

# 『自然』について

—生命倫理学との関連において—

細見博志\*

Über den Begriff ‚Shizen‘ (Natur) in der Japanischen Gedankengeschichte  
—Im Zusammenhang mit der Bioethik—

Hiroshi Hosomi

## SUMMARY

‚Natur‘ ist in den europäischen Sprachen ein sehr populäres Wort und man verwendet es umgangssprachlich ohne besondere Schwierigkeiten. Aber seine Bedeutungen sind erstaunlich vieldeutig und ein Historiker zählte an die sechsundsechzig! Ähnlich verhält es sich in der japanischen Sprache. Aber im japanischen kommt als Besonderheit hinzu, daß es einen Bedeutungswandel seit der Moderne gibt. Früher wurde ‚Shizen‘ (Natur) als Adjektiv oder Adverb im Sinne von ‚von-sich-aus‘ verwendet, dabei war die uns umgebende, gegenständliche ‚Welt oder Umwelt‘ nicht einbegriffen. In der gegenwärtigen Verwendung bedeutet es zuerst ‚Welt oder Umwelt‘, trotzdem wirkt die alte Bedeutung im Sinne von ‚von-sich-aus‘ nach, wobei uns diese Nachwirkung manchmal gar nicht bewußt ist. Deshalb möchte ich im folgenden die Wichtigkeit der ursprünglichen Bedeutung der ‚Shizen‘ in der japanischen Gedankengeschichte herausstellen (Kap. I). Ein diesem Naturverständnis verwandtes, originelleres Denken finde ich bei Laotse und insbesondere Chuangtse (Kap. II).

## 序 生命倫理と「自然」

昨今の医療技術の進展は、人類に大きな恩恵をもたらしつつあるが、他方で人間が今まで予想もしなかったような新たな倫理的問題を提出しつつあるのも事実である、いわく、脳死と臓器移植の問題、従来からの人工受精（A I HとA I D）に加えて、代理母、体外受精（「試験管ベビー」）、男女産み分け、等々の問題である。これらの先端医療技術の進歩によって、確かに、「二つの死から一つの生」が残り、子宝にあずかれなかった人々にも子供が授かるようになった。だが他方で、人間が自分の恣意のままに生

と死を操るようになりつつある、という印象も拭い難いものがある。果たしてこのようなことをしていて良いのだろうか、という懐疑と不安は、先端医療の輝かしい光の背後に、黒々とした影を落としている。

しかし問題はいずれにせよ、人類が今まで体験したことのないような問題である。心臓がリズムカルに鼓動している脳死の患者を前にして、果たしてこの人は生きているのか死んでいるのかと問うことは、集中治療室（I C U）の普及以前にはありえなかったことである。体外受精や男女産み分けの技術を用いるべきか否か、か

\*一般教養

つては単なる架空の話でしかなかったのが、今は現実の問題である。私たちはそのような問題に直面して、みっともないまでにおろおろしうろろする。どう考えたらよいか、どう答えたらよいか、狐疑逡巡している間に、現実は容赦なく決断を迫ってくる。もしもなにかが実定的な宗教を信じてでもいれば、それに結びつけて答えを模索することもできる。さらにその宗教が事細かな決疑論を展開しているならば、電話帳を繰るようにそれを調べて、何をなすべきかを見出せるかも知れない。しかし普段から宗教的な自覚に乏しい私たち、いや少なくとも私には、そのような便宜は必ずしも供されてはいない、唯途方に暮れるばかりである。

しかし実際は、必ずしも途方に暮れているばかりではない。例えば、男女産み分けの技術を前にして、手放しでそれを喜んでばかりおれない「何か」が私たちのなかに既にある。あるいは、アメリカでは代理母を斡旋する業者が何人もいる、というニュースに、やりきれない思いを抱く。実は、先の「途方に暮れる」というのも、既になにかが何かのもやもやの存在があるからこそ途方に暮れるのである。そんな時の気持ちをあえて言葉に表せば、「それらは不自然である」とか「自然の摂理に反している」ということになるだろう。

「自然」「不自然」はここでは、則るべき規範として意識されているのであり、その点で「不自然である」というのは、一つの価値判断である。生命倫理と言ういやしくも倫理の領域で、価値評価に用いられるべき述語は、本来「善・悪」であり「正・不正」であるべきかも知れない。だが「悪い」とか「正しくない」と評価すれば、その評価の基準が問題になることは避けがたい。何をもちて悪いと言い、正しくないと言えるのか、その基準が自覚されていることが必要となってくる。その上たいていは、相手をむきにならして、批評者の依って立つ根拠を逆に問い質させるだけに終るのが落ちである。これに対して、「不自然である」とか「自然の摂理に反する」と言う場合、その根拠に思いが及ぶ

ことはむしろ稀である。男女産み分けが不自然である、と批評すれば、それはそれでそのまま了解される、あるいは少なくとも了解されることを、たとえ無意識の内にはあっても、批評者は期待しているのではないだろうか。同じような直観的な感得作用であるのかも知れないが、「自然・不自然」と「善・悪」「正・邪」との間には、本質的な相違があるように思われる。(そしてまた、私たちの文化圏における方がキリスト教的文化圏においてよりも、生命倫理的現象に対して「自然・不自然」を多用している、ということが明らかになれば、私たちの文化のあり方を反省する一つのがかりとなるかも知れないとも考えられる<sup>1)</sup>。)

「不自然である」と言えばそれだけで分ってもらえる、と期待するのは、話者の間に「自然」に関するある種の共通な理解が存在するからである。確かに伝統的には、この種の共通理解が存在してきたかもしれない。しかし問題は、現在においてもなおこの種の共通理解が存するかどうか、ということなのである。今ではむしろ、何をもちて自然と言ひ、不自然と言ひのか、その基準がおおよそ判然としなくなっているのではないだろうか。いや判然としないのは、単に判断の基準のみならず、その内容もである。端的に言えば、「自然」という言葉で、そもそも何を言おうとしているのか、さっぱり分からない、という所まで来ているのではないだろうか。

「自然」に対応するヨーロッパの言葉は、nature (英・仏)、Natur (独)、natura (羅)、physis (希) 等である。それらの意味を幾つかの哲学辞典で調べて見ると実に様々であり、それらの意味を通して一つのイメージが浮かび上がるというよりは、むしろお互いの意味が相互に対立しあい、打ち消し合っている、という感じなのである。例えばある辞典は「自然」の項目の冒頭で、A. O. ラブジョイによれば66の意味がある、と紹介した上で、四つの反意語、超自然 (the supernatural)、技術 (art)、習慣 (custom)、文明 (the post-primitive) との対比で「自然」の意味を考察している<sup>2)</sup>。66の語義を並べられる

よりもずっと見通し安くなったとはいえ、これら四つの側面から眺められた「自然」の統一的形象は明らかではない。価値評価の上でも、技術、習慣、文明と対比された「自然」は概して肯定的であるが、超自然(=神)に対する「自然」は概して否定的である、というように分裂している。またある著者は、「自然の哲学的観念の歴史をたどることは、ほとんど哲学史をたどることに等しい」として、哲学史の険峻な峰をへめぐる<sup>3)</sup>。これでは、哲学者の数だけ自然の観念もあることになってしまいそうである。「自然」の価値評価における分裂は、キリスト教の「自然」理解においても認められる。「自然と天地創造が同一視されるかと思えば、またある時には自然は、神に反する人間の性向の所以とも見做される。自然が規範や啓示(ロマ書1, 20, 使徒行伝17, 23 ff)と等しいとされるかと思えば、またある時には克服されるべき対象と見做される。」<sup>4)</sup>プロテスタンティズムは、概して「自然」に対して峻厳な態度で臨み、例えばカルヴァンは、「人間的自然の現れが罪である」と言っているが、また逆に「罪とは自然に反することである」とも言っている<sup>5)</sup>。

ギリシアの *physis* の理解にしても、その根源の意味が *to be* であるのか *to become* であるのかで、現代の文献学者の間においても議論の分れるところである<sup>6)</sup>。また当時のプラトンとソフィストとの間で、*nomos* と *physis* をめぐって激しい議論が展開されたということも周知のことである。その場合 *physis* の普遍性・斉一性を論拠に *nomos* を批判するソフィストに対して、(田中美知太郎氏によれば<sup>7)</sup>) プラトンは *nomos* そのものを直接肯定するのではなく、*physis* の前に、より根源的なものとして技術 *techne* と知性 *nous* を置き、そのことによって、*physis* の普遍性を主張するソフィストに対峙するのである(「法律」892 b)。もっとも *physis* の前にあるこの根源的なものを、同時にまた魂 *psyche* (田中氏の言葉では892 a の場合「自発動」とか「生命力」)とも称していて、プラトンが *nomos-physis* の対立のどちらかに与した、とか、自然の前に

は人為がある、などと言える程話は簡単ではないようである。

他方でアリストテレスは、「自然学」において「自然物」を「それ自らの内にその運動・停止の原理を含んでいるその各々」(1192 b)と規定し、他から動かされる以外に運動しえない「人工物」と截然と区別した上で、「自然」をまさに「運動・停止」の「原理・原因」と定義している。しかし人為との絡みで重要なのは、「政治学」の有名な箇所「国家は自然にもとづく存在であり、人間はその自然の本性において国家をもつ動物である」(1253 a 1-4)と述べていることである。ここでは、いわば「(国家という)人為も自然の一部である」(田中氏)と言っている訳で、アリストテレスはプラトンともソフィストとも異なる道を歩んでいるのが判然とするのである。

あるいはさらに、R. G. コリングウッドの遺稿となった『自然の観念』*The Idea of Nature* 1945 は、多義にわたる「自然」をその一つの意味である宇宙 *cosmos* に限定して、宇宙論 *cosmology* の歴史を辿ったものである。しかしギリシアにおいて、*physis* を *cosmos* と見做して良いかどうかは、これまた専門家の議論の別れる所であるようだ<sup>8)</sup>。

\* \* \*

例えば男女産み分けが「不自然だ」とか「自然の摂理に反する」とか言う場合、「自然・不自然」とはどのような意味なのかを、*nature* という言葉を手掛かりに解明しようとしたのであるが、この試みによっては必ずしも明確な結論に到達できそうもない。しかしながら、もし仮に明確な結論に到達できたとしても、依然として問題は残る、つまり、このような試みの前提には、「自然」= *nature* という等式がある、ということなのである。しかしこの等式が必ずしも自明ではないとするならば——事実、少なくとも明治初めまでの日本語の伝統には妥当しない——、仮に *nature* の本質の意味が明らかとなったとしても、それはあくまで *nature* の意味なのであって、「自然」の意味なのではない。私たち

の用いている言葉である「自然」がどういう意味なのか、ということがあくまで問題だとするならば、ここでは「自然」= nature という等式を一旦括弧にくくり、日本語としての「自然」は如何なる意味なのか、それを考察しなければならないだろう。

### 第一節 日本語における「自然」

「自然」という語を聞いて真っ先に連想するのは、現代においては、自然環境、自然保護、自然破壊、自然食品などであろうが、当然ながら自然科学や自然観察といったものもある。これだけで既にかなり錯綜したイメージであるが、さしあたって (a) 環境としての「自然」(自然環境、自然保護、自然破壊の場合。これに「大自然」という言い方を加えても良いだろう) と、(b) 客観的対象としての「自然」(自然科学の場合) に分けることができよう。(a) と (b) が截然と区別できないことは、「自然観察」という語が既に示唆しているように思われる(この場合「自然」は環境でもあり、客観的対象でもある)。他方でこのようなニュアンスとかなり異なる言い方で「自然体」というものがある。これはわざとらしさ(人為性・技巧性)のない、おのずからなる振る舞い方を指し、柔道などで重視される態度であるが、これを(c) 非人為性としての「自然」と呼んでおこう。(農薬分の少ない「自然食品」もこれに入るだろうか?あるいは環境としての「自然」の中でおのずから成育した、という点で(a) と (c) の両方の意味がこめられている、と言ってよいだろうか?) 普通私たちが「自然」という言葉で連想するのは、ほとんどが(a) 環境や(b) 客観的対象としての「自然」であり、(c) 非人為性としての「自然」はその連想からは洩れることが多い。しかしながら、「自然」という語で私たちにシゼンニ思い浮かぶのは環境としての「自然」である、という言い方からも分かるように、非人為性としての「自然」は副詞や形容詞(自然体はシゼンナ態度・構えのことである)として脈々と生きているのである。ただこの意味での「自

然」は、物象ではない態度・性質に関連し、しかもそれが技巧的でない態度である、という二重の意味で、考察の対象からシゼンニ洩れてしまうのではないだろうか、と想像されるのである。

先に瞥見したように nature の意味も実に多様であるが、現代においてその中心的な意味は、自然環境や自然科学という環境や客観的対象としての意味であろう。そのような意味での nature に、「自然」という訳語を当てはめるようになったのは、意外と新しく、明治も二十年代から三十年代に入ってから、と指摘されている<sup>9)</sup>。それまでは、nature の訳に「大地、天地、宇宙、森羅万象、山川草木、花鳥風月」というような語をあてていたのである。他方で同じ頃既に、natural, naturally の訳語には「自然な／に」が入っている。「自然」が nature の訳語には用いられなかったのに natural, naturally には用いられたということから、「自然」は、品詞の別で言うならば、専ら形容詞、副詞として用いられてきたと言える<sup>10)</sup>。

実際明治の初めまで、「自然」は、「シゼン」にしろ「ジネン」にしろ、ほとんど専ら、文字通り「おのずからしかり」という意味で用いられてきたのである<sup>11)</sup>。そしてそのことは「自然」が専ら形容詞、副詞として用いられてきたことと対応している<sup>12)</sup>。その例は枚挙に暇がない程であるが、最も代表的な例としてあげれば、「自然法爾」で知られる親鸞八六歳の『末燈鈔』には、「自然(じねん)といふは、自はおのずからといふ、行者のはからいにあらず、しからしむといふことばなり」とある。あるいは『歎異抄』の、「親鸞は弟子一人ももたずさふろう」という有名な一節の最後に、「自然(じねん)の理(ことわり)にあひかなはば、仏恩をもしり、また師の恩をもしるべきなり」とあり、ここで言う「自然の理」とは、もとより自然法則のことではなく、人為を越えたおのずからしからしむる道理のことである<sup>13)</sup>。あるいは江戸時代に流行った仮名草紙の一つである『伊曾保物語』の下15「ある人佛を祈る事」に「悪に極まりたる者、

その自然(じねん)を持ち、善に立返る事なし」とあり、ひとりでにそうなるのを待って、という意味で用いられている<sup>14)</sup>。

私たちは先に、現代語における「自然」の素朴なイメージを見たが、「自然体」におけるような「非人為性・非技巧性」という意味での「自然」が、「おのずからしかり」という本来の「自然」の使い方に合致するのであり、環境や客観的対象という意味の「自然」は、natureの訳語において見たように、かつては、「自然」とは呼ばれず、むしろ「山川草木、森羅万象、花鳥風月」などと呼ばれていたのである。現代においては逆に、「自然」と言えばむしろ環境としての「自然」が真先に念頭に上がる。つまり、「おのずからしかり」という「自然」から、環境としての「自然」へと、「自然」の中心的意味が変化したのである。それはnaturalに「自然の」、naturallyに「自然に」という訳語を与えることによって、従来まで「山川草木、森羅万象、天地宇宙」といった訳語を与えていたnature自身にも「自然」という訳語を適用するようになった、いわば明治期の翻訳の事情によるのだ、というのが柳生氏の意見である。それにつけても、そもそも「山川草木、森羅万象、天地宇宙」が同時に「おのずからしかりのもの」という風に理解されていなければ、このような「環境としての自然」という語法は定着はしなかった筈だという相良亨氏の指摘は正当であろう<sup>15)</sup>。

先に述べたように、「自然」という言葉を対象的にとらえようとする時、環境としての「自然」はとらえても、非人為性としての「自然」、「おのずからしかり」という意味での「自然」は、脱落しがちである。しかしだからといって私たちの語感の中にその意味が消え失せたわけではない、と考えられる。明治二三十年代に、natureの訳語として「自然」が次第に定着していくのだが、その時も、環境としての「自然」に、「おのずからしかり」というニュアンスが通奏低音の如く響いていた、ということは充分考えられる。柳生氏は、明治15年の加藤弘之の『人権新説』における「自然淘汰」の概念の社会的な影

響力を、この通奏低音の存在に求めている<sup>16)</sup>。本来ダーウィンの自然淘汰 natural selectionは、適者生存に基づく、自然界における淘汰 selection in natureである。それを人間社会に適用したH.スペンサーの社会進化論は一個のアナロジーであって、ダーウィンとスペンサーとの間に飛躍があることは容易に認められる。しかし日本語で「自然淘汰」と言う時、この「自然」が環境としての自然であるにしても、同時にまた「おのずからしかり」としての自然の語感が混入してくるのは、特に明治期においては、避けがたいことであった。つまり、当時の日本人にとって、この「淘汰」は、自然界における淘汰であるのみならず、いや、ある以上に、ややもすれば人間社会における「おのずからしかり」選別と感じられたのである。その影響たるや、極めて甚大であった。「適者生存」と「自然淘汰」がおのずからしかりのものであるならば、人為を越えた真理となり、社会福祉や人権思想は吹っ飛んでしまうこととなるだろうからである。そしてまた、「自然」におけるこの通奏低音の響きに、当の加藤弘之自身もはっきりと気付いていなかったであろうだけに、問題の根深さが想像される、と柳生氏は説いている。

さて、今まで「おのずからしかり」というのが「自然」の本来の意味であり、それを親鸞の「自然法爾」において見たわけだが、実は「自然」という言葉こそ用いていなくとも、人為性、技巧性を排して、自己を越えた大きな存在と一体化しようとする志向性は、日本思想史において決して珍しくない現象である、ということ、森三樹三郎氏の『「無」の思想』(講談社現代新書)は、親鸞や道元、宣長、芭蕉に即して指摘している。先に言及した「自然法爾」は親鸞の思想の中心に位置しているが、自力道という点でその親鸞と正反対の道元においても、『正法眼蔵』の最も有名な箇所には、「自己をはこびて万法を修証するを迷とす。万法すすみて自己を修証するはさとりなり。……仏道をならふといふは、自己をならふなり。自己をならふといふは、自己をわするなり。自己をわするるといふは、

万法に証せらるるなり」とある（現成公案，上掲書 159頁参照）。この場合、「自然」という言葉こそ用いてはいないが、自己のはからいを捨てて、無心になり、仏法にむしろ照らし出される、という境地が描かれている。それが自力である所以は、禅の場合、仏が自己の内に居て、自己自身がそのままで仏である、という所から来ている。もっともその内なる仏も、自己のはからいを捨てる時に、始めて明らかとなるのである。その点で、自力といっても決して「自然」に逆らう「人為」を意味しているのではないことは明らかである。浄土真宗の場合、十萬億土の西方に、阿弥陀仏がいてそれが手をさしのべてくれる、というのに対して、自力道では自分の内に仏がいて、自分自身が仏である、という点に大きな相違があるが、しかし自己の計らいを捨てて、自然に即する点では両者は共通している。

あるいは夏目漱石の場合（もはや森氏の指摘を離れることになるが）、その最晩年「即天去私」を唱えたが、その「天」とは天命、天道などの「天」であり、我々を越える超越的なものであると同時に、「天性」として我々の内にも宿るものである。そのような大きなものに即して、私を去る、というのが漱石の晩年における、目標とされた境地なのである。この場合も「自然」という言葉こそ用いてはいないが、自己の計らいを捨てておのずからしかる、という境地を目指したものであることには、変わりはないであろう<sup>17)</sup>。

「自然」という表現こそ用いなくとも、ありのままをよしとして、はからいを捨てる、というありかたへの志向性は、日本の思想史においてしばしば認められるが、森氏は前掲書において、その思想史的淵元を老荘思想に求めている。拙論では、思想史的な因果関係を明らかにする課題は荷が勝ち過ぎていると思われるので、「おのずからしかり」の「源流」としてではなく「典型」として、老荘思想を以下に見てみることにしたい。

## 第二節 老荘における「自然」

「しぜん」の「おのずから、然ること。天然」という語義の代表的な例を、「大言海」は「老子」第二十五章「人は地に法り、地は天に法り、天は道に法り、道は自然に法る」に求めている（註11参照）。ここでの「自然」は、地や天や道のよように、なにか多少とも実体的なものではなく、人から地へ、地から天へ、天から道へと根拠を遡及させたその揚げ句に、「道は自ずと貫徹するものなのだ」と突き放すのである。まさに老子の無為自然とは、「為すなくして為さざるはなし」なのである。この「自然」を英訳者ウェイリーは the self-so と訳し、the 'What-is-so-of-itself' と注釈しているという<sup>18)</sup>。

ところで「自然」という言葉は、「おのずからしかり」という意味だとしても、それでも依然として曖昧な言葉である。非人為的、非技巧的という形容を加えてみても、さほど判然とするとは思われない。男女産み分けは「不自然」ではないか、という印象から私たちの考察は出発したのだが、それではそもそも病気の時に薬を飲むのはどうなのか、不自然さを厭えば、薬も飲めなくなるのであろうか。近代的な化学薬品だから駄目なのであって、漢方薬だから良い、とでも言うのであろうか。しかしながら漢方薬とて、自然にできたものではあるまい、人為の産物である。もしも一切の人為を拒否するとなれば、人間は裸で森の中に住まねばならないだろう…。他方で、人間にとって理性や知性は、もって生まれた人間の本質なのであって、それを用いることは決して不自然なことではない、従ってその産物である機械や薬品を用いたからといって、不自然であることにはならない、とも考えられる。つまり人為も自然の一部なのである。もしそうであるならば、現代の機械文明を徹頭徹尾利用し発展させることが、人間にとって「おのずからしかり」ということになるのではないだろうか。

実はこのような「自然」に対する素朴な疑問は、既に老荘、特に荘子の中に極めて雄弁に論じられているのである。荘子の根本思想は「万

物斉同」の理、つまり絶対無差別の思想である。

『莊子』は、莊子自身の著した(と言われる)「内篇」と、後世の作と言われる「外篇」「雜篇」とに分かれるが、この「万物斉同」は、「内篇」においては、一切の人為を排して、全てを天命として受け入れることとして説かれる。例えば、不治の病に陥ったとしても、自らを罹病させた天を礼讃する、という態度となる(大宗師篇「偉なるかなかの造物者、將にわれを以って此の拘拘を為さんとす」[森訳「造物者というのは偉大なものだな。わしをこんな曲がりくねった身体にってしまったよ。】あるいは「偉なるかな造化」]。このような天命観は、現実に異を唱えずそれを従容として受け入れるのであるから、当然ながら、現実に対して雄々しく戦い現実を変革していく、というのと正反対であり、むしろ現実に背を向け現実から逃避するという、厭世思想に近くなる。実際、三世紀魏晉朝の所謂竹林の七賢の時代は、知識人が政治にタッチするには、余りに危険な時代であったのであり、自ら保身のためには現実政治から距離を取るにしくはなかったのである。他方で逃避と拒否の態度が硬化すれば、それはそれで一つのこだわりであって、無為自然ではなくなる。「絶対無差別の立場では、来るものは拒まず、去るものは追わずというように、自由無碍である。」<sup>19)</sup>ここからは逆に、文明の利器を利用する可能性が開け、達人になるために習練を積むことが評価されてくる。人為が積極的に肯定されるのである。このことは「外篇」の顕著な特徴となっており、このようなあり方を、森氏は「有為自然」と呼んでいる。莊子の「万物斉同」には、天命を強調して人為を退ける、という場合と、一切のこだわりを排する中で人為を退けることさえ退けて、結果的に人為を肯定する場合の、人為に対するアンビヴァレンツが見られるのである。

\* \* \*

まず天命の強調と、人為性の嫌悪から見てみよう。莊子は「万物斉同」を説くために、冒頭の「逍遊篇」において、鯤と鷗の極めてスケールの大きな話を展開する。私たちが極めて小さ

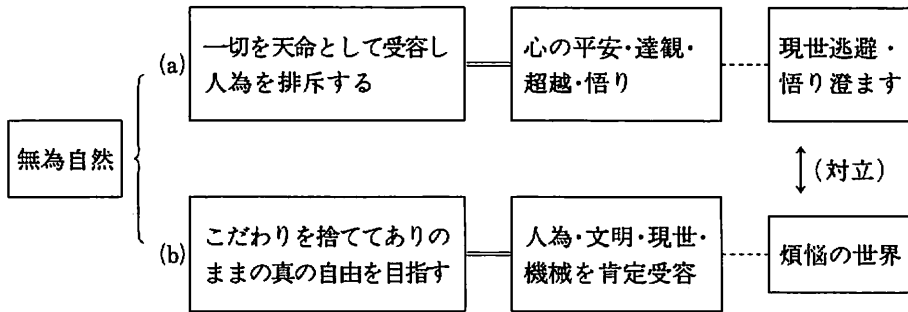
な存在であって、私たちが越えた大きな物が存在している、ということ教えることによって、例えば入学試験に落ちたとか、失恋したとか、ということにこだわっているのが馬鹿らしい、という思いに誘う。「斉物論篇」においては美人の代名詞である「毛嬙と麗姫」の譬で、人間における美醜、善悪、正・不正も、即自的には存在せず、人間の立場から区分けしたに過ぎず、人間以外には何ら意味は無いものである、と説く。こうして人間の立場を相対化し、それから距離を取ることを教える。

しかしながら、人間はあくまで人間の立場で物を考え、人間の立場に基づいて判断することは、不可避であり、また必要でもある筈だ。いきなり猿や鹿ならこうするだろうと言われても、確かにそうかも知れないが、そう考える事にどれだけの意味があるだろうか、という疑問が生ずるのは当然である。宇宙的規模で言えば小さな問題かも知れないが、本人にとっては死活問題でありうる。それを小さいと言うのであるならば、人を殺しても小さな問題ということになるのではないかとさえ言えよう。

だが莊子が問題としているのは、どうしても避けがたい運命や、取り消しがたい出来事である。そのような場合に、何時までも恋恋としていても、実際何の意味も無いことになろう。ここではそれを受け入れた上で、次にどうするかという、発想の変換が必要なのである。丁度リハビリテーションで、例えば、無くなった片足に何時までも思いが固着する場合には、中々リハビリが進展しないと言う。片足という事態を受容し、そしてそれを認めた上で如何に生きていくか、ということを考えるのがリハビリの訓練の前提になる。もちろんこれは、現実には極めて困難な事ではあろうが……<sup>20)</sup>。

\* \* \*

このような天命観に対して、「外雜篇」では、人為に対する積極的な姿勢が顕著となる。例えば外篇の「天地篇」では、堯が富・多男子・長寿を煩わしいものといっているのに対して、この堯の超俗の態度自身一つのこだわりであって、



「差別の立場」であると批判している。同じように同篇において、はねつるべを、「機械を有する者は、必ず機事あり。機事有る者は必ず機心有り。……」として退けた農夫を、『莊子』は孔子に仮託して「その一を知りて、その二を知らず」と批判している。このように人為をも包括する立場を、『莊子』は、求めるのである。この場合、人為を退けることは却って不自然なのであり、人為もむしろ自然なのである。

あるいは「達生篇」において、酔人落車の譬えが語られる。アルコールが入ると、意識せず変に技巧をめぐらさないで、却ってうまくいく、ということは、日常でも体験するところである。しかしながら、素面でこのように自然になるためには、むしろ厳しい修行が必要である、ということと同篇のその後の部分は語っている。その例は、蝸取りの名人、水泳の達人、工人の斉（=齋、ものいみ）などである（これに内篇「養生主篇」の料理の名人である「包丁」の話を加えてもよいだろう。）これらは、無為自然になるために、むしろ厳しい習練が必要であることを語っている。人為を離れた自然になるために、厳しい意志的な人為の道を経なければならないというのは、一つの逆説ではある。実際「仏道を習うとは自己を習うなり。自己を習うとは自己を忘るるなり。」と言った道元が、自己を忘るるために厳しい修行を自らと人々とに課しているのである。『随聞記』のなかでも、仏道を学ぶ人は「一向に放下して只管打坐すべきなり」と繰り返されている。これらは、自然になるために人為を介することが必要である、あるいは人

為も自然の一部である、ということを示している。

雑篇の「庚桑楚篇」において、「怒りを出だすも怒らざれば、即ち怒りは不怒より出ず。為を出だすも為す無ければ、即ち為は無為より出ず。……為す有りて当たらんと欲すれば、即ち已むを得ざるに縁る。已むを得ざるの類は、聖人の道なり。」<sup>21)</sup>において、森氏の解釈によれば、「やむにやまれぬ必然のままにゆだねる立場からすれば、自然、必然の勢いのままに怒り、喜び、行動するということも、また自然である。自然の拡張解釈によって、人為をもふくむ自然、有為自然の立場が現れる」とある<sup>22)</sup>。無為自然が、人間的な感情を枯渇させて、まるで木や石のようになることを目指しているのではなく、あるいは儒家の言う「喜怒色にあらわさず」を説くのもなく、むしろ感情の起伏も一つの自然なのであり、それをそのまま表現し、その感情と一体化することこそ目指すべき境地だと考えるのである。「自然の性から出た行為はいわゆる人為ではなくて、自然に属す」<sup>23)</sup>のである。無為自然とは、無感動、無感情と言うことではない、むしろ自分の感情の起伏自身が一つの自然なのだから、その動きをそのまま表現することが重要なのである<sup>24)</sup>。

\* \* \*

以上見てきたように、老荘の無為自然には二つの要素・方向があるように思われる（上図参照）。

(a) と (b) とでは、結果において大きく背馳しているように見える。老荘思想に対して



よく退嬰的だとか敗北主義、現世逃避だとかいう感情的な反発がある。しかし無為自然とは、生死を「超越」、いやむしろ「包越」したものであっても、決して生死から遊離したものではない。むしろ、先に見たように、喜怒哀楽に純粹に没入する境地だと解することができる。その点で、「悟り澄ます」という状態は、むしろ(a)の墮落態ではないのだろうか。本来の「心の平安」は、むしろそのまま(b)のこだわりのない真の自由に通じるのではないだろうか。ただ(b)においても、「煩惱のままに生きる」が、親鸞の「煩惱具足」と異なり、様々な欲望に駆り立てられ、その欲望に支配されている状態であるのならば、それは決してこだわりのない「ありのまま」とは言えないだろう。むしろそれは、「ありのまま」の墮落態と言うべきなのではないのか。このように考えると、(a)と(b)はその墮落態でない限り、互いに対立せず、むしろ補完しあうと考えられるのではないだろうか<sup>25)</sup>。

\*                          \*  
\*                          \*                          \*  
\*                          \*                          \*

男女産み分けが「不自然である」とか代理母は「自然の摂理に反する」という時、この「自然」「不自然」にはどのようなニュアンスがこめられているのか、ということから私たちの考察は出発したのであった。この「自然」が、環境や客観的对象としての「自然」ではなく、日本語としての「自然」の本来の意味である「非人為的」・「おのずからしかり」という意味であることをまず確認したのであった。さらにこのような「自然」な態度は、日本の思想史において、個人的なはからいを捨てて大きな摂理に身を委ねる態度として、しばしば積極的・肯定的な評価の対象となってきたことを見てきた。そしてこの「自然」を尊重する姿勢の典型を、老荘の「無為自然」に認めたのであった。だがもともと自然尊重は、一個のアポリアを内蔵している。例えば「自然に帰れ」とか「自然のままに生活せよ」と「さかしらに」説くこと自体一つの不自然な、と言って悪ければ、少なくとも人為的

な、営みなのである。莊子は「人為も一つの自然である」として、このアポリアを真向から突破しようとしたのである。その点で、所詮文明の恩恵を享受しながら自然との調和を図り、自然に回帰しようとしつつも人間の立場を離れることのできない私たちにとって、道家の思想は一つの示唆を投げかけてくれていると思われる。

しかしながら、道家思想と私たちとの間には、天の摂理への信仰の有無において、越えがたい懸隔が存在している。私たちにとって「天命」という観念は、最早よそよそしいものになってしまっている。突然病気になるかとしても、私たちは「偉なるかな、かの造物者」と言うことはあるまい。このように自然の摂理が信じられないとするならば、かの先端医療の諸問題を「不自然である」とか「自然の摂理に反する」と言って批判する、その批判の根拠は如何なるものか、あらためて疑問に思われてくるのである。何を以て「自然」といい「不自然」と言っているのか、その根拠を問えども、一向明確にならないのである。そのような曖昧な基盤の上にある批判は、新奇なものに対する単なる感情的反発でしかないのではあるまいか、とさえ思われてくるのである。

キューブラー・ロス女史の『死ぬ瞬間』によれば、死に行く患者の大部分は、幾つかのプロセスを経て、最終的にほとんどの人は死を受容する、という。医師にして牧師の原義雄氏(聖隷ホスピス所長)は、キリスト教の信仰を抱いて永遠の命を信じつつ死を迎えるのが最も喜ばしい、としながらも、その信仰を共にしない患者に対しては、「あなただけが死ぬのではない、遅かれ早かれ私も死ぬのです」と言って慰めると語っている。このような死の受容は、私にはストア派の「メント・モリ」よりもむしろ、「死生は命なり。其の夜旦の常有るは、天なり。」(『莊子』大宗師篇)を連想させる。道家思想における天命を、確かに現代の私たちは共有してはいないかもしれない。しかしよいよ死が不可避となった時、「死生は命なり」という境地から遠くない所にいたいものだ、と思う。もとより先

のことは分らない。しかし少くとも今、そのような境地に対する憧憬の念をもっていることも事実である。もしもそうならば、先ほどの感懐とは逆に、生前の今から、なにがしか自然の摂理を、たとえ漠然としていても、信じている、と言ってよいのかも知れない。漠然とであっても何かしらの摂理観を抱くが故に、ある種の医療技術を「不自然である」として反発するのではないだろうか。とするならば、そのような素朴な感想は、無碍に退けるのではなく、そこから自覚化し分節化していく出発点と見なすべきなのかもしれない。むしろ課題は、素朴な価値観を如何に自覚するか、ということにある、と言えよう。

註

- 1) 生命倫理と文化的伝統との関連を(特に「脳死」の問題に付いて)指摘しているものに、米本昌平「ユダヤ＝キリスト教的価値観」(同著『先端医療革命』30-36頁, 中公新書874, 1988)と、山折哲雄「東西の靈魂観の相違」(三輪和雄編『脳死』178-9頁, 東京書籍, 1987)とがある。
- 2) 'Nature' by G. Boas, in: Dictionary of the History of Ideas, III, p. 346, 1973.
- 3) 'Nature, Philosophical Ideas of' by R. W. Hepburn, in: The Encyclopedia of Philosophy, 5, pp. 454f, 1967.
- 4) 'Natur und Christentum' von W. Trillhaas, in: RGG<sup>3</sup>, IV. S. 1326, 1960, 1986.
- 5) 'Natur und Übernatur' von W. Philipp, in: RGG<sup>3</sup>, IV. S. 1329, 1960, 1986.
- 6) 齊藤忍随「自然」, 『幾度もソクラテスの名を』I, みすず書房, 1986, 所収。
- 7) 田中美知太郎「自然物・自然・自然界」, 『自然の思想』19-20頁, 研究社, 1974.
- 8) 田中, 上掲書, 28頁では否定的であり, 齊藤, 上掲書, 173頁以下, では肯定的である。
- 9) 柳生 章「翻訳の思想——「自然」とNATURE」, 平凡社選書54, 1977, 同著『翻訳語成立事情』岩波新書(黄版)189, 1982. 及び相良 亨「自然」という言葉をめぐる考え方について, 『自然——倫理的考察』, 金子武蔵編, 227頁, 以文社, 1979.
- 10) 柳生, 『翻訳の思想』, 57頁以下, 『翻訳語成立事情』134頁以下, 参照。
- 11) もっとも「シゼン」には「おのずからであること」という意味と並んで「万一のこと, 不慮のこと」という意味もある。「世話にじねんと呉音に云へば自然天然の様に心得, 自然(しぜん)と漢音に云へば若しのように心得るなり」(見聞愚案記五)(岩波古語辞典)。「大言海」(明治24, 昭和57)では「しぜん」(名)の項に, [(1)オノズカラ, 然ルコト. 天然. 老子 二五章「人法地, 地法天, 天法道, 道法自然」(2)人カヲ以テ左右スル能ハザル状. 勢ノ趣ク所. 史記, 孝文記「死者, 天地之理, 物之自然者, 奚可甚良」(3)天ヨリ亨ケタル性. 本性. 天賦. 太平記, 二「……物類, 相感ズル事, 皆, 自然ナレバ……」(4)万ノ事ノ出来タル場合. 一旦, 緩急アル時. (用例省略)](2)の「必然性」は(1)の「おのずからしかり」の客体的な適用であるのに対して, (3)の「本性」は「おのずからしかり」の主体への適用と考えられる。(4)の「万一の事」は(2)の「必然性」の転用であろう。このように見れば, (1)の「おのずからしかり」が基本的意味であることが推測される。
- 12) そのほとんど唯一の例外を相良氏は『閑吟集』序文の「禽獸昆虫ノ歌ハ, 自然之小歌者耶」に見ている。(相良論子, 前掲書, 228頁)
- 13) 日本古典文学体系82, 親鸞集, 122頁, 196頁。
- 14) 日本古典文学体系90, 仮名草紙集, 450頁。
- 15) 丁度和辻倫理学では, 「人間」が, 本来「じんかん」として「地獄中」「餓鬼中」「畜生中」と対応するものであったのに, それが漢訳經典で二字毎の対応を迫られたがために, 「地獄」「餓鬼」「畜生」と並んで「人間」と言われるようになった, つまり人間が「人」の意味で使われるようになった, と文献的に論証し, さらに, そもそもこの偶然の事柄が言語として定着するためには, もともと「人」が「人」の間の存在, 間柄的存在であるからだ, と推論していく。同じように相良氏は, 明治期の翻訳の事情に基づく「おのずからしかり」としての「自然」から「環境」としての「自然」への移行も, 「環境」の理解の仕方そのものに, 「おのずからしかり」的要素がなければならぬ, として, その例を山鹿業行の「天地の自然」という考え方にも求めている。(相良論文, 前掲書参照)。
- 16) 柳生章, 『翻訳の思想』, 88頁以下, 『翻訳語成立事情』138頁以下, 参照。
- 17) また西田幾太郎の『善の研究』においても, 「あ

りのまが真である」という言葉が、彼の思想の核心を表現していると言われる。このことは第44回の寸心忌に因んだ金沢講演、上田閑照『経験と自覚と場所——西田哲学の根本的意義について——』（1988.6.7.）において強調されていた。

- 18) 小川環樹訳「老子」,『世界の名著』4「老子・荘子」98頁。なお森三樹三郎氏（「無」の思想, 11頁）によれば、中国語における「自然」において、「然」は助辞で「そのようであること、そのようになること」であり、この場合重要なのは「自」にある。「自」は漢文ではいつも「ミズカラ」と「オノズカラ」の別があり、どちらなのか分からなくなるものだが、中国語ではその区別は特に重要ではないようである。（「校長先生がミズカラ出迎える」というのと、「足がオノズカラ赤提灯に向かう」というのとでは、）両者に大きな相違があるが、その場合、前者は意識的な営みだが、後者は無意識的である。しかし両者とも、「他」との対比において、「他者の力を借りないで、それ自身に内在する働きによる」という点では共通している。このことからするならば、「自然」とは「他者の力を借りないで、それ自身に内在する働きによってそうなること、もしくはそうであること」とすることができる。また郭象（3世紀）は「自然」を、「万物がそれぞれに存在の根拠を持ち、他者の介入を許さない」と解釈しており、それは「自由」に通ずる。荘子の「自然」は、もっともとらわれない境地を目指したものである——と森氏は説いている。

この「みずから」「おのずから」に関して、木村敏氏『「自分ということ」』,第三文明社,レグルス文庫147,1983)に極めてソフィスティケートされた解釈がある。(26頁)…「自」は「おのずから」を意味するだけでなく、同時に「みずから」をも意味する。「おのずから」が、主体の営為が加わらないで、ものごとがひとりで生成存在することであるのに対して、「みずから」は主体の側の自主的な能動的行為に関していわれることであるから、一見正反対の事態を一つの文字で表現しているように見える。(27頁)…「おのずから」も「みずから」も、もとは「自分自身に起源を有する本性」を指す言葉、同一の漢字「自」で訳出することのできるもの…ある自己発生的な事態が生じている場合に、その働きをより客体側へ押しやって眺めると「おのずから」と言われ、より主体側へ引き寄せて感じると「みずから」と言われる…(30

頁)「自」——「主体」から見て向う側に仮託していえば「おのずから」、こちら側に引き受けていえば「みずから」——それ自体は強いていうならば「向う側」と「こちら側」とがまだ分離していない両者の「あいだ」に生じているような、なにか或る根源からの純粹に自然発生的な湧出…「自然」には「自」のこの両方向性が含まれるが、専ら「おのずから」の意味で用いられてきた…「みずから」は「自己」によって表記されてきた…日本人の精神史の構造の中では「自然」と「自己」とは元来同一の事態の両側面として理解されている…このような自然理解と nature の理解との間には比較を絶した差異がある…西洋の nature が人間の主観を含まない客観の対象として、意識に対して外部から出会ってくるものに対して、私たちのいう自然とは、私たち自身の自己のいわば分身として、自然と自己との共通の根源である自発性が意識の自覚作用によって自己から差別されたもの…。

- 19) 森三樹三郎訳「荘子」,『世界の名著』4「老子・荘子」317頁。
- 20) 道家の運命随順の思想に対して、儒家は意志と人為を強調する点において、はっきりとした相違が存在すると言われている。もとよりこれは、一般的には正しいのであろうが、儒家においても、孟子の「君子は法を行い、以て命を俟つ」といういわゆる「俟命」の立場（「人事を盡して天命を待つ」として人口に膾炙している）は、人事を盡した上で、人事の限界においては運命に従う、ということであり、結果において道家に限り無く接近している。「この段階〔つまり人事の限界〕に入れば、もはや孟子と荘子、儒家と道家との対立は消失する。そこにあるものは、運命への随順に宗教的な救いを見出そうとする中国民族の思想である。」（森三樹三郎『上古より漢代に至る性命観の展開——人生論と運命観の歴史——』,338頁,創文社,1971,参照）
- 21) この箇所は、訳者によって解釈が大きく異なっている。前掲『世界の名著』4「老子・荘子」473頁における森氏の訳では「たとえ怒りを発することがあっても、それが（イ）人に対するものではなく、自然から生まれ出たものであれば、その怒りは不怒——人間的な怒りでない怒りから出たものといえる。たとえ行為を外に出すことがあっても、その行為が、（ロ）人為からではなく、自然から発したものであれば、その行為は無為から出た

ものといえる。…もし行動に移り、その行為を妥当なものにしようと思えば、やむにやまれない必然のままに動くがよい。やむにやまれない必然のままに動くということこそ、聖人の道にほかならない。」となっている。これに対して、赤塚忠訳(全釈漢文体系17、『莊子』下、364頁、集英社、1977)では「怒りを表しても、それが(イ') 本心から怒っているのではないならば、その怒りは怒ることのない静かな心から出ているのである。行為に表しても、それが(ロ') ことさらに作為しているのではないならば、その行為はなすことのない虚心から出ているのである。……何かをしななければならない、それが適当であるためには、どうしてもそうしなければならないという必然さによるのである。この必然さによるという方法が聖人の道なのである。」とある。さらに遠藤哲夫訳(市川安司・遠藤哲夫著、新釈漢文体系8、『莊子』下、624頁、明治書院、1967)によれば「心に怒りの念を発しても(イ") 怒らずにいれば、怒りは怒らずにすむし、何かしようとしても、(ロ") せずにいれば、作為は作為とならずにすむ。……自分から事を行って道に一致しようとするならば、進んで行うことなく自然のままに自分の境遇に応じて、已むを得ない立場に立って行動するがよい。かくのごとく已むを得ない立場から行動することは、聖人の行う道なのである。」私自身はこの「怒りを出すも怒らざれば、則ち怒りは怒らざるより出ず」を、他者の思惑を顧慮することなく、自己の感情にひたりきること、つまり喜怒哀楽の純化を説いていると見たい。そしてその純化された感情においてこそ、その感情に前後見境もなく溺れその感情の走狗となるのではなく、闊達自在にその感情界を逍遙することができるのではないかと解したい。そのような立場から見れば、森訳が最も説得力があると思われる。赤塚訳は、(イ')において、「本心から怒るのではない」という点に抵抗を覚える。怒りを純化し怒りと一体化することが重要なのであって、むしろそれは「本心から」怒ることにつながるからである。さらに遠藤訳では、表面上の整合性はあっても、それ以上の何物をも意味しないことになり、余りに平板な解釈に終始することとなるであろう。

なおこの引用文末の「已むを得ざるの類は、聖人の道なり」に関連して言えば、相良氏は上掲書(233頁)において、業行の「天地の成ること造作安排

を待たず、ただ已むことを得ざるの自然なり」の出典を、「孟子」の「予豈二弁ヲ好マンヤ、予已ムコトヲ得ザルナリ」に求めている。「莊子」外篇の「已むを得ざる」と「孟子」との関連は、如何であろうか、興味のもたれるところである。

- 22) 前掲『世界の名著』4「老子・莊子」474頁。
- 23) 前掲『世界の名著』4「老子・莊子」472頁。
- 24) 禅の場合にも、悟り澄まして無感動な人間を「味噌の味噌臭きは上味噌にあらず」などと言っている。禅の提唱でよくひかれる話であるが、白隠禅師の下で、深い悟りを得たと言われていたある老女が、孫娘が死んだ折りに、号泣したという。悟った人間にしては余りにみっともないではないか、と言われたのに対して、「泣くことが娘の供養になる」と言ったと伝えられている。悟りとは、喜びや悲しみの感情から離脱することではなくて、むしろそのような感情に純粋に没することであり、そのような感情と一体になることである、と理解されているのである。
- 25) 夏目漱石においてもこの二つの要素が存在している、それは天命を強調する(a)「即天去私」と、ありのままを重視する(b)「自然主義」である。漱石がその最晩年(大5)の「明暗」において、即天去私の境地を目標にしたことは周知の通りであるが、明治44の講演「文芸と道徳」において「自然主義」と「浪漫主義」の対比を描き、その二年前の「それから」において、その小説としての肉付けを行っている。この(b)における「ありのまま」を、「自然に特有な結果」を尊重するとか、「自然の昔に帰る」、あるいは「意志の人」ではなく「自然の児になる」とかと表現しているが、それが単なる「煩惱の赴くまま」ではなく、一個の必然として意識されていることは、自らの恋が「天意としてしか考えられなかった」と述べていることからうかがえる。彼の恋は「天意には叶うが人の掟には背く恋」なのである。そしてこのようなありのままには、「欲得」も「利害」も「自己を圧迫する道徳」もなく、あるのはただ「雲の様な自由と、水の如き自然」ばかりである。それゆえ「凡てが幸 bless であった。だから凡てが美しかった」と言えるのである。このような意味の「ありのまま」が、ほとんどそのまま(a)の即天去私に通じるのは言を俟たない。漱石においては、(b)ありのままと(a)悟りとが、殆ど不可分な形で結ばれているのである。