

発題Ⅱ 靈性の問題 — 二十一世紀に向けて —

提題者 花岡 永子

靈性とは、出会いや対話や出来事のうちに開けてくる、自

己と自然と超越の次元とが根源的に一なる開けにおいて働く力であると理解されうる。この意味では、靈性は、自己と自然と超越の次元との三者の根源的一性から発揮されてくる、万物一体の意識の統一力そのものであると言える。靈性がこのように経験される場合には、単に人格的である唯一神やその仲介者としての神から流出してくる靈としての靈性を更に遡った、いわば底無き底であるような深淵としての靈性が経験されることになる。このような意味における靈性は日本では、禅の思想家の鈴木大拙の「日本の靈性」、哲学者の西田幾多郎の「絶対無の場所の論理」における「歴史的生命」や西谷啓治の「空」において明らかに認められる。これら三者のうちでも、西田幾多郎における歴史的生命は、この宇宙全体をも自らのうちに包摂する心とも理解でき、また、この現実の世界においては、出会いや対話や出来事の真っ只中で働く創造的働き（西田ではポイエシス）そのものであるとも理

解されうる。

さて出会いや対話や出来事における生成の真っ只中に開けてくるこのような意味での靈性においては、自己と自然と超越の次元とはどのように交錯しているのであろうか。例えば、西田哲学においては、自己と自然と超越の次元とは、最終的には「歴史的世界」を可能ならしめている「歴史的生命」の内、「一」なる靈性として、歴史的生命のうちに正に歴史的生命そのものとして働いていると理解されることができ。

そこで、二十一世紀における靈性の問題を、自己と自然と超越の次元から、先ず分析的に、即ち、相対有において、次いで相対無、虚無、絶対有そして絶対無のそれぞれの自覚の段階において説明し、その分析の途上で露わとなる現代の靈性の問題を突き詰め、最後に第五段階の絶対無の自覚の段階から全体的に靈性の問題を究明したいと考える。（人名は敬称略）

1 自然と自己と超越の次元

自然と自己と超越の次元とは、古代ギリシアの哲学以来現代の哲学に至るまで、哲学的な思惟や思索の事柄として究められようとしてきている。しかしながら、自然と自己と超越の次元がどのように理解されるかは、どのような思考の基盤としての枠組み（パラダイム）においてそれらが思考されるかによって一定していない。思考の基盤としての枠組み（以下、パラダイムと表記）は、古代ギリシア哲学におけるソクラテス以来この二十世紀末の現代に至るまでの西欧の主流の形而上学としての哲学においては、相対有、相対無、虚無あるいは絶対有の四つのパラダイムのいずれかが支配的であった。しかし、日本の哲学者である西田幾多郎（一八七〇—一九四五）によって創始された「絶対無の場所の論理」を基礎とした哲学においては、上記の最初に挙げた四つのパラダイムのいずれかではなく、これに新たに加えられるべきであると見なされる絶対無が思考の基盤となっている。

そこで、霊性の問題を考える先ず第一の基礎作業として、パラダイムが、相対有、相対無、虚無、絶対有をそして絶対無の五つである時に、その思考のパラダイムでの、自然と自己と超越の次元は、どのような限界を持ち、またこれら三者がどのような相互関係にあるかが説明されなければならない。

(1) 相対有において

先ず第一に、相対有がパラダイムとなる場合には、現象界の森羅万象が究極的には物質から成り立っているというレベルにおいて、物質が絶対視されることになる。例としては、唯物論や十八世紀前半迄の自然科学が挙げられる。相対有が絶対視される場合には、自然は物質の視点から絶対視され、自己は未だ自然の段階において自我にあり、真の自己には覺していない。また、超越の次元もこの段階では開かれていない。相対有が絶対視されるこのパラダイムでは、自然と自己とは、物質レベルで関連しているが、超越の次元は、前二者即ち自然と自己との透明な関係のうちには開かれていない。従って、相対有のパラダイムの範囲内で、霊性が働くことは不可能である。

ところで、相対有のパラダイムによって基礎づけられた思考が物質を絶対視しない場合には、相対有の立場は、相対無に不安を抱いて絶望したり、あるいは虚無に陥ったりすることになる。あるいはまた、絶対有や絶対無への道を歩むことになる。

(2) 相対無において

第二に、相対無がパラダイムとなる場合には、相対有のいわば裏面であり、且つ相対有に対しては未存在しない非存在 (me on) である相対無が、哲学の中心問題となる。相対有と一体となっている相対無は、実存思想や実存哲学に見られる

ような不安や絶望や罪意識によって明らかにされることのできる。ここでは、絶対無の支えとなる絶対有が絶対視されることになる。この立場の例としては、例えばキリスト教の神を絶対有の神とする理解やM・ハイデッガーにおける有そのもの (das sein selbst) の理解等が挙げられる。そうでない場合には、絶対無は、虚無に陥るからである。というのも、絶対無を自覚する自己は、もはや相対有に自らの支えを求めることができないからである。この思考のレベルでは、自己は未だ真に自己には覚していないが、不安の無に戦っている。

このパラダイムにおける不安や絶望や罪意識のうちにある自我は、自然と隔離している。何故ならば、ケルケゴールも語るように、自然には罪意識がないからである。しかし、絶対無がパラダイムの場合には、超越の次元は、絶対無の理想の対象として追い求められている。このような場合には、超越の次元は、霊性としてよりは、むしろ人格的な、例えば父なる神として露わとなってくると理解されうる。

(3) 虚無において

第三に、虚無が思考の基盤としてのパラダイムとなる場合には、ニーチェにおいてのように絶対有としての神が死して、神の座していた場が空虚となる。そして、空虚を満たす神ならぬ虚無が、自我を守る城ないしは城壁となる。そこには、虚無以外には自我を守る如何なるものも存していないからである。このパラダイムにおいては、自然も自我も超越の次元

も虚無に帰し、これら三者の虚無における一性からは、いかなる霊性も生まれようがない。何故なら、霊性とは、自然と自己と超越の次元の三者の透明なる一性での出会いや対話における透明性と充溢から生じてくる働きの力ないしは働きそのものと理解されるからである。

(4) 絶対有において

第四に、絶対有が思考の基盤としてのパラダイムとなる場合には、永遠で普遍で不変なる何らかの実体がこの絶対有に認められ、この実体が絶対視される。何故なら、もし、永遠、普遍にして不変なるもの、即ち実体としての絶対有が絶対視されないならば、絶対有は当然ながら絶対有ではありえないからである。絶対有においては、自然も自我も、絶対有から生まれたもの、造られたものと見なされる。このパラダイムにおいては、超越の次元は、自然や人間の創造者として、自然や自己とは断絶した一段と高い次元にあるものと見なされる。この場合には、超越の次元は、霊性として働くというよりは、むしろ祈りの対象となったり、自然や自己がそこへと消え行く理想となる。

(5) 絶対無において

最後に、絶対無が思考の基盤の枠組みとしてのパラダイムとなる場合には、森羅万象 (命や意識のレベルにより相互に異なる生や意識のレベルにあるとはいえ、人間の個としての自己もすべて含めて) の一々、つまり自然の各々の一つひとつが、

絶対の中心であると同時に、常に周辺でもあるという万物のあり方が成り立っている。従って、このような場の開けには、絶対視される一つの立場というものがない。ここでは、自然と自己と超越の次元とは、それぞれ独立自存で絶対の中心であると同時に、常にこれら三者の一方はどこまでも自己否定的に周辺でもある。しかもここでの思考は身心一如の思考、つまり「非思量の思量」による思考である。そして、自然と自己と超越の次元という三者が、一性と同時に独立自存性の関係が常に同時に存立している時に、超越の次元は、初めて「靈性」として働くことができると理解されうる。つまり、自然と自己と超越の次元との一性、透明性と同時に独立自存性が成り立つ時に、超越の次元は、「靈性」として露わとなると理解されうるのである。何故であろうか。その訳は次節で考察されなければならない。

2 靈性とその問題点

(1) 相対有、相対無、虚無、絶対有がパラダイム（思考の基盤の枠組）となる場合の靈性

相対有、相対無、虚無、絶対有が、思考の基盤としてのパラダイムとなる場合には、右において見てきたように、自然と自己と超越の次元の三者は、透明な関係、一性の関係にはない。それでは、相対有、相対無、虚無として絶対有がパラダイムとなった場合に、何故靈性が顕著には働き得ないので

あろうか。この問題は、廓庵禅師の十牛図の第八図、第九図そして第十図との関係から、あるいは道元禅師（一一〇〇—一二五三）の『正法眼蔵』の現成公案の巻の冒頭近くのあの有名な箇所の内容から、容易に説明されることができよう。

まず、廓庵禅師の十牛図の第八、第九、第十図の関係から考えてみると、第八図では、「天地同根、万物一体」¹⁰であるところの、自然と自己と超越の次元が透明なる一性においてある。これら三者が透明な一性においてある時には、自然は、第九図におけるごとく自然のみの独立自存のあり方で成り立っており、また、自己はその場合、第十図における如くに、真の自己として、対話や出会いへと開かれており。更に、超越の次元は、森羅万象の一方が絶対の中心であると同時に、常に周辺でもあるあり方をしているので、第八図における如く、円相で表わされる。何故ならば、一切の一方が絶対の中心であるという時の「絶対」とは、相対的あり方を絶していることをのみならず、絶対の自己否定をも同時に表わしているからである。そして、万物の一切の一方がそのようなあり方で存立している時に、始めて靈性が働くとして理解され得るのである。

以上の事実を先に述べた道元『正法眼蔵』の現成公案の巻の次の文章によって更に確認しておきたい。

仏道を習ふといふは自己をならふ也。自己をならふといふは自己をわするるなり。自己をわするるといふは、萬

法に證せらるるなり。萬法に證せらるるといふは、自己の身心をよび他己の身心をして脱落せしむるなり。悟迹の休歇なるあり、休歇なる悟迹を長々出ならしむ。¹³⁾

右の文章における「自己をわするるといふは萬法によって証せらるるなり」というのが、廓庵禪師の「十牛図」の第九図にあたりと理解される。先の道元の言葉の意味内容は、「仏道を習うということは自己を忘れることであり、自己を忘れるということは自己以外の森羅万象によって、自己が何者であるかが示されることである。が、このことは、自己の身心と他己の身心の区別や差別が抜け落ちることである。悟りの跡は全くなく、悟りの跡のないのが真実の姿である」ということである。そして、この内容は、先の十牛図の第八、第九、第十図を物語っていると理解されるのである。

人間はそもそも、何の為に生まれ、何の意味があって生き、何の目的の為に生きるかを客観的には知らないが、仏道を学ぶということとは、自己を対象的に分析することを止めて、そのような自己の知り方を放棄し、自己以外の森羅万象によって自己が何者であるかが示されることを体得することを意味する。森羅万象によって自己が何者であるかが示されているのが、廓庵禪師の十牛図の第九図であり、第九図の大自然と根源的には一性の内にある自己が、更に自己の身心、他己の身心という区別もなく、対話や出会いの中で、自己でもある他己と語っているのが十牛図の第十図であると理解される。

もちろんここで語る「大自然と根源的に一性の内にある自己」とか、「自己でもある他己」ということは、主客分離の対象論理においての事柄ではなく、主客の未分離の次元（絶対の無限の開け）が開けている「絶対無」の開けにおいてのみ語られうる事柄である。そして、大自然と根源的に一性の内にある「自己」と「自己でもある他己」との出会いや対話において働いているのが正に「靈性」である。そしてこの「靈性」は、十牛図の第八図において始めて可能であり、この「靈性」によって第九図の大自然が万物のみならず人間の個の自己でもあることが可能であり、また、第十図の「自己でもある他己」との対話や出会いが可能となると理解されるのである。

つまり、十牛図で言えば、第七図迄には靈性が潜勢態 (potentia, *dunamis*) の状態で存立していても、現勢態 (actus, *energeia*) としては働き得ないのである。この事實は、相対有、相対無、虚無そして絶対有が思考の基盤としてのパラダイムとなっている場合には、靈性が現勢態としては露わとはならないことを意味している。何故ならば、自然と自己と超越の次元との根源的一性と、これら三者の各々の独立自存性とが自覚的に同時に成り立つ時にまず、靈性は現勢的に働き得ると考えられるからである。しかしながら、自然と自己と超越の次元との一性と、それら三者のそれぞれの独立自存性が同時に成り立つのは、思考の基盤としてのパラダイムが絶対無の場合においてのみであることは、先に見た。絶対無に

おいてのみ、自然も自己も超越の次元も、それぞれ絶対の自己否定によって相互に他を中心に立て、自らは周辺と成り果てることができ、しかも同時に、それら三者は、それぞれ自らを他者に譲らぬ独立自存のあり方（絶対の中心）で成り立つことができるからである。絶対無におけるこれら三者のこのようなあり方に対して、相対有、相対無、虚無そして絶対有が思考の基盤としてのパラダイムとなる場合には、自然と自己と超越の次元とは、これら三者の一性と同時の相互の独立自存性が成り立ち得ない。何故ならば、先に見たように、これらの四つのパラダイムにおいては、森羅万象の一方が絶対の中心であると同時に、周辺でもあるというあり方が不可能であり、しかも開けはある思考の枠組みによって限定され、限界づけられている開けであるにすぎないからである。

(2) 絶対無がパラダイム（思考の基盤としての枠組み）となる場合の靈性

まず、絶対無とは、上で述べた相対有、相対無、虚無そして絶対有のいずれにも属さず、しかも欧米の伝統的な形而上学としての主流の哲学の内には全く見られなかった思考の基盤であることが明らかにされなければならない。この立場（この立場は、西谷啓治が述べているように「立場無き立場」と言えよう）は、仏教の縁起や韓国の恨（はん）の思想等の東南アジアの古来の思想の中に古くから見られるであろうが、少なくとも十九世紀までの欧米の主流の形而上学としての哲学

としてのなかには見られない。

さて、大乘仏教の「縁起」や「空」は、森羅万象の存立や形成あるいは生成のあり方を表現していると理解されることができる。そして、縁起や空が西田幾多郎によって哲学的、論理的に表現し直された表現が「絶対無」である。この「絶対無」の概念の成立から考えても分かるように、絶対無は、万物が無実的に存立するあり方を意味するのであって、何もないとか有（Being）の裏面としての無（相対無）を意味していない。また、「絶対無」の「絶対」の意味は、これまでの論述からも既に明らかであるように、対（つい）を絶していることを意味しているのみならず、絶対の自己否定をも意味している。従って、絶対無とは、森羅万象の成立そのものの自己否定をも意味している。森羅万象のこのあり方は、華嚴経の中に出てくる「因陀羅網」ないしは「帝釈天の網」の譬えによって一層明らかとなるであろう。

華嚴経のこの譬えによれば、帝釈天の宮殿には因陀羅網という網が掛かっている、その網の内にある無数の網の目には宝珠があり、それぞれの宝珠はそれぞれ無数の宝珠と相互に映し合っているという。私たちは、二つの鏡と鏡が相互に、一方の鏡の内に他方の鏡が映り、その鏡の映った一方の鏡が更に他方に映るといふ仕方でも相互に無限に映し合うのを見ることができ、右の宝珠の譬えも鏡と同様に理解すると、この譬えの語ろうとしていることが容易にわかるであろう。

今此處で、一つの宝珠について言えば、この一つの宝珠は、無数の宝珠と映し合っている。しかし一つの宝珠のみならず、この網にある一切の一人の宝珠を考えてみると、一人の宝珠がそれぞれ他の一切の宝珠と映し合っているわけである。ところで、この網全体を一と考えると、この網の「網の目」にある無数の宝珠は多である。網は無数の網の目の宝珠から成り立っている。この意味において、網全体である一と網がそれから成り立っている無数の網の目にある宝珠の多との関係は、網全体に視点が置かれれば、一なる網が見られ、個々の網の目の宝珠に視点が置かれれば、多なる宝珠が見られる。一なる網のみが見られる時には、一なる網は、個々の宝珠の絶対の自己否定の内に成り立っていると理解されうる。また、個々の網の目の多なる宝珠のみが見られる時には、それらは一の網の絶対の自己否定のうちに成り立っていると見られることができる。

絶対無においては、一切は、右に述べた因陀羅網においてのように、網としての絶対の無限の開けた森羅万象の個々のものがいわば一つひとつの網の目の宝珠として成り立っていると理解されることができる。以上のような絶対の無限の開けとしての絶対無が思考の基盤の枠組みとしてのパラダイムとなる場合には、靈性は一体どのように理解されることができるのであろうか。靈性の問題に入っていくためには、ここで絶対無の立場（立場無き立場）は、主客の分離された客観

界に妥当する対象論理を突破しているのみならず、意志の立場の述語論理の立場や表現の立場をも突破した、繫辞の論理（命題において主語と述語の互換可能な論理）の立場であることが明白に語られなければならない。

相対有や絶対有が思考の基盤としてのパラダイムとなる場合には、永遠、普遍にして不変である何らかの実体を前提とした場での対象論理が妥当する。また、絶対無や虚無が思考の基盤の枠組みとしてのパラダイムとなる場合には実体の場が脱却される結果、対象論理は妥当しない。その代わり、意識や自意識や意志の立場が重要な役割を果たす。ここでは、論理的には述語論理が重要な要となっている。これに対して、絶対無が思考のパラダイムとなる場合には、実体を中心をなす見方において妥当する対象論理の立場が脱却されているのみならず、意識や自意識や意志の立場における述語論理の立場も脱却されている。そのみならず、意識や意志の立場が形や声の世界へと、つまり、文化の世界へと表現されたものの表現の立場も、また絶対無の境涯の表現の立場も脱却されている。意識や意志の対象化された形や声の表現をとった立場は、未だどこかに有ないしは有の影を宿している。そこには未だ個の自我の残滓が見られるからである。

靈性は、相対有、相対無、虚無そして絶対有のいずれかを思考の基盤の枠組みとしてのパラダイムとしている場合にも働いている。事実、歴史上どの時代にも靈性は見出される。

実体的な対象論理の支配する相対有や絶対有の世界において、実体的な神やその仲介者からの靈性に満たされた神学者や哲学者たちの記録は枚挙に暇がない程に、古代以来現在に至るまで至る所に満ち溢れている⁹⁾。また相対無や虚無がパラダイムとなっている場合にも、靈性と呼ばれ得るものは多く見られる。例えば、キェルケゴールやニーチェの著作類は靈性に満ち溢れているものが少なくない。

しかしながら、これらの立場に働く靈性は、一般的に言えば、それぞれの立場の絶対視する立場が絶対視されるように働く傾向性を帯びた靈性である。従って、少しでも自らのパラダイムと相違する立場に対しては、これらの立場で働く靈性はいわばマイナスの働きをもなす可能性を含んだ靈性ともなりうる。無論、各々のパラダイムにおいてのみ妥当する靈性ではあっても、他のパラダイムと衝突しない限りにおいては、当該のパラダイムの内部では重要な働きをなすのであり、各文化にとって不可欠の靈性である。しかし、諸民族や、従ってまた諸文化の出会いや対話が不可欠である二十一世紀においては、靈性はすべての差別を脱却していることが要請される。それでは、二十一世紀に要請される絶対無のパラダイムにおける靈性とは、具体的には一体どのような靈性なのであるうか。

3 絶対無の自覚における靈性とその問題点

絶対無の思考のパラダイムにおける靈性を考察するには、まず、思考の基盤の枠組みとしてのパラダイムが絶対無である場合には、この思考の枠組みの基盤の上に成り立つ哲学は、理性を基盤とした学としての哲学が死して蘇った哲学としての宗教哲学であることが示されなければならない。学としての哲学は、相対有や絶対有を思考の枠組みであるパラダイムとした場合の有の実体や体系を要とした哲学である。また、相対無や虚無を思考のパラダイムとした場合の哲学は、未だ存在の絶対性を脱却し切っていないという意味で、学としての哲学を脱却していない。これに対して、絶対無の哲学は、理性の死、ないしは、学としての哲学の「懺悔」を経た絶対無の哲学、つまり単に客観的、対象的思想ではなくして、「非思量の思量」を根幹とした、生まれ変わった哲学、即ち、宗教哲学とならざるを得ないのである。学としての哲学は、身心一如の知恵に対する愛ではなく、いわば「知識に対する愛」に貫かれている。しかし、一切の諸学の一々を根拠づけ、基礎づけ、連関づけ、関連づける「非思量の思量」(即ち、客観的、対象的思想に死して、一切の一々を中心としてと同時に周辺として成り立たせる絶対無のパラダイムを根幹とした思索)を要とした哲学は、「宗教哲学」ないしは「諸宗教の神学」であらざるを得ない。

靈性は、絶対無の自覚において成り立っている場合に自由であり、排他的とはならないと考えられる。絶対無の自覚においては、右において見てきたように、思考のある何らかのパラダイムが絶対視されることもなければ、排除されることも、本来的にはありえないからである。これを理解するため、絶対無とは何を意味し、また、絶対無の自覚における靈性が如何なる靈性であるかが、なお詳しく論究されなければならぬであろう。また、絶対無、相對有、虚無、絶対有のパラダイムにおいての様々な限界についても詳論しなければならぬ。しかし、しかしそれらについては紙面の制限上、詳論を省き、以下重要なポイントのみを記しておきたい。

まず、自覚の意味が明白にされておかれねばならないであろう。「自覚」とは、主客分離の基礎の上に一切を主体が対象化することを止めて、外に向かつていた主体の眼が自らのうちに向け直され、主客の未分離にして、知情意の未だ分離していない次元で、「自己が自己において自己を見る」ことであると同時に、更に方向の転換の後、「世界が世界において世界を見る」ことである。そして両側面が相即的に一であることが自己に明らかになることである。しかも、自己から世界を見る方向が、世界から自己が露わに見えてくるという転換が、この動きの中での決定的な出来事である。このような意味での自覚は、例えば西田幾多郎の哲学において典型的に見られる。

ところで、たとえ絶対無の自覚に生きようとも、人間の個の自己は、現実の生活では、相對有、相對無、虚無、そして絶対有のパラダイムに縦横無尽に生きている。そして、正にこのことが、絶対無の自覚とそのパラダイムの自覚において生きていることを意味している。現実の各々の場面において、五つのパラダイムのうちのいずれかが、各々のその場その場にふさわしいパラダイムとして働くことになる。しかし、その五つのうちのいずれのパラダイムであれ、そのうちのただ一つのパラダイムだけが、この世に妥当する唯一のパラダイムであるのではなく、五つのパラダイムのいずれもがそれぞれ常に絶対の中心であると同時に、周辺的でしかないと自覚されているということが、絶対無のパラダイムに基礎づけられた生であるということができる。この事実は、華嚴宗の四（種）法界の用語を借りれば、「事事無礙法界」での生き方とも表現されることができよう。

小論において重要なことは、まずこれまでの古い四つのパラダイムに絶対無が加えられることである。人間は、現実の世界において絶対無以外の四つのパラダイムのそれぞれに生きているのであるが、絶対無が、これに加わらない限り、いずれかのパラダイムが絶対視され、従って靈性も不自由で排他的となる、自らの主張するパラダイムのみが絶対のものと思なされてしまうことにある。

最後に、靈性の問題に戻れば、右に挙げた五つのパラダイ

ム相互関係と同様に、五つのパラダイムのいずれもが絶対的な中心であると同時に、周辺でしかあり得ない時に、真の意味において、靈性が究明されうるということが出来る。靈性には色々の区別があり、現代の用語を借用すれば、相補的多元的である。しかし、もし靈性が差別されれば、人間は真の意味において自由にも、創造的にもなれない。何故なら、靈性には、即ち、人間と自然と超越の次元との一と、自覚における自己の自覚と世界の自覚との一、という両者の一のもの、自己同一的一においては、私と汝、私と彼、私と彼女、そして私と世界は、一なのであるから。

注

(1) 中国の南宋時代の廓庵禪師による十牛図は、次の十図からなっている。1 尋牛、2 見跡、3 見牛、4 得牛、5 牧牛、6 騎牛帰家、7 忘牛存人、8 人牛俱忘、9 返本還源、10 入塵垂手

以上の過程的なあり方（漸悟的でないしは、この世との関係においてという意味で水平的に、自己が自己に覚して行くあり方）には、直感的、頓悟的あり方（十図の各図にはそれぞれすべの他の図が入っているが、ただそれが自我には自覚されていないだけであることに、ある時突如として自己が覚するあり方）が含まれている。

(2) 『雪竇頌古』（禪の語録十五）、入矢義高、梶谷宗忍、柳田

聖山 著、筑摩書房、一九八一年、一一八頁参照。

(3) 『正法眼蔵 正法眼蔵隨聞記』（日本古典文学体系八一）、西尾実、鏡島元隆、酒井得元、水野弥穂子 校注、岩波書店、一九六五年、一〇二頁参照。

(4) 因陀羅網は、帝釈天の網とも言われる。

(5) デーモンに憑かれたソクラテスやキリスト教の聖靈に満たされた使徒たち等々。

花岡永子さんの「靈性の問題」について

討議者 小野寺 功

ただ今、花岡先生から二十一世紀に向けての靈性について、宗教哲学の立場から根本的な問題提起がございました。大変同感される点が多く、レジュメの感想も含めてレスポンスしたいと思います。

まず最初に、私が花岡先生のお考えに関心をもつようになつた動機から申し上げますと、そのきっかけは、一九八八年に出版された「キリスト教と西田哲学」(新教出版社)を読んだことにあります。

この本で最も注目すべき点は、禅を基礎とする西田哲学と、キルケゴールに代表されるキリスト教との共通の場は、「絶対無の神」にあるという全く独創的な見解で、以後この発想を基礎とした、新しい宗教哲学の形成がめざされることになります。これは私も内々にそう思っていました。容易に口にするのできなかった革新的発想であると思えます。

こうしたユニークさは「キリスト者にして同時に禅に生きる者」といわれる花岡先生の独自の取組みからくると思われ

ますが、それだけでなく、西田幾多郎、田辺元、西谷啓治といった日本の代表的な宗教哲学者の荷つた問題を全面的に継承しつつ、それをキリスト教と統合すべく苦闘しておられる。私が深く共感するのはこの点です。

その後も花岡先生は、引き続き「キルケゴールの研究」「禅と宗教哲学」「心の宗教哲学」「宗教哲学の根源的研究」などの力作を次々に刊行され、さらに欧米の知識人との対話を通して、日本の宗教哲学の成果を世界の先端に提示し続けておられます。今回発表されました二十一世紀に向けての靈性問題には、こうしたこれまでの思索の成果が織り込まれていると思えます。

次にこれを前提に発表内容に入りますが、「二十一世紀に向けて」というテーマそのものが、時代を画する「靈性革命」の意図を秘めているのだという気が致します。
スピリチュアル・リボリューション
ご承知のように、いま世界は、科学技術の驚異的進歩とそ

の恩恵を享受していますが、それと裏腹に、人間性の自壊という最大の危機を体験しています。その結果、一番大切な統合と感性を見失い、自らの中に何一つ信じるに足るものがなく、理性への不安がつのつてきています。しかし近代的知性に代わる新たな、これといった原理が見出されていないため、逆にコンピュータによって人間が支配される危険すら予測されます。

こうしたニヒリズムを伴う危機の時代に、仏教とキリスト教の出会いによって、共通に自覚されてきた大地性は「靈性的人間」という新たな次元であり、ここに開拓されるべき無限の沃野があると考えます。そして靈性には、理性が創ったものではないそれ自体の原理があり、この人間の大地としての感性に響くものでなければ、真の感動は生まれてこないと思うのです。

なぜなら西田が「芸術と道徳」の中で述べているように、この情意を含む感性（靈性）こそ、すべてが「そこからそこへ」である「真・善・美の合一点」であり、感動の源泉であるからです。そしてこのような靈性は、鈴木大拙がいみじくも指摘しておられますように「私そのもの」でありますから、対象化できず、気がつかなければ無に等しいものです。

こうみてきますと、ニイチェ以後、ヨーロッパ哲学の転回を画し、「存在忘却」を指摘し続けてきたハイデッガーの真意も、実はこの「靈性的次元」の自覚の促しにあったといえ

ましょう。そしてこの意味の靈性はベルジャエフも言うように本来はすべての「人間の根本規定」なのであって、いかなる伝統宗教といえども独占権を主張することはできません。なぜなら靈性はすべての諸民族の文化の中に、そしてあらゆる時代に見出される普遍的人間現象だからです。

こうみてきますと、かつて西田幾多郎が「場所的論理と宗教的世界観」の中で「宗教は心靈上の事実であり、これを説明するのが哲学である」と言ったことが、どれ程先駆的で、世界精神史の来るべき動向にそったものであるかが、よく理解できます。

花岡先生のこのレジュメに出てくる「靈性の定義」も、この流れに即応するものがあると思えました。そして先生の今回のご発表の中で、私にとって最も重要と考えられるのは、二十一世紀に向かう靈性の特徴について述べられた次の箇所です。即ちそれは、「絶対無が思考の基盤となるパラダイムである時に、靈性が靈性として働き、個の自覚が世界の自覚と相応し合う」というものです。これは本当にその通りで、ここに私が「靈性革命」と呼ぶ思想のエッセンスが要約されております。

花岡先生は、この「絶対無」の原理の革新性を明らかにするために、古代ギリシャ以来現代に到る西欧の伝統哲学が、「自然」と「人間」と「超越の次元」を含む「現実世界」をどう解釈してきたかをとりあげ、その思考基盤となるパラダ

イムによって類型別に分析する作業をしておられます。

それによれば、①相対有、②相対無、③虚無、④絶対有という四つの立場に分類されるということです。そして各々の立場が厳密に吟味され、その結果、いずれも究極的実在には至らず、靈性認識の面で限界があり、ニヒリズムの到来は不可避と診断されております。

そして最後に、一つの活路として、これまでの欧米の伝統哲学の主流にはみられなかった「立場なき立場」「哲学ならぬ哲学」としての「絶対無のパラダイム」を提示しておられます。この立場において初めて「自然」と「自己」と「超越の次元」は、それぞれの独立性を保つとともに、絶対の中心であり、一方三者は常に自己否定的に周辺でもあるという、非排他的で自由な世界次元の靈性が実現してくる、というのが結論の部分かと思われます。

したがってそのためには、理性を基礎とする厳密な学としての哲学は、田辺元の「生の存在学から死の弁証法へ」に象徴されるように、死して蘇る絶対転換の哲学としての「宗教哲学」でなければなりません。花岡先生にはこの立場への深い共感があるように思われます。

大体以上が、私が理解した限りの花岡先生の提案要旨と考えます。ただもう一つ私の興味をひき、ついでに考えさせら

れたのは、先生の「無の解釈学」の問題です。先生は靈性的自覚は、十牛図でいえば第七図までは靈性が潜勢態で、第八図から第十図までを現勢態と捉えておられます。これは認識論的にはいわば「靈性的自覚の現象学」といってよく、わたしはこれを「生成の論理」という形で、「有から無へ」の一般者の自覚的体系として示すことができると思います。そして私の考える「生成の論理」の特徴は、次のようなものです。

(a) 「生成の論理」は、すべての根源は感性にあり、感性の働きの中から、比較や矛盾を通して、理性が自ずから働き始める過程を明らかにするところにあります。図式的には「感性—理性—靈性」という構造です。

(b) 認識の問題は、自己の問題を措いて考えることはできません。自覚の浅い自己と、より深い自覚をもった自己とでは、同一のものに対する経験認識の仕方が違います。生成の論理の最も大きな特色は、否定項、つまり感動を媒介として、(1)有の世界、(2)相対無の世界、(3)英知的世界、(4)絶対無の世界へと転生していった、命の底—つまり「存在そのもの」に触れることにあります。

(c) その意味では、花岡先生の指摘された従来の哲学の四つのパラダイムは、何らかの意味で自我が固定されており、無の世界の解釈も、有の論理で解釈するという矛盾に陥っており、混乱は免れません。

(d) それで私のレジュメの「生成の論理」の図を見ていた

だきたいのですが、人間の精神の成長の図式がこのようなものだという完結した図式ができて、初めて真の哲学が始まるのではないでしょうか。この「生成の論理」の無の転生を示す場面が、道元の「正法眼藏隨聞記」の一の七に示されていますので、読んでみます。

「示にいほく、海中に龍門と云ふ処あり。浪、頻りに作つなり。もろもろの魚、浪の処を過ぐれば必ず龍となるなり。故に龍門と云ふなり。今は云はく、かの処、浪も他処に異ならず、水も同じくしほはゆき水なり。しかれども、定まれる不思議にて、魚この処を渡れば必ず龍と成るなり。魚の鱗も改まらず、身も同じ身ながら忽ちに龍と成るなり。」

この転生は、傍観者には奇妙な説話かも知れませんが、実践者にとっては、動かすことのできない事実であり、実感であり、人間にとっての一大事件なわけです。

時間が迫りましたので、最後にどうしてもお聞きしたい質問事項を、二、三申し述べます。

その一、花園先生はレジュメの最初の方のページで、「単に人格的である唯一神やその仲介者としての神から流出してくる——靈性を更に遡った、いわば底なき底：——という表現をしておられます。その場合、人格神と絶対無の神との関係はどう把握しておられるのか、これが一番目にお聞きしたい点です。

その二、先生の「心の宗教哲学」は、ある意味で「聖靈の宗教」を指していると思われませんが、その際、西谷啓治先生の「聖靈」は「人格的即非人格的性格」を持つという主張に對して、どう考えられるか、伺いたいと思います。

その三、先生の御著書を拝読して気付いたことですが、「神道」についての言及がほとんど無いということです。先生は宗教哲学者として、日本の靈性の原形ともいふべき神道をどう位置づけておられるのか、参考までに簡単にお話し下さいましたら幸いです。

討議

司会 河波 昌

司会 お二人のご発表には、非常に高度な宗教哲学が展開されていたと思います。花岡先生のご発表には、世界宗教哲学全体を統合したお考えが、西田、西谷等の哲学を背景としながら、靈性という概念で展開された、私は本当にすばらしいものだと思います。

それに対する小野寺先生のご質問も鋭いものであると思います。最終的に三つの問題を出されています。特に神道についてですが、たとえば江戸時代に慈雲尊者という方がいました、梵語の研究など仏教学に広く通じ、また大悟徹底された方であったのですが、晩年に神道を研究しました。雲伝神道で、これは仏教の立場から神道を追求したものです。

では、花岡先生からご質問にお答えを戴ければと思います。花岡 まず、小野寺先生に感謝を申し上げます。わかりにくいところもあったと思いますが、よく読んでいただきました。

人格神と絶対無の神との関係ですが、絶対無の神とは根本経験、「心霊上の事実」というところ、どの宗教でも「天地と一つでしかも我は我だ」というところから。さあ、その神を聖書、経典などに表現しようかという時に、イスラエルで

は氣候、時代などの条件から人格神に結晶していった。それがどう表現されるかは、文化と一つの関係にございますから。きびしい氣候、風土などの文化的条件の中で人格神という表現をとってくるのかと思います。

祈りの対象がどうなるのかということですが、たとえばエックハルトでも本當の神性の無ということになりますと、祈りもなくなる、三位一体の神もなくなる。ただ無心になりきって禪定に、という仕方の瞑想といえますか。

しかし、祈らなければならぬときには、お祈りをする、これは一つの表現された文化形態としての宗教ですから。神様といわれて拜まれているところでは、手を合わせるのは当然ではないかと。その立場になりきるのは必要なのではないかと思えます。

二番目の西谷先生の聖霊についての「人格的即非人格的性格」についてですが、人格的ということ突き詰めていくと、聖書にあるように善人にも悪人にも太陽の光があたるといふようなところまでいかななくてはならない。非人格的ということとは、現代では科学、技術の世界で人格性は問われない、ということところに出てくる。人格性を突き詰めていくと、機械と一つになるところに、個的自己において絶対無のところでききようとするのと、一つになるのではないかと思えます。そこで人格生即非人格性と。如の立場と申しますか。

神道についてですが、かつて紀平正美先生の勉強をしたり、

いろいろ勉強しましたが、自己中心性があまりにも強く、ついでに行けないと申しますか、神道だけが絶対だといわれますと、もう議論の余地がない。神道は、これから勉強していこうと思っております。

小野寺 私は、小学校のころ全部の神社を拜んで歩きました。神仏習合の歴史を勉強してみまして、庶民の中に内在している神道の靈性を再認識しました。私の中には一神教と多神教の要素がありまして、ティリッヒを読んだとき、三位一体とは一神教と多神教の総合だと書いてあるのを見て、感銘を受けました。先生のお考えで私が納得できなかったのは、三位一体の神と愛である神の根底に無の神を考えておられる、そうではなく、三位一体の一という解釈のところに絶対無即絶対有という全一的神の構造が内在している。啓示される神が絶対有ならば、啓示される以前のところは絶対無でないとおかしい。絶対無としての神が絶対有として顕現してくる。三位一体には絶対無即絶対有という構造が入っている。

西田哲学のように解釈すれば、靈性的自覚を通して学と道とが一致する、学道という新しい学問の形態が生まれてくるのではないか。今の学校ではこの二つがバラバラになっている。道というものがない。そういう意味で先生のようなご発想が、日本の宗教哲学が新しい世界の学問形態を切り開いていくのではないかと思っております。

八木誠一 先生のは引かかるとどうしようもなくなくなる

のですね。例を挙げさせて頂きますと、「靈性は出会いや対話や出来事の中で開けてくる」とありますが、「出会い」や「対話」は「出来事」ではないでしょうか。「自己と自然と超越の次元」とが根源的に一になる「開け」とありますが、自己といっても自然と超越が中に入っているし、ほかに二つについても同じことがいえる。それは根源的一なのでしょう。含み合いなのでしょう。「開けにおいて働く力」とありますが、この力とは何の力なのでしょう。「開けにおいて」とありますが、この「おいて」も問題になる、などです。

花岡 まず「出来事」というのは *happening* というヒブル語で、出来事として神が「我はありであるものなり」というときの *happening* という動詞、ここでは「出来事」そのものと、「出会い」や「対話」とは一緒にはできない。

「自己と自然と超越の次元」とが根源的に一なる「開け」において働く力」とありますが、山に行つて瞑想している時、そこでは「誰か」ということはない、そこで初めて自己ということと気がつかれてくる、そこで働いている力が何であるかということとはよくわからないわけです。「自己と自然と超越の次元」これはヨーロッパの古代からの思索の事柄であり、ハイデッガーの考えも入っているかと思ひます。

「自己と自然と超越の次元」という三つの事柄を述べておられますのは、哲学を論ずる上で古代から思索の領域とされてきたものだからです。

本多 全体として何を言おうとしておられるかということは何は伝わってきたし、私は共感しました。これは花岡さん個人の業績であるだけでなく、この学会の歴史的成果だと評価したいと思います。というのは、欧米の伝統的な哲学の主流の中になかった絶対無の自覚、これにおける霊性ですね。また五つのパラダイムが互いに一即多として含みあっている。生身の人間なので何処まで到達しても始めのものがあると、久松先生の「私には煩惱がない」という意味もこの視点から考え直したらほっとできると思いました。

質問ですが、メー・オンを「非存在」と訳していますが、これはむしろ「未存在」と訳したほうがいいのではないかと。

「非存在」はワーク・オンで完全な無ですね。

田辺哲学に言及されたところですが、田辺先生と西田先生の立場は同一線上で論じられるのか。「懺悔」といって外を見る眼で内を懺悔しているのではないのでしょうか。

花岡 そういふ見方の人も多いと思いますが、私は田辺先生の中では理性が死んで、そして懺悔で生まれ変わって宗教哲学へ突破してゆく、結果として現実はどうかということとは別として哲学としては真剣に、と私は考えております。

上田閑照 何か言う場合、八木さんのような質問がありうるということとは予想せざるをえないですね。小野寺さんは、花岡さんの言おうとするところの核心をぐっと分かってしまっ

て、ご自分の言葉で言われたのですね。これが本当に理解す

るということもかもしれない。しかし、書かれたことから出発した場合、八木さんのような理解の仕方もあるわけだし、八木さんの質問には答えていく必要がある。そのこと自身が自分が分かっているというプロセスになる。

「外に向けていた目を内に向けて」ですが「向け返る」という時、内、外を越えたものがある。それを古いカテゴリーで叙述するとはつきりしなくなる、難しいですね。

私は基本的には同感しておりますし、おそらく同じように考えておられると思いますが、絶対無と霊性ということ、絶対無は、パラダイムの一つですね。その場合霊性ということが何処から問題として出てくるのか。これこれこうなった時これを霊性と言うとどこかで言えないと。

花岡 (十牛図の) 第八図で霊性は霊性として働く、現勢態として働くという理解で。

上田閑照 第八図、空円相のところですね。それなら霊性ということが別に最初から考えられていることになるでしょう。十牛図の八・九・十あれで全てが言われているのだから。霊性という言葉で言わねばならない理由とは何か。

花岡 自己の自覚と世界の自覚が自己同一的になる、その一と、思索の事柄である自然・自己・超越の次元が一であるという経験によって自己であるという自覚が出てくるわけですが、その両者に出てくる一が透明な一として自己同一的に自己に於いて成り立つ時に霊性として働く力。ただこの力が何

かは、これだとは示せないものだ。

上田閑照 しかし、これだとは示せないものだとすると、漠然としたものになってしまう。

花岡 両者における一性が根底的に一であるとは本当に透明になった時働きでる力が靈性であると理解しております。

上田閑照 今まで一ということとで考えられていたものを靈性という言葉で言う。その必然性はあなたの場合は力ということですか。

花岡 働く、原動力。ダイナミックな力、働きということが出るには靈性と。

上田閑照 私は靈性という言葉に積極的な意味を感じています。靈性という言葉でなければ言えないことがある、と思っております。それを言うことによって今までの宗教にある考え方にある変化が起こりうると思っております。まだ、はっきりとは言えませんが。たとえば、靈峰富士と。これは分かると思うのです。こう言う時すでに感じていることがある。これは、ただ自然と言ひ換えられることではない。浄土教でも大拙先生ならば、浄土教のあり方を靈性という言葉で強く出してこられた。禅では自性靈妙がある。

また、靈というとおかしの意味になる可能性があるが、靈性という言葉はおかしの意味に今のところならない言葉ではないかと。

延原 靈性 spirituality ではなく人格性 personhood とい

う用語をもって考えてみますと、靈性は先生の言われる意味では英語で intrinsic unity という感じがするのですが、personhood とは intrinsic unity をもたらす愛、形而上学的にいいますと、二次的な次元に位置しながら intrinsic unity を得させる力としますと、この人格性のレベルで三つのことが分けられる。一つは人格神 personal god 人間と呼応する神、二つめは位格 divine persons、三つめは神の中の人格性 divine personhood、この personhood は五つのパラダイムの何処にも入っていないが、キリスト教の伝統の中では重要であったと思うのですが、コメントを戴ければと思います。

花岡 私は根本的に人格性と非人格性の両方の根源のところから考えております。私がこの発表の中で考えようとしたことは、全体の中で靈性をどう理解するかということでございます。靈性とはその三者の人格性を全て包み込むような、そこで働くある力と理解しております。そこでは人格性と同時に非人格性も成り立つような。この機械化した世界では人格性だけではやっていけないものも入ってきておりますので。