

発題Ⅲ 靈性と自然

堀尾 孟

1 テーマの調律

「靈性」という言葉も「自然」という言葉も、一見して、東西双方の諸思想の根幹にかかわるきわめて大きな言葉であると思われる。しかし、仏教教義の範囲内で見ると、靈機、靈光、靈知、靈妙といった言葉は多用されていても、「靈性」という言葉はあまり使われていないようである。また「自然」という言葉も、周知のように、*physics* と *natural science* の *nature* との間にはその意味内容に本質的な非連続性がみとめられており、近代科学文明を基礎に一元化の傾向をたどる今日の世界においては、もっとも問題をはらんだ言葉となっている。また、これも周知のことながら、今日、*nature* の訳語としてもちいられている日本語の「自然」という言葉は、中国で古くから使われていた言葉、例えば「天然自然」とか「無為自然」というような言葉から転用された

わけであるが、その場合にも、この二つの言葉が簡単に「*equa*」では結ばれない問題をはらんでいることは、すでに、多くの人によって指摘されてきている。その典型的な事例は、「天然自然」といわれるときの「自然」は、少なくとも *natural science* と言われるときの *nature* の意味内容を超えた、ないし、その意味内容からはみ出す内容、例えば「自然法爾」などの言葉によって示されるような「自然」という意味内容を有しているということである。この意味内容は、今日でも、例えば我々が「自然に」とか「自ら」という場合には、なお、それらの言葉の性格として含まれているように思われる。因みに、中国の「自然」という言葉およびその自然観は『老子』第二十五章の一句、「人は地に法り、地は天に法り、天は道に法り、道は自然に法る」という言辞に始まると言われている。

今は、「靈性」および「自然」という言葉の *linguistics* を展開する場ではないし、また、私に課せられたテーマもそう

いう趣旨のものではないであろうから、現代世界において「靈性と自然」ということが問題にされた一例をとりあげて課せられたテーマを考えてみたい。

先に、仏教では「靈性」という言葉はあまり使われていないと語ったが、その使用例が全くないわけではない。比較的古くて身近な例では、道元禪師の『正法眼蔵』『弁道話』の所謂「十八問答」の第十にその一例がある。この場合は、しかし、身体の滅に對して「心性の常住なることわりをしる」ことを仏法とする「先尼外道」の見解として出されている。すなわち、「かの靈性は、この身の滅するるとき、もぬけてかしこにうまるるゆえに、ここに滅するとみゆれどもかしの生あれば、ながく滅せずして常住なりといふなり。かの外道の見かくのごとし」という如くである。

伝統的な仏教教義のなかでのこのような取り扱いに抗して、基本的には仏教の立場にたちつつ、この「靈性」という言葉を「本當の宗教意識」を表す言葉として positive に使用したのは、周知のように、鈴木大拙である。大拙には「靈性」という言葉を表題にかかげた三冊の著作がある。すなわち、『日本の靈性』（昭和十九年十二月刊）、『靈性的日本の建設』（昭和二十一年九月刊）、『日本の靈性化』（昭和二十二年十一月刊）である。そこで、以下においては、この鈴木大拙の「靈性」という言葉の意味内容、特に上記三部作のなかでも基本となる最初の著作に明示されているその特質を考察することによっ

て、「靈性と自然」という今日のテーマの討議に資したいと思う。

上に示した三部作の刊行年からもわかるように、大拙が「靈性」という言葉で「本當の宗教意識」を考察した経緯には、一面では、その時代的背景というものが顧慮される必要がある。しかし、「靈性と自然」という今日のテーマに焦点をあわせて見れば、特に以下の二点があらかじめ顧慮されるべき点と思われる。すなわち、

(1) 「靈性」という言葉は大拙のいわゆる円熟期（昭和十九年十二月は大拙の七十四歳時にあたる）の言葉であるということ。つまり、大拙が「靈性」という言葉を発した立場には、禪によって代表されると見られた「大智」と浄土系によって代表されると見られた「大悲」、さらには、この両者を包摂する「大乘仏教の精神」のみならずキリスト教をも視野にいれた「本當の宗教意識」一般がふくまれている。その意味で、「靈性」とは原本的で究極的な「人」の自覚的性質をさす言葉である。

(2) 「靈性」という言葉は spirituality という言葉に基づいて大拙があらためて造りだした言葉であるということ。「靈性」という言葉に先立って spirituality という言葉のあったことは岡村美穂子氏の証言による。もっとも大拙と岡村氏との出会いは三部作刊行から少なくとも4年後のことではあるが、この証言によって、執筆後の大拙

にそういう思いが残っていたことが知られる。

2 テーマと大拙の「靈性」

上には、大拙の「靈性」が spirituality に基づいて考察された言葉であることを述べた。しかし大拙の「靈性」には、少なくともキリスト教でもちこられてきた spirit あるいは spirituality からは大きく逸脱する意味内容がふくまれている。キリスト教でもちこられてくる spirit という言葉が、ヘブライ語の ruah、ギリシア語の pneuma の訳語に起源をもち、ヘブライ語の nefesh、ギリシア語の psyche の訳語としてもちこられる soul とは異なる意味内容の言葉として、伝統的に受けとめられてきていることは周知のことと思われる。その場合、spirit と soul との基本的な意味内容の相違は、肉体 (sark: flesh) に代表される自然的なもの (the quasi-physical) と結びこころるか否かにあると思われる。例えば「創世記」二章七節では、"God breathed his Spirit into the very dust out of which he made man, and man then became a living soul" と語られてくる。この場合でも spirit と soul とが同一視されるというのではなからう。この伝統を承けて New Testament によつて spirit と soul との間には the spiritual realm と the carnal realm とに対応する相違がほぼ一貫して遵守されてくるように思われる。キリ

スト教伝統のなかではこの両者の関係にさまざまな variation があるであらうが、the Holy Spirit (pneuma hagnon) と soul との間には常に厳格な一線が引かれてきたように思う。the Holy Spirit は「御父と御子とより出で御父と御子とともにあがめられる」(ニカイヤ・コンスタンチノポリス信条)。

(gnosticism の the spirit of light、the spirit of darkness の場合でも、また esprit du Mal の場合でも、それは soul ではなく、) unio mystica の立場に立つ Christianity Mysticism の場合、この一線が例えば「浄化の道 (via purgativa)」などと言われる神秘階梯のごとこひかれるのか、また、例えば Eckhart における Seele と Seelengrund とある Geist との関係の仕方などは問題になるであらう)。

近代では、例えば S. Kierkegaard が、周知のやうに、"A human being is spirit. But what is the spirit? Spirit is the self" と自問自答し、人間 (the spirit) を心 (the psychical) と肉体 (the physical) との総合 (a synthesis) と規定したときにも、なお、伝統的なこの一線は基本的に守られてくると思える。

このような意味における spirit と soul との相違に類似した言葉は中国にも古くからある。よく知られた「魂魄」という言葉である。この言葉は陰陽説と結びついて、魂は陽の精气すなわち靈的生命力あるいは心識を意味する言葉、魄は陰の精气で身体形成力を意味する言葉とされ、魄魄合して生命を

生じ、離散して魂は天に昇り魄は地に止まると考えられていた。しかし、大拙が「靈性」という言葉に「精神」とは異なる意味内容をこめて語るとき、この「魂魄」という概念の影響はみとめられない。

以上のごとく、大拙が「靈性」と言うとき、彼自身がそれらの歴史と実情に直接触れえた禅あるいは広く仏教、また中国の諸思想、さらにキリスト教、それらのいずれにもこの言葉に直結する根拠は見いだせない。先には、この言葉に spirituality という語が先行していた様子を披露したが、それは、キリスト教的な意味における spirit が大拙の念頭にあったということではなく、Soul とは異なる宗教的次元の実在性を示す語として spirituality という語が念頭にうかび、それを「靈性」という日本語で呼んだと解しておくのが妥当のように思える。すなわち、spirituality も「靈性」という言葉も、先に述べたように、大拙独自の意味内容をもった大拙の造語と見ておくのが妥当のように思える。

では、大拙の主張する「靈性」の、従来の東西諸思想には見いだせない特質とは如何なるものであるのか。それは、結局、以下の二点に集約されると思われる。すなわち、

- (1) 大拙の主張する「靈性」は、彼のいう「大地」あるいは「大地性」と不可分離の関係にあるということ。この点において、今日のテーマである「靈性と自然」の考察に寄与しうるであろう。

- (2) 大拙が自らの「靈性」概念の特質として「直接性」ということを掲げていること。

以下、この二点の解明をめぐる考察をすすめたい。

3 大拙における「靈性」と「大地」

大拙が「靈性」という言葉によって表そうとするのは、「精神と物質との奥」ないし「精神と物質の世界の裏」に実在するある「はたらき」、すなわち、「二つのものが畢竟するに二つでなくて一つであり、又一つであってそのまま二つである」、その「一の二」、「二の二」が「相即相入」する「はたらき」である。「靈性と云って、そんなものが、どこに存在するわけではないが、その働きが感ぜられるので、すべて話の都合のよいように、靈性と云うのである」一〇三頁。この場合、「精神」という言葉は、いわゆる魂（魄）、心などを示唆する広義の「the psychical」と同じ意味内容の言葉として、また「物質」は、それと対極的な立場に認められる「the physical」と同じ意味内容の言葉として使われている。従って「一の二」、「二の二」という上記の「はたらき」は、差当りては、Kierkegaard が、a synthesis と呼んだその関係統一の統一的作用（実存の事）を意味すると同時に、大拙の場合には、人（自己）とその歴史的社会的環境（文化）および自然

との呼応的關係作用、例えば、土地を耕作するその労働行為における自然と人との呼応的な統一關係（感応道交）の作用そのものを意味している。しかし、周知の如く、Kierkegaard は synthesis の可能性を、それをかかるとして措定したものととの關係において見たわけであるが、大拙の場合は、かかる關係作用もまた、否むしろ勝義には、かかる關係の作用そのものを「靈性」と呼んでいる。すなわち、差当っては、「超個己即個己」、個己即超個己」というその「即」の端的が「靈性」の「はたらき」であり、「はたらき」としての「靈性」である。従って、この「即」は「相即相入」といわれ「啐啄同時」といわれる能所双方の働きあいの「はたらき」そのものを意味する。

「靈性」がこのような「はたらき」だとすると、それは一見して the Holy Spirit と非常に近い概念のように見られうるであろう。しかし、大拙の場合、「即」として捉えられた当の「はたらき」は、「個己」と「超個己」とを「止揚」し「仲介」する位格ある第三者ではない。「地獄必定の才市と畢竟浄に坐っている弥陀仏——これはどうしても融消せられない対立である。これは止揚とか云ふ考えで止揚せられない対立である。絶対的対立である。」（二二三頁。「なむあみだぶつは才市と仏を繋ぐ仲介と考えてはならぬ」）（二〇三頁）

「靈性」とは端的に「媒介」の「はたらき」そのものである。すなわち、「才市は仏である、仏は才市である。これが

成就せられたのは、〈なむ仏〉即ちなむあみだぶつの媒介である。なむあみだぶつで仏と才市とが円環的に繋がれた」（二〇三頁）と言われる。かかる媒介するものなき媒介作用、換言すれば、絶対に対立しあい矛盾しあう双方を「そのまま」、「矛盾のまま」に、「媒介」する作用が「相即相入」と言われる「即」の「はたらき」である。このような「はたらき」を自らの生命とする存在者、これを大拙は「人」ないし、より端的には、「一人（イチニン）」と呼んでいる。従って、「超個己即個己、個己即超個己」と言われる「即」の「はたらき」としての「靈性」とは、「一人」の生活の事である。この生活の事を大拙は、例えば、「振り上げる一歛、振り下す一歛が、絶対である、弥陀の本願そのものに通じて行くのである、否、本願そのものなのである。本願の〈静かな、ささやかな声〉は歛の上一下下に聞えるのである」（八九頁）と叙述している。上に引用した「なむあみだぶつで仏と才市とが円環的に繋がれた」と言われているのも才市におけるこのような「一人」の生活の事にはかならない。それが「円環的に繋がれた」と言われるのは、「一人は超個己の一人で、中心のない無限大円環の中心を形成するところのものである。靈性的自覚はこの中心のない中心を認得するときに成立する。そのときへ天上天下唯我独尊の一人者となるのである。それが真実の個己——超個己の自己限定である」という存在論的構造が、そこに、見られているからに他ならない。「周辺のない円環が

自らを限定して、どこまでも中心をおく」時節が「仏と才市とが円環的に繋がれる」時節、すなわち、「一人」の現前する時節である。さらに、大拙は、「吾等の何れもが無限大の円環の中に、中心のない中心を占めて、そこで起臥して居ると云ふ最も具体的事実が厳存する」と云い、この「事実」の開示を「靈性的自覚」または「靈性的直覚」と呼ぶ。

ところで、「靈性」の「はたらき」が「周辺のない円環」の自己限定と説明され、靈性的事実の自覚が「中心のない無限大の円環内に人という中心を認得すること」と言われる時、それらの事は非常に抽象的な印象をあたえる。しかし、大拙はむしろこの事を「最も具体的事実」と言う。その具体性は何処にあるのか。それは既に「超個己即個己、個己即超個己」と言われる時のその「即」の場の具体性にあると言えよう。

さらに言えば、「超個己」の具体性にある。「超個己」とは「個己を超えた非人格的なあるもの」ではない。これは、固有有名をもつ個己の一人に対して絶対的に対峙する固有有名の仏（阿弥陀仏）であり、個己の一人に「われ一人のため」と告白せしめる弥陀の本願である。これは、呼べば応ずる「超個の人」であり、「渠を喚ぶに声有り、渠を見るに形無し」の「渠」である。この絶対的対立と呼応とが同時になりたつ「はたらき」が「一即二、二即一」の「即」であり、その「即」の具体は「なむあみだぶつ」の「名号」である。すなわち、「悪人はこれ（名号）を媒して仏をたのしみ、仏はこ

れを媒して、機としての才市、即ち悪人をたのしむ」と大拙は言う。そして、かかる「名号」の「脚実地を踏む」場、それを大拙は「大地」と呼んでいる。

「大地」とは単なる土地 (earth) の事ではないが、また同時に、この世 (the earth) を超えた天国 (the heaven) の事でもない。それは、個己の一人一人がそこから生まれ、死ねばもとよりそこに帰る、そういう個己の生死が成就する場のことである。我々が自然との交錯を経験する生活の現場、それが「大地」と呼ばれている。地に深く振り下ろされた鍬の手応え、それは個己の生活の確かな手応えであり、そこに「大地」の具体性がある。すなわち、一上一下する鍬の手応の確かさは、先の「最も具体的事実」と言われたその事実、つまり、「中心のない無限大の円環内に人という中心を認得する」という事の端的に他ならない。かかる大地の具体性が「人」の具体性である。「大地」に接触しその具体性に立脚した念仏を、大拙は、「実念仏」と呼び、「彼（親鸞）の念仏は実念仏であった」と言う（八八頁）。

「大地」の具体性は「靈性」の真実性である。換言すれば、「実念仏」とは、才市の下駄削り、農夫の田圃作り、かかる業行を「そのまま」に、それが仏の「悪人をたのしむ」現場となし、才市が「仏をたのしむ」現場となす「はたらき」である。凡夫と仏、永遠の迷いと永遠のさとり、両者の絶対的矛盾が解消するのではない。「矛盾はそのまま残されてお

る。併し残された矛盾は始めの矛盾ではない、相即相入性を帯びてきた矛盾である。それが「なむあみだぶつ」なのである（二二四頁）。すなわち、「大地」とは、我々の個己の一人一人がその実在の真实性を獲得する場に他ならない。「靈性の奥の院は実に大地の座にある」のである。

4 「直接性」ということ

大拙が日本においてのみ徹底的に且つ端的に開示されたと見る「日本的靈性」の特質たる「直接性」とは、「何等の条件の介在なしに、衆生が無上尊と直接に交渉する」という事、「二つのもの間に媒介者を入れない」という意味である（二九頁）。すなわち、端的には「横超」あるいは「両鏡相對して中心影像なし」という事を指して言われている。従ってこの「直接性」は、「才市は仏である、仏は才市である」と言われる時に、才市＝仏というequalityを意味しているのではない。むしろ、この「直接性」という語は、いまだ「生れかはらぬ魂」のままなる古代（万葉）および平安時代の宗教意識の嬰孩性、すなわち、個己の延長上に立つ、その意味でequalityを引きずったままの宗教意識を批判超克する意味で用いられている。

「衆生が無上尊と直接に交渉する」という事は、先に、媒介するものなき媒介作用と述べた「即」の「はたらき」、す

なわち、「靈性」ないし「靈性的直覚」の端的さを示している。衆生と無上尊とは絶対に相容れず否定しあう二極である。この絶対否定を通して二極が矛盾的自己同一的に呼応しあう時、すなわち、衆生が仏の手に全身全霊をあずけ（信の一念）、仏がその手に、生死穢淨の一切を包み抱く大地のごとくに、衆生を撰取する時、衆生は衆生のままに絶対肯定をうける。これが「念仏申さるる」時節であり、「靈性的直覚」の開ける時節である。衆生が何者かに変身するのではなく、またその間に何かが介在するのでもない。個己一人一人の罪業はそのままである。「矛盾はそのまま残されておる。併し残された矛盾は始めの矛盾ではない」。かかる「交渉」の「はたらき」が「一即二、二即一」と言われる「即」の「はたらき」である。

○レスポンス

岸 英司

ただ今、堀尾先生から主として鈴木大拙先生における靈性、靈性的直覚、靈性的自覚、そして自然法爾というふうなことで、お話がございました。「靈性」ということばは昨年も村本先生が「スピリチュアリティと現代」ということで詳しいお話をなさいました。これはキリスト教の方でも使うことばでありまして、その意味は、非常に大拙の場合とは変わってくるわけで、そしていわゆる三部作、三つの著作の中で「日本的靈性」、今、直接性ということ、あるいは外部性ということの性格に限定してお話がありました。やはり、この問題は鈴木大拙における禪はどのように把握されたのかということと深く関わってくると私は思います。そして、大拙独自の意味を込めた靈性というものは広く世界的な考え方から見ていくと、どのように位置づけられるのかということも考えざるを得ないのです。

そして、今回のテーマである「靈性と自然」、先生は靈性も自然の中に含まれるんだというふうなことをおっしゃったんですが、私には、この靈性と自然という立て方が、ある意味で自然でありながら自然を超えているところのもの、つま

り超自然と自然、あるいは恩恵と自然というふうな立て方でも考えられるものではないかと思えます。

そして今、自然法爾ということのお話がありました。西洋の自然というものと仏教における自然というのは決して同じものではなくて、違ったもの、同じことばが使われても、中身が違うということはですね、今日やはり、仏教とキリスト教の対話という中でも一つの大きな困難があるということを指し示しているように、私には思われます。鈴木大拙の靈性というのは、知性を超えた世界、精神と物質のもう一つ奥にあるもの、二つであって一つ、様々な説明の言い方がありますし、「即」ということばで詳しくお話されました。これをですね、親鸞一人の自覚とか、そして今、あれは私も個己（こき）と読むのかと思っておりましたが、やはり個己（こき）と読むべきで、「個己即超個己」というのは神秘主義的な解釈はできないと思うんです。超個己というのは、ある意味でトランスパーソナルと訳しますが、そういうものがパーソナル、個己の中に動いてくると言いますか、動いてくる、そういうようなところをおっしゃっているように思うんですね。ですから、たとえば神が人の魂の中で生きているというような形でとらえることは、これはできません。それはやはり、ずいぶん違ったところのことを言うていると思います。そして、大拙先生のこの靈性に対しては、いろいろ批判がございまして、たとえばその時代、戦前、戦後の中の神道

批判というものは非常に痛烈であって、したがって、古代から日本人の宗教意識の目覚め、自覚というようなものが、靈性的自覚というようなものが鎌倉時代に発現したというのが鈴木大拙先生の主張でありますが、梅原猛さんも「そういうわけにはいかない、平安時代にもうすでに目覚めていたんじゃないか」ということも言いますし、それに対して大拙さん自身も、「いや、一人の人の自覚ではダメなんで、大勢の人がそうでなくてはいけない」と。そうすると、靈性とは大衆化なのかという疑問点も出てくるのであります。そして、神道批判はたしかに痛烈なもので、当を得ているとも考えられませんが、同時にやはり宗教意識というようなものは、そういうアニミズムはずっと続いてきていたのであって、そういうものの無視はしてはいけないんじゃないかというふうにも思えるんであります。

そして、西洋あるいはキリスト教などで使ってきたスピリチュアリティと違った意味の大拙独自の靈性という考え方は、ご本人がやはり、「靈性では足りない、靈性的直覚とか靈性的自覚というようなところまで行かないといけない」とおっしゃって、やはり「靈性的自覚」ということを言われたわけです。そのことにつきまして、今一つは、曾我量深氏が、やはり一遍上人の「称うれば、仏も我もなかりけり、南無阿弥陀仏、南無阿弥陀仏」、これが先生のご了解に最も近いのではないかと以前お書きになりました。ですから、禪から念仏

へある意味で行かれた、たとえば妙好人・才市にしろ、そういうものを取り上げなざって、そのまま、このままの靈性というのを世界に示されたわけですが、念仏の中にも禅を見つけてようという鈴木大拙の超越的な禅ということがあると思います。

ある意味で靈性と自然といった場合に思い起こされるのは、自然を超えていながら自然と同じような、ある意味でそのまま、このままと考えられる超自然、人間のいのちと行動の中で無理のない、そしてそのままにしていながら、しかも、それが適っているという。これはコンナトゥラリタスとかコンナチュラーティス、本性に適っている。人間の本性というのは自然であります、その方に適ってくるという世界が宗教の世界であり、そしてそれが靈性ということと繋がっているのではないかといいことであります。先生がお書きになったものにも靈と肉というものに触れておられますが、今の話は後半のものでしたから、そこまでは触れないでおきますが、一つやはり私も考えざるを得ないことは、古田紹欽先生が一九九一年NHKの放送のテキストの中でお述べになっていることであります。

私も最近、だんだん大拙先生の大乗仏教理解は、「仏教の大意」の中にもありますし、その英文の翻訳の中にもありますが、大智と大悲という仏教把握というのが若いときのスウェデンボルグの研究の影響がどうしても認めざるを得ないんで

はないか。最後にちょっと古田紹欽先生のことを引用させていただきます。こういうふうになっております。「仏教の根本思想は大智と大悲に要約されるということが、先生の仏教学に対する主張の基調をなすと考えられますが、そのことはスウェデンボルグの主張する神聖、神愛、神智から何らかの意味でのサジェクションを受けられるところがあつたのではないかと思うのです。先生の仏教学の最終的な問題として靈性ということが言われることになるのですが、その靈性についてもおそらくスウェデンボルグが言っているところのことに無縁ではないのではないかと考えます。前に、宗教の根本とするところは先生の語をもってすれば靈性的自覚にあるのだということをおっしゃっていることは、どうもスウェデンボルグの思想に繋がるものがあるように思われてなりません」。私も、こういうテキストを見ますと、やはりさらに今後、大拙の靈性、靈性的自覚というものを考えるときに無視はできないのではないか、もういっぺん考え直してみる必要があるかと思つていきます。以上です。

討議

司会 八木 洋一

司会 それでは、自由に討論したいと思ひます。

本多 本質的なことというよりちょっと一見瑣末なことに見えるんですが、先生は水の話をされました。H2Oとしての水、近代科学が対象としている単なる物質的なものと、この美味いと味わうことのできる生ける水であります。大拙先生が実在性を感じるのももちろんこちらだと思われんですけど、しかし、先生は一つ疑問を提出された。H2Oとしての水も、この美味いなあという概念の水に何らかの形で含まれるのかどうかというこの問題なんですけど。私も前から考えていたことです。私が仏教哲学を十年來師事させていた山延二先生がよくおっしゃっていたことが非常に大きなヒントになるんですね。「近代化が対象としている物質の世界というのは、仏教的な表現をすると、空即是色・色即是空というあの図式で言うならば、空のない色、ここを対象としているんだ。しかし、仏教でいう知念というものは、まさに即の中に融合している働きとしての実在である」と、こういうことをおっしゃいました。その区別はそれであるほどと思つて、私は納得したんです。

ところが、じゃあ単なる物質科学の対象としての、H₂Oとしての水は、生ける水、真如の働きとしての水の中に全く含まれないのか、あるいは何らかの形で含まれていると考えられるのか。もしふくまれているとすれば、どういう意味で、どういう形で含まれているのかですな、それを今聞きしながら考えていました。ひょっと思い出したんですね。西田先生の『場所的論理と宗教的世界観』の中の一節で、この一句が私に思索を変えさせる力を持っていたことばなんです、もう大分前のことで正確には思い出せないんです。ひょっとしたら正確でない表現になるかもしれませんが、対象論理と場所的論理、具体的論理と言っている論理、の関係を私は模索していました。この一節でハッと目からウロコが取れたような気がしたことばなんです、「対象論理は具体的論理の否定媒介的契機としてこの中に含まれている」、そのようなことばなんです。そうすると、H₂Oとしての水も美味いという生ける水の中にそういう形で存在しているというふうにかんがえられないでしょうか。というのはですね、なぜこういう小さなことが問題になるかと言うと、科学の対象世界と宗教的な実在の世界との完全分離は困るんで、どういう関係にあるのかということ論理的に確かめていく必要がある。それで、これかなり重要性があるんじゃないかと思えます。

堀尾 この問題は、私もたいへん基本的で重要な問題だと思っているので最後のまとめをしますけど、なかなか難しい問題

でして、たしかに「具体的論理の否定媒介的契機として含まれる」と言えば、それは今日発表しました大拙先生の中でも同じことが言えるんですけど、たとえば先生がおっしゃいますように、精神と物質の裏とか、精神と物質の表だけとか、そこには精神と物質という中で、先生ははっきり物質を対象とする対象論理の世界ということを考えておられるわけですから、したがってそういう精神と物質の世界の裏というときに、そういう対象論理の世界をもう一つ超えた世界ということとで、そこから靈性ということを考えようとしておられることは確かなんです。そういう解で動いては、それはH₂Oが美味い水の中に含まれていることは言えると思うんです。立场上、鈴木先生の世界ではですね。しかし、もう一つの疑問は、先ほどおっしゃった科学の立場は空即是色の即というものを切った立場だと人が言っているということでしたが、その問題があると思うんです。つまり、大拙先生は必ず空即是色と繋がるんです。しかし、もし科学というものがあることを切った立場だということならば、その切ることとは空即是色の中に出てくるか出てこないのかという問題があると思うんです。それは、一体どこから出てきたのかということがあると思うんです。その問題です。

本多 実在の構造の中ではそれは出てこないと思えますけど、近代科学の成立は要するにそれを切った形で出てきたということは言えると思うんです。

河波 コメントですけれど、靈性ということばは実は鈴木大拙が言い出すよりはるか前に一九二〇年に亡くなった山崎という人、浄土宗の坊さん、彼が無数に使っていました。靈という字は中国人の雨乞いの字形からきたらしいですね、雨乞いの儀礼から。上は雨でしょ、下は何かお供えしているみたいですね。

上田 たしか、山崎弁榮。明治になると割とこのことばが使われるんですね、仏教の立場で。しかし、伝統的な仏教の立場からは余り使っていないんですね。それを大拙先生が使われたという。話が展開し過ぎるかもしれませんが、靈性ということばを使われたときに秘書をしておられた方が、スピリチュアリティということばが先生の念頭にまずあったんだというふうな証言をいただいているんですが、それはそうだと思いますが、その場合にスウェデンボルグかどうかかわかりませんが、少なくともオーソドックスなキリスト教のスピリットということばではなかっただろうと思うんですね。今回も、この機会に『日本の靈性』という本をひもといて見ておきましたが、逆に、梅原先生の大拙先生の鎌倉仏教に対する批判というものを岸先生の方から出されましたけれど、これは仏教をどう考えるかという問題なんです、少なくとも靈性ということを出して、日本の靈性ということで大拙先生が何を考えていたかということですが、それはどうも、大衆ということばも岸先生の方から出しましたが、具体的には肉食妻帯、

それから非僧非俗という、その問題ではなかったかなというような気がしているんですね。

村本 もし日本の靈性ということが鈴木大拙において民衆を念頭において考えられているとするなら、一方で気になるのは靈性ということば、あるいはスピリチュアリティということばですね。今日の日本の民衆には、ほとんどこのことばに触れることに意味はないと思うんです。それは、あくまで一部の宗教家あるいは宗教哲学者の間でしか現実性を持たない、通用しない。靈ということばを聞いたときに一番に何を思い起こすか、幽霊、靈感商法、霊がついている、それ以上に何を思い出すか。だからと言って、今日の人々がスピリチュアリティ、靈性ということばについて無関心かというと、そうではないんです。むしろ、極めて現実性の問題、しかし、それはあくまでネガティブな陰面を通じて模索しているわけですがたとえば無意味感ですね、人生に意味がない、方向が感じられない、空虚、退屈、無性に自分の値打ちが気になる、他者の目が気になる、そういう形でしかスピリチュアルや靈的な問題にアクセスできないわけです。このあたりの一般の人たのレベルが低いのかもしれないけど、しかし、差し迫った状況の方がずっと深刻です。

一方でキリスト教にしても仏教にしても、あるいは自分の確信にしても、ある意味でモノローグ、あるいは閉鎖的なディアローグに終わっている。単に言語上の不足の問題に過ぎない

いのか、あるいは言語上の欠陥、そこがモノローグをさせているのか。この問題はたとえば、女性問題がかつては無視されて自分たちの体験を話すことばがない、男たちがつくったことばの中では表現できない。ジュンダーを超えてですね。今日においてスピリチュアル、靈的な飢餓、スピリチュアルハンガー、英語圏の人たちにとってはスピリチュアルハンガーということとビシヤッと来るわけですけど、われわれは靈的飢餓ということになると……。こういう学者、専門家、あるいは宗教家と一般民衆の間のギャップとこのをどういうふうに埋めるか、おそらく鈴木大拙自身も、まさにそれを指向したんじゃないかと思えます。

堀尾 実は、鈴木大拙先生で申しますと、今まさに村本さんがおっしゃった問題が、鎌倉仏教になってはじめて日本の靈性が目覚めたんだという主張の根拠ですか、つまり、そのときの靈性、南無阿彌陀仏ですか、これで目覚めたんだということ。これが民衆ということなんです。そこが日本仏教の成立ということと認められるわけで、『日本の靈性』という本の序文でその眼差しは、村本さんがおっしゃったような眼差しに立っているということですね。ただ、今日われわれが鈴木先生が言われた靈性ということばがピンと来ないというのは、大拙先生のせいなのかというのが問題ですが。もう一つは、昭和十九年から二十年にこれが著されたときの状況としては、ある意味を持って語られたし、受け取られたのではないかと

思います。それは日本精神とか大和魂と言われていた時代ですから、そこには靈性ということばをぶつけられた、あるいはぶつけようとされた先生の姿勢があった。これは当時として、その意味を持ったと思いますが、いかんせん今日の問題として靈性ということばは、われわれはそのまま話しとったんではピンと来ないというのは確かにその通りで、これは大拙先生のせいではなく、われわれの問題だと思ふのです。

上田 靈性ということばが現代の民衆に無理だというふうに思ってしまったのもいいんじゃないかと思うんですけどね。基本的には村本さんが言おうとしたことと同じなんだけど、ハイジックさんが現代の靈性というのは、それはどういう意味かということを確認しました。それで、私はそのとき、それはネガとしての靈性という意味ではないかというふうな話をしました。しかし詳しくは時間がなかった。ネガとしての意味というのは、今、村本君が言ったことと基本的には同じことなんです。ただ、それを空とか無かと言ってしまおうと、もちろん問題のある側面は非常にはつきり出てくるんだけど、解決の方向みたいなのはそこに表わされてない。

ところが奇しくもユングが言ったけれども、スピリチュアルハンガーですか、その無意味感、空虚ということがスピリチュアルハンガーと言われると、それはどこで解決されなければいけないのかと。つまり、スピリチュアルな問題であるということ、問題の性質というか問題の次元みたいなこと

がスピリチュアルということばで示されていたんですよね。そのネガでなく実質を持った積極的な表現として霊性ということなんだ。現在意味を持たないかどうかということとは単純に言えない。霊性という何も知らないというふうに言われると、意味がないとも思うんだけど、しかし、霊ということばを現代でもよく使うでしょ。だから、それは現代の霊の使い方、それはある意味でスピリチュアルハンガーのある表現であるということも考えられるし、ですからそこを埋めるものとして霊性ということばが基本的な意味を持ち得るといふ、私はどちらかと言うと、霊性ということばは現代にむしろ積極的意味を持ち得ることばであると。河波さんが指摘されたけれども、一九二〇年頃ですか、これは西田幾多郎の中にも「霊性的自己」という言い方があります。これは一九三〇年頃の書簡の中にもあります。それから、おそらく明治になってヨーロッパの文化とかあるいはキリスト教に触れて、もう一度仏教を含めて人間の宗教意識みたいなものをとらえなおしたときの基本的なカテゴリーみたいなものとして霊性ということばが意味を持ち始めたんだと思いますね。そういう背景が一つあることと、大拙先生が鎌倉時代と言われたことは、たしかに念仏がね、これは何と言っても当時の本に即して言えば、民衆が一番にあるということが言えるから、しかし、そのときは霊性ということばでなくて、やっぱり南無阿弥陀仏でしょう。南無阿弥陀仏ということばを霊性と

いうことばに解釈し直すわけです。

奥村 霊性ということばとそのことばの意味するものをどのように活性化するかという問題だと思っんです。これは、一つは「霊性ということばは死んでしまった」とおっしゃいました村本先生のことばと、日本人に霊性ということばが今どういうふうに使われているかを関連させて、それと別の角度になるんですが、今お聞きしながら私なりに八木重吉とても好きなんですが、彼の詩集にあって一番最初にショックに近いものを受けたのは、「私のあやまちだった、私のあやまちだった。草の上に坐ればそれがわかる」ということばですね。「記録者注——八木重吉「草にすわる」「わたしの／まぢがひだつた／わたしのまぢがひだつた／こうして／草にすわれば／それがわかる」(『貧しき信徒』所収)。」

なんてすごいんだろう、日本人でなければ絶対にこれはあり得ないということ。なんで草の上に坐ることで自分のあやまちというものになるんだろう、つながりが。それはまさしく心か霊かしかないと。これを谷川俊太郎が朝の何とかという詩集でこのことをそのまま引用して書いているんですね。「心の衰えに、もう私にその草はない。鉄筋コンクリートのところで結局そのことに気がつかないでこのまま死んでいくのか」という意味のことを書いていましたが、日本人の霊性と重なるでしょう。日本人の自然観というのは、とても霊に満たされたものということをつくづく思うんですがね。