

心身論の射程と祈りの変容

棚次正和

心身論は、類型的には心身分離説と心身統合説に大別することができる。前者では心は身体から分離可能と考え、後者では

心は身体と統合されて初めて生きた人間となると見る。原理的には心身分離説からは心（魂）の死後存続と他界の肯定が導かれるのに対して、心身統合説では心の死後消滅と他界の否定が導かれるはずである。両説の帰結は異なるが、いずれも心身の二項対立を前提にしており、心は身体ではなく、身体も心ではない、と見ている。この心身論の前提的理解そのものが、問い直される必要があるのではないか。また、両説は本当に相互に矛盾し合うものだろうか。まず、本論の前半で心身分離説に属するベルクソンと心身統合説を唱えるマルセルの、それぞれの心身論の輪郭線を素描しながら、心身論の認識枠組みを拡張する

可能性を探り、後半では祈りとしての心身変容をも視野に収めうるような心身論の射程を確保したいと思う。

1

ベルクソンの心身論 ——特殊なイマージュ「私の身体」

ベルクソン (Henri Bergson, 1859-1941) は心身の区別を空間の函数ではなく、時間の函数として打ち立てることを試みた。空間の函数として捉えるとは、行動の観点に立つということである。行動するためには、対象との距離を保ち、対象に働きかけるための足場を築いて、流動する現実を諸状態の併置に置換することが不可欠となる。知性は、時間の空間化、運動の不動

化を推進して行動するために見るのである。その行動の習慣を認識の領域に持ち込むことから、幾多の擬似問題が生じる。とりわけ厄介な擬似問題は、非延長と延長の空間的対立、質と量の時間的対立、そして自由と必然の因果的対立である。それに対して、心身を時間の函数として捉えるとは、心身を持続の相の下に見ることを意味する。そのためには行動指向の認識態勢を一旦解除して、対象固有の持続に共振せねばならない。つまり、見るために、見るという直観の働きに復帰せねばならないのである。時間は予見不可能な内的持続であり、「存在が事物の流れのリズムから自由になって、ますます深く未来に影響を及ぼすために、ますます過去を保持することを可能にする内的力」¹であり、特殊な意味での記憶力 (memoire) である。こうして、ベルクソンは、知性が虚構した非延長と延長の対立からは、**拡がり** (extension) を、質と量の対立からは**緊張** (tension) を、そして自由と必然の対立からは**意志の不確定性を回復させる**。不可分な精神と分割可能な身体は、直角に交叉する二本のレールのように連結し難いが、ベルクソンは、柔軟な概念を支点にして十字路を曲がる電車のように一方から他方へと移行するのである。

『物質と記憶』は、ベルクソンが心身問題を精神と物質の接合点である記憶力、とりわけ言葉の聴覚的記憶力の問題として論究した著作である。冒頭で、存在するものは全て、眼前の形像も意識の心像もイマージュ (image) であると規定される。

それは観念論者が言う**表象**以上だが、實在論者が言う**事物**以下である。宇宙は自然法則に従って常に互いに受けた作用に反作用を返し合う恒常的な因果関係が支配するが、そのイマージュの総体の中で反作用を遅延させ、反作用の仕方が選択できる特殊なイマージュがある。それが「私の身体 (mon corps)」である。現実の知覚から主観的要素 (つまり記憶と感情) を取り除いた「純粹知覚 (perception pure)」のレベルでは、物質 (宇宙) のイマージュが相互に作用・反作用を返し合う中で、「私の身体」は、現実的行動の形で物質界の必然のリズムに時間的遅延を挿入するとともに、**可能的行動の形で周囲の対象を利害関係に応じて空間的に階梯づける**。「現在の内に没入しており、あらゆる形態の記憶力を除去することで、物質について直接的かつ瞬間的直観を獲得し得る知覚」²としての「純粹知覚」では、「私の身体を取り巻く諸対象は、それらに対する私の身体の**可能的な行動を反射している**」³。物質と物質の知覚との隔たりは、**現存 (presence) と表象 (representation) との隔たり**であるから、表象されるイマージュは、現存するイマージュへの付加ではなく、逆にその減少なのである。

では、「私の身体」に感情と記憶を回復させると、どうなるか。「私の身体」が知覚すべき対象となると、知覚が現実的作用となって感情が成立する。イマージュを現実の内面から知覚するのが、感情的知覚である。また、記憶力は、現在の中に過去を押し入れ、持続の多数の瞬間を唯一の直観に収縮すると

いう二重の働きがあり、権利上は物質をそれ自体で知覚するが、事実上は我々の内で知覚することになる。

さて、ベルクソンが自らの仮説の是非を問うべく、経験的検証に取りかかったのは、次の三つの命題についてであった。(1) 過去は異なった二つの形式の下で残存する。(2) 現在の対象の再認は、それが対象に由来するときには運動によって行なわれ、主体から出るときには表象によって行なわれる。(3) 人は時間に沿って配列される記憶から、生まれかけの或いは可能的な行動を空間の中に描く運動へとおのずからの推移の内に移行する。脳の損傷はこの運動を冒すけれども、記憶自体を冒すことはない。これら三命題の検証に関して、(1) については、反復により獲得される「習得された記憶」と一切の出来事をイマージュの形で記録する「自発的記憶」の二種類の記憶を識別し、前者が過去を身体の運動機構の中に定着させて現在の状況への正確な適応を保証することにあるのに対して、後者は現在の状況に類似した状況の前後に起きた事象のイマージュを提示してその選択に光を当てることにあること、(2) については、「自動的再認」と「注意的再認」の二種類の形式が存在し、それゆえ再認の疾患にも知覚と随伴運動の絆の破壊と、過去のイマージュの喚起不能の二形式が存在すること、(3) については、再認の疾患は「自動的注意の感覚運動機構」か「有意的注意の表象機構」が冒されることに原因があることを、ベルクソンは論じている。

一般に、判明な知覚は、外的対象に由来する求心的流れと、純粹記憶を出発点とする遠心的流れとの合流点に形成されるものであり、再認の過程は、観念から知覚へと進む遠心的流れにこそ存すると想定される。知覚と記憶の本性上の相違は、私の現在が直接的過去の知覚としての感覚と直接的未来の限定としての運動とが結びついた体系からなり、「私の身体について持つ意識」として私を行動へと促すのに対して、純粹記憶(souvenir pur)の方は拡がりがなく無力であるため、そのままでは感覚(つまり現在)に与えることはないという点にある。この純粹記憶の無力さが、記憶の全面的な保存に関わるわけである。

ベルクソンが掲げた図に従えば、精神生活は、夢の平面(純粹記憶)と行動の平面(感覚⇨運動状態)の両極間を浮動しつつ、無限のバリエーションを奏でている。記憶力は円錐全体で示され、円錐の切断面は記憶力の収縮と拡張によって生まれる可能的状態を指している。記憶力は収縮するにつれて共通の形式を獲得し、拡張するにつれて個人的な形式を帯びる。それゆえ、過去の中で記憶を局限する過程は、拡張の努力によって記憶の星雲から光輝を放つ記憶を見つけることに等しい。こうして、頂点を下に倒立する円錐のように、全体は感覚⇨運動機構へ収縮しながら、現実の生は身体によって強く条件づけられる(図一)。

以上の考察から導かれる一般的結論は、身体(脳)は精神生

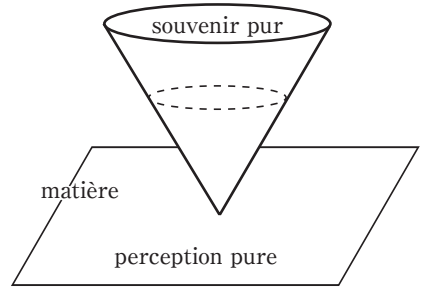


図1 ベルクソンの倒立円錐

活を行動へ方向づけることを本質的機能とすること、つまり身体は表象に対してはただ選択の道具にすぎないこと、知覚に関しては我々が影響を持つ物質の部分と局面を標示すること、記憶に関しては現在の状況を照らす有用な記憶を選択して判明な意識を獲得しようとすることである。現実の記憶表象や感情や意志は、二つの極限、すなわち「純粹知覚」と「純粹記憶」の間で働いている。現在の知覚でさえ過去の記憶表象が既に融合しており、過去の記憶が現実化する遠心的流れに、知覚が現在の身体運動に連動する逆方向の求心的流れが合流し、その渦巻く動態全体の方向性を生への注意、(attention à la vie) が制約

しているのである。

ところで、ベルクソンの心身論は、二つの論文「脳と思考」「心と身体」でも展開されている。その二篇で論究されたのは、心身並行論という一七世紀の形而上学的仮説を一八世紀の生理学や心理学が科学的準則の如く説明に利用したこと、脳は「思考の器官でも感覚や意識の器官でもない。脳は意識や感情や思考を現実の生に向かって緊張させているもの、したがって有効な行動を可能にさせているもの」であり、生への注意の器官であること、心(魂)の働きは身体(脳)の働きの外に溢れ出ている蓋然性さえあることなどである。この人間の心身関係を眺める視座は、『創造的進化』や『道徳と宗教の二源泉』の認識枠組みの中では、生物進化や人間の社会現象や宇宙の全体像を俯瞰するほどの拡がりや奥行きを獲得するに至っている。そのことは、哲学的直観、創造的情動、意志の予見不可能性などベルクソン哲学の根本観念によって、例の倒立円錐を補完する必要があることを意味している。

まず、生への注意において、注意されるべき生とは、身体的生、心理的生、精神(靈性)的生など多重的な次元を有するはずである。生は持続の緊張度に応じて幾重にも分節された現実世界を内蔵するものと想定されるゆえ、円錐内部に幾つかの円錐が同心円状に折り込まれた図形が描かれる必要がある。こうした多次元の生への注意、並びに多次元の生の次元を成立可能ならしめているもの、要するに「生の根源」や「人間の存在根

「生」の躍動 (élan vital) や「愛の躍動 (élan d'amour)」という表現で示唆した。神秘家や聖人を貫流する創造原理、彼等の人格に体现された愛の躍動は、権利上ほどの個人にも等しく働いていると推察される。とすれば、倒立円錐の底辺は、根源的な躍動に貫かれて、見なければならぬのである (図2)。

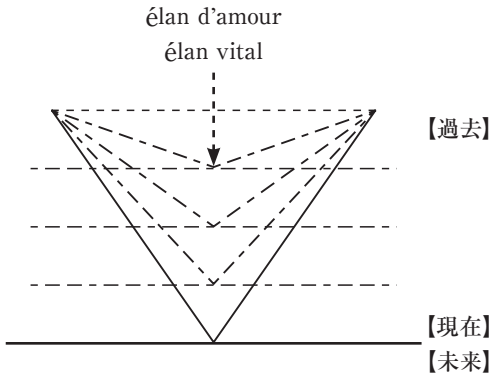


図2 補完された倒立円錐 (立面図)

2 マルセルの心身論

——存在と所有の境界地帯としての「私の身体」

マルセル (Gabriel Marcel, 1889-1973) が心身論を扱う立場は、具体哲学 (philosophie concrète) のそれである。具体哲学は、ここでいま哲学する (le philosophe hic et nunc) から離れず、現実には捕らえられる、或いは現実には確固たる手がかりをつけることに専念する。ここで言う現実とは、何よりも実存的現実であり、驚きという原感情に最初に襲われるのも、この実存的事実、つまり「世界にある事実 (fait d'être au monde)」である。

実存すること、実存するものとしての自己意識、身体に結びついたものとしての自己意識、これらは実際上切り離すことができない。このように内外の区別が失効するような実存の事態を、マルセルは状況 (situation) や現存 (présence) の特質と見ている。実存は「私自身への私の有機的精神的現存」だが、それは「私の現在の実存との関係に対して秩序づけられる全ての連鎖が配分される磁場」⁶⁾、つまり世界への私の現存と不可分な全体を形成している。この実存的全体の中心が、「受肉 (incarnation)」とも「私の身体 (mon corps)」とも呼ばれる。従って、マルセルが「私の身体」に盛り込む意味内容は、通常の身体観よりも遙かに不透明な厚みがあることに留意せねばならない。我々の経験的事実が単にそこにある事実以上のものと

なり、世界にある事実としての内面的全体となるのは、それがここでいま生きている実存的磁場に捕らえられるからである。その事態を裏返せば、経験的事実が固有の反射力を発するということである。「私の身体」は、「それによって実存するものが私に据え置かれ、また実存と非実存との境界が立てられる指標」⁷⁾である。「私の身体」(「受肉」)は、形而上学の中心的所与、身体に結びついたものとして現われる存在の状況、自分自身に不透明な所与等々と規定されている。「私の身体」は、確かに自分自身に不透明な所与だが、この実存的事実を否定すれば、自分自身の存在条件の解体を招くような実存的に疑いを容れぬものである。「単に私のものであるのみならず、私を私自身にしている逆説的状況を可能な限り明確に認知すること」⁸⁾、ここに真正の哲学の使命があると言われる。

このように、「受肉」は、ここで、いま現存する実存的全体の中心である。それは他の誰でもない、「私の身体」である。ところが、対象化と一般化を梃子に前進する科学的認識の場では、私の、という所有性は捨象され、他と同類の身体の一つと見なされる。「私の身体」は、「私」と「身体」に分断されて不透明な厚みを失う。そして、眼前の光景を傍観する「認識主観」と外界の出来事を情報として感覚に翻訳する受信・伝達・発信の体系である「身体―対象 (corps-objet)」が立てられる。しかし、実存的事実に即すならば、「私の身体」は、実存の中心指標としての「身体―主体 (corps-sujet)」「媒介不可能な直接性」

に他ならない。

「実存」は、上述した「受肉」以外に、「巡歴 (itinéraire)」の視座からも捉え返される。経験が生ける中心に磁化された生成過程である限り、過去や未来は、その実存的磁場の中に呼びかけとして蘇生しうる、或いは将来しうる可能性を秘めたものである。つまり、実存的経験は、我々がそれを内面的に掘り下げる途上で仰ぎ見られる、いわば約束の地なのである。それは遠望されながら、郷愁とともにここで、いま現存する。こうした距離と現存が共存する実存的経験の途上性が、「巡歴」と呼ばれているのである。それゆえ、マルセルによる人間規定は、何よりも旅人 (homme-voyeur) である。人間は、絶対に放棄しえない「受肉」と化して約束の地を仰ぎ見ながら世界を「巡歴」する旅人なのであると言われる。

ところで、「受肉」と「巡歴」の二つの視座から把握された「実存」は、「存在と所有の境界地帯」⁹⁾として、よりいっそう拡張された認識枠組みの中に置き直されることになる。「実存」に対する「存在」と「所有」の関係とは、如何なるものだろうか。在る (être) と持つ (avoir) は、西欧語の中でも最重要で最頻出の動詞に数えられるだろう。前者が論理学や形而上学で媒辞として重要な役割を担ってきたのに対して、後者は余りに身近すぎるために意図的に考察が回避されてきた節がある。マルセルは、この「所有」への反省を通して「内と外の緊張」と「自」と他者の対極性」という二つの公式を取り出している。¹⁰⁾

所有の事態で発生しているのは、「内属の、或いは懸念の中心と見なされた或る何者か (me) に関係づけられた或る何か (quid)」の二元的対立である。何者かは何かに対して何らかの超越を示し、権力を所有するが、この何者かが私自身であり、何かが私の身体である状況をモデルにしているのが、「所有」である。つまり、一切の所有の原型は、「私は私の身体を持っている (I am mon corps)」なのである。この内と外の緊張関係は、自分の手許に持つことが同時に他者から隠すことでもあるような、自己と他者との陰湿な張り合いに巻き込まれざるをえない。では、「自己と他者の対極性」における自己は、如何に確立されるのか。マルセルは、野原で花を摘んだ子供の場合を例に引く。子供は母親に「これを摘んだのは、僕だよ」と得意気に話すに違いない。「僕だよ (C'est moi)」は、注目や称賛を呼び集めるとともに、他の誰でもない「私」だという排他性を含んでいる。つまり、一方で自己満足の共鳴者の他者と競争相手の他者が二重に現存することで、「自己」が規定されているのである。こうした「自己」の日常的な有り様は、成長過程で不安や苦悩を伴いながら、執着と関心が漸減する同心円的領域に応じて配置された精神空間の中核となる。「自己」は「私の身体が厚みを帯びて硬化したものの、恐らくはその明らかに精神化され自乗化された一種の表現」であり、不随意性が全身を覆っている。この硬直した自他の関係が持つ偶然的性格が暴かれるとき、「私は他者と内面的に交わるほど、つまり他者が私

にとつて汝となるに従つて、初めて私自身とも交わる」¹³ような、我と汝が現存し合う「相互主体性 (intersubjective)」が開かれるのである。それは「存在」と同一視はできないが、「存在へと向かう思考は、同時に自分の周りにこの相互主体的現存を回復する」のである。

しかし、そもそも「存在」とは何だろうか。存在 (être) は、存在すること (être d'être) か、それとも存在するもの (étant) かという用語上の曖昧さを帯びた語である。存在するものを存在することとして定義させるものは、何だろうか。分解不可能な「存在」の実在性は、それに対する一視点が論理的平面に移し変えられたにすぎない述語判断を何処までも超えている。この「私の実存」と「私の存在」との連関こそが、存在論的探究の中心となるはずである。マルセルが「呼び名は愛の行為と分離できない」¹⁴と語る意味は、存在の名を呼ぶ行為は、その存在に全体の中で帰属する場所を印づけることだから、相互主体的磁場の中でしか成立しないことである。その磁場は、真理への愛や対話の精神で築かれた「叡智の場」「理念的共同体」であるとともに、「存在」に眼差しを向ける我々自身の内に開かれる存在論的構造でもある。「実存」と「存在」は相互に還元不可能であり、「実存」は「存在」の一つの特殊例でもなければ、「存在」に至る一つの手段でもない。光が自ら照らすものの媒介によってのみ認知されるように、「存在」は「実存」を照らすものとしてのみ自らを認識するのである。「実存」と

「存在」には、この人生では埋められない間隙がある以上、我在り(⑤⑥⑦)の肯定は、謙虚と畏敬と感嘆が同時に支配する調子で咳かれるべきである。信仰と理性の敷居に踏み止まるマルセルは、こうして実存を掘り下げる過程で、我思う(⑧⑨⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺㊻㊼㊽㊾㊿)の形而上学的自閉とは反対の我等在り(nous sommes)の形而上学的共在の場へと確かに抜け出たのである。

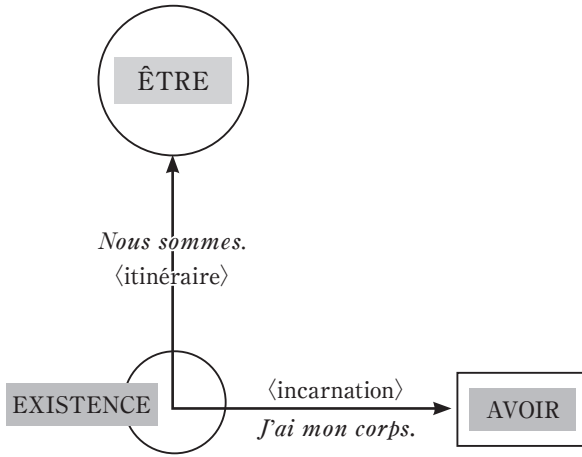


図3 実存・存在・所有

3-1

祈りそれ自体の変容 ——祈りのネガから祈りのポジへ

さて、心身論は、心身の恒常的な関係とともに、心身の変容をも視野に入れるものでなければなるまい。心身の変容とは、既存の心身関係が一旦解除されて根源的に再編されるということである。この再編においては、思考・感情・意志の変容と身体の変容が不可分に絡み合うと予想される。心身変容を考察するための一つの通路として、以下では「祈り」の実践に着目してみたい。祈りの変容には、実は二重の意味がある。一つは「祈りそれ自体の変容」であり、いま一つは「祈りとしての心身変容」である。

「祈りそれ自体の変容」に関してまず考慮すべきは、祈り、と祈りならざるものとの峻別である。祈りほど誤解にまみれた言葉もない。祈りで連想するのは、神仏への懇願や請願であろう。それは人知を超えた超越者に向けられた願いである。この種の願いを祈りと同一視する傾向が強いことは否めない。 prayer, prière, Gebet など西欧の原語を翻訳する際に、祈り、祈禱という訳語を当ててきたことも、この傾向に拍車をかけたに違いない。西欧の原語が含む懇願の意味合いが、訳語「祈り」に薫習したと思われるのである。祈りと願いの同一視は、祈りと瞑想を併置する分類法によっても増強されてきた。キリスト教文

化圏では、prayer が呼びかける意が強いのに対し、meditation は聴き従う意が優勢である。prayer は、神への請願の色調が濃厚である。問うべきは、正にその「祈りは願い」とする通俗的な祈り理解の是非である。それ故まず、祈りならざるもの、つまり祈りのネガ（陰画）を検討することによって、祈り固有の輪郭線を裏側から浮かび上がらせてみよう。

祈りのネガの典型例は、「願い」「呪い・念力」「心の内なる出来事」である。ここでいう「願い」は、現世利益のための願望であるから、菩薩の誓願や世界平和の願いなどは含まない。「願い」では、欠乏欲求・欲望が動力源であり、自我が行為の起点となって生じる。欲求が充足されるや、次の欲求が湧き起こるといふ悪循環が生じる。そうした自我の欲望とそれに伴う執着が、願いには深く根を降ろしており、しかも願う側に極端に低い自己評価と無力感が漂う。しかし、祈りは、そのような願いとは全く次元を異にするのである。

「呪い・念力」も、その効験を期待する心情に自我の欲望が絡みつくが、神仏よりも、宇宙に遍在する半人格的な力が想定され、そのエネルギーを呪いの威力や想念の力で利用しようとする意図がある。呪術的な行為は、感染呪術であれ、類感呪術であれ、人格的な神仏として表象される以前の半精神的半物理的な靈威——マナ、オレンダ、氣、プラーナなどと称される——を引き寄せると信じられている。しかし、祈りは呪い・念力から最も遠いものであり、むしろそれらが消えたときに、

初めて本当の祈りが始まるのだと言える。

また、祈りは「心の内なる出来事」ではない。より正確には、祈りは心の内なる出来事でもあるが、それは現実に積極的に関与して世界を変える行為である。通常、「心の内なる出来事」は、自分以外の誰も中を覗き見ることができない心的過程と了解されている。そこには、内なる心の働きは現実世界に影響を与えないとする予断があるが、身も心も現実だとすれば、心の働きも現実世界の構成に関与するはずであり、従ってそれを改變しようものと考えるのは、当然のことであろう。仏教思想では、身業・口業・意業という三つの業（行為）を想定しており、心の内なる出来事は、意業という真正正銘の行為である。

では、祈りのネガからポジへ反転するとき、如何なる光景が眼前に展開するだろうか。祈りのポジは、「いのり」の語源から捉えるのが最も分かりやすい。語源には諸説あるも、「いのり」の語構成が「い」+「のり」であることは、ほぼ間違いない。その原義は「い（息）= 生命力、齋 = 神聖」を「の（宣）り」出すこと、つまり「生命の宣言」と解するのが最も妥当である。「いのり」が「生命の宣言」だとすれば、従来の祈り理解は放棄せねばならない。「いのり」は、「い（息）」と不可分である以上、生きている全ての人間が関与している事柄である。祈りは、宗教の専売特許から万人へと解放されるべきである。

ここでいま息をして生きていることを実存 (existence) というが、この実存には、それ単独では決して自己完結しないとい

う特性がある。経験の断片性、人生の未完結性、他者からの孤立性など、一種構造的不備ともいべきものが設定されているため、一回限りの人生では自己完結しえないのである。しかし、この実存は、絶対的なものとの不可分な関係を再認識したり自覚したりするとき、その構造的不備が癒されるといえることがある。そのみならず、絶対的なものとの関係を意識化することによって、実存の位置づけが変容を被って、それ自身が絶対的なものが働く場へと転ずるのである。そのような実存の質的変容や認識の転換において、「いのり」は、決定的な役割を果たすものと見られる。

祈りの動態を考察するとき、少なくとも三つの契機が含まれていることに気づくだろう。まず、実存的自我の態勢を一旦放棄する自己捨離の契機がある。自我のままでは祈ることは、欲望や執着が絡みついている以上、原理的に不可能である。そこで、従来の自我の態勢を一旦解除せねばならない。つぎに、絶対的なものへ意識を方向づける契機が不可欠である。いわゆる観の転換である。我々の意識を宇宙の中心、存在の中心へ自覚的に向け返すのである。そして第三に、絶対的なものとの統一から実存の場へ返るといふ契機が含まれているはずである。この契機を欠けば、祈りは他者や世界との関係を見失って、ただ求心的な精神空間に籠もるより他はない。要するに、まず自己捨離して古い自我の態勢を解除し、つぎに絶対的なものとの統一を再認・自覚するところから、絶対的なものが働く場へと実存が

変容するわけである。祈りにおいて絶対的なものを中核に、意識の求心運動と遠心運動とが統合されるのである。こうした祈り理解の立場からは、有の祈り、無の祈り、いのり（生宣り）という祈りの三局面が識別可能である。有の祈りは、自己を陶冶しつつ、人格的超越者と内的対話を行なう一宗教に典型的な祈りであり、無の祈り（瞑想・黙想など）は、我執を言葉とともに捨て去り無我の極限へ収斂して行く祈りである。また、いのりは、生命の根源の響きが本然のまま自我を貫いて顕わになる祈りである。どの祈りにもこれら三局面が含まれているが、力点の置き方の違いで多様な差異が生じるのである。

ところで、祈りを生命の宣言と見る立場では、宗教の枠組みから祈りを解放すること、全ての人に祈りが必須であることが導かれる。祈り（生宣り）の語源に即せば、生きることに祈ることは、ほとんど同一の事態であると言つてよい。祈りは特殊な宗教者が特殊な機会に行なう特殊な宗教的行為であるよりも、生きている限り、人間の自然本性に由来する行為と見られるのである。我々は自然に息をするように、自然に祈る。自然な呼吸に同期して、生命の響きに自覚的に平和や感謝の言葉を乗せたもの、それが祈りに他ならない。願いの定式が「私は、誰かのために、何事かを、願う」だとすれば、祈りの定式は「祈りが、（誰かのために）祈る」と変容するだろう。「私」は祈りの主体ではなく、飽くまでも祈りの機縁にとどまる。「念仏が念仏申す」と徹見したのは、捨聖・一遍上人

であった。²⁰「誰かのため」は、祈りの対象が生きとし生けるもの一切に拡がって消え失せ、「何事か」は、祈りによって実現するのではなく、祈りそれ自体が何事かの端的な実現となる境位で雲散霧消する。祈りは目的達成の手段ではなく、目的それ自体の成就なのである。

3-2 祈りとしての心身変容 ——人間の存在構造全体を視野に入れて

祈りの変容は、他方「祈りとしての心身変容」でもある。5Ws and Hを祈りに当てはめてみると、以下の六つの問いが立てられる。すなわち、(1) 誰が祈るか、(2) 何を祈るか、(3) いつ祈るか、(4) どこで祈るか、(5) なぜ祈るか、(6) 如何に祈るかである。以上の問いは、それぞれ心身変容に関わるが、最も顕著にその関わりが観察できるのは、最後の問いである。「如何に祈るか」に関しては、祈りの際の心身の姿勢と同時に、そこで用いる言葉、特に定型の祈りが重要となる。なぜ定型の祈りが効力を發揮するのだろうか。定型の祈りでは、あれこれ思い煩う必要はなく、ただその言葉を唱えさえすればよい。この思考の経済・節約が、祈りの頻度を高めることに貢献する。また、現に発声される場合、意業としてのみならず、口業や身業としても現実世界にその固有振動数を波及させることになる。

では、具体的に心身の何が、そして如何に、変容するのか。前述の人間の存在構造の多次元的重層性を思い起こそう。人間存在は、生命力のベクトルと物質的素材のベクトルの和であると見なすことができる。生命力のベクトルは、広義の認識様態を含む精神現象として顕現する。他方、物質的素材のベクトルは、世界や身体の構成要素として存在様態の違いをもたらしている。仏教では人間存在は五蘊——色〔物質〕、受〔感受〕、想〔感情想念〕、行〔潜在的形能力〕、識〔認識了別〕——からなると説いている。一般に色が身体現象、受想行識が精神現象を指すと解されるが、存在様態が認識様態と不可分の関係を成すことを考慮すれば、色も認識様態の「感覚」を指すものと理解できる。そうすると、五蘊の全ては認識様態を意味することになるから、存在様態としては五大——世界や身体の構成要素である地・水・火・風・空——の用語を使うのが好都合である。その五大が、生命力と結びつくときに構成力を獲得して疎密様々な身体として現象すると考えられるのである。²¹

心身の何が、変容するのかに関しては、いま述べた認識様態としての五蘊が変容するのである。その五蘊が如何に変容するかは、たとえば色が鮮烈・透明になり、受が快不快を感じる感性が増し、想が突如襲来せずに制御可能となるとともに、純粹で豊かな情緒となり、行が堅固な意志によって明瞭な将来像を結び、概念は意識に明晰判明となるのである。五蘊の変容は、祈りのつど様々な度合いで様々な範囲に及ぶはずだが、そ

の認識様態の変容は、それと不可分な存在様態の変容を必然的に伴う。五大の実質が根源から変質して、身体全体の統一性と調和が増大し、部分と全体の関係がより緊密に統合されることだろう。しかし、何よりも大きな変容は、五蘊を貫いて直観知（直覚、神智、般若、無分別智など）が顕わになって五蘊全体を根源的に統括する事態が生起することである。

では、こうした質的変容を可能ならしめる秘鍵は、何処にあるのか。定型の祈りにある、というのが我々の見解である。定型の祈りの効力は、前述の理由以外にも、言霊・真言、詠歌、言語行為、大宇宙と小宇宙の象徴などの観点から説明することが可能である。簡単に概要を示せば、言霊とは、言事の定式が示唆するように、言葉と出来事（行為）が一致するという観念に基づく思想だが、ここでは言葉の発生、出来事の出来、霊性の開顕が同時に成立する、つまり言事と霊という三項円融が成立すると見られるのである。定型の祈りの言葉が発現すること、その言葉として物事が出来ること、またその言事・事態全体が、霊性の開顕において現成するのである。オン・アピラウンケン・ソワカなどの真言の場合も同様で、言葉は意思伝達の手段の役割を超えて、多様な世界を言語的に造形する創造原理となる。詠歌のように、律動を生命とする言葉の場合、呼吸のリズムに乗せて言葉が生まれ、そして引き取られる。五音・七音などは、呼吸のリズムに乗りやすく、言葉の鑄型の中に人々の荒ぶる想いが回収され鎮魂されるのである。

また、言語行為論の観点からは、言葉を話すことにおいて行為をなす発話内行為（Illocutionary act）の中に祈りの言葉の特性を観取することができる。たとえば、世界平和を祈るとき、「世界が平和であれ」と祈願の言語行為を遂行しつつ、同時に「世界が平和である」ことが端的に実現すると見られる。平和の祈願と平和の実現が同時に成就するのである。平和の祈願は、平和不在の現実認識を踏まえているため、平和不在を陰画的に意識化させる一方で、その祈りとともに平和が祈願を超えて現実に実現するのである。発話内行為が、二重の仕方でも遂行されるのだと言ってもよい。さらに、大宇宙や小宇宙が象徴的に定型の祈りに結実しており、その象徴を中心に言葉が磁化される。「キリエ・エレイソン（主よ、憐れみたまえ）」は、「憐れみたまえ」と祈る一切が、宇宙の創造「主」に収斂する。「ラー・イラーハ・イツラッター」は、アツラーの他に神はなく、万物の被造性は全て神の唯一性に帰趨する。「南無阿弥陀仏」の念仏は、「南無」と帰命する心と無限の光明・寿命である「阿弥陀仏」の機法一体不二をそのつど再認せしめずにはおかない。こうして、定型の祈りでは、上述した諸要因によってコピーレントな（周波数と位相の揃った）波動が出現し、他に及ぼす影響力は比類なく強力なものとなるのである。

祈りとしての心身変容の効果に関してはどうか。「祈るだけでは駄目で、行動せよ」という声も未だに聞かれるが、しかし実は、祈りの治癒効果や意識が及ぼす現実的效果に関する科

学的研究は、枚挙に暇がない。²²⁾ ランドルフ・バード、ハーバー
ト・ベンソン、ラリー・ドゥッシー、ディーバック・チョブラ、
ハロルド・コーニツク、リチャード・デビッドソン、村上和
雄、有田秀穂らの研究をご参照いただきたい。祈りの心身変容
効果を科学的に説明する有力な理論候補としては、アーヴィン
・ラズロの「アカシック・フィールド」説、ジェラルド・ポ
ラックの「第四の水の相」仮説などが注目値するだろう。

ところで、本論前半で述べたベルクソンやマルセルの心身論
は、本論後半で論じた祈りの変容と決して無関係ではない。ベ
ルクソンの「私の身体」に創造的情動や意志の不確定性を回復
させると、それは持続の質的差異を内蔵した多次元的な重層構
造を現わすに違いない。また、マルセルの「私の身体」も、旅
する実存者として存在を望郷する巡歴の内に、確かに隠れた次
元の存在が予感されている。ベルクソンは、神秘家の非日常的
体験や心霊研究の報告から、身体の隠れた次元の存在を認識し
ていたし、マルセルも実存を強靱な思索で掘り下げたのみなら
ず、自ら試みた超心理学の実験によって隠れた身体の一部を覗
き見ていた。両者による心身論の延長線上で垣間見られたのは、
心身関係の隠れた次元であった。それは心身分離説と心身統合
説という、一見すると相反する心身関係の見方が矛盾なく統一
される可能性があることを暗示するものと考えられる。

心身分離説と心身統合説を統一する理論的可能性は、どこに
見出されるだろうか。それは、心身の二項対立を廢して、心が

身体であるという認識へと発想の転換を図ることにあるのでは
ないか。この見解は、身心一如の主張とも異なる。心身は不可
分の関係を保ちつつ、なおその心身に幾つかの分節や次元が
存在することを認める見方である。前述の五蘊の言葉を使えば、
色・受・想・行・識という心の認識様態は、その広義の意識の
志向性によって、それぞれの世界に於いて地・水・火・風・空
の存在様態を有する身体として五重の仕方で見えながら、そ
れぞれの世界との関係を疎密・強弱様々に切り結ぶのである。
心身変容は、原理的には如何なる瞬間にも生じうるが、それが
一際鮮やかな転換を見せるのが、祈りや瞑想に他ならない。繰
り返すが、祈りを通して心身変容が生じるのではない。祈りそ
れ自体が心身変容の端的な実現である。祈りは、そのような心
身変容を認識論的にも存在論的にももたらす現実的行為として、
根本から捉え返されねばならない。

こうして、心身論は、祈りとしての心身変容をも射程内に収
めるほどに拡大・深化されうるのである。心身論で問うべきは、
二項対立的な心身関係ではない。心身関係は、二項対立でも二
項融合でもなく、心が身体であるような、認識と存在が瞬時に
相即する地平から把握されるべきなのである。その認識に到達
するとき、我々自身が蔵する途方もなく深い存在論的な奥行き
と、その心身関係の重層的な構造と機能を成立せしめている生
の根柢が顕わになる、と思われるのである。

- (1) Henri Bergson, *Matière et mémoire*, Paris: P.U.F., 1968 [1896], p.250.
- (2) H. Bergson, *Matière et mémoire*, p.31.
- (3) H. Bergson, *Matière et mémoire*, p.16.
- (4) 棚次正和「心身問題と魂の死後存続」『身心変容技法研究』第四号、科研基盤研究（A）報告書〔研究代表者、鎌田東二〕、二〇一五年、一三二—一四二頁。
- (5) Henri Bergson, *L'Énergie spirituelle*, Paris: P.U.F., 1967 [1919], p.47.
- (6) Gabriel Marcel, *Essai de philosophie concrète*, Paris: Gallimard, 1967, p.32. [Du refus à l'invocation, Paris: Gallimard, 1940]
- (7) G. Marcel, *Essai de philosophie concrète*, p.31.
- (8) G. Marcel, *Essai de philosophie concrète*, p.45.
- (9) Gabriel Marcel, *Être et avoir I*, Paris: Aubier, 1968 [1935], p.102.
- (10) G. Marcel, *Être et avoir I*, p.193-220.
- (11) G. Marcel, *Être et avoir I*, p.199.
- (12) G. Marcel, *Être et avoir I*, p.210.
- (13) G. Marcel, *Essai de philosophie concrète*, p.56.
- (14) Gabriel Marcel, *Le Mystère de l'être II*, Paris: Aubier, 1964, p.19.
- (15) G. Marcel, *Le Mystère de l'être II*, p.61.
- (16) G. Marcel, *Le Mystère de l'être II*, p.34.
- (17) 棚次正和「祈りと平和」『STUDIA HUMANA et NATURALIA』第四六号、京都府立医科大学医学部医学科、二〇一二年、二—四頁。棚次正和『医療と霊性』医学と看護社、二〇一三年、八五—九〇頁。
- (18) 棚次正和『新人間論の冒険——いのち・いやし・いのり』昭和堂、二〇一五年、二〇五—二一頁。
- (19) 棚次正和『新人間論の冒険——いのち・いやし・いのり』二一—二二四頁。
- (20) 棚次正和『超越する実存——人間の存在構造と言語宇宙』春風社、二〇一四年、一七六—二一〇頁。
- (21) 棚次正和「ベルクソン哲学の密教的解釈試論」『身心変容技法研究』第三号、科研基盤研究（A）報告書〔研究代表者、鎌田東二〕、二〇一四年、六七—七七頁。
- (22) ちなみに、医学研究のデータベース PubMed で prayer effect を検索すると、二七〇〇件以上ヒットする。