

人間の宗教性に関する若干の考察

Some Observations on Human Religious Nature

三浦 永光

MIURA, Nagamitsu

序

宗教について語るのは難しい。そもそも宗教をどう定義するかについて、定義が無数にあるといわれる。この小論は宗教に関して筆者に重要だと思われる論点を取り上げ、いくつかの先行研究を参考にしながら、個人的な意見をのべるにすぎない。

○ハレとケ、聖なるものと俗なるもの

民俗宗教において古来、ハレ（晴れ、霽）とケ（褻）という言葉があり、時間論を含む日本人の伝統的な世界観を示している。ケは普段の日常生活のことを指し、ハレは非日常の、特別の日を意味する。たとえば大晦日と正月、年の初めに五穀豊穡を祈る祈年祭、夏のお盆、春秋のお彼岸（春分と秋分の日）、秋には田の神に豊作を感謝する祭りなどの年中行事はハレの日である。また結婚式と新たな生命の誕生のようなめでたいハレの日もあれば、身近な者の死と葬儀（通過儀礼）、災害被害、家族の病気などの不幸なハレもある。

人間生活と生命世界は一年の春から夏へ、秋から冬へと季節が推移していく中で営まれる。生活は一瞬たりとも留まることを知らず、子供たちは成長し、大人たちは一步一步老いていく。その中でハレとケが交互にやって来るのである（桜 1987a・1987b；宮家 1994；藺田 1985；柳田 1977・1956）。

ハレとケの区別は「聖なるもの」と「俗なるもの」の区別に近いと思われる。ロジェ・カイヨワは、聖なるものと俗なるものはいずれも人間生活の展開に本質的な要素であるという。俗なるものは日常生活（労働、食、家族の世話、社会生活における人との付き合い）が営まれる環境としての領域であり、また聖なるものは生活を創造し、維持し更新するための尽きることのない源泉として必要不可欠なものであるという（カイヨワ 1994）。そしてカイヨワによれば、聖なるものに触れる機会は宗教的経験に他ならないという。人々が聖なるものに出会って恐怖に捉われ、心がいわば麻痺状態に陥る（たとえば、身近な者の死）。しかしまた聖なるものに出会って希望が湧いてくるときもある（西洋でのクリスマス、復活祭、また世界に共通に見られる正月を祝う慣行、結婚式など、仏教国での灌仏会<いわゆる花祭り>）。この日も日常生活の平凡な反復から解放されて心が一新されるときである。

もしこのように「ハレ」と「聖なるもの」を宗教的経験として理解できるとすれば、人間生活にとって宗教的経験は本質的で不可欠なものと言えるのではないだろうか。人間の生命が山川草木と大小あらゆる種類の鳥獣虫魚にわたる生命界とともに季節の移り変わりを画するとき、また人間を含む個々の生命の更新が起きるとき、そこに生命に対する畏れと厳粛さを覚えざるをえない。そしてこの経験は人間を悠久の過去の歴史に思いを馳せるよう導く。また現在が悠久の未来へと続くことを想像せずにはいられない。自分が立っているこの現在は悠久の過去と悠久の未来との間の一点なのだを知るとき、震えるような畏れを感じる。それは宗教的な経験と呼んでよいのではないだろうか。秋の空に雲が浮かび、どこまでも高い天空を見つめると、自己の卑小な存在に比べて宇宙は何と無限に大きいのだろうかと思いに捉われる。それは一種の宗教的な経験ではないだろうか。自分は大自然の中で大海の一滴にすぎない、また土に帰する塵でしかないと自覚するとき、それは一種の宗教的経験であろう。

○ 宗教的経験は感情レベルで起こる

次に、個人が宗教的経験をするのは感情レベルにおいてであることについてのべたい。デカルトは「われ思う。ゆえにわれあり」と語った。人間は思考することにおいて他の動物から区別されるのであり、人間は思考において偉大であると語った。またパスカルは、人間は「考える葦」であると言った（デカルト 1997；パスカル 1973）。葦は風にそよぐ、弱く折れやすい存在である。人間は葦と同様に傷つきやすい身体的存在であるにもかかわらず、思考するという意味では偉大な存在でもある。デカルトもパスカルも人間の本質を思考に見出している。たしかに、人間は思考することによって他の動物と違う特徴をもっている。人間は社会的な生活の中で生きており、社会生活に必要な言語能力を発達させ、意思疎通（コミュニケーション）を可能にした。思考は言語において個々の体験を一般化、抽象化、概念化することによってコミュニケーションを容易にした。思考が人間生活において重要な役割を果たしていることは疑いない。

しかし人間は思考とともに感情の能力をもっている。感情の能力は人間の身体的存在に根ざしており、思考よりもいっそう身体的構造に近い関係にある。感情は思考よりも繊細かつ敏感な感受性を持ち、外界の事物とその動きに対して、また身体的状態の変化に対して機敏に反応する。さきほど触れたパスカルの「考える葦」の「考える」・「思考」はデカルトの数学的・幾何学的「思考」とはかなり性格を異にし、むしろ思索、瞑想と感情を含んだ心のレベル（「幾何学的精神」に対する「繊細の精神」）を表しているように思われる。

I・カントは『単なる理性の限界内の宗教』（1788）において理性に適った宗教を論じている。しかし彼はまた理性の二種類の用法があるとのべ、純粋理性の理論的用法と実践的用法を区別している（カント 1965：207 - 217）。前者は感性界の認識に関わるのに対して、後者は行為を決定する意志に関わるものである。彼が宗教を論ずるさいの理性は後者、すなわ

ち実践理性である。カントによれば、実践理性は、理論理性と違って、道徳性に適った幸福としての最高善を求めて魂の不死を「要請」する。またそれは最高善の原因としての神の存在を「要請」するという（カント 1965：313 - 316）。したがってカントの実践理性は、理論的・認識的な理性とは違って、思索的な想像力を拡大して宗教の世界を自身の力で「要請」し、創造している。その意味では彼の実践理性は感情と想像力に近いものといえるであろう。

これまで宗教が感情レベルで経験されることをのべた。さて、感情は喜びと楽しさのほかにつねに多かれ少なかれ心配と悩みをも含んでいる。自己の過去における挫折感と後悔、または自己の過去の行為に対する罪悪感に苦しんだりもする。あるいは何らかの原因による神経症に捉われてもいる。

ウィリアム・ジェームズは『宗教的経験の諸相』（1902）において、恐怖・苦悩・病める自己から突然転換して慰め、平安、希望を得たと告白した個人の経験の多数の事例（たとえばマルティン・ルター、ジョージ・フォックス、ジョン・バニヤン、ヘンリー・ソロー、レフ・トルストイ、ほか無名の多くの人たち）を報告している。ジェームズはそれらの多くを宗教的経験と見做している（ジェームズ 1988、上巻）。

この種の宗教的経験をした人として浄土真宗の宗祖・親鸞を挙げることができるであろう。親鸞は比叡山延暦寺で長年修行を積んだけれども、一向に悟りに達したという確信を得られなかった。彼は救世観音の化身とされる聖徳太子を祀る六角堂に参籠した末に夢のお告げを受け（「六角夢告」）、天台宗から専修念仏と妻帯への決断に到った。彼は法然の許で称名念仏を学び、朝廷の念仏停止の宣旨により法然とともに流刑の処罰を受けたにもかかわらず、布教を続け、法然の死後、浄土真宗を開いたのである。この意味において六角夢告は親鸞の人生における分岐点となる宗教的経験であった（石田 1968：14 - 20；梅原 2012：134 - 148；梅原 2014：151 - 156；名畑・多屋頼 1964：219 - 222）。

「聖なるもの」の性格を明らかにすることによって、宗教的経験をカイヨワとは異なる観点から解明したのがルードルフ・オットーである。オットーは『聖なるもの』（1917）において「聖なるもの」が合理性と非合理性の両方をもっているという。一方で、聖なるものは絶対、全知、全能、必然、本質、善、愛、完全、などの合理的理念を帯びている。他方で、聖なるものの非合理性は概念的には表現できない情動的なものであり、オットーはこれをヌミノーゼ *Das Numinöse*（神的なものに出会うさいの感情）と呼ぶ（オットー 1967：313 - 316）。

彼はこのヌミノーゼを次の六つの要素からなる複合的なものであるという。第一に、被造者感情。人は聖なるものの前に立つとき、荘厳な感情と靈感に満たされ、自己が聖なるものに依存しており、聖なるものによって造られたものだという感情に捉われる。第二に、聖なるもの前で抱く震えるほどの畏怖の感情、威厳（尊厳）の感情、力あるもの、不思議な秘儀に接しているという感情である。第三に、畏怖の感情、威厳の感情から聖なるものへの賛美と賛歌の思いが現れる。第四に、ヌミノーゼは心を惹きつけるもの、不思議に法悦に導くもの、狂喜へと魅するものである。第五に、ヌミノーゼは巨怪なるもの（*Das Ungeheure*）、

気味の悪いもの、怒って威圧的なものとして出現する。第六に、ヌミノーゼは神聖なもの、崇高なものの感情を抱かせる。それは、第二の要素でみたように、ヌーメンが人の自己無価値と卑下の感情を引き起こすからである。ヌミノーゼは以上のような六つの要素から成っている非合理的な感情を生み出すものだというのである。

オッターにおけるヌミノーゼの記述は、人間存在が感情レベルにおいて言葉には言い表しがたい恐れや聖なるものと出会う非合理的な世界に生きていることを示している。たしかに人間の思考と言語能力はこの非合理的な宗教的な経験を言葉に表現し、概念化し、合理化しようと懸命に務めるのであるが、それにはおのずと限界がある。人間にとって、聖なるものは避けて通れない、本質的なもの、たえずつきまってくるものであるといえよう。

感情と感受性の重要性を指摘している人として『沈黙の春』で有名なレイチェル・カーソンがいる。彼女は『センス・オブ・ワンダー』の中でこういう。

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観力をにぶらせ、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。…わたしは、子どもにとっても、どのようにして子どもを教育すべきか頭をなやませている親にとっても、「知る」ことは「感じる」ことの半分も重要ではないと固く信じています。子どもたちがであう事実のひとつひとつが、やがて知識や知恵を生み出す種子だとしたら、さまざまな情緒やゆたかな感受性は、この種子をはぐくむ肥沃な土壌です。幼い子ども時代は、この土壌を耕すときです。美しいものを美しいと感じる感覚、新しいものや未知なものにふれたときの感激、思いやり、憐れみ、賛嘆や愛情などのさまざまな形の感情がひとたびよびさまされると、次はその対象となるものについてもっとよく知りたいと思うようになります。そのようにして見つけ出した知識はしっかりと身につきます（カーソン 1966：23 - 26）。

カーソンは知識の前提条件としての感情と感受性がいかに大切かを見事に語っている。自然界の事物と生き物、また社会の人々を見るさいの豊かな感情と価値感確かな知識とその方向性を養ってくれるという。とくに「畏敬すべきものへの直観力」は聖なるものを捉える感性を意味していると思われる。感情が宗教性に入る入り口であるといえるであろう。

○「意識下に隠された自己」の覚醒

さきに個人が瞑想や祈りにおいて突然、解放、慰め、希望、歓喜、回心などの宗教的経験をすることに触れた。それは何らかの人格的崇拜対象（神や如来など）に出会ったという経

験でもあれば、自然と人間世界が以前と全く別様に見えてきたという体験の場合もある。たとえばキリスト教の場合、パウロの回心の体験が叙述されている個所において、パウロがイエスから呼びかけられる声を聞く。その体験から目覚めた後、パウロはイエスが神の子であることを宣べ伝えるようになったという（新約聖書、使徒言行録9：3 - 22）。この体験を宗教心理学的に見ると、イエスがパウロに呼びかけていると意識されているが、それはじつはパウロの意識的自己の下に隠されている潜在意識的自己にほかならないと思われる。

また先に言及した親鸞の「六角夢告」についても同様なことがいえる。親鸞が六角堂で聞いた夢のお告げは親鸞が救世観音の化身とされる聖徳太子と出会い、その声を聞いたのではなく、親鸞の意識的自己の下に隠されていた潜在意識的自己の声にほかならない。

さらにイスラム教の創始者ムハンマドが610年に天啓を受け、神の言葉を伝えたものが『コーラン』に記されていると言われている。しかし彼が聞いた神の言葉はじつは彼が密かに無意識的に抱いていた思いが内発的な生命力によって意識の明るみに浮き上がってきたものにほかならない（井筒1983：3-96；井筒1991：23 - 80；藤本1971：3 - 38；ジェームズ1970下巻：333）。

さきにカントにおける実践理性が神の現存在と魂の不死を「要請」することを見た。それは言い換えれば、人間は感情の想像力と創造力によって宗教を創造するのである。古来、人間は自己の内なる根源的欲求に依って宗教の世界を創り、それを伝えてきたのである。

○ 世界宗教と宗教的多元論

個人の宗教的経験とは別に、既成の組織化され制度化された世界宗教がある。世界宗教とは複数の民族または国に信徒を広げている宗教である。たとえばキリスト教がある。これはさらにカトリックとプロテスタントに大別され、両者はさらに諸派に分かれている。またヒンズー教は南アジア諸国と東南アジア諸国に信徒をもっている。さらに仏教も東アジア諸国に広がっているが、これはゴータマ・ブッダに始まる原始仏教と紀元前一世紀ごろに始まる大乘仏教に大別される。日本仏教では聖道門と浄土門に分かれ、前者は真言宗、天台宗、禅宗などに分けられる。浄土門では浄土宗と浄土真宗がある。イスラム教は主にスンニ派とシーア派に分かれ、中東諸国と東南アジア諸国に広がっている。

単一の民族に限定される民族宗教としては、ユダヤ教、道教、神道など多数ある。さらに近代以後に生まれた国内の新興宗教も多数存在する。

世界宗教の崇拜対象はもちろんさまざまであるが、比較宗教学または宗教心理学の観点から、これらの崇拜対象を包括する語として「神的なもの」、または「究極的実在」と呼ぶとすれば、これはキリスト教では神、または三位一体の神（父なる神、子なるキリスト、聖霊）である。ヒンズー教ではヴィシュヌ神、シヴァ神、ブラフマー神などがある。仏教（大乘仏教）では、「神的なもの」は仏（ほとけ）、釈迦如来、大日如来、阿弥陀如来（阿弥陀仏）、救世観音など多種ある。唯一神教であるイスラム教では、神アッラーである。

多くの既成宗教は世界唯一の真理と救いの道を主張しているから、他の宗教に対して原則的に排他的性格をもつ。民族宗教は他民族の宗教に対してしばしば排他的であり、国粹的な性格を帯びる。また一部の世界宗教は自己の神が絶対的であり、他の神を信ずることを許容しない。キリスト教とイスラム教がこれに該当する。ヒンズー教徒とイスラム教徒は南アジア諸国において（政治的・領土的原因も絡んで）紛争を起こした歴史をもち、今日まで続いている。これに反して、仏教は上に見たように、さまざまな崇拝対象をもち、多神教的であるから、排他的ではない。ただし仏教は歴史的に見れば、しばしば国内の支配層と結びつき、下層階級に対して差別的であったことは否定しがたい。

歴史的に見れば、異教征伐と宗教戦争があった。中世ヨーロッパにおいてキリスト教国によるイスラム教国に対する十字軍遠征が行われた。中世のフランスにおいてカタリ派・ヴァルド派（禁欲生活・菜食と完徳を説き、実践する民衆運動）に対する異端審問と弾圧が行われた。16世紀・17世紀には宗教改革に端を発したカトリックとプロテスタントの間に宗教戦争が闘われたこともあった。

18世紀の啓蒙思想の普及とアンシャンレジーム（旧体制）に反旗を翻すフランス革命が勃発した時代、既成の宗教を否定する唯物論や無神論が生まれた。たとえばH・ドルバックは『自然の体系』（1770）において唯物論と無神論を展開している。またカール・マルクスは『ヘーゲル法哲学批判序説』（1843）において、宗教は貧しい民衆が悲惨な現実を忘れて幻想的幸福に浸るために与えられた「民衆の阿片」だとのべた。さらにウィリアム・ジェームズは身体的悩みだけでなく心の悩みもすべて身体的・生理的不調と診断する「医学的唯物論」に言及している。最近ではリチャード・ドーキンスが『神は妄想である』において無神論を主張している（ドーキンス：2007）。

いずれの世界宗教も固有の世界観と救いの道をもっている。人格的実在を崇拝する宗教がある一方、人格的実在を崇拝しつつ、非人格的真理をも説く宗教（ヒンズー教の梵我一如、仏教の涅槃など）もある。J・ヒックによれば、非人格的真理は実体というよりは霊的な力の場であり、意識の様態であるという（ヒック 2008：84、62）。言い換えれば、非人格的真理は個人が集中して真理を把握する意識の様相にほかならない。ヒックは人格的崇拝対象と非人格的真理に共通する用語として「究極の実在」と呼ぶことを提案している。そして各宗教に共通の真理と救いの教えは「自己中心から究極の実在中心への人間存在の変革」としてまとめることができるだろうという。

しかしヒックによれば、現実においては各世界宗教はそれぞれ唯一の真理と救いの道をもっていると主張している。とはいえ、各宗教は近代の歴史において他の宗教に対する排他主義の悲惨な歴史から教訓を学び、現代では排他性は公式上では緩和されている。とくにローマカトリック教会では第二ヴァチカン公会議（1962-65）以後、またプロテスタント側でも、エキュメニズム運動（キリスト教内部の諸宗派の間でも、また他宗教との間でも交流・対話し、誤解と偏見を除こうとする運動）が起り、平和友好的な対話が推進されている。

J・ヒックはキリスト教の場合を取り上げて、各宗派の相互排他性と現代的な緩和された態度を区別して、排他主義と包括主義と呼び、彼が望ましいと考える第三の立場を多元主義(Pluralism)と呼ぶ。

第一に、排他主義。かつてのカトリック教会は「教会の外に救いなし」と主張し、中南米諸国に進出し、宣教を武力征服と結びつけて実行していた。プロテスタントは「キリスト教の外に救いはない」として北アメリカ大陸やアジア・アフリカ諸国で異教征伐を繰り返した。すでにのべたように、この排他主義は現代では主要な教会では後退している。

第二に、包括主義。キリストの十字架の死を贖罪と理解した上で、キリストの犠牲によってすべての人間(すなわち他のすべての宗教の信徒をも、無宗教者をも含む)の罪が赦され、義認されたとする立場。ローマ教皇ヨハネ・パウロ二世が1979年の回章で救いがすべての異教徒に及ぶと表明し、当時は画期的と評価されたが、この表明は、ヒックによれば、この包括主義に該当する。またカトリック神学者カール・ラーナーが同様な理解を表明したのも包括主義にとどまる。教皇もラーナーもすべての人間をキリスト教会の下に寄せ集めようとしている。プロテスタント神学者カール・バルトもここに入ると思われる。

第三に、多元主義。救いと解放の道が多数あるという諸宗教の多様性と平等・対等な多元性を認める立場。これを定式化すれば、すべての世界宗教に共通な教えは「自我中心から究極の实在中心への人間存在の変革」であると表現できる。この立場においては、イエスは(「受肉した言葉」でもなく、「神の子」でもなく)ただの人間であり、靈感を受けた、極限の愛を示した偉大な模範である。しかしイエス以外にものちに活動した偉大な人々も多数存在したことになる(同60-169)。

このように、ヒックは「宗教的多元主義」を主張する。彼は諸宗教に排他主義を放棄し、包括主義をも乗り越えて、多元主義へと転換することを訴えている。彼は多元主義への転換を天動説から地動説へと転換したコペルニクスの転回に喩え、また「パラダイム転換」(トマス・クーン)とも表現している。ヒックの多元主義は既成の世界宗教が互いに排他主義に陥らずに平和友好的になる道を切り開いたといえるであろう。また民族宗教が排他的ナショナリズムを助長せず、むしろこれを回避する理論的な根拠を明らかにしたと思われる。

○ 農業における宗教的経験

冒頭に触れたように、民俗宗教において農業にまつわる祭りが年中行事の重要な一環をなしていた。年の初めに五穀豊穡を祈願し、また秋には豊作を感謝する。われわれの祖先は田の神に作物の生長と稔りを祈り、季節の儀式を執り行ってきた。神が大地、雨と水、風、太陽の光と熱を動かし、豊作をもたらすと信じていた。豊作によって地域の人々が一年間の米麦その他の野菜などを食べて生かされるのはひとえに神の恵みによるものと信じていたのである。ここに農業と宗教の本質的な結びつきが見られる。

民俗宗教の伝統は現代の生態学(エコロジー)の認識によって確認されている。植物の生

長は大地の力、太陽の放射する光と熱、水が蒸発と降雨を循環して大地を潤すことによって促進される。森林からの腐食を含んだ水が谷川の流れを通して牧野と田畑を肥沃にし、湖沼・海に流れ、魚介類を養う。大気が物質循環（窒素、二酸化炭素など）を通して大地の更新を促進する。

筆者はかつて「イエスと農業生活」と題するエッセイを発表し、福音書のイエスが農業の世界で「神の国」が実現されると語ったという解釈をのべた。その要旨をのべた別の著書の一部を再録しよう。

筆者は共観福音書のイエスの言葉の中にイエスの生命的自然観と農的ビジョンを読み取ることができると考える。イエスによれば、神は人間社会における既成の正・不正や善悪の区別を超えたおおらかな心から、万人に差別なく太陽や水などの自然の恵みを与え（マタイ福音書5章45節）、また野の花や空の鳥を養う（同6章25-34節）。人々が季節に応じて穀物の種を蒔くならば、作物は人の労働を超えた自然の力によって発芽、生長、開花を経て、稔りの時を迎え、人は収穫の歓びを味わう（マルコ福音書4章1-9節、26-29節）。それは人間の労働と自然の力（太陽、水、大地）の協働の世界である。イエスはこのような農的世界の中で信頼と感謝をもって生きる人々の社会を「神の義」（マタイ6章33節）、「神の国」（マルコ4章26節）と呼んでいると思われる。（三浦 2006:10）。

農業と宗教の本質的結びつきについて、米国の思想家ウェンデル・ベリーはこう言う。

「土壌はさまざまな生きものに満ちている。…表土は死から生命を創り出す。…死がほとんど普遍的な敵意をもって見られている時代には、我々がその上に生きている土地と、我々が生きている生とが死からの贈り物であるとは信じがたいことである。しかし、その通りなのである。そしてそうしているのは表土なのである。じっさい、表土について語るさい、宗教の言葉を避けることは難しい。（詩人）ホイットマンが「この堆肥」において「麦の復活がその墓場から青ざめた顔の姿で現れる」と語る時、彼はキリスト教の伝統の中で語っている（Wendell Berry2010:123-4）。

すなわち、ホイットマンは堆肥と麦の芽生え・生長をキリストの十字架の死と墓場からの復活という宗教的出来事に喩えて語っているのである（ヨハネ福音書12章24-25節）。

ベリーはまた「大経済」と「小経済」について論じている。「大経済」（Great Economy）[economyの語は「神の計画、摂理」の意味も含む]とはベリーが聖書の言う「神の国」（マタイ福音書6章24-34節）を解釈したものの別名である。「小経済」とは人間の経済[国家経済、経緯、家政]である。それは現状ではリスクをはらむ資本主義的市場経済であるが、しかしまたこれを変革した望ましい経済体制にもなりうる可能性をもつ。ベリーは「大経済」を構成する五つの原則を挙げている。

すなわち、第一に、大経済は宇宙の中の何物も除外せず、すべての物を含む。第二に、大経済の中に存在するすべての物（物質と生き物）がすべての他の物と繋がっている。大経済

は秩序だっているというエコロジーの原則。第三に、人間は大経済の中に含まれる生き物すべてを、生態系のパターンと法則をかならずしも知らないし、決して知り尽くることができない。第四に、もしもわれわれ人間（「小経済」）が思い上がって大経済の秩序を侵犯したりすれば、厳しいペナルティ（報復）が用意されている。第五に、われわれ人間は「大経済」の終わりを予見できない。人間が土壌浸食などによって自然資源を浪費・破壊しても、「大経済」が人間のためにできないことがいくつもある。言い換えれば、人間の行動の如何によっては、「大経済」の終わりはありうる。（ベリー 2008：172 - 180）。ベリーはこのべて、最後に「人間の小経済は大経済の中に調和するように収まり、大経済に適応しなければならない」と締めくくっている。（同 179）。

上述のように、「大経済」はベリーの理解する「神の国」である。したがって人間が行う農業は「小経済」の中で基本的重要性を占めているものであるが、その農業が「大経済」の中にあることは、農業が本来「神の国」の中にあり、「神の国」を実現する業でもあることを意味している。

比較宗教学者 M・エリアーデは世界の諸宗教に関する調査・研究に基づいてこういう。

農耕は他のすべての基本的行為と同様に、単なる俗的な技術ではない。それは生命にかかわるものであるゆえに、またその対象が種子、耕されたうね、雨、植物霊にやどる、その生命の不可思議なる生長であるゆえに、それはまず何よりも一つの儀礼なのであった。…農民はこの豊かなる聖の領域に加入し、その一部となるのである。農民の行為や労働は神聖な結末を持っている。なぜならそれらは一つの宇宙の循環のうちに執り行われるのだからである（エリアーデ 1968：230）。

上に見られるように、エリアーデも世界各地の農民が労働と儀礼において聖なる領域に入り、稔りの産物という神聖な贈り物を感謝していただく（食する）という共通のパターンをもっているとのべている。彼は続いてこういう。

もし人が幾千年にわたって植物生命の周期的再生を観察し、それから人間と種子との連帯性を学び取り、再生は死後に、そして死によってはじめて達成されるとの希求を学び取らなかったならば、決して最初の宗教とはなりえなかったであろう（同：273）。

エリアーデは、人類が歴史的に最初に宗教を持つようになったのは農民と農耕においてであるという。同様に日本の場合、農民は農業自体が神事であると信じていたのである。田作り、季節の移り変わり、天候の変化、灌漑と用水路の工事、種蒔き、育苗、田植、田の草取り、稲刈り、稲扱き、籾摺りなどの作業の連続を経て、ようやく米が得られる。その間に農民は大地、太陽、雨と水という大自然の力が働くことを季節ごとに祈る儀礼を行う。これほど農業と宗教の関係は密接不可分なのである。農業は、人生の通過儀礼とともに、宇宙の循環に参加し取り込まれるという経験をする場なのである。

農業と宗教の結びつきを示しているもう一つの事例は二宮尊徳（1787 - 1856）である。尊徳は江戸時代幕末期に活動した人である。彼は本来百姓であるが、小田原藩ほか諸藩および幕府直轄領の経営と財政の復興を命ぜられ、その課題に取り組んだ。諸藩・幕府は農民の納める年貢に依存しており、収納年貢の減少に悩んでいた。したがってその復興は農村、農地、河川、山林などの諸問題および年貢の高さと農民の労働への意欲の有無にかかっている。尊徳は藩・幕府と農民の間に立って調整するという困難な課題の解決に努力し、いくつかの藩では見るべき成果を残し、農民にも感謝されたが、他の諸藩では藩の家臣勢力の抵抗もあって頓挫した（三浦 2018：93ff.；三浦 2019：33ff.）。尊徳の世界観と人間観は次の「悟道草案」の言葉に凝縮されている。

人は天地の間に生じ、天地の間の物を喰い、天地に成長して天地の間に住みながら、天地と共に行うべし、天地と共に勤むべし、天地と共に尽くすべし、元来我が身我が心は天地のものにして我がものにあらず、我が身と我が心は我がものならざることを知りたれば、人として不足なし、不自由なし。心の欲するところに成就せざることなし（二宮尊徳 1969：第一巻 524、「悟道草案」）。

「悟道」とは「仏教の妙理をさとること」（広辞苑）をいう。彼の思想に仏教思想が入っていることがわかる。また尊徳の道歌「音もなく香もなく常に天地は書かざる経をくりかへしつつ」（福住 1984：第 44 項）は、大自然が「経」（仏教の経典）を無言で唱え、実践しているという。さらに「悟道草案」の中に「空即是色 色即是空」（『般若心経』）の言葉も見られる。尊徳はまたこういう。

夫（それ）天は生々の徳を下し、地は之を受けて発生し、親は子を育て、損益を忘れ混（ひたすら）生長を楽しみ、子は育せられて、父母を慕ふ、夫婦の間、又相互に相楽んで、子孫相続す、農夫勤勞して、植物の繁榮を楽しみ、草木欣々として繁茂す、皆相共に苦情なく、悦喜の情のみ…（「夜話」42）

天地は「大父母」、「元の父母」であり（夜話 180）、万物の根源であり、いわば創造主の性格を持っている。ただし万物は「空」に帰一するという側面をもっているのであるが。いずれにせよ、天地は宗教性を帯びている。ところで、尊徳は『夜話』の中でこういう。

「神道は開国の道なり、儒学は治国の道なり、佛教は治心の道なり、故に予は高尚を尊ばず、卑近を厭はず、此三道の正味のみを取れり、正味とは人界に切用なるを云、切用なるを取て、切用ならぬを捨て、人界無上の教を立つ、是を報徳教と云ふ、戯（たわむれ）に名付けて、神儒佛正味一丸粒と云ふ」（夜話 231）。

「報徳」とは、彼の著作『三才報徳金毛録』の題名にも表れているように、三才（天地人）の徳に自己の徳行をもって報いることであり、尊徳の中心思想である。報徳思想は神道、儒

教、仏教から人間にとって大切な要素を取り入れてできたものだという。神道は開国、すなわち国土の造成・開発と農業の開始を教えた天照大神と記紀の神々を崇拜する道である。仏教は治心、すなわち人々の心を開拓し安心をもたらす道である。儒教は治国、すなわち統治と平和の維持の道である。儒教が宗教であるか否かについては疑問が湧くが、宗教という今日の言葉は明治以後にキリスト教が入ってきて以来広まったものである。尊徳は儒教を人間が生きる規範としての道と考えたのであろう。上の引用に「人界に切用なる」を考慮すれば、尊徳の世界観・人間観は「神儒佛正味一丸粒」の言葉には尽くせない大自然界を包摂する一層大きなものと考えられる。

『三才報徳金毛録』の中に「五行分配の図」が図示されている（児玉幸多 1984：386）。土空、水空、風空、火空の四つの小円に囲まれて中心に「空」が位置している。そして全体が大きい円に囲まれている。儒教でいう五行は木火土金水であるが、尊徳は木の代わりに空を入れ、しかも中心に据えている。そこに彼の仏教思想を見ることができよう。宮西一積はここに禅の「一円相」の影響を見ている（宮西 1972：15、92）。

農耕と宗教性が融合している尊徳の道歌の一つ挙げよう。

天つ日の恵みつみおく無尽蔵 鋤でほり出せ 鎌で刈りとれ（夜話 117）

さきにベリーの「大経済」と「小経済」の区別を見たが、これは尊徳の「天道」と「人道」のそれによく似ていると思われる。天道（天理）とは自然の変化に秩序があり、理があることをいう。太陽と月の動き、昼と夜、季節が秩序正しく巡る。またそれに応じて、草木が生え、生長し、花を咲かせ、実りをもたらす。鳥獣虫魚が生まれ、生長し、己が生を謳歌し、子孫を残して消えていく。これに対して人道とは、人間が生きるために他の生き物と同様に基本的に天道に従うのであるが、部分的に天道の動きに抵抗することがある。たとえば風雨と寒暖を避けるために、家屋を建てる。人間の食料に適した植物を選んで栽培し、田畑から雑草を除く、水害を避けるために川に堤防を築くなどの作為である。人道はまた私欲を制することを道とする。人間（とくに農民）は天が教える道（天道）に従いつつ、勤労に励み、利己心に走らず、「推譲」を行うべきなのである。尊徳において農業の世界がいかに宗教の言葉で理解されているかがこれで明らかである。

最後に、現代の資本主義的市場経済における農業と農民の状況について付け加えておきたい。農村の衰退・消滅と農業人口の激減はすでに周知の事実である。食料生産の担い手不足と食料自給率の低下、それを補うための食料輸入と貿易自由化促進政策。一方、大都市の肥大化と人口過剰が顕著になり、都市住民の豊かさ・快適・便益追求志向が極度に強まる。この状況下での都市消費者の農民・農村への無関心と無理解はいつか災害時にしっぺ返しを受けるであろう。政府も市民も農民に近づき、彼らを支えることが問われている。

参考文献

- 石田瑞麿編 (1986) 『親鸞』日本の名著6、中央公論社
 井筒俊彦 (1983) 『コーランを読む』岩波書店
 同 (1991) 『イスラーム文化』岩波文庫
 梅原猛 (2012) 『法然 親鸞 一遍』PHP 研究所
 同 (2014) 『親鸞「四つの謎」を解く』新潮社
 D・F・オーエン (1979) 『生態学とは何か』岩波書店
 E・P・オダム (1974) 『生態学の基礎』培風館、上・下巻
 ルドルフ・オットー (1968) 『聖なるもの』岩波文庫
 ロジェ・カイヨワ (1994) 『人間と聖なるもの』せりか書房
 R・カーソン (1996) 『センス・オブ・ワンダー』新潮社
 I・カント (1965) 『実践理性批判』理想社、カント全集7
 同 (1974) 『単なる理性の限界内における宗教』理想社、カント全集9
 児玉幸多 (1984) 『二宮尊徳』中央公論社、日本の名著26
 桜井徳太郎 (1987a) 『祭りと信仰』講談社
 同 (1987b) 『民俗儀礼の研究』吉川弘文館。
 W・ジェームズ (1988) 『宗教的経験の諸相』岩波文庫
 藺田稔 (1985) 「自然・風土と神道」小野泰博ほか編『日本宗教事典』弘文堂
 デカルト (1997) 『方法序説』岩波文庫
 R・ドーキンス (2007) 『神は妄想である』早川書房
 名畑応順・多屋頼俊他 (1964) 校注『親鸞集・日蓮集』日本古典文学大系82、岩波書店
 B・パスカル (1973) 『パンセ』中公文庫
 ジョン・ヒック (2008) 『宗教多元主義』法蔵館
 福住正兄 (1984) 『二宮翁夜話』岩波文庫
 藤本勝次 (1971) 『マホメット』中公新書
 W・ベリー (2008) 『ウェンデル・ベリーの環境思想』昭和堂
 三浦永光 (2006) 『環境思想と社会』御茶の水書房
 同 (2018) 「二宮尊徳の桜町領の復興仕法と報徳思想の形成」、環境思想・教育研究会『環境思想・教育研究』第11号
 同 (2019) 「二宮尊徳の報徳思想の構造」『総合人間学研究』、第13号
 宮家準 (1994) 『日本の民俗宗教』講談社
 宮西一積 (1972) 『報徳の人間像』理想社
 柳田国男 (1977) 『年中行事覚書』講談社学術文庫
 同 (1956) 『日本の祭り』角川文庫
 Wendell Berry (2010): What Matters?, COUNTERPOINT, Berkeley, CA

[みうら ながみつ／津田塾大学名誉教授/哲学/社会思想史]