

# 「息」の宗教的人間学 —心身二元論的人間観を超えた身体論的宗教学の可能性に向けて

阿部善彦

## —「時」の人間学—「息」の宗教的人間学への序にかえて

導入として「時」について振りかえりたい。人間は時間をどのようにとらえてきたのだろうか。このように時間意識について考える場合、「直線的な時間」と「円環的な時間」という二つの時間のとらえ方が、しばしば、取り上げられる。直線的な時間とは、ごく簡潔に言えば、過去から現在、そして、未来へと続いてゆく時間軸、時系列である。例えば、春に入学した新生者が、これから始まる学校生活、早くも夏休み、そして卒業を思い浮かべるとしよう。そうした様々な出来事をイメージしてゆくとき、「時」を、現在から未来へと繰り広げられる出来事の時系列として見ることができるし、入学までの出来事を振り返るならば、同様に過去から現在に続く時系列の様に見ることができる。そのような仕方でも様々な出来事を時間的にとらえているとき、出来事は、直線的に進む時間の流れのイメージの中でとらえられている。「直線的な時間」と言われる多くの場合では、そのように、過去から未来へと進む「時の流れ」のイメージで、出来事の時系列がとらえられている。

「直線的な時間」は、ただ、過去から未来に流れるだけではない。そこには、未来から過去に逆流することはないという不可逆性も含意されている場合がある。つまり、人間は、過去に戻ることができない、そして、時を戻して過去をやり直すことができないということである。このことは、一つの経験的事実、もしくは、経験を超えた真実であるとも言える。一度生まれた人間は、その歩みを誕生した時間に向かってさかのぼることができない。ひとたび、「息」を通わせた人間は、その「息」を引き取るその時まで、進み続けるしかない。そうした時の残酷さ、峻厳さは、これまで人類が抱いてきた、不可逆で直線的に流れる時間のイメージと、決して無関係ではなかったであろう。

では、その一方で、しばしば、「円環的な時間」として語られる「時」とはどのようなものだろうか。「円環的な時間」も、「始め」と「終わり」をもつ。この点で、「直線的な時間」と大きな違いはない。しかし、「円環的な時間」の特徴は、この「始め」と「終わり」が、いずれまた巡り戻るということにある。「始め」と「終わり」が絶えず繰り返されるという、円環的な時の巡り方もまた、しかし、人間の自然の中での経験と切り離されたものではない。朝日とともに一日が始まり、日没とともに一日が終わってゆく。太陽の光が失われてゆくとともに、世界は闇の中にすがたを変えてゆき、月明かりが昼の世界とは異なる夜の世界を照らし出す。そして、再び昇る朝日とともに、昼の世界が現われてくる。また、日本のような

温暖湿潤な気候であれば、春夏秋冬の四季の巡り、また、熱帯地域であれば、雨季と乾季の巡りがあり、そうした季節の巡りとともに、動植物の生命の営みが繰り返される。こうした自然の巡り方を、正確にとらえてゆくことは、人類が生存してゆくために不可欠な知恵であったであろう<sup>1</sup>。

また、それだけでなく、繰り返される時の巡りは、古代から、「復活」や「再生」のイメージと深く結びついてきた<sup>2</sup>。再び昇り来る太陽や、極寒の冬を終わらせるために、やがて訪れる暖かい春、乾燥した大地に緑をもたらす雨季の到来は、自然世界に見られる、「死」から「復活」、「再生」のドラマを人間に教える。また、時に、自然は、生存が極めて厳しい状態、死の淵にまで追い込まれるような「死の世界」に入り込む。この厳しい時節において、人間は、大きな自然の営みの中で、自らの存在のむろさ、はかなさを痛感するであろうが、同時に、そこで、いずれ巡り戻るときを思い、穏やかな時節を心から願い、深く希望する。そして、時が巡り戻り、それまで「死の世界」で息をひそめていたものが、再び、自由に生命を息吹かせる「生の世界」で、息を吹き返すのを目の当たりにするとき、人間は、「死」からの「復活」、「再生」のドラマを、身をもって感じ取ることができたであろう。

春の「息吹き」という言葉にあるように、自然の時の刻みかたを、人間は、自然の息づかいとして感じる。しかし、「息」には、一つとして同じものがなく、一つとしてそのままの形を保つものもない。「息」は、吸い込む息、吐き出す息で繰り返されるが、人間の身体の中を巡りゆく息は、深さ、浅さ、長短の間隔においても、一つとして同じではない。息は、繰り返し吹き渡るが、決して、どれも同じものではない。それは、巡りゆく季節においても同じである。「始め」は「終わり」へといずれ巡り戻るが、そのどの瞬間にも、同じものはない。再び来た春の日も、かつての春の日と決して同じものではない。確かに、人間は時間を、「直線的」、「円環的」という、抽象的・象徴的な形に託してとらえてきた。だが、それは、人間が自然の中で、息の通う「身」をもって、生死を通じてとらえてきた、自然の様々な時の刻み方であり、自然のリズムであり、自然の息づかいである。それゆえに、時は、「直線的」、「円環的」という、抽象的・象徴的な形でとらえようとしても、その掴み取ろうとした指先から逃れ出てしまう。息が一つの形にとじこめられないように、自然のリズム、時の巡りは、自らのかたち、あり方を、様々に変じながら、概念的に把握しようとする試みから逃れ出て、同定化されることを拒むのである。

- 
1. 以上、次の研究文献参照。『人間とは何か—その誕生からネット化社会まで』、ノルベルト・ボルツ、アンドレアス・ミュンケル編、寿福真美訳、法政大学出版局、2009年。
  2. 以下、前掲研究文献のほか、ミルチア・エリアーデ、『世界宗教史1』、中村恭子訳、筑摩書房、2000年、48-55、72-77頁参照。

## 二 世界の身体的分節化—「息」の宗教的人間学のための予備考察

このように見てゆくと、古くから人間が、そうした自然の大きな営みが刻む時の巡り、とりわけ、「風」と「風」が変わるごとの季節・気候の循環のリズムを、「息吹き」として、「身」をもって、分節化してきたことは、非常に大きな意味があると思われる。このことは、身近なところでは、“breath”と“breeze”の歴史言語学的な同根性が示しているが、このほかにも、様々な言語において、風と息吹き・息をめぐって生まれてきた豊富な語彙、言語用法、慣用句、風を巡る神話、伝承・伝説を引き合いに出すことができる<sup>3</sup>。そして、それらは、人間が、自然の時の巡り、リズムを、自らのもつ、「身体」に引き付けて、「身体」にとって「生命」とまったく不可分である、「息」、「呼吸」を通じてとらえようとしてきたことをわれわれに伝えている。

しかし、自然の時の巡り、リズムを、概念的、抽象的にではなく、自らの身体に基づいて、「息」、「呼吸」を通じてとらえるとはどのようなことであろうか。それは、自然の時の巡り、リズムを、自らの存在・生命と一体となっている、「息」、「呼吸」の中に通うものとして、それと共鳴、共感するような仕方でもとらえることであると考えられる。

音楽においてリズムをとらえるという場合、それは、リズムを概念的に対象化することではなく、全身心をもって、そのリズムと一体化することである。もちろん、それは、理解や概念的把握を決して排除しない。だが、リズムは、全身心をもって、体現、表現されるべきものである。従って、自然の時の巡り、リズムを身体的にとらえるとは、自らの全身心に吹き渡り、自らの存在・生命と一体となっている、「息」、「呼吸」と、自然の時の巡り、リズムが、共に響き、共鳴、共感するに依りて、また、それと表現的に一体化しながら、身体的に自然の時の流れをとらえ、分節・表現してゆくということである。

こうして、人間が身体的な存在であることに依りて、自然の時間の流れを、「息」や「呼吸」という、繰り返され、しかも、絶えず変化してゆくものに重ねて、一定の構造を備えた時間的連関として把握してゆく様は、人間が身体的な存在であることに依りて、世界を空間的に分節化し、一定の構造を備えた空間的連関として把握する様に対比することができるであろう<sup>4</sup>。例えば、起立した人間は、人間は頭を「上」にし、足を「下」にし、両手を「横」に広げる。世界の中に投げ込まれた人間は、世界を、自らの持つ身体を手掛かりに、上下左右、縦横に分節化し、その構造の空間的連関をとらえようとする。

ごく簡単に言えば、歴史上、さまざまな空間（大きさ、距離）を測る単位に、人間の身体の様々な部位があてられてきたことなども例に挙げられる。だが、そうした実際の空間把

3. この点について次の文献を参照。ライアル・ワトソン、『風の博物誌』（上下巻）、木幡和枝訳、河出書房、1996年。

4. 以下の説明は次の研究文献参照。ミルチア・エリアーデ、『世界宗教史1』、中村恭子訳、筑摩書房、2000年、22-24頁。イーファー・トゥアン、『空間の経験—身体から都市へ』、山本浩訳、筑摩書房、1988年。イーファー・トゥアン、『トポフィリア』、小野有五、阿部一訳、筑摩書房、2008年。

握だけでなく、人間の身体性は、世界を象徴的・宗教的な奥行きを備えた空間的連関として、分節化し、構造的に把握させる、そうした機能をもっていると指摘されている。

日常的な例を出すならば、上座、下座を区別する上下関係の礼儀などは、身体に根ざした上と下の空間認識を前提としなければ、意味を持たないであろう。聖書に登場する、「右の手」や「右の座」が持つ、象徴的・宗教的意味は、人間の身体的に把握された空間認識と切り離されて成立するものではないし、また、逆に、空間認識から身体的意味を遮断して、ただ抽象的・概念的意味へと還元するならば、「右」と「左」は、関係的・相対的区別を示すただの符号・記号となってしまい、その言葉が歴史的に有してきた、象徴的・宗教的意味は十分に理解されないであろう。

このように見てゆくと、人間の身体性は、それに固有の仕方、人間が世界を把握し、しかも、世界を象徴的・宗教的次元な広がり、深みをもったものとして把握する、不可欠な空間認識の根拠であるとみることができよう。人間の身体は、その意味で、人間にとって単なる物質的・機械的な存在の器ではなく、それ自体が、象徴的・宗教的奥行きを備え、世界や自然に備わる象徴的・宗教的次元と共感、共鳴し、それを、身をもって分節化し、空間的に構造化する認識根拠であると言うべきであろう。

これと同じように、人間の息もまた、自然、世界を、とりわけ生命と人間自身の在り方を、それに備わる象徴的・宗教的次元と共感、共鳴しながら、身をもって分節化し、(特に時間性と結びつけて) 把握する認識根拠であると考えられる。この点について、次節以降、考察を進めてゆくことにしたい。そして、本稿では、以上のような身体論的な観点から、「息」を手がかりとして、人間存在の感情的次元、精神的次元、そして特に、宗教的次元へと考察を進め、それによって、身体論的な宗教学の可能性を探索してゆきたいと考えている。

### 三 「息」をめぐる宗教人間学的考察—「息」がひらく人間の宗教性

呼吸と身体は一つとなって生命を支えている。「息」という字は、「自」と「心」からなるが、一つの説明によれば、「自」は「鼻」の「象形」、「心」は「心臓」の「象形」であり、「心臓部から鼻に抜ける、いきの意味を表す」とある<sup>5</sup>。また、息をすること、呼吸は、生命の維持に不可欠な動作であるだけでなく、「息をのむ」、「息がはずむ」、「息が乱れる」、「呼吸を整える」、「息が浅い」、「深く息を吸う」、「ため息をつく」、「一息つける」などと言われるように、「息」を通じて、われわれは、自らの感情や精神的状態を分節・表現してきたと言える。またそこに、「息が詰まる」や「息が合う」という言葉を重ねてみると、他者との関係性、人と人のコミュニケーション、心の通い合い、その場の雰囲気・空気をも、「息」を通じて、

5. 『漢語林』、大修館書店、1987年、399頁。『広辞苑』、岩波書店、1998年、124-125頁。

分節・表現してきたと言える。

この点において、われわれは、「気」という言葉との親和性について触れておいてもよいであろう<sup>6</sup>。「気」とは、われわれが、呼吸において取り入れ、排出する「空気」という意味において、まず、呼吸、息という動作と、本来切り離しがたいものである。「気」はまた、天地の間に満ちている根源的な構成要素としても、さらに、その天地の間を巡りゆく運動としても理解される。そして、「天気」、「気象」、「気候」というように、天と地の間に展開する、大気、水、風、日の自然の営みもまた、変転、循環する気の巡りとしてとらえられている。そして、何よりも、「気」は、「気が重い」、「気を張る」、「気が利く」、「気に入る」と言われるように、人間の感情、精神的状態を指す言葉でもある。また、「気脈」という語を見るならば、一方で、それは、血の通う道筋を意味し、心身をめぐる生命力の循環を意味するとともに、他者との間に通いあう、感情や意志のつながりを意味する言葉でもある。

「息」においても、「気」においても、そこには、ひとつの生命力、感情、精神的なものの循環が理解されるのであり、その循環には、絶えず変化しながらも、繰り返し巡りゆく、円環的なダイナミズムが見て取られる。そして、そのダイナミズムは、次にあげる語に見られるように、動静、緩急を通じてとらえられる。「気が急ぐ」、「気が早い」、「気が長い」、「気が短い」、「気を張る」、「気を緩める」、「気を静める」、「息が続く」、「息が長い」、「息を抜く」、「息をつく」、「息がはずむ」、「息を凝らす」、「息をのむ」、「息を吹き返す」、「息を引き取る」、等々。

「息」、「気」に漲る、動静、緩急に富んだダイナミズムは、これらの言葉を手がかりにするならば、人間がそのうちにおいて自ら自身を経験する、ある種の時間性、時間意識、もしくは、志向性というものと密接にかかわっていると考えられる。その際、時間とは、物理的に平均・平坦化された時間ではなく、「息」、「気」という、それ自身、すがたを絶えず変転させるものによって分節・表現されているように、その時々の人間の自己自身のあり方に応じて自在に伸縮する内的な時間であると言うべきであろう<sup>7</sup>。

さらに、「息」という語には、「休息」、「安息」という言葉があるように、休む、憩うという意味がある。それは、「静かないき」の意味から来るものである<sup>8</sup>。「一息入れる」、「息を整える」、「息をつく」などが意味するのは、ただ、身体的にだけでなく、感情、精神的にも、緊張や興奮を取り除き、平静、安定な状態を整えることでもある。実際、われわれのう

6. 以下の記述については次の文献を参照。『漢語林』、大修館書店、1987年、608頁。『広辞苑』、岩波書店、1998年、620-622頁。日本文化史における「気」の問題については、赤塚行雄、『「気」の構造』、講談社、1974年。中国思想における「気」の問題については、島田虔次、『朱子学と陽明学』、岩波書店、1974年。聖霊論（ pneumatology ）を「気」の思想から再構築しようとする試みとして、宮本久雄、『存在の季節』、知泉書館、2002年。韓国文化を理・気二元論から読み解くものとして、小倉紀藏、『韓国は一個の哲学である』、講談社、1998年。

7. 「一息」、「一気」、「瞬息」という言葉づかいを見るならば、「息」、「気」をもって、時間を意識し、時間を分節化し、表現するひとつの枠組みとして用いてきたと考えることができよう。

8. 『漢語林』、大修館書店、1987年、399頁。

ち少なからぬ人が、息づかいをコントロールすることで、身体だけでなく感情、精神にわたって、「気を静め」、深い集中に入る何らかの経験したことがあるだろう。また、これまでの人類の歴史を振り返るならば、呼吸法が、一つの精神修養、宗教実践として取り入れられ、一つの技法として練り上げられてきたことを指摘することもできるだろう<sup>9</sup>。ここでは、「息」を通じて、身体論的な宗教学の可能性を探索するという観点から、東方キリスト教において実践されてきた呼吸法、ヘシュカズムの技法に言及しておきたい<sup>10</sup>。

ヘシュカズムの実践は、暗く、静かな部屋（の隅）で、体を丸め、顎（顎ひげ）を胸に押し当てるようにして、腹（臍）を見つめた姿勢を取りながら、「イエスの祈り」を繰り返し唱えるものである。「イエスの祈り」とは、イエスの名、もしくは、「主イエス・キリスト、神の子、我を憐れみたまえ」、または、「主イエスよ、我を憐れみたまえ」という言葉を繰り返す、祈りの実践であり、東方キリスト教で広く受け入れられた<sup>11</sup>。その祈りの実践の目的は、絶えざる祈りによって、心にイエスの現存を常に保ち続けることにある。祈りの姿勢とともに、呼吸のコントロールが行われるが、それは、祈りが生まれる、ギリシア語で「ヌース」(nous) — 「心」、「知性」、「精神」、「直観」、「直知」などの意味を持つ— と呼ばれる、人間の心的根源を、自己自身のうちで、集中、統一させるためである。身体を丸めて座り、繰り返される祈りの言葉とともに、呼吸をコントロールしながら、自己自身の身体を中心、腹（臍）を意識して、全身に拡散、分散している「ヌース」を、「カルディア」と呼ばれる「心」（心臓）へと送り返し、「ヌースを心〔心臓〕に入れ」、そこに、一点集中させるのである。そうした業作を繰り返し行い、「ヌース」を自分自身のうちへと寄せ集めることによって、深い集中、統一から、絶えざる祈りが生まれるようになるのである。

14世紀のビザンツ帝国において、ヘシュカズムの実践を擁護した神学者、グレゴリオス・パラマスによれば、こうした業作は、第一に、熟練した修行者に対してではなく、むしろ、初心者に対してすすめられているのであり、身体を持って生きる人間が、日常のあらゆる所

- 
9. 一例として、インド・ヴェーダ神秘主義における呼吸観については次の文献参照。ミルチア・エリアーデ、『世界宗教史2』、松村一男訳、筑摩書房、2000年、81-93頁。バルトリハリ、『古典インドの言語哲学I』、赤松明彦訳注、平凡社、1998、174-178頁。中国道教の呼吸観については次の文献参照。ミルチア・エリアーデ（原案）、『世界宗教史7』、奥山倫明ほか訳、筑摩書房、2000年、84-117頁。アンリ・マスベロ、『道教』、川勝義雄訳、平凡社、1984年、108-113頁。
10. 以下、ヘシュカズムの技法については次の文献を参照。久松英二、『ギリシア正教 東方の智』、講談社、2012年。久松英二、『祈りの心身技法—四世紀ビザンツのアトス静寂主義』、京都大学学術出版会、2009年。袴田玲、『神の光を見ることをめぐって—グレゴリオス・パラマスの擬ディオニシオス理解』、『パトリスティカ』、第14号、2010年、128-151頁。袴田玲、『祈りにおける身体の振る舞い』、『共生学』、創刊号、2009年、116-139頁。袴田玲氏には、筆者の様々な質問にも答えていただいた。また、ヘシュカズムの実践に関して、筆者は、東方キリスト教思想を専門とする袴田渉氏とともに、正教の聖地、アトス山を訪れる機会を得た。（2012年夏）そこで、袴田渉氏を介して、現代のヘシュカズムの実践の状況について、修道士から様々な情報を得ることができた。ここで袴田渉、袴田玲両氏に感謝の意を表したい。
11. 「イエスの祈り」については、次の研究を参照。東方教会無名の修道者、『イエスの名目の祈り—その歴史と実践』、古谷功訳、あかし書房、1983年。オリヴィエ・クレマン、ジャック・セール、『イエスの祈り』、宮本久雄、大森正樹訳、新世社、1995年。

作の中で、絶えざる祈りを行うことができるようになることが目指されている。その身体観は、ただちに身体それ自体を罪悪視するのではなく、むしろ、本来、神の住まう「神殿」として造られた身体のあり方を実現することを目指すものである（Iコリ6:19、IIコリ6:16、ヘブ3:6参照）。また、両の目を天に向けて祈るのではなく、身体を丸めて、自己自身を見つめて祈る姿勢は、エリヤ「エリヤは地にうずくまり、顔を膝の間にうずめた」（列上18:41）—を模範とするものであり、それは、「ヌース」を「自分自身の内へと—さらにはより努力して神の内へと—寄せ集める」ための祈りの姿勢であるとされる。

「祈り」、そして、その「靈性」は、決して、身体から切り離されたものではない。しかし、われわれの多くが何らか実感しているように、祈りが生まれる、「ヌース」と呼ばれる人間の深い心的根源と、外的世界とのかかわりへとわれわれを引き出す身体との間で、われわれ自身は、内と外に引き裂かれ、集中、統一を失っている。それゆえ、自覚的な精神統一、集中のための業作が必要となる。「祈り」は、深い神への思い・願いであるとともに、言葉であり、息によって、息とともに、声として生まれ出でる。自己自身の内に向かって、繰り返される祈りの言葉は、呼吸が全身をめぐるように、全身をめぐり、「ヌース」を「自分自身の内へと—さらにはより努力して神の内へと—寄せ集める」。そうして、「ヌース」を、本来の在り処である「心」（心臓）へと送り返すのである。

ヘシュカズムの靈性において、人間は、身体的な外的世界への開放性と、精神的な内的・神的根源への深度とをあわせもつ存在としてとらえられる。そして、呼吸のコントロールは、その両面性を統一・調和させるために不可欠な心身技法として見定められる。「ヘシュカズム」とは、ギリシア語の「ヘシュキア」—「憩」、「安息」、「平安」、「平静」、「静寂」、「休息」などの意味—から来るものであるが、先に見たように、われわれが語る「息」という言葉・漢字もまた、本来、「憩」、「休息」などの意味を持つものであったことが思い起される。そこには、人間にとって「息」の持つ本質的な意味が示されているようにも思われるが、「ヘシュカズム」は、呼吸のコントロールによる安息・平静状態の獲得が目的ではなく、その先に、恩寵によって、神の光による照明—神の直視・神認識—を得ることが目的である。そして、その神的照明の光もまた、身体論的な脈絡をもっていることも見逃すことができない。

ヘシュカズムにおいて、神の恵みによる神的照明の光は、イエス・キリストが、タボル山で、弟子たちの前で現した、変容の光に他ならないと考えられている。聖書の記述によれば、イエスは、弟子のヨハネ、ペトロ、ヤコブの前で、モーゼとエリヤとともに、栄光に輝く姿に変容した—「イエスの姿が彼らの目の前で変わり、顔は太陽のように輝き、服は光のように白くなった。見るとモーゼとエリヤが現れ、イエスと語り合っていた」（マタ17:2-3、マコ9:2-8、ルカ9:28-36参照）。この変容の光に輝くイエスの姿に近づき、その姿と一つとなるところに、「人間神化」（テオーシス）が成就し、そこに人間の救済・至福が実現するという考えは、東方キリスト教の靈性伝統の中で、偽ディオニシオス・アレオパギタに典拠を見出すことができる。その後、パラマスは、この変容の光を、ヘシュカズムによって与えられる、

神の恩寵の光（恵みの光）と同定している。イエスは弟子たちの前で、身体をもったまま、栄光の光に輝くものとして現前したのであるが、われわれもまた、受肉したイエス・キリストによる救済を通じてひかれた、人間本性の「神化」（テオーシス）に基づいて、その光に近づき、その同じ光に照らし出され、その光と一つに輝きうるものとなったのである。

ヘシュカズムの実践によって与えられる神の恩寵の光は、ただ神的照明による観想・認識であるだけでなく、人間を恩寵によって現身のまま「人間神化」（テオーシス）の成就へと引き上げるものである。それゆえ、神的照明による観想・認識は、神化における一致であり、「光を通じて、光を見ながら、混じりけなく一つとされる」ことである。こうして、現身のまま、変容の光によって神的照明を通じて、神的光明と一致することを考え合わせるならば、ヘシュカズムにおける、身体の宗教的・霊的意義は、呼吸法や身体姿勢だけでなく、「受肉」および「人間神化」（テオーシス）、「変容」の観点からも考察されるべきであろう<sup>12</sup>。

以上、「息」を通じて、身体論的な宗教学の可能性を探索するという観点から、東方キリスト教において実践されてきた呼吸法、ヘシュカズムの技法について言及してきたが、その宗教・霊的人間理解は、神にまみえる人間の存在を、精神性と身体性の切り離しえないものとしてとらえ、身体をただ否定的に克服されるべきものとしてとらえるのではなく、神の住まう家、神殿という神にまみえる場として、その積極的意義を、人間の創造・救済史的視点からとらえるものである。そして、その中で、「息」、「呼吸」は、そのコントロールを通じて、祈りとともに、全身心を「ヌース」と呼ばれる心的根源の深い集中へと導き、そこでもたらされる恩寵の光による神的照明、変容、神化、神との一致に至るために不可欠なものとして理解される。

このように見てゆくならば、「息」は、人間の精神性と身体性の境界を越え、両者を媒介しつつ、全身体から深い精神性へと吹き抜けて、全身心的存在としての人間の存在・生命全体を宗教的次元に向けて開き放つ、開放性をもたらすものと考えられる。また、それと同時に、そうした開放性をひめた「息」は、たんに生命—身体論的機能をもつものとしてだけではなく、それによって、人間の宗教性や神に対する根源的なあこがれを表出・表現し、また、実現し、理解するための、宗教—身体論的機能をもつとも考えられる。実際、旧約聖書の人間観にさかのぼるならば、「息」は、精神性と身体性の境界を越えて吹き抜け、人間存在・生命のもつ宗教的次元をひらく開放性を含んだものとして、身体的—精神的—宗教的に重層的な意味連関をもつものとして理解されている。以下、聖書を手がかりとして、「息」のうちにひらかれる人間存在・生命の宗教的次元について、さらに、考察を進めてみたい。

12. この点については今後のさらなる研究課題としたい。また、ヘシュカズムを修道生活にとって、本質的な実践として導入し、その後の東方キリスト教修道霊性の伝統を築き上げた思想家として、ヨアンネス・クリマクス (Ioannes Klimax, 579-c.649) と彼の著作『楽園の梯子』についても言及すべきであるが、次の文献を指摘するにとどめる。ヨアンネス・クリマクス、『楽園の梯子』、第二七講話—第三十講話、大森正樹訳、『中世思想原典集成3』（後期ギリシア教父・ビザンティン思想）、平凡社、2002年、500-540頁。

#### 四 「息」のうちにひらかれる人間存在・生命の宗教的次元—身体論的宗教学の可能性に向けて—

聖書に記されている、ヘブライ語で「ルーアッハ」、ギリシャ語で「プネウマ」とよばれる言葉が、「風」、「息吹き」、「霊」、「生命 [生命を活かすもの]」という様々な意味を持つ言葉であることは、比較的よく知られている<sup>13</sup>。こうした根源語の中に沈殿している意味連関に分け入ってゆくならば、古くより人間が、「息」、「風」、「生命」、「霊」というものに、どのように触れ、どのように感じ、どのような思いを重ねていたのかを、われわれのこの身の実感にふれたように思いめぐらすことができるように思われる。

「ルーアッハ」、「プネウマ」は、大地の上を吹き渡り、時には、すべてを枯死に追い込む過酷な熱波をもたらし、時には、不毛の大地に生命をもたらす恵みの雨をもたらす「風」である。時には、暴風となりすべてを破壊し、時には心身を和ませるそよ風ともなる。聖書のうちにはこうした「風」のすがたが様々に描かれている（列上 18 : 45、19 : 12、エゼ 13 : 13、27 : 26）。「風」は、それ自体のかたちは定かではないが、季節を運び、自然の営みを通じて、あらゆる生命にかかわり、人間の存在・生命もまたそのうちにある。また、それは、人間の生命となる「息」である。「息」とは、一見、かたちなく、はかないものであるが、それなしに生きることのできない人間の存在・生命もまた、それ自体がまた「風」のように行方の知れないもののようにも見える。そのように、人間が自らの存在・生命に対して主人であるのではなく、神のよって「息」を与えられ、神へと「息」を返すものであるということは、聖書に通底する根本的な人間理解であるとも言える（創 2 : 7、ヨブ 14 : 1、33 : 4、34 : 14-15、申 32 : 39、伝 12 : 7、知 15 : 11、詩 31 : 6、37 : 36、39 : 6、104 : 28-30、ルカ 23 : 46）。そして、言うまでもなく、「ルーアッハ」、「プネウマ」は、人間の生命であり、魂であり、人間の精神的・宗教的根源である。

「ルーアッハ」、「プネウマ」の用例を見てゆくならば、われわれは、そこに、「息」の身体的—精神的—宗教的に重層的な意味連関をたどることができる。ここでは、さらに、「ルーアッハ」、「プネウマ」のほかに、「ネフェシュ」という言葉に注目して、「息」のうちにひらかれる人間存在・生命の宗教的次元について考察を進めてみたい<sup>14</sup>。

「ネフェシュ」というヘブライ語は旧約聖書中に 755 回登場し、ギリシャ語では「プシュケー」と訳され、現代語訳でも「魂」の意味として訳されることが多い。だが、それは、「生命」および生きている「人間」そのものを指し示すとともに、「のど」、「口」、「唇」、「味覚」

13. 『聖書思想事典』、X. レオン・デュフルほか編、Z. イェール監訳、三省堂、1990年、871-873頁。

14. 以下「ネフェシュ」についての説明は次の研究文献による。W. ヴォルフ、『旧約聖書の人間論』、大串元亮訳、日本基督教団出版局、1983年、33-66頁。雨宮慧、『旧約聖書のこころ』、女子パウロ会、1991年、104-112頁。以下、聖書の引用文および箇所参照はこの2つの文献によるが、引用に際しては「新共同訳」などを適宜参照し、一部については若干の変更を加えた。

(舌、舌の根)、「食道」、そして、「呼吸の働き」、「気道」(呼吸器)をも意味し、本来の意味は、より人間の身体性に根差したところから成立している言葉であり、実際の多くの用例も、身体性から切り離しがたいものである。そして、それは、さきに「息」について見たように、全心身的な人間の存在・生命と一つに結びつきながら、精神性と身体性の境界を越え、人間存在・生命のもつ宗教的次元をひらく開放性を含んだものとして、身体的—精神的—宗教的に重層的な意味連関をもつものとして理解されている。

例えば、われわれは、空腹や渴きを感じる時、それを満たすようなものへの欲望を感じる。飢えと渴きは、口、のど、食道に関する渴望であり、そして、「ネフェシュ」という言葉は、その身体的実感をよみがえらせる言葉である。「飢えた者や渴いた者は、そのネフェシュがやつれ果てる。そして、彼らはヤハウエに感謝しなければならない。彼は干からびたネフェシュを満ちたらせ、飢えたネフェシュを良いもので満たすから」(詩 107:5、9)。「飢えた者が夢を見た。見よ、彼は食べていた。だが目覚めてみると、彼のネフェシュは飢えていた」(イザ 29:8)。また、そうした欲望が味覚と深く結びついていることも、われわれは自らの身体的経験から共感・理解できよう—「満ち足りたネフェシュは蜜を足で踏みつけるが、飢えたネフェシュにとっては、苦いものでも甘い」(箴 27:7)。

さらに、「ネフェシュ」は、人間の身体的な渴望と充足をめぐって生じる様々な感情、知覚、判断だけでなく、より精神的な渴望と充足を巡って生じる様々な感情、知覚、判断をも、分節・表現するために引き合いに出されている—「親しみのこもった言葉は蜜のようだ。ネフェシュに甘く感じられ四肢を癒す」(箴 16:24)。また、「ネフェシュ」は、「のど」、「呼吸の働き」、「気道」(呼吸器)をも意味する(創 35:18、列上 17:21-22)。また、「息をつく」、「休息する」というような意味もあるが(出 23:12、31:17、サム下 16:14)、その呼吸やあえぐすがたによって、身体的な渴望と充足と、神を求める深い精神的な渴望と充足の双方を言い表す言葉としても用いられている(エレ 15:9、ヨブ 11:30、41:21)。「ネフェシュは激しい欲望に燃え、空気を求めて、あえぐ」(エレ 2:24)。「涸れた谷に鹿が水を求めるように、神よ、わたしのネフェシュはあなたを求める。神に、いのちの神に、わたしのネフェシュは渴く」(詩 42:2-3)。

こうして、「ネフェシュ」は、身体性に根差しながら、様々な角度から、人間の「欲求」、「あこがれ」、「渴望」を照らし出し、さらには、人間の神に対する渴望、根源的な宗教的希求・憧憬の所在さえも照らし出すのである。そして、「ネフェシュ」から発する神に対する根源的なあこがれは、また、「ネフェシュ」を通じて、すなわち「のど」、「息」を通じて、神への賛美の言葉を生み出す。「わたしのネフェシュよ、主をたたえよ。わたしの内にあるものはこぞって、聖なるみ名をたたえよ。わたしのネフェシュよ、主をたたえよ。主の御計らいを何一つ忘れてはならない」(詩 103:1-2)。

また、「ネフェシュ」は、そうした、欲求、渴望、憧憬にともなう感覚、感情、情念、知

覚、認識、意欲、意志が生じる根源としての意味も持つ<sup>15</sup>。それゆえ、「ネフェシュ」は「魂」としての意味も持つのであり<sup>16</sup>、また、そうして生きる人間の存在・生命全体をも指し示すことになるのである（創2：7、詩54：4）。

このように、「ルーアッハ」、「ネフェシュ」について見てきたが、その言葉の中には、身体的—精神的—宗教的に重層的な意味連関が織り込まれていた。そこには、本稿で注目してきた「息」のうちに包含された、精神性と身体性の境界を吹き抜け、人間存在・生命のもつ宗教的次元をひらくダイナミックな開放性が指し示されているように思われる。そして、そこに、人間の宗教性を身体論的な角度から照らし出し、究明してゆく、身体論的な宗教学の可能性が繋ぎ止められていると思われる。また、「息」および「ルーアッハ」、「ネフェシュ」をたどりながら、われわれは、ここで、人間を全心的な存在・生命として示す人間観、つまり、いわゆる、心身二元論とは異なるひとつの人間理解に行き当たったとも言える。

人間の身体性に根差した身体論的宗教学の構想は、今後さらなる研究を要する課題である。本稿は、「息」を手がかりとした、そのための予備的考察を試みたものであり、ここにひとまずの結びをおく。最後に、現代的な課題との接点、特に、ここでは、脳死やそれに伴う臓器移植の問題に関係する生命倫理との接点について言及し、結語に代えることとしたい。

## 結び—《息を失うということ》—身体論的宗教学から見る生命倫理の課題

ごく簡潔に問題を振り返るならば、脳死やそれに伴う臓器移植の生命倫理が語られる際に、身体と精神、肉体と魂を分けて考える心身二元論的な人間観がしばしば言及される<sup>17</sup>。同じく、ごく簡潔に言えば、それは、一切を精神と物質の二つの実体からなるものとして、精神（思惟、理性など）をもって人間の自己、人格の根拠とし、他方、身体は他の自然物と同様に物質的存在とされ、数学的・物理学的法則によって解明される機械的存在とみなす。その場合、科学技術による行き過ぎた自然開発や環境破壊の原因として、身体および自然を生命なき物質・機械的存在とみなしてきた、こうした心身二元論的な西欧近代科学の人間観・世界観が指摘されることが多い。そして、脳死・臓器移植を実現する医療技術もまた、そうした近代科学の産物であるとされるが、それゆえに、人間・身体を機械論的に操作し、「モノ」化して処理しようとするところに、根本的な生命倫理的問題があるとも指摘される。ここで

15. 出23：9。ヨブ6：3、6：11、19：2、30：25、42：6-7、43：5。ヨナ2：7。詩35：9ほか。

16. 創9：4-5、19：17、24：20、32：21。出21：23-24。列上3：11、19：4、20：39。申12：23、24：6。箴1：18、7：2、7：23、8：35-36、19：8。詩30：3、119：109ほか。

17. 梅原猛、「脳死・ソクラテスの徒は反対する」、梅原猛編、『「脳死」と臓器移植』、朝日新聞社、2000年、269-305頁。以下、一例としてあげる典型的説明は同文献による。

は、生命倫理の問題のすべてに立ち入ることはできない。ただ、以上の考察において、「息」から見てきた、心身二元論的ではない、全心身的人間観を踏まえて、脳死・臓器移植に関係する生命倫理の問題に触れることにしたい。

脳死が、人工的呼吸管理が可能になったことによって生まれたことはよく知られている。それまで「息を引き取る」、「息が絶える」ことは、そのまま「死」を意味していた。だが人工呼吸器の開発によって、自然・自発的に呼吸ができない人も、人工的に呼吸を行うことができるようになった。そうして可能となった「脳死」の状態は、「息を引き取らない死」とも言われる<sup>18</sup>。それが「死」であるか否かの判断にここでは立ち入らないが、少なくとも、確認しておくべきことは、われわれが、「脳死」もしくは、「息を引き取らない死」と言われる人の「死」に立ち会うようになって、まだ日が浅いということである。われわれは、この「死」にどのように向き合うべきか未だにとまどっているとも言える。

ここに「脳死」と呼ばれる状態にある人がいるとする。その人は、息が通うことで、身体は生きている人と同じ様に、ぬくもりをもち、生気を保ち、かわらない存在・生命の気配さえも伝えてくる。そして、われわれは、いま、そこに感じる、「息」、「息吹き」、「気」、「気配」、「生氣」について語る倫理を必要としている。この問題をここでは、自発呼吸ができなくとも、息を通わせ横たわっているこの人に、われわれがどのようにかわりうるのかという倫理的問題として取り上げ、その人を《息を失った人》として考えてみたい。

《息を失った人》を、例えば、視力を失った人、聴力を失った人、声・言葉を失った人、足を失った人などと比べてみる。人間社会は長い歴史の中で、そうした能力を失った人々と共に生きる社会を構想し、未だ不十分であるが、少しずつそれを実現しようとしている。では、《息を失った人》に、われわれはどのようにかわり、どのような社会を構想・実現しうるのだろうか。それを考えるためには、人間が息を失うことの意味を考える必要がある。失ったものの大きさを自覚することなしには、われわれは、この新しい倫理的課題に正しく向き合うことはできないのではないだろうか。

先に「ネフェシュ」で見たように、「息」は、人間の身体—感情—情念—精神—精神にわたる全心身的な欲求・渴望・憧憬の在り処であり、また、それらを表現・表出するものでもある。われわれはそれを「声」に発して訴えることもできるが、「息」づかいそのものが「声」にもなりうることも考えなければならない。例えば、自覚的意識のない、睡眠中であっても、「寢息」の動・静によって、心身状態を外に表現・表出することができる。さらには、「寢息」から他者の心身状態さえ推し量ることもできる。だが、人工呼吸器に管理された呼吸から、その人自身の息づかいを聴き分けることができるだろうか。そのように見るならば、息を失うことは、自らの状態を他者に伝えることが極めて困難な状態であると言える。

その一方で、息が通うことで、身体は生きている人と同じぬくもりをもち、生気を保ち、

---

18. 「息を引き取らない死」は次の文献による。立川昭二、『臨死のまなざし』、新潮社、1993年。

存在・生命の気配を伝える。「息」は、先に「ネフェシュ」、「ルーアッハ」、「プネウマ」で見たように、確実に、人間の全心的な存在・生命の根源として、そこにありありと現前している。われわれは、こうした「息」をもつ者の角度から、生きることと死ぬことがどのようなことであるかあらためて考えねばならず、「息」を失った者とのかわりについて新たに考えてゆかねばならないのではないだろうか。

また、そうすることによって、従来の生命倫理の議論から漏れ落ちていた、人間の存在・生命の尊厳を照らし出すことができるのではないかと考える。それは、生命倫理の基礎となる人間の尊厳を、理性や意志に基づくものとして見るのではない。むしろ、理性や意志、欲求、感情などのあらゆる表現可能性を失い、身体的にも様々な可能性を失った者にのこされた、ぎりぎりの「息」のうちに尊厳の基盤を見ようとするものである。

その尊厳は、呼吸さえも管理されている、まったくの「無力さ」の中に成就している尊厳であり、人間の「本質的能力」に基盤を置く尊厳とは対称的である。だが、その無力さの中の尊厳は、十字架上でまったく無力に息絶えようとしているイエスの姿に示されたものでもある。このキリスト教的人間観に従えば、人間は、自らの理性的・精神的能力の卓越性によってではなく、パウロが見るように、身体的苦難、無力さの極限において、十字架のキリストと一つとなることができるのである<sup>19</sup>。もしも、ある人にとって、そうした、身体的苦難、無力さの極限における栄光・聖性への変容というキリスト教的信仰を前提とした角度から人間の尊厳を見ることが難しい場合でも、少なくとも、そこで、今、ぎりぎりの「息」をもって「身体を張って」生きている者の尊厳を、その「息」に認めることができるのではないだろうか。

自発呼吸のできない人の息を、人工呼吸器によって管理できるようになった。こうした医療・科学技術の発達は、それこそ、人間の尊厳とも言うべき、理性的能力に基づくものであることは、言うまでもない。だが、そのことによって覆い隠されてしまうもう一つの尊厳についても、われわれは目を向けなければならないのではないだろうか。それは、まったくの無力さの中に実現している尊厳であり、そのことを、自発呼吸さえできない、<息を失った>隣人たちはわれわれに、あらためて、問いかけているのではないだろうか。

ここでは、これらの問題を十分に論じることはできない。だが、身体論的宗教学を構想してゆくとともに、さらなる研究を通じて、こうした現代の生命倫理の問題についても、新しい展望を開いてゆくことを、今後の研究課題としたい。<sup>20</sup>

本研究は科研費（特別研究員奨励費）による研究成果の一部である。

19. 身体的苦難、無力さの極限における人間の聖性については次の研究を参照。宮本久雄、『身体を張って生きた愚かしいパウロ—身体（ソーマ）と他者』、新世社、2009年。

20. この他、呼吸をめぐる人間学的考察に関しては次の研究を参照。丹木博一、『呼吸の人間学』、聖母大学紀要、第二号（2006年3月別冊）、19-26頁。

