

# 自然と内在

## — 意味論的考察 —

両角克夫

自然の意味は多義的である。時代により文化圏によって “natura” 又は “自然” は異った意味合いを帯び、同一の作家に於てもその文脈によって意味を異にする。例えばヨーロッパ文化圏に於ても、*physis* 又は *natura* は古代、中世、近世、に於て夫々異った意味を持ち更に近世以後に於ても、17世紀古典主義的自然<sup>(1)</sup>と18世紀末から19世紀初頭に亘るロマン主義的自然<sup>(2)</sup>とはその姿を異にし、19世紀末に於ける自然主義的自然は更に別個の意味を帯びる。又同地域同時代に於ても、例えば英国の16-17世紀の思想史を迎えるならば、Richard Hooker<sup>(3)</sup> と Thomas Hobbes<sup>(4)</sup> とは自然観を異にし、Shakespeare の “King Lear” などに於ては、“nature” は “benignant” と “malignant” との相対する両面の意味を付与されている<sup>(5)</sup>。

東洋文化圏に於ては、ギリシャのアリストテレスの自然学の場合と異り “自然” はむしろ、形而上学的かつ宗教の意味を付与されて用いられた。「老子」25章には、「道法自然」<sup>(6)</sup>とあり、「莊子」<sup>(7)</sup>によって無為自然の思想に展開し、これは仏教思想の或る面と合流して、浄土三部経の一つである「大無量寿経」<sup>(8)</sup>にあらわれ、更に親鸞の晩年に於ては、自然法爾として「末燈抄」<sup>(9)</sup>に説かれる。このような自然の意味は、*natura* よりむしろ *providentia* に近い宗教的色彩を帯びるものである。

*physis* の語源は *phyein* 即ち *to produce, to grow* の意であり、*natura* も語源的に見るならば、*nasci* より来り生産と誕生の意味である。更にそれは *natura naturans* と *natura naturata* の両面を有する。しかし “自然” とは「おのづからしからしむる」意であって、生産を意味する *natura* とは必ずしも一致するものではない。

然し、自然と云い *natura* と云い、人為と文化に対して用いられる言葉であり、人為以前のものであると同時に人為を超えるものでもある。この自然又は *natura* を更に超越者の歴史的劇的創造行為と観るか、或は自然又は *natura* は自らに内在するエネルギーによって発出流転し又展開するものであるかは、古くして新しい問題であろう。ヘブライ的に云うならば、自然とは超越的創造主とは厳しく区別される可視的不可視的被造物の全範囲であり、人間も勿論その中に含まれるが、被造物の中では人間の占める位置は、意志と知慧の主体として他の被造物に対する支配者である。

然し、いずれにせよ、我々に問題となるものは、我々に映じた自然であり、歴史の中で様々な解釈され把握されて来た自然像であり、自然観なのである。それは歴史の中の自然であり、如何なる自然像と自然観を造り、これを体得して行くかは、まさに我々が直面する最も興味ある課題である。そこでは、自然と呼ばれるものを通じて人間自身、自己自身の在り方が主体的実践的に問われなくてはならないからである。

以下は精神史にあらわれたギリシャ、ユダヤ、印度、中国、等に於ける夫々の自然観の典

型を念頭に描きつゝ、一方では最も現代的とも云える没価値的自然科学的自然像を意識しながら、人間学の立場から新たな自然の意味を捉えんとした試みの記述である。

## I. 自然に於ける人間

人間は自然を他者として対象化し客体化するが、人間自身自然の一部であり、自然の中で、自然に制約され、自然にいだかれて存在し生長して来た。

人間の存在は、時間的、空間的に見て、宇宙の部分的現象にすぎないが、他の部分と著しく異なる点は、人間が意識の段階に達していることである。意識活動は自然の進化の頂点を形成するものであり、人間は脳細胞の構造と機能に於て、地球上では今までのところ最も複雑なものである。

存在と意識の相互関係は、哲学史上一つの大きな問題であったし、今もそうであるが、意識を存在の一機能様式として捉えることも可能であろう。我々が他在として対象化し、自然と呼んでいるものは、意識を生み出して来たところのものであると同時に、環境として意識を育て、意識をさゝえるものである。従って時間的に見て意識は、自然の進化の最終段階に位置するものでありながら、それまでの無意識的進化の過程を内包する。

人間が地球上の生物の中で現在のような強力な位置を獲得出来たのは、たしかに人間が意識の段階にまで達した最初の動物だったことによる。

人間は個体一代の経験を、知識や技術として横に伝達すると同時に、後世にも伝えていく。それを大幅に可能にするものは言語であり、言語こそは人間の意識活動の作り出した概念記号の体系であると同時に、意識活動をさゝえ、個と個とを結び、過去と現在とを結び、人間の歴史社会的意識内容を維持して来たものである。

人間の認識の対象はまず外部から始る。これは古代の神話的宇宙論、ギリシャの初期自然哲学などの物語るところである。驚きに始る人間の認識は外から内に向って進む。宇宙論から人間論に、更に自己に内在する世界に深入りしていく。即ち外部にあって人間を包む自然認識から人間に内在する自然即ち本性の自覚に向って進む。例えば、ギリシャに於ては、Thales, Heraclitus 等の自然哲学から人間を万物の尺度とするソフィストへ、次に自己自身を問題とした Socrates への道である<sup>(10)</sup>。

進化の頂点に在る人間の歴史的社会的変転は他の自然物の変化に比べて急速であり、この激しさは人間の意識獲得の結果である。意識の主体となった人間は、宇宙の一部分であると同時に宇宙や自然を反映する鏡となり、macrocosm に対応する microcosm となった。従って自然に潜在するあらゆるエネルギーの秘密を自覚しこれを解放する可能性を与えられたのである。

人間は本能と条件反射によって運動する面をもつと同時に運動の方向や目的を選択或は設定して動く動物である。本能や反射による運動は盲目的で機械的な自然運動であり、目的設定による自覚的運動は第二の自然運動となして前者とは一応区別されるべきものであるが、前者と後者はより深い次元で統一されなくてはならない。この異質的な二種類の運動をどのように調和統一させるかは実に自然と文化に関する根本問題であり、人間に於ける無意識と意識との調和的統一こそ人間の歴史的営みの中心課題でもある。

例えば現代に於ける平和の可能性は、生存や権力への盲目的意志から必然的に派生する種的人間集団としての階級、民族、国家相互間の闘争的対立をどのようにして意識的調和に導いていくことが出来るかどうかにかかっている。

現代に於ては、世界は一つになりつつあると同時に多極化しつつある。多極で相対立するかに見える経済、政治、イデオロギー等の根柢にあってその動力因ともなっているものは生への盲目的意志であり閉ざされた暗い欲望であるが、これを自覚的に制御し開かれた世界で相互的調和を形成していくことが平和共存の基礎である。本能的意志を自覚し制御することは無意識的自然を合理化することでもなく、又、無視したり抹殺したりすることでもない。これを人類共存の目標に向って正しく導くことである。

自然に於て存在するあらゆるものは相互依存的であって、contextual existence である。

自然は人間にとって環境であり、他の生物と同様に人間は地上の ecosystem<sup>(11)</sup> の一コマに組み入れられている。人間は地上で単独に生きているのではなく、他の無機物や有機物との均衡の上に生存している。人間の自然に於ける autecology と synecology は人間の創り出した文明社会を媒介にして進められなくてはならぬので複雑であるが、極めて重要である。

それと同時に、人間の内なる自然、即ち人間の本性の解明は意識と無意識との連関を把握するために不可欠のものである。

## Ⅱ. 人間に於ける自然

人間は他の動物とは多くの点で異った特質をもっているが、同時に極めて多くの共通点をもつことは明白である。例えば、Mendel, Pasteur, Darwin などの仕事は人間の遺伝と生理を縦、横の生物的連関に於て解明し、Pavlov や Freud の仕事は人間心理の動物的反射のメカニズムと本能の深層構造を解明した。そこではメカニズムとしての人間の生理と心理が探究されたが、人間の個人的集団的行為に於ける目的設定のメカニズムについては未だ十分に解明されてはいない。その理由は、人間の主体を客観的対象として取扱うことが困難であり、その現象の説明には多くの仮説を必要とするからである。自覚的存在としての人間把握の試みに有効な方法と仮説は今後どのように発展していくかは興味ある問題である。

Freud は、人間の行動の動力因とし libido を仮設し、それを抑制し方向づけるものとして社会的文化的自我、即ち super-ego 又は ego-ideal を設定した。然し libido に形相と目的を与えていく価値的存在としての ego-ideal は何処から来るか。これは libido そのものゝ変形であるか又は libido とは異質的な起源を有するものであろうか。eros のエネルギーとしての libido の方向を逆にしたものが死へのエネルギーとしての mortido であり、これは盲目的機械的のものであるから、これによって自由と目的を媒介とする後天的教育に基づく ego-ideal の成立を説明することはやはり困難である<sup>(12)</sup>。

libido, mortido 仮説は更に一般化していくならば、Schopenhauer の blinder Wille zum Leben である<sup>(13)</sup>。人間は生物である限り、個体的種族的に生命を保持しようとする欲望からは自由になり得ない。進歩とは人間生存の方法の進歩であり、それが civilization

なのである。

人間の外部にある自然に対する認識の拡大と、そこに潜在するエネルギーの開放と利用の増加は互に手を結んで前進し、人間が生きていくための生産力を加速度的に高めて来た。然し人間の内部に潜在する自然の認識は天才達の過去30世紀に亘る努力と示唆にもかかわらず未だ一般化していないし現代の物質的文明社会に充分適応されていない。近代以後の科学的認識の特質は、対象の客体化であり、c. g. s. 単位による対象の関係や変化の関数的記述であった。 $B = f(P, E)$  に於て行動は個体的条件と環境的条件の関数として与えられるが、P. の本質を客体化することは困難である。P. は量的に測定出来ない面を多く有するものであり、その把握には内省や直観に頼らざるを得ない。大脳皮質の構造は解明されつつあるが、その機能の測定は現在の生理学のレベルでは未だ極めて困難である。人間の内に潜む自然を、外から客観的に測定することは必要であるが、充分ではない。過去に天才達はこれを直観的、内省的に把握し後世に伝えた。釈迦、老子、孔子、ソクラテス、イエス、等々は夫々人間の解放と自由への道を示唆したが、彼等は皆人間の内なる自然、本性を十分に把握した上でその歪曲と疾病を診断し、治療と解放の宣言者となり実践者となり証人となった。彼等は皆、人間の現状を病苦として捉え、この病苦の原因を把握することによってこれは取去ろうとした。煩悩、不自然、無知、罪、等が人間の病に対して与えられた名前であった。知恵、自然、克己、信仰、等々が回復と再生への道として説かれた。マルクスは生産力の増強にともなって生ずる古い生産関係に於ける矛盾を捉え、矛盾の堆積は量から質への転換として社会の革命をもたらし、この歴史の弁証法的運動の方向として必然から自由の王国への道を説き、人間解放の道は現実に於ては階級闘争であることを示した。人間に於ける自然を人間本来の性質と考えるならば、人間を階級に分化させ、分業を生じさせるような生産関係が人間を歪曲する。では歪曲される以前の人間とはどのようなものであり、その本来的な性質はどんなものであろうか。これはまさに興味ある問題である。

我々は思想と実践に於て過去の遺産との対話に入りこみ、現代に於て新たな歴史を創造していくのだが、まさに現代は多様な思想と実践の坩堝であり、歴史に於ける過去との対話のみでなく、現代に於ける異質的な多元世界の中で対話の場所を形成し、調和的共存の可能性を、人類史の未来的展望の下で見出していくことが現代に課せられた重要な課題であり、かかる課題に応えようとする一つの試みとして自然との対話の重要性が強調されなくてはならない。外的内的存在を一般者として設定し、それを自然と名づけることによって自然に於ける人間の位置、無意識と意識とを内包する行動、人間の意識を通じての自然そのものの自覚などの解明を試みたい。

### Ⅲ. 生存の自己目的性

何故に人間は生き続けなくてはならないか、それを説明することは困難である。生存こそ、生物の根源的欲望であって、運命づけられたものだからである。

生命は個体と種に於て永續せんとし、個体の増殖のみでなく、より複雑でより集中的な構造をもつ有機体へ進化を続けることは Darwin や T. de Chardin<sup>(14)</sup> などの生物進化説の示すところである。その進化の過程は、突然変異と自然淘汰の過程でもあろう。

進化の過程に於ける人間は、神経系統の異常な発達によって、他の動物が本能と条件反射で行なってきたことを意識的能率の計画的に遂行出来るようになった。このように生きる方法と技術によって他の生物より格段の進歩を獲得した人間も、生物であることをやめたのではない。人類は Schopenhauer の blinder Wille zum Leben をどうすることも出来ない。人間は脱生物的であると同時に依然として生物的である。

人間が他人を自己に同化せんとする本能は自己保存の盲目的意志から説明出来るのであって、それは権力や支配への狂気を生む。それは他の生存の抹殺にまで進み、ついに自己破壊にまで達することがある。

生存は一種の連続運動であるが、この運動の到着点と目的は何であろうか。それは非常に困難な問題であるが、生きる目的は生きることでもある。たしかに人間の生存の目的は自己目的であるとも云える。仏教の戒律の最初のものとして不殺生戒が見られ、モーゼの第五戒にも「汝殺すなかれ」が見られる。旧約を止揚し完成した新約に於けるイエスの中心思想はアガペーであり、その最大のものは、「友人のために命をあたえる」(ヨハネ, XV. 13) ことである。即ちこゝでは、死は生への奉仕者としての意味を持つのであり生の肯定が前提となっている。孔子やストアに見られるヒューマニズムも人類生存の肯定の上に立つものである。そして個は人類共同体の生存の中でのみ自己の生を完うし得るものであることを強調するものである。

このような古典的思潮は、或る教祖や天才達が靈感によって突然に考えついたものではなく、長い人類の生活体験の蓄積が自覚され、知恵として結実したものである。

宗教、芸術、倫理、科学、政治、経済、労働、などすべて、それが正常なものである限り生命という一つの根源から流出したものであり、生の metamorphoses であり、生の完成と充実に向って前進すべきものである。

生存の目的は生そのものに内在するものであり、生は人間個体にとって与えられたものである。それは自然そのものであり、人間の内なる自然の自覚こそ生の意識でもある。

所謂「進歩」の名の下に、生の営みの合理化と計画化が試みられ、肉体的心理的苦痛の軽減と快楽の促進がなされて来たが、その背後には生の充実と生の意味の探究が常に存在して来た。つまり生の維持と同時に生の充実が進められ志向されて来た。つまり肉体的苦痛もそれが生の充実役に立ち、人類にとって意味のある場合、その苦痛は有意義とされ、心理的に報いられ苦痛は軽減される。逆に、内外から来る心理的苦痛は肉体的苦痛を引起し死に至る場合もある。生命は生理と心理の両面から支えられている。

一般には、人間社会は人間の作ったものであり自然と区別される。然し社会の出発は自然発生的のものであり、それは人間が種として、又、個として生きて行くために社会が必要であったからである。小規模な血族共同体から大規模な人間集団の社会に発展していく過程で、人間関係を保つ契約又は掟が必要となり、それはやがて実定法として規定された。実定法は民族により時代によって多様であるが、人類の歴史を巨視的に眺める時、それらは一つの大きな流れに合流する。つまりそれは意識以前の自然法であり、人間の作ったものではない。多種多様な実定法は、すべてこの自然法の部分的自覚的限定であり象徴的可変的なものである。自然法はそれ自身無限定であり意識を超えるものであるが、それは人間の生存の維持と密着している筈である。super-ego や ego-ideal は本来 libido と矛盾するものではなく、libido を導き保護するものである。人間関係を規定する倫理も法も人間の社会的生存の

要求するものであり、生存の状況によってその自覚的現象形態は流動する。super-ego と libido は人間が生を完成するために相補的な存在である。

生命の目的と意味はそれ自身の中にあり、自己目的であると云えるが、長い宇宙生成の時間の中で考察するならば、生命の歴史は短く、人類の歴史は更に短い。宇宙生成の時間の中で生まれ、やがて消滅して無生物に帰っていく生命の歴史を teleological に把握することは大きな冒険であり、その目的を限定することは賭の如きものである。

歴史の中で人間の生存を解明していくことは非常に困難である。主体としての人間は対象化されない面を有し、主体の対象化の過程に於ては主体の主体が要請され、見るものと見られるものの関係は noesis, noema として相補的ではあるが無限に繰返される。最終的には絶対主体を設定せざるを得ないが、それは対象とはならない。絶対的な超越者は、認識は勿論のこと、信仰の対象ともなり得ないものであり、人間とは出会うことのない断絶の関係にあるからそれは無意味でもある。自然を一般者として捉えるならば、それは主体と客体、一と多、意識と無意識、等を包みそれらを支配するものでなくてはならない。人間の歴史や意識も、一般者として自然の部分的可變的な自覚的限定にすぎない。現象のみでなく本体そのものも動くものであろう。

宇宙に於ける生命の自己目的性の自覚は、人間に内在する自然の声でもある。特殊な人間をのぞいて、この自然の声を抹殺することは出来ない。mortido も libido からの二次的派生的のものにすぎない。死を問題とし、死を自覚するものは生であって死でない。然し自然は生と死を内包し、生の完成へ方向を示唆すると同時に生と死との相補的連関を成立させる。これが ecosystem の構造である。

生物の行動や発達を規定する因子を先天的遺伝と後天的環境に分けるならば、先天的要素が後天的なものゝ母体であり、そこに種子の潜在を認めざるを得ないのである。後天的で、意識的な文化的社会的要素も、もし先天的な本性、即ち nature を歪めたり、これに反するもの即ち不自然になる時、人間の生存は危機に陥り文明の疾病的側面が露出して来る。"nature or nurture?" の問題は相反する矛盾として捉えるべきでなく、調和統一的に捉えるべきであり、nurture は nature に立脚し、これに順応する時、人間の健全なる発達が期待されるのである。後天的学習は、先天的本性の成熟を助ける範囲に留るべきであって、これを変革せんとすべきではない。それは自然否定であり、生命の否定に終るからである。

人間は、外部の自然に内在する法則を把握することによって、これに順応し又これを利用出来るのであるが、自己の内なる自然についても全く同様である。人間の内に潜む自然としての暗い衝動や盲目的なエネルギーを認識することによってのみ、それを成熟に導くための方法を得ることが出来るのである。現代の如き転換の時代に於ては、地表の耕作と同時に人間内部の耕作のための個人的社会的努力が特に要請される。人間の内部の自然の認識と耕作は、外部の自然のそれに比して極めて不十分なものであることを認めざるを得ない。

#### IV. 西洋に於ける自然

生命現象の特質は metabolism であり、内部と外部との調和的循環運動であり、環境に適応しつつこれを自己に同化していく運動である。人間にとって与件としての環境は二重で

ある。即ち自然的環境と社会的環境である。物理的・化学的環境と生命空間は、人間が生物として生存するために不可欠のものであり、社会的環境は人間が人間として生存するために不可欠のものである。これは人間の本性的要求であって、どうすることも出来ない。

人間の不幸は個体と自然的・社会的環境との不調和から来る。生命は環境に順応しながらも、自己同一を保とうとする。本来的な自己であろうとする。種子としての本性を展開させ、自ら一個の microcosm たらんとする。それが humanism と culture の志向するものであり、全き人間こそヒューマニズムの目標である。

ヒューマニズムが克服しようとするものは、人間の自己疎外でもある。初期の著作“Ökonomisch-philosophische Manuskripte”に於て Marx は労働に於ける人間の自己疎外の克服を志向し<sup>(15)</sup>、Sartre なども実存主義の名の下に人間主体の回復を志向する<sup>(16)</sup>。生命と意識の主体としての人間が、与えられた自然環境と社会環境に順応出来なくなり、それから遊離するか、又は所謂 organization man として環境に呑みこまれ変革と創造の力を喪失する時、西洋の思想風土に於てはそれは人間の危機そのものとして受取られた。

1843年に Kierkegaard はその「反復」<sup>(17)</sup>に於て、過去への復帰ではなく超越者との出会いと metanoia の反復によって、その度に真の自己即ち実存の回復を意図した。

西洋の精神史を考える時、そこには二つの方向があり、それらは不即不離の関係に置かれて来た。一つは外界の対象化、客体化によって普遍的客観的認識の拡大を志向する学問の営みであって、これはギリシヤから来ている。もう一つは意志と知恵の主体としての人間の自覚であって、これは人格の平等と尊厳を主張するものでありユダヤ、キリスト教から由来する。ギリシヤに於ても、自然哲学の時代が過ぎ、認識主体としての人間が万物の尺度となって来たソフィストやソクラテス以後は、認識論を中心として人間そのものを問題とせざるを得なくなる。然しその場合問題とされるのは理性的人間であり、ユダヤ、キリスト教的・主意的人間とは対照的である。理性は普遍に、意志は個に結びつく。

ホメロスの詩にあらわれ、やがて各個人の性格を形成し、これを支配する運命を意味する所謂 daimones は個に内在し、認識はイデアに対する過去の想起として捉えられた。ここでは実在の真理としてのイデアはどこまでも客観的存在であり、空間的超越者でもあった。イデアと人間とを媒介するものとしては、観想に於ては eros、実践に於ては daimon が考えられた。知と実践の問題はギリシヤ末期に到って、宗教的・人間救済の方向をとりはじめる。ストアに於ける運命と摂理との一致、その諦念に基づく apatheia、エピクロスに於ては epoche に基づく ataraxia、更にネオ・プラトニズムに於ける一者への帰還による ekstasis 等々である。これらは、Plotinos, Bruno, Spinoza を通じて、汎神論の系譜を形成するものであった。主知主義から神秘主義への移行が見られるのであるが、その中心はテオリアに基づく認識である。自然と人間とを含めた世界は目的論的に解釈された。プラトン、アリストテレスなどに於ては、現象と本体、個と普遍、時と永遠、などについて形而上学的解明が試みられたが、自由の主体としての個が十分に自覚されたとは云えない。意志の主体としての人間を歴史的・動的に捉えようとしたのはユダヤ思想であろう。

神は己に似たものとして人間を創り、これに他の被造物に対する支配権を与えたと創世記の P 資料の記者は語っている。ユダヤに於けるヤーウェは、自在有 ens a se であり、被造有 ens ab alio からは厳しく区別される。それは創られずして創るものであって、盲目的な働き手ではなく計画的な造物主、即ち自由と知恵の主体と考えられた。それは persona

である。かゝる存在に似せて創られた人間は、persona であり、神の創造に参加し他の被造物を支配出来るものであった。こゝでは persona としての人間の自覚が神話的に語られている。然し人間は自由を誤用することによって楽園を喪失し、罪は人類を覆った。然し人間は歴史に於ける主役であり、他の被造物に対する支配力を与えられていることには変りはない。新約では、信仰による人間の再生が約束された。

西洋思想を形成して来たも一つの要素はギリシヤであり、ユダヤとはその神観に於て異なるものであるが、地上の主役はやはり人間が中心であり、人間は運命に支配されながらもこれと闘うものであり、運命とは神々の気まぐれによる非合理的な偶然性でもあった。従って彼等は世界の理性的認識を作ることによって非合理性を克服せんとし、ロゴスの勝利を証せんとする。その結果は、多神教的世界観はイデア論を中心とする一神教的世界観に接近し、アリストテレスに於てはついに、世界の目的としての純粹形相が神として君臨する。形相は種子の中に内在すると同時に、世界に超越する目的でもある。更にアリストテレス以後の考えによれば神は永劫不変のロゴスであり、必然であって、世界の形成と破壊は期を定めて循環し止むことがない。然し神は精神であり目的であるが故にその必然と宿命は摂理ともなる。そこにあるものは、循環であって、「無からの創造」ではない。人間は自然に従って生活すべきであり、こゝでの自然は、理性即ちロゴスとして万物と人性の根柢ををなすものである。人間は普遍的な自然律、即ち自然の本性としての理性に従うことによって煩悩を克服することが出来る。こゝでは自然律は当為としての道徳律に一致して来る。

こゝでは、人間の営みとして、真理の認識と、その形象化が要請されるのであって、知は実践的徳を導くものであり、制作は自然の外的模倣から出発して、自然の内的本性としての秩序と調和の具象化に向う。かゝる人間像は主意的ではなくむしろ主知的であり、観想的であった。従って時間の構造は、periodos 即ち円環的回帰であって、変化生成に於ける時間は永遠の影として主題から脱落する傾向をもった。こゝでは、歴史や進歩の思想は薄弱である。これは虚無からの創造による時間の出発、終末に於ける創造の完成、というユダヤ的な歴史の捉え方とは対照的であり、ユダヤの人間は知的観想的であるよりはむしろ主意的動的であり、彼等の神そのものが主意的人格神として存在した。新約に於てはイエスは道であり、真理であり、生命でもあり（ヨハネ、XIV. 6）又ロゴスでもあったが、意志即ち愛の主体としての人格であった。

西洋の思想的系譜の最初の人として Augustinus<sup>(18)</sup>をあげることが出来よう。彼に於ては Platon を中心とするギリシヤ思想とユダヤ、キリスト教思想との結合というその後のヨーロッパ思想の典型が見られるのだが、それはむしろユダヤ思想の下にあるギリシヤ思想であって、その人間像は主意的主我的であり、その歴史哲学は、ギリシヤ的の思惟方法を吸収しながら Hegel に至るまで影響力を保持して来た。必然から自由の王国へ、疎外の克服による人間の解放へ向って前進する Marx の史観もユダヤ的終末観の範疇に入れることが出来よう。

Hegel に於ては、自然は理念の自己疎外であり、それはやがて回復されるべきものであるが、Marx に於ては人間は自然即ち感性的外界に於て創造するのであり、自然は生産の素材であり労働の対象である。社会的存在としての人間は、生産を通じて自然と接触する。自然は人間の素材にすぎない。

西洋中世に於ては、ギリシヤからうけつがれた哲学はたしかに神学の侍女ではあったが、



そこには信仰と理性、宗教と文化、恩恵と自然の調和的統一が成立し、Thomas Aquinasに見られる如く、恩恵は自然を完成するものとされた。現代に於てはこの思想は J.-Maritain に於ける《humanisme intégral》(1936) として継承される。

然し、中世に於ける信仰と理性との調和は Scotus や Occam の nominalism によって崩壊し、個体主義、主意主義が強調され、Luther からドイツ観念論、独在論を経て、Nietzsche による神の死の宣言、ディオニソスの衝動的人間は、自然主義的権力意志によって超人となりやがて神の位置につかんとする。こゝには西洋独自の能動的ニヒリズムが誕生する。

西洋の近代を形成して来た人間、即ち Augustinus や Montaigne<sup>(19)</sup>を通じての方法的懐疑による自我の自覚は Descartes<sup>(20)</sup>によって確立し、protestantism を通じて Kant に至り見事に描かれた人間、即ち目的であって手段となり得ない人格としての人間<sup>(21)</sup>は個体の論理であると同時に自我の完成の論理でもあった。それは自己の限界をわきまえると同時に自律的な人間像でもあった。Hegel の Vernunft の体系の中で見失われがちだった主体的個の恢復を意図とした Kierkegaard は Kant の人格の思想を受けつぐものであった。然し現代に於て著しいのは人格の解体であり、ニヒリズムであり又功利的経験主義である。又巨大な社会の体制と機構によって生産されるものは所謂 "organization man" であり、それは様々な形で近代人の疎外として現象化している。

西洋の運命的、生物学的没落は、O. Spengler<sup>(22)</sup>によって説かれ、人類史における西洋の相対的位置づけは A. Toynbee<sup>(23)</sup>によって試みられたが、西洋の荒廃の原因は何であったか。それは生産方法の変革、即ち社会の変革によってのみ恢復されるものだろうか。

一方に於て、この西洋の荒廃と危機の内的原因をギリシヤ的知性の衰退とキリスト教信仰の弱体化として捉え、これらの要素の恢復によって西洋の人間の危機の克服を意図する人々も見られる。Valéry<sup>(24)</sup>に於ける知性、Maritain や Dawson<sup>(25)</sup>に於ける中世的ヨーロッパ共同体の再建、T. S. Eliot に見られる Hebraism と Hellenism の再統一としての西洋文化の伝統の恢復、夫々の立場での西洋の社会と人間の再建の努力が払われて来ている。

Toynbee は、巨視的世界史の立場から西洋の限界を認識した上で、西洋と東洋との出会いと融合による新たな人類の歴史を予言しているが如くである。

## V. 東洋に於ける自然

東洋は西洋よりも多元的世界である。然しその思想の主流は印度と中国であろう。印度に於ては Brahmanism と仏教は異り、中国に於ては儒教と道教は異る。日本に於ては、仏教と儒教という異質的な要素が共存しながらも、独自の日本精神史を織りなして来た。東洋思想の中で、現在のところ最も普遍性を有し、人類の救済という点から重要性を担うものは仏教であろう。

仏教では、凡夫は自我にとらわれ、真如を認識することが出来ないとする。煩惱によって惑ひと錯誤の中で人間は迷っている。自我は本来無自性であり、縁起によって成立する他者との相依関係である。真如としての法も無自性即空であり、それは煩惱を克服して涅槃に至る門でもある。仏教に於ては、人間にとって最も関心の深い自我、西洋が発見し、確立して

来た自我が、実は空であり関係の意識にすぎないことを告げる。自我を含めたあらゆる現象は縁起であり相対的關係であり無常である。かゝる世界の認識と自覚を可能にするものが般若であり、人間と人間、更に人間と万物との正しい関係を可能にするものが慈悲である。人間は自覚の主体ではあるが、地上の支配者ではなく、変化するが進歩するものではない。人間の解放はどこまでも自我からの自由であり、実相、法、真如の自覚から来る。人間を自由へと導くものは、人間が本来的に可能性として有している仏性であり、啓示や信仰ではない。人間の苦悩は、罪から来るのではなく、自我執着の無知から来る。自然は人間の支配下にある素材ではなく、むしろ人間は自然にいだかれ自然に於て生きる。万物は有情であって、人間は自然を汝として語りかけ又自然に語りかけられる関係にある。自然は、人間を通じて自覚する。然し仏教は汎神論ではない。世界は空であって有でも実体でもない。自然に内在するものは実体ではなく仏性であり、人間を含めて万物は有限であり、不断の生成であり消滅であり、法はその道筋である。仏教は永生を望むものではなく、苦悩から脱れること、寂靜にあることで満足する。西洋では自己拡張と自己発展の中に生命の表現を形成しようとするが、寂とは自己抑制による空の世界を物語るものである。生命を否定するのではなく、空に於て保とうとする。生は死の延長であり、死は生の延長でもある。自然は、生も死も包むものであり、あらゆる人為と差別を相対化する一般者である。然し自然は神秘でもなく驚異でもないから、神話や奇跡と結びつくことはなく、従って他の宗教に必要とされる如き、Entnuminosierung や Entmythologisierung を要しない。世界の実相は空だからである。知慧によって空は体得されるが、情的には、無常として感得され又倫理に於ては菩薩道即ち慈悲の実践となる。

自然は人格化されることはなく、むしろ人間が自然化され、自然は万物の交りの場を提供する。このような世界観、存在論を背景とする仏教は自然の意味を深め例えば親鸞に於ては自然法爾として摂理的な意味をもつことになる。自然とは、即ち「おのづからしからしむ」の意であって行者のはからひによらず、如来の「ちかひ」である故に法爾という。法爾とは法の徳のしからしむる意味であって行者のはからひではなく、行者の善惡の判断を超えたものである。自然の理非は沙汰すべきことではなく、これは仏智の不思議である。人は人為をすて、仏の願力に身をゆだねることによって救済されるのであり、自然とは他力のまゝに生きることである。

以上は、親鸞の晩年の書「末燈抄」に於ける自然法爾の思想であるが、これは老子や莊子に於ける自然、無為自然の思想を宗教的に表現したものである。老莊に於ける自然が運命や必然の如き非人格的のものであるに対して浄土教では、阿弥陀仏は人格的存在であって、本願や誓願の主体となるものであり、従って人間にとって信仰の対象として汝として存在するものであるが、無上仏即ち法は、無形のものと云うべきであり、老莊と矛盾するものではない。又、儒教に於ける天と命の思想も阿弥陀如来の誓願と一致すると考えることが出来よう。要するに、東洋に於ける「自然」の形而上学的、宗教的意味は、人為を超えるものであると同時に、万物救済への道理、必然、運命、摂理として自覚されるものであった。それは非人格のものであると同時に、意志と知慧の主体として人格の形をとることもあった。東洋に於ける自然は、内在的超越とも云うべきものであり、万物を生み、これをそだて導く道であり、母であると同時に父でもあった。西洋に於ては、natura は本来万物を生むものであるが、何時か、人間の知的対象として客体化され、人間のための素材即ち、人間の支配の対

象となって来た。それは三人称としての自然であり Hegel に於ける如く精神の自己疎外としてよそよそしい (fremd) ものであった。然し、科学技術の築き上げた近代西洋文明の進歩思想の誇りは、原水爆や公害を契機として科学文明に対する疑念に変わりつゝある。こゝでは、もう一度文明以前の自然を問題にせざるを得なくなっている。人間は自然の一部分であり、無機物→有機物→意識→死→無機物の循環は、ecosystem の構造であって、この cycle の調和に於てこそ人間は生存出来る。ecosystem management は、政治、経済、科学に課せられた現代的問題である。又、人間の中の自然としての心理に於ても、生理との調和的連関が必要であると同時に、psychological synecology の解明を要するのであり、社会現象を人の心と心との連関と考えた Jean G. Tarde<sup>(26)</sup>の如き社会学者の仕事は更に進められる必要があろう。

西洋は内在としての自然の意味を問うことによって、東洋の自然に接近するであろう。西洋に於ける自然は第三人称として扱われ、客体として又素材として人間の支配するものであったが、東洋に於ける自然は第一人称、二人称、三人称のいずれでもなく、すべての人称を包むものであり、非人称というよりもむしろ無人称的存在である。浄土真宗に於ては自然は他力を意味し、老荘に於ては自然は万物の根源としての無限定者であり、儒教に於ては、自然は天と命の本体となる。こゝでは自然は、理性即ち分析的な分別知によっては外面的部分的にしか把握されないものである。東洋の自然は歴史以前のものであると同時に歴史以後のものであり、歴史を包み歴史を導く。自然は自我ともなり汝ともなり彼ともなるが、その中の一つには限定出来ない。自然は現象として変転し変貌するが般若に於て自覚に達する。

仏教の涅槃にも比すべきストアの apatheia は、ロゴス即ち道理としての自然に従って生きることによって得られる解脱であり、人間自然の本性は理性であり、自然律は又道徳律でもあった。こゝには良心と自然法の根拠が示唆されている。人間は皆本性 (natura) として理性を与えられている故に平等であり、世界主義、博愛主義の根拠は自然に内在するものである。現実に見られる不自然としての煩惱は無知、無自覚から来るもので、本来的のものではない。こゝでは自然律の自覚が人間を安心立命に導くのであって、人間の在り方としては観想的である。この点主意的なセム思想とは異り、ギリシャは仏教に接近する。ギリシャとインドは根柢に於て一致点を見出すであろう。それはインド、アーリア的思考である。

ヘレニズム時代に、ユダヤ、キリスト教思想はギリシャ思想に出会い、キリスト教はギリシャ語とギリシャ哲学を使用することによって自らの神学を形成していった。然しキリスト教思想はギリシャ思想に対して警戒的であった。その影響を恐れたのである。古代末期の教父 Tertullianus の如き、gnosis に対して信仰の優位を主張し、これは16世紀後の protestantism の特に強調するところでもあった。

Hebraism に於ける人間の救済は超越者の選びによってのみ可能であり、人間の営みとしての文化や倫理は救済とは分離したものである。Calvinism に於ける predestination は更にこれを強調する。世俗と宗教、文化と恩恵とが分離して歩み始めたところに西洋近代の成立が見られるが、やがてそこには世俗の文明の自己目的性と楽天的な進歩主義が支配的となる。そこには、地上を支配せんとする欲望の主体として人間が存在する。その人間が、自己の内なる自然即ち欲望を支配することを忘れる時、人間の危機が訪れる。欲望は自己中心的であり、盲目的な我執だからである。それは人間の本性であろうか、又は無知から来る迷いであろうか。こゝには、自然に於ける原罪を主張する Hebraism と、自然に於て道理と調

和を観想するギリシヤ、インド思想との自然観の相違を認めざるを得ない。仏教に於ては煩惱は自然に反するものであった。ユダヤ、キリスト教に於ては神への反抗即ち罪は自然に内在する原罪であって、恩恵とは超自然的なものであった。それは知慧ではなく信仰によって主体的に把握される真理であった。真理は啓示によって示されるものであって、啓示との出会いは特別なカリスマを必要とする。カリスマは選ばれた者にのみ恵まれるものであろう。それは内在ではなく超越なのである。

仏教では衆生に仏性を認め万人救済の道を主張する。仏性は自然即ち本性に内在するからであり、その自覚こそ涅槃への道である。仏教は人間の救済を志向する点でユダヤ、キリスト教に接し、その基礎を知慧と観想に置く点でギリシヤに接する。中世的な西洋の統一、即ち信と知、恩恵と自然の神学的調和の崩壊に始る西洋近代の分裂を再び統一せんとする場合、仏教はその媒介の場となる可能性を有するのではないか。空はあらゆるものを包む場所であると同時にその無自性、無限定性の故に相補性に於て異質を異質として結ぶことが可能だからである。

## Ⅶ. 東と西との出会い

西洋に於ては、中世以来、自然の光 (*lumen naturale*) 即ち人間の内在的、自然的な理性は有限な認識能力であり、これは被造物を対象とするのみであって、神認識に達するためには超自然の光 (*lumen supernaturale*) 即ち *lumen gratiae* としての信仰を必要とすると考えられた。又ユダヤ、キリスト教に於ては、旧約創世記の神話が物語る如く、人間は原罪によって、その神の似姿 (*similitudo Dei*) を喪失した。然し新約に於ては、イエスの死と復活を通じて人間の救済が約束された。その救済に与る者の条件は信仰であり、信仰は恩恵なのである。創造された世界は、時間の中にあって歴史的必然を辿って発展していくが、それは運命又は摂理であり、この歴史的時間の中で多くのものが救済に招待されるが、救済の中に選ばれるものは総てではない。つまりそこには自然の光としての理性では理解出来ない領域がある。

然し西洋の近代の再発見したものは自然であった。それはギリシヤの自然像の復活ではあったが、より認識論的であり、懐疑を通じての方法論の確立でもあった。Montaigne はすでに *Que sais-je?* と自問し、それに答えるかの如く Descartes<sup>(20)</sup> はその方法序説で、自然の光 (*lumière naturelle*) を蔽ったり鈍らせたりする誤謬から自由になることを志向し、自らを内省することによって、学問的認識の方法とその根拠を求めた。Descartes によればそれは思考の主体としての自我であり、真理認識をさぐえるものはこの自我に他ならなかった。自然の光とは自我に内在する先天的法則又は形式の基底としての生得観念 (*idées innées*) に他ならない。こゝにはすでに近代主観主義の出発がある。又、Spinoza は神を自然の内在的原因として把え、超越的原因を排し、神は即ち自然であるとした。natura naturans を神とする pantheism は、様々に形を変えて西洋に存続して来た。Hegel の Panlogismus も形而上学的一元論的体系であり、内在と連続の世界解釈であった。しかしこれらの立場に批判的な人々も絶えず存在した。

すでに、中世に於て、Thomas<sup>(27)</sup> は理性と信仰、哲学と啓示とを区別しながらも、理性に

よる神の認識を全く否定したのではない。理性は神の本質を知り得ないが、否定の道, *via negativa* によって間接に神を知り得ると考えた。絶体は相対の否定によって間接的に理解される。又近世初頭に於ては Nicolaus Cusanus によって, *docta ignorantia*<sup>(28)</sup>が説かれ、人間の悟性的認識の極限に於て自己の無知を悟ることによって、神の絶対的認識に達するとされた。否定の論理は不連続の論理でもある。B. Pascal は Descartes の *l'esprit géométrique* に基づく合理主義をその限界に於て批判しつつ<sup>(29)</sup>、人間的生の現実を, *corps*, *esprit*, *charité* の三つの異質的で不連続な秩序とし, *charité* を超自然の秩序として扱えた。Kierkegaard は Hegel<sup>(30)</sup>の量的弁証法に対して、神と人間との本質的差別に基づく質的弁証法を主張した。これらはすべて *panlogism* や *pantheism* に対する批判であり、超越者に対する信仰を前提とするものである。

然し、いずれにせよ、西洋に於ける人間は主意的な存在であって、何らかの意味で終末に向って前進する存在である。これはまさにユダヤの人間像であって、世界そのものを、調和即ちコスモスとして眺め満足するギリシヤの人間ではない。自然に働きかけ、これを変革し支配せんとする人間である。西洋に於ては、ギリシヤ的知は、F. Bacon に於ける如く、自然を利用する力となった。近代の西洋は、より歴史的となり激しい進歩の道を歩んで来た。それは自然の都市化であり、人工化であり、生活の技術化である。これが文明である。これはまさに沙漠の人間像であり、沙漠を都市化する人間は、逆に自然を沙漠化する人間でもある。ユダヤの人間にとって、自然とは沙漠であり、沙漠は死の象徴でもあった。従って、めぐみとは、自然を超えるものでなくてはならず、こゝに自然と恩恵との非連続性が生まれて来る。超越者は他者として又汝としてあらわれユダヤ人と契約の関係を結ぶことになる。persona としての神は、個々の人間をも persona として自覚せしめるものであり、個体間の関係を契約として結ぶことになる。然し個体の論理は、非連続の論理でもあって、そこに対話と契約が成立するためには、個と個を媒介する場が必要であろう。場は共通のものでなくてはならず、従って連続でもある。非連続の個体の間には、そのまゝでは対話も関係も生まれ得ないからである。その場合、他者は全く理解出来ない不気味な存在として感ぜられるだけであり、信仰の対象にさえならない。そこには強烈な自己否定が要求されるであろう。否定によって我と汝との交りの場が成立するのである。自己否定とは、*agapē* の消極的表現でもある。

近代西洋文明を進めて来た人間は、主意的歴史的であり、自然の支配者でもあったが、その進歩の目的は何であったか。現代の人工都市に於ける沙漠の人間の救済はどこにあるのか。都市の沙漠性はそこに住む人間の内的沙漠性ではなかったか。そこでは超自然的恩恵が必要とされるであろう。それによって人間の内なる自然が原罪として克服されなくてはならぬからである。沙漠に於ける人間は、常に限界状況下の人間であり、危機にある人間である。

然し18世紀の西洋には自然肯定と内在の思想が重要な思潮として存在した。それは、啓蒙主義に於ける知的解放であり、Rousseau 等に於ける情意の解放であり、重農主義に於ける *laissez faire* であり Adam Smith<sup>(32)</sup>の経済自由主義であった。そこに見られるものは、人為と統制の排除であり、予定調和を基とする楽天主義であった。かゝる自然観は自由主義として19世紀に続いていくが、やがて自由とは必然と責任との上に立ってはじめて実現されることが自覚されるのである。即ち自然に於ける調和は、解放であると同時に抑制であり、

必然性の認識に基づく制御を伴うものである。過度の自由、過度の工業化、過度の消費、等は必ず人間の生活のバランスを破壊し人間の外にある自然と内にある自然を歪めていく。それは反動として、戦争や公害をもたらす。そしてそれは人類の生存を脅かし危機意識を生むのである。これは天災ではなくして人災であるが、人間の内なる自然の人工的歪曲が人災となって噴出することを知る必要があろう。

仏教は沙漠の思想ではなく、自然の征服や支配の思想でもない。仏教、道教を通じての東洋思想はむしろ自然に従って、自然の調和即ち道によって生きようとする。それは自然の中で、自然の一部として、生き、死ぬことを教える。人間が生きていくために必要とする以上のものを望んではいけないし、又消費してもいけない。それは道に反することであり、不自然なことである。それは知識ではなく知恵によって悟ることが出来るものであり、この知恵は衆生の中に仏性として内在している。超越者からの啓示ではなく、自然に与えられた能力を育てることによって、道を体得出来るのであり、仏性とは道の自覚であると同時に判断力でもある。これは古来の東洋の知恵であった。東洋の知恵は、外にある自然を耕作することを教えると同時に、人間の内なる自然を耕作することを教える。それは人間の肉体と精神を宇宙に於て正しく位置づけ、これらを他との調和に於て育てゝいくことを意味するのである。そこでは人間の無自性と自然に於ける諸行の相依性が説かれる。ソロモンの榮華も野の百合の一本に及ばない（マタイ、VI. 29）というイエスの言葉は、近代の西洋では余りにも忘れられており、これは東洋の響きを伝える知恵の言葉である。

西洋の近代は工業化と個人主義とを東洋にもたらした。それは、自然征服と国家主義民族主義にも変容する。19世紀以来東洋に入って来た西洋は、自然征服と他民族支配の色彩の強いものであり、ユダヤ、キリスト教の教える超越者の意向を忘却していた。Nietzsche<sup>(33)</sup>もすでに言明していたように西洋に於て神は死に、能動的ニヒリズムと功利主義が支配的であった。第一次大戦によってかゝる状況は一層自覚的のものとなった。人間の恢復を志向する様々の思想と実験が試みられたが、中でも注意すべきものはキリスト教信仰の恢復と Marxism である。これらはすべて、根柢に於て humanism にかゝわるものであり、西洋の humanism は個人主義を克服して人格主義を志向するものである。実存主義も人間の恢復を志向するものであるが、それが真に humanism となるためには、個体主義、主観主義自我主義を超えて personalism に脱皮しなくてはならない。M. Buber<sup>(34)</sup>などの説く我＝汝の関係は人格的关系であって、我＝その関係とは対照的である。三人称としての“それ”は für sich として、主観的自我に先験的に内在し、“汝”のみが我に対して超越的であるかの如く理解される。然しこの汝と我との出会いは如何にして可能であろうか。一体人格とはその個別性、孤独性に於てのみ把え得るものであろうか。個別性、自我性、主体性の強調は、人間が本来共同体として種類的的存在であることを無視しやすいのであり、人間のそのような本性を見落しがちなのである。「我等」がまず存在してこそ、我＝汝の関係が成立するのであってその逆ではない。我と汝の邂逅は我汝両者を超える何者かを媒介としてはじめて可能となる。「我等」を成立せしめるものは、人格の合一ではなく共存であるが、それは人格の自己否定即ち愛を介してのみ可能である。

仏教は自我から出発し、自我を否定的に、無自性、空として把える。自然法爾は、他力本願の極地を意味するが、それは自我を空しくすることに他ならない。仏教は本来は知恵による自力、自覚の宗教であったが、正法から像法へ、そして末法の時代に及び、如来の本願と

慈悲が強調されて来た。又道教に於ける無為自然も、人知と人為の限界の自覚に基づくものであって、消極的な生活態度の意義を認めるものであった。無用之用の語はそれを適切に表現している。これらの東洋思想に於ける自然の意味は、形而上学的であり、又宗教的倫理の意味を内包するものであった。文学や芸術に於ても、自然は主題として登場し、人物は自然の中での一部分として点景的に扱われることが多かった。このような東洋の文化圏に西洋の近代が入って来た時、互に理解することは困難であった。否、東洋はその無自性と寛容の故に西洋を受容したが、その自我肯定と自然支配の技術主義には異質性を感じた。然し世界がその生産力を増加することによってますます一体となり、経済的關係を深めるに従って東洋も近代の世界史の中に繰込まれざるを得なかった。世界は一つとなり歴史は世界史となった。

西洋から見た時の東洋はどんな姿として映るか。それは汎神論であり内在論であるとされる傾向がある。Brahmanism は Aryan 的思考の一分派として古代ギリシヤ Neo-Platonism の汎神論や、ドイツ観念論の主観主義的体系につらなる類似性をもっている。然し、仏教はそれを否定的に超えた。真理即ち法は実体ではなく無自性であり、空である故に、有は因縁生起の中で相対化される。仏教に於て、空は無自性であり、実践的には中道であって、決して神秘主義に陥らぬものである。空の自覚とは相依性の自覚であり、絶体有との合体から来る ecstasy ではない。従って、東洋は西洋の近代を相対化し、これを受容することになる。たゞ、人間中心ではない東洋思想に於て、西洋の有する人格の思想、即ち我=汝の關係の意味は充分に理解されたとは云えない。東洋では、一人称二人称三人称はすべて衆生として仏性を内包するものと考えられ、自覚は個を通じての衆生の自覚である。従って、他者としての汝の存在は強く認められず、契約の思想も発達しなかった。そこでは個人よりも共同体の意識が強く、道は自然に内在するものであり、天の思想も内在的超越の思想的表現であった。時間の構造も還流的円環であって、歴史的進展の意味をもたない。東洋は個別的なものより一般的普遍的なものに興味をもち、類的であり形而上学的であった。東洋の芸術に於ける余白の意味はまさに「空」の形而上学的表現であり、有としての個物の写実は、一般者の象徴あり、写実は自らを否定的に表現することによって宇宙的表現となり得るのであり、それが幽玄の意味であった。

東洋と西洋との自然観は異質であり、それは“自然”と“natura”との意味分析によっても理解される。こゝではどちらが勝れているかという評価は問題ではない。この二つの自然観が会う時、どんな新たな自然観が生まれ出ることが重要であろう。恐らくそれは、有為自然という表現をとるであろうが、その形而上学的根拠が改めて問われなくてはならない。

東洋が西洋と出会って、普遍的人類的となり又歴史的となるためには、その存在論が、現代に即応して展開されなくてはならぬ。「空」から、人格と歴史と創造の論理を導くことは困難であるが、空は西洋に於ける対立的な二つの思潮、即ち Hellenism と Hebraism とを媒介する場を与え、現代に於ける多元的ダイナミズムを包みかつ相互に媒介する機能を果すであろう。又、東洋はあらゆる選民思想を排して菩薩道を主張することによって、自然に内在する仏性の意味を把握し、衆生がすべて知恵の恩恵を保持することを認める。これは異質的対立を相補に転ずることである。無自性であり、空であってこそはじめて出来得ることである。

有と超越とに於て成立する西洋的思維と、空と内在とに基づく東洋的思維は、どのように

して相補的關係を結び得るか。恩恵の遍在と仏性の内在の自覚こそ人間再生の希望に於て出会い、異質が相補に転換する時、西洋に於ける自然観と東洋に於ける自然観も歴史に於て新たな、より豊かな意味を獲得するであろう。そこでは、自然を離れて人間が存在しない如く、人間を離れた自然が如何に貧しいものであるかも理解される筈である。人間の外と内なる自然は正しい耕作によってより豊かにされ、文化は自然と相補的意味を深めていかななくてはならない。自然の内在的種子は、自然に従う人為によって育てられ開花するからである。

### 参 考 文 献 と 註

- (1) Boileau Despréaux : L'Art poétique.
- (2) J.-J. Rousseau : Contra social.  
       dito : Confessions.  
       dito : Rêveries du promeneur solitaire.
- (3) Richard Hooker : Ecclesiastical Polity.
- (4) Thomas Hobbes : Leviathan.
- (5) John F. Danby : Shakespeare's Doctrine of Nature —— A Study of King Lear ——  
       (Faber and Faber, 1948) p.15 "*King Lear* can be regarded as a play dramatizing the  
       meanings of the single word 'Nature'. .....The word 'Nature', as is well known, has  
       several meanings....."
- (6) 老子 第二十五章："人法地，地法天，天法道，道法自然"。
- (7) 莊子 外篇。
- (8) 大無量寿經 卷下："彼の仏国土は無為自然にして、みな諸善をつんで、毛髮の悪なければなり。....."。
- (9) 親鸞：末燈鈔 五、正喜二年十二月十四日。
- (10) Frederick Copleston : A History of Philosophy, vol I. Greece and Rome (Burns and  
       Oates, London, 1966).
- (11) F. E. Clements, V. E. Shelford : Bio-ecology, (1939).
- (12) S. Freud : Das Ich und das Es.
- (13) Schopenhauer : Die Welt als Wille und Vorstellung.
- (14) Teilhard de Chardin : Le Phénomène humain, (Seuil, Paris).  
       dito : La Place de l'Homme dans la Nature.
- (15) K. Marx : Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844, 「経済学、哲  
       学草稿」 城塚・田中訳 (岩波文庫) pp.84-106.
- (16) Sartre : L'existentialisme est un humanisme, (Nagel, Paris).
- (17) キェルケゴール著作集：「反復」 梶田訳 (筑摩書房)。
- (18) Augustinus : Confessions (Desclée de Brouwer, 1962).
- (19) Montaigne : Essais.
- (20) Descartes : Discours de la Méthode, 1<sup>re</sup> partie et 4<sup>e</sup> partie.
- (21) Kant : Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. "Handle so, daß du die Menschheit  
       sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als  
       Zweck, niemals bloss als Mittel brauchst.....".
- (22) O. Spengler : Der Untergang des Abendlandes.



- (23) A. Toynbee : A Study of History.
- (24) Paul Valéry : Variété (Gallimard, 1924).
- (25) C. Dawson : The Making of Europe (1932).
- (26) J.-G. Tarde : Les lois de l'imitation.
- (27) Thomas Aquinas : Summa theologiae, 「神学大全」 高田訳 (創文社)。
- (28) Nicolai de Cusa : De Docta Ignorantia, 「知ある無知」 岩崎・大出訳 (創文社)。
- (29) Pascal : Pensées, Brunschvicg 793.
- (30) Hegel : Enzyklopädie III, 「精神哲学」 船山訳 (岩波文庫)。
- (31) 浅野順一 : 旧約聖書の自然 「ヨーロッパ精神史の基本問題」 柳沢・関根・村治編 (岩波書店)。
- (32) Adam Smith : The Theory of Moral Sentiments.
- (33) F. Nietzsche : Fröhliche Wissenschaft.
- (34) Martin Buber : Ich und Du.



Nagarjuna, A Translation of his Mulamadyamakakarika with an Introductory Essay by  
K. Inada, (Hokuseido, Tokyo, 1970).

山口 益 : 仏教における無と有との対論, (山喜房仏書林)。

増永靈鳳 : 仏教における時間論, (山喜房仏書林)。

関根正雄 : 古代イスラエル研究, (岩波書店)。

S. H. Butcher : Originality of Greece, (Macmillan, 1920).

A. P. D'Entrèves : Natural Law, (Hutchinson House, 1951).

## Summary

### Nature and Immanence

#### — A Semantic Study —

Katsuo MOROZUMI

The world is coming to be united into one by the development of communication, but on the other hand it is becoming more and more pluralistic, and human beings are haunted by the confusion of unrest and the fear of war. The most impending problem of mankind is how to find the way to peace in this situation of the world today. This essay is an attempt to search for a key to peace from the point of view of nature and anthropology in the East and the West.

Nature in the East is well represented in Buddhist metaphysics and anthropology. Buddhist metaphysics avoids any form of substance, denying Brahma and Atman. Its ontology is not the knowledge of being but of becoming or changing. The Buddhist truth or Dharma means no other than immanent relations among pluralistic phenomena. Man attains his freedom and gets salva-

tion by realizing this truth, denying any sort of substantialized self or being. By deep contemplation (*theoria*) man can be free from any cravings for any thing.

But the western man is a being of will under the influence of the Hebrew mind in the desert whose dead nature necessitates for its livelihood and salvation the transcendental and supernatural being. Faith is nothing but a negative form of will.

The modern city will be changed into a dead desert if man there loses his connection with that transcendence in any form. The crisis of the western life today consists in this situation. In the West there exist many faiths or ideologies conflicting with one another. But the eastern mind which avoids any sort of craving for substance can work as a medium or a place where many conflicting desires and ideologies can meet and dialogue with one another.

The eastern mind must keep its contemplative and intuitive disposition which was also an aspect of the Greek mind, and has been almost lost in Europe since the Industrial Revolution. We can say that the Christian faith and the Greek contemplative mind are in decay, and empiricism and nihilism are dominant in the West. The eastern mind suggests the wisdom to control the blind will and desire by means of grace immanent in Nature whose broad door is wide open to everybody in the world.

The western mind has been productive and progressive for the past five hundred years, but something quite new is necessary for humanity in the world today. Though the eastern mind based on Buddhist metaphysics wants in the sense of history and lacks the idea of *creatio ex nihilo*, yet it suggests the non-substantial and impersonal place which embraces any conflicting forms of substance and reality.

Through the key word "Nature", we can compare the East with the West in order to synthesize them and make them complementary with each other. The wisdom of Nature or "logos synos" teaches human beings *via media*, a reasonable control of human passions and desires.