

肯定も否定もしない。」とある通りである。

しかしそれはどういう事態を示しているのか？ここでディオニシオスの言葉は終わっているのだが、今までの考察を踏まえて更に語ってみれば次のような事になるのか。我々が神の名前を否定するとき、例えば神が石であることを否定するとき、神が石ではないから神について石を否定するのではない。むしろ神が石として現れた時に、これを観る我々が石を石として他のものから切り離すことによって、否定せねばならなかった石以外の全てのものを、いま石なる神名の否定によって再び取り戻すのである。我々は石を見ながら他の全てに心を開き、全てを生み出して自らに静もる神を称える。同じように我々は存在を否定しながら、その枠内に入らないもの、非存在なるものを神の名として取り戻す。更に善という名をも否定しながら、善の限界を越えて非善なるものを神の名として取り戻す。神は善でも非善でもあり、善でも非善でもない。最高の概念である善も非善も越えられてゆく。

ここで確かに人間の言葉は終わらざるをえない。しかしまだ終わらないものがある。それは我々の祈りである。ここで『神名論』第三章の祈りの思想に立ち帰ってみれば、神は如何なる状況に我々があっても、そこにある限りでの我々に現存しており、その名を呼ぶ我々を自らに現存せしめるのである。我々は生きていようと死んでいようと、存在しようと存在しまいと、善であろうと非善であろうと、神はそのままの我々に寄り添い我々に現存している。我々はそこでなご呼ぶことの出来る神の名を呼ぶことによって、神に現存し、神に合一するのである。神はこれほどに我々に近く、又それほどに我々を越えている。

提 題

ヘシュカスムにおける神化の思想 ——パラマスを中心として——

大 森 正 樹

I

「東方キリスト教の神秘思想」の一面を代表するものとして、「ヘシュカスム」という霊的運動乃至靈性の体系を取り上げたい。ヘシュカスムはキリスト教の修道制の

始まりと同じくらい古い起源を有すると言われている。ヘシュカスムはギリシア語のヘシュキア（静謐な状態、平安、休息、落ち着き etc.）という言葉に由来するとされるが、その語源は必しも明確でない。一般にヘシュカスムとは観想を主とした霊性の体系で、神との一致のうちに人間の完成を見、これは絶えざる祈りによって成就されると考えるものと定義される。

ヘシュカスムは砂漠の師父たちの霊的修行にその源をもち、長い伝統を形成してきたものであるが、いずれの時代をとっても「祈り」への熱い専心とその霊性を支え、キリストへの絶えざる呼びかけ、懇願が、キリストへの信頼と相俟って、「イエスの祈り」という祈祷形式を生み出すに至った。これは使徒の「絶えず祈れ」という命令と合わさって、ヘシュカスム全体を方向づける中心的祈りとなる。

また従来新神学者シメオン³⁾の作とされていた『聖なる祈りと注意の方法』がハウスヘルによって実はニケフォロス⁴⁾のものであると確定されたものによれば、この祈りに身体的要素が必須のものとされていたことがわかる。この祈りの実践はそれを教える師なくしてはなされてはならないという指導上の配慮があるものの、身体的要素を祈りの中に認めることはキリスト教霊性の歴史の上では特異なものである。

ところで誤ってこの作品の著者と冠せられた新神学者シメオンはヘシュカスムの歴史の上でも注目すべき人物である。彼は東方の著作家の中ではめずらしく自身の神秘体験を語り、神との一致の経験を通して、神の光が人間に内在することを強調する。彼はまたオリゲネスやエヴァグリオスの傾向と偽マカリオス⁵⁾やクリマコス⁶⁾等の霊的傾向を結びつけた。彼の特色ある神秘体験はその著書の中に窺うことができるが、しかし彼は人里離れた砂漠や山奥で神秘体験をしたのではなく、首都コンスタンティノーブル近郊の修道院での日常的修道生活の中でこの体験を味わったことに注意すべきであろう。神秘体験には必ずしも特殊な生活形態を要しないのである。

さてヘシュカスムの目的は神と一致することにある。この究極の状態を「神化」と言う。この神化を遂げるために修道者たちは一心に祈りの修行に励んだ。そしてその修行の結果、修道者はこの地上で、この肉体の眼で、「神を見る」と語るようになったのである。勿論多くの修道者の中には、確たる批判精神もなく、自己の経験を語る者もあったであろう。その中には偽物もあったに違いない。偽物は往々にして声高に自己を喧伝しがちである。このことのいかかわしさを夙にとらえて、非難したのはイタリアはカラブリア生まれの修道者バルラアム⁷⁾であった。彼は自己の哲学的基盤の

上に立って、かかる修道者たちの発言の根拠のなさと非論理性を指摘したのである。これに対し、自身アトス山で修行をし、ヘシュカスムを実践した経験のあるテサロニケの主教 パラマスのグレゴリオス¹⁾ はバルラアムの見解に異を唱え、アトスの修道者たちの弁護をかって出たのである。この論争はビザンチン末期の東方世界を大いに揺るがせた出来事であった。この論争は今だに決着しているとは言い難いが、その時間問題となった事柄は今日でも十分考慮に値すると思われる。そこで今この論争を視野に収めつつ、東方教会の神秘思想の中核をなす「神化」の問題に限って、論を進めてみたい。

II

ところで神化とは何であろうか。この考えの根底には、人間は神と隔絶した存在ではありながらも、尚神に限りなく近づけることができるという確信が横たわっている。この確信は東方教父たちが使徒から受け継いだものであって、その確信の端的な表現は、『ペトロ第二書簡』の、人間は「神の本性にあずかる」(1・4) という言葉である。人間は神そのものに成るわけではないが、限りなく神に近い者に成っていけるという考えは、一見汎神論と紙一重といったところで、緊張を孕みながらも、教父の思惟の中では十分に均衡を保っていた。それは人間が己れの現在の状況を限りなく超えて、より崇高なものへ、神の援けを借りて到達しようという確信だった。

神化とはしかし、単に道徳的、倫理的に優れた人間になるというのではない。もし仮に何らかの課程を実習、あるいは修行した後、神に似た者になれるというのなら、それはすべての人間に予め与えられてはいるが、隠れたままであった能力を開発・発展させることによって、より先鋭なもの、より完全なものとしたにすぎない。そのような人間の努力一本槍の結果をとり立てて「神化」とは言わないのである。また理性的本性が最高度に完成された状態を言うのでもない¹⁾。神化とは神からの全くの一方的な恵みであって、それがいつ起るか、どうなれば起るかは予測しえないし、目に見えて何かが変化するものでもない。パラマスは、「われわれにあって神を真似るということは、神との一致に向けて実習する者が獲得してゆくことである。しかし、神化の恵みは徳や覚知グノシッスを超える」と言い、また「神化とは徳を身につけることではなく、むしろ徳によってもたらされる神の輝きと恩恵である²⁾」と説明する。つまり神化とは人間の意志の関与しえない領域のことであり、単なる「神真似」ではない。徳を身

につけた人間を通して、神の輝きが透かし彫りになり、恵みが放散されることである。

この神化の状態はパラマスによれば次のようである。「聖人たちが神的な光を見る時、彼らは自らの神化の上衣や、御言葉の恵みによってヌースが光栄あるものとされ、美を超える輝きによって満たされるのを見る。それはあたかも山の上で御言葉の神性により、神的な光において主に結びついた体は光栄あるものとされたごとくである³⁾」。

このことから「神化される」とは全面的に人が、今ある状態から神的なものに変化・変容することであるのがわかる。神化の上衣を纏うと、ヌース（これは東方靈性に特有の意味内容をもつが）そのものが神の光栄に満たされ、光輝くものとなり、神秘を神秘のままに、しかし直截にそれを覚知するのである。しかも重要なことは、ヌースの変容と共に神化される者の体自体、これも神の光栄を受けるということで、単にヌースのみが高められるのではなく、一個の人間全体が神の光栄に浴するというのである。体をも巻き込んだ神化という考えは、ややもすれば精神や魂だけを取り上げ、体をも含めた人間の全体を視野におかない、ある種の偏向的な考えに鉄槌を下すものと言えよう。加えてパラマスは、神化にはそれを受け取る「器としての物質が必要⁴⁾」であると言って、物質そのものの価値をも高く評価している。

またこうした神化を遂げた聖人たちは神を「見る」と言われるが、その時、神は「光として」現われると言う⁵⁾。これは新神学者シメオンなども再三語ることで、東方教父たちにとって神は光として現われるという考えは親しいものであった。しかしこの光は誰もが見るというわけではなく、先に述べたように、「神化された者」だけが見るのである。しかも彼らは、「以前には持っていなかった眼を得たというわけではない。いわば盲の状態から見える者に成って、この『造られざる光』を見たのである。それは眼で捉えられるのであるが、実は眼の〔力を〕超える仕方、靈的な光を把握する。そのような光は神秘的で、近づきえず、非物質的で、造られず、神化させ、永遠のものであり、神の本性の輝きであり、神性の光栄、天の国の至高の美、である。これは感覚に捉えられるが、またそれを超えている⁶⁾」。

まばゆい光の充溢という状景は東方世界に共通のものであるが、光は本来その輝きが強ければ強い程、人間の視覚を眩ませるものであって、却って光を見えなくさせる。それを敢えて「見る」と言っているのは、これが通常の視覚の働きを超えていることを示している。それは「神化する賜物」である聖霊の力によってなされることであり、

そのゆえに仮にタボル山上に三人の弟子以外の者がいても、キリストの変容の光を彼らは見る事がなかつたであろう、と言われるのである。光は闇とのコントラストで一層の力を発揮するのだから、この三人の弟子と他の者との差異は神化という点においても、際立ったものとなろう。ところが、この光を光として認めるためには何が必要かという問に対しては、パラマスは「魂においてよからぬ歎びと情念が停止するとき、理性の平和と理性をしかるべき状態にもたらずこと、靈的な安らいと喜び、人間の栄光を蔑むこと、隠された喜びと結びついた謙虚さ、世を憎んで天の神だけを愛すること⁷⁾」と言って、極めて平凡と思える禁欲的条件を提示する。この一見修道者なら誰でもしているようなことが条件であるということは、修行の深淺如何に、神を見るということがかかっているのではなく、既に述べたように、神からの一方的な恵みであることを強調しているのである。或いは又、このような恵みは人間の努力を前提とはするが、そうした努力に励んだ者すべてに与えられるわけではなく、まさしく三人の弟子たちが選ばれたように、神の選択がある、ということでもある。

III

さて、神は光として現われると言われるが、この光はそもそも何か実体的なものであるのか。そのことが次に問題となる。

パラマスは「光」は *οὐσιώδες* (本質的なもの) だが、神のウーシア (本質) ではないと言う⁸⁾。このことを彼は他の用語を使って説明する。彼はマクシモスの言葉を根拠として、「この光は *ἐνπόστατος ἔλλαμψις* であり、起源をもたず、それに相応しい者に、理解しえぬ仕方で見られる⁹⁾」と言う。更にこの光は神的な生命でもあることに言及し、「この生命=光は *ἐνπόστατος* であるが、*ἀθυπόστατος* としてではなく、靈が〔それを〕他の *ὑπόστασις* に送るかぎりにおいてである……」。聖人たちはこの光を観照するわけだが、「それは、それ自身に即してでもなく、本質においてでもなく、ヒュポスタシスにおいて観照されるので、エニユポスタトスと言われる¹⁰⁾」と説明する。この光は又、*ἀνυπόστατος* とも言われるのだが、「それは閃光や雷やわれわれの言葉のように、非存在のようなものであり、幻影のようなものであり、すぐに逃げ去ったり、滅び去ったりするからだ。しかし他方でエニユポスタトスと言うのは、この光が恒常で、堅固で、とどまるものだからである¹¹⁾」と言う。この「ヒュポスタシスにおいてあるもの」、「それ自身のヒュポスタシスをもつもの」、「ヒュポスタシス

のないもの」という三通りの言葉を使い、しかも同一のものがエニユポスタトスでありながら、アエニユポスタトスであるというのはどういうわけであろうか。

ここにこの「光」の何たるかが露になってくる。つまりこの「光」ははっきり言って神そのものではないのである。しかし、かと言って全く神ではない、とは言い切れない。それは何故か。もしこの光が一定のヒュポスタシスをもてば、それはヒュポスタシスであるかぎり、実体的なものであるゆえ、例えば「光という神」にならざるをえない。しかし、一なる神以外に光という神、あるいは又第四の位格を想定することはできない。その意味で、この光は「それ自身のヒュポスタシスをもつもの」ではない。それ自身のヒュポスタシスをもたず、煌いた瞬間に消え去る「光」の存在様態はアエニユポスタトスと言わざるをえない。つまり「これ」として指し示すことが可能なヒュポスタシスをもってはいない。しかし、現実にキリストの弟子や聖人たちは、光として神を見ていたのである。この聖書的事実をパラマスは当然疑わない。ならばこの「光」はそれ自身のヒュポスタシスがなくとも、別の「ヒュポスタシスにおいて」(エニユポスタトス)見られたと考えざるをえない。この「エニユポスタトス」という言葉は、キリスト単性論に反対する、ビザンティオンのレオンティオス⁵¹ (ca. 500-ca. 543) の用いたものと言われるが、それはキリストの人性は神のロゴスのヒュポスタシスのうちに含まれるとするもので、人性のヒュポスタシスが別にあるわけではないことを証明する目的をもって、それとのアナロジーで語れば、この「光」はそれ自身のヒュポスタシスをもたず、アエニユポスタトスであるが、別のヒュポスタシス(例えば、タボル山での変容時の光ならば、キリストというヒュポスタシス)においてあるものなのである。

IV

しかし、このような掴みどころのない存在である「光」は、一体何と考えればよいのだろうか。そこに彼の理論として有名なエネルゲイア概念が登場してくるのである。

このことを説明するにあたって、パラマスは次のような仕方为核心に迫まろうとする。まず「本質」と「本質にかかわるもの」 *τὰ περὶ τὴν οὐσίαν* を区別する。しかもこの「本質にかかわるもの」は本質そのものではないが、本質同様始めなきものとするのである。それらは位格、^{ヒュポスタシス}関係、区別、超本質的な神の誕生 *θεογονία* の発頭、等々である¹²⁾。神の摂理、予知や意志は神の業であって、これは始めなきもの

である¹³⁾。神の善性や聖性や徳なども始めなく、造られざるものである。なぜなら神の善性や聖性や徳がなかった時は存しなかったからである¹⁴⁾。こうした神の業・力・働き、つまりエネルゲイアの夫々のうちに神は全体として存在している。ではこれらの造られざる善性や永遠の栄光や生命は、神の超本質的な本質であろうか。そうではない。というのは神は〔それらの〕原因としてこれらのものを超越しているからである。それらを生命、善性、などと言うのは、かの超本質的なもののエネルゲイアのためにそう名づけるからである。自然的なエネルゲイアは一切の本質を明示する力であり、非存在のみがその力を欠いている。というのは何らかの本質に与る存在はこの本質を自然的に明らかにする一切の力に与るからである¹⁵⁾。こうしてエネルゲイアによって示される夫々のものを用いて、われわれは神を名づけるが、神はそれらの一切を超越する。たとえば三位一体の本性を表わす名称は見つけられないが、そのエネルゲイアの名称は見つけうるとも言われるごとくである¹⁶⁾。

続いて、このエネルゲイアの位置を確かめるための作業にパラマスは入る。その結果、「本質を超える神秘から生じ、神化し、本質を賦与し、知恵を賦与する諸々の力は、『与られるもの』 *μεθεκτός* である¹⁷⁾」ことを確認する。もし「与かるもの」 *μετεχών* に属するなら、更にそれが別のものに与るという具合で、無限に進み、止ることがないからである。ゆえに神の力は「与られるもの」と言える。

しかし神の本質は被造物にとり「与りえぬもの」である。それゆえ、この与りえぬ神の本質と与りうる神の力の関係を問わねばならない。まず諸存在の源となる「存在性」 *ὄντοτης* ともいうべきものを措定すると、これは諸存在を超える立場にある。しかし、超根源的なもの *ὑπεράρχιος* はこの「存在性」をも超える。つまり「存在性」は「超根源的なもの」と「諸存在」との中間にある。一方、「与りうる諸々のもの」を措定し、他方に「与りえぬ超本質的なもの」を措定すれば、その中間に「与りうる存在性」があると考えられる。諸存在は存在性に与って存在するものとなるからである。この説明方式を応用すると、「与りえぬ本質」と「与りうる諸々のもの」との間に「何か」があると考えねばならず、この「何か」は「与りえぬ本質」の範疇に入らず、「与りうるもの」のそれに入るから、それ自身被造物ではないが、それによって被造物が神に与るものがそれであると考え¹⁸⁾。

すると「諸存在＝被造物」と「与りえぬ超本質的なもの」との間に何かがあることになるが、それは唯一のものというわけではなく、与るものに応じてそれだけ多であ

る。これはそれ自体としてあるものではなく（アニューポスタトス）、仲介的存在であり、超本質的なものの力である。この力に被造物は与り、それが神に与ることの内実である¹⁹⁾。

従って、「神の本質とは違う永遠の光があって、それは超本質的なもののエネルギーである。この光は始めなく、終りなく、霊的であり、神的であり、すべての被造物を遙かに超えている。感覚的でも知的でもない。かの霊的な光は見られるばかりでなく、見る力でもあるが、感覚ではなく、知性作用でもなく、霊的な力であって、被造物の認識力を超越し、ただ恵みによってのみ生じるものである²⁰⁾」と言われる。

この光の実例としてパラマスは既に触れたタボル山上でのキリスト変容時の光を挙げる。それを限られた弟子たちが見たのは、盲が見えるようになったごとくにてであり、預言者たちが神の意志をそれがまだ成就していないのに知ったごとくでもある。つまり聖人たちはこのような神のエネルギーを「自分を高く超えて見る²¹⁾」のである。自己を超出して自己を超えたものにまみえるのは、人間の能力によるのではなく、外から来る聖霊の力であって、その力が人間の内に宿り、われわれを超えた行為に赴かせる。まさしく神化とは感覚によって感覚を超えるものを、精神によって精神を超えるものを見る事態であり、いわば神において神を見、神と一つになって神のようになり、神の力によって神の恵みを手にするのである²²⁾。

V

さてヘシュカスムという霊性実践の場で特に「神化」が語られ、それが霊的修行の頂点をなすものとして捉えられるとき、理論的反省よりは実践が先行している現場は、この霊性を肯定しえない側からの攻撃に曝される。その理論的攻撃に対し、パラマスはこの実践が多数の教父の証言と一致するものであることを再三述べ、併せてこの実践が論理的整合性に裏付けられていることをも証ししようとした。

神化とは始めに述べたように、神と人との存在的断絶にもかかわらず、神と人との究極の一致点を見出そうという点において、極めて楽観的な考えに基いた思想である。このことは人間の現時点における境遇を、墮罪による失墜の極みと見るよりは、キリストが人間のために受肉したという点に立脚して、逆に人間がキリストに近い者となり、そのことによって人間が神と近くなるという、^{プラス}正の面を深く洞察するものであった。東方では嘆きと悲しみに満ちた人間観よりは、喜びに満ちた人間観が成立す

る所以である。

そのような人間観の上に立って、神のウーシアとは区別されるエネルゲイアを措定したことは、よく非難されるように、純粋で単純な神の中に区別を持ちこみ、どこから見ても一なるものを多に分解してしまい、信仰の原理そのものを混乱に陥れたといったものではない。神は人間をどこまでも超越して、寄せつけない哲学者の神ではなく、人にかかわり、神の内的生命に人が参与するよう招く、「愛と働きの神」である。この「愛と働きの神」と人間の接点がどこかにあるはずである。パラマスは諸教父の用いた言葉「エネルゲイア」の中にその接点ともなるべきものを見出し、「働きの神」という意味をもたせつつ再度採用したと思われる。

しかもこの点に、つまりウーシアとエネルゲイアを区別するところに、「人間神化」の可能性の基盤がある。神の本質はどこまでも人間を超越していて、それだけでは取り付く島もない存在である。しかし、神から人間への働きかけ、というものは在る。だがそれによって人が神の本質に与るというものではない。また人間精神の内奥に存在する神への渴望も事実ある。これも神の方からの何らかの働きかけが以前にあるか、あるいは神の手の痕跡が人間の内に残っていると解されることである。この働きかけが神からのものであるとしても、それによって人間が神の本質に直接浸るわけではない。これらはいずれも神の本質ではないが、しかし神の働きかけである。「神の」と言う以上、働きかけは神的なものである。ならばこの神の働きかけは神の本質と不可分の何かであるとしなければ説明は不能である。これはその生じる事態からして恵みであり、力であり、パラマス言うところのエネルゲイアである。このエネルゲイアが人間に注がれ、人間を豊かにし、人間を現在ある状況から超えさせ、より高次のものへと変えてゆく。その状況を「神化する」と言うのである。

また東方教父の言う「否定神学」も、単に神の属性を否定して、神は語りえぬものであるという認識に達する手段以上のことを指している。「否定」は神の属性を否定することだけではなく、より究極的には、エゴの塊りである人間の自己を否定することである。神の属性を否定すると言いながら、その否定の矛先は、否定している当人に向けられ、自己否定による、自己の無化を遂げられたとき、聖霊の働きを受け、その力で人は「自分を高く超えて」神の光を見るのである。このことが、パラマスが再三述べる、聖霊によって霊的なものとなって、霊的なものを見るという事態である。

従ってパラマスの言う「神化」はヘシュカスム靈性の理論的総括の頂点に立つものであるとともに、理性的言語の可能な限り、神秘の中核をあらゆる方面から叙述しようと奮闘した試みの結晶化でもある。もとよりその根底には、祈りによる体験があり、その実体験を言葉を媒介にして他に伝えようとしたのであり、当然言語の届かぬ地平を言語で言い表わそうとした時の苦汁が含まれているものと考えらるべきである。即ち語りえぬことは語りえぬゆえに語りを拒否するというのではなく、どこまでも言葉で語らざるをえない、ロゴスに忠実な姿をこそ、そこに見るべきであらう。従ってこのような視点を抜きにして、これまで批判されてきたように、言語表現面に現われた様々の論理の綻と見えるもののみを取り上げるだけでは、パラマスの理論は恐らく十分には理解されないであらう。

註

- 1) 使用したテキストは Grégoire Palamas, *Défense des saints hésychastes*, Introduction et trad. par J. Meyendorff, Louvain, 1973. 本書の構成が三部作形式になっているので „Triades” とも言う (よって以下 *Tr.* と略記). *Tr.* III-1-30,
- 2) *Tr.* III-1-27.
- 3) *Tr.* I-3-5.
- 4) *Tr.* III-1-34.
- 5) *Tr.* I-3-10, I-3-40.
- 6) *Tr.* III-1-22.
- 7) *Tr.* III-1-36.
- 8) *Tr.* III-1-23.
- 9) *Tr.* III-1-8, Maximus, Ad Thal., LXI, Schol. 16, PG, XC, 644D.
- 10) *Tr.* III-1-9.
- 11) *Tr.* III-1-18.
- 12) *Tr.* III-2-4.
- 13) *Tr.* III-2-6.
- 14) *Tr.* III-2-7.
- 15) *Ibid.*
- 16) *Tr.* III-2-10.
- 17) *Tr.* III-2-19.
- 18) *Tr.* III-2-24.
- 19) *Tr.* III-3-25.

- 20) *Tr.* III-2-14.
 21) *Tr.* III-3-10.
 22) *Tr.* III-3-12.
- a) ca. 949-1022. 神を光として体験する特異な神秘家。神学者という呼称をもつナジアンゾスのグレゴリオスと区別するため「新神学者」と言われる。
 b) †1340. アトスの修道者。パラマスの師とも言われる。
 c) マカリオス (ca. 300-ca.390) はエジプトの修道者。彼に帰せられる霊的講話を偽マカリオス文書と言う。
 d) ca. 570-649. シナイの修道院長。その著『天国の梯子』は修道者によく読まれた。
 e) ca. 1290-1350. カラブリア出身の修道者。パラマスとの論戦に破れ、後イタリアに戻り、カトリックに改宗。ペトラルカにギリシア語を教授した。
 f) ca. 1296-1359. アトス山で修行した後、テサロニケの主教となる。神のうちにウーシアとエネルゲイアを区別した。
 g) カルケドン信条を守る、反単性論の神学者。

意見

野の百合とロゴス

宮本久雄

野に百合小花が風にうたっている。重い荷を担って農夫が運命の違いを思うかのよう
 に傍を通りすぎる。女の子が花をつみとる。旅の宗教詩人がそこに生命の開花を見
 る。たまたま哲学・神学者が小花に驚異をおぼえる (thaumazein)。この百合との関
 わり方も人様々である。我々は特に2つの関わり方を考察してみたい。①1つは聖フ
 ランシスコのような宗教詩人の関わりであり、②次は哲学、神学者の関わり方である。
 前者(以下①と記す)はまず小花と哲学的対話をなそうとはすまい。むしろ我と汝・
 小花が共にそこに生かされている根源的場から、小花とのある生命的共鳴を直観し、
 それを他の人に絵や詩や仕草にしてみせるか、沈黙の感謝の中に秘してしまうかもし
 れない。ところで後者(以下②と記す)は、ロゴスによって世界を披く者である以上、