

# 発題 自然といふこと

田中裕

## 序

或る短歌結社の歌会に出た作品を一つ引用しよう。  
頑張れと口にはしないが頑張れという話はするカウンセラー

この歌について感想を求められたので、私は、次のようなコメントを書いた。

挫折し心理的に落ち込んでいる人間に「頑張れ」と言うことは、全く励ましにならぬ場合がある。そういうことはカウンセラーは熟知しているのであるが、結局の所、カウンセラーの話も「頑張れ」ということを間接的に言っているだけだったということに気付いて、作者は何とも救われない気持ちになつた——こういうのが歌の主意であろう。「頑張れ」と

いう言葉が空転し、すこしも生きてこない状況というのは確かにある。そういう言葉が、意気消沈し氣力を失った人の魂に届かないこと、あるいは、その人自身のためではなくて、誰かよその人間ないし組織のために、その人を叱咤激励しているに過ぎないことに起因するのである。一体どういふ言葉が、空転せずに、人を救うことができるのであろうか。そこで、短歌ではなく俳句であるが

頑張るわなんて言つなよ草の花 坪内稔典

という作品を例にとつて考えてみたい。実は、かなり以前のことではあるが、この句によつて勇気づけられ「救われた」といふ感想を寄せられた女性のことを思いだしたからである。彼女は、「頑張るわなん

て言うなよ」のあとに「切れ」をいれて読んだという。「頑張るわ」というところは、人為の世界の話である。そして、それとの対比において「草の花」というものそのものが登場する、その「草の花」の現前に撃たれたというのである。

頑張るわなんて言うなよ／草の花

「頑張れよ」とか、「頑張らなくても良い」とか言うのはあくまでも人間の世界の話なのであって、「草の花」は、かかることに関係なしに、自然体で眼前にある、「その草の花を見よ」というのがこの句の生命だろう。カウンセラーの歌に欠けていて、草の花の句にあるもの、そして、読者を癒やす力のあるものは、このような人為を越える自然への眼差しなのではないだろうか。

ところで「人為を越える自然」ということを私は述べたが、これは更に説明を要するかも知れない。「自然」という語は多義的であって、それと対比されるものが何であるかによって、意味が変化するからである。哲学的な論議は後回しにして、もうひとつ、そういう意

味での「自然」があたかも啓示の如く登場する俳句を例にとって考察したい。それは、加賀の千代尼の俳句である。

朝顔や釣瓶とられて貰ひ水

この句については、鈴木大拙が『禅と日本文化』のなかで、芭蕉の「古池や」の句とならんで、禅の心、「真如」のなんたるかを俳句によって表現したものとして詳論している。

大拙は、明治以後の俳人の間では、この句があまり高く評価されていないことを知って大いに失望したと言われている。実際、正岡子規以後、近代俳句の作者達は、江戸時代にすでに人口に膾炙していた千代尼の掲句を「通俗的である」とか「偽善的な自然愛好」の句であると言って、酷評してきたのである。この評価の違いはどこに由来するのか。明治以後の近代の文学者が、宗教性と文学性を峻別し、俳句を文学として独立させようとしたことにその理由の一半を求めるところもできるが、それよりも、大拙が引用し、英訳した千

代尼の句が、

1 朝顔に釣瓶とられて貰ひ水（一般に流布しているかたち）ではなく、

2 朝顔や釣瓶とられて貰ひ水（千代尼自身による晩年の改作）

という句姿であったことに注意したい。（大拙は *the morning glory! The bucket made captive, I beg for water* という英訳で論じた）この句が、1の「朝顔に」の形で人々に記憶されたのは理由があると思う。江戸時代に女性の俳人は例外的存在であった。朝顔に釣瓶を採られて貰水をするという趣向は、男性俳人には思いつかない。そういう女性らしい心遣い、優しさを詠んだ句は、それまでにあまりなかったのではないだろうか。「朝顔に」の句姿のほうが分かりやすいのは、句に物語を感じるからである。そして、この物語性の故に、また、「とられて」と「貰い」のコントラスト、朝顔の「蔓」と「釣瓶」との掛詞のような面白さの故に、この句は人々に愛唱された。しかし、千代尼は、後にこの句を自ら添削し、2の「朝顔や」の形に句を改め

たのである——それはなぜだろうか。

「朝顔や」の句では、句の物語性は背景に退き、朝顔の咲いている景が前面に出る。千代尼の出逢った朝顔の美そのものが前よりも強調される。それが、切れ字「や」の働きなのであろう。朝顔との一期一会の出逢い、その束の間の輝きを千代尼は掛け替えのないものとして、そのまま詠みたかった。千代尼が貰ひ水をしようとどししようと、そのことは独立に朝顔はそこにある。朝顔は、いかなれば「聖なるもの」の顕現である。千代尼のほうは、朝の日常の仕事も続けなければならぬ。だから「貰ひ水」に行く。しかし、自分のそういう心遣いをむしろ背景に斥けて、ただ朝顔の咲いている朝の情景を前景に出すために、破女は「朝顔に」を「朝顔や」に改めたのではないだろうか。「に」を「や」に改めただけであるとはいえ、俳句の伝えるメッセージの質には大きな違いが生じているように思う。その違いは、

1 「朝顔に」の句では、句の主題は、朝顔の自然なる佇まいに撃たれた作者の動きの方に向けられて

いる。作者の自然にたいする心遣い、ないし優しさのほうに力点が置かれている。

2 「朝顔や」の句では、作者の心に生じた事柄は背景に退き、人間の思いや煩いを越えた自然そのものが、切れ字「や」によって直指されている。爽やかな早朝の叙景、作者と朝顔との一期一会の出会いが句の主題である。

「朝顔や」という詠嘆に込められたもの、その純一なる感動から俳句が生まれたわけであるが、このような朝顔のあり方、その自然なる佇まいの意味するところは何か。

千代尼にとって朝顔との一期一会の出会い、人為的なものを超越する自然であって、それ自体が、宗教的な啓示の如く彼女の心を撃つものであった。鈴木大拙は、この朝顔の自然なる佇まいを仏教的な言い方で「真如」と言い表したが、このような経験は決して仏教徒だけに限定されるわけではない。西田幾多郎は福音書の「汝等のうちたれか思ひ煩ひて身の丈一尺を加え得んや」という一節を読み感動したと伝えられる

が、その先には、さらに次のような言葉もある。

「野の百合は如何にして育つかを思へ、勞せず、紡がざるなり。されど我、汝等に告ぐ、栄華を極めたるソロモンだに、その装ひ、この花の一つにもしかりき。今日ありて明日、炉に投げ入れらるる野の草をも、神はかく装ひ給はば、まして汝等をや。」(マタイ伝第六章)

そこには、キリスト教と仏教の間の差異をこえて、「自然」なるものがあり方が、「恩寵」の如く人々を救済するという事実が確かにある。そのような「恩寵」と通底する「自然」というものに、哲学的な根拠を与えることが出来るであろうか。以下は、そういう問題をめぐって為される一考察である。

#### 一 「自然」と「恩寵」

前節では「野の花」に寄せて、専ら詩的言話において「自然」が、「恩寵」の如く働く事例を考察した。しかしながら、自然について哲学的な考察をする場合には、野の花や朝顔のような、(普通の意味でも)美しい

と認められている事物だけに限定するわけには行かない。高尚と卑賤、美と醜、価値的なものと反価値的なものの差別をこえて働くと言うところが、自然の探求の内には存しているからである。プラトンの対話編「パルメニデス」において、老パルメニデスが、善美のイデアにのみ固執する若き日のソクラテスの理想主義を戒め、善悪の価値的対立を越えて物そのものを捉えることを哲学の道としたことには理由があるかか考える方は、希臘哲学においてのみならず、東洋の諸思想においても見られる。莊子が「道」を一切の事物に認めて差別せずという立場に徹底したこと、道元が、一切存在（悉有）は仏性において捉えられたことが想起される。

「自然」という言葉は、哲学・科学・宗教・文藝の諸領域に於いて、様々な意味で使用されてきた。それは決して一義的な語ではない。そこで、多義的なものを統一性を全く欠いた偶然的な多義性として放置するのではなく、ある基底的・焦点的な意味を定め、そこから、様々な「自然」の意味を系統的に整理したうえ

で、それらを批判的に考察することを試みたい。

まず、さまざまな自然概念に共通して「ものの自体的なあり方」が合意されることに注意したい。列子の張湛の注に「自然とは、外より資らざるなり」とあるが、ここでは「自然とは他の力を借りないで、自ずからそうなること、もしくはそうであること」が含意されている。この意味での「自然」は、ギリシア語の *physis* の用法に近い所がある。アリストテレスは「自己自身の内に運動の原因をもつもの」として *physis* を定義したが、そういう意味での自然概念には、運動ないし変化の原因を、外に求めずに内在化する考え方が現れている。

しかしながら、こういう哲学的議論は、我々の具体的な経験の現場を離れて次第に抽象化され、やがては、我々自身の経験の現場を離れて、自然が対象化され、実体化されていく傾向性があることに注意しなければならぬ。そのように対象化された議論の枠組みにおいて、両立しがたい様々な体系——形而上学的な

るものと反形而上学的なる物の双方がある——が構築されるからである。

たとえば、荘子の注釈者として著名な郭象の「無因自然」論をとってみよう。ここでは、「万物には主宰者は存在せず、個々の事物は、それぞれに存在根拠をもち、他者の介入を許さない」という意味での「自然」が強調される。これは、単に、万物の主宰者の存在を否定するという意味での無神論であるだけでなく、そもそも事物には原因なるものは存在しないと意味で包果を撥無する議論でもあった。これは形而上学を拒否する自然主義の一事例である。

それとは対照的に、単なる個物の感覚的認識ではなく、ものの原理と原因の認識を持って学的認識の特徴とするアリストテレスにおいては、いわゆる四原因論こそが自然学の基本となる。因果性を撥無するところには科学は生まれない。そして、自然界の全体的な認識のためには、第一の原因・原理の探求こそが要求されるのであって、かかる原因の探求は、究極するところでは、形而上学において完結する。それゆえにアリ

ストテレスの伝統を継承する自然学は、最終的には、自己自身を越える根拠としての第一哲学＝神学（テオロギケー）を必要とするのである。こちらのほうは形而上学に対して開かれた自然主義の事例である。

哲学的な思索においては、事物の原因の探求、あるいは事物の本来的なありかた、生成消滅の根拠と言う文脈において「自然」が語られるが、宗教においては、それと同時に、我々の救済の根拠を求めるという文脈で、「自然」という言葉が語られる。

仏教に於いては、「自然」という語は、良い意味でも悪い意味でも使われると言つ点で両義的な用語である。救済の究極的な根拠を表現する場合にも使われるが、救済が実現されるためには否定されるべきものとして語られる場合もある。中国仏教に於いては、無因自然のごとき考え方は、仏教の基本にある縁起説、因果の理法とは相容れぬものと扱われた。道教のいわゆる「無為自然」は「自然外道」と等置され、だから、仏教的な「空」の立場との混同を戒める議論も行われた。他方に於いて、親鸞の晩年の言葉を筆録した『末燈抄』

では、「自然法爾」が、絶対他力の信心の究極を表す言葉として使用されている。

自然といふは、自はあのづからと言ふ、行者のはからひにあらず、しからしむといふ言葉なり。然といふは、しからしむといふことは、行者のはからひにあらず、如来のちかひにてあるがゆゑに、しからしむるを法爾といふ。…すべて、人のはじめてはからざるなり。このゆゑに、他力には義なきを義とす、としるべきなり。

『歎異抄』にも「わがはからはざるを自然とまうすなり。これすなはち他力にまします」ということばがあり、ここでは、自然は、人為のはからいを捨てて絶対他力に帰依信心のありかたを指しているのである。

キリスト教の場合、カトリックとプロテスタントの神学の相違点の一つは、啓示神学にたいする自然神学の位置づけである。バルトに於いて典型的に見られるように、聖書原理を重視するプロテスタントの神学は、基本的な傾向として、自然神学というものの価値を認めない。聖書の啓示こそが神学の与件であり、その与

件に基づいて神学体系を組織する啓示神学のみが、本来の意味での神学である。その他に神学なるものはない。あるとすれば、それは神学の装いのもとに展開された世俗の哲学に過ぎない。

これに対し、カトリシズムの伝統に於いては、基本的に、自然神学の価値を承認する。それは、さしあたっては特定の經典に立脚せずに、異教徒にもキリスト者にも共通するもの、いわば両者が共に認める自然なる与件としての世界から議論を組み立てる。それは、古くはプラトンやアリストテレスのころみだ哲学的な神学（テオロギケー）の系譜を引くものであって、キリスト者と非キリスト者とが、ともに共通の場において議論可能な地平をもつ神学である。

すなわち、自然を重視し、そこから神学的な思索を行うことは、自己と異なる伝統に由来する他宗教との対話のために必要なことがらであり、自己の宗教の持つ特殊性、独自性を超える普遍性を獲得するために、必要な営みなのである。

自然の概念は、このように、仏教に於いてもキリス

ト教に於いても両義的である。このような両義性の由来を追尋することは、キリスト教的な創造論や救済論の文脈で自然を語る場合に於いても、あるいは大乘仏教に於ける仏性論との関係で自然を語る場合においても避けて通ることのできぬものであろう。さらに、如何なる宗教的な価値にたいしても中立的な自然科学的な意味での「自然」概念があり、これは宗教的な自然概念と如何に係るかと言つことも、考察されるべき問題である。

「恩寵は自然を破棄せずに、却つてこれを完成する」というトマス・アクィナスの言葉がある。

歴史的に見れば、この言葉は、キリスト教が自然を学問的に研究するアリストテレスの哲学を受容したあとで、信仰と理性という相反する二つの立場を、信仰の側から統合する立場を表明したものである。これは、カトリシズムに於ける啓示神学と自然神学との根本的な関係を表明したものととして良く引用される。この言葉は、単に西欧のキリスト教の歴史のある段階に於いて発せられた特殊な命題であるにすぎないものではない

い。およそ、恩寵という言葉が宗教的な救済の出来事を表すものであり、自然という語が、我々の本性に由来する物を表すとすれば、この言葉は、宗教の成立する根幹にかかわる問題を指示している。いいかえれば、それは現在に於いても、我々に対して、思索を促すだけの普遍性をもっているのである。

この言葉は、トマスの言う意味での「普遍の信仰」の立場を述べたものであるから、それを単に、中世西欧のキリスト教的思惟という歴史的な文脈で理解するだけではなく、時代と思想の風土も異なる現代の日本において、我々の思索を促すものとして採り上げよう。すなわち、我々は、あらためて、次のように問うのである。

「恩寵は自然を破棄せずに、却つて完成させる」という、そのことは、如何にして可能となるのであろうか。さしあたっては、我々が事物を経験するときの、そのものの「自然なありかた」、および経験する主体である我々の「自己のありかた」の様態を形容するものとして、すなわち「ものはどのように生成するのか」、

「私はどのように生きているのか」を言い表す語としての「自然」に焦点を定めたい。そういう考察に於いては、経験する主体を捨象したうえで対象化された事物の総体としての自然ではなく、対象と経験する主体との間の不可分なる具体的な関係性そのものが問題となる。

このような「生成の〈如何に〉」を表現する「自然」は、「しぜん」というよりも「じねん」と言つ、より古い読み仮名で表現する方が適切であるかもしれない。今日、「自然（しぜん）」は、主体抜きの特然たる客体、ないし客体の総体としての世界、即ち近代以後の自然科学の対象世界を指す意味で使われることが多くなつたからである。しかし、自然科学が扱う自然の概念を如何に位置づけるかと言つても我々の議論の射程に入る。現代に於いては、自然科学で言う意味での自然概念が如何にして生まれるかという問題を追尋することなくして、自然一般を論じるだけでは不充分である。自然科学で対象化された自然も又「生成の〈如何に〉」を表示する基底的な自然概念から派生するものとして

議論することが出来るものでなければならぬ。

「生成の〈如何に〉」を表す意味での自然を第一義とする場合、それは、神と世界という二元的な対立図式の片方のみ、すなわち神から区別された世界のあり方のみを指すと固定して考えるべきではない。「自然（じねん）」を専ら神と区別された世界に限定することは、ひとつの先入主である。それは、神と世界をそれぞれ別個の「もの」として実体化した後で、時間的生成という働きを世界の側に帰し、神を自然的世界から峻別された非時間的な存在として捉える考えを既に前提してしまつているからである。しかるに「生成する神」の概念は受肉と歴史が本質的な意味を持つキリスト教にとつて必要不可欠である。

ここで、現代に於ける自然神学の一つの試みとして、神学に於ける「自然」概念の根柢は、「世界の自然」ではなく、「神の自然」にあるという考え方を提唱したい。

この提唱は、直接的には、先程提示した「恩寵は自然を破棄せず、却つてこれを完成する」というトマ

又の言葉の可能根拠を指し示すものである。すなわち、恩寵とは「神の自然」に他ならず、普通言われる意味での「世界の自然」を完成するという意味である。

もちろん、こういったからといって、トマスの命題の意味するところ、その意味の全幅的な射程を覆い尽くしたなどと主張するつもりはない。そうではなくで、トマスの命題を受容し、そこから、形而上的なるもの(神的なるもの)へと開かれた自然主義の、新しい形態を出きる限り明晰に述べることに、そのために必要な概念を提示するひとつの試みなのである。

そういう概念の適合性ないし有効性を判定する基準は、あくまでも我々自身の直接経験の現場以外にはない。各自が、自己自身の宗教的経験が、はたして有効に解釈され照明されるか、それを判定していただかなければならない。

「神の自然」は、「自然」というそのありかたにおいて「世界の自然」と通底している。そのゆえに、かかる「世界の自然」のありかたを深く捉えることが、「神の自然」を捉えることに繋がり、かかる「神の自然」

を捉えることによって、始めて「世界の自然」の捉え方が完成する——これが、「神の自然」という概念の意味するところである。

もし、このような言い方が許されるとするならば、「恩寵」とは、まさに、かかる「神の自然」の働きに他ならず、この「神の自然」の働きこそが、「世界の自然」を破棄せずに、これを完成させる「ことの可能なる所以を与えるのではないか。

しかしながら、この問題はさらに突き詰めて考察する必要がある。神と世界の「自然」について論ずることは、両者の区別と関係性を如何に語るかという問題の考察を要求するからである。

世界の「自然」が、単に「自己自身のうちに生成の根拠を持つ」ことにつきるのであるならば、「恩寵」はそのような自己を否定するという意味を持つはずである。仏教徒の表現を借りるならば、「自力作善」の立場が根柢から否定されると言つことが、「恩寵」には本来含まれる。神の「自然」には、世界の「自然」の自己充足性を突破するものが含まれているのでなければな

らない。したがって、我々は、神と世界との区別と関係性を、如実に述べるために必要にして適切な範疇とは何であるか、それを省察することを求められるのである。我々にとっては「世界の自然」の方が先立ものであるが、事柄自体としては、「神の自然」こそが「世界の自然」に先行し、それを可能ならしめるものである。しかし、そのことは、我々にいかに如実に経験されるのか、それが経験される場というのはいかなるものであるのかが指示されなければならない。

## 二 自然と歴史

我々は、第二節に於いて、自然を客体として対象化する以前に、第一義的には「生成の〈如何に〉」を表現するものとして論じた。客体としての「存在」が何であるかは、この「生成の〈如何に〉」によって、そこから論じられねばならない。前節において、「神の自然」と「世界の自然」について語ったが、その場合、神の「存在」と世界の「存在」を実的に区別して、両者の関係を述べるという文脈で、自然について語ったので

はない。実体―属性という範疇は、ここで問題にしている自然が、第一義的に語られる場ではないからである。

西谷啓治は、「自然」について語られる場合は、実体という範疇では捉えられぬことを次のように指摘する。  
(H・ヴァルデンフェルス『絶対無』一八〇頁、西谷啓治『宗教とは何か』一四一頁以下参照)

「有の枠」がない「自然」では、 $a$ は $a$ 自体であり、 $b$ は $b$ 自体でありながら  $a \parallel a$ 、 $b \parallel b$  でありながら (同時に  $a$  と  $b$  とが相入している。いはゆる「自他不二」である。固定してゐなくて、 $a \cdot b$  の間が「融通無碍」である。) $a \parallel b$ 、むしろ  $a \downarrow b$  である。) $a$  のうちにも  $b$  のうちにも「有の枠」はない。仏教的に言えば、 $a$  も  $b$  も「無自性」であり「無自性空」である。 $a$  が  $a$  自身であり、 $b$  が  $b$  自身であることと、 $a$   $b$  の不二ということとは、形式論的には矛盾ですが、「自然的」な有では矛盾ではなく、却って同じ事の両面であるといふことにあります。それは有が「有の枠」のない有だからです。仏教で

「色即是空、空即是色」といふのが、さういふあり方を指してゐると思ひます。それが、「おのずから」にして「みずから」に、つまり「ひとり」にあるといふ有り方、「おのずからしかある有り方」といふことになります。

ここでは、「自然」は、「有の枠」を越えて、事物が「不二」のありかたで、すなわち西谷が外のところ「回互的關係」とよぶありかたで、「おのずからしかある」ことが、「空の場」において考察されている。二つのもが「相入」しつゝ、「一つ」ではないという「あり方」、諸事物が互いに妨げあふことなしに調和ある全体を為すという「コスモロジー」が語られている。華嚴の「事事無礙法界」という存在把握を現代化したともいふべき西谷の言葉を手掛かりとして、さらなる考察を続けよう。

実体的な「有の枠組」を外して、事物を「事事無礙」の相でみることは、それだけでは、まだ、「自然」にとつて本質的な、事物の「生成」が言及されていない。「空の場」において、時間や歴史というものが語られ得

るためには、かかる回互的な「物の有り方」を述べるだけでは不十分である。ものの「生成」という次元を捨象せずに語ることに、言うなれば非時間的な永遠の相において語られる「円環的な限定」においてのみ事事無礙を語るのではなく、同時に時間や歴史という「直線的限定」を語る必要がある。それは、「無常」の相に於いてある自然なる時間的世界を如実に見るために、万物が「即一切、一切即一」であることを語る「即」の論理にとどまることなく、この「即」の一字によつて言い表されている事態をさらに具体的に、生成変化するものの位相において語ることである。かつてのキリスト教神学が、父と子と聖霊の内的な三位一体のペリコーレーシス（相互内在）だけではなく、歴史的世界に於てもまた三位一体論的な思索を展開したように、我々は、ひとり神についてだけ語るのではなくて、世界について語るときにも、三位一体論的な思索を必要とするからである。

「自然」というあり方に歴史性を見ると言つことは、歴史的世界を、人為的な世界に限定せずに、それを

越えて万物のあり方にまで一般化する事を意味する。

「自然」は、その根柢に於いて歴史的であり、歴史的生成ということを含む——このことが強調されねばならない。それは、近代の科学で前提されてきたような自然概念——歴史なき必然的法則に支配される世界という概念——から、我々の言う自然を理解すべきではなく、逆に、近代の自然科学が立脚していた自然概念のほつが、我々のいう意味での「自然」把握からの一面的なる抽象の所産であることを意味している。

万物が歴史的な世界においてあると言うことは、二〇世紀後半の自然科学によって見いだされた新しい自然観でもある。物質には歴史があり、その諸元素は歴史的なプロセスの中で生成した物であつて、永遠の昔から存在していた物ではない。宇宙全体が、不可逆的に進化するシステムであり、その進化のプロセスから、生命と意識を持つ人間が登場したこと、人類の歴史は、かかる広大なる宇宙の歴史過程のなかに位置づけられるべき事——これらは、アポステリオリに認識された科学的知見ではあるが、歴史性の欠如した近代科学の

自然概念を根本的に修正するものである。存在するものの総体としての宇宙は不可逆的な歴史をもち、未来に向かつて開かれている。そのような歴史性が、生物に於いて、そして人間のような高度に進化した有機体に於いて、はじめて自覚されるようになる。ポスト近代的なる自然科学で扱われる自然については、いまここで詳しく論じる余裕はないが、すくなくも、近代科学で前提されていた非歴史的な自然という概念は、一面的な抽象に過ぎなかつたことは、今日では自然科学自身が明らかにしている。

さて、自然が根柢に於いて歴史的であり、進化するものであると言うことを、自然科学の議論ではなく、一般的なる形而上学の議論として採り上げる場合、それは次の様な提題として定式化できるであらう。

歴史的世界に於いては、「ものが生成する」と言うことが、そのものの現実的な活動を第一義的に言い表すものであり、それが「対象として存在する」ということは、第二義的なことである。

諸々の対象的存在とは常に既成の存在であり、新た

なる個々の生成を制約する諸条件を形作る。ものの相互内在と言うことは、生成という次元を考慮して始めて抽象性を免れ、現実的な意味を獲得するのである。すなわち、どのものも既成の存在として、あらたなる個々の生成のための歴史的な条件として機能する、という意味で、そのものは一切の生成する事物の中に在している。しかしながら、将来の生成が如何なるものであるかは、既成の過去の存在によつて制約されはしても、決定されているわけではない。その意味での未来の開放性は、歴史的世界の存立のための不可欠の条件である。

しかしながら、過去の既定性と未来の開放性がそこに於いてある現在の活動そのものは、歴史のただ中にあって歴史を越えるものに直結している。現在は、過去とは違って未来の生成のための条件ではなく、それ自身が常に完結し、充実した活動である。それは、我々自身の自己と切り離された対象的事物の生成変化ではなく、一切の対象的事物の変化が、そこにおいて語られる場所である。このような活動そのものを、対

象的事物の単なる生成変化から区別して、「現成」と呼ぶことにしよう。

この語は、日本仏教の中で独自の時間論を展開した道元の用いたキーワードでもあった。道元の《正法眼蔵》の要語索引によれば、『現成』は単に『現成公案』の巻だけでなく、全体にわたって実に二六二箇所にわたる用例があり、すべてが絶対に肯定的意味で使用されている。これに対して、『無』はたかだか三〇の用例を、『空』は虚空という日常的な意味を含めても五一の用例を数えるのみで、それらは肯定的な文脈で使用されることもあれば、『無にあらざる、有にあらざる』空を破し有を破す』といふごとく否定的な文脈でも使用されている。これは、道元にとっては、有と無との相対的対立を越えるものを指す根源語は『(絶対)無』や『(真)空』ではなくて、寧ろ『現成』であったことを示唆している。

「現成」がたんなる対象的事物の「生成」から区別される点は、それが時間に於いて生じる出来事ではなくて、時間そのものを可能ならしめる出来事であるとい

うことである。しかし、それは単なる「有」と「無」という二つの相反する範疇を統合する「生成」の現実態であるがゆえに、「現成」を「有」というも「無」というも、ともに一面的な抽象となる。

かかる意味での「現成」においては、無限に生成と消滅を繰り返す直線的な時間的限定そのものが、その都度の「今此処」において統合され、現実化される。その意味で、世界の自然に於ける「生成の如何に」は、かかる円環的な生成にほかならぬ「現成」によって、一切の潜在性をもため完全現実態となる。その意味ではそれぞれの「今此処」は完結しており、その都度、歴史に一つの区切りをつける非連続性であるが、このような区切りが入ること、そのことによって、過去は破棄されるわけではなく、反復・継承というかたちで復活する。すなわち、歴史的世界に於ける直線的なる限定そのものが、「現成」という円環的限定によって可能となるのである。

「生死即涅槃」あるいは「恩寵は自然を破棄せずに、却ってこれを完成させる」ということは、仏教的に言

うならば「生死」の世界、すなわち生成と消滅によって特徴付けられる世界、キリスト教的に言うならば、福音のめぐみに与る以前の自然的世界を、實在性を欠いた単なる仮象として破棄しないということである。そのような世界の「自然」というあり方が、世界の内部において自己充足するものではなく、「神の自然」によって根拠付けられており、それによって可能となるものであること——それは、まさに時間の中において生きている我々の直接経験から、すなわち「真理がそこに住まう内なる人」に還り（アウグスチヌス）、自己そのものの現成に他ならぬ時間性に徹底することによって知られるべき事柄であろう。

# レスポンス

延原時行

## 序

田中裕教授の「自然ということ」というペーパーは、加賀の千代尼の「朝顔に釣瓶とられて貰ひ水」が作者自身によって晩年「朝顔や」へと改作されたところに、仏教のいう「真如」、イエスの山上の説教のなかの「野の百合、空の鳥を見よ」とのメッセージと通底するものがある、という卓抜な観点を提示することから始まる。その哲学的企図は、恩寵と通底する自然というものに、哲学的な根拠を与えるということである。この試みにおいて教授は、カトリック・キリスト者としての強烈な自己意識から、実にユニークな論点を展開をしておられるので、わたしはプロテスタント・キリスト者としての立場から、いくつかの質問を提出させて

いただきたい。その結果の対話が、論点をさらに明らかにし、掘り下げることに寄与するならば、誠に幸甚である。

## 一 「自然と恩寵」

「恩寵は自然を破壊せずに、却ってこれを完成する」というトマス・アクィナスの有名なテーゼが、一三世紀の根本的アリストテレス主義を contain しようとする必死の努力のなかで確立された、エティエンヌ・ジルソン言うところの「キリスト教哲学」の表明であることは、貴重である。田中先生がこれを、カトリック自然神学の立場の表明としておられるとおりである。私自身は、近著『ホワイトヘッドと西田哲学の〈あいだ〉—— 仏教的キリスト教神学の構想』のプロローグ「仏教的キリスト教哲学の構成要素」のなかで西谷哲学と対比させながら考察してみた。

トマスのテーゼがいまなお「宗教の成立に根幹にかかわる問題を指示」するものとして、「現在に於いても、我々に対して、思索を促すだけの普遍性をもつ」点を

鮮明するにあたり、教授は、重要な提言を行なう——「現代における自然神学の一つの試みとして、神学における「自然」概念の根柢は、「世界の自然」にはなく、**「神の自然」にある**」(六頁)。これは何故か？

この場合、プロセス神学から言えば、周知のごとく、*the Primordial Nature of God*「神の原初的〈本性〉」と *the Consequent Nature of God*「帰結的本性」が問題となる。なるが、*「トリアクテンの言ひ」*のような *the underlying Divine Nature*「基底的な神的本性」が問題となる。これは、*「シルンンで言えば、 beyond-essence としても言ひべきもので、通常の属性ではない。これが三一神の内部だけの事柄でなく、世界との接点の事柄でもある」と*、そこに、*西田の言ひ「絶対無の場所」*が小野寺功教授の年来の主張のよつに「三位一体の於いてある場所」として姿を現す。で、その時、この「神的本性」はそれ自身が「場所」であるといつのでなく、永遠に自己無化した「絶対無の場所」に於いてあるのではなくてはならないか？

そうすると、最後に、「神の自然」はこの特別な意味

において突破されなくてはならないのではないか？

もしも、そうだとするならば、神のこの「自己突破」は、特別な意味において、「絶対無の場所」に対して「至誠」であるなかで出てくるはずである。それがそうでなくては、田中教授が次に言われる実に興味深い道理——「世界の「自然」が、単に「自己自身のうちに生成の根柢を持つ」ことにつきるのであるならば、「恩寵」はそのよつな自己を否定するといふ意味を持つはずである」(三三頁)——のその「はず」の説明がつかないのではなからうか？自ら「自己突破」をしない神が世界に対して「自己否定＝自己突破」を求めることは理に適わない。

世界が自らのなかに生成の根柢を持たないからこそ、世界の神の自然のなかでの「安らぎ」がある。これをホワイトヘッドとともに「世界の神化 *the apotheosis of the world*」といつても良い。これに対して神は「チャールズ・ハーツホーンの言ひ」もつに、「*all-embracing love*」である。

ただし、all-embracing love of God は、これが神内部において、何らかの仕方において、the primordial nature of God によって突破されないならば、我々人間によってそれとして認識され得る端緒がない。それを示し得ていないのが、ハーツホーンを始めとするアメリカ・プロセス神学の隘路である（前掲拙著、第二章、参照）。

しかし、ハーツホーンが、両極有神論を提示している点で、スピノザ的汎神論を超えて、万有在神論者であることは、見逃し得ない。

私自身は、田中教授の言われる「恩寵による自己否定」を別紙（「キリスト教と私」との不思議）にさいているように、（1）神への問い、（2）神による問い「私が地の基を据えたとき、どこにいたか？」（ヨブ記三八―四）、（3）神による執成の祈りの招請、という信仰の三段階のうち（2）（3）で経験した。ところで、その前提となる（1）の段階は、なくてはならないのだが（それが「ヨブ記」の面白さである）、その

中に原罪の直覚を不可避的に含むのである。

## 二 自然と歴史

田中教授の言われる「非時間的な永遠の相において語られる「円環的な限定」においてのみ事事無礙を語るのではなく、同時に時間や歴史という「直線的限定」を語ることが必要である」ということは、誠にそうでなくてはならない。で、教授のさらに言葉を次いで言われる、「ひとり神についてだけではなくて、世界について語るときにも、三位一体的な思索を必要とする」事実は、どのように展開すべきなのであろうか。

私自身は、前掲近著『あいだ』一六三頁以下に論じたように、この問題は、二つの論じ方があるように思う。一つは、西田哲学（場所的論理と宗教的世界観）における、父（絶対矛盾的自己同一として絶対現在の世界）→子（自己焦点）→聖霊（自己自身の形成）の方向性であるも一つは、私見であるが、子（世界の経験のすべてを背負った執成の祈り）→父（聴聞者）→聖霊（物々人の今此処における自己創造）の

方向性である。現実には、両者が整理されているのでなくてはならない。

田中教授の言われる「現成」を私は「と」の不思議＝「と」の神秘ということと考えているよつである。

## 討議

司会 延原時行

田中裕 延原先生のご質問は私の言う「神の自然」と、米国のプロセス神学で言う God's nature との関連を問うものと思いました。ホワイトヘッドが God's nature というときには、神という実有の属性を指すので、それは「神の本性」と訳すのが妥当です。まず、神という「実有」があつて、その「本性」なるものがあり、神の働きは、その「本性」に従うという構図があります。ホワイトヘッドは「主語と述語」「実体と属性」というカテゴリーを批判していますが、その用語法には、アリストテレス的な存在論の発想が残っていると私は思います。ホワイトヘッドの哲学で、私の言う意味での「自然(じねん)」に近いものを求めるとするならば、それは「神の本性」とか「人間の本性」とか言うときの「本性」ではなくて、彼が究極の形而上学的カテゴ

リーと呼んだ「創造性」がそれに該当するでしょう。ホワイトヘッドの言う「創造性」とは、主語として決して対象化し得ぬものでありながら、世界のみならず「実有としての神」をも越える「一般者の一般者」です。

私は、世界をも神をも越える一般者という点に着目することによって、ホワイトヘッドの言うcreativityを西田幾多郎の「絶対無の場所」にひきつけて理解していますので、そういう実体に従属する属性を思わせる「創造性」という用語ではなくて、親鸞の「自然法爾章」をふまえた「自然(じねん)」という言葉によって、西田やホワイトヘッドが言い表そうとした事柄自体を捉え直すことを考えてみました。

ホワイトヘッドが「神の原初の本性」という時、それは、アリストテレスの場合と同じく、神のもつ永遠性、超歴史性を表すものであると同時に、物理的世界の生成の根拠を表すという考えがあります。

私からすれば、「神の原初の本性」といっても、それは絶対的に「原初的」であるのではない。「絶対無の場

所」において「創造性」によって創られたものです。神のその「本性」は、「創造性」による「最初の被造物」ですから、「能産的自然」ではなく「所産的自然」という刻印が押されています。この「本性」は、物理的自然に先立つという意味では原初的であっても絶対的な原初ではなく、まだ十全的に現実性を獲得していない抽象的な神の「本性」にすぎないのです。

延原先生は、「神の自然が突破されなくてはならない」とおっしゃられたのですが、もしそれが「神の本性」、ホワイトヘッドの言う「原初の本性」であれば、「結果的本性」であれ、あるいは「自己贈与的本性」であれば、「神の本性」という意味であるならば、それらは私の言う意味の「自然(じねん)」の働きではなく、むしろ「絶対無の場に於ける創造活動」によって形作られたものですから、究極のものではあり得ません。ただし、「突破せねばならない」というと、それは「自然(じねん)」という働きにはそぐわない言い方であると思います。むしろ「突破」という出来事があって、それによって、私が神の根底である「自然(じねん)」の働きを

自覚すると言いたいところですね。

延原時行 突破は何の何に對してですか。

田中 第一義的には、何かあるものに対してではない、と思いますね。ただし、われわれの側で生起する事柄として、神に関するわれわれの偶像、ないし觀念的な神の像を突破するということはあるでしょう。そういうものを突破してリアルなものに触れる、という意味が「突破」のリアリティに向けての突破といってもよいでしょう。

ただし「神の自己突破」という場合、これはキリスト教信仰にとつては切実な意味を持つ「神のケノシス」という事柄と関連させるならば、私にも理解できませんね。初代キリスト者の信仰宣言にあるように、神は、いと高きところに留まっているのではなくて、一人の人間となり、万人の罪の贖いのために十字架につけられて死に、そして黄泉に下ります。黄泉に下るといふのは地獄の底まで墮ちるといふことだから、これは反価値的なもの、悪の底にまでキリストが下つてい

くというイメージです。罪惡深重の罪人を上の方から救いをさしよる救世主ではなく、罪の底までキリスト自ら下つていく。そしてその後で、初めてキリストは神のもとにまであげられる。こういう神のケノシスをもって「神の自己突破」というのであれば、私は、それはキリスト信仰の核心にあると思います。

延原先生の三番目のご質問は、世界の神化（アポテオシス）についてでした。キリスト教は、歴史的世界を迷妄とか仮象として斥けずに、リアリティをもつ被造世界として肯定的に捉えます。従つて、歴史の完成ということを将来に見据えている。そこから、世界の神化ということがでてきます。そして、ホワイトヘッドやハーツホーンのようなプロセス神学者にとつては、「世界の神化」は、同時に「神の世界化」でもある歴史的プロセスです。

私は、この「世界の神化」という歴史的な直線的プロセスだけでは、今現在を生きているこの実存を救済する原理にはならないと思っています。歴史の完成を未来に置く場合、現在というものが未来のための手段

となってしまう。現在には、そこにおいて過去と未来が出会い、相互に限定するというダイナミックな面があると同時に、各瞬間瞬間というものが完全現実態として充実しているという面がないといけない。未来の完成に向けて世界が進歩していくという直線的な限定は、現在自身の円環的な限定があつてはじめて意味のあるものだと思います。

それから、延原先生の出された四番目の問題ですが、これは両極有神論についてでした。神が両極的であるという点、これは心身二元論を克服したスピノザを思わせませぬ。スピノザの場合は、神という実体は思惟という精神的属性だけでなく延長という物理的属性をも持ちます。物理的世界の根底と精神的世界の根底は同一の「神」という無限なる実体だ、というのがスピノザの一元論でした。プロセス神学では、実体と属性というカテゴリーを根源的な事態を表現するカテゴリーと認めないので、用語は変化していますが、神は両極的であるというところは同じであると思います。

スピノザの哲学は徹底した必然論の体系であつて歴

史ということが全く問題にならない。個物というものを実体の様態としてしか捉えないために、有限な個物の自由とか自己原因というものはあり得ず、自由は全体としての絶対者（汎神論の神）にのみあります。一元論の形而上学というのは、神のみがあつて世界がない「無世界論」ともとれるし、世界のみがあつて神のない「無神論」ともとれます。スピノザのような体系は歴史的世界を成立させないし、偶然性というものが撥無されているために、必然性の自覚以外に個の自由ということも問題とならない。その点では、プロセス神学は、両極有神論という形で神と世界の自由という問題を、概念的にはうまく処理していると思います。ただ、「極」をいう概念が、所詮は類比に基づく以上、これを使ってなされる神学的議論にあまり過大な要求は出来ません。それよりも、スピノザ的自由が、永遠の視座において世界を眺める所にある以上、そこでは人間の死というものの考察が閉め出されること、「自由なる人間は死について考えない」というところに問題が残ります。ホワイトヘッドの場合は、生と死を不可

分に捉えているところがありますが、彼以後のプロセス神学者になると、再び死の問題の考察が背景に退いて、もっぱら「生の哲学」あるいは「進歩の哲学」を語るものが多くなっているように思いますね。この点は同意できません。

延原先生の五番目のご質問は、これは「私が地の基をすえた時、汝はどこにいたか」というヨブに対する神の問いを、歴史上の人物としてのヨブだけでなく、ご自身に向かって、直接的に問いかけられたものとして、実存的に問題にされていると思いました。従って、これについては、むしろ延原先生ご自身の体験と、それに基づく「至誠心の神学」の根本にある考え方、すなわち、「神もまた絶対無に対して誠を尽くさねばならない」という神学的アイデアを興味深く伺いました。ただ、私にとっては「至誠」という徳は、基本的には人格的存在、自己自身とか、汝と呼びかけることのできる存在に向けられると理解しています。「絶対無に対して至誠である」という考え方は、私には、今ひとつ、

よく分からないところがあります。

最後に、延原先生は、三位一体論に関して「と」ということの不思議についてお話になりました。延原先生が「と」について言われる場合は、滝沢克巳先生の「エマニユエルの原事実——神われらと共にいます」を念頭におかれているのでしょうか…。

延原 これは滝沢以前です。

田中 そうですか。しかし、わたしは、滝沢先生の「神われらと共にいます」という原事実のもつ決定的な重みということがテーマだと思っています。これについては「に於いてある」という内在の働き、しかも相互に内在するという働きが伴わないと、原事実としての重みを持ち得ないと考えています。A and B が、真に「共にある」ためには、AにおいてBがあり、BにおいてAがある、ということが言えないといけない。それと同時に、AとBとが一つの実体Cの二つの様態というのではなく、そういう実体的なものを基底におかずに、AとBとが独立しながら、相互に他を含んで

成立し、他と共にある、という論理が成立する。単なる「と」だけでは、「原事実」にならないと思うのですね。延原先生が言われる「と」の不思議は、そういうように、一元論でも多元論でもない現実を直視しているように思いました。以上、非常に不十分ではありませんが、延原先生のご質問に対する答えとさせていただきます。