

東西宗教交流学会年次報告

二〇一八年・第三七回學術大会

東西の自然理解

環境・生命・倫理

東西宗教研究

No. 18・2019

東西宗教交流学会年次報告

二〇一八年・第三七回学術大会

目次

◆東西の自然理解——環境・生命・倫理

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 4

対話を超えて、邂逅の道は開かれた 高橋勝幸 30

地球環境生命圏を憂慮する倫理の宗教的基礎へ向けて

ハンス・ヨナス、マルティン・ハイデガー、 長町裕司 55

そして西田幾多郎との対話的思索による考究の道へ

東西の自然理解

環境・生命・倫理と神道の立場から 鎌田東二 75

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^①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』^②の「序の辞として」の中で、宗教学者でもあった田澤康三郎^③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。」^④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っ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。

したがっ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」^⑥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

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っているような一なる世界史の新たな局面が到来している」^⑦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っており、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」^⑧。

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」^⑨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

い、と受け止められる。^⑩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。^⑪

「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」^⑫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る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ないからである。」^⑬と述べられている。「教会の外に救いなし」^⑭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) (へ1) 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。¹⁶⁾

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。¹⁷⁾

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。¹⁸⁾

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。¹⁹⁾

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。²¹⁾

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。²²⁾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。²³⁾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、あるいは霊性を持っ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。²⁴

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。

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”²⁶)」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つてはいない。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。人間は神の像を象つ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。²⁸)「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正教会ではつねに、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。²⁹⁾「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』³⁰⁾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。³¹⁾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。³²⁾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らう。」³³⁾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。」³⁴⁾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」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。」³⁵⁾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^③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 (ʾābād) は『仕える』を原義とする。その派生名詞エベド (ʾēbēd) 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。^④

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 (ruah) にブネウマが、ネフェシユ (nefes) にプシユケーが^⑤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^④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するが、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^⑤が引くサンスクリット語アートマン^⑥『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』⁴³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）⁴⁴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。⁴⁵

- 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うちに貫かれている。（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。」⁴⁶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『正法眼蔵』「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）⁵³

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、隠れた仕方で働き続けています。」
〈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)隠れた仕方でも働き続けています。」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⁵⁵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。⁵⁵
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。⁵⁶

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く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。そのことに対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ってくれ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・片柳栄一訳、「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』第十三巻、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権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 白川栄造『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 あなたの星によって。

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>

①

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』サティッシュ・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/kyonutektisonzairom/MYBLOG/yblog.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です。」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です。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』、『大さき』、『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 psyche
- 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、二二二頁参照。
- 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://ouunji.jugem.jp/?id=227>.
- みねぎし・しょうてん
曹洞宗長楽寺住職

対話を超えて、邂逅の道は開かれた

高橋勝幸

はじめに

本文第二部に「彷徨の経緯」を入れているが、本稿に至るまでには数年の模索の時があつた。比較思想、宗教間対話は非常に幅広く内的な深みがあり、内容をご理解頂くにはかなり厳しい面もあり、説明不足の段はご容赦願いたい。

J・B・カブが「対話を超えて」の序文で「他者がわれわれに教えてくれるはずの真理をほんとうに聞いて見る。対話というものを通過して……（対話よりも深い）対話を超えて行かねばならない」^①として対話による相乗効果と豊潤さを述べて久しいが、果たして宗教間対話は進んでいるのか。本稿はこうした疑問点から出発している。

筆者は、今日の行き詰まった宗教状況の解決策をキリシタン時代のA・ヴァリニャーノ（一五三九～一六〇六）の取った「適応主義」布教方針にあると見ていた。^②またザビエル書簡では「（日本人は）これまでに会った民族の中で最高」^③として、それまでの西洋中心・キリスト教絶対の布教方針転換の必要性を報告していた。

それまでのヨーロッパの思想、文化・宗教を高度で普遍的なものとして、これを絶対視して西洋外の途上国、新大陸等にキリスト教を宣教する上から目線の布教方針とは違ってヴァリニャーノの「適応主義」は、その土地の文化・言語・生活習慣の良いものを積極的に取り入れ、キリスト教の中に生かそうとする画期的なものであった。

この方針は四世紀近く経って（K・ラーナー等の進歩的な神学者の活躍で）第二バチカン公会議（一九六二～一九六四会期）に於いて「諸宗教間対話」となって追認された。これまでのキリスト教を絶対普遍（教会の外に救いはない）としてきたバチカンの方針がい一八〇度転換されることになる。^④

この公会議の二〇年も前に、愛宮真備ラサール（一八九八～一九九〇）は「日本人にキリスト教を理解して貰うためには、日本人の心の中に生きている靈性の理解が不可欠」として、自ら進んで一九四三年から津和野の永明寺で禅修行に打ち込んでいた。更に大戦直後のイエズス会総会に被爆者でありながら日本布教長の資格でローマに赴き、当時の教皇ピオXII世に謁見し広島に平和記念聖堂建立の協力を請とともに日本文化の秀れていることを訴え、禅の修行法は、この段階で既に「キリスト教信者に薦められる」と認められていた。また愛宮は奥多摩にキリスト教の禅堂「秋川神冥窟」を創設して毎夏の接心指導もしていた。

その後継者H・デュモリン（一九〇五～一九九五）は「仏教とキリスト教の邂逅」を著し、仏教哲学を講じながら「対話の道」に取り組んでいた。^⑤更に上智大学「東洋宗教学研究」に於いて宗教間対話は深められ、毎年のように「諸宗教との対話シンポジウム」が開かれ、この報告書は著作となっている。後に師家となる門脇佳吉はこの当時「中野鉄舟会禅道場」の大森曹玄老師に師事していた。こうした動きに啓発され、実に多くの研究者の「対話」に関する著作があることは衆知のことであろう。本稿で主題とする「邂逅の道」は既に言われていたことで、特に新しいと言おうものではない。^⑥

しかし、公会議から半世紀を過ぎても、これだけ「邂逅の道」が叫ばれ、東西の「靈性交流」も頻繁に行われてきたにも拘らず、宗教間対話の道は何故に行き詰まり状態なのかと疑問に思う人が少なくないのではないか。本稿はこうした問題の根幹を探求し、二一世紀に入ってから俄かにクローズアップされてきた「中動態」の文法から捉え直

して行きたい。

先ず東西思想の噛み合わない理由の根幹を西洋の言語・思维方法から「中動態」が失われたことに起因することを取り上げたい。⁷ 欧米の合理的な「個」を中心とする主語・述語の言語・思维方法のために「中動態」が失われてきた事実、そのため東西思想が真逆になって噛み合わないことははっきり見えてきたが、この東西思想対立のままでは従来云われてきた思想史から何等進展していないこととなる。

この思想間・宗教間の対立を超える解決の道を木岡伸夫著『邂逅の論理——〈縁〉の結ぶ世界へ』⁸を手掛かりとして、これまでの西洋のアリストテレスの論理学では二〇世紀に入ってから地球規模の問題に答えられなくなってきた現実世界を捉え、山内得立の『ロゴスとレンマ』(岩波書店、一九七四年)、ギリシア的・西欧的な「アナログアの論理」、東洋的・日本的な「〈縁〉の結ぶ世界」、また「ものごと」⁹等から、新たな「邂逅の道」が見えてきたこと

を紹介したい。そのことがまた、本稿の主題に答えて行けるものになると思う。

また、明治維新以来、佐久間象山の「東洋道德 西洋芸術」の標語を唱えながら、西洋列強に「追いつけ追い越せ」と欧米化を進めてきた結果、西洋の物理科学的思考に慣らされた多数の学者による学として「論証」を求める弊害も出ている。東洋的な思考を曖昧で一段低いものとして、西洋の科学的な思维方法では「意識・言語」の世界に留まるために「ものごと」から見える日本的な「ことの世界」の見えない分別智(意識) 以前の世界は理解できないことになる。

内的な東洋・仏教の思想や西田哲学などの日本の思想を理解できないことは、キリスト教が西洋思想中心に教義(ドグマ)を構築してきたがために日本人に馴染まない「翻訳された教養人のためのキリスト教」の一面になるであろう。即ち、今日の日本のキリスト教は、西洋の科学実証主義的思考方法が前面に出ており、一般庶民の生活習慣から

はかけ離れたものとなっている。キリスト教本来の「祈り（瞑想）」に根付いた、人々の心の底から湧き上がる靈性とはかけ離れていると言える。

キリシタン時代のヴァリニャーノの「適応主義」のよ
うに、一般庶民の生活習慣に根付いたものを取り入れて行く方針とは程遠いものとなっている。このため西洋思想中心の日本のキリスト教は、日本人のころには響いて来ない。第二バチカン公会議でヴァリニャーノの「適応主義」布教方針が追認された意味が理解されていない。¹⁰⁾

即ち、「祈り（瞑想）」のあるキリスト教は、古来からある日本人の「靈性」と何ら違和感なく受け入れられて然るべきものなのに、論理的に教義のしつかりした教養人の宗教と誤解されている。「日本的靈性」の深さは既にキリシタン時代から捉えられ、ヴァリニャーノによって生かされていた。ヴァリニャーノの教え子でもあったマテオ・リッチは中国に入り、同じように「適応主義」によって中国布教に成功していた。¹¹⁾ この方針が第二バチカン公会議に於

ける「開かれた教会」の改革に繋がっていると見える。

「対話の道」は、客観化して心を欠いた対立の起る対象論理的な冷たいものであつてはならない。「対話の原理」については項を改めて説明するが、縁の結ぶ「邂逅の道」も単なる論理・ロゴスとの対立を明らかにするだけでなく、本稿はそれらの対立を超えて包摂されたものを目指すものである。本稿の中に屢々表出される「東洋的論理」については、古代インドの論理学・陳那の論理を認識の中に入れて欲しい。この認識なしに、明治維新以来日本人が取り入れてきた西洋のアリストテレスの論理学では東洋の思考は理解できないことの意味が見えて来ないのではないか。この「陳那の論理学」についても項を改めて略述したい。

一、東西思想の対立

東西思想対立のために、日常の生活習慣であつてもその認識が真逆になってくる。ここでは東西思想の根幹が異なる

るための認識の違いから起こる問題点を取り上げる。

①「隣人愛」の意味について。(聖書の言葉と西田の論文「私と汝」の類似性)

「愛」について『聖書』マタイ二二章「神への愛と隣人への愛」が律法第一のものと預言者のすべてであることを述べている。「隣人愛」とは、即ち「人が友のために自分の命を捨てること、これ以上大きな愛はない」(ヨハネ十五章十三節)となる。「死」さえも恐れず、その(他)人のためには命を捧げてでも何ら悔いるものはない、命さえ惜しくはないことになる。

西田の論文「私と汝」は次のように述べている。

私と汝とは絶対に他なるものである。私と汝とを包摂する何等の一般者もない。併し私は汝を認めることによって私であり、汝は私を認めることによって汝である、私の底に汝があり、汝の底に私がある、私は私の底を通じて汝へ、汝は汝の底を通じて私へ結合するの

である、絶対に他なるが故に内的に結合するのである。「即ち私が他において私自身を失う。これとともに汝もまたこの他において汝自身を失わなければならぬ。私はこの他において汝の呼声を、汝はこの他において私の呼声を聞くことができる。」¹³

この事を西田は「絶対矛盾的自己同一」の論理で説明するようになる。ここに「愛」という一大「転換点」がある。F・ザビエル(一五〇六―一五五二)が *magis magis* (もっと多くを もっと多くを) と日本での困難に直面した時にも自分を鞭打ち更なる苦難を求めて行ったことも、道元が『正法眼蔵』「接心接性の巻」で、道を求める者は更に厳しい道に進むようになることを言っているが同じ意味であろう。仏教における「慈悲」に置き換えることも出来る。H・デュモリンは『仏教とキリスト教の邂逅』の中で仏教の社会性を評価しているが、仏教の元々の教えに「慈悲」という素晴らしいものが有りながら、仏教者の認識の乏しさを言われている。¹⁴

「愛」においては、この論理を用いければ、個としては別々の人格でありながら「（こころは）一つ」である。それでは夫婦において何故目に見える「印し」が必要なのか。西洋の習慣に従えば目に見える形の「指輪」が結婚の愛の「印し」として必要になる。しかし「愛」においては何ものも惜しまないものなのに何故目に見える形が必要なのかと大きな疑問となる。「他人事」である限り、客観的に見ると対岸の火事ではなく、自分の身には何の危害も及ばない無責任な言動となる。¹⁵

パウロは「私はキリストとともに十字架につけられました。もはや私が生きているのではなく、キリストが私のうちに生きておられるのです。（ガラテア二章二〇節）とするが、キリスト教における「殉教者の心」は、仏教における「人」と同じで「神・キリストを愛する者」は「心は一つ」であり「己の生命を捧げること」には何の躊躇もなくなる。

上記の意味するところは、「邂逅の道」に深く関係して

くる。¹⁶ギリシア哲学・特にアリストテレスの論理学に基礎を置く西洋の言語・思维方法では目に見える形で論証を求める、物理科学的に論証することが真理とされてきたが、必ずしもその思考方法が普遍絶対のものではないことは、西洋の危機を唱える多くの論者が既に見ていることであろう。

本稿は、東西思想の対立を超えて包摂した「邂逅の道」を求めることを目的としているもので、東西の思维方法の違いの解明に留まるのではなく、更に掘り下げて「中動態」の掘り起こしによって、新たな出会い「邂逅の道」を開くことは当然の帰結になって来る。

② 陳那の古典論理学の体系¹⁷

陳那については、サンスクリット語の難解さもあってか論述したものは少ない。唯一北川秀則著『インド古典論理学の研究——陳那 (Dignaga) の体系』があったが、高度な数学的知識なしに読むことは難しい。陳那について、筆

者は仏教用語も浅薄で使われる言葉そのものの理解も乏しい、鈴木大拙の「即非」や西田幾多郎の「絶対矛盾的自己同一」等の日本的・東洋的な論理理解の一如とするために取り上げた。この論理があつて西洋との対比の意味も理解し易いが紙数の関係で大まかな紹介に留める。

ここでは、木岡伸夫著『邂逅の論理』から西欧的な「アナロギアの論理」から見て行く。

I ログス a ログス 単一のものログス

(ソクラテスが)

b デイアログス 二つのものログス

(プラトンが 弁証法)、(対話)

c シュンログス 三つのものログス

(アリストテレスが 三段論法)

II アナログス 下から上へのログス

(数学的、自然科学的思考)

III カタログス……上から下へのログス

(時間的継起の秩序、歴史的思考)

西田哲学の根本にあるのは「無の論理」である。それを西田自身は当時の日本で隆盛を誇った「弁証法」に当てはめようとした。これに対して山内得立は、師西田の「無の論理」を弁証法と本質的に関連するものの、一見したところそれとまったく別の「アナロギア」という鏡に映し出すことを企てた。……アナログスとデイアログス（弁証法）はログスの形態として関連的に扱われている。……アナログスとは、二つの異なるものが互いに異なるものでありながら同一のログスによって支配せられていることを表している。

アリストテレスの論理学——演繹的推論と三段論法

アリストテレスが後世に影響を及ぼした業績の中でもっとも重要なものは「形式論理学」である。カントは、アリストテレス以来論理学は進歩も退歩もなかったといっているくらいである。今日においては、集合論の見地から、アリストテレスの論理学は乗り越えられ、また彼の追及し

た推論の形式が論理的思考の一部に過ぎないことが明らかになってきたが、それにもかかわらず、アリストテレスの論理学が歴史上に果たした役割は偉大であった。

アリストテレスのいう「必然的推論」は三段論法によってもたらされる。三段論法とは演繹的推論を定式化したものであつて、大前提、小前提、結論から成り立っている論証法である。たとえば、次のようなものがあげられる。

大前提　すべての人間は死すべきものである

小前提　ソクラテスは人間である

結論・断案　ゆえにソクラテスは死すべきものである

三段論法にはさまざまな種類があり、スコラ学者たちはそれを精密に定式化した。大前提が肯定的な命題であるか否定的な命題であるかによつて、肯定的三段論法（上の例）と否定的三段論法に分類したほか、定言的三段論法、仮言的三段論法、選言的三段論法に分類したりもした。アリストテレスが展開しているのは、定言的三段論法に関する議論である。

因明論について、インドの論理学の特徴は、論理それ自体の真理性を追求するアリストテレスに始まる西洋の論理学と異なり、インドでは各々の立場からの真理到達、輪廻からの解脱などの妥当性を問う側面が強かったため、認識論や存在論も含めた学問として発達した。

三支作法については、仏教論理学の大成者陳那以後に用いられた、インドの新しい論理学の論式。即ち、論の命題である宗、宗を形成する理由である因、宗を助ける比喩である喩の三支からつくられる論式のこと。いわゆる「三段論法」と確かに外見上は似ているが、西洋論理学が概念の外延間の関係に主眼をおくのに対し、インドの論理学は、基体（例えば山）と属性（火、煙）との関係に着目して分析を行う点に大きな違いがあると言える。

この因の三相説によつて、それまで正理が五支作法によつて表されてきたものを、陳那は三支作法としたのである。つまり、陳那は、三支作法の因・喩が因の三相に対応するものと捉え、因が遍是宗法性に、同喩と異喩がそれ

それ同品定有性、異品遍無性に対応するものとした。さらに、陳那は、因の三相説に基づいて、正しい因と誤った因 (hetvabhaa) を区別するチェックリストとも言うべき九句因 (hetucakra) 説を創設した。

宗 声は無常なり

因 所作性なるが故に

同喩 およそ所作なるものは無常なり。瓶等の如し

異喩 およそ無常ならざるものは所作ならず。虚空

の如し

このように、作られたものは無常であることが知られているので、仏陀の言葉も無常であり、それが量としては不完全であることを示す論証となっている。その確かめられた知識を、確かめられた方法を説くことによって他人に伝達することが「為他比量」である。つまり、「為他比量」は言語による認識について、その言語表現の確実性を追求するものであり、それが「三相をそなえた因」である。いかえれば、「為他比量」の因は、「為自比量」における認

識を吟味した、その根拠である。

③ 対話的原理について¹⁸⁾

「対話的原理」については、これまでも度々扱ってきているが重要視されなかった。

「対話」とは何か、この単純な一言が理解されていないがために、宗教間、国家間、民族間の争いが絶えない。今日においてもテロの脅威は増している。差別・格差¹⁹⁾ (人種、身分、経済力、学歴、ジェンダー、障害者等々) がある限り、虐げられる人々の重荷、苦しみは消えず、格差の広がり、テロの温床ともなっている。数千年に及ぶ対話を忘れた抗争の歴史は「話し合い」の場さえ奪っているのが現状である。自己の全存在をかけて、他者を受け入れ尊重することが「対話」の基本となるが、「宗教間対話」に於いてもこの原理を忘れていなかっただかを問いたい。「対話的原理」はまた「邂逅の道」でもある。

西洋思想中心のキリスト教に軸足を置いたままでは一方

的に偏った「対話」認識となり、他者（諸宗教者）への配慮が足りず、話し合いのテーブルにも付けないことになる。「無」となり「不偏心」となって始めて東西思想の対立を超えたところにある「根源的いのち」が共通の「土俵」であり、ここで「対話の原理」に触れることが出来る。²⁰⁾

この論稿の掛かりは、比較思想における「仏教とキリスト教の対話」を主眼としているが、その対話すら噛み合っていないかった現実に留意して、新たに西田哲学の「絶対無の場所」とイグナチウス・デ・ロヨラ（一四九一―一五五六）の「霊操」における「不偏心」²¹⁾との類似性を示すことによって、西田が接することのなかった「祈り（瞑想）のあるキリスト教」を示し、宗教体験により神秘的な瞑想の世界から「神の意志」を読み取るイグナチオの『霊操』の精神と西田の晩年の論文『場所的論理と宗教的世界観』で示される「絶対無の場所」「絶対矛盾的自己同一」との類似性によって、東西思想また仏教とキリスト教の垣根を超えた深奥にある「根源的いのち」「邂逅の道」が開かれ

てくる。²²⁾

しかし、長い歴史と伝統、教義、儀式を重んじる旧来の思想に固執するキリスト教の保守的な者にとつては、「対話の原理」そのものが先が見えない事で否定的であった。

「対話」の基本について、藤田正勝は西田の論文「私と汝」を引用して「私は汝を認めることによって私であり、汝は私を認めることによって汝である。このように西田は自己と他者との本来的な関わりを、一方で他者に呼びかけるとともに、他方その呼びかけに応えるという相互的な行為の中に見出す」とする。²³⁾即ち、「対話」はお互いに「真の自己」を認め合うことによって、共通の領域へと歩み寄り架橋された時に成立するとしている。

対話的原理について、思考方法が「有（存在）」から世界を見るか、「無（悟り）」から世界を見るか、真逆であることは衆知のことであろう。しかし「根源的いのち」大いなる方のいのちの源泉」を根底に据えるなら一休宗純禪師の道歌とされる「分け登る 麓の道は多けれど 同じ高嶺

の「月を見るかな」に象徴されるように真理の道は一つであることの意味が生きてくる。同じことはユングの「集合的無意識」においても、唯識の「阿頼耶識」においても言われている。西田の「絶対無の場所」も「私と汝」における対話的原理において言わんとしたことと同じところにあると言える。

二、本論に至るまでの彷徨の経緯

「何故今邂逅か」と問われた時、紆余曲折があつて一言では答えられない。この意味で網羅的にこれまでの経緯を参考までに入れていく。彷徨の中で大きな壁にぶつかり、絶望に近い中で始めて底が突き抜けるように「中動態」に辿り着くまでの経緯であるが紙数の関係で紹介に留める。

① 邂逅の道的前提となる自然法爾²⁵

西田の『善の研究』における「純粹経験」等、西田の「統

一作用」「自発自展」についても純粹経験を説明しているものであるが、この自然の無意識のうちの言葉になる前の働きは『善の研究』の第一編第一章「純粹経験」の書き出しでもある。即ち、意志にも言語にも表さない前の状態、「もの（ロゴス）的」論理では論証できるものではない。²⁶

同じことを木村敏は『時間と自己』の中で次のように述べている。

古来、西洋の科学はものを客観的に見ることを金科玉条としてきた。「理論」(theory)の語の語源はギリシア語の「見ること」である。西洋では、見ることがそのまま捉えること、理解することを意味する。そしてこれが、単に客観的観察を本領とする自然科学だけでなく、哲学を含めた学一般の基本姿勢なのである。また「(名指しされ対象化されたものは) われわれは、覚めた意識をはたらかせているかぎり、内部も外部も至るところものまたもので埋めつくされた空間の中に住んでいる。この空間内では、われわれひとりひとり

もそれぞれ一つのものである。²⁷⁾

西田の「純粹経験」で言わんとしたことと同じで、客観的な対象的なものとして外側から見ると、因果律から「何であるか」と問われることになる。結局論証できない「こと（レンマ）」の世界は、不安定で客観的に固定することができず、排除されることになる。西田が「於いてある場所」と表現するが、西洋的に論理化しては捉えられず最も難解とされるところでもある。即ち、この難解さは西洋と東洋の思惟方法が真逆になることに起因する。

② キリシタン史に学ぶ²⁸⁾

ヴァリニャーノは、ザビエルより三〇年遅れて来日するがその意志を継ぐものであった。適応主義は、その土地の良いもの・文化・言語・生活習慣を取り入れ、キリスト教の中に生かそうとする画期的な方針であった。第二バチカン公会議によって「宗教間対話」は一応は、現在のローマ・カトリック教会の公的な見解となっているが、半世紀を過ぎても遅々として進んでいないことが問題となっている

る。現教皇フランシスコは、この「開かれた教会」の精神を尊重することを公言しているが保守派の抵抗は随所に出ているのが現状である。²⁹⁾ 根源的のちの靈性はヴァリニャーノの「適応主義」と合せて論じてきたものである。

③ 保守化傾向による揺り戻し³⁰⁾

多くの心ある方々が口を噤むことがあった。一時期「保守派」という言葉を使うことさえ拒否された。この絶望に近い大きな壁であったが、幸い京都大学の「対話の深みを求める先生方」の理解があつて、自己の研究方針に間違いはないと確信は持っていた。

東西思想の対立は、註9にメロ神父への「出版停止令」やヴィリギス・イエーガー神父への「活動停止令」は顕著な誤解の例であった。

④ 西田哲学との関わりから新たな道を求める³¹⁾

改めて西田哲学を「かなめ石」とするならば、「対話」の

道は開けると信じて取り組むことになったが、元々東西思想が真逆の思考であるので通じていなかった。このことは、既述註6のように「対話」の努力は為されていた。これだけの基盤がありながら、芳しくない現実に戸惑っていた。

⑤ イグナチウス・デ・ロヨラの「靈操」と西田の「場所論」を結び付ける³⁵

前項のように西田哲学を「かなめ石」とした発表にも拘らず芳しくなかったことで、それを更に深めた最後の手段としてイグナチオの「靈操」を持ち出した。しかし、「靈操」についての論文のほとんどが外国の聖職者とそれを翻訳したものがほとんどであったが、これを西田哲学と結び付けば少しは理解されるものと信じたが徒勞であった。目論見が大きく崩れ「取り付く島なし」の状態になった。宗教研討会では、仏教理解・日本思想の理解の乏しさから各種研究会に参加していたが、まさか自分の足台とするキリスト教から受け入れられないとは「対話の道」を完全に閉ざ

されることになるので思いもよらないことであった。

既述の愛宮ラサールのキリスト教禪の接心にも参加し、H・デユモリン、門脇佳吉の授業や諸研究会にも出ていたのに、東西思想対立の根幹の認識不足のために、何を間違ったのかも分からぬままで大きな壁にぶつかり真つ暗闇を経験することになったが、この絶望に近い中で、起死回生に西洋の言語・思考から失われた「中動態」に出会うことになる。

三、「邂逅の道」の入り口としての「中動態」の文法

本項では、これまでの研究成果から、俄かにクローズアップされてきた「中動態」の文法への道程を振り返り、そこから東西思想の噛み合わない理由の根幹を、西洋の言語・思想から「中動態」が失われたことに起因することに気付いた経緯を取り上げたい。

① 「中動態」によって道が開かれる。³⁵

「中動態」については既に発表済みであり、ここでは簡略にする。筆者は、東西思想対立の狭間で大きな壁にぶつかり、研究の道筋を見失い困惑していた時に「中動態」という言葉に接した。それは「(中動態が)ヨーロッパの思想・言語から消えたことで、このため東西思想の対立が起っている」と単純に認識していたが「比較思想学会」の大会テーマが「中村元」であったこともあって、早速『中村元全集』の『東洋人の思维方法(3)日本人の思维方法』(春秋社一九八九年)を主題に取り掛かった。

中村元は「中動態」の言葉は使っていないが、西洋人との思维方法の違いを戦前に既に捉えていたことで、筆者自身には大きな希望が与えられた。この東西思想の思维方法の違いは真逆であり、キリスト教はこの古代ギリシアの思想を基点とする西洋思想から「教義」を立てて来たがために、述語的論理の東洋・日本の思想は理解出来ないことが明白になってくる。同時に自身が行き詰まった大きな壁

は、東洋思想を不確実で論証が曖昧として一段低いものと軽視するキリスト教の神学者に依るものであり、「中動態」の掘り返しなしに解決は困難であることも見えてきた。即ち、「邂逅の道」の解決の糸口が開かれてきたことを意味する。

② 木村敏による「中動態」の見方。

「インド・ヨーロッパ語族の古い言語形態には、まだ現在の西洋諸国語で一般に見られるような、動詞の「能動態」 active voice と「受動態」 passive voice の対立は存在しなかった。そこでは、①たとえば「見る」「聞く」なども動詞で言い表される活動の過程が、この過程を生起させている主体から主体の外部にある対象へと向かう方向をとる場合(「私は山を見る」「私は音楽を聞く」と、②その過程が主体内部の場所で生起し、主体はこの過程の座として言い表される場合(「私には山が見える」「私には音楽が聞こえる」とが区別されていた。前者は今日の能動態その

ものであり、後者は、古代ギリシア語やラテン語に遺されたその痕跡から、「中動態」 middle voice と呼ばれている。そして今日の受動態（山が私によって見られる）「音楽が私によって聞かれる」では、中動態と同じようにこの過程の対象を形式上の「主語」に立てながら、主体（私）のほうは過程の場所としてではなく、動作主の資格で対象と同格の存在者として扱われている。現代の西洋各国語には、この中動態はほとんどその痕跡を残していない。……これに対して印欧語族と関係のない日本語では、驚くべきことに、むしろこの中動態に相当する語法が現在でも広く行われている³⁵」。

即ち、客観的に対象的なものとして見るなら「何であるか」と問われることになる。結局、論証できない日本的な「こと」の世界は、不安定で客観的に固定することができず排除されることになる。「中動態」の文法は曖昧として西欧世界から消えて行った所以であろう。

同じように、十六世紀スペインの神秘家・十字架の聖

ヨハネの『靈魂の暗夜』中の詩作の me は「自動詞の他動詞的」な言葉づかいであつて、能動的な訳でもなく受動的な訳でもない「出来事がおのずと起る」中動態で訳せるとのこと。「神秘体験」は「聖靈の働き」でもある、即ち「聖靈の場」においては「する」でも「される」でもなく、「なる」（おのずと生じる）中動態の表現となる。その表現は「神との合一」を、主客を超えた表現形式であり、ヨハネはこの見えない世界を「詩文」にして説明することになる。

元来、主語・述語の二項対立の論理では「神秘体験」は説明できない。即ち、ヨハネは「中動態」の文法を用いているのではと推測する。ヨハネのその表現方法は「私は神の内であり 神は私の内にある」主客合一の形をとる。西田は晩年には「絶対矛盾的自己同一」として大拙の「即非」の論理から説明する。この捉え方は、ヨハネも西田の「一つとなる体験と同じであろう。述語となつて主語とならない場所、西洋の「もの」的論理で考えれば矛盾だらけであ

ろう。

M・ハイデッカー著『同一性と差異性』（選集第X巻理想社昭和三五年）において西洋の学問の「言葉」を拒絶し、なんとかして「存在」を語りうる「言葉」を探していったようであるが、仏教の「空」にも似て西洋の言語・思考方法では語り得ないものがあって、息苦しさを感じていたようである。⁵⁶ 古典ギリシア語のバルメニデスやヘラクレイトス等を評価するのも、現代までも続くヨーロッパのアリストテレス論理学に基づく形而上学では「存在」を語れず息苦しくなる。西田幾多郎も絶筆となった未完の「私の論理について」でも同じように欧米的な主語・述語の論理では理解されないことを嘆いている。両者は、まだ「中動態」を具体的には捉えてはいないが、確実に東西思想の対立を超えたものが視界にあることでは同じであろう。

③ 邂逅について

陳那の古典論理学の体系でも見たが、木岡伸夫著『邂

逅の論理―（縁）の結ぶ世界へ』はこれまでの西洋のアリストテレスの論理学では答えられなくなっている現実世界を捉え、「ロゴスとレンマ」「アナロギアの論理」「（縁）の結ぶ世界」から、新たな「邂逅の道」が見えてきたことを論じている。難解とされる鈴木大拙の「即非」の論理等もインド古典論理学の影響が大である。大拙の影響を受けた西田においても同じことが言える。⁵⁷

認識においては、外側（客観的）と内側から見る場合では判断は真逆になる。人は呼吸して生きているものであるので、これを止めて（血の通わない言葉（ロゴス）」にすると（アリストテレス論理学に始まる）欧米的な論証を求め客観的・合理的な論理が正しい判断であるとされてきたが、外側からの第三者的な見方では、冷たい印象しか残らない。

④ 「邂逅」についての先駆的なもの

木岡伸夫の「邂逅の論理」を紹介することがこの項の目

的であるが、二項対立の主観的な見方、それぞれの文化、伝統によって、真実が覆われてしまわれないように、今、自分に求められているもの、キリスト教徒なら「神の導き・招き」に忠実に答えることであり、仏教徒ならさらに「仏の道」を極めることである。それはさらなる真理の深みに至り、深みを経験することによってはじめて気付くもの（覚醒するもの）である。神の愛（恩寵）は限りなく注がれていることの自覚がでてくる。その呼びかけに応答出来る者にならなければならない。

「邂逅」の語は既出の『仏教とキリスト教の邂逅』でも使われていたが、この書の元となったのは一九六七年神奈川県大磯で開かれた「仏教徒とキリスト教徒との対話集会」にある。それぞれの立場からの発言が纏められている。ただ、超越存在に人格を認めるか否かは問題として残るが、「東西の論理的総合」につながる可能性において高く評価できる。「禅と基督教懇話会」は今日までも続いている。

⑤ 木岡伸夫著『邂逅の論理——〈縁〉の結ぶ世界へ』

の紹介

同書の帯に「〈邂逅〉の不在こそが世界の危機の根源にある。真に生きられる世界を目指し、新たな哲学の地平を切り開く画期的論究」とある。「邂逅」を論理の問題として捉え、九鬼周造、和辻哲郎をはじめ、西田幾多郎、山内得立らに注目し、東西哲学を〈縁〉によって結ばれた世界へと導く。東西の風土的相違を超えて、双方の〈あいだ〉に〈邂逅の論理〉を打ち立てる。

木岡は「西洋には出会いの哲学がない」とする。「独立な二者が対峙するためには、たがいに対等な他者を認め合うことのできる状況が、成立しなければならない。近代に誕生した地球大の「世界」は、西洋が非西洋地域に進出し、その多くを植民地という形で属領にするなどして、支配下に置くという仕方で拡張された西洋中心の世界である。そういう自己中心的世界の中では、〈他者〉との関係に向けた反省は生まれようがない」⁸⁸

既述の「対話的原理」においてもヴァリニャーノの「適応主義」においても、お互いが尊重し、対等の立場にあることが「邂逅の道」の基本であることは見てきたが、上から目線では「対話」そのものが成り立たない。筆者が大きな壁にぶつかった経緯そのものであった。

「形の論理」と「アナロギアの論理」は、論理と論理がぶつかった時に活かせる論理かと言うと、どちらも出会った両者の〈あいだ〉を開くことができる。東洋と西洋では、文化や神様は異なるが、「形の論理」と「アナロギアの論理」は、〈あいだ〉を開く思考パターンとしては似ている。この二つの論理を同類として扱えば、理解し合える。

「形の論理」と「アナロギアの論理」は、出処としては東洋と西洋に分かれるが、これらは「縁の論理」というものにとまとめられるのではないか。例えば、キリスト教徒と仏教徒の二人が出会って仲良くなると「ご縁がありましたね」と言える。この言葉を使える人は、相手がどんな神様を信じていようとも差別はしない。

「ご縁によって」成り立つ人と人の関係は、それ以前に当事者同士に知られることがなかったその関係が、〈縁〉の成立と同時に確認され、信じられる、といった偶然的かつ必然的な関係であると言える。

〈邂逅〉の名に値するすべての出会いには、偶然的に必然的の両義性、つまり「運命」の意味が伴う。それが生じた時点では、その廻り合わせを運命として引き受ける以外にない、という実感が、「ありがたいご縁で」といった日常用いられる言い回しに込められている。これも人のよく知るところであろう。「ご縁」を信じる人々の「ありがたい」思いは、それを実現することに与った神仏への感謝を含みつつ、それによって引き合わされた他者に対する〈責任〉の意識を生み出す^⑧にはおかない。

「邂逅の論理」は、実に幅広い視野に立ったものがあり、短い時間では説明し切れない。

「対話的原理」の項で既に見ているが、出会い・邂逅の

道は双方が対等の立場にあつて、自己の全存在を掛けて「一つになる」ところにある。木岡伸夫は、この基本原理を捉えた数少ない研究者であると言える。他に、門脇佳吉は「靈性」の根底においては東西対立を超えたものがあることも示唆していた。^④

「ものごと」でも見たが、西洋の物理科学的思惟の世界では今日の世界規模の問題に答えられなくなっている。物理学の発展は測り知れず、宗教についても迷信、淫祀、邪教的なものは非科学的と排除されてきたが、更なる宗教の奥深さに科学は答えられなくなっている。今日の西洋の物理学者エルヴィン・シュレディンガーは「私たちの現在の考え方が、東洋思想からの輸血を必要としている」^⑤とある。即ち、ギリシア哲学以来の自然科学は、客観化にその基盤を置いているための弊害を述べている。

おわりに

ヴァリニャーノの「適応主義」や「対話的原理」において、

西田の論文「私と汝」から「一つ」になることの意味を見たが、木岡の「縁の論理」もお互いのアイデンティティを尊重し対等の立場においての「対話」になっている。東西思想の対立を超えた「新しい形而上学」の構築を探索しなければならなくなっている現実を踏まえて、その道筋を示せたなら幸いである。

これまでの拙論では、十分な説明の機会のないままで否定される場合が多かった。その理由を模索する中で、國分巧一朗の『中動態の世界』に辿り着いている。「目から鱗のようなものが落ちて、目が見えるようになった」（使徒九章十八節）。即ち、欧米の主語・述語、能動態・受動態の論理・思惟方法では「もの」的な目に見える物理学の世界でしか捉えられない。学は客観的ではあるが冷たいものが残るが、東洋的（日本的）な「こと」的な「ところ」の世界は、自然に息のできる人間味がある。形も声もない止まることなく流れているものは非常に不安定で論理化が難しいが、何も語らなくとも傍に在るだけで、言葉以前の

心が通じてくる。つまり、論理として「意識」に表れてしまふと本質は見えにくくなる。東西の対立を超えた「新しい形而上学の構築」は「中動態」に頼らざるを得なくなっている。ここから二一世紀に向けた新たな「邂逅の道」が見えて来たと言える。^④

註

① J・Bカブ著『対話を超えて キリスト教と佛教の相互変革の展望』延原時行訳 行路社二〇〇〇年「序」七頁。

② ヴァリニャーノの「適応主義」布教方針と南米パラグアイのイエズス会遺跡の方針は類似していた。拙稿「宗教間対話の可能性——西田幾多郎の場所論を要石として」アジア・キリスト教多元性研究会電子ジャーナル十二号 京都大学、二〇一四年、六一〜六二頁「南米パラグアイの移住地でのこと」参照。この十七世紀のイエズス会遺跡との出会いで筆者は宗教間対話の可能性を確信し邂逅の道を大きく開くものとなる。

③ 『聖フランシスコ・ザビエル全書簡』河野純徳訳平凡社昭和

六十年「書簡九十」一五四九年十一月五日付 十二節、日本報告。

④ 『キリスト教以外の諸宗教に対する教会の態度に関する宣言』南山大学監修『第二バチカン公会議・公文書全集』第一卷、中央出版社、一九八六年、一九八頁。

⑤ H・デュモリン著『仏教とキリスト教の邂逅』西村恵信訳 春秋社、一九七五年 諸宗教の邂逅の道を示していた。

⑥ 高田信良著「仏教とキリスト教」対話的関心について——研究序説『龍谷大学論集』、二〇〇七年参照。この末尾にこれまでに出された「宗教間対話」の著作、論文等を年度毎にまとめて掲載している。

⑦ 拙稿「中村元著『東洋人の思惟方法』から見えてくるもの」「比較思想研究」第四三号、九九頁、二〇一七年。及び拙稿「中動態の文法から見えてくるもの——十字架の聖ヨハネの「詩作」から」（同ジャーナル、十五号）、二〇一七年、八三〜九六頁。これらの発表段階では「中動態」はまだ市民権を得ていなかった。

⑧ 木岡伸夫著『邂逅の論理——（縁）の結ぶ世界へ』春秋社、二〇一七年。既述のH・デュモリンの著作にもあったが、私見では宗教間対話を深める上での「邂逅の道」を示すものと

して最も示唆に富んでいる。

⑨

「もの」と「こと」について最初に哲学的考察を行ったのは和辻哲郎の『続日本精神史研究』岩波書店、一九三五年とされる。最近では廣松渉の『事的世界への前哨』『もの・こと・ことば』（勁草書房）が詳しいとされるが、私見では木村敏の『時間と自己』中公新書、一九八三年を参考にして藤田正勝が『現代思想としての西田幾多郎』講談社メチエ、一九九八年の第四章が詳しく分かり易い。この「もの」と「こと」の差異を西洋思想の客観的・対象的な二項対立の論理的な「もの」的世界の見方とは異なる東洋的な（内的な）「こと」の見方があることを示している。例えば、美しい景色を見て感動し、純粹に美しいと思う「こと」は、無意識のうちには双方向で起こっている。これを意識し、言葉に表した時には「もの」的な二項対立の対象論理となってしまう。エックハルトが異端審問のままであることと一九九八年の「アントニー・デ・メロ神父への出版停止令」拙稿「教会の保守化傾向を考える」同ジャーナル、十三号、二〇一五年、七四〜七五頁（資料B）参照）も同じ根のうちにありと云える。

皆川達夫が『オラシヨ紀行——対談と随想』日本キリスト教団出版局、二〇〇六年の合評会で、明治以来の日本の音楽教

⑩

育は楽譜のしっかりしている西洋音楽であったがクラシック

ファンは1%を越えないことを嘆くが、キリスト教も0.6%

と同じである。日本人の心に響いてこないことが見えてくる。

エリアーデ（拙稿同ジャーナル、十三号、一三六頁。註十五

参照）及びオギユスタン・ベルクもヨーロッパの科学技術の

功績はみとめながらも、それは一地方の文化であって普遍・

絶対のものではないことを揚げて「通態化」と称して双方向の

良さを見ている。

⑪

門脇は「祈り（瞑想）」においては西洋も東洋もなく、同じ

「靈性」の内にあること、それはまた「邂逅」であること。

門脇佳吉は『道の形而上学芭蕉・道元・イエズス』岩波書店、

一九九〇年の「序 道をたずねる旅」の中で、これまでの西

洋思想では身をもって旅する人間を把握できないとしてその

限界を示す。つまり、東西の対立を超えた身心一如の智恵へ

の到達は西洋近代の合理主義思想では達成されなないことを示

唆している。

⑫

マテオ・リッチは、キリスト教の教えを中国語の『天主教義』

（東洋文庫）として著した。この著は一六〇三年に日本にも

輸入され、林羅山はこの書から『俳耶蘇』を考えたとされる。

⑬

『西田幾多郎哲学論文集I』場所・私と汝他六編、岩波文庫

一九八七年、六七頁。「私の底」と「汝の底」との通底性は
自他合一の「一即多多即一」の神髄を表しており、西田哲
学の難解なところであるが、また西田哲学の独創性が確立し
たところでもある。

14 デュモリン前掲書、八三頁、「無我という仏教の教えは……
慈悲という仏教徒の基礎的な徳行に生きることを意味してい
る」。臨済宗復興の師白隠の教えでもある。デュモリンはこ
の慈悲を高く評価している。

15 聖書マタイ十二章三八―三九節に「邪悪で不義な時代は、し
るしを求める。しかし、預言者ヨナのしるしのほかには、な
んのしるしも与えられないであろう」とある。即ち「印し」
を求める思想はユダヤ・キリスト教ではなく「中動態」の失
われたギリシア思想から来ていることが言える。

16 既出木岡信夫「邂逅の論理」によると「邂逅」とは、「思い
がけない出会い、めぐり合い」とされている。したがって、『邂
逅の論理』の目的は、そういう意味をもつ「邂逅とはどうい
うことか」、「邂逅はいかにして成立するのか」という道筋(論
理)を明らかにすることにあるとしている。「邂逅」の意味
について、前掲書『仏教とキリスト教の邂逅』で西村恵信が
「訳者あとがき」、一九二―一九三頁の中でも述べている。

17 『インド古典論理学の研究——陳那(Dignaga)の体系』北川

秀則著(財)鈴木学術財団、一九六五年。山内得立は既に『ロ
グスとレンマ』岩波書店、一九八六年において、西洋をこの
二〇〇〇年余ギリシア哲学のアリストテレスの論理学はカン
トに至るまで支配してきたが、それに対するインド(東洋)
の「陳那の論理学」を取り上げている。むしろ、鈴木大拙の「即
非」や西田幾多郎の「絶対無の場所」の論理の根源に位置す
るものであろう。東洋的・日本的な大乘仏教の「空」の捉え
方等は、陳那に負うところも多い。図式は既述の木岡伸夫「邂
逅の論理」、二二三―二三四頁にある。

18 拙稿『宗教哲学論叢』第一輯、八一―一〇六頁。花園大学「宗
教と哲学研究会」、二〇一六年七月「対話的原理について」
——西田哲学の場所論と祈りのあるキリスト教の類似性」参照。
拙稿「職場におけるいじめーモラル・ハラスメントについ
て」。「上智人間学会紀要」第三七号二〇〇七年参照。自
殺者が毎年三万人を超え、原因不明の精神疾患患者の死者が
十五・六万人と言う現実を踏まえて報告したもの。

19 「根源的いのち」の言葉は花岡永子著『キリスト教と仏教を
めぐって——根源的いのちの現成としての禪』東西霊性文庫、
二〇一〇年から。更に花岡は『自己と世界』の問題——絶

対無の視点から』(現代図書、二〇〇五年)では序文で「西洋にも東洋にも通底し、納得のできる思想は」西田哲学と西谷哲学の思想を措いて他にない」としている。

⑲ 不偏心『霊探』No. 33「根源と礎(原理と基礎)参照。『鏡』の例えのように神秘体験の根源において両者は変らない。イグナチオ以前の祈り方は、神を観想することと神への賛美に重点を置いていた(Ora et labora 〓 祈りかゝ働け)が、それに留まらず神と人類への奉仕に重点を移し、力動的で行動的な靈性(Contemplativus in actione 〓 活動における観想)を確立した。イグナチオは靈的伝統を受け継ぎながらも、カルドネル河畔での神秘体験によって神に直接導かれて新しい修行方法と祈りの道を発見し体系化した。この根幹において宗教間対話の共通項が出てくる。

⑳ 西田幾多郎や鈴木大拙の論理については既出。註十七参照。

㉑ 藤田正勝著『思想間の対話——東アジアにおける哲学の受用と展開』法政大学出版局、二〇一五年、九頁。

㉒ 拙稿「宗教間対話の可能性——西田幾多郎の場所論を要石として」、二〇一三年、同ジャーナル、十二号、五十九頁。ユングの集合的無意識(鳥々論)、唯識思想の阿頼耶識については、拙稿「マンガラとマリア十五玄義図の類似性——ユン

グの元型論を手がかりに」同ジャーナル、十三号、二〇一五年、一三〇―一三三頁。エリアーデの『宗教の歴史』も紹介している。

㉓ 自然法爾じねんほうに…もとより、おのずから、しからしむること。自己のはからいを打捨てて、阿弥陀如来の誓いすべてを生きさること。統一作用…『善の研究』岩波書店、二〇一二年、藤田正勝解説、二一―二二頁。

㉔ ものとことで見たが、論理の根本が異なっているもので西洋の「もの」論理では説明できないものが出てくる。以下「空について」西谷啓治は『宗教とは何か』創文社、一九九一年、一五六―一五七頁「空の立場」、同じ個所で西谷はエックハルトの「神性」にも触れている。言語に表わせないキリスト教の神秘の世界は「空」に類似していることを示している。十六世紀スペインの神秘家十字架の聖ヨハネとも同じ。

㉕ 木村敏『時間と自己』中公新書、一九八二、六―七頁。

㉖ 拙稿『イエズス会日本コレジヨの講義要綱』に見るA・ヴァリニャーノの適応主義布教方針」同上ジャーナル、九号二〇一一年、八一頁。

㉗ 月刊『あけほ』連載特集「第二バチカン公会議から五〇年」女子パウロ会「教皇フランシスコインタビュー」二〇一三

年十二月発行『中央公論』門脇佳吉訳。また門脇佳吉訳「教会は野戦病院であれ」月刊『中央公論』、二〇一四年一月号「特集 誰のための宗教」。現教皇フランシスコは「第二バチカン公会議について」（これまで）フォロー・アップが、十分になされてきませんでした。私はぜひこれを実現したいという謙遜と野心を持っています」と述べている。拙稿「ヴァリニャーノの適応主義の現代的意義」同電子ジャーナル、一四号、二〇一一年、一四二～一四三頁。

③② 拙稿「現代の宗教間対話に生きているA・ヴァリニャーノの適応主義布教方針——根源的いのちの霊性を求めて」同ジャーナル、一〇号、二〇一二年、三七頁。

③① 拙稿「宗教間対話は進んでいるか——教会の保守化傾向を考える」同ジャーナル、十一号、二〇一三年、五五頁。

③③ 「宗教間対話の可能性——西田幾多郎の場所論を要石として」は註二四に。他に拙稿「キリスト教は対象論理か」『東西宗教研究』、第一四～一五号、二〇七～二二三頁参照。

③④ 拙稿「西田哲学の「絶対無の場所」と『靈操』の「不偏心」の精神との類似性に学ぶ」『上智人間学紀要』、四五号、上智大学、二〇一五年、一三二～一五二頁。

③⑤ 既出、註七参照。この発表段階でキリスト教の中で「中動態」

に気付いている人が少ないことが「壁」と気付く。

③⑥ 木村敏著『あいだと生命』臨床哲学論文集、創元社、二〇一四年、二六頁。他に、木村敏は『時間と自己』中公新書六七四、一九八二年、「第一部 こととしての時間」、三十三～三十一頁の中で、芭蕉の「古池や蛙飛び込む水の音」の句から西洋の「もの（現実の物理学）的世界観」に直訳しては何の意味をなさないことをあげているが、「こと（日本的・東洋的）世界観」を以てすればその見えない奥にあるものを疑わないことを言っている。二二頁。

③⑦ 國分巧一朗は『中動態の世界——意志と責任の考古学』医学書院、二〇一七年、二一四～二一五頁。ハイデガー『存在と時間』第七節で「中動態」の言葉を使っているが詳しく述べたものではない。

③⑧ 陳那は、『因明正理門論』《集量論》の二大主著において、従来の諸派の説を批判して唯識思想に立脚して仏教論理学を組織し、新因明といわれる新論理学説を形成した。

③⑨ 既出 木岡伸夫著『邂逅の論理』、二〇一〇～二二頁。

③⑩ 前掲、木岡伸夫、二七四～二七五頁。

③⑪ キリスト教は「外つ国の宗教」ではない。「靈操」によって、キリスト教は人間の本質「根源的いのち」に根差すもので生

活の中に生きている宗教であることが見えてくる。門脇佳吉はイグナチオの『霊操』を訳し、その「訳者あとがき」で、東西の祈り・霊性の共通性を述べている。

④ エルヴィン・シュレディンガー著『精神と物質』、中村量亮訳、工作舎、一九八七年、九〇頁。西洋の「行き詰まり」については拙稿「A・ヴァリニャーノの適応主義と現代的意義」同ジャーナル、一四号、二〇一六年、一三九～一四一頁。「四、危機にある教会」で既に見ているが、その所論は数知れない程ある。このことはベルクの「風土学」にも通じてくる。

⑤ 和辻哲郎の『風土』は有名であるが、モンソン、砂漠、牧場に分けた形で夫々の文化的風土の違いを紹介するものであったが、オーギュスタン・ベルクは『風土学はなぜ何のために』関西大学出版部、二〇一八年を著す。「日本との出会いによって〈脱中心化〉したベルクは、デカルト的二元論を批判するものの、二元論を破棄するものではない。日本の非二元論的思考に心を開きつつ、〈再中心化〉するベルクは、矛盾する二つの立場を行き来する「通態化」の立場を打ち出した」木岡伸夫著『〈出会い〉の風土学——対話へのいざない』幻冬舎、二〇一八年。ユングの「鳥々論」からエリアーデの「宗教の歴史」については本稿、註一〇、二四

参照。木岡の「縁の結ぶ世界」にも通じてくる。

参考文献（文中記載のものは省略）

- 愛宮真備著池本喬・志山博訪訳『禪 悟りへの道』理想社、一九六七年。
- イグナチオ・デ・ロヨラ著門脇佳吉訳・解説『霊操』岩波書店、一九九五年。
- 十字架の聖ヨハネ著『靈魂の暗夜・愛の活ける焰』、ペドロ・アルベ、井上郁二訳 ドン・ボスコ社、一九五四年。
- 末木文美士編『非・西欧の視座』、大明堂、二〇〇一年。
- エミール・パンベニスト著『二般言語の諸問題』岸本通夫監訳、みすず書房、一九八三年。
- 高田珠樹著『ハイデガー 存在の歴史』、講談社、「現代思想の冒険者たち」第八巻、一九九六年。
- 木岡伸夫著『〈出会い〉の風土学——対話へのいざない』、幻冬舎、二〇一八年。

たかはし・かつゆき
南山宗教文化研究所

地球環境生命圏を憂慮する倫理の宗教的基礎へ向けて

ハンス・ヨナス、マルティン・ハイデガー、
そして西田幾多郎との対話的思索による考究の道へ

長町裕司

西田幾多郎（一八七〇～一九四五）の後期思索圏へと展開する渦中からの一論稿『人間の存在』（一九三八年、一九三九年刊行の『哲学論文集 第三』に所収）には、次のような文章のくだりが見られる。

自由といふもののない所に、人間はない。併し人間が徹底的に自由とならうとすればする程、絶対の鉄壁に当たる。人間が真に人間であらうとすればする程、人間は危機の上に立つのである。そこまでに至らない人間は、厳格には醉生夢死の動物の域を脱したものでな

い。故に人間は最も神に背く所に、最も神に近づいて居ると云ふこともできる。人間が人間自身を否定する所に、真に人間の生きる途があるのである。私はここに真の理性といふものを考へるのである。真の弁証法としての具体的論理は、かかる立場に立つものでなければならぬ。それは人間が神となることでもなければ、神が人間となることでもない。又神と人間が一つとなる所謂神人合一といふことでもない。神と人間とは何処までも相反するものでなければならぬ、絶対

否定を隔てて相對するのである。否、對すると云ふことはできないのである。絶対矛盾の自己同一として作られたものから作るものへといふ所に、神と世界との對立があり、作られて作るものの頂点として、絶対否定によつて媒介せられるといふ所に、人間が理性的なのである（旧全集版、第九卷 五六頁）。

文中「絶対の鉄壁に打当る」とは、この論稿においての時代診斷的省察によれば、「**【西欧】**近世の内在的人間中心主義」（同 六三頁）がその歴史的世界の弁証法的進展に含み込まれた段階位相として極限に至る事態として開陳・敷衍される。それは又、ヨーロッパ・ラテン中世との連関では、「教権を離れて人間が人間に還つた人間中心の人間主義」（同六一頁）とも表明されている。西田最晩年の遺稿となつた『場所的論理と宗教的世界觀』（一九四五年二月脱稿）の末部でも、文芸復興（ルネッサンス）以来のヨーロッパのヒューマニズムが自律化を進展せしめ、人間はどこまでも非宗教的に、世界は脱宗教的になつてゆくプロセ

スの進行したことが考察されている（旧全集版 第十一卷、四六〇頁以下）。背理のようであつても、「人間が人間自身を否定」し「神と人間とは何処までも相反するもの」であることの顕在化は、西田が「真の弁証法としての具体的論理」と称する歴史的生命の運動の貫徹であり、今日正にわれわれは「作られて作るもの」の立場の自己矛盾的極限に立つと言えるであらう。但しこの近代ヒューマニズムの趨勢は、その極致に至つて二つの決定的な岐路へと分斷されゆく。一方には、自律化した人間と歴史的世界の自己原理化を單に内在的方向へとどこまでも推し進める精神的姿勢が存し得る（西田は、ドストエフスキーがその長編ロマン『悪霊』の中で描述したキリロフの人神論と彼の自己崩壊、及びニーチェの〈超人〉を引き合いに出す）。然るに他方では、西洋ヒューマニズムにおける人間中心主義がその自己矛盾的存在の極致の自覚に於いて「絶対者の自己否定的肯定として働く」（旧全集版 第十一卷、四四四頁）自己へと絶後に蘇える、絶対的な他に直面しての絶対否定に媒介

される（「自己自身に真に内在的なものは、超越的なものによって媒介せられる」——『人間的存在』旧全集版第九卷 六二頁）歴史的生命的刷新的な新局面が打ち拓かれる方向が出現する（ここでは西田は、ドストエフスキーの『罪と罰』の主人公ラスコーリニコフが「神なくしては生きられるか」と云う娼婦ソーニャに頭を下げて新しい生命の入り口に立つ予示を想起させる）。ヒューマニズムの後者の方向での転化及び深化は、対象論理からは隔絶した（場所的有）としての自己がどこまでも無基底的に「絶対者の自己否定的肯定として働く」宗教性の開示態と言えるであろう。「立場なき立場」（旧全集版 第十一卷 四四五頁）とも表現し得る普遍的宗教性は、人間的存在の淵源から打ち拓かれるのであり、〈キリスト教的人間中心性〉とは正に普遍的に宗教的な淵源へと内在的に超越せる人間存在の中心性から捉え返されねばならない。

さて本提題では、西田の思索に導かれた（人間的存在の淵源）へと求心的な究明の視線を保ちながらも、今日の歴

史的世界の動向における包括的で多次元的な様相の診断からの危機意識に裏打ちされて、（I）先ずはドイツ生まれのユダヤ人宗教哲学者であったハンス・ヨナス（Hans Jonas, 1903-1993）による「科学技術文明における新しい倫理学」の発想に特にインスピレーションを得ながら、（a）西欧近代の自律化した人間中心主義から（自然との共生）を（更には、人間以外のすべての生命体の「多様な種に応じた繁栄促進」を）配慮する責任主体の倫理へという思想動向、及び（b）「人類の理念」を媒介とした、将来の世代との共生という課題（ハンス・ヨナスの倫理学的基礎づけにおいては、「将来も〈責任主体であることを自覚する存在〉が存続することへの責任」という課題）において素描的にではあるが叙述する。その際、ヨナスの晩年の大著であった『責任という原理』に先立って、これも長い年月をかけて開拓されていた彼独自の（生命の哲学）（哲学的生命論）がその思索上の緊密な背景を成すので、ヨナスの（生命の存在論）と（責任の原理）との連関に光を当て

るようにしたい。その上で、ユダヤ・キリスト教思想の固

い。

有な伝統の隠蔽された（人間中心性の真義）を刷新的に根源的理解にもたらすために、（Ⅱ）後期ハイデガーの思索圏からの（住まうことの哲学）から開かれる普遍的宗教性の基礎へと敷衍的に論じておくことにする。最後に、再び西田幾多郎の思索からの導きの糸を手繰り寄せつつ、（Ⅲ）今後更に省察を深めてゆくことが必要な思考連関への展望を短くまとめてみたい。

今日における地球環境的生命圏域を視野とする普遍

的共生の宗教倫理的基礎——ハンス・ヨナスによ

って開拓された問題脈絡を振り返って

先ず手始めに、今日の倫理思想における自然や（人間との差異を有すると通常考えらる）他の生命体との共生の可能性を問題化する脈絡を診断する上で、互いに極端に相反する思想動向の一例として、以下の引用を挙げておきた

人間と動物の差異が消え、この両極が——今日よく起るように——ともに危機に瀕しているとすれば、存在と無、合法と非合法、神と悪魔といった差異もまた無効になり、その代わりとして、それを指し示すための名すら欠いているような何かを現してくるのである。おそらく強制収容所や絶滅収容所もまた、この種の経験Ⅱ実験、すなわち、人間か非人間かを決定しようとする極端かつ途轍もない企てといえるであろう。そして、この企ては、最後には、人間と非人間とを弁別する可能性そのものを破局へと巻き込んでいくのである（ジオルジオ・アガンベン 著／岡田・多賀訳『開かれ——人間と動物』平凡社 二〇〇四年、三九頁）

人間と動物の間に途方もなく大きな溝があるということは、西洋文明の進展の大部分の間疑われたこともなかった。こうした考えを根底から覆したのは、（人

間の起源が動物にある」というダーヴィンの発見であり、「我々人間は神の創造物であり、神に似せて創られ不死の魂をもっている」という物語の信憑性がダーヴィンの発見に伴って低下したことである。我々と他の動物との違いは質の違いであるよりは、むしろ程度の違いであることを認めるのは、ある人々には困難であった。こうした人々は人間と動物との間の境界線を引くための方策を捜してきた。今日までのところ、このような境界線で長持ちしたものはなかった。〔…〕。人間と動物との間に境界線を引こうとするこうした試みが人間と動物のおかれた状況に関する事実にとえ適っているとしても、このような事実は道德の問題には何の影響力ももたないであろう。ある存在が言語を使用しないとか、道具を作らないということは、その存在の苦しみを無視してよいという理由にはほとんどならない（ピーター・シンガー著／山内・塚崎 監訳『実践の倫理』昭和堂一九九九年、八二・八三頁）。

第一の引用文は、今日まさに私たちを取り巻いている〈人間性の危機〉、及び〈生態系全体の謎を秘める動物的生命の危機〉の思想を如実に語りだすものであろう。こうした今日の〈人間性危機の思想〉の一群とは真つ向から対立するかのごとく、第二の引用は、「種差別 (speciation) の論理批判」から動物解放論までを主唱するに至る極端な生命・自然中心主義倫理を帰結する思想動向を示している。その際、とりわけ現代社会が抱える地球規模での自然・生命圏環境問題や動物保護問題等の関連で、西洋の伝統的文化と精神性に深く根をはった「人間中心主義 (anthropocentrism)」といったものが批判的に問い正される局面が生じている。但し、西洋文明における「人間中心主義」と言っても、その概念規定は決して一義化できるようなものではなく、多層な理解背景を含み込んでいる思想史的概念に他ならず、適用されるコンテキストによって相当に異なった意味内実を有し得るのであろう。いづれにしても、「生命体とその生命的かつ非生命的な環境との間でのダイナミ

ックな相関関係」についての探求と理解される環境学（エコロジー）も、人間という生きものの生存条件、つまり自然・生命圏と共に生育・発展する社会・文化環境との相関関係を問題とせざるを得ないので、その際にやはり（人間（として存在するもの）の理念）が含蓄的に問われ、争われていることになる。ここでは以下、ヨナスの倫理思想が主唱する（地球規模での責任倫理の基礎）によって「人間の尊厳」と「あらゆる生命体を含む生態系としての）地球的自然」との関係はどのように捉え直されるのかに焦点化して、考察を展開しておきたい【第二次世界大戦終結後、ナチスによるユダヤ人迫害の嵐の中で亡命先のアメリカ合衆国から再びドイツに帰還して後の後期ヨナスの著者となった、『責任という原理 科学技術文明のための倫理学の試み』から差し当たって開陳してゆく。Hans Jonas, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt a.M. 1979, 19892——以下、PVと略記して表示】。

第一に、ヨナスは責任の原理を互恵的な対称的関係性から基礎づけ得ないものと考える——【社会契約論的な基礎を維持する対称関係からの世代間の責任を論じた例としては、M・P・ゴールドディング（1980）やアメリカ合衆国のノートルダム大学で活躍中のK・シュレーダーフレチエット『テクノロジー・環境・世代間の公平』等を参照】。すなわち責任原理の基礎は、権利・義務関係の図式化からは独立した全く非対称的でさえある存在論的地盤に求められなければならない（PV, 177）。「非対称的な存在論的地盤」とは、人間以外のあらゆる生命体及び自然環境に対する人間存在の関わりへと責任の対象領域が拡大されてあること——それはヨナスによれば、科学技術文明によって「累積的に自己繁殖する世界変革」を可能にした人間の集団的行為の本質的変容に基づく（PV, 26-27; 29-30）——を包含するが、その非対称的存在論が倫理的基盤となる原型は「乳飲み子の存在からの要請への関わり」に存する（PV, 192, 235-236）。責任の原対象（PV, 234）は、倫理的責任能力を

有する主体として自らを確立し得る人間在自身がその自然的生存を開始する形態であるところの（乳飲み子の無力さ）——両親（または、それに代わる人間たち）の世話がなければ、「頼るものなき存在が非存在の淵に宙づりになっていくこと」（PV, 240）——に直面するという非対称的關係において経験的所与となる。逆面から言うならば、人間の責任主体としての存在は契約上の取り決め——その中には、政治家の選任された責任形態から個々の公的及び私的關係における取り決めの諸形態が含まれる——によって初めて具体化かつ自覚化されるに先立って、より原理的に（乳飲み子のように）「その存在が脅かされている存在者」から呼び起こされるのである（cf. PV, 391）。むしろ、そのような如何なるケースにおいても、責任の遂行を回避し責任存在であることを放棄することは可能であるが、それにもかかわらず「責任を感じる」倫理的主体としての自覚の芽生えはかき消すことはできない。

但しヨナスにとっては、乳飲み子のような存在に対して

人間が（少なくとも潜在的に）責任主体であることの根拠こそが問題である。この責任原理を基づける根拠への問いを彼は、今日を生きるわれわれの未来世代に対する責任の問題へと拡大された枠組みから究明できるものとする。将来の人類が「在る」こと（すなわち、生存）への責任・義務は、自然的な種の継続の内部でその存続に対する基礎づけを見出すことはできない（cf. PV, 36ff）。ヨナスは（その）、倫理性の在り処としての人間性の理念（イデー）にわれわれが将来の人類の存続とその在り方を配慮する根本義務の基礎を見出す（PV, 91, 184-187）。つまり、未だ存在していない将来の子孫も責任を負える存在であり得ることに對する責任をわれわれは有しているのである（「責任が存在する可能性が、何よりも先行している責任だからである」… PV, 186）。人間性の理念を損なうことなく保持することからのみ倫理の基盤としての責任存在を存続せしめ得るのであるから、この責任存在としての人間の（歴史的状況における）在り様と共に諸々の生命活動が営まれる生態圏と地

球的規模での自然環境全体が「責任ある配慮」の対象となる (cf. PY, 245-246)。

以上のように〈責任の原理〉は、人間存在がその固有な尊厳において自らの精神的な生を歴史的状況の変移を架橋して貫徹してゆく上での「非対称的 (asymmetrical) な存在論基盤」を根本土壌とする倫理の新構想——西欧近代の自律 (autonomy) に依拠する自己意識の主体の特権化と共に、社会契約論 (social contract) を強力な仮設理論とする対称的 (symmetrical) な相互主体性からの合理的基礎づけというプロジェクトに対抗し背反するものとして——の鍵として提起されるが、この倫理の構想はヨーロッパのルネッサンスから西洋近代の人間中心主義 (anthropocentrism) を批判修正する根幹的意義を有するものでこそあれ、決して人間存在の卓越した存立意義をよもや相対化する思想傾向なのではない。むしろ存在するもの全体の歴史的世界の動的展開において唯一〈責任を担う能力を有する存在〉である人間が、自らの子孫たる人類の運命と生命圏全体お

よび地球的自然環境の危機的状況を含む将来へ向けての応答 (Verantwortung) を果たしてゆく宗教的地盤をも意味する〈人間中心性〉を開基し直す倫理の提唱なのである。但しヨナスのこの〈責任の原理からの倫理構想〉には、さらにそれに先立って第二次大戦後の一九四〇年代後半以降に練り上げられた(これもヨナス独自の)〈生命の哲学的存在論〉の構築が思想背景としても深く関与している¹⁾ので、以下でその結節点が明らかになる思考脈絡を別出しておくたい。

ハイデガーの思惟の道からの影響の下で、しかしながらハイデガーとは哲学的関心の方向意味を異にして〈存在〉と〈生命〉の根本連関を新たに問い直すヨナスの生命哲学の理論的基礎のための端緒は、生命現象の〈心的物理的統一 (die psychophysische Einheit)〉を看取する点に存する²⁾と言える。そしてその展開部では、有機体的生命が存在階層を成して存在論的構造を形成しているという洞察がその中に置かれている。ここでその洞察は、「高い段階が低い

段階に依存し、低い段階のすべてがそのつどの最高の段階に保持される形で、さまざまな層が前進的に積み上げられる』(Organismus und Freiheit, S. 13; cf. 邦訳『有機体と自由』、三頁)という、哲学的生命論としてはアリストテレスの『魂について』(De anima)の思想動向に類比的な存在の階層性を描き出すことになる。但しヨナスは、有機体の生理学的モデルを非生理学的プロセスのために導き入れていないという点で、アリストテレス的な思考端緒とは異なつた方向を示している。³ —「有機体はすでにその最も低次の形成されたものにおいて精神的なものを前もって形成しており、精神は最も高次の到達範囲においてもなお有機体的なものに留まる」(Organismus und Freiheit, S. 11; cf. 『有機体と自由』、邦訳一頁)。加えてさらに重要なのは、当引用部の後半部(＝有機体の存在論的部分領域としての精神的なるものの考察)は、西欧近代を経ての現代的思考に調和的に共鳴関係に立つが、前半部(＝精神的なるものの前段階がすでに有機体の最も低次な形成体においても見出される

という見方)は古代西洋の思考様式には即しているものの、近現代的な理論的枠組みとは相容れない関係にあるという点である(ebd., 邦訳同頁)。つまりヨナスは、驚くべきことに方法的な形態転換(組み換え)を遂行し、有機体の生命のより低次なる現象領域から精神的なるものを捉え直してゆく方途を一度は先行させることによって、アリストテレスを範型とする西洋古代哲学における存在理解再形成の道へと回帰を果たすことになるのである。

この回帰的にして刷新的な考察の方途においては、「あらゆる有機体的実在の基層に存する物質交代(Stoffwechsel)」が考究の出発点となる。『有機体と自由』に収められた論稿(第五章)の中でも特に有名で重要な《神は数学者か? —物質交代の意味について》⁴は主題的にこの問題を究明しているが、ヨナスは英国の天文学物理学者であったJ・ジーンズ卿(1877-1946)の命題「被造物に内在しているその証言によれば、宇宙の大いなる建築者は今日純粋な数学者として姿を現し始めている」の真意と

正当性を吟味するために以下のような思考実験を敷衍してゆく——数学者である神という仮定の眼差しからその全被造物が眺められるならば、被造物はどのように見られ、またどのような存在対象が見てとられないであろうか?、と (*Organismus und Freiheit*, S. 119; 邦訳 一四一頁)。さて、物質的生命 (例えばアメーバー) は被造的世界の存在現実を解釈する上で以上の問いに答えてゆくための「被造物に内在する証言」の試金石として採用され得るが (同邦訳 一二七頁)、その物質的生命は以下に引用する決定的な特質を持つ——「有機体の内部においても外部においても、ある特殊な出来事が認められるだろう。それは、その有機体の現象的な統一を通常の物体よりいっそう疑わしく見えさせ、時間の経過を通じての有機体の物質的同一性をほとんど完全に廃棄してしまうものだ。私が語っているのは有機体の物質交代、有機体が行っている周囲の環境との物質の交換のことである」(同 一四二頁)。どんなに低次の物質生命にもそれが有機体である限り、能動的 (自己) 統合

(eine active Selbstintegration, 同 一四七頁) が見い出されるはずなのだが——ヨナスは、「同一の物質のままではないという正にそのことによつて、同一な自己として存続」する生きている形相 (*lebendige Form*) の連続性としてこの事態を哲学的に把握している (同 一四二—一四三頁)——、この決定的な点こそ分析的な均質性といったフィルターを通してのみ存在現実を捉える眼差ししか有さない (数学者としての神) には見てとられることがない (同 一四六頁)。「過程を通じた恒久的な自己更新」(同 一四七頁) は、有機体的生命そのものの根本徴表に他ならないが、正にこのような能動的自己統合化が存在論的な個性性 (≡単に現象上の個体ではなく、あらゆる瞬間におけるその現存、その持続および持続における同一性としての個性性) を生成せしめるのである (同頁)。詳しく考察するなら有機体の個体的生命は、自らの能動的自己統合性を通してその素材的質料に対する二重の関係様式を存在構造としている——すなわち、一方で有機体的個体は、その質料的諸部分の瞬

間的な事実的集積に一致して存立するという拘束を有するが、他方ではそのような瞬間の連鎖においては如何なる個別の質料的集積にも束縛されて限定されることなく、ただ自らの有機体的生命であるところの生ける形相にのみ統合的に拘束されている、という二重の存立構造である（同箇所）。つまり有機体的生命に固有な機能的づけ同一性は、質料的物質そのものの実体的同一性と合致することなく、有機体的形相は自らの素材的・物質的質料に対する弁証法的関係において規定されねばならない。ヨナスは、この弁手法的関係を「依存の【需要的】自由（die bedürftige Freiheit）」という用語によって概念化している（同 一四八頁）。有機体は、自らの生命と個性の維持に質料的条件を必要とするのであるが、同時にこの自己保持という目的を達成する上での特定の質料的素材の選び出しの下では〈自由〉なのである。

この帰結から、ヨナスの哲学的生命論の構想にとって基幹となる二つの根本的な思考路線が開かれることになる。

一つには、〈神的な数学者〉の視線を批判的に吟味・解体して上述のように有機体的生命に固有で能動的な統合的同一性を見てとる眼差しとは、生ける身体を視座としてこの身体における直接的な自己経験の認知的証言に基づいているのであり、そこからの認識上の反省方向が正当化される（同 一四六頁、また特に当論稿内で一七二頁以下「身体を持つ認識主観の優越性」の部分を参照）。但しここで、哲学的な反省方向は方法論的に逆転を呈示する。正当性の証示を含意する反省方向は、数学的な神の眼差しとは全く異種の視線の生物学的な経過を問題としているのではなく、有機体的にして質料的な基盤に遡及することから開示された〈精神的なもの〉を原初的・根源的に包括的なものとして理解する道を開拓することになる（Organismus und Freiheit, S. 198-225; "Der Adel des Sehens. Eine Untersuchung zur Phänomenologie der Sinne"; 邦訳「視覚の高貴さ——感覚の現象学の試み」二四八〜二七五頁の部分特に参照）。

けれどもこの逆転せる方途での哲学的論述の痕跡の追究

は、また稿を改めて試みられる必要がある。今一つには、生命の存在論的解釈というプロジェクト成立の可能根拠を、「精神が有機体的なものにおいて全く最初から予め形成されている」（前掲邦訳 四頁）基礎事態に求め得ることが判明になる。萌芽的自由（「物質が初めて生命に向けて自己を組織するということは、存在の深みで働いている傾向性によってすでに、正しくこの自由という様態へと動機づけられていたのであり、その移行はこの様態への扉を實際に開いたのだ」邦訳 六頁）が有機体的生命の最基層を成す物質交代においてすでに確認されることから、精神の側からの有機体的形相（＝生命自体の客観的形式）への認知的な接近路が開設され、同時に精神的なるものとは有機体的なるものと共に存在論的に媒介されていることが示されるのである。

以上のように、ヨナスの哲学的生命論が「より高次の段階での統合的一元論（ein integrierender Monismus auf höherer Stufe）」を志向するものであることは明瞭に読み取れる。

従ってこの統合的一元論としての〈生命の哲学〉は、二つの主要部分、すなわち有機体の哲学と精神の哲学とを包含するものとなるのである^⑤。その際に、具体的な有機体的身体性において現れる生命活動の生命現象全体に対しての中心的位置づけが重要な問題として際立ってくるのだが、ヨナスの生命存在論の構想を診断しその積極的意義を再吟味することを主眼とする本論では、その哲学上の中心的指針を明らかにすることと十分とせねばならないであろう。ヨナスはずっと後年の最晩年に、『物質、精神と創造——宇宙論的な調査結果と宇宙論的な推測』（一九八八／八九年）という小論において、「物質・精神・創造という序列は、物質界の僅か小さな生ける部分において自らを告げ知らせている（主体性）の局面を超えて、そこにおいて自らを再度際立たせるが常に未だ物質と結び合わされている（精神）の秘密（Geheimnis）へと進展してゆく。精神をわれわれは人間においてのみ、従ってわれわれ自身の方から関知しているのであるが、この序列からその段階的発展の創造的

根本原因（根源）への問い、すなわち神の問いを投げかけるのである」と述べて、宇宙論的なデーターの経験的見地よりして宇宙論的視野での「…物質にとってもさらに先行する第一の、もの」の形而上学的推定へと進むべきことを強調している。⁷ 従って、「自由と精神へ向けての潜在能力（das Potential）を有機体的なるものの、そしてさらには〔…〕宇宙全体の進化の内属的契機」として解釈するヨナスの生命哲学は、正に「存在論的に内容豊かな一元論」への志向であると言えよう。⁸

後期ハイデガーの思索圏から——〈住まうこと〉
の思索的習熟を通しての「地球環境的共生」へ

後期ハイデガーの〈住まうこと〉の思惟の本質動向を包括的に示す文章は、スイスのバーゼル生まれのドイツの詩人・教育者であったヨハン・ペーター・ヘーベル（Johann Peter Hebel, 1760-1826）に寄せて書かれた『ヘーベル——家の友』（一九五七年）の中で凝縮された形で典型的に見

いだせる。

〈住まう〉というこの動詞をわたしたちが充分に広かつ本質的に思惟するならば、それは人間が地の上・天の下で、誕生から死に至るまでのさすらいを遂行するその仕方を告げている。このさすらいは、多様な形態をとり、変化に富んでいる。しかしどんな場合にも、さすらいことは住まうことの基本的特徴をとどめている。すなわち、地と天の間に、誕生と死の間に、喜びと悲しみの間に、行為と言葉の間に人間が滞在するという意味での、住まうことの基本的特徴をとどめているのである。〔…〕わたしたちが、この多くの驛をもつ間（dieses vielfältige Zwischen）を世界と名づけるならば、その時に世界は死を能くする者たちが住まう家である（M. Heidegger, “Hebel der Hausfreund”, in: *Aus der Erfahrung des Denkens 1910-1976*, Gesamtausgabe 13, hrsg. von Hermann Heidegger, Frankfurt a. M. 1983, S. 138-139）。

従来の伝統的形而上学が「存在するものの実体的基礎」から人間に特有な存在構造を概念化する路線を開設した思想上の影響作用史に鑑みて、この思想的伝統から離反する今日的な思惟の動向に開眼するならば、人間存在はもはや、睿智的存在領域へと超出し得る宇宙論的地位の確保によっても、(近代形而上学を通しての)自己意識の主観性としての特権化によっても、自らに目覚めその固有な存在体制に於ける自覚を深める拠り所を見いだし得ないであろう。ハイデガーの思惟の道にとっては、このような形而上学的な構造図式や存在現実の——トマス・アクィナスやマイスター・エックハルト、ニコラウス・クザーヌスなどに開花した卓越せるキリスト教神秘思想や幾人かの真に創造的な哲学的思惟は例外として——静態学化は、今日の精神性にとって更に強固な概念的偶像を生み出すものと映るのである。住まうことの本質動性から人間の本来の在り処を問う思惟は、西洋において伝統的な(理性的動物 (animal rationale))としての人間の(多様な存在者の中で占める位

置としての)種別的規定が等閑にし隠匿した次元を開墾し直すのみならず、今日の科学技術による合理化と情報化時代が孕む根底的次元での危機を「住まうことを学び直す可能性」が打ち開ける深源を基けることによって克服しようとする。ハイデガーは、西欧近代の精神性による「存在に對する主観性の支配」が帰結した故郷喪失 (Heimatlosigkeit) を克服する「最も近いものの近さへの帰郷 (Heimkunft)」を「人間らしい人間の人間性に初めてその尊厳を与え返す」思惟の本質課題としている (“Brief über den Humanismus,” in GA 9 *Wegmarken*, 1976, S. 337ff)。その際、今日の人間をその最内奥において脅かしている土着性喪失 (ebd., S. 339f) とは、(多数の難民も含め)先祖伝来の故郷から追われ駆逐された人々、大工業都市へと入植しその荒涼とした機構の中で古い故郷から疎遠となった人々の下だけではなく、地理的には正に故郷に留まり続けている人々においても非・土着・非・郷土的に (unheimisch) 生起している歴史的命運である (“Glassenheit,” in: GA 53, S. 143ff; cf.

S.155)。そこで、「非・土着的（非・故郷的）なるものにおいて土着的（故郷的）となること」によって思惟の隠蔽されているエレメント（境域）へと回帰する追想（Andenken）及び先行的思索（Vordenken）が開拓されねばならない。ハイデガーはその際、「住むとは、死を能くする者たちが大地の上に存在するその仕方」「『建てること 住まうこと 思考すること』（“Bauen Wohnen Denken,” in: GA 7, 150）」であり、「〈大地の上に〉にということとは、〈天空の下に〉ということとを既に意味している。この両者は、〈神的なものたちの前にとどまること〉をとともに指示し、〈人間たちの相互共同性の内へ帰属して〉いることを含意する」（ebd., 151）と述べる。そしてハイデガーにおいては、「死を能くし得るものたちとしての人間（「Da-sein」）が初めて住まいつつ世界としての世界に到達する」（ebd., S. 175）のであるから、〈人間たちの相互共同性の内への帰属〉も〈住まうことに習熟する（erlernen）〉プロセスを通しての〈死を能くし得る者たちの連带的共同性〉として宗教的共生

の圏域にこそ本来的に開かれていることになる。

講演『建てること——住まうこと——思惟すること』（一九五一年）においてハイデガーは、ドイツ語の「住まう Wohnen」が語源学上（etymologisch）は古ザクセン語の wunon やゴート語（または、中世の古英語の）の wunian が有した「滞在すること das Sich-Aufhalten」保護・囲いへともたらされてその内に留まること即ち〈被害や危険から守られてあること das Frieden〉の意義へと遡源する連関から、*einfrieden*（または *einfriedigen*：柵または壁をもつて囲む）という語に連繋する「住まう wohnen」は「大切にする・思いやる・慎重に扱う」を意味する *schonen*（をその本質とすることを導き出す^②）。そしてこの *schonen* は消極的な *verschonen* と区別されて「住まうこと」の根本動向・特質 Grundzug」であることを次のように開明している——「大切にする・思いやることは、われわれが配慮されたもの das Geschonte に何も危害や苦痛などを加えないということのみにその本質が存するのではな

い。本来的な思いやること・大切にすることは何か積極的なるもの *etwas Positives* であり、われわれが何かのものをあらかじめ先立ってその本質においてそのままにしておく時、そしてことさらにその本質の内に返し匿う時に生起するのである…。匿われることへと (*zum Frieden*) へともたらされてあることとして、へ住まう^⑩ が意味するのは：どのようなものをもその本質へと大切に配慮する自由な開け *das Freie* へと囲い込まれて留まることである^⑪。従って、単に或る特定の関心に導かれての保護 (*Schutz*) や価値評価に媒介されての気遣い (*Besorgen*) は、事実的な生 (平均的日常性における現存在) から他の諸活動の下での反応または比較考量・選択を通して発現する諸存在者との一定の継続的な交渉ではあるが、そこでは保護し気遣う者自身へと回帰してしまう「いたわること・傷つけないこと *verschonen*」の目的合理性を抜けることのできない消極面が支配的である。それらは未だ、住まうことそのものの全体的な本質化動向としての、「大切にされる (はずの)

もの」を「大切にしてい思いやる営みそのもの」においてそのもの自身で在らしめるという純粹に積極的活性化なのではない。

「死すべきもの *die Sterblichen* であるわれわれが地上で *auf der Erde* どのように *Wie* 在るのか^⑫」を住まうことの主動的・他動詞的な *Schonen* へと集約的に究明し得る、思惟の本質の成り立ちがここで同時に問題となってくる。先ず、上記の引用文最後の二つの文章で *schonen* (大切にすること・思いやること) とは、住まうことが人間をしてその「存在せしめる *sein lassen*」という根本動向へ帰向せしめる応答性格を有することに基づいている。即ち、存在の空け開く (*seinsichtendes*) *Da-sein* (現・存在) へと自性化せしめる (*sich er-eigenen*) 動性を内立的に持ち堪えることにおいて、「存在するものをその存在の内にそのままにすること (*das Seiende in seinem Sein zu lassen*)」、存在するもの予めそのように在る存立において匿い、その発展・展開のままにさせること」が住まうこと (実存論的 *existenzial*

体制からの) 根本態度 (Grundeinstellung) に他ならないからである。¹³⁾ 然るにこのように、(その実存論的体制から) 人間をして諸存在者に対峙しての根本態度へと主動化させるところの「存在せしめる」——das Seinlassen (= Schonen) des Da-seins [Genitivus subjectivus]——は、動詞的 (verbal) にのみ言葉へと (かろうじて) 名付け呼び (nennen) 得るところの、「およそ存在者がそれ自体として存在すること」の可能性の条件 [Genitivus objektivus] へと差し戻されている (Lassen = Es gibt: das Sein)¹⁴⁾。それ自体において非・存在者のな(従って、非・因果的であるばかりか、そもそも言明へ向けて主語化できない) 根本生起が「住まう」ことの根本動向を基づける (gründen) のであり——「住まう」ことはしかし、それに即して死すべき者が在るところの存在の根本動向である (Das Wohnen aber ist der Grundzug des Seins, demgemäß die Sterblichen sind)¹⁵⁾——、他方それは同時に思惟が人間をして現・存在への自性化へと呼び求められる本質現成に属すること (Ereignis-

Denken) を開顕せしめているのである。¹⁶⁾

結びと開き——人間の存在の宗教的淵源から
の普遍的・包括的な生命共生態の思索へ向けて

以上のような考察を経て改めて西田の引用テキストに立ち戻ってみると、そこで述べられた「絶対の鉄壁に打ち当たる」とは、(西欧近代の諸前提に基づく) 自律化を進展させてゆく人間の自由のヒューマニズムが人間存在それ自身の(何らかの意味規定へと明らか) 宗教的淵源から「打ちつけられる」こと、を意味することがわかるようになる。「絶対の鉄壁」、それは、人間の存在の成り立ちを最根柢的に媒介する(絶対の他)に密接する事態である。つまり、(絶対の他)それ自身の力動的・否定的媒介性がわれわれの自己の宗教的淵源を成しゆくことによって、人間の存在は人格的な自己の応答関係に呼び起こされ得るのである。

その後期思索にさしかかる『無の自覚的限定』期

(一九三二—三三年)の西田の思惟に照準化してみるなら

ば、〈私と汝〉が絶えず新たに生まれ出る処に、真に人格的な〈個〉としての自己の応答関係の蘇生が體認される。

しかも、社会的限定に拘束された限りでの自己の突破が促され成し遂げられると共に、「(一定の社会的・生活世界的連関の内部での)汝(であった、或いはあり得るもの)」が解体されて、「絶対的に異他なる」他に於て汝の呼声を聞く(西田幾多郎『私と汝』旧全集第六卷所収、三九八頁)という重層的開けが可能となるのである。「絶対的他に於て汝の呼声を聞く」とは、アシジのフランシスコ(1182-1226)のキリスト教的靈性がその典型を示しているように、あらゆる被造物の一つ一つが愛情の絆でむすばれた姉妹であり、地球環境という「大きな家」を大切にしつつ、大地を共にする自然とあらゆる生命体のすべてをとも遣うことに召されているという自覚を覚醒せしめる。

ここに、包括的で普遍的土壌へとどこまでも進展・深化する〈近代ヒューマニズムを転換せしめるアルキメデス

の支点〉が存すると言えよう。

他方、後期思索圏へと進展するハイデガーの思惟からも、今後さらにその〈思惟の事柄〉を追思しつつ、東西の宗教性に深層から通底する靈性の根本次元を開拓する課題が開かれてくる。その端緒として、1936-1938年に書き留められていた『哲学への寄与論稿 性起から』のほぼ末部からの一節をここに引用しておきたい。

人間はなおも数世紀にわたって、その諸々の工作機構(Machenschaft 作為性)によって地球という惑星を略奪し尽くし、荒廃させるかもしれない。この駆り立てる営みの巨大なもの(das Riesenhafte)は、思いも寄らないものへと〈発展〉するかもしれない。そして見かけ上の厳格さの形式を取って、荒廃したもののそのものの規則化をなすかもしれない。真存在(Seyn)の偉大さは閉じられたままになる。なぜなら真理と非真理とそれらの本質について、いかなる決定もはや下されないからである。諸々の工作機構が成功するか失敗

するかの清算 (Verrechnung) だけが、なおもかろうじて清算される。この計算は、僭称された〈永遠性〉の内へと伸びてゆく。それは永遠性ではなくて、最も荒廃して最もはかないものが先へ先へと進むことにすぎない。(Martin Heidegger, "Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis", GA 65, VII, "Der Letzte Gott", 255; Die Kehre im Ereignis, S. 408-409)。

引用文中の「(真) 存在の偉大さが閉ざされたままとなる」のは、西洋近代の精神性の根本傾向として洞察される〈存在に対する主観性の支配〉が遍く大地・自然・生命圏を覆い尽くしてゆくからであり、存在するもの存在が——ハイデガーが近代技術の本質とする「工作機構 (Machenschaft 作為性)・「集・立 (Gestell)」によって挑発され駆り立てられて——「対象 (Bestand)」へと変質してゆく歴史的命運に曝されていることが思惟されねばならない。この思惟は、「存在 (Seyn) の真理と非真理」が問われ得るようになる思惟への移行的思惟 (der

übergängliche Denken) として ("Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis", GA 65, S. 5 f.; "Besinnung", GA 66, S. 78f) 今日にごそわれわれに課され、準備的に開拓されねばならないことがここに示唆されているのである。

註

- ① この方向でのヨナスの哲学的組織法への解釈視点は、近年ますます強調される傾向にある——Vgl. Karl Günter Arnold, *Das kosmische Datum. Untersuchungen zum Subjektivitätsbegriff bei Hans Jonas*, Leipzig 2017, S. 56 ff. und S. 132f.
- ② Vgl. Alexander Klier, *Umweltheik: Wider die ökologische Krise. Ein kritischer Vergleich der Positionen von Vittorio Hösle und Hans Jonas*, Marburg 2007, S. 42.
- ③ この点について詳細は以下を参照——Gereon Wolters, "Hans Jonas' philosophische Biologie", in Cristian Wiese u. Eric Jacobson (Hrsg.), *Weiterwohlichkeit der Welt. Zur Aktualität von Hans Jonas*, Berlin / Wien 2003, S. 225-241; 234f.
- ④ 初出は独立した論文として以下のように発表された——"Ist

God a Mathematician? *Measure* 2 (1951).

- (6) Hans Jonas, *Organismus und Freiheit*, S. 33.
- (7) ebd., S. 11. (邦訳' 一頁)
- (8) Hans Jonas, "Materie, Geist und Schöpfung. Kosmologischer Befund und kosmologische Vermutung", in ders., *Metaphysische und religionsphilosophische Studien, Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas* Bd. m/r, Freiburg i. Br / Berlin / Wien 2014, S. 243.
- (9) Jens Peter Bruune, "Können wir Leben verstehen? Hans Jonas' Kritik des systemischen Lebensbegriffs", in: Dietrich Böhler, Horst Gronke und Bernadette Hermann (Hrsg.), *Mensch – Gott – Welt. Philosophie des Lebens, Religionsphilosophie und Metaphysik in Werken von Hans Jonas*, Freiburg i. Br. / Berlin / Wien 2008, S. 89–111, 93.
- (10) Martin Heidegger, "Bauen Wohnen Denken", in *Vorträge und Aufsätze*, Stuttgart 1954, S.143; cf. ders., *Einführung in die Metaphysik* (1935), 4. Auflage, Tübingen 1976, S.55.
- (11) Ebd.
- (12) Ebd., S.142.
- (13) "seinsichtend" とその表現で「存在を」その Genitivus

objektivus のみではなく「存在が」その Genitivus subjektivus の同時に含意されたその言の持つ性質。

- (13) (存在者をその存在におく) 存在せしめる(その) (das Seinlassen) とその根本態度は「そのことのように存在者に入り来て存立する存在の開け開けへと自ら巻き込まれる(その) (das Sichemlassen auf das Offene und dessen Offenheit: in die jegliches Seiende hereinsteht)」とその脱自的現・存在の本質化動性に基づくその次の箇所を参照——
- “Vom Wesen der Wahrheit” (1930), in *Wegmarken*, GA 9, S.188.
- (14) Burkhard Biella, *Eine Spur ins Wohnen legen. Entwurf einer Philosophie des Wohnens mit Heidegger und über Heidegger hinaus*, Düsseldorf / Bonn 1998 (その思考脈略を明瞭に見取り、卓越した解釈を敷衍)——ebd., S.90 ff. S.203ff.
- (15) Martin Heidegger, "Bauen Wohnen Denken", in: a.o., S.155.
- (16) Vgl. "Daß jedoch das Denken selbst in demselben Sinn wie das Bauen, nur auf eine andere Weise, in das Wohnen gehört, mag der hier versuchte Denkweg bezeugen..."

ながまち・ゆうじ
上智大学文学部哲学科

東西の自然理解

環境・生命・倫理・神道の立場から

鎌田東二

「いのち」と「命主社」→出雲神話から探る

出雲大社（杵築大社）の東南東約五〇〇メートルほどのところに「命主社」と呼ばれる小さな神社がある。出雲大社に参拝する人もこの神社の存在は知らない人が多く、訪れる人はそれほど多くはない。

だが、この小社は『延喜式』神名帳に「神魂伊能知奴志しのかみのやしろう神社」として記載されている由緒のある延喜式内社である。「かみむすびいのちぬし」という神は、『古事記』冒頭の天地開闢のところで造化三神として現れ出る天之御中主神・高御産巢日神・神産巢日神の内、「神産巢日神」

（『日本書紀』では「神皇産霊神」と表記）のことである。

我が国最古のテキストである『古事記』（七十二年編纂）や『日本書紀』（七二〇年編纂）に「かみむすび」とある神が、平安時代に編纂された『延喜式』では、それに加えて、「いのちぬし（伊能知奴志）」と名が付加されている。つまり、「かみむすび・いのちぬし」という神名により具体的に膨らんでいるのである。その神名は分節すると、「かみ+むすび+いのち+ぬし」という四語の合成語となる。その名は、へ神聖な「むすび」の力を持つ「いのち」の主の神」という意味と神格を表わしていると解釈できる。

実は、この「いのちぬし」が、『古事記』の神統譜上で

は出雲系の神々の祖神とされ、兄神たちに殺されたオホナムヂ（大国主神の別称）を二度も生き返らせるはたらきをする。出雲大社の主祭神として祀られている大国主神は、『古事記』では一番多い異名を持つ神である。元々の名は「おほなむぢのかみ大穴牟遲神」で、その神名は「大きな穴を持つ威力ある神」という意味である。その他に、「あしはらのしこそのみ葦原色許男神・やちほこ八千矛神・うつつしたまのみ宇都志国玉神」の名前を持つ。

このオホナムヂには八十神と呼ばれる大勢の兄神がいた。しかし、オホナムヂは一番下の弟として邪険にされ、兄神たちに力仕事などでこき使われた。ある日、兄神たちは隣りの稲羽国の八上比売やがみひめに求婚をしに行くが、この時、オホナムヂは兄神たちの荷物を全部負わされ、一番後からついて行くことになった。

兄神たちからずいぶん遅れて気多の岬まで来ると、「素戔嗚尊うじさき（因幡の白兔）が泣いているのに出会った。そこでオホナムヂが泣いている理由を尋ねると、白兔は傷を受けた理由を語り、先に通過した兄神たちに教えてもらった傷を

癒す処方を実行するとますます痛みがひどくなったと打ち明けた。オホナムヂはその話を聞いて、川へ行つて真水で体を洗い、柔らかな蒲黄かまのはなを草の上に敷いて寝転がつて体を休めると傷ついた肌は元に戻る、と傷を癒す方法を教える。その通りになると傷が癒えたので、白兔はお礼に、オホナムヂが兄神たちを差し置いて八上比売様の心を得ることができると予言と祝福の言葉を述べた。

すると、事態は白兔の言う通りになったので、兄神たちはオホナムヂを恨んで焼き殺した。オホナムヂはこのことで、兄神たちの猛烈な嫉妬といじめと攻撃を受け、二度も兄神たちに殺されたのである。一度目は、猪を追いかけるから下で待っていて射止めろと言われので、そのようにしていると、上から兄神たちが落とした真つ赤に焼けた大石が転がつてきてオホナムヂを下敷きにしてしまい、焼け死んでしまう。

兄神たちは弟の死を大いに喜んだが、母神の刺国若比売さしくにわかひめは嘆き悲しみ、天に上つて「かみひすひのみこと神産巢日之命」に助けを求め

た。そこで、「カミムスヒノミコト」は、赤貝の神である「蜺貝比売」と蛤の神である「蛤貝比売」を遣わし甦らせた。キサガヒヒメはバラバラに飛び散ってしまったオホナムチの体を集め、ウムギヒメが「母の乳汁」を塗って、元通りの立派な男に甦らせたのである。「ここにその御祖の命、哭き患ひて、天に参上りて、神産巢日之命に請しし時、すなはち蜺貝比売と蛤貝比売とを遣はして、作り活かさしめたまひき。ここに蜺貝比売、刮げ集めて、蛤貝比売、待ち承けて、母の乳汁を塗りしかば、麗しき壮夫に成りて、出で遊行びき」と『古事記』上巻にはある。

このようにして、母神「ミオヤノカミニサシクニワカヒメ」が、親神「カミムスヒ」の力を借りてオホナムチを再生した。これが出雲の祖神たる「命主社（神魂伊能知奴志）」の神、「カミムスヒ」のはたらきである。そして、オホナムチは殺されて再生した、「死と再生」の神である。

だが、この再生を見て、ますます怒りと憎しみにかられたのが兄神たちである。兄神たちはふたたび策略をめぐら

せ、オホナムチを山の中に引き入れ、大木を切り倒して、木に茹矢のくさびを挿し込み、その木の割れ目のところに連れて行つてくさびを抜き、オホナムチを木の間に差し挟んで殺した。

それを知った母の刺国若比売はまたもや泣きながら死体を木から引き抜いて、もう一度蘇らせた。だがこのままではオホナムチの命がいくつあっても足りないといと、兄神たちの仕事を恐れ、祖神のスサノヲのいる「根の堅洲国」に行くように命じた。こうしてオホナムチは根の国に赴き、そこで一人前の神となり、祖神のスサノヲから「大国主神」の名を授けられることになった。

この『古事記』上巻の出雲神話の中で物語られる「オホナムチニ大国主神」伝承は、大変ドラマチックで複雑である。その大国主神を主祭神として祀る出雲大社（杵築大社）の巽の方角の東南東に、ひっそりと大国主神を見守るかのような佇まいで配置されているのは、なかなか意味深長なものがある。

この「神伊能知奴志神社」の奥には巨岩の磐座があり、境内からは新潟県糸魚川産の翡翠を使った硬玉製勾玉が出土し、国指定の重要文化財となっている。また社殿前方には、高さ約二〇メートル、幹の太さ約六メートル、枝張り約一九メートルの樹齢約一〇〇〇年の椋の大木が聳え立っている。その椋の大木の存在感は圧倒的で、「命主社」の神木として相応しい迫力を発している。

さて、「東西の自然理解―環境・生命・倫理」について、神道の立場から考える時、まずはこの「命主社」の神社名ともなっている「いのち」という言葉を手掛かりに考えていくことができる。この「いのち」の感覚と思想は、『古事記』の中では「神産巢日神」の「産巢日」、すなわち「むすひ」として表わされている。それが、『延喜式』神名帳では、「神伊能知奴志神社」の「魂＝むすひ」として表記された。

それは天然自然万物の根源的な生成力・生命力を表わす言葉である。それに対して、仏教的存在観・現象観は、「諸行無常」として捉えられるが、ともに生成変化する存在の裏

表をなす感覚である。生成変化の創造性の方にアクセントを置いた語が「むすひ」で、その破壊・崩壊・消滅の方にアクセントを置いた語が「無常」であると捉えることができる。とすれば、「むすひ（産巢日・産霊）」と「むじょう（無常）」はそれほど隔たっているわけではないとも考えられる。そのような「むすひ」と「むじょう」の両方を包み込む語が「いのち」である。

「いのち」は生と死の両極を含み持つ言葉である。たとえば、『万葉集』に見られる「いのち」にかかる枕詞は「たまきはる」であるが、それは、「魂・来・経る（膨る・張る）」、すなわち「魂が来訪して膨らみ経っていくもの」の意味で、魂の来訪と通過を核として成立している。とすれば、「いのち」の中には「たま（たましい）」をも含んでいるということになるだろう。そのような日本人の「いのち」観に基づきながら、「環境・生命・倫理」について神道の立場から考えてみたい。

「いのち」と「むすひ」→『古事記』における
「成れる神」と「生まれる神」

それでは次に、我が国最古の文献となる『古事記』にどのように「いのち」の成り立ちが物語られているかを見てみよう。ここでは、いのちの出現は、生成と出産の二つの過程として表現されている。和語で言えば、「なる（成る）」と「うむ（生む・産む）・うまれる（生まれる・産まれる）」である。

「天地初めて発けし時、高天の原に成れる神の名は、天之御中主神。次に高御産巢日神。次に神産巢日神。この三柱の神は、みな独神と成りまして、身を隠したまひき」（倉野憲司校注『岩波古典文学大系 古事記』岩波書店）とあるように、「天地初発時」に高天原に最初に「成り」出でる神々は、①天之御中主神、②高御産巢日神、③神産巢日神、④宇摩志阿斯訶備比古遲神、⑤天之常立神の「別天神」と呼ばれる五柱の神々である。

この第一段階のいのちの生成は、「独神」で「隠身」とされる神々の顕現であり、「なる（成る）神々」の生成である。これらの「成る神々」は、誰かが産（生）んだ神々ではない。おのずから成り出で、現われる神々である。その自然生成力を二番目と三番目に成り出でる「タカミムスヒ」と「カミムスヒ」という「むすひ」という語を共通に含む神名で表現している。なぜ「むすひ」の名を持つ二柱の神々が現われ出てくるのかと例えば、男女や夫婦や陰陽のように、対極にあるものを結びつけることによって生成していく対構造を示す必要があつたからであろう。

この世界の初期設定を動かしている「むすひ」のはたらかきは「成る」力として表現されている。世界の生成の過程で、「むすひ」神々の力が発動し、いまだ形は生まれていないが、はたらかきとして生成している。このプレ世界における形態なき「隠身・独神」の顕現が語られ、続いてより具体的に対関係の神々が「隠身」ではなく、顕身として現われ出てくる。順に、⑥宇摩志阿斯訶備比古遲神、

⑦ 天之常立神、^{あめのとこたちのかみ}⑧ 国常立神、^{くにのとこたちのかみ}⑨ 豊雲野神、^{とよぐもののかみ}⑩ 宇比地邇神、^{うひぢにのかみ}⑪ 角杵神、^{つぐのひのかみ}⑫ 意富斗能地神、^{おほとのぢののかみ}⑬ 妹大斗乃弁神、^{いもおほとののかみ}⑭ 於母陀流神、^{おもだるののかみ}⑮ 妹阿夜訶志古泥神、^{いもあやかしこぬののかみ}⑯ 伊邪那岐神、^{いざなぎののかみ}⑰ 伊邪那美神の十二柱の神々で、先の五柱の別天神と合わせて十七柱の神々が「成り」出る。ここまでの神々はすべて「成る神々」である。

しかし、その次に現われ出てくる神々は「生まれる神々」である。上記の十二番目のオホトノヂから十七番目のイモイザナミまでの六柱の神々はみな対遇のペア神で、女神神格には「妹」が接頭語として付いている。中でも、最後のイザナキ・イモイザナミは人間同様の身体性を持つ神々として表現されている。そしてこのイザナキ・イモイザナミという生殖器を持つ男神と女神が性行為（「みとのまぐはひ」）を行ない、国生みをする。つまり、出産するように「大八島」と呼ばれる島々を生んでいくのである。とすれば、イザナキ・イモイザナミは、器官的身体性を持つ神々である。

高天原の神々は、最後に成り出でたイザナキ・イモイザナミの二柱の神々に、「この漂える国を修め、理り、固め、成せ」と命じ、「みとのまぐはひ」による「国生み」をさせる。これが次の段階の「むすび」の具現化である。つまり、イザナキ・イモイザナミは、天の神々のミコト（命Ⅱ御言）、すなわち国生みのミッションを受けて、夫婦となり、国生みを始めるのである。

この時、イザナミノミコトは、まず「水蛭子」と「淡島」を生む。だが、これらの「子」や「島」は子の数には入れられず、次に生まれた「淡道の穂の狭別島」（淡路島）が最初の子供と認定される。続けて、「身一つにして面四つ」を持つ「伊予の二名島」（四国・阿波・土佐・伊予・讃岐）が生まれる。ここで興味深いのは、生まれてきたそれぞれが「神名」を持つこと、男か女かの「性別」を持つこと、一つ島でも地域によって神格・神名・性別・地域特性が異なることである。「伊予の二名島」すなわち「四国」は、「身一つにして面四つ」、つまり、一つの島であるが四つの

地域の顔と特性を持つとされ、東南の顔は阿波の「大宜都比売」、西南の顔は土左の「建依別」、西北の顔は伊予の「愛比売」、東北の顔は讃岐の「飯依比古」と命名される。

この四つの神名を分析すると、男神二神と女神二神に分かれる。オホゲツヒメとエヒメの「ヒメ」神（女神）グループと、タケヨリワケとイヒヨリヒコの「ヨリ」の共通名を持つ男神グループである。その内、東南のオホゲツヒメと東北のイヒヨリワケはどちらも生産や食料の男女神であり、西南のタケヨリワケと西北のエヒメは「猛々しい男」と「美しい女」という意味の男性性と女性性を最大限に発揮した男女神である。要するに、最初に子として認定された「一身四面」の四国は陰陽のバランスのとれた島ということになる。

イザナミは、続けて隠岐の三子島（天之忍許呂別）、筑紫島（九州）、伊伎島（天比登都柱Ⅱ壹岐）、津島（天之狭手依比売Ⅱ対馬）、佐度島、大倭豊秋津島（天御虚空豊秋津根別Ⅱ本州）の島々を生む。これらの八つの島々が「大

八島国」と呼ばれる。この中で、「筑紫島」すなわち九州も、四国と同様「身一にして面四つ」とされる。北の筑紫の国は「白日別」、東の豊の国は「豊日別」、西の肥の国は「建日向日豊久土比泥別」、南の熊曾の国は「建日別」と呼ばれ、すべての地域神名に「日」と「別」の名と文字が入っている。ということは、陰陽男女が組み合わさっている四国とは異なり、九州の土地の靈性（日Ⅱ靈）はみな英雄しく火を噴く（別Ⅱ湧くⅡ沸く）男神たちである。このような地域特性を『古事記』の国生み神話と神名の分析から読み解くことができる。

『古事記』に「自然理解」という抽象度の高い記述をそのまま見出すことはできないが、このような神話の分析を通して、より神話的伝承の中の「自然理解」の具体的な形象を探り当てることができるだろう。

さて、この国生みの後、イザナミはさらに石や土や砂や海や川や山や谷や火など山川草木の神々の「神生み」をする。だが、火の神カグツチを産んでホト（女陰）が焼かれ、

病み衰えて黄泉の国に身罷る（「神避る」）。『古事記』においては神々も死の世界に赴く。その表現が「神避る」であるが、それはあくまでも「さる（避る・去る）」こと、つまり移行することであって、消滅ではない。死は生滅ではなくて、移行である。この世とは異なるあの世への、すなわち黄泉の国や根の国や常世の国への移行ということになる。このような生死観が『古事記』の神話伝承から読みとることができる。

「神道」とは何か？

「東西の自然理解―環境・生命・倫理―神道の立場から」という課題を考えていく際、「神道」をどう捉えるかをはっきりとさせておかなければならない。この「神道」の捉え方もさまざまな立場があるので、これ自体が議論の焦点になるホットなテーマである。その議論の全体を取り上げることができないので、ここで大きな枠組みとして神道の

起源をどう考えるかの考え方の大枠を整理しておきたい。神道の起源と成立を考える際に、大きく次の五つの立場がある。

- ① 縄文（時代）起源説
- ② 弥生（時代）起源説
- ③ 律令（時代）起源説
- ④ 平安（時代）起源説
- ⑤ 鎌倉（時代）起源説

①の縄文起源説は、神道のレンジをもっとも広く取る立場で、神道史学者の西田長男、哲学者の梅原猛、革命思想家の太田竜などであるが、一般に広く認められているわけではない。この立場は神道のアニミズム起源説とも言えるもので、神道的思考の根源にあるものをアニミズムや自然崇拜に認めようとするものである。

②の弥生起源説は、稲作農耕と神道の成立を結び付ける考えで、國學院大學の神道学者の安津素彦や上田賢治や安蘇谷正彦などがいる。『古事記』に「天照大御神の嘗田なぐさの

畔を離ち、その溝を埋め、またその大嘗を聞こしめす殿、
『日本書紀』神代下卷に「吾が高天原に所御す齋庭の穂を
以て亦吾が児に御せまつるべし」とあり、高天原で稲作農
耕が行なわれていた記述や、天孫降臨に際していわゆる「齋
庭の稲穂の神勅」と呼ばれる命が天照大神より発せられた
との記述があるので、神道学会などでは広く支持されてい
る考えである。

③の律令起源説は、天武天皇や持統天皇の時代に律令体
制が確立してくる時代に神道の制度の骨格が定まったとい
う考えで、哲学者の上山春平や梅原猛、仏教学者の末木文
美士などの広がりを持つ。近年具体的な証拠に基づく妥当
性を持つ考えとして支持されているはこの説である。

④の平安時代起源説は、奈良時代から平安時代初期に仏
教勢力とは距離を置く神仏分離が行なわれたと考える高取
正男や平安時代中期以降に朝廷で「二十二社」の制度が固
まりその後「諸国一宮」制の確立につながっていくのを神
道の成立と考える井上寛治などがこの立場を採る。

⑤の鎌倉（以降）起源説は、伊勢（外宮・渡会）神道
や吉田神道（唯一宗源神道）などの神道思想や神道教義が
確立してきた時を神道の成立と考える立場で、顕密体制論
で知られる黒田俊雄がいる。

これらの神道起源説や神道成立論には、相応の論拠があ
るが、私は神道史の俯瞰的仮説（神道史大局図）として次
のような見取り図を提示してきた。

①古代以前→神神習合時代（カミも多種多様に習合。
その典型・代表が天照大神と大国主神や八幡神。また稲荷
神・諏訪神も複数の神々の集合体である）

②古代・中世・近世→神仏習合時代（神仏相補・神仏補完・
神仏併存・神仏隔離を含む）

③近代→神仏分離時代（王政復古、律令体制期の「神
祇官」再興を含む）

④現代・未来→神仏諸宗共働時代（新神仏霊場の巡礼
などの動きを含む）

この見通しの根幹にあるアイデアは、『古事記』や『日

本書記』の編纂過程でも、日本の神々は一定しておらず、さまざまな伝承の揺らぎの中にあるという事実認識である。そのことを、折口信夫は『古代研究』（大岡山書店、一九二九年）の中で、「統一なき神々の行状」と言っている。また、神道神学者の小野祖教は『神道用語の基礎知識と基礎問題』（神社新報社、一九六三年）の中で、神道に明確な教義はないが「潜在教義」があると指摘し、宗教民俗学者の堀一郎も『聖と俗との葛藤』（平凡社、一九七五年）の中の「日本文化の潜在意志としての神道」と題する論考の中で、「神道的なるもの」や「日本的なるもの」の「潜在的主体性」を考察し、それを『神道』の名のもとに包括しようような日本的潜在意識」と述べている。

これらの先行研究とは異なる視点から私は『神と仏の精神史―神神習合論序説』（春秋社、二〇〇〇年）や『神と仏の出逢う国』（角川選書、二〇〇九年）などで、日本文化の底流に「神仏習合」文化があるが、その「神仏習合」が成立してくる基盤に「神神習合」があったと主張してき

た。「神仏習合」以前に、律令体制期に「八百万の神」とか「八十万の神」と呼ばれるようになる多神の集合体を持つ文化基盤の上に接ぎ木されるようにして「神仏習合」という、神々と仏菩薩との出会いと相互関係性が形成されていったと考えたのである。そしてこの「神神習合」は、縄文時代以前、旧石器時代や新石器時代からのユーラシア大陸北東部や日本列島の形成期の歴史の中で培われてきた神観が生み出した初期文化形態であると仮説した。その土壌の上に仏教が入ってきて、千一四五〇年に及ぶ神仏（仏神）関係の中で、日本の神々との習合や共存関係が形づくられたと考えたのである。

そして、このような「神神習合」や「神仏習合」を支えているのは、日本列島の地質学的・地理学的条件であると指摘した。日本の習合的宗教文化は、この日本列島という自然と風土の上に花開くことになる。日本の自然・風土の特徴は、南北東西に細長く伸びた島嶼列島ゆえの多様性にある。日本は島国の狭い国土ではあるが、大変複雑で多様

な列島の自然風土を持っている。それが「神神習合」や「神仏習合」や「神儒仏習合」などの異質な他者を結びつける複雑で多様多彩な習合文化を作り上げていく土壌となった。

古代の神祇信仰にも平安時代の神道にも明確な教義を認めることはできない。しかし、そこに小野祖教や堀一郎が見ようとした「潜在教義」や「潜在意志」を見てとることは可能である。私は神道の根幹を成す神話と儀礼と聖地を総合して考察し、「あらわれ（表現）」としての神道」として次の七項を抽出した。

- ① 「場」の宗教としての神道
- ② 「道」の宗教としての神道
- ③ 「美」の宗教としての神道
- ④ 「祭」の宗教としての神道
- ⑤ 「技」の宗教としての神道
- ⑥ 「詩」の宗教としての神道
- ⑦ 「生慧智」としての神道

後に「鎮守の森（杜）」と呼ばれるようになる「神社」という「あらわれ（表現）」を中核とする「神道」は、何よりも「場」（場所）として、一種の「空間の宗教美学」として成立した。これを、「森（杜）の詩学」とか、「齋庭の幾何学」とか、「聖地のトポロジー」とか、「場所の記憶（メモリー）」と記録（ドキュメント）」と比喩的に言うこともできるだろう。私は「神社」という神道的宗教施設とそれを支える場所としての「鎮守の森」をそのような観点で捉える。

もちろんそれは、明示的な教義や信条や教えの体系ではない。しかし、神話と儀礼と聖地の相関の中で明確な様式的を保つ「道」生の歩み方（ライフスタイル）の生活実践である。またいのちと暮らしの構えであり流儀であった。そのようないのちの道の伝承文化として、「神社」の中に、「神社」を通して、「神社という場」とともに、「神道」は息づいてきた。そしてその「神社」および「神道」に祭り（祭祀）や歌や神楽などのさまざまな技法が生み出され、そこ

に「生態智」(ecological wisdom)とでもいふべき叡智が宿っていると思えたのである。

国立科学博物館編『日本列島の自然史』(東海大学出版会、二〇〇六年)によると、南北東西に三〇〇〇キロメートルもの距離を持つ日本列島には、亜寒帯から亜熱帯までの実に多様な豊富な動植物が生息している。日本列島は、よく知られているように、ユーラシアプレート(西方)、北米プレート(北方)、太平洋プレート(東方)、フィリッピンプレート(南方)という四枚のプレートが潜り込み合うことでできているが、世界中でこれほど複雑多様にプレートが重なり合う国はない。日本は四方を海に囲まれた島嶼列島であるが、およそ一二〇〇年前に現在のような形の日本列島となった。氷河期が終わって北極圏の氷床が溶け出し水位が上がると、それまでユーラシア大陸とつながっていた半島は完全に四方を海に囲まれた島嶼列島となった。その頃から土器文化を持つ縄文時代が始まり、独自の日本列島の風土と文化の形成が始まった。

大小合わせて六八〇〇を超える島々から構成されるこの島嶼列島の周囲には、南方からは暖流の黒潮と対馬暖流が流れ込み、北方からは寒流の親潮とリマン海流という四つの海流が流れ込み、ぶつかり合っている。太平洋側からも日本海側からも暖流と寒流のぶつかり合う対極性を内包している。この地質学的なプレート集合や海洋学的な海流集合のさらにその上に、半島の要素(北方)、大陸的要素(西方)、南島の要素(南方)を持つ歴史地理学的条件が加わった。すなわち、朝鮮半島や中国大陸や太平洋諸島などからの人々と文化・文明の流入により、きわめてハイブリッドな習合文化が生じた。それが宗教にも直接間接に反映している。このような多層多元的な習合構造の中に習合的宗教文化としての神道や神仏習合や神儒仏習合が成立してきたのである。

このように、まさにプレートと海流と文化・文明の十字路の上にあるのが日本列島である。これはこの生命多様性と文化多様性が「神仏多様性」を生み出すことになる条件

であり、土壌であった。この習合的宗教文化は、単なるこつた煮や雑居ではない。独自の神仏関係理論（本地垂迹説や反本地垂迹説など）や様式を持ち、実験的洗練を重ね、美と聖と靈性が具体的な形態表現を通して練り上げられ、それがたとえば寺社建築や祭りや庭園や能楽や茶道や華道などにも発現している。そこで私は、『靈性と東西文明―日本とフランス「ルーツとルーツ」対話』（竹本忠雄監修、勉誠出版、二〇一六年）の中の論考を「神道とは何か？」ユーラシア・環太平洋交響楽としての神道」と題して、神道を「ユーラシア・環太平洋交響楽」として観る視点を提示した。これは神道をあまりに拡張するものだという批判もあるだろうが、まずはそのような仮説を提示することによって日本文化に通奏低音として鳴り響いている神道の潜在力を定位置した。

一つの具体例―「鳴鑼を持つ神」

二〇一六年八月三日から九日まで一週間、私は中華人民

共和国内モンゴルを巡り、オーラ（阿古拉）、ハイラル（海拉尔）、フルンボイル大草原、ロシアとの国境の満州里などを回った。その旅の途中で思いがけず比叡山の神（おほやまのくひのみかみ）「大神」の持ち物に行き当たった。「鳴鑼（なりかた）」である。

『古事記』上卷には「鳴鑼」という語が三度登場する。スサノヲノミコトのいる根の堅州国に到ったオホナムヂ（大国主神）に、スサノヲが「鳴鑼を大野の中に射入れて、その矢を採らしめたまひき」とあるのが初出である。スサノヲは「鳴鑼」の矢を放ってオホナムヂにその矢を取って来くるように命じ、オホナムヂが矢を採りに野に入った時、火を放って焼き殺そうとした。すると鼠がやってきて、「内はほらほら、外はすぶすぶ」と言ったので、その地面を踏みしめると土が落ちて穴倉のようになった。オホナムヂはそこに入って、野火が通り過ぎるのを待っていると、「鼠、鳴鑼を咋（く）ひ持ちて、出で来て奉りき」、つまり、鼠がその「鳴鑼」を口に銜えて持って来て、オホナムヂに捧げ、助けた。これが二度目の表記である。

この「鳴鏑」について、本居宣長は『古事記伝』の中で、『日本書紀』では「なるかぶら」と読ませているが、「鳴神夫なりかみぶ理矢りや」で、「かみ」の「み」を省いて「りや」が「ら」に縮まったものとしている。また『日本書紀』卷二十七の天智天皇紀に、「日本の高麗を救ふ軍将等、百済の加巴利浜に泊りて火を燃く。灰変りて孔に為りて、細響有り。鳴鏑の如し」とあるが、細い響きの音がして「鳴鏑」のようだったとあるので、射ると空を鳴りながら飛ぶさまが雷に似ていると解し、「蔓菁根なつかぶら」の形に似ているという説は誤りであると指摘している。そして、この「鳴鏑」の矢が『古事記』のところどころに見えているので、古代にはよく使用されたものと推測し、『日本書紀』に「八目の鳴鏑」が出てくるのを指摘している。この「八目」とは鏃にたくさんさの穴が開いていることを指している。さらには、「万葉集」卷九の一六七八番歌に「響矢」とあることにも触れている。また、「内はほらほら、外はすぶすぶ」と言った鼠の言葉については、「富良ほら」は、「洞」で、ものの中が空虚で広

いことを指し、「須夫すぶ」は窄すぼんでいて狭いさまを言うところ。そこで、鼠は地中に掘った穴は広く、入り口は狭いから焼ける心配はないので、そこに隠れて危難を切り抜けてくださいという意味を持ち、「内はほらほら、外はすぶすぶ」とは鼠の鳴き声の模倣かも知れないとも推測している。

さて、問題は、『古事記』上巻での三度目の「鳴鏑」の表記である。そこに、比叡山の神「大山咋神」が出てくる。「大山咋神」は、スサノヲが大山津見神の娘の神大市比売を娶って生んだ「大年神」の神裔である。興味深いのは「鳴鏑を用つ神ぞ」とこの比叡山の神を名指しで説明している点である。「大山咋神、亦の名は山末之大主神やますまのおほしのかみ」。この神は近つ淡海国の日枝の山に坐し、また葛野の松尾に坐して、鳴鏑を用つ神ぞ」とあるのがそれである。

この比叡山に鎮座する「大山咋神」は別名「山末之大主神」と言い、「近江」の「日枝の山」（比叡山の古事記表記）に鎮座すると同時に、葛野の松尾すなわち松尾大社に鎮座し「鳴鏑」を持つている「神」であると言うのである。私



中国内モンゴル・ハイラルのフルンボイル民族博物館に
展示された子安貝（左）と海蝶（中）と鳴鏑（右）

はその「鳴鏑」を内モンゴルのハイラルのフルンボイル民族博物館の展示物の中に見出した。

この「鳴鏑」は、通常、矢の先端に付けて、弓で射て音を鳴らす道具である。木や鹿角や牛角や青銅などで燕の形に作り、中を空洞にし、周りに四個ほどの小さな孔を穿つ。そのまま息を吹き込むと音を出すこともできるが、矢に付けた鳴鏑は、弓で射られて飛んでいく際に自然にその孔から空気が入って高い音が鳴る仕組である。

中国の北部を遊動していた匈奴は、この「鳴鏑」を用いていたという。東北アジア一帯でも「鳴

鏑」は用いられた。古代日本に匈奴く鮮卑系の「鳴鏑」文化が入ってきていたことは間違いない。それをスサノヲくオホナムヂくオホトシくオホヤマゲヒという神々が担っている。そして、秦氏が斎いた松尾の神すなわち「大山咋神」が「鳴鏑」を持つ神であると『古事記』は明言している。

もっとも、この『古事記』の「大年神の神裔」の条は、西田長男らによって、平安時代初期に後から挿入されたのではないかと疑われている箇所でもあり、『古事記』上巻本文中でもとりわけ解釈の難しいところである。とはいえ、スサノヲの系譜に三度も「鳴鏑」が出てくることの意味を考察する必要がある。

『日本書紀』には、スサノヲが朝鮮に渡っていることはつきりと記されている。そこからスサノヲと鮮卑系の接点を考えることができる。鮮卑は二世紀に全モンゴルを統一した後、慕容氏（前燕・後燕・西燕・南燕）、乞伏氏（西秦）、秃髮氏（南涼）、拓跋氏（北魏）などに分裂し、拓跋族は華北を統一して「北魏」を建国する。彼らは強力な騎

馬軍団を率いていたが、北魏、東魏、西魏、北斉、北周、隋、唐も、祖先は鮮卑系であるとされる。そこで検討しなければならぬのは、スサノヲと朝鮮との関係や馬との関係である。

『日本書紀』神代上巻には、スサノヲが「新羅国の曾尸茂梨之処」や「韓郷之島」に行ったことが記されているが、『古事記』には一切そのような記述はない。代わってあるのが、天照大御神との「宇氣比」を行ない、それによって自分の心が「清明」であることが証明されたとして、高天原の農耕の邪魔をした末に、馬の皮を剥いで血だらけにして、神聖な機織りをしているところに投げ入れて若い機織り女を殺してしまったという記述である。「天照大御神、忌服屋に坐して、神御衣織らしめたまひし時、その服屋の頂を穿ち、天の斑馬を逆剥ぎに剥ぎて墮し入るる時に、天の服織女見驚きて、梭に陰上を衝きて死にき」とあるのがそれである。

ここで唐突に馬が出てくる。そしてその馬の皮を「逆剥

ぎに剥ぐ」という残虐に見える行為をスサノヲが行なったことが記されている。その唐突さは謎めいている。そこでスサノヲが馬の文化の圏内にいたということを想定してみよう。つまり、スサノヲ神話には朝鮮や内モンゴルの騎馬文化が背景にあり、その接点を持つていると想定してみると、さまざまな接点が見えてくる。

これまで、三品彰英を始め、何人もの研究者が日本神話と朝鮮神話との共通点や影響関係を指摘してきた。秦氏のことを考えるだけでもその接点を否定することはできないが、それだけでなく、さらに広く鮮卑文化圏との関係も視野に入れて検討していく必要がある。ハイラルのフルンボイル民族博物館に展示されていた石碑には、昔、托跋部がこのハイラル地域に住んでいたことや、洞窟内の祭壇で天地自然の神々や祖先を祭ったこと、またこの時期の鮮卑の首長が「可汗」と呼ばれていたことが記されている。この鮮卑系の洞窟祭祀や鳴鏑文化やシャーマニズム文化が古代日本の祭祀文化とつながっていることを改めてよく考えて

見なければならぬのである。スサノヲの系譜にまつわる「鳴籟」文化を接点ないし補助線として、古代中国・古代モンゴルと『古事記』や『日本書紀』にまとめられていく古代日本および天つ神と国つ神の背景をなす「ユーラシア・環太平洋交響楽」の一つの事例を見ていくことができる。と考えるのである。

いのちの言葉としての「言霊」という事例

いのちのふるさとと言える出雲神話に登場する歌う神が須佐之男命と大国主神である。スサノヲに始まる出雲神話を「怪物退治と歌の発生」という観点から『古事記』を見ていくと、そこには「言霊」という語こそ用いられてはいないがその前奏曲を聴き取ることができる。

八雲立つ出雲八重垣妻籠みに八重垣作るその八重垣を
このスサノヲの歌が日本の和歌の濫觴となるが、総計
一一二の歌謡を持つ『古事記』は叙事詩であり、歌劇のよ

うな歌物語である。それは、『古今和歌集』仮名序に紀貫之が書いた、「和歌は、人の心を種として、万の言の葉とぞなれりける。世の中にある人、事業しげきものなれば、心に思ふ事を、見るもの聞くものにつけて、言ひだせるなり。花に鳴く鶯、水に住むかはづの声を聞けば、生きとし生けるもの、いづれか歌をよまざりける。力をも入れずして天地を動かし、目に見えぬ鬼神をもあはれと思はせ、男女のなかをもやはらげ、猛き武士の心をもなぐさむるは、歌なり」という宣言の基底をなす歌の世界の発動であった。そこには、スサノヲに始まる声の力に対する畏怖の念と、人間ばかりではなく自然の様々の事物も言葉を発するという言語生命観的なアニミズム的言語意識があった。『古事記』上巻には、スサノヲの泣き声を、「速須佐之男命、命させし国を治らずて、八拳須心の前に至るまで、啼き伊佐知伎。其の泣く状は、青山は枯山の如く泣き枯らし、河海は悉に泣き乾しき。是を以ちて悪しき神の音は、狭蠅如す皆満ち、万の妖悉に発りき」と記している。スサノヲの泣

き声は、青山を枯らし、河や海の水をすべて干上がらせてしまふほどの凄まじいエネルギーがあり、その悪しき力で神々の悪しき喧騒の声が満ち溢れ、ありとあらゆる禍がおこったというのである。

同様の記述がアマテラスが天の岩屋戸に隠れた場面に出てくる。「故是に天照大御神見畏みて、天の岩屋戸を開きて刺許母理坐しき。爾に高天原皆暗く、葦原中国悉に闇し。此れに由りて常夜往きき。是に万の神の声は、狹蠅那須満ち、万の妖悉に発りき」。つまり、太陽神天照大御神の洞窟籠りによって世界は光を失い、真つ暗闇になって神々の悪しき喧騒の声が満ち溢れ、ありとあらゆる再びありとあらゆる禍が起こった。この禍を取り除き、光を取り戻すために行なわれたのが、「祭り」であった。そこで、「祭り」は神々の世界再生計画の実施であり、生存戦略であった。太陽神が天の岩屋戸という洞窟に隠れてしまったために、世界にあらゆる災いが次々に起こってくる。この時、世界は、何も見えず、何もわからず、何もできず、何も生

まれることのない、非生産的な世界に墜ちる。それは、生命力の根源である「むすひ」の力と働きが死に絶えた生命力の枯渇した死の世界である。そこには未来も希望もない。いのちの輝きもない。高天原といういのちの根源をなす世界が崩壊する。この絶体絶命の危機と崩壊を食い止めるにはどのような方策があるか。神々はこの暗黒の世界の中でどうするか「神集い」して相談論議した。そして、天神あめののおみ金神かぬのかみという名の智略の神が神々の議論を取り仕切り、結論を出した。祭りをしよう、と。

この天思金神は、『日本書紀』や『旧事本紀』には、「思兼おもひかね神のかみ」とか、「八意思兼神やこころおもひかねのかみ」と表記されている。複数の思いや心（意）をまとめる力を持つ知恵の神である。その天思金神がこの暗黒世界を脱するには「祭り」しか方法がないと決断を下し、それを実行する。神々はそれぞれ役割分担して祭りを実行する。伊弉許理度賣神いしこりどめのかみは、ものづくりの神として高天原の祭りに欠かせない「八咫の鏡」を造り、玉たま祖神ちのやのかみは「八尺の勾玉」を造り、布刀玉命ふたたまのたまは天香山あめのかみやまから採

ってきた根の付いた大榊に紙垂を取り付け、鏡を飾り、玉を飾って依代とし、天の岩屋戸の洞窟の前に祭壇を設けた。そして、中臣氏・藤原氏の祖神の天兒屋命が「太詔戸戸」の祝詞を奏上し、猿女氏の祖神の天宇受賣命が手に小竹葉を持ち、「槽伏せ」踏み轟かして踊りを踊り「神懸り」となった。

そのさまを『古事記』は、「天宇受賣命、天香山の天日影を手次に繋げて、天真拆を臺として、天香山の小竹葉を手草に結び、天岩屋戸に槽伏せて踏み轟こし、神懸りして、胸乳をかき出で裳緒を陰に押し垂れき。ここに高天原動みて、八百万神共に咲ひき」

先に引いたスサノヲは泣き叫ぶ力で世界を破壊したが、ここで八百万の神々は笑い声で岩戸を押し開く。その笑いを『古事記』は「咲」と表記している。それこそ、いのちの甦りと「春」張る「膨る」をもたらず「むすひ」の力であった。この生命力の復活の祭りは神々の「むすひ」の力の発動であり、そこで発せられる祝詞や笑い声はまさに言

霊や音霊（声霊）の力の発現であった。

こうして八百万の神々の笑い声が天の岩屋戸の洞窟の中にも、声として音として伝わり響き渡った時、洞窟の中で閉じ籠っていた天照大御神は洞窟から出て来、天の岩屋戸は開放され、天照大御神が再出現したことで、世界に光と熱といのちが甦ることになる。こうして笑いという声の力の発動に導かれてきた天照大御神の光によって世界に再び光と輝きが戻り、「高天原も葦原中国も、自ら照り明りき」という状態に再生でき、いのちの最大最大の危機を脱することができた。これが祭りの発生に関する神話伝承である。ここに、神々の悪しき狂騒の声から麗しく聖なる「祝詞」と笑いによって負―悪の声の力が正―生の声の力に転じていく音霊・言霊のはたらきがドラマチックに表現されている。

そして、続いて、すべての禍の原因を作ったスサノヲは高天原を追放された赴いた出雲の地で八頭八尾の怪物である八俣大蛇を退治し、を助けて、先に引いた我が国最初

の歌を詠む英雄神となったのである。

スサノヲは自らの荒御魂の暴力性を和御魂の歌に転化することができた。この負の力の正と生への変容の中に『古事記』の物語と歌に現れた言霊思想があると言える。

『古事記』が語る葦原中国の神々の悪しき声のことを『日本書紀』神代下巻では、「皇孫天津彦彦火瓊杵尊を立てて、葦原中国の主とせむと欲す。然も彼の地に、多に螢火の光く神、及び蠅声す邪しき神有り。復草木咸に能く言語有り。故、高皇産靈尊、八十神等を召し集へて、問ひて曰はく、『吾、葦原中国の邪しき鬼を撥ひ平けしむと欲ふ。当に誰を遣さば宜けむ』と記している。『常陸国風土記』にも、「豊葦原水穂国を依さしまつらむと詔りたまへるに、荒ぶる神等、又、石根・木立・草の片葉も辞語ひて、昼は狭蠅なす音声ひ、夜は火の光明く国なり。此を事向け平定さむ大御神と、天降り供へまつりき」と似た記述がある。

ここに共通するのは、日本列島には狂騒の声を発する「邪しき神」がいて「草木」もみな「言語」、「荒ぶる神等」や

「石根・木立・草の片葉」まで「辞語」するという事態である。これを古き日本列島が草木も万物もみなそれぞれの言葉が発する言語アニミズム状態にあったと捉えることができる。それを高天原から降りてきた天孫(天皇家の祖先)が平定し統治していくさまが『古事記』や『日本書紀』の天孫降臨神話を核とする日本統一の神話物語であった。そのことが、『延喜式』祝詞の中に、「大八洲豊葦原の瑞穂の国を安国と平らけく知ろしめせと、言寄さしまつりたまひて、天つ御量もちて、事問ひし盤根木の立ち、草の片葉をも言止めて、天降りたまひし食国天の下と……」(大殿祭祝詞)、「かく依さしまつりし国中に、荒ぶる神等をば神問はしに問はしたまひ、神掃ひに掃ひたまひて、語問ひし盤根立、草の片葉をも語止めて……天降り依さしまつりき」(大祓祝詞)、「経津主命・健雷命二柱の神等を天降したまひて、荒ぶる神等を神攘ひたまひ和ししたまひて、語問ひし盤根立、草の片葉も語止めて、皇御孫之尊を天降し寄さしまつりき」(遷却崇神祝詞)、「豊葦原の水穂国は、昼

は五月蠅なす水沸き、夜は火盆なす光く神あり、石根木立・青水沫も事問ひて荒ぶる国なり」（出雲国造神賀詞）と表記されている。

ここから古代の言霊思想の発生を次のように考えることができる。

①最初に、自然のあらゆる存在が言葉を発する「草木言語」というアニミスティックで根源的な言語意識や言語感覚があらゆる自然の物音を「こえ（声＝言葉）」として聴き取る態度があった。

②そのため、「語（事）問ひ」には得体の知れない霊力があると畏れられていた。

③この原初的な言語（音声）生命観は、徐々に祝詞や歌謡や和歌などの定型化された詞章を唱えることによって神威に祈請し、自らを脅かすカオスのな力を統御しようとする言語呪術を生み出した。また実名忌避や忌詞など、みだりに唱えてはならない禁忌語や神聖語も定めら、言語定型の力の観念が生まれてくる。

④そのような言語生命観や言語呪術の上に、『万葉集』で「言霊」の観念が生まれてくる。

⑤ほぼ同時期に、言葉の神格化が果たされ、『古事記』や『日本書紀』において「事（言）代主神」「一言主神」「興台産霊神」など言葉を司る神々の存在が物語られるようになる。

このようないのちの言葉の観念として「言霊（事霊）」の語が成立してくると考えられるが、『万葉集』中にその語はわずかに三例を数えるだけである。

志貴島 倭国者 事霊之 所佐国叙 真福在与具
磯城島の日本の国は言霊の幸はふ国ぞま幸くありこそ

（万葉集卷十三・三二五四）

事霊 八十衢 夕占問 卜正謂 妹相依

言霊の八十の衢に夕占問ふ占正に告る妹はあひ寄らむ

（万葉集卷十・二五〇六）

神代欲理 云伝久良久 虚見通 倭国者 皇神能 伊

都久志吉国 言霊能 佐吉播布

国等 加多利繼 伊比都賀比計理

神代より 言ひ伝て来らく そらみつ 倭の国は 皇

神の 厳しき国 言霊の 幸は

ふ国と 語り継ぎ 言ひ継がひけり……(万葉集卷五・

八九四)

前二者は柿本人麿歌集中の歌、後者は「天平五年三月一日、良宅対面、献^三日、山上憶良謹上^二大唐大使卿記室^一」と左注のついた山上憶良の作になる長歌である。人麿の歌の表記が「事霊」となっていることは、上代における言葉と出来事との本質的同一という観念の所在を窺わせるが、同じ「事霊」の表記ではあっても、遣唐使への餞詞として歌われた「事霊の幸はふ国」という観念と、言霊のはたらく夕方の辻で人々の言葉を聞いて吉兆を占うという意味で枕詞的に用いられている「事霊の八十の衢」の観念とは異質の意味内容がある。

前者は長歌の反歌として詠まれたものだが、その長歌に、
葦原 水穂国 神在随 事拳不为国 雖然 辞拳叙吾

葦原の瑞穂の国は神ながら言拳せぬ国 しかはあれど

言拳げぞ我がする……

とあり、「言拳せぬ国」にもかかわらず「言拳すわれ」によって、あえて大和^{やまと}が「言霊の幸はふ国」であることを謳い上げ、それだからこそ相手の旅の無事息災を祈る言葉もその通り実現するだろうという、言葉の力への願いとそれがはたらいっている国に対する讃仰が表現されている。つまり、ここでは、言霊意識が国家意識と緊密に結びついており、唐という大帝国に対する日本の国の独自性の自覚がみられるのである。それは言語意識のあり方としては単なるアニミズムのな言語意識にとどまらない、抽象化され理念的に構成された言語意識の段階であろう。

それに対して、「事霊の八十の衢」での夕占問いは、アニミズムのかつ言語呪術的言語意識の残滓をとどめている。霊的存在の浮遊しやすい黄昏れ時に飛び交っている言葉には霊的世界からの前兆やメッセージが隠されている。そのしるしを読み取って未来を予測し吉凶を占う。こうし

た言霊理解が言霊観の古層にあった。

こうした『万葉集』時代に顕在化した「言霊」観念が基盤となり、空海の招来した真言宗の「真言」思想に接ぎ木されることによって、やがて和歌則陀羅尼説などの神仏習合的な和歌・言霊＝真言思想が生み出されていく。

『古事記』のスサノヲに集約表現された原初言霊の観念や「草木言語」の言語アニミズムを密教的存在論と真言の修法に接ぎ木して統合したのが空海であった。空海は『声字実相義』の中で次のように説いた。

五大にみな響あり 五大皆有響
十界に言語を具す 十界具言語
六塵ごとごとく文字なり 六塵悉文字
法身はこれ実相なり 法身是実相

この「五大音響、十界言語、六塵文字」という思想の中に、ブレ仏教的な言霊・音霊観念はすべて呑み込まれ、位置づけし直された。この空海の真言密教が神道と仏教との最大の接合部となったのである。空海はまた『卍字義』で次

のように述べている。

草木也成ずまた
何いかに況いんや有情をや(中略)
草木に仏なくんば
波にすなはち湿うるほなけん

これこそ、『古事記』や『日本書紀』や『風土記』や『延喜式祝詞』に表現された神道の「草木言語」世界を仏教の言語世界に包摂し、延いては天台本覚思想の「草木国土悉皆成仏」にまでつなぐ糊代であった。つまり、「草木」も「言語う」世界から「草木」が「成仏」する世界まで空海は接続したのである。こうして、「草木也成ず」と言う空海によつて神と仏あるいは神道と仏教は原理的差異を超えて一挙に習合化の道を辿り、「草木国土悉皆成仏」を説く天台本覚思想が接続する。そしてその先に和歌則陀羅尼説が出てくる。

『新古今和歌集』でもっとも多い九四首の歌を収録されている西行は真言僧であるが、瞑想の達人と謳われた明恵

上人に、「此の歌即ち是れ如来の眞の形体なり。されば一首詠み出でては、一体の仏像を造る思ひをなし、一句を思ひ続けては、秘密の眞言を唱ふるに同じ。我れ此歌によりて法を得ることあり。若しここに至らずして、妄りに此の道を学ばば、邪路に入るべし。」〔梅尾明恵上人伝記〕卷上と語つたという。このような、一首即一仏、一句即一眞言という和歌即陀羅尼の思想が言霊思想と眞言思想をつなぐ神仏習合思想の典型である。

無住の著わした『沙石集』の「和歌ノ道フカキ理アル事」の中にも、「和歌ノ一道ヲ思トクニ、散乱鹿動ノ心ヲヤメ、寂然静閑ナル徳アリ。又言スクナクシテ、心ヲフクメリ。惣持ノ義アルベシ。惣持ト云ハ、即陀羅尼ナリ。(中略) 聖人ハ心ナシ。万物ノ心ヲ以テ心トシ、聖人ハ身ナシ。万物ノ身ヲモテ身トス。然バ聖人ハ言ナシ。万物ノ言ヲモテ言トス。聖人ノ言、アニ法語ニアラザランヤ。若法語ナラバ、義理ヲフクムベシ。義理ヲフクマバ、惣持ナルベシ。惣持ナラバ、即陀羅尼ナリ。此心ヲモテ思ニ、神明仏陀ノ和歌

ヲ用給事、必ズコレ眞言ナルニコソ」とあつて、ここには歌を詠むことが冥想であるという和歌則陀羅尼説が展開されている。臨濟僧正徹の歌論書『正徹物語』にも「和歌仏道全二無」が主張され、その弟子の天台僧心敬の歌論書『さめごと』にも「本より歌道は吾が国の陀羅尼なり」、「歌道はひとへに禅定修行の道」、「歌道即身直路の修行也」と和歌即陀羅尼説が説かれている。

「草木言語」というのちの言葉の感覚が「言霊」という言語観念を生み出し、やがて仏教と融合して「草木国土悉皆成仏」という命題や和歌即陀羅尼思想を生み出した。『古事記』や『日本書紀』や『万葉集』や『延喜式』祝詞に表現された潜在思想がより広大で普遍的な眞言密教や天台仏教と結びつき、我が国独自の天台本覚思想と和歌即陀羅尼説を生成していったのである。ここに古代の言語観念や言語思想を通して見た「自然理解」の変遷とその表現を読みとることができるだろう。

「汎神論」と「アニミズム」—現代日本人の「自然理解」の二つの視点

紙幅の関係で、中世や近世の日本人の「自然理解」については、例えば、室町時代の神道家（唯一宗源神道の大成者）吉田兼俱の『神道大意』の中にある「吾唯一神道は天地を以て書籍とし、日月を以て証明とす。是則純一気雜の密意なり」という表現や、その『神道大意』を注釈した江戸時代の神道家吉川惟足の『神道大意講談』の中に、「天地の靈氣を感じるに至りて、生成無窮なり」を「草木国土、悉皆成仏と説くに同じ」と解釈する箇所など検討すべきテキストや思想であるが、最後に現代日本人の「自然理解」として二人の作家の考えを検討してみたい。その二人とは遠藤周作（一九二二—一九九六）と石牟礼道子（一九二七—二〇一八）である。

遠藤文学は、『沈黙』（一九六六年）中でフェレイラ神父とロドリゴ神父の二人の「棄教」の苦悩を描いた。踏み絵

を踏んで棄教したフェレイラ元神父は日本の思想風土を「泥沼」と表現した。フェレイラは弟子で後輩のロドリゴ神父に次のように語る。

「知ったことはただこの国にはお前や私たちの宗教は所詮、根をおろさぬということだけだ」

「この国は沼地だ。やがてお前にもわかるだろうな。この国は考えていたより、もっと怖ろしい沼地だった。どんな苗もその沼地に植えられれば、根が腐りはじめる。葉が黄ばみ枯れていく。我々はこの沼地に基督教という苗を植えてしまった」

日本にキリスト教が根づかないことの不毛性を「怖ろしい沼地」と言うのである。さらに続けて、「この国で我々のたてた教会で日本人たちが折っていたのは基督教の神ではない。私たちには理解できぬ彼等流に屈折された神だった、だがもはやそのような「屈折された神」は「神じゃない」と。フェレイラによれば、日本人は「デウス」と「大日（如来）」を「混同」し、「屈折」させ「変化」させ、

「別のもの」にしてしまった。そうして、「基督教の神は日本人の心情のなかで、いつか神としての実体を失っていった」、「日本人は人間とは全く隔絶した神を考える能力をもっていない。日本人は人間を超えた存在を考える力も持っていない」、「日本人は人間を美化したり拡張したものを神とよぶ。人間とは同じ存在をもつものを神とよぶ。だがそれは教会の神ではない」。こうして、「切支丹が亡びたのはな、お前が考えるように禁制のせいでも、迫害のせいでもない。この国にはな、どうしても基督教を受けつけぬ何かがあったのだ」と結論づける。

元切支丹で今はキリシタン最大の迫害者となっている長崎奉行の井上筑後守も同様の主張をする。「パードレは決して余（引用者注―井上筑後守）に負けたのではない」、「この日本と申す泥沼に敗れたのだ」、「かつて余はそこもとと同じ切支丹パードレに訊ねたことがある。仏の慈悲と切支丹デウスの慈悲とはいかに違うかと。どうにもならぬ己の弱さに、衆生がすがる仏の慈悲、これを救いと日本では教

えておる。だがそのパードレは、はつきりと申した。切支丹の申す救いは、それと違うとな。切支丹の救いとはデウスにすぎるだけのものではなく、信徒が力の限り守る心の強さがそれに伴わねばならぬと。してみるとそこもと、やはり切支丹の教えを、この日本と申す泥沼の中でいつしか曲げてしまったのであろう」

遠藤は、『沈黙』を書く以前に、『宗教と文学』（南北社、一九六三年）「日本的感性の底にあるもの―メタフィジック批評と伝統美」と題する評論でこう述べていた。「私がいつも考える西欧の美的感性とは、このようにメタフィジックであり、然し、神や超自然的な美にたいし限界を意識し、対立し、能動的であると言う特質をもっているのである。なぜなら、基督教的な世界では人間は神には絶対にならないからである」、「西洋の美的感性の、（一）境界の区分的意識、（二）対立性、（三）能動的という三つの特徴が、日本人としての私たちの感性に非常に不足していることを指摘したからにすぎない。そして、その代わりに日

本的感性は汎神的風土を母胎としてうみだされたものであるために、(一) 個と全体との区分や境界を感じない、(二) したがって対立を要求しない、(三) 受身的である、この三つに還元されると思われるのだ」と。

西欧と日本の大きな違いは、①境界区分意識、②対立性、③能動性だと遠藤は指摘する。西欧にはそれがあるが、日本にはそれがない。境界も曖昧、対立を避ける、極めて受動的だ。まるでそれは西欧とは正反対の形である。そこにキリスト教が入って来ても「泥沼」にずぶずぶと吸い込まれて定着し花を開かせることはない。

遠藤は、「汎神性とは全(神や自然)と個との限界を消すもの」で、「人間と全的なもの(自然や宇宙)が本質的に同一」の日本人の思考に底知れぬ「怖ろしい泥沼」を見る。日本人には、「境界や区分の意識、対立性、能動的という三つの特徴をその底にもった西欧の美的感性と、これらのものを持たぬ代りに、受身的であり、はっきりとした区別や境界を嫌い、全的なものへ、そのまま吸収されたい

という郷愁をもった我々の、感性とのちがいがあり、「この日本的感性が孕む虚無は時として私を慄然とせしめるのである」とも慨嘆する。

この心情はしかし、遠藤にとってアンビバレントなものであった。遠藤はカトリック信者であった伯母と母の影響により十二歳の時、カトリックに入信した。遠藤は生涯カトリックの信仰を捨てることはなかったが、しかし彼にとってそのカトリックの信仰は「サイズの合わない洋服」であり、「身の丈に合わない借り衣装」であった。一九六七年、遠藤周作は「新潮」十二月号にエッセイ「合わない洋服——何のために小説を書くか」の中で次のように記している。

「少年時代のある時期、私は素直に信仰を信じ、毎日、教会に通って朝のミサをうけ、自分も神父になろうかと考えた時もあったのである。だがその後十年たって、私は初めて自分が伯母や母から着せられたこの洋服を意識した。洋服は私の体に向に合っていないかった。ある部分はダブダブであり、ある部分はチンチクリンだった。そしてそれ

を知ってから、私はこの洋服をぬごうと幾度も思った。まずそれは何よりも洋服であり、私の体に合う和服ではないように考えられた。私の体とその洋服との間にはどうにもならぬ隙間があり、その隙間がある以上、自分のものとは考えられぬような気がしたからである。／もし、あの時、私が別の境遇にあつたなら洗礼も受けなかつたらうし、また生涯、この基督などという縁遠い洋服など着なかつたらうと私はしばしば悩んだ。だがその時でさえ、私はその洋服を結局はぬぎ棄てられなかつた。私には愛する者が私のためにくれた服を自分に確信と自信がもてる前にぬぎずてゐることはとてもできなかつた。それが少年時代から青年時代にかけて私をとも角、支えた一つの柱となつた。／後になつて私はもうぬごうとは思ふまいと決心をした。私はこの洋服を自分に合わせる和服にしようと思つたのである。それは人間は沢山のことで生きることができず、一つのことを生涯、生きるべきだと知つたからでもある。私は自分が身にあわぬダブダブの洋服を着ていて、それが人々

に非難されたり、批判されたりしても構わぬという気持ちに少しづつなつたからである。他の人のように素裸から自分の服をみつけ、それを選ぶこと——それは文学だろう。しかし他人から着せられたダブダブの洋服を自分の体に合うよう生涯、努力することも文学ではないかと言う気持ちになつたからである」

遠藤は「合わない洋服」の喩を使って、カトリックの信仰の齟齬を繰り返し告白している。だが、遺作となつた『深い河』の中で、神父に成り損なつた大津に次のように言わせている。「神学校のなかでぼくが、一番批判を受けたのは、ぼくの無意識に潜んでいる彼等から見て汎神論的な感覚でした。日本人としてぼくは自然の大きな命を軽視することには耐えられません。いくら明晰で論理的でも、このヨーロッパの基督教のなかには生命のなかに序列があります。よく見ればなすな花咲く垣根かな、は、この人たちには遂に理解できないでしょう。もちろん時にはなすな花を咲かせる命と人間の命とを同一視する口ぶりをします

が、決してその二つを同じとは思っていないのです」

大津は、生身の遠藤同様、「生命」の「序列」や存在の位階、エラルキーに納得できない「感覚」があった。大津の中に潜んでいるその「感覚」は、「汎神論的な感覚」で、それは序列なき生命に対する讚美や尊崇だった。生命の根源的な平等性への親和や畏敬の念。そのような「神」観を持つてしまう大津は三人の先輩にこう反論する。

「神とはあなたたちのように人間の外にあつて、仰ぎみるものではないと思います。それは人間のなかにあつて、しかも人間を包み、樹を包み、草花をも包む、あの大きな命です」

大津ははつきりとおのれの隠すことのできない「異端」と呼ばれる信仰の内実を主張した。その「汎神論的な感覚」が日本という国の「泥沼」の正体である。天台本覚思想が「草木国土悉皆成仏」と命題化したのが「泥沼」日本の思想の真髄である。それは、「唯一絶対」を限りなく相対化し、八百万の *one of them* の中に溶かし込んでしまう。それは、

フェレイラ神父やロドリゴ神父から見ると、なし崩しの習合「地獄」であり、「泥沼」であつた。その「絶対」を持つことのない思考と感覚。曖昧さの中で境界を失つてぐずぐずに溶けてしまう底なし沼。

大津の反論に対して、三人の先輩は「それは汎神論的な考えかたじゃないか」と批難する。大津が感受し抱いている「大きな命」に対する深い畏怖畏敬と讚仰の感覚は日本人の根源的な宗教心そのものであるが、これは正統的な先輩の思想には受け入れることのできない「汎神論」であつた。

すこぶる要領の悪いバカ正直な大津はまた神学校の「口頭試問」で、「神は色々な顔を持つておられる。ヨーロッパの教会やチャペルだけでなく、ユダヤ教徒にも仏教の信徒のなかにもヒンズー教の信者にも神はおられると思ひます」と発言する。するとすぐに「その考えこそ、君の汎神論的な過ちだ」だと「烈しく叱られ」る。大津の言う「色々な顔」を持つているなどという曖昧で変幻自在な神の「顔」

は、唯一神の絶対性と純粹性と超越性を冒瀆する考へである。だが大津は一步も引かず、シャルトルの大聖堂にはその地方の地母神信仰が聖母マリア信仰に溶け込み昇華されているし、一六世紀から一七世紀の日本人の切支丹信仰には仏教や汎神論が混在していると主張し、実はキリスト教の中にも「汎神論的なもの」が含まれていると反論する。

これに対して先生たちは、「では正統と異端の区別を君はどこでするのかね」と大津に訊ねると、彼は「今は中世とちがいます。他宗教と対話すべき時代です」、「基督教は自分たちと他宗教とを対等と本当は考えておりません」、「これでは本当の対等の対話とは言えません。ほくはむしろ、神は幾つもの顔をもたれ、それぞれの宗教にもかくれておられる、と考えるほうが本当の対話と思うのです」と答えたのである。これはキリスト教カトリックの神父になるための試験としては最悪の解答であろう。大津は「正統と異端の区別」に境界線を引かず、他宗教との対話の必要を強調する。当然のことながら、大津の答えは査問官の反

感と怒りを買ひ、結局大津はその「異端」思想のために二度も神父になる資格を獲得することに失敗する。それでもなお大津は、地動説を唱えるガリレオのように、「神とはあなたたちのように人間の外にあつて、仰ぎみるものではない」と思います。それは人間のなかにあつて、しかも人間を包み、樹を包み、草花をも包む、あの大きな命です」という考えを捨てることはできない。

大津の信じた「神々キリスト」は愛の塊りであり「ぬくもり」であるが、その愛はすべてのものを「包む、あの大きな命」である。その「命」のしもべたること。大津神父が殉じたのは、そのような「いのち教」とでもいうべきキリスト教であった。この「いのち教」のガリレオである大津は「信仰」の異端性を突かれてついに神学校や修道院を追い出され、インドのベナレスのガンジス河のほとりで、行き倒れて死んでいく人々に寄り添ひ、最後を看取り、火葬に付すボランティア活動をするようになる。そしてその河のほとりで事故に遭ひ、瀕死の状態で小説は幕を閉じる。

遠藤の小説に解決はない。葛藤と対立の中で引き裂かれた魂の軌跡を描くのみである。それを通して東西の「自然理解」の溝の深さを喚起せしめる。そのような異化のブリッジとして遠藤周作の文学は世界性と地域性の両極を含んでいる。

まったく立場は異なるが、石牟礼道子の文学にも似たところがある。石牟礼ははっきり自分がアニミストであることを告げている。

「民衆は論を言いませんから。歌で言いますから。あるいは演技で。演劇的に生きてるといいますかね。知識じゃなくて演劇的な表現で、自分を表現するときに何かしらお芝居がかって表現しますよね」、「母の言葉は歌でしたね。天草の出身ですから」、「森羅万象と人間とが別々でない」、「アニミズムの世界で育ちましたね」、「やはり森羅万象を離れては生きていけないんじゃないかって、今もあらためて思いますけど」（「初期詩篇」の世界（インタビュー）『石牟礼道子全集』第一巻、藤原書店、二〇〇四年）

「古代祭祀社会時代のあの牧歌的アニミズム（物活説。

全ての生きものにはそれぞれの心意が宿っているという信仰）などで大らかに支えられているから、たとえば水俣病事件など、産業の発達に伴う必要悪などという異質のモラルにひとたび毒されると、救いたいことになってします。／魚たちが死に、鳥たちが死に、猫たちが死に、ねずみたちも死に、犬も豚も死に、ついには人びとがわかつているだけで四六人も毒死し、残りの人たちもいまま徐々に死につつある地方にいて、私は、死んだあの、天草生まれの漁師のじいさまの言葉をいつもおもい出す」

石牟礼道子は自分の基層にあるアニミズム世界を隠すこととはしない。それを後に「生類あはれ」という言葉に表わすが、それは「草木国土悉皆成仏」という天台本覚思想に、キリスト教的な贖罪思想にもつながる中世的近代受苦思想を接続した石牟礼独自の「痛みのアニミズム」である。

「魚は、天の呉れらすもんでござす。その点の魚を、我が要ると思うしこ（だけ）採って、その日を暮らす。我が

庭とおんなじこの海に舟を出して、その日要ると思、うしこの魚を天から頂き申し、その日を暮らす。これより上の栄華が、どこにあるのかい」／じいさまはもつと寡黙に、銀のしたたりのようなことばで語ったが、〈天の呉れるもの〉を失ってしまった現代へ語りつぐには、いささか冗舌にならざるをえないのがかなしい。／〈天の呉れるもの〉をじいさまは沢山持っていた。鳥たち、魚たち、仏さまにあげる野の花、山の花。死んだ孫たち、まだ生きていて、水俣病である孫。なたまめきせるも、竜のうろこのお守りも、網にかかってきた沖の石も、舟も、春の南風も、ほら貝も、自分の命も、ぜんぶ〈天の呉れらすもの〉であった。(中略)／じいさまが、魚どもが花どもが、と目を細めて愛で語っていた魚の精、花の精は、人間や神のために生命を供される魚や花、というより、それは天とともにある(生類)、我と同じ生命を分けあっている生類、というおもむきであった。／花にも石にも、虫にも生命を感じ、自分をも含めて天与の生命を愛で惜しみ、生類あはれ、という日本庶民

の清(さや)かな情念が宗教化されたのは、たぶん中世あたりだと思われるが、じいさまや、毒死した漁師たちが抱いていた魂の世界、つまり私の不知火海、およびこの海をふちどつていた世界は、さかしらな現代文明がその魂までは侵略しきれなかった〈天のもの〉というよりほかない世界であった。／ここにはまだ、文字化されたことのない古代叙事詩の世界が息づいていたのである」(「天の呉れらすもの」一九七〇年、『石牟礼道子全集』第四卷)

天与の贈与世界の崩落を目の前にしながら、石牟礼は、「まぼろしの湖の上にひらくひとすじの道があるいて／まだ息絶えぬ原始を看取りに／わたしは急ぐ」(「木樵り」)。病苦の中にある日本の「泥沼」を「痛苦のアニミズム」として感受してきた点で、遠藤周作と石牟礼道子は対極的な位置から互いの手を取り合うことになる。そしてその二人が指し示している「自然理解」が今後の「東西の自然理解」に必要な生態智的視点であると私は考える。そしてそうした「自然理解」の根底にある「いのち」と「むすひ」

の思想と言葉の希望と可能性を私も辿りたいと思うのである。

かまた・とうじ
京都大学名誉教授

編集後記

東西宗教交流学会第三七回学術大会は「東西の自然理解―環境・生命・倫理」を主題として開催されました。すでに第二〇回学術大会で「自然」がテーマとなっていましたので、今回は、「環境・生命・倫理」という副題をつけ、さらに、仏教とキリスト教との対話だけでなく、神道とイスラム教の観点からの発題を含ませることによって、東西宗教交流学会の名に相応しい普遍性をもった宗教間対話となりました。

東西宗教交流学会第三七回学術大会記録

東西宗教交流学会第三七回学術大会は、「東西の自然理解―環境・生命・倫理」というテーマのもとに、二〇一八年八月五日～八月七日、京都パレスサイドホテルにおいて開催された。大会の日程は、以下の通りであった。

八月五日（日）

午後二時～三時四五分 第一セッション
発表者 峯岸正典

発題Ⅰ「『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」

応答者／司会 田中裕

午後四時～五時四五分 第二セッション

発題Ⅱ 中田孝

講演タイトル「東西の自然理解―環境・生命・倫理―イスラムの立場から」

応答者／司会 鶴岡 賀雄

八月六日（月）

午前九時～一〇時一五分 自由研究発表

発表タイトル「対話を越えて、邂逅の道は開かれた」

発表者 高橋勝行

司会者 渡邊学

午後二時～三時四五分 第三セッション

発表者 長町裕司

発題Ⅲ「地球環境生命圏を憂慮する倫理の宗教的基礎へ向け
て―ハンス・ヨナス、マルティン・ハイデガー、そして西田幾
多郎との対話的思索による高級の道へ―」

応答者／司会 花岡永子

午後四時～五時四五分 第四セッション

発表者 鎌田東二

発題Ⅳ 「東西の自然理解——神道の立場から」

応答者／司会 氣多雅子

八月七日（火）

午前一〇時～一二時 総括・討論

東西宗教研究
第 18 号



発行日
2019 年 9 月 6 日



発行者
東西宗教交流学会
Japan Society for Buddhist-Christian Studies



発行所
南山宗教文化研究所
〒 466-8673 名古屋市昭和区山里町 18
TEL 052-832-3111
FAX 052-833-6157



ホームページ
<http://nirc.nanzan-u.ac.jp/ja/activities/jsbcs/>