

無心、信仰、スピリチュアリティ

——「抵抗の拠点としての無心」に向けて——

西平 直

〈論文要旨〉「無心」概念を手掛かりにした「宗教」の「際」の考察である。鈴木大拙『無心ということ』に拠りながら「子どもが無心」を問い、「信仰」を問い、「他者の痛みへの感受性」とつなぎ、「抵抗の拠点としての無心」を構想する。『無心ということ』の用語法は禅の伝統に依拠しつつも、禅に限定されない。浄土教にもキリスト教の内にも無心を見る。本稿はそれを「広義の無心」と名付け、人間自然 (human nature) に属する事柄と理解する。次に、エリクソンの「アイデンティティの思想 (アイデンティティを越えてゆくこと beyond identity)」を手掛かりにして、無心を「beyond “I”」と理解する。「I」は「我 (自我・作為・我執性)」。「beyond」はそこから離れる・それを超えてゆく・その背後。しかしただ我から離れるのではなく、我から離れることもでき、それを生きることでもあるという意味において、我に囚われない「自在」である。さらに、そうした「広義の無心」を「抵抗の拠点としての無心」と読み直す。非暴力的抵抗は「我」の怒りからは生じない。その「我」から離れる方向に初めて成り立つ。そうした「抵抗の拠点としての無心」を人間自然に属する事柄として読みとく試みである。

〈キーワード〉 無心、スピリチュアリティ、鈴木大拙、アイデンティティ、非暴力的抵抗

「際」^{きわ}に立つ。外側から近づいて際に立ち、内側から出ようとして際に立つ。不安定にして不徹底。宗教との際に立って「悩む」という仕方であって来たことの報告である。⁽¹⁾

「際に立つ」とは「どっちつかず」である。宗教の内にいるのか外にいるのか、立場が明確でない。宗教者（信仰者）の立場なのか、研究者（観察者）の立場なのか。どの立場の何者なのか。名前がない。のみならず、立場が

実定化（実体化）されそうになると身をかわす。しかもそれが単なる中途半端に過ぎないのか、それともむしろそれこそ柔軟で強靱な思想であるということなのか、それも明確でない。あるいは「際」に立つとは、もはや「際（境界線）」など存在しないという認識とワンセットなのである。

しかも本稿は（シンポジウムの席上）一人称で語られた「個人的な宗教体験のなまの思想性」の報告である（それが私に与えられた任務であった）。生育史の中に生じた発生現場の勢いを保ったままの「プリミティブな困惑」。学問的手続きによって整理される前の素朴な疑問。偶然的な状況や一回的な情念が纏わりついたままの期待や困惑。本来ひとつの筋に納まるはずのない断片を少しばかり整理する試みである。

手掛かりは「無心」という言葉⁽²⁾。依拠するテキストは鈴木大拙『無心ということ』⁽³⁾。禅の核心を解き明かすと同時に広く多方面の思想との関連を説いた著作である。細部における差異よりも大掴みの同質性を強調し、禅の「無心」と「子どもの無心」の類似を語り、「自然法爾」との共通を語る。あるいは福音書の「神の御心のままに」との共通性を説く。言葉を厳密に定義するより柔軟に解きほぐし、幅広い対話を促す語りになっている。

なお、「無心」の英語表記には様々な工夫が見られるが（例えば a mind of “no-mind-ness” など）⁽⁴⁾、最終的には Mushin とするしかなかったようである。ちなみにこんな「比喻」もある。It (Mushin) corresponds to the state of innocence enjoyed by the first inhabitants of the Garden of Eden, or even to the mind of God when he was about to utter fiat, “Let there be light”⁽⁵⁾。「無心」をエデンの園の天真爛漫と重ね、創世記における神の創造の出来事と重ねながら、その言葉の語る位相を解きほぐそうとするのである。

しかし本稿は大拙研究ではない。あくまで「個人的ななまの思想」の発生現場を、あたかも一つの事例研究であ

るかのように報告したものである。理想的には「無心をめぐるポリテイクスとポエティックス」を望みつつ、実際にはこの言葉を手掛かりに宗教をめぐる悩んできたことの「プリミティヴな困惑」の報告である。

一 子どもの無心——「無心」という用語——

「子どもの方が無心である」。そう聞かされて育つ子どもは、自らの成長に対してアンビバレントである。成長するとは無心でなくなること。純粹でなくなること。気づいてしまったらもはや無心になれない。「わざと」になる。「わざとらしく」なる。

無心とは最初「気づかないという仕方の純粹」という意味において、子どもの頃の私には理解されたようである。まだ気づかなかった頃のように。何も知らなかった頃のように。では気づいてしまった後に無心になることはできないのか。わざとらしくなく、自然に振る舞うことはできないのか。

そう思うと、自分にもそんな「よい時」があったことが不思議に思われた。しかも、悔しいかな、自分が「無心」であった時の記憶がない。その「良い時」は気がつくことができずに、後になってから「もう過ぎ去った」としてのみ体験される。そうした悔しさと憧れに包まれて「無心」という言葉は私の心に住み着いたようである。

「気がついた時には、既にそこにいない」という問題が、「事後性 (Nachträglichkeit)」という言葉によって吟味されていると知ったのはずいぶん後のことである。事後的に創られたにすぎない。子どもの無心など大人の願望を投影したものにすぎない。失われたものに対するロマン主義的憧憬。無心も事後的に構成されたものにすぎない。

無心、信仰、スピリチュアリティ

そうした言説を興味深く感じながら、しかし私には、そう簡単に割り切るこのできない小さな体験があった。サッカー少年としてひたすら走り回る中でごく稀に体験した「最高の調子の良さ」である。現代のアスリートならば「ゾーン」と呼ぶであろう特殊な状態。その中に入ってしまったえば最高のプレーができる。あるいは「フロー」⁽⁶⁾という流れに乗った身体感覚。文字通り「乗っている」のであって、努力や工夫とは関係なしに、無理なくできてしまう。しかし翌日やってもうまくゆかない。なぜできたのか。どうすればあの体験がまたできるか。どんな準備をしていればあの「体験」が来るのか。そうした問いと結びついたあの不思議な体験が、私に「無心」を単なる事後の構成物と割り切ることを許さなかった。

あの体験をいかにしたら引き寄せることができるのか。それが厄介な問いであることは、ひたすら走り回っていた少年にもおぼろげながらに予感された。「待つしかない」とも感じた。願ったら逆効果になる。願うとは欲を出すこと。欲を出したら「それ」は逃げてしまう。しかし逆に、願いもせずただボンヤリと待っていても何も起こらないことは明らかだった。とすれば、願っていることを自分に隠しておくしかない。求めつつ、しかしその求めていることを自分に隠すという仕方意識しない。「自分をだます」ということなのかとも考えていた。

数十年の後、世阿弥の伝書を読むに至って、世阿弥もまた同じことを考えていたと知った。『花鏡』第十四条の一節。「わが心を我にも隠す安心」。自分の心を自分に隠してしまう。観客に対して隠すのではない。自分自身に対して隠す。自分の心の工夫すら意識しなくなるほど、深く演技に集中する。その深い集中のなかで「せぬひま」の前後をつなぎ止める。「無心の位にて」という言葉が、そう言い換えられているのである。

……かやうなれども、この内心ありと、よそに見えては悪かるべし。もし見えば、それは態^{わざ}になるべし。せぬ

にてはあるべからず。無心の位にて、わが心を我にも隠す安心にて、せぬ隙の前後をつなぐべし。これすなはち、万能を一心にて縮ぐ感力なり。

(『花鏡』第十四条)⁽⁷⁾

むろん、「無心」と「一心」の関連など問題は多いのだが、意図的・意識的に追究しても達成されないどころか、むしろ「その追究こそが逆効果をもたらしてしまうような厄介な境地」を招き寄せる、という逆説的工夫が、多くのアスリートやパーフォーマーたちに共有される問いであることは確かなのである。

では、そうした「ゾーン」は「子どもの無心」と同じなのか。そして「無心になる」とは子どもに還ることなのか。大拙もその問いを引き受けている。

『無心ということ』の中、「幼児と無心」という小さな節。もし無心が本能に従うことであるならば、子どもの方が大人より無心である。ならば子どものままに留まるべきではないか。「どの宗教にあつても大抵は子供にかへれと教える」(『無心ということ』二六六頁。以下、引用は『全集第七巻』に依拠し、頁数のみ表記する)。

しかし話はそう簡単ではない。「子どもの無心」は、「大人の有心」に出てゆき、そして「大人の無心」へと越えてゆかねばならない。つまり「子どもの無心」と「大人の無心」は区別されなければならない。

ところが、ここで大拙は「大人の有心」から「大人の無心」へと越えてゆく事態を「かへす」という⁽⁸⁾。「無心の世界へかへしてしまはなければならぬ」。そもそも「大人の有心」が生じるという出来事が「矛盾」であつたのだから、その矛盾をひねり直す仕方、無心へ返せば(還せば)よいのである。そしてこう加える。「無心の世界へかへす」とは「我」をなくすことではない。「我」は必要であつて、「我」を持ちながら「我」から離れる。あるいは、無心の世界を消すことなく我として生きるのだからなければならない。ということは「大人の無心」は

何らか二重である。⁽⁹⁾ 一方的に「我を消去する」のではない。「消去」に留まるのではない。むしろそこから躍り出るダイナミズムを同時に孕んでいる。つまり図式的に整理すればこうなる。①「子ども」は「無心」である。②「子どもの無心」から「大人の有心」が出てくる。③「大人の有心」から離れて「大人の無心」へ越え出る必要がある。④しかしその「大人の無心」は「我」を併せ持ち、有心と無心の二重写しになる（この「二重写し」が多様に言い換えられてゆく）。

さしあたり、そのように整理した上で、本稿の用語法を確認する。本稿における「無心」は緩やかな厚みと広がりを持つ。いわば「広義の無心」である。究極の一点のみが無心なのではない。「子どもの無心」も「大人の無心」も「有心と無心の二重写し」もすべて内に含んでしまう。あるいは、以下のような言葉も含まれる。

一、「人為的・作作的」と対比的に用いられる「自然に」。あるいは「ひたすら」「ひたむきに」。

二、「無邪気」「無私」「無欲」。むろん明確な概念規定は困難を極めるが、本稿はそれらすべてを緩やかに包み込んで「無心」とする。透明になっているとあちらから来るという意味で「透明に」も含まれる。

三、立ち戻る原点という意味における「ゼロポイント」⁽¹⁰⁾。そのつどそこに戻り、そこから出てくるニュートラルな原点。正確にはそこから何が出てくるかわからない。ゼロポイントに立ち返ったがゆえにより醜い我執が湧き出てくる可能性もある。しかし本稿においては、ゼロポイントから出たものは「よし」とされる（長い目で見れば必要なこととされる）。

四、全体の野口晴哉が用いた「天心」も「無心」に含まれる。からだの自然な流れに聴き従う天然無垢の心。

「天心は無念無想です。虚心です。空っぽなのです」と語られる「空っぽ」は力のない空虚ではないどころ

か、むしろ真空と同じく巨大な吸引力を発揮する。⁽¹¹⁾ 空っぽである故に自然な流れと一体になり、その流れを促進させる。思考作用が鎮まった無心の境地において初めてからだの自然な流れが戻ってくる。その自然な流れは「間身体性」の位相の出来事である。

五、福音書が語る「幼子のような信仰」も「無心」に含まれる。あるいは、「自己無化」「自己放棄」など「ケノ―シス」の伝統も含まれる。つまり本稿の用語法は仏教思想のコンテクストに限定されない、何らかの心の在り方（世界との関わり方・自分自身との関わり方）である。その意味では「自我の匂いのしない方へ」（押田成人）という方向性である。⁽¹²⁾ あるいは、ごく形式的には、beyond “I”と表現される出来事。“I”は、「我（自我・作為・我執性）」などと多様に理解され、またbeyondは、そこから離れる・それを超えてゆく・その後などと理解される。しかし正確には、単に「我」から離れることを目指すのではなく、我から離れることもでき、それを生きることでもある。そうした意味における「自在」「囚われない」という点が重要になる。そうした方向性をすべて本稿は「無心」（正確には「広義の無心」と呼ぶことにする）。

二 信仰と無心——無心はアイデンティティを超えるか——

さて、『無心ということ』は「幼子のような信仰」を無心の表われと言う。高校に通い始めた私も「信仰」を「無心」と重ねて受け入れた。通学途中の小さなプロテスタント教会。のちに事情が分かってみれば「福音派」と呼ばれる（良くいえば純粋な信仰を貫く、悪く言えば狭く固まりがちな傾向をもった）小さな集まりであった。疑うことなく信じる。考えるより信じる。そうした福音書の語る（イエスとその周囲の人々の）信仰を私は「無

無心、信仰、スピリチュアリティ

心」と重ねて受け入れた。純粹なゼロポイントに立ち返ることとしての信仰。そして「ひたすら信じ続ける」ことが引き起こす現実的な力に目を見張った。信じ続けることが出来さえすれば、信仰は山をも動かす。

大拙は「受動性」と語る。信仰には「はからい」がない。空虚になって任せてしまう。「キリスト教的に云ふと『御心のままに』といふやうなことなのです。神の御心のままにならせ給へといふ、さう『まかせ』主義のところのあるのを宗教的と云ひます。これが真宗の方になると、はからひをやめる、はからひのないといふことです」（一五四頁）。そうした信仰の在り方を「無心」と重ねて語るのである。

福音派教会で出会った人たちは、まさにそうした信仰を生きていた。少なくとも私の目にはそう映った。とりわけ戦後米国から送られてきた純粹素朴な宣教師たちはフロンティア精神に満ちていた。既に真理を得たという確信。ならばそれを隣人に分け与える。相手のためを思えばこそ真理を伝えたい。宣教の熱き使命に燃えていた。⁽¹³⁾

ところが、その出発点においては紛れもなく「隣人愛」に根ざしたその使命感が、ある一点を超えた瞬間「非寛容」になる。妥協を認めない。そして純粹であればあるほど、その非寛容は（「神」の名のもとに）強迫的になるように感じられた。考えることなく信じる。その純粹な信仰が対話を妨げ、非妥協的な対立を引き起こす。⁽¹⁴⁾ その事実は私を苦しめた。のみならず、その信仰共同体の中に深く入れば入るほど、そこには「排他性」が見え隠れした。内側の結束を固めるために敵を外に創る。外側に「サタン」を見る構図。あるいは、内側の清さを保つために汚れを外に切り捨てる「スケープゴート」の構図。

しかし、だからといって、そうした信仰の純粹さを丸ごと否定することはできない。信仰の無知を難ずるだけの批判精神にも私は馴染むことができなかった。イエスの生きた信仰は純粹である。にもかかわらず、その信仰が現

実社会の中では対立を招き、非寛容を引き起こす。その問題をどう考えたらよいか。我が信仰の真理を認めつつ、相手の信仰の真理も同時に認めることは可能なのか。

その難問をE・H・エリクソンは「アイデンティティ」問題として引き受けた。一般的にこの言葉は、青年期に達成されるべき課題と理解され、「アイデンティティを確立してモラトリウムが終わる」と理解されて終わりである。しかしエリクソンの思想の中で「identity」は「beyond identity」とワンセットになっていた。アイデンティティの確立によって話が終わるのではない。むしろ、そのアイデンティティこそが対立をもたらす。人はアイデンティティなしには（心理社会的に）生きてゆくことができない。にもかかわらず、そのアイデンティティが対立を引き起こす。すべてのアイデンティティは必然的に排他的になってゆく（異端排除、自民族中心主義⁽¹⁵⁾）。その絶望的な現実を前にしてエリクソンはこう考えた。

排他性は「この地上にある限り」のアイデンティティの傾向性である。それとは別に「地上を超えたところ」がある。「理念としてのアイデンティティ」、ないしは「超越的アイデンティティ」。それは決してこの地上には実現されない。あくまで理念に留まる。しかしこの理念としてのアイデンティティは、地上のすべてのアイデンティティに対してその相対性を宣告する。地上のいかなるアイデンティティに対しても「身の程を知れ」と言い放つ。いかに「地上のアイデンティティ（信仰）」が「人類」に共通の普遍性を主張しようとも、超越的アイデンティティはその不可能を宣告する。いかに人間自然の「理」に適合していると主張したとしても、超越的アイデンティティはその立場拘束性を言い渡す。⁽¹⁶⁾

そのうえで、この超越的アイデンティティは地上のアイデンティティに勧める。一つは、相対的な者同士の対話

無心、信仰、スピリチュアリティ

（異質なアイデンティティとの対話）。もうひとつは、wider identityの方向性、つまり、より広いより新しいアイデンティティの次元へと自己変容してゆくことである。しかしそのどちらも相対主義を意味しない。“relative”（関係の中で・相対的に）「真理に近づいてゆく」。現時点で到達している真理を超えてゆく。人間に許されている（地上の）真理はあくまで暫定的なものにすぎない。そのつど「真理そのもの（超越的アイデンティティ）に近づいてゆく」。その方向性を「beyond identity」という概念は、私たちに示したのである。

ちなみに「宗教多元主義」の議論は、この「アイデンティティ」と「アイデンティティを越えてゆくこと」の理論枠組みと重ねて理解することが可能である。⁽¹⁷⁾例えば、よく知られたJ・ヒックは「実在それ自体 (the Real as such)」を想定し、⁽¹⁸⁾いかなる宗教にも共有されるが、それ自体を名づけることはできないという。⁽¹⁹⁾その議論は「超越的アイデンティティ」と同じ構図である。それに対して、J・カブが「実在それ自体」など設定できず、むしろ他宗教との対話によって自己変革してゆくことこそ重要であるとする議論は、⁽²⁰⁾「より広いアイデンティティへの変容 (wider identity)」と同じ構図ということになる。⁽²¹⁾宗教多元主義の議論を「アイデンティティ」と「アイデンティティを越えてゆくこと」との交叉反転という理論枠組みの中で検討する課題は今後に残される。⁽²²⁾

さて、あらためて、「無心」は「アイデンティティ (identity)」と親和的なのか、それとも「アイデンティティを超えてゆくこと (beyond identity)」と親和的なのか。

信仰と無心を重ねて理解した私は、信仰の排他的・独善的傾向に違和感を強くした。「神の御心のままに」という信仰が信仰共同体の中で「アイデンティティ (地上のアイデンティティ)」を固めてゆく傾向に疑問を感じ、むしろそのアイデンティティを超えてゆく方向性に期待した。しかしまさにそのアイデンティティを超えてゆく方向

性こそ「無心」という言葉が内包するダイナミズムではないか。⁽²³⁾

そう考えてみれば、無心は、一方で、アイデンティティの凝集性を（ひたむきに・一途に・疑うことなく）強めてゆく方向に働く場合もあれば、他方で、そのアイデンティティを超えてゆく方向に（透明な・真空のような空っぽの・限られることのない方向に）働く場合もある。そして後者の働きを強く読めば、無心とは、beyondへと向かう動きである。アイデンティティ（信仰）を超えてゆく動き。しかし何らの限界もないかと言えば、無心はむしろ地上のアイデンティティに専念する傾向も持っている。ということは、無心はアイデンティティとして働くこともでき、アイデンティティを超える方向に働くこともできる。しかも、そのどちらにも留まらず、そしてそのどちらにも囚われない。

三 無心と他者——無心は他者の痛みにつながるか——

大拙の語る「無心」は明るい。カラッと透き通った明るさがある。例えば、「天真爛漫」、「遊戯三昧」、「呵々大笑」。しばしばそうした言葉が登場する。では「無心」という言葉に「悲しみ」や「諦め」を読むことはできないか。

興味深いことに、『仏教の大意』では、仏教の教えが「大智」と「大悲」に分けられ、「無心」は前者に集中して登場する。⁽²⁴⁾つまり「無心」は「智」の在り方の一つという位置づけである。すなわち、分別する智ではなく、分別しない智（無分別智）。そうした智の在り方が「無心」と語られるのである。

しかし当然ながら「大智」と「大悲」は一体である。そこで、ごく稀に、「無心」において「大悲」が発露する

と語られることもある。「無心の中から祈りが出る、無縁の大悲と云ふのであります」(二二二頁)。ということは、「無心」は「智」の在り方であるのみならず、そこから「悲」が発露するその原点である。そして同じ「無心」から「智」が生じる。つまり「大智」と「大悲」の共通の深層が「無心」と語られていたことになる。「無心」は「智」の在り方であるのみならず、「悲」の在り方でもある。そこから「智」が生じ、そこから「悲」が生じる、そのゼロポイントが「無心」と語られたということである。

しかし、やはり大きく見れば、『仏教の大意』においては、「智」の在り方としての「無心」が主である。「日本の仏教では、禅は大智の面、浄土系は大悲の面を代表する」(七二頁)。そう語りながら「無心」を禅の思想に限定する用語として語り、浄土系の思想を「無心」と語るとは控えている。ところが、『無心ということ』の場合は、無心の用語法が広がっていた。浄土系の思想も「無心」と語られる。のみならずキリスト教の思想の中にも「無心」と同じ心の在り方が指摘される。つまり禅の思想に限定することなく共通性が強調され、緩やかな広がりを持った「無心」が語られる。そして本稿が、まさにその緩やかな用語法に依拠していることは繰り返し確認してきた通りである。

さて、「無心」において「大悲」が発露する。この「大悲」は仏のはたらきである。しかし同時に人間一人ひとりの「悲」のはたらきでもある。つまり、悲しみの感受性であり、他者の痛み・苦しみに対する感受性である。そう考えれば、無心が「悲しみの感受性」につながることに何の不思議もない。無心は個人に閉鎖しない。他者の痛みにつながる。無心になる時、人は、他者の痛みへと開かれている(開かれてしまう)。無心において私たちが大悲心からの働きかけを受ける時、ということは、つまり大悲心が地上に顕われて倫理として働く時、私たちは他者

の痛みに対して無関心でいることはできないということである。⁽²⁵⁾

確かに、無心は倫理的概念ではない。無心であることが、直接的に倫理的な善さを意味するわけではない。むしろ大拙は無心が倫理的に理解されることを嫌った。無心の発露は、倫理的であろうがあるまいが、そうした次元とは異なる次元の出来事である。⁽²⁶⁾

しかし無心は必然的に他者とつながる。個人の内面に閉じた出来事ではない。無心である時、人は他者の痛みに対して無関心でいることはできない。無心において大悲が発露する。大智・大悲ともに発露する。

そう理解した上で、もう一点、確認しておく。大拙はそうした無心を、他宗派・他宗教の中にも見た。ということとは、特定の宗教に限定された出来事ではなく、広く人間に共通してみられる出来事、いわば人間自然 (human nature) に属する事柄として理解しようと試みたことになる。

議論を整理するために、本稿はそうした意味における無心を「広義の無心」と呼んだ。人間自然に属する事柄としての無心。人類に共有される (共有される可能性がある) 出来事としての無心。

それに対して、禅の伝統が語り続けてきた無心は「狭義の無心」ということになる。そして、そう整理したとたん、問いは一層鮮明になる。「広義の無心」と「狭義の無心」はいかなる関係にあるのか。「広義の無心」という理解は心理主義の批判を免れ得るのか。そして「広義の無心」が他者とつながる地平に開かれているならば、倫理の位相とはいかなる関係にあるのか。次節で考えてみたいのは、この最後の問いである。

無心、信仰、スピリチュアリティ

四 無心と社会的正義——「抵抗の拠点としての無心」に向けて——

大拙の語りに「社会的正義」はでてこない。むしろ無心は正義とは異なる位相の出来事である。その点が繰り返して強調される。

例えば、E・フロムらと共同で行った「禅と精神分析」をめぐるシンポジウムの記録の中、こんなやりとりがある。欧米研究者から社会福祉や経済的困窮などに対して禅がいかなる態度をとるのかという（十一項目に及ぶ）質問が出た。しかし大拙翁はまるで取り合わない。「これらの質問のほとんどは、禅の要点を欠いており、禅の中心軸を捉え損ねているようだ」と相手にすることなく、話を先に進めてしまうのである。⁽²⁷⁾

あるいは『無心ということ』の中でも、道德や社会との関連になると、その語りが「奇妙」である。「無我といふことには、或る意味で云ふと無責任になるといふやうにとられる場合がある。併し本当の意味で云ふ宗教から見ると、実際無責任と云ふやうなところがあるのです」（二五五頁）。

この文章は「無我」について語られたものであり、その相違は慎重に理解されなければならないが、「無心」の思想が「（社会的）責任」を視野に入れないことを語ったものである。余談ながらこの文章は鈴木大拙という人の語りのひとつの典型である。無責任と思われるが、「併し」、実際そうなのである、と語られる「併し」は逆説ではなく、より深い容認である。逃げも隠れもせず、事態を包み込むように受け入れてゆく。それによって自分の立場が崩れることはない。むしろより一層柔軟な自在の地平を広げてゆく語りである。

またこうも語る。「……道德の責任者を否定してもいいところがある。終局は、道德そのものを否定してしまふ。

従ってこの社会を否定してしまふといふやうなところさへある。そういう普通には最も危険と見るべきものが、絶対に自分を棄てたところにあるから妙です」(二五六頁)。

つまり「無心」には道德を否定する側面がある。そう語ることによって、無心が「社会的正義」とは別次元の出来事であることを強調した。そして実際、無心は、社会的問題に対する無関心と理解されることが多かった。無心の追究は個人の内面に閉じこもることと理解され、社会的問題に対して「超然と構える」という仕方で無関心を招いた。あるいは社会的不正に対する無関心の言い訳となってきた。「禅の政治性」に対する批判は多い⁽²⁸⁾。

その点を「ひっくり返す」ことはできないか。無心を社会的正義とつなぐ仕方で理解する。無心であるからこそ不正に対して抵抗する。無心であるからこそ声を上げざるを得ない。不正に対する異議申し立て。護るべきことは護る。あるいは、差別に対して自己正当化を余儀なくされる。そうした「権力に対する抵抗の根拠」として無心を読み直すことはできないか。

むしろこの読み直しは強引である。しかし挑戦でもある。それは一方で、伝統的な無心理解に対する挑戦であると同時に、他方では、社会的関心の側に対する挑戦でもある。無心を、社会的正義と無縁の理念として切り捨てるのではなく、むしろ「抵抗」の思想(非暴力的抵抗の根拠)として読み換える試み。社会的関心(実践・運動)がそのつど立ち戻るゼロポイントとして「無心」を位置づけ直すという仕方で、「無心」を「権力に対する抵抗の拠点」と読み直す試みということである。

現在そうした試みは、たとえば「エンゲイジド・ブディズム(Engaged Buddhism)」の中で展開し、とりわけ、テイク・ナット・ハン(Thich Nhat Hanh)の思想から学ぶことは多い⁽²⁹⁾。しかし私の場合、最初の着想は、福音書の読

無心、信仰、スピリチュアリティ

み直しからやってきた。イエスの言葉を社会的不正に対する非暴力的抵抗として読み直す試み⁽³⁰⁾。

従来イエスの言葉は、従順・服従の勧めと理解されていた。よく知られた言葉、「誰かがあなたの右の頬を打つなら、左の頬も向けなさい」(マタイ五・三九)。ところが、その言葉を当時の時代状況の中で読み直すと、この教えは、従順ではなく、侮辱に対する公然とした挑戦を意味するというのである。

当時のユダヤの習俗において「右の頬を打つ」とは侮辱の表現であった。正確には、「手の甲で殴る」ことは相手の尊厳の否定を意味した。対等な関係ではない。劣者に対する侮辱。それに対してイエスは「左の頬も向けよ」と教える。相手の左の頬を殴るためには、右手のこぶしで殴るしかない。こぶしで殴るとは、対等な人間として向き合うことを意味する。劣者に対する扱いではなく、対等な人間同士の関係に抑圧者を連れ出すことになる。公然たる挑戦。暴力を返すのではないが公然と挑戦する非暴力的抵抗。

つまり、抵抗不可能な状況においていかに人間としての尊厳を主張できるか。泣き寝入りしてはならない。それは人間の尊厳に反することであり、いのちの発現に反することである。そうした「不正」に対するやむにやまれぬ抵抗。その時その場の自然な反応。然るべき時に然るべき仕方と挑戦する気概。機転・機知・頓知。「無心」であればこそ、自然な反応として、抵抗せざるを得ない。声を上げざるをえない。からだのゼロポイントにおいて(心身一如のゼロポイントにおいて)反応してしまう⁽³¹⁾。

その反応は、外側から見て正義感とか義憤とか評されるとしても、当人の感覚としては、個人の倫理感を越えている。私が考えて声をあげるのではない。内なる何かが、無心の私を、突き動かしてしまう。

倫理の位相において言い換えれば、非暴力的抵抗とは「敵も正義に帰ることがある」と信じていることである。いか

にしたら敵の中に神を見ることが出来るか。その時に必要とされる「無心」は、「我」に囚われた復讐ではない。相克性の地平にある「私」から離れようとする。「我執性」という言葉を使うなら、⁽³²⁾我執性に囚われた復讐ではない。無心から発する反応としての抵抗。抵抗の拠点としての無心。

非暴力的抵抗は「我」の怒りからは生じない。何らかその「我」を離れ、「我」を越えてゆく方向性の中に初めて生じ得ることになる。非暴力的抵抗は、無心を求める内面への沈潜を必要とする。⁽³³⁾

そして今度は、無心を、無の顕れと読み直してみるならば、無が地上に顕われて倫理として働く時、いかなる姿をとるのか。無からの働きかけを受ける時、私たちは社会的不正に対して、いかに振る舞うことになるのか。その問いに答えようとするということである。

結び——無心・靈性・スピリチュアリティ——

最後に少しばかり問題を整理し課題を確認して結びとする。

小論は「無心」を禅の用語に限定せず、何らか「心の在り方」と理解した（正確には「狭義の無心」とは区別された「広義の無心」を問題にした）。この「心の在り方」は同時に「身心の在り方」であり「対他関係性の質」であり「場への開かれ方」であった。しかし小論が強調したのは、この「在り方」が誰の身にも生じるという点である。すべての人の身に生じ得る。例えば「子どもの無心」は、すべての人の身に（かつて）一度は生じたはずである。特定の宗教経験に限定されない。人間自然（human nature）に根差した出来事。

では何が共通なのか。ごく形式的には、beyond “I”と理解された。「I」は、「我（自我・作為・我執性）」など

無心、信仰、スピリチュアリティ

と多様に理解され、「beyond」は、そこから離れる・それを超えてゆく・その背後などと理解された。しかし正確には、単に「我」から離れることを目指すのではなく、我から離れることもでき、それを生きることもできる。その意味で「二」に囚われない「自在」が重要であった。

そしてまた、「無心」は究極の一点ではなく、厚みをもった一連の出来事と理解された。正確には、三つの動詞によつて理解されてきた。一つは、「我」から離れるベクトル。その目的として語られる「無心」。二つは、無心に至ると何かが顕れるという出来事。むしろ、何かが顕れる時の心の在り方を「無心」と呼んだことになる。三つ目は、無心から出てゆく出来事。無心に留まらない。あらためて「出てくる」。そして二重になる。その二重性については、本稿は立ち入りことができなかつた(註(9)、および(14)を参照)。

こうした「無心」概念は、おそらく「スピリチュアリティ」という言葉のある一面と重なっている⁽³⁴⁾。宗教ではないスピリチュアルな位相(Not religious but spiritual)。そのスピリチュアリティと無心の正確な関連は今後の課題であるとしても、少なくとも「宗教を必要としない人たち」との対話のために、この「無心」という言葉が手掛かりとなる可能性は示されたはずである。

しかし困難は多い。こうした無心理解に対しては多くの批判が成り立つ。①「無心」が成り立つためには、常に既に「絶対的他者(超越的なもの)」からの働き掛けが必要である。無心に向かい始めようとするその最初から、(わかつてみれば)既に神の恩寵があつて初めて可能になったことである。あるいは、御仏の慈悲、大いなるいのちのはたらきがあつて初めて可能である。そうした「超越なるもの」への視点が欠落している。②「無心」がその歴史性から切り離され、理想的自然状態と理解されている。人類に共通の「自然状態」が想定され、しかもその状

態に「無心」という言葉を、その言葉の伝統との関連を明確にしないまま、対応させてしまっている。③無心が理想化されすぎている。無心は結局、知的エリートの自己正当化にすぎない。あるいは、無心において人間の残虐や醜悪が溢れ出るという理解が弱すぎる。

こうした批判を確認しつつ、にもかかわらず、無心というゼロポイントにおいて初めて可能になる創造性、即興性、創発性への期待を棄てることができない。そこに、そのつど、立ち現われてくる出来事に期待したい。⁽³⁵⁾

註

(1) 「宗教の際に立つ」という言葉は、〈宗教によって解決する問題〉と〈宗教によって生じる問題〉の双方に目を留める視点を意味する。したがって「宗教のポエティックスとポリティックス」と重なる。深澤英隆氏は「宗教のポリティックス politics」を「宗教の様々な政治的・イデオロギー的效果をクリティカルに主題化する立場」と規定し、他方「宗教のポエティックス poetics」を宗教のポジティブな言明であるが「宗教の外に立ちながら、……宗教の遺産を再解釈し、宗教の再想像を図ろうとする」という。深澤英隆『啓蒙と霊性』岩波書店、二〇〇六年、三四七頁。

(2) 「無心」という言葉の類似語、例えば、無邪気・無私・無我・無為・無自覚・無念無想・平常心・自然体、あるいは「無意識」との関連などは、すべて今後の課題とする。「無心」という文字は『莊子（知北遊）』や『列子（仲尼）』に用例が見えるが（福永光司「禅の無心と莊子の無心」久松真一・西谷啓治編『禅の本質と人間の真理』創文社、一九六九年）、日本文学史において（たとえば『源氏物語』の中で）「思慮の無さ」を意味し、「迷惑も顧みずにねだること・情趣を解さぬ無風流」などと用いられたことも確かである。中世に「無心」の意味に転換が生じたという指摘（源了圓「日本人の自然観」『新・岩波講座・哲学5・自然とコスモス』岩波書店、一九八五年、三五五頁）も含め、「無心」概念の整理は課題である。

(3) 鈴木大拙『無心ということ』鈴木大拙全集・第七巻 岩波書店、一九九九年（初版は昭和十四年）。

(4) D. Suzuki, *Zen and Japanese Culture*, Routledge and Kegan Paul, 1959, p. 74.

(5) *ibid.*, p. 111, footnote.

(6) 「フロー体験 flow」はM・チクセントミハイの用語に依拠する。自分に疑いを持つことがなく、reflectiveにならず、行為と

無心、信仰、スピリチュアリティ

意識が融合し、心地よく、流れるように体験される。A・マスロー「ピーク体験」との関連も含め、最適体験の整理は課題とする。さしあたり、拙論「ヒューマニスティック心理学の宗教理解——A・マスロー宗教心理学とその陥穽」（島蘭進・西平直共編『宗教心理の探究』東京大学出版会、二〇〇一年）。

- (7) この個所を含め、世阿弥の伝書に関しては、拙著『世阿弥の稽古哲学』（東京大学出版会、二〇〇九年）参照。本稿の「無心」概念は世阿弥の用語法から影響を受けている。その点については、拙論「子どもと無心——世阿弥における稽古の逆説」（哲学会編『哲学雑誌』第一二二巻、第七九四号、特集子ども、有斐閣、二〇〇七年）。

- (8) 「有心」を「無心の世界」へ「かへす」ことについて大拙はこう語る。「かへすという意味は、本能的無意識的、無目的無心から人間的有心の世界へ出て来なければならなかったと云う、その矛盾のところを克服するいふか、或はその矛盾を超越すると云うところの働きが、どこか出て来なくてはならぬのである」（前掲『無心ということ』、二七〇頁）。つまり、そもそも「人の有心」が生じるという出来事が「矛盾」であり、無心（本能的無心）に留まることができず、無心を食い破って、あえて、ということは矛盾を内に孕みながら、有心の世界が出て来てしまう。その矛盾を「ひねり直す」という仕方克服する。それを「今一度無心の世界へかへす」という。

- (9) この「二重」について大拙はこう語る。「人間は……「我」を立てるが、その肯定、その「我」の真只中から、所謂無我無心の世界にはひらなければならぬのである。「我」といふものを有ちながら、我は我、人は人といふことがありながら、そこに人も離れ、我も離れたところの世界を見るといふことにしなければならぬのである。そこに始めて無心の体得があるわけである。而してこの無心の世界から、今度改めて「我」の世界、他人の世界、仏教で云ふところの差別の世界がでてこなくてはならぬのである」（前掲『無心ということ』、二七五頁）。

- (10) 「ゼロポイント」は井筒俊彦『意識と本質』（岩波書店、一九八三年）の用語に倣うが、その存在論の次元には立ち入らない。この点については、拙論「東洋思想と人間形成——井筒俊彦の理論地平から」（『教育哲学研究』第八四号、二〇〇一年）。および、『宗教哲学・概念と方法』（『岩波講座哲学・第一三巻・宗教』岩波書店、二〇〇八年）。

- (11) 野口晴哉『愉気法1』全生社、一九八六年、九四頁。

- (12) 押田成人『遠いまなざし』地湧社、一九八三年など。

- (13) 「宣教」の問題は、キリスト教神学の問題としても、人類史における近代西洋世界の覇権の問題としても丁寧な検討を必要とするが、人間学的には「パターンリズム」の問題と深いつながりを持つ。あるいは「愛する」ことの逆説。「宣教」と「愛という名の迫害」（A・ミラー）との関連は困難な課題である。

- (14) 自らの信仰への絶対的確信は「無心」ではなく「自我肥大」であるという批判は、慎重な概念規定のもとに議論されなければならない。少なくとも本稿の用語法における「無心」は「肥大した自我」ではない。「自己陶醉」からも区別される。「無心」は同時に何らか「有心」であり二重である。したがって「無心」は矛盾をはらみ交叉反転し続ける。この点については、前掲拙著『世阿弥の稽古哲学』7章補論、また拙論「発達と超越の交叉反転としての『超越性』」(『教育哲学研究』一〇〇号、近刊)。
- (15) エリクソンの「アイデンティティの思想」については、拙著『エリクソンの人間学』東京大学出版会、一九九三年。
- (16) 地上のアイデンティティが自らを人類の代表と主張しがちな傾向を、エリクソンは動物行動学のK・ローレンツに倣って「疑似種」と言う。「理念としての種」人類」に対して疑似に過ぎないというわけであるが、この用語は理解を一層困難にした。
- (17) 宗教多元主義の議論は、キリスト教の立場から「他宗教」との対話を模索する途上に成り立った。では仏教の立場から多元主義の議論はどう語り直されるのか。あるいは、明確な教義を持たぬ民間諸宗教の立場からはどう語られるのか。重要な課題である。さしあたり、間瀬啓允編『宗教多元主義を学ぶ人のために』世界思想社、二〇〇八年など。
- (18) J・ヒック(間瀬啓允訳)『神は多くの名前をもつ』岩波書店、一九八六年、など。
- (19) 「實在それ自体」という概念は私たちを深いアポリアに突き落とす。「實在」「体験」「言語」といった用語の哲学的検討は対話の困難を痛感させる。「心の体験としては同じ」という語りは、対話の場を保証するようにみえて、実は誤解の温床になる。あるいは「神秘体験」という位相を想定することの是非。神秘体験の位相における「言語と体験」の関連は、言語以前の「純粹な体験そのもの」の存立可能性、またその論証可能性の困難を私たちに突きつける。さらに、こうした「非言語的真理性」の問題に「勝義諦と世俗諦」という伝統的な議論を重ねる時、問題は一層複雑になる。底なし沼である。にもかかわらず、常に気になり、引き戻されては打ちのめされ続ける。
- (20) J・B・カブ・Jr.(延原時行訳)『対話を越えて——キリスト教と仏教の相互変革の展望』行路社、一九八五年、など。
- (21) 「他宗教」との対話の先に「無宗教」との対話がある。Wider identityの視点から「宗教」を問い直す試みにとって「無宗教との対話」は正念場である。① Not religious but spiritualを標語としたスピリチュアルなものを求める人々との対話。この場合、宗教以外の営みの根底に認められるスピリチュアリティ(Non-religious spirituality)と、宗教の根底に認められるスピリチュアリティ(Religious spirituality)が、スピリチュアリティの位相においては同質なのか。翻訳可能なのか。② 宗教を必要としない人々との対話。「幸せになるのに宗教はいらない」。明るく笑ってそう語る「元気で前向きな若者たち」と対話することは可能なのか。宗教の言葉を使うことなく、宗教に秘められた智慧を伝えることは可能なのか。「無心という言葉なら何となくわかる」。「ゾーンに入ると言われれば感覚的に分かる」。そうした「前了解」を手掛かりとして、従来宗教が担当してきた

無心、信仰、スピリチュアリティ

領域について、人類の智慧の一つとして、対話することができないか。③宗教を必要としない人たちとの対話は、宗教の側にとって「有益」なのか。宗教の必要を説くのではない。対話する。ということは自分自身の立場が変容する可能性を容認しつつ他者と向き合う。その意味における対話を宗教は本当に望むのか。

- (22) あらゆる宗教に共有される(バイアスを持たない)「普遍的言語モデル」の可能性は絶えず追求され、しかし「超越的アイデンティティ」と同じく理念であり続けなければならない。その途上の貴重な試みとして、井筒俊彦「東洋哲学」の構図に大きく期待し、またその構図をキリスト教へと架橋する試みとして、ヘブライ語の存在動詞「ハヤー」を核とした「ハヤトロギア(ヘブライ的存在論・人間論)」に期待を持つ。

- (23) 本文の理解は「信仰ⅡアイデンティティⅡ凝集性」である。実は、その点こそ問い直されるべきではないか。つまり、特定の対象に固定しない信仰の在り方の模索。概念化も対象化もされない何ものかに導かれつつ、常に打ち砕かれるという仕方で変容し続ける営みとしての信仰。その時、信仰は無心と同質になる。キリスト教の伝統にも、根源的な一者を把握不可能とする理解が、地下水のように一貫して流れ続けてきた。神の無限に深い神秘そのものは決して対象化されないという理解。現代日本におけるひとつの例。「人間の側から、いわばこちら側からは、体験的に無という言葉でしかいいあらわれない、概念化も対象化もできないこの根源的な何かが、神の側から、いわばあちら側からイエスを通して明白に揭示されたというのが、キリスト教信仰の核心である」(井上洋治『日本とイエスの顔』日本基督教団出版局、一九九二年、一二二頁)。

- (24) 鈴木大拙『仏教の大意』前掲『全集第七巻』(初版は昭和二十二年)。

- (25) 宗教という営みには「悲しみや痛みへの感受性」が不可避的に含まれるのか。「悲しみの感受性」を含め宗教もあるのか。逆に、「悲しみの感受性」のために宗教は不可欠なのか。

- (26) 禅の思想は「無心」が倫理的概念ではないことを強調するために倫理とは無縁な出来事を「無心」と語る。確かに「無心」は倫理的な「善さ」ではない。しかしそれは「無心」が反倫理的であることを意味しない。倫理的であることもでき、反倫理的であることもできる。倫理にこだわることもできるし、こだわらないこともできる。本稿は、実生活に躍り出た「無心」が倫理的位相と結び付く可能性を問う。しかしそれは決して無心を倫理的な「善さ」振る舞いに限定することを意味しない。

- (27) 鈴木大拙、E・フロム他『禅と精神分析』東京創元社、一九六〇年、一〇九頁。

- (28) P・スワンソン「禅批判の諸相」(『思想』九六〇号、特集・禅研究の現在、二〇〇四年四月)。また、禅に対する批判的研究としては、B・フォール(金子奈央訳)「禅オリエンタリズムの興起」(前掲『思想』九六〇号―九六一号)。

- (29) テイク・ナット・ハン(ウェップ・オブ・ライフ訳)『マインドフルの奇跡』壮神社、一九九五年、同(棚橋一晃訳)『ビーイ

ング・ピース』中公文庫、一九九九年など。

- (30) 「非暴力的抵抗」の視点から福音書を読み直す試みについては、W・ウィンク（志村真訳）『イエスと非暴力』新教出版社、二〇〇六年に依る。また、非暴力の思想については、E・H・エリクソン（星野美賀子訳）『ガンデイの真理』みすず書房、一九八三年。

- (31) 内面における「心身一如のゼロポイント」は、キリスト教精神史における「良心」概念と重なる。例えば「魂の根底 *Seelen-grund*」において神の声に直接触れる場としての良心。ルターにおけるそうした理解については、E・H・エリクソン（拙訳）『青年ルター（1・2）』みすず書房、二〇〇二―三年。

- (32) 本稿における「我執性」は緩やかな用語。仏教思想の「我執」が「本来実体のない自我を実体とみなして執着する」点を強調したのに対して、より広い意味である。一切を自分のものとする執着的な支配欲。自己を中心として世界を固定すること。他の一切を回収し、自己を中心とした一つの秩序の中に組み入れてしまうこと。我が物として利用すること。つまり、私たち人間のもつ自分自身に執着する傾向であり、自己中心的でエゴイスティックな傾向性を意味する。エックハルトが用いた「*eigenschaft*」の訳語との関連などは今後の課題とする。さしあたり拙論「スピリチュアル・ケアと『我執性』」（日本ホリスティック教育協会編『ホリスティック・ケア——新たなつながりの中の看護・福祉・教育』せせらぎ出版、二〇〇九年）。

- (33) この点は「霊性と倫理」の問題と重なる。富坂キリスト教センター編『現代社会における霊性と倫理』行路社、二〇〇五年。この研究会から私は多くを学んだ。

- (34) 「スピリチュアリティ」概念については、島蘭進『精神世界のゆくえ——現代社会と新霊性運動』東京堂出版、一九九六年、同『スピリチュアリティの興隆——新霊性文化とその周辺』岩波書店、二〇〇七年。また、拙論「スピリチュアリティ再考——ルビとしての『スピリチュアリティ』」（『日本トランスパーソナル心理学／精神医学』4号、日本トランスパーソナル心理学／精神医学会、二〇〇三年）において若干の概念整理を試みたことがある。また、拙論「アイデンティティとスピリチュアリティ」（『現代と親鸞』第9号、親鸞仏教センター、二〇〇五年）も参照。

- (35) この点については、前掲拙著『世阿弥の稽古哲学』を参照されたい。