

## 自然再考

—東日本大震災を契機に—

廣澤隆之

はじめに

ある非常事態は私たちに大きな衝撃を与える。そしてその事態にどのように対処するか、私たちは問いを繰り返す。そして大概の場合、その問いの繰り返しはいつしか風化し、いわゆる歴史の一コマに組み込まれ、はるか遠くから眺める風景になってしまう。

太平洋戦争の敗戦は日本という国家の存続にとって危機の頂点ともいえる非常事態であった。すべての国民は苦難のどん底に投げ込まれた状況からの脱却にもがき、誰もが呻吟した。誰もが心痛をとまなう同じ状況を共有することで、豊かな未来を志向する情熱が醸し出された。そして見事にその状況を克服して豊かな生活が実感される。次第にかつての苦しみは記憶のなかで薄められ、次第に苦しみを共有した一体感は見失われた。むしろ、豊かさを実現する個人はせめぎ合い、次第に困難を克服する共通感覚（常識）は見失われていった。

自然再考

このように悲劇や困難は時間の流れの中で記憶が稀薄になり、次第に忘れ去られてゆき、あるいは語り継がれる物語となり、生々しい体験から生じ、共有された感情は失われてゆく。そして多くの場合には、悲劇や困難は次代にとつての真の教訓とはならないことが多い。

これは人間が長いこと辛い状況に直面すると、時間の流れの中で心を次第に日常性へと立ち戻らせるために過去の悲惨さを思い起こさないようにする防衛機能とも考えられる。とてつもない悲劇は自然のなかに生きている以上、しばしば生じる。しかも自然災害は繰り返される。ところが、その大災害から立ち上がるとき、人は多くの場合、次第にその記憶を過去のかなたへと追いやり、次第に忘れてしまう。

まさに「天災は忘れた頃にやってくる」という警句は単に自然災害の危険に対処する心構えの問題ではなく、そこには災害にともなう悲劇から立ち直る心の位相としても受けとめるべきではなからうか。

ところで、この警句は寺田寅彦の創作とされるが、寺田自身の著作の中に見ることはできない。しかし、彼の自然災害に関する随筆を読めば、彼が自然についてその危険さを警告するにもかかわらず、ほとんどの人はやがて忘れてしまうだろうと嘆いており、この警句は寺田の思いを表しているといえる。

さて、寺田は東京帝大の理学部の教授であるが、他方で夏目漱石の門下であり、多くの文人とも交流の深い知識人で、彼の随筆は近代文学のなかでも高く評価されている。

彼は関東大震災と昭和九年の台風の甚大な被害を深刻に受けとめて、積極的に自然の驚異について自然科学者の立場から警告を発している。その自然観については阪神淡路大震災、新潟県中越地震、そして今回の東日本大震災などの自然の大災害を受け続ける私たち日本列島に住む者々にとっては今でも学ぶべきであろう。

ここで問うのは私たちが懐く自然観である。それを寺田寅彦を参照しながら考察する。

東日本大震災の被害者救援と復興に多くの人が真剣に取り組んでいるときに、このように自然という観念をもてあそぶかのような論考に意義があるのか、という疑問が生じる。しかし、自然をどのように受けとめるかということは、実は真言密教の教理と実践にとって密接に結びつく問題であり、しかもその自然観が東日本大震災後においてほとんど問題にされていない現状を反省すると、教学の立場からは今こそ問うべき課題として取りあげべきであろう。そのことは後に再度述べることとする。

さて、寺田寅彦は彼の自然観を述べる際に、自然科学の立場に立脚しつつ、和辻哲郎に依るところが多いと自ら述べている。このことを念頭におけば、寺田に学ぶことは、ひいては和辻を学ぶことと結びつかなければならぬ。そして和辻―寺田に共有される近代的な自然観を受け容れるならば、私たちが立脚する真言密教の自然観との対比がなされなければならない。

一、自然災害をどのように受けとめるか

東日本大震災の直後、東京都知事をはじめ複数の人々から、この自然災害は異様に肥大化した近代文明に対する「天罰」であるかの発言があった。マスコミなどでは即座にそのような発言への批判が展開され、発言者はその発言を撤回あるいは訂正した。ところがこのような天罰論は多くの人の心の底に潜んでいるかのようである。著名な仏教学者が天罰論に与するような発言をしている。それは日蓮の『立正安国論』を意識したもので、自然界の暴虐な働きには仏菩薩や諸天や神祇が関わっているという日蓮の仏教思想の系譜に立つものである。このような天罰論は、かつて関東大震災の後に「天譴論」として広まったものと軌を一にしている。

さて、このような天罰論あるいは天譴論がまったくばかげたもので、私たちは自然災害として自然科学の立場

から考えておけばよいのであろうか。真言密教の立場では自然科学で説明される自然理解を超えて、はるかに心と物質的自然との不二体であることが強調される。とりわけ、弘法大師の即身成仏思想の根幹である「六大無礙常瑜伽」の立場では、あらゆる物質の広がりと運動はすべて「如来の三昧耶身」とされる。その趣旨は、あらゆる物質の広がりと運動を顕教では物質と見る立場から考察するのに対して、密教ではそこに如来のさまざまな衆生救済の誓願が表現されていると見るべきであるということである。

そうであるとすれば、たいへんな被害をもたらした地震と津波も、すべて仏の意志の表れとみなすべきである。したがってあの悲惨な状況も法身大日如来の何らかのメッセージということになる。いや、それだけではなく、まったくの人災であるともいわれる原発事故にしたところで、それも法身大日如来と無関係ではないはずである。なぜなら放射能汚染としてセシウムなどの放射性物質にしたところで、「如来の三昧耶身」であるはずだから。

しかし、大震災と原発事故以後にこのような問題に関しての真言宗の立場からの発言はまったく聞こえてこない。人々に心地よい自然の恵みをもたらすときには仏の意志を感じて、残酷な仕打ちを自然界から受けるときには仏の世界と切り離してしまう。どうもこのような都合のよい解釈が広まりすぎているように思えてならない。

そこには、すでに近代的な仏教理解がひそんでいる。なぜなら人間の都合によって自然界が解釈される。あるいは、人間の眼差しで自然が見つめられているにすぎない。したがって人間にかかわる損害が自然災害とされているのである。しかし、そもそも欲望に満ちた人間の都合がそのまま肯定されるように仏の意志は働いていないはずである。

そのように考えると、天罰論あるいは天譴論は、ある宗教的立場ではそれほど荒唐無稽ではない。それが許さざる暴論であるというなら、その背景となる宗教の世界観が荒唐無稽であり、認めがたいものであることにな

る。

はたして自然災害が神仏の意志なのか、それとも近代科学の知見にもとづいて純粹に自然界の現象と受けとめればよいのか、この二つの考えは両立できるものなのか、私たちは自然とは何かという問いを改めて問わなければならぬといえよう。

さて、災害は人間にとっての災害であり、それが自然現象によってもたらされた場合に自然災害という。そして私たちは自然災害を人災と引き離して考えがちである。東日本大震災に関して、地震と津波の被害は自然災害であるが、福島第一原発の事故は人災であると理解するのが一般的である。そして人災に関しては厳しく対処するという態度が求められている。この考えの背後には、自然災害に対しては「抗議する相手がない」「しかたがない」といった受けとめかたが潜んでいるように思える。しかし津波への予防措置や避難誘導が適切でない場合、そこには人災を認めるかどうかの判断が加わる。だが、一般に自然災害には抵抗できない「あきらめ」の感情が付随し、人災の場合には厳しい批判感情がともなう。

たしかに自然災害と人災を区別することで、目下の事態への対処をすることも可能である。しかしそもそも災害とは人間にとっての災害に関心が向けられるのであるかぎり、自然災害という観念にはすでに自然と人間との敵対的な関係が組み込まれた概念である。自然がどのように激しく地を揺るがし、海を掻きたてても、それが人間生活に悪影響を与えなければ自然災害ではない。

東日本大震災において津波が甚大な被害をもたらす自然災害が起こったが、あの津波で流されたのは家、自動車、船など人間生活にとってかけがえのない物であった。それらはいふならば人工物であった。あるいは住んでいる町や農村・漁村の景観を一変させたが、それらの景観は人間が住みやすいように改変した環境世界である。

津波が破壊したのは、このように人間が快適・便利を求めて造り上げた環境を破壊し尽くしたのである。このように自然災害とは人間が本質的に求める生の営みへの自然の破壊的侵略であり、人間生活を切り離して自然災害は成り立たない。すなわち自然災害は人間の自然との関わりかたの根本問題を露呈する事態である。

それではなぜあの津波が大災害をもたらしたのか。人間の営みの人工的環境を一定の地域に集中的に構築し、あるいは保存していたからである。よって人工的構造物をもたなければ、そして一定地域に集中的に居住しなければ、原理的に大規模な自然災害は起こらない。まさしく、自然災害は人間の居住のしかた、生活のしかたによってもたらされるものであり、単に自然がもたらした災害とは決めつけられない。

このことを寺田寅彦はかつての人間生活を俯瞰して考える。そもそも原始的な狩猟生活においてはほとんど自然災害はなく、あっても被害は少なかったはずであるという。長文になるが、次に寺田寅彦の文章を引用しておく。

「人類がまだ草昧の時代を脱しなかったころ、がんじょうな岩山の洞窟の中に住まっていたとすれば、たいていの地震や暴風でも平気であつたらうし、これらの天変によつて破壊さるべきなんらの造営物をも持ち合わせなかつたのである。もう少し文化が進んで小屋を作るようになって、テントか掘つ立て小屋のようなものであつて見れば、地震にはかえつて絶対安全であり、またたとえ風に飛ばされてしまつても復旧ははなはだ容易である。とにかくこういう時代には、人間は極端に自然に従順であつて、自然に逆らうような大それた企ては何もしなかつたからよかつたのである。

文明が進むに従つて人間は次第に自然を征服しようとする野心を生じた。そうして、重力に逆らい、風圧

水力に抗するようないろいろの造営物を作った。そうしてあつばれ自然の暴威を封じ込めたつもりになっていると、どうかした拍子に檻を破った猛獣の大群のように、自然があばれ出して高樓を倒壊せしめ堤防を崩壊させて人命を危うくし財産を滅ぼす。その災禍を起こさせたもとの起こりは天然に反抗する人間の細工であると言つても不当ではないはずである、災害の運動エネルギーとなるべき位置エネルギーを蓄積させ、いやが上にも災害を大きくするように努力しているものはたれあろう文明人そのものなのである。」

〔天災と国防〕寺田寅彦隨筆集 第五卷、岩波文庫

「先住アイヌが日本の大部に住んでいたところにたとえば大正十二年の関東大震か、今度の九月二十一日のような台風が襲来したと想像してみる。彼らの宗教的畏怖の念はわれわれの想像以上に強烈であつたであろうが、彼らの受けた物質的損害は些細なものであつたに相違ない。前にも述べたように彼らの小屋にとつては弱震も烈震も効果においてほほ同等であつたろうと想像される。そうして、野生の鳥獣が地震や風雨に堪えるようにこれら未開の民もまた年々歳々の天変を案外案にしので種族を維持して来たに相違ない。そうして食物も衣服も住居もめいめいが自身の労力によつて獲得するのであるから、天災による損害は結局各個人めいめいの損害であつて、その回復もまためいめいの仕事であり、まためいめいの力で回復し得られないような損害は始めからありようがないはずである。

文化が進むに従つて個人が社会を作り、職業の分化が起こつて来ると事情は未開時代と全然変わつて来る。天災による個人の損害はもはやその個人だけの迷惑では済まなくなつて来る。村の貯水池や共同水車小屋が

破壊されれば多数の村民は同時にその損害の余響を受けるであろう。」(前掲書)

このように、自然災害は人間の文明と密接な関連があることを寺田寅彦は随筆に多く書き残している。そして高度な文明を築き上げた現代社会において、自然に謙虚に従わなくなった問題を指摘する。とりわけ日本の独特な地形が災害をもたらすことを強調する。そして自然災害が生じやすい日本の地形的特異性を文明の問題と関連づけて思索し、そこに防災意識を高める必要を寺田寅彦は繰り返し述べている。

彼の主張は昭和初期の時代であるが、その洞察力は私たちにとって今なお新しい課題を提示するものと受けとめられるべきであろう。

さて、それでは自然災害を人間的営為としての文明の問題として考える場合、最大の関心は人間が自然とどのように向かい合う指向性をもつかということになる。すなわち人間にとっての「自然」が課題になる。寺田寅彦も「日本人の自然観」と題する興味ある随筆を書いている。ここでは厳しい自然災害に見舞われるからこそ成立する日本文化のあり方まで述べられている。その論述を参考にさらに自然を受けとめる態度を考えてみよう。

## 二、自然を受けとめる態度

自然を受けとめる態度はその自然を人間の文化的価値基準と照らし合わせて評価する観念によって決定づけられる。その場合の自然を受けとめる観念を自然観という。したがってそれは自然に向かい合いつつ生きる私たちが自然を人間的に受けとめることにもなる。寺田寅彦は日本の自然を慈母と厳父になぞらえている。慈母とは日本の自然が多様な地形によって恵みをもたらす相貌をいい、しかもその地形的特性が地震・台風・火山活動など



で人間を過酷な状況に追い込むあり方を厳父に譬えている。そして自然に接する日本人の知恵を次のように述べる。

「日本ではまず第一に自然の慈母の慈愛が深くその慈愛に対する欲求が満たされやすいために住民は安んじてそのふところに抱かれることができる、という一方ではまた、厳父の厳罰のきびしさ恐ろしさが身にしみて、その禁制にそむき逆らうことの不利をよく心得ている。その結果として、自然の充分な恩恵を甘受すると同時に自然に対する反逆を断念し、自然に順応するための経験的知識を集収し蓄積することをつとめて来た。」

（「日本人の自然観」寺田寅彦隨筆集 第五卷、岩波文庫）

これは農業や漁業に従事する人たちがとりわけ鋭敏に自然観察をする経験的知恵に端的に見られる。そしてその自然観察が日本人の文化形成の根幹にあると寺田寅彦はいう。

そして彼は科学が発達した西洋にはこのような慈母の相貌も、厳父の現象も稀薄であることを指摘する。西洋は「自然を恐れることなしに自然を克服しようとする科学の発達には真に格好の地盤であろうと思われたのである」というのである。ところが近代文明を形成する日本では、古来の伝統的な知恵を失い、西洋の模倣が蔓延するために日本特有の自然への態度は失われ、それが災害とも関連するといふ。そこで彼は次のように述べている。

「こうして発達した西欧科学の成果を、なんの骨折りもなくそっくり継承した日本人が、もしも日本の自然の特異性を深く認識し自覚した上でこの利器を適当に利用することを学び、そうしてたださえ豊富な天恵を

いつそう有利に享有すると同時にわが国に特異な天変地異の災禍を軽減し回避するように努力すれば、おそらく世界じゅうでわが国ほど都合よくできている国はまれであろうと思われるのである。しかるに現代の日本ではただ天恵の享樂にのみ夢中になって天災の回避のほうを全然忘れているように見えるのはまことに惜しむべきことと思われる。」(前掲書)

この文章が書かれたのは昭和十年であるが、今読んでも新鮮な文章といわざるをえない。だがそこに彼が見ていた自然は西洋と日本の近代のあり方を根本から問い直す意図があることに注目したい。それは端的にいえば、西洋近代の自然科学を中心とする知的恩恵を受けつつ、しかもそれを消化しつつ近代日本の形成のあり方を自然観とともに問うという思想的傾向である。

これは明らかに和辻哲郎の思想的立場と同調する。ちなみに和辻の代表的著作の一つである『風土 人間学的考察』が岩波から出版されたのも昭和十年であり、この和辻の著作に寺田は触発されたことを述べている。

和辻の風土論についてここで詳細に考察する余裕はないが、災害についてさまざまな警告をする寺田寅彦の自然観に関連して、その問題点を少しばかり指摘しておこう。

和辻は「風土」という概念で単に環境としての自然を論じるのではない。和辻が最も関心を懐くのはデカルトに代表される近代的自我観念を克服する人間の存在論を現象学的に解明したハイデガーの思想であった。ハイデガーは主著である『存在と時間』において人間存在の根源的ありようは時間的に未来へと自己を投げ出すことにあると考える。

しかし和辻の独自の人間理解では、そこに時間のみならず空間概念を組み込む必要がある。なぜなら人間は孤

立して単独に存在するのではなく、自己と他者が関係する「間柄」に根拠づけられていると考えられるからである。このような自己と他者の関係する「間柄」が「人間（じんかん）」なのである。そこに人間の本質を見る。そのとき他者と向かい合う自己が見いだせる。そして「我々」が今ここに存在しうるのである。

そのような「我々」という自己がさらに他者を外に見るのが「自然」であると考えられる。そのような我々が自然と向かい合う空間的位相が「風土」なのである。それゆえ風土とは自己と他者が自然と向かい合う空間的場所なのである。和辻は「気候、気象、地質、地味、地形、景観など」の総称を風土と定義する（岩波文庫九頁）が、そのような認識が成立し、その場所を共有する「人間（じんかん）」にとつての空間的風土が問題となるのである。

このような問題意識をそなえた自然観の探究には、明らかに西洋近代と対峙し、日本の近代を志向する態度が見られる。それを寺田寅彦も共有している。

そしてこの近代に対峙する自然観の確立の志向性は、伝統文化の中から近代に対峙する思想・文化を取り出し、新たな意味づけをすることにある。これは寺田にも和辻にも共通する。両者とも日本特有の自然環境が生み出した文芸を高く評価し、伝統を近代に息づかせる思想を展開する。しかも寺田寅彦の場合には、自然災害への関心が強いので、伝統文化が育んだ知恵が近代的な知に加算されるべきであるという態度を明確にする。たとえば、寺田は自然について「地震や津浪は新思想の流行などには委細かまわず、頑固に、保守的に執念深くやって来るのである」という（「津浪と人間」全集第七巻、岩波文庫）。そして「自然ほど伝統に忠実なものはないのである。それだからこそ、二十世紀の文明という空虚な名をたのんで、安政の昔の経験を馬鹿にした東京は大正十二年の地震で焼払われたのである。」（前掲書）

このように近代的な知のあり方への批判をふくみもつ自然観を熟成させるなかで、近年になって新たな試みが行われている。それは和辻の風土論を批判的に継承する方向を模索する流れが自然科学者から提起されていることである。しかも自然災害と密接にむすびつく土木工学の世界で提起されていることに注目すべきであろう。それは藤井聡「実践的風土論にむけた和辻風土論の超克」（土木学会論文D、二〇〇六年）である。

彼はこの論文において近代のさまざまな思想の枠組みを列挙する。たとえば大衆民主主義、技術主義、合理主義、進歩主義、社会主義、設計主義、福祉主義、全体主義などである。それらの「思想形態の総称」として「近代主義」（モダンイズム）に満たされた時代としての「近代」（藤井前掲論文、三四二頁）に対する懐疑を提示する思想として「近代保守思想」の可能性を問う。

彼がいう「近代保守思想」とは十八世紀のエドマンド・バークからキルケゴールやオルテガ・イ・ガセット、そして現代のハイエクなどに求められる。彼らは総じて近代主義に対する懐疑を思想の核にもつが、その特徴を藤井は四つ列挙する。それらは①「近代」に対する懐疑②「伝統性」の重視③「宗教性」の重視④「平衡感覚」の重視である。

彼はこのような「近代保守思想」が和辻の風土論を超克する可能性を秘めることを確認し、しかも超克した風土論にもとづき都市計画などの土木事業が可能な実践的風土論を模索するのである。その論述は刺激的であり、しかも示唆的である。

彼は和辻の風土論を超克する方向で、和辻や寺田が求めた自然観のなかでの近代との対峙をさらに深化させようとするのである。そのために近代に対する懐疑が前提となる。しかもそれを基盤にしつつ②「伝統性」の重視に関して「先人の英知のみならず、死者としての先人そのもの」に対して敬意を持って（原文ママ、筆者注）接す

るといふ態度は、我が国においても少なくとも伝統的には存在していたのである」（藤井、三四三頁）と述べる。そして③「宗教性」の重視に関しては「日本各地の風土に根付くとされる日本古来の「八百万の神」も、絶対的価値への志向性たる信仰無きところでは息絶えるほかないのである」（藤井、三四四頁）と忠告を発する。そして④「平衡感覚」の重視に関しては現代の過剰に細分化された専門性の枠内にとどまる危険性を指摘し、伝統的な知とのバランスを求めらる。

このようにして実践的な土木的営みをすることで、人間が風土と実践的に関わられるというのである。彼の風土論は土木的営為という視点に集約されるが、その実践的見解は伝統を受けとめ、解釈する立場にいる私たちにとつても示唆的である。

ところで、藤井が実践的に超克すべきとした和辻も、藤井が指摘していないが、ハイデガーを承けつつそれを自然との出会いの場で超克するという意味では彼のいう「近代保守思想」にはかならない。そして、私たちが真言密教の伝統を現代の文脈の中で受けとめることもその思想的枠組みを共有できる可能性がある。それゆえ、私たちにとつて問われるべきは、東日本大震災を念頭におきつつ、さらに真言密教の立場で自然について改めて問うことにならう。

### 三、真言密教の立場から

すでに述べたとおり、東日本大震災を契機に自然とは何か、そして自然と関わって生きるあり方が将来的に根本から問われるはずである。それは日本的近代化をへて現代に至るまでの生のあり方が根本から思想的に、そして実践的に問われるはずである。たとえば近代化において成し遂げられた消費文明をも根源的に反省すべきとす

る気運は少なからず熟成されつつある。現代の消費文明は生の欲望を無制限に実現すべく肥大化しすぎてしまった反省はすでに諸処で問題にされている。とりわけ福島第一原発の事故を契機に、電力エネルギーについての関心が高まるとともに、現代人の消費文明が反省的に問われている。それらを見据えたうえで、私たちは依って立つべき自然観を吟味しておかねばならない。

筆者はすでにさまざまな機会に真言密教の立場からの自然観について諸処で意見を述べてきた。それらのうちのいくつか参考のために列挙すると次のとおりである。

▽「人は自然に還ることができるか」（『癒しと救い』、玉川大学出版、平成十三年）

▽「自然へと回帰する装置としての仏教―教学との対論的視座から―」（『新義真言教学の研究』、大蔵出版、平成十四年）

▽「回帰すべき場としての自然」（『仏教文化論集』第9輯、川崎大師教学研究所、平成十五年）

▽「いま密教とは何か」（『真言密教の新たな展開』、高野山大学選書第二巻、小学館、平成十八年）

▽「自然葬と仏教」（『自然葬の源流』、凱風社、平成二十年）

▽「自然ということ 上・下」（東京新聞、平成二十二年六月二十六日、七月三日）

▽「自然の意欲」（『お大師さまとともに』第39集、川崎大師、平成二十三年）

▽「祈る生活、自然を見つめ直すこと」（『お大師さまとともに』第40集、平成二十四年）

これらの論考やエッセーで述べたことをここで繰り返し論述することは控えるが、筆者が問題にしたことがらはおおよそ以下のとおりである。

①「自然」は外部に自立的にあるのではなく、自己と他者の内面と環境世界を包括する生命的エネルギーの総

体であり、環境世界のみを自然とみなす自然観は近代の心性によって構成されているにすぎない。

②人間は基本的に「自然」を生きることができない。なぜなら言語活動によって「自然」を直接に生きるのではなく、「自然」を言語表象にもたらし、人間の生の欲求に即して受けとめられる。(古代人が自然の中に神々の働きを見る神話を形成したのが典型)

③現代人が自然を甘美なもの、心を癒すものとみなすのは(特に自然葬において顕著な傾向である)、都市型住民の求める景観としての自然にすぎない。

③「自然」は人間に恵みをもたらすのみならず、きわめて暴悪な相貌をもって人間に襲いかかり、人間を危機的状況に追い込む。しかし都市型住民(近代化された生)はこの残酷な自然の相貌を見過ごしやすい。

④恵みをもたらす自然が時に人間に残酷な運命を与えることを統合的に受けとめる文化が日本においては古代から連続として受け継がれてきた。

⑤日本人は自然の強力な働きを神聖視するが、その自然のダイナミズムを神話的レベルで表象してきた。それを理論的に説明する原理を提供したのは仏教であり、とりわけ弘法大師の提示する真言密教の教理であった。(日本仏教は総じて古代からの日本人の宗教的心性の合理化として機能した)

⑥日本人の生を規制する自然として、とりわけ「山」が文化的に重要な意義を担った。「山」は生を根拠づけるとともに、死者の靈魂が集う「場」としても表象される傾向があった。

⑦「山」は生の対極である死の世界であるとともに生を維持しつづける。そのような「山」は非合理的であり、しかも呪術的な異世界であり、生の合理性を補完しつづける狂気性をはらむ。そこに死を疑似体験する修行者が呪術的に関わることが奈良時代より連続と継承されている。

⑧自然に対して呪術的に関わる心性は「自然」にアニミズム的ダイナミズムを見る。このような自然観こそ近代の啓蒙の精神がもつとも忌み嫌う。しかし真言密教はその呪術性とアニミズム的世界観をもつとも理論化した教理学をもつ。それは弘法大師空海の『即身成仏義』と『声字実相義』において典型的に見られる。

⑨「自然」において生と死が共存する文化を築いてきた日本の宗教は仏教、とりわけ真言密教と天台本覚思想にその理論的根柢をもつ。

以上、筆者が今までに論述してきた自然に関する問題のおおよその概略を記してみた。

さて、とりわけ筆者が今回の震災を契機に改めて自然について再考したいのは、自然が生者と死者の共存する文化を基礎づけていたことの意義とアニミズム的世界観である。

ここにいささか情緒的な感慨を述べておきたい。それは津波の甚大な被害を蒙った宮城県名取市閑上地区を筆者が訪れたときのことである。津波ですべてが流され、副住職が犠牲になられた観音寺に詣でたときである。お堂も庫裏も破壊されつくされ、墓地も無残な光景をさらしていた。本堂の跡地に向かって祈りを捧げるのみであったが、横倒しになった墓石が無秩序に散らばる墓地へ眼を転じると、言葉を失っていた筆者にとってきわめて印象深い光景が目にとびこんできた。二人の女性が骨壺まで流されてしまい、コンクリートの基礎部分だけが残った墓に花と線香を供え、祈る姿があった。彼女たちに何か言葉をかけた記憶があるが、何を言ったかは覚えていない。気づくと、同じように墓参りをしている人がいた。

私はこの光景が目には焼きつき、今でもしばしばこの光景を思い浮かべている。そして、そこにこそ生者と死者との共存する日本文化が息づいていると確信するようになった。

たいがいの場合、墓参りは死者のお骨に手を合わせているかのように思われる。しかし遺骨そのものを供養の



対象とする文化はそれほど根強いものではなく、江戸期に寺域内に墓地を造成するようになり、さらに近代になって家ごとの墓をつくり、近親者の遺体・遺骨を埋葬するようになってからである。そこでは死者と遺骨とが一視され、遺骨と死者の靈魂が区分けされなくなってきてしまった。そのようにして現代人の死者との結びつきはできあがってしまったかのようになってきた。

しかし閑上地区の流された墓では、遺骨もない墓に供養をささげる祈りがあつたことに深く心を動かされた。墓とされる区域（場）は遺骨がなくなつても神聖視されているのである。死者たちが集う場、それは死者の靈魂の集う場であり、すでに長い年月のあいだに土にまで浸透してしまつた聖性は失われていないかのようであつた。個別の遺骨が聖性をもつのではなく、その土の区画（場）そのものが聖性を維持していたのである。

個別的な死者を包括する聖性こそ、かつて古代人が神聖視した「山」であり、そこから発する生を支え続けるエネルギーの源泉として、そこには自然が感じとれる場なのである。そのような文化的表象が現代の墓地にも継承されていたことを、皮肉にも墓が流された場で深く受けとめたのである。今を生きる人たちの生の根柢を私は閑上地区で教えられた思いであつた。

このような死者と生者の緊密な関係を生み出す場を仏教的な教理と実践において明らかにしたのが空海であるといえよう。死者の集う場の異世界的な非合理性が合理的に営まれる日常の生を支えることは、「山」に実践の場を求めた空海の実践的な態度に見てとることができる。空海は奈良時代から実践された山での呪術的な祈りによる神秘体験を真言密教の教理によって理論的に体系化したといえる。それまでの奈良の仏教教理では、典型は法相の教理であるが、山で験を得る宗教的実践の意味づけは不可能である。その教理はあくまでも理論としての完成を求めることはあつても、「山」の宗教に本質的な非合理で呪術的な人間の心性と、そこに生の根源を認める理

論化は不可能である。合理—非合理、日常—非日常、生—死の二項関係を包括することが可能なのは空海の提示した真言密教の教理によってであった。

「山」はそのままでは自然ではない。それは曼荼羅の世界を内面化することで体感できる自然への通路として自己を囲む世界である。自然とは生命のエネルギーの自己生成する場であり、曼荼羅世界では法身にそれを認めることになる。その世界を根源とするから合理—非合理、日常—非日常、生—死の二項関係は包摂されるのである。生者と死者との共存する文化はこの真言密教によって仏教的な意味づけが可能になったのである。

さて、自然観を真言密教の立場で考察するときに、アニミズム的世界観はもつとも特徴的であるといわねばならない。そのことについては今までに多く述べたのでここでは詳説しない。ただ先に述べたように、『即身成仏義』の「六大無礙常瑜伽」についての論述において空海が四大（地・水・火・風）を顕教は非情とするが密教では「如来の三昧耶身」であるとすると記述はもつともアニミズム的世界観を密教的に表現しているので重視しなければならぬ。

物質（非情）としてとらえられる世界も、密教の理解では如来の衆生への関わりの働きの顕現する世界とされる。それが「如来の三昧耶身」である。それは衆生と仏とが会おう場が単なる物質的な環境世界ではなく、そこに生命のエネルギーが自己生成する場としての自然、すなわち密教的には法身が個別の仏・菩薩・明王・天として顕現する場なのである。言い換えれば、あらゆるモノはすべて法身の個別への顕現であり、その個別の一一が法身なのである。このような自然観をここでは岩田慶治（『自然とコスモス』、岩波同時代ライブラリー）にならってアニミズムという。

さて、このようなアニミズムのあり方について、すでに他の論考で述べたことであるからここでは再説しない。

ここでは、すべてが法身大日如來の現れであるとする真言密教のアニミズム的自然観が東日本大震災のような自然災害と関連づけた場合に問われるべき疑問を記しておきたい。すべてが法身大日如來の現れであるとするれば、津波もまた「如來の三昧耶身」ではないのか、という素朴な疑問をぬぐい去ることができないからである。

私たちは安直に自然災害を天罰論あるいは天譴論で片づけることを控えるべきであるが、自然災害に何らかの仏の意志を認めることは真言密教の立場では肯んじなければならぬであろう。そうでなければ四大が如來の三昧耶身であるという空海の思想は成り立たなくなる。

そうであるとすれば、真言密教の自然観にもとづけば、災害を引き起こし、人間に残酷な仕打ちをする自然という自己生成のエネルギーはどのような如來の本誓である三昧耶を具現していると受けとめるべきなのであるか。圧倒的な力の前では、もはやそれを理解する術はない。それはどこまでも不可思議な現れであり、人間に悲劇をもたらす自然の威力は科学的な説明のみでは受けとめることはできない。暴力的な威力はそれを受ける者を圧倒することによって畏れられ、そこに人格的な意志が感じられる。そのような暴力的な力の觀念の聖性化は胎藏曼荼羅の忿怒尊や天部の諸尊にしばしば見られる。すなわちそれは自己生成するエネルギーである自然に必須な力なのである。

このような自然の威力にたいして、人間はそれを神格化することで自らの理不尽な運命を合理化してきた。それが神話にはよく見られる。あらゆる自然現象を神々の働きとして受けとめる神話的世界は曼荼羅世界として仏教的に教理化されている。

しかもその世界は人間には不可思議な世界でありつづける。しかもそれは個別具体的にはそれぞれの人間に運命的に関わる。その力は人間の生のあり方に即して、幸をも不幸をももたらす。しかし個別を超えた絶対の世界

において、それは幸不幸をこえた自己生成の生命的エネルギーなのである。すなわち絶対的な世界においては必然であることが個別の者にとつては悲劇にもなるのである。それゆえある悲劇は絶対の世界においては必然であるとしても、個別の側に沿えばどこまでも嘆かわしい。

このようにある事象を絶対の原理ではあるが、それを個別においてもつともつらい出来事として受けとめざるをえないことが、今回の災害に即しても考えられる真言密教の立場ではなからうか。

そこで、このような事態に空海はどのように立ち向かったのかを確認しておきたい。その一例として、筆者には弟子の智泉が亡くなったときの空海の嘆きと、絶対の世界の必然との狭間で揺れる心の表現がもつとも参考になると思われる。

『純性霊集補闕鈔』所収の「亡弟子智泉のための達観の文」にその一端を見てみよう。ここでは弟子智泉の死という悲しい出来事に直面した空海が、その死の必然である絶対の世界においては個別の人間が想念する世界は消えていることをさまざまに表現する（ただし、そこにはかつて差別表現と指摘された「異滅の旃陀」があることに注意を要する）。愛おしい弟子の死に直面しても、絶対の世界である「覚の朝には夢虎（日常性における個別の想念）なく、悟の日には幻象（日常性における個別の想念）なし」という。しかし、そのように「云うと雖も、然れども猶お夢夜の別れ不覚の涙に忍びず」と個別の生にとつての悲嘆を吐露する。そして絶望的な思いを「哀れなるかな、哀れなるかな、また哀れなるかな、悲しいかな、悲しいかな、重ねて悲しいかな」と表現する。しかしその悲嘆の極みにおいて超越的な力への祈りの思いへと心は転換する。そこで最後には「仰ぎ願わくは」と曼荼羅の諸尊の救済の力を願う祈りの文で結んでいる。

ここに空海は絶対の世界に即して考えれば個別の悲劇も原理的な必然であると受けとめなければならぬとす

る。しかしそのように「云うと雖も」個別に眼前の悲劇を悲しむ心を抑えることはできない。その悲しみを徹底的に悲しみぬくはてに、自己生成のエネルギーの力を顕現する曼荼羅の諸尊へと祈るのである。

このような悲劇的な事態への立ち向かい方は、今回の震災の悲惨な状況においても真言密教の立場で堅持されなければならないと思われる。

自然は私たちに限りない恵みをもたらし、私たちをやさしく抱く。しかし時には暴力的な力で私たちを圧倒し、日常の生の営みを破壊しつくす。私たちにとってこのような力の前で最後に残された術は祈ることにはかならない。自然の猛威を可能な限り回避する科学の知恵も必要であるが、それは日常性を維持するために働かせる知恵になってしまふ。私たちは非日常性に潜む狂気的な力をも自然の中に感じる。その力の前で私たちは徹底的な無力を痛感せざるをえない。そして自然の力へと祈るしかない。その祈りから新たな生の営みが回復される。経済的合理性の追求のみではない、新たな再生は祈りの場から開かれるはずである。

私たちは非業の死を遂げた死者たちの魂を鎮める伝統を継承している。その伝統は自然との関わりのなかで新たな再生を可能にする。自然を見失った現代人が鎮魂の祈りを捧げないなら、自然の猛威は新たな生のエネルギーを私たちに付与することはないであろう。

〈キーワード〉

自然 寺田寅彦 和辻哲郎 風土 即身成仏義