

発題 東西における身体論

—— 自覚を介して ——

花岡永子

身体とは何かを現代において究明する場合には、

様々な視点があるであろう。例えば、他者関係からとか、あるいは身体をも含めた自然との関係から、または単なる空間的なものとの関係から、というように。しかし、小論では「自覚」を介して、身体とは一体どのように理解されることができのかを考察したい。その場合に身体を東洋と西洋とでの理解に先ず分けてから考察するのではなく、自覚を介して理解された身体が、洋の東西を問わずに世界の種々の思想の中に自覚の諸段階に従って露わとなっていることを明らかにしたいと考える。というのも、そうすることによって、東西における身体論が自ら然る仕方^{みずかしく}で明らかに

くると考えられるからである。

そこで、先ず人間の個は、一方では年代記的な水平の次元での歴史を振り返って見ると、各々の人間の個が自らにおいて自らを、また世界が世界において自らを、自覚することが深まるにつれて順次、古代ギリシアの哲学以来ヘーゲルに到る迄の西欧の存在論としての形而上学での自我、この立場に破れたところに開けてきたキエルケゴール以来の実存、そして存在の立場での自我にも実存哲学の立場の実存にも破れて、例えばニーチエに見られるような、虚無的個を核とするようになり、最後には西田哲学や西谷哲学に見られるように「真の自己」を究明するに至っている。また

他方では、一人ひとりの人間の個においても、個は、自覚に関しては先ず自我に生き、次いで実存へと開けて、実存から虚無的個に陥ることもあれば、実存に留まり続けることもあるであろう。しかし更に、虚無的個に陥った個は、真の自己とは何かを求め続けることに終始すれどもあれば、何時の日か遂に、真の自己の自覚に覚することもあるであろう。そして、真の自己にたとえ一瞬であれ覚すれば、この覚を自覚した自己は、右に述べた自我、実存、虚無的個、そして真の自己の立場を、西田幾多郎の語ったような「絶対無の場所」に開けた、後から詳論する相対有、相対無、絶対有、虚無そして西田が初めて提唱した「絶対無」という五つの場所を、愛や慈悲で生きること^{アガペー}に努めながら、あちこち行きつ戻りつすることであろう。

ところで、人間の個が、自我から実存へ、実存から虚無的個へ、そして虚無的個から真の自己へと、また哲学史のレベルでも個人的人間の自覚の段階をその深さに従って跡づけて見ると、身体そのものあり方やその理解のされ方も変化して行っている。つまり、人

間の各々の個において、自我、実存、虚無的自己そして真の自己へと個の自覚が深まって行くに従い、個のそれぞれの自覚の段階での身体の生きる場所は相対有、相対無、絶対有、虚無そして絶対無へと開けて行く。というのも、人間の個の自覚のそれぞれの次元には、それぞれの自覚の段階をそれぞれの自覚の段階であらしめている場所が、たとえそれぞれの自覚の段階での個には自覚されていなくとも、常に開かれているからである。その場合、それぞれの個が生きている場所は、それぞれの個が自我、実存、虚無的個そして真の自己のいずれの場所に生きているかによって、それぞれに自ずから然る仕方であら開けて来る。そこで、小論では、以下の五つの章に分けて考察を進めて行きたい。

- (一) 自我と身体・場所、(二) 実存・身体と場所、(三) 虚無的個と身体・場所、(四) 真の自己・身体・場所、(五) 身体・霊性。

一、自我と身体・場所

自覚とは、本来的には、自己の自覚と世界の自覚が

ら成り立っていると考えられる。一般的には、人間の個は、先ず「自我」の確立に奔走する。そして、自我が己事究明の道を歩み始める時には、自覚は人間の個の自覚からのみ成り立っているように自我には理解され易い。しかしながら、自我が現実の世界の中で、自

我の眼を自我において自我に向ける向け方が深まるにつれて、自覚は、人間の個の自覚からのみならず、同時に世界の自覚からも成り立っていることに気づき始める。例えば、己事究明の途上で——人間の一生涯は一面からは己事究明のみに終始すると考えられる——自らの親とか子供とか生涯の伴侶が突如として他界した場合、それらの出来事は、自我が自我からのみならず、一般的には偶然、運命、出来事等々と受け取られる世界からの限定によって生きているがためであることに気づくようになる。そして自我は、他者や世界に対しては閉じられて生きていることを知らしめられる。そして、個としての自我は、同時に他者や世界と通底して生きる開けた次元も存することを予感するようになる。その予感、存在としての自我では、非存在

(non-being) と表裏一体に成り立っていることを予感する契機としての不安によって呼び覚まされる。しかしながら、自我の段階に安閑として生きている間は、人間の個は、自我の内に潜む実存やその段階に特徴的な不安には未だ開けていない。

というのも、人間の自我は、自らを反省する場合にも他者や世界と出会う場合にも、これら一切を情意に対立する知の立場で、いわば外面化、対象化、客観化、抽象化、そして、実体化、記号化して理解しようとするからである。そこでは、その裏面とか対極としての、知に対して情意を重視する内面化、同(一)化、主体化、具体化、脱自化、実在化の方向での森羅万象の理解の仕方が未だ露わとなっていないからである。従って、発生論的(ないしは水平的)には、人間の個は、先ずどうしても自我の段階に生きざるを得ない。例えば、P・ティリツヒにおいてもキリスト教の三位一体論での「父、子(キリスト)、聖霊(Geist)」に「存在」と「実存」と「生」(Leben)が対応させられ、存在(自我)が先ず基礎に置かれている。しかし、人間の個

はやがてその段階での生き方の限界を自覚するに至るのである。勿論、人間の個は、発生論的に進化とか生成（所謂「漸悟」）による過程に生きるのみならず、時と永遠が同時に活着している瞬間において瞬間的に両極的な次元の限界を根源的（ないしは垂直的）に一挙に「体得」、「体認」して、かつその自覚に到る場合（所謂「頓悟」）も個には生じ得るのであるが。

身体と精神

人間の個が自覚の段階では自我の段階に生きている場合には、自我における霊と肉から成る身体は、霊と肉との関係が「この関係自身に関係するということ」という力動的なあり方には生きていず、その上、身体と精神は分裂している。従って身体と心も透明な一の関係にはなく、両者の関係は齟齬のうちにあると理解される。というのも、小論では、身体（soma）は分析すれば、キリスト教の新約聖書においてのようにより先ず霊（pneuma）と肉（sarx）から成り立っており、精神は、例えばキェルケゴールにおいてのようにより、人間

の人間である特徴ではあるが、霊と肉との関係がこの関係自身に関係するということが、神とか仏とか絶対無というような超越の次元と透明な関係に生きていない場合には、精神は悪魔的なものに陥ることもあり得ると考えられる。というのもこの段階では、身体は、実存における不安の無によって等閑視されたり、精神によって対象化されることによって、心に透明に包み込まれずに、自我が他者に対して閉じられているために自ずから然る仕方から疎外された状態にあると理解されるからである。

ところで、小論では「心」は、森羅万象をそのうちに包み込んでいる（包摂関係にある）のみならず、霊と肉から成る身体と、さらにこの身体と透明な包摂関係にある精神をもそのうちに包み込んでいると理解されている。西欧にはこのような「心」に対応する考え方や事柄は、神以外には存しない。しかし、神は、絶対無の神でない限り、「心」とは同定できず、また、後で考察するように、自然と人間と超越の次元との透明な「心」の関係から露わとなって働き出てくる「霊性」

ないし「根源的のち」とも同定されることは不可能である。身体と精神と心とが以上のように理解される時には、身体はこの現象界にのみ属し、究極的には意味のないものと見なされ、例えば、ヘーゲルにおける理性の立場の最高位に位置づけられた「精神」のみがいれば実体化され、重視されることになる。このような自我の段階では、身体、は精神によって対象化され、また閉じられた自我の壁に妨害されて、本来的には身体の内外に開かれていた筈の「心」の開けが浸透されないままに留まっている。ここでは身体の内外に融通無碍に浸透する「心」は心の側からも身体の側からも開かれてはいず、身心一如のあり方には、自我は遠く隔たっている。

時の充実度

時の充実度は、人間の個のあり方に露わになっている。つまり、人間の個のあり方が自覚において自我、虚無的個そして真の自己へと自覚を深めて行くに従って、時の永遠なものよっての充実度は増して

行く。人間の個が自覚において自我の段階に留まる場合には、この次元に生きる身体においての時の一瞬一瞬は、永遠なものよって満たされることができない。何故ならば、自我は、物質界や自然界のみならず、精神界をも対象化し、更に自他の身体や心をも対象化して生きようとし、かつ理解しようとするので、身心一如に生き得ないからである。身心一如に生き得ない場合には、自我は自然や永遠の世界と一如には生き得ない。というのも、永遠は時の真只中でのみ露わとなり得、時の充実は、時が永遠に触れる場合にのみ可能であり、かつ永遠は、人間の個と自然と両者の成り立っている場所とが無実的に透明な一性 (the oneness, die Einheit) に生きられている時に万物に通底する真の自己(「無相の自己」として露わとなると理解されるからである。これに対して、自我においては、自然も、また自我がその上に成り立っている場所も共に対象化ないし実体化されて理解されている為に、自我と自然と場所との透明な「一」性が露わとなり得ない。つまり、自我では、一切が実体化されようとし、実体

化できないものは捨棄される為に、右に述べた三者の透明な「一」性が露わになり得ないのである。無論、自我の生きる有の場所においても、各々の自我の身体は、例えば、新約聖書に出てくる、古き時代や新しい時代と言つ場合の時代を意味するアイオン (aion) や時の内にある一点が重要である場合のカイロス (kairos) や救済的に見られ、かつある期間をも意味するようなクロノス (chronos) のいずれか一つの時あるいはそれらの幾つかの時の内に生きている。しかし、小論では、時の充実度は、各宗教での正典の用法には言及することなく、自覚の諸段階とそれぞれの自覚が成り立っている場所から、つまり、各々の場所での自覚が、時と永遠が「一」に成り立っている絶対無の場所によってどれだけ透明に浸透されているかが究明されている。

場所の次元

場所は、小論では、先にも述べたように、相対有、相対無、絶対有、虚無そして絶対無という五つの場所

から成り立ち、しかも前四者の場所は最後の絶対無の場所の限定(絶対否定)によって成り立っており、従つて、前四者の場所は最後の絶対無の場所によって包摂されていると理解されている。その場合、人間の個がどのような場所に生きているかは、その各々の身体としての個がどれだけ時と共に空間性をも同時に満たして、つまり、時空と一体化して生きてるかに拠つていると考えられている。

ところで、自我は、有の場所において生きている。有の場所は、ここでは相対有ないしは絶対有の場所である。相対有の場所とは、この世の現象界を根拠とし、この世の時と共に朽ち果てて行くものを核心としている。これに対して絶対有の場所とは、例えば、正統的、伝統的なキリスト教の神や古代ギリシア哲学以来ヘーゲルに至る迄の、イデア (idea, 原形)、ウシア (ousia, 本質)、エイドス (eidos, 形相) 等の実体を根拠としている場所である。相対有の場所での自我の思考の基礎としてのパラダイムは相対有であり、このパラダイムでは、十九世紀前半迄の諸科学や特に自然科学の急速

な発展が可能となった。この立場が絶対視されると、例えば、マルクスにおいてのように、唯物論が生ずる。また絶対有の場所での自我の思考の基盤としてのパラダイムは絶対有であるが、このパラダイムでは中世の西欧に栄えたキリスト教の神が可能となった。これが絶対視されると、古代ギリシャ以来の西欧の伝統的な形而上学としての主流の哲学とか、その典型的なものとしてのヘーゲルにおけるような観念論が生ずる。

しかし、結局のところは、空間性を絶対視する唯物論も無時間性を絶対視する観念論においても、自我は自我を破つて身心一如には生き得ず、前者の唯物論では精神や心は無視され、後者の観念論では身体は究極的には等閑に伏せられる。しかも、その結果、心も等閑視されることになる。というのも、心は、霊と肉からなる身体をも十全に包摂して初めて心であり得るからである。

二、実存・身体と場所

自我は、自らの存在と表裏一体となっている非存在

に、予感としてではあれ、不安を抱いたり、無精神性や運命に不安を抱いたり、あるいは道徳的な善や悪に目覚めて、これらのいずれかに不安を抱くような場合には、自我は閉じられた自我に破れて、例えば、M・ハイデッガーによって指摘されたような「現有」(Dasein)の本質としての実存 (Existenz) の語源としての ek-sistere は、外へ存在すること)の脱自存在へと、つまり自我の我執を脱却した人間の個のあり方へと脱皮して行くことになる。他者に対して閉じられていた自我は、自らの非存在や無精神性に対する不安あるいは運命や咎や道徳的、倫理的な不安に目覚めることによって、自我の壁を破つて他者やこの世の一切のものに通底する場所へと開けて行くからである。このことは、自我の絶対の「自我否定」を意味する。しかし、自我の絶対の否定だけでは、自我は未だ真の自己には至り得ない。自我否定が虚無を介して「自我否定」をも否定して真の自己に覚して自我を自己として受け取り直すのは、自我は自覚的には未だ脱自存在としてのみ特徴づけられるような実存の段階に留まっている。

そこでは実存は、未だ「自我否定」を単に消極的に生きる次元が更に否定されて真の自己に生き返ると言う自覚には到達していない。この事実が、実存に生きる身体にも、更には実存が生きる場所にも露わとなっている。

身体と精神

人間の個が他に対して閉塞した自我に破れて自覚の段階では実存に生きる時には、実存における身体と精神は、次の二様の関係のいずれかの内にある。即ち、身体と精神が分離していて、しかも精神が眠っている場合（A）と、実存での身体と精神とが「一」の関係に近くあり、精神も目覚める寸前にはあるが、しかし実存の拠って立つ場所が相対有ないしは相対無であるために、精神が絶対有や絶対無からの限定を遮断しており、絶対無の場所との透明性を欠いている場合（B）との二様のあり方のいずれかの内にある。これら二者の場合の前者（A）においては、身体における霊と肉との関係がこの関係自身に關係するということである

という力動的な関係は未だ成り立っていない。従って、身体は、精神をも包む筈の心とも透明な関係の内には存立していない。後者（B）においては、身体における霊と肉との関係は、この関係が關係自身に關係するという仕方で力動的な関係の内^四で精神が自らの自覚に目覚める寸前迄には至ってはいない^三。しかし、精神が拠って立つ相対有や相対無の場所が未だ絶対無の場所によつて限定されるに至っていない^四、相対有や相対無の場所は絶対無の場所と透明な関係の内にはなく、前者は後者の絶対無の場所からは不透明にされていると考えられる。従つて（B）においても、身体と心は一ではないと理解されるのである。

時の充実度

人間の個が「自我」に破れて「実存」に生きる場合には、人間の個の実存における一瞬一瞬が万物に通底する永遠なものとしての真の自己（無相の自己）によつて生きられているのかと言えば、それは不可能である。何故ならば、^三で見たように、実存は、絶対無の

場所からは不透明になつてゐる相対有や相対無の場所に生きてゐるからである。相対有や相対無の場所に生きてゐる実存が、真に時の充実の内に生き得るのは、後で考察するように、人間の個が虚無の場所をも潜り抜けて、単なる絶対の「自我否定」の立場を絶対無の場所でもう一度否定して真の自己に覚した場合である。時の充実は、つまり時の真つ只中で永遠が露わとなるのは、実存が更に虚無の底なき底に沈み切つて、そこから再び生き返つた時である^五。

実存においては、自我では対象化されていた自然なし環境も同次的に生きられている。しかし、絶対有の場所においては実存はその場所と透明な関係の内には生き得ず、絶対有に對する罪の意識に苦惱している。また絶対無の場所から限定されることを、無意識的にはあるが、不透明にしているために、人間の個が実存の自覚の段階に生きてゐる場合には、実存における身体は自然と絶対無からの限定の内にこれらとの「一」の関係には未だ生き得ていない。

場所の次元

実存は相対有ないしは相対無の場所に生きてゐるとは、先に見た。もし実存が何らかの絶対他者としての超越者である神とか仏に救済されて、それに安らつて生きて行けるならば、その場合にはそのような実存は絶対有の場所に生きてゐると理解される。しかし、その場合には、身体と精神との関係は絶対有の場所と透明な関係においてあることになる。しかし、小論での実存理解は、身体と精神との関係が未だ「心」によつては透明に包み込まれていないと、つまり、身体と精神の関係は未だ心に包み込まれることに反抗の強さや回避とか逃避の弱さという不透明性を持ち、虚無の場所や絶対無の場所との関係にある事実を拒否していると理解される。従つて、実存における身体は、虚無の場所や絶対無の場所によつて透明に根拠づけられていないという意味において、精神とは透明な関係にあつても、心と透明な関係にない故に、身心一如ではあり得ず、その意味で、精神も虚無や絶対無の場所とは

透明に関係していない。自覚が単なる実存の段階に留まっている場合には、そこでの単なる内面化、同(一)化、主体化、具体化、脱自化、そして実在化等の段階は、先の自我の段階での外面化、対象化、客観化、抽象化、記号化、実体化を、瞬時瞬時に時空を満たすという仕方で、絶対無の場所の新たな次元で受け取り直さなければならぬと考えられるからである。

三、虚無的個と身体・場所

人間の個が、不安の無によって自我に破れ、また単なる自我否定や脱自存在としての実存にも破れて虚無に化した場合には、自覚の自我の次元で見たような霊(pneuma)と肉(sarx)からなる身体(soma)におけるこれら両者(霊と肉)の力動的な関係にあるあり方は、大揺れに揺れることになる。自覚において自我の段階に破れ、更に実存の段階に破れることにより、霊と肉の関係は、両者の関係がこの関係自身に関係するということとしてのあり方を逸脱してしまう。

身体は霊と肉とから成ることを先に見たが、人間の

個の自覚が自我にある場合には、両者が単なる総合の關係にあるだけであって、霊は、霊としての本来的な、つまり真の自己における霊性としてではなく、自我としての人間のあり方に必要最小限度に働く、絶対無の場所での霊性の一表現形態としての霊としてのみ働いていると理解される。何故ならば、「絶対無の場所」の絶対弁証法的自己限定として働く霊性が自覚の各段階で働く働き方は相違しているからである。しかも自覚の段階が自我である場合には自我においては我執の故に霊性は、単に霊としてしか働かないからである。しかし、霊は霊性がやがて霊性として働く為の前段階の働きとしてなくてはならない働きであると考えられる。絶対無に働く霊性は、筆者の理解によれば、洋の東西を問わず、森羅万象の一切にそれぞれの形成の最初から絶対無からの霊性の自らの否定による一表現形態としての別の呼び名(例えば、霊の他に、古代ペルシアやアラビアの伝説に出てくる妖精、アニミズムにおける動植物や無生物に見出されている靈魂や精霊、シャマニズムでの神霊や精霊や死霊、また一般的にその名

で呼ばれる魂や精神や心等）で呼ばれながら働いてきていたと考えられる。

ところで、霊は、先にも述べたように、身体における肉と表裏一体をなすところの、森羅万象の各々にその形成の最初から働く「絶対無の場所」に露わとなっている霊性の自らの否定（限定）による一表現形態としての「霊」と理解され得るのである。思うに、宇宙に存する一切のものには、その形成の初めから、絶対無の場所にその働きとして露わになる霊性が、その姿や働きを変え、つまり肉に対する霊として肉と一体不二にしてしかも同時に肉と不二なるものとして働ながら身体を形成し続けていることは、無自覚的にはあるが私達の一人ひとりが日常生活において日々を経験していることである。例えば、一本の木が枯れれば、そこからはそれまでは活き活きと働いていた木の「霊」（魂、ないし伝説で語り継がれてきている妖精）も木そのものとして消滅して行く。また一頭の牛が死ぬと、その肉と共に牛の霊（魂）は、それまではやはり活き活きと働いていたにも拘らず、同時に消滅して

いく。右の樹木の霊においても牛の霊においても、枯れたり死んだ後には、樹体や牛の肉は、それぞれの霊（ないしは魂、妖精）と共に――両者は一体不二にしてかつ同時に不二なるものとして――現象界からは自らと場所との否定（限定）によって絶対無の場所に帰して行くことと理解されることができ。

ここで話を元に戻すと、自我と実存での霊のあり方に対して、虚無的個においては、霊と肉との関係は、両者の「総合」という関係を破り、肉のみが「力への意志」に働こうとしたり、肉のみが本能的な快樂へ走ろうとすることもあてあう。

ところで、小論における「霊」の理解をもう少し詳しくここで述べておかなければならないであろう。小論においては、霊とは、洋の東西を問わず「絶対無の場所」において働いている「霊性」（spirituality）が自らの否定（限定）によって絶対無以外の場所で露わになった一表現形態と理解されると考えられている。この場合の霊性とは、古代ギリシアの哲学以来、哲学の思索の事柄とされてきた自然と人間の個と超越の次元

(神、仏、縁起、空等々)とが相互の関係においていかなる齟齬をも持たない透明な「一」において初めて露わとなつて働く「絶対無の場所」の力と理解されている。そして、このように理解された靈性は、自覚のすべての段階や次元において働いていると理解されている。しかし、眞の自己の自覚に至る迄は、靈は絶対無

の場所で働く靈性の一表現形態としては受け取られずに、自覚の各段階での固有の呼び名で呼ばれる靈、精靈、妖精、聖靈、心等々として理解されている。とは言え、絶対無の場所での靈性の働きは、自覚のどのような段階、次元においても、その姿や呼び名こそ違え、永遠の過去から永遠の将来に亘つて貫通しているとして理解されている。つまり、自覚の自我の段階では肉との総合として人間の個を形成する靈と理解される。また自覚の段階が実存である場合には、人間の根源的な特徴としての「不安の無」を露わならしめる靈として受け取られていると理解されるのである。更に虚無的個の次元では、靈は、例えばニーチェにおける如き受動的ニヒリズムでは頹廢への一路を辿る個を更に加速度

的に眞の自己へと覺せしめる方向へと引きずり込むようにと働き、またニーチェの能動的ニヒリズムにおいては、「運命愛」(amor fati)を持つて生きようとする「力への意志」が、同じく頹廢の一路を走り抜いて眞の自己に覺する方向へと疾駆するようにと促す靈として働いていると理解されている。

身体と精神

自覚の段階が虚無的個と理解される場合には、身体は精神と分離して、例えば、弱さのニヒリズムとしての受動的ニヒリズムに陥っている場合と、身体は「靈と肉との関係がこの関係自身に関係すること」という内にはあるものの、例えば虚無の壁を自らの周囲に立ててその内に閉じこもる為に、絶対無との透明な関係を遮断し、従つて精神が目覚めることを妨げる強さのニヒリズムである能動的ニヒリズムの次元——ここでは人間の本質と実存の、また自覚における自我(自我存在)と実存(脱自存在)の二元性が超えられて「生の哲学」の次元が開けてはいる——が考えられるが、

精神は絶対無の場所と透明な「心」の関係にはない。従って絶対無の場所の一表現である「心」もそこには開けていない。そこで虚無的個では、自覚の段階としての自我や実存においてよりは、一方では人間の個の己事究明で生きてきた道は遙かに長く、広く、深く、真の自己への覚 (self-awareness) にも近い。しかし他方では、絶対有の場所で成り立ち、かつ目覚める精神性は、身体とは最も遠く隔てられ、かつ最も強く否定されている為に、「心」に包摂されるあり方から最も遠い生 (life) として存している。というのも、精神は、自我において自我を自我であらしめている身体において、肉と共にその一部をなす霊や、また実存を不安の無において戦慄せしめる眠れる精神としての霊と比較してみると、虚無的個においては虚無によって否定され、抹殺されようとして曾て神が座していた玉座を虚無に譲ろうとする「無力化した精神」の霊として、絶対無の場所や心に対する反抗をより強くした虚無の壁の内に閉じこもって働いていると理解されるからである。つまり、ここでは、精神は、未だ理性と共に大死

を遂げて「心」へと生まれ変わった精神としての「心」とはなっていないと理解されるのである。

時の充実度

人間の個が、実存における不安や絶望や退屈に耐え切れず、またそうかといって相対有や相対無の場所にも戻れず、更に絶対有の神や仏に対する信仰や絶対無の場所に生きることも不可能であつて、その結果虚無的個の次元に生きる場合には、その個は、例えばニ―チエにおける如く、時間や空間の永劫回帰の内に生きることになる。人間の個においては、自覚の段階や次元が自我、実存、虚無的個そして真の自己のいずれにあろうと、時間と空間、自我と実存、自我と虚無的個あるいは一と多、事と理等々の両極性や二元性は、同時存在である。しかし、それらの二元性ないしは両極性が、西田哲学においてのように人間の個における「絶対矛盾的自己同一的」に成り立つ為には絶対無の場所から、各々の場所（相対有、相対無、絶対有、虚無）が透明に、つまりいかなる関係の齟齬もなく限

定されており、しかもすべての場所が絶対無の場所によって透明に裏打ちされている場合に限られる。

ところで、絶対無の場所によって他の諸々の場所が透明に裏打ちされ、そこに何らの関係の齟齬もないということは何を意味しているのであるうか。これを先ず明らかにしておかねばならない。自我を形成する途上で、人間の個は、自我としてだけで生きて行けないことに、非存在としての運命や死や無精神性や無に対する、眠れる精の段階における不安によって、脱自存在としての実存へと開けて行く。また道徳的咎や絶対有としての神や仏に対する罪の結果生じてくる悪や善に対する肉体的不安や精神的不安によって虚無的個へと開けていく。ここで真の自己へと開ける最後の一步を踏み切る寸前の自覚の段階は、自我のおいてある場所（相対有、相対無、絶対有）も、実存のおいてある場所（相対有、相対無、絶対有）も、また虚無のおいてある場所（虚無）も、それぞれ絶対無の場所から弁証法的な限定（つまり、絶対無の場所自らの絶対の自己否定を介して各々のそれ以前の場所を成り立たしめ

るといふ一切の場所の成り立ち方）を拒否して、それぞれ自らの自覚の段階を護り抜こうとしている。従って、それぞれの自覚の段階には、当然のこととして絶対無の場所からの直接の限定を受けることはできない。自覚の各段階では、人間の個の内部であると共に外部でもあるところの身体が、肉と共に形成されている霊が各段階での姿をとって、それぞれの働きをなしていることによって、絶対無やその一表現としての心によって包み込まれることが困難となっていると考えられる。虚無的個の拠って立つ場所のみならず、同時に自我や実存が拠って立つ場所が、「絶対無の場所」やその一表現としての「心」あるいはこれら二者の宗教的働きとしての愛（アガペー）ないしは慈悲によって裏打ちされるのは、虚無的個が先に述べた真の自己に目覚める途上での最後の一步を踏み切った場所においてである。

以上の詳論から明らかであるように、虚無的個の自覚の段階における時の一々の瞬間は、絶対無の場所からの直接的な弁証法的限定としての永遠なるもの（ア

ガベールとしての愛ないしは慈悲）によって満たされる
ことがなく、同じものが永劫に回帰しており、そこでは
時の一回性も成り立ち難い。

場所の次元

虚無的個は、相対有や相対無の場所からのみならず、
絶対有の場所からも逸脱して、虚無の場所に生きてい
る。従って、虚無的個における身体は、霊と肉との一
総合としての身体としても大揺れに揺れ、「霊と肉との
関係がこの関係自身に關係すること」というあり方に
よって精神が目覚めることは困難である。「ここでは、
霊と肉と精神はばらばらに分離しており、これら三者
は、絶対無の場所によって、あるいはこの一表現とし
ての「心」によって透明に包み込まれることを、いわ
ば自らの周囲に築いた虚無の壁によって拒み続けよう
としている。虚無的個においては、身体は、相対有、
相対無そして絶対有の場所を否定して、一方では絶対
無の場所に最も強く抵抗して身心一如のあり方から他
のいずれの場所においてよりも遠く隔たっているにも

拘わらず、他方、逆の方向から見れば、絶対無の場所
からは紙一重のみしか隔たっていない、他の諸々の場所
よりは絶対無の場所に近く生きていることによって、
身心一如のあり方に他のいずれの場所においてよりも
近づいていると言ふことができる。虚無的個における
身体は、このように「心」と逆説的な関係においてあ
る。しかしながら、身体が心とのこのような逆説的な
関係に生きる虚無的個が、自らの虚無的あり方^大を絶対
的に否定して、それまでに否定されてきた、自覚にお
ける自我や実存や虚無的個のあり方を絶対無の場所
で全く新たに受け取り直すこと、ここでは「真の自己」の
自覚が可能となる。自覚における虚無的個から真の自
己への転換は、虚無的個の身体において時が永遠なる
ものによって充実することから成り立つ時間と、場所
の空間性が永遠なるものによって充実することから成
り立つ空間との真の「一」性が瞬間の内^大で成り立つ時
に、可能となる。

四、真の自己・身体・場所

人間の個が先ず自我を確立しつつ、その途上で実存としての脱自存在に開け、更に虚無的個人へと、自らがおいてある場所での自覚を深める時、それらの自覚のおいてある場所は、相対有、相対無、絶対有、虚無であり、これらの場所は常に絶対無の場所に包摂されている。また、自覚における自我、実存、虚無的個（ないしはニーチェの所謂「超人」）の段階は、真の自己に生きる時には常に心の自覚によって包摂されている。

ところで、絶対無の場所は常に他の諸々の場所（即ち、相対有、相対無、絶対有、虚無）を包摂し、それぞれの場所において開けている。しかし、それぞれの場所は、それぞれの場所で働く、身体の一部をなす霊の働きによって絶対無の場所との透明な関係へと引き寄せられながらも、それぞれ各々の場所への執着によって絶対無の場所と透明な「一」の関係に入っていくことができない。しかし、自我に死し、実存に死して

虚無的個のあり方にも死する場合には、それぞれの場所は絶対無との透明な関係に生き返り、それぞれの自覚は、絶対無の場所ないしはそのでの自覚としての心の裏打ちによって、全く新たな「いのちの息吹き」の中で働き出す。

また自覚のあり方としての「心」は、常に他の諸々の自覚の段階（自我、実存、虚無的個）を包み込み、常に各々の自覚において開かれている。しかし、先にも述べたように、それぞれの自覚はそれぞれの自覚の次元で働く、身体の一部をなす霊によって心の自覚へと促されながらも、各々の自覚の段階への執着によって、心の自覚に到ることができない。しかし、自覚における虚無的個の自覚の段階において、自らの自覚のあり方が身体の一部をなす霊によって否定され、弁証法的に絶対的な死を遂げて、真の自己が覚る時には、各々の自覚の段階は、「心」の自覚が森羅万象に内と外とを問わずに浸透することによって心の自覚と渾然一体化して、先にも述べたように、自然と人間と超越の次元との「一」の内で霊性として働き出す。しかも、

この靈性は、これまで述べてきた自覚の段階では靈 (pneuma, Seel) として働いていて、身体の一部を成していた。しかし、自我や実存や虚無的個では靈とか靈感等として理解されていた靈は、自然と人間と超越の次元が「一」に存する絶対無の場所では、「靈性」(spirituality) として露わとなって働いていると考えられる。

身体と精神

人間の個が眞の自己に覚した場合には、身体はその内での靈と肉との関係がこの関係自身に関係することというあり方で精神を眠りから呼び醒まし、しかも精神を眠りから呼び醒ました身体と眠りから呼び醒ませられた精神と絶対無の場所の自覚としての心とは透明に「一」においてある。

東洋(特に日本)においては、西欧においてのように知性と感情と意志とを分離させて、知性だけを重視して、知性の核心となる精神を最重要視することは殆どあり得ない。特に仏教では身体を靈と肉とから成る

とはつきりと問題にすることすら考えない。人間を常に心として捉え、しかも同時に身心一如であることが思考の出発点となる。しかし、東洋あるいは仏教においても、人間の身体がキリスト教においてのように靈と肉とから成り、そのような身体として生きる人間の自己が「靈と肉との関係がこの関係自身に係する」ということ^七と理解するキエルケゴールの人間の「自己」の理解の仕方は、容易に理解され得る。なぜならば、人間の身体は、どのような自覚の段階に人間が生きていようと、靈と肉とから成っていることは自明的であるからである。

一般的に、生物では「生命」や絶対無の場所で働く靈性の一表現である「いのち」がある間は靈と肉が「一」であるが、「生命」が絶えれば、身体からは靈が消え、また肉も朽ち果て、また逆に身体から靈が抜ければ、肉も朽ち果てることを、従って身体は靈と肉とが力動的な関係にある場合にのみ身体であり得ることを、私たちの一人ひとり日常生活での動植物との出会いの中で理解している。しかも小論では、先にも述べたよ

うに、霊と肉から成るといふ場合の霊 (pneuma) は、絶対無の場所で露わとなる霊性が、自覚のそれぞれの段階とそこで自ずから然る仕方であって開けてくるそれぞれの場所にそれぞれの姿をとって働きかけてくる、肉に帰すことのできない霊性の姿や働きを変えたもの力と理解され得る。つまり人間の個の側からの働きかけであるのみならず、同時に一切の場所を包摂している絶対無の場所からの、人間が真の自覚に生きざるを得ないように働かされてくる力であると理解され得るのである。

時の充実度

人間の個が「真の自己とは何か」を求め始める出発点から最も遠く離れた虚無的個において、「真の自己」への最後の一步が進められると、それまではいわば自らの護りの皆と化していた虚無の壁がくず折れる。虚無の壁のこの崩壊は、虚無的個の自らによる自らの否定であると同時に、絶対無の場所からの場所自身の自己限定 (自己否定) によって成り立つ虚無的個から

「真の自己」への転換である。これは先の身体と精神との関係で言えば、身体の偏重と精神の等閑視の次元から、霊と肉とから成る身体とこの身体における霊と肉との力動的な関係によって眠りから醒まされ得る精神と、前二者をも包み込む心の「一」の実現と言える。

しかし、「時の充実度」で言えば、虚無的個をいわば護っていた虚無の壁の崩壊は、時が満ちることによって成就されたと言える。これは、宗教的には超越者による救済と言えよう。しかし、「自覚」の立場からは虚無の壁の崩壊は、真の自己の自覚め (覚) と言える。しかし、自覚は自己の自覚と世界の自覚から成り立っている。従って、真の自己の自覚は、個の「自己の自覚」から言えば、各個の自我の究極的な絶対の自我否定によって成就している。しかし、他の側面である世界の自覚から考えると、絶対無の場所で常に働いている「霊性」(spirituality) が、自覚の「自我」や「実存」や「虚無的個」の段階で人間の個の身体における肉に對する霊として、あるいは、肉と力動的な関係の内にある身体によって自覚めた精神として、あるいは、虚

無的個における「力への意志」として働く霊という姿をとっているということもできる。この霊の働きが、真の自己における世界の自覚では霊性として働き、個的な自覚における絶対の「自我否定」と絶対無の場所における霊性との「一」として、この虚無の壁の崩壊と真の自己が実現されると考えられる。そして、この自己と世界との「絶対矛盾的自己同一的」な自覚においてこそ、時の充実が実現されると考えられる。

場所の次元

人間の個が絶対の自我否定の究極において、例えば西田哲学においてのように、「現在が現在自身を限定することから」成立する歴史の世界としての世界の限定と同時に、虚無的個に死して真の自己に新たに生きる場合には、個的な真の自己の生きる場所、即ち、絶対無の場所には、先に見た他の四つの場所、即ち、相対有、相対無、絶対有そして虚無の場所が包み込まれている。

真の自己に覚することを求めて発心し、自我を確立

し、そして、その途上において自我が崩壊し、脱自的存在としての実存が実現し、そして実存から虚無的個への転換の結果、人間の個の自覚は、人間の個における自我の究極的な絶対の否定と、そこに開けてくる絶対無の場所からの霊性の働きとの「一」において、それまでに脱却してきた自我、実存、虚無的個の自覚が、絶対無の場所という全く新たな自己においてある場所を受け取り直される。そしてこれらの自覚の各段階での、つまり自我、実存、虚無的個の次元で自ずから然る仕方で行っている相対有、相対無、絶対有そして虚無の場所は、真の自己の自覚が実現される絶対無の場所によって包み込まれている。従って、虚無的個が真の自己の自覚に覚するや否や、個的な真の自覚に生きる自己は、実存、自我、虚無的個を新たな場所である新たに受け取り直し、自覚の各々の段階である自我、実存、虚無的個を、霊と肉との関係が「この関係自身に関係するということ」によって目覚めた精神と、これらの両者をも包み込む「心」との透明な「一」性から露わとなって来る霊性あるいは慈悲ないしは愛の働きによ

って裏打ちする。そして、このように自覚の各次元を靈性や愛アガペーの働きによって幾度でも受け取り直し、経験し直して、自己の自覚は、世界の自覚と同時的に、いわば「絶対矛盾的自己同一的」に、その自覚を広め、深めて行く。しかも、この歩みは、各人がこの世に生きていく限り、続いて行く。自覚は無限にどこ迄も広まり、かつ深まり、かつ各自覚における自ずから然る仕方であっている。自覚の過程は人間の個において無限に繰り返されるうちに、いわば無限に絶対無の場所に浸透されることになる。そこで、自ずから然る仕方であつた各々の自覚に対応したそれらの自覚の成り立っている場所は、それぞれに絶対無の場所と深く透明に結びつき、また後者の働きである靈性や慈悲ないし愛アガペーによって厚く、広くそして深く裏打ちされることになる。

五、身体・靈性

小論のここ迄は、人間の個における自覚の諸段階と、

これらの自覚の各々に自ずから然る仕方であつて諸々の場所を論究の中心にしてきた。そして、その際に、一切の二元性や両極性が、西田幾多郎も語るように、絶対無の場所以外の場所では絶対に対立し矛盾していながらも、絶対無の場所に生きる人間の個としての「自己」においては、それらの二極性や両極性をなす対立項が対立、矛盾のままに「一」として成り立っていることを明らかにしてきた。というのも、そこには絶対無の場所からのアガペーや慈悲が直接に靈性として働いているからである。つまり、絶対無の場所は、一切の多元性 (pluralism) や相補性 (complementarity) の根源であり、そこからの靈性が直接に、各段階の場所を透明に貫通し、かつそれぞれの場所での自覚を靈性の働きとしての慈悲やアガペーで裏打ちするからである。

以上の論究においては、キリスト教を中心とした西欧の考え方において一般的であるところの靈と肉と、これら二者から成り立っている身体と、この身体における靈と肉との関係がこの関係自身に関係するといふ

こととしての精神の自覚めと、これらとは無関係に東洋の身体の考え方に、特に仏教の考え方において一般的である「心」¹⁰との関係が中心に論究されてきた。

これらの論究の中で特に強調されなければならないことは、身体が霊と肉から成り立っていると理解される場合の霊 (pneuma) が、実は、絶対無の場所において常に働いていると考えられる「靈性」が、各々の自覚の段階とこれに対応する諸々の場所に相応しい姿や働きを自ずから然る仕方に変化したものとしての「霊」であるということである。「霊」は、相対有、相対無、絶対有そして虚無の場所を貫通するところの、絶対無の場所から、自然と人間と超越の次元(絶対無の場所)との透明な一から湧き出る靈性が絶対無以外の場所と絶対無の場所とそれぞれの場所との関係の不透明性の故に姿も働きも変化した「霊」であると理解され得るということである。従って、霊は、絶対無の場所に生きたる真の自己における靈性と同様に、すべての次元での自覚においても、また、絶対無の場所以外の先に述べたすべての場所においても、絶対無の場所に生きる

真の自覚からの働きかけの力と理解され得る。つまり、相対有、相対無、絶対有そして虚無の場所に働く霊は——霊は身体の内と肉との関係がこの関係自身に関係するということとして初めてその本来の働きの力を發揮できるのであるが——絶対無の場所で初めて十全に働くことができる靈性が、他の場所で姿と働きを変化させたものであることが、小論の論究から理解されてくるということである。

ところで、以上のことをもう少し詳しく述べると、「靈性」の十全な働きは、言うまでもなく人間の個の自我、実存、虚無的個の否定と、自ずから然る仕方でするこれらと同時的に働く世界の自覚(相対有、相対無、絶対有、虚無の四つの各場所の各自覚)との「一」において実現される。これに対して霊の働きは、自覚の諸段階と、自ずから然る仕方とこれらの自覚の段階に対応する場所において、霊と肉との力動的な関係の内にある身体として、精神を自覚めしめ、時間と空間との絶対矛盾的自己同一性が成り立ち得る開けとしての絶対無の場所へと、靈性が姿を変えた霊の働きと理

解されることが出来る。世界の自覚は、一方では、人間の個の自覚に常に対応して永遠の過去から永遠の将来に亘つて開かれている。また、世界の自覚は、他方では、人間の個の諸々の自覚の段階に自ずから然る仕方に対応して開かれているそれぞれの場所に、絶対無の場所の場所自らの自己限定として露わとなっている。その際に、自覚において要となっているのは、一方では、霊と肉とから成っている身体であり、他方ではこの身体がそこで究極的に成り立っている、絶対無の場所であり、更に絶対無の場所が自らの絶対否定としての自己限定によって露わにしている相対有、相対無、絶対有そして虚無の場所である。

しかも最後に述べておかなければならないことは、絶対無の場所と身体とは、前者、即ち、絶対無の場所から湧き出る霊性が、霊と肉から成る身体の内では霊として変容してはいるものの、あらゆる段階での自覚や場所において直接に結合していることである。このことを理解した上で、小論全体から、霊と肉と、これら二者から成る身体と、更に霊と肉との関係がこの関

係自身に関係するということから目覚める精神とが心の内に包み込まれていることが分かるのである。従つて、身体と心とは、絶対無の場所においてのみならず、その他の相対有、相対無、絶対有そして虚無の場においても、霊性と、霊性の姿や働きの変えられた霊の働きと、各個人のそれぞれに与えられている肉とが、相互に様々な関係においてあることによつて——様々な身体と心の関係を結びながら——森羅万象における「身心一如」のあり方を実現して行くと理解されるのである。

以上において究明されてきた身体論は、身体における霊が肉と関係する関係がこの関係自身に関係するということにおいて精神が目覚め、更に、絶対無の場所における経験の一表現としての心が、前者のすべてを包み込み、しかも後者の心と前者の内の霊と肉とをいわばとした身体とは、その関係において相互に自らの否定（限定）において、西田の用語を借りれば、絶対矛盾的自己同一の関係において成り立っている、と理解される。このような身体論における身体と心の関係

を論理で語れば、繫辞の論理となるが、これについては他の機会に考察したい。

注

- 一 新約聖書マルコ一・十五、ヨハネ七・八参照。
- 二 咎 (Schuld) への不安は、未だ人間の個が自我の段階での無垢 (Unschuld) の次元に生きている場合での不安であると考えられる。これに対して道徳的・倫理的不安は閉じられた存在中心の自我から一步脱却した実存中心のあり方での不安と考えられる。
- 三 「至る」は、正偏五位(正中偏、偏中正、正中来、兼中至、兼中到)の理解に従って、「こ」では「到る」の一步手前と、筆者は理解している。
- 四 注の三を参照。
- 五 これを廓庵禅師の『十牛図』で説明すると、この十牛図の第七図で、それ迄の修行で得たすへての功德を、丁度「百斤羊頭で一步を進」めるように、一切を投げ捨て、死に絶えた時に、初めて、時の真只中での永遠である第八図、第九図、第十図が実現される。
- 六 生の虚無的あり方とは、人生に意味も意義も目的も無い

ままに、しかも伝統的な形而上学としての主流の哲学の中で培われてきた価値が転倒した価値観のあり方の中で無力に、絶望的あるいは悪魔的に生きることを意味する。

- 七 Soren Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode*, GTB Siebenstem 620, hrsg. von E. Hirsch und Hayo Gerdes, 1982, S. 8, (Dänische Ausgabe XI, 127).

八 ガラテヤ書四・四。

- 九 『西田幾多郎全集』、第八巻、五 九頁、岩波書店、一九六五年。

一〇 仏教では「即心是仏」とか「非心非仏」といって、心がそのまま仏であるとか、あるいはこの裏面から真理は心でも無く仏でもないという言い方がある。この場合、仏教では身体と心は一如と理解されていて、身体を更に霊と肉に分析して考えることは、一般的には稀と言えよう。

参考文献

- Oscar Cullmann, *Christus und die Zeit* (Zollikon-Zürich: Evangelischer Verlag, 1948).
- Paul Tillich, *Systematische Theologie*, 3 Bde. (Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1956-1963)

『西田幾多郎全集』全巻、岩波書店、一九六五—一九六六年。

『正法眼蔵 正法眼蔵隨聞記』(日本古典文学大系八十二) 西

尾實・鏡島元隆・酒井得元・水野弥穂子校注、岩波書店、一九六五年。

『華嚴五教章』(仏典講座二十八) 大蔵出版、鎌田茂雄著、一九八三年。

湯浅泰雄著『身体——東洋的身心論の試み——』(双書身体の

思想4) 創文社、一九八二年。

レスポンス

小坂国継

花岡永子氏の「東西における身体論——自覚を介して——」は、その標題からも窺われるように、東西において「身体」というものが、それぞれ個の「自覚」を媒介として、また自覚の深まりに応じて、どのように理解されているか(あるいは理解されうるか)を論じようとするものである。その際、花岡氏の論調は、全体として、東西の身体観の本質的な差異を指摘することよりも、むしろ自覚の各段階における、その身体観の共通点を解明することの方に力点が置かれている。花岡氏は、人間の個の自覚を「自我」「実存」「虚無的個」「真の自己」の四段階に分け、またこのような個の自覚の各段階において自ずと開けてくる身体の生きる場所を「相対有」「相対無」「絶対有」「虚無」「絶対無」に分類し、それぞれの段階における「身体」と

「精神」との関係、「時」の充実度、場所の次元ないし性格を明らかにし、そして最後に、結論として、この自覚の各段階および身体の生きる各場所が、実は最後の「真の個の自覚」と「絶対無の場所」に含まれており、またその働きかけから出てくることを指摘している。これが、この論文全体の骨子である。きわめてよく整理された形で論じられていて、論旨は明快である。近著『絶対無の哲学』（世界思想社、二〇〇二年一月）所収の諸論文において、種々の形で、再三、論じてきたことを基にして、東西の身体論を、個の自覚と、そのおいてある場所との関係から論じたものということができよう。

花岡論文の内容を、ここで詳細に紹介する必要はないであろう。それは論文を読めば解ることだし、またたとえ読んでいなくても、人間の個の自覚を「自我」「実存」「虚無的個」「真の自己」と分ければ、それぞれの段階の内容については、およその見当はつくであろう。

それで、花岡論文を読んで気をついたこと、気にな

った点、疑問点や不明点をいくつか指摘して、モデルターとしての責めを塞ぎたい。

久松真一の「人間像の五類型説」との関係

花岡氏の、このような個の自覚の四段階説は、かつて久松真一が、人間のあり方ないしは実存の段階を、「理想主義的人間像」「虚無主義的人間像」「実存的人間像」「キリスト教的人間像」「仏教的人間像」の五段階に分類して、各段階における人間のありかたの特徴を描写したのを想起させる。（キリスト教的人間像と仏教的人間像を宗教的人間像として一つにまとめれば、花岡氏と同様、四段階説になる）。人間のあり方の諸類型に関するこのような久松の考えが、はたして花岡氏の念頭にあったか否か、またもしあったとすれば、久松の考えとご自分の考えとの関連およびその異同についてお聞かせいただきたい。

自我の概念の本質について

次に、気になった点であるが、花岡論文における「自我」の概念がなお不明確であるように思われる。通

常、自我といえは「主我的な自己」や「利己的な自己」すなわちエゴイステイックな自己を想定しがちであるが、ここでは、自我は「他者や世界から閉じられた自己」「情意に対立する知的自己」「一切のものを対象化し実体化する自己」と考えられているように見える。それは、デカルトのいう「ギトとしての自己」、あるいは西田哲学でいう（「行為的自己」に対する）「知的自己」「あるいは「意識的自己」にあたるといえるだろうか。もしそうだとすれば、ここでは、「自我」はもっぱら知的・認識的側面からのみ理解されていて、道徳的・実践的な側面がきわめて希薄であるように思われる。しかし、個の自覚ということを考える場合、道徳的・実践的な側面は不可欠であるから、何らかの形で自我にもこのような側面が含まれていると見なければならぬのではなからうか。そもそも情意的要素を含まない自我という観念は抽象的であるように思われる。

精神の占める位置およびその働きについて

また、「霊」(pneuma) と「精神」と「靈性」(spirit-

uality) ないし心との関係はどのようなものであるだろうか。花岡論文では、靈性は身体と精神を包むものと考えられ、またこの靈性が各人の自覚の段階に依りて現れたものが「霊」だと考えられているようである。この点で、靈性と身体、ないし（身体の構成要素である）霊との関係は明確であるように思われるが、ではこの靈性と精神、ないし精神と身体との関係はどのように考えられているのであるか。要するに、花岡論文において「精神」がどのような位置を占め、どのような役割をしているのか、またそれが他のものや、他の要素とどのような関係にあるのか、この点がいま少し判然としないように思われる。

花岡氏によると、自我の段階においては、「身体と精神は分裂して」おり、実存の段階では、「身体と精神が分離していて、精神が眠っているか（A）、あるいは両者が「一」の関係の近くにあつて、精神も目覚める寸前にある（B）か」であり、虚無的個の段階においても、なお身体と精神は分離している、否むしろ両者は「最も遠く隔てられ」ている、そして、真の自己の段階

に至ってはじめて両者の結合が見られる。この最後の、究極的な段階においては、「身体における霊と肉との力動的関係によって眠りから醒まされる精神」という表現が再三なされている。このような叙述から受ける印象は、全体として精神の働きが漠然としているということである。精神はきわめて暇な役割を演じているように見える。いったい精神は身体、ないし身体の構成要素である霊、およびその根源である霊性とどのような関係にあるのか。いったい精神の有する独自の位置ないしは働きとは何なのかがはっきりしない。花岡氏は、「関係が関係自身に關係する」というキルケゴールの「精神」の観念でもって、キリスト教の身体観を統括するというよりも、単純化しているようにも思われる。とにかく、精神と身体、精神と霊、および精神と霊性（心）との関係を「ご教示願いたい。

自己の自覚と場所の自覚との関係について

花岡論文では、個の自覚と、個がおいてある場所との間の相関関係もしくは相即的關係が説かれている。

そこには、二つの要素があつて、一つは個の自覚が深まるにつれて、その個が生きる場所自身も深まってくということと、もう一つは個の側の自覚と場所自身の自覚が相即的關係にあるという主張である。この点については異論はないが、その「相即」の意味内容については、若干、議論の余地があるようにも思われる。というのも、花岡氏は自己（個）と世界（場所）の「絶対矛盾的自己同一的」な自覚ということをいい、その具体的な説明としては、個の自覚における「個自身の働きかけ」が同時に「場所自身からの個への働きかけてくる力」であるとか、「人間の個の自覚は、人間の個における自我の究極的な絶対の否定と、そこに開けてくる絶対無の場所からの霊性の働きとの」「」において「成立する、と述べているので、これを素直に取れば、自己の側の徹底した自己否定に應ずる形で絶対無の場所からの働きかけが生ずる、と述べているかのように受けとれる。いいかえれば、自己の自力的働きに、絶対無の他力的働きが対応している、と主張して

いるように理解される。

しかし、個の自己否定の働きそれ自体が、実は絶対無の場所自身の自己否定の働きであり、もしくはそのような働きによって促されるものであり、またそのような意味で、個は自己否定によって個として自覚するのではなく、絶対無の場所における個として自覚するのであり、それはまた絶対無の場所自身の個における自覚と一体不二なるものではなからうか。いいかえれば、個の自己否定的な働きが、絶対無の場所の個への働きかけを促すのではなく、むしろ個の自覚的な働きが即ち絶対無の場所自身の働きであると解すべきなのではなからうか。花岡論文では、まだ個と絶対無の場所との二元論の残滓が見られ、またこのような二元論を前提して、両者の相即的關係が説かれているように思われる。この点についての花岡氏の考えを聞かせてほしい。

東西の身体観の異同について

花岡論文の趣旨はキリスト教的な身体観を「絶対無

の場所」の思想でもって基礎づけようとするものであり、またその意味で、東西の身体観の総合を企図したものと見えるが、本論文の標題から読者が予想するような「東西の身体観の比較」そのものは主題とはなっていない。この点で、論文の標題とその中味の間に懸隔があるように思われる。ある意味では、ここでは、身体はもっぱら「霊と肉」とからなるものと考えられており、また人間の個の自覚の深まりに依じて「霊」の内容が変化し、したがってまた霊と肉との関係も変化していくと考えられている。そして、花岡論文は、「霊」と、その根源としての「靈性」(心)との間の力動的な關係を描写することに焦点が当てられている。

では、このような身体観と、もともと霊と肉との二元論を認めない仏教的な身体観はどのような点で類似し、またどのような点で相違しているのか。この点を、身体と精神との關係という問題とからめて、お教えいただきたい。

討議

司会 小坂国継

花岡 どうもありがとうございました。大変適切な質問、いろいろな意味で大変勉強になりました。ありがとうございます。一つ一つ見てまいりたいと思います。私は一九八七年に修行を始めましたが、その最初の三年間は、FASに参加しておりました。その折に、学生時代から読んではいましたが、久松先生のものほとんど読みました。そのあと、相国寺の梶谷老大師に相見して参禅し、そこで鍛えられて久松先生のを全部忘れてしまいました。ここで初めてああこういうのもありましたと思ひ出しました。というのは、哲学的というよりも、人間のすべての根底に通底するようなところから出発したからです。家庭も全員が一人ずつ宗教が違うというところまでどうやって生きていくか、生れたときから生き方そのものが問題でありまし

たから、当然の結果なのだと思ひますが。この『絶対無の哲学』については、天文学者の名誉教授や工学部の教授から、五つとか四つにわけるのは仏教だけではなくて、天文学でも物理学でも同じように自分たちも考えてこういうように四つか五つにわけないと考えられないという読書感をいただきました。いま私は久松先生のこういうのを見ると思ひ出してくるんですが、キリスト教的とか仏教的とかあまり別様に考えません。理想主義的人間像なんて考える余裕もなかったものですから。精神的に、その「死」ということで、どうして生きていくかということだけでありましたから。ですからいまご指摘いただいて、潜在的にはあったかもしれないませんが、それよりもすべてに通底しているもので考えてきて、こういうもので考えれば物理学でも天文学でもこういうふうな分け方があるということをご指摘いただいて、なるほどと。そこで理系との対話もできたような感じがした次第でございました。で、久松先生のこういう考えかたはどうかということですが、これはこれで人様々に考え方はたくさん

ございます。久松先生なんかは仏教でなければだめで、音楽でも仏教音楽でなければだめで、モーツァルトやバッハではだめということがありますが、私はモーツァルトも尺八も同じようにすばらしいと思いますので、あまり分けて考えるということをしないうちに属します。でも久松先生のお考えはお考えですから、私はそのころこれによつてずいぶん啓発されたのだと思いますし、若い方々もこれをお読みになつて大変な啓発を得られることと思います。ただ私はそこではとても生きていけなかつたという実存的状況がございました。二番目に入ります。自我についてですが、自我は実に大切だと考えておりまして、知的と書かれておりますのは、あるいは私がそう書きましたのは、ヨーロッパの形而上学というのは伝統的に二五〇〇年間、知・情・意のうちの「知」偏重できまして、カントがはじめて実践理性を理論理性の上におき、理論理性と実践理性を判断力で総合しようとした、という経緯もあります。知的という言葉を全体の二五〇〇年を見たときにうつかり書いたと思いますが、やはり対象化と

いうことでは自我と書くべきでした。そこでは情意ももちろん大切ですが、二五〇〇年は情意を軽視してやってきたそれを強調したかったために、本当は情意が必要であるが、西洋の哲学は知でやってきたところが大きいので、知と書いたわけです。さて、自我は自我であつても、それが受け取りなおされたときには、それは知情意の一つのところからでてくるアガペーとか慈悲に裏打ちされて出してくる。もちろん自我は倫理もふまえ道徳もふまえ形而上学もふまえるはずですが、そうは二五〇〇年の中で進んでこなかつたというそういう意味で書きました。

それから三番目の精神ですが、これは書いたほうが分かると思いますので書きます。【以下板書】身体 soma というのがありまして、その中に肉 sarx と霊 pneuma があります。そしてこの身体 soma には両方が一体としてはいつているはずですが快樂主義的なときには肉 sarx が重視され、禁欲主義的なときには霊 pneuma が重視されます。そのときには心身一如という精神に達しません。プシケは、人間が人間であ

るときかならず精神プシユケーがあるのですが、まだ眠っているような状況で霊が強すぎたり、あるいは肉が強すぎたりシーソーゲームのような状態にあり、プシユケーという精神が本当に目覚めるのは、この関係が関係自身に關係すること、というようなダイナミックな關係のときです。そこにやはり一つの心（カルディーア）が成り立っていて、これは最終的には絶対無の一表現としての心です。この精神について大変な質問がありました。私は入れたつもりですが、お分かり頂けなくて申し訳ないです。精神というのは、ヘーゲル哲学でも意識から自己意識、そして理性から絶対精神へ行き着くまでのぼっていきませんが、昇っていった精神は十牛図でいいますと第七図です。全部捨てて、これは百尺竿頭で飛び降りなければならぬわけです。飛びおりたときには精神は死んで心に生まれ変わるといふふうに考えられます。精神は目覚めると同時に心に、つまりヘーゲルが上り詰めた絶対精神まで展開したときにそこからやはり東洋は飛び降りて死にきらなければならぬ

らないわけですね。死にきるとそこではじめて心ということがいえます。東洋では心とか即心是仏とか、非心秘仏といいますが、その心というものをヨーロッパでいいますと、ハート heart、いやまたマインド mind がないといけなからハート&マインドと両方言ってくれといわれます。心はヨーロッパでは非常に興味味しなくて感情だけ、知性が抜けているのです。つまり精神というのはヘーゲルで最高まで展開しますが、東洋ではそこで死にきらなければ、折角昇りつめたところで死んですべてを捨て切つてそこから受け取りなおすところが心ですが、そのときには精神は死にまして、そして心として受け取りなおして生き返るのです。ですから、精神は死に果てて精神として生まれ変わるといふよりは心として生まれ変わるといふほうがいいでしょう。そのときにすべてが受け取りなおされて自覚という面でも自我とか実存とか虚無的自己というの、そのまま露わとなります。高僧でも牧師様でも神父様でも絶望する、親でも生涯の伴侶でも、死ねば自分は虚無に陥ることはもちろんあると思いま

す。でもそれがただ虚無で終わらなくて、ほんとに受け取りなおすというのはそこにほとぼしる霊的なものあるいはスピリチュアリティ spirituality にあります。というのは霊は絶対無の場から湧き出ているというものとして理解されますので、精神と身体の関係でありますが、これはやはり、精神は死んで心に生まれ変わる、でも精神が精神ではなくなるというのではなくて、やはり生まれ変わっている精神と身体、これはやはり身心一如ということです。精神は精神という言葉ではなく、心と表現されますが、精神は心で心は精神というふうに理解され得ます。そこで精神と身体は一体的な身心一如・身心一如と、両方言えます。それから精神と霊性の関係はヘーゲル的な自我的な段階での精神というのは、まだその霊性には届かない。自分が絶対精神まで行けると思い込んでいる。ヘーゲルがニーチェ以前に神を殺したと見なされるのは、そういうところにあるのだと思います。精神と霊性は精神が心に生まれ変われば、心が心として精神を受け取りなおせば、霊性と一つということも考えられるかと思えます。

しかし、そこまでいかないときは、霊として存在しているというように理解しております。それから、質問二の中で、個はトータルに、とありますが、これはまさにトータルにとらえるために、このように細かく分けて考えてみました。

第四の、個における自己の自覚と場所の自覚の関係でありますが、これは天上天下唯我独尊と個はどこまでも自立的にいえなければなりません。しかし天上天下唯我独尊だけでしたらほんとに大変な世の中になります。が、「天地と我と同根、万物と一体」という、すべてが平等の面が同時に成り立っています。絶対の中心であると同時に自分は宇宙を形成する円周上の一点、ごみにも値しないということが同時である。そこで自己の自覚と世界の自覚はとらえられないわけです。それから東西の身体論の比較になっていなくて、表題からは戸惑いを感じさせるのではないかということですが、論文の中にも書きましたように、東西を最初から分けなくてその中で東西はどう違うかを見ていきたい、そうすればそれはおのずから露わになるのではない

いだろうかと考えました。少し甘い考えでございましたが、いろいろな宗教の中で生きて参りましたので、私には分けるということよりもそこで本当に生きて行ける一つのものでないと自分自身が生きて行けないという問題がございました。問題は自分の問題からでてくるところが多いわけです。次に、心というものを三口ッパでのように身体 soma を肉 sarx と霊 pneuma にわけないと、それをどう理解するかということですが、行を重視します。頓悟と漸悟とがありますが、これは本来は同時であるべきでありましょう。が、東洋では行によって一度に体ごとわかる。私もそれでないと仏教はわからなかつたのです。知からはいりましたから、どう頑張ってみてもいくら教わっても頭でしかわかりません。体から入っていかないとわからないというところがあります。頭で理解していたので、後から体でやっても比較的わかりやすかつたこと、両方が一つになっているところももちろんございます。けれども東西で行は非常に違います。修道院でも厳しい修行がおこなわれていると伺いますが、いろんな行があ

るかと思えます。頓悟でしか私はいっていけないか。行ということがないと頭だけではとても入っていけないかということがございます。答えになったかわかりませんが、ありがとございました。

小坂 お話を聞いて若干わかつた部分もありますし、まだ納得できない部分もございます。しかし、もう一時間使ってしまったので、先生方の質問をお受けしたいと思えます。

田中 小坂先生の三番目のご質問に関連して花岡先生に御質問したいと思えます。霊 pneuma と精神、いま黒板にお書きになった一番上にプシユケーとお書きになられて、その下に精神とありますが、それは花岡先生のお考えでは精神をプシユケーに対応させているという意味なのでしょうか。

花岡 一応、はい。精神という言葉は東洋にはないのですね、西洋だけにありますが、そのときの言葉というのはプネウマ pneuma になっております。ですから

同じということになります。けれども、精神、プシユケーとかけるのではないかと私は思っております。

田中 私も同じ関心があって、花岡先生とはちがう文脈でヘブライニスムそれからヘレニズムとの心のとらえ方ですね、身体のとらえ方は非常に違うし、たとえばパウロが肉σάρξに死んで霊に生きるといつているときには、ギリシヤ的な靈魂と身体の二元論は私は前提されていないと考えている。サルクスσάρξには知性とかですね、ギリシヤ的な意味での精神が含まれていると思うのです。それからプネウマ *pneuma* というのは身体のない純粹な靈というようなものではなくて、常に身体性をもってプネウマ *pneuma* というものが語られていると思っております。ですから、プシユケーはむしろ、心といいますが、いわば動物としての、あるいはさまざまな靈魂という、魂にちかい感じを受けるんですね。だから、むしろ知的な部分、それをどういうふうにとらえるのか、そうすると、肉に死んでというときにはそういうった知性も含めた意味で、この世的

なもの全体をさしていて、なにか実体としての身体とか肉体をさしているのではない、というふうには私は了解しております。ですから、その図がよくわからなかったので、その点を確認したいと思います。もう一つは、心についてです。一二九頁に「人間を常に心としてとらえ、しかも同時に心身一如であることが思考の出発点となる」ので「仏教では身体を靈と肉とからなるとははっきりと問題にすることすら考えない」とあります。確かに用語は非常に違うわけですが、大乘起信論には一身という言葉がありますし、無明の薰習というのは二通りの働きを考えているように思います。だから言葉は全然違うのだけれども、やはりそういうた靈に対しての働きかけ、それから無明による薰習というやはりそういうた対立というものを一応は考える必要があるのではないかと思うんです。靈と肉という言葉はつかいませんけれども。その場合も大乘起信論のことはいろいろ問題があるようですけれども、つまり中国にのみ影響を与えたという書物ですから、しかしその場合でもあそこで心というのは身体と対比

させた言葉ではなくて、もっと一切のもの、われわれがぶつう物質と読んでいるものもふくめて心があるといっていると思うんですね。

花岡 はい。心は一切のものを包んでいると、絶対無の一表現と考えておりますが。

田中 だからまったく霊と肉からなると問題にするのは、用語がないからそうなんだけれども、しかしやはり、言葉が違っても同じ人間が宗教的にある実存の段階を経て、さまざま問題に悩み、苦しみというときには、やはり同じことが言葉を違えてでてくるというふうに見える。

花岡 はい、私はそのように理解しています。まったくその通りでございます。

田中 聖書の読み方に関して、*pneuma* と *pneuma* というのは私はやはり身体に対立する精神とはとらえていないので、そのへんをちょっとお聞きしたいと思いま

す。

花岡 精神は眠ってる間は別に身体 *soma* となんの対立もございませんが、むしろ精神が覚めると両者は葛藤します。精神が本当に目覚めるときには、この精神とそれがそこでありたっている絶対無の場所、あるいは心と透明にならなければならぬわけですが、それが透明にならない限りは精神と心は対立というよりも、まだ精神はそこまでいけないわけですね。やはり死にきらないとどうしても心には開けないという。そういうところがみられるわけなんです。

八木 *pneuma* と *soma* と *psyche* の関係というのは非常に錯綜していて、旧約聖書のなかでもそうなんです。キリスト教の新約聖書においてのようにひとまず、人間は身体は *pneuma* と *sax* からなりたっておりと書いてあって、身体から霊がぬければ肉も朽ち果ると書いてありますけど、これは非常に特殊なところかたで、たしかにルカ文書にはそう読めるところがあるのですが、パウロあるいはヨハネを中心とした新約

聖書では soma は霊と肉からなっているとは書いてないんです。

花岡 これを純粹にはつきりと出しているのはキエルケゴールです。

八木 全体としてこれは場所論的キエルケゴールだという感じがしたんですけれども。

花岡 キルケゴール以前までは、キエルケゴールの言葉を使いますとほんとに聖書にそつたものとは言い難いのではないでしょうか。二五〇〇年の間ヘーゲルに至るまで退廃してきたキリスト教があなたに息を吹き返して本当のキリスト教としてのあり方に目覚めたところでとらえないと、キリスト教はとらえられないというふうには私は理解をしています。それ以前というのはやはりあまりにも伝統的です。すばらしい面もあるのですが、理解ができていくと思います。

八木 キルケゴールがキリスト教の代表かどうかというところが非常に問題点があると思うのですが、京都学派の

人はルターとキルケゴールがキリスト教だと思ってるんですけど、ずいぶん違ってますよ。

花岡 私はアウグスティヌスもキリスト教だと思っていますが。

八木 せめてアウグスティヌスをいれてください。(笑) 新約聖書に戻りますけれども、霊と人間の部分と書いてあるのは全体のごくわずかで全体として *pneuma* というやはり神の霊なんです。身体というのはいわば神の霊にみだされた身体といえますかね。

花岡 御魂とか *Heiliger Geist* の *heilig* が入ったりいたしますね。

八木 神の霊です。神の霊が働いている場所のことを *soma* というわけなんですけどね。 *sarx* というのも *sarx* はなくなっているわけではなくて、この世界ですね、神からはなれた人間が自己自身を対象化すると *sarx* になってしまふし、世界内存在を自我の対象にする

sexになってしまつんです。だけど、それは元來 sex
ではないんです。

花岡 ただもともとはですね、ルアツハ (ruh、風) が
ぐーっと吹いてくる、これが霊であって別にそのとき
は神の霊というふうには…。

八木 創世記で神が霊をルアツハを吹き込んだら、ア
ダムが生ける身体となつたと、ネフェツシュ *nefesh* に
なつたとかいてありますけど、このネフェツシュがプ
シユケーと対応するんです。だからめんどくさいんで
すよ。生けるからだのことをネフェツシュといつたり
ですね、おっしゃった意味でのようなプシユケーのこ
とだつたりいろいろするものだからめんどくさいんだ
けど、ルアツハは創世記では神の霊、神の息吹なんで
すね。

花岡 でもそうすると人間の霊とはいわないんですか。
八木 いわないです。

花岡 霊によって踊るとかなんとかなかったでしょう
か。

八木 いや、エンブネウマという言葉もあります、
それは意味が違つんですよ。

花岡 ただやはりなんと申つのでしょうか…。

八木 いや、これは新約聖書の問題だから。事柄がど
うかということとは一応区別して。それから花岡さん
がどうお考えになつたかということとも別として。た
だ聖書ではちよつと違つと僕はいつているんです。

花岡 解釈は多様にございますね。

八木 でもね、そうお書きになっているけど証拠の箇
所があがってないんですよ。

花岡 あ、キエルケゴールでは…。

八木 いや、聖書。聖書ではこうなつてゐるってかいて
あるけれども、証拠の箇所が上がっていない。たとえ

ば二頁。

花岡 書いては来ておりますが、ちょっとこれにははいつておりませんけれども、ガラテヤ書にもありますが、パウロのロマ書の七章の終わりのあたりにあります。

八木 二五節ですか。

花岡 ちょっとお待ちください。

八木 あのエンブネウマというのは違つんですよ、意味は。霊においてという意味です。

花岡 「霊と肉とは分裂して私は霊にばかり従わないで、ずっと肉にしたがつている。私はみじめな人間で、霊の考えることは一切……」。

八木 肉は霊にしたがうことができないと書いてあるのはロマ書の八章。

花岡 八章は、論争のところですよ。

八木 それからロマ書の七章に関してはいま見たところは、パウロの言葉じゃないという説がかなり有力ですよ。でもそれはいま問題外だからはずしますけれども。とにかく、パウロにおいても人間が霊と肉からなっていると書いてある箇所はないのです。エンブネウマといったら、あり方、副詞なんですよ。つまり、神とのあり方を表す副詞だというように考える。

花岡 そのときにたとえば八木先生は人間の身体は何と何からできるとはなんともお考えにならないのですか。

八木 いや、そうは思いません。人間の身体はもともと神の働きの座です。身体があつて神様の霊がはいつてくるというよりは、もともと元来は神の働きの座といつか、僕の言葉で言えば、場所なんです。

花岡 でも、そこに霊と肉があるということとは、あのパウロの叫びの中に霊と肉がちゃんとわけられてはいつているわけですね。

八木 そのときの霊は単なる霊なんですよ。それ、口
マ書の七章ですか。七章二五節だと思えます。

花岡 霊に従わないで肉に従うというのは、二五節で
はなくて……「そこは罪の法則のとりこに」と。これ新
共同訳ですね。ですからもともとの訳はないみたいで、
訳が変わってますねそれはどうといたしましても、や
はりそういう理解がキエルケゴールではあったという
わけです。

八木 キエルケゴールはキエルケゴールでしてね。

花岡 ここで人間を理解するときに、人間を分析的に
考える考え方もあるという意味で、やはり霊と肉から
成り立っていることは可能だと思います。

八木 それは花岡さんのお考えで、聖書にはそうは書
いてないんです。

花岡 聖書の箇所を私は別に出していないわけですね。
人間というものを考えるときに、アニミズムでもシャ

ーアニズムでもやはりそこには霊と肉が必ずあって、
肉だけと思う人もいないし、霊だけと思う人もないで
すよね。

八木 それはもちろんそうなんですけどね。新約聖書
の *pneuma* とは神の霊のことをいっているんです。*is
sati* というと神から切り離された自我が自己自身と神
を対象化しているときに、全体が *sati* になるという。
だから立法の言葉もそうであって、*sati* の領域に入っ
てしまつことがあるんですよ。

花岡 それはわかります。私は聖書からというよりも、
絶対無の中の霊性のはたらきが霊としてはたらいてく
るという意味で考えているわけですので純粋にキエル
ケゴール的でもなく純粋に聖書的でもなくて、やはり
現代でそれがどう生かされるのかという方向で考えて
います。

八木 ですからそれは花岡さんの考えとして書いてく
ればそれでいいわけで、聖書を引用するならば

きちつと

花岡 私は聖書を引用していますか。

八木 いや、してないんですよ。だから問題なんです。聖書ではこうだよって書いてあって引用してないんですよ。

花岡 ああ、そういう意味ですか。それはあのパウロの七章と八章のところですよ。

八木 やっぱり七章の二五節で、これは心と訳していますけれどね。

花岡 そうですか。

上田 毎回そうなんですけど、聞いていけば聞いているほどこんがらがってくる。八木さんは厳密に聖書の言葉として受けとって質問するし、花岡さんのほうは自分の成り立ちの中で、聖書の *sax* という言葉を使ってそして説明するときはやはりときにキリスト教の脈絡をいれるでしょう。しかもキェルケゴールを用いて。

そこを一つのキリスト教のポイントのようにしている。だからやはり、花岡さんがしようとしていることは最初のここに非常によく意図としては非常によく出ていると思うんですよ。自覚を介して理解を変えた身体が洋の東西を問わず、世界の種々の思想の中に自覚の諸段階にしたがってあらわとなっているということが書いてありました。自覚を介して理解された身体が自覚の諸段階にしたがってこれこれとしてあらわになってくる、そのことをはつきりさせようとしている。それについては、洋の東西を問わずにということ、東からの例をもつてきて説明することがあったり、西からの例もつてきて説明することがあったりするんだけど、それも、それは基本的にさっきもいわれたけれども、違いを出す趣旨じゃなくて、花岡さんがみる全体のプログラムの中にまずそれぞれ位置付けられて、洋の東西を問題にする以前に自覚ということとつながるところがある。自覚ということとその身体がどうあらわれてくるか、そこにおいて共通のところがあるという趣旨だと思うんです。ただやっぱり花岡さんはキリス

ト教だったり、久松先生だったり、それを忘れたり…。いろいろして忘れたって言うけれども、ずいぶんいろいろなることを通ってきておられるから、あらゆるところから花岡さんの考え方とか久松先生の考えかたっていうことはいって、それがやっぱり自分が努力して出したその説明にその言葉を使っていられるから、それでどこかにひっかかったら、どうしても混乱してきそうではないかということになって、聞いているほうも混乱するんですね。それでやっぱり一番根本の問題はこの花岡さんのモデルの立て方そのものが本当に適切かどうかということですね。花岡さんは最初から、人間の個、これが共通に発する点ということですね。その個がね、順次に自我、実存、虚無的個、真の自己、こうなってるんだけど、どういいますかね。この四段階ですが、四つってというのは天文学の人もいっていることなんだけれども、その内容がどうなのか。個の自覚の内容が自我、それから実存、虚無的個、真の自己とこつという言葉でそれを段階としてあらわすということが、ちょっとある種のカテゴリー違いみたいな感

じがちょっとするんですよ。個の自覚の段階をあらわしていくというよりも、ただこの段階の表し方そのものが、あつちからとられこつちからとられというような言葉を流用して使っていると思っんです。

花岡 それについては古代から現代まで自我で哲学され、そのあと実存哲学が出て、その後、虚無や生の哲学が出て、それから真の自己を…。

上田 ですからそれをそのまま個の自覚の段階に流用できるのか。

花岡 一人一人の人間でもそのように理解できるわけだ…。

上田 できるといふことにはつきりなるかどうかということがありうるのではないのでしょうか。

花岡 はい、そこは実際には全部がまざっているんですけど、論理的にはそついつぶつに順番付けておいて、最後は全部その中を行ったり来たりしているというふ

うには成ると思つのですが。

上田 個の自覚の段階っていつのはずいぶんいろんな人が考えたし、各宗教でも考えているし、仏教でもいろいろ考えています。十牛図のことも、これもやっぱりある種の段階づけを書いているといえるけれども、そういうときの段階のつけかたがあるわけでしょう。それと、あなたがいう四つの段階、四つをそれぞれ名づけていくと、そのこと自身がやっぱりはっきりもつ一度こういう段階になるんだということを、そしてこの段階をこういう言葉ではいえないんだということをはっきりしないと、ちょっと混乱する感じになるのですね。それと同時に個の自覚はその場所における個ですから、その場所のその都度のあり方とも相関的であるということ、あなたとしては相対有、それから相対無、絶対有、虚無、絶対無と。絶対無ということと聞くと、みんなに共通の言葉というふうにいえないことはないかもしれないけれど、そして花岡さんはやっぱり靈性というのは絶対無からということと共通の言葉と

して使っているつもりだけれども、やはり絶対無というところ、西田とかやはり京都学派から成立した事柄と言えるでしょう。

花岡 それも考えています。

上田 そうしたらね、京都学派からできた術語が世の東西を問わずに問題にするときの術語になりうるかということが、もうひとつそこであらかじめ確認しないとやっぱり聞くほうとしても、その点でもこんがらがるといふふうに思うんですね。それはしかし花岡さんだけの問題ではなくてね、たとえば花岡さんが八木さんに身体ってどう考えられますかときくと、八木さんも即座に身体っていうのは神のはたらく場所であると、そう答えますね。それは八木さんの答えとしては一応それではっきり答えられるけれども、その中から、あなたが問題にしているような場所での東西を通じて共通の問題の場での身体とはいえなくなるんですね。八木さんも新約聖書を読んで、身体を神の働きの場所というふうに理解してそこに場所論を見出した場合に、

神の働きの場所というときの「神の」という、もう一つ東西共通でうけとめられるような言葉に、今度八木さんのほうからすればそれがかねられるということではないと、やはりそこが難しくなると思うんです。だから非常に基本的な問題になってきて、まず、段階がどうして四なのか、四つの段階がそれぞれどうしてこういうことなのか、これは確かに思想史の中に出てきた術語だけれど、その術語をそのまま思想史の問題としてではなくて、個の自覚の段階を表す術語として使うという、そこがもうひとつということ、それから場所が関連付けるといって疑問がわいて、どこかに引っかけた議論をしだすと無限に出てくるんです。

ハイジック 私は花岡先生ともう二十年前から知りあいですが、私の覚えでは最初は、キリスト教から仏教へと、そして、仏教寄りへと、最近はどこらでもなく両方という立場になったんですね。それでそういう立場に立っている人に質問です。論文の中では各宗教にはそれぞれの自覚の理解がある、ただし根本的自覚は

一つである。だから同じ構造あるいはペーパーによると同じ過程が提出できるんですね。しかし、具体的な宗教にはいるとどうですか。キリスト教徒としては悟りを開かれるのですか。悟りが自覚だとすれば。あるいは仏教徒は神を認めなくても恩寵で満たされるのか。また、交霊という体験がありうるのか。あるいは、もしそれぞれの体験が同じであったとしても、悟りを開くとか神の恩寵で満たされるのは違った体験であるならば、つまりそれぞれの思想体系が前提とすれば、体験が違ったとしても本当の自覚をするためには、自分の伝統を離れなければならないことになるんですね。それとも、自分の伝統の中で使っている言葉が間違っているのか。ですから、どういった宗教から離れた立場から自覚ということの構造と過程を話しているのですか。それとも仏教にもキリスト教にも同じ体験があるが、名づけだけが違うのか。こういったことを説明してください。

花岡 ありがとうございます。根本的な問題であり

ますが、学生時代に私の先生は西谷先生だったのですが、全員に、全員といつてもほんのわずかな人数でしたが、課題として、やはり仏教もキリスト教もこのままではだめだと、なんとかして新しい道を切り開かなければならないと言われまして、まあそれをずっと四十年以上、考えてきました。私の家自身が儒教、仏教、キリスト教、カトリック、プロテスタントなどいろいろまざっております。また臨済宗、曹洞宗もまざっておりますので、そのなかで本当の宗教ってなにかということはずっと考えてきました。ですから、キリスト教の山上の垂訓は将来の何か新しい宗教ができてきたときにも、最高の倫理であると思っております。それから本当の自己の見つめ方、世界の見つめ方というのは仏教が最高ですが、それ以外は大変な墮落がありますので、なにか新しい解決の道を見出さなければなりません。生きている限りは何か新しい可能性を模索で終わるといことはわかっていても、模索せざるをえない。従って、最終的には仏教であるとかキリスト教であるとか天国にいくとか地獄にいくとかということ

一切無関係に、地獄にたとえおとされようと、とにかく世界でイスラームと仏教とキリスト教の戦いがないと、あるいは新興宗教を軽視するとういうことではなくて、もっとほんとうに新しい、すべてが和というところあまりに聖徳太子的ですが、私の中で本当に生きていける宗教はないものかと考え、自覚から考えます。今回もどこから論じようかと考えましたが、自覚からしか仏教もキリスト教もイスラーム教もおろさない。皆がケンカにならないところから論ずる視点とはなんだろうと。やはり自覚しかなかったんですね。ですから、いいところは学びたいですが。そのままでは二五〇〇年、三〇〇〇年近く歴史がありますと、どの宗教も大変に濁っております、何かそこに本当のものを模索せよという西谷先生のお言葉がずっとなり響いています。世界が平和になる方向で考えています。イスラームの二〇〇一年九月十一日のこともありました。いろんなことが絡み合っています、宗教戦争が一番激しいと思いますので、どうしたら戦争なくやっていけるかという願いがあります。自分はどうでもい

ということか、もちろん本当の自己に目覚めたいことは願いとしてありますけれども、そんなことよりは、世界の平和はどうしたら実現できるのかと。それだけです。一番それをさまたげるのは宗教の相違性ではないかと。

八木 おっしゃることはよくわかるけれど、具体的な遂行が難しいですね。

本多 だんだん私の頭の中が整理されてきました。花岡さんの究極の意図もよくわかりましたし、それから八木さんにとっては、身体というのは神の働きの場と。八木 「場所」です。身体がおいてある「場」が神。両方わかるんですよ。神は身体がそこにおいてある「場」で、身体というのは神の働きの宿る「場所」、それをいっしょにけんめい書いていますよ。

本多 手を挙げよつとおもったらハイジック先生が私がいおうと思っていたことをもって明確にいつてくださった。それで僕は単純な結論ですけど、八木さんが、

神の働きの場所と、これは身体だと。神というのは、キリスト教の側での発言ですから *pneuma* といってもいいですか。

八木 もちろんいいです。

本多 そうすると、僕は玉城先生の言葉を思い出すんですよ。 *pneuma* と *dharma* はまったく一つだと確信してね。

八木 それは玉城さん。

本多 これだったらですね、花岡さんの本願が満たされるんじゃないですか。

八木 そう、でも、ロゴスなんですよ。

本多 働きじゃないですか

八木 プネウマっていうとむしろ働きのであって、小野寺さんが最近やってる聖霊の神学。

本多 聖霊といっても、こうやって語る言葉とは違い

ます。そうすると dharma もそうでしょう。修行者に dharma があらわになったと、このあらわになるものですね。

八木 それはむしろ身体が dharma のはたらく場所になったということですね。言い換えてみれば。

本多 だから dharma といっても pneuma といってもね、別の事柄じゃないでしょう。

八木 うん、非常にすくなくとも似てるっていうかなんていうかな、深く組み合っている面がある。

本多 そこに僕は一つのつながりがある可能性があると思うんです。以上です。

ベッカー 花岡先生にたいする多くの話が、いってしまえば翻訳の問題だと思っんですね。お互いにこれらのギリシャ語、これらのサンスクリット語、漢語や英語、ドイツ語をどこまでだぶらせうるかどうかというような問題がいつまでたってもありますが、われわれ

が恣意にこれらの言葉を同じような使い方で見せようとして、ここでたとえ合意をえられたとしてもそれがほんとの異文化間、異宗教間対話に貢献できるとは思えない側面もあると思っんですね。ちょっと一歩離れて考えたいのが、先生もクルマンを引用なさっていると思っんですが、私はずっと死に方などを一つのテーマに研究してまいりました。それで、一般キリスト教ドグマでもいっぺんわれわれが死ねば、またいずれ身体を与えられ、もちろん与えられる体がこの soma とまったく同質とは限りませんが、少なくとも体としての人間で復活させられます。そしてその新たな身体を受けた人間は、体としてその永遠の命をもらうかわらないか、それは宗派によって煉獄に行くか、地獄に行くか、違ってきますが、要は最高の栄光が身体をもつての天国なんです。

花岡 その身体は宇宙であってもいいんですか。全体を一つのからだとしてとか……。

ベッカー いえ、人格です。これはキリスト教ですよ。

ユダヤ教はそう明確にはいいませんし、イスラームにおいてもそうです。そこでイスラームとキリスト教はまったく同じです。人間としての体、イスラームなら男性としての体があつてはじめて天国。その天国は永遠と語られます。ところが本当に永遠を考える場合に、それが六道輪廻の生まれ変わりでであろうと、体がある限りいろんな限界いろんないわば生老病死の苦しみ、不満、どこか足りない部分、うまくいかない部分があるはずで、そしてキリスト教徒が望むのが人間としての体あつての永遠の生命を私は望みたくない。むしろこの身体を脱皮したもつと無我となりうるものでなければ、平安な永遠はありのではないのではなからうかと考えるからです。だいたいインドのインドから出た仏教であろうとヒンドゥー教であろうと、それが神と合流した *moksa* というヒンドゥー的な考え方もあれば無我をつる仏教的な解釈もあるのですが、仏教とキリスト教の根源的な違いの一つは、人間の願うべきところ、あるいは、死んでから永遠の存在を人格としての存在として考える、つまり身をもった場をもった存在とし

て考えるのか、それとも身を場を卒業して、空か法か、それこそ釈尊でさえ明確には断言しませんでした。涅槃についても、*neti neti* か、*va negatva* でしか語らない。でもそのあたりのギャップを花岡さんの哲学で何らかの形で考えられますか、超えられますか。

花岡 私もまったく同じ考え方でございます。そのときにいっつも帝釈天の網のたとえで答えております。やはりこの身そのまま、聖書の中にすら「死後のことはわからない、死後の身体はいまのものと全然違う」ということも見られます。私はそうでなくてやはり、個としての因陀羅の網の一つ一つにある宝珠として光り輝き無限に映しあっていると理解しています。生きている間、個として生きていますが、亡くなりましたら、その一つの玉には次の世代の人が現れてきまして、死んだ人はその網そのものに帰っていつて玉そのものではなくります。アートマンはないと私も理解しております。無我として、網そのものにかえて網そのものになる。あるいは一つの玉として成り立つ個とは、

死後は個としてではなくて、その網そのものを支える、そういう方向で考えております。ですから、因陀羅の網は私にとって最高の喩えになります。喩えですから思いは全部は入らないのです。一人一人の体が火葬だつたらどうなるか、身体はないじゃないかとかいろいろな反論がございしますが、そうじゃなくてやっぱりアートマンはブラフマンに消えていくというかアートマンはまったく認めないで網そのものの網に帰つていつて、玉は消えていきますね。

ベッカー それだつたら非常に神道的といつたら失礼ですが、たやすすぎる。仏教はそう簡単には我はけせないです。身体は消えても、阿頼耶識と呼ぶにせよ、いろんな自我にちかいい味の言葉を使われますが、欲、煩惱等がある限り、なんらかの形でそれがまた次の輪廻につながつてしまふんです。消えたくても消えられないのが、仏教の課題でもあります。

花岡 消えないときには輪廻転生的にまたどこかの玉

に再生してくるってことはあるんでしょうか。

ベッカー もちろん、私は仏教的に生まれ変わると思いますが。必ずしもこういう人間の肉体とは限らないんですが、いろんな影響の連鎖を通して私の欲がさらなる存在につながつてしまつと。

花岡 ですからカルマを断ち切れないときには、それは無限に続きますが、それを断ち切るようなときにはじめて網に帰れるんじゃないでしょうか。

ベッカー そうすると花岡先生の説は仏教的であるとすれば、それは今度キリスト教にうけいれてもらえるのか。

花岡 ですからもう迫害されてもしょうがないと。(笑)
ベッカー 絶対的な差なんでしょうが。

花岡 でも聖書の中にもそれは決まった形で書かれて
いるんじゃないんですね。

河波 ベツカーさんの考え方を聞いていまして、案外僕の考え方、浄土の考え方に近いんですね。いまその輪廻の思想と往生の思想とはまったく違うんですね。輪廻の脱却が往生です。これはもうはっきりしてるんです。その上で、たとえば昨日、高次の身体ということとを申しましたけれど、それもそうなんです、極楽世界と光り輝く世界で、その光輝く世界に生きていくときに身体が莊嚴されていくんですね。その場合、それはまったく百パーセント無相ですけれども、その無相に即して、莊嚴の自己が形成されていくんですね。あるいは自己の限りなく形成されていく世界がお浄土でね、それは完璧に輪廻を脱却しているということが一ついえると思います。それからやっぱり身体性、たとえば地球が三十億年かかって身体が形成されていく、これも宇宙論的な一つの比喩としてもほんと不思議ですよね。しかもその身体がまた人間の段階でその身体性を受け入れながらそこからまた高次の身体が形成していくわけで昨日お話したことも極楽世界での莊嚴というのは一人一人が光り輝いていくし、一人一人が無

限に深まっていく世界なんで、それが極楽世界になるんですね、その点、また禅宗と浄土宗とはやっぱり違う面があるんじゃないかと思いますが、この現世で生きていく間に高次の身体がやっぱりこう熟していくわけですよ、そういうところがあつて、それがなくなるときはわれわれは断絶の恐怖におびえて死んでいくんですけれども、そういうものをつきぬけて光り輝く身体が形成されているということが、たとえば臨終ということとは浄土宗ではとてもやかましくいんですが、真宗だとしりませんけど、臨終とはどういふことかという「終わりに臨む」でしょう。また、この命が終わらざる間にその次の生が実現してくるんですね。だからこの生の中に光り輝く自己が熟してきて、だから第三者からいえば何時何分なくなりましたなんていってまずけど、死んでいく本人は光の中にあるわけですし、光の中から光の中に入っていくわけで、なくなっていく本人には死ぬってということがないんです。それが臨終ということで、それが特に何人も念仏者で見ても本当に感激します。顔色が変わっていきんです。そ

して、本当にすばらしいんですね。莊嚴な雰囲気は漂ってきません。そしてたぶんわれわれは外見からしかみませんけれども、その人にとっては死というものはない。もう生きているうちから光が差し込んで光の中から光の中へいく。そういう意識があつて、それはそのまま高次の自己へと完成いたします。そしてそういうことを含んで花岡さんがおっしゃったようなことが展開されていくんじゃないかと思えます。

花岡 その浄土教では高次の身体というのは無限に形成されるんですか。

河波 そうですね。内面で限りなく深まっていく。そういう場所が浄土なので、ただ向こうにいつてのんびりしてることではなくてね。われわれむしろ靈性といったものが限りなくふかまっていくほうに浄土とか極楽浄土が準備されている。

花岡 そのとき向こうにいつてのんびりするよつな浄土ってというのは浄土教のなかであるんでしょうか。

(笑)

河波 それは全然浄土ではないですね。ちようどたとえば秋になると実が熟していくでしょう。秋という一つの世界はそこで実が熟していく場所ですよ。そういうのがほんとは浄土。だから浄土とは何だといったときに浄土に生まれる宗教ではなく、浄土による救済の完成を宗教といいます。完成というと、たとえば仏教では菩薩像、たとえば華嚴經の十二部經にはものすごい菩薩の世界が開かれていてお読みになると思いますが、その精神の深まりが菩薩道でしょう。道というのはお浄土の土、世界の論理で完成していくんですね。だから道、菩薩道の道が浄土の土によつて止揚されていく。われわれ心の深まりということを華嚴なんかよんでみますと大変深く展開されているようですね。だからそこで菩薩と浄土というのが一緒になる。

上田 私が立つときはすっかりこんがらがって立つんです。ハイジックさんの質問、これは非常にはつきりした質問だった。それからベッカーさんの質問ね。こ

れも非常にはつきりしていますよね。しかしそれは答える立場になるとやっぱりこんがらがってくるんですね。花岡さんがいつているのは、これがどいつ型になっていくのかってということがはつきりしないと関心がわからないし、それから、昨日からもそうだったんだけど河波さんが話をすると、またこんがらがるんですね。なぜかというと、河波さんの話はベッカーさんの言われたキリスト教ではこうこうだということほとんど同じになる、そうでしょう。まったく重なってくるんです。そうしたらやっぱりベッカーさんが問われた意味での仏教がどこにいったのかということにもなる。それで河波さん自身が自分の直接経験として死者に立ち会うときに臨終ということをいっけれども、たとえばすべての人が死者に接して、そういうふうに思うというのとは違うんじゃないかと思うんです。その見方そのものはやっぱり浄土教の目で見ているということがあっていえることであって、私は、仏教的とかということ以前に実際にすでもう何回でも死に行く人に接して亡くなったというところまでそこに居合

わすということももう私くらいの年になると何回でも重なってくるし、そういうときに一番直接の感じっていうのが、まったくそのときの感じですよ。それは亡くなったというときになんともいえない静寂、静けさ、そこだけがこの世ならざる静寂につつまれて、その静寂がどこからかその死者を通して私たちにも伝わってくるような感じがします。これはただこの地上での静けさっていうのはちがった静寂。それを私は毎回本当に感じるんです。ですからこれは、私の経験だから私としてははつきりしているし、それを臨終ということとで光から光へというふうな、死というものを理解してその中でやはり浄土での身体の完成ということまで含めていわれると、確かに浄土教だと理解すれば、わかります。だけれども非常に落ち着かない。落ち着かないというのは、ベッカーさんへの答えとしても、やっぱりそれは考え方としてはキリスト教的だし普通の人の死者に立ち会ったときの気持ちと違うんじゃないかなという気がするんですよね。そこがどうも気にな

ってしょうがない。

河波 臨終というのは死んでからということでは絶対ないですね。

上田 死んだら最後だっていうけれど、死ぬということとはそこまでくるわけですよ。その最後の問題ですよ。死に臨んでというそのときは浄土教の場合にはいろんな型がこれは実際、臨終の作法としてもいろんなことが形成されてきているし、そういう作法の中には、あなたがいわれたようなアイデアもあるでしょう。しかし、それこそ「死んだら最後だ」といつときの「最期」、結局最期までいくわけですよ、死というのは。ですからその最期まで経験した場合は特にね。

河波 わかりやすくいいますと真冬の世界の中にね、春の気配が漂ってきてそこへふつとのるんですね。そうするとその人は冬の中にいるけれども春の中にあつて、そして春の中へいきるわけです。それが死後といつても、死後が生前の中に、つまり春の世界が冬の中

に厳然として働いているように死後の世界が働きはじめる。

上田 だけどそれだったら、そういう言い方じゃなくても、単純にいえるわけですよ。

河波 一つのたとえです。

上田 これは昔からいろんな言い方があつて人類一般にたいしても共通の形成にあつて人間は生まれ変わったときから死ぬのに十分なほど年をとっているとか。これ宗教的な言い方ではないにしても、それからやっぱりよく生きるとはよく死ぬことであるとか、宗教的であるうがなかるうが人間の経験の言葉としていわれることはありますよね。だから何らかの意味で死というものを通さないと生きられないと、これははつきりしていると思うんです。ただしその死を通すというときにそこにどういふアイデアが入ってくるか、どういふファンタジーがはいってくるか。私はファンタジー持つことがいけないっていつてるんじゃない。ファンタ

ジーッというものがある意味必要なですよ。ただフアンタジーっていうのは真に受けてこうだということになるとおかしくなる。フアンタジーはフアンタジーであって、そこにはやはりそれこそ無に透けたね、こっちにその生の方向にむかつては一つの彩りをもってくるけれども、それは同時に透過され透明になって、というふうに……。ですから河波さんの説明を聞いているとそういう言葉でいわれているとおりのことをまた考えているというふうに思えてくるんですよ。そこはちよつと……。これは西村さんもきつと同じ考えだと思っています。

西村 私 は、花岡先生が救われたとおっしゃっているんで何か大変なことあるのかなと思っっているんですが……。ずつとあがつていつて最終的なものからもう一度死なないといけないというんでしょう。しかし、花岡さんは本当に死んでいますか。何かにしがみついているよくな気がしてしょうがないな。(笑) もつと気楽になればと思うけれどね。たとえば、真実の自己みたいなも

のとはなんですか。

花岡 ありのままに生きることが実際に生きていることで。

西村 そしたら一番最初のこういうところではいかなのですか。毎日会う先生と……。

花岡 それでもいいですよね。

西村 それでもいいとはなんですか。

花岡 いろいろ一人一人道が違うんだと思いますね。たとえばトルストイなんかは誰かお百姓さん、本多先生がお百姓さんによってということがございましたが、『戦争と平和』でも「エールが思想罪で入った監獄で出会ったお百姓さんに感化される」ということがございますね。

西村 そうしたらね、たとえばあの花岡先生の場合はキリスト教にあきたらない、仏教にもあきたらないみたいな形で自覚の体験にきたんですかね。それはけっ

こうなことですけど、そういうことをやると現実と乖離しますね。

八木 なぜ。

西村 なぜって、だってやはりキリスト教もがんばってキリスト教やってんだからいいんですけども…。

八木 本当にそう思うの。

西村 本当にそう思う。

八木 仏教もいいの。

西村 仏教もこれはこれでね、いいと思いますよ。なんか声が小さくなったけど…(笑)。京学派一般というとまた先生のほうからしかられるかもしれないけれど、非常に立場なき立場みたいなことをいつてすごい立場を、無意識的に守りつつつけてますよ。いやらしいですね。(笑)

上田 まあ、いやらしいことはいやらしいんです。

(笑)

西村 やっぱいいやらしいですよ。どこいってもおんなじこと言ってるですから。無責任ですよ、だいたい。

上田 ただ花岡さんが自覚ということを出したのは、もちろん本人がおられるわけだし本人の説明があつて。西村さんが京学派を立場なき立場というようなことをいつておられるけれども、それはしようとするものが違うんです。やっぱ京学派の場合にはね、はっきりした哲学の立場としてどういうかという、そのことを何というか…。

西村 それはそれでわかるんですけどね、それはやっぱり信仰のレベルとレベルが違うと思うんですよ。

上田 もちろんレベルがちがいますよ。だからレベルが違うってことをはっきりした上でね、これは西田でも同じですよ。

八木 いや、あんまり違つては困るんだよね。

上田 いやいや、だから哲学は宗教の事実を説明しなければならぬ。その宗教の事実を生きているのが宗教学の問題。説明できるためには、やはり説明する人のやはりなんらかの意味で、西田の言葉だと宗教史学だけれども。だけどやろうとしていることは、宗教そのものをだすと展開しようということではなくて、やっぱり宗教は人間のあり方としてどういう意味をもっているかとそのことをはっきりさせていこうとしたんですよ。そのときに往々にして、つまり哲学の立場といながら、伝統的な宗教から直接出てきたようなものをもってそれを足場にして語る。語るときにはすべてに共通するようなこととして語る。そういうことをしてきたから、哲学としても一種の自己破壊的な、根源へという努力をしながらいっていると思うんです。それがいやらしいと聞えるならば西村さんがいやらしいんです(笑)。していることが違うんですよ。

八木 いや、違わないですよ。そういう営み自体が宗教の営みでしょ。違うんですか。

上田 いや、それはやっぱり違うと思います。それはそうだとすると、哲学していることも全部宗教になつてしまつてしょ。

八木 だから、宗教の営みの一つなんです。

上田 宗教の営みの一つだけれども。そういつてしまつとね、やっぱり、宗教の営みの一つだということになる。それは違うと思う。

八木 それはもちろん違いはあるんだけど。宗教の営みの一つだつていうところでは同じ幹の別の枝ということだから。

上田 同じ幹の別の枝といったとき、それはあなたのような宗教の一つ、同じ幹が宗教とらえられているでしょう。

八木 同じ幹といったつて世界全体を含むわけでないから、たとえば禅仏教なら全仏教の立場で、それで禅仏教から出てきた一つの枝だと。幹は切り離されてる

わけじゃない。枝は幹から切り離されているわけじゃない。そういつているんです。やはり宗教の営みである、そういう意味で。

上田 だけどそれは哲学がじゃなくて禅が、でしょ。禅が、仏教なら仏教という幹があつて、禅も一つの幹であると。そういつことでしょ。

八木 いやいや、説明するという意味。宗教的事実を哲学的に説明するということと自体が幹から出た一つの枝です。

上田 いや、それがそういつてしまうと、やっぱり哲学の立場というものが宗教に含まれてしまうというふうなことになる。

八木 宗教に含まれるという意味がよくわからないんだけど。

上田 だって、幹から出てその一つだから。

八木 そういえばその限りだけど、自己批判がありません。

すよね、知の自己批判という意味が、哲学には。

上田 本当はこうなのではないですか。一つの幹から宗教もそれから哲学も出ている。

八木 そういつてもいいと思う。

上田 私はそう思う。むしろそうでなければいけないと思う。それで、だから宗教と哲学とがある仕方での呼応関係をもっている。

八木 僕は、宗教哲学でもいいんだけど、宗教の知的自己反省、あるいは知的自己批判、もつといつてしまえば宗教の知的良心だつてという意味があると思うんです。

上田 それはありますよね。

八木 でしょう。そういつたらいいんですよ。

上田 哲学は、宗教の知的良心だつていうね、それだけでは哲学にはならない。哲学というのはやはり、それ

も一つの大きな課題だけれども…。

八木 知的な自己反省だから。知の自己反省でしょ。

上田 いままで言い方だと宗教哲学っていう分野、それはあなたが言われたようなのにびつたりすると思う。そうだけど、哲学は現象哲学とかっていうのもあるから…。

八木 なんていうか、重なってる領域がありますよね。こっちから見ると宗教じゃないけれども、こっちからみると宗教だっていう重なり合う領域ってありますよね。そう考えると枝から切り離された単なる知性じゃだめなんですよ。

上田 それは当然。

西村 それは当然ですけど、なんか聞いてると、理論とか哲学としての可能性をはらんでいていくらでもいなくて、不満なんです。宗教というのはやはりのっぴきならないでしょうもない、逃げられないという

ことが基本にあるんですよ。人間存在ひとつにしたってそうだし、それをそういう一つの集まりである教団だって悪いことは承知のうえで、やはりもたざるをえない一つのものがあるんですよ、みんな。それに批判をして、自由闊達にやられてもどうにもしようがないことがある。

上田 一ついいかな。哲学だと議論、議論でどこまででしょ。哲学とはそういうもんなんです。そういうことが人間にとって意味があるということなんです。だからこそ宗教は宗教でまったくそういうところからパンと離れる、ということがあるんです。だけでもパンと離れていったところと議論すればどこまでも議論せざるを得ない領域があるということが両方とも人間のこととして属していると思っんです。

西村 そうですね。しかし、この学会東西「宗教」交流学会ですよ。あまり宗教というそういう異質なものをほったらかして宗教哲学交流学会になるきらいがあ

りませんか。

上田 それはしかし、やはり違った宗教が出会うときにある種の試みとかどういふ言葉で話ができるかということの探求みたいなことがずっと以前からおこなわれてきてるんですよ。だから議論すればどこまでも議論になるということで議論という仕方の意味がないとしたら、それはどうしようもないでしょう。

西村 そうもいってしまわないんですけど、やはり基礎となってる宗教のルーツというものを聞きながらやってもらわないと。これでもこれでもないんですけど、というふうには解消されると宗教の固有の意味がなくなると思っています。

上田 ここにいる人は、いろんなところに属してますよね。たとえば禅キ懇に属してる人もいる。これは私は前から思ってるんだけど、両方のそういう集まりがあるっていうことの必然性があると思っんですよ。で、禅キ懇のほうは、禅とキリスト教が前面にでているけ

れども、これはやはり自分の生きてる宗教で生きてるってことを表現し合っ。ところがこっちは研究会で、やはり思想的にどういふ形で対話が可能であるかどうか可能じゃないとすればどうするのかというふうなことを交流のなかでいっしょに考えていくという趣旨だったんじゃないかと思えます。だから花岡さんがしようとしたことは私はここにどうして意義があると思っんです。ただ意図に意味はあるんだけど、実際のモデル、説明のしかたのなかには、あまりにも直接にこっちの宗教からあつちの宗教から、とこうなるからこっちがらっていくのではないかと私には思えたんです。

ベッカー 話をもう一度具体化させていただきたいと思えます。花岡先生は前に、背景として宗教戦争や自爆テロやそういう問題をもってきて、まさに宗教対話の意味の一つはそういう相互理解を通して対立や紛争やテロなどを緩和する方向にもっていきたいということなんです。そこで身と場っていうことを考えますと、次のような仮説が思いつきます。それはすなわち、

自我を肯定する具体的な他界観をもちだす宗教、特にイスラーム、キリスト教中心なんです。これは非常にまたそれをもって戦争しやすいのではなからうかと思えます。自爆テロにしても、すなわち一種の人間のもつ欲を正当化して、そしてその欲のためならばたとえこの体を失ってもまたあの世で同様の体を与えられ、またさらに楽しいことや良いことがあるぞと。そもそも復活論が紀元前二世紀くらいから離れても、その起源なんですよ。若いユダヤ人たちがローマ帝国にたいして戦ったりして最終的に大虐殺で全部殺されてしまふんです。残っている老人や女性たちをなくさめるためにパリサイ派が復活説を異端ではあります。ユダヤ教のなかで思いつくんですね、で、それが飛び火のようにユダヤ教一般ではやる一方、伝統的なサドカイ派のユダヤ人は、それは聖書に書いてないし、あつてないと歴史的にそれがありません。で今でも自爆テロなどが、そういうようなことを唱えながら他者にたいして被害を加えているのです。ところが、あらゆる欲を解脱し、そして何の肉体的なご褒美をのぞめないこ

とを最高の理想として思う宗教、それがヒンドウ、ジヤイナ教、仏教においては、人に害をくわえるということは当然正当化されえないと思ふんです。無論仏教のなかでも西本願寺派のこともありますし、どこの民族にも多少紛争がいろいろな理由によって生じますが、宗教による戦争とまでおっしゃるのならば、われわれが宗教による戦争を避けようと思つと、この世の攻撃によつてあの世でご褒美をもらえんという他界観を訂正しなければならぬのではないかなという気がするんですけれども、それは仮説であつて、先生方のご意見を是非お伺いしたいと思います。

花岡 カントが最高善ということでの世で正直に生きれば必ず幸福にならなければならないけれど、逆である。そして、それには魂の不死が要請され、そしてあの世での神によつて助けられなければならない最高善は成しできないと、カントは倫理の段階でそう主張しましたが、私はあの世でもそういうものは、一致はまったく不可能でそういうものを求めることすらが赦されな

いことだと思っております。この世でよいことをしたらあの世でよいことをこの世で悪いことをすればあの世で悪い報いを、という勧善懲悪はやはり倫理の段階です。ヨブの物語なんかでもあるいはアブラハムとイサクの物語でも、これはり勧善懲悪ではなくてそこはまったく違うと思いますね。勧善懲悪にあるいは因果応報的に報いを受けるって言うのはそれは宗教と私は思いません。

西村 先生のご意見はどこかにかれましたか。まったく同じことを書いている人がいますよ。新聞で読みましたね、

本多 それは一般的に考えることですよ。宗教が闘いを補助するということとは。

八木 たしかにそういうところありますね。宗教ってというのはほんとはそういうのはあつてはいけない。花岡さんにはない、カントだってないといえはない。幸福でなきやいかんというふうにはいうけど、幸福にな

りたいというのともちょっと違うので。まああの人は要するに義務に従うことが無条件の善だつていつてるんだから・・・ちよつとでもね、妥協した感じがあるね。

小坂 いろいろ議論はつきないようですけれども、時間を大幅に超過しておりますので、一応これで花岡先生の発表をおわらせていただきます。