

Title	言語による分節化と対概念の逆説的統合について： キリスト教圏、仏教圏の思索傾向に見る
Sub Title	On the articulation by the languages and the paradoxical integration of opposite concepts : in each tendency of meditation of the areas Christianity's and Buddhism's
Author	谷, 寿美(Tani, Sumi)
Publisher	慶應義塾大学言語文化研究所
Publication year	2022
Jtitle	慶應義塾大学言語文化研究所紀要 (Reports of the Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies). No.53 (2022. 3) ,p.203- 222
JaLC DOI	10.14991/005.00000053-0203
Abstract	
Notes	研究ノート
Genre	Departmental Bulletin Paper
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00069467-00000053-0203

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the Keio Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

研究ノート：
言語による分節化と対概念の
逆説的統合について
——キリスト教圏、仏教圏の思索傾向に見る——

谷 寿 美

はじめに

課題追及の目的、動機、そしていかなる地点から見ていくかについて、まずは序論的にこの稿全体においてまとめておきたい。広範に過ぎると思われるかもしれない上記のテーマが、具体的にはどのような意図の下にあるのか、また副題に掲げたようなキリスト教圏と仏教圏での間文化的、宗教哲学的追及を今の時点でなぜ必要とすると考えるに至ったかを示すために、こうした導入部は不可欠かと考える。但し本稿は、次に本格的な追及に入る前の覚書的な記述に留まるため、資料の提示や厳密な注については次回以降に予定している。

1. 対象域と目的と動機

追及の時代区分としては紀元二、三世紀から六、七世紀にかけて形成のプロセスが見られた東西の宗教的世界観を対象域とする。具体的には、西は地中海沿岸世界を中心としてのキリスト教教理の核心部の形成期、東はインドに発し中国に伝えられた大乘仏教の教学的完成への礎が置かれた時期、それぞれにおいて時に熾烈なまでの教派的論争を経て形成されていった教理、教

学の軌跡を俯瞰的ながらも必要な大筋を辿ることを試みる。そのことを通して、研究の主目的である、言語による分節化と対概念の逆説的統合、ないし背理的一致の問題を、対照的な二文化域での概念的事例を挙げつつ考えることを目指している。

この二領域に限られたことではないが、およそ世界観の構築に際しては、まずは身近な時間的現象的な諸存在と、その背景に想定される本体的永遠的なものが意識的に区別され、各々特徴的な対概念、名辞によって指示されていく、そのことは一定水準の文化圏にあっては見出されることである。が、この両文化においては、同時にその対概念によって指されたものの一致、ないし一体性が語り出されてきており、その区別と一致の間の微妙な均衡に大方の了解が成立するまでには、様々社会条件が絡んでの教派的対立など複雑に入り組んだ知の格闘の歴史がそれぞれ残されてきている。その一方だけでもなかなか全体像の捉え難い教理論争の歴史である。異なる習俗と文化・思想背景に根ざして顕在化してきたその二者を突き合わせて展望するとすれば、相当な困難に遭遇することはいうまでもない。

学としては無謀な試みであることは承知している。それでも敢えて踏み出そうとするのは、ヤスパースによって「第一の枢軸時代」ともみなされたその時代の人々が、洋の東西を問わず、人である限りの人として、それぞれ知性の極限まで追求した果てに語り残した言葉には、今なお私たちが耳傾ける価値あるものがあるように思われるからである。今日まで両者が世界宗教の地位を保ってきた由縁も、あるいはその普遍的な核心部に根差しているのかもしれない。もとより、歴史的経緯の詳細を平行して辿ることは不可能に近く、また本研究の場合には、各々の細部に拘ることはむしろ妨げともなる。大局的であれ把捉し得た限りを俯瞰した際に、外的には異なる相貌と見えつつも、しかし内奥では何か通底する本質的な智覚あることに改めて今日的な光をあてることができればと思う。それがこの研究に着手する動機である。

2. 「我」なる意識主体の問題

さて、問題に切り込んでいく際の鍵語の一つとしてまず挙げておくべきは、言語を發し概念を駆使する意識主体の問題であろう。つまり、見、かつ思惟する主体としての「我」をいかに解するかという問題である。キリスト教圏、仏教圏それぞれにおいての個我に関する理解は決定的に異なるからである。

キリスト教の方からいえば、西方教会における神学上の個概念、父と子と聖霊の神の三位を示すべく用いられたペルソナというラテン語の原義は元々役者がつける面や役割を意味するものであったのが、面を通して声を響かせるその奥の実体的存在をも意味するようになり、永遠に完成完結されている理性的実体としての神格、あるいはまたpersonの語の下に人間の個的人格を指すものとして用いられるようになったといわれる。とりわけ西方教会の方向性を決定づけたアウグスティヌス（354-430）による原罪性の強調はこの世界における罪の主体としての「我」なる個人の自覚と内省の深化に寄与したであろう。生まれながらの罪の状態から救済されるには教会を通してのみとの宗教的訓戒下でも人格的な諸原理は成長を遂げ、カトリックの権威が相対化されたあとには、個々人が聖書に直面しての理性的人格が育まれ、近代に至っては、神的原理を漸進的に意識外に退けていく機械論的思潮を呼吸しての自律的個人が確立されていく。従来の思考様式一切への懐疑から始めたデカルト（1596-1650）のコギト・エルゴ・スム、彼において思惟する精神としての「我」を実体と見ることが鮮明に言表化されていく際の問題等を含めて、この実体視の傾向については、特にこの西方世界における経緯に目を向ける必要がある。

それとは余りに対照的であるのは、「我」なるものがそれ自体で自立的にあるのではないと「無我」を一貫して説き続けてきた仏教の視座である。その成立はキリスト教成立時よりも古く、教祖である釈尊入滅後に伝承展開されてきた教説も多種多様、時代の変遷と共に確立されていった部派仏教と大乘の教えの間では、特に「法ダルマ(もの)」の存在をめぐる^{ダルマ}相対立する主張がな

されてきたにもかかわらず、この「無我」については常にどの派でも根幹とされてきている。世界を見る視点と主張が異なってもすべからず諸派が仏教と包括的に見なされてきた理由はこの無我説の故にともいえる。

この「我」をめぐるの、キリスト教と仏教の視点の相違は、根本的に相容れないものとして比較対照の課題ともされてこなかった感がある。が、今日問題となるのは、やはりこの「我」の問題、目の前にあるものを対象化して見る人間主体の側の問題ではないだろうか。なぜなら、西欧圏で確立されてきた視座は、観察主体が客体世界を分析にかけ、範疇化したものをそれぞれ自存するものとして、極限までも細分化した各要素の機能を合理的に把握利用しようとするものであったが、そうした主客が対峙しての二項対立的姿勢が現代の文明社会を構築するに大功あったとしても、今や世界を覆いつくす欧米由来の合理的価値判断の功罪相半ばすることは誰も否定できない。私の側に利するものとして天然資源を篡奪利用し続けた結果の気温上昇に伴う異常気象の深刻さは既に総身に実感されつつあるし、海洋汚染など人間活動が吐き出すものを吸収してくれていた自然も遂に飽和点に達すれば、今後にどのような災厄をもたらすかは想像を超える。外的世界のみならず、人々の内なる意識においても、彼我を分けての我のみ、わが民族のみ良かれと煽る声に、様々なレベルでの分断、分裂の闇が深くなっている。

こうした現代世界に差し迫る諸問題に対し、ならばこれまでとは異なる視座をと求めて、例えば仏教的無我の教えをなんの媒介もなく説いたとしても、それは世界に響くものではない。仏の教えは仏教東漸の果てに、日本から更に米国への禅仏教の教師による実践的教導や、ヨーロッパに移ったチベット仏教僧による教示などによってそれなりの感化が及ぼされている。しかし大勢を変えるには至っていない。やはり現代を先導する文明の根幹にあるのは、自由な個として人が造られたと見るキリスト教的確信、というより、「私」というものが他とは別個の存在として自立的に在り、対象世界を見ていると考えるのは一般的には当たり前すぎるほど当たり前のことではある。

本論では、「私」とか「我」と名指される意識主体の問題をより詳細に考えていく予定であるが、ここでは、その自存性の有無に分かれる両世界の媒介項として、東西のはざまに位置するロシアの或る視座を簡単に紹介しておきたい。帝政末期の傑出した哲学者ウラジーミル・ソロヴィヨフ(1853-1900)の視点であるが、彼は「神人性に関する講義」など一貫してキリスト教の核心部に軸足を置いて護教的活動を展開しつつも、その生涯の最後には、「我」の実体性を否定する観点を表明している。意識の主体を否認しているわけではない。個として人間、その人格性を十分に認める立場である。が、私と名指される時の「我」がそれ自体として在るものではないだろうということ、デカルト批判を含めての相当に慎重な言い方ながら、実質的には我の実体視の否認に向けて論証しようとしている。認識の問題、意識の問題を根底から問い直そうと試みての序論的部分として始められたが、残念ながらその試みは突然の死に中断され、その意図は未完のまま残された。全体としての構想が不明で曖昧な記述も少なくないとはいえ、キリスト教信仰に立脚しつつも、そうした我の実体視を否定する視点が出てきたことは興味深いことと思われる。

おそらくこうした見方は、彼が全面的に西方教会の世界観にのみ立脚していたなら成立し得なかったのではないだろうか。この人物はエキュメニズムの先駆的な思想家であって東西教会の一致を謳い、カトリックに親近した時期もあった。とはいえ、本来、出自は東方信仰圏のロシア正教会である。初期キリスト教会において伝えられた教えの本質的変更を認めず、ギリシア教父たちへの尊敬を一貫して守り続けてきた正教会においては、ラテン教会では希薄となってしまった或る感覚が暗黙裡にも残ってきている。そしてそれが結局は、東方のその感覚に根ざしていた哲学者にあって、先に述べたような実体視を否定する精神を顕在化させ、表現することになったように思われる。ではその感覚とは何なのか。

3. 全一としての神観

レフ・カルサーヴィン（1882-1952）という、ペテルブルグ出身の、時代的にはソロヴィヨフに次ぐ宗教哲学者がいる。革命期に国外追放され、リトアニアのカウナスやヴィリニユス大学で教授活動をしていたが、リトアニアがソ連に併合された後、最終的には現在のコミ共和国に位置する収容所に送られて亡くなった人物である。風貌もソロヴィヨフに似ていたといわれる彼の言葉に次のような文言がある。「我々によって再興された伝承の起源は、東方正教会の教父たちの教えに発し、完全な全一としての初期キリスト教の神観は、最も完全で純粋な形で正教の中に保存されている。」

「我々」というのはソロヴィヨフに始まり、自身と同世代の神学者フロレンスキー（1882-1937）を含めてのロシアの宗教哲学者たちを指している。そして、「我々によって再興された」とは、まずはソロヴィヨフが1878年に『神人性に関する連続講義』の中で何の躊躇いもなく主張した「全一としての神の三位一体性」の理念に端を発すると考えられる。彼のこの講義以前に「全一としての神」等々の表現がロシア正教圏で使われていたかということ、そうではない。ソロヴィヨフのそうした表現、それに関連して言及された「ソフィア」なる理念に対しては、当時連続講義を聴講した毎回千人を超す人々の内、どれほどが理解したかは不明であり、また当時の正教検閲官も講演後の活字発表には難色を示し、哲学者の一見解にすぎないと注釈をつけて数年後に掲載を認めるばかりであった。つまり、ソロヴィヨフによって言表化された「全一性」は、彼以前に帝政ロシアで明確に意識されてきたものではない。しかしそれに類する感覚の理念は19世紀に入ってから徐々に姿を現していた。西欧文明の移入と模倣を経て、民族の独自性を自覚した初期スラブ派の思想家たちは「ソボルナスチ」等、多様に分かたれた個が自由に一致する集合体ないし総体を意味する理念を教会共同体に関連して語っている。その半世紀後には、ソロヴィヨフが「全一としての神」あるいは、全一態としての神の智慧ソフィア（これも教会に関連する）を表明したわけであるが、躊躇いのないその表明の背景には、彼個人を決定的に全一性の確信へ

と導いた神秘体験が深く関わっている。分節化された多様なこの世界の「全」が「一」なる女性的形姿の内に包摂されてある全一的事態を感受した彼の確信事項については、余地があればまた述べたいと思うが、それは、あたかも忘れ去られていたものが再び人々の意識に現れ出ようとして、まずは個としての哲学者の内なる眼を開かせ覚醒を促したかのようでもある。

「全一としての神観」は、帝政末期からの宗教哲学者らによって突如として言表化されるようになったが、カルサーヴィンもいうように、その根は、初期キリスト教にあり、3、4世紀のギリシア教父から、5、6世紀頃の作成が想定されている擬ディオニュシオス文書にまで流れ込んでいると考えられる視点である。つまり、その全一的理解と感性はキリスト教初期から、元々は継続して見出される視座であったということで、特に擬ディオニュシオス文書においては、区別された多様な顕現エネルギーの「全」と、不可知の本質的統一としての「一」を対比しての神的原理が明確に語られている。この文書は当初、成立が古く使徒時代かと思われたことから、ラテン教会でも重視されてきたが、その否定神学的側面は評価されても、全一としての神観の方は、なぜか西方圏の視野には入ってこなかったようである。他方、東方正教会においては、アトスのヘシュカスムを問題とした或る神学論争を経て、本質（ウシア）としての一なる神と、多様に顕現するエネルゲイアとしての神を区別する見方が、14世紀には正しい神学的見解と再認されている。西方教会では二神論と否定されてしまいかねないこの神についての区分が正教圏ではあるべき区別と認められているということ、それは、神の不可知の本質の「一」と、威力として顕現する「全」の両面を、すなわち全一としての神を暗黙裡に認める立場が存続してきていることといえる。ソロヴィヨフが神的原理を「一」と「全」の二極性において理解する観点も、おそらくこの東方の見解に根を持つものと考えられる。17、18世紀の欧化政策の大波を被ったあと、ロシア正教会においても西方教会に意識が向き、その結果、旧来の伝承の意味が忘れ去られかねない局面も進んだが、そこに宗教哲学として改めて主張された「全一」観は、まさに東方伝承の「再興」ともみなし得るものであった。

「我」の捉え方の問題から、キリスト教東方に表立ってではないながらも存続してきた「全一」観について述べてきているが、それは双方が無関係ではないと考えるからである。既に述べたように、全一性をその思想的出発点から掲げたソロヴィヨフは、その晩年に我の実体性を否認する方向に踏み出した。それがどのように考えられての方向性なのか、また全一態における個の問題等々については次に予定する本格的な論展開の中で述べるが、本稿でも多少とも後で触れることにする。

その前に問題とすべきは、なぜ東方圏ではそのような全一的感覚が残ってきたのかということ、つまり、人知では把握不能な超越的絶対者としての「一」と、多様に分節化され相対化された「全」が、概念としては区別されつつも、その両極が分離されず、一挙に「全一」として語られる傾向、あるいは言い換えて、対となるような異なる質のものを引き離さずに一体化して見る感覚であるが、それがどうして残ってきたかということである。

ロシアの宗教哲学者の言うように、その根がキリスト教初期からのものとすれば、それをぜひ確認すべきであろう。そうした問題意識をもって、時を遡り、キリスト教の教理形成期を見ていくわけであるが、具体的には、2世紀以降のアレクサンドリアとアンティオキアを中心に展開させられたそれぞれの神学的特質を踏まえつつ、第一ニカイア公会議（325）からカルケドンでの第四回公会議までに見られた神の三位一体性とキリスト論の形成を主として見ていくつもりである。三位一体論については、ウシア、ヒュポスタシス、あるいはラテン教会のペルソナ等々、神の本質と位格を語り分けての様々な概念の使用とその変遷を見つつ、基本的な教理確定までに培われてきた精神、あるいは思惟傾向を改めて考えることができればと思っている。勿論それらを仔細に叙述することは、この論が自ら課した制約上不可能である。しかし、顕著な特質は指摘できるであろう。

例えば、後者のキリスト論において彫琢されていった「神人性」については、超越的な神性と現象上の人性の異なる二本性が「唯一かつ同一の」イエス・キリストにおいて混同されず、分離、分割されずとカルケドン公会議

(451年)で宣言され、単性説が退けられてその根幹が定まったわけである。そしてそこで読み上げられた信条(信経)は、その公会議に数名の司教、使節を送り込んだローマ、及び後の聖公会等、西方で成立した諸教会においても今日に至るまで両性説として同意される正統教理である。

しかるに、東方のカルケドン教会の圏域では、両性が一人の個の内に具体化した神人イエス・キリストに倣って信徒一人一人が「テオーシス(神化)」の道のりを歩むべきことが明確に伝えられ続けている。西方教会ではもはやほとんど語られることのないこの「神化」が東方正教会では理念として掲げられ続けているというのは、やはり東方では言葉で区別される神と人を観念で抽象的に分離させることが少なく、神性と人性の二本性がより意識される両性として捉えるより、神人性という一つの連なりで理解してきたからといえるのではないか。先ほどの全一も、概念として区別される両極が分離されず、一挙に「全一」として語られる思惟傾向を保ってきたというのは、やはりその分離感の少なさの故なのか、ともかくも、区別される二、ないし複数ものが意識において分離されず、むしろ積極的に、異なりつつも一体のものとなされる傾向が、この東方正教圏ではより鮮明に保たれてきているように思われるのである。

シスマ(大分裂)のあと、世俗権力と拮抗しつつダイナミックな歴史的変遷を遂げたラテン教会及びその強大な教会権力に対抗して成立したプロテスタント諸派を含む西方の諸教会が、それぞれ独自の教理的理解を構え、時代に即した変革の必要にもそれなりに対応してきているのに対し、東方正教会は第七回公会議までに教理的な問題は確定され完結しているとして、その後の変更を認めることなく今日に至っている。それぞれの必然性あつての相違とはいえ、キリスト教と言われて、私たちが通常イメージするのは、やはり勢力、信徒数共に圧倒的に優勢であり続けてきたカトリック、そしてプロテスタントの西方諸教会の神学的前提において解されるキリスト教であろう。こちらの方面では、中世の神学的営みの中で信仰と知識は切り離され、いつしか人間の側に置き換わった主体(subjectum)の知性と能動的意志は、神の事柄と人の事柄を完全に分離するに至った。不可知で超越的な神は天に仰

ぎ、専ら把握可能な自然法則の追及の果てに、自然と社会の支配権を確立した人間中心主義の世界で進行したのは言うまでもなく世俗化であり、その普及は世界の常識である。

但し、個的意志に依って立つ一人一人の個性的で人格的な主体としての人間の活動著しい世界では、その個我の自立は悪くすれば、我意を優先させての欲求の解放につながり、やがては本来目指された理性ではなく恣意的悟性の計算の果てに、世界は略奪の対象と化す。ひたすら自国利益のための植民地支配を繰り広げた西欧世界の能動的攻撃的主体の自己増殖は、16世紀のスペイン等にとどまらず、19世紀の列強による世界分割に続く次の世紀にも凄まじい排他性の歴史を積み上げることになった。近世以降の異民族排除と支配の発端は多くキリスト教徒と称する人々から生じたことである。その教えは本来そのようであったはずもなく、西欧世界はアンチ・キリスト教文明を作ったと評されるのも無理はない。

それに対しての東方を美化するつもりはない。その保守性、無変革性は時代に即しての影響を世界にもたらすことはなかった。但しロシア革命期に亡命あるいは追放された人々によって、正教会の伝承が欧米圏でも知られるようになったことは、過酷な歴史の思わざる功績というべきか。キリスト教の源流を尊重してきた東方を顧みる人々が以前よりは多少増えてきていることは事実である。その本来の源泉を改めて先入見なく見直すことは、普遍的諸原理の模索が続く今、必要なことと自覚されてきているのかもしれない。本稿もその自覚の一端に立って探求していこうとしているわけであるが、その際、どこから問題を切り込んでいくかの鍵語とするのが、先ほどから見てきている個我、全一性の問題であり、そして更に加えて、抽象概念の実体視の忌避という点を加えておきたいと思う。

4. 抽象概念の実体視

最後のそれは、言語、名辞によって分節化されたものが独自に自存するとは考えないということ、つまり、単なる概念でしかないものを実体とは見な

さないということである。概念の実体視を回避するこの姿勢が守られなかったならば、キリスト教において父と子と聖霊の三位格のそれぞれの名称の下に区別される神がまた一なる本質ウシアであるとか、イエス・キリストにおいて神性と人性の両本性が区別されつつも同一唯一であるといった教理の確定はありえなかったであろう。

キリスト教の英知的核心においては存在したはずの、何らか区別されるものの実体視を戒める姿勢と感覚が意識の中から薄らいでいったことと、個々に分立するものがそれ自体として在るものとみなされることに拍車がかかっていったことは関係があるのではないかと推測している。神学上の問題にすぎないとの見方もあろうが、初期の神学的営みから発してラテン教会で独自の展開を遂げたスコラ哲学の後には、不可知の神に代わって計量可能な自然に関心が集中するようになり、文芸復興期に始まる近世以降、様々世界観が勃興する中、機械論的自然観が支配的となって今日の科学文明に続いているわけで、起点は神学的営為である。ドゥンス・スコトゥス以降、後期スコラにかけて、真に在るものはただ個物のみとの唯名論的傾向が顕著となっていったのも、それから三世後後のデカルトによって精神と物体が相互に独立した有限実体とみなされ、二元論ないし主客分離の意識構造が深く固定観念化していったのも、西方の思惟傾向からすれば必然であった。

個物の実体視を容認する要素が西方にはあったのだろうか。少なくとも、物事の知解に際して区別が強く働く思考様式であったということはいえるに違いない。対象とされる事物を精密に解析していくその姿勢が諸科学とテクノロジーの発展の基台となり、現代の生活様式を形成している。課題となる何事かを指標や言語で分節化し、内容規定を緻密に行う分析性は不可欠である。しかしながら、一旦学的専門領域を離れ、日常的に人の意識の中で単なる区別が分離感を伴って捉えられ、分かつた個々が実体視されていく時、分断は現実となっていく。その際に、自分の側の合理性を信じ、その理に背くものを非難、敵視、攻撃していく際にいつも問題は生じてきた。概念で差別化されたもの、差異を実体視することで陥ってきた不調和な事態を、人類は歴史上も、今も、いやというほど目にさせられている。

先の神学的問題にのみ限定して言えば、三位格が一、二本性が一、等、人間理性に背くその背理はただ信ずるのみと、敬して遠ざけるだけならまだしも、理に合わぬが故に三位一体論の意味など顧慮するに値しないと考える人々も少なからずいるようである。しかしその背理性は、かつて人々が命を削って論争し尽くした果てに紡ぎ出された叡智であったはず。区別されるものを区別する視点とそれを一体視する視点の逆説的総合というその微妙な中道的ポイントこそ改めて顧みられるべきではないのかと筆者自身は考えているが、通常には言語化されにくいそうした背理性や中道の方法はなかなか顧みられることがない。

些細な事例を一つ挙げておこなら、以前、神の三位一体性をわかり易く説くためなのか、父と子と聖霊をそれぞれ個性ある人間として描き出して、アメリカでベストセラーになった小説（『神の小屋』）を読んだことがある。が、なぜそこまで神的なものを人間化しなければならないのか、しかも三者がばらばらの別の人物とみなされていて、一体性の要素はほとんどなく、三位一体がこんな風に解されていていいのかと驚いたものであった。ところが、それを読んだカトリックのシスターの内にも素晴らしいと感動した人がいたという。概念化された存在を別個の実体として見ることに何の抵抗もなく疑問を持たないあり方が、思い込みかも知れないが、西方圏、欧米の教養下にある人々には少なくないような気がする。それは個人、我という観念についてもそうであって、それぞれ別の実在として、自分を他者から時空間において切り離してなんの迷いもないのであるが、果たしてそうなのか。

これも他愛無いエピソードであるが、或る時、ロシア正教会でみられる「全聖人像」のイコンの表象構図を念頭に置きながら、東方では、連なる多様な人々が時空間を越えて共に祈る在り方が意識、無意識に刻印されてきていることを、西方教会に属する人に個人的な会話の中で話したことがある。例として、ソロヴィヨフの作品『愛の意味』の中でも、自らが関わる他者が愛する対象である場合、その有限な人を仰ぐべき普遍的な永遠の一者と連なる者と理解し、共にその永遠の一者に心を差し向けていくことが求められている、等々と話していたら、聞いていたその人は、なぜ、私が愛するだけで

はいけないのか、私が神に祈る、十字架に向かって祈るだけでよいではないか、なぜそのようにも他者を絡め、媒介を置いて愛や祈りを考えなければならないのかと言われた。

個としての私が神に一人向かい合う、一対一で対峙する人間の個を育みその精神を琢磨してきた西方教会の圧倒的な浸透力を思い知らされた気がした。個人の自立、その自由な選択と守られるべき権利を尊重するその精神が、幾世紀にもわたる累々たる屍の山を越えて獲得されてきた宝であることはいうまでもない。しかしまた欲求も自立的となって、個人がその自らの個をしか意識に入れなくなる時、他者が消える。自分の外なるものと、分け隔てた全ての他者存在が“私の世界”の片隅に押しやられる。

それに対し、ロシアの哲学者が伝えようとしている全一、その全一的な関わりにおける個は、全体の中の一個の有限でありながら、無限の全体に常に開かれる可能性あることを認識する者であり、他者なる有限に対しても彼ないし彼女がその全一的無限者と否応なく連なることを理解して、その参与への志を共にするよう促されている個というべきであろうか。要するに、個がそれぞれ特性ある個でありつつも、単にばらばらに分立した個々ではなく、常に同時にそれらを包み一体であるもの、全てであり一であるものと常に連動していることを意識無意識で分かち合うようなあり方が指さされているのである。

そうした個が全てに直結しているあり方の典型は文学でいえば、やはりドストエフスキーが傑出した描写を残している。掌編『おかしな人間の夢』の中で、孤独な生活の中で自我意識に悶え苦しむ主人公は自殺決行寸前に夢を見て、無意味と思われていた自分の存在が全てにつながり、その全体の運命に対して自分が徹頭徹尾責任ある身であることをまざまざと見知る、目覚めてそのことを他の人々にも伝えんとして伝道に飛び出すという物語であるが、そこでも主人公が前には邪険に突き放した他者存在が起死回生のきっかけになっている。

自我が一転して他者に向き変わることは、作家自身の「1884年の

メモ」にも見出される。人が「その我を完全に万人および各人にそっくりそのまま献身的に与えてしまうとき」に「自分の我の十全な発達を最高の形で利用できる」と。これは作家が個人的確信として書き残したものに留まっているが、実際の没我的献身を終生のわざとしてスミレーニエ（смирение）、謙遜の中で生き抜いた人々が教会の内外を問わず存在していたことは言うまでもない。特に修道生活においては、己無くして働く人がその人でありつつ、その人を超越るものと常に共にあって、関わる人々をその超越的な域に導いて聖なるものを享受させた「神のような人」、聖化された人の事例は少なくない。先に述べた正教会で言われる「テオーシス」、神化を生きた具体的な人々が実際にいたということであるが、それは神と化した人ということではなく、どこまでも限りある個人でありながら、全能者（パントクラートル）、神、キリストを求め続けるその志向性において、志向の対象であるそれと常に共にあるということで、つまりは神と人のシュネルギア（共働）である。長年のアスケーシスの果てに、人としては個性的でありながら、自在に己を無化して、関わる他者に何事か聖なる事態に参与させた聖セラフィムのような聖人、あるいは無名の修道者たちが東方の歴史の中で連綿と連なっている。

東方のキリスト教が大乗的であると評した哲学者がいたが、それには大いに共感できる。ロシア・アカデミーの東洋学研究所で日本を研究していた知人の研究者⁽¹⁾も、仏教を介して日本に浸透した「不二」の精神とロシア人の感性が通じ合うことを常々語っていた。実際ロシアの抑圧された人々の中では、虐げられた他の人の苦悩を我が事の如く感受するサストラダーニエ（сострадание）、文字通り苦しみを共にする精神が見られたことはしばしば指摘されてきた⁽²⁾ことである。第二次世界大戦末期、スターリンが捕虜となったドイツ軍将兵らを見せしめとしてモスクワの通りを行進させていた時、それを見ていた人々の中から初老の女性が駆け寄り自分の小さなパンを敵である兵士に握らせた等々⁽³⁾、これに類する証言は少なからず残ってきているが、自分よりも他人の苦しみに心を向けるその対他性は、畢竟全てのも

のにも広がり、他者と共に、全てと共にある私という意識を育んできたのかもしれない。そして、それはここで述べてきている全てが一体的に連なっているとの感覚が無意識にも流れ続けてきたからではないかと考えられるのである。

つまり全一という観点は、ここで取り組もうとしているキリスト教と大乘仏教という間文化的な哲学的アプローチにおいても、一つの媒介項の役割を果たしてくれるのではないか、と思う。「我」の自存性に関しても、キリスト教と仏教のまったく相容れない立場と思われている双方の世界観は、この全一という視座のもとに何かしら接点が出てくるのではないかと考えており、そこから、キリスト教に関しては既に記したように初期キリスト教に目を向けることを予定している。

5. 仏教についてはどのように見ていくか。

先に述べた実体視の問題であるが、仏教においては、就中、大乘では「根本無分別智」を目指さるべき仏の智慧として、分けて対象化したものをそれ自体で在る実体とはみなさないという見方を方法論として徹底して伝えてきている。

つまり私たちには言葉や概念で指さされたものをつい実体視して考える習性が抜きがたく染みついている。名指されたものがそれ自体として在ると思ひ込むのは幼児の頃からそのように教えられて習いとなり、その思い込みを前提として社会生活も成り立っているのであるが、その思考パラダイムを根底から見直して、全てが関わり連なる縁起の道理から成り立っていて、それ自体として自立的にあるものなど何もないと、私というものはないと、我執からの離脱、無我の実践を説いた釈尊を起点としての仏教は、二千数百年を過ぎてもなおその斬新な視点の転換を伝えてユニークであり続けている。

釈尊の教えを継承して、部派仏教、中でも最有力であった説一切有部は、我は無いとしても「法(もの)」は有るとする「人無我・法有」説を成立させたが、二、三世紀頃に登場した竜樹の『中論』等の論書によって極められた

大乘空観は、有部の法有の観点を徹底否定して我空法空の二空観を打ち立てた。大乘教学の至宝の一つとなったこの中観派において、全てのものが相依り相待ちて生起するとの釈尊以来の「縁起」の道理は、それ自体として在るようなものは無い、非存在であるとの「空性」と同義とみなされ、また、同じく不変のそれぞれ固有の質と独立した実体性を備える何かがあるわけではないとの「無自性」とも同義とみなされる。この縁起、空性、無自性という大乘空観の立場に立脚すれば、キリスト教的な実体観は決して相容れることのない見解ということになる。

キリスト教的実体観とは述べたものの、今その詳しい説明は本論に譲り、ここでは僅かに触れるのみであるが、その神学形成に際して古代ギリシア哲学の存在 (on) に関する新プラトン派的、アリストテレス的オントロギアが時代を違えて活用されたことは周知の通りである。但し、ギリシア的存在論以前に、そもそもユダヤの一神教世界でモーセが聴いた神名「在りて在るもの」⁽⁴⁾ (出3:14) が念頭に置かれての、ヨハネ福音書での「わたしはある」、 「アブラハムが生まれる前から『わたしはある』」(8:28,58) と語るキリストの言葉に見られる通り、何ものにも依存せずに「存在するもの」への信仰が根本にあったことは言うまでもない。その存在=神を指しての様々な指標が考えられた中でのウーシア (ousia) もまた存在を表すギリシア語動詞から派生した名詞であって、主として実体、本質、基体等々の意味で教理形成時に重用されたわけである。ラテン中世盛期のトマス神学においては、神以外の全ての存在者 (ens) が「存在 (esse) そのもの」である神によってそれぞれの本質と存在性を与えられて神に対する依存関係にあることが語られており、その存在の形而上学は、後の唯名論的傾向を醸成しつつもなお西方世界に絶大な影響力を及ぼし続けた。

他方、東方キリスト教会では、そのような壮大な存在-神論的体系は構築されなかった。ウーシア(本質)としては一なる最高の実在であり人知の及び得ぬものとして神を信仰した事態は同様としても、西方ラテン教会のようにその神をひたすら永遠の存在自体 (ego sum qui sum) とスタティックに受け取ることはなかった。本質(ウーシア)としては不可知の神としても、エネル

ゲイアとしてはここに働く神として理解してきた東方であれば、神の具体的な働きダイナミズムに人が直に触れ得ることが信じられてきた。不変の実体として神を観念で対象化することが少なかったのではないかと思われる。そうしたことから、東方には抽象概念の実体視を回避する気風がより存続してきたことは事実であり、19世紀後半に入ってロシアに本格的な哲学的営為が開始されると同時に、前述のソロヴィヨフは西欧哲学における様々な抽象原理の実体視を可能な限り批判しようとしたし、続くフロレンスキーは概念で分割されることのない具体的な形而上学を構想しようとした。全てが切り離されず一塊のままに生命的である全一存在への彼らの眼差しは、西欧の合理的分析的論理の範疇では捉えにくい。

つまりキリスト教の実体観といっても、その理解は東方と西方で一律同じではない。また大乘の見地もそれぞれ異なる地域で展開継承された教学において異なることは当然であり、それ故、先に触れたような中観派の空観の立場から仏教者が、西欧で展開された存在-神-論を見れば、全く相容れない世界観ということになる。しかし大乘教学には中観と並んで、その双璧のもう一方に唯識教学があり、そこにおいては真如観の異なる側面が語られている。

ものごとの如実のありよう、真実のありさまを空と見て、「色即是空、空即是色」と私たち日本人は“般若心経”を古からそして今も読誦の中心的な経典としてきている。そこでは、形あるものの世界、「色」の世界が即座に真実相の「空」であると、区別される両界の同一であることがしっかり強調的に述べられている。しかし、それに続いて、その「空」が不生不滅、不増不減であり、その故に「空」の中には「色」も無く「受想行識」も無く云々と、「空」と「色」の異別性が、先行部分との矛盾など何ものともせず述べられている⁽⁵⁾。対極的な概念が同一視され且つまた異なるものとみなされる言明が二百六十余文字の中に並置されているこの明確な二律背反こそ、般若心経の醍醐味であり、不一不二、非一非異の大乗仏教の核心がそこに凝縮されているといえるのだろう。両界の「即」、不二を重視するのが大乘多数派であるのに対し、不一の差異性の方をもしっかり見ていくのが、唯識の立場

と言われている。その立場からは、空、真如、あるいは仏性(性)といった指示語で指さされる真実の世界が、私たち有情の生存の場である形あるもの(色)の世界、仏(性)に対する現象(相)の世界とは全く異なり超越するものであることが指摘されている。そしてそれは、例えば「真如凝然」といった言葉で表現される。「隨縁真如」、相依相関する縁に随って生起作動する真如を語って、色界の有為轉變悉く真如の顕れと見る大乘多数派に対して、真如はそのような相関性に墮すことなく一個の塊のごとく永遠不動であることを意味する「真如凝然」という語は法相唯識でのみ語られる。後者は大乘としては極めて少数派の見解ながら、真如の不変超越性を認めるもので、事物(法)の相、即ち現象を見定めて、その現実の相違をしっかりと把握していこうとする法相宗ならではの視点ではある。

法相唯識は悟りの可能性についても現実的に見分けて、無性有情姓、仏性無きものを認めることから、全てが仏性を備える、如来を宿すとする多数派の一乗仏教からは差別の三乗仏教と一段下に見られるが、その一乗においても、ただ不二の同一性ばかりが強調されるのではない。例えば如来蔵系の論書『大乘起信論義記』において、華嚴教学の大成者、法蔵(643-712)は真如に「隨縁真如」と共に「不変真如」の二種を区別して、現実相と永遠相の関係性を説いている。

区別されるべきものを厳に区別しようとする視点があるということ、思考に際してそれは当然といえは当然であるが、改めて虚心に考えれば、人が自らの住まうこの世界の現実相とその背後に潜む真実相を見分けて、それぞれの指示語で指さすようになってきているということは、決して当たり前のことではないだろう。その場合の仏教圏における指示語は、真如の同義語としての「勝義」に対しては「世俗」、あるいは、前述の「空」と「色」、また「性」と「相」といった対概念が様々な局面において各種語り出されてきていて、しかも尚、それらの名辞によって指さされた両界がまた同時に一体視されていくという逆説は実に不思議というしかない。仏教学の専門家ではない素人の筆者であれば、その事態には一層興味を掻き立てられる。

紀元前から始まった大乘仏教運動の継続の結果、初期大乘經典が二、三世

紀頃には出そろい、そこに、南インドからは龍樹が登場し『中論』において空観が確立され、インド仏教後期には如来藏系の思想と唯識思想の経典と論書が出揃ったとされている。特に後者については、五世紀にガンダーラに生まれた無著と世親の兄弟菩薩による天才的な論書を源流とする唯識説が玄奘三蔵によって中国に伝えられ、まもなく日本の南都六宗においても欠くべからざる重要な位置を占める教学となっていくわけであるけれども、その歴史的経緯と多種多様な教説の展開変遷をでき得る限り視野に容れながら論点を探っていくことは、可能な限りとは願うものの、十全になすことはまったく難しい。

次に予定している本論では、先に述べたように、この世界の現実相と隠れた真実相を見分けて(不二)、それぞれの指示語で区別して語る両界を総合して一なるもの(不二)としても了解していった仏教的叡智を探求するに必要な局面にのみ焦点を絞って、六、七世紀にかけての大乗の教学的形成の変遷を見ていくが、仏教学という積年をかけて形成されてきた既存の枠組みの中で確認していくのではなく、一旦白紙還元した上での、先入見を極力省いた宗教哲学的観点から見ていくことにしたい。

キリスト教に関しても同様に、この現実世界の人間と、世界を成り立たせている永遠の真実の域的神的域とを、様々な対概念で区別しつつも、また双方を一なるものと総合的に見ていった叡智性を、初期キリスト教世界における教義形成史の中で改めてその意義を考えていくつもりであり、その意図は既に記した通りである。

かつて異なる地域で探求され形成されていった智慧のかたちを突き合わせるならば、差異があっても当然ながらもなお奥深くに響き合うものが見出されるかもしれない。これほどにも違う、しかしここに響くものがあると、探求の結果もしも語り得るとしたなら、宗教的信念間の抗争の火種消えること無き世界において、その共鳴性は私たちが目を向けるべき何かを指し示すかもしれない。そのようなかすかな希望を抱きつつ、人々が区別し、なお且つ区別されたものの双方の一致を語って、その先の何事かを指し示していった精

神の脈動を追い求めて、詳細な追及に入っていくことにしたい。

注

- (1) タチアナ・グリゴリエヴァ女史はソ連時代からの科学アカデミー東洋学研究所の上級研究員で日本学に関する第一人者であった。Т. Григорьева *КРАСОТОЙ ЯПОНИИ РОЖДЕННЫЙ*, Москва, Искусство, 1993 など著作多数。
- (2) Walter Schubart : *Europa und die Seele des Ostens* (Vita Nova Verlag 1938) 『ヨーロッパと東方の魂』(W.シューバルト著 駒井義昭訳1985年 富士書店)の中で、筆者は「魂の根本感覚」としてロシア人が有する他人の罪を自分の罪とみなすような同胞感覚ないし共感性の自然さを語っている。
- (3) NHK “映像の世紀”プレミアム選(9)「独裁者三人の狂気」、ドイツ軍兵士の回想より「その瞬間私は衝撃的な光景に打ちのめされた。突然初老の女性が私たち捕虜の列に駆け寄ってきて小さなパンを手渡そうとしたのである。彼女の貴重なパンを恵んでくれようというのである。その兵士は戸惑っていたが、女性は彼の手パンを押し付け、十字を切って祈ったのだった。私たちが行った野蛮な行為の数々にもかかわらず、同情と慈悲の心は消えていなかったのである。」
- (4) モーセに示された(出3:14)ヤハウェの神名は、未完了の動作の継続を示すヘブライ語の存在動詞が用いられての「エフィエー アシエル エフィエー」と表記されていたが、ヒエロニムスによるウルガタ訳で「私は在りて在るものである(ego sum qui sum)」とラテン語訳された。そのことにより、未完了のまま現在も進行しているとヘブライ語圏では信じられてきた神的存在の動性が表されにくくなり、ラテン語圏ではより不変の超越的有神論が信じられるようになったことが指摘されている。
- (5) 玄奘訳を含め七種の漢訳がある般若心経をどう読みどう解するかについては、必ずしも一定ではない。本稿で記したような、色と空の「不異」、「即」と、双方の「不一」の二律背反をより強調して見る見方を採らず、矛盾があたかもないかのように読み下していく立場の方が、サンスクリット文で読む場合を含めてむしろ優勢かと思われる。但し本稿では、筆者が目指している区別と一致の中道的観点から見ていくため、敢えて二律背反として捉えているが、そのことに関しては師事した仏教学の専門家に問うて、そのような理解でもよいことを確認している。