

# 仏教の立場から「自己と自然」

『回勅ラウダート・シ』に触発されて

峯岸正典

宗教間対話への関心から

第一回東西靈性交流に参加した白川榮造<sup>①</sup>は自らの体験を一冊の本にまとめている。その『開かれた扉』<sup>②</sup>の「序の辞として」の中で、宗教学者でもあった田澤康三郎<sup>③</sup>は、東西靈性交流で「その得たところは深淺必ずしも一様ではなからうが、それは各自の機根と既得の学殖の然らしむるところというほかはない。その意味では、この手記を公刊することはむしろ腸を露出させるにはかならない冒険であつて、むしろもの言わぬが華かも知れない。」<sup>④</sup>と述べている。本論述のなかにも同様に「もの言わぬが華かも知れない」

理解の浅さが表白されているであろう。しかし、あえて発表する背景には、自分の理解の間違つているところ、十全に学びきれないところをご指摘、ご指導いただければという願いがある。

そこで、はじめに論者の問題意識に少し触れておきたい。論者は曹洞宗の寺院で育つたので、仏教の人が「仏教が一番正しい」と思っていることは容易に想像ができた。それと同時に、他の宗教、例えばキリスト教の人も仏教が一番正しいと思つているだろうかと思像するに、やはりキリスト教の人は「キリスト教が一番正しい」と思つているだろう。イスラームの人も同様であろう。とすると世の中

に「一番正しい」ということがいくつもあるのか、あるいはどちらかが正しくて、他方が間違っているのか。もしくは一つのことを異なった角度から見ても表現しようとしているのか、自分なりに考えていきたいと思つて、上智大学の哲学科に学び、その後、禅とカトリックの交流を縁として始まつた先述の東西霊性交渉に関わる。また、聖オットー・エン大修道院という南ドイツのベネディクト会修道院に二年間、僧侶として滞在させて頂くという機会にも恵まれた。

したがつてキリスト教の友人、恩師、さまざまな知人がおり、キリストを信じる人の深い信仰生活を心から尊敬しているが、同時にその教義には若干、分かりづらいつとも思つたところも存在する。

たとえば、他の宗教の信者を「匿名の（無名の）キリスト者『Anonymous Christian』」と表して有名なカール・ラーナー（Karl Rahner, 1904-1984）の場合、「自由としての恩寵」<sup>⑥</sup>という論考の中で、キリスト教以外の宗教について次のように述べている。すなわち「一なるものとしてそのう

ちでキリスト者も非キリスト者も同じ状況の中で生き、互いに対話しながら向かい合つていような一なる世界史の新たな局面が到来している」<sup>⑦</sup>そして、「非キリスト教的宗教は、原罪を負い、人間の墮落に汚染されていながらも、自然的神認識の諸要素を含んでおるのみならず、また恩寵による超自然的諸契機をもそのうちに担つており、そのようにしてこれらの諸宗教は、たとえ種々の段階があるにしても、正当に宗教として承認されうる」<sup>⑧</sup>。

しかし、上述と真逆な表現も同時に行っている。すなわち「キリスト教はみずからを、すべての人間に定められた絶対的宗教として理解し、いかなる他の宗教をも、同等に是とさるべきものとして、みずからと並び立つものであることを承認することができない宗教である」<sup>⑨</sup>と。

このカール・ラーナーの陳述は、私見によれば、①旧約での約束が新約で果たされた。あるいはまた②私たちのこの世界の歴史において神の受肉があったという点において、まさしく他の宗教と明白に区別されなければならな

い、と受け止められる。<sup>⑩</sup>つまり、受肉という形で神が歴史に介入するということなので、そのことを真実として受け入れている人には、キリストを通じて神への信仰は絶対的なものとなり、他の宗教の信仰は、受け入れがたいものとなるばかりでなく、事実を正確に反映していないものとなる、と推定される。<sup>⑪</sup>

「第二バチカン公会議」(一九六二―一九六五)においては、「キリスト教以外の諸宗教に対する教会の態度についての宣言」<sup>⑫</sup>において。「カトリック教会は、これらの宗教の中にある真実にして神聖なものを何も拒絶することはない。その行動様式や生活様式も、その戒律や教理も、心から敬意を持って考慮する。それらは、教会が保持し提示するものと多くの点で異なっているとしても、すべての人を照らすあの真理そのものの光を反映することも決してまればではないからである。」<sup>⑬</sup>と述べられている。「教会の外に救いなし」<sup>⑭</sup>と言われてきた伝統からすれば、大きな変化であるが、仏教徒の論者には、「宣言」には、まだ、前提として、

キリスト教の神があり、「真理」がある、というふうに感じられる。

論者が前々から抱えていた課題は、キリスト教という信仰が他のキリスト教以外の信仰を持つ宗教と、その宗教の信仰を落とすことなく共存できる場を設定できるのか、ということであった。こうした問題意識は、同時に、仏教もイスラームもそして神道においても、他の宗教を自己の宗教と全く同じように承認できる余地があるのか、ということを検討課題とする。したがって本論では、そうしたことを根底に意識しながら、『ラウダート・シ』という回勅を手がかりに「自己」と「自然」の問題に考察を進めていきたい。

#### 序論——①提題で意図されていたこと

ここで、論者が本論でもともと発表しようとしていた提題、「回勅ラウダート・シ」に関する仏教的共感——若

干の問題提起も含めて」に込められている意図について、説明しておきたい。口頭発表の副題に「若干の問題提起も含めて」とあるが、これは、ローマ教皇の不可謬性に異論を唱えようとしたわけではない。回勅の場合、教義を決定するものではないと学んでいるが、ローマ教皇から出された回勅をカトリック信徒が批判的（学術的）に取り扱うことは、以前だったら、信仰上、問題となったかも知れない。しかし、論者は仏教徒であるので問題提起をすること自体、差し障りがないと考えた。

さらには、『ラウダート・シ』（以下、本回勅と略記）の所論、すなわち、「わたしたちのねらいは、（略）痛みをもって気づくこと、世界に起きている事をあえて自分自身の個人的な苦しみとすること、そして一人ひとりがそれについてなしうることを見つけ出すことです。」（19）という、その目的の方向性に関して、基本的に、総論としては賛成であるし、仏教と考え方が似ていると思われる所も多いと受け止めている。しかし、東西宗教交流学会という学術の

場において、素晴らしい回勅だ、というだけでは意味がないので「若干の問題提起も含めて」とした。

だが、口頭発表の原稿においても、本稿においても、本回勅全体にわたっての記述ではなく、また主題（大会テーマ）が「東西の自然理解——環境・生命・倫理」であることにより、標記のような、「仏教の立場から『自己と自然』——『回勅ラウダート・シ』に触発されて」という題に変更した。

#### 序論——②本回勅にこめられている視点

まず『回勅ラウダート・シ』ともに暮らす家を大切に」という標題について取り上げてみたい。

先述のように、回勅として出されたということから、もともとは司教に宛てられた重要な手紙ということ、カトリックにとつて重い意味を持つものと考えられる。

くわえて「ラウダート・シ、ミ・シニョーレ」（わたし

の主よ、あなたはたたえられますように) (ヘー) という呼びかけが回勅の題名となるように設定されているところに、あたかもカトリック教会の大きな方針転換の象徴を見ることができるとのように受け止められるところがある。

その理由は、神の創造のみわざを賛美している聖フランシスコの「太陽の歌」の一節を主題としているからである。<sup>16</sup>

古代ギリシアの哲学的影響を受けてきたキリスト教の自己理解、神学のなかで、長い間、肉体は魂の牢獄であるとする傾向と、この世のものを否定し、天上的なものを希求する傾向が強かったように論者は教えられてきた。<sup>17</sup>

ところが、「世界は〈略〉歓喜と賛美を持つて観想されるべき喜ばしい神秘」(12)と本回勅で述べられているように、否定されるべき「この世のもの」としての現世、あるいは、現世の自然、および、その環境が、神の創造のみわざの発露として捉えられていると思われる。そこで、こうした現世を否定的に捉える考え方から肯定的に捉える考

え方への、転換を可能とする背景として、カトリック教会の中の聖フランシスコについて考えてみたい。<sup>18</sup>

周知のように、教会を支えた柱として聖フランシスコの名前を知らない者はキリスト教社会では皆無と思われる。既に一九七九年、ヨハネ・パウロ二世の時代に、「環境保護運動の守護聖人」となっている。その理由はカトリックの伝統の中で自然を賛美し、動植物を愛おしみ、小鳥と会話するといった人間以外のものに価値を感じる宗教者が聖フランシスコ以外にはいなかったということかも知れない。<sup>19</sup>

逆に西欧キリスト教社会のなかでは、自然は人間が人間のために利用できるものとして対象化され、理性を持つものとしての人間と比べると、自然は一段と低い存在として措定されていたと考えられる。

たとえば、創世記においてはその冒頭で、人に「すべてを支配させよう」(一章二八節)あるいは「地に満ちて地をしたがわせよ」(一章二八節)。また、草木を「すべて

あなたたちに与えよう」(一章二九節)と神が述べており、そうしたことを起点に、人間は大地や動植物を支配するもの、と受け止められてきた。<sup>21)</sup>

村上陽一郎は『西欧近代科学(新版)』その自然観の歴史と構造』において「人間は『神の似姿』(imago dei)と考えられているが、そうであれば、人間の理性は、神の理性の似姿でもある。神は、自然の外から、その理性を発揮して自然に対して秩序あらしめる存在であるならば、その理性に近い似姿を持った人間もまた、自然の外から、神の支配に近いことができるのではないか、支配とまではいかなくとも、少なくとも、神の支配の有様を把握できるのではないか、という期待が生まれるのは当然であろう。すなわち、『眺められる自然』と『眺める人間』の分離であり、この発想は、その必然的延長上に、『支配される自然』と『支配する人間』との分離をも見透す地点に立っている。<sup>22)</sup>と述べている。すなわち人間と自然に関して、創世記にさかのぼるキリスト教的発想と結びつけて、西欧に伝統的に存

続している認識論上の、そしてそれは当然、存在論上の問題にも連なるが、主観と客観という、二元論的図式を当てはめて考えているように思われる。

こうした近世の主流となる「神・人間・自然の階層秩序」及び「人間にとって異質な他者」としての「自然」観を超えて行くものとして聖フランシスコの霊性がカトリックのなかで重い意味を持つてきた、というのが論者の推測である。<sup>23)</sup>その結果、既に述べられてきたように一九七九年に「環境保護運動の守護聖人」となった。そして一九八六年にはヨハネ・パウロ二世が聖フランシスコの聖地、アッシジで世界の宗教者を集め、平和の祈りの集いを開催する。

さらに二〇一三年、ブエノスアイレス大司教のホルヘ・マリオ・ベルゴリオ枢機卿が、聖フランシスコの名をとって「フランシスコ」と名乗り、第二六六代教皇に就任する。なぜイエズス会士のベルゴリオ枢機卿がフランシスコと名乗ったか、それは聖フランシスコの精神、あるいは霊性を持つて現代社会に対応していこうという意気込みの発露で

はないかと推察することも可能である。そして、二〇一五年に本回勅が発布された。

つまり、カトリックにとつて本回勅は、時代が内包するきわめて困難な諸課題の解決に向けての強いメッセージであると同時に、「善意あるすべての人にあてて認められたこの文書」〈62〉と記述されているように、宗教、宗派を超えて、すべての人々に、現代人のあるべき姿を鮮明に示した導きの書とも受け止められる。こうした歴史的前提を考慮に入れながら、本回勅を学んでいきたい。具体的には序論に当たる部分と第一章、第二章を手がかりに仏教とキリスト教における自己と自然の対比に関連して考察を進めていく。<sup>24</sup>

### 第一章標題「ともに暮らす家に起きていること」

#### に 関 して

「わたしたちをその一部とするこの世界」〈17〉、すなわ

ち「皆がともに暮らす家」〈17〉に今「何が起きているか」〈21〉というのが本章の問いかけである。「わたしたちの家である地球」〈21〉が汚染と気候変動にさらされ、衛生上安全な水の確保がむずかしい人たちがいるということ、生物多様性の喪失、生活の質の低下と社会の崩壊、地球規模の不平等に言及し、いわば「被造界」〈6〉の「人間環境と自然環境」〈48〉が傷ついていることを喚起しようとしている。

そのなかで、「わたしたちが経験している環境上の課題とその人間的な根源は、わたしたち皆に関係し、影響を及ぼすものである」〈14〉ということ、「世界中のあらゆるもの」〈16〉、「すべての被造物はつながっている」〈42〉、「わたしたちは皆互いを必要としている被造物」〈42〉であることに触れ、「わたしたちが経験している環境上の課題とその人間的な根源は、わたしたち皆に関係し、影響を及ぼすものであるゆえに、あらゆる人を含む検討が必要です。」〈14〉と言う。なぜなら「世界で起きている問題を、それ

ぞれ別個のものとして分析したり説明したりすることなどできない」(61)からであろう。

「すべての被造物はつながっている」(42)といった、これらの叙述は、『すべてが関係性の内にある』と受け止め、世界と歴史を因果関係の連鎖と見なしている仏教ときわめて近い表現であると思われる。

さらに、繰り返しになるが、「わたしたちのねらいは、(略)痛みをもって気づくこと、世界に起きている事をあえて自分自身の個人的な苦しみとすること、そして一人ひとりがそれについてなしうることを見つけ出すことです。」(19)「皆がともに暮らす家が著しく傷つけられていることを理解するためには、事実への率直な視線だけではどうしても必要です。」(19)と述べ、一人ひとりが主体的に環境の問題に関わっていくことの大切さが強調されている<sup>55)</sup>。

この章の標題の中でも使われている「皆がともに暮らす家」という表現はキリスト教徒がキリスト教徒だけの世界を考えて何かを述べようとしているのではない、というこ

とを示唆しているように思われる。地球上のあらゆる人々、あらゆる地域を想定して述べられているということは、思想、信条、宗教が当然異なっている人々を含んでいるわけであるから、非常に開かれた態度で語りかけているということができる。そこに第二バチカン公会議以降のカトリックの一つの立場を見て取ることも可能で、それは同時に、現代世界が、より緊密な相関関係の中で形成されていると、いうことを反映しているという理解も可能である。

## 第二章標題「創造の福音」に関して

「カトリック教会は哲学的思索との対話に開かれていて、それによって、信仰と理性のさまざまな総合を生み出すことができました。社会問題に関するそうした総合の代表が、教会の社会的な教えの発展であり、その教えは、新たな挑戦に答えることによって、さらに豊かなものとなるように促されています。」(63)と述べられているように、この第



二章は、環境問題に関連するキリスト教に対する批判への反論とも受け止められる。

「わたしたちキリスト者が時に聖書を誤って解釈したのは事実ですが、今日では、わたしたちが神にかたどって創造され大地への支配権を与えられたことが他の被造物への専横な抑圧的支配を正当化するとの見解は、断固退けなければなりません。」(67)と強調され、

「聖書は、他の被造物のことを気にもかけない専制君主的な人間中心主義を正当化する根拠にはなりません。」(68)と述べられている。

そこで、環境と宗教に関連して問題提起をした一人、リン・ホワイト・ジュニアの主張を紹介したい。Science Magazine 一九六七年三月一九日号に発表された「生態学的危機の歴史的根源 (“The Historical Roots of our Ecologic Crisis”)<sup>26</sup>」において、ホワイトは生態学上の危機の根源がキリスト教にある、と主張する。(神の)「物理的創造のうちのどの一項目をとっても、それは人間のために仕える」と

いう以外の目的を持ってはいない。そして人間の身体は粘土から作られたけれども、人間は自然の単なる一部ではない。人間は神の像を象って造られているのである。キリスト教の、特にその西方的な形式は、世界がこれまで知っているなかでもっとも人間中心的な宗教である。」(キリスト教は(略)人と自然の二元論を打ち立てただけではなく、人が自分のために自然を搾取することが神の意志であると主張したのであった。<sup>28</sup>)「啓示によって、神は人間に聖書を、聖典の書物を与えた。しかし神は自然も作ったのであるから、自然もまた神の知性を啓示するはずである。神をよりよく理解するために自然を宗教的に研究することが、自然神学であるといわれている。初期の教会では、そしてギリシア東方教会ではつねに、自然はまずなによりも神が人間に語りかける象徴の体系と考えられていた。(略)ところが、一三世紀初期までにラテン西方圏で自然神学はひじょうに大きな屈曲を経過した。(略)神の創造がいかに行われたかを発見することで神の心を理解しようとする努力になっ

たのである。(略) 一三世紀から一八世紀に至るまで、す

べての大科学者は結局、自分の研究を宗教的なことに動機を求めて説明している。<sup>29</sup>「科学者の仕事の報いとは『神にならつて神の考えを追うことである』<sup>30</sup>といい続けてきたため、これが科学者たちの本当の動機であると信じるようになった。もしそうであるならば、そのときには近代的な西欧科学は、キリスト教神学の母体のなかで鑄造されたのである。ユダヤ・キリスト教の創造の教理によって形作られた宗教的献身のダイナミズムこそ、それにはずみを与えたのである」<sup>31</sup>。さらに「いまから一世紀ちよつと以前に、それまでまったく離れていた活動であつた科学と技術が一緒になり、多くの生態学上の結果から判断して、抑制のきかなくなる力を人類に与えたのであつた。もしそうなら、キリスト教はとてつもない罪の重荷を負っているのである」<sup>32</sup>。そして、「自然は人間に仕える以外になんらの存在理由もないというキリスト教の公理が斥けられるまで、生態学上の危機はいっそう深めつづけられるであろう。」<sup>33</sup>と言いき

る。

しかし、同時にまた、「我々が生態について何をなすかは、我々が人間・自然の関係についてもつ考えに依存している。さらに多くの科学も、さらに多くの技術も、我々が新しい宗教をみつけるか古い宗教について考え直すまでは、今の生態学上の危機から我々を救い出してくれそうにない」<sup>34</sup>とも述べている。つまり、「自然に対する人間の関り方の根底には宗教的な基層があるので、科学や技術をいくら進展させても、その基層へ降りていかなない限り環境問題の真の解決はない」<sup>35</sup>ということを指している。

ホワイトの「我々の苦しみの根が深く宗教的である以上、それをそうよぶにしろよばないにしろ、その救済手段もまた本質的に宗教的でなければならぬ。(略) わたくしはフランチェスコを生態学者の聖人に押したい。」<sup>36</sup>という発言は、預言的でもあつた。

ホワイトが述べるには、聖フランシスコは「彼が自然および自然と人間との関係についてのもう一つ別のキリス

ト教の見解と考えていたものを提案した。彼は、人間が無  
際限に被造物を支配するという考えにかえて、人間をも含  
むすべての被造物の平等性という考えをおこうと試みた。」  
とした上で、「彼は失敗した。」と述べている。なぜなら、「フ  
ランチェスコを理解する鍵は、個人としてだけでなく類と  
しての人間に対する謙遜の徳への信念である。フランチェ  
スコは人間の被造物に対するその専制君主の地位を廃位  
し、神のすべての被造物の民主主義を築こうとした。」に  
もかわらず、後の西欧キリスト教社会において、それが  
継続しえなかつたと論者には解される。

### 創世記の受け止め方

リン・ホワイトにせよ、日本における伊東俊太郎<sup>⑤</sup>や村上  
陽一郎らのキリスト教批判の根源には西欧キリスト教が伝  
統的に創世記をどう読んできたか、その解釈に端を発する  
ところがあるように見受けられる。そこで、こうした問題

に関して月本昭男の所論を参照しながら論旨を進めていき  
たい。

以下、月本の所論を引用する。「天地万物が造られ、人  
間が造られたとき、神は人間に自然を『支配せよ』と命じ  
たという。ここには、人間を自然の支配者として位置づけ  
る思想が顔を覗かせる。それがキリスト教に引き継がれ、  
人間中心主義を生み出したとしても、不思議ではない。だ  
が、それは人間と自然との関わり的一面を映し出したに  
すぎない。(略)人間が大地に属することは、すでにヘブ  
ライ語表現に象徴的に見ることができると。『土』はアダ  
ム(Adam)とも訳される。『人間』はアダムである。ア  
ダム(Adam)は文字通りアダマー(adamah)から取られている。  
アダムはヘブライ語の単語としては特殊である。他の単語  
と異なり、複数形も女性形もない。『人類』を意味すると  
同時に、老若男女を問わず、ひとり一人の人間を指しうる。  
このアダムを神が『大地の塵』から形作つた目的は『地を  
耕す』ためであった。(『創世記』二章五、十五節)。しかも、

ほぼすべての翻訳聖書で『耕す』と訳されるヘブライ語動詞アーバド (אָבַד) は『仕える』を原義とする。その派生名詞エベド (עֶבֶד) は主人に仕える『僕(しもべ)、奴隷』を表す。人間は大地に属し、地に仕える『僕』にはかならないというのである。聖書はこのように、その冒頭に掲げた二つの物語において、人間と自然との関係を二面から見据えている。人間は、地と地の生き物との支配者である。同時に、大地に属し、大地に仕える『僕』である。後者の人間観は、動詞アーバドが『耕す』と訳されたこともあって、キリスト教へと伝わることはなかった。総じて西欧キリスト教は、人間を自然の支配者として位置づける前者の人間観を受け継ぐことになる。<sup>④</sup>

こうした聖書の両義性は本回勅の表現のなかにも反映されており、「わたしたちは神ではありません。大地は、わたしたちより前から存在し、それはわたしたちに与えられたものです。」(67)「わたしたちキリスト者が時に聖書を誤って解釈したのは事実ですが、今日では、わたしたちが

神にかたどって創造され大地への支配権を与えられたことが他の被造物への専横な抑圧的支配を正当化するとの見解は、断固退けなければなりません。聖書が世界という園を『耕し守る』よう告げている(創世記二章一五節参照)ことを念頭に置いたうえで、その本文を文脈に沿い適切な解釈法をもって読まなければなりません。『耕す』は培うこと、鋤くこと、働きかけることを、『守る』は世話し、保護し、見守り、保存することを意味します。」(67)と述べられ、さらに、「被造界は愛の秩序にあずかっているのです。」(77)と強調されているのと同時に、「ユダヤ・キリスト教の考えは、自然を非人格化します。」(78)「自然を神聖なものとは見ません。」(78)とも表白されている。

再び、日本の所論に戻りたい。「新約聖書が成立する二世紀ほど前、ヘブライ語聖書はギリシア語に翻訳された。この『七十人訳』と呼ばれるギリシア語聖書において、ヘブライ語のルーアハ (רוּחַ) にブネウマが、ネフェシユ (נֶפֶשׁ) にプシユケーが<sup>⑤</sup>あてられたのである。ルーアハは

プネウマと同じく、もともと空気の動きを指し、『風』や『息』を意味した。それが目に見えない仕方でも物を動かす力を表す場合、『霊』と訳される。旧約聖書によれば、そもそも天地万物の創造は『神の霊』のはたらきによったのである、『霊』は神から与えられる特別な能力（知識、知恵、技能、等）の源泉とみなされた。それは神からモーセや預言者のような特別な存在に授けられ、さらに人々に分与された（『民数記』十一章十七節、『列王記下』二章九節他）。（略）もう一方のネフェシユ『魂』の意味範囲は『霊』よりも広い。『喉』を語源とし（『詩編』六九篇二節『洪水はわが喉もとに及び』）、喉を通る『氣息』を指し、『氣息』が象徴する『いのち』を表し、さらに『欲求、欲望』へと意味は広がった。（略）要するに、ネフェシユ『魂』はいまここに生きる人間存在を指し、身体的欲求、感情のはたらき、思考をめぐらすことなど、生命体である人間の営為のすべてが『魂』に発すると考えられたのである。それにギリシア語のプシユケー<sup>⑤</sup>があてられ、新約聖書に引き継がれた。（略）ネフェシユ

との関連で触れておかねばならないのはニシユマト・ハイイム『生命の息吹』である。『創世記』によれば、神は土の塵からアダム『人間』を形作り、その鼻にニシユマト・ハイイムを吹き入れたので、人間は生きるものとなった、という（『創世記』二章七節）。このニシユマト・ハイイムは、後に、神が人間だけに与えた『靈魂』として誤解されるも、元来、土から造られ、土に帰る人間を生かす生命のはたらきの源泉であって、人間以外の生き物にも付与されていると考えられた（『創世記』八七章二二節他）。このように聖書は『靈魂と肉体』という二元論的枠組みで人間を見てはいない。『霊』（ルーアハ、プネウマ）も『魂』（ネフェシユ、プシユケー）も肉体と対立する人間の構成要素ではない。『霊』は神から人間に与えられる特別な能力の源泉であり、『魂』は土から造られた生命体にはたらく『生命の息吹』、人間を人間として生かす『いのち』のはたらきである。後者はサティシユ・クマール<sup>⑥</sup>が引くサンスクリット語アートマン『魂』に限りなく近づくだろう。ネフェ

シユとアートマンは『氣息』を原意とする点でも共通する。この両者を思想的に分かつものがあるとすれば、創造信仰の有無であろう。ヘブライの靈魂觀の背後には、宇宙万物を唯一神による被造物とみる創造信仰が横たわる。『靈』はその神の意志のはたらきであり、『魂』は人間が被造物として生き生かされる『いのち』だからである。

### アートマンと仏教

月本の導きは、ネフェシユとアートマンをめぐってヘブライの思想とインドの思想の近接点をあぶり出している。そこで、ここからは仏教の考え方に少し触れていきたい。仏教は周知の通りインドから生まれているが、インドの伝統的なアートマン（実我）という考え方は異なった立場に立っていると思われる。いわゆる「無我」あるいは「非我」（パーリ語…アナッター anatā。サンスクリット語…アナートマン anātman）という立場である。

古い經典であるダンマパダ（『法句經』）では

二七七 「一切の形成されたものは無常である」諸行無常と明らかな知慧をもつて観るときに、ひとは苦しみから遠ざかり離れる。これこそ人が清らかになる道である。

二七八 「一切の形成されたものは苦しみである」一切皆苦と明らかな知慧をもつて観るときに、ひとは苦しみから遠ざかり離れる。これこそ人が清らかになる道である。

二七九 「一切の事物は我ならざるものである」諸法非我と明らかな知慧をもつて観るときに、ひとは苦しみから遠ざかり離れる。これこそ人が清らかになる道である。」

と説かれている。

整理してみれば、一切皆苦、すなわち、すべてが思うようにならない、という現実認識を出発点とし、その苦は、諸々のものが移り変わりゆく諸行無常にもかかわらず、移

り変わらないものとして捉えようとするところに原因がある。自分自身も含めて、すべては自分のものではないし、常住不変ではないので、そのことに目覚めることにおいて、身心ともに安らかになるという仏教の指標が集約されていると思われる。

つまり、インド古来の伝統的な考え方においては、自己の本体としての「実我」が存在し、それが業の担い手となつて生死輪廻すると考えられていたのに対し、仏教ではすべてにおいて、実体的我（実我）は存在しないと考えられていた。

長い歴史の中で、この「非我」、「無我」の説明は、では倫理的責任の主体をどう考えるのかという問題提起を受けやすいものでもあった。そこで結論を先取りすれば、倫理的責任の主体は当然存立するが、その「個」としての枠組みは固定的不変的なものではない、ということになる。自己も世界も、たまたま仮にその構成要素が関係し合つて（仮和合）存立しているので、恒常的ではない。それを恒

常的に捉えようとするところに「苦」が成立する、と考えられてきた。

そこで、自己と外界（世界）はどういう成り立ちの關係を持つのかというと、自己と外界（世界）は相互補完的であり、自己は外界（世界）がなければ成立しない。そして同時に外界（世界）は自己の一部であり、自己のなかにすべてがあるとされてきたと言えよう。

### 仏教における「自然」

要するに、本回勅の主体である、西欧キリスト教における、神と人間と人間以外の被造物の間にある対立、あるいは、ある種の緊張關係が、仏教にはないと論者にはうかがえる。また西欧キリスト教社会で使われている「自然」という言葉が、日本の仏教界で通常使われている「自然」という言葉と同義で使用できるとは当然考えられない。そこで、仏教の立場から、環境と共生について考察を深めて

いる竹村牧男の『ブッディスト・エコロジー——共生・環境・いのちの思想』<sup>④</sup>を手がかりに、自己と自然の関係について学んでみたい。

竹村は日本天台宗の「忠尋（二〇六五〜一一三八）作」と伝えられる『漢光類聚』（実際は一二五〇年頃の成立か）<sup>⑤</sup>から「天台宗において自己と自然の関係、ひいては自己という存在がどのように把握されていたのか」、次のようにまとめている。

- ① 自己の完成と自然の関係は連動している。（諸仏観見のちに貫かれている。（具法性理）
- ② 自然の一つひとつが、自己と自然を超える究極のいのちに貫かれている。（具法性理）
- ③ 自己と自然は不二であり、切り離せない。（依正不二）
- ④ 自然の一つひとつは、それ自体において絶対的な価値を有している。（当体自性）
- ⑤ 自然の一つひとつは、もとより靈性的表現を持っていて。（本具三身）
- ⑥ 本当の自然および自己は、言葉を離れている。（法性）

### 不思議

⑦ 自然の一つひとつは、他のあらゆる存在と関係し、他を自己としている。（具中道）

要約すれば、「自己と環境を超えた心の中に、自己と環境とが包まれて存在しており、そこにおいて自己と環境とは切り離せず、あるいは本性上一つであると見ていることが知られるであろう。こうして、やはり天台教学の中にあっても、自己は、身体とその中に潜む心の全体としての自己だけに閉じられた存在ではなかったのである。」<sup>⑥</sup>と竹村はまとめている。

そして、道元の「自然」の考え方に進んでいく。以下、竹村の思索の歩みに添って、道元の自然観について言及したい。竹村はまず次の偈を引用する。道元は『正法眼藏』「溪声山色」において蘇東坡が覺りを開いたときに呈したとされる詩を引用している。

「溪声便是れ広長舌（溪の響きはすなわちこれ仏の說法）、



山色清淨身に非ざること無し（山の姿は仏の清らかな姿に変わることなし）

夜来八万四千の偈（昨夜からずっと教え切れない仏の教えが説かれている）、

他日如何が人に拳似せん

（いつの日か誰にこのことを話そうか）<sup>53</sup>

論者なりに要約すれば、溪の声、山の姿、すなわち、自然が仏の教えを説いていると読めるが、自然そのものが仏なのだろうか。また、竹村も引き続き紹介しているが、道元は晩年の永平寺での説法においても「春は則ち靈雲、桃華を見て大事を明らめ、秋は則ち香巖、翠竹を聞いて大事を明らむ」と示している。すなわち、靈雲禪師が桃の華を見たときに覺り、香巖禪師は掃除の時、箒で飛んだ小石が竹に当たって音がした瞬間、大悟したという事例である。小石が竹に当たった音それ自体に、私見によれば、仏の教えが説かれているのではなく、音がきっかけとなって、香巖禪師という主体に「目覚め」があったということである。

そして、そのとき香巖禪師という主体には、小石の音が仏の教えであったということとは、一つの自然の事象が、関わる主体の在り方によって、ただの音であったり、仏の教えを説くものであったりと異なってくる。つまり、自然と向きあう主体の在り方が自然を規定していくと思われる。

竹村の所論を要約すれば、

①「脱落」すなわち、道元における覺りとは、自己と自然、主観と客観との二元分裂した枠組みを透脱することである。

② 脱落したとき、直ちに主客未分の一眞実が自覺される。

③ この時、自己と世界とは一つであることが、われわれのいのちの本来の姿である。

④ 山水が法を説く（無情説法）ということは、自己に対する自然が自己に対して眞理を表現しているということではなく、自己と自然という二元対立が超えられるところに、眞実の自己があり、かつ眞実の存

在があつて、その自己自身が現成しているといふことなのである。

⑤ そこにおいては自己即世界といわざるをえない。

⑥ 自己という存在は、個々にはかけがえのない主体であると同時に、存在としては世界そのものである。

⑦ 以上には、自己の了解の根本的な転換、自己の世界への開放がある。

⑧ 世界と自己とは別ではなく、不二一体である。その構造において、山水も心を持つこととなり、それゆえ仏性を持つことになる。

⑨ 道元にとっては、主客の枠組みを超えた地平において、本来のいのちがはたらくところが、仏性なのである。その仏性が草木国土即衆生を支える心においてはたらいている。

⑩ 道元においては、世界と一体の自己の自覚が、その覚りの禅体験に基づいて明瞭に語られていた。ということがある。

## 一つの質問として

さて、竹村に即して仏教、特に日本仏教の自然観を見ていく中で、自己と世界、自己と環境、あるいは自己と外界といった区分けにおいて、自己の在り方において世界、環境もしくは外界の在り方が変わっていくと考えられることを見てきた。そうした受け止め方からすると、本回勅の「大地は、わたしたちより前から存在し、それはわたしたちに与えられたものです。」(67)という説明は、「大地」と「私たち」が対立的に二分されており、日本の仏教徒としては理解がむずかしい叙述となるかもしれない。また「被造界は愛の秩序にあずかつている」(77)けれども、「自然を神聖なものとは見ません。」(78)と言われている。同時に、「三位一体の一つの位格(ペルソナ)が創造された宇宙世界に入り込み、十字架に至るまで、運命をともにしてくださいました。世の始まりから、とりわけ受肉を通して、キリストの神秘が、一つの全体としての自然界において、その自

立性を妨げることなく、隠れた仕方でも働いています。」  
〈99〉とされてもいる。

ここで「自然界において、その自立性を妨げることなく」という文節を、自然界における因果関係を妨げることなく、と解釈し、「キリストの神秘が、(略) 隠れた仕方でも働いています。」というところを聖霊がはたらいていると読んでよいのだろうか。もしそう読んでよいとするのなら、西欧キリスト教における「大地」には二重のはたらきがあるように思われる。すなわち、自然における因果関係(これは科学で解析される対象)と聖霊のはたらきという二重性である。

そこで、もしも仏教における法のはたらきを聖霊のはたらきと重ねて考えることが許されるのなら、仏教にもキリスト教に似たような二重性が含まれていると指摘されるかも知れない。なぜなら、仏陀は覚って仏陀となったのだが、その仏陀を仏陀たらしめた、すなわち、覚らしめたものが法であるとされ、その法は無始無終の、時の展開を超えて

はたらき続けている、と理解されているからである。無限の昔から仏陀が教化し続けているという「久遠実成の仏陀」(法華経、如来寿量品第十六)という考え方も、こうした法のはたらきを前提としているかに思われる。

しかし、似ているといえども、交差しえない側面があると考えられる。一つは主体を、さまざまな条件が重なって成立する実体のないもの、「無」と受け止める仏教と実体的なものと受け止めるキリスト教の「自己」についての考え方の違い。もう一つは因果関係と法が二つに分けられないのではないか、という仏教の側面である。仮に十二支縁起を自覚するということが解脱である<sup>55</sup>と措定するならば、十二支縁起それ自体はある種の因果関係において成り立っているものなので、そうした因果関係の自覚が解脱ということであり、解脱を得法と置き換えることも可能である。そして、このときの因果関係は自己の内外を問わず普遍的に妥当するものであり、科学における因果関係と対立するもので

はない、と規定できるのかどうかという問題である。<sup>55)</sup>  
次なる質問は、『正法眼蔵』「発菩提心」の巻に出てくる、「釈迦牟尼仏言、『明星出現時、我与大地有情、同時成道』」ということに関連しての問題である。

道元は続いて「しかあれば、発心、修行、菩提、涅槃は、同時の発心、修行、菩提、涅槃なるべし。仏道の身心は草木瓦礫なり、風雨水火なり。これをめぐらして仏道ならしむる、すなはち発心なり（後略）」と説示している。この説示について、由木祖元<sup>56)</sup>にしたがえば、「明けの明星が東の空に現れたとき、私と大地、有情が同時に（さとり）を開き、仏に成った。お釈迦さまが（さとり）を求めようという志を起こし（発心）、正しい修行生活を実践し（修行）、（さとり）を開き（菩提）、大安楽の境地に住する（涅槃）ことを、始まりもなく終わりもない一つの環のように絶え間なく循環し続けるとき、同時に、現象界一切の有情も非情も、発心、修行、菩提、涅槃し続けるはずである。仏道（仏教の教え）でいう身心は、草や木、瓦や小石であり、

雨や風、水や火である。これをめぐらして仏教の教えに添うようにしていくのが、とりもなおさず発心ということである。」と解している。

つまり、日本の仏教においては、自己において有情も非情も、同時に成道するということで、自己の中にすべてが含まれている、あるいは自己と外界（世界）が一つ、さらには、自己は外界（世界）であると考えられていると思われる。つまり、自己のあり方において自然の意味が変わって考えると考えられるのに対して、キリスト教においては、神と被造界とそこにおける自己が、それぞれ個別の存在であって、それらが一つになるといった次元が想定されにくい。また、自然と感応して覚り、つまり救いへの契機をえるといったことがないと見なされる点において、両者が異なっているように推測されるが、いかがであろうか。

以上、本回勅の序論に当たる部分、また第一章と第二章を手がかりに拙論を進めてきたが、論旨に関しては多くの不備、読解に関しては、理解不足、誤読等、至らない点

が多々あるうかと思われる。識者の貴重な時間を浪費させたかも知れない。そのことに對し深くお詫び申し上げる。同時に辛抱してここまでつきあつて下さったことに心より感謝する。ご教導を切にお願い申し上げ、一旦の閣筆としたい。

## 註

- ⑤ 同書、七頁。
  - ⑥ 武藤一雄・片柳榮一訳、「自由としての恩寵(抄)」(*Gnade als Freiheit- Kleine theologische Beiträge*, 1968)『現代キリスト教思想叢書』第十三卷、白水社、一九七四年、所収。
  - ⑦ 同、一六八頁。
  - ⑧ 同、一六八頁。
  - ⑨ 同、一六七頁。
  - ⑩ 「啓示」はキリスト教以外の宗教でも表白されていることなので、他の宗教とキリスト教を分ける基準にはならないと思われる。
  - ⑪ キリスト教と他の宗教を分ける分岐点は「イエズスが救世主(キリスト)であるか否か」にかかってくるという立場もある。(宗教間対話研究所、第百十一回例会における深井智朗の発言)
  - ⑫ *Nostra aetate*, 一九六五年十月二十八日。
  - ⑬ 第二バチカン公会議公文書、改訂公式訳、八五七頁。
  - ⑭ *Salus extra ecclesiam non est* 北アフリカ出身のカルタゴの司教、キプリアヌス *Cyprianus* (三世紀) の言葉。
  - ⑮ 回勅とは、「ローマ教皇が全世界のカトリック者にあて、信仰または道徳の問題に関し權威ある指針を表明する際の書
- \* 凡例：山括弧内の数字は『回勅ラウダート・シ』のバラケラフ番号。本論の底本は瀬本正之・吉川まみ訳『回勅ラウダート・シ』ともに暮らす家を大切に』カトリック中央協議会、二〇一六年。
  - ① 峯岸正典「宗教間対話としての東西靈性交流」、『宗教研究』日本宗教学会、二〇〇八年。八一卷四号九五九〜九六〇頁参照。
  - ② 青森に本拠を置く松緑神道大和山より派遣。
  - ③ 白川榮造『開かれた扉』大和山出版社、一九八〇年。
  - ④ 東京大学文学部宗教学科助手を経て、松緑神道大和山教主(当時)。

簡の形式をいう」わけで。「回勅は、一般的にはカトリック信者の信仰と道徳を守り、その一致を保持するための重要な媒体とみなされている。(略) 今日では回勅の権威を一般化するよりは個々の理非曲直によって判断されるべきであるとされて」いる。したがって、カトリックであるとしても、比較的自由に内容を吟味できるようになっていると思われる。つまり、検討の対象としても良いと考えられる。たとえば一九五〇年にピウス十二世が出した『フマニ・ジ・エネリス』*Humani generis* （『教皇は、「論議中の問題に回勅がある指針を与えた場合、もはや神学者は自由に議論してはならない」と付け加えた。しかし、第二バチカン公会議（一九六五）は最終草案からこの文面を削除した。二つ目は、人工的避妊方法を反自然として退けたパウルス六世の『フマーネ・ビテ』*Humanae vitae*（一九六八）に関し、今日では回勅の権威を一般化するよりは個々の理非曲直によって判断されるべきであるとされている。〔越前喜六〕（小学館 日本大百科全書（ニッポニカ） <https://kotobank.jp/word/%E5%9B%9E%E5%8B%85-42684>）石井健吾編訳「太陽の讃歌」。本回勅（87）では以下、カギ括弧の部分のみが紹介されている。

「いと高き 全能の善き主、  
賛美と誉れ 栄光と祝福は  
皆 あなたのもの。」

それらは  
いと高き あなたにこそ ふさわしく、  
だれも よく そのまことを  
語るものはない。

たたえられよ 我が主、  
あなたから造られたもの  
わけても 貴き兄弟 太陽によって。  
彼は昼を造り、

主は 彼により 我らを照らす。  
彼は大きいなる光によって  
美しく照り輝き、

いと高き あなたの  
み姿を映す。

たたえられよ 我が主、  
姉妹なる月と あまたの星によって。  
あなたは それを 大空にちりばめ  
美しく 貴く きらめかす。  
たたえられよ 我が主、

兄弟なる風 大気や雲

さま変わる 天の事象によつて。

あなたは それにより

造られた すべてを支えられる。

たたえられよ 我が主、

姉妹なる水によつて。

それは 皆を生かし、

おごることなく 貴く

また清らかに澄む。

たたえられよ 我が主、

あなたは兄弟になる火によつて

夜の闇を照らす。

彼は美しく 心地よく

たくましく 力あふれる。」

たたえられよ 我が主、

我らの母 姉妹なる大地によつて、

それは 我らを はぐくみ、

草花を とりどりに染め

くさぐさの実を 結ばせる。

たたえられよ 我が主、

あなたへの 愛のため

ひとを救し 病を忍び

苦しみに 耐えるものらによつて。

幸いなるかな、

心安らかに 忍ぶもの。

彼は いと高さあなたの

とわの冠に ふさわしい。

たたえられよ 我が主、

我らの姉妹 肉体の死によつて。

生けるものは だれも

その手から 逃れることがない。

禍(わざわい)なるかな、

神に背いて死の時を待つもの！

幸いなるかな、

あなたの聖旨(みむね)を 生きるもの

二度の死も 彼を損なうことはない。

我が主をたたえ ことほぎ、

深き へりくだりとともに

感謝のうちに 彼に仕えよ。

<https://ameblo.jp/pikmini18/entry-12193534363.html>

例えば、プラトンはその対話篇のなかで「肉体は魂の牢獄である」という、いわゆる「ソーマ・セーマ説」にたびたび言

及している。

- ⑱ 例えば、トマス・ア・ケンピス (Thomas à Kempis) 『キリストにならぶ』(De Imitatione Christi) 参照。論者は「ミュンヘン大学カトリック神学部基礎神学の講座で仏教を取り扱う授業に出ていたが、担当教授は本書の厭世的側面を仏教と似ていると評していた。因みに本書はキリスト教思想の主流ではないという立場もある。

- ⑲ 聖フランシスコおよび「太陽の歌」に関しては、R・D・ソレル著、金田俊郎訳『アッシジのフランチェスコと自然——自然環境に対する西洋キリスト教的態度の伝統と革新』教文館、二〇一五年、参照。

- ⑳ 『西欧キリスト教の中で、これほど深く自然を愛で、親しみ、その中に神の力を感じ取り、率直に心情を吐露した人はフランシスコが最初であろう。』(川下勝『太陽の歌 アッシジのフランシスコ』聖母の騎士社、一九九三年。一九六—一九七頁)とされているが、聖フランシスコ以降も自然を賛美する聖人は見つけにくい。

- ㉑ 月本昭男『共感 転換への意思——聖書の世界から』サティシュ・クマール『人類はどこへいくのか 本当の転換のための三つのS〈土・魂・社会〉』ぶねうま舎、二〇一七年、所収、

二四二—二四三頁参照。

- ㉒ 村上陽一郎『西欧近代科学(新版)その自然観の歴史と構造』新曜社、二〇〇二年。三二—三三頁。

- ㉓ 後述するが、すでにリン・ホワイトが『機械と人間——生態学的危機の歴史的根源』青木靖三訳、みすず書房、一九七二年。(原著は一九六八年、該当する論文が発表されたのは一九六七年。)のなかでアッシジのフランシスコの精神に戻れと指摘している。

- ㉔ 本回勅の中心となるエコロジーの問題、貧困から生まれる環境問題と弱者救済という宗教の社会性に関わる問題等の検討に関しては今後の課題としたい。

- ㉕ 仏教では、曇りなき眼で現実の有り様を見ることが問題解決の立脚点になっていることを付記しておきたい。

- ㉖ 後に Lynn White, *Machina ex Deo: Essays in the Dynamism of Western Culture*, The MIT Press, Cambridge, Mass., 1968 に収録され、日本では一九七二年に、みすず書房から『機械と人間——生態学的危機の歴史的根源』と題して出版されている。

- ㉗ 前掲書、八七頁。

- ㉘ 同、八八頁。

- ㉙ 同、八九—九〇頁。



③⑩ 同、九一頁。

③⑪ 同、九一頁。

③⑫ 同、九五頁。

③⑬ 同、九二―九三頁。

③⑭ 本回勅の訳者のひとり瀬本正之、上智大学神学部教授の発言。

<https://blogs.yahoo.co.jp/kyonutekisonzairom/MYBLOG/blog.html?m=lc&sv=%A5%AD%A5%EA%A5%B9%A5%C8%B6%B5&>

※=0。

③⑮ 同、九六頁。

③⑯ 同、九五―九六頁。

③⑰ 同、九六頁。

③⑱ 同、九三頁。

③⑲ 『改訂新版 思想史のなか科学』（平凡社、二〇一四年。）という書籍のなかでは伊東俊太郎、広重徹、村上陽一郎といった科学史の専門家たちが、近代科学が生まれてくる背景となる、創世記に由来する考え方について、「神・人間・自然の階層秩序ができ、人間は神のためにあるし、自然は人間のためにあることになる。ここに人間は自然と一体ではなく、それを支配するものとなる素地が出てくる」と言及し、「神が人間と自然を独立につくりあげたわけですから、人間と自然

とのあいだには架けるべき橋がなくなり、自然は人間にとつて異質な他者となったということです。だから自然はもはや同質者として内から直感されるべきものではなく、外から実験という拷問をかけて、それを操作するものとなるわけだ。」「つまりそこでは自然は、神が人間と全然違ったものとしてつくった。人間とは異質な第三者になったということが重要なことだ。しかも理性的存在というのは、神と人間しかない（略）。そうなると、（略）第一に自然の非人間化ということが行われる。」「つまり、人間と何らのアナロジーも許されない、それ自身独立な、気心の知れない他者としての自然」を「目的もなく意識もなく、生命もない、一切の質を欠いた単なる一様な幾何学的延長として見」、『形』、『大きさ』、『運動』という幾何学的な量的関係だけでもって自然を理解しようということになった。「ですから、近代科学というのは、（略）キリスト教的な自然観というものの上に潜在していたものをはっきりと取り出し」たものであると規定している。

④⑰ 月本昭男『共感 転換への意思——聖書の世界から』、サテイシュ・クマール『人類はどこへいくのか 本当の転換のための三つのS（土・魂・社会）』ぷねうま舎、二〇一七年、

所収。

- ④ 天地創造物語と「エデンの園」の物語。
- ④ 月本昭男、前掲書、二四二―二四三頁。
- ④ pneuma
- ④ psyché
- ④ Satish Kumar. インド出身の思想家。元、ジャイナ教の修行僧。サティシュ・クマール『人類はどこへいくのか 本当の転換のための三つのS（土・魂・社会）』ぶねうま舎、二〇一七年、参照。
- ④ aman
- ④ 中村元訳『ブッダの真理のことは・感興のことは』岩波書店、一九八七年、参照。
- ④ 竹村牧男『ブッダリスト・エコロジー——共生・環境・いのちの思想』ノンブル社、二〇一六年。本書に関しては月本昭男も紹介している。月本昭男、前掲書、二五八―二五九頁参照。
- ④ 竹村牧男、前掲書一四八頁。
- ⑤ 同、一四九頁。
- ⑤ 同、一五八頁参照。
- ⑤ 同、一六〇頁。
- ⑤ 丸かつこ内の和文は筆者の訳
- ⑤ こうした二重性がない限り、「奇跡」は起こりえないはずである。
- ⑤ 馬場紀寿『初期仏教』岩波新書、二〇一八年、一八八、一九一頁参照。
- ⑤ 但しインドにおいては日本のような「草木国土悉皆成仏」といった思想はない。馬場紀寿、前掲書、一二二頁参照。
- ⑤ 岩波文庫『正法眼蔵(三)』、三三二頁。
- ⑤ 東京都町田市、東雲寺住職。
- ⑤ 大地は非情とも置き換えられる。非情とは草木、山川、瓦礫など心をもたないものを指す。有情とは人間や動物など心感情、意識をもつもの。有情と非情とを合わせて現象界一切のことをいう。
- ⑥ <http://rounjin.jugen.jp/?cid=227>.
- みねぎし・しょうてん  
曹洞宗長楽寺住職