

宗教と倫理

第11号

第11回学術大会公開講演

2010年10月2日 学術大会 於 キャンパスプラザ京都

- 品川 哲彦： 価値多元社会における倫理、形而上学、宗教……………5
コメントおよび質疑応答……………25

研究論文

- 鬼頭葉子 死、その由来とその向こう
——後期ティリッヒの宗教思想を中心に……………43
- 橋本哲夫 原始仏教経典主要韻文中における「病」と「苦」
——*dukkha* は希望の徴(しるし)か?……………63
- 山口尚 神の命令倫理学の利点
——ネーゲルとノージックの「人生の意味」論に依拠して……………81

研究ノート

- 石川明人 自衛隊のなかのキリスト教……………97

宗教倫理学会
2011年(平成23年)10月

Religion and Ethics

Vol. 11

Open Lecture, at the Eleventh Congress; at Campus Plaza Kyoto, October 2nd, 2010

Ethics, Metaphysics, and Religion in a pluralistic Society

SHINAGAWA Tetsuhiko: Professor, Kansai University 5

Comments, Questions and Answers 25

Articles

Death; the Origin and the Beyond. -Tillich and several Thinkers Thought-

KITO, Yoko43

Suffering and Sickness in gathas of the Pali Canon

HASHIMOTO, Tetsuo: Associate Professor, Shuchiin University63

Divine Command and Meaning of Life: the Significance of Religious Views
on Ethics

YAMAGUCHI, Sho: Part-time Lecturer, Kyoto University 81

Christianity in Japan Self-Defense Force

ISHIKAWA, Akito: Assistant Professor, Hokkaido University97

Japan Association of Religion and Ethics

October, 2011

宗教倫理学会第11回学術大会
公開講演

2010年10月2日(土)午後

於 キャンパスプラザ京都

講師：

品川 哲彦（関西大学教授）

講題：

「価値多元社会における倫理、形而上学、宗教」

司会：

小田 淑子（関西大学教授）

コメンテーター：

小原 克博（同志社大学教授）

高田 信良（龍谷大学教授）

価値多元社会における倫理、形而上学、宗教

品川 哲彦

1. きょうの主題と私自身の立場

「価値多元社会における倫理、形而上学、宗教」といういささか大きすぎる題名でお話しします¹。価値多元社会とは、さまざまな価値観をもっているメンバーから成る社会という意味です。社会であって、共同体ではありません。なぜなら、共同体、コミュニティは、それに所属する人びとのあいだで共通の価値観を前提とするからです。ある価値観の成り立つ背景には、それに対応する存在論、形而上学が控えています。世界のなかにあるものや世界のなかに起きるできごとをどのように意味づけ、どのように分類するか、たとえば、価値あるもの、よいもの、あるいは、聖なるものなどなどのカテゴリーに何を入れ、何を入れないのか、さらには、世界のなかに実在しているものは何だと考えるのか、世界そのものをどのようにうけとめるのか。存在論、形而上学はこうした問いを論じますが、存在論、形而上学が違えば、通常、価値観も異なります。現在、特定の宗教が支配している国家を除けば、多くの国家が価値多元社会であり、国家間の関係は、当然、価値多元社会を形成しています。ですから、同じ価値観、存在論、形而上学がそのまま通用するとは前提できません。そのような時代にあって、倫理とはどのようなものとして考えられるのでしょうか。これがきょうの最初のテーマであり、それについて二〇世紀の倫理学を回顧しながらお話ししたいと存じます。そのなかで、特定の宗教に依拠する倫理はどのように位置づけられるのでしょうか。これがきょうの第二のテーマです。位置づけと申しましたが、肯定的な位置づけとはかぎりません。否定的な、あるいはかなり限定された評価も含まれます。しかし、それにもかかわらず、宗教と倫理のあいだに依然として存在する関係にもふれる

¹ 本稿は、宗教倫理学会第11回学術大会(2010年10月2日、キャンパスプラザ京都)で行なった同名の講演の原稿に、若干の修正を加えたものです。

ことになるでしょう。

したがって、きょうのテーマは、倫理とは何かという問いに関わっています。その答えはそれを語る者によって大きく変わらざるをえません。そこでまず、私自身の立場、具体的には、私がどのような経歴からきょうのテーマについて考えるにいたったかをお話ししておくのが適切かと思います。

私はもともと哲学を専攻し、フッサールの現象学を研究しておりました。ところが、私が大学院生のころ——それは一九八〇年代の後半ですが——、生命倫理学が急速に日本に紹介され始めました。若手研究者のひとりとして、私は生命倫理学に関わりました。その結果、私はだんだんと倫理学の研究者として認知されるようになりました。哲学や哲学史、倫理学や宗教学の出身者がこれらのなかの自分が卒業したのではない分野の研究者になったり、そのポストに就いたりすることはありえます。私自身は倫理学の出身ではないのですから、倫理学の研究者のようにうけとられるようになると、自分をそのような者に作り上げねばならないと強く思いました。それに成功したかどうかはともかく、私の念頭にあったのは、「倫理学の専門家(expert)とはどういうものか。もし、倫理学の専門家がいたらすれば、それは専門家として権威をもって倫理を説き、他人を教え導く者なのだろうか」という疑問でした。それが、きょうの話の最初のテーマに関係しています。しかし、この問題はまさに二〇世紀の倫理学がみずからにつきつけた問題でもあったのです。

一方、きょうの第二のテーマ、宗教にまつわる問題については、私は長らくふれたことがありませんでした。私の研究の出発点であったフッサールは、現象学で神を論じることができるかと尋ねられてこう答えたと言われています。「意識のなかの所与として神に出会うならば、われわれはまさにそれを記述するだろう」²。ここには宗教体験の現象学の可能性が開かれてはいますが、他面、神がフッサール現象学にとって必然的な問題ではないことも示唆しています³。そのためもあ

² Hans Jonas, *Philosophie. Rückschau und Vorschau am Ende des Jahrhunderts*, Suhrkamp: Frankfurt am Main, 1993, S.12.以下、原則的に訳文は品川によります。(『哲学・世紀末における回顧と展望』尾形敬次訳、東信堂、1996年、10頁にあたります)。

³ おそらくフッサールの現象学は、西洋の哲学のなかで、神の問題に距離をおいているもののひとつでしょう。フッサールが学の基礎づけのためにデカルトに倣って普遍的懐疑を遂行するなかで、デカルトでは完全なる存在としての神が果たした役割が、フッサールでは、私と対等にして私と異なる超越論的主観である他の人間としての他我にうけつがれていることはこの理解を支える論拠の

って、西洋の哲学を研究すれば、どうしてもぶつからなくてはならない神の問題を、私自身はあまりに大きな問題であるがゆえに敬して遠ざけておりました。ところが、環境倫理学の研究に関わるなかで、私はドイツ生まれのユダヤ人哲学者ハンス・ヨナスの責任という原理を論じるようになりました⁴。ヨナスの責任原理とは、地球規模での生態系の危機のなかで、今生きている世代には未来世代が存続できるように環境に配慮する責任があるという主張です。なぜなら、現在世代には自分たちの行動を何がしか変える力があるのに、未来世代には現在世代の行動を変える力はなく、ただその行動の結果を押しつけられるだけだからです。つまり、責任は力の関数なのです。私は生命倫理学から倫理学に入ったものの、具体的な問題よりもむしろ倫理の基礎づけといった抽象的な問題にひかれるたちです。まずは、ヨナスが責任という対等ではない力関係を基礎として倫理を語っていることに注目して、対等な者同士のあいだに成立する正義を基礎におく近代の正統的な倫理理論と対比して論じました⁵。しかし、責任原理の背後には、ヨナス独自の存在論があります。自然のなかに存在するものはそれぞれその目的を孕んでおり、善とは目的が実現することだという存在論です。さらに、ヨナスは『責任という原理』という著作のなかでは、価値多元社会のなかで自分の主張がうけとられるようにするために、責任原理を神の問題から切り離しておりますが⁶、ヨナスはまた、ホロコーストのあったあとでなお考えられうる神の概念や神による世界の創造を論じた神学的思索も展開しました。彼の自然哲学、存在論、神学的思索はその反時代的といもいえる内容から扱いのむずかしいものです。ヨナス

ひとつです。しかし、近年、遺稿のなかに見出される神への言及が注目されるようになりました。その神は、志向的体験の過程がめざしている「確証と充実の普遍的な到達可能性を保証する善」、すなわち志向的体験の「努力が空虚なものに終わらないということの請け合い」（クラウス・ヘルト、「エトムント・フッサールの現象学における神」、日本現象学会編『現象学年報』26巻、吉田聡訳、2011年、18頁）としての神であり、そこに人間同士のあいだで成立する間主観性を超えた次元が示唆されているとはいえません。

⁴ 品川哲彦「自然、環境、人間——ハンス・ヨナス『責任という原理』について」、関西哲学会第51回大会、1998年10月11日、『アルケー』7号、関西哲学会に収録。（のちに加筆して次の註にあげる書に収録）

⁵ 品川哲彦『正義と境を接するもの 責任という原理とケアの倫理』、ナカニシヤ出版、2007年。

⁶ 「世界があるべきかという問いは、神的な創造主にとっても、世界のあるべきことが善の概念からして創造の根拠であるという仮定、すなわち、神が世界があるべきだとみなしたから神は世界を意志したという仮定を含んだ世界の創造についてのあらゆるテーゼからも分けられる」（Jonas, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologischen Zivilisation*, Suhrkamp: Frankfurt am Main, 1984, S. 98-S.99. 訳文は品川によります。加藤尚武監訳『責任という原理 科学技術文明のための倫理学の試み』、東信堂、2000年では84頁にあたります）。

の名を世代間倫理の唱道者として日本に定着させたのは、一九九一年に丸善から出版された加藤尚武さんの『環境倫理学のすすめ』でしょうが、そこでは、存在論や神学的思索はあえて切り捨てられています⁷。しかし、ヨナス全体について理解の道筋をつけるには、彼の神学的思索もなにがしか理解しなくてはなりません。それは私にとっての宿題でした。この宿題は、『アウシュヴィッツ以後の神』⁸の翻訳を刊行し、ヨナスの哲学と人生をまとめた論考をそこに付するなかで果たしました。ヨナス研究をつうじて、私ははからずも神の問題に関わることとなったわけです。

それでは、本題に入りましょう。倫理学および倫理を私はどのようなものとして考えているのか。しかし、これはあまりに基本的な問題であるために、私がこれからお話しする内容はもうすでに十分ご存じのことも多いかと思えます。けれども、情報として新しくなくても、どの情報にどれほどの力点をおき、どう組み合わせるかということに、語る者の立場が現われてきます。そういうわけで、あまりに周知の話ばかりだとお感じになるかもしれませんが、どうかご辛抱いただき、お聞き届けいただければと存じます。

2. 倫理学とはどういう学問か

私は倫理学の講義をこう始めるのをつねとしております。「この授業は倫理を説くのではなく、倫理学の授業です」。つまり、倫理 (ethic) と倫理学 (ethics) の違いから話を始めます (ここではさしあたり倫理と道徳を区別せずに使っていますから、道徳(moral)と道徳哲学(moral philosophy)の違いといってもかまいません)。さて、ひとつの倫理の体系のなかには、たがいに関係しあう多くの倫理的判断が含まれています。倫理的判断とは、「xすべきだ (してもよい、してはいけない)」といった規範を含む判断や、「xするのはよい (悪い)」といった価値を含む判断であり、その点で「Sはpである」と事実を記述する判断とは異なります。「xすべきだ」などの「x」には具体的な行為が入りますから、そこに入る内容の違いに

⁷ 『責任という原理』の思想から、従来の倫理学の延長線としての世代間倫理の部分を受け容れ、ヨナスの独自の存在論は切り捨てる形で、私は『環境倫理学のすすめ』を構成した」、加藤尚武「訳者あとがき」、同上、491頁。

⁸ 『アウシュヴィッツ以後の神』品川哲彦訳、法政大学出版局、2009年。

応じて、複数の倫理ができあがります。「倫理を説く」とは、そのなかのひとつの倫理を自分が採用しており、他人にもそれに従うように勧めること、つまりお説教にほかなりません。これにたいして、倫理学とは倫理について考える学問的な営みです。具体的には、まずは、「これこれすべきだ」と特定の指針を主張するある倫理的判断にたいして、「なぜそうすべきか」と問うこと——むろん、それは「何々だからこうすべきだ」という根拠づけを求めるものですが、根拠は必ずしも明らかにされるとはかぎらないので、根拠を問うことがすでに知的営みです。倫理学の中核には、この規範倫理学と呼ばれる営みがあります。哲学とは、あたりまえに思われていることをあらためて根底から考えなおす営みだといえますが、倫理という私たちの生活を支えているもの、したがって最も自明なものとしてうけとめられているものの根拠を問う倫理学は、その意味で哲学の一部です。

しかし、倫理の根拠を問いたくなるのはたんなる知的好奇心からではなく、通常は、従来倫理では対処しがたい問題が現われるからであり、その場合、私たちは過去の倫理理論や私たちと異なる時代や地域の倫理を調べます。この営みは倫理思想史と呼んでもいいのですが、ここでは記述倫理学と呼んでおきます。というのも、過去の哲学者が何を語ったのか、ある時代にある地域で支配的な倫理はどのようなものだったのかにたいする答えは、実際にそうであったことを記述することだからです。そうして調べ上げた倫理に、私たちが同調するとはかぎりません。ですから、記述倫理学はただちに規範倫理学の役割を果たすわけではありません。

さて、先ほど、倫理的判断は規範や価値を含む判断だと申しましたが、これでは広すぎます。価値判断には美的判断のように倫理的判断ではないものもあるからです。ですから、「よい」とか「べし」といったことばが倫理的判断に使われるときにはどのようなことを意味しているのか、事実を記述する判断で使われる「である」とどう違うのかなどについて考える必要があります。メタ倫理学と呼ばれる領域です。

以上、倫理学は、規範倫理学、記述倫理学、メタ倫理学から成り立ちます。このどれもが不可欠です。記述倫理学をしなければ、私たちは自分の思いつきや信念を吐露しているにすぎませんし、メタ倫理学をしなければ、倫理とは何かについての反省が欠けていることになるからです。そこで、私は学生にこう説明しま

す。「倫理学者とは規範倫理学、記述倫理学、メタ倫理学についての専門的知識を学び、そのどれにも関わっている者である。しかし、倫理学者は、自分自身が他のひとよりよく生きていて、他人をもよりよく生きるように導くという意味での倫理の専門家ではない」と。もっとも、大学で倫理学を教えているひとのすべてが私の見解に同意するわけではないでしょう。そこでさらに私は学生にむかってこう付け加えます。「もし、君たちが特定の宗教や宗派によって設立された大学に入学し、その倫理学の講義の担当者がその宗教や宗派の聖職者や僧侶であれば、倫理と倫理学の違いを私ほどには強調しないだろう。区別するとしても、その宗教や宗派の倫理の内容を理論的に整理したものを倫理学と呼んでいるかもしれない。つまり、倫理と倫理学が連続していて、だから、倫理学の授業はそのひとの倫理観を伝える場でもあるだろう」と。私はその立場をとらないのは、私に強い信仰がないからではありますが、二〇世紀の倫理学の経緯からすると、倫理学者は倫理の専門家ではないとする立場のほうが適切だと考えるからです。

3. 二〇世紀の倫理学

二〇世紀の倫理学——少なくともその前半の問題意識は、一九〇三年に刊行されたムアの『倫理学原理』によって大きく規定されたといえましょう。ムアによれば、倫理学が学問である以上、まず「よい」ということばの意味を分析しなくてはなりません。ついで彼は、善を自然的性質、つまり世界のなかにあるモノやできごとの性質によって定義すれば誤りに陥るという自然主義的誤謬を指摘しました⁹。彼の立場をどう評価するにせよ、倫理学がメタ倫理学の洗礼なしには始まらないことが宣言されたわけです。

⁹ 「倫理学は疑いなく、よい行為とは何かという問いに関わっている。しかし、このことに関わる以上、よいとは何か、行為とは何かを告げる用意がないかぎり、明らかに倫理学は出発点に立っていない。(中略) 私たちはみな『行為』が何かについてはかなりわかっている。だとすれば、私たちの最初の問いはこうである。よいとは何か、悪いとは何か。この問い(ないしはこれらの問い)についての議論に私は倫理学の名を与える。というのも、その学問は、いずれにしても、この問いを含まなくてはならないからである」(George Edward Moore, *Principia Ethica*, University of Cambridge: Cambridge, 1980, pp.2-3.『倫理学原理』泉谷周三郎、寺中平治、星野勉訳、三和書籍、2010年、105頁にあたります)。ムアの未決問題論法による自然主義的誤謬の指摘のやり方を記せば、たとえば、「善とは快の増進である」という功利主義による定義は、「快の増進は善であるか」という賛否双方の答えがありうる未決問題を、「快の増進は快の増進であるか」という同語反復による恒真式に変容してしまい、ゆえに、上の定義は誤りであるというものです。

さらにメタ倫理学を倫理学の中心に据えたのが、論理実証主義に由来する情動主義 (emotivism) の倫理理論でした。論理実証主義によれば、学問は命題——つまり、真か偽かが一義的に決定できるものによってのみ構成されなくてはならず、真偽が一義的に決定できるとは、論理学や数学のように純粋に論理によってそうであるか、さもなければ、世界のなかにあるモノやできごとと一致していることが観察や経験によって検証されうるかでなくてはなりません。だとすれば、倫理的判断は純粋に論理的に演繹されるものでも、事実を記述する判断でもないのですから、命題ではありません。したがって、規範倫理学は学問ではないことになります。「xすべし」「xはよい」という倫理的判断には、判断を下す者のxにたいする態度が表明されているのですが、肯定や否定の態度はことばでなくて、叫びや身振りでも表わせます。ですから、倫理を説くのは、エアによれば、「ぜんぜん命題ではなく、読者がある種の行動をするように駆り立てる意図をもった叫びや命令」¹⁰にすぎません。一方、ある時代のある社会の倫理を研究する記述倫理学は学問ではありますが、しかしその研究は歴史学や社会学で代替できるでしょう。すると、倫理学に残るのはメタ倫理学、つまり倫理的概念の意味の分析だけです。この情動主義の考え方はとりわけ英語圏で、およそ一九三〇年代から六〇年代まで力をふるいます。それを支えていたのは、論理的な学科と実証科学だけが学問であるという実証主義的な科学観です。したがって、情動主義は、形而上学や神学については経験を超えるものを扱うがゆえに、また、美学については価値判断を含むがゆえに、学問ではないと宣言したのでした。しかし、実証主義的科学観のさらなる背景には、自然のなかには価値や規範は内在していないという近代の機械論的自然観があります。もし、アリストテレスのように、運動や変化を自然に備わる目的の達成とみなすなら、あるいはまた、中世の哲学のように、善なる神が自然を創造したとするならば、自然のなかに価値や規範は内在しており、人間はそれを認識することができます。こうした倫理理論は、価値は実在するという存在論であり、また、価値は認識できると主張する認知主義です。これにたいして、価値は個々の主観の価値づけにのみ由来すると考える情動主義は反実在論、非認知主義です。たしかに、近代の機械論的自然観のもとでも、情動主義をとら

¹⁰ Alfred J. Ayer, *Language, Truth and Logic*, Penguin Books: New York, 1972, p.137.初出は1936年。(『言語・真理・論理』吉田夏彦訳、岩波書店、1997年、123頁)。

ざるをえないわけではありません。価値や規範が人間に由来するとしても、社会契約論やカントの倫理がそうであるように、理性的存在者である人間たちの合意がそれを支えているという構成主義の立場もありうるからです。だが、情動主義が機械論的自然観のひとつの帰結であることはたしかでしょう。

けれども、情動主義の基盤であった実証主義的科学観は六〇年代に大きくゆらぎます。N.R.ハンソンの観察の理論負荷性や Th. クーンのパラダイム理論などが示したように、経験や観察が特定の理論を前提にして初めて成り立つものならば、経験や観察が究極の証明であるとはいえないからです。情動主義そのものについても、倫理的判断を叫びとみなす拙速さが指摘されます。というのも、ある倫理のなかでひとつの倫理的判断は他の倫理的判断を理由 (reason) にして成り立っており、したがって判断から判断へと推論 (reason) でき、それゆえ理性 (reason) によって考えることができるからです。こうして、情動主義もメタ倫理学を倫理学の中心におくその考えも力を失い、規範倫理学が学問として復権すると同時に、社会のなかに生じてきた、とりわけ科学技術の進展にともなって続々と生まれる新たな問題——たとえば、医療問題や環境危機、コンピュータによる情報管理などに対処しうる規範倫理学の構築が求められるようになりました。ここから六〇年代の終わり以降、生命倫理学、環境倫理学、情報倫理学など、その問題領域の名前をかぶせた応用倫理学の諸分野が生まれたわけです。

それでは、情動主義や、あるいはまた、メタ倫理学の重要性が過去のものとなったのかといえば、そうではありません。倫理的判断は叫びでなくて、別の倫理的判断を理由にして成り立っているにしても、その理由の系列をたどっていけば、いつかは最も根底にある理由となる倫理的判断にいきあたります。そこにおいて、みながそろって同じ判断を下しているなら、倫理の客観性が確保されたことになるでしょうか。しかし、情動主義者ならば、それはたんなる異口同音に発した叫びにすぎないのではないかと疑うでしょう。これを奇警の言とはいいきれません。私たちが生まれ育った文化の価値観にどれほど教育されて順応してしまっているか、私たちの倫理的判断は自分のおかれている経済的地位からくる利害の反映ではないか、はたまた、抑圧や無意識にどれほど影響されているか。社会科学や心理学の教説を思えば、自分の倫理観がこうした偶然の産物ではないといえるか、疑わしくもなります。

こうして、情動主義は依然として倫理理論のひとつのタイプです。ですから、「倫理を説くのは叫びや命令と変わらないのではないか」というその辛辣な問いも生きています。したがって、私は二〇世紀の倫理学の歴史を省みれば、倫理学は倫理と違う——倫理学を研究し、教える者の仕事は、自分の奉じる倫理観を他人に伝えることではなくて、倫理について考察することだとする立場をとっているわけです。

4. 宗教に依拠する倫理

さてそれでは、これまで語ってきた二〇世紀の倫理学の流れのなかで、特定の宗教に依拠する倫理はどのように位置づけられるのかというきょうの第二のテーマに進みましょう。

情動主義のもとでは、特定の宗教に依拠した倫理、それどころか神学それ自体も学問としての資格が否定されます。しかしながら、情動主義の攻撃やメタ倫理学の隆盛にたいして、宗教に依拠した倫理を支持する人びとは、宗教に依拠しない、いいかえれば世俗的 (secular) な倫理思想の支持者ほど動かされなかった、衝撃を感じなかったのではないかと考えられます。というのは、世界のなかにあるものや世界のなかで起きるできごとに価値が内在していないという情動主義の存在論は、神とこの世界の関わりを深く信じているひとにとっては端的に誤りだからです。神学を背景にした倫理学者たちは医療の分野での倫理的問題にいちはやく積極的に反応しました。それはひとの生き死の問題だからだということもたしかですが、私には、神学者たちがそれ以前の倫理学を支配していた主潮から自由だったからそうできたのではないかと思われまます。たとえば、一九五〇年代に人工呼吸器の普及によって発生した不可逆的昏睡状態の患者への治療停止については、早くも一九五七年にバチカンが反応しました。ローマ教皇ピウス十二世による、通常の治療と通常ではない治療の区別や治療停止が間接的な死の原因にはなっても、直接的な死の原因ではないとする説明¹¹は、この問題を考えるのにその後

¹¹ ローマ教皇ピウス 12 世が 1957 年 2 月 24 日に行った医師むけの演説。 *Acta Apostolicae Sedis* 49, 1957, p.1032. ヘルガ・クーゼ『生命の神聖説批判』飯田亘之ほか訳、東信堂、2006 年、259 頁に部分訳があります。

もひとつの定式として機能しました。さらに、生命倫理学の初期には、たとえば、ラムジー¹²やファインバーグ¹³のような神学的背景をもった倫理学者が活躍しました。

それに比べて、一般の倫理学者たちは医療問題にただちに参集したというわけではないのです。たとえば、R.M.ヘアは「道徳哲学者は医療倫理学の問題に役立つことができないなら、店を閉めるべきだ」¹⁴と述べました。厳しい叱責です。一九一九年にイギリスに生まれたヘアはもともと第二次世界大戦に志願兵として参戦すべきかという実存的な問いを抱えて道徳哲学に近づいたのです。しかし、当時はメタ倫理学が全盛でした。ヘアはメタ倫理学について画期的な業績をあげます。けれども、具体的な人生の問題を考えたくて道徳哲学に近づいたという当初の志をもちつづけていたので、いよいよ規範倫理学が復権し、応用倫理学の始まった時代に沈黙したままでいる同業者を叱咤したわけでしょう。

それでは、宗教に依拠した倫理の支持者について、新たな問題への対応の早さと規範倫理学に積極的にとりくむその姿勢を賞賛すべきでしょうか。ただちにそうはいえません。対照のために、今言及したヘアが生命倫理学のなかでしたことをみてみましょう。彼は自分が正しいと信じる規範を主張しただけではありませんでした。彼は道徳的思考における直観的思考レベルと批判的思考レベルとを区別します¹⁵。日常生活のなかで通用する直観をあてはめればすむ場合には直観的思考でよいのですが、相対立する直観がどちらもあてはまるような葛藤が生じた場合には批判的思考を働かす——つまり、当事者全員にとって最善であるような解決

¹² Paul Ramsey. ラムジーは、生命倫理学という学科が創設された当時の一九七〇年に出版した『人格としての患者』によって、医者と患者の関係を「ひととひととの関係(relation between man and man)」として捉え、キリスト教倫理にもとづいて、その関係において守られるべき規範である忠誠を強調しました。「医療倫理学の分析をするさいの重要な論点において、私は当惑することなくそれを解釈する原理として、信約への忠誠という聖書の規範をそれがひととひととのあいだの正しさに与える意味とともに用いた」(*The Patient as Person: Explorations in Medical Ethics*, Yale University Press: New Haven and London, 2002, p.xlv.)

¹³ Joseph Feinberg. その著書『医療と人間』のまえがきには、「著者は問題を検討するに当たって、自分の経験に捉われすぎること恐れるが、それらの経験は著者が二五年間にわたる牧師生活においてえたものであり、その間十五年、著者は神学教授として教会、病院、社会施設、家庭における人間の問題を探究しつつ、神学生の教育と臨床指導に専心した」と、彼の立脚地が語られています(『医療と人間』、岩井祐彦訳、誠信書房、1965年、vii頁)。

¹⁴ Richard M. Hare, *Essays on Bioethics*, Clarendon Press, 1993, p. 1.

¹⁵ リチャード・マーヴィン・ヘア『道徳的に考えること』内井惣七・山内友三郎監訳、勁草書房、1994年、第2章・第3章。

を探究しなくてはなりません。その最善策は多くのひとが日常に抱いている倫理観には強く抵触するものかもしれませんが、当事者全員の幸福を配慮しているという根拠において異なる主義主張の持ち主に等しく普遍的に適用できるのです。

これにたいして、宗教に依拠する倫理が提言するのは、その宗教の教えにもとづく倫理規範や指針です。価値多元社会において、それはどれほどの効力をもつでしょうか。

まず、この提言がまさに価値多元社会だからこそ承認され、また必要でもあることは明らかです。たとえば、ある医療措置がある宗教の教えに背くなら、その宗教の信者にとっての善き生き方を守るために、その宗教に依拠する倫理の支持者は生命倫理学の分野で発言すべきです。その発言の正統性の根拠は信仰の自由にあります。信仰の自由は、それ自体は宗教に依拠していない価値多元社会の規範です。それは、宗教が少なくともある人びとにとっては生活の重要な要素であることを保証し、宗教的マイノリティの権利を保護するために、したがって、個人の私生活における幸福追求権を確保するために不可欠です。しかし、はたして宗教そのものはこのような価値多元主義的な、それゆえ相対主義的な基礎づけですむものでしょうか。特定の宗教に依拠する倫理はさしあたりその宗教の信者のみ通用します。すると、その倫理の指針は、「もし、あなたが信者ならば、xするのがよい」ということでしょうか。けれども、どの宗教にも、自分の世界観と価値観が最も適切だという自負があるでしょう。だとすれば、特定の宗教に依拠する倫理の指針は、その信者のみならず、誰にも妥当する指針として主張されているはずですが、しかしながら、宗教に依拠した倫理がこのように普遍妥当性を要求しているとしても、それでもやはり、価値多元社会においてはただちに普遍妥当性を確保できるものではありません。

ここで社会的妥当と道徳的妥当というハーバマスの立てた区別を引用しましょう。社会的妥当とは、歴史的に培われてきた文化や伝統、慣習を基盤として効力をもつものであり、道徳的妥当とは、社会を構成する異なった意見をもった人びとが討議して合意を得たゆえに効力をもつものです。私はこれまで倫理と道徳とを区別せずに使ってきましたが、ここではハーバマスの用語ですから区別しないといけません。ハーバマスでは、道徳 (Moral) を価値多元社会に有効なものについて用い、倫理 (Ethik) はひとが生まれ育った特定の伝統と文化を帯びた社会に

有効なものについて用います¹⁶。この区別でいえば、特定の宗教に依拠した倫理は、特定の集団つまり信徒のあいだで伝統的に継承されてきた規範であって、社会的妥当の域を出ないといわざるをえません。その提言のいくつかが価値多元社会の道德規範に採用される、つまり道德的妥当になる可能性はないとはいえません。しかし、そうなるためには、その提言は価値多元社会のメンバーによる討議にかけられ、異なる競合する世界観、価値観をもった別の宗教の信者にも合意されなくてはならないのですから、その宗教の信条をそのまま残すことはむずかしいと予想できます。だとすれば、価値多元社会において、特定の宗教に依拠する倫理は、あくまで伝統や文化に相対的なものとして周辺的な位置を占めるにとどまるように思われます。

5. 倫理、形而上学、宗教

それにもかかわらず一方で、私は宗教が倫理にとってたんに周辺的な意味をもつというだけではすまないと考えております。以下、ヨナスを例にして、私の考えていることをお話ししたいと存じます。

ヨナスは初め、フッサールの命名にひかれてフライブルクに入学しますが、そこで魅力的な私講師ハイデガーを知ります。その後、ユダヤ人である彼はシオニズム運動に関わるのですが、ふたたび哲学に戻り、ハイデガーの教えを求めてマールブルクに赴き、そこでR・ブルトマンを知ります。主たる指導教員ハイデガー、実質上の指導教員ブルトマンのもとで、彼はグノーシス思想の研究で学位を得ます。彼のグノーシス研究は、それまでキリスト教の正統からみた異端として位置づけられる傾向にあったグノーシス思想をヘレニズム時代という「キリスト教もまたそこから生まれ出た時代に通底する精神として捉えよう」と¹⁷する試みでした。そこに入るための鍵はハイデガーの実存哲学でした。しかし、一九三三年、ヒトラーが政権をとり、四月一日、ナチス突撃隊の煽動によってユダヤ人の商店、医師、弁護士にたいするボイコットが行われると、ヨナスはドイツ出国を決意しま

¹⁶ この使い分けは、カントの道德 (Moral) とヘーゲルの人倫 (Sittlichkeit) の対比を受け継いでいます。

¹⁷ Hans Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist, Erster Teil Die mythologische Gnosis*, Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen, 1988, S.1.

す。「私はひそかに誓った。もう二度と帰ることはないだろう。占領軍兵士としてでなければ、と」¹⁸。彼はその後に起こる危機をいち早く察したといわざるをえません。その同じ年、ナチス統治下で、ハイデガーはフライブルク大学総長に就任します。ヨナスは二人の師のうち、ひとり永久に失います。

イギリスを経てパレスチナに移住した彼は、ヘブライ大学で授業はもちますが、専任職はえられませんでした。一九三九年、英仏がドイツに宣戦布告すると、ヨナスは友人とともにパンフレット「われわれとこの戦争との関わり。ユダヤの男性諸君への一言」を作成して対独参戦を呼びかけ、三六歳の彼自身もイギリス軍に志願します。以後、彼は終戦までの六年間、哲学の文献とは縁のない世界、命を失う危険の迫る軍隊生活のさなかで、生命についての思索を続けます。そして誓いどおりに占領軍の兵士として生まれ故郷に足を踏み入れるや、彼が聞き知ったのは、ドイツに残っていた母親が三年前にアウシュヴィッツに移送されたということでした。

ヨナスが安定した研究生生活を手に入れるのは、イスラエルを離れ、北米に渡ってから、四七歳のときです。それから彼は、従軍中に温めていた生命の哲学の構想をまとめます。ここで彼のグノーシス研究と生命哲学との関係について私の解釈を示しておきましょう。

ヨナスがグノーシスと実存哲学とに共通するものとして発見したのは、「人間と人間が宿っているもの——世界——との絶対的な裂け目の感情」¹⁹でした。光の神と闇の神の戦いから人間の誕生を説くイラン型のグノーシス神話であれ、至高なる神のなんらかの失敗から人間の誕生を説くエジプト型のグノーシス神話であれ、グノーシスでは、人間の魂は至高なる神に由来するものの、人間の体と人間が住まうこの世界は至高なる神ではない劣悪なる創造主や闇の神の創り出したものです。したがって、人間の魂は自分のあるべきあり方を世界のどこからも学びとることはできません。人間が自然の一部とみなされない以上、自然のなかに秩序づけられるべき自然本性をもちません。他方、ハイデガーの考える実存もまた、この世界に投げ込まれているのであり、自然の秩序によって規定された本質に束縛

¹⁸ Hans Jonas, *Erinnerungen*, Insel Verlag: Frankfurt am Main, 2003, S.132.

¹⁹ Hans Jonas, *The Gnostic Religion*, Beacon Press: Boston, 2001, p.327. (『グノーシスの宗教 異教の神の福音とキリスト教の端緒』秋山さと子・入江良平訳、人文書院、1986年、435頁にあたります)。

されることなく自由に自分自身を投企するものでした。当初、ヨナスはこの近さを、ハイデガーの哲学が時代を超えて妥当する普遍性を備えているあかしと捉えました。

しかし、そのハイデガーはナチスに協力できました。哲学者がナチスに協力できたことは、ヨナスにとって驚くべきことでした。ヨナスはその理由を、『存在と時間』が説く決断がただ死への先駆的覚悟性によって肯定され、決断の内容を、それがナチスへの協力であっても、裁可する規範をもたないからだと考えました。

「自然本性をもたないものは規範をもたない」²⁰。これにたいして、ヨナスは生命の哲学で、人間を自然のなかに位置づけようと試みたのです。ヨナスは、生き物の代謝活動を外界による支配からの自由、内面の発生、自己の発生として捉えます。外界から直接に物質交換する植物から、知覚と運動の能力を得た動物へ、さらに外界を象徴によって捉え、そのことを情報として交換できるようになった人間へと、自由の度合いが高まっていきます。けれども、生き物であるかぎり、その自由はつねに、生きるために不可欠な物質を体内にとり入れつづけなくてはならない必要にかられたものです²¹。

その後、ヨナスは生命倫理学や環境倫理学に関わるようになるのですが、単純化をおそれずにいえば、彼は、生命倫理学では、自由な主体である人間そのものが科学技術の操作によって客体化されていく危険を指摘し、環境倫理学では、生き物が存在できる条件そのものが破壊されていく危機を指摘したのです。ですから、現在の人類が生態系の破壊を阻むことは、未来の人類への責任であるとともに、絶滅に瀕している生物種への責任でもあります。しかし、責任が果たされるためには、まず何よりも責任をとりうる存在者が存続していなくてはならず、したがって、ヨナスは、唯一責任を担いうる生き物である人類が存続することが第一の責任だと主張したわけです。

晩年、ヨナスは神学的な主題を論じました。彼にとっての第一の問題は、歴史を支配する者であるはずのユダヤの神が、なぜ、アウシュヴィッツに沈黙したままであったのかという問題でした。無垢の子どもを含めたジェノサイドは、神義

²⁰ Ibid., S.334. (同上、443 頁にあたります)。

²¹ Hans Jonas, *Das Prinzip Leben. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*, Suhrkamp: Frankfurt am Main, 1997, S.150. (『生命の哲学 有機体と自由』細見和之・吉本陵訳、法政大学出版社、2008 年、148 頁にあたる)。

論ないし弁神論ではどう説明されえないとヨナスは考えました。この神は伝統的に、善なる神であり全能の神であり理解されうる神です。だが、善にして全能であれば、神がホロコーストに介入しなかったことは理解できません。しかし、預言を通してみずからを示すユダヤの神は理解不可能ではありえません。では、神は善でないのか、それとも、全能でないのか。ヨナスは神の善性を守って、神の全能を否定します。では、なぜ、神は全能ではないのか。神はこの世界を創造することにすべての力を注いだからです。それによって、世界の進展は世界それ自身にゆだねられ、人間の自由もそこに成り立ちます。神は世界の成り行きとすでに世界を大きく変容させる力をもってしまった人間の所業をときに喜び、多くの場合、苦しみ、気づかいつつ見守り続けます。むしろ人間のほうが「神がこの世界を生成させたのを悔いなくてはならないようなことが起こらぬように、せめてもそう頻繁には起こらぬように」²²行動することで神を助けなくてはならない。ここに彼の神学と倫理がつながります。

きょうの本題に戻りましょう。先に申したように、責任という原理は神学的思索とは独立の倫理理論です。しかし、『責任という原理』のなかで語られたことの中には、神学的思索と結びつけることではっきりしてることがあるように思われます。私の解釈をひとつ示しましょう。

責任という原理では、責任の範型として乳飲み子が例に挙げられます²³。放置されて泣き声を挙げている乳飲み子は、ゆきずりの人間にも「世話をすべし」という責任をつきつけます。というのも、その人間には乳飲み子を世話する力があり、世話しなければ、乳飲み子は死んでしまうかもしれないからです。乳飲み子がそこにいることからただちに「世話すべし」という規範が読みとられるので、この議論は存在からは価値や規範を引き出せないとする自然主義的誤謬の主張への反論です。ところで、私の考えでは、責任という概念は、誰にたいする責任かという契機とともに、その責任が果たされない場合に誰のまゝで釈明され、責任が追及されるのかという契機を含んでいます。ヨナスの挙げた乳飲み子の例では、誰にたいする責任かは明らかです。むろん、乳飲み子にたいする責任です。でも、その人間が責任を果たさずに乳飲み子を見捨てた場合に誰のまゝで責任を問われる

²² 『アウシュヴィッツ以後の神』28頁。

²³ *Das Prinzip Verantwortung*, a. a. O. S.235. (邦訳では232頁にあたる)。

のかは明確ではありません。強いていえば、「世話すべし」というその人間の内心に起こる感情のまえででしょうが、それでは、その行為を促す動機とその人間が責任を問われる審級とが一体化してしまいます。これにたいして、神学的考察では、誰のまえでかは明らかです。人間の行為の責任は明らかに神のまえで問われます。とはいえ、この神は無力な神ですから裁く神ではありません。だとすれば、人間が人間を裁くのでなくてはなりません²⁴。しかしそのためには、人間は、ヨナスがいうとおり、「神が世界を創造したのを悔いないように」というふう人間を超越したものをつねに心に思い描く者でなくてはなりません。いいかえれば、内に超越を含んだ存在でなくてはなりません。神学的思索と独立の倫理理論は、ここで神学的思索の少なくとも遺産を相続しているのです。

遺産と申しました。なぜなら、人間を超越したものを思い描く人間、内に超越を含んだ人間という人間観は、必ずしも信仰を前提としないからです。その理由は、ひとつには、全能ならざる神という神概念が（たとえ、ルリアのカバラに先例があるものの²⁵）、やはり信仰の神とはいいがたく、むしろ哲学者の考える神だからです。しかし、もっと大きな理由があります。信仰は、ヨナスの師ブルトマンが「信仰は人間から起ることは出来ぬ。（中略）信仰はただ人間自身の内に行はれる神の創造でしかあり得ない」²⁶と指摘したように、超越した存在のほうからの人間への呼びかけによって成り立つものだろうからです。たしかに、ヨナスは彼の出自であるユダヤの伝統から超越を含む人間という人間観を獲得しました。けれども、彼は彼の倫理理論、責任原理を神学的思索から切り離しました。するとむしろ、この立場は、カントの宗教論の冒頭にありますように、「道徳は、人間の義

²⁴ ヨナスがこのように明確にしているわけではありませんが、しかし、彼がアウシュヴィッツからの解放について「アウシュヴィッツが猛威をふるった数年間、神は沈黙しました。起きた奇跡は人間から到来したものばかりです」（『アウシュヴィッツ以後の神』、24 - 25 頁）と語る以上、救いととも、裁きも人間にゆだねられていると考えられます。

²⁵ 同上、27 頁。

²⁶ 「信仰は人間から起ることは出来ぬ、それは、その内に於て神の裁きと神の恩寵とが人間に説教されるところの神の言、さういふ神の言への人間の応答でしかあり得ない。寔に、信仰はただ人間自身の内に行はれる神の創造でしかあり得ない、信仰が人間の内に実際に存する場合には、信仰はそれ自身を神の言への聴従として現示する。かくして信仰者は、神に依って変へられた人間であり、神に依って殺されるとともに喚び覚まされた人間であり、決して自然的人間ではない。信仰は決して自明的な自然的なものではなく、奇蹟的事柄 (das Wunderbare) である」(Rudolf Bultmann, *Glauben und Verstehen*, 1. S.19-20。訳文は辻村公一『ハイデガー論攷』、創文社、1971 年、219-220 頁によります)。

務を認識するのに人間を超えた人間以外の存在者の理念を必要としない」²⁷とする立場だと思われまゝ。だとすれば、もともとは宗教に根ざしていた考えが宗教に依拠しない倫理のなかに組み入れられ、いわば世俗化（Säkularisierung）されているのです。しかし、世俗化されたのであれ、宗教は価値多元社会における（ハーバマスのいう意味での）道徳のなかに、その内実を提供してもいるわけです。

6. 世俗化の問題

ハーバマスは二〇〇一年、つまり9・11事件の同じ年に、「信と知」と題する講演をしました。そのなかで彼は世俗化について論じています。世俗化とは、もともと「教会が所有する財産を世俗的な国家権力へ強制的に委譲すること」²⁸を意味します。宗教が育んだ思想や観念も同じように価値多元社会のなかに委譲されます。ハーバマスはまずその評価が両義的であることを指摘します。世俗化をよしとする側からいえば、世俗化とは「教会の権威を飼いなす」²⁹ことであり、それによって「宗教的な考え方や生活形式は、理性的な、いずれにしてもよく考えられた等価物によって代替され」³⁰ます。批判的な見方からすれば、世俗化とは「違法な横領」³¹であり、「近代の思考形式と生活形式は、不法にかすめとられた財産だから信用がおけない」³²ものです。しかし、この二者択一をハーバマスは斥けます。9・11事件を引き起こした人びとが生まれ育った近代化と宗教との深刻な分裂に苦しんでいる国と違って、西洋の社会では、さらに世俗化の進むなかで、宗教的共同体はすでに順応してしまっているからです。しかしまた、宗教が育んできた規範の一部は世俗化した社会のなかに確実にとりいれられています。ここにハーバマスは、世俗化する側と宗教の側とが「宗教の内容を協同して翻訳」³³すること

²⁷ 「人間は自由な存在者であるがゆえに、自己自身を理性により無制約な法則に結びつける存在者でもあって、このような存在者としての人間の概念にもとづくかぎりでは、道徳は、人間の義務を認識するのに人間を超えた人間以外の存在者の理念を必要とはしないし、義務を遵守するのに法則以外の動機なども必要とするわけではない」（イマヌエル・カント『たんなる理性の限界内での宗教』、カント全集第十巻、北岡武司訳、岩波書店、2000年、7頁。

²⁸ Jürgen Habermas, *Glauben und Wissen*, Suhrkamp: Frankfurt am Main, 2001, S.12.

²⁹ Ebenda.

³⁰ Ibid., S.12-S.13.

³¹ Ibid., S.12.

³² Ibid., S.13.

³³ Ibid., S.20

を提唱します。この考え方は、むしろ、彼のいう道德と倫理の關係に符合するものです。私たちは自分が生まれ育った伝統の倫理を捨て去って抽象的な道德を手に入れるわけではありません。同時にまた、異なる伝統に生まれ育った人びとと出会う価値多元社会では、自分たちの倫理を押しつけるわけにもいきません。ですから、自分が正しいと思うことは他の人びととの討議にかけて合意を得なくてはなりません。そうして初めて道德となるわけです。価値多元社会において宗教は、その教えを価値多元社会の共有財産とするためには、その教えを世俗化せざるをえないのです。ただし、そこにハーバマスは苦みを含んだ示唆をしております。「宗教上の罪（Sünde）が法律上の罪（Schuld）に、神の命令への違背が人間の法への違反に変わるとき、何かが失われる」³⁴。たとえば、人間の犯した罪は、神の裁きと赦しを想定しない、たんなる人間の法のもとでは、ほんとうに償いきるといふことがありうるのでしょうか。そういう疑問は私ももちます。おそらく、ここに世俗化では解決しがたい問題が残っています。

ハーバマスの議論は世俗化ということ深く考えさせるものですが、しかし、これはあくまで西洋の話です。日本に生きている者にとって、世俗化という概念はまた別の問題を照らし出すように思われます。特定の宗教が一国を支配していないという意味では、日本は世俗化した社会とっていいでしょう。けれども、世俗化した社会といえるならば、もともとは世俗的ではなかった何かが世俗化したはずです。はたして日本に伝統的にあった宗教の教えは現在の日本の社会に世俗化の過程を経て組み込まれてきたのでしょうか。たとえば、人間同士の平等は、仏教を初め、日本の伝統的宗教のどれもが説くことでしょうか³⁵。それでは、日本の憲法や法律も含めた社会規範における人間の平等は、伝統的宗教の説く平等の系譜をうけついでいるのでしょうか。もし、そうでないとすれば、事態は逆で、伝統的な宗教の教えは世俗化されないままに残っているのでしょうか。それなら、そのような宗教なるものは価値多元社会のなかにどこに位置しているのでしょうか。ひょっとして、事態はもっと根本的にちがっており、もともとなかば世俗的

³⁴ Ibid., S.24.

³⁵ 『生、老、病、死』の絶対条件は、あらゆる人間に（失敗者と成功者を問わず）平等につきまわっている。（中略）人間の精神の歴史において、何よりも喜ばしいことは、原始時代から現代にいたるまで、人間がたえず『人間は平等である』という真理を、おしひろげ深めてきたことではなからうか」（武田泰淳「限界状況における人間」、『滅亡について』、岩波書店、1992年、57頁）。

な位置を占めていたのでしょうか。江戸時代の文章には「儒者のいはく……釈氏のいはく……」といった表現をみますが、実生活上の知恵を得るためにそのときどきの文脈に応じて都合よく選んで引用される資源のようなものだったのでしょうか。しかし、さすがにそれはいいすぎで、儒教、仏教、神道を一括する宗教という概念がなかったにしても、それぞれの教えには、人間を超越したものにふれる、けっして世俗化されない要素があったのでしょうか。もちろん、ハーバマスの説明するように、世俗化とはもともと「教会の所有する財産を世俗的な国家権力に強制的に委譲すること」であるとすれば、日本には正確にそれに対応する歴史的経緯はなかったのだというふうに、世俗化という概念を厳密に用いることで、今述べた疑問のあらかたは解消できるのかもしれませんが。とはいえ、価値多元社会である現代日本のなかで伝統的な宗教をどのように位置づけるかという問題は残らざるをえません。

そしてこのことは宗教に依拠しない倫理にとっても問題です。というのも、たとえば、「人間の尊厳」や「人格」といった概念は日本でも用いられるようになったのですが、それが生まれた宗教的伝統から切り離されて輸入されているために、もともともっていた力の薄れたことばになっているともいえるからです。では、どうすればよいのか。まさにそれは日本の倫理学にとっての大きな課題です。

以上、私は四つないし五つの論点を申し上げてきました。第一に、二〇世紀の倫理学の歴史では、宗教に依拠する倫理というものがほぼ否定されたような時期があったということを指摘しました。第二に、とくに応用倫理学が盛んになって以降、宗教に依拠する倫理が規範倫理学において寄与できるようになっているが、しかし、その場合、その規範は社会的妥当にとどまり、価値多元社会に普遍的に通じる道徳的妥当を獲得しないのではないかという疑問を出しました。第三に、しかし、ヨナスを引いて、超越を含んだ人間という例にみたように、宗教に由来する考えの少なくともいくつかは宗教に依拠していない倫理理論の中核に組み込まれていることがあるということを指摘しました。その意味では、宗教は倫理にとってけっして周辺的な問題ではありません。そして第四に、こうした世俗化のプロセスのなかになお残っている問題を西洋と、それからまた最後に、日本の場合とについて示唆いたしました。これらの問題は、あるいは、この学会ですでに

宗教と倫理 11

品川：価値多元社会における倫理、形而上学、宗教

とりあげられたものを蒸し返したにすぎないのかもしれませんが。しかし、きょうは、宗教に依拠しない倫理の側に立つ者として「価値多元社会における倫理、形而上学、宗教」という主題のもとに思いつくことを申し上げたいです。

コメントおよび質疑応答

講演前の司会挨拶

—小田（司会）— それでは公開講演会を始めさせていただきます。最初に品川哲彦先生にご講演をお願いしたいと思います。関西大学文学部哲学倫理学専修教授でいらっしゃいます。もともとはフッサールの哲学から出発されて倫理学に歩まれています。最近ではヨナスの責任倫理の考え方で倫理学について。今日は「価値多元社会における倫理、形而上学、宗教」という題でご講演をお願いいたします。講演後、小原先生と高田先生からコメントをいただきます。休憩の間に質問のある方は質問用紙に書いてお出しください。それでは品川先生、よろしくお願いいたします。

(ここで品川哲彦氏講演)

コメント

—小田— 品川先生、どうもありがとうございました。倫理学の立場から宗教に対して大きな問いが投げかけられたと思います。それでは小原先生からコメントをお願いいたします。

—小原—

— 一神教の倫理的フレームワークについての考察—— 世俗主義をめぐって

同志社大学の小原です。コメンテーターの分担として私がキリスト教の視点から、高田先生が仏教の側からということで、今のご発表に対してコメントをいたします。

私の場合はキリスト教が隣接する他の一神教、ユダヤ教、イスラームも交えながら考えていきたいと思いますが、今、先生が最初に述べてくださった価値多元社会について、少しコメントしたいと思います。この言葉を厳密に考えだすと、議論になるかとは思いますが、この言葉は私たちがどの国も、多かれ少なかれ価値多元社会だということは一般的に言えると思います。ところがその後品川先生が規律的、規範的倫理という言葉で述べられましたように、私たちは言葉を使う時、それが記述的な概念なのか、規範的な概念なのかということ、ある程度区分けして考える必要があると思います。即ち、価値多元社会という場合、いろんな価値観が共存しているから価値多元社会だと記述的に表明できる場合、我々の社会は価値多元社会になるべきだという規範的な意味を含んでいる場合があるわけです。規範的な意味を強く持つ場合には、それに進んで従う人と、そうしない、それに抵抗する人が出てくるだろうということを想像します。というのは価値多元社会が前提とする、そこから帰結される価値観の一つにプルーラリズムがあります。現代の宗教を考える場合にプルーラリズムの問題は大きいわけですが、それがあるとい言う場合にもいろんな前提があるわけです。「イスラーム世界においてもプルーラリズムはあります」という言い方は、よくあります。ところがこれは、シャリーアに反しない限りにおいてという条件がつくわけです。たとえば今の中国社会には宗教の自由がある、価値多元性がある。しかし中国共産党の意向に反しない限りにおいて、宗教はその活動を認められるわけです。即ち、さまざまな価値が共存しながらも、ある特定の価値がより優位な価値になる。これがおそらく多くの社会の実情だと思います。そこに共存する価値が

全くフラットに横並びであることは稀です。優位におかれる価値があって、その優位で多数派の価値と少数派の価値とのせめぎ合いがどう展開されているかというところに現在、社会問題の一つだと思っわけです。

ヨーロッパの事情、今回、ドイツのことを中心に品川先生がお話くださいました。ヨーロッパは言葉の厳密な意味においてキリスト教国という国はないと思います。どの国においてもイスラームが第二の宗教であり、さらに仏教やヒンドゥー教があり、さまざまな宗教が共存しているので、間違いなく価値多元な社会であるということが出来ます。ところが、イギリスにおいては英国国教会が圧倒的な価値の優位性を持っていますし、北ヨーロッパにいけば、教会が特定の位置を占めていますし、特定のところではカルバン派の教会が特権的な権威を与えられているという形で、歴史的な伝統から生じている価値の序列が明瞭に認められると思います。そういう中で価値多元社会という時に、それを比較的柔軟に受け入れることができるリベラルな価値観の持ち主もいますが、実質的には特定の支配的な価値によって少数派が苦しまなければならない、なお異議申し立てをせざるをえない状況も各国にあるはずです。そういうまだ残っている価値のせめぎ合いの部分を見ていかなければならないと思います。その点では価値多元社会という言葉が記述的な言葉であると同時に規範的な意味も持ちつつけているだろうと思います。

一般道徳が形成されていく中で宗教的な価値が共存できるのかという問いを投げかけてくださいました。もし一般的に受け入れられるとするならば、合意を得ていかなければならない。話し合っって合意をえられる場合もあれば、実際に合意に至らないことも多くあると思います。結果的には妥協するか、体制派の価値の中に統合されていくしかないということです。具体的な例をあげると、ドイツにはトルコ系ムスリムがたくさんいます。ムスリムは一般的に改宗の自由を禁じられているんですね。宗教を変えることは死罪に相当する重い罪になるわけですが、ドイツではムスリムにも他の宗教、キリスト教とか仏教に改宗する権利をきちっと認めなさいといひます。すると、改宗は絶対まかりならないというイスラーム的な価値とドイツにおける、何人も自由に宗教を変える権利があるというリベラルな価値の間には、合意形成は実質上、不可能と言わざるをえません。少数派の価値が結果的に主流派の価値に統合されていく形になる。これが現状だと思ひます。一般道徳、一般倫理と宗教の関係に関していえば、合意に至らない事柄はたくさんありそうに思っわけです。

次のポイントに触れます。ヨナスに関して、ポスト・アウシュヴィッツに触れてくださいました。私は学生時代、ドイツに留学していたこともありまして、戦後のドイツ神学はユダヤ教との関係はかなり真剣に考えていって、まさにアウシュヴィッツ以前と以降では神理解を同じように語ることはできないということが議論の大前提になっています。そして沈黙する神、品川先生の話ですと無力の神、神の無力さも大きなテーマになってまいりました。品川先生のご発表の中では、無力の神というのは、哲学者の神であって、神学者の神ではないだろうといわれたのですが、これは若干、違う事情があります。実はナチスが支配していた戦中において、ドイツの神学者の中には神の無力さということをも主題にした神学者が何人かいました。その代表的な一人がディートリッヒ・ボンヘッファーですが、無力の神こそがキリスト教の神なんだと言ってナチスに抵抗し、彼は最後、戦争が終わる前に絞首刑で亡くなります。その彼を、正統主義神学の一翼をなしていたルドルフ・ブルトマンやカール・バルトが評価したので、無力の神は決して哲学者の神だけではなく、正統主義神学の中でも位置をもつ概念であるということをつけ加えておきたいと思ひます。しかし極めて重い言葉ですし、

アウシュヴィッツ以前と以後とで意味内容が大きく変わったと思います。

次のコメントですが、後半の方で宗教の世俗化についてお話してくださいました。宗教が社会に協力していくためには自ら世俗化していく必要があるだろうということだったと思います。そのことはおそらく西洋史の長いスパンで考えるならば、啓蒙主義以降に起こってきた現象であって、宗教が自らを倫理化、道徳化していく。道徳自体が脱宗教化していくことを段階的にやってきたわけです。そして結果的に19世紀後半頃には、キリスト教の主流派は極めて首尾よく自らを世俗化し、ヒューマンイズムの視点からみても、十分評価できるような道徳的な宗教としての姿を表してきました。それは同時代の日本においても似た事情がありまして、私が属している同志社大学も19世紀後半は新しい神学、新神学の流れを受けて、神学の特質が変わっていくのですが、それはリベラルな神学で、宣教師たちが伝えるような教義、正統主義の信仰ではなくて、道徳的な価値を前面に出すような新神学が京都の同志社を中心に日本でも影響を振るった時代があります。同時代的な相似性、類似性をそこに認めることができます。

ところが面白いのは、ドイツにおいても日本においても、柔軟なりベラルな神学は時代精神にさまざまな形で影響を受けて、結果的にナショナリズム、ファシズムの影響も多分に受け、そこに協力していくわけです。国家主義に協力して、果ては戦争協力の一翼を担っているような集団になっていきました。ドイツの場合、ナチスは帝国教会のもとにドイツ的キリスト者が結成されて、それが極めてよくヒトラーに従順を尽くす人々だったわけです。大学神学部の先生たちは他の人々と同じように、ヒトラーに忠誠を求められます。ハイル・ヒトラーとヒトラーに敬意を表明する必要があるわけですが、ブルトマンなど代表的な神学者たちはヒトラーへの敬礼を拒否してドイツの大学から公職追放されていくわけです。そして33年、ナチスが政権をとった同じ年に、ドイツでは告白教会という抵抗運動が始まっていますが、そこでは結局、世俗化した教会ではなく、イエス・キリストの神性を頑に守ったというか、その意味で時代錯誤的に見えるかもしれませんが、自らの信仰の正当性に固執して、ヒトラーから依頼があっても、それは神ではないことを表明したグループが、小さなものではありましたが、唯一抵抗していたわけです。

別の例を挙げると、ナチスが政権をとってから断種法という、今でいうと強制不妊手術が多くの人に課せられました。当時のドイツでは「低価値者」と言われた人たちは子孫を残すべきではないと考えられたわけです。断種をして子種を残さないようにして、ドイツ民族をより優秀な個人だけで構成されていくべきだと考えたのですが、そういう時代の流れの中で、唯一、カトリック教会だけが断種法に非常に激しく反対しました。カトリックの主張によれば、当時の優生学者たちが「低価値者」として蔑んだ人々も結婚し子どもを持つ権利があると主張したのです。その当時は、カトリック的な考え方自体がアナクロニズムだと見られていましたが、しかしそういう信仰を固く守るものが唯一、生命を侮辱するような流れに対して抵抗できたということですね。自らを首尾よく世俗化した宗教は、ほとんど変化する社会の価値に抵抗することができなかつた。自らの宗教的アイデンティティを固く守ったものは非常に少数だったけれども、抵抗する基盤を持ちえた。この点は、私たちが歴史の教訓として学ばなければならない部分ではないかと思います。言い換えれば、宗教を世俗化し、それによって社会との対話を持つことがいつの時代でも良いとは限らないということです。ハーバマスは、そのあたりのことに気づいていると思うのですが、宗教上の罪を法律上の罪に変えた時に何か抜け落ちてしまうということ、私はいくつかの事例で示したわけです。

人間同士の平等は仏教をはじめ日本の宗教の、どれもが説くことだろうとお話くださいました。これも仏教の方からいろんな御説があるかもしれませんが、完全な平等を最初から説いていたわけではなく、少なくとも日本宗教の場合は、そうではないと思います。男女の平等とかを説く新しい宗派が出てきた時に、既存の宗派から抵抗を受けたりすることがあったわけです。これは宗教の違いにかかわらず、多くの宗教が、キリスト教の場合も明らかにそうですが、人間の平等を聖典の中では説いているかもしれないけれども、歴史の現実の中では男女の違い、階級の違い、場合によっては人種の違い、文化の違いを正当化するような働きをしてきたわけです。特定の階級、特定の性別、特定の文明が、より優れているという形で価値の序列化を行っていく。それを宗教的に正当化する。そういうことを長い歴史の中でやってきた。奴隷制の温存もそうです。初期、聖書の中ではパウロが「自由なものも奴隷のものもない」とはっきり言っています。けれども、西洋キリスト教世界の中では奴隷制は長らくなくなりませんでした。使えるものがあつたら使おうと、むしろ正当化してきたわけですね。20世紀の例をあげますと、南アフリカのアパルトヘイト政策はキリスト教によって正当化されてきたという経緯もあります。宗教の持つネガティブな面をことさら強調するつもりはありませんが、はじめから平等性が説かれてきたわけではなく、歴史の中でようやく獲得されてきたものであろうと思います。宗教的な理念が世俗的な社会に注ぎ込まれて影響を与えて、世俗の形を変えたという面もあるかもしれませんが、実際上は社会が変化して行って、それに宗教がやっとな追いついていくという状況があるのではないかと思います。おそらく両面があるのだらうと思いますね。私のコメントはこれくらいにしておきたいと思っています。

一 小田 小原先生、ありがとうございました。続いて高田先生、お願いいたします。

一 高田 資料は、品川先生の書物を読んでメモしたものです。品川先生にわかりやすく興味深いお話をさせていただきました。取り上げていただいた事柄にうまく応答することは難しいですが、始めます。「宗教に依拠しない倫理、宗教に依拠する倫理」という形での議論で、ヨナス、西洋社会、キリスト教社会、ハーバマスなどでは倫理と倫理学が区別して論じられている。その区別がうまく説明できるどころでは、確かにそうだと思います。先ほど小原先生は、価値多元社会は規範的な意味であるべき社会を意味するが、現実にはそうではないと話しされました。しかし価値多元社会になって、それぞれの宗教に依拠する倫理があり、それぞれを選ぶ人がいる。そういう一つの地平があるところでは、確かにそういう議論になるということです、そうでない社会もあるのではないかと。そこではどうなるかと問題をあげてコメントし、かつ質問をしてみたいと思います。

3、4ページは品川先生の『アウシュヴィッツ以後の神』を読ませていただいて、お話される方向と事柄を予測してメモしたもので、それに即しつつコメントします。小原先生の本も拝見いたしまして、参考までにメモしました。

品川先生のメモの2番目、「宗教に依拠する倫理、規範は、価値多元社会の社会的妥当性にとどまらない」。その指摘をいただいて基本的にはそうだと思いますが、ただ異なる宗教、近代的な世俗的な倫理が混在している。これが記述的な意味で価値多元社会といえるのかどうかという問題がありますが、とにかく宗教に依拠する倫理としては、理念的な形態かもしれませんが、中世ヨーロッパのキリスト教社会、あるいはヒンドゥー社会もその例かもしれません。一つの宗教に依拠する

倫理が事実上、規範性を持つものとして働いているということはあるでしょう。では宗教に依拠しない倫理がどのように存在しうるのかという問題はあまりはっきりとしないように思います。宗教を一般的に考えてみますと、宗教はある宗教的、宇宙的な真理、価値観、価値世界の関心のもとで人々が生き、それに則して応答して行為する世界をなしている。その中では宗教に依拠する倫理だといっていると思います。しかし、宗教は一つではなくて多数あり、トーテミズムの社会では宇宙論的な規範に自然に従っているでしょうし、異なる文脈の宇宙論的な価値観の世界もあるわけです。

仏教には「三乗思想」や「五性(姓)格別」の教えがあります。このようなものを対極的な例としてあげてみます。事典では、それは日本の唯識法相宗の教義で、基本的には「転迷開悟」の教え、衆生の生まれや素質に違いがある以上、仏教の悟りへの行や実践のあり方にそれぞれに即した修行があると説明されています。差別することが目的ではなく、悟りに到達するための方法の違いを説いたものですが、近代的な視点からすると、仏教の差別的な思想という以外のなにもものでもないような発想を内に持っている。ヒンドゥー社会のカーストも同様な価値規範と結びついている面があるかと思えます。過去や現在、いろんな宗教の中での生き方がある。これらも確かに価値多元的なもので、それぞれを遺産に継承して生きていけると言えるか。必ずしもきれいな形で言えないのではないかと。宗教的罪を法律上の罪に置き換えると、抜け落ちるものがあるのではないかと。この事柄は、宗教に依拠する倫理のあり方が多元社会の中で、それぞれの主張をすることです。討議に加わって最終的な合意形成ができないにしても、そもそも討議の場に立つことができるのだろうか。宗教に依拠する倫理は少数派の主張には違いないでしょうが、そういう見方で見ていく限り、除外されて、事実上、認めてもらえないことになってしまう。そういうことがあるのではないだろうか。

それからもう一つ宗教に依拠する倫理に関して。宗教はいろんな宗教的世界の中で、人間の活動のいろんな事柄、可能な限り多くの事柄に責任を持つことを必ずしもきちんと教えていない。そういう宗教がむしろ多いのではないかと。先ほど、世俗化のところで、いろんな教えを取り入れ、いろんな規範にしたがっている、そういう社会を価値多元的とは必ずしも言わないのではないかと思います。

『歎異抄』13章に、往生は定まるといったら、それに従うことができるかという話は、アングリマーラの命を奪ってという物語を踏まえての話だといわれていますが、命を奪うことは悪で、悪をなすことそれ自体が許されることではないけれども、仏道を歩むという時の価値規範の問題とは別の事柄ではないか。一般社会の倫理に責任を持たないことを強調するのではないですが、宗教に依拠する倫理や教えは、社会のすべての事柄に可能な限り責任を持つ一般倫理とはうまく繋がらない一面をもつのではないかと。そんなふうに思います。品川先生のお話していただいた事柄に反論したり、論駁するわけではないのですが、宗教に依拠しない倫理を選んで生きる人々と、共通の生きる場での効用を求めるといふ議論とは、違う議論にしないといけないのではないのでしょうかという、質問というか、問い掛けです。以上です。

—小田 高田先生、ありがとうございました。品川先生のお話、今まで宗教倫理学会であって、宗教倫理ということで分かったつもりになっていたところがある。今日、品川先生は宗教に依拠した倫理と言われた。倫理学の立場からみれば、宗教倫理はある種、特異なものだということ。コメントの方々も、宗教に依拠する倫理は倫理一般とは違うのではないかと。言われました。今まで、あま

り明晰に問うてこなかった問題が出できたのではないかと私は期待しています。それぞれのコメントについて、皆様方もここでやってきた議論と何が違うかなど、ぜひ活発な質問と、いろいろ反論がおありの方があって当然だと思います。反論歓迎いたします。皆さん論客ですので、それぞれにお答えしていただきます。ここで考える時間も含めて、休憩をとります。質問用紙に積極的にご記入ください。

質疑応答

—小田 なかなか難しい質問が寄せられているようですが、まず小原先生と高田先生のコメントに対して、回答なり、再質問なり、討議を始めていきたいと思います。合意に至るかどうか。まずそこから始めていただき、フロアからの議論を活発にしていきたいと思います。品川先生から。

—品川 小原先生、高田先生、ありがとうございます。小原先生のご質問の最初の二つはつながっているかと思います。即ち、価値多元社会ということに規範的な意味と記述的な意味があると。私自身あまりきれいに区別して使っておりませんが、明らかに規範を含んだものとして論じております。その上で、もしそうだとすると、そこでは複数の価値観のせめぎあいになってしまって、2番目のご質問にありましたように、メジャーなものがマイナーなものを吸収してしまうのではないかと、抑圧してしまうのではないかとのご質問だったと思います。

これは実際にそういうことが起こるわけですが、この場合にハーバマスの倫理で答えるとする、それで抑圧的な結果になるとすれば、それはまだ世俗化が足りないと言わざるをえないですね。たとえば宗教にはそんなに簡単に討議で済まないような問題が含まれているのだと、ある宗教の立場に立つ人が主張された場合、討議倫理的に言いますと、その主張自体が聞き手の理解と承認を求めているわけだから、すでに討議に入ってしまった。討議におさまらないようなことがあるということ、討議によって主張していることになりますので、これは一種の自己矛盾になるか、自己矛盾にならないにしても、すでに討議の場を先取りしてしまっている。その場には自分と意見が違う人が自分と対等な能力を持って反論したり、賛成したりすることを期待して語っているので、討議倫理学ふうな倫理から外れているわけではないと思います。

ただ、しかし実際に、多人数の方が勝つじゃないかと。これは討議に対して討議の外から働く暴力の問題になります。当然、討議倫理学ではその種の暴力をいつも注意していますから、それ自体をなくそうという努力をしないといけないことは確かです。しかし現実の中で、そういう暴力がなくなっただけで見事に世俗化され、カント風な目的の国が実現しているかということ、全然していないわけですね。ハーバマスの討議共同体は、ある意味でカントの目的の国をコミュニケーション版にしたみたいなものですから、現実にはそうなっていないに決まっています。ただしそれを歴史的には先取りしないといけないわけであって、我々は、その共同体に近づかなければいけないという話になります。せめぎあいはもちろんありますし、実際の歴史を考えれば、メジャーな方が勝ってしまうことはあるわけです。が、だからといって、それですべて無意味だということは、もちろん言えないわけであって、それはますますさらなる世俗化、近代啓蒙主義の議論になってしましますが、ハーバマスふうにいえば、そうなると思います。

ただお二人の質問には出てこなかったのですが、さらに奥底には、討議で承認される必要を感じないという、ファンダメンタリズムのような宗教者が出てきた場合には、ハーバマス風な討議の話はなくなってしまふわけです。そうなると、これはもう討議を外れてしまいますから、実際に起こされるのは暴力対暴力になってしまう。一応、そこまで徹底的に自分の宗教的な確信によって他人の賞賛や他人の理解を必要としないほど、自分の確信が正しいと思っている人でない場合には、ハーバマスのような討議、価値多元主義に乗っているのだと思います。

3番目に、無力な神、私は哲学者の神ではないかと申しましたが、確かに神の死の神学などがあつたりしまして、無力な神、全能ならざる神、ルリアのカバラやコーヘンのプロセス神学にもそういうものがあるそうです。私自身は十分承知してないんですが、ご指摘のように神学者の間でも、そういうことを積極的に言う人がいます。ただ実は私がここで哲学者の神だろうといったのは、ヨナスにおいて、その神が哲学者の神なのか、信仰の神なのかという議論があり、私は哲学の神ではないかと申したわけです。

4番目のご質問で、信仰という立場を守って、むしろ世俗化しない方が最後までヒトラーに抵抗できた。そういう事実があることは、そうなんだろうと思います。ただしこれも世俗化しない方がいいのかという話と、ちょっと違うのではないかと。小原先生のお話になったことに対して、私が横で聞いていて感動したり、それはすばらしい人たちではないかと思うとすれば、私がそれをすばらしいと思うのは、その人の価値多元主義的であることにおいてすばらしいと言っているのであって、その人の信仰がすばらしいと言っているのではないのです。信仰を持っていない市民でも最後までヒトラーに抵抗したということがあれば、たとえば白バラのことをすばらしいと思うようにすばらしいと思うわけです。そうすると、ここでの問題は、世俗化を進めた人間がヒトラーへの抵抗力を弱めたということは、おそらく世俗化ということが、通俗化と言うとまずいかもしれませんが、社会のその時の体制に順応するようになってしまいがちだという問題でしょう。それは宗教を失ったということと少し違うのではないかと。特定の宗教によらなくても、わずかながら抵抗した人はいるわけですから。宗教によるか、宗教によらないかはともかくとして、ヒトラーに対抗する規範を自ら身につけていることが大事だとすれば、世俗社会の規範がもともとそういう力を持ってないとは言にくいのではないかと。ただし宗教を持っている人の方が、抵抗する確率が高かったとか、どちらの人数が多いとかという話はまた別です。

最後のご質問ですが、日本の宗教の中にもともと平等ということがなかったのではないかと。確かにそうかもしれません。私は宗教の歴史についてあまり詳しくありませんので、すべての宗教にそういうことは言えるのではないかと申しましたが、そうではないかもしれません。ただその場合、ご指摘のように宗教と世俗的なものが相互に影響しあう。世俗的な価値観が宗教に影響力を与える。確かにそういうことはあるわけですが、その場合にはどうしてそういう影響が起こったのかということに私は関心を持ちます。それは、宗教を信じている人が社会の一員として、その宗教とは関係なく、その社会の規範を良しと判断したから、それで宗教が変わったのか、それとも宗教そのものが宗教としてそういう価値観をもっているのか。ここが大きな違いではないかという気がします。この問題は複数の宗教の対話という問題の時も同じことなので、対話する次元が、それぞれの異なる信仰を持っている市民の間の対話なのか、それとも宗教のレベルでの対話なのか。因みにヨナスの父親は明らかに同化ユダヤ人でして、19世紀の啓蒙主義によってドイツの中でユダヤ教徒も市民とし

て認められるようになり、彼はユダヤの信仰を持つドイツ国民という立場をとっていた。ですから、シオニズムに走った息子に対してお前はおかしいのではないか、シオニズムは場合によっては、ドイツ国民たることに對する裏切りになると言った。ユダヤ人の社会の間でも価値観の対立はあったわけです。何々の信仰を持つ市民というところで対話されるのか、それともまさに宗教という地盤の中で対話可能なのかという問題につながってくるかと思えます。

それから高田先生のご質問も共通のところを突いておられるわけですし、宗教の中には価値多元主義における討議に乗らないものがあるのではないかと。場合によっては討議に乗らないように排除されることかあるのではないかと。これもご指摘の通りなんです。つまりあくまでハーバマス風には、そういうことがあるかもしれないが、できる限り、世俗化する側と、宗教の側が共同に翻訳する作業を進めるべきだという話になります。ハーバマスに乗る限りは、できる限り頑張るべきだとしか言わないわけです。ただその場合、ハーバマスがハーバマス亜流の人と違って優れているのは、単に啓蒙的近代化を良いとするだけでなく、その近代化、啓蒙化、世俗化される前の財産を別に認めているところです。もし啓蒙化や世俗化がどんどん進んでいった場合に、伝統的に受け継いできた財産を我々が掘り崩してしまうのではないかとという疑問がありますね。ハーバマスの場合は、そういうものがあるという前提で話をしています。果たしてすべて宗教の色合いをなくして語りつくすことが可能なのか。そうした場合に、すべて透明になってしまって、それはほとんど力を失ってしまうのではないかとこの感じがします。それが高田先生のご質問に対する、一種の肯定的な答えです。同時に、もう一つ言えば、そういう価値多元社会の討議の中に乗らないような、宗教独自のものがあるといわれた場合、それは結局、何なのかという問題が逆に残ってくるような気がするんです。一例としてハーバマスはそれほどはっきり言っているわけではないですが、書いているものを思いめぐらせますと、たとえば人間同士の法律だけで、本当の許しとか償いということがありうるだろうかという疑問が出てきます。それはつまり法律上の償いや許しは、ある意味ではご都合主義的なところがあるわけですし、社会全体のよりよき維持ということで、そういう制度が成り立っているのであって、本当に償いや許しがなされたわけではないのかもしれない。ただ、そういうことが宗教的な問題に必ずつながるのかどうかということは問題があります。

お二人のご質問には共通点がありまして、世俗化と討議ということへの疑問に集中していると思えます。今日は世俗化に賛成するような話をしていますが、必ずしもそう簡単にそうは思えないわけです。今日はヨナスの話を引きましたが、その前に書きました『正義と境を接するもの』という本は実はハーバマスの討議の外側にいるものをどうするかを考察しました。外側にいるものは外側にいるために討議に乗ってこられない。ハーバマスの議論ですと、未来世代や自然は自分の利益を語るができないので誰かが取り次ぐわけですが、取り次ぐ時の動機、なぜ取り次ぐねばならないのかという問題が残っています。討議の共同体の外側にいるものと内側にいるものとは平等ではない。これはおそらくレヴィナスの「他者」を引き継いだデリダの「歓待」についての問題設定と非常に似ている。それがすべて宗教がらみの話かどうかは別として、ご質問いただいたことの一部はそういう問題として取り上げられるのではないかと思います。以上です。

—小田 フロアからの質問の前に、一言ずつ小原先生と高田先生からどうぞ。

—小原 丁寧にご回答いただきましてありがとうございます。いくつかさらにコメントを加えて、小さな質問をしたいんですが、価値多元社会をめぐる議論の中で、例えばマイノリティは主流派の価

価値観の中で自分たちの言いたいことを十分に言えない、場合によっては統合を強いられる場合には、ハーバマス風に言うならば、世俗化がまだ足りない。これは納得できると思うんですね。ただし、その場合の世俗化とは一体、何を意味しているのだろうか。おそらく内容としては、支配的な価値観が許されるが、マイナーな価値は抑圧される状況ではなく、すべて価値が平準化されて、優劣のない状態を理想としているのか、それか世俗化の終着点なのかどうか。このことをお聞かせ願いたいと思います。

もう一つ討議に関しては、おそらく二つの問題があると思います。一つはファンダメンタリストのような討議の外側にいる人をどう取り次ぐかという問題もあると思います。二つ目は、私がまだ言及していなかった問題は代表権の問題です。討議には代表権が必要になってくる。ある個人が、自分の属するコミュニティを代表するという代表権によって現在の討議は成り立っていると思います。2004年、スカーフ論が問題になった時、議論のプロセスでイスラーム側の意見をフランス政府は取りまとめようとした。フランスでもドイツでも、イスラームの場合、地域のモスクを中心にしたローカルなコミュニティを持っているだけで、ネーションワイドの協議組織は存在しない。お前たちの代表者は誰なのか。お互い顔を見合わせるだけで、誰かわからない。それでは話にならないから何とかしろと、フランス政府は15年かけて、やっとフランス・イスラーム評議会を政府主導でつくった。代表権を持った人を出さないことには討議はできないということで、西洋型の民主主義の土台に載せる強制的な工夫をせざるをえなかった。しかしムスリム側の理解からすれば、極めて異質な感じですが、国を代表する組織は歴史上なかった。しかしヨーロッパに住むようになってから、そういうこともやられるようになって困惑をしているけれども代表者を出し、組織をつくることを起こっています。

フランスは可能な限り世俗化を徹底しようと心掛けてきました。かつてあったカトリック的な伝統をなるべく薄め、そして可能な限り、すべての宗教に対して国家が中立的であろうということを実現しようとしたんです。これはハーバマスの理解に近いかもしれませんが、ところがその結果、何が起こったかという、どの価値観からも国民は確かに等距離におかれたのですが、かつてのカトリック的な知識を持たなくなった。カトリック的な伝統を持たなくなった結果、宗教に対する感性も失い、知識も失った。そして現在の問題は、宗教の知識も感性もないために、いわゆるカルト宗教が入ってきた時に何の抵抗力もないわけです。免疫のないまま病原菌を受け入れる身体のようなもので、それを拒絶する免疫機構が、もはやない状態です。それに困り果てて、ようやく近年、路線変更してきました。公教育の中でも、きちんとフランスが持っていた伝統を教えなければ正しい判断ができないということで、ある種、フランス的な世俗化が行き着いた結果と、その調整です。ハーバマスがいう世俗化はそういうものを目指しているのかということです。自分たちの土地に根ざしている価値すらも相対化することを世俗化のゴールとするのかというのが、私の質問です。

世俗化していない宗教の方がナショナリズムやファシズムに抵抗できたのではないかと。もちろん世俗的な人々の中にも抵抗勢力はあったわけで、別に宗教的な人が多かったということも言いたいわけではありません。ただし同じ宗教的なグループの中で見るならば、より正統主義的な、より自らの信仰的アイデンティティに固執する人の方がより強く抵抗できたと一般的に言える。洋の東西を問わずに言えるのではないかと指摘したかったわけです。その点では世俗的なルールに順応するような形は宗教の一つのあり方だとは思いますが、キリスト教風にいうと、教会はよく「地の塩」という言い方をしますが、社会に対してトゲのように刺さっている存在の方が、宗教の意義

があるのではないかと思ったわけです。いずれにしても、ここは先生がおっしゃることに基本的には同意いたします。

最後に、平等の問題を宗教がどう受けとめたのか。歴史的には、必ずしも宗教が最初から現代に至るまで平等性を維持してきたわけではない。それはすでに触れた通りですが、世俗的な価値を今の宗教はかなり受け入れていて、宗教内部の討議の際に世俗的な討議が直接的に影響していると思います。内発的に出てくる議論もありますが、多くの原理的な問題は外部の社会ですでに起こっていることを自分たちの共同体はどう受けとめようか、それによって自分たちの教えをどう変えていくかということで動いています。その相互作用はひと昔前よりはるかに強くなっていると思います。特にアメリカの宗教界では同性愛とか中絶の問題が大きな問題になっていますが、それはまさに社会がそういう問題を抱えているので、教会はそれに答えなければいけないということで、その問いが重たすぎて、結果的に教会自体を二分するような議論にもなっている。これはなかなか大変な状況にあるかと思っています。

—高田 品川先生にお話していただいたことで、それなりに納得したということですが。日本の社会には神道や仏教や天理教等々いろんな宗教がありますが、自分の特定の宗教への帰属を表現し行動する人たちも出てきていますが、それは外国からの影響で、そういうふうに表示するようになってきている面がある。だが、多くの人々は一つ輪郭や一つの倫理を持つという形で宗教の教えに生きる、内発的に独自の行動規範を持つあり方を必ずしもしていないかなど。倫理のあり方が討議の場に投げ込まれている状況は、そうなのでしょうが、日本人がそこで代表権をもって何かを主張することはあるのだろうか。宗教に依拠する倫理、依拠しない倫理を区別して自分の行為を説明する必要はないのではないか。消極的ですけど、そういう討議に乗らない。拒否するのではなく、そういう場が用意されること自体を理解できていないというか。そう考える人もいるのではないかと、そんなことを感じます。

—小田 高田先生が言われたことにコメントをさせていただきたいと思います。高田先生が言われたことは非常に面白いと思います。先ほど、フランスでムスリムの代表を選べないと言われました。実際にムスリムはバチカンや本山を持っていないわけです。今までも宗教者のサミットをやる場合にも、どこに交渉すればいいのか問題になった。イスラーム世界は世俗主義のトルコでもイランでも、国の省庁の一つに宗務省があって、そこにいけばいいわけです。イランは原理主義の国家体制で、トルコは西洋型世俗主義ですが、実は省庁組織は同じで、宗務庁がある。巡礼に行く人を選考するのも宗務庁です。だが、フランスにいるムスリムには宗務庁はなく、フランス政府主導で討議の場をつくられて違和感を持ったのも当然でしょう。ヨーロッパ的な発想がなかったが、イスラーム世界はイスラーム的な討議と合意をやってきたわけです。高田先生が言われた日本人の場合にも、ハーバマスの討議で合意しようと言われたときに、違和感なく討議に乗れるのはよほど西洋化し、西洋的な教育をきっちり受けて、議論の場での発言に慣れた人だけです。日本文化の場合も、平均的日本人はムスリムに近くて、政府主導でないと言議会などできないのではないかと。フランスのムスリムと違って、日本の場合、仏教といったって真宗、曹洞宗、真言宗などあり、誰が仏教の代表なのか分かりにくい。もっと問題なのは、神道の発言権がどこにあるのかわからない。神道がないのではないのです。ここに大きな問題が、日本の場合はあると思っています。

宗教学の方に話を持ってきますと、シカゴ大学にいた北川先生は、日本の宗教は宗教の分業だ

と説明する。労働の分業をもじって宗教の分業というわけです。私はこの考えは卓見だと思っています。日本人は一人の人間が3つの宗教に同時に属して、しかし完全に白と黒が混ざってグレーになるのではなく、色分けをされていて、TPOでスッと切り換えて何の矛盾も感じていない。死の問題や精神的な問題は仏教で行い、暮らし、農業など生産にかかわることと通過儀礼は神道の神社に行く、そして、北川は江戸期をモデルにしていますから、江戸社会の倫理は儒教に頼っている。宗教に依拠する倫理と宗教に依拠しない倫理に関して、日本では仏教や神道の宗教の部分と儒教倫理があった。両者が切り分けられてきた伝統がある。確かに近代以後の日本は身分社会がなくなって儒教の部分が弱くなったと思っています。その代わりに、近代的な倫理が入ってきたけれども、日本もハーバマスのいう討議倫理に本当に乗れるのかどうか。むしろイスラーム世界の方が日本の共通問題を持っているのではないかという提案をしてみたいと思います。

一品川 小原先生が指摘されたことは、ハーバマスには生活世界みたいな厚みがまだあって、それが掘り崩されていることを危険だと言っているのですが、彼にはそれがあると思うのですね。私が先程申しましたように、全部透明化したらどうなるか。その場合に一番考えられるのはリベラリズムですが、いろんな価値がカタログのようにあって、どれを選ぶか、全く根拠がなくなってしまうのではないか。流行りのサンデルが、昔、批判したような疑問が出てきます。

宗教の代表者会議のような話になっていますが、倫理学は浮き世離れしたところでありまして、具体的な手続きも関係しますが、討議にはどんな人にも発言権があるという話です。具体的な仕組みをどうするかということは実際には重要ですが、その場合には何層にもわたる討議の共同体を考えざるをえませんから、代表者は誰かというのは手続き的な問題であって、すべての人が自分を代表するという問題になります。そこにはまた別の問題がありまして、私が私を代表するのは、どういことだろうと。最後に人間の尊厳とか人格ということがどうも力がなくなっている。そのことを考えているので、ペルソナという言葉は、パーソンという近代語になるんですが、一種の代表を意味しますよね。もともとは神の役割ですから。その場合に、あらゆる価値がカタログのように広がっているリベラリズムや、それぞれの人の利益を勘案する功利主義者がいる議論の時に、私が私の利益を代表する場合に、その代表される方の私は誰だろうという疑問が出てきます。その問題です。ハーバマスはおそらくそこまで突っ込まない。彼の中には、もう少し何か昔の名残みたいに、カントの汝と他の人格の中にある人間生命体、人類を尊重する。ここでは社会を原子的な人間の集まりと考えるのではなくて、そのメンバーが人類性を持ち、共有しているのだから、それぞれ尊重しあうという目的の王国の世俗化を考えているわけです。それぞれの人間が自分自身を代表して自分の利益だけを主張して多数決で決めることを、ハーバマスは望んでいるのではないと思います。そういうところでよろしいですか。

一小田 フロアからの質問に答えていただけますでしょうか。

一品川 「黄金律は複数の世界宗教よりも最大公約数的倫理の戒めをもっているから、社会的妥当性を有するのではないか」。これは黄金律が皆に受けとめられているなら、道徳的だと思っていることにほかならない。カトリックが語ったから賛成するとか、プロテスタントが語ったから黄金律に賛成するというのではなく、黄金律は功利主義によって支持されたから採用された。そのように世俗化してしまうと、もともとは聖書の教えや孔子の言葉にあったかもしれないけれど、それが受け入れられているのは、それが道徳的妥当をもつからだという話です。

「宗教の中にいろんなレベルの信者がいるので、すべてに同じ倫理水準を求めるわけにいかないのではないか」。それはおっしゃる通りです。その場合に、その宗教を信じていない人に対してさらに要求の水準が低くなるわけで、そういう人を対象にして多元的価値の社会状況がいえるのではないかということです。おそらくそうなのですが、一人の人間が市民として生きて、かつまた宗教を信じるものとして生きていることは、牧師と、牧師のところ毎週いく人と、行かない人との3種類の人間に分けることはできないのではないかと思います。

松島先生からの質問。「ヨナスと実存哲学に結び付けているが、従うべき規範を持たないという指摘は考えが狭すぎる。それはハイデッガーのことではないか」。そうかもしれません。そうだと思います。厄介なキルケゴールをどう扱うか。ハイデッガーに焦点を合わせると、パスカルが、世界に今、私がここにいる偶然性みたいなことを問題にしますね。あれはグノーシス的な発想のように思います。つまり私が、この今、この場所に投げこまれていて、そしてそれが何の根拠もないのではないかと。グノーシス的というのは、グノーシスの神がいなくなったグノーシス的な感覚と私は思っています。ハイデッガーだけではなくて、近代の機械論的自然観は基本的にグノーシス的ではないかというヨナスの議論はそうではないかと思えます。

「ヨナスにおける神学と倫理のつながりを世俗化の方に話を持ってきているが、ヨナスはそこにもっと厳しく、強い緊張関係にあるのではないか」。ヨナスファンの方がおられるので、うれしいような気がします。私はヨナスに肩入れをしているわけではないんですが、長らくやっていると何となく鼻肩になりまして。おっしゃる通りです。今日は強調しませんでした。ヨナスはいつもユダヤ人であることと哲学者であることの間には緊張があるという一生を生きた人として、アウシュヴィッツ以降の神という講演も、そういう場で哲学者である自分が神の問題について語ってよいのだろうかという、大変たゆたいながら話しているんですね。ですから彼は、あくまで神学と倫理、神学的考察と倫理を分けたのです。そういう点では、あまりつなげるべきではないというご指摘はその通りです。しかし同時に、緊張といっても、彼がユダヤ人であり哲学者であることもまた確かです。ハーバマスの倫理と道徳の関係のように、我々がそれぞれ異なった状況で生まれ育っていながら、しかし他の人にも通用するような普遍的なことを語ろうとする時に、語る中身は普遍的でないものから持ってきて、それを普遍化する作業があるわけですね。それが通常、哲学と呼ばれるわけです。ヨナスがやっている中に、もともとあったものとのつながり、その痕跡を見る作業をしなければならないと私は思っています。正直いって、グノーシス思想のヨナスと、ハイデッガーの弟子のヨナスと、生命倫理学のヨナスと、責任倫理を書いたヨナスと、アウシュヴィッツ以後の神概念を書いたヨナス、全部バラバラでして、今までのヨナスのつながり方を説明する理論がまだできていないのです。私自身はそのことに今かかわっています。しかし中にはハイデッガーの弟子だということで、やたら頑張ってヨナスを説明してしまっているリチャード・ウォーリン、この人のせいで、アメリカではヨナスは非常に評判が悪い。ハイデッガーの弟子だというだけでほとんどおしまいなんです。

ユダヤ人としてのヨナスを強く主張しましたが、ユダヤ人としての見方に二つありまして、レオン・カスというユダヤ伝統の親玉みたいな人は、ひたすらユダヤの伝統の方に引きつけてしまう。これもヨナスとしては迷惑なんじゃないかと思います。もう少し公平な見方をするクリスティアン・ヴィーゼという人がヨナスの伝記をたくさん書いていますが、この人はドイツ生まれのユダヤ人という、あの時代のことを考えながら、ショーレムとかハンナ・アーレントと比較しながらやっています。この人

は公平だと思いますが、ユダヤ性を強く言ってしまうている。そうではなく、役に立つことだけとろうとする世俗的なヨナス理解もあります。どういうふうに統一をつけようかということで、今日は、そちらに力を入れました。

—小原 いくつかの質問にお答えしたいと思います。一つは「いくら価値多元社会で大きな勢力を持っていても、それは単なる一つの価値にすぎないので、ローカルな価値でしかないと思います」と。それは、そうだと思うんですね。大きかろうが、小さかろうが、価値の一つにすぎないと思いますが、国や地域研究の中で精査していかなければならない課題だと思います。国によっては支配的な価値が依然として強く、それ以外の価値との間に大きな序列関係がある場合もありますので、単純に一つとして見られる場合ばかりではないとは思いますが。

「宗教倫理は可能か?」。私と高田先生にキリスト教と仏教の立場から。これが不可能だというと、学会の存在意義がなくなってしまうので、私は可能だと思います。可能ならしめるいくつかの成立要件、条件があると思います。おそらく狭い意味で宗教倫理といった場合には、キリスト教倫理、仏教倫理、イスラーム倫理と個別の宗教伝統の中で考えるべき倫理がありますし、キリスト教倫理の中ではプロテスタントの倫理観とカトリックの倫理観とはかなり違いますので、ひとまとめにできないですね。多様性を十分に意識しながら、ある種、宗教の違いを越えた倫理的な共通基盤を見つけることが今の時代に必要だと思います。ヨナスが課題とした環境倫理などは、信じているか信じてないかに関係なく、この地球上に同じ時代に住んでいる人間として共通に負うべき責任があります。宗教の違いを越えて何からの価値規範をつくっていこうという動きがあって当然ですし、そういう形で一般倫理に宗教倫理が寄与することができれば、今日の話ともかみあってくるのではないかと思います。その意味で、私は宗教倫理の形成を模索しながら、途上にある人間だと思います。

「宗教に依拠する倫理をその宗教の信者が必ずしも納得していないことがあり、倫理を討議する場で、宗教の代表者があたかも宗教に依拠する倫理を信じているか如く振る舞うことがあります」と。これ、わかりますよね。正直な感想だと思います。どこかの大きな会議で特定の宗派から出てきて、その立場で話すけれども、一般の信者は「大分違うな、いいカッコしすぎだな」と感じる。現実とのギャップが大きい。これはどの宗教もあると思います。代表権の問題とも関係しますが、代表者がその宗教団体の現実をそのまま語るわけでは必ずしもありません。代表者が語る宗教のイメージと、実際の信徒や門徒が持っている自己理解との間のギャップをどうやって埋めているかは、それぞれの宗教教団の務めだと思います。その乖離が大きすぎると問題が生じてくるでしょう。

—高田 同じ質問「宗教倫理は可能か?」に、仏教の観点から。仏教の教えの発想に立ち返った形で新たな表現をする必要があると思います。仏教は「転迷開悟」の教え。現に今、自分が苦の中にあるが、それを越えることができる。そういう関心を持って求めることが仏教の教えに則していることなんだと。仏教の教えは積尊の教えに従って生きること。仏教的な宗教倫理では、倫理を非常に広い意味で理解する必要があると思います。迷いのない世界に生きることを求めること、ともに求めることを語る、これが仏教の立場での宗教倫理の可能性だと思います。真宗や禅の立場、それぞれの伝統の中で教えられ定式化した教義を主張することが、仏教の立場からの宗教倫理であるというふうに思いこまない。「転迷開悟」の可能性を歩むことが、仏教の宗教倫理の可能性としてあると言えるだろうと思います。

—小田 ありがとうございます。ここからフロアからの質問を受けます。

—高継 品川先生とパネリストの先生方のお話に必ずしもついていけないところがございます、私自身、誤解しているところがあるかもしれませんが、思ったところを質問させていただきます。一つは品川先生に。先生は大学の授業で自分は倫理を説くのではないんだ。倫理学の授業をやるんだと何度もおっしゃっていますが、そのように私も理解しておりますが、先生は、もう一方で現実の生活の中で、何らかの倫理的実践をなさっているはずでございますね。その場合の先生のスタンスはどういうものかなというのを、一つお尋ねしたい点です。

もう一つ、パネリストの先生方に。本日の品川先生のお話のタイトルも価値多元社会ということですが、価値多元社会においては特定の宗教に依拠することには普遍妥当性はないという話をされました。それに関して、小原先生も価値多元社会に規範的な意味と記述的な意味があると。価値多元社会を受け入れるという視点において、もうすでにそこには何らかの仕方で価値多元社会を越える視点がそこに開かれているのではないかという気がします。単に価値が多元で、人は皆考え方が違うよね、ということだけでない。何か価値の多元性を認めるということにおいて、単なる価値多元社会を越えているような場が開かれているような気がするんですね。それは価値多元社会に対する私の解釈をそこに込めていることかもしれませんが、そういう気がするのです。そうしますと、価値多元社会というのは一体何だろうか。たとえばジョン・ヒックがプルーラリズムを言いますが、あれも単にいろいろな価値がありますよ、という価値の多元性の容認ではなく、その向こう側を見ていると理解していますが、その点について、どのようにお考えでしょうかという2点でございます。

—品川 二つご質問をいただきました。一つは倫理を説くのではなく、倫理学を考えるのだという授業をしているのは二つの文脈があります。一つは、今日、お話しました倫理学の歴史から、もう一つは教育という場面の権力性ということを考えますと、私が教壇でしゃべっている以上、すべて正しいと受けとめる教育の場になっているわけですね。たとえば安楽死の問題について事情を説明すると、多くの学生は答えを求めますね。そうする時に、どうすればいいか。価値多元性というだけではすみませんので、こういう見解だなど、散々教えて、最終的には答えを相手に預ける他ないわけです。そうは言っても、そのしゃべり方で倫理判断が伝わってしまいます。ある程度やむをえない。倫理学は通販生活みたいなものではないので、価値のカタログを教えるてもしょうがない。ただし、自分自身が持っている見解と、それを相対化する次元とをどの程度往復できるかが問題で、それがおそらく倫理学を職業的に教えている人間の職責だと私は思います。「お説教を聞きたいなら赤提灯に行けと。隣のおじさんが蘊蓄を垂れるぞ」と言うんです。かなり暴力的な言葉らしく、「正しいことを教わろうとしているのに、なぜこんな風に言われるのか、倫理を嫌いになりました」という学生も出てくる。宗教でもそういうことはあると思うんです。この往復運動が倫理学の授業だと思います。

2番目の「価値多元社会ということは価値の多元性を越えることではないか」。大変重要なご指摘ですが、ただ倫理理論によって答えが違ふと思います。社会契約論や功利主義の議論でいけば、争っているとお互いの不幸だから、価値多元社会を越えるようなものが顔を出すのではなく、とりあえず喧嘩をやめないといけないから価値多元主義で、という話だと思います。そうではない方向だと、どうか。「内に超越を含んだ人間」と言いましたが、そういう次元があるのではないかと。即ち相手

の意見と私の意見が一致しなくても、相手が何か越えるようなものを持っていて、私の中にもそれがあるから、私はそれに従う。ペルソナの議論につながってくるのですが。私がやみくもに私の利益を人に向かって話して、できるだけ私の利益を押し通そうとする。実際に討議の場で、そういうことがあるわけですね。その時に、私が私の意見と一枚岩になっていること自体が、私が人間とし変なのではないかという気がします。人間というのは自分自身の利益や要求と一枚岩にならない、いつもそこにズレがあるのではないか。そういう点では、単に意見が違って対立すると損するから、やめておきましょうという社会契約論、功利主義をとることができる、しかし人間の尊厳や人格という概念が特定の宗教的な倫理的伝統と無関係に存立するののかというのが最後に申した問題でした。この学会では、それなりに受けとめていただけたと思いますが、日本で一般の人に人格とかいっても、それが通じるような基盤がまだないのではないか。そうすると今度はその言葉をどうするか。我々が普段使っている「人さま」という言葉を使えるといいのですが。しかし「人さま」という言葉も日本ではすぐ薄められて「世間」ということになってしまう。倫理学でもそうですが、そこに超越するものがなくて、「皆さん、仲良くやりましょう」というところに薄められてしまう危険性があるような気がします。そのへんが日本の倫理学にとって大きな問題です。

—小原 2番目の質問に、私なりに答えたいと思います。価値多元性を受け入れた時に、すでにそれを越えているものを受け入れているのではないかと。それを越えているものをどう理解するかは、受け入れる人によって違うと思うのですが、ここではさしあたって二つの立場を考えてみたいと思います。一つは、価値多元性から生じるプルーラリズムの考え方とか世俗主義とかがあります。社会の中でマイノリティ、宗教的マイノリティにとっては多元性や世俗性をきちんと保証してもらうことは生存権の要になるわけです。生きるか、死ぬかの問題にかかっている。社会、国家が価値多元性をきちんと受け入れて少数者である自分たちにも同じ人間としての尊厳を与えてくれないと生きていけないという状況もあるので、かなり切実な重要な問題だと思います。

もう一つは価値多元性を積極的に受け入れていった結果、ある種の不安が生まれてくる状態があります。「自由からの闘争」ではないですが、あまりにも自由自在に価値をカタログ的に選べる状況が社会の中にあるわけです。進んだ産業資本主義社会の中にはあるわけです。宗教もウィンドウショッピングのように選ぶことができる。何を信じてもいいと言われた結果、大きな不安を覚える。そういう状況の中では、これこそが正しい道なんだと断定的にしてくれる価値に心引かれる場合がある。これが今のファンダメンタリズムを育てる土壌になっている場合があると思います。全くいろんな価値観が陳列台に置かれているような状況の中では、皮肉にも原理主義的なメッセージが強く心に響いてしまう状況もあるので、価値多元性を受け入れることが一方では生存権の要となり、他方では原理主義的な動向を促すような道にもなるということで、いろんな方向性があるかなと思いました。

—高田 価値多元社会を受け入れる時には、記述的な意味と規範的な意味での理解がある。そういう言葉を使って表現すると、わかりやすくなるのではないかと。記述的なものとしての価値多元状況、これは価値多元性というものを受け入れた状態ではないと思います。ただいろんな人が、自分が何をしたいのかわからないという状況が多元性ということなのかもしれません。しかし価値多元社会を目指すべきだという規範的な意味での価値多元社会が理解できたら、何かそれを越えるものが開かれるということだろうと思います。価値多元社会を真に認識することができたら、それは越

えられていく、開かれているものが理解される、そういうことなのかなと思います。

—竹内 興味深い話をありがとうございます。感想を一つ、コメントを一つ。質問を一つ。私も宗教学を教えていて、宗教学入門の授業の最初には「この授業は宗教入門ではなく宗教学入門です」というと、学生がエツという顔をするので、何かを期待しているんだろうなと思いました。コメントというのは、宗教倫理ということで、いろんな考え方があるなど。今日のお話を聞いていて、宗教に依拠する倫理という話をされていて、宗教に倫理のタガをはめる。ハーバマスの使い方では宗教に依拠する倫理に道德のタガをはめるという話の対立があるのかな、という感じがしました。それで質問ですが、小原先生がこだわっておられたナチスに抵抗した宗教者の話がありましたが、ひょっとしたら宗教の本質のようなところに、倫理、道德に反する部分が宗教の本質にあるのではないか。ファンダメンタリズムの話がありましたが、周囲の皆が納得していることに自分だけ反対する。それができるのが宗教の本質的な部分なのかもしれない。そういう見方もあるだろうと。キルケゴール風と言うなら、アブラハムが粛々と息子を殺そうとしたところに、不安にさせるような偉大さがある。そのような面に宗教の本質がありうるのかもしれないという気がしました。その点についてお聞きしたい。オウム真理教に人々が魅力を感じたことにもそういう面があるかもしれないと感じました。

—小原 アブラハムのイサクを捧げる例は良いご提示だと思いますが、その場合にキルケゴールが悩んだわけですね。そういう葛藤の中から、彼は彼なりの宗教的価値を見いだしていくわけです。今でいうとアブラハムが自分の子どもを捧げることは家庭内暴力どころではなく、犯罪行為ですね。これは明らかに反倫理的であるどころか、極めて反社会的、犯罪的だと思います。しかし、あの物語は一神教の伝統の中では自分の子どもすら神のためには惜しまない、アブラハムのすばらしい信仰を示す美談として語られていくわけです。そこには一般道德、一般倫理と宗教倫理の大きな乖離があることは明らかです。そこで私がいつも考えるのは、宗教の中には本質的に倫理的な部分があるのではないか。これは同意したいと思うんです。もう少し言えば、宗教の中には暴力的な要素があるのではないか。これはいろんな宗教の中で語れると思うのですが、たとえば聖書の中で、イエスはまさにそのことを示唆するような言葉をたくさん語っています。既存の社会秩序を破壊するようなイエス自身は「平和をもたらすためではなく、剣をもたらすために来た」と、直接的な言葉も語っています。どの宗教も生まれた時に、その社会にすでに存在している一般道德、一般社会を単に追認するだけでは人々の注意を引かないわけです。何らかの形で既存の秩序に異議申し立てをし、場合によっては破壊的な力を発揮するがゆえに、多くの人々が驚きとともにそれに目を向けていくプロセスがあったと思います。キリスト教の場合にはあったし、他の宗教の場合も、多かれ少なかれ、あると思います。その点ではWCRPの話をしてくだって、WCRPのモットーは平和のための宗教で、平和と宗教はいつでもワンセットで語らなければならない状況があるのです。しかし、私はこれを聞くたびに、そうではなく、宗教は本質的に暴力を含んでいると言いたくなるわけです。こういうことをはっきり言っている人も何人かいて、ヘント・デ・ブリースという、彼は東海岸の大学の先生ですが、日本語になっている著作の中に「宗教は本質的に暴力であり、暴力は本質的に宗教的側面を含んでいる」というテーゼを含む文章を書いています。そういう言い方に共感するんですね。下手に宗教イコール一般倫理とか平和と考えるだけではなく、宗教自体の中に本質的に反倫理的な要素があるがゆえに、ある種、自らを封じ込めるために組織をつくっていかざるをえない。長い伝統を持つ宗教はその根源的な暴力性を内側から解体することによって次の時代を生き

る力を生み出していくわけです。いい例かどうかわかりませんが、キリスト教ではカトリックの伝統の内側から潰すような形でプロテスタントが出てきた。つまり現状を暴力的に改革していく力を失った宗教は歴史の中で長く生きることができない。宗教が本源的に持つ暴力性、反倫理性というもの、これは宗教を考える時に大事だと思います。宗教＝道徳的、倫理的でよいものだと考え方は宗教の本質を見誤るのではないかと考えています。

－高田 宗教には反倫理の要素が含まれていて、発現してくる要因はあると思います。他方で、超倫理というような要素も含まれていると思います。ただし、それが超倫理として発現するか、反倫理として現れてくるか、それはわからない。何かが生じた結果として、そういう要素が含まれている、それが本質的な事柄としてあることに、後から気づくのだと思います。イエスの言葉にそれまでの伝統的な律法理解を超えるメッセージがある。釈尊が悟りを語る場所に、当時のカーストを超える本質的なメッセージがある。超倫理の要素と反倫理の要素がどこかにある、それが宗教の特徴と言えるのだと思います。

－柴田 宗教の中に暴力性や反倫理的なものが含まれている、あるいは超倫理的なものがあるとしたら、倫理学の立場から言うと、宗教倫理学は不可能だと、やめてしまった方がいいのではないかと思います。その意味として、一つにはレヴィナスがキルケゴールの何を批判したかと言いますと、倫理的なものを超えた宗教性をキルケゴールが打ち出したが、それはだめだと。倫理的なものをどうして乗り越えたのか。自分の主体性のもとに超えるから、他者の問題にかかわるんですが。確かに、レヴィナスはキルケゴールの他者性理解を決定的にだめだと厳しく批判したわけです。多分、宗教が反倫理的であるとは、宗教が倫理的なものを超えるとか、倫理的なものを排するという中で考えることができますが、そういう形でしか宗教性が成立しないと認めてしまうと、反倫理的宗教になってしまうと思います。キリスト教にはもともと差別的なものや暴力的なものがあることを宗教に内在する暴力性と言い、暴力性を徹底して排する倫理が必要だという主張が出てくることだと思います。それを暴力性と言ってしまうと、もう一度、宗教とは何か、倫理とは何かという最初の定義に立ち戻って考えてもらわないと。当時のユダヤ人に対しても差別的な社会の中でイエスの行為があるから、その根底を推測すると、イエスの行為は暴力的だといえるのではないかという問題です。暴力性はその社会を構成している中に内在している問題だと思います。そこをつくのが倫理学でもあるし、そういう宗教倫理学を提示しないといけないのではないかと思います。

－井上 人間の根源悪の問題ですね。沈黙している神、ナチスが起こしたことに對して神が沈黙をしたと。人間の根源悪と「転迷開悟」、親鸞がいう自力に対する限界、倫理的な生き方ができないところで宗教が目覚めていくということがあると思います。それを含めて人間の根源悪の問題をどう捉えるか。宗教倫理をどういうふう考えたらいいか、どなたかお答えいただければと思います。

－小田 井上先生の根源悪の問題について、品川先生から一言あれば。

－品川 お聞きすればお聞きするほど、倫理学がメタ倫理学ということで苦勞したのと同じように、宗教学はメタ宗教学がいるのではないか。つまり宗教的における反倫理的なものは単に倫理的に善い悪いとは違います。それをどのように説明するかを考える、そういう分野が必要ではないかという気がしました。

－小原 簡潔にお答えしたいと思います。最初のご質問ですが、私が暴力的と言ったのは実際のな暴力ではなく、既存の秩序に対して極めて破壊的であるということですね。そういう意味で使っ

ていますので、この側面は抜きがたくあると思います。イエスの教えと行為を一般倫理の枠に当てはめることは難しいですね。そういうものとして宗教の特異性を見極めながら、私は宗教の持つ破壊的な側面をきちんと理解しながら、しかし宗教と倫理の関係を考えていくことはできると思います。そのあたりを見ないで、宗教は単に寛容、平和とか、和解を生み出すのだけということに済ませてしまうと、根源悪の問題とかに十分目がいかなくなってしまうので、宗教の持つ破壊的側面を、簡単にいえば既存の秩序に対する異議申し立ての次元をきちんと含めた上で、倫理との関係を考察していく必要があるだろうと思います。

根源悪の問題は一言でお答えしきれないと思いますが、キリスト教にとっては大事な問題です。よく原罪という言葉が神学では使いますが、これ自体はアウグスチヌス以降の概念ですので、必ずしもキリスト教の伝統すべてを代弁する言葉ではありませんが、伝統的には原罪理解があると思います。ただし同じアブラハムの伝統を引いているイスラームでは、キリスト教の原罪に相当する概念はありません。同じような創造観、神理解を持ちながら、根源悪の部分に関してはキリスト教の場合にはそこを極めて実体的に考えるのに対して、イスラームの場合は人間の善性により重きをおくという違いは指摘しておいていいかと思います。

—高田 仏教の教えの前提には自分が苦の中にいるという現実認識があり、それを超えることが求められるところに宗教がある。そういうふうに理解できます。仏教の教えは、釈尊が悟った、苦を超えたという、その事実を尊重して聴き従うという行為が、仏教の倫理ということになると思います。このように説明しておきたいと思います。

—小田 一言だけ。イスラームには原罪がなく、人間の善性を強調すると言われたけど、私は違っていると考えています。コーランにも聖書と同じアダムとイブの神話があるのですが、その罪は人類に及ばないわけです。だけどイスラームが人間の善性を強調するなら、律法はいらないのです。なぜあんな事細かな律法を言うかという、決して人間は善性だと思っていないところがあると、私は考えています。私なりにイスラームの立場から考えてみると、原罪や宿業という形の罪があるわけではない。具体的には何ができないとか、失敗するとか、人をあやめるとか、具体的な悪がある。根源悪というのは諸悪の自覚された形だと思います。キリスト教の立場では、人はみな原罪を帯びている。だけどキリスト教徒でなければ、私に原罪があることを容易に理解できない。原罪という言葉がキリスト教の中に入り込んで、教えられてきたものがあると思います。それに対してイスラームは、不倫をするな、金を盗むなど具体的な行為を禁止する。現実の悪に染まることの根源には、原罪とか宿業とか根源悪と言われるものだろうと私は考えています。イスラームの悪の考え方と根源悪の考え方とは方向は逆で、根源悪は悪の始まりを、なぜ人は悪に陥ったかを問うわけです。イスラームは悪の始まりに対して楽観的です。ただし悪の結果がいかにか怖いか、終末の方を強調する。このように考えると、イスラームは人間の悪に楽観的だとよく言われますが、それは間違っていると思っています。一言だけ追加させていただきます。

司会がしゃべってから時間を切るというのは、非常に暴力的な司会になりましたが、残念ながら時間がそろそろ来ました。できれば懇親会で、話を続けていただければと思います。話し足りないところがあるかもしれませんが、今日はこれで公開講演会、宗教倫理学会午後の部を終わりたいと思います。皆様ありがとうございました。

(了)

死、その由来とその向こう —後期ティリッヒの宗教思想を中心に—

鬼頭 葉子

(和文要旨)

本論では、パウル・ティリッヒの宗教思想を中心としつつ、またモルトマンやハイデガーなどの20世紀の哲学・キリスト教思想において、「死」がいかなる課題となっているのかを考える。「死」の由来が、人間の自然の有限性に基づくのか、罪のさばきの結果かという問題は、キリスト教思想において議論されてきた。ティリッヒは人間の死について、「自然の死」／「さばきによる死」の二つの要素を見出し、それを調停する試みを行った。その試みの妥当性についての筆者の見解は、現実の生においては否定しえない死の破壊的力について説明する方法としては成功しているといえるが、この試みによっては説明しえない状況がままある、というものである。またハイデガーによれば、死は、現存在における追い越しえない可能性として、此岸にとどまって思考される。一方、ティリッヒやモルトマンは死の向こう側(彼岸)を想定して思索する。しかしティリッヒのいう「永遠の生」理解や、理不尽な死についての解答は、死そのものに向かうというより、「自然でない死」を嘆く生者に対してのものである。ティリッヒは死の向こう側を考えつつ、「死へ向かう存在」である人間の生の問題に回帰しているのである。

(SUMMARY)

This paper aims to research death, especially its origin and what lies beyond it. Paul Tillich and Karl Barth argued that man is mortal because of his finitude. Tillich argues that death has a double character: as natural and as guilt. For Tillich, sin is what gives death its sting, but it is not its physical cause. Sin transforms the anxiety of having to die into tragedy. Tillich tried to reinterpret the relation of the conservative concept that the wrath of God causes death and the modern concept of natural death. His challenging idea succeeded in providing an explanation of the tragedy of death in real life, but does not cover all cases of death nor all life situations. Heidegger thought of death as *die "unüberholbare Möglichkeit,"* so his philosophy of death kept "*diesseitig*". Tillich and Moltmann thought about the beyond of death. But Tillich's controversial answer to "unnatural death" or "eternal life" is an answer to living people, who lament the death of others. His thinking about death returns to the life of the human being who is "Being towards Death".

問題設定

パウル・ティリッヒ（1886－1965）はその生涯において、「死」の問題を問い続けた¹。ロロ・メイが書き留めたように、ティリッヒにとって死は、公私にわたり重要かつ普遍的な課題であった²。ティリッヒの著作または論文において「死」の問題が体系的に扱われているわけではない。しかし特に後期ティリッヒ思想においては、『存在への勇気』（1951）、『組織神学』（1951-1963）、あるいは説教集などに、死に関する思索を多数見出すことができる。「死」を思索するティリッヒの試みは、筆者の想定では二種類に分類できると考えられる。第一に、死の由来について思考する試みであり、なかでも人間の有限性に由来する「自然の死」と、「さばきの結果としての死」との両者を共に思考し、成立させる試みである。第二に、死のこちら側（此岸）／死の向こう側（彼岸）の両者を、哲学的問いと神学的答えによって関連づけ、共に思考する試みである。

自然の死か、さばきによる死かという問題は、ティリッヒがキリスト教教義において表現されてきた象徴を再解釈していく過程で浮上した課題である。また死の此岸と彼岸を思惟することも、「永遠の生」や「復活」などの宗教的象徴を再解釈する試みであるが、とりわけ哲学における死についての思索と連関してくる事柄である。本論文では、ティリッヒの第一の試み（自然の死／さばきによる死についての思索）、第二の試み（死の此岸／彼岸についての思索）について詳細を追い、その試みの特性と妥当性について検討する。

第1章 後期ティリッヒにおける死の位置づけ —自然の死／さばきによる死—

1-1 キリスト教神学における死の位置づけ—自然の死か、さばきによる死か？

使徒パウロは、「罪が支払う報酬は死」であると述べた³。この言葉の真意をめぐって、すなわち死の由来と罪との関係について、古来、キリスト教神学では数多の議論がなされてきた。古代キリスト教思想において、死は被造物の有限性に由

来するものではなく、不信仰が人間に可死性をもたらしたとする、「さばきによる死」という考え方があったことは事実である⁴。勿論、新約聖書における「死が罪の払う報酬である」という主張は、キリストにおいて死の克服が語られる連関の中で述べられている事柄ではある⁵。

しかし、とりわけ旧約聖書における死は、人間の罪に深い親和性があるといわれる（ユンゲル）⁶。またアウグスティヌスは死の起源について、人間が神に対する従順の義務を自由意志に基づいて完全に果たしていたならば、死は介入することがなかったと述べている⁷。アウグスティヌスの考える死は、まず「第一の死」、これは神に対する不服従の結果である靈魂の死に加え、神に捨てられた靈魂の死が人の中に働き始め、やがて迎えることになる、靈肉すべてを含めた人間の全的な終わりである。そして最後の審判の結果である永遠の「第二の死」である⁸。一方、プラトンの靈魂不死説では、靈魂は死ぬべき身体の中に留まることなく分離し、再び身体と結びつくために死から生へ移行するという生死の繰り返しが生じる⁹。アウグスティヌスはこの輪廻説に対し、靈魂の個人性が失われる上、個人の善悪もさばかれることなく終わると批判する。

アウグスティヌスの考える死について、死の「由来」に限定して要約してみよう。曰く、死は、神への不服従すなわち人間の罪によって生のうちに入り込んだ。そして靈魂の死によって身体の死が生じるが（第一の死）、その後さばきの結果として、第二の死か、あるいは永遠の生命へと定められるという道筋をたどることになる。罪を犯さなかったなら死なないことが可能であった人間は、罪を犯したゆえに死ぬことが可能となった¹⁰。アウグスティヌスのこの理解にみられるように、古代キリスト教思想において、死は人間の有限性の結果として捉えられるより、人間の罪責と密接に結びついて理解されることが正統とみなされた。

他方、シュライエルマッハーが『信仰論』（1830）において自然と人間の人格を明別したように、近代神学とりわけ 20 世紀以降のキリスト教神学においては、人間の有限性に由来する「自然の死」という考え方が支持されるようになる。20 世紀のキリスト教神学思想を代表する一人であるバルトは、イエスが十字架上の死をもって罪を償い、神の義を示したことによって、人間は身体においても魂においても永遠の滅亡から救われると説く。バルトによれば、神のさばきと恩寵は、

人間の死を「罪の消滅と永遠の生命への入り口」にすぎないものへ変える。すなわち「罪のさばきの結果としての死」は、自然的・物理的な死へと解放され、止揚されるのである¹¹。このような考え方では、死は被造物としての人間の本性に由来することになる。

またバルトの高弟ユンゲルによれば、死とはさばきの結果として「関係喪失へと迫る報酬¹²」であり、死は生の終わりに至って現われるだけではない。死は「関係喪失の現実の可能性¹³」であり、「神を喪失するという真理¹⁴」とされる。このようにユンゲルの立場では、さばきの結果として直接的に被造物の可死性の由来を考えるのではなく、死を関係性の事柄として、生のどの時点にも遭遇しうるものと捉えることが明白である。しかしバルトとユンゲルにおいて、「さばきの結果としての死」は否定されるわけではなく、人間の有限性と並んで罪責を明白に認識する点で、従来の教義的伝統に立つ。それでは、同じく 20 世紀のキリスト教思想を代表する思想家であるティリッヒは、自然の死／さばきによる死をどのように考察したのか、次節で確認していこう。

1-2 後期ティリッヒにおける死の位置づけ—『組織神学』『存在への勇氣』—

まず後期・晩年期ティリッヒ思想（後期：1940-1960、晩年期：1960-1965）において¹⁵、「死」に関する思索は、『組織神学』のような哲学的記述方法を用いた議論と、ティリッヒが教会で語った説教の言葉とでは、若干の内容の偏りがみられるようにも思われる（マクルモアも同様の指摘を行う）¹⁶。端的に言えば、前者の『組織神学』では、被造物の本性に由来する「自然の死」が強調され、後者の説教では「自然の死」と「さばきによる死」が並立し、ティリッヒが両者を調停する試みがみられる、という違いである。この違いは、果たしてティリッヒが読み手聴き手を想定して意図的に行ったものなのか、あるいは彼の思索上の混乱なのであろうか。はじめに『組織神学』の記述ならびに同時期の『存在への勇氣』の記述を確認し、次いでティリッヒが説教で語った言葉から、「死」に関するテーマを掬いだしてみよう。

ティリッヒは、『組織神学』第二巻（1957）において、人間の存在を以下のように定義している。「人間は、存在の究極的な力から疎外されて、有限性に定められている。人間は自らの自然的運命¹⁷に引き渡されている。かれは無（nothing）から出て無に還る。かれは死の支配下にあつて、死なねばならない不安にかられる（Tillich [1957], p.66）。」さらにティリッヒは、人間の死の起源について、聖書の記述を解釈し以下のように説明する。「創世記の語るところによると、人は塵から出て、塵に還る。人間は、神の食物あるいは永遠の命の食物を供する生命の樹から取って食べることを許されている限りにおいて不死（immortality）である。この象徴は明白である。永遠へ参与することは人間を永遠のものにし、永遠からの分離は、人間を自然的な有限性へと委ねるのである（ibid.,p.67）。」

これらの記述から分かるティリッヒの人間観では、人間は本質的には永遠に属しているが、実存の状態においては永遠から分断されている。永遠から疎外された状態、すなわち人間がこの世界に現実存在する（＝実存）と同時に、人間は自然の有限性（finitude）に服従することになる¹⁸。塵に還るべき身体をもった人間は塵に還る、すなわち自然の有限性に基づく死を免れないものである。よって「自然の死（natural death）」そのものが、罪¹⁹から生じたわけではない。人間が罪を犯さなかったとしても、生物的・物理的な死は存在したとティリッヒが想定することは明白である。ティリッヒ自身の言葉でいうならば「罪（sin）は死を生じさせるのではなく、永遠への参与においてのみ克服される死に力を与える（ibid.,p.67）」のである。「死に力を与える」とは、「自然の死」が破壊的な悪として捉えられるようになる事態であり、この破壊・悪の原因こそが罪とされる。すなわち「自然の死」が、単なる生の消滅・終わりに対する不安以上の悪として人間に実感されるようになる。「可能的な永遠性の喪失が、その普遍的で悲劇的な現実性にもかかわらず、人間が責任を負う事柄として経験される。罪は死の棘であつて、死の物理的原因ではない。罪は死なねばならないという不安の意識を、永遠性を喪失したという悲痛な実感に変える（ibid.,pp.66-67）[傍点筆者]。」したがって『組織神学』第二巻において、ティリッヒの考える「死」は、「終わり」としてだけでなく、また罪としての二重の意味を持つ（ibid.,p.68）。しかし「死」の

由来はと問うならば、ティリッヒの答えでは、人間の自然の有限性ということになるだろう（自然の死）。

またティリッヒによれば、実存の条件下の人間には「有限性に基づく苦しみ（suffering）」と、「疎外の結果としての苦しみ—破壊、悪—」の二つがそれぞれ負わされる。有限性の表現としての苦しみ—生の限りある時間・場所・偶然性—と、疎外の結果としての苦しみ—破壊・悪—とは区別される（*ibid.*, p.68f.）。以下、ティリッヒの説明を追ってみよう。

有限性には、あらゆる被造物の構造として妥当する時間・空間・因果・実体のカテゴリーが伴う。しかし有限性の各カテゴリーの「機能」は、実存の条件下では変容する、とティリッヒは述べる（*ibid.*, p.68）。創世記の記述において、被造物が「良しとされた」とあるように²⁰、被造物の持つ有限性のカテゴリー自体は悪ではない。墮罪以前の人間は永遠性を与えられていたわけではないが、疎外されてはいない。しかし疎外された実存においては、有限性ゆえの苦しみは、破壊の構造・悪となりえてしまう²¹。「自然の死」は、人間にとっては存在が、非存在（＝無）でありうる可能性である。この「無」を自覚している状態を、ティリッヒは「不安」とよぶ。不安とは「可能的な非存在を自覚している状態（Tillich [1952], p.157）」である。

このような不安が由来する「有限性に基づく苦しみ」は、ティリッヒによれば非存在の不安を克服する「勇気」によって受容されるが（Tillich [1957], p.68）、「疎外の結果としての苦しみ、破壊、悪」は、いかに克服されるのだろうか。「疎外に由来する苦しみ」は、その解決のために救済を必要とする。神による人間の救済は、有限性から人間を救い出すのではなく、「疎外に由来する苦しみ」＝自己破壊的な悪からの救済なのである。この考えに基づきティリッヒは、イエスの奇跡物語には、実存的自己破壊を克服する存在の先取り・期待が示されているとする（*ibid.*, p.160）。イエスは神と一体の存在でありながら、実存の条件、すなわち有限性のカテゴリーに服従した特別な存在である。有限性に服したことの具体例として、ティリッヒは、ゲッセマネの情景にみられるイエスの死への不安、十字架による死と葬りの場面を挙げている。そしてイエスは、復活によって、自らが服従していた有限性を克服するのである。ティリッヒの考えるキリストによる救済は「古い

存在からの回復」であり、神と人、人と人の関係性が再結合され、新しい存在へと変化することを意味する (ibid.)。この救済において、人間はその有限性にもかかわらず、有限性が最終的な破壊的悪として君臨することから解放される。

1952年の『存在への勇気』においてもまた、「人間の有限性としての死」と「死を破壊的なものとする罪責」が並立する位置づけは維持されている。パウロやルターによる教義の解釈についても、ティリッヒは以下のように述べる。「パウロの有名な“死の棘としての罪”という言葉は、死の恐怖のうちに罪責の不安が内在していることを示している (Tillich [1952], p.166)。」「パウロ同様、ルターは、罪責の不安が死の不安と結びついていることをよく知っていた (ibid., p.219)。」このように、死の不安あるいは恐怖は、罪責の不安を伴うが、他方「死」そのものは、存在の構造における有限性の結果である。「運命と死とは、我々の存在的な (ontic) 自己肯定が非存在によって脅かされる様式である (ibid., p.160)。」この「死」は、存在が無に陥ることであり、個体の消滅を指すが、生が終わる最後の瞬間が死をもたらすのではなく、死つつある過程が完了する地点であるがゆえに、「我々は日々死んでいる (ibid., p.147)」と捉えられている。このような「死」の受容は、死が罪責の結果ではないと赦されること、すなわち「死が「罪の払う報酬」ではなくなるということの信頼においてのみ可能 (ibid., p.220)」というように、有限性から逃れることではなく、罪責からの解放によって可能となる。

1-3 後期ティリッヒにおける死の位置づけ—説教集『地の基振るい動く』—

本節では、ティリッヒの「死」についての理解に関して、説教における言述から検討してみたい。前述したようなティリッヒの死に関する立場、「人間の有限性に由来する自然の死」と、「死を破壊的悪へと変える罪責」の両者の構造は、『組織神学』のような体系的思索だけでなく、説教においても共通するだろうか。詩編 90 編に関する説教「生の暫時性の中で²²」の中で、ティリッヒは「我々が塵である」から死ななければならないという自然法則と同時に、「我々に罪過がある (guilty)」ために死ななければならないという道徳法則が成立することを述べている (Tillich[1949], p.77)。この記述は、一見、「死」の原因が、人間の有限性である

と同時に、罪責であること、すなわち罪の結果が死であるという「さばきによる死」を承認するかのようにも思われる。

マクルモアの研究によれば、ティリッヒの説教の内容が『組織神学』の記述と一致しない点があるという根拠として、「我々に罪がある」ために死ななければならない、という上記の箇所ならびに、説教「死の破壊²³」における以下の記述が挙げられるという。「我々は恐怖の奴隷である、それは我々が死なねばならないからではなく、我々が死に値するものだからである (Tillich[1949],p.172) [傍点筆者]。」マクルモアによれば、ティリッヒは、説教ではパウロ的伝統や「死の自然に由来しない性質 (unnaturalness of death)」、また人間の罪に対する神の怒りについて承認し、聖書の伝統的教義に基づいて信徒に語る一方、『組織神学』では哲学を用いてアカデミックな読み手を説得しようと試みたことになる²⁴。

筆者は、ティリッヒがそれぞれの場において、強調する点を変えていることについては、マクルモアの見解に同意する。ティリッヒは説教においても、我々が死について恐怖を感じる理由として、「暫時性の現実化に伴う自然なメランコリーよりも、はるかに深遠な、死についての神秘²⁵」があるからと述べ、パウロは「罪の報酬としての死」「死の棘としての罪」として、この事態を指摘していると述べている。ここからティリッヒの言わんとするところを読み取るならば、我々の現実では時間の有限性によって、消滅・はかなさとしてメランコリーを引き起こす「死」が生じる。しかし「死」を畏怖するのは我々の罪責ゆえである、と読み取ることができるのではないだろうか。したがって、自然の死を生じさせるのは人間の有限性であり、死を破壊的構造へと変えるのが罪責であるという『組織神学』と同様の構造は維持されていると筆者は考える。マクルモアが注目する、「我々に罪があるために死ななければならない」、という箇所ならびに「我々は恐怖の奴隷である、それは我々が死なねばならないからではなく、我々が死に値するものだからである」という記述に関しては、「死」の原因そのものが罪責であると捉えるより、むしろ「罪ゆえに死ななければならない」「自身の罪は死に値する」と感じる人間の側からみた心理状況が強調された表現であると捉えることが可能ではないだろうか。

さらにもう一点指摘しておきたい。ティリッヒのように、死は自然の有限性に由来し、死が破壊的な悪として捉えられる所以が、人間が神から離反した罪だと説くとしたら、自らの罪を意識し、死に不安を憶える人間が生の上にある状況に対しては、適切に妥当するだろう。バルトのように、止揚され克服された死について語ることは、キリストの出来事において死が克服されたことが前提となり、当然ティリッヒもそれを踏まえていないわけではない。しかしティリッヒは、死が克服されたという約束を前にしてもなお残る人間の罪責意識や不安の心理を、彼の神学的思索の対象とし、思想構造に組み入れたのである。

とはいえ彼のいう死の理解は、すべての人間の状況を網羅するわけではない。例えば自己を罪あるもの・不安なものとして意識し得ない者（子供等）の死や、既に死の向こう側に行ってしまった者の死の理解としては、適用が困難であるように思われる。

本章の結論として、序文での筆者の問題提起、すなわちティリッヒの「死」の理解についての試みの妥当性について回答しておこう。筆者の見解では、自然の死／さばきによる死の両者を調停するティリッヒの試みは、『組織神学』と説教との間で大きく異なるところはない。またこの試みは、現実の生においては否定しえない死の破壊的力について説明する方法としては成功しているといえるが、この試みによっては説明しえない「死」の状況が多々あることも確かであろう。

第2章 後期ティリッヒにおける死の思考

—此岸における死／彼岸における死—

2-1 20世紀の哲学において、「死」を思考する二つの試み

20世紀の哲学の中でも、実存論的哲学において死の問題は重要な論点となった。ハイデガーは、『存在と時間』の中で死について分析し、「死 (Tod)」の意味するところを三つに分類している。第一には、生物の生命の終わりとしての「終わること (Verenden)」、第二には、現存在の生理学的な「終わり (Ableben)」、第三に

は、「現存在が自身の死へとかかわって存在しているところの存在の在り方²⁶」である「死ぬこと (Sterben)」、これら三つである。現存在としての人間は、死が現実性となる時、すなわち「第二の終わり (Ableben)」を迎えてこの世を去らない限り、不断に「死に臨んでいる」(=「第三の死 (Sterben)」)。現存在の在り方としての「死」はあくまで可能性として保持され、追い越し得ない。死を人間存在の分析において重要な概念としながらも、ハイデガーは死そのものが何かについては答えていない²⁷。ハイデガーによれば、死は追い越し得ず、他の現存在と没交渉となる極限の可能性であるから、死ののちについて問うこと自体、存在にとって何の意味もなさない。「彼岸やその可能性についても、此岸について、死への態度の規範や規則を精神修養のために提示しようとすることと同様、存在的には何ら決定はしない。しかし死の分析は、純粹に「此岸的な」ものにとどまる。現象がそれぞれの現存在の存在可能性として、この現存在へただ現われているさまを解釈するのである²⁸。」ハイデガーにとっては、死そのものについて、あるいはその向こう側については考察の対象ではなく、現存在すなわち生の方へと転回することが主眼にある。

ハイデガーの「彼岸を思考しない」立場に関して、キリスト教思想からは様々な異論がある。マッカーリーによれば、ハイデガーが「被投性」について語りつつも、現存在を「投げた」者については言及しないのは、敢えて自身の哲学的記述から神的存在を遠ざける意図があったためと指摘される²⁹。またティリッヒは、自身の講義の中でハイデガーについてコメントし、死の可能性と「超越存在 (Hinaussein)」との関連について、また死の可能性が時間の内だけの事柄ではなく、時間を突破する事柄であることについて自説を述べている (Tillich [1929/1930], S.45)。ハイデガーにとって思考の対象となる「死」は、現存在の基本構造たる時間の内の事柄であるが、ティリッヒにおいて「死」は、時間を超えた事柄としても思考される。死の分析に関して、ここはティリッヒとハイデガーが明確に相違する点であろう。

他方、存在論とは異なる仕方で死について考察を行った思索家として、ジャンケレヴィッチを挙げることができる。彼の死についての思索で特記すべきことは、「死ののち」についてどこまで思惟可能であるかを追求した点であろう。ジャンケ

レヴィッチにとって、死とは未来の欠如、将来があるかもしれないということの破壊であり、未来の欠如は絶望である³⁰。「死の所有」についての彼の分析によれば³¹、「第三人称の死」は、私と遠い存在の誰かの死であり、私にとっては何事もないかのように通り過ぎるため、捉えることは困難である。しかし「第二人称の死」、私と近い者の死は、ほとんど私自身の死のように、世界喪失や欠落感といった経験によって訪れる。「第一人称の死」、すなわち私自身の死は、思考したり思いをめぐらしたり、また不安の感情の中で想起することはできるが、私が生のうちにある限り「経験」されることはない。よって私に近いが「神秘」であると捉えられる。第一人称の死は未来形であるが、死の手前側については思惟することができるため、哲学の対象となるのは第一人称の死である。ジャンケレヴィッチは、死のその向こう側、死ののちについても若干の言及はしているが、「死ののち」は「ほとんど無」であり、明確な思惟の対象ではない。現在において、未来があり明日が来るといふ希望を持つことは、「宗教的」であり、個人の人生全体の意味は「宗教が与えるもの」というように、死ののちについては、その背景となる宗教性が指摘される³²。ひとりの人間の生と死それ自体に意味はないが、だから彼岸を信ぜよと推奨することがジャンケレヴィッチの意図ではない。彼はそこに「意味を欠いたメッセージ」を見るからである³³。

哲学的思索における人間の「死」について、「追い越しえない可能性」「ほとんど無」といわれるように、死それ自体、とりわけ「死ののち」を思考の対象とすることは困難であろう。しかしティリッヒをはじめキリスト教思想においては、死の問題は「重要かつ普遍的」（ロロ・メイ）ともいえる³⁴。ティリッヒにとって、人間の生死に関する「宗教性」や「メッセージ」について（ジャンケレヴィッチ）、キリスト教的象徴を再解釈して提示することが思索の目的であった。それでは、ティリッヒをはじめ 20 世紀のキリスト教思想において、思惟できない「死」はどのように思索されたのだろうか。

2-2 後期ティリッヒにおける死の思索—個と永遠—

キリスト教思想において、「死」—終わり—は、終末思想と切り離して考えるこ

とはできないだろう。「世界は、その本性からして終結 (end) を迎える (Tillich [1963c],p.125)。」とあるように、ティリッヒによればすべては被造物であるがゆえに、そのつくられたテロス (目的) に従って創造から終末へと向かうプロセスにある。そしてこのように被造物が終末 (終結・目的としての終末) に向かうことは、キリスト教思想においては救済と捉えられる。なぜなら「終わりなき将来は究極の目標を持たずに自らを繰り返す」、いわば「地獄の様相」となり、個的なものの一回的な生の価値が喪失されるからである (ibid.)。逆に「終わる」将来、すなわち時間が終わることは「永遠」を意味する。個人にとっては「終わり」とは永遠へ入れられること (目的) であると同時に、地上の生が終わること (終結)、すなわち死を意味する。個人の終わりがまず死を経由するのは、被造物が「死ななければならぬ」運命を有するからである。

ティリッヒのいう、終末との関わりにおける個人の終わり (死) の理解は、現代のキリスト教神学者モルトマンとの比較において、その特徴と批判すべき点が明確になる。モルトマンの考察する「死」とは、「生の出来事そのもの」であり (ヴァイトゲンシュタイン「死は生の出来事ではない」とは逆に)、「死」は自己自身の外の者と結びつけられた生 (神の愛、人の愛における結びつき) の内での出来事として捉えられている³⁵。彼の神学においては、死は他者や他の被造物との関係性において捉えられるため、人が全てを自己一人に関係づけ、完結してしまっているのでなければ、ある人の死は、その人の「すべての終わり」にはならない。ここにはモルトマンの終末のヴィジョンに対する大きな希望がみてとれる。

死とは罪のさばきの結果か、あるいは自然の死かというキリスト教神学で問われ続けてきた問題について、モルトマンはそのどちらの答えも採用しない。「生けるものの死は、罪なるものでも自然的なものでもない。到来する世界、永遠の命を求める嘆きと望みなのである³⁶」というように、モルトマンにとって死は到来する終末への希望の契機として捉えられている。さらにモルトマンは、有限性の結果がすなわち「自然の死」であるというティリッヒやバルトの立場に対して、死や苦しみや不安が人間の有限性という自然の本性から来るものならば、永遠の生の中にもその本性が持ち込まれ、永遠化されると批判している³⁷。モルトマンにとっての人間の有限性は、「死ぬべきこと (Sterblichkeit)」と同一視されないのでは

る³⁸。

モルトマンの批判をもとにティリッヒのいう死について再度考慮してみよう。ティリッヒのいう被造物の有限性は、実存の条件下、すなわち時間・空間・因果・実体のカテゴリーが支配する世界において生じる。そして被造物が時間の限りを迎える、すなわち死を迎えると、現在われわれが体験するような、過去から未来へ前進する時間は終わり、被造物は時間を越えた永遠へと還る。ティリッヒによれば有限性は、実存の条件下の状態であり、実存は「実存しなくなること」によって、本質へと移行するのである（Tillich [1957],p.68f）。これらのことから、ティリッヒの考える有限性は、本質あるいは永遠のなかにおいて、その性質（カテゴリー）を維持するものではない、とモルトマンに対し反論することができると思われる。しかしモルトマンが「自然の死」という考え方の批判を行う理由については、注目すべきである。すなわち、「自然の死」という考えは、繁栄した社会で生命を保証された市民に当てはまるだけであって、飢餓や暴力などによって、「不自然」で理不尽な短い生を終える人々の生にとっては何ら意味をなさないことになる³⁹。しかしモルトマンが、破壊された生は「さらに続く生の空間」であり、「永遠の命」が、理不尽な生を終えた人々に「生を生きるための空間と力と時間を与える」ものである、とみなす点は、この世の生と永遠の命との連続的継続を感じさせる。この点に関しては、此岸において経験する生と、彼岸の生とを継続的に関連づけることが本当に可能なのか、疑問を呈することができる。

一方、モルトマンが試みたように、思惟する余地のない不条理な死をいかに受容し、希望を見出すのかという問題については、ティリッヒが『組織神学』体系内においてそれを解決しているとは言い難い。不条理な死について、ティリッヒは考察が不足しているという指摘は、彼の「本質化（essentialization）」概念についての批判⁴⁰にみることができる（ブーザー等）。ティリッヒのいう「本質化」において、生は実存から本質（永遠）へと同一のものとして移行するのではなく、生の肯定的な要素は永遠へと引き継がれ、否定的な要素は祝福へと変えられる（Tillich [1963a],pp.400-401）。永遠において生は、新たに増し加わった肯定的要素と祝福に満たされることになるが、ここには本質的可能性を実現する人間の側における人格的成長の要素が強調されている。他方、現実には、本質的可能性の成就が不

可能だった個人の生もまた存在する。ティリッヒによれば、人格的成長を遂げずに死を迎えた者、子供や精神的病者などの「生の歪曲された諸形態」は、本質的目標の成就に到達することはできない (ibid.,p.409)。

では「本質的可能性を成就しなかった」個人は、いかにして永遠に入れられることが可能なのだろうか。ティリッヒの回答は、本質化には「普遍的参与 (universal participation)」が前提される、というものである。個人の本質や運命は、人類全体の運命や本質から切り離すことは不可能であるため、本質化を実現しえなかった個人は、自分が属する集団の本質化に関わっている限り、すなわち共同体さらに全人類に参与している限り、永遠の生において肯定されるという (ibid.)。ティリッヒの本質化に関するこのような見解は、「生の歪曲された諸形態」にある生をいかに肯定しうるかという問いを提起する。ブーザーの研究では、この「本質化」概念について、虐げられた者への答えとしては理論的に過ぎることが指摘されている⁴¹。確かにブーザーの指摘するように「本質化」概念は、「普遍的参与」という観点によって、個人の具体性を曖昧にする可能性があり、また理不尽な短い生を終える人々の生の意味を問う問題意識に欠け、知的社会的に優位な状況にある人々の心にしか訴えかけないようにも思われる。さらに本質化概念において、時間の内における人格的成長が重視される点は、個人と共同体とを、モラルの進展の問題へ特化してしまっていないかという疑義を呈することもできるだろう⁴²。

『組織神学』において、理不尽な死について言及される記述は僅かであるが、ティリッヒは説教においては、死の問題について多弁である。例えば、子供の死などの理不尽な死を「自然でない死 (unnatural death)」とみなして人間が死に抵抗しようとするのは、死が単に枯葉が散るような自然の事柄とは異なるからだと述べている (Tillich [1949],p.77)。ここでティリッヒのいう「自然でない死」は、破壊的構造を呈する「さばきによる死」を指す⁴³。例えば幼い子供が自身の死を嘆いて逝くということもあり得ようが、しかしその死を破壊的結果として認識するのは、主に残された生者であろう。ティリッヒのいう理不尽な死についての答えは、結局、死について意識しうる状況にある、生ある者の側にとどまっているのではないだろうか。

ティリッヒの死の理解に関して、自己意識の問題は深くかかわっている。ティ

リッヒは個人の死後も永劫に続く生（＝不死）という素朴な信仰を否定する一方、自己意識を持った自己（self-conscious self）が永遠へ取り入れられるという考えを認める（Tillich [1963a],p.413）。ヒックの指摘によれば、その結果としてティリッヒは、「個別の自己意識」が寸断なく継続することは否定しつつも、個人が死後、自らを意識することが可能だと認めるという事態に陥っている。ヒックの言を借りれば、我々は死ののち、「意識の流れを欠くにもかかわらず、体を持ち、自己を意識する存在⁴⁴」という矛盾した「者」となることになる。われわれが自己を意識することに関して経験してきた性質は「永遠への参与」において超越される、というティリッヒの記述（Tillich [1963a],p.414）をもって、死によっていったん意識の流れが断たれた後の「自己」が果たして本当に自己であるのか、とヒックが提起する問いに対して説得的に回答することは難しい。

本章での結論、此岸／彼岸の死についての考察に関して簡単にまとめておこう。20世紀の哲学において、とりわけハイデガーは、徹底的に此岸における死の問題を取り扱った。ジャンケレヴィッチは「死ののち」を思考する可能性を視野に入れつつ、彼岸の死を「ほとんど無」と位置づけた。一方ティリッヒは、生の向こう側としての彼岸について、時間（有限性）と永遠との連関や、終末の問題をめぐって取り上げている。しかし筆者の見解では、ティリッヒは死の向こう側を考察することに関しては、それを取り上げつつも、死のこちら側としての現在、すなわち生に回帰する傾向にあるように思われる。彼の関心が、死そのものやその行方というよりも、今現在、「死へ向かう存在」である人間（ティリッヒ自身も含め）が、いかに日々を過ごし得るかということに強くおかれていたからではないだろうか。「(中略)我々の生の小さな一部は、我々から取り上げられていく—我々は日ごとに死んでいるのだから—我々が実存することをやめる最後の時自体が死をもたらすのではない。それは単に死のプロセスが完了したということなのである（Tillich [1952],p.147）。」

またティリッヒの思索において、「死の向こう側」が、自らを意識し得る「自己」を基に思考されるという点は、ティリッヒの到達した限界点であったと同時に、他宗教との接点になる課題を提起しているのではないかと考えられる。ティリッヒは仏教思想における個人と他との関係について、「同一性」や「慈悲」の観点か

ら理解している (Tillich [1963b], pp.309-317)。死にまつわる「自己意識」の問題は、他宗教への理解や共感をすすめる際、非常に重要な論点であろう。

まとめ

ここまでティリッヒが考える「死」について、とりわけ後期の思想に限定し、第1章では「自然の死」と「さばきによる死」がいかなる関係にあるかを述べた。第2章では「死」とその彼岸について、ティリッヒをはじめ数名の哲学者・神学者を取り上げた。そして本論文では、ティリッヒが「自然の死」／「さばきによる死」を調停する試みの妥当性と特性について考察を行った。ティリッヒの思索において、人間の死に関しては「自然の死」と「さばきによる死」の二重の性格があり、死それ自体の原因は人間の有限性にに基づく（自然の死）、という構造は、『組織神学』でも説教においても一貫していると考えられる。しかしティリッヒが理不尽な死、すなわち「自然でない死 (unnatural death)」について述べる時、神の怒りの対象としての罪がもたらす「悲劇」（死の自然に由来するのではない性格、すなわち「さばきによる死」）の客観的構造と、理不尽な死を「死ぬ」主体の「悲劇」の主観性・当事者性とは区別されていないように思われる。この点でモルトマンの批判は当たっているだろう。

さらにヒックの指摘に関していえば、ティリッヒは「永遠性 (eternity)」／「不死性 (immortality)」を明確に区別することには成功している。すなわちティリッヒは、個別化した自己が永続するような不死を想定してはいないが、永遠への参与において個別化した自己が維持されることを主張している。しかし時間の有限性を超えた永遠への参与は、果たして個別化した自己—人格的中心を持つ個人—によってなされるものなのだろうか？この問いは、他宗教における死の問題を考える際、問われることになるだろう。また「理不尽な死」や、人格的中心を十分に確立しえなかった者の死の問題について考える際も同様の問いが生じる。個別化を確立しえた自己に関して、死の「前」と「のち」では何が異なるのか、あるいは異なるのか。また前章で述べたような、他の自己との関係に基づく永遠への

参与（「普遍的参与」）について、個別化を確立しえた個人の場合はどう理解されるのか。この点はティリッヒが明らかにしているとは言い難いと思われる。また後期の説教においても、時間が終わったのちに続く時間はないこと、すなわち不死性はある得ないことは明言するものの（Tillich [1963c],p.125）、死ののちの生については多く言及されない。死の問題に関して、人間の運命と罪に由来する死、ならびにそこから生じる不安に対し、宗教的シンボルの再解釈によって弁証を試みることが、ティリッヒの目的であったであろう。また死を恐れて不死を望むのではなく、永遠のうちに望みがあることを示すことも彼の目的であった。ティリッヒによれば、死なねばならないという不安とは永遠に忘却されることへの不安であり、地上の生の継続としてではなく、永遠において、神の記憶の内に記憶されることのみがこの不安を救うものである、という⁴⁵。ここには、「死に向かう存在」が、現在の生の中で、自身の行方を探ろうとする視線の方向性が見て取れる。筆者の考えでは、ティリッヒのいう「死」のシンボルの再解釈は、「死に向かう」途上にあつて悩む者を慰め得るかもしれないが、彼のいう「死ののち」（キリスト教で言えば、「復活」のシンボル）についての解釈は、曖昧な余地を持ったまま残されていると思われる。

（本論文は、2009年度京都大学課程博士論文「後期ティリッヒの宗教思想における歴史と共同体の再構築—時間・空間概念を手掛かりに—」の未公表部分の一部に加筆し、再構成したものである。）

註と文献表

引用箇所については、ティリッヒの文献からの引用に限り、本文中に組み込んで、（）中に著者・出版年・引用頁数の順で示した。

* ティリッヒの全集・著作集（以下の略記号で示す）

EW: *Ergänzungs und Nachlaßbände zu den Gesammelten Werken von Paul Tillich*. (De Gruyter Evangelisches Verlagswerk, Berlin/New York, 1971-1983)

MW: Main Works / Hauptwerke. (Walter De Gruyter, Berlin / New York, 1987)

ST: Systematic Theology. vol.1,2,3. (The University of Chicago Press, 1951,1957,1963)

STd: Systematische Theologie. Bd.I,II,III. (Walter de Gruyter,1955,1958,1966)

* ティリッヒの著書・論文

1929/1930 : *Vorlesungen über Geschichtsphilosophie und Sozialpädagogik*

(Frankfurt 1929/1930) (in:EW.XI)

1949 : *The Shaking of the Foundations* (Penguin Books, 1964)

1951 : *Systematic Theology vol.1* (=ST.1)

1952 : *The Courage to Be* (in:MW.5)

1957 : *Systematic Theology vol.2* (=ST.2)

1958 : *Systematische Theologie Bd.II* (=STd.II)

1963a : *Systematic Theology vol.3* (=ST.3)

1963b : *Christianity and the Encounter of the World Religions* (in:MW.5)

1963c : *The Eternal Now* (Charles Scribner's Sons)

1968 : *A History of Christian Thought*, ed. Carl E. Braaten (Simon & Schuster, 1972, pp.1-293)

¹ 1926年、従軍牧師の任にあったティリッヒは、死についての厭世的な感情を知人に書き送っている。「(中略) 人生そのものが、頼り得る基盤ではないのです。それは私がいつか死ぬだろうということではなく、全ての人が死ぬ、本当に死ぬ、あなたもまた死ぬということ、それが人間の苦難です。(以下略)」 Wilhelm & Marion Pauck, *Paul Tillich. His Life & Thought*, (Harper & Row, 1989[1976]), p.51. また1951年、ティリッヒ65歳の時の書簡では以下のように述べられている。「(中略) これからは死を予期すること(ハイデッガー)が、徐々に優勢に、私が従事する事柄となるでしょう。しかし、いまだ私に与えられたあらゆる瞬間に、私はイエスと言うのです」 Pauck, *Paul Tillich. His Life & Thought*, p.239. また生前ティリッヒは、自身の葬儀の際「人はみな死すべし」(J.S.Bach)の奏楽を希望し、実際に彼の追悼礼拝で演奏された。 Pauck, p.329.

² Rollo May, *Paulus: Tillich as Spiritual Teacher*, (Saybrook Publishing, 1988[1973]), p.100.

³ 『聖書 新共同訳』日本聖書協会、2004(1987)年、「ローマの信徒への手紙」6章23節。

⁴ 418年のカルタゴ教会会議において、死が墮罪の結果ではなく被造物の本性であるとするペラギウス派の主張は異端として反駁された。Cf. 『原典 古代キリスト教思想史 3 ラテン教父』小高毅編、教文館、2001年、211-309頁。またティリッヒの解釈によれば、ペラギウスの理念とは、死が自然的な出来事、有限性に属する事柄であって、墮罪の結果ではないことを示す、とされる (Tillich [1968], p.123)。

⁵ Eberhard Jüngel, *Tod*, (Kreuz-Verlag, 1971), S.95.

⁶ Jüngel, *Tod*, S.107.

- 7 アウグスティヌス『アウグスティヌス著作集第 29 卷 ペラギウス派駁論(3)』金子晴勇・畑宏枝訳、教文館、1999 年、9-138 頁。
- 8 アウグスティヌス『アウグスティヌス著作集第 13 卷 神の国』、泉治典訳、教文館、1981 年、156 頁。またアウグスティヌスの死の分類は、身体の死・靈魂の死・全人間の死と三種類に分ける場合と、第一の死・第二の死の二種類に分ける場合がある。宮谷宣史『アウグスティヌスの神学』教文館、2005 年、130 頁。
- 9 宮谷宣史『アウグスティヌスの神学』教文館、2005 年、134 頁。
- 10 アウグスティヌス『アウグスティヌス著作集第 16 卷 創世記注解』片柳榮一訳、教文館、1994 年、215-216 頁。
- 11 Karl Barth, *Die kirchliche Dogmatik, III. Band 2, Teil, 2.A.* (Zollikon-Zürich, 1959), S.730. Vgl. Erich Schmalenberg, "Der Sinn des Todes" *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religion*, Bd.14.(Thormann & Goetsch, 1972), S.235ff.
- 12 Jüngel, *Tod*, S.99.
- 13 Ibid.
- 14 Ibid., S.111.
- 15 本論文では、ティリッヒ思想の発展史について、芦名定道の研究による分類に依拠する（芦名定道『ティリッヒと現代宗教論』、北樹出版、1994 年、39-48 頁、芦名定道『ティリッヒと弁証神学の挑戦』、創文社、1995 年、166-171 頁）。芦名の研究によれば、前期ティリッヒ思想＝第一次世界大戦～1933 年、中期ティリッヒ思想＝1933 年～第二次世界大戦、後期ティリッヒ思想＝1946 年～1960 年、晩年期＝1960 年～1965 年とみなす。後期と晩年期については、『組織神学』（1951 年～1963 年）全三巻に一貫性を見出すという芦名ならびに筆者の立場から、本論文では連続性があるものとして扱う。
- 16 Bonnie J. Miller-McLemore, *Death Sin and the Moral Life*, (Scholars Press, 1988), pp.132-133.
- 17 ドイツ語版『組織神学』では「死すべき運命 (Todes-Shicksal)」と記述。Tillich [1958], S.76.
- 18 創造と墮罪の間に時間的關係はない。ティリッヒの創造論においては、創造と墮罪は一致している。墮落は、時間内のある一点で起こった出来事ではなく、人間の状態の普遍的象徴として示されている。
- 19 ティリッヒは「罪」の語を「永遠からの疎外」と再解釈する。しかし彼自身明言するように、「罪」の語には「疎外」の語には含まれていない、「自ら属するものに背を向ける」という人格的行為のモラリスティックな含意がある。よって「罪」の語が廃止されるわけではない。ティリッヒの罪概念については多くの研究があるが、下記の論文では、ティリッヒの墮罪解釈における「超越論的墮罪説」の要素が、悪の現実性へと展開していくには困難だったとしつつ、罪と悪との連続性を指摘している。近藤剛「創造と墮落の問題—P. ティリッヒの自由理解を手掛かりに—」(現代キリスト教思想研究会編「ティリッヒ研究」創刊号、2000 年)、49-66 頁。
- 20 『聖書 新共同訳』日本聖書協会、2004 (1987) 年、「創世記」第 1 章。
- 21 ティリッヒは、墮罪以前の人間の状態、「夢見る無垢」(Dreaming Innocence : 実存の状況、現実中存在する人間ではあり得ない可能性の状態。)を想定し、この「夢見る無垢」において、「有限性に基づく苦しみ」は、祝福に変えられているとみなす。しかし実存の条件の下では、人間はこの祝福から切り離され、有限性の苦しみが破壊的な仕方で人間を捉える。
- 22 Tillich, *On the Transitoriness of Life*, in: *The Shaking of the Foundations*, (Penguin Books, 1964[1949]), p.71f.
- 23 Tillich, *The Destruction of Death*, in: *The Shaking of the Foundations*, (Penguin Books, 1964[1949]), p.170f.
- 24 Miller-McLemore, *Death, Sin and the Moral Life*, p.132.
- 25 Tillich, *The Destruction of Death*, p.171.
- 26 Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, (17. Aufl., Max Niemeyer Verlag Tübingen, 1993[1927]), S.343.
- 27 Jacques Choron, *Death and Western Thought*, (Macmillan Publishing, 1973[1963]), p.237. 森一郎『死と誕生』、東京大学出版会、2008 年、169-172 頁。
- 28 Heidegger, *Sein und Zeit*, S.248.
- 29 John Macquarrie, *Heidegger and Christianity*, (SCM Press Ltd, 1994), p.46.
- 30 Vladimir Jankèlèvitch, *La Molt*, (Flammarion, 1977[1966]), pp.17-24.
ジャンケレヴィッチ『死とは何か』、原章二訳、青弓社、2003 年、25 頁。
- 31 Jankèlèvitch, pp.24-35.
- 32 ジャンケレヴィッチ『死とは何か』25-30 頁。ジャンケレヴィッチがここでいう「意味」とは、一回性や重要性などではなく、位置づけや役割、連関性などを指すであろう。
- 33 同上、30 頁。ジャンケレヴィッチの思想において、死と誕生とはシンメトリックではない。シンメトリー

は空間にかかるのであり、時間にはかからないからである。死と誕生は決して同時に経験の内に与えられることがないために、両者の間に共通のものはない。「死は誕生の裏ではなく、誕生は死の表ではない。過去が未来の裏ではなく、未来が過去の表でないように。過去と未来は現在の両サイドに控えているのではありません。私たちは現在のつらなりの内部にしか生きてはいないのです。」(『死とは何か』16頁)

- ³⁴ Rollo May, *Paulus: Tillich as Spiritual Teacher*, (Saybrook Publishing, 1988[1973]), p.100.
- ³⁵ Jürgen Moltmann, *Das Kommen Gottes- Christolische Eschatologie*, (Chr.Kaiser, 2005[1995]), S.67.
- ³⁶ Ibid.,S.111.
- ³⁷ Ibid.,S.110.
- ³⁸ Ibid.,S.108.
- ³⁹ Ibid.,S.139.
- ⁴⁰ Jack S. Boozer, “Being and History in Paul Tillich’s Theology”. in: *God and Being/ Gott und Sein The Problem of Ontology in the Philosophical Theology of Paul Tillich / Das Problem der Ontologie in der philosophischen Theologie Paul Tillichs*, ed. Gert Hummel (Walter de Gruyter, 1989).
- ⁴¹ Boozer, “Being and History in Paul Tillich’s Theology”, pp.144-145.
- ⁴² Ingeborg Henel, “Paul Tillichs Begriff der Essentifikation und seine Bedeutung für Ethik” *Die Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie*, Bd10. (Thormann & Goetsch, 1968), SS.1-17, S.5, S.10.
近藤勝彦「パウル・ティリッヒの神学における政治の問題 —特にその『組織神学』第三巻をめぐって—」(東京神学大学神学会編『神学』第51号、1989年)、62頁。近藤勝彦『歴史の神学の行方：ティリッヒ、バルト、パネンベルク、ファン・リューラー』、教文館、1993年、30-33頁。
- ⁴³ ティリッヒのいう「さばき」は、神的存在から疎外された実存の条件下の人間には全て該当するため(原罪)、子供であっても、モラルを侵犯し悪を行った者であっても、等しく下される。
- ⁴⁴ John Hick, *Death and Eternal Life*, (Westminster/John Knox Press, 1994[1976]), p.217.
- ⁴⁵ Cf. Tillich, [1963c], pp.33-34. またパウクの指摘によれば、ティリッヒ個人は、人々に自身が忘れ去られず記憶されることによって不死を願う側面があったようである。永遠において記憶されることは、彼自身の切実な願いであったのかもしれない。Pauck, *Paul Tillich. His Life & Thought*, p.230, p.285.

原始仏教経典主要韻文中¹における「病」と「苦」 ——*dukkha* は希望の徴（しるし）か？——

橋本 哲夫

(和文要旨)

わたしたちの常識では、「病」は「苦」である。しかし、パーリ語経典の主要な韻文中では、「病」は「苦」であるとする用例は、極めて珍しい。わずかに、*vyādhi*、*roga*、*dukkhita*（激しい苦悩）を使った例を見るのみである。メカニズムはこうである——*vyādhi* は「意味づけられやすい病」（*stigma* とされやすい病）である。*roga* は、バラモンによって *punishment* であると「意味づけられた病」である。*vyādhi* を患っている人が、その *vyādhi* を *roga* だと断定されると、その患者は、*punishment* を受けているのだと考え、*dukkhita*（激しい苦悩）を受ける。*roga* は、*dukkhita* を生産するシステムである。一方、*dukkha* もよく似た働きを持つシステムであるが、生産されるものが異なっている。*dukkha* は、「四聖諦」に見られるように、*dukkha* と断定したものの消滅をもたらすシステムである。それが「病」である場合、「かならず治る」ということである。*dukkha* は、「希望の徴（しるし）」である。

(SUMMARY)

In our ordinary lives ‘sickness’, ‘illness’ and ‘disease’ are the causes of ‘pain’ or ‘misery’, but in the major verses of the Buddhist Canon, ‘sickness’, ‘illness’ and ‘disease’ are seldom said to be the causes of ‘pain’, ‘misery’ or ‘being painful’. *Vyādhi* as a disease is rarely said to be the cause of *dukkhita* (being painful). The mechanism is this: *Vyādhi* is a disease which is easily ‘stigmatized’. *Roga* is a punishment from Brahmins. Punishments make persons painful. When *vyādhi* is said or thought to be one of the *roga*, i.e., punishment, it is understood that *vyādhi* makes persons painful, that is, *vyādhi* becomes the cause of *dukkhita*. In short, *roga* is the system which makes *vyādhi* the cause of ‘being painful’.

In the field of medicine, the meaning of *dukkhita* is not the same as that of *dukkha*. *Dukkha* has many similarities with *roga*. The most important similarity is that *dukkha* is a system as well as a *roga*. It makes *vyādhi* into something that causes ‘not being painful’, that is, it marks the ‘end of *roga*’.

When *vyādhi* is said to be one of the *roga*, it means that it causes ‘being painful’.

Otherwise, when *vyādhi* is said to be one of the *dukkha*, it means that it causes the ‘end of *dukkhita*’ or the ‘end of *roga*’.

Dukkha is a token of hope in the field of medicine.

初めに

「四聖諦」は、もっとも重要な仏陀の教えの一つであり、そのテーマは、「苦」の消滅である。また、私たちの日常の感覚では、「病」は「苦」である。したがって、「苦」の消滅が言われる場合、「病」の消滅が問題となっているはずであり、仏陀は、病を癒す医師でもあるはずである。事実、仏陀は、弟子のひとりによって、医師 (*tikicchaka*) とされる²。

「わが師は、すべてを知る人、すべてを見る人、勝利者、大いなる慈悲ある師、全世界の人々を癒す医師である。 *sabbaññû sabbadassâvî jino âcariyo mama mahākāruṇiko satthā sabbalokatikicchako.* (Thag.722)

さらに、仏陀は、自身を外科医に譬えてもいる。

汝等がこの道を行くなら、苦しみをなくすことが出来るであろう。(刺が肉に刺さったので、) 矢を抜いて癒す方法を知って私は、汝等にこの道を説いたのだ。 *etaṃ hi tumhe paṭipannā dukkhass’antaṃ karissatha, akkhāto ve mayā maggo aññāya sallasanthaṃ.* (Dhp.275)

しかし、一方で、仏陀は、医術(*tikiccha*)を禁止する³。

わが徒は、アタルヴァ・ヴェーダの呪法と夢占いと相の占いと星占いとを行なってはならない。鳥獣の声を占ったり、懐妊術や医術(*tikiccha*)を行ったりしてはならぬ。 *āthabbaṇaṃ supinaṃ lakkhaṇaṃ no vidahe atho pi nakkhattaṃ, virutañ ca gabbhakarāṇaṃ tikicchaṃ māmako na seveyya.* (Sn.927)

仏陀は、医療行為にたいして相反する態度を同時に示していたようである。彼は、医療行為を是認したのであるだろうか、それとも否認したのであるだろうか？⁴ そのことは、「病」と「苦(苦痛)」との関係に帰着する。もし、「病」がかならず「苦(苦痛)」をもたらすのであれば、「病」を治さなければ、「苦(苦痛)」を除くこ

とはできない。すなわち、医療行為は、絶対的に是認されねばならない。しかし、もし、「病」がかならずしも「苦（苦痛）」をもたらすのでないばあい、「病」を治すことで、「苦（苦痛）」がなくなるとは限らない。すなわち、医療行為は、「苦（苦痛）」の消滅にとって絶対的なものではない。それでは、原始仏教経典主要韻文中に現れる「病」はかならず「苦（苦痛）」をもたらすのだろうか？さらに、もし「病」がかならず「苦（苦痛）」をもたらすとは限らない場合、「病」と *dukkha*（通常「苦」と訳される）の関係は、どのように理解されるべきなのだろうか？

1. 「病」と「苦（苦痛）」

原始仏教経典主要韻文中（約 11,700 個）において、一般的「病⁵」を意味する語には、*akalla*, *ātaṃka*, *ātura*, *ābādha*, *āmaya*, *īti*, *gilāna*, *roga*, *vyādhi* があり、病名としては、*kuṭṭha*（皮膚病あるいはハンセン病）、*vātaroga*（リュウマチ）、*cittakkhepa*（精神病）、*kāsa*（喘息）、*sāsa*（喘息）、*paṇḍuroga*（黄疸）がある。

一方、「好ましく愛すべく心にかなうものが滅びる場合」などが、「苦（苦しむ）」（*dukkha*, *dukkhita*⁶）であるとされる⁷。この場合、わたしたちの常識と異なるところはない。したがって、「病」も「苦（苦しむ）」（*dukkha*, *dukkhita*）であるはずである。しかし、原始仏教経典主要韻文においては、*vyādhi*⁸が使われる 3 例を除いて、「病」が「苦（苦しむ）」（*dukkha*, *dukkhita*）であるとされる用例はない⁹。3 例は以下のとおりである——

- a. そのように、煩惱という病気に苦しみ悩む人が、かの教師のもとへ行こうとしないのは、教師の欠点ではない。 *evaṃ kilesavyādhīhi dukkhito patipīlito na gavesati taṃ ācariyaṃ na so doso vināyake.* (J.vol.1,p.5)
- b. わたしは *vyādhi*¹⁰を患い、それが、*roga* であることによって¹¹激しく苦しめられ、悩まされている。＜以下略＞（著者訳） *puṭṭhassa me aññatarena vyādhinā rogena bālhaṃ dukkhitassa ruppato,...* (J.vol.2,p.437)
- c. おまえ、おまえの祖父さんは、すっかり弱っている。かすかすの病で、苦しんでいるのだ。今日、わたしは祖父さんを穴埋めにするよ。というのも、あ

あなあってまで生きているのは、うれしくないからね。 (dukhena phutṭho は、dukkhito と解する) pitāmaho tāta sudubbalo te anekavyādhīhi dukhena¹² phutṭho, tam ajj’ahaṃ nikhaṇissāmi sobbhe, na hi’ssa taṃ jīvitam rocayāmi. (J.vol.4,p.46)

ここで、重要なことは、vyādhi が「苦しむ」(dukkhita) の原因であるようにみえるということである。そのことは、vyādhi が他の病気とは異なる独自の性質を持っていることを示している。さらに、重要な点は、b.の例では、苦の直接原因は、vyādhi ではなく roga であるとされる点である。このことは、vyādhi と roga と dukkhita との間に特定の関係があることを予想させる。

2. vyādhi と roga と dukkhita

(a) vyādhi

vyādhi には以下の特徴がある—————

① vyādhi は、「生 jāti」「老 jīṇṇa, jarā」「死 maraṇa, mata, macca」のどれかひとつまたは二つ以上と共に出現することが多い。原始仏教経典主要韻文では、ジャータカ以外のガーターでは、全用例がそうになっている。

(例) 死と病と老いとこの3者は、あたかもほむらのごとくせまって来る。これにあらがうには力がない。これを逃れるには敏速さがない。

âgacchant’aggikhandhâ va maccubyâdhijarâ tayo, paccuggantum balaṃ n’atthi, javo n’atthi palâyitum. (Thag.450)

② vyādhi は、「真実の言葉 saccavajja」によって治る病気である。また、その前後の散文によると、「医者にさじを投げられた病」であり「癩病」である。

わたしの真実が護られるならば、わたしの夫も護られるであろう。わたしは全然知りません。あなた以上にいとしいほかの人など。この真実の語によってあなたの病いが治りますように。 tathā maṃ saccam pāletu pālayissati ce mamaṃ yathāhaṃ nābhijānāmi aññaṃ piyataram tayā, etena saccavajjena vyādhi te vūpasammatū (J.vol.5,p.95)

③ vyādhi は「老」と同様に、人を必ず死に導くものである。

あたかも人が水上で舟を動かしてそれを岸に導くように、病と老いとはつねに人間を死〔神〕の支配下に導く。 *yathâpi nāvaṃ puriso dakamhi, ereti ce naṃ upaneti tīraṃ evaṃ pi vyādhī satataṃ jarā ca, upanenti maccaṃ vasaṃ antakassa.* (J.vol.4,p.478)

④ *vyādhi* は次の韻文の直前の散文によれば、医者が治せない病である。

わたしは *vyādhi* を患い、それが、*roga* であることによって激しく苦しめられ、悩まされている。〈以下略〉(著者訳) *puṭṭhassa me aññatarena vyādhinā rogena bālhaṃ dukkhitassa ruppato,...* (J.vol.2,p.437)

この *vyādhi* は、直前の散文によれば、「黄疸 *paṇḍuroga*」であり、医者が治せない病である。

⑤ *vyādhi* は *roga* だとされることがある。(*roga* のメンバーでもある。)

(上記の④と同文)

⑥ *vyādhi* は絶望的病気である。

おまえ、おまえの祖父さんは、すっかり弱っている。かすかすの病におかされて苦しんでいるのだ。今日、わたしは祖父さんを穴埋めにするよ。というのも、ああなってまで生きているの〔を見ること〕は、うれしくないからね。 *pitāmaha tāta sudubbalo te, anekavyādhīhi dukhena phuṭṭho, tam ajj’ahaṃ nikhaṇissāmi sobbhe, na hi’ssa taṃ jīvitaṃ rocayāmi.* (J.vol.4,p.46)

以上を総合すると、*vyādhi* は、「生」「老」「死」と同じグループの概念であり、医者に見放された、癩病などの「特殊な病気」と考えられ、人を必ず死に導く不治の「病」である。また *roga* だとされることがある。この「病 *vyādhi*」は、「医療人類学」でいう「意味づけされた病」になりやすい病(症状)である。「意味づけされた病」とは、波平恵美子氏によれば、以下のような事態である。¹³

我々が何か致命率の高い病気に罹ったと知らされた時、「なぜ自分はこのような病気になってしまったのだろうか」と考える。飲酒や喫煙や不規則な生活など、自分の過去の長年にわたる行動を振り返りそれが原因だろうかと考えたり、自分の血縁者の中に同じ病気を患った人はいないか、そうであれば、このような病気に罹りやすい体質が遺伝したのだろうかとか

れこれと思い悩む。病状が深刻であればあるほど、また病気が稀なものであるほど、本人は「何故自分だけが」とその不運を嘆くのが常である。このような思い煩う気持ちは「病気の意味づけ」とでも呼ばれるような行為を呼び起こす。より正確に言えば、それぞれの文化が持っている「病気の意味」の中から、今の自分が納得できるようなものを捜し当てようとする行動が出てくる。「病気とは病人の、過去における誤った行動の結果である」「病人が神（あるいは祖霊）を怒らせるような罪を犯した結果、神（あるいは祖霊）が処罰として病を与えた」「(近親相姦などの) 厳重なタブーとなっている行為を犯した者であることを公に知らしめるために（神あるいは祖霊が）その病気を与えた」「病人の祖先の誰かが、（殺人などの）重大な罪を犯した。その者は罪を暴かれることはなかったが、その子孫の一人が病気という形で処罰を受けている」等々の説明は「病気の意味づけ」である。伝統的な社会においてだけではなく、また過去における現象とも言えないのは、第7章で述べたように、1980年代の合衆国におけるエイズ患者をめぐっての様ざまな「意味づけ」を思い起こすだけで充分であろう。キリスト教会は「性的放縦に対して神が下した罰である」との見解を度々発表した。それほど宗教的色彩はなくても「ゲイ（男性同性愛者）の病」であるとして、誤った性行動がもたらした病気であり、病人は自分の行為の結果としてこの病気を病むことは当然だという言説は様ざまな方面から示された。このような意味づけが、エイズ流行の初期において、病気予防や患者収容、治療のための公的処置を出遅らせたと言われている。

病気は罪の表れであると同時に、罪に対して下された処罰の一つの形であるという意味づけは多くの文化に見いだされる。ただし、それはあらゆる病気に対してそのような意味が与えられるというのではない。致命率が高い、苦痛が著しい、容貌が変わるなど人が見てすぐわかるような外見上の変化をもたらす、あるいは長期にわたって病み、次第に増悪してついには死に至るといったような要素が、単独またはいくつか重なる病気には意味が与えられやすい。中世のヨーロッパ社会がその極端な例であったが、ハンセン病は多くの社会で意味づけられた病だった。それは先にあげた要

素がいくつも重なっていた故だと考えられる。病人は病気それ自身によって苦しめられるばかりではなく、与えられた意味が作り出すところの、周囲の人々の偏見や差別によっても苦しめられることになる。

vyādhi は、このように「意味づけされた病」になりやすい病気（症状）である。

(b) roga

roga は一般的には、「病気 (illness, disease)」と訳されるが、以下のように、「病気」を超えた意味をも有している——

A) roga は、「病気」以外に、さまざまなメンバーを持つ。（広い外延を持つ。）

① roga は、「欲」「飢え」「老い」を含む 98 種¹⁴ がある。

昔は、欲と飢えと老いという三つの roga があっただけであった。ところが種々の家畜を祭りのために、殺したので、98種の roga が起こった。tayo rogā pure āsum : icchā, anasanañ, jarā, pasūnañ ca samārambhā atṭhānavuti-m-āgamum. (Sn.311)

② roga のうち最大のものは、「飢え」である。

飢えは最大の病であり、形成された存在は（=我身）は最上の苦しみである。この理をあるがままに知ったならニルヴァーナという最上の楽しみがある。jighacchāparamā rogā, saṃkhārā paramā dukhā, etaṃ ñatvā yathābhūtaṃ nibbānaṃ paramaṃ sukhaṃ. (Dhp.203)

③ roga は vyādhi をメンバーとして含む場合がある。また、苦の直接因は、roga である。

わたしは vyādhi を患い、それが、roga であることによって激しく苦しめられ、悩まされている。<以下略>（著者訳）putṭhassa me aññatarena vyādhinā, rogena bālhaṃ dukkhitassa ruppato, ... (J.vol.2,p.437)

B) 抽象的に表現されることがある。

① roga は「無常 anicca」、「苦 dukkha」と併記される。それは、roga が、「無

常 *anicca*」、「苦 *dukkha*」、と同レベル（お互いに、一方のメンバーにはならないという意味）の概念と考えられていることを示している。

この智慧の人は 五つの欲<の対象>を無常、苦、*roga* と観察す。<以下略>
 > *sa paññavā kāmagaṇe avekkhati aniccato dukkhato rogato ca...*(J.vol.5,p.148)

② *roga* は「苦 *dukkha*」と対比される。最大の *roga* とは、「飢え」であり、最大の *dukkha* とは、「形成された存在 (*saṃkhāra*)」である。

飢えは最大の *roga* であり、形成された存在 (*saṃkhāra*) は最大の苦しみ (*dukkha*) である。この理をあるがままに知ったならニルバーナという最上の楽しみがある。*jighacchāparamā rogā, saṃkhārā paramā dukhā, etaṃ ñatvā yathābhūtaṃ nibbānaṃ paramaṃ sukhaṃ.* (Dhp.203)

③ *roga* は、神々を超えた仏の言葉の実行によって見えてくる。

わたし、サラバンガ、は、以前には全般にわたる総括的な *roga* というものを見なかった。（ところが今では）神々を超えた者（ブッダ）の**ことば**を実行することによって、（わたしは）この *roga* を見た。*sakalaṃ samattaṃ rogaṃ Sarabhaṅgo nāddasaṃ pubbe, so'yaṃ rogo diṭṭho vacanakarenātidevassa.* (Thag.489)

ここでは、*roga*（の働き）は仏陀の教えによって、その本質が理解されるものである。

C. *roga* は輪廻思想 とその担い手であるバラモンとのつながりを持つ。

① *roga* はバラモンの祭式によって増える。

昔は、欲と飢えと老いという三つの *roga* があっただけであった。ところが種々の家畜を祭りのために、殺したので、98種の *roga* が起こった。*tayo rogā pure āsuṃ : icchā, anasanañ, jarā, pasūnañ ca samārambhā atṭhānavuti-m-āgamuṃ.* (Sn.311)

roga は、バラモンが作り出したものであり、わたしたちはそれを消滅することはできない。続くガーターには、「種々の家畜を祭りのために、殺した」結果、次のようなことが起こったと記されている。

このように法が廃れたときに、隷民（シェードラ）と庶民（ヴァイシヤ）との両者が分裂し、またもろもろの王族が広く分裂して仲たがいし、妻はその夫を蔑むようになった。*evaṃ dhamme viyāpanne vibhinnā suddavessikā, puthu*

vibhinnā khattiyā, pati bhariyā avamaññatha. (Sn.314)

ここでは roga はヴァルナ（カースト）のようである。

② roga は、「悪い生存領域 (duggati)」の言い換えとなっている。それは一種の punishment と考えられる。

人々は欲望が原因となって、悪い生存領域に到る道、自己に roga をもたらす道を大いに踏み行う。duggatigamaṇaṃ maggaṃ manussā kāmahetukaṃ bahuṃ ve paṭipajjanti attano roga-m-âvahaṃ. (Thig.355)

古代インドでは、「悪い生存領域 (duggati)」は、前世での悪行の結果であるとされることは、一般的である。

③ roga のうち最大のものである「飢え」(B-②) は、(バラモンたちに) 施与をしないとこの世と来世で受けるものである。これも一種の punishment と考えられる。

<神曰く>...そのことこそ、施与をしない人にとって恐ろしいことなのである。物惜しみをする人が恐れるのは、飢え (jighacchā) と渴きであるが、この世とかの世において、それが愚人に触れる。yass-eva bhîto na dadâti maccharî, tad evâdâdato bhayaṃ, jighacchâ ca pipâsâ ca, yassa bhâyati maccharî, tam eva bâlaṃ phusati, asmiṃ loke paramhi ca. (SN.vol.1,p.18)

④ roga は、自身の行為の結果である。これも一種の punishment と考えられる。

1. 苦悩を生じ、(苦の) 接触到打ちひしがれた世間の人々は、「病 (roga) は自己の行為 (kamma「業」) の結果である」と語る。こうあれかしと念願して結果はそれと異なつたものとなるからである。(橋本訳) ayam loko santâpajâto phassapareto rogaṃ vadati attato, yena yena hi maññati tato taṃ hoti aññathâ. (Udâna,p.32)

2. 生命 (長寿) と健康 (ârogya¹⁵) と美貌と、天界に生まれることと、高貴な家に生まれることと、ますます広大な喜びを追求するなら、善い果報を生じる行いに努め励むことを、賢者はほめたたえる。âyum ârogiyaṃ vaṇṇaṃ, saggam uccâkulînatam, ratiyo patthayantena, ulârâ aparâparâ, appamâdam pasamsanti, puññakriyâsu paṇḍitâ. (SN.vol.1,p.87)

以上の用例から、*roga* は、「欲」「飢え」「老」、「意味づけされやすい病 *vyādhi*」などを含むものであり、バラモンによって作り出されたものであり、自身の行為の結果である *punishment* としての、不遇な輪廻的境涯における現実的不具合ともいえるべき、人間の状況を意味している。さらに、あるものを苦痛の原因にするような働き (*vyādhi* を「意味づけされた病」とし、苦痛の原因とするような働き) を持つものでもある。*roga* は、たんなる「*punishment*」ではなく、「バラモンによって意味づけされた、システムのようななにか」という特質も持っていると考えられる。また、それは、*dukkha* と同じレベルの「なにか」である。

(c) *vyādhi* と *roga* と *dukkhita*

前述の b. の例では、「苦しむ」(*dukkhita*) の直接原因は、*vyādhi* ではなく *roga* である。それは、このように説明できる。わたしたちは、風邪などのありふれた病気になった場合、主として身体的苦痛を感じ、精神的苦痛は、感じるとしても、激甚ということはない。しかし、その病気が、何か致命率の高い病気であると知らされた時、『なぜ自分はこのような病気になってしまったのだろうか』と考える。飲酒や喫煙や不規則な生活など、自分の過去の長年にわたる行動を振り返りそれが原因だろうかと考えたり、自分の血縁者の中に同じ病気を患った人はいないか、そうであれば、このような病気に罹りやすい体質が遺伝したのだろうかと思えあれこれと思悩む。病状が深刻であればあるほど、また病気が稀なものであるほど、本人は『何故自分だけが』と考え、さらには、『病気とは病人の、過去における誤った行動の結果である』『病人が神（あるいは祖霊）を怒らせるような罪を犯した結果、神（あるいは祖霊）が処罰として病を与えた』『(近親相姦などの) 厳重なタブーとなっている行為を犯した者であることを公に知らしめるために（神あるいは祖霊が）その病気を与えた』『病人の祖先の誰かが、（殺人などの）重大な罪を犯した。その者は罪を暴かれることはなかったが、その子孫の一人が病気という形で処罰を受けている』¹⁶」等々と考え、激しい精神的苦痛を受ける。それと同様に、原始仏教では、人が *vyādhi* 以外の病になった場合、それは、「意味づけられた病」とはならない。しかし、人が *vyādhi*（「意味づけられた病」になりやす

い病)を患った場合、そしてそれが、roga(「バラモンによって意味づけされた病」)であるとされた場合に初めて、患者は、「前世での悪行の結果ではないか」「(バラモンたちに)施与をしなかったからではないか」などと考え、激しい精神的苦(dukkhita)を感じる。言い換えれば、病気による激しい精神的苦(dukkhita)は、rogaというシステムを通して生じるのである¹⁷。

3. dukkhita と dukkha

以上のごとく、dukkhita と vyādhi と roga の関係は明らかになった。しかし dukkhita と dukkha は同じではない。dukkhita は dukkhāpeti の過去分詞であり、通常「苦しむ」「苦しい」と訳される。dukkha は形容詞でもあり中性の名詞でもある。形容詞の場合は、dukkhita とほぼ同義である。しかし、中性名詞の場合、それは、仏教の中心概念でありながら、経典中で定義されることのない中心概念である。dukkha と vyādhi と roga の関係はどうであろうか。

4. 「病」と dukkha と roga

「病」と dukkha との関係論ずる場合、「4の尊い真理(四聖諦)」は重要である。なぜなら、「4の尊い真理(四聖諦)」は、インド3大古典医学書のひとつである『チャラカ・サンヒター』で前提された古代インド医学の一般的立場¹⁸とされるものと酷似しているからである——

すなわち、原因があり、病があり、治癒しうる病を治療する方法がある。

yathā santi nidānani, santi vyādhayaḥ; santi siddhi-upāyāḥ; santi siddhi-upāyāḥ sādhyānām ¹⁹.

ここでは、「病」は vyādhi であらわされ²⁰、「苦諦」が「病気があり」に、「集諦」が「原因があり」に、「滅諦」が「治癒しうる病気」に、「道諦」が「治療する方法」に相当する。

さて、「4の尊い真理(四聖諦)」における dukkha の特徴は何か。『ダンマ・パダ』での例を見てみると——

悟れるものと真理のことわりと聖者の集いとに帰依する人は、ただしい知恵をもって4の尊い真理を見る——すなわち苦しみと、苦しみの成り立ちと、苦しみの超克と、苦しみの終滅に至る8の尊い道とを見る。yo ca Buddhañ ca Dhammañ ca Saṃghañ ca saraṇaṃ gato cattāri ariyasaccāni sammapaññāya passati, dukkhaṃ dukkhasamuppādaṃ dukkhassa ca atikkamaṃ ariyañ c'atthaṅgikaṃ maggaṃ dukkūpasamaḡāmiṇaṃ. (Dhp.190~191)

この *dukkha* は、わたしたち自身の妄執や悪い行いから生じる²¹。そして、ここに見られるようにわたしたち自身による8つの実践によって消滅させることができるものである。すなわち、*dukkha* の生・滅は、私たち自身の行為に基づいている。

すでに述べたとおり、*dukkha* と *roga* は、峻別されている面もあるが、以下の点で似ている。そのことは、「*roga* と *dukkha*」(『印度学仏教学研究』第56巻第1号平成19年)で述べたので、ここでは、簡単に記載しておく——

1. 「欲楽・愛欲」(*kāma*)は *dukkha* であり、かつ *roga* である。
2. *kāma* は *dukkha* と *roga* の原因である。
3. 「身体」(*bimba, kāya*)は「*roga* の巢」であり「*dukkha* の群がる場所」である
4. *kāmaguṇa* は *dukkha* であり、かつ *roga* である。

また、*roga* と *dukkha* が同レベルの概念であることについては²²、すでに述べた。さらに、重要な類似点は、*roga* でも「四聖諦」をつくることのできるという点である。

A 「苦諦」に相当する「*roga* が存在する」という事実——

昔は、欲と飢えと老いという三つの病があっただけであった。(Sn.311の前半) *tayo rogā pure āsuṃ : icchā, anasanañ, jarā,*

B 「集諦」に相当する「*roga* の原因」——

1. ところが種々の家畜を(祭りのために)殺したので、98種の病(*roga*)が起こった。*pasūnañ ca samārambhā atthānavuti-m-āgamuṃ.* (Sn.311の後半)
2. この世間の人々は、感官による外界との接触に負け、苦悩に陥り、「病(*roga*)は自己の行為(*kamma*「業」)の結果である」と語る。こうあれか

しと念願して結果はそれと異なつたものとなるからである。 *ayam loko santâpajâto phassapareto rogaṃ vadati attato, yena yena hi maññati tato taṃ hoti aññathâ.* (Udâna.p.32)

C「滅諦」に相当するのは「*roga* の消滅した状態が可能である」という事実であるが、それは、次の偈などで *aroga/ârogya* (健康・無病、ここではニルヴァーナに比せられる) という言葉があることより確認される――

無病 (*ârogya*) は最高の利得であり、満足は最上の宝であり、信頼は最高の知己であり、ニルヴァーナは最上の楽しみである。 *ârogyaparamâ lâbhâ, santuṭṭhiparamaṃ dhanam, vissâsaparamâ ñâtī, nibbānaṃ paramaṃ sukhaṃ.* (Dhp.204)

D「道諦」に相当するものは、「善い果報を生じる行いに努め励む」ことである――

生命 (長寿) と健康 (*ârogya*) と美貌と、天界に生まれることと、高貴な家に生まれることと、ますます広大な喜びを追求するなら、善い果報を生じる行いに努め励むことを、賢者はほめたたえる。 *âyum ârogiyaṃ vaṇṇaṃ, saggam uccâkulīnataṃ, ratiyo patthayantena, uḷârâ aparâparâ, appamâdam pasamsanti, puññakriyâsu paṇḍitâ.* (SN.vol.1,p.87)

以上の点で、*roga* は *dukkha* に似ている。*roga* が、「(バラモンによって) 意味づけされたなにか」「意味付けするシステム²³」であることから、*dukkha* にもそのような、「(仏教によって) 意味づけされたなにか」「意味付けするシステム」という意味があるのではないかと考える。言い換えると、*roga* は、バラモン版「意味付けするシステム」、*dukkha* は仏教版「意味付けするシステム」なのではないかと考える。

また、この両者には、ある構造がある。それは、次のガーターから明らかとなる――

飢えは最大の *roga* であり、形成された存在 (*saṃkhāra*) は最大の苦しみ (*dukkha*) である。この理をあるがままに知ったならニルヴァーナという最上の楽しみがある。 *jighacchāparamā rogā, saṃkhārā paramā dukhā, etaṃ ñatvā yathābhūtaṃ nibbānaṃ paramaṃ sukhaṃ.* (Dhp.203)

ここでは、*roga* と *dukkha* とのあいだには、ある構造がある。それは、「飢え」と *roga* との関係は、「形成された存在 (*saṃkhāra*)」と *dukkha* の関係に等しいという構造とともに、*dukkha* と *roga* は、正反対の性質を持っているという構造である。注釈書²⁴によれば、「飢え」が最大の *roga* であること理由は、「飢え」以外の病気は、治療などによって消滅する、すなわち、それらは、一時的なものだが、「飢え」は、永続的に手当しなければならないということである。つまり、*roga* には、「永続性」という本質的性質があり、その最たるものが、「飢え」ということである。ということは、その正反対である、*dukkha* には、「非永続性」という本質的性質があり、その最たるものが、「形成された存在 (*saṃkhāra*)」ということとなる。

ここまでの *roga* と *dukkha* をまとめると――

roga には以下の特徴がある。

1. *roga* は、*dukkhita* を生むシステムである。
2. *roga* だとされるものは、自己の行為の結果であり、*punishment* である。
3. *roga* だとされるものは、バラモンの祭式から生じる。
4. *roga* だとされるものは、自己の行為によってなくすことはできない。バラモンの祭式によって人は、*roga* の一つを選ぶのである。
5. *roga* だとされるものは、永続性を持つ。

一方 *dukkha* には以下の特徴がある。

1. *dukkha* は、*vyādhi* の消滅、すなわち *roga* の消滅を生むシステムである。
2. *dukkha* だとされるものは、自己の行為の結果であるが、*punishment* ではない。
3. *dukkha* だとされるものは、仏陀によって宣言される。
4. *dukkha* だとされるものは、自己の行為によってなくすことができる。
5. *dukkha* だとされるものは、一時的なものである。

roga から *dukkhita* が生じるメカニズムはすでに述べた。それは、*vyādhi* が *roga* であることから説明された。それでは、*vyādhi* が *dukkha* であると判

断することからは何が生じるのであろうか。それは、vyādhi が dukkha であるとした場合に働くメカニズムが何かということである。それは、「四聖諦」の表現を援用すればこうである——

- 1 vyādhi は dukkha である (roga ではない) と宣言する。
- 2 dukkha である vyādhi は自身の行為から生じる。
- 3 dukkha である vyādhi は消滅させることができる。
- 4 dukkha である vyādhi は自身の8種の実践(八正道)で消滅する。

このメカニズムによれば、vyādhi を dukkha であると判断した場合、「vyādhi の消滅」が期待されるのである。

5. 結論

わたしたちの患っている vyādhi が roga とされた場合、dukkhita が生じ、バラモンの力を借りない限り永遠にその苦はなくなる。しかし、おなじ vyādhi が仏陀によって、dukkha だと宣言された場合、その vyādhi はわたしたちの努力で必ず治癒されると言われたのと同じである。それは、病むものに、必ず治癒されるという希望を与えることである。dukkha は、「希望の徴(しるし)」である。

dukkha を「病」というフィールドに限って扱った場合、以上のような結論に至った。「病」以外のフィールドを対象とした場合、どのような結果が出るかは未分明である。しかし、roga とされた「病」(vyādhi²⁵)のみを「苦」(dukkhita)であるとするこれに対するこれが最も合理的な説明であると考えられる。

END

<キーワード: dukkha, roga, インド仏教医学、原始仏教、「病」、「苦」>

¹ 『スッタニパータ』、『ダンマパダ』、『サンユッタ・ニカーヤ(相応部)』第1巻、『テーラガーター』、『テーラー・ガーター』、『イティブッタカ』、『ウダーナ』、『ジャータカ』内のガーター。およそ11,700ガーター。パーリ語文はすべてPTS本(Dhammapada1995, Itivuttaka 1975, Saṃyutta-Nikāya vol.I 1973, Suttanipāta1965, Thera- and Therīgāthā 1966, Udāna1948, Jātaka1962-1966.)から。訳文は特に断りがない場合は、以下のものを参考にした—— Theragāthā: 中村元訳『仏弟子の告白』1989岩波文庫、早島鏡正訳『原始仏典 第9巻—仏弟子の詩—』昭和60年講談社、Therīgāthā: 中村元訳『尼僧の告白』2001岩波文庫、早島鏡正訳『原始仏典 第9巻—仏弟子の詩—』昭和60年講談社、Suttanipāta: 中村元訳『ブッダのことば』1991岩波文庫、渡辺照宏訳『世界の大思想 II-2 仏典』昭和44年河出書房新社、村上真完・及川真介訳『仏の言葉註—パラマッタ・ジョーティカー—』春秋社、Dhammapada: 中村元訳『ブッダの真理のこと

ば感興のことば』1978 岩波文庫、藤田宏達訳『原始仏典 第7巻—ブツダの詩I—』昭和61年講談社、SN.vol.1: 中村元訳『ブツダ神々との対話』『ブツダ悪魔との対話』1986 岩波文庫、Udāna: 桜部建・渡辺愛子訳『原始仏典 第8巻—ブツダの詩II—』昭和60年講談社、Itivuttaka: 長崎法潤・渡辺頼信訳『原始仏典 第8巻—ブツダの詩II—』昭和60年講談社。

² 散文の仏典では、仏陀は「四聖諦」という薬を処方する医師にたとえられている。(The Milindapañho: being dialogues between King Milindānd the Buddhist sage Nāgasena, The Pāli text edited by V. Trenckner, London, 1880, p.334-335.) 邦訳: 『ミリンダ王の問い—インドとギリシャの対決』(中村元・早島鏡正訳、平凡社 東洋文庫 7,15,28, 昭和38年~39年)。

³ ここでの医術とは、アタルヴァ・ヴェーダの「医術」と考えられる。また、ある弟子は、他の弟子達が医師としてふるまうことを非難している—医薬に関しては医師のように、為すべきことと為すべからざることに関しては在家者のように、粧い飾ることに関しては遊女のように、権威に関しては王族のように〔ふるまう。bhesajjesu yathā vejjā, kiccākicce yathā ghī, gaṇikā va vibhūsāyaṃ, issare khattiyā yathā〕(Thag.939)

⁴ 結論を先取りしていえば、彼には彼独自の「病」の概念があり、それに対応する「医療行為」があった。すなわち、アタルヴァ・ヴェーダ的「医術」は否定したが、それとは別の「医術」は肯定した。

⁵ 本稿では、医療人類学などで行われる illness, disease, sickness 相互の区別をせず、それらをすべて「病」であらわしている。

⁶ dukkhita は、dukkha の派生語。ins.であらわされる病名とともに使われる場合は、「～を患う」と訳すことも可能であるが、その場合も、「苦しむ」という意味が、含意されていると考える。PTSD の記事—Dukkhita (adj.) [Sk. duḥkhita; pp. of *dukkhāpeti] afflicted, dejected, unhappy, grieved, disappointed; miserable, suffering, ailing (opp. sukhita) D i.72 (puriso ābādhiko d. bālha -- gilāno); ii.24; S i.149; iii.11=iv.180 (sukhitesu sukhito dukkhitesu dukkhito); v.211; M i.88; ii.66; Vin iv.291; Sn 984, 986; J iv.452; Miln 275; DhA ii.28; VvA 67.

⁷ 「愚人と共に住むこと」(Dhp.207)、「婦女の身であること」(Thig.216)、「愛する人にあわない・・・愛しない人とあう」(Dhp.21.)、「愛するものとの絆」(Thag.737)、「他人に従うこと」(Udāna.2.9)、「好ましく愛すべく心にかなうものが滅びる場合」(Sn.759)、「様々な人々から受けいられること」(Thag.1051)、「悪い行為が積み重なること」(Dhp.117)、「怒りを含んだ言葉」(Dhp.133)、「地獄」(Sn.678)、「畜生」(Thag.258)、「(灼熱した鉄丸で)焼かれるとき」(Dhp.371)、「勝負に敗れること」(Dhp.201, SN.vol.1, p.83)、「我が子が思い通りにならない(アニカラッタ王と結婚しない)こと」(Thig.484, Thig.461)、「娘の離縁」(Thig.419)、「他人に呪われること」(Sn.984, Sn.986)、「牢獄に長くどまて苦しみさいなまれている」(j_1_021_g_0138)、「羅刹に食われる」(j_5_094_g_0294)、「身体の内も、また外もいつも焼かれる」(j_5_268_g_0106)、「母さんに会えなくなる」(j_6_080_g_0309)。

⁸ byādhi と書かれる場合もある。vyādhi は、一般的には、「病氣」と訳されるが、それ以上の意味を含んでいることが確実なので、本稿では、あえて訳語を使わない。

⁹ J.vol.6, p.318 の ātura (皮膚病の一種)もその病気が、roga だとされる場合は、dukkhūpanīto すなわち、dukkhita であるとみなすこともできるが、それは、稿を改めて論じたい。

¹⁰ 散文によれば、「黄疸 paṇḍuroga」を意味している。また、別の箇所では、vyādhi は、「癩病」とされる。

¹¹ 「vyādhi を患い、roga であることによって」は「roga である vyādhi によって」とも訳しうるが、今は、vyādhi と roga との対比を明瞭にするためにこのように訳す。roga は、一般的には、「病氣」と訳されるが、それ以上の意味を含んでいることが確実なので、本稿では、あえて訳語を使わない。

¹² = dukkhena.

¹³ 波平恵美子『病と死の文化—現代医療の人類学』(朝日選書 1990) 254~256 ページ。いわゆる「スティグマ」といえるとも思うが、どうか。

¹⁴ 注釈書 (Pj.1, p.324) によれば、眼病(cakkhuroga)をはじめとする98種の病氣。Pali-English Dic.(PTS) の 'roga' の項に「98種」についての記述があるが、「98種」の全てが判っているわけではない。

¹⁵ roga の否定の形容詞。

¹⁶ 波平恵美子『病と死の文化—現代医療の人類学』(朝日選書 1990) 254~255 ページ

¹⁷ a. と c. の用例は、このような構造の縮約版であると考え。dukhena phuttho は dukkhito と書き換えられる。

¹⁸ D. チャット・パーディヤーヤ著、佐藤任訳『古代インドの科学と社会』(同朋社 昭和60年) 26 ページ。同所で、それは「すべての医学派が、一致して分担すべき定説 (sarva-tantra-siddhānta)」とも言われる。

(Debiprasad Chattopadhyaya Science and Society in Ancient India, Research India Publications, Calcutta, 1979, p.22)

¹⁹ Caraka-saṃhitā, iii 8 37.

20 ここでは、医師の扱う病は、vyādhī である。

21 一方、dukkhita は他者の呪いの言葉 (Sn.984)、他者の行動 (娘が結婚しないこと Thig.461,484) などによって生じ、教師 (J.vol.1,p.5,G)、良薬 (J.vol.5,p.499,G)、水 (J.vol.3,p.508,G)、大臣の知恵 (J.vol.6,p.508,G) などによって消滅する。すなわち、dukkhita の生・滅は、他者の行為に基づいているのである。さらに、dukkha は roga から生じないが、dukkhita は roga から生じるという相違がある。

22 「roga と dukkha」(『印度学仏教学研究』第 56 卷第 1 号平成 19 年) 参照。

23 行動様式の束としての「文化」とも言う。そのような意味では、roga も dukkha も loka の一種かもしれない。

24 *Dhammapadatthakathā* vol.III (PTS.1970), p.263-264.

25 J.vol.6,p.318 の ātura (皮膚病の一種) もその病気が、roga だとされる場合は、dukkhūpanīto すなわち、dukkhita であるとみなすこともできるが、それは、稿を改めて論じたい。

神の命令倫理学の利点

—— ネーゲルとノージックの「人生の意味」論に依拠して

山 口 尚

(和文要旨)

現在、哲学の多くの分野——例えば心の哲学、認識論、形而上学——において、自然主義がメインストリームの地位を占める。倫理学においては、自然主義はまだ主流派ではないが、規範的な事柄を「自然的な」道具立てで説明しようとする試みがしばしば為され、共感や賛同を得ている。本稿はこうした自然主義的思潮へのささやかな反抗である。本稿では次のことを主張する。すなわち、倫理学においては「超自然主義」が顧みられる余地はある、と。本稿はこの点を、「神の命令倫理学」の考察を通じて主張する。本稿は、はじめに神の命令倫理学の内実を確認し、次にこの立場を支持するとされる従来の根拠がどれも説得的でないことを指摘する。そして本稿は次のことを主張する。神の命令倫理学の本質的な利点は人生の意味との問題において見出される。本稿ではこの点を、ネーゲルやノージックのとりあげた人生の意味の問題に即して確認したい。

(SUMMARY)

Naturalism occupies a mainstream position in the various fields of philosophy, such as philosophy of mind, epistemology, and metaphysics. In the context of ethics, naturalists are still a minority among ethicists. However, several scholars attempt to explain normative facts in terms of natural items, and such attempts are finding sympathy from more than a few people. In this paper, I resist this naturalistic trend by considering “the Divine Command Ethics” or “Divine Command Theory” (DCT). The argument proceeds as follows. First, I provide an approximate conceptualization of DCT. Second, I suggest that the reasons presented by the defenders of DCT for supporting this position are not convincing. I claim that the advantage of DCT is in its ability to solve or resolve the problem of the meaning of life. Therefore, after outlining this problem by referring to Thomas Nagel and Robert Nozick, I explain how DCT assists us to deal with the problem of the meaning of life.

現在、哲学の多くの分野において、自然主義がメインストリームの地位を占め

る。例えば、心の哲学においては、クオリアや意識が何らかの仕方によって物理的存在によって規定されていると主張する論者は多い。また、認識論においても、知識をいわば「反基礎づけ主義的に」特徴づけようとする多くの論者の間には自然主義的傾向が強い。また、存在の根本構造を探究する形而上学者の間でも、《基礎的存在のレパトリーを発見するのは物理学の仕事である》と考える者¹は少なくない。

倫理学についてはどうだろうか。私の実感では、まだ自然主義はマジョリティではない。だが、例えば、規範的な事柄を自然主義的に説明する試みがしばしば為され²、関心や共感や賛同を集めているのも事実である。本稿はこうした自然主義的思潮へのささやかな反抗である。私の考えでは、少なくとも倫理学においては「超自然主義 Supernaturalism」が顧みられる余地はある。言い換えれば、倫理への宗教的アプローチには一定の意義がある。私はこの点を、「神の命令倫理学 Divine Command Ethics」の考察を通じて、主張したい（この立場を、以下、しばしば「命令説」と呼ぶ）。

本稿の議論は以下の順序で進む。はじめに命令説の内実を確認する（第1節）。次に、この立場を支持するとされる従来の根拠を挙げ、そのどれもが説得的でないことを指摘する（第2節）。私の考えでは、命令説の本質的な利点は「人生の意味」の問題との連関において見出される。それゆえ、ネーゲルやノージックに従って「人生の意味」の問題を概観し（第3節）、その後で、神の命令としての善や義務がこの問題を克服できることを主張したい（第4節）。

本稿の主張を要約すれば次のようになる。人生の意味の問題を克服するという点に関しては、命令説は自然主義的な倫理学に対してアドバンテージをもつ、と。私はこうした長所がその他の超自然主義的倫理学へも（一定の条件のもとで）一般化できると考える。この点に鑑みると——繰り返しになるが——倫理への宗教的アプローチには一定の意義があると言えるだろう。

¹ 例えばアームストロングが代表格である（Armstrong 1978）。

² 伝統的には（あるタイプの）功利主義や契約主義がこうした試みに属す。近年の事例としてはマイケル・ルースなどの「進化倫理学」や（これについての冷静な解説は田中 2010 を参照されたい）、フランク・ジャクソンらのいわゆる「キャンベラ計画」における道徳の自然主義的説明（Jackson 1998）などが挙げられる。

第1節 神の命令倫理学の内実

《善とは何か》や《義務とは何か》は倫理学における最も原理的な問題のひとつである³。この問題に対して、20世紀半ばすぎにおいて、ある伝統的な「神学的」解答が復活した。それは善や義務を神の命令で規定する「神の命令倫理学」である。この立場にはいくつかのヴァリエーションがあるが、一般的スキームは次である。任意の行為 a について

a が善である。⇔ 神は a を命令する。

a が義務である。⇔ 神は a を命令する。

この見解へは多くの批判があるものの、ロバート・アダムズやフィリップ・クインなどの有力な分析神学者の擁護をへて、現在も少なくない支持者を得ている⁴。

重要な注意が二点ある。第一に、有神論者でなくでも、命令説は採用可能である (Murphy 2008)。例えば無神論者は、義務を神の命令で定義しつつ、《神は存在しない》と矛盾なく主張しうる (この場合は、一切の義務が存在しないことになるが)。命令説を採用するか否かと、神の存在を認めるか否かは、別の問題である。

第二に、命令説は反直感的な帰結を導きうるが、この帰結は (少なくとも論理的には) 許容可能である。例えば、命令説が正しいときには、仮に神が無実のひとを拷問するように命令したならば、こうした拷問が善や義務になってしまう。この反直感的な帰結は、ときに、命令説の最も問題的な点だと考えられる⁵。とはいえ——この点は強調すべきだが——《無実のひとを拷問することは善や義務でありえない》という考えはあくまで人間がもつ直感であり、倫理的概念を神の命令で規定す

³ 本稿では煩雑さを避けるためメタ倫理学と規範倫理学 (およびその他) の区別をしない。もちろん両者は区別すべきである。だが——私の実感では——命令説の支持者の多くは両方の仕事へ同時にとりこんでいる。

⁴ 復活の出発点は Adams 1973 と Quinn 1978 である。また Idiak 1979 は命令説に関する中世や近世のテキストを集めており、資料集として役立つ。Wainright 2005 の第二部および Murphy 2008 は包括的な解説である。

⁵ こうした指摘は、例えば Wainright 2005: 102 などにある。

る立場がこの直感をかならず尊重すべきか否かは自明でない⁶。無実なひとの拷問が（一定の神慮のもとで）善や義務であることも少なくとも論理的には可能かもしれない。

命令説にはさまざまな反論がある⁷。だが、こうした批判からこの立場を擁護することは本稿の目標ではない。本稿は命令説の最も本質的な利点を指摘することを目指す。この立場の欠点に関する議論は他稿へ委ねたい。

第2節 神の命令倫理学を支持する従来の根拠

命令説を支持する従来⁸の根拠は例えば Idiak 1989, Quinn 2000, Wainwright 2005, Quinn 2006, Murphy 2008 など挙げられる。以下——紙幅の都合で詳しく論じられないが——主要なものを挙げよう。

第一に神の属性や特性から命令説を支持する戦略⁹がある（例えば、神の全能にもとづく論証、神の「罪過不可能性 *impeccability*」にもとづく論証、神の至高性にもとづく論証、など）。第二に、命令説が聖書の整合的な解釈に寄与することから、この立場を支持する戦略¹⁰がある（例えば、命令説を採用すれば、イスラエルによるエジプト略奪を悪と見なすことを避けうる——これは神の命令によって行なわれたので）。第三に、命令説がキリスト者の実践と一致することから、この立場を支持する戦略¹⁰がある（例えば、アメリカの植民地時代生まれの聖者エリザベス・シートンは「私たちの日々の仕事の第一の目標は、神の意志を為すことであり [...]」などと述べた）。

どの根拠にも見るべき点はあるが、私は次のように言いたい。これらはすべてのひとへ（少なくとも非キリスト者の多くへ）アピールする根拠たりえない。神の存在を確信していれば、第一の戦略は説得的であるかもしれない。だがすべての

⁶ この論点はいわゆる「イサク献供」との関連で論じられることが多い。命令説と「イサク献供」の関連は例えば Quinn 2006:86-89 など論じられている。

⁷ そして、これらの反論は（本節であげられたふたつも含め）どれも詳細に検討される必要がある。他の機会にこの課題へとりくみたい。

⁸ このタイプの古典的論証は Idiak 1989 で紹介されている。

⁹ Quinn 2000: 60-63 や Wainwright 2005: 130-132 など。

¹⁰ Quinn 2006: 65-66 や Wainwright 2005:134-135 など（シートンの事例はウェインライトが紹介している）。

ひとが——少なくとも命令説の是非を検討する以前に——神の存在を信じているわけではない。同様に、すべてのひとが聖書の整合的な解釈を欲しているわけではない。また、すべてのひとがキリスト者として実践しているわけでもない。かくして上記の根拠はどれも命令説を支持する一般的根拠たりえない。

他方で、もし命令説が人生の意味の問題へ望ましい解決をもたらすとすれば、どうだろうか。この点は多くのひとへアピールする根拠になるかもしれない。なぜなら人生の意味の問題は多くのひとが（ひょっとするとすべてのひとが）関心をもつ問題だからである。そして本稿は《命令説が実際に（ある前提のもとで）人生の意味の問題へ望ましい解決をもたらす》と主張する。まず人生の意味の問題を確認しよう。

第3節 人生の意味の問題

「人生の意味 Meaning of Life」をめぐる問題は多岐にわたる。私はとりわけネーゲルとノージックがこの問題の興味深い側面を切り出していると考え。以下、彼らの議論を紹介しつつ、本稿における人生の意味の問題を定式化したい。

はじめにネーゲルの主張を確認し、次にノージックの論考を吟味しよう。彼らの議論と命令説との関係は第4節以降で論じる。

ネーゲルは有名な論稿（Nagel 1971）¹¹で人生の無意味さの問題を論じた。ネーゲルの主張の要点はしばしば次のようにまとめられる。すなわち、私たちは、人生を「一步下がって」眺めることによって、人生から意味を剥奪してしまう、と。このまとめは間違っていない。本稿もこの「意味剥奪」の過程に着目する。とはいえ実際のネーゲルはもう少し複雑なことを主張している。それゆえ——本稿の目標からすれば蛇足的だが——まずはネーゲルの主張をできるだけ正確に確認しよう。

ネーゲルはカミュ的な「馬鹿ばかしさ absurdity」という概念によって人生の無意味さの問題を定式化する。馬鹿ばかしい状況の具体例は次である（Nagel 1971:

¹¹ 永井氏は原題の‘The Absurd’を「人生の無意味さ」と訳し、論文のとっつきやすさを高めるのに成功している（本稿の引用における訳文は永井氏の訳をおおいに参考にした）。本稿は、ネーゲルの複雑な主張を正確に定式化するため、‘absurdity’を「馬鹿ばかしさ」と訳し「無意味さ」から区別する（ネーゲル自身もこれらを区別しないときがある）。

13)。あるひとが法案の可決のために頑張って演説をしているが（そのひとは知ってか知らずか）その法案はすでに可決されている。好きなひとへ電話で愛の告白をするが、相手は留守番電話だった。こうした状況はどこか「馬鹿ばかしい」。ネーゲルによれば、状況が馬鹿ばかしくなるのは、意図と現実の間に明確な食い違いが生じている場合である¹²。例えば、ひとつ目の例で言えば、《法案を通す》という意図と《すでに可決されている》という現実の間に明らかな齟齬がある。さらに例を加えれば私たちは、ある制度改革について、「馬鹿ばかしい」と感じることもある。この感覚の根拠も意図と現実の食い違い——制度改革は何らかの改善を目指して行なわれるにもかかわらず、当の制度改革は事態をかえって悪化させている、という食い違い——の認知にあるだろう。

ネーゲルによれば、人生の意味に関しても、馬鹿ばかしい状況は生じうる。これは「私たちが持たざるをえないふたつの視点」が食い違うことから生じる（Nagel 1971: 14）。ふたつの視点とは何か。ひとつずつ説明しよう。

第一の視点は、ひとことで言えば、「真剣な」視点である。この視点において私たちは、そのつど自分が専心している事柄へ没頭する。ネーゲルは（この点はあまり注目されないが）私たちがこの視点から離れることができないと主張する。曰く、「私たちは [...] 自分が特定のいくつかのことがらへ真剣にとりくんでいることを示すような選択をすることなしには、人生を生きていくことができない」（Nagel 1971:14）。もちろんひとは真剣さを差し控えて生きようと意図することもできる。とはいえこの場合も——ネーゲルに言わせれば——真剣さを別の場所へ置き移したにすぎないであろう（例えば、真剣でないように振る舞うことへ真剣さを注ぐ、など）。究極的な真剣さはけっして除去されていない。

第二の視点は「一步退く」視点である。ネーゲルによれば「私たちはつねに、自分が現に生きている特定の生の形の外部にある視点をもつことができる」（Nagel 1971: 14）。この視点は「反省的」である。私たちは、自分の人生へ没頭した状態から抜け出し、自分の人生全体を客観的に眺めることができる。印象的な言葉を

¹² 「馬鹿ばかしさ」のこの特徴づけはカミュに由来すると思われる。カミュは「ひとりの男が白刃をふるって機関銃隊に襲いかかる」という例を挙げ、この行為が「どうかしている absurde」と見なされる理由を「かれの企図とかれを待ちうけている現実との間の不均衡」や「かれの実際の力とかれの目ざす目的とのあいだに認められる矛盾」と性格づけている（カミュ『シーシュポスの神話』（清水徹訳）、新潮文庫、1969年、56頁）。

引用すれば次である。

[...] 人間には特別な能力があり、ちょうど砂山を四苦八苦しなから登っているアリを見るときに湧いてくるような第三者的驚嘆の念をもって、自分自身を、そして自分が専心している人生を、一歩退いて眺めることができる。(Nagel 1971: 15)

さて——この点がネーゲルの重要な指摘だが——この視点においては人生における真剣さが根拠を失う。実生活において特定の事柄へどれほど専心していたとしても、この客観的視点をとるやいなや、《なぜそれに専心すべきなのか》という問いが湧き起こる。そして、この問いへの答えが得られないことにも気づかれる。その結果、人生における真剣さが何の根拠ももたないことが露呈する。要するに第二の視点は、人生を一歩退いた地点から眺めることによって、一切の真剣さを「恣意的なもの」と見る (Nagel 1971: 15)。

これらのふたつの視点は衝突する。この衝突は——いろいろな仕方で理解可能だが——人生の意味をめぐる衝突と解釈されうる。先にも述べたように私たちは、第一の視点において、人生を「真剣に」生きる。このことは私たちが人生の有意味性へ実践的にコミットしていることを意味する。他方で、第二の視点においては、人生における真剣さに根拠がないことに気づかされる。言い換えれば私たちは人生の無意味さに反省的に気づく。かくして私たちは、ふたつの視点を通じて、人生の無意味さに気づきつつ人生の有意味性へコミットする。この連関が、現実と意図の食い違いという馬鹿ばかしい状況を生む。

ネーゲルの主張をもう少し詳しく見てみよう。彼の立場はときに「不条理主義 absurdism」と呼ばれる。これは《人生は必然的に馬鹿ばかしい》という立場である。ネーゲルは、ふたつの視点の「不可避性」から、不条理主義を導出する。その理屈は以下である¹³。

まず、先にも述べたように、私たちは第一の「真剣な」視点からけっして離れられない。この点は重要である。ネーゲルは《第二の視点をとることによって私たち

¹³ 第一の視点の「不可避性」と第二の視点の「不可避性」は意味が異なる(すぐ下で説明する)。

は人生を真剣に生きられなくなる》とは考えない。むしろ彼は《たとえ第二の視点が人生の無意味さを露呈するとしても、私たちは真剣であることを止めることができない》と考える。ネーゲルはこれを「真剣であることの避け難さ *unavoidability of seriousness*」と表現する (Nagel 1971: 14)。

第二に私たちは、どのようなものに対しても、客観的な視点をとることができる。例えば、「社会、国家、革命、歴史の進歩、科学の前進」といった大きな目標へ専心するとしても、つねにそこから一步退いて《それが何になるのか》と問うことができる (Nagel 1971: 16)。それゆえ、ネーゲルによれば、第二の視点をとれない対象はない（「ネーゲルによれば」と強調するのは、後で私はこの点を批判するからである）。ネーゲルはこれを「疑うことの逃れ難さ *inescapability of doubt*」と表現する (Nagel 1971: 14)。

こうしたふたつの視点の不可避性——私たちは真剣な視点からけっして離れられないが、同時に私たちはつねに一步退いた視点をとることができる——は人生を必然的に馬鹿ばかしいものにする。なぜならふたつの視点は、少なくとも潜在的には、いかなるときも意図と現実のギャップをひらくからである¹⁴。

私の言葉でまとめると以下ようになる。一方で、有意味性への実践的コミットメントの不可避性がある。他方で、無意味さの反省的気づきの不可避性がある。ここから人生の必然的な馬鹿ばかしさが生じる。——これが「不条理主義」である。

ネーゲルの議論は《人生の意味の問題を定式化すると同時にその解決を与えている》と解釈できる。人生の意味の問題はとりわけ第二の視点にかかわる。私たちは、一步退いた視点をとることによって、人生の無意味さに気づく。では (I) 人生は不可避的に無意味であるのか。もしそうであるなら、(II) 私たちはどのように生きるべきか。——これが私のとりくみたい人生の意味の問題である。

ネーゲルの解答の伏線はすでに張られている。ネーゲルは、(I) へ「然り」と答えて、(II) へ「アイロニー *irony*」概念を用いた解答を与える。ネーゲルによれば真剣であることも避け難かった。それゆえ私たちは、無意味さに気づきつつも、

¹⁴ ネーゲルによれば第二の視点が現実を明らかにする。曰く、第二の視点において「いかなるものも重要であると信じるべき理由がないのであれば、実際にいかなるものも重要でない」のである (Nagel 1971: 23 傍点強調は引用者による)。

真剣に生きうるのである（なぜなら実際にそうであるので）。ここからネーゲルはアイロニカルな生き方を推奨する（Nagel 1971: 23）。これは——私なりにまとめれば——無意味さの気づきと有意味性へのコミットメントの間の馬鹿ばかしい乖離^{アブサード}を埋める努力をせず、そのつどの真剣な目標へ一定の距離をとりつつ専心する、という生き方であろう。これは、「絶望」という自己壊滅的な生き方とも、「運命への反逆的嘲笑」という英雄的な^{ヒロイック}生き方とも異なる、ある意味で「大人な」生き方である。

私はネーゲルの奨めに全面的には従わない。アイロニカルな生き方は真摯さに欠けるところがある。無意味さの気づきが実生活へ食い入り、真剣な生を営めなくなるひともいるのではないか（ネーゲルは認めないだろうが）。こうしたひとは、無意味さに気づきつつ自らの目標に専心するという生き方を欺瞞的な生と判定するかもしれない。真摯な生き方を求めれば、無意味さの気づきは実践へ大きな影響を与える。それゆえ私は次のように言いたい。先の（I）の問いへ「然り」と答えるならば、真摯かつ真剣な生を営むことは困難になる。したがって、真摯さと真剣さを重視するならば、（II）へ「否」と解答する方がよいであろう。

ノージックは——私の解釈では——ネーゲルと問題意識を共有しつつ（I）へ「否」と答える方途を模索する。彼は、大著『考えることを考える』（Nozick 1981）の最終章で、人生の無意味化を避ける要件として「無限定なものとのつながり」を提案した。その議論は以下である。

ノージックは「意味の問題が生じるのは限界 *limits* のためである」と指摘する（Nozick 1981: 595）。例えば、死という限界は人生を時間的に有限なものにする。有限性は——いささか抽象的だが——人生を「これとしてしか存在しないもの」にする。この確定性はその内部領域がもつそれ自体の有意味性を奪う。なぜなら人生の限界の内部には《その人生に何の意味があるのか》という問いへの答えがないからである。かくして、ノージック曰く、「人生の意味を見つけようとすることは、個人的な生の限界を超越することである」（Nozick 1981: 594）。

とはいえ「限界を超越すること *transcending limits*」によって意味を得る方途も容易には達成されない。例えば私たちは、子どもを残すことによって、自分の死による時間的な限界を超えうるかもしれない。だが、このように「意味の網」を広

げたとしても、この全体の周囲にふたたび境界線を引くことは容易である (Nozick 1981: 596)。このことをノージックは「想像 imagination」という言葉で説明する。曰く、「想像において、私たちは、ある事物とそれに関連するすべてのものの外部に立ち、その総体の意味を問う」(Nozick 1981: 598)。そして私たちは、さまざまな対象を想像で包みこみ、その限界を確定することによってその意味を剥奪する。それゆえ、子どもを残すことによって生の限界をいったんは超えたとしても、ふたたび有限性の困難（例えば、子孫などが一切死滅すること）へ直面する。

ノージックの「想像」はネーゲルの「一步退く視点」と対応している。どちらもいわば客体化の契機である。私たちは、人生にかかわるもの全体を対象化して、そこから意味を奪う。逆から言えば、対象化されうるものは人生へ確固たる意味を保証しない。では、対象化されえないものであればどうか。ここでノージックの「無限定なもの the Unlimited」が登場する。彼の議論は、率直に言って、神秘主義的である。以下、私なりに再構成したい。

ノージックは、ネーゲルと同様に、《有意味だと思われていた人生が無意味化する》という過程を指摘した。それは想像による限定である。では、こうした無意味化の過程をよせつけないような「意味の網」は存在しえないだろうか。あるかもしれない。それは、無限定なものとのつながりにおいて私たちの人生が有意味になっている、という場合である。無意味化は外部の視点を通して行なわれる。他方で無限定なものには外部はない。それゆえ、有意味性の連関に無限定なものが属す場合には、連関全体は決して外部の視点から対象化されることはない。それゆえ、無限定なものとのつながりにおいて私たちの人生が有意味になっている場合には、この有意味性は剥奪されない。

注意点がふたつある。第一に、もちろん——ノージックも認めるが——無限定なものに関しては形而上学的な難問がある。とはいえ有限な存在は人生の意味を保証しえない。それゆえ、人生に確固たる意味を与えたいのであれば、「頼れるものは無限定なものしかないであろう」(Nozick 1981: 601)。第二に、ノージックが示したことは《無限定なものが無意味化を防ぐ》という点にすぎない。それゆえ彼は《そもそも人生はいかにして意味を得るのか》を説明してはいない。とはいえ——私見になるが——次の連関を指摘したことは大きな功績であろう。それは、人生が有意味性をもつ場合にそれが無意味化の過程を被らないような連関、である。

ネーゲルは無限定なものの存在を認めない¹⁵。先にも述べたように、彼は人間がどのような対象に対しても一歩退いた視点を取りうると考えた。人間はそのような存在者かもしれない。とはいえこの点には議論の余地がある。無限定なものは存在するかもしれない。そして、もし神が存在するとすれば、それは無限定なものの候補であろう¹⁶。

本節の議論をまとめよう。ネーゲルやノージックの指摘するように、私たちは、人生にかかわるもの全体を対象化することによって、人生を無意味化する。ここから人生の意味の問題が生じる。(I) 人生は不可避免的に無意味であるのか。もしそうであるなら、(II) 私たちはどのように生きるべきか。私の考えでは、欺瞞的でない生を営むためには、(I) へ「否」と答えた方がよい。そして (I) へ否定的に答える方途のひとつが「無限定なものとのつながり」に訴えることである。

第4節 神の命令と人生の意味

「人生の意味」という概念は「善」や「義務」の概念と関連している。例えば善や義務は私たちの活動へ意味を与えることがある。例えば、「頑張って子育てすることに何の意味があるのか」という問いに対し、「子どもを健やかに育てることは善いことだ」や「産んだからにはキチンと育てる責任がある」などの善や義務に依拠した答えが与えられる（もちろん納得する回答が得られることはめったにないが）。このように人生の意味と善や義務は—緩くではあるが—関係している。そして、もし「善」概念や「義務」概念の特定の分析が人生の意味の問題へ望ましい解決を与えるのであれば、このことはその分析の長所と言えるだろう。言い換えれば—この点を本稿では前提するが—ある特定の分析における「善」概念や「義務」概念が人生へ意味を与えるのに成功するならば、この点はその分析の正当性を高める。本節では、この点に関して、自然主義的な倫理学に対する命令説のアドバンテージを指摘したい。

¹⁵ 少なくとも Nagel 1971 においては。

¹⁶ ネーゲルは、「神の栄光への献身」に対しても、客観的視点にとられうると考える (Nagel 1971: 16)。これについても議論の余地はあるだろう。

本節の議論は次の順序で進む。はじめに自然主義的倫理学が、一般に、人生の意味の問題に対して無力である点を示す。次に命令説が（ある前提のもとで）人生の意味の問題へ望ましい解決を与えうる点を確認する。最後に、いくつかの注意を述べたい。

自然主義的倫理学の代表として「進化規範倫理学」をとりあげよう。これは、注2でふれた田中氏の言葉を借りれば、「進化論によって既存の倫理原則の見直しを図り、根本的に新しい倫理原則をもたらそうとする」立場である（田中 2010: 196）¹⁷。この立場は、他の自然主義的倫理学と同様に、人生の意味の問題へ望ましい解決を与えない¹⁸。

進化規範倫理学は、例えば、「遺伝子プール内の多様性」を基本的価値のひとつとして提示するかもしれない（なぜなら、例えば、多様な遺伝子プールは天才を生み出す土壌となりうるから）¹⁹。そして、この主張が正しければ、遺伝子プール内の多様性を保持したり増幅したりすることが善や義務になるかもしれない。こうした倫理基準は私たちへ具体的な行動指針を与えうる（例えば、ある種の優生思想を悪として弾劾する、など）。このような「善」や「義務」の概念も論理的には可能である。

だが、遺伝子プール内の多様性との連関で定義された善や義務は、人生へ意味を付与しえない。なぜか。理由は——第3節の議論を思い出されたいが——遺伝子プール内の多様性（および、それにかかわる私たちの人生全体）が客体化可能だからである。実際、私たちは、遺伝子プールの内容が多様であることを一步退いた視点から冷淡に捉えつつ、「それが何になるのか」と問いうる。こうした視点をとるやいなや、遺伝子プール内の多様性の価値は色あせる。そして、たとえ進化倫理学が別種の基本的価値を提示したとしても、同様の議論があてはまるであろう。

以上の点は——善や義務は人生へ意味を与えるものでなければならぬと前提し

¹⁷ 田中氏はふたつの進化規範倫理学を区別している（田中 2010: 187）。本稿でとりあげるのは「野心的バージョン」である。念のため述べておくと、田中氏はこのバージョンに批判的である。

¹⁸ 進化規範倫理学はスタンスが率直かつ具体的で見るべき点が多いと思う。だが、ほとんど賛同者を得ていない。本稿では、詳細を省き、関連する事柄のみを論じたい。

¹⁹ この点については田中 2010: 196-200 を参照されたい。

たときに——進化規範倫理学の短所となる。そしてこの短所はあらゆる自然主義的倫理学へ一般化されるだろう。自然主義は「善」や「義務」を自然的なもので規定する。だが私たちは、あらゆる自然的なものに対して、一步退いた視点を取りうる。例えば快樂主義的な功利主義者は快の最大化を善や義務と見なすだろうが、これに対しても私たちは一步退いて《それが何になるのか》と問いうる。自然主義的な「善」や「義務」は、まさに自然的であることによって、人生に意味を与えるには不適格なのである。

命令説はどうか。私は次のように言いたい。神が対象化されえないものである場合には、命令説における「善」や「義務」は人生へ意味を与えうる。そして、仮に神が存在すれば、神が対象化されえない公算はある。説明しよう。

例えば神は《隣人を自分自身のように愛せ》と命じる。あるいは神はアブラハムに息子のイサクをいけにえとして捧げよと命じる。この場合、命令説に従うと、隣人を愛することやイサクを奉獻することが善や義務になる。ここで問おう。はたして私たちは、あるいはとくにアブラハムは、神およびその命令をふくむ連関全体を対象化して、《それが何になるのか》と問いうるだろうか。できるかもしれない。だが、「できない」と答えうるような「神」概念もあると思われる。

多くの神学者や哲学者は——ブーバーやレヴィナスを待たずとも——ひとと神との関係を、「対象的な」関係ではなく、人格的な関係と捉える。本稿の言葉を用いれば、次のように言えるだろう。すなわち、ひとと神との関係は、私たちがそこから一步下がって全体を見渡せるような関係ではなく、むしろ冷淡な眼で観察することのできない実践的交わりであり、不可避的に「参与的」である、と。言葉を変えれば次のようにも言える。私たちは、神 - ひと関係を想像において自己の内部にとりこみその意義や価値を問いたすことができない。神は、ノージックのいう「無限定なもの」である。それゆえ神は私たちの想像の限界の彼方にいる。

もし神がこのような存在であれば、神およびその命令をふくむ連関全体は対象化されないことになる。この場合、神の命令に従うことによって有意味化されている人生は、一步退く視点によって無意味化されることがない。

もちろん、以上の主張は条件つきである。実際には、神は対象化されうるかもしれない。また、そもそも、神など存在しないかもしれない。しかし次の点は言えるだろう。自然主義的に規定された「善」や「義務」は、一般に、一步退いた視

点から眺めることが可能であるので、人生の意味を保証するには不適格である。そして、一定の前提のもとでは、神の命令による「善」や「義務」は人生へ意味を与えうる。

最後にふたつの点に触れておきたい。

本稿は自然主義的倫理学に対する命令説のアドバンテージを主張した。とはいえこの長所も条件つきである。私は次のように前提した。すなわち《ある特定の分析における「善」概念や「義務」概念が人生へ意味を与えるのに成功するならば、この点はその分析の正当性を高める》と。この点は少なくとも議論の余地がある。別の機会に検討したい。

本稿は命令説以外の超自然的倫理学に触れなかった。ただし——冒頭でも述べたように——命令説の長所は他の超自然主義へも一般化できると思われる。例えば、仏教的超越者によって（何からの仕方）で「善」や「義務」を規定する場合も、これらは人生へ意味を与えうる。必要な条件は《無限定なものとのつながりによって「善」や「義務」を規定する》という点である。自然主義的な「善」や「義務」がこの要件を満たしうるかは怪しい。それゆえ——少なくともこの点に関しては——倫理への超自然主義的アプローチにも一定の意義があるだろう。

参考文献

- Adams, Robert, 1973. "A Modified Divine Command Theory of Ethical Wrongness," in G. Outka and J. P. Reeder, Jr. (eds.), *Religion and Morality*, New York: Anchor: 318-47.
- Armstrong, David, 1978. *Nominalism and Realism: Universals and Scientific Realism, Vol. 1*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Idiak, Janine (ed.), 1979. *Divine Command Morality: Historical and Contemporary Readings*, New York and Toronto: Edwin Mellon Press.
- Idiak, Janine, 1989. "In search of "Good Positive Reasons" for an Ethics of Divine Commands: A Catalogue of Arguments," *Faith and Philosophy*, 67: 47-64.
- Jackson, Frank, 1998. *From Metaphysics to Ethics: A Defense of Conceptual*

Analysis, Oxford: Clarendon Press.

Murphy, Mark, 2008. "Theological Voluntarism (Revised Version)," in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/voluntarism-theological/>.

Nagel, Thomas, 1971. "The Absurd," *Journal of Philosophy*, 68, reprinted in his *Mortal Questions*, 1979: 11-23. 邦訳「人生の無意味さ」、ネーゲル『コウモリであるとはどのようなことか』（永井均訳）、勁草書房、1989年、所収：17-39頁。

Nozick, Robert, 1981. *Philosophical Explanations*, Cambridge, Massachusetts: the Belknap Press of Harvard University Press. 邦訳、ノージック『考えることを考える〈下巻〉』（坂本百大他訳）、青土社、1997年。

Quinn, Philip, 1978. *Divine Commands and Moral Requirements*, Oxford: Clarendon Press.

Quinn, Philip, 2000. "Divine Command Theory," in H. LaFollette (ed.), *The Blackwell Guide to Ethical Theory*, Malden, MA: Blackwell.

Quinn, Philip, 2006. "Theological Voluntarism," in D. Copp (ed.), *The Oxford Handbook of Ethical Theory*, Oxford: Oxford University Press.

田中泉史, 2010. 「進化倫理学の課題と方法」, 松本俊吉編著『進化論はなぜ哲学の問題になるのか』（勁草書房）所収：185-205頁。

Wainwright, William, 2005. *Religion and Morality*, Aldershot: Ashgate.

自衛隊のなかのキリスト教 (研究ノート)

石川 明人

(和文要旨)

日本では 19 世紀の陸海軍設立当初から、牧師や宣教師によって軍人伝道がなされていたことはよく知られている。戦後に新たに自衛隊が誕生してから数年後には、一部の自衛官たちにより、これまでの軍人伝道の歴史を踏まえたかたちで、コルネリオ会という防衛関係者キリスト教徒の会がつくられた。彼らは祈祷会や聖書研究会をひらき、ニューズレターを刊行し、また世界各国の軍隊における軍人キリスト教徒との積極的な交流もおこないつつ現在にいたっている。だが自衛官であると同時にキリスト教徒でもあるという立場には、さまざまな困難もあった。本稿では、そうした自衛官キリスト教徒の活動、考え、そして彼らの置かれている状況などを概観することにより、今後あらためて戦争と平和、戦争と宗教の関係について考えていく際の新たな視点を提供しようとするものである。

(SUMMARY)

It is well-known that missionary work for the army and navy was carried out in Japan by the clergy and missionaries ever since the army and navy were first established in the 19th century. The Japan Self-Defense Force was created following the war, and several years after its establishment, some members of the Self-Defense Force created the Cornelius Group, a Christian group for defense personnel, formed on the basis of the history of the past missionary work for army and navy. This group holds regular prayer meetings and bible study meetings, publishes a newsletter, and actively interacts with Christian soldiers in armies all around the world. Being a member of the Self-Defense Force as well as a Christian, however, poses various difficulties. This paper provides an overview of the activities and ideas of the Christian members of the Self-Defense Force and the situations into which they are placed and attempts to bring fresh perspectives for future examinations of the relationships between war and peace and between war and religion.

(キーワード) 自衛隊、キリスト教、戦争、信仰、軍人

(Keywords) Japan Self-Defense Force, Christianity, war, faith, soldier

【1 防衛関係キリスト者の会「コルネリオ会」】

現在自衛隊には「コルネリオ会」というキリスト教徒のサークルがある。これは陸海空自衛隊員（幹部・曹士・防大生・教官・事務官）およびその家族やこれに関係するキリスト教徒が、共に聖書を学び、信仰と交わりを深めることを目的とした集まりである。プロテスタント、カトリック、無教会など教派の別を問わず、聖書研究会や修養会、祈祷会などを開催し、また『ニュースレター』の発行をおこなっている。2010年現在の会員数は約250名である¹。19世紀の日本陸海軍創設時から牧師や宣教師によって軍人伝道はさかんになされており、コルネリオ会はその精神を継承することを意識しつつ、1954年の自衛隊誕生の5年後、1959年5月23日に東京の美竹教会で発会式がおこなわれた。

キリスト者軍人の会（OCU、Officer's Christian Union）が最初に生まれたのは1851年の英国で、後に各国の軍隊にもつくられていった。米国 OCU は第二次大戦中の1943年につくられ、日本 OCU（コルネリオ会）の結成が1959年5月であるが、奇しくも同年の翌月に第1回 OCU 世界大会が開かれている。OCU の大会は、その後も世界大会や地域別国際大会が開かれ、日本では1986年、1995年、2002年、2010年にアジア大会を開いている。今ではどの国でも会員を将校（Officer）に限定しないことから OCU とはいわず、MCF（Military Christian Fellowships）という名称が用いられている。現在の自衛隊では、国内・自衛隊内では「コルネリオ会」（Cornelius Group）の名称を用い、国際大会時など対外的には JMCF（Japan Military Christian Fellowships）とも称している。

【2 コルネリオ会『ニュースレター』を読む】

自衛隊内のキリスト教に関する先行研究は、管見の限りこれまでほとんど見られない。また本稿は、あくまで簡単な問題提起を主眼とした「研究ノート」であり、文字数も限られているため、ここでは考察の材料を一次資料である『ニュースレター』（以下『NL』と略記する）およびその他の刊行物のみ限定することにしたい。

『NL』の発行は、コルネリオ会の重要な活動の一つである。内容は主に会員の

エッセーや行事報告などからなっており、そこからは各会員が実に真剣に「信仰」について、また「平和」について考えている様子が伺える。彼らに共通しているのは、自衛官およびその関係者であるということと、キリスト教徒であるということの二点だけである。よって神学的・政治的立場などに関して統一をはかることは一切なく、この『NL』も特定の信仰問題や政治・社会問題に関して会としての意見表明などに用いられる類のものではない。

『NL』が他の一般のキリスト教刊行物とくらべて特徴的なのは、記事の中に元日本兵の戦争体験や、牧師や宣教師になった軍人・自衛官の話題がしばしば見られることである。真珠湾攻撃に参加し機上から「トラ・トラ・トラ」（我奇襲ニ成功セリ）を打電した元海軍大佐の淵田美津雄は、戦後キリスト教徒になり宣教師として渡米したことはよく知られているが、彼が防衛大の聖書研究会に招かれ、全学生約 2000 名の前で講演をした際の報告などもある。またその他に、元軍人による寄稿で、戦死してもおかしくなかった場面で奇跡的に生き残ったことを神による恩寵として振り返っている記事などもいくつか見られる。戦時中は伊東平治という日本名で少年飛行兵となり、戦後は空軍そして民間航空に勤めたユン・クンソプは、後に韓国 OCU の総会長となり、さまざまな人々と協力して活動したことについて記事を投稿している。またある元海軍士官は 1937 年（日中戦争勃発）にドイツへ出張する直前に、鎌倉の雪の下教会で、第二種軍装に略綬を付け、短剣を下げた姿で洗礼を受けたという回想を書いている²。

単独で開拓伝道をする道を選んだ自衛隊の元三等海尉（少尉に相当）もいる。彼はもともとは日本基督教団に属していたが、その体制や思想があわなかったという。「自衛官であったことを否定的に扱われることに我慢が出来ませんし、日本人であることを、日本の伝統、文化を否定するようなことが、信仰の証だとも思いません」と言い「私は許されるなら、従軍牧師になりたかった」とも述べている³。

『NL』のいくつかの号には「コルネリオ列伝」というキリスト者軍人に関するシリーズ物の記事もある。一例として、榎本隆一郎の紹介がある。彼は海軍機関学校在学中に、軍人伝道に生涯をささげた宣教師エステラ・フィンチと黒田牧師と出会ってキリスト者としての道を歩むことになった。終戦時には中将まで昇進し、戦後は日本瓦斯化学工業を設立して社長、水交会会長もつとめ、また国際基督教大学理事長として福音宣教に奉仕した。

軍人や自衛官たちほど「戦争」の現実を肌で感じながら「平和」を祈る人たちもいないかもしれない。防衛大でおこなわれている聖書研究会でも、聖書の中の「殺すなかれ」「自分を迫害するもののために祈れ」という言葉を自衛官としてどう捉えるべきか、という議論が率直になされている⁴。もちろんその困難な問題に明確な結論は出ていないが、こうした問いからも目を背けることなく、しっかりと議論する場をつくって互いに話し合っている姿勢は十分に評価されるべきであろう。あるひとは次のように述べている。「自衛官が信仰を持って生きるとき二つの山があります。一つの山は国防を無視する教会であり、もう一つの山は宗教を無視する社会であります」⁵。宗教と軍事は、どちらか一方だけでも難しい問題であるが、その両方に同時に関わっている自衛官キリスト者こそ、なおさらその思索と祈りは真摯であるように思われる。

はじめにも述べたように、コルネリオ会は世界各国軍の軍人キリスト者との交流も積極的におこなっている。2007年に台湾で開催されたアジア大会には、16カ国以上から約300名の参加者があり、2010年に千葉で開かれた東アジア大会には8カ国から115名が参加した⁶。日米のOCUで合同の修養会も頻繁に開かれ、米空軍のリトリートセンターにて日米合同のクリスマス会が開かれたこともある。また米空軍大学に留学中の自衛隊の一等空尉（大尉に相当）は、現地でも軍人キリスト者の活動は活発であると言いき、基地で開かれている聖書研究会にも参加していることを『NL』で報告している⁷。地理的に近い韓国OCU（MCF）との交流は特に活発なようで、韓国軍の従軍チャプレン制度をうらやましがめる声もある。最近では防衛大に韓国からの留学生も多くきており、彼らの中には近くの教会の礼拝に出席したり、防衛大で行われている聖書研究会に参加している者もいるようである⁸。個人レベルでも海外の関係者との交流は積極的になされている。ひとりの自衛官は、都心に与えられた宿舎をコルネリオ会の集まりの場として活用できたことについて次のように述べている。「韓国の統合参謀本部議長の Lee Pil Sup 将軍、その信仰の盟友 Oh Hyung Jae 教授、在日米軍の AMCF 会員スタッフ、またペルーの AMCF 会長などは二度以上来られ、いわば「主の家」として用いられてきたことを誇りに思っています」⁹。

【3 人殺しと侵略を生業とする自衛隊員？】

近年、とりわけ 90 年代半ば以降は、自衛隊に対するイメージはそれ以前とくらべて大幅に改善されてきたようである。その理由としては、阪神淡路大震災での災害救援活動や、賛否両論はあったものの海外での平和維持活動等による印象の変化もあるかもしれない。また、2011 年 3 月の東日本大震災では 10 万名もの自衛官が派遣され、人命救助、遺体捜索、物資輸送等に重要な役割を果たし、誰もがそれを肯定的に評価した。だがしばらく前までは状況は違った。例えば立川市が自衛官の住民登録を理由もなく留保したり（1973 年）、また自衛官が職務上の必要から大学等への入学を希望しても、大学側から受験の辞退を求められたり願書が返送されたり、あるいは一部の学生から通学を妨害されるなどの事例も多くあった（60～70 年代）。太平洋戦争の記憶や憲法 9 条の観点などから、自衛隊とその構成員に対する社会の風当たりは大変強いもので、それは自衛官キリスト者においても同様であった。彼らに対する一般のキリスト教会や牧師、信者たちによる無理解や誤解も少なくなかったのである。1971 年にコルネリオ会会員で自衛官の矢田部稔が、教会関係紙『こころの友』に投稿したエッセー「ある三等陸佐の願い」と、それをめぐってなされた読者である牧師と編集部とのあいだのやりとりがある。一般の牧師と自衛官キリスト者との葛藤の一例として挙げよう。

矢田部の「ある三等陸佐の願い」は、題名の通り彼が三等陸佐（少佐に相当）のキリスト教徒という肩書で、青年時代におけるキリスト教との出会いや受洗への過程を綴ったものであった。いわば信仰についての簡単なライフヒストリーである。彼は防衛大学校に一期生として入学したが、父親を亡くし生活が楽ではなかった彼にとって、当時は進学先といえば学費のかからないここしか考えられなかった。そして彼は防衛大在学中にキリスト教と出会い、教会に通うようになり、3 年生の時に受洗している。矢田部にとっては、自衛隊、防衛大こそがキリスト教と出会った運命の場所であった。このエッセーは彼の「願い」として次のように締めくくられている。「私の願いは、重要でかつ困難な職務を担任する自衛官が信仰によって強められることであり、またミス・フィンチのように、あるいは明治の終りごろミス・テーラーが警察官に伝道したそうですが、そのように制服を着た人間の魂を求める伝道者をも日本の教会が生み出していきたいということ

であります」¹⁰。これは極めて個人的で素朴な、信仰者としての彼の思いに他ならなかった。

ところが、このエッセーに対して美祿教会牧師の岩本二郎は激しい批判を行った。岩本牧師はこれを掲載した編集部に対する批判として『教団新報』に、「軍国主義化の波はここまで来たか、と肌寒いものすら覚えた」と書いた。矢田部のこうした投稿を『こころの友』紙に掲載したことは「平和への努力を傾けてきた教団と教会の動きに逆行するもの」だと批判したのである¹¹。そして、「人殺しや侵略を生業とする自衛隊員は、実存的、社会的罪のただ中にある」と断罪し、「自衛隊と連帯するよりも、拒絶こそ、教団にふさわしいのである」と述べた¹²。岩本の一連の主張は、確かに彼の平和を願う気持ちに由来するものであろう。しかし、ここには彼の誤読、あるいは問題の誇張があるようにも思われる。というのも、発端となった矢田部のエッセーは、実際には岩本の解釈とは異なり、決して教団に自衛隊という組織そのものの支持を訴える内容のものではない。矢田部は「ミス・フィンチのように……制服を着た人間の魂を求める伝道者をも日本の教会が生み出していきたい」と言っているように、ただ素朴に自衛官という特殊な立場を理解してくれる信仰上の導き手を求めているに過ぎなかった。フィンチは 20 世紀初頭に日本で軍人伝道に生涯を捧げた人物だが、それは軍隊そのものを支持したのでもなければ、日清・日露戦争や第一次大戦を肯定したわけでもない。彼女はただ素朴に、軍隊という特殊な組織のなかで生活している人々とその家族を理解し、彼らのために伝道したのである。それから数十年後、キリスト者自衛官の一人が再びフィンチのような人物を求めるのは、むしろ謙虚な信仰者の姿であるように思われる。

実は、矢田部はおそらく日本で初めて「従軍チャプレン制度」に関する研究論文を発表した人物でもある。彼は陸上自衛隊幹部学校指揮幕僚課程在学中に、「戦場における士気について—宗教要員の活動が士気に及ぼす影響—」という論文を書き、それは 1969 年の『幹部学校記事』に掲載された。これは世界各国の従軍チャプレン制度を比較した優れた研究となっている¹³。「ある三等陸佐の願い」が書かれたのは、その論文の 2 年後にあたる。したがって、おそらく矢田部は諸外国の従軍チャプレン制度を念頭におきながら、また日本で軍人伝道に一生を捧げたフィンチらの姿を思い浮かべながら、このエッセーを書いたのである。自らの信仰を「神様

につかまった」と表現する矢田部は、たまたまその職業が自衛官だったに過ぎない。もちろん 20 代の進路を決定する時期に、いささかの迷いもなかったというわけではないようだ。しかし彼は、聖書の言葉、「召されたままの状態にとどまっているべきである」、「ユダヤ人を得るためにユダヤ人ようになった」などから、最終的には自衛官として生きる道を選んだ。「使徒言行録」にでてくる百人隊長コルネリウスの信仰も彼を勇気づけた。米軍や韓国軍をはじめ、諸外国には従軍チャプレン制度が当然のものとして存在することを知っていた矢田部のことを考えるなら、第二のフィンチを求める彼の「願い」の口調は、むしろ非常に控えめなものだったようにも思われる。

【4 自衛官キリスト者の立場】

『NL』には、「兎角反自衛隊的な空気の多い教会に於いてキリスト者自衛官のあかしを立てつつ苦闘しておられる兄弟もあるかと思いますが…」¹⁴といった文章がよく見られる。自衛官キリスト者は一般の教会のなかで居心地の悪い思いをさせられることも少なくなかったようである。元海軍士官でのちに海上自衛官となったある会員は、「自衛隊内においてキリスト教徒なる故に不利な処遇を受けることはありません。最高階級に進んで、最高の要職につかれたキリスト教徒自衛官は何人もおられます」という。しかし、自衛官であるということから「教会内で知的ななぶりものにされたという経験」があったという¹⁵。また、コルネリオ会創設時からの古い会員の一人も、「一部の教会では自衛隊さんは歓迎しないという雰囲気があることは否定できない」¹⁶と述べている。

日本基督教団は 1967 年に当時の総会議長鈴木正久の名前で「第二次世界大戦における日本基督教団の責任についての告白」を公表した。いわゆる「戦責告白」である。これは戦争責任を教団として謝罪することの意味について、また国策による教会の合同の意味を神学的にどう理解すべきかなど、さまざまな点から論争の種となったが、戦争の過ちを繰り返さず、平和を希求する宣言として極めて重要な意味をもつものであった。70 年代以降も自衛官キリスト者に対する教会や聖職者の視線が冷淡で不寛容なものになりがちであったのは、この時期にあらためて

「戦責告白」がなされたことの影響もあったのかもしれない。この傾向は 90 年代に入ってからもつづいたようで、反自衛隊の問題は 91 年の『NL』でもとりあげられている。教会関連の集まりに出席し、自分が自衛官だとわかると偏見や先入観に満ちた詰問を受けることが多く、「自衛隊は天皇の軍隊だ」「自衛隊と靖国神社との結びつきをどう考えるか」といった話題になりがちであるという。その記事の投稿者は、そうした場では、聖書にある「むしろ言葉、行動、愛、信仰、純潔の点で、信じる人々の模範となりなさい」という言葉を想起すべきであるとしている。教会のなかで不快な思いをしてきた会員は少なくないが、むしろそうした場を通じてきたことで、クリスチャン自衛官の信仰は強くなったのだとも述べられている¹⁷。自衛官キリスト者たちは、皮肉にも、自衛隊のなかではなく、すべての人を受け入れると自称している教会のなかで、その職業や立場を疑問視されるという、困難な状態におかれていた。ある会員は「コルネリオ会は、今後とも、忍耐強くあらねばならぬと思います」¹⁸とも書いている。

とはいえ、もちろん日本中のすべての教会や聖職者たちがコルネリオ会や自衛官に無理解だったわけではない。2010 年の軍人キリスト者東アジア大会では、日本基督教団総会議長の山北宣久牧師も出席し、説教をして彼らを励ました。そもそもコルネリオ会の発会式は都内の教会でおこなわれたのであったし、『NL』には牧師からの励ましの手紙などが掲載されることもある。自衛隊に十分な理解をもって接してくれる教会や聖職者はかつてもいたし、今でも決して稀ではない。

【5 軍人の信仰】

世界の多くの軍隊には従軍チャプレン制度がある。原爆投下の際には出撃前の B29 乗組員を前にしてチャプレンが神に祈りを捧げたことなどを考えれば、そうした姿には確かに違和感も感じる。だがその一方で、戦場で過酷な生活を強いられる将兵ひとりひとりのおかれた状況を考えれば、軍に聖職者がいることを一概に批判することも難しい。今の日本の宗教文化や憲法 20 条、89 条などを鑑みれば、自衛隊へのチャプレン制度導入は困難である。しかし国内外での災害派遣や人道援助など、自衛隊の任務も多様化していることを考えると、むしろ彼らの中にこ

そ、よきキリスト教徒が求められるともいえるだろう。

福音書によれば、イエスも百人隊長の信仰を評価した。内村鑑三も軍人に対する慰藉を自らの「非戦主義」に反するとは考えなかった。札幌バンドのクラーク、熊本バンドのジェーンズ、イエズス会のイグナティウス・デ・ロヨラなど、感化力の大きかった伝道者はいずれも元軍人であった。戦争が否定されるべきなのは当然である。だが「軍人の信仰」については、もっと様々な観点から考察、議論されねばならないことが多くある。

¹ 矢田部稔（元自衛隊陸将補・コルネリオ会名誉会長）へのインタビューによる（2010年5月28日千葉県にて）。また『キリスト教年鑑』（キリスト新聞社、2011年）を参照。

² 『ニュースレター』（1983年 No. 38）

³ 『ニュースレター』（1992年 No. 66）

⁴ 『ニュースレター』（1972年 No. 7）

⁵ 『ニュースレター』（1992年 No. 65）

⁶ 『ニュースレター』（2007年 No. 116、2010年 No. 125）

⁷ 『ニュースレター』（1976年 No. 17、1978年 No. 22、1974年 No. 13）

⁸ 『ニュースレター』（2004年 No. 104）

⁹ 『ニュースレター』（1996年 No. 80）

¹⁰ 矢田部稔「ある三等陸佐の願い」（『こころの友』1971年、第1531号）

¹¹ 岩本二郎「『こころの友』にたずねる」（『教団新報』1971年、No. 3683）

¹² 岩本二郎「連帯よりも拒絶を」（『教団新報』1972年、No. 3687）

¹³ 矢田部稔「戦場における士気について—宗教要員の活動が士気に及ぼす影響—」#12CGS 兵学研究論文要約（『幹部学校記事』1969年8月）41—54頁。

¹⁴ 『ニュースレター』（1970年 No. 2）

¹⁵ 『ニュースレター』（1975年 No. 14）

¹⁶ 『ニュースレター』（1973年 No. 10）

¹⁷ 『ニュースレター』（1991年 No. 63）

¹⁸ 『ニュースレター』（1997年 No. 83）

研究論文及びノート執筆者一覧（五十音順）

石川 明人	北海道大学文学部助教
鬼頭 葉子	京都大学大学院博士後期課程修了、博士（文学）
橋本 哲夫	種智院大学准教授
山口 尚	京都大学非常勤講師

学会誌『宗教と倫理』投稿規定

1. 投稿応募者は、宗教倫理学会の正会員であること。
2. 原稿の種類は、「研究論文」と「研究ノート」および「書評」とする。「書評」に関する規定は別途定める。
3. 「研究論文」は、40字30行（横書き）の10～13ページとし、「研究ノート」は、40字30行（横書き）の5～7ページとする。また、400字程度の和文要旨、200字程度の英文要旨と、5語程度のキーワード（和文・英文）とを付けること。英文原稿も可。
4. 編集委員会は、投稿された原稿ごとに当該分野および関連分野より2名の査読委員に査読を委嘱する。
5. 編集委員会は、査読委員の報告を受け、掲載・修正・不掲載の判定を行い、その結果と理由を投稿者に通知する。
6. 本規定の変更は、評議会の議による。

(2001年4月1日施行、2001年7月23日改正)

学会誌『宗教と倫理』書評投稿に関する内規

- 1 投稿規程第2条に基づき、書評投稿に関する内規を定め、書評の投稿については本内規に従うものとする。
- 2 投稿応募者は、次のものとする。
 1. 学会の正会員
 2. 編集委員会からの執筆依頼者
- 3 取り上げる書籍等は、原則として正会員の研究成果、会員が監修・編集に関わったもの、宗教倫理学会が発行主体となったものとする。
 2. 学会の講演などで招聘した講師の研究成果も可とする。
- 4 書評は、原則として批評が加えられているものとし、単なる新刊紹介は掲載しない。またオリジナルな原稿とする。
 2. 学術研究の向上に資する内容のものとし、自己宣伝的、個人攻撃的な内容は避けること。
- 5 原稿の採否決定は編集委員会がこれを行う。
- 6 書評内容について、対象となった研究成果の執筆者・著者から、応答機会の希望がもたらされた場合は、編集委員会がこれを判断し、その原稿の採否を決定する。
- 7 「書評」は、40字30行(横書き)の3～5ページとする。英文原稿も可。
- 8 投稿の申込・原稿の締め切りは、論文投稿に準じて行なう。(2008年5月16日施行)

宗教と倫理 第11号

2011年10月31日 発行 会員頒布

編集・発行 宗教倫理学会

代 表 高 田 信 良

発 行 所 〒632-8510

奈良県天理市杣之内町 1050

天理大学おやさと研究所

堀内みどり研究室

「宗教倫理学会」事務局

<http://www.jare.jp/>

郵便振替 00930-4-38499