

自然との対話そして宗教間の出会い

センス・オブ・ワンダーの比較神学に向けて

コニー・ラッシャー

山崎達也 訳

イントロダクション…驚くべき一致？

「世界とのつながりを取り戻す⁽¹⁾」という魅力的な表題がつけられたエッセーのなかで池田大作は、本論のテーマの核心と、そのかなり野心的なタイトルを簡潔に言い表すアイデアを提供している。彼は次のように書いている。

「膨大な物質と喧騒に囲まれた現代人の心は、広大な宇宙、そしてまた永遠なる時の流れから切り離され、孤独と疎外感にさいなまれているように見える。その心の渇きを鎮めようとして、刹那的な享楽に走

つたとしても、いつそう渇望は募るばかりである。

現代文明の悲劇の根底には、『分断』がある。すなわち、人間と宇宙、人間と自然、人間と社会、そして人間と人間のきずなが引き裂かれ、それぞれのつながりが弱められてしまった。

たしかに科学技術の発展によって、人間はかつてない『力』を得た。生活や健康には、計り知れない恩恵がもたらされた。しかし、その一方で、外なる現象を自己から切り離し、対象化し、距離を置いて見るようになり、『物』や『数』という要素に還元しようとする思考の傾向性が強まってきたことも否め

ない。そこでは、ともすれば、人間や生命さえも『物』と化してしまう。戦争の犠牲者さえ、統計上の『数』として数えられ、一人ひとりの語り尽くせぬ悲しみや苦しみは没却される。

そうした趨勢のなかにあつて、『誰もがかけがえない人間だ』と見つめるのが、『詩人の目』であるといつてよい。世界を操作しようとする才知の傲りに対し、詩心は世界の神秘に敬虔に頭を垂れる」

ここに見出されるのは、仏法者としての池田の社会分析がいつも備えている「現実の相関的見方」であり、その見方は二十世紀に出現し今日においても発展し続けている宗教的ヒューマニズムの多くの言説を特徴づけている。⁽²⁾これに加えて池田のエッセーに見出されるのは、自然世界に対する人間の関係への率直な肯定であり（彼はよく「自然との対話」と呼んでいる）、疎外と断片化の時代にあつて人間の全体性を復活させるために、この関係がもつかけがえない役割である。

近代化が進んでいく過程で、自然に対する人間の関係に非常に有害な変化が起きていることが知られる

ようになった。このことについては、ロマン主義運動の「父」ヨハン・ヴォルフガング・ゲーテ (Johann Wolfgang von Goethe, 1749-1832) によって表現され、その後の時代に影響を与えた。ロマン主義の流れのなかで登場してきた多くの詩人たち、それに続く近代後期や現代の詩人たちの作品には、池田のエッセーにも表れている一対のテーマが見られるのである。つまり、人間の（自分自身、他者そして自然からの）分断意識、すなわち経験の分裂という意識がますます大きくなっていくことへの悲しみである。⁽³⁾しかしそれだけではなく、實在の全体性に対して詩人がもっている永続的な直観があり、自然の霊的次元がある。それは美に対する人間の反応として、また実存（※（＝訳注）existence、いわゆる実存哲学の文脈ではなく、「現実存在」というほどの意味）の《神秘》に遭遇しての畏敬という反応として表されるのである。

畏敬と驚異の意識。それは、ひとりのもの静かな女性性の生涯の中心テーマであった。現代の環境運動を呼び起こした人物、レイチェル・カーソン (Rachel Louise

Carson, 1907-1964) である。彼女はかつてひとりの友人に当てた手紙のなかで、新たな「原子力科学」が人類にもたらした前代未聞の破壊力に対するショックを次のように述べている。「私はいま、自らの眼と心を開きました。ちょうどいま私たちに見えてきた真理の光のなかで、誰かが《生命》について書くべき時が来たのだと思われまふ。それは思うに、私がいま書こうとしている本のことなのかもしれません……そしていまも感じています。〔技術力の新たな時代〕へと近づくにつれて、人間は傲慢になるのではなく、むしろ謙虚さをもつて、ことに当たらなければならないという私の古くからの信念を述べるべき時があるということ。そして私は敬虔な思いで、こう考えるのです。(※人間がなにものかに) 驚異を抱く余地はいまだになくなってはいないのだと」⁽⁴⁾

カーソンがここで書こうとしていた本は『沈黙の春』⁽⁵⁾であるが、ある批評家が述べているように、「彼女の数千の言葉で、世界は新たな方向へと舵を取ったのである」⁽⁶⁾。

「自然との対話」、センス・オブ・ワンダー、實在の相関的見方。これらは、近代化の結果として、またポストモダンの両義的な展開のただ中で、多くの人々が取り戻そうと努力してきた人間的経験の諸例である。実際、こうした概念は、近代化の病理に典型的なリスト、すなわち二元論、主観主義、人間中心主義、人間の自然支配を目的としたテクノロジーの優勢、還元主義——これらとは対極にあることは明らかである。「抽象」は、今あげた病理を二十世紀の多くの思想家が要約するさいに常用した概念である。すなわち、抽象は、現実についての真理（そこには一個の人間の真実も含まれる）と豊かさとをかたちづくっている「具体的関係」の欠如もしくは否定として理解されてきた。

池田大作も、その社会分析において、「抽象の精神」が、人間と自然の両方の繁栄を損なう結果をもたらしていることにしばしば言及している。⁽⁷⁾池田がこの概念を使うのは、フランスのカトリック哲学者ガブリエル・マルセル (Gabriel Marcel, 1889-1973) の池田独自の読み方に由来する。マルセルの分析は、二十世紀の前半

にカトリックで始められた知的・霊的刷新の数ある実例のなかの一つにすぎない。

これは、仏法者・池田とカトリック教徒・マルセルとの興味深く、かつおそらく驚くべき一致ではないだろうか。現代になって、圧倒的な規模で登場した例の人間中心主義や二元論の源泉として槍玉にあげられてきたのは、結局のところ、キリスト教ではなかったであろうか？⁽⁸⁾ それにもかかわらず、池田がマルセルの哲学に注目せざるをえなかったものは何だったのか。

本論の目的…全体性への未知の道を 探し求めること

現代の環境論の歴史的発展においてロマン主義が果たしてきた形成的役割が、しだいに認められるようになってきた。また、西洋とさまざまな仏教思想との出会いは、多くの人がキリスト教とユダヤ教の近代的表現には見出すことのできなかった相関的世界観をそこに求めたという事実が反映している。⁽⁹⁾ ここ十年の間に仏教とキリスト教との宗教間対話は活発に行われて

きたが、キリスト教は二十世紀におけるヒューマニズム、社会、自然の危機に関して批判される立場であった。⁽¹⁰⁾

これらすべての交流における包括的なテーマが問題にしたのは、ユダヤ・キリスト教の宗教遺産の基本的特徴であり、それは実在への二元論的アプローチ、簡明に言えば、神の超越への信仰と結びついているのである。「超越」とは、ユダヤ・キリスト教が世界とその《根源》《絶対者》、「神」との関係を理解するうえでもっている、「差異」ないし「他者性」（同等性とか同一性ではなく）の感覚を表現している。実はしかし、キリスト教のあらゆる流れをエコロジーという観点から再系統化するうえで求められているのは、超越を強調しないようにすること、むしろ超越ということを言わないことなのである。その反対に、神・世界関係が同等な本質をもつという特徴、すなわち「内在」という概念が強調されるようになった。内在という概念が意味することは、聖アウグスティヌスが「あなた（神）は、わたしのもっとも内なるところよりも、もっと内

におられます」(intimeor intimo meo)⁽¹¹⁾と述べているように、神が被造世界の内奥に存在していることである。しかし実は、教義的に「正統な」キリスト教は、神と存在者との関係を解釈するさいに、超越と内在(差異と同一性)の双方をつねに保持してきたのである⁽¹²⁾。

本論のねらいは、宗教の違いを超えた共通の人間主義的な感性を指摘すること、すなわち分断された関係性という課題や「全体性が喪われている」ことの意味とともに理解するとともに、「詩心」—— 今後は、これを「センス・オブ・ワンダー」と呼ぶことにする——

の復権によって、私たちの分離を克服するという使命を理解することである。仏教思想家である池田大作がカトリックの哲学者ガブリエル・マルセルのなかに世界観の刺激的な一致点を発見したのと同じように、本論ではこの東西の出会いのさまざまな側面を詳細に述べてみたいと思う。そのさい、共有の人生体験という神秘の核心において両者の伝統が会合することを祝福できるよう期待したい。内容豊かな出会いがあるたびに、すべての生命の繁栄に奉仕するために諸宗教が協力し、

ともに行動するための基盤を、私たちは新たに見出すのである。

しかしながら、池田とマルセルとのパラダイムの一致の意義を認識するには、両者がもつとも大きな対照を示す地点でも、すなわち仏教とキリスト教との出会いにとつてもつとも厄介な点においても、この共通の感性がいかに実際に見出されるかを示し、そうすることによって宗教間の相互理解をさらに広げていかねばならない。その困難な地点というのは、究極的実在の性質をキリスト教が理解するさいの「超越(差異、他者性)」という概念である。

この点に関して言えば、私たちの目的は、キリスト教徒と非キリスト教徒の両者ともさんざん誤って理解してきた「人間の全体性を回復する道」に光を投じて、新たにその道を拓いていくことにある。山本修一と桑原ビクター伸一は、宗教の弊害がもつとも顕著に現れているこのような時代には「宗教哲学の否定的側面ではなく、むしろその社会貢献を強調する方がより有益であろう」⁽¹³⁾と述べている。本論は、生命の全体性と繁

榮へ通ずる道として「差異」「同一性」とは対照的に

の宗教的理解を探究するものである。それを示すにあたって、私たちは創価学会の知的伝統のなかで解釈されてきた「法華経と日蓮の仏教」と開かれた対話を行いたい。池田がマルセルとの一致を見出したことに示されているように、創価学会の歴代会長（牧口、戸田、池田）は、欧米のリニユアルされた哲学の熱心な読者であった。したがって、彼らの思想は仏教とキリスト教との出会いの成果を示す好例である。こうした哲學的運動は創価学会の知的伝統にとって大きな意味をもっていた。それと同様のキリスト教独自の哲學的諸動向について、本論はその継続的な比較研究を助長したいと願っているのである。

とくに本論が求めるのは、比較神学の方法を介して、ローマ・カトリック教会ならびに創価学会の敬虔な信仰者・研究者の間に宗教間の理解を広げることであり、それによって両者の伝統に体现されている宗教的ヒューマニズムを強化することである。この点から言えば、創価学会の信仰的伝統とカトリック神学の信仰的伝統

は、生きた宗教体験として互いに出会うことになるだろう。そのさい両者はそれぞれの信仰実践に携わりながらも、互いの交流を求め、学びあうことでより良く変わっていくことを求めるのである。これは、宗教間の差異と共通性のただ中における「知解を求める信仰」「神学」の一般的定義）といえよう。というわけで、これはほんの第一歩にすぎないが、「センス・オブ・ワンダー」の比較神学に向けて、予備的考察を行うことにしよう。

形而上学の刷新と詩心*

*存在 (Being)、神秘 (Mystery)、究極的實在 (Ultimate Reality)、生命力 (Life Force)、神 (God)、根源 (Source) 等といった概念を大文字で表記したのは、これらの概念が宗教的用法で使用されたさいに含まれる究極性あるいは超越という意味を読者に喚起させるためである。(※訳出にあたっては、二重かぎ括弧《》で括った)。

ガブリエル・マルセルの哲學的著作に親しんでいる読者であれば、なぜ池田がマルセルを自らと一致した

感性をもつ思想家だと見なしたか、容易に読み取れるであろう。というのは、マルセルは哲学的問いを現代の疎外のただ中に生きる人間の具体的な生活体験へと戻すことに関心があつたからである。⁽¹⁵⁾ 彼が行つたのは、実存の神秘に関する自覚(《存在》の《神秘》の感覚)が現代には喪われていることについての哲学的省察であつた。マルセルが、自らのキリスト教的ヒューマニズムのなかで主張したことは、人間は《存在》の超越的《神秘》を必要とし、それを内在的に志向しているということである。自分がそのうちに存在しているより大きな宇宙の神秘を自身が必要としているのだと、もはや気づきもしないほど人間が自閉的になつてしまつたのであれば、人間は現代における一種の人間性喪失という悲劇の犠牲者なのだ——そうマルセルは考えていると言つて過言ではない。⁽¹⁶⁾ 「抽象化の精神」は、さまざまな関係のなかでも第一にして最も基本的な関係から、つまり他のすべての関係の背景と起源を形づくる関係である《究極的神秘》《存在》《生命》に対する関係から人間を分離させてしまうのである。したがつて、

具体的な生活体験に基づいて研究するこの哲学者は、抽象化の精神——基本的には現代の二元論と人間中心主義とに集約される精神——と「闘つた」のである。⁽¹⁷⁾

マルセルと池田との一致点は、本論に含まれる多くのアイロニーの最初のを提示している。つまり、真に相関的な世界観を復活するには、「超越」という概念の回復がどうしても必要であると、この二人の思想家が承認したことである。言い換えれば、人間の超越体験が回復するにつれて、私たちは《存在の神秘》にもう一度気づくのである。この《存在の神秘》は、私たち自身の生命と一致しているのだが、しかし個々の存在に限定されるものではない。というのは、この《存在の神秘》は存在するすべてを包み込みながらも、各々の存在者において出会うものだからである。超越とはつまり、私たちにはコントロールできない、個々の生命を絶えず超えているという、基本的意味では「他者」であるところの《存在》の《究極的神秘》の体験なのである。こうした「常に個々の存在よりも大きい」《存在の神秘》を私たちが否定できるとしたら、それは「抽

象化の精神」によってのみである。つまりなんらかの拒絶の形式によってのみ、私たちは自分自身の存在の《根源》そのものに対する「支配力」を無謀にもふるってしまふのである。しかしながら、この《存在の神秘》は私たちを超えてはいるけれども、《存在》は私たちにとつてもつとも親しく、私たち自身のもつとも内奥にあることに、私たちは気づく。事実、《存在》とは、私たちに内在している、まさに私たちの生命それ自体なのである。

同一性と差異性、同類性と他者性との存在論的弁証法は、仏教徒とキリスト教徒との出会いにおいてよく知られている、何回も繰り返し唱えられてきた概念の基礎である。記述的レベルにとどまるならば、《存在の神秘》体験は、《宇宙生命》《生命力》《究極的實在》そして《仏性》といった大乘仏教の概念に類似しているといえるだろう。さらに言えば、存在論的弁証法の特徴はとりわけ、法華経と比較できるかもしれない。というのも法華経においては、妙法蓮華経によって《究極的實在》の名称が表示され、さらに妙法とは《究極

的實在》の発動であり、現象世界でのその顕現だからである。しかも周知のように、「妙法という言葉は《究極的實在》とその顕現である現象世界とが本質的に一体であることを意味し」、蓮華は「原因と結果との同時性⁽¹⁸⁾」を意味している。さらに、仏教の実践者は、この一体性、同一性、同時性を絶えず認知しようとするめていることはよく知られている。これこそが仏教徒の相関的な世界観の基盤であり、實在とその全体性とが一致することへの自覚なのである。

しかしやはり、マルセルは仏教徒ではないし、事実、彼は二十世紀のカトリック哲学者、神学者、著述家たちの一人であった。彼らにとつて、《究極的實在》と現象世界へのその顕現との弁証法は、《實在》の一性（實在の究極的な表現）に至る道程としてとらえられており、そのために意図的に、差異性、区別性、超越性という側面を保持したのである。こういう世界観を通して、彼らは現代の危機に取り組んだわけである。

ここでもう一度、私たちはアイロニーに直面することになる。つまり、これらのカトリック思想家は、現

代の二元論と人間中心主義を乗り越えるために、カトリックの歴史における哲学的省察の基本的な方法、つまり形而上学を刷新したことである。しかし形而上学というところ、あらゆる探究方法のなかでもっとも「抽象的な」なものとして私たちは考えないだろうか？ 形而上学は事実、現れてきた近代の矛盾（と悲痛）を証明するものであり、それを現代哲学の多くは、キリスト教哲学の「不完全な」時代に対する反動として描いている。すなわち形而上学的言い回しとは、トマス・アクイナス（Thomas de Aquino, 1225-1274）の功績に表れているような全体的総合（ヘレニズムの哲学遺産とキリスト教信仰との総合）から脱落してしまったものなのだと。

二十世紀は形而上学の「破壊」と「克服」が要求された時代であったが、カトリック形而上学の刷新が企図していたのは、形而上学がもともとそうであった、体験に基づいた全存在的探求、すなわち《存在の神秘》との驚異に満ちた出会いを回復させることであった。この刷新が蘇生させようとしたのは、まさに「詩心」だったのである。その目的は第一に、驚異という自身

の遺産を忘れてしまったキリスト教に異議を申し立てるためであった。さらに、近代後期の社会における疎外と分断という経験を癒すためであり、つまりキリスト教的ヒューマニズムが最善のかたちで貢献するためであった。

カトリックのさまざまな知的分野を刷新しようとする努力は、二十世紀前半の四十年間を通じて継続的に行われ、その結果、カトリック教会内部の大々的どころか公式な刷新、すなわち第二バチカン公会議（1962-1965）への道を準備することになったのである。この公会議においてカトリック教会は、内部の改革と刷新に着手しただけでなく、一種の普遍的ヒューマニズムとして「人間であるという神秘を明らかにするため、また世界が今日直面している諸問題に共同して取り組むために、あらゆる人々に話しかける」こと⁽¹⁹⁾によって、カトリック固有の宗教世界観に基づいた「人類への奉仕を提供」しようとしたのである。このような形而上学における刷新の深いインパクトは、現在のローマ法皇ベネディクト十六世の教説に明確に表れている。最

近の回勅『真理に根ざした愛』(Caritas in Veritate)がはつきりと要求していることは、個人はすべての実在と相關関係にあることを理解し、その理解を基盤にした普遍的倫理をさらに発展させること、そしてこの根本的に相關的な世界観を市場経済、行政、市民社会へと適用させることである。⁽²⁰⁾

形而上学におけるこうした刷新の意義、すなわち差異、超越、区別にアクセントが置かれた実在の相關的な見方——これは、全体性に至るためのいままで考えられてこなかった道を示す見方ということだが——そのもつ意義を概観するために、ここで二人のカトリックの哲学者に注目してみよう。一人目は、ハンス・ウルス・フォン・バルタザール(Hans Urs von Balthasar, 1905-1988)である。彼は第二バチカン公会議の期間中もその前後も執筆活動が続けたスイスのカトリック哲学者にして神学者である。バルタザールは前ローマ法皇ヨハネ・パウロ二世から敬愛されていたし、さらには後に現法皇ベネディクト十六世となるヨーゼフ・ラツティンガーとは古くからの友人であり、共同研究者で

あった。このようなわけで、全体性の形而上学とセンス・オブ・ワンダーの感性とを復権しようとする彼の仕事は、両法皇の教説に多大なインパクトを与えたわけである。二人目の哲学者は、ケネス・L・シュミット(Kenneth L. Schmitz)博士である。カトリック哲学者としての彼の特筆すべきキャリアは公会議の終了後数十年にも及ぶのだが、彼の近著『驚異の回復』(The Recovery of Wonder)は、私たちの研究テーマに関して簡にして要を得た導入と深い分析を提供してくれる。⁽²¹⁾

「四つ一組の区別」と驚異の回復

カトリックの改革において形而上学を刷新しようとした者はほとんどすべて、マルティン・ハイデガー(Martin Heidegger, 1889-1976)の批判、すなわち形而上学をその土台から壊すような批判を深刻に受け止めた。ハイデガーは「存在-神学」としての形而上学を、キリスト教思想史におけるおそらく最悪の失敗の一つとして(神を他の存在者の中の一存在へと還元させ、キリスト教思想を神の不可解性の戯画にしてしまったと)

繰り返して厳しく告発したのである。⁽²²⁾ ハイデガーによる、西洋哲学における「存在忘却」の系譜学の大部分は、彼の技術批判と同様、基本用語として受け入れられるようになったが、ハイデガーの挑戦は実際、詩心を復権する挑戦として読み取ることができるだろう。⁽²³⁾ しかしそうであっても、カトリックの感性にとつては、ハイデガーによる《存在》の哲学的復権は、（彼が技術社会のニヒリズムについて警告してはいても）最終的にはニヒリスティックであるように思われ、その結果、バルタザールのような思想家が論難するポイントになったのである。しかしバルタザールの目的は、ハイデガーの批判に対してキリスト教を「防護する」ことにあったのではない。むしろ彼の目的は、ハイデガーの「プロジェクト」は形而上学的驚異を復権させるための現代の最も有望な努力であり、したがってカトリック形而上学は自己自身の刷新に取り組まねばならないと主張することであった。⁽²⁴⁾

バルタザールは西洋における形而上学の歴史に関する多くの分析のなかで、以下のように問う。《存在》の

輝きについてのあの古典的経験は、幾世紀を経るうちに、どうなったのであろうか——《存在》の形而上学的深みと神の顕現としての宇宙を前に驚異の念を抱いたキリスト教以前の古代人の態度に始まり、キリスト教哲学の発展、近代の到来、その「人類学的転換」を経て、ポスト・モダンの時代に至るなかで、と。彼の答えは、次のようなよく知られた簡潔な言葉に要約されるだろう。すなわち「西洋形而上学の王国」は《存在》忘却、《神》忘却という喪失の歴史の証人であると。バルタザールの分析によれば、實在の対話的構造を受容し、心を開き、驚異の念をもつという態度は、近代の「人類学的還元」⁽²⁶⁾、すなわちもともと（※対話的でなく）独白的であり、ますますそうなってきた人間中心主義によって取って代わられてしまったのである。

バルタザールは述べている。人間の経験についての第一にして根本的な問い、すなわち「そもそも、どうして何ものかがあり、無ではないのか」という真正正銘の形而上学的問いへと私たちを引き戻した点においてハイデガーは正しい、と。⁽²⁷⁾ この問いが表す驚異への

根本的応答によって、人間は自身の有限性と偶然性という冷厳な神秘に直面することになる。そしてこの驚異は同様に容赦ない選択の前に人間を立たせる。すなわち真なる超越、實在の対話的構造を受け入れやすいように開かれてあるのか、それとも《存在の神秘》を人間は制御できるのだと主張して、有限性というこの「問題」を、ともかく「解決」してしまおうという絶え間ない誘惑を受け入れるのか、という選択である。ここにマルセルが「抽象の精神」と呼んだものに向かつていく軌道が明らかとなる。

しかし「實在の対話的構造」というようなコンセプトを、どうすれば擁護できるだろうか？ これは単に、もうひとつの形而上学的抽象であり、ただの空想的觀念にすぎないのではないか？ しかし実は、實在の対話的構造——それは實在の相関的構造を意味する——は、体験のなかでもっとも具体的なものなのである。ここでバルタザールは驚くべき転回をし、単純性の方向へと舵を切る。すなわち實在の対話的構造とは人間生命のもっとも基本的な経験であり、それは洗練され

た学問的用語からではなく、だれもがもつ貴重な幼児体験から始まるものだものである。このように、形而上学の刷新と、驚異の回復とは、あらゆる人に可能な経験を反映していなければならないし、人間の実体験に即したものである。

それでは、バルタザールが、相関性についてのこの基本的体験を、實在の構造として、どのように描いているかを見てみよう。

「世界という場で、また他の存在者の無限の共同体のなかで、私が自分自身を発見するという事實は、とてつもなく驚くべきことであり、世界にあるいかなる理由によっても十分に説明することはできない……〔子どもの〕『我』は、『汝』を経験するなかで目覚める。つまり子どもは母親の微笑みによって目覚めるのである。その微笑を通じて、子どもは、自分が抱擁され、受け入れられ、愛されていることを知る。自分には理解できないけれども、すでに現実であり、包まれ、護られ、はぐくまれているという

絆のなかで——。子どもが寄り添っていく身体。優しく、温かく、はぐくんでくれるキス。それは、子どもが安心して身をゆだねられる愛のキスである。なぜなら、子どもは生まれ出る前からそこで護られてきたのだから。子どもの意識の目覚めというものは、底知れぬ深淵という根源的な神秘よりも遅れてやってくる。結局のところ、子どもにわかることは、何かがずっとあったということであり、それを確認することしかできないのである。ずっと眠りについていた光が、目覚めの光、『我』を自覚する光へと変わる。しかし子どもは『汝』の子宮のなかで、汝の胸のうちですっと眠っていたのだから、汝の愛によってこそ目覚めるのである。護られ、抱擁してくれる世界へと入ることが許されるという経験は、出現し、成長し、成熟していくあらゆる意識にとって、なにもものにもまさる経験である。……「子どもが」《存在》(Sein)と人間の実存(Dasein)を、神の恩寵の計り知れない光として経験するという事実は、子どもがなぜ遊ぶのかという理由でもある……子どもが

自分で遊ぶようになるのは、受け入れられるという経験(実存という贈りものを受け取ること)が、存在の王国で子どもが最初に知る経験だからである。子どもが『存在する』のは、愛の対象として、そこに加わることが許されるからこそなのである」⁽²⁸⁾

母親の微笑によって目覚める最初の経験には「なものにもまさるものが含まれている」。すなわち「思いのままに、どこでも転げ回ってかまわないという、慈愛深く開かれた(※自分を包む)全体がある」と気づき、自分を「遊ぶための存在」と自覚する。こういう始原の目覚めが含まれているのである。⁽²⁹⁾

私たちの出発点と存在同士の交流関係についての始原の経験。それは、『究極の実在』の対話的・相関的構造の顕現、『存在』がそこから発するところ——すなわち神の本性の顕現にはかならない。

幼少期には、こうした他者性の弁証法と相関性についての基本的体験があるわけだが、ここが詩心の復権と形而上学的省察への出発点となる。この点をはつき

りさせるために、バルタザールはここである一人の思想家の遺産をとりあげる。池田大作に与えたその思想家の影響はもう一つの深遠な一致を示しているが、その人物こそゲーテである。

実際、バルタザールは神学と哲学に対する彼独自の研究方法を問われたインタヴューのなかで、自分の方法の本質をゲーテという一つの名前に集約している。⁽³⁰⁾ゲーテ独特の言葉づかいを想起させる用語でもって、バルタザールは子どもが自己意識へと目覚めていくことを「四つ一組の区別」という観点から描写している。ゲーテとバルタザールにとって、『存在の神秘』、実存に関する私たちの具体的な経験は、両極性のダイナミズム、関係における他者性として示される。バルタザールは『存在』の構造を構成する四つの基本的な「区別」について次のように説明している。すなわち(1)自己と他の存在者との区別、(2)『存在』とすべての存在者との区別、(3)本質(essentia)と存在(esse)との区別、(4)神と世界との区別、この四つである。さてここで形而上学的区別が明らかになったので、これ

を通して、子どもの目覚めについても一度検証してみよう。

バルタザールが述べているように、もし「はじめに言葉があり、それによって、愛を与えてくれる『汝』が『我』を呼び起こしたのであれば、この呼び起こしに主観的に関連するのは、他者と世界とを発見するさいに生じた驚異の始原の経験なのである。その世界の中で、その世界を通じて、自己は自己意識へと目覚めていくのである。

この驚異を形而上学的に省察すれば、四つ一組の区別の第一ステージを発見する可能性が開く。つまり、自己と他者との間に伴う関係——バルタザールにとっては、母親の愛に満ちた微笑によって目覚めた子ども^グがその範型であるが——その関係における差異を認識する可能性が開かれるのである。しかしながら、他者との関係のなかで自己を発見することによって、次のことが理解できるようになる。すなわち他のすべての有限な存在者は『存在』との同一の関係にあること、そして、すべてのものが『存在』に与^{あず}かっているにも

かわらず、《存在》が尽きることはないということである。

第二ステージにおいては、《存在》と存在者との区別が認識されるが、たとえ存在者がその現実性に関して《存在》に依存しているにしても、《存在》それ自体が現実的なものになるのは存在者においてのみであるということ——そのさい、《存在》と存在者それぞれの非自存性、依存性、偶然性を示しながら——が明らかになる。

この非自存性、《存在》と存在者との相互依存性によって第三ステージへといたる。こゝでは本質 (essentia) と存在 (esse) との区別が認識されることになる。世界の本質的形式と実質は、それがいかに豊かで複雑で美しいとしても、それらの起源を非自存性の《存在》に求めることはできない。

「どうして何かが存在するのか」という神秘に対する驚異は四番目の区別、すなわち最終的にして決定的な区別を開示する。それはつまり、非自存的な《存在》と存在者とがともに与かる《存在》の無限にして自存

する《根源》への直観である。その《根源》の現前 (内在) と実相は、《存在》と存在者の神秘、美、善性として「その姿を映す」 (imago Dei) が、しかしそうであっても、無限なるものとしてのこの《根源》は、より大きな《絶対的神秘》 (超越) であり続けるのである。他者性という基本的関係が指向するのは、すべての実存 (existence) の対話的にして相互関係的な構造、すなわち《愛》に包まれた私たちの《起源》として経験される関係であり、また神を三一性とするキリスト教的理解としての関係である。このことについて、バルタザールは次のようにまとめている。「三位一体の教義においては、神は一であり、善、真そして美である。なぜなら神は本質的に《愛》であり、《愛》は一と他を、そして両者の一性を前提にしているからである。〔神の本質が、差異における一性であれば〕〔世界の〕他者性は墮落 (fall) ではない。それは神そのものではないにしても、神を映す像なのである」⁽³¹⁾

以上述べたすべてにおいて理解できるのは、バルタザールがアナログアの「カトリック的思考形式」(※

analogia entis³²「存在のアナログア」と訳される。つまり神の存在と被造物の存在の存在論的關係を表示する中世哲学の概念³²を刷新したことである。そこにおいては、《存在》の構造に関する私たちの経験上の区別が、相互關係性の眞実性と、(究極的には神―世界關係における)差異がもつポジティブな意味と、《存在》の眞の意味としての「愛」を可能にする条件である他者性すなわち非同一性を示し、かつ支えているのである。

「自然」と「人間の全体性」との對話

バルタザールは「四つ一組の区別」において、實在の相互關係の構造に関するゲーテの基本的理解に言及しているが、それは両極間のダイナミズムであつて、ゲーテが「形態学」と呼んだものである。これは、ゲーテの「全体を見る」方法であり、とくに自然の生きている形を見るなかで出会つた存在の神秘へと畏敬の念をもちながら接近していく方法であつた。ゲオルク・ジンメル (Georg Simmel, 1858-1918) は、實在の相互關係の構造に対するゲーテの研究について「現象それ自

体の内部にある主觀的原理と客觀的原理の結合、自然と精神との結合「への探究」である³³と述べている。現代科学の方法の機械的で還元主義的な特徴をゲーテが拒絶したことは有名だが、同様に觀念論者が抱いている根本的に人間中心的「体系」(ヘーゲルやフイヒテの思想は、バルタザールにとっては宇宙を「人間の姿をしたもの」へと還元している³³)をもゲーテは拒絶したので。

また別の批評家は、差異、關係性、区別の根本的な力動性に対するゲーテの解釈について次のように述べている。「形態学の基礎にゲーテは、特定の両極性を置き、二つの極という区別における一致を措定している。その二つの極とは、ひとつは存在の内的な核という極であり、これはそれ自体を外側へと表現する。この表現ならびにかたち (Gestalt) によつて「内的核と」結ばれるところの外的媒介が、もうひとつの極である」

それが、「差異」の深淵な意味を(非キリスト教的方法で)表示しているとバルタザールが評価したゲーテの「形態学」なのである。そしてその「差異」とは、

トマス・アキナスが本質と存在との「真の区別」を明らかにすることによって、カトリックの古典的形而上学の定式となったものである。ゲーテとアキナスとの交差によって、詩心の復権と自然の対話についてのカトリックの理解に重大な意義がもたらされることになるが、その意義についてケネス・シュミットが次のように述べている。

「トマス・アキナスの思想のなかでも最も根本的にして本来的な区別は、エッセンチアとエッセとの区別、すなわち事物の在り方と事物がそもそも存在するということ事実（本質と存在）との区別である。この区別は絶対的な存在と非存在というレベルへの問い、すなわち《そもそもなぜ存在なのか》を生じさせる。この区別は、事物は本来、偶然的であるという信念と経験に由来している。形相 (form) は質料 (matter) と異なり、存在は本質と「区別される」のだから、「世界の存在性」は、それ自身のうちに基本的かつ本質的な他者性を含んでいるのである」⁽³⁴⁾

「内的」精神と「外的」物体のこのダイナミズムこそが、（生命あるそして生命なき）すべてのものに、複合された全体性と主体の完全性を与えるのである。というのは、複合された全体性と主体の完全性とは生きた宇宙における「存在の主体」(suppositum entis)であり、まさにその構造がそれらに内在している「賜った寛やかさ」(the received generosity)⁽³⁵⁾を映し出している。これが、キリスト者が実存を贈与として理解するということなのである。存在するすべてのものは「存在するものの共同体の構成員」として存在するのであって、けっして「現代では」いまや唯一の主体となった人間の意識に相対する対象⁽³⁶⁾としてではない。近代化が進んでいくなかで、人間中心主義への転換は、自然のこの生きている深淵を対象化し、抽象化しようとしたのである。自然が示す形に対するゲーテの「畏敬に満ちた」配慮が「存在を公正に扱おう」とする彼の願望の表れであったということは、実は以上の意味においてであったのだ。実際、シュミットは、驚異の回復が（哲学者としての彼にとっては）「公正なる知性の仕事」であ

ると主張している。シュミットは私たちに次のように語っている、「驚異とは、私たちの自由を事物（自然の存在者）の尊厳へと結びつける媒介としての言葉なのである」⁽³⁷⁾と。

バルタザールの形而上学と神学におけるゲーテ的次元に戻ってみると、「四つ一組の区別」における人間以外の自然の存在者は単なる一種の背景的な風景ではなく、むしろそれらの形が「贈与としての実存 (existence)」の美、神秘、光輝を証明しているのだと納得できる。バルタザールは、このテーマに対する分析のほとんどすべての中で、人間以外の自然の役割を、「自己意識への人間の目覚め」のなかに含め、こう主張する。人間以外の自然は「人間を目覚めさせるための、ふたつとない試金石」であり、存在の栄光と豊かさに対する驚異の源泉であり続けている。しかも抽象的に捉えられるのではなく、「カブトムシや蝶のなかにはつきりと」⁽³⁸⁾自然の形の不可思議な多様性の中にとらえられるのであると。「人間の真実」は「世界の真実」の全体を構成するもろもろの関係においてのみ理解されると彼は主

張している。実はバルタザールの「四つ一組の区別」においては、子どもは母親の微笑みを通じて自己と世界に目覚めるのであり、こうした最初の間主体性 (intersubjectivity) / ※主体と主体との関係) の特徴である受容性は、人間と人間以外の自然との関係のモデルなのである。

「もし彼が他の誰かの愛によってのみ目覚め、真に自己自身になることができるのであれば、彼は愛と信頼によって、つまり信仰によって他の人々に自己自身を与えるかぎりにおいて、知る能力をもち、自己を理解し省察する精神となるであろう。そして、献身というこの行為によって、実存 (existence) と《存在》それ自体とは何かを彼が深く知れば知るほど、さらに新たな献身ができるようになる。今や彼は、経験的知識という基盤を信頼して、思い切って前進できるのである……このことを理解するものは誰でもあっても、人間以外の自然を受け入れやすいように自己自身を開放することができる。このようにして

彼は、自然に存在するものから、すなわち風景や植物や動物や星々から、事物について学ぶことができる。それは、単に認識するだけの（科学的）態度ではけつして発見できないものである。自然の意味ありげな形がもつ深淵、自然が語る言葉の意味、自然が示す啓示の言葉の広大さは、それらを受け入れやすいように自己自身を開き切った者にのみ示されるのである」⁽³⁹⁾

人間と人間以外のものとの間のこうした（※人間同士の関係と）類似する間主体性には、相互性（相互依存性）がもつ深くて驚異的でさえある次元が表れている。たとえば人間の主体は、自然という非人間としての存在者を受け入れるように「つくられ」ており、一方、非人間としての存在者は、それらに内在されると同時にそれらを超越している神のなかの《イデア》を「受け入れ」反映するようにできているのである。バルタザールは人間の間主体性だけではなく、植物や動物、風景、生態系という具体的事例を示している。ここでも、

ゲートの影響が彼の分析全体に及んでいることは明らかである。相互依存性と、相互に喜んで受け入れようという態度には、実在の対話的構造が反映しており、現れる非人間的他者に対して「畏敬の念」をもつよう人間に要求する。

人間の主体の自由は、自然という非人間的存在の自由、それらの自己顕現の内在的な莊嚴に应じてつくられている。というのは「たとえそれが境界線上の、原始的な存在であっても、内面性をもたない存在はない」⁽⁴⁰⁾からである。バルタザールは、ここで再びゲートを想起しつつ、しだいに複雑になる自然の存在者のなかでの「内面性の度合い」を探求していくのである。つまり、「生命の最低レベルにおいてさえも」、生きている存在者の自己顕現、この生きている全体性の神秘の前にして「私たちは、目がくらんで、たじろぐべき」⁽⁴¹⁾なのである。この神秘を抜きに説明できるとする「科学的」精密さというものは、不敬な指で生命の聖なる神髄に触れるのである。動物の世界においては、《存在》の内的性質、つまり内的空間が「明るくなり、輝きだし、

自分自身（の自覚）へと近づけるようになる」。動物は「認識論の状況を根本的に変える、まったく新しい事実、すなわち対象はいまやそれ自体が主体であることを表している」⁽⁴²⁾のである。動物を「反射機械」であると分類することは、「まじめな自然科学にとってふさわしくない」とバルタザールは見なしている。

したがって、自然世界の見地から言うと、各々の存在は「意味で満たされ」、「一つ一つの花、一つ一つの山、一人一人の「人」は、実存 (existence) を《贈与》として授与した《存在》の《根源》の自由を顕現しているのである。

「たとえば、ちっぽけな蚋^{ぶよ}や、ありふれた石であっても、あらゆる存在者には、これで終わりという限界がない。どの存在にも隠された隙間というものがあって、それを通じて意味と意義とが永遠から途切れなく流れ出し、けっして尽きることなく、つねに満たされている」⁽⁴³⁾。私たちを取り囲む現象世界の全体こそが、唯一の『意義が示される場』なのである。私たちが

眼にする一つ一つの花はその表現であり、風景の一つ一つに意義があり、それぞれの人間の顔や動物の顔は、言葉なき言葉を話す。こうした言語を概念へと翻訳しようとすることはまったく無意味であろう。これらの事物が語る内容を、私たちは見きわめ、描写しようとするかもしれないが、うまく表現することはできないであろう。この意味深長な言語が話しかけているのは、概念的思考に対してではなく、なにより、事物の統一的全体 (the general) を鋭敏に読み取る、ある種の知性に対してなのである。「この種の知性が」その役割を果たしたときにのみ、「概念的思考」⁽⁴⁴⁾が仕事を始めるのである」

相互関係的な形而上学によって、人間の自然との対話は人間の全体性の問題となり、私たちが人間として発達していくための決定的な次元となる。ある最近の批評家によるバルタザールの相互関係的人間学の特徴は、「人間以外の自然に対する人間の関係」にも同様に当てはまる。つまり「バルタザールの三位一体の神学

的人間学においては、人間であることは、もっている性質という見地から定義されるのではなく、(※神から)贈与された出来事として定義される。ひとは、愛としての自由のケノーシス的な(※Kenotic、その死に至るまで『父』に従ったキリストの行為を範とする『自己無化』を意味する)関係においてのみ人間なのである。(※そういう関係へと入っていくところの自己は、関係のなかでの自己理解と同じではない)⁽⁴⁵⁾

したがって、それは「選択」の問題ではない。つまり人間以外の自然に対して気を配るよう求める気性とか趣味を選ぶという問題ではない。それは客観的な「世界についての真実」の問題であり、人間の全体性の問題なのである。そして、この見地からすれば、人間主体の態度は、奉仕の態度、自己贈与、最愛の他者を愛する者の態度であり続けなければならない。この「対象(自然の存在)への奉仕」によって、主体は「(※霊的)形成」(formation)という意味で形成され、バルタザールが述べているように、主体に世界の真実が次第に満ちていき、「宇宙的形成」(cosmoform)がなされるので

⁽⁴⁶⁾ある意味で、主体は、その(※贈与を)受け取る力に、また『存在』の他の主体への奉仕に正比例して、はじめて創造的行為の権利を獲得するのである。かくしてバルタザールは次のように述べる。「実存による『人間』主体への最初の教えは、自己放棄の教えであって、『自己の』利益追求を優先することではない」⁽⁴⁷⁾。ここにもまた、「世界を理解しようとするならば、人為的な組み立てからではなく、観察から始めよ」⁽⁴⁸⁾と言ったゲーテの声が響いているのである。

結論…「センス・オブ・ワンダー」の

比較神学に向けて

本論において私たちが試みたことは、カトリックの思想家が着手した西洋における形而上学の刷新が、「差異」を強調することによって全体性への驚異に満ちた道を明らかにしていくさまを、詳細に(しかしまだ記述というレベルにおいてのみであるが)検証することであった。この驚異の回復において、私たちは、カトリックの社会教育が、人間と自然世界との関係が、人

間が人間であることを「構成する」ということをどのように語っているのかを知ることができる。⁽⁴⁹⁾しかしそうであっても、(同一性を強調する)仏教の世界観と(超越、差異を強調する)カトリックの世界観との根本的な対照性は、仏教とカトリックとの中心的なテーマであり続けるであろう。

キャサリン・コーニルは賞を獲得した宗教間対話に関する著書のなかで、宗教的信条の「相互連結」(interconnection)への意識が対話の必要条件であると述べている。「そういうわけで宗教間対話は次のような信念を前提とする。すなわち、信仰や実践には重大で根深い違いがあるけれども、共通の場においては諸宗教はお互いを認め合うであろうという信念である」⁽⁵⁰⁾と。相互連結という概念は、すでに本論の基礎にあるものだが、コーニルは相互連結には以下の三項目があると述べている。

- (1) 世界平和や環境危機といった社会的課題に対する共通の関心
- (2) 宗教体験を分かち合える深い次元への認識。そ

れが対話と出会いをもたらす。センス・オブ・ワンダー、詩心の復権についての私たちの探究も、その一例である。

- (3) 《究極の実在》についての互いのとらえ方——各々の宗教的実践の一致する点と対照的な点(私たちの「超越」(差異)と同一性との根本的な対照性のような)など——を、もっと理解しようという共通の要求。

私たちに残されているのは、これら三つの関係について考察することであるが、そこにはさらなる比較調査が求められる三つの領域がある。

第一に、コーニルが示唆しているように、社会が直面しているさまざまな課題を共同して担う機会を増やすには、宗教間の正しい相互理解が欠かせない。各宗教伝統が人間主義的に方向づけられれば、そういう諸課題に関心を向けるのである。環境危機という問題に関して言えば、キリスト教のエコロジー倫理の表現の多様性を理解することが必要であろう。エコロジー倫理には、二十世紀にカトリック教会が形而上学を刷新

したことが関わっており、あまり知られてはいないけれども、これは非常に重要な要素なのである。こうした形而上学の刷新は、ローマ法皇による過去三十年の一般謁見の方向性を決定づけたが、ベネディクト一六世の最近の回勅『真理に根ざした愛』(Curias in Veritate)によってさらに権威が与えられた。⁽⁵¹⁾

二番目の関係は、カトリック教義の社会教育と形而上学的基盤という次元に関わるものである。というのは、これらはカトリック系大学がそのミッションを方向づけるさいの中心的原理だからである。つまり、カトリックの人間主義教育とその役割は、個人の人間形成だけではなく、社会の全般的な発達とすべての生命の繁栄に関連していることを、大学が理解することである。ここにおいて、比較神学の密度の濃い研究の必要が明らかになる。

創価学会の出現は、法華仏教の文脈だけではなく、二十世紀の人間主義哲学の文脈において歴史的なものであった。その出現によって、「宗教的ヒューマニズム」と「人間主義教育の伝統」とのこうした一致というも

のが、きわめて実り豊かな出会いの実例をもたらしただけである。この点において私たちは、それぞれの宗教的伝統が深く理解している二つの不可分の局面を知るわけである。

人間の統合的な精神形成は、発達期における家族という背景から、教育の領域における形成へと広がっていく。この点に関して言うと、牧口の『人生地理学』にある「人間とその自然環境という二方向の関係性を、学生の社会的、道徳的、学問的能力を開発させる教育手段として検証する」という原理を比較研究することが求められている。池田大作の膨大な著作は、「人間革命」の理念と創価学会の教育的ミッションとが一体であることを明確に示しているが、比較研究するには、あまりにも内容が豊かな領域であるため、要約できない。⁽⁵²⁾しかし創価学会と池田の思想をよく知っている読者であれば、池田自身がマルセルを読むなかで示したように、そこにはカトリック的な感性があることを必ずや認めてくれるであらうし、できれば喜んでそのことを受け入れてほしいと願う。実際、宗教間の出会い

が平和教育の一要素であるならば、創価学会の教育プログラムと創価大学のミッションは、一致して、驚異の形而上学をカトリックが刷新させていくなかで明らかとなった共通の感性を理解するのではないかと思われる。というのも、驚異の形而上学を刷新させることが、カトリック系大学のミッションを宗教間対話と教育の共同作業として形づくっているからである。

最後になるが、池田の著作は宗教間の深い知的出会いが必要であると主張している。本論の「記述的」研究はカトリックの教義体系と学的知識に基づいているのだが、それは創価学会が体现している大乘仏教の観点に匹敵する。これらそれぞれの伝統がもつ固有の神学的・哲学的要素は、明らかに比較神学の領域に存在している。仏教とキリスト教の対話と比較研究は今や、創価学会の独自の遺産を、「驚異と詩心の宗教的復権」との一致という点で、さらに八十年以上前から始まった「自然との対話」のカトリック版と一致するものとして認め、評価するにいたっている。これが本論の主張である。

依正不二や縁起といったよく知られている仏教の概念は仏教・キリスト教の比較研究の他の分野や普及している解釈において十分に研究されていたかもしれないが、新たな注目すべき比較の局面がやがて開拓されることになるだろう。この点に関しては『東洋学術研究』での山本修一の秀逸な研究がすでに証明している。彼の考察、たとえば唯識（とくに阿頼耶識）に関する考察は宗教間の考察に魅力的な可能性を提供している。⁽⁵⁴⁾

結論するに、自然との対話に関して池田大作によって示された基本的な要素とカトリックの形而上学によって示された驚異の回復は、おそらく二つの概念に集約されるだろう。すなわち『価値創造』ならびに『贈与』としての《実存》（の形而上学的理解）である。これら二つの概念は、人生の善さや美しさにあっても、そして誰も逃れられない悲劇のただ中にあっても、実存の神秘を賛美しているのである。いかなる年代であっても「センス・オブ・ワンダー」を蘇らせ保つことによつて、詩心がある意味で「世界を再創造する」のは実にここにおいてなのである。冒頭に触れた池田のエッ

セーに戻って読んでみよう。

「この『詩心』とは、人間のいかなる営みにも見出し得るものであろう。目をみはりながら、真理の探究に打ち込む科学者にも、詩心が躍動しているはずだ。

詩人は、物すらも、単なる物とは見ない。その眼差しは『心』に向けられている。花は、ただの花ではない。月も、天上に浮かぶ物質の塊ではない。詩人は、月や花を媒介として、人間と世界との妙なるつながりを直観するのだ。

その意味において、子どもたちは、本来、生まれながらの詩人といってよい。その子どもたちの詩心を大切に伸ばしゆくことは、大人にとっても、新鮮な世界の発見となるろう」

「しかも、詩人は臆さずに、人びとのために、勇気と希望の声を放ち、より深き、より高き次元から、人類共通の「永遠なる魂」を開いてゆく存在なのである」⁽⁵⁵⁾

詩、驚異、幼児期、価値創造の人生。こうした一致は、

レイチエル・カーソンがかつて語った言葉を想起させる。「海について書いた私の本のなかに詩があつたなら、それは私が故意に記したからではなく、海について誰も真実に書けなかったからであり、その詩を無視することができなかつたからです」⁽⁵⁶⁾。一九六四年、彼女ががんにによる早すぎた死を迎えるまで、バルタザールはレイチエル・カーソンを賞賛する読者であつた。

驚異を子どもたちのなかに育てること、そして驚異が人間生命全体にもつ意味。これらに捧げられた著書在完成させるために、彼女は何を差し置いてもその原稿を書き上げようとしていた。「ワンダー・ブック」と彼女はその本を読んでいたが、著者の死後『センス・オブ・ワンダー』⁽⁵⁷⁾として出版された。そのオリジナル原稿のなかで彼女は次のように書いている。

「子どもたちの世界は、いつも生き生きとして新鮮で美しく、驚きと感激にみちあふれています。残念なことに、わたしたちの多くは大人になるまえに澄みきった洞察力や、美しいもの、畏敬すべきものへの

直感力をにぶらせ、あるときはまったく失ってしまいます。

もしもわたしが、すべての子どもの成長を見守る善良な妖精に話しかける力をもっているとしたら、世界中の子どもに、生涯消えることのない『センス・オブ・ワンダー』＝神秘さや不思議さに目を見はる感性』を授けてほしいとたのむでしょう。

この感性は、やがて大人になるとやってくる倦怠と幻滅、わたしたちが自然という力の源泉から遠ざかること、つまらない人工的なものに夢中になることなどに対する、かわらぬ解毒剤になるのです。

妖精の力にたよらないで、生まれつきそなわっている子どもの『センス・オブ・ワンダー』をいつも新鮮にたもちつづけるためには、わたしたちが住んでいる世界のよるこび、感激、神秘などを子どもといっしょに再発見し、感動を分かち合ってくれる大人が、すくなくともひとり、そばに必要があります。……

人間を超えた存在を認識し、おそれ、驚嘆する感

性をはぐくみ強めていくことには、どのような意義があるのでしょうか。……

わたしはそのなかに、永続的で意義深いなかがあると思っています。地球の美しさと神秘を感じられる人は、科学者であろうとなかろうと、人生に飽きて疲れたり、孤独にさいなまれることはけっしてないでしょう⁽⁵⁸⁾

宗教間の出会いと比較研究によって、私たちは自然との「最初の出会い」という神秘を共有し、「私たちは知的方法で⁽⁵⁹⁾〔そして人間的方法で〕世界の詩である驚異を取り戻すのである」。カトリック教徒の対話者は、仏教徒である対話の相手とともに祝福し合い、南無妙法蓮華経へと凝縮された法華経の多くの深い次元の智慧を拝受することができる。この驚異へともに献身することによって、驚異に奉仕しつつ価値創造という人生を生きようとするすべての人々の遺産を、私たちはともに拝受するのである。その遺産のなかには、池田のこんな情熱的な信念も含まれている。「地球人は、皆

詩人たるべきなのだ」⁽⁶⁰⁾

原注

訳注は文中に※で入れた。適宜、改行を加えた。

- (1) “Restoring Our Connections with the World” 原題は「現代文明と詩心の復権」ジャパンタイムズ、2006年10月12日付寄稿。『明日をみつめて——池田大作の最新エッセー集』、2008年7月17日、ジャパンタイムズ、50・52頁。
- (2) たとえば以下のものを参照。Don S. Browning, *Reviving Christian Humanism: The New Conversation on Spirituality, Theology, and Psychology* (Minneapolis: Fortress Press, 2010); and Ronald Modras, *Ignatian Humanism: A Dynamic Spirituality for the 21st Century* (Chicago: Loyola Press, 2004).
- (3) つれに匹敵する議論に関しては、次のものを参照。Thomas McFarland, *Romanticism and the Forms of Ruin: Wordsworth, Coleridge, and Modalities of Fragmentation* (Princeton: Princeton University Press, 1981).
- (4) *Always Rachel: The Letters of Rachel Carson and Dorothy Freeman, 1952-1964*, ed. Martha Freeman (Boston: Beacon Press, 1995) 249.
- (5) Rachel Carson, *Silent Spring* (Boston: Houghton Mifflin Company, 1962).
- (6) Paul Brooks, *Speaking for Nature: How Literary Naturalists from Henry Thoreau to Rachel Carson Have Shaped America* (Boston: Houghton Mifflin Company, 1980) xvi.
- (7) Jason Goulah, “Daisaku Ikeda’s Environmental Ethics of Humanitarian Competition: A Review of His United Nations Peace and Education Proposals,” *Peace Studies Journal* 3.1 (April 2010) 1-23, at 3.
- (8) 山本修一は、リン・ホワイトが1967年に著した有名な論文“The Historical Roots of Our Ecologic Crisis,” *Science* 155 (March 10, 1967) 1203-1207の意義を指摘している。Yamamoto, “Contribution of Buddhism to Environmental Thoughts,” *The Journal of Oriental Studies* 8 (1998) 144-173, at 144.
- (9) ロマン主義の遺産やエコロジー志向の哲学・精神論を含めた「西洋のポスト・啓蒙主義と仏教思想との出会い」に関する批判的であるが重要な概説については、次のものを参照。David L. McMahan, *The Making of Buddhist Modernism* (Oxford/New York: Oxford University Press, Inc., 2008), chapters 5 and 6.
- (10) 早い時期の仏教との宗教間出会いに関するもっとも詳細な事例は、20世紀のキリスト教の復権と社会分析としては、おそらくカトリックのトラピスト修道士トーマス・メルトン著作のなかにあると思われる。
- (11) アウグスティヌス、『告白』第3巻第6章11節。
- (12) この超越—内在（神に対する世界の関係）というダイ

ナミズムはキリスト教神秘主義思想、そのなかでもマイスター・エックハルトの中心的テーマである。エックハルトに関する研究については以下のものを参照。

- Tatsuya Yamazaki, "Die transzendente Struktur des göttlichen Seins und die Seligkeit bei Meister Eckhart," in *Wahrheit auf dem Weg. Festschrift für Ludwig Hödl zu seinem fünfundachtzigsten Geburtstag, Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Neue Folge*, Band 72, ed. Manfred Gervig & Heinrich J.F. Reinhardt (Münster: Aschendorff Verlag, 2009) 273-287.
- (13) Shuichi Yamamoto and Victor S. Kuwahara, "Symbiosis with the Global Environment: Buddhist Perspective of Environmental Education," *The Journal of Oriental Studies* 16 (2006) 176-185, at 176.

- (14) 「比較神学は、特定の宗教的伝統に由来する一方で、その神学的解釈のあらゆる側面を協議、論争、礼拝、儀式、倫理的参画であろうと、それらに影響を与え、変形させるために宗教界の交流を承認し、促進させる宗教に関する研究である。神学の他の形態と同様に、比較神学も一つの学科なのであるが、神あるいは、より自然主義的に言えば、生命が指し示す方向にある究極的神秘の体験についての、もしくはそのための学科だともいえるだろう。したがって比較神学においては、歴史的にもしくは現代の文脈のなかで検証されるかぎりにおいて、他の宗教的伝統に対応する神学的次元に

注目することによって、信仰と実践が考察され、変形されるのである。」

以上の記述は以下のサイトから抜き出したものである。⁸⁰ the American Academy of Religion's Comparative Theology Group (available at Religious Studies News Online, 2011 Annual Meeting Call for Proposals http://rsnonline.org/index.php?option=com_content&view=article&id=383&Itemid=461)

- ※ 以下のもを参照。Reid B. Locklin and Hugh Nicholson, "The Return of Comparative Theology," *Journal of the American Academy of Religion* 78.2 (June 2010) 477-514.
- (15) たゞ以下のもを参照。Gabriel Marcel, *The Mystery of Being*, vol. 1, *Reflection and Mystery*, trans. G. S. Fraser (London: The Harvill Press, 1951) 41.

- (16) 彼の有名な著作『大衆社会に逆らう人間』(*Man Against Mass Society*, trans. G.S. Fraser (Chicago: Henry Regery Company, 1962)) のフランス語タイトル『人間的なものに反抗する人間』(*Les hommes contre l'humain*) の方が、人間性喪失という点をよく表わしている。※ 邦訳は「人間、それ自らに背くもの」(小島威彦訳／マルセル著作集6『人間、この問われるもの』春秋社、1967年、所収)。

- (17) *Ibid.*, 1.
- (18) Daisaku Ikeda, *Unlocking the Mysteries of Birth and Death*

- (18) Santa Monica : Middleway Press, 2003) 171, 179.
- (19) Pastoral Constitution on the Church in the Modern World, 10
- (20) Drew Christiansen, SJ, "Metaphysics and Society : A Commentary on *Caritas in veritate*," *Theological Studies* 71 (2010) 3-27.
- (21) Kenneth L. Schmitz, *The Recovery of Wonder : The New Freedom and the Asceticism of Power* (Montreal : McGill-Queens University Press, 2005).
- (22) たんべん²⁴ 以下のものを参照²⁵。Martin Heidegger, *Identity and Difference*, 2の書の中でハイデガーは²⁶ 本論が全体性への道について描きつづる「区別と差異」ですら罪をいふこと²⁷。
- (23) Michael Zimmerman, *Contesting Earth's Future : Radical Ecology and Postmodernity* (Berkeley : University of California Press, 1994).
- (24) Hans Urs von Balthasar, *The Glory of the Lord : A Theological Aesthetics*, vol. 5, *The Realm of Metaphysics in the Modern Age* (San Francisco : Ignatius Press, 1991) : 449-450.
- (25) Ibid. and *The Glory of the Lord : A Theological Aesthetics*, vol. 4, *The Realm of Metaphysics in Antiquity* (San Francisco : Ignatius Press, 1989).
- (26) Balthasar, *Love Alone* (London : Sheed & Ward, 1968), 25.
- (27) *The Realm of Metaphysics in the Modern Age* 613
- (28) *The Realm of Metaphysics in the Modern Age* 616
- (29) *The Realm of Metaphysics in the Modern Age* 617
- (30) "Geist und Feuer : Ein Gespräch mit Hans Urs von Balthasar," *Herder Korrespondenz* 30 (1976) 72-82, at 76.
- (31) Hans Urs von Balthasar, "Retrospective : 1988," in *My Work : In Retrospect* (San Francisco : Ignatius Press, 1993) 115.
- (32) Georg Simmel, *Kant und Goethe : Zur Geschichte der Modernen Weltanschauung* (Leipzig : Kurt Wolff Verlag, n.d.) 20-21.
- (33) *The Realm of Metaphysics in the Modern Age* 587
- (34) *The Realm of Metaphysics in the Modern Age* 587
- (35) Schmitz, 54-56.
- (36) Ibid. 64.
- (37) Ibid. 11.
- (38) *The Realm of Metaphysics in the Modern Age* 620-621.
- (39) Balthasar, *Man in History : A Theological Study* (London : Sheed & Ward, 1968) 93-94.
- (40) Balthasar, *Theo-logic : Theological Logical Theory*, vol. 1, *Truth of the World* (San Francisco : Ignatius Press, 2000) 84.
- (41) *Truth of the World* 85-86.
- (42) Ibid. 89.
- (43) Ibid. 102.
- (44) Ibid. 140.
- (45) Aristotle Papanikolaou, "Person, Kenosis and Abuse : Hans Urs von Balthasar and Feminist Theologies in Conversion," *Modern Theology* 19 : 1 (January 2003) : 41-65, at 52 and 58.
- (46) Ibid. 70-71.

- (47) Ibid.
- (48) *The Redin of Metaphysics in the Modern Age* 371-372.
- (49) Pontifical Council for Justice and Peace, *Compendium of the Social Doctrine of the Church*, "Chapter 10 : Safeguarding the Environment," no. 452 (Washington, DC : USCCB Publishing, 2004) 198.
- (50) Catherine Cornille, *The Im-Possibility of Interreligious Dialogue* (New York : Crossroad Publishing Company, 2008) 95.
- (51) 環境に関する教皇ベネディクト一六世とヨハネ・パウロ二世の発言の概略に関しては以下のものを参照。Connie Lasher and Msgr. Charles Murphy, "With Generous Courage : Promise & Poignance in the Legacies of Pope John Paul II and Pope Benedict XVI," in *Confronting the Climate Crisis : Catholic Theological Perspectives*, ed. Jame Schaefer (forthcoming, Marquette University Press, December 2011).
- (52) Goulah, 5.
- (53) その一致はGoulahの論文に見事に描写されているが、実際には池田のあらゆるテキストに容易に見て取れるものである。これらの要素は池田の思想と創価学会から分かっていたが、できないものである。
- (54) Shuichi Yamamoto, "Mahayana Buddhism and Environmental Ethics : From the Perspective of Consciousness-Only Doctrine," *The Journal of Oriental Studies* 11 (December 2001) 167-180.
- (55) 前掲「現代文明と詩心の復権」、『明日をみつめて』53・54頁。
- (56) 自著『われらをめぐる海(The Sea Around Us)』への「ナショナル・ブック賞」(1951年)受賞スピーチから。Frank Stewart, "Small Winged Forms Above the Sea : The Life of Rachel Carson," *Orion* 14 (Winter 1995) 14-18, at 16.の引用に48。
- (57) Rachel Carson, *The Sense of Wonder* (New York : Harper & Row, 1965).
- (58) レイチェル・カーソン、『センス・オブ・ワンダー』上遠恵子訳、佑学社、1992年、21-22、50頁。
- (59) Schmitz 127.
- (60) 前掲「現代文明と詩心の復権」、『明日をみつめて』56頁

(Connie Lasher / 米・サンタクララ大学客員教授
[Bannann Fellow])

(訳・やまざき たつや / 東洋哲学研究所研究員)