

〈原著論文〉

人間福祉におけるベクトル性の核心に関わる価値の確立[第Ⅱ部] ——プロセス哲学のなかに「無」の概念との接点を探る——

牛 津 信 忠

抄 録

人間福祉というベクトル性が有する作用の構成を捉えると、それはまさに物質性と精神性の構成態の両面を持っている。それは人間存在に即した構成であり、それ故に人間を支え導く宗教的側面と密接に関係する。そのことを起点にして、仏教的でありまたキリスト教的であるという福祉性に即したベクトル性と信仰によるそこへの歩みと言える作用性向を考えていく。両宗教ともプロセスの充実展開が目途確立への道程を辿っていきベクトル性に関わる価値を形成していく。その前方に至る道筋において、人間福祉ないし well-being の充実・高度化という生きるための創造的価値世界へのステップを形作っていく。

キーワード：人間福祉， 仏教的無， キリスト教， 万有在神論， ベクトル性

第Ⅱ部

第五章 仏教的無はキリスト教と接点を持ちうるか

第六章 ホワイトヘッドにおける神

第七章 仏教的万有在神論とホワイトヘッド

第八章 永遠性のベクトル性と「我らと共に在す神」

当該拙稿の第1章～第4章は第Ⅰ部として [聖学院大学論叢 34 巻第2号] に掲載済み

第五章 仏教的無はキリスト教と接点を持ちうるか

仏教における無の概念を、我ないし自我の位置付けとの関連の元にキリスト教に沿った思索においても共通項としての意味合いを持つことができるとしてこれまでの議論において考察してきた⁽¹⁾。この議論にさらなる解明のメスを入れて詳細な説明を加えることにする。

重複を厭わず二者の接点について触れておくと、無の世界への道は、これまでも説述してきた

ように、意識としての自我状況からの離脱であり、キリスト教においても自己執着から隣人を愛することができ共に生き会う相互的生への道を指し示しており、ここには自我からの離脱という態様を見出すことができる。これまで述べてきた無に関する概念解題は、キリスト教的観点を加味したわれわれなりの無の位置付けに関連させた見解である⁽²⁾。さらに加えていうならば無について、仏教、ここでは鈴木大拙流に「金剛般若経」の説く方途と内包されるベクトル性をベースに述べているが、その教示するところは、無の論理とキリスト教の神へのベクトル性を近接する道程上の位置として示していると、解している⁽³⁾。

以上のように、われわれは世の二大宗教に関連させて近似的という表現を用いながら無について説述を進めてきたが、このような視点における議論をさらに深めその用語の意味する相互的作用点を問うとともに宗教的可能性の広がりや価値論に沿って解明していきたい。

ここでキリスト教的存在解明と仏教的なそれとを比較展望していくために下記のような思想家の諸議論をベースに置いて論を進める。

上田閑照が解題する西田哲学を延原時行は次のような理解の元に引用している⁽⁴⁾。“西田は純粹経験—自覚—場所に依って全体が形成されるとみなしている。自覚に依り自己中心性の束縛から解放されていく。ここには空が内在する。空は空自らの内に自己の完全否定があり、この空の原点は無そのものである。この無における自由への道があるとすれば、それは空における潜在性ということができるであろう”⁽⁵⁾。これは西田哲学の流れのなかに位置づく西谷啓治の言説ともされるが、彼はこれを空としてのポテンシイ（可能性）としており、それは実体とは何の関係もない究極的形而上学的実在であるとされる⁽⁶⁾。しかし西谷の論述におけるその言説の空を絶対の彼岸と見る思想を看取することにおいて、延原は反論の余地を見出している。こうして「神、我らと共に在す」神は絶対無である、という信仰的立脚点に理解のポイントを置いて無が存在の原点であるという滝沢克己や西田幾多郎に至る論を連続的に理解する内的状況が中枢において導き出されていく⁽⁷⁾。以上のようにわれわれが延原の思索から導き出すことができる議論は、いうまでもなく禅仏教の極めて強い影響下において思考された論であるが、それは延原の立つキリスト教の位置からの発想に基づくものでもあり、決して禅仏教にのみ通底する内容ではない。西谷の言う空としてのポテンシャルとは、延原も論の進み行きのみで疑念をも挿入しつつ示そうとしているが、鈴木大拙から西田幾多郎の言うまさしく創造性の原点に通じる方向への矯正により、前述もしてきたわれわれが位置付けを見出そうとしてきた神への道に繋がっていくとも見える性格態様を内包すると言えよう⁽⁸⁾。

それはまさに「神、我らと共に在す」の信仰的位置である。自覚により自己中心性から離脱し空の世界にある我らの存在と共にあることができ、神と共に在すと考えていくと、そこには自我からの離脱を自意識からの離脱と同一視することができる見方がある。こうした立場をキリスト教の自己犠牲（キリスト自身の行為としての）により自己を捧げる心的状況とも通底していくと見るあり方も有り得るであろう。キリスト教ではこれを真の愛と呼ぶことができるとすることを考慮してお

くべきであろう。心的態様ないし境地としてのこの段階では、両者のなかに類似するベクトル性を見出すことができる。ここに両宗教の接点を見出すことができる⁽⁹⁾。

関連して、西田幾多郎からキリスト教（ホワイトヘッドの理解に基づく）への道をここに見出し論述を加えることにより、そのことをさらに明瞭にしていくことができる。われわれは二つの宗教的立脚点の同体性を主張しようとしているのではない。これまでも述べてきたように絶対性の受け止めにおいては大きな相違点がある。それはこれまでのわれわれの理解によると、仏教における神に当たるとも思われる無量光や無量寿とされる永遠性のなかにある阿弥陀如来においてもキリスト教の一神教やその神たる絶対神とはいうまでもなく異なる。それは愛というような特定の意味づけの元にある究極や絶対というベクトル性の彼方の位置というよりも依拠ないし信心の境地という位置を強く保持すると受け止めることができる。また禅仏教における無としての態様を取り上げても、愛としての神と無としての仏教における在り方ないし生の様態に当たる対比的見解においてそれを絶対神の要との同一体（ないし態様）とすることはできない。結論的に言うと二者においてはそのベクトル性に類似する態様を保持しながらも、大きな異なりがある。特にこの稿で重視してきた無の様態には、キリスト教のベクトル性が目指す内実の愛というような包括的・集約的な人間の生き方に比すと、在り様としての全体を含むありのままを示すという特性があると見える。絶対神という与件に比すと生きる自然な姿がありのままとみなされていると捉えられる。しかしこうした見方は、人間の意識上の一定の段階的理解に止まるあり様でしかないのではないか。われわれはさらなる前方への視座を持って永遠性の元にあるベクトル性の道を究明せねばならない。

鈴木大拙に沿って、仏陀の宗教思想に触れておこう。仏陀の哲学においては正思・正見という「見透すことの体験」を源とすると鈴木大拙は言う⁽¹⁰⁾。その把握のなかで「仮小屋の作り主の奴隷となることなく」自由な心で生きる。経験的自我を離れた絶対我の元で真の生を生き続けることを、彼は生死を超えた存在の本源的あり方として位置付ける⁽¹¹⁾。

この位置づけに見られるように仏教においては見透しながら流れ続ける存在の意味を説くのである。仏教は極めて日常的な心を実践的に説くことのできる具体に即する宗教的側面に満ちている⁽¹²⁾。本当の自由を獲得し本当の生を生きていく。この意味においてはキリスト教が説き導く生き方と極めて近接している。しかしこの類似性ととともに、自由と具体の今に対し、キリスト教は極めて直接的な行動指針を提示する。それは行き着く究極をも想念できるものの、それより一層今現在の生にあるべき方途（生き方）としての在り方を訴え掛けてくる。内容は welfare という言葉に即した意味を持つ。すなわち良き（well）方向へ行く・暮らす（fare）である。意味を凝縮していくと福祉的な生を相互の関わりの中かに自己を離脱しつつ作り上げていくと集約していくことができよう。換言すると自己内在的な仮小屋の作り主に類する偶像に使われることなく、自由の元に本当の創造性を作り上げてゆきその生を弛まず歩んでいくと解することもできる。

ところで我を超えて、さらに相互的に共に行き合うなかに永遠への歩み、そこへの誘いを知らさ

れる。ベクトル性においては、永遠のなかにあるホワイトヘッドの言う「抱握」を指し示すところにキリスト教の神の啓示を知らされる。「抱握」は神の元に全てを無にして立つことでもある。さらにいうならば、西田からキリスト教（ホワイトヘッドによる）への道を見出すことができる。われわれは、絶対神—唯一神をその啓示のなかに明らかに心に受け止めることができるのである。こうして仏教的表現にある無の教えにおいては、プロセス的というべきであろうが、その類似性ととも違いを明確にしつつキリスト教の実践指針にもなる内容を包含していることに気づかされる。すなわち神は無であるとすると、それは愛としての統合性という神の作用と同一側面を持つということになる。このことには深く理解の道をおかねばならない。愛としての統合性は愛を中核に置く神を指し示すのであるが、これは神が無であるとする神の存在とどのような関係を保持するのであろうかと問わねばならない。そのためには愛を解きほぐして理解することが必須であろう。その完全純化した真髓とされるキリストが示す愛は、自らを捧げ汝の敵をも受容（理解）していこうとする。それは核心における徹底した自己犠牲を内包する。これはまさに自己の「無」化を表すと受け止めることができる側面を持つ。自我からの完全離脱の元で共に生きる隣人への平等目線の真髓的な愛の行為化がここにはある。そこに絶対無の具体化があると受け止めることができる。それは無のなかに神の存在を受け止める側面を見出す以外の何ものでもないとも言えよう。無とは永遠へ向う神の姿を示唆する。またそれは愛としての統合性に近接する。そうしてその存立のなかに無という統合性への道程とそれによる創造の極地への歩み行きを想念として受け止めることができる。しかしわれわれの眼ではそれを姿として対象化した形で捉えることはできない。

無について関連を追求していく時に、ニヒリズムについて第I部に続きさらに問うておく必要がある。この第II部においてニーチェの言うニヒリズムに対する議論をさらに吟味検討していき、神の復活を明確に論じておく⁽¹³⁾。ニヒリズムと無の思想を対比検討していくことにより、上に述べた議論の妥当性を明確に示すことができる。ニヒリズムにおいては虚無主義という表現で示されるように、既存の価値や秩序の全てを否定し、生の意味はないとされる。また人間の生の与件となりその存在価値を支えさらなる価値高度化へ導く神をも否定するのがこの虚無主義である。これに対し禅仏教が指し示す無の概念とは、自我意識による操作性から自由となり「在るが儘」の存立に存在のそのままの姿を指し示すとともにそのままをもって無として把握する。そこには自我的さらには自利的な操作を否定的にとらえ、無として、さらにこの自由なそのままの存立に創造の原点を発見するという無のなかに価値の発端を発見していくという結果性が提示されるのである。片や意味の究極までの否定を、片やそれに近接するかに見えて、全く対極的な真の創造という意味の究極への道を示す境地の提示となる。創造とは新たな価値形成の態様及びその連続をも意味しており、意味形成の原点とも言える。この位置においてはありのままの態様という自由の原点を想念することができる存在の在り様を辿りながら無の道を進んでゆく。この無さらに絶対無という立地点とは究極存在まさに神の指し示す啓示への継続前進の道ないし流れを指し示すと理解することができる。

る。これは自我から自由の継続への進行であり、自我からの真の自由がもたらす愛による統合性への道程に他ならないと理解することができる。

無と愛とを同一として理解しているのではないが究極への道程（プロセス）において、両者は自我意識の無化という様態のなかで他に自己を無化して対するという態様において類似する側面を持つ。このように両者は、自我離脱たる愛としての無とそのままの存在・悠久の流れに沿うという意味における無という違いはあるものの極めて深く近接するという内的状況の位置から生まれてくる様態の類似性を有するということができるであろう。いずれも自我からの自由という位置は共通項としてあるものの、前者は他に対する愛の価値づけに、後者はその自由を在るがままの存在の価値づけに置く。いずれも一定の価値づけの態様を与件としている。この無ないし愛を人間の自我意識の範囲で位置付けることなく、すなわちありのままの自己存在という自己把握に位置付けを信じるあるいは自己の他への自己犠牲的共同共生という意識上の価値づけに止まることなく、無限なる彼方の無としての態様あるいは愛としての態様の真髄に自己を捧げてそこに至るプロセスにあり続けることによる唯一絶対に向かう道程にあり絶対存在へ信仰心を抱く時に、その動的位置は神と共にある位置となる。「我ら神と共にある」の信仰的位置の充足となる。

それとともに、この議論と関連させて、位相論的視点から見ると判断の視点をも内包的関連に即して論じることが必要とされる。位相的視点においては見つめる視座の位置により様々の態様を示すことになる⁽¹⁴⁾。すなわちここでは全ての関係性・有り様の可能性が示されることになり、そのなかでどの在り様を採用するかという選択の問題が生じることになる。選択による価値問題への解法がそこにはある。そこにおいては他の価値の否定ではなく、価値世界の広がりや内包しながら永遠へとどのように包摂されていくのかが問われるのである。終局という完成が有り得るのか、あるいは挫折しかないのか、その断定はここでは成し得ないが、選択が許されるのであれば、完成までの永遠の努力・試みの継続がここでの行為的応答となる。それを受け止め続け可能性と言うベクトル性を選択する位置はプロセスにおけるキリスト教においても、プロセスにおける仏教においてもその接点部分たる自我離脱の領域といえるであろう。われわれにとっては、その方向性の元には愛による統合性かあるいは無ないし絶対無が存立すると、この段階では位置付けておく。

第六章 ホワイトヘッドにおける神；万有在神論を越える概念；世界の道具的位置付けを越えた絶対神：道具を用いる主体たる究極主体

神の存在は宇宙的ベクトル性に内包される相互的存在に対して共感とともに統合性をもって存立する。これは神それ自体によるベクトル性の作用展開ともみなしうる。共感共同⁽¹⁵⁾という作用を形作る相互的存立はどのような相互的影響によって存在を可とするものとなりうるのか。

その問いの解へと辿り着くためには、分断を超越する相互的存立に触れておくことを必要とする。

それぞれの個的存在は絶対神への信仰によって神による「抱握」(ホワイトヘッド)に包み込まれ、その包み込みという許しに依る愛という存在の受け止めの元に位置づく。それにより神の営みのなかに人間存在の参与がなされることになる⁽¹⁶⁾。こうして抱握が広がりの中で進行していく。神という全体に関わるベクトル性の要の元でそれに依る抱握の内実となる絶対者による我有化・占有化(ホワイトヘッド)が完遂されていき共同性に包まれるプロセスが遂行されていく。そのことは根底的にはいかなる態様を作用化するのであろうか。神のベクトル性を永遠への流れの元で、それを「愛による統合性」として、またその深まりとしてわれわれは捉えてきた。それが神の作用の根幹である。人間の行為をはじめとして宇宙のすべての営みはこのベクトル性の包括の元にあり、ホワイトヘッドに沿うとレンガとして積まれていく行為の連続⁽¹⁷⁾と表現されたが、それは、すべてがここに包み込まれていくプロセス的営みのなかにあることを告げている。すなわちこの行為の連続の元で結果性としての神の営みに我有化され占有化されていくのである。そうしたなかにあって、レンガの多様な関係性が形成されていくのであろうが、それぞれは神のベクトル性の内実在即することによって流れの妥当な相互性を形作ることになる。愛による統合性に即した相互性(interrelationship)による存在形成が確実化されプロセスが辿られていく⁽¹⁸⁾。ホワイトヘッドに沿って言うと、それが量子としての「現実的実在(actual entity)」の時間と空間という両特性態様の元に形作られていく。そこに延長性を獲得していくプロセスがさらに続いていく道がある⁽¹⁹⁾。延長は永遠性の保持の元で次第に透明性を保有していく。この永遠性の深まりは透明性の進行に連動し、そこでは、その透明性の核に導かれながら物質の領域、精神性の領域、意識性の領域を経て作用的動静の各様な領域が広がってゆく。多様な作用性が各段階のプロセスを経過しながら延長のなかで神への道に近接してゆくことになり、さらなる永遠性への道が続いていく。われわれはこの動向内の作用性の与えられる実質的内容として愛による統合性を見出している⁽²⁰⁾。

ここでわれわれはホワイトヘッドによる「現実的実在」の概念を詳細に辿り議論の流れに沿ってその本流における宇宙的生命とも言えるベクトル性の営みについて問うてゆく。そのベクトル性はホワイトヘッドに沿って理解を進めると神の存在における作用根源である。この現実的実在と宇宙的存立における有機体論との関わりを問いの中心において考察を進めることにする。これによって仏教的無の概念や即非の論とホワイトヘッドの論との関係における疑問が解消されることになる。

現実的実在とは最小の存立体ないし作用態とされ全てはそれによって構成されている。精神も物質もこの現実体の態様とされる。とするならば無とされる境地をもたらしているものも現実的実在の態様であり、非AもAとされるAも現実的実在である。またホワイトヘッドが言うように神も現実的実在である⁽²¹⁾。極小の現実的実在の内実内に全てが包摂されるとすればその広がりの中で全てが現実的実在による宇宙があるとされるのであろうか。あるいは現実的実在の相互関係のなかで全てが作用的実在として存立するのであろうか。それを明確にすることはここでは必要とされないであろう。要は上述した作用性が現実的実在における作用態として顕現すると言うことのみで十分で

ある。現実的実在が構成する宇宙が宇宙態の極小内実であろうと、相互関係において各様の態様を示し存立しようと問題ではない。ホワイトヘッドの言う一が多であり、多が一であるという存立様態の原点的発想のなかに、われわれは十分な回答を見出すことができる⁽²²⁾。ここには多と一との現実的実在の広がりにおける同体性を通じた相互性を見出すことができる。このように存立の原点領域を捉えていくときに、万有在神論との関わりに答える必要が浮かび上がってくる。すなわち全てに神が宿り、その神が全てを包括しているとする思想。ホワイトヘッドの現実的実在論もこの論に極めて近いのではなかろうか。しかしここで振り返ってみると、われわれがホワイトヘッドの論をキリスト教の流れのなかで理解していくときに、神の啓示とそれを受け止める魂としての心による信仰という積極性において見出すことのできる異なりに気づかされる。神は全てに在し個別の存在を受け止め愛の内に包み込んで下さる。それにどのように答えるかがキリスト教では重く取り上げられる。さらに問うとキリスト教においては、万有在神的状況をどのように受け止めるか、またそれに対する実践的対応が内在的に問われている。座して状況を受け止めるのか、あるいは統括的な神の声に耳をすますのか。その意味するところを受け止めそれに応えていくことがそこでは求められており、実践的積極性の元で神の包摂に真に込めることが重きを置かれることになる⁽²³⁾。このことにわれわれは気づかなければならない。啓示への応答が重要であり、それにより、自我からの離脱と同時に神の存在に我有化されていくことが可能になるのである。こうしてキリスト教においては万有在神論的な状況に加えてそれを超えて神のベクトル性の元に忠実である積極性が求められることになるのである⁽²⁴⁾。その意味でキリスト教においては神の啓示の元にあつて実践的に愛の自己を超えた相互的生の満ち溢れる参与という在り様をもって行為していく各様の方途性を持つことが絶えず求められる。ここに全てに存在する神の力の根幹という究極的な神のベクトル性が明示されるのである。かくして許しの根幹たる愛としての統合性が「神、我らと共に在す」という最終存在の態様を受け止める作用状態そのもののなかに示される。

ホワイトヘッドの「有機体の哲学」では、この究極的な存在態様の作用は「創造性」とも把握されており、神はこの創造性の原初的非時間的な偶有事であるとみなされている。神が相互性の元に愛による統合性に参与していく存在態様を包括する根源にあるとするならば、神は統合作用のなかにあらゆる状況に応じる創造性を含みこむことになる。またその作用は永遠の延長性の元にある態様性を持つことになりその存在態様を非時間性として特色づけることになる⁽²⁵⁾とすることができる。

上に言う相互性における創造性について少しく触れておくべきであろう。そのためには「隣接する関連」についてホワイトヘッドが言うことに即しておくことを必要とする。そこに言う「隣接する関連」とは、それに続く合成において、新しさの創発を統制する目的因としての再発をなす。この位置が「どこか」と問うと非時間的な現実的実在（質）であるとされる。こうして「隣接する関連」は、「神の原初的精神におけるものとしての関連」を意味しているとされるのである。このよ

うに「神は創造性の結果として、秩序の根底として、そして新しさへの刺激物」として捉えられる⁽²⁶⁾。「神はこの創造性の原生的事例であり、それ故、この創造性の活動を制約する原生的条件」だという位置付けを保持するのである。「創造性を性格づけるということが、現実態の機能であり、そして神は永遠的な原生的性格である」。しかし「創造性」はその「作られたもの」を離れては無意味であり、「創造性」と「時間的な作られたもの」を離れて神は無意味であり、「創造性」と「神」を離れては時間的な作られたものは無意味である⁽²⁷⁾。そうした状況を超えた有意味なる神をホワイトヘッドは実在として捉え得るとしており、それが彼の言う「現実的実在（質）(actual entity)」である。さらに彼による神に関わる実在について詳細を見ていくと、それはまず現実的実在一般としては、次のような三重の性格を持つとされる。現実的実在（質）としてそれは、まず(1)過去によってそれのために「与えられた」という性格を持つ。(2)その合成過程において目指される主体的性格を持つ。(3)自己超越体の性格を持ち、……超越的創造性を制約するその特殊な満足のプラグマティックな価値を有する、とされる⁽²⁸⁾。

ホワイトヘッドはそのような現実的実在も神自体がそれである原初的な実在の場合においては、過去がない。「概念的感じの理想的実現が先行する」としており、神が他の現実的諸実在と相違している側面が指摘され、そこにはさらなる三重の特性が指摘される。

(i) 神の「原初的な本性」においては、その与件たる位置のうちに全ての永遠的客体を含む概念的感じの統一性の合成という性格を持つ。また(ii) 神の「結果的な本性」においては、展開する宇宙の諸現実態の神による物的抱握としての特性を持つ。さらに(iii) 神の「自己超越的な本性」は、さまざまな時間的事例において超越的創造性を制約する神の特殊なプラグマティックな価値を持つ⁽²⁹⁾。

続いて、ホワイトヘッドは、神の客体化に言及する。この客体化とはいうまでもなく神の物化では決してなく、神のベクトル性としての作用状の客体化を示すと理解することができる。それは最終的与件として存立する。ホワイトヘッドによるとこの宇宙には与件として4つのタイプの実在（質）があり、その内二つは原初的である。他の二つは混成的である。原初的なタイプは、現実的実在と純粋な潜勢態（永遠的客体）であり、混成的タイプは、感じならびに理論であるとされる。感じは、現実的実在のリアルな構成要素である。理論は感じにとっての一種の「客体的」与件としてのみ、実現可能である⁽³⁰⁾。「時間的な主体における神の客体化は与件としての神の概念的感じを伴った混成的感じによって引き起こされる。積極的に抱握される神の感じの客体化は、時間的世界から伝達される物的感じとコントラストを持つとか、同一であるとかといった両立可能性を伴う客体化である。」……「神の介在を度外視すれば、世界には何ら新しいものはあり得ず、秩序も皆目あり得ないであろう。」⁽³¹⁾ ホワイトヘッドは、神をこのように想念している。

さらに上述の主体について、主体の性格としてその本性を説く。主体は受容者であり、受動者であり、能動者であるという三重の性格を決して失わないとし、主体のすべてに開かれた態様を明ら

かにする⁽³²⁾。時間的主体という人間存在から神を想念するとき、神は客体としての位置にあることを人間に許す。すなわち、この客体とは真の主体としての受容者であり受動者であり能動者である姿そのものである。

上に示される原初的に創造された、その事実性は、永遠的諸客体における全体性の、無制約的な概念的価値づけである。これが神の「原初的本性」であるとともに「神の客体的不死性」を示すものである。すなわち、作られたものが創造性の変遷する性格を構成するというこの作用が、現実的実在の「客体的不死性」と呼ばれるとホワイトヘッドは考えるのである。このようにして明らかにされるように、受容者であり受動者であり能動者である神は永遠とともにある愛による統一主体である。そうした作用性として存立している⁽³³⁾。そうしてその作用は全てに対しての作用としてある。

第七章 仏教的万有在神論とホワイトヘッド；「全体に対する与件たる神」の前方に位置する作用主体たる絶対神

すべての存在における大前提たるキリスト教における神、その元に在る存在はその神の作用力の影響下にあるとともに与えられた作用性を内在させている。万有在神という考え方によると、存在のすべてに神が宿るとされるが、それは万有在神論がすべての存在のなかに神が位置を占めていると解されるような神と存在のすべてにおける固定化を意味するという考え方ではなく、神の作用力の元に存在のすべてが在ることを意味するのみなのであり、存在の全てに力を及ぼす統括神ないし絶対神を否定するものではない。このような理解をこれまで議論のなかにおいても示唆してきたのである。したがって神の力の元で全ては究極神の存在に信仰を通じた共同参与を許されているのであるが、それは神と同一であることを意味するのではなく、神と共にある存立を許されているということの意味するのみである。その前方には絶対神が統括・統合主体として永遠へのベクトル性を保持して存立し、道具とも表現できる存立の有り様を持つ個々の存立体の核としてある。われわれはこのように最終的に指し示される神を理解することができる。これに対し仏教的な万有在神論とはどのような理解の元に成立するのであろうか。例えば西田を引きながら説述をする以下の様な内容が見られる⁽³⁴⁾。この位置付けに一定の手がかりを見出すことができる。そこには「西田においては『絶対無の場所』の論理故に、一切が包摂可能である」とされる。さらに「それ自身によってあり、それ自身によって動く絶対者は、対を絶したものではない」対を「絶したものは絶対ではない。自己自身のなかに絶対的否定を含む真の絶対者の自己否定即肯定として、何処までも多と一との絶対矛盾的自己同一的に、絶対現在の自己限定として、真の歴史的世界が成立するのである。われわれの自己はかかる世界の個別的多として、その一々がこの世界を表現すると共に、この世界の自己表現点として、当該世界を形成して行くのである。そこにわれわれの自己の存在があるのである」とされる。ここでは多であり一である対を位置付ける絶対者が全体を包摂して存在を形作る。それは絶対無の場所でもある。したがって絶対が対を成す全ての存在のなかにある。西田の言説を

通じた「万有在神論」をこのような理解の元に位置づけ、仏教における当該説論を簡明に教示してくれる⁽³⁵⁾。このような紐解きの元にわれわれなりの受け止めをしておく。

こうした論に即しながら生きていく人間の態様を辿っていき、無の概念に即する人間の姿を見つめていくことにする。仏教的無の概念においては、宇宙的な内奥の流れに沿った人間の極めて具体的な境地が示されている。それは涅槃のなかの仏陀の境地とも言えようが死して生き、生きて生命を完遂していく営みを経て宇宙的な営みと一体化していくと考える有り様に即すると言えよう⁽³⁶⁾。こうした流れのなかに存立するこの境地においては宇宙的生命への同化と呼ぶことのできる位置と姿を見出すことができる。

キリスト教の神によって示される道に対し、仏教では、神とは言わずとも無から涅槃に至る境地が指し示されている。そうして悠久の宇宙的営みに沿うことが道とされる。そこには万有在神の宇宙の存立に溶け込みそこに対を成しながら一体化していくなかで上述の生命観に表現されているように「死して生き、生きて生命の流れのなかにある」存在を捉えることができる。こうした仏教的悟りにおいてはキリスト教の絶対神と一致するとは言えずとも、永遠のなかにある生命の営みを宇宙的生命体の態様の元に捉える自然体が示されているとすることができるであろう。

仏教における無の境地とホワイトヘッドの哲学に沿ったキリスト教の神のベクトル性とは、上述のような異なりを示すのであるが、しかし悠久の宇宙的営みにおいてそれを生の流れの元に見るならば、プロセス上は両者とも同様の態様としてあると見ることができよう。神の元にあってそのベクトル性に沿うあり方と他方悠久の流れに身を任せるというありのままのあり方の違いこそあれ、生きるあり方においては自我離脱の境地に真の生き方を求める姿において同一性を持つと言えるであろう⁽³⁷⁾。

両者は、接点を見出しうると共に上述してきたように異なりを見出だすことができる。しかし両者にはベクトル性において静かな統一を感じることができる。仏陀ないしはキリストの教えの基本による導きに添い存在の安らぎを指し示してくれる。それはどちらにおいても万有在神論的色彩と無縁ではないという態様に基づくプロセスから与えられる影響なのかもしれぬ。しかしベクトル性の中核的内実と関わりの方途性においては異なりがあり、さらに実践的生き方には大きな違いがあるといえよう。それは到ろうとする究極の相違から生じる。

ホワイトヘッドにおいてはキリスト教における神へのベクトル性の元にありながら現実的実在が形作る科学的宇宙の流れを位置付けの基本として捉える科学的宗教の立場に立っているとわれわれは考えている⁽³⁸⁾。このことを基本において議論を「永遠」と関わりを持たせながら進めてゆくことにしたい。

再度繰り返すことになるが、キリスト教における唯一絶対の神はすべての存在の核である故にすべてにその影響力を及ぼすことが可能であること言うまでもない。しかしその有り様の存立とすべての内部に神が宿り神の作用力を持つということとは区別さるべきであろう。宇宙的な存在の全て

には神の絶対的核に位置する啓示の発信を受け止める存立態様が内包されているという理解は啓示によって受容可能な神の作用的許しとして受け止められる。それではその啓示を受け止めるという時間的要素を持った態様と時間で切ることのできない永遠の問題はどのように解すれば良いのであろうか。上にあげた西田の原点に通じるとさえも見做し得る鈴木大拙は次のように言う。「見られるものと見るものが二つになるから、その意識故に現実以外に出て永遠とか時間とか言う」。「そのままであれば良い。」「瞬間が永遠で、生と死そのものが涅槃で、この世がそのままで楽土であるということではなくてはならぬ。移り行く時間、その他に永遠はない。永遠は絶対の今である。」⁽³⁹⁾ 金剛経に「過去心不可得、未来心不可得、現在心不可得」とある。鈴木はこのような否定の「連発」を取り上げ、言葉や概念の変化ないし移りゆきの真髓にあるそのものと同一化してゆこうとする。そこには正反合の思想をも見ることができる⁽⁴⁰⁾。それは「生と死の転移がやがて永遠の生命、絶対の今が、即ち無限の時間そのもののことだ」⁽⁴¹⁾ ということを意味する、とされる。ここに言う「そのまま」の思想は仏教思想に言う自然において流れるありのままの存在性をわれわれの心のなかで明確にしてくれる。

それではここで問うておこう。そのままであることを変えるのは何であるのであろうか。変えるという行為はそのままであることの否定であり、ここで問うべきことではないと言われるかもしれない。しかし人間社会の現在に至る展開は、この変えないし変わるという行為の連鎖によって生み出されてきたものであり、それを称して文明・文化の発展としてきた人類の歴史がある。それが自我における欲求態様の姿であると表現することもできよう。もしそうであるとするならば、それは特定の我の状況としてあると言うべきである。欲求とそのままであることとはその欲求が絶対我の作用としてあるときには表現上は反語的でありながら両者は通底している位置にあるということが出来る。それは変化する状況の根底ないし根源の存在によってわれわれに絶対我の世界を告げ知らせてくれる。したがってわれわれは本源にまで立ち入ってその有り様をさらに探らねばならない。そのままであるということは決して自然のままであるという様な動物的な存在であることを推奨するのでは決してないこと言うまでもない。それは自然態とはいえ自我からの自由という自己中心性を離脱した無心の在り方を意味することはこれまでのわれわれの言説で周知とされているであろう。したがって自然のまま、ありのままとは宇宙的な生命態の流れに沿う心的態様とその継続の営みに自らを任せるということであると理解していくことが妥当とされるであろう⁽⁴²⁾。それとともにその流れに添いながらありのままの態様の本当の姿を探り出し、それをわれわれが拙稿において述べてきた科学的宗教の元にある科学の名の下に広げていくことをも意味していると言うべきであろう⁽⁴³⁾。そこで上の問いであるが、動物的、本能的とも称することのできる自然のままから離脱しさらに自我的自己存在から離脱し、存在の真髓たる生命の流れのままにあることができる変化を絶えず探りながらその探求のなかで無心となって流れに沿う方途を持つ存在としてありのままの様態を見出すことができるとすれば、そこに絶対我と表現できる態様の姿があると言えよう。そうし

て探るべき方途においては、創造性の極地ともいえる無となって自己自らのためという限定を脱して衆生に自らと共にある価値づけをしていくことが求められる。そうした生きる態様が求められる生き方となる。こうした変えるべき方向を前提にした欲求すなわち無心の欲求という方向がここに求められているあり方として見出されるのである。ホワイトヘッドに従うと、その方向が以上の記述とは異なる仕方により鮮明に表現される。

ホワイトヘッドによると欲求が神のベクトル性に沿う信仰への統一的な意味的対応であるとされる。彼は次のように表現する。「神がその原初的本性に関して世界に内在することは、現在における欲求に基づく未来への衝動である。欲求は概念的に抱握された与件を実現しようとする衝動と結びついた、直接的な物的感じの概念的価値づけである。」その概念的価値づけにより、ヴィジョンが成立することになる、とされる⁽⁴⁴⁾。

ホワイトヘッドは次のようにも言う。「欲求的ヴィジョンと物的享受とが、創造の内で優先性を相等しく要求しているという最後のな形而上学的真理を表現しながら向き合っている。しかし二つを引き裂くことはできない。それぞれは全てにおいて全てである。」

「……神の本性においては、恒常性が原初的であり、流動は世界から派生する。……世界の本性においては流動が原初的であり、恒常性は神から派生する。……世界の本性は神にとって原初的与件であり、そして神の本性は世界にとって原初的与件である。……神と世界とは対立的に要求し合っている。」⁽⁴⁵⁾

このように述べられるとすれば、ここには全ての与件としてのまた存在の原初性が神と世界の対立的必要性の元に示される、と言えよう。したがって鈴木大拙の言う「そのまま」とはこの最も原初的とされる神への道にあるということとも理解できるであろう。より真髄に近接したそのままへ至るといふあり方もここには読み込まれていると理解していくことができる。

このように捉えることは物的極においては、ホワイトヘッドは、「物的極はそれ自身の本性において排除的であり、矛盾によって制限されている。概念的極はそれ自身の本性において、全包括的であり、矛盾によって制限されない」とする。これは「神にとって、概念的なものは物的なものに先立ち、世界にとって物的極は概念的極に先立っている。」⁽⁴⁶⁾とされる世界の物的様態に比し神による概念的なものの原初性を示すホワイトヘッドの見解と受け止めることができる。

そこで上に述べた「そのまま」ないし「ありのまま」とはこのような把握の元で、ホワイトヘッドにおける原初性への道程において捉えられる。したがって、仏教において本源のともされうるありのままとしてのありのままであることは概念の核である神における心的極への流れとしてあり、神の目的性に沿う啓示的かつ原点的なプロセス的な有り様となると解される。

こうしたありのままという神の作用の深みにおいて、ホワイトヘッドは宇宙を構成する構成態の根源たる「現実的實在」をどのように関連づけて位置付けるのであろうか、これを紐解くことによって神の意志が永遠の流れの元に在ってわれわれへの啓示となる。それは原初性における在り様から

さらなる神の「結果的本性」に至る神の本性の全体性を指し示すわれわれへの啓示となる。

ホワイトヘッド曰く「現実的実在（質）は、その道筋において未完の主体的統一性を持った多くの働きが、『満足』と呼ばれる働きの完結した統一性に帰還する過程である」。その「満足は、創造的衝動がその範疇的要素を完遂することにより、満ち足りることである」⁽⁴⁷⁾としている。この満足とは、一つの完遂という形の他のステップにとつての制約でもあると理解できる。ここでホワイトヘッドの言う神に発する制約について引いておく。彼は「事物の最終的本質に源を発する三つの主要な範疇的制約がある、とする。(1) 主体的統一の範疇 (2) 客体的同一性の範疇 (3) 客体的多様性の範疇」。彼は形而上学的概観として、そうしたこの主要な範疇の元で統一が存立するとしている。神はそこにおける主体であり主体的統一に他ならない⁽⁴⁸⁾。したがって上記の満足という形の制約とは、神による主体的範疇への道に位置する。上述してきた「そのまま」「ありのまま」とは神の主体的範疇における満足への道というベクトル性の元にある。

こうした主体的統一が万有在神的多という神の意志の集約作用としてであると捉えることができる。この態様の軸心として、唯一絶対の神をわれわれは永遠の彼方に戴くことができる。このように唯一絶対の神は人間存在から見れば人間の限界性故にそれを超えた永遠性の元であり続けるとして捉えられる存在である。そこには人間存在を超えた主体的統一の流れのなかにありのままが内包される。

現実のわれわれの生においてはこうした神による主体的統一のなかでありのままの流れに沿った極小であっても参与の一步たる共にある生命体との共生という細やかな一步が歩み行きとして許されている。その共生の永遠なる歩みが主体的統一として成就していくためにわれわれには内面における愛としての統合という作用を行為していくことが一瞬一瞬のなかで求められる⁽⁴⁹⁾。こうしてプロセス上の歩みが築いてゆかれることになり、「満足」に即して総括的にいうと人間福祉という名の歩みという表現がこれを表す言葉となる。このように捉えていくと「そのまま」であるという有り様は主体的全体たる神への歩みのプロセスにおける与えられた満足という人間の多様な課題・制約の一つ一つの位置が統一への歩みのなかにあることといえるであろう。われわれはその歩みのなかで生かされている。われわれにとってその歩みは永遠の元にある。

第八章 永遠性のベクトル性と「我らと共に在す神」；人間の生と人間福祉：愛による統合性としての神

ホワイトヘッドを紐解いていくと、神は物理的であり、物質性ととも精神性を有し、さらに永遠性を有する全体である、とされる。そのことを起点に思考を進めていくと、仏教的でありまたキリスト教的であるということが出来る福祉性というベクトル性と信仰によるそこへの歩み行きが価値世界の道ないしプロセスとして成立してゆくことが明らかになる。このことをさらなる思索において解明し前進させる。

永遠へのベクトル性はどのようにして可能になってゆくかを問うときに、信仰によって神の啓示の元に在ることができる存在として、われわれが人間という位置で捉えうる存在性の在り様に即してこれまで看取することができた福祉性の作用を答えとして見いだすことができる。このベクトル性に沿う永遠なる彼方にある神の存在はその作用態を通じて全体とともにある。福祉さらに人間福祉の道を歩みゆくときにその作用態の道に沿って永遠への到達を希求の根底において捉えることができる。このことを想念として描くことが可能である。福祉性という内実を持つ道は人間の自我とそれを支える意識をも構成する「現実的実在」の経験を通じて神の意志に自己を委ねることができ、その包摂の元に在るからである⁽⁵⁰⁾。

ここで神に内在するベクトル性を福祉性との関連の元で捉える歩みを深めて理解していこうとするのであるが、神の内なるベクトル性とは愛としての統合性であるとこれまで述べてきた。それは自我性から離脱した個々が、あるいは自我からの離脱を目途とする個々が道のなかで具体化していく行為の連鎖のなかに表されていく。そこにいう人間の個々によって具体化されていく内実とは、個々人の全てが、日常のなかでいわゆる生を支える生活構造を生活の常態化に即し、自己発揚の生きがいへと繋げその自己性を超える高度化を図り、生活のし辛さからの離脱がそれを明確に支えさらなる高度化へと導いていくというそのプロセスであるとする事ができる。そうした行為の連鎖が相互性のなかで生きる個々の制度的共同的支え合いの広がりの中で実現されていくことになる。その動向を人間社会の一般的理念で捉えると、それは個々の自己実現を目指すことを基礎に、自由と平等の社会的内実化を実現していく、すなわちそれを換言すると福祉の道を歩みゆくこととして捉えることができる⁽⁵¹⁾。しかし、この営みは上述の行為の実際として表現されているように自己内在的な充足たる自我行為であり、諸説はあろうとも自己完結してゆくことになる。いかにしても自己内在性の中身に止まることになる。高揚の連続という純粋な自己離脱への道を辿ろうとも、そのベクトル性は前方にさらに前方へと現状を超える位置状況の壁に直面することになる。したがって厳密な愛の実際は永遠なる彼方の神と共にある。すなわちさらなる前方にしか存立を成就させ得ないとしか言いようがない。そこにあるのは、まさに愛としての人間社会及びそれを取り巻くすべての統合化の前方志向的な歩みを実現していく態様プロセスそのもの以外の何ものでもない。翻って言うならば前方にあり続ける与件であるとして受け止めることのできる確実無比な存立態様である。したがって神にあるベクトル性は人間社会のなかにおいて見るかぎり神の啓示に沿う前述の生活構造の人全てにおける確立・高揚という福祉の歩みを前進させていくことにより歩みを進めてゆくことができると言い得るのみである。こうして社会福祉、広義に捉えると人間福祉はこの神の内実とするベクトル性に即して永遠の彼方に至るまで具体化され続けるという表現で言葉にすることができる。このように神のベクトル性は基本的な在り様がすでに福祉性の実践のなかに存立しており、営みの深まりと広がりとして存立していくのであるが、この営みの前進のなかにある高揚は永遠性の元に在るという他ない人間にとっての福祉状況の態様である。この有り様を人間の関係

性という様態において細やかに原則化して現在われわれを導いている方途の原型は、周知のキリスト教の神父バイスティック (Felix Paul Biestek) によるソーシャルワーク原則 (バイスティックの7原則) に集約されると捉えることができる一般性がわれわれに与えられている。様々な技術的方途性として表現される多様な道が設定され現在に至っているが、バイスティックの実践指針のなかには個々人の多様性を十分に包括していくことができる内実を見出すことが可能である。また愛としての神を与件とする内実が含まれている。そこにはまさに人間個々の状況への寄り添いがある。そのように理解可能な方途の集約として愛としての統合化というベクトル性のキリスト教的有り様が明確な理解の元に眼に映じてくることになる。さらにそれを可能にする人間が生きる態様構造としての生活構造の確立と質の高度化、加えてそのための制度的構成の広がりある前進ということもプロセスにおいて受け入れることができる内実ということになる⁽⁵²⁾。それは自我性の収斂態のごとくにみなされる向きもあろうが、その高揚の道程にあっては、相互性の元に社会性を密度高く積み重ね、質的高揚をも伴いさらなる高揚の道にあり続ける。そこには自我にとられる有り様からの離脱も絶えず問われ続けることになる。そのような問いのなかに前方に開かれた自我の姿が解放態として存立し続けることになり、神の啓示の元にある人間の存在がそこに形づくられていくことになる。

ところで仏教においてはいかなる理念のもとに福祉的営みが形作られていくのであろうか。それは「慈悲」という理念型の元で捉えうる人間への導きの言葉としてわれわれに説かれている。大乘仏教における慈悲の概念は、われわれの視点特に現代のわれわれの福祉観からすると生活上の生き辛さを抱える人への哀れみという態様としてその基本が浮かんでくるのであるが、悲哀の元で憐れむという内容では真の仏教的対応としての成就に至らないであろう。むしろ生き辛さに対応するにあたって慈しみの心で実践的行為のなかに生きるという方が適切であろうと考えられる。慈悲の用語にはこれまでの身分制社会における過去の在り様を残存させてしまうという側面をも感じさせられるが、現代的に捉えるならば、慈しみに満ちた平等における共なる生の連鎖と広がりとするのが妥当性を持つことになろう。その道程のなかで宇宙的な営みの自然の成り行きと一体化する安らぎを得るといふ道も見えてくることであろう⁽⁵³⁾。これにはさらに少しく仏陀の説く涅槃との関連理解を付け加える必要がある。

鈴木大拙が説く所に再度眼を向ける。彼は著書「神秘主義」のなかで「時間を超越する方法を知らぬものは、……永遠それ自体である涅槃を達成すること等望むべくもない」と述べるが、それは生死を超えたものではなく、「永遠・涅槃をば、時・生死が動いて止まぬ場において捉えねばならぬ」と説く⁽⁵⁴⁾。さらに曰く「手に入れることのできぬものは内側より積みねばならぬ」「そのなかでそれと共に生きていかなければならぬ」「永遠の光のなかに生きることは、万物の一体性と、全体性のなかに入り込み、その事実即して生きることに他ならぬ」⁽⁵⁵⁾と云う。存在そのものの全体的一体性と内なる流れに身を浸して生きることが説かれる。これが涅槃の悟りのなかにある教えという

ことであると受け止めることができる。そこでは万物との一体性と全体に溶け込む永遠のなかに生きる有り様が主導的に説かれている。「同一性という認識の裏付けのないところに、参与ということはあり得ぬ」⁽⁵⁶⁾。すなわちそこに求められるのは「仏教でいわゆる“そのままであること”」「自己の原初の純粹無垢なる姿を発見」する「体験」である⁽⁵⁷⁾。さらに「そのまま」について説述して曰く「永遠とは絶対現在のことであり、絶対現在は“そのまま”の生活を続けることであり、そこでは生命が最高の充実性を発揮するのである」⁽⁵⁸⁾。このように現在の諸事から自由になり人間の「そのまま」に帰還すること、これは「絶対現在」の境地と呼ばれ、鈴木木の言う無の境地に沿う存在態様と理解することができる。このそのままとは、われわれがリカバーとして神のベクトル性を求める位置にあることと理解してきたキリスト教の神への道におけるプロセスと態様的には類似すると解することもできるであろう。このベクトル性の道を目指しその道を辿るにはいかなる方途があるであろうかという問いには次の歩み行きを示し得る。

仏教においては、上にいう「そのまま」という境地として言葉で表すことができる有り様に身を任せる。しかし一般的に見るとそれをそのままという境地と同体（同一作用体）としては理解し難い。そこには仏教とキリスト教における存在態様のスタンスの違いを考慮に入れねばならない。キリスト教においては仏教におけるスタンスよりも境地内の生きる姿と意志的な行動基準が明白になっているというべきであろう。それは相互的共同参与という言葉のなかにある福祉的といえる存在態様として明確に示すことができる。特にその方途上の内実は上述キリスト教（カトリック）の神父による生き辛さのなかにある人への共にある対応方途のなかを示されている。そこに共にある在り様が多様性のなかの基本として明示されている。これに対し仏教における境地上のスタンスは一般的広がりとも言える自然的有り様のなかに位置付けられていると思われる。それはどのようにして本源的生命の流れに即した生き方をするのかという問いに関わるのであろうか。そこにおいては鈴木大拙の明言する正見・正思すなわち正しく見、正しく（思う）知るという見透す体験が重要とされる。それは「般若の目を持って見透す」と表現される。そこには無我の境地が底流にある。この深い境地は様々の在り様を内在させる。さらにそこから正見・正思を研ぎ澄まし境地の「正」に到達していかねばならない。そこにおいて、短かく問うておくと、境地に至りそれを具体化させるにあたって、支えとなる基盤を何処に置くかが境地の自由さのなかで神の絶対性という基盤に達することのない故に生じる自由のなかの危険性を孕むことはないのであろうか⁽⁵⁹⁾。その疑念には以下のように応えることができるであろう。すなわち「仮小屋の作り主の奴隷」から自由になり「解放された心」を持つことが必要になる。仮小屋の奴隷とはそれが単にあるいは便宜上形作られた小屋であるに過ぎないのに自己の身を置く場所として採用してしまう。その行為は正見・正思によることのない、あくまでも仮のものである。仮のものを然りと断定しそれに従う「作り主」の奴隷と呼ばれる存在の受け入れがそこにはある。そこには「真」に至ることのない自己の世界における「相対的経験」の自我上の信仰しかないと言わねばならない。鈴木大拙は「般若による目覚め」として

その先を見透している。そうしてその先にあるものを「絶対我」とする。そうして「絶対我」の有り様とは、その意味合いを「悟りの体験を経て後の絶対的自己」のそれではなく、そこにある「絶対的自己が相対的自我のなかに映り、それを通じて用いているのを見透すこと」であるとしている⁽⁶⁰⁾。さらに問いを發し、「絶対の自己は、なぜ経験的自我のなかに映った我が身を見たいと思うのであろうか」。この問いには次のように答える。「仏教の無我の思想の帰結とは永遠の死ではない」「生きるということは決して終わることのない生と死の連鎖である」。続けて曰く「仏教哲学の教えているのは、流れ続けているままの生の意味を探求することである」。すなわち、我が身を見ることによって、終わることなく流れ続けている生と死の意味を探求しようとするのである。とされる⁽⁶¹⁾。

ここには仏教哲学の真髓が凝縮されている。それは存在の根幹、すなわち全宇宙的ともいうことができる全てにおける流れに沿って生きるための教えである。同時にこれはさらに哲学という現存在のこちら側、生きる人間の側から見た存立を表現していることをわれわれは知ることができる⁽⁶²⁾。これに対しわれわれは、キリスト教においては存立の根源そのものの態様を与件として、あくまでも全体で在りその全てを知ることはできないものの信仰によって啓示に接することができる魂によって捉えうる神として受け止めている宗教的有り様を知ることになる。仏教においてもキリスト教においても根源への視点とそこにおられる存立体ないしあるがままの態様を心に受け止め、そこへ歩みゆこうとする行為態様においては近接するということができよう。両者は、「無の境地と悟りをベクトル性に基き生きる自らの内に宿す」仏教と「愛による統合性による神の元にあつて自らを共に行き合う存在参与し合う歩みに沿って前方のベクトル性を見出していこうとする」キリスト教における究極ないし根源における異なりこそあれ、いずれも真の生を求め生きていく手がかりを与えつつ生きる心を支え、真なる境地へと導いていこうとする。仏教においては、現在の生にある真の「そのまま」にあるという方向を見出すことができるように導く有り様が内包されているのに対し、キリスト教においては現在の生の現実的問題（苦）状況からの離脱と人間らしい自己発揚の道を求める導きがある。そこにある愛による統合性には福祉ないし人間福祉あるいはむしろ well-being がベクトル性の内実としてある。

ここに取り上げた二大宗教の特性のなかで、共通項の基底においては、いずれにおいても物理的特に物質性の本源性と超越的本源性を有する全体の包括が見られる。以上の様な全体性の本源様態に個々を構成する究極の起点を見出すあり方は、ホワイトヘッドの理解に従うとロックの言説に触れながら彼が解題する現実的実在の作用性とそこに存在の位置を持つ人間の生に重なることができる⁽⁶³⁾。このことについては別稿に譲ることとする。

さらに議論を既述の流れに沿って進めると、二大宗教の根幹概念と言える無の境地及び愛は人間という存立体から見ると、存在の真の自由と強く結びつく。また存在の自由は存在の平等によって支えられる。人間にとって、神を通じての真なる生はこの自由と平等の元にあつて広がりを与えら

れていくことになる。人間存在の自由と平等は生き辛さから拘束を解かれ自らの生存の価値を發揮して生きていく福祉的生を、それ故に今現在の福祉状況を課題の真髓に位置付ける理念を必須とする⁽⁶⁴⁾。またその広がりをも可能にしていく人間福祉は人間が存在する限りにおいてその存在基盤となる作用展開の核となる。それ故神による啓示とも結ばれる概念である。さらに鈴木大拙の説くところに沿うと、これまで述べてきたように「悟りとは絶対的の己が相対的の自我のなかに映り、それを通じて用いているのを見透すこと」によって、この自由のなかにそのままに生きる人間を、あくまでその生のプロセスのなかで捉え、その生の有り様が他の生との相互的の参与としてのベクトル性の元になり、生の態様を示すことになることを教えてくれる。それは全体と一体となる神の示すベクトル性へと至る歩みのプロセスの一点へと向かう⁽⁶⁵⁾ ことにもなると言えるであろう。このプロセスにおいてはリカバリーの作用性さえ見いだすことができる、と前述した。

われわれの現実には鈴木大拙流に言う「絶対現実」へ至るプロセスのなかに在るのであるが、この存在参与の純粹化によって確かに歩みは続けられていく。それは生命の保持者同士の存在参与、すなわち福祉の道、さらに人間福祉の完成への道に繋がり、それが相互的に真に参与し合い創造性に向かう生き方への前進となる⁽⁶⁶⁾。二者の福祉道程のプロセスに異なりを見出すとすれば、それは究極との在り様の結果において生じるといえよう。

鈴木大拙は次のような言説も宗教的相違に関して述べている。「仏教において必要とされるのは、十字架でもなく、復活でもなく、悟りである」。その「悟りのなかには天的なるものと純粹な超越性というものがある」⁽⁶⁷⁾ とし、キリスト教的な方向とは異なる道を示す。それはキリストの十字架による自己犠牲的愛を最終的価値とするその行為化の結実としての復活とは異なる生き方のなかに浸透した悟りを仏教は目途とするのだと鈴木大拙は言う⁽⁶⁸⁾。このようにキリスト教における目途への道程と生きる具体的方途を示すという在り様に比べ、仏教は具体的実践の方途よりも現実に生きる有り様としての悟りの道を示す。しかしこの道の有り様たる両者を道程の核と言え面において比較すると、これまでも指摘してきたように、キリスト教との類似性を知ることができる。集約的・明示的に把握できる範囲で見れば、プロセスにおける自我からの離脱と自由・平等の元に生きるという生のあり方がありのままの道程としてそこにはある⁽⁶⁹⁾。すなわち人間が生きるこの世界をキリスト教においても仏教においても現実的前提とし、そこに自由と平等を伴い人のありのままの生が許容されていくということが出来る。換言すると、自由と平等の前提の元で人が人として生きることが出来る人間福祉が求められる。そこに神の啓示が作用するとともにベクトル性が連続し、福祉的生の延長が築かれていく。また、無の境地の元で悟りないしはその境地にあって宇宙のそのままの生命の流れに沿って生きる生き方を可能にする各様の方途が探求され実践されていく⁽⁷⁰⁾。こうしたプロセスが異なりながらも類似性を保持しながら存立するといえる。

われわれはこの最後の章において、永遠性の元にあるベクトル性と「我らと共に在る神」という設題を戴きつつ議論を重ねてきた。加えて副題、「人間の生と人間福祉：愛による統合性たる神」

として、キリスト教における位置に立脚しながら議論を進めてきた。我としての人間存在と宇宙世界の流れのなかでいつも共に啓示を通じてまたそれを信仰によって受け止めていく人間存在と神の位置付けを問うていく作業において、われわれは仏教との接点と異なりを再確認することになる。集約すると、どちらの宗教的立脚点においても自我に執着することのない生き方が求められていく。キリスト教においては愛を軸にした人格上の共感共同の基礎の上で神の根源に導かれた前方志向的な相互的共生を、仏教においてはそのままの安心立命の生の有り様によって悟りのなかに生きることが説かれる。両者とも終局への生き方のプロセス上の目途としては生き辛さから離脱し、ニュアンスの違いはあれ人間福祉を築き上げていくことが求められていくということができよう。

続けて次のことも確認しておく。神は物理的であり、それは物質性ととも精神性を有し永遠性を有する全体であると前述した。これは当稿の第5章に記した内容に関連する⁽⁷¹⁾。このことはホワイトヘッドの言う量子的側面から見る現実的實在の持つ特性でもある。人間福祉という作用性の構成を考えると、それはまさに物質性と精神性の構成態の両者を求めるととも土台としてに持ち合わせていく、まさに人間存在に即した内実構成である。それ故に人間を支え導きをも内包する。それを起点にして考えていくと、その人間福祉とは、人間存在におけるありのままに即する仏教的側面に通じるとともに、また神のもとにあつて愛による統合性という精神性の究極からの啓示の元にあるキリスト教的側面を有する。このように両者共に福祉性に集約されるベクトル性を持つ。悟りないし信仰によるそこへの歩み行きが道として成立してゆくことが明らかになる。こうしてあくまでもプロセスの流れの元でそのままの悟りを求める仏教と究極の神の元にあるベクトル性に即してわれわれが与件とした永遠への歩みのなかにあるキリスト教という二者の有り様における異なりは拭えないものの両者の抱く安心立命の生きゆく態様には人間福祉という目途を抱く人間の姿を内包していると言うことができるであろう⁽⁷²⁾。究極の異なりはあろうともプロセスにおける人間福祉という態様の人間に与える実質においては両者とも近接ないし同一的であるということができる。

最後に、この両者の宗教性において、さらなるプロセス性の進行を辿ってゆくことにより、愛、すなわち自己執着性からの無と存在参与、及び悟りとしてのそのままである存在性の有する無を媒介にして見つめると、そこにおいては人間福祉のベクトル性が強く内包される。そのベクトル性は、作用性そのものを統合性のもとに把握するときに両者とも慈しみないし愛による統合態様と表現することができる。この充実展開が確立に向かうことによりベクトル性に関わる価値形成がより一層進行してゆく。それは前方に至るさらなる well-being となってゆく。人間福祉がこうして永遠なる神の導びきによって前進し続けていく。

注

- (1) 「無」と「我」については本稿第 I 部全体において述べているが、特に第 I 部第 4 章に集約されている。
- (2) これまで述べてきた無の概念は、鈴木大拙から西田幾多郎に及ぶ無ないし空の概念を軸として

- いるが、われわれはそれを記述するにあたり、ホワイトヘッドの言うキリスト教の根底思想に大きく影響を受けて議論を進めている。
- (3) 鈴木大拙著 板東性純・清水守拙訳「神秘主義 キリスト教と仏教」岩波文庫 2020ここに示されたキリスト教理解を参照しつつ、その違いと接点を探求している。既述（第1部）のようにキリスト教理解の根幹については科学と宗教の理解を量子物理学の基礎によってなすホワイトヘッドに依るところが大きい。
 - (4) 延原時行著「ホワイトヘッドと西田哲学の〈あいだ〉 仏教的キリスト教哲学の構想」法蔵館 2001 p. 137, 以降われわれはこの著におけるキリスト教及び仏教のそれぞれの理解を注視しながらも、全面的に同調することはしていない。接点とともに異なりをも明確にする努力を積み重ねている。
 - (5) 同書 p. 141
 - (6) 同書 pp. 32-34
 - (7) 同書 pp. 66-67
 - (8) 拙稿「人間福祉におけるベクトル性の核心に関わる価値の確立」Part I 聖学院大学論叢第34巻2号 pp. 139-140
 - (9) 同稿 pp. 135-137
 - (10) 前掲「神秘主義」p. 67 正見（正しく見る）正思（正しく思う、知る）により「見透す事」。「仏陀の説いた哲学全体は、この見透すことの体験を源としている」と鈴木大拙は言う。
 - (11) 上掲書 pp. 83-84 鈴木大拙は「仮小屋の作り主とは」「相対的な経験上の自我、」である。「その束縛する諸条件から開放された心が『涅槃経』に説かれている我、すなわち絶対我、である」とする。「絶対我、すなわち、悟りの体験を経て後の自己の否定」「さとりと絶対的自己在が相対的自我的なかに映り、それを通じて用いているのを見透すこと」という境地に関する言説が付加される。
 - (12) 同書 pp. 69-72「仏教思想として広く承認されているのは無我の境地である 我の実体はない」。「般若の眼を持って見透す事」。「仮小屋の造り主の奴隷から自由になる」「開放された心」。
 - (13) 前掲拙稿「人間福祉におけるベクトル性の核心に関わる価値」pp. 141-144
 - (14) 拙著「社会福祉における場の究明」（共感的共同からトポスに至る現象学的考察）丸善プラネット 2012 pp. 24-25 p. 120
 - (15) 同書 p. 40 この箇所における意識のなかにおける共感共同が起点となりながらも、それは間主観的に実現してゆく共感共同に続いてゆくことになる。さらにその進行はシェーラー、M流の人格主体の啓示によって動静を与えられる。同書 pp. 44-45をも参照されたい。
 - (16) シェーラー、Mが「人格論」のなかで言う「存在参与」の根底的な意味がここにある。
 - (17) これまでも用いた表現であるが、同様にホワイトヘッドのいう抱握のプロセスがこのようにレンガの積み上げという表現として標榜されている。これは抱握という神による「我有化」、「占有化」を、人現存在の側から神の啓示に応じて行為するあり様として捉えて表現されたものである。
 - (18) シェーラー、Mに基づく人格論による相互的人格主義としてわれわれはこれを理解している。拙著「社会福祉における相互的人格主義」久美出版 2008
 - (19) この存在の全てをその構成要素の位置から解き明かしてくれるホワイトヘッドが示す「現実的実在」がその時間的かつ空間的性格の元に延長性を基礎づける。
 - (20) ここにおける愛による統合性という神の究極作用は、禅仏教のベクトル性の最先端においては創造性の原点たるまたその空性の真髄に無というそのままの有り様として述べられており、神の在り様との区分が示されることになる。こうしてプロセス的には接点を持ちながらも異なりを示す宗教的位置があると言うことができる。
 - (21) Whitehead, A.N., *Process and Reality*, 1927-28. Cambridge edition 1929, (A.N. ホワイトヘッド著 山本誠作訳「過程と実在（上）」著作集第10巻 松籟社 1984 p. 30) 当該書において、ホワイトヘッドは「神は一つの現実的実在（質）である」としている。
 - (22) ホワイトヘッドの「現実的実在論」と鈴木大拙のいう仏教的と言える「即非の論」には両者にお

- ける理論上の近似性を見出すことができる。
- (23) 啓示に対する応答の積極的意味のなかに人間に課されたキリスト教的意味とともに人間はその行為上の作用的意味を看取していくことが求められている。
- (24) われわれはこの積極性の根幹として人間福祉の実践行為があるということを知る。
- (25) 創造性の原初的非時間的存在であるとされる神については、ホワイトヘッド「過程と実在」pp. 10-11 参照。関連して神に即して思考を進めると、絶対的観念論（スピノザのような）の言論的な哲学に触れておくことも異なりを含め思索を深めるに有益であろう。（「過程と実在」第 1 章第 2 節参照）
- (26) 同書（上）p. 151
- (27) 同書（下）p. 410
- (28) 同書（上）p. 150
- (29) 同書 pp. 150-151
- (30) 同書（上）p. 328
- (31) 同書 pp. 448-449
- (32) 同書 p. 567
- (33) 同書 p. 53
- (34) 有福孝丘による論稿における「万有内在神論」に関する記述を参照している。「西田における神」立命館大学人間科学研究第 5 号 2000-2002 プロジェクト研究 B(西田幾多郎のライフヒストリー研究)
- (35) 同稿 pp. 7-8
- (36) 前掲書「神秘主義」p. 87
- (37) 神の啓示の元でその永遠性の元に生きるというあり方と悠久の流れに身を任せて生きるという両者の異なりと自我離脱によって自己に固執することのない自然かつ自由のなかに生きるという有り様が同一性とも言える様態の元にここには看取される。
- (38) 拙稿「人間福祉学の科学的宗教に向かう展開」聖学院大学論叢 33 巻合併号及び 34 巻 1 号を参照されたい。
- (39) 鈴木大拙著「東洋の心」春秋社 1965 pp. 84-85
- (40) 鈴木大拙著「無心ということ」角川文庫 平成 19 年 pp. 55-56 pp. 58-59 同書における「般若」特有とされる表現の「金剛經」からの引用
- (41) 上掲書「東洋の心」p. 85
- (42) われわれは仏教的とも言うことができるありのままを知り、自然に即して生きることを、実践的行為の元に理解することにより、受動性から離脱することを人間福祉の実践として受けとめることも可能である。ここに自然に身を任すのではなくありのままの主体的存在を科学的に解き明かしていく行為が価値を持って浮かび上がってくる。
- (43) その科学性が無に内在する創造的価値によって導かれ真に人間福祉的な道程を辿ることになる。
- (44) 前掲書「過程と実在」（上）p. 54 p. 56
- (45) 同書（下）p. 621
- (46) 同書（下）p. 409 p. 621
- (47) 同書 p. 400
- (48) 同書（下）p. 405
- (49) 上掲拙著「社会福祉における相互的人格主義」pp. 60-64 われわれは、こうした歩みを相互的存在参与というシェーラー、M の人格論に沿った方向として示してきた。
- (50) ホワイトヘッドは、存在の最小単位たる「現実的実在」の「経験」を意識の内実位置付けている。そうしてその核心を神の存在とも関連づけて捉えるのである。
- (51) ここに言う福祉論における自由と平等とは、その目途によって人間存在の解放が与えられるとされうるものの、その到達点は想念のなかでのベクトル性を保持するのみである。しかしその実現可

- 能性を求め続けるなかに存在の解放への希望が芽生え続ける。希望の原点として人間の前方指向性を支え続ける。
- 52 ソーシャルワークの援助技術の7原則（バイスティックの7原則）として示される周知の個別化の原則，意図的な感情表現の原則，統制された情緒関与の原則，受容の原則，非審判的態度の原則，自己決定の原則，秘密保持の原則。このそれぞれが愛としての統合性の各側面の実践と言える内容を持つ。困難を持って生きゆく人に対するこの積極的尊重を通じた存在参与が一つ一つの方途のなかに集約されており，それぞれが日常的な態様のなかで存在の価値形成の理念に即することになる。
- 53 「慈悲」という用語に注視しておくべきであろう。憐れむという意味合いを持つこの用語は，人間の平等性を当然視する福祉の議論においては適切性を欠く言葉としか言いようがない。しかし慈しむという意味合いには愛するという意味が内在しており，この意味合いを主として用いていくことが本来の意味として福祉に適合すると言えよう。
- 54 前掲鈴木大拙著「神秘主義」p. 167
- 55 同書 pp. 168-169
- 56 同書 p. 175
- 57 同書 p. 178
- 58 同書 p. 190
- 59 仏教的境地における「自由」については議論の進み行きに応じて答えている。それは正見・正思の受けとめのなかで可とされていく。
- 60 上掲書「神秘主義」pp. 83-84
- 61 同書 pp. 85-87
- 62 仏教的境地における「そのまま」とされる有り様とは人間の生における正見・正思を可能とするなかに生じてゆくとされ，それは修業によって形作られる。
- 63 前掲「過程と実在（上）」著作集第10巻 p. 89
- 64 自由と平等とはいうまでもなく人間の可能性を真に生かすための基本的土台である。しかしそこには守るべき相互性の約束事が設定され社会的に求められる。集約的に表現するとキリスト教的に言うとき愛による統合性に即する自由・平等であろうし仏教的には正見・正思に即して悟りの元に生きるなかで求める自由平等ということになろう。
- 65 ここに言うリカバリイは，神への帰還であり。回帰とも理解することができる本来の潜在性をも含めた可能性の姿の体现である。
- 66 鈴木大拙の言う「さとりととは絶対的自己が相対的自我のなかに映り，それを通じて用いているのを見透すこと」という在り方に沿って考えると，それはまさに相互的存在参与という形でシェーラーの言う共なる有り様・様態を探る姿と類似する状況がある。それは絶対への視座を通じて対象を見つめようとする有り様ということができる。
- 67 前掲「神秘主義」p. 216
- 68 仏教のベクトル性としての悟りがここに示される。それは「生き方の中に浸透した悟り」とされるのである。
- 69 ここに自我と表現したが，この表現は鈴木大拙の表現に従うと相対的自我というべきであろう。また自我からの離脱と表現した（悟りに至った）存在の内実は絶対自我ないし真我と表現されている。
- 70 宇宙における生命のそのままの在り様に沿って生きる。これはまさしくそのままの境地であり，悟りという人間の心的内実であるといえよう。
- 71 ここで言うのは無との関連で本稿の第5章に記した永遠性の元に在る全体たる神の作用性にある特性である。
- 72 鈴木大拙著「東洋の心」春秋社1965 p. 103において、「さとり」について鈴木は次のように言う。「直覚にはまだ対象がある，さとりは対象の無い自覚である。すなわち無媒介で，主客未分化のところから出る全体性の感覚である。『色』という限定が『空』という無限定に溶け込むところ，

これと同時に『空』が自分自身を『色』にという限定に映じているところ、ここに『さとり』という無媒介の感覚が可能になる」。これは仏教の悟りを極めて明瞭にわれわれに解いてくれる。これに対しキリスト教の目途には明瞭な方向性・真なる愛というベクトルが描かれ、それがわれわれを導いてくれる。その有り様は究極においては明瞭であっても道程においては多様でありあるいはおぼろげであるともみなされる姿をしか示さないかも知れぬがしかしそれはベクトル性と言える目途であることには異論あるまい。その最終においては「キリストの愛」としてわれわれに示されているという事実は、その明瞭性をわれわれに語ってくれる。この両者はこのようにベクトル性の位置付けにおいては異なりが明確であるものの、しかしそのプロセスの福祉性という開かれた態様においてはまさに姿を同じくしているということが出来る。プロセスにおいては福祉性という人間の善き生 (das gute Leben) [ハイマン, E] が求められている。

Establishment of the value in relation to the core of the vector field of human welfare [part II]: Investigating points of contact with the concept of “nothingness” in process philosophy.

Nobutada USHIZU

Abstract

The operational composition with the vector of human welfare has both structures of materiality and spiritualism. It is the composition adapted to a human existence and, therefore, is closely related to the religious side that supports and guides humanity. Through the above-mentioned starting point, we study the operational disposition of vector and faith with the step to there by the welfare nature that has both a Buddhistic and a Christian mentality.

Both religions follow the route to prospect establishment by the fullness development of the process and form the value in connection with vector. In the route that lays ahead, the step to the life world with creative value of human welfare or fullness and advancement of “well-being” can be accomplished.

Key words: Human Welfare, Nothingness [Buddhism], Christianity, Panentheism, Vector