

# 宗教と倫理

## 第6号

### 研究論文

- |       |  |    |
|-------|--|----|
| 須藤 孝也 | キルケゴールと「規範」                                | 3  |
| 辻村 優英 | カルマの倫理性 —サムドン・リンポチェのサティヤー<br>グラハー—         | 17 |
| 古川 雄嗣 | 偶然性の問題と宗教的多元性 —九鬼周造の思索から—                  | 32 |
| 本多 真  | 環境問題から考える「相克」と「調和」 —初期仏教におけ<br>る環境悪化とその対応— | 48 |
| 川上 祐美 | 見返りを期待しない利他行動における共感の意義——奉<br>仕活動の動機から考える—— | 62 |

宗教倫理学会  
2006年（平成18年）10月

# Religion and Ethics

## Vol. 6

### *Articles*

Kierkegaard and the “norm”

*SUTO, Takaya: Hitotsubashi University, Graduate School of Social Sciences* ..... 3

Ethics of *Karma*—on Satyāgraha of Samdhong Rinpoche

*TSUJIMURA, Masahide: Kyoto University, Graduate School of Human and Environmental Studies* ..... 17

The Issue of Contingency and Religious Plurality—From the Philosophy of Shūzo Kuki—

*FURUKAWA, Yuji: Kyoto University, Graduate School of Education* ..... 32

Conflict and Harmony on the Environmental Issue—Environmental Disruption and Protection in an Early Buddhist Community—

*HONDA, Makoto: Ryukoku University, Graduate School of Intercultural Communication* ..... 48

Significance of Sympathy in Human Altruism—A Consideration on the Motivation of Self Sacrificing Ministrative Behavior—

*KAWAKAMI, Yumi: Waseda University, Graduate School of Human Sciences (Part-time Lecturer, Faculty of Human Sciences)* ..... 62

**Japan Association of Religion and Ethics**

**October, 2006**

# キルケゴールと「規範」

須藤孝也

(一橋大学大学院社会学研究科博士後期課程)

## (和文要旨)

倫理と宗教を切り離しつつ、同時にまた両者を緊密な相互関係におくキルケゴール思想は、「規範」に対してポジティブに働くとともに、それを破棄するという両義的な性格を備えている。本論文は、キルケゴール思想にある規範論を、「存在論」、「形而上学」、「超越」といった諸概念を脱構築したポスト近代の規範論に照らして、現代において捉え直す。キルケゴール思想は、規範を普遍理性によって基礎付けることを不可能と見なすというポスト近代性を備えつつも、内在と超越の二項対立の枠組みにおいてしか規範を理解しなかったという点で、現代哲学の手前にいる。19世紀後半以降の諸批判を経て、正当化の言説としての規範論は、説得的に語られることが困難になった。しかし諸規範は、完結することなく更新され続ける認識の中で依然として作用し続けている。それを見届ける方法の一つは、現代の諸思想の声を聞く際に、それらに起点を与えたキルケゴール思想の低音を併せて聞くことによって、可能になるように思われる。

## (SUMMARY)

Kierkegaard's thought, which not only divides ethics and religion but also puts the two into a close co-relationship, has an ambivalent character that both works positively with norm and at the same time discards it. This paper rethinks at the present day the norm theory in Kierkegaard's thought, by comparing it with post-modern theories on the norm that deconstructed the categories such as "ontology," "metaphysics" and "transcendence." Kierkegaard's thought has the quality of post-modernity that regards it impossible to ground the norm by the universal reason, but is located before contemporary philosophies as far as it understood the norm only in the context of dichotomy between immanence and transcendence. It has become difficult to talk about the norm as justified discourse persuasively, due to the criticisms after the later half of the 19th century. Yet norms function in recognitions that continue to be renewed without conclusion. When we listen to the voices of contemporary thoughts, the way we understand them seems to be possible,

only if we listen to Kierkegaard's droning thought, which provided them the starting point.

## 1. はじめに<sup>1</sup>

「規範(norm)」は、法律や慣習にも具体化する、極めて広い浸透力を持つ概念であるが、本稿においては、倫理学および宗教哲学的問題関心から、これについて考察する。世界情勢の変化と連動して、現代の哲学・思想の領域においても、規範は様々に論じられながら、依然として重要な案件の一つとなっている。本稿では、現代の状況を照らし出すために、近代哲学と現代哲学のちょうど境目にあった思想家として、キルケゴールを取り上げる。現代においては、科学や経済など、社会のあ

<sup>1</sup> 文献略号：

Søren KIERKEGAARD;

巻数: *Søren Kierkegaards Samlede Værker*, udg. af A. B. Drachmann, J. L. Heigerg og H. O. Lange (København, Gyldendal, 1964).

Pap: *Søren ierkegaard Papier*, ung.l af P. A. Heiberg, V. Kuhr og E. Torsting, 2. udg. ved Niels Thulstrup (København, Gyldendal, 1968 - 78).

Ludwig WITTGENSTEIN;

CV: *Culture and value: a selection from the posthumous remains*, ed. by Georg Henrik von Wright; in collaboration with Heikki Nyman; revised edition of the text by Alois Pichler; translated by Peter Winch (Oxford, Blackwell, 1998).

LE: "A Lecture on Ethics," in: *Philosophical Review*, 74 (1965).

LPE: 'Wittgenstein's Notes for Lectures on "Private Experience" and "Sense Data",' in: *Philosophical Review*, 77 (1968).

PU: *Philosophische Untersuchungen*, hg. von Joachim Schulte in Zusammenarbeit mit Heikki Nyman, Eike von Savigny und Georg Henrik von Wright (Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2001).

TLP: *Tractatus logico-philosophicus*, hg. von Wilhelm Vossenkuhl (Berlin, Akademie, 2001).

ÜG: *Über Gewißheit*, hg. von G.E.M. Anscombe und G.H. von Wright (Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1997).

Michel FOUCAULT;

巻数: *Dits et écrits*, édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald; avec la collaboration de Jacques Lagrange (Paris, Gallimard, 2001).

- ・引用は巻数ないし略号と、ページ数ないし節番号を記す。
- ・〔 〕は引用者による捕捉である。

る特定の領域においては著しく世俗化が進行しているが、その他の領域においては、宗教は消滅するどころか、それをめぐる状況は複雑化しており、宗教をとりまく状況は新たな局面に突入している。私見によれば、このような状況の中で、「単独者 (den Enkelte)」や「逆説(Paradox)」としての信仰によって特徴づけられるキルケゴール思想を再考することは、単に19世紀の状況を復元するのみならず、現代の状況についての重層的理解をも可能にする。キルケゴール思想は、規範、すなわち社会的当為として、他者に対しいかなる要請をなすのか。本論文は、キルケゴールが示す宗教的規範を、その後の規範論の展開に照らして、再考しようとするものである。

## 2. 倫理の要請と座礁

「規範」に関してのみならず、あらゆる一般的な問題に関して、それとキルケゴール思想を交差させようとする場合、前提として押さえておかなければならないのは、キルケゴールは人間精神を発展するものとして捉えているという点である。キルケゴールは、俗に言う「成人」といった意味での「一般的な人間」といった等質的存在を想定せず、「人間」を、その者がそれに従って自らの人生を秩序づけるところの価値基準によって切り分け、それらを発展的に並べる。この発展段階は、微細に見れば、無数の分断線によって区切られるが、大きくは、美的実存、倫理的実存、宗教的実存の三つに分けられる。

人間は、それぞれの実存において、それぞれ独自の仕方で規範に関わる。第一段階である美的実存では、その後の倫理的実存や宗教的実存において主要な機能を果たす「永遠なもの(det Evige)」は未だ自覚されず、もっぱら「この世的なもの(det Verdslige)」や「時間的なもの(det Timelige)」に価値が置かれ、これらは規範を根拠付けるものとしても機能する。この世的なものに一切の価値をおく美的人間は、できる限り人生を享受することを目標に生きる。そこで認識される規範は、この世的なもの、および時間的なものによって正当化される。これに対しソクラテスの想起説がそうであるように、倫理的主体においては、自らのうちにこの世的な有用性に解消されない「永遠なもの」あるいは「超越的なもの」としての「善」が見出される。美的主体が様々な外的事象に価値や根拠を見出していたのに対し、倫理的主体は自己において永遠なもの、超越的真理を見出す。「真理は主体性である」(9,157)

といったテーゼは、こうした倫理的主体を特徴づけるものである。ただし、美的主体と倫理的主体は、キルケゴールの定義からすれば、利己的な主体と道徳的な主体に対応するわけではない。美的主体と倫理的主体を分けるのは、主体が個人的な利益を優先するか、社会的な利益を優先するかではなく、むしろそれが時間的なものを優先するのか、あるいは永遠なものを優先するのかである。美的主体は、必ずしも他者を無視する利己的な主体ではなく、この世的な有用性を生み出す限りで共同体的利益をも考慮しうる。

倫理的に実存する主体とは、永遠なものとしての真理を自らのうちに認め、これを自ら実践しようとする者を意味する。「当為能力(Skullen-Kunne)」(Pap. VIII-2B89,189)を備える倫理的主体にとって、自らのうちに見出された真理は、ただ単に認識される対象としての真理であるばかりではなく、むしろ実践するための真理である<sup>2</sup>。倫理的主体は、「である」という存在の次元ではなく、「であるべき」という当為の次元にあり、当為の対象である善は、世界に見出されるものではなく、主体自らがその意志によって要請するものである。「善は、私が意志することによって存在するものであり、そうでなかったら全然存在しない」(3,208)とも言われるように、倫理的主体は、その善を欲する意志、およびその善を実践しようとする意志によって特徴づけられる。キルケゴールが人間存在を、その自然的特徴によってではなく、発展する価値基準とその実践という二つの意味におけるあり方によって分類するために、「実存(Existents)」概念を用いた理由もここにある。実存の変容は必然的發展ではなく自由の運動であり、倫理的段階においてすでに、キルケゴール思想は普遍的に確保される規範から距離をとりはじめる。

しかしながらキルケゴールによれば、人間が自らのうちに見出した永遠なるものとしての善を、この世において実践しようとする倫理的主体の試みは、座礁することになる。「倫理的なものは、その無限の要求を伴って、あらゆる瞬間に存在している、しかし個人はそれを実現することができない」(9,223)。無限性のみならず有限性からも成る人間は、完全な無限性の要求に対応しきれない。時間的なこの世に、永遠なものを持ち込もうとする試みは失敗し、代わりに、時間的なこの世界の中に、

---

<sup>2</sup> cf. 「万人に認識(Erkjendelse)の能力がある。そして最も知識の豊富な者も、最も狭い知識しか持たない者も、誰でも、その認識において、彼がその生活においてあるところのものよりも、彼の生活が表すものよりも、遙かに進んでいる。けれども我々人間は、この不釣り合いにはあまりかかわらない。反対に我々は認識には大きな価値を置き、みなその認識をますます発展させようと努めている」(17,150)。

永遠なものを見出そうという宗教による解決が準備される。「倫理的なものをなすという事からの恐るべき離反、倫理的なものとの個人の異質性、倫理的なものからのこの留保は、人間における状態としては罪である。罪は宗教的実存に対する決定的表現である」(9,224)。人間の力によってのみ永遠なものの実現を企てていた倫理的主体は、自らの無力さないし傲慢さを自覚し、永遠なものへの関わりを、神を介して行うよう変化する。

### 3. 信仰と規範

倫理実存の後をうける宗教的実存は、宗教の形式において「永遠なもの」に関わる。宗教的主体の視点にさらに踏み込んで言えば、倫理実存をつき動かしていた「永遠なもの」はそもそも神によって与えられるものであったことが見出される。キルケゴールにおいて、キリスト教の信仰にその実現をみる宗教的実存に要求されるのは、新約聖書において説かれる神を介した隣人愛である。「愛することが義務であるという、この一見して明らかな矛盾を含んでいること、まさにこれによってキリスト教の愛は知られるのであり、それがその特長なのである」(12,29)と言われるように、聖書においては、隣人を愛することが義務として示される。キリスト教に根拠を持たない人間の愛が、その対象を恣意的に選択するのに対し、義務としての隣人愛の命令に従って生きる宗教的主体は、自らが関わる他者すべてを愛する。

倫理実存の選択が主体による自由の行為であったように、宗教的実存もまた自由の行為である<sup>3</sup>。すなわち、隣人を愛すべしという義務は、神と関係する一人の宗教的主体にとってのみ妥当し、他者において隣人愛の義務がいかに果たされているかという問題は、宗教的主体が関与しうるものではない。「あなたはただ、自分が他人に対していかにあるか、あるいは他人のあなたに対する態度をいかに受け取っているかということだけに関心を払えばよい」(12,365)と言われるように、宗教的主体は直接的には神とのみ関係するのであり、他者との直接的関係は断截されている。しかしながらこれは、宗教的主体が他者関係を一切考慮しないことを意味するのでは決してない。宗教的主体は他者との直接的関係を放棄するが、なお神を介して間接的に他者に関わる。「先の聖書の聖なる言葉もまた、我々がお互いを裁くの

---

<sup>3</sup> cf.「信仰とは認識ではなくて、自由の行為(Frihedens-Akt)であり、意志の表明(Villiens-Yttring)である」(6,76)。

に夢中になるようにけしかけるために語られているわけではない。そうではなく、それはむしろ単独者に、我が聴衆たるあなたに、そして私に向かって警告的に語られているのである。単独者が自分の愛を不毛のままに終わらせることなく、当の果実が他人によって知られようと知られまいと、とにかく愛がその果実によって知られよう、努めるのを励ますためにである」(12,19)といった記述に、神を介して宗教的主体がなす間接的な他者関係が見られる。

キルケゴールは、自らの著作活動について「私が自分の著作の仕事によって成し遂げたいと願ってきたこと、そして今もなおそうしたいと願っていることは、——私はそれを最も重要なことのなかの第一のことと考えるが、——キリスト者であるということはどういうことなのかということをはっきりとさせること、つまり、キリスト者というものの像を、その全き理想性の姿において、すなわち、その真実そのものの姿において、つまり、あらゆる点において真実極限にまで徹底化された姿において浮き彫りにして示し、この私が他の誰よりも真っ先に自ら進んでひれ伏して、この像によって審きの判決を受けることなのである」(Pap. X-5B107,288)と述べている。キリスト者の究極的なあり方を把握し、自らの実存をそれに近づけたいという欲求の充足は、個人的に行う自由の営みとしてなされ、前の隣人愛の教説が命ずるように、他者に対する直接的な関わりは厳密に控えられている。こうして一見すると、社会的当為は完全に個人の自由の次元へと解消されたように見えるが、しかしこれを規範論の文脈に据え置くと、宗教的実存は再びその効果を発揮しはじめる。「私は、私の仕事をキリスト者であることの理想性そのものを叙述するという仕方で、成し遂げるつもりである。これを成しうるためには、私は、またもや中立性を保持しなければならない。なぜなら、もしそうしなければ、私は結局は自分自身のことを語るということになってしまうからである」(Pap. X-5B107,299)といったキルケゴールの記述には、恣意的なキリスト教理解を提示することを避けようとする、他の信仰者に対する気遣いが窺えるが、しかし同時にここには、あるべきキリスト者の姿を他の信仰者に対して示す、との自己理解もまた読み取れる。

「キリスト者のあるべき姿」がどういうものであるかという問題は、当然、キルケゴール個人の問題ではなく、あらゆるキリスト者の問題であり、その著作活動において、キルケゴールは再び他者との関係に立ち入らざるをえなくなる。

生涯、私人として教会の外部にとどまったキルケゴールは、自らの立場を「権威なき」(17,51)ものと規定した。他者に対する強制を断念しながら、キルケゴールは自らの役割を確定するに至る。「一人の人間に何らかの意見、確信または信仰を強

いるようなことは、どんなことがあろうと、私にはできない。しかし他の人のためにただ一つのことだけは私にできる、彼に注意を押し付けることを」(18,101)といった記述にあるように、キルケゴールが採用するに至った自らの役割は、キリスト者のあるべき姿を示すことによって、できる限り他の信仰者の自覚を促すことであった。またその「キリスト者のあるべき姿」の内容は、単に内面の在り様にとどまるものではなく、「卑賤のキリストの倣い」という実践にまで及ぶ理想を極めたものであった。自らの思弁によって超越的なキリスト教の真理を認識することを断念しつつも、「この世におけるキリストの生が我々の模範である；私と全てのキリスト者は、我々の生がキリストのそれに似るように奮闘しなければならない」(16,108)と語るキルケゴールは、なお真理に対する「真の関係の仕方」であるキリスト教の実存を語り、自らに対してのみならず、キリスト者であろうとする他者に対してもこれを要請する。

#### 4. 規範論の展開

##### (1) ウィトゲンシュタインの観点から

ウィトゲンシュタインの「語りえないものについては、沈黙しなければならない」(TLP 7)という言葉はあまりにも有名である。彼の思想は、前期の主著『哲学論考』において示された、こうした言語および論理の限界を確定する二元論的思考から出発する。この時期のウィトゲンシュタインの理解によれば、語りうるものと語りえないもの、事実と意義、科学と倫理、あるいは哲学と宗教の間には、媒介不可能な境界が存在する。内部と外部が明確に分かれるこの二元論においては、この世界で生じるいかなる事実も、それ自体は意義をもつものではない。もし意義というものがあるとしても、「世界の意義(Sinn)は、世界の外にあらねばならない」(TLP 6・41)。ウィトゲンシュタイン思想においては、倫理と宗教はともに意義に関わるものとして、論理の外部にあるものとされる<sup>4</sup>。こうした二元論は、内在と超越の間に質的差異をみるキルケゴール思想と同様のものである。この二元論に、「善悪間の差異はそもそもいかにして成立するのか？それは思考されるものか、すなわちそれは思考

<sup>4</sup> cf. 「言い表せぬものが存在することは確かである。それは自らを示す(show)。それは神秘的なものである」(TLP 6・522)。cf. D.Z.Phillips, *Wittgenstein and Religion* (NY, St. Martin's Press, 1993).

にとって存在するものなのか？そうではない」(3,207)と述べるキルケゴールとの符合を見ることは難しくない<sup>5</sup>。

しかしながらこのような前期の二元論の図式は、後期のウィトゲンシュタインによって、『哲学探究』以後大きな改訂を施されることになる。論理学者として出発したウィトゲンシュタインは、伝統論理学が前提としていた同一律や矛盾律といったアプリアリに妥当するとされる原理について、それが実際の人々の生活の中で用いられる場面に注目することで、再考した。この考察は、論理に関する考え方の大きな転換をウィトゲンシュタインに促すことになる。「根拠づける」とはどういうことか。様々なルールに対し根拠づけがいかになされるかを考察するうち、無限に後退する根拠づけの作業を止めるものとしてウィトゲンシュタインが見出したのは、超越的な理念ではなく、むしろそれまで無意識に論理によって根拠づけられるものに数えていた具体的な実践であった。「私が根拠付け(Begründung)をし尽くしたならば、私は固い岩盤に達し、私の鋤は跳ね返される。このとき私はこう言いたくなる。『とにかく私はこうやっている』と」(PU 217)。実践を論理が根拠づけるのではなく、むしろ具体的な生活形式から様々な言語ゲームが形づくられるのである。

言葉は世界を映すものと考える写像理論を採用していたように、前期のウィトゲンシュタインにおいて、世界とそれを記述する言語は存在論的に理解されていた<sup>6</sup>。しかし言葉は現実と一致することによって内容をもつと考えるこのような理解は、言語が実際に使用される仕方にそぐわないとして、後期の言語ゲーム理論においては批判される。同じ言葉が場面によって様々な意味をもちうるように、言葉の意味は決して状況を離れて不変の内容をもつのではない。こうして言語は確固たる内容を指示するとの理解は避けられ、後期の言語ゲーム理論においては、言語はその意味を各々の状況で果たす役割によって得る、と機能論的に理解される。こうした、あるものをそれが果たす役割によって理解する考え方は、後期ウィトゲンシュタイン思想のあらゆる面において用いられる。「何かが我々の人間生活の中で特定の役

<sup>5</sup> 言語化の不可能性を主張しながらも、倫理や宗教といった論理の外部にあるものについて、ウィトゲンシュタインが、それらでないものとする、あるいはそれらについて思考することをやめるといったことはなく、それどころかむしろ、ウィトゲンシュタインの思考がそれらをめぐってなされたことは誤解されてはならない。cf. (LE,12)、鬼界彰夫訳『ウィトゲンシュタイン宗教哲学日記』、講談社、2005年。

<sup>6</sup> cf. 「像の真偽は、像の意味と現実との一致ないし不一致に存する」(TLP 2・222)。

割(role)を果たすならば、我々はそれを言語ゲームと呼ぶ」(LPE,300)。言語ゲーム理論において、論理、言葉、ルールはその究極的根拠を剥奪され、もっぱらそれが実践において果たす役割によって利用されるものとして理解されるにとどまる。

後期ウィトゲンシュタインの理解によれば、ある判断を究極的に根拠づけるものの存在は否定される。確かに前期の二元論的思考においてもすでに、論理的な推論を行いながら究極的に正しいルールを示そうとする神学や形而上学としての哲学の不可能性は、洞察されていた。しかし二元論的な図式においては、根拠づけるものと根拠づけられるものとの間は分断されていたとはいえ、なお依然として、論理の外部に究極的に意義をもつものが実体的に想定されていた。しかし二元論的発想が解消される後期に至っては、究極的な正当性をもった唯一の生活形式および言語ゲームは認められない。「この根拠 [=我々が我々の物理学に対して持っている根拠] が説得力のあるものだと考えない人々に会ったとしよう。それはどのように想像できるか。物理学の代わりに彼らは神託を用いるのである（そのため我々は彼らが原始的だと考える）。彼らが神託にうかがいを立て、それにへと自らを向けるのは誤りか。——もしそれを『誤り』と呼ぶなら、我々は自分たちの言語ゲームから抜け出て、彼らの言語ゲームと戦っているのではないか」(ÜG 609)と言われるように、それぞれの言語ゲームの間に正当性の優劣はつけられない。このようにウィトゲンシュタイン思想には、超越的に根拠付けられる規範の不可能性、ないし相対化を見ることができるといえる。

## (2) フーコーの観点から

主体の諸形式の歴史的変容を詳細にわたって跡づけたフーコーの仕事は、そのほぼ全てを規範論——もちろん、歴史的に構成された規範論を吟味し、構成し直すもの、という意味での規範論であるが——として読むことができるが、その分析は膨大であり、ここでそれを細かく跡づけることは到底できない。したがってここでは、キルケゴール規範論との比較が有用と思われる以下の二点のみを確認するにとどめる。すなわち、主体の歴史的構成性と普遍道德の終焉に関する議論である。

ウィトゲンシュタインが、個人という単位における意味の構成を超えて、生活形式を共有する制度ないし社会という単位において意味が構成されるメカニズムを考察したことは上に見たが<sup>7</sup>、さらにこれに歴史性を加えて考察するフーコーは、本

<sup>7</sup> ウィトゲンシュタインが積極的に個人の単位について語るのは最晩年においてである。cf.「私

質主義的発想からは完全に自由であり、もはや「主体とは何か」とは問わない。フーコーの理解によれば、主体は歴史的状況の中で構成されるものであり、ア prioriに存在する「実体ではない」(2,1537)からである。フーコーは自らの関心の所在について述べている。「私が興味をもつのは、まさに、真理の諸ゲーム(jeux de vérité)との関係における、こうした様々な主体の形式の歴史的構成(constitution historique)なのです」(2,1538)。フーコーが立てた問いは、「主体とは何か」ではなく、「主体はどのようにして、ある限定された形式において、狂った主体ないしは健全な主体、非行者としての主体ないしは非行者ではない主体として自分自身を構成するのか」(2,1537)という問いであった。フーコーによれば、主体が構成されるということそれ自体が、自己意識の組織化ないし合理化にすぎない(2,1525)。手つかずの主体といったものは存在しない。主体は社会の中で構成される。自己の実践は自ら発明するようなものではなく、「個人が自らの文化の中に見出す図式(schéma)であり、文化や社会や社会集団が突きつけたり、持ちかけたり課したりする図式」(2,1538)である。

また、主体がこれまでいかに構成されてきたか、その諸様式を整理するために用いられる指標が、「権力」であり「真理」である。主体は「真理のゲームや権力の実践」(2,1537)を通して自らを構成する。主体が他の主体に関係するときに表れるのが権力であり、主体のイニシアチブを剥奪して、主体は権力の入れ物にすぎないとも言える<sup>8</sup>。例えば、キリスト教中世においては、主体は服従することによって「アイデンティティ(identité)」を獲得するが、このような形式の主体が構成されたのは、古代オリエントに範をとる「司牧権力(pouvoir pastoral)」に従うことによってであった。自らの内面を吟味し、罪を告白し、自己を放棄することによって、主体は構成され、救いを得る(2,1618)。また自らを認識の主体として構成することを可能にするのが真理である(2,1437)。フーコーによれば、真理とは真と偽を区別するものであるが、またこの真理によって、人は自分自身と他者とを統治することが可能となる(2,845)。「真理とは言説や知が自分自身と取り持つ一定の関係」(2,873)を指すにすぎず、真理は多様に構成されうるものであり、決して一つではない。フーコーにとって重要なのは、歴史上様々な仕方で見出された誤謬を超えて真理を見出すことで

---

は完全なる確実性をもって行動する。しかしこの確実性は私自身のものである」(ÜG 174)。

<sup>8</sup> ちなみにフーコーの用語法においては、「権力は悪ではない」(2,1546)。これに対し、キルケゴールはその卑賤論において、おそらく他者に対し一切の権力を振るわない主体を狙っていたと思われる。また、フーコーにおいては、「自由は権力行使の条件として現れる」(2,1057)。

はなく、歴史において、いかなる形式の認識主体、認識対象が構築されたか、同定可能な規則の総体に関していかなる形式の集団的経験がなされたかということである。

今日に至るまで、自然や理性に基礎付けられた普遍的な真理を見出し、実践することが義務とされてきたのに対し、フーコーは、「すべての人々によって受け入れられるような形式の——全ての人々がそれに従うべきだという意味での——道徳の探究は、私には破滅的だと思われる」(2,1525)と言う。普遍的な真理、あるいは「本質的に主体を中心に据えた道徳経験は、もはや満足すべきものではない」(ibid.)。こうしてフーコーは、アイデンティティから自由な主体を構成しようとする。それは、「私たちが自分自身と持つべき関係は、アイデンティティの関係ではなく、差異化、創造、革新の関係であるべきです」(2,1558)と述べられるように、同一性を志向するものではなく、むしろ過去からの差異、現在における創造をなす主体である。自由を生み出す「問題化」(2,1416)としての思考の作業を通じて、「アイデンティティとしてだけではなく、創造的な力として自分たちを肯定」(2,1555)する主体を構築することが目指される。系譜学という歴史分析の方法論を駆使しながら展開されるフーコーの規範論もまた、ウィトゲンシュタインと同様、規範の構成性を指摘し、規範の形而上学性の解体を進め、これにより新たな規範との関係のあり方を推進する。

## 5. 考察

前節においては、現代哲学において注目すべき規範論を提示していると思われるウィトゲンシュタインとフーコーの思想を、規範論に関わる限りで概観した。以下、キルケゴールとこれら二人とを比較することによって、キルケゴール規範論を性格づけながら若干の考察をくわえ結びとしたい。

ウィトゲンシュタインとキルケゴールを比較するとき、そこに両者の符合を見出すことは容易である。前節においても、前期ウィトゲンシュタインの二元論と、キルケゴールの内在と超越の峻別の論理構成との類似を指摘したが、その他にも様々な仕方で類似点を挙げることができる<sup>9</sup>。例えば、フーコーと比較するとき、キルケ

---

<sup>9</sup> グリーガンは、キルケゴールとウィトゲンシュタインの共通点として、以下の7点を挙げている：哲学の位置づけ、論争的な仕事、個人への語り、移行、間接的コミュニケーションの使

ゴールとウィトゲンシュタインが、ともに共時的な現在性の次元で考察を進める思想家であることが明確になる。さらに、キルケゴールの実存論とウィトゲンシュタインの言語ゲーム論の間には、類似が見られる。両者はともに、世界理解の類型を意味するものであった。しかしながら二人の間には遠さもまた存在する。キルケゴールにおいて実存の三分法が階層的に規定されているのに対し、言語ゲーム論はそうした価値付けとは無縁のものである。「高み」へと自らの実存を形成してゆくキルケゴールに対し、ウィトゲンシュタインは、「梯子によって到達できるようなものは、私の興味をひかない」(CV 10)と述べ、運動の垂直性を認めない。意味メカニズムの理解に関する相違は、彼らの差異性の理解において顕著である。ウィトゲンシュタインは内部性と外部性の間に意味の連関を認めない。これに対し、キルケゴールにおいては内在性と超越性は、その質的差異を強調されつつも、両者の間では依然として意味作用が確保されている。「私は信ずるということにおいて私自身を理解する(forstaa)ことができる」(15,26)とも言われるように、キルケゴールにおいて、超越の真理は、この世の生活において無意味であることは決してなく、弁証法的に何らかの意味を与え続ける。キルケゴールが個人を単位として現前する意味をめぐって思考したのに対し、ウィトゲンシュタインは制度ないし社会を単位にして、意味の連関するメカニズムを考察していたためである<sup>10</sup>。

フーコーとキルケゴールを比較する際も、両者の間には遠さと近さの両方を見ることが出来る。まず、決定的な遠さとして挙げられるのは、歴史認識という作業についての両者の理解の違いである。フーコーによれば、意味は確かに制度および社会を単位に構成されるのであるが、この構成の形式はさらにまた歴史の中で様々に変容する。現在の我々もまた、そうした歴史的に規定された意味連関に囚われており、少なくともこの規定性に無自覚である限りは、決してそれから自由となることはできない。フーコーは意味を解体するためではなく、むしろ現在において機能している意味を確定するために歴史分析を行う。これに対し、歴史認識とキリスト教の信仰を弁証法的に媒介した、ヘーゲル哲学との対決によって自らの宗教理解を形成したキルケゴールにとっての歴史問題は、歴史認識は信仰を基礎付けうるか否か、

---

用、パースペクティブという現象についての認識、説教する権威の拒否。cf. Charles L. Greegan, *Wittgenstein and Kierkegaard: religion, individuality, and philosophical method*, (London, Routledge, 1989), p.50.

<sup>10</sup> cf. 「規則に従うとき、私は選択をするのではない。盲目的に規則に従っているのである」(PU 219)。

という問題であった。「個人の内に、そして本質的には神と関係する各個人の内のみ存在する善と悪の真の区別は、世界史的には結局無視せざるをえない」(9,129)と述べられるように、この可能性はキルケゴールによって生涯を通して否定される。このように、歴史認識の利用可能性についてのキルケゴールとフーコーの理解は全く異なっている。またこれと連動して、両者が模索する主体に関しても、その性格に大きな差異が認められる。キルケゴールの主体が、持続性ないし同一性を志向し、キリスト教の信仰によって不変の真理性を獲得する宗教的主体であるのに対し、フーコーの主体は、同一性よりも差異を志向し、歴史的・社会的な構成性を加味した未来へと開かれた美的かつ倫理的な主体である<sup>11</sup>。このようにキリスト教の真理性をめぐる理解において、両者は大きく異なるが、しかし自己関係する主体というレベルにおいては、両者の関心は驚くほど近い。キルケゴールは、キリスト教信仰に立脚しながらも、「そこで、絶望が根こそぎにされた場合の自己の状態を表す定式は、こうである。自己自身に関係し、自己自身であろうと欲することにおいて、自己が、自己自身を措定した力のうちに、透明に根拠を置いている状態」(15,74)と述べ、自己関係する主体を強調したが、フーコーもまた、新たな形式の主体について「自己への関係」(2,1212)を不可欠のものとした<sup>12</sup>。

以上のように、キルケゴール思想には、同一性および内在性には回収されない、それとは質的に区別される、単独性および超越性を提示するというポスト近代性があり、同時に、意味の社会的および歴史的な構成性の認識に関する、プレ現代性もまた見られる<sup>13</sup>。しかしながらこの両義性の中には、時代的制約とともに、20世紀の思想史がそのままにしておいた問題についての考察があることも見出されねばならない。それは「意味の受けとり」という問題である<sup>14</sup>。これは、意味の構成

<sup>11</sup> もちろん、これはキルケゴール的意味における美的・倫理的主体とは同一ではない。それはキルケゴール的三分法を経た後に、再度構成しなおされた意味における美的・倫理的主体である。いずれにせよ、何らかの形式の主体を実体として考えることは避けられねばならない。

<sup>12</sup> cf. William McDonald, "Writing as a technology of the self in Kierkegaard and Foucault," in: *Enrahonar*, 25, published by the Autonomous University of Barcelona, 1996. Thomas Flynn, "Foucault as Parrhesiast: His Last Course at the Collège de France", in: *The Final Foucault*, ed. by James Bernauer and David Rasmussen (Cambridge, MIT Press, 1988).

<sup>13</sup> マトウスティクは、キルケゴールに普遍倫理批判を読んでいる。cf. Martin J. Matustik, "Kierkegaard's Radical Existential Praxis, or Why the Individual Defies Liberal, Communitarian, and Postmodern Categories," in: *Kierkegaard in Post/Modernity*, ed. by Martin J. Matustik and Merold Westphal (Bloomington, Indiana UP, 1995).

<sup>14</sup> 「受け取り直し」という意味を含みもつキルケゴールの「反復(Gjentagelse)」概念は、単に

性という問題と無関係ではないが、しかしそれと同一の問題ではない。キルケゴールが構成した意味のある部分は、現代という状況においては、多かれ少なかれ修正を加えられる。しかしながら、意味の受け取りの問題は、キルケゴール以降もほとんど新たな展開を見せていない。現代哲学は、意味は現前せず、たえず解釈にさらされるという状況を執拗に反省したが、この反省は、状況において構成された意味の主体による受け取りという作業の重要性を、さらに一層増すように思われる。普遍的規範の根拠喪失による相対化が、しばしば規範そのものの廃棄へと流れる傾向があり、このことが規範をめぐる現代の問題の一つであるならば、その解決は、規範の構成性の解明ではなく、むしろ主体が規範と取り結ぶ関係において探られねばならないだろう。その際、20世紀の構成論の成果を加味しつつ参照し直すならば、意味ないし規範の合理的根拠付けを手放しながらも、それとの関係を把持しうる論理を見出したキルケゴールの思想は、規範との新たな関係の結び方を示しうると思われる。

### キーワード：

超越性、外部性、基礎付け、意味の構成、主体

### KEYWORDS:

transcendency, externality, ground, constitution of the meaning, subject

---

ある出来事が繰り返し生起することを意味するものではない。宗教的実存においては、美的実存および倫理的実存もまた受け取り直される。cf. (5,115).

# カルマの倫理性

## —サムドン・リンポチェのサティヤグラハ—

辻村優英

(京都大学 人間・環境学研究科博士後期課程)

### (和文要旨)

いかにして非暴力のモチベーションを形成するか。これが本稿のテーマである。焦点を当てるのはチベット亡命政府内閣首席大臣サムドン・リンポチェのサティヤグラハという非暴力運動についての著述である。彼のこの著述は亡命チベット人社会が暴力的な手段を希求する可能性が高まった 1995 年に出された。彼はいかにして非暴力の道へチベット人をいざなおうとしたのか。彼はチベットの悲劇が引き起こされたのはチベット人自身に原因があるからだとする。そしてそれはカルマであると。この、カルマであるとするところにこそ、非暴力のモチベーションを形成する核心があると考えられる。その核心に潜む原理とは何か。それは、自己自身に対する通時的な互酬性の原理であり、価値に即した予定的原理であることを明らかにしたい。

### (SUMMARY)

How can a motive for nonviolence be given? This is the topic of this paper. We shall focus on the work on nonviolence activity called Satyāgraha (in Tibetan, bden pa'i u tshugs), written by Samdhong Rinpoche who is the prime minister (in Tibetan, bka' blon khri pa) of the government of Tibet in exile. His work was published in 1995 when the possibility of Tibetans in exile wishing for violent way to a free Tibet increased. How did he lead Tibetan people to the path of nonviolence? He argues that the tragedy in Tibet was caused by people of Tibet themselves. And, it is *karma* (in Tibetan, las), he says. It is conceivable that the core of motivating nonviolence is in *karma* by which the Tibetan tragedy is explained. What is the principle within *karma*? This paper will clarify that it is the diachronic reciprocity with oneself, and the pre-establishing principle following the value of action.

## はじめに

いかにして暴力を手段として用いることを抑止し、非暴力の道へいざなうか。この問題を亡命チベット政府内閣首席大臣サムドン・リンポチェ<sup>1</sup>のサティヤーグラハという非暴力運動<sup>2</sup>に関する著述を通して考えることが本稿の目的である。非暴力によるチベット問題解決の試みは、1989年のノーベル平和賞がダライ・ラマ 14 世に授与されたことによって知られているように、ダライ・ラマの主導によってなされてきた。そして、この非暴力による紛争解決の試みは国際社会から支持され期待されている<sup>3</sup>。ダライ・ラマは、「五項目の和平プラン」<sup>4</sup>や「ストラスブール提案」<sup>5</sup>のよ

---

1 サムドン・リンポチェ (Samdhong Rinpoche と表記されるがこれはチベット語の音写であり、チベット語をローマナイズすれば dzam gdong rin po che となる)。1939年11月5日、東チベットのジョルで生まれる。1944年、5歳、サムドン・リンポチェ 4世の転生者として承認され、ジョルのガンデン・デチェリン僧院の院主の座につく。1946年、7歳、ケンチェン・ドジチャン・キャブジェ・サンブム・リンポチェより比丘の戒を授かる。1948年、9歳、学者ガワン・ジンパより初等教育を受ける。その後、ラサのデプン僧院にて宗教的課程を始める。1951年、12歳、中観派の教育を完了。1959年、中国軍のチベット侵略により、インドに亡命。1960年、セラ・デプン・ガンデン僧院からの僧侶達の初代教師となる。1961年10月、シムラ中央チベットスクールの宗教学教師として尽力する。1963年、シムラ中央チベットスクールの代理校長となる。1964年、ダージリンのチベットスクールの宗教学教師として働く。1965年、ダルハウジ・中央チベットスクールの校長となる(1970年まで)。1968年、ララムパ(チベット仏教頭教の最高学位)の学位を受ける。1969年、ガクリムパ(チベット仏教密教の最高学位)の学位を受ける。1971年、高等チベット中央学院(バラナシ)の学院長となる1988年同上学院の理事となる(2001年まで)。1990年、「現在のチベット亡命社会の法律と将来における政治形態の指針と憲法の制定議会」のメンバーとなる。1991~1995年、ダライ・ラマ法王より、「チベット国民代議員大会」の議員として特別に任命される。後、満場一致で議長として選出される。1996~2001年、「チベット国民代議員大会」の議員として、カム地方から選出される。そして議長として選出される。2001年8月。初の直接選挙による、主席大臣となる。

(ダライ・ラマ日本代表事務所ホームページより。2006年2月3日。[http://www.tibethouse.jp/cta/2001new\\_kashag/samdhong\\_010820.html](http://www.tibethouse.jp/cta/2001new_kashag/samdhong_010820.html))

2 サティヤーグラハはガンディーの造語で彼によって始められ指導された非暴力不服従運動をさす言葉である。サティアは真実の意で愛を包含し、アグラハは堅持の意で力を生むとされる。よってガンディーは「魂の力」とも表現し、その意味するところは外的な運動をはるかに超えた深い精神的活動にまでおよぶ。それは単に運動において暴力を用いないということのみならず、日常生活における厳しい自己規律とは切り離せないものである。

3 例えば、“European Parliament, Strasbourg, March 15, 1989”, p.9.において「チベットにおける紛争は武力によって解決されるべきではないと信ずる」とあり、また“European Parliament,

うな外交政策を別にすれば、チベットの非暴力運動に関して一般のチベット人達（チベット本土に残る者と亡命した者）が実行する具体的で詳細な方法よりも抽象度の高い理念を提示する。それに対してサムドン・リンポチェは具体的なレベルでダライ・ラマに言及しつつ非暴力運動を提示している<sup>6</sup>。それが彼のいうサティヤグラハであり、チベット問題解決に向けた非暴力運動の具体的な方法論として位置づけられるだろう。チベット人を非暴力の道へいざなうために、サムドン・リンポチェはどのような論理をサティヤグラハに込めたのだろうか。

## 1. ガンディーのサティヤグラハとの相違

サティヤグラハと名付けられる活動は、マハトマ・ガンディーの非暴力運動として知られている。しかし、サムドン・リンポチェのいうサティヤグラハはガン

Strasbourg, December 15, 1992”, p.15.において「自身の権利を主張し獲得するために、チベット民族(Tibetan nation)の伝統的智慧と文化および精神的リーダーシップが、寛大で平和的な方法を見つけることを確信している」と、“United States Congress, S. Con. Res. 129, Washington, D.C., September 16, 1988”, p.37.において「中華人民共和国との対話を通してチベットの問題を解決しようという過去の努力および、自由の獲得のために暴力を使用することをチベット人に思いとどまらせていることに対して、ダライ・ラマを賞賛する」と、“United States Congress, S. RES. 82, Washington, D.C., March 15, 1989”, p.40.において「チベットにおける状況の平和的解決へ向けたダライ・ラマや他の人々の努力を支持する」、そのほか “United States Congress, H. Con. Res. 63, Washington, D.C., May 16, 1989”, pp. 41, 42; “United States Congress, SJ. Res. 275, Washington, D.C., April 5, 1990”, p. 43; “Australian Parliament, Canberra, December 6, 1990 and June 6, 1991”, p. 103; “Association of Local Authorities of Lithuania, Vilnius, October 25, 1996”, p. 118; “World Parliamentarians Convention on Tibet, New Delhi, March 20, 1994”, pp. 38, 139; “World Parliamentarians Convention on Tibet, Vilnius, Lithuania, May 26-28, 1995”, p. 151 において支持と期待が表明されている (*International Resolutions and Recognitions on Tibet (1959 to 1997)*, The Department of Information and International Relations, Dharamsala, India, 1997 参照。この注におけるページ数は同書のものである)。

4 ①チベット全体を平和地域にすること。②民族としての存在を脅かす中国人の大量移住政策の放棄。③チベット人の基本的人権と民主的自由の尊重。④チベットの自然環境の回復と保全および、中国が核兵器製造と核廃棄物処分のためにチベットの土地を使用することの禁止。⑤将来におけるチベットの地位およびチベット人と中国人の関係についての真摯な交渉の開始。以上の5つの具体的な交渉内容がまとめられている。

5 この提案ではチベットの中国からの完全独立を放棄し、外交政策および武力による安全保障を中国側がになうことを認めている。

6 将来のチベットに関するヴィジョンにかんしても見受けられるが、チベット人たちに指針を示す上でダライ・ラマは大きな枠組、抽象的なレベルで物事を提示し、サムドン・リンポチェはダライ・ラマが示す抽象度の高い事柄を具体的なレベルにし、詳細かつ体系的にまとめて提示するという役割を果たしている。

ディーのサティヤーグラハから示唆を受けつつもガンディーのものとは似て非なるものである<sup>7</sup>。ガンディーのサティヤーグラハとの相違についてサムドン・リンポチェは次のように述べている。

「私はチベットのサティヤーグラハの経験がガンディーのモデルと一致するとは主張できない。それには根本的な理由がある。ガンディーの著作は膨大である。私はそれらのうちのほんの少ししか読んでおらず、また彼の思想と活動について知らなさすぎる。それゆえ、私は綿密にガンディーに従っているとはいえない。また、哲学的にもガンディーと私の間には壁がある。ガンディーは創造者としての神を信じている敬虔なヒンドゥー教徒である。彼の思想と活動のすべてはこの信仰から生まれたし、彼の全体的な哲学はヒンドゥー教に導かれていた。私は仏教徒であり、仏教の中には創造者としての神の占める位置はないので、私は究極の創造者を信じていない。私のすべての活動と思想は仏教的観点から生じている」<sup>8</sup>。

このように、サムドン・リンポチェはガンディーに関する自らの無知とヒンドゥー教と仏教の違いという点においてガンディーのサティヤーグラハと一致するとは言えないという認識を示している。また、ガンディーのスタンスおよび当時のインドの置かれた状況とチベットの置かれた状況の相違についても触れている。「現代の幾人かの学者はガンディーを政治戦略家であるとし、彼はサティヤーグラハを戦略として使ったと主張している。もしこれが真実であるとするならば、そこには我々との違いがある。非常に重要であるが、今日のチベットの状況はガンディーの時代のインドとはかなり違う。私はサティヤーグラハを戦略的に用いるつもりは決してない」<sup>9</sup>とし、以下の点においてチベットと当時のインドは異なるという。まず、ガンディーが立ち向かったイギリスは寛容であり、議会制民主主義、独立した司法を有していて、法の支配に対する強い信念を持っていたが、中国は民主主義と独立した司法を有していない全体主義であるという点。そしてインドにおけるイギリス人とは異なり、現在のチベットでは中国人のほうがチベット人よりも多く、チベット人がマイノリティになってしまっているという点。これら二つの点においてガンディーとは異なっているとサムドン・リンポチェは考えている<sup>10</sup>。

---

<sup>7</sup> Jamyang Norbu, *shadow Tibet*, Bluejay books, 2004, p. 154.

<sup>8</sup> Samdhong Rinpoche, "Statyagraha: 'The Right Way'", *Selected writings and speeches*, Alumni of Central Institute of Higher Tibetan Studies, 1999, p. 319.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 319.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 319.

また、彼のサティヤーグラハの着想についてはガンディーをモデルにしながらも、仏教の開祖ゴータマ・シッダールタに原点を見出している<sup>11</sup>。というよりも、ゴータマ・シッダールタの行動とその動機を通して、サティヤーグラハを仏教の観点から読み替えている。サムドン・リンポチェが着目するのは、たとえどんなに苦しもうが傷つこうが、さらには命を落としてしまおうが、最終的な目的である悟りを得るまでは決して座を動こうとはしなかったというシッダールタの決意と行動である<sup>12</sup>。何がシッダールタをそのようにさせたかと言えば、利己心といったネガティブな動機では決してなく、真理への愛と慈悲および有情を益することを望む心であった。このようなシッダールタの行動と決意およびその動機がサティヤーグラハ全体の支柱となっている。以上のように、サムドン・リンポチェはガンディーとの相違を認識しながら、仏教に基づいた彼独自の非暴力運動として捉えている。

## 2. サティヤーグラハの3つの要因

サティヤーグラハという言葉自体はガンディーの造語であるが、サムドン・リンポチェはこの言葉を 1995 年には公に使い始めている。この年に彼が著したのが“bden pa'i u tshugs”および、その英語版である“Satyagraha (Truth-Insistence)”である<sup>13</sup>。筆者の力の及びうる範囲で、1995 年以前のサムドン・リンポチェによるサティヤーグラハという言葉の使用は確認できていない。また、筆者が確認しえた、サムドン・リンポチェのサティヤーグラハに関する極めて数少ない先行研究<sup>14</sup>においても 1995 年以前のサムドン・リンポチェの発言は出てこない。それに、1995 年の著述において「1994 年 3 月 10 日にダライ・ラマ法王は、もし国際的圧力への訴えが受諾可能な期間に満足のいく結果へ結びつかなかったら、そのときにはチベット人に将来進むべき最も良い方法についての意見を求めるだろう、と公に述べた。(中

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 315.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 315.

<sup>13</sup> チベット語版と英語版では一部章立てが異なっている。

<sup>14</sup> サムドン・リンポチェのサティヤーグラハにかんする先行研究としては Jane Ardley, *The Tibetan independence movement, Political, religious and Gandhian perspectives*, RoutledgeCurzon, 2002. および Jay L Garfield, “The Satya in Satyagraha: Samdhong Rinpoche’s approach to nonviolence”, *In search of truth*, Alimni of Central Institute of Higher Tibetan Studies, Sarnath, Varanasi, India, 1999, pp. 486-494 がある。

略) それゆえわれわれチベット人は、ダライ・ラマ法王がわれわれに意見を求めたときに、良く整備された活動計画に従う心構えをしておかねばならない。よって、サティヤグラハの計画はチベット人の熟考の為に提示される」<sup>15</sup>とサムドン・リンポチェは述べている。このことは、1994年のダライ・ラマの発言を受けて、サティヤグラハの具体的な方法論をチベット人の選択肢の一つとして提示するという意図を示しているだろう。なぜ、サムドン・リンポチェはサティヤグラハをこのような経緯で提示しようとしたのか。それには3つの要因があると考えられる。

第一は、サムドン・リンポチェが述べているけれども、ダライ・ラマの提示した2つの提案とそれに対する中国の対応にある。第二は、ダライ・ラマの提案に対するチベット人たちの大きな不安にある。第三は、ダライ・ラマが亡命当初から推し進めてきた民主化にある。これら3つの要因は順に次の要因を派生させていく関係にあるため順をおって説明していこう。

第一の要因について。ダライ・ラマは1979年に鄧小平がチベットの独立問題を除く他のすべての問題について対話することができると述べたことを受け、1980年から対話を持つ意思を表明しつづけてきた。そして、1987年には具体的な交渉の内容をまとめた「五項目の和平プラン」を提示し、さらに1988年には完全独立放棄の姿勢を打ち出した「ストラスブール提案」を提示し、中国側に対して平和的な解決を求めてきた。しかし、中国側が応じることはなかった。つまり、完全独立放棄の姿勢を打ち出したストラスブール提案以降においても、政治外交的手段において満足な結果が得られなかったのである。政治外交の行き詰まり、これが第一の要因である。

さて、「ストラスブール提案」では完全独立を放棄し、中国との歩み寄りを示したのであるが、この提案はチベット人達を落胆させるものであった。ダライ・ラマは1994年の演説において次のような認識を示した。「私もまた、われわれの国の独立の完全な回復をすべてのチベット人が望み、祈っていることを知っている。(中略) 私のアプローチが持続的な対話もしくはチベットの状況の全体的な改善に貢献することにおいていかなる進展ももたらさなかったことを私は今や認めねばならない。さらにいえば、ますます多くのチベット内外のチベット人が、チベットの完

<sup>15</sup> dzam gdong rin po che, "bden pa'i u tshugs", dzam gdong rin po che'i gsung rtsom dang gsung bshad phyogs bsdus, Alumni of Central Institute of Higher Tibetan Studies, India, 1999, p. 198. (Samdhong Rinpoche, "Satyagraha (Truth-Insistence)", *Selected writings and speeches*, Alumni of Central Institute of Higher Tibetan Studies, India, 1999, p. 305.)

全独立を求めない宥和的な私の見解に落胆させられているという事実気づいている。(中略) 私は中国と理解しあうための試みにおいてあらゆる手段を尽くした。私達は私が依然取り組んでいる意義ある対話の遂行に対する国際的な支持と支援に希望を見出さねばならなくなった。もしこれが失敗するならば、そのとき私は後ろめたい気持ちをもたずにこの方針を続けていくことはもはやできないだろう。過去に何度も述べたように、自由の闘争の将来の進路についてわが人々に意見を求めることが、私の責任であると強く感じている」<sup>16</sup>。このダライ・ラマの発言からわかるように、チベット人の中にはこのようなダライ・ラマの中道政策に対して落胆し、希望が見出せなくなるものが増えていた。完全独立を求める声が強いうえに、ダライ・ラマの方法がうまくいっていないからである。とすれば、無論このような宥和的な政策に取って代わるラディカルな方法、極めて乱暴に言い換えれば、非暴力ではない方法をチベット人が望む可能性がでてくる。これが第二の要因である。

さらに演説の後半部分で述べているように、ダライ・ラマはこれまでの方針が功を奏しなければチベット人にその後のとるべき方法についてチベット人に意見を求めるとしている。このことは、亡命政府の意思決定にチベット人の民意を大きく反映させることであり、亡命政府が民主的制度を取り入れていなければ実現できないことであろう。実際チベット亡命政府は亡命当初から民主化に取り組んできた。亡命政府の大きな民主化は1960年と1990年の2回あった。そのうち1990年5月11日のダラムサラで開かれた特別議会においてダライ・ラマは次のように述べた。

「今から、人々の決定が最終的なものとなる。私はダライ・ラマのここにおける役割はなくなるべきだと感じている。将来の議会は大臣を任命する権力を委ねられるだろう<sup>17</sup>」。ダライ・ラマは議会のメンバーを任命し議会の機能を監督する最終的な権限を放棄したのである<sup>18</sup>。しかし亡命以来ずっと、ダライ・ラマの権限を制限するというダライ・ラマ自身の提案を亡命社会は拒否してきた<sup>19</sup>。だが、ダライ・ラマはチベット人がダライ・ラマに依存することに対してよくは思っていない。そのような考えをダライ・ラマは同じ演説の最後に滲ませている。「われわれが亡命してい

---

<sup>16</sup> A.A.Shirromany, Editor, *The political philosophy of His Holiness the XIV Dalai Lama Selected Speeches and Writings*, Tibetan Parliamentary and Policy Research Centre, New Delhi, 1998, p.442.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p.263.

<sup>18</sup> Ajit Bhattacharjea, *Tibetans in exile : The democratic vision*, Tibetan Parliamentary and Policy Research Centre, New Delhi, 1994, p.11.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p.10.

る限り、私はチベット人コミュニティに仕え続け、また厳しい可能性にわれわれが直面した時にはいつでも喜んで奉仕するつもりである。独立したチベットにおいて私がこの職務についていようがいまいが関係なく、私が死ぬまですべてのチベット人の敬意を享受するだろう。それゆえ、必要が生じたときにはいつでも私は役立つつもりである。もしわれわれがダライ・ラマにしか解決できない問題に直面した場合には、私はそこにいるだろう。私にできることはなんでもするつもりである。しかし、人々がダライ・ラマに頼ることなく民主的プロセスを通して自身の力で活動できることが重要である」<sup>20</sup>。端的に言うと、亡命政府の民主化は実にダライ・ラマとチベット人との距離をとることであった。チベット人の将来についての政治的意思決定にたいするダライ・ラマへの依存を弱めることであったといえるだろう。このことは同時に次のことを意味する。すなわち、ダライ・ラマの一貫した非暴力の運動に対してチベット人自身が批判的な目を向けることを正当なものとして受け入れざるをえないということである。これが、第三の要因である。

このように、チベット人自身のとるべき方法の一つとしてサムドン・リンポチェがサティヤーグラハを提示したのは、これら3つの要因から導かれるであろう非暴力以外の手段に対する希求の可能性が生じたからだと考えられる。

### 3. サムドン・リンポチェにおける暴力とは

サムドン・リンポチェはこのような状況においてチベット人を非暴力の道へいざなうためにサティヤーグラハを提示した。彼によると、サティアと非暴力は同義語であり<sup>21</sup>、サティヤーグラハは非暴力運動であるが<sup>22</sup>、人種・宗教・社会経済・民族集団における争いや憎しみ・嫉妬・怒り・報復への欲求から生じた非暴力運動はサティヤーグラハではない<sup>23</sup>。すべての非暴力運動がサティヤーグラハと同じコンセプトを共有しているわけではないのである。サティヤーグラハは単なる非暴力運動として規定されえない特殊性を持っている。われわれは非暴力運動と聞くと、物理的な暴力的手段を用いない運動のことを単純に想定するであろう。しかし、このこ

---

<sup>20</sup> A.A.Shiromany, *op. cit.* 1998, p. 267.

<sup>21</sup> dzam gdong rin po che, *op. cit.* 1999, p. 194. (Samdhong Rinpoche, *op. cit.* 1999, p.303.)

<sup>22</sup> Samdhong Rinpoche, *op. cit.* 1999, p. 313.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 316.

とはサティヤーグラハの十分条件ではない。ではサティヤーグラハにおける非暴力とはいったい何を意味しているのだろうか。この問いに対する解答は暴力をいかに定義するかにかかっている。

サムドン・リンポチェは、「瞋恚 (dveṣa) や貪欲 (rāga) によって生じ、また傷つけようという意図に伴われた、もしくは他者に対して冷淡で思いやりのない、行為・行為の原因・行為の意図」<sup>24</sup>が暴力であるとする。この定義は、宝月誠が「暴力の生きた定義」と呼ぶような「行為の内在的な性質によってではなくて、他者の反作用の仕方の内に求められる」<sup>25</sup>ものではなく、行為者の動機によってのみ規定されるものである。動機による暴力の分類についてはフロムがしているけれども、彼の仕方は破壊的行為がまずあって、その動機がいかなるものによるのかという視点であり<sup>26</sup>、サムドン・リンポチェの定義の仕方とは順序が逆である。フロムは破壊的行為から出発するが、サムドン・リンポチェは動機から出発する。よって、「たとえ残酷にみえようとも、愛や哀れみから生じ、傷つけようという意図から自由であれば、その動機は非暴力であり、瞋恚や貪欲のない行為や意図が非暴力である」<sup>27</sup>とサムドン・リンポチェは非暴力を定義する。つまり、非暴力であるか暴力であるかの分水嶺は行為者の動機であって、他者の反作用や行為の残酷性によるのではない。非暴力の要は、動機をいかにして制御するかにかかっている。瞋恚と貪欲を生じさせないようにすること、これがサムドン・リンポチェの非暴力の道である。

サティヤーグラハはチベット問題解決にむけた非暴力運動であるから、この文脈に沿って瞋恚と貪欲を規定するとすればどのようなようになるだろうか。サムドン・リンポチェはサティヤーグラハの文脈において瞋恚と貪欲が何に当たるか明確に規定してはいないが、おそらく次のように考えている。まず、瞋恚は中国の残虐な行為に対する憎しみである。というのも、サティヤーグラハを実行する者に要求される資質の一つに、共産中国の役人や労働者や彼らの側につくすべての人に対して怒りや憎しみや傷つけようという意図を持ってはならないというものがあるからである<sup>28</sup>。次に、貪欲はチベット人各人の利己的な振る舞いである。というのも、サティヤーグラハによって実現しようとするチベットの自由はすべての有情のためで

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 314.

<sup>25</sup> 宝月誠『暴力の社会学』、世界思想社、1980年、38頁。

<sup>26</sup> エーリッヒ・フロム：鈴木重吉訳『悪について』、紀伊国屋書店、1965年、参照。

<sup>27</sup> Samdhong Rinpoche, *op. cit.* 1999, p. 314.

<sup>28</sup> dzam gdong rin po che, *op. cit.* 1999, p. 199. (Samdhong Rinpoche, *op. cit.* 1999, p. 306.)

あるとされているからである<sup>29</sup>。よって民族主義的な闘争はサティヤグラハの意図するところではない。

#### 4. 悲劇の原因——チベット人のカルマ——

むしろサティヤグラハの根本的な目的は「自浄」であり、「現在のチベットの状況を招いた原因を取り除くこと」にあるからである。その原因を、サムドン・リンポチェは政治的要因と非政治的要因の2つに分けて考えている。政治的要因<sup>30</sup>としては、①時代に沿って政治体制を変えることができなかつたこと、②チベットが完全に独立国であるということを世界の国々に明らかにする国際関係を構築できなかったこと、③1913年から1949年間の貴重な機会を逃し、国際社会から隔たったままであったこと、④国内の政治的状況を適切に運営できていなかったため、統一と郷土愛に対する人々の理解と能力が乏しかったこと、⑤チベットと協力しようとしたインドのような隣国にチベットはチベット人自身によって統治できるという信頼を教え込むことができなかつたことの5つを挙げている。政治的要因については、民主改革、チベットが独立であったことに関する各国の議決<sup>31</sup>、およびダライ・ラマの精力的な外交によって取り除こうとしている。

そして非政治的な要因<sup>32</sup>としては、①正直で思慮深い態度がその価値を失い、非暴力の平和的な道とカルマの応報の法則 (*las 'bras*) に対する信頼が衰えたこと、②宗教的階層のほとんどの人々が彼らの道徳的慣習に従わなくなり、公的な場においても私的な場においても、彼らは商売、利益、高利貸し、経済的業務や他の精神

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 199. (*Ibid.*, p. 306.)

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 188. (*Ibid.*, p. 298.)

<sup>31</sup> 以下の議決においてチベットが独立国であったことが認められている。The house of representatives, Brussels, Belgium, June 27, 1996 (p. 111), Association of local authorities of Lithuania, Vilnius, October 25, 1996 (p. 118), Permanent tribunal of peoples, Session on Tibet Verdict, Strasbourg, France, November 20, 1992 (p. 121), Conference of international lawyers: "Self-determination and Independence for Tibet", London, January 6-10, 1993 (p. 131), World parliamentarians convention on Tibet, Vilnius, Lithuania, May 26-28, 1995 (p. 150), International commission of jurists report, Tibet and the Chinese People's Republic, Geneva, 1960 (p. 165) (*International Resolutions and Recognitions on Tibet (1959 to 1997)*, The Department of Information and International Relations, Dharamsala, India, 1997 参照。この注におけるページ数は同書のものである)

<sup>32</sup> dzam gdong rin po che, *op. cit.* 1999, p. 186-187. (Samdhong Rinpoche, *op. cit.* 1999, p. 298.)、および Samdhong Rinpoche, "Interview with the most venerable Prof. Samdhong Rinpoche (Speaker of the Tibetan People's Deputies July 17 & 18 1997), *Selected writings and speeches*, Alumni of Central Institute of Higher Tibetan Studies, 1999, p. 365. 参照。

的ではない事柄に夢中になっていたこと、③本当に宗教的な人物は社会の低い地位に格下げされ、たいてい、精神的でない振る舞いをする人々が政府の内外の責務を負っていたこと、④精神的な起源を持つ国民の法や宗教的道德を破壊するまでそれらの人々は権力を握っており、指導者のほとんどは、利己的な要求を満たすための非道徳的な実践に巻き込まれたこと、⑤結果として多くのチベット人は信頼や愛、祖国や政府に対する情熱を失ってしまったことの5つを挙げている。

サムドン・リンポチェが現在のチベットの状況を引き起こした最も重要な要因としているのは政治的要因ではなく、非政治的要因のほうである。政治的要因と非政治的要因を比べると、政治的要因のほうが中国の侵略を招いたものとして直接的であり重要であるように思われる。しかし、われわれにとって中国の侵略に直接結びつくようには思えない非政治的要因のほうがはるかに重要であるとサムドン・リンポチェが考えるのはいったいなぜであろうか。それは、チベットの悲劇がチベット人自身のカルマによって引き起こされたと考えるからである。チベットの苦しみをカルマによって説明するというこのなかにこそ、サムドン・リンポチェが非暴力のモチベーションをチベット人に形成させる論理が見出せる。では、カルマによって説明することがなぜ非暴力のモチベーションを形成するための論理として働きうるのだろうか。この問いに答えるために、まずは暴力の応酬がいかにして生じるかという問いに対して互酬性の原理から考えてみたい。

## 5. 互酬性としてのカルマの法則

贈り物をもらおうと返礼をするという互酬性を、われわれは日常的に経験している。互酬的關係において負い目や恩義を感じるのだが、このことは贈与者と被贈与者の地位の非対称性が生じたことを意味する。つまり、贈与者が送る相手に対して優位に立つのである。劣位に置かれた被贈与者は贈与者との地位の対称性を回復するために返礼をする。つまり劣位から対等の関係へ、返礼によって回復しようとするのである。以上のような互酬的關係は地位の非対称性が生じることと、対称性の回復に基づくものであるといえよう。暴力の応酬もこのような互酬的關係によって説明することができる。誰かから傷つけられたとき、憎しみを感じ何らかの暴力的な報復の衝動にかられ、報復をする。憎しみを感じるということは加害者と被害者の地位の非対称性が生じたことを意味する。被害者は加害者によって、貶められ、傷つ

けられ、最悪の場合殺されてしまう。すると被害者は加害者に対して、自分が被った被害と同等の、もしくはそれ以上の被害を与えようとするだろう。こうすることによって、加害者と被害者の地位の対称性を回復しようとする。このように暴力の応酬も非対称性に基づく互酬的關係によって説明することができよう。

さて、以上のような暴力の応酬に歯止めをかけるにはどうすればよいか。非対称性の生じることが原因であるならば、非対称性を生じることのないようにすればよいのである。非対称性は自己と他者という二元的な構造のなかで成立しうる。よって、二元的な構造による説明とは異なった説明の仕方ができれば、非対称性が生じることはないのである。では、どのように説明すればよいのかといえば、カルマの法則によって説明すればよいのである。カルマはこのような二元的構造をとることはない。

カルマの法則によって説明すると、自己の被った暴力による苦しみは過去における自己の行為の結果であるということになる。苦しみの直接的な原因を他者のうちに見るのではない。他者によって苦しみを与えられたにせよ、その苦しみは自らの行為の結果として味わねばならないものとして捉えられる。他者から与えられた自己の苦しみが自己自身のカルマの法則に回収されてしまうのである。今受けている苦しみはなぜ生じたかという問題に対し、その直接的原因を他者のうちに見るのではなく、自己自身のうちに見る。そのことによって、苦しみの原因と結果の間に他者を介入させることなく、自己一元的な構造のなかで捉えようとするのである。

先のチベットの現状を引き起こした最も重要な原因であるとサムドン・リンポチュエが指摘する非政治的要因が、苦しみという結果を生じさせた行為（カルマ、*las*）にあたる。非政治的要因はチベット人の精神的態度や行動に関するものであった。それが現在の苦しみの直接的原因であり、中国という他者は除外されている。チベット人自身の自己一元的な構造のなかで、現在のチベットの苦しみの原因と結果を見ているのである。

では、なぜこのように自己一元的な構造の中で苦しみの原因と結果を見ることが可能になるのだろうか。それは、通時的な自己自身にたいする互酬性の原理が働いているからである。というのも、以下のように考えることができるからである。互酬性とは互いに贈与しあうことによって特徴付けられる。よって、二者間において一方が贈与すれば他方も必ず贈与しなければ互酬性は成立しない。M・モースが「贈

与論」<sup>33</sup>において解明しようとしたのは、このような互いに贈与しあう必然性がいかにして生じるかということであった。そこで示されたのは先に考察したような二者間の非対称性の原理であった。だが、互酬性が贈与の必然性によって規定されるのであれば、非対称性によらなくても成立する互酬性を想定できるのではないだろうか。必然的に贈与が行なわれる構造を有していれば、互酬的關係は成立するからである。まさにそのような非対称性によらない互酬性の原理をカルマは有している。

過去の行為の結果を今の自分が受け取っていると考えるとき、過去の自分は行為という贈り物を今の自分に対して贈ったというように捉えることができる。同様に、現在の自分の行為は未来の自分に対する贈り物であると考えることができる。通時的に見ると、自分が行為という贈り物の贈り主であり、その行為の結果の受取人でもあるといえるのである。行為は必然的に未来の自分への贈り物となり、未来の自分は贈り物の結果を必ず受け取らねばならない。カルマの法則においては時間の流れを利用して、自分自身と行為の結果を必ず贈与しあう。このように必然的に贈与が行なわれる構造を有しているため、カルマの法則における行為と結果のやり取りも互酬性の一形態であると規定しうるであろう。

先ほど見たような自己と他者の二元的構造における互酬性は非対称性に基づく互酬の原理であった。そのため対称性を回復するための憎しみや暴力が必然的に生じることになってしまう。それに対し、カルマにおける非対称性に基づかない自己一元的な互酬の原理においては、他者が介入することはなく非対称性が生じることもないために、報復のための憎しみや暴力が生じることを抑止しうるのである。

サティヤーグラハの文脈においては、中国に対する憎しみを抱かないようにすることが重要であった。中国に対して憎しみを抱けば、報復としての暴力が生じるかもしれないからである。憎しみは自己と他者の二元的構造における非対称性から生じるものである。しかし、サムドン・リンポチェは現在のチベットの状況が生じた要因をカルマの法則で説明することによって、中国という他者を排除したチベット人の自己一元的な構造の中でチベットの苦しみにおける原因と結果をみて、中国との非対称性を生じさせず憎しみや暴力を抑止しようとしていると考えられる。このようにして、「絶え間ない完全な苦しみはわれわれ自身の集合的カルマの結果であり、それは他者の責任によるものではない」<sup>34</sup>と考えるにいたるのである。

---

<sup>33</sup> M・モース『社会学と人類学 I』、有地亨、伊藤昌司、山口俊夫共訳、弘文堂、1973年、参照。

<sup>34</sup> dzam gdong rin po che, *op. cit.* 1999, p. 187. (Samdhong Rinpoche, *op. cit.* 1999, p. 298.)

## 6. カルマの予定的原理

さらに重要なカルマの法則の特徴は、行為の善悪が受け取る結果の苦楽を決定するということである。このような価値の予定的な原理、すなわち善なる価値に基づいた行為は苦しみではなく楽なる結果を生むという、価値に即した予定的原理は、カルマの法則を単なる因果の法則ではなく自己一元的構造における通時的な互酬性として捉えるべきことを裏付けるものである。というのも、価値に即した予定的原理は、因果の法則を構成する要素ではないからである。因果の法則で説明すれば、悪行が楽なる結果を生むことはありえるし、価値に即した予定的原理とは関係のない次元で出来事が成立しうる。因果の法則と因果の価値は全く無関係なのだ。よって、暴力的手段という悪行によってチベットの自由を獲得するという楽なる結果がもたらされると言うことも可能となる。

しかし、自己一元的構造における通時的な互酬性の原理においては自分自身に対する贈与の価値の一貫性は保たれなければならない。というのも、われわれが日常経験している贈与において、贈り手が贈った物と受け取り手が受け取った物が異なることはありえないからである。つまり、互酬性においては、贈られ受け取られるもの（物）の同一性が保証されていなければ成り立たない。カルマの法則において贈与されるのは物ではないので、われわれが日常行なっている贈与における物の同一性とは異なるが、その代わり価値の同一性が保証されている。善と楽、悪と苦という価値の同一性が贈り手の自分と受け手の自分との間で保証されているということにおいて、カルマの法則は互酬性の一形態として捉えることができる。

このようなカルマの法則は将来の目的達成のための暴力の抑止として働きうる。暴力は悪行である。よって現在において暴力という悪行を行うとすると、将来苦しみを味わわねばならないことは予定されている。とすれば暴力を用いることによって将来の目的達成という善い結果が生じるとは考えられない。よって暴力行為を為そうという動機を抑止しうる。このような価値に即した予定的原理による暴力の抑止はサティヤグラハの根本的な目的である「自浄」の要をなしている。

サムドン・リンポチェが考えている「自浄」とは先ほど述べた根本的な原因である非政治的要因を取り除くことである。非政治的要因は、利己的・非宗教的で世俗的な関心への没頭と端的にいうことができよう。まさにこのような貪欲に支配され

た暴力的行為がチベットの悲劇を生ぜしめた根本的な原因であるとサムドン・リンポチェは考えており、「単なる頭痛からわれわれの主権の独立の喪失にいたるまで、チベット人が経験するすべての問題は疑いなく以前のわれわれの暴力的行為の結果である。したがって、われわれ自身からこれらの問題を取り除くための唯一の道は、以前のわれわれの暴力的行為とは正反対の非暴力の道を独自に信頼することである」<sup>35</sup>としてチベットの自由を回復する手段としての暴力的行為を抑止しようとしているのである。

## おわりに

サムドン・リンポチェはチベット人たちが暴力の道へ進むことを阻止し、非暴力の道へいざなおうとした。そのためにカルマの法則によってチベットの悲劇を説明したのである。カルマの法則は自己一元的構造における通時的な互酬性の原理であり、第一に自分自身が行為とその結果の贈り手でありかつ受け取り手であること、第二に価値に即した予定的原理を有していることを特徴とするものであった。第一の特徴は憎しみを生じさせず報復としての暴力を抑止するための、第二の特徴はチベットの自由を獲得する手段としての暴力を抑止するためのものであった。こうして暴力への衝動を抑え非暴力を貫くことが真理（サティア）であるとサムドン・リンポチェはいう。カルマへの信頼によって心の中で荒れる暴力を抑えることができるとすれば、他者に対してのみならず自己の内的平和への倫理性を有しているといえるだろう。

## キーワード：

サムドン・リンポチェ、非暴力、サティヤグラハ、カルマ、互酬性

## KEYWORDS:

Samdhong Rinpoche, nonviolence, Satyāgraha, *karma*, reciprocity

---

<sup>35</sup> *Ibid.*, p.189. (*Ibid.*, p.299.)

# 偶然性の問題と宗教的多元性

## —九鬼周造の思索から—

古川 雄嗣

(京都大学 教育学研究科博士後期課程)

### (和文要旨)

絶対性の否定としての相対性、唯一性の否定としての多元性を主題とする宗教的多元性の問題はまた、必然性の否定としての偶然性の観点からも考察される必要がある。本論文は、九鬼周造の『偶然性の問題』(1935年)を中心とした〈偶然性の哲学〉から、宗教的多元性の哲学的背景を考察する試みである。

九鬼の偶然性をめぐる分析は、〈宗教〉という一般概念に対する「個物あるいは個々の事象」としての個別宗教の偶然性(定言的偶然)、各個別宗教の発生にまつわる偶然性(仮説的偶然)、そして或る個別宗教が「他でもありえた」という根源的な偶然性(離接的偶然)として解釈されうる。九鬼の思索は、最終的に、この「他でもありえた」という「可能性の全体」としての「形而上的絶対者」に行き着く。この「形而上的絶対者」が、自己と他者との間の根源的な関係性を開示し、他者の承認、受け入れ、対話といった実践的な倫理を要請するものとなるのである。

### (SUMMARY)

The issue of religious plurality, mainly concerned with themes such as relativity as a negation of absoluteness, and plurality as a negation of uniqueness, respectively, also needs further analysis from the perspective of contingency as a negation of necessity. This paper is an attempt at examining the philosophical background of religious plurality from the point of view of 'the philosophy of contingency,' based around Shuzo Kuki's 1935 writing, *Gūzensei-no Mondai (The Issue of Contingency)*.

Kuki's analyses on contingency can be interpreted as the contingency of particular religions as "an individual or each individual occurrence" to 'religion' as a general concept (categorical contingency); the contingency around the genesis of each particular religion (hypothetical contingency); and the original contingency that a certain particular religion "could have been any other" (disjunctive contingency). Kuki's speculations ultimately arrive at the "metaphysical Absolute" as the "wholeness of possibility" of this "could have

been any other". This "metaphysical Absolute" serves both to reveal the original relations between the self and others, and to require practical ethics such as recognition and acceptance of others, and dialogue.

#### 凡 例：

- ・九鬼周造の著作からの引用・参照は、『九鬼周造全集』（岩波書店、1980～1982年）により、引用・参照箇所は、全集本の巻数（ローマ数字）と頁数を本文中に記した。たとえば、（Ⅱ・343頁）は、全集第二巻の343頁であることを表わしている。また、特に断りのない場合は、『偶然性の問題』からの引用・参照を表わしている。なお、引用に際し、新字体・現代仮名遣いに改めた。
- ・引用文中の〔.....〕は引用者による省略を意味する。

#### はじめに

現代の最も代表的な宗教多元主義の主唱者の一人であるキリスト教神学者・宗教哲学者のR・パニッカー（Raimon (Raimundo) Panikkar）は「多元主義によって我々は我々自身の偶然性・有限性に気づく」と言っている<sup>1</sup>。絶対性の否定としての相対性、唯一性の否定としての多元性を主題とする宗教的多元性の問題はまた、必然性の否定としての偶然性の観点からも考察される必要がある。「偶然性とは必然性の否定である」という有名な一文から始まる九鬼周造の『偶然性の問題』（1935年）は、西洋哲学の伝統が無視ないし軽視してきた偶然性の問題を主題化し、その独自の意味を明らかにした名著として名高いが、従来、これが宗教にまつわる問題として論じられることは少なかったと言ってよい。しかしながら九鬼は、この書の後半において、偶然性にまつわる分析の行き着くところとして、「形而上的絶対者」について多くを語っており、また別のところでは、「偶然性に関する学的認識の限界がやがて宗教の起始となる」「偶然性の存在する限りに於て、宗教は其存在の哲学

---

<sup>1</sup> R.Panikkar, "The Jordan, the Tiber, and the Ganges: Three Kairological Moments of Christic Self-Consciousness," in J.Hick and P.F.Knitter eds., *The Myth of Christian Uniqueness: Toward a Pluralistic Theology of Religions*, Maryknoll, New York: Orbis Books, 1987, p. 110.

的理由を有っている」<sup>2</sup>「偶然性の問題は結局は宗教（広義の）へ行くべきもの」<sup>3</sup>であると述べ、偶然性の問題は宗教の根拠であることを説いている。とすれば、偶然性を基礎として世界と人間の実存を闡明せんとした九鬼の思索は、多元性という問題を如何に含み込むかという現代の宗教問題に対しても、多くの示唆を与えるものであることが期待される。すなわち、それは、偶然性・多元性を含み込んだ新たな宗教性の模索という試みである<sup>4</sup>。本稿では、その手掛かりを得るため、『偶然性の問題』における九鬼の偶然性の分析を追いながら、これを宗教的多元性の問題と関連させつつ考察する。

## 1. 定言的偶然

まず九鬼は、純粋な論理的次元における偶然性の問題を論じ、これを定言的偶然と呼ぶ。これは、概念と徴表、実体と属性の関係における偶然性である。例えば、〈三角形〉という概念にとって、〈三つの線に囲まれた面の一部〉という徴表は、様々な三角形にとって「共通な普遍的同一性」であり、「同一性として抽象された本質的徴表」であるが、他方、角が直角であるとか鋭角であるとか鈍角であるといった徴表は、「捨象によって同一性の圏外に置かれた非本質的徴表」である。前者は概念と徴表とが同一性によって結合しているがゆえに必然的徴表と呼ばれ、後者は両者間に同一性を欠いているがゆえに偶然的徴表と呼ばれる。また、概念に実在性を付与したものが実体であり、その意味を明確に言表した例は、言うまでもなくプラトンのアイデアである。実体と属性との関係は、概念と徴表との関係に対応する。〈人間〉にとって〈生物である〉という属性は本質的属性であり、それゆえ必然的属性であるが、彼が白色であるとか黄色であるとかといった属性は非本質的属性であり、それゆえ偶然的属性である。定言的偶然とは、かかる、概念に対する偶然的徴表、

<sup>2</sup> 「偶然性（講演）」（Ⅱ・343、346頁）。

<sup>3</sup> 「田邊元・九鬼周造往復書簡」『九鬼周造全集 月報12』12頁。

<sup>4</sup> 九鬼哲学を明確に宗教にまつわる問題と規定して考察したものに、大木英夫『偶然性と宗教』（ヨルダン社、1981年）と田中久文「九鬼周造におけるニヒリズムと目的論——新たな宗教性を求めて——」『聖学院大学総合研究所紀要 No.29 2003』（聖学院大学総合研究所、2004年）があるが、両者とも、偶然性・多元性を含み込んだ宗教性という観点ではなく、むしろ、実存の偶然性がもたらすニヒリズムの問題として論じている。かかる観点に関しては、本稿でも考察する予定であったが、紙面の都合上、割愛した。機会を改めて論じてみたい（本稿註21、参照）。

実体に対する偶然的属性の偶然性にほかならない。突き詰めれば、定言的偶然の核心的意味は、一般概念（種・類）に対する「個物あるいは個々の事象」ということになる（Ⅱ・19～44頁）。

ところで、19世紀以来、宗教学は「宗教」の様々な定義を模索し、試み続けてきた。曰く、「靈的存在への信仰」（E・タイラー）、「無限なるものを捉える能力」（M・ミュラー）、「超自然的な存在への信仰」（R・ロバートソン）、等々<sup>5</sup>。こうした試みは、個々の諸宗教から「共通な普遍的同一性」（すなわち「宗教の本質」）を「抽象」する試みであったと言える。しかるに、特に80年代以降の宗教的多元性をめぐる議論において、かかる「宗教の本質」が一つの争点となっている。例えば、多元主義論争に火をつけたJ・ヒック（John Hick）は、世界の偉大な諸宗教は「共通の本質」をもっているとして、諸宗教の価値的相対性を主張する。しかしながら、かかる議論に対して、同じく多元主義者を自認するR・パニッカーやJ・B・カップ（John B. Cobb Jr.）の立場は鋭く対立する。曰く「共通要素の主張は全くの還元主義的抽象」であり「我々はいかなる真正な宗教の教義をも水で薄めるべきではない」<sup>6</sup>、「宗教のプラトンのアイデアは存在しない」「宗教とは本当のところ何であるかという議論は的外れである。宗教というようなものは存在しない」<sup>7</sup>と。かかる立場は、種や類といった普遍的な一般概念は「声の風」に過ぎず、実在するのは個物であるとする唯名論の立場に近い<sup>8</sup>。そして、九鬼の偶然性の哲学は、明らかにこの立場に親近的である<sup>9</sup>。

<sup>5</sup> R・ロバートソン、井上順孝ほか共訳、田丸徳善監訳『宗教の社会学——文化と組織としての宗教理解——』（川島書店、1983年）参照。

<sup>6</sup> Panikkar, *op. cit.*, pp. 110, 92.

<sup>7</sup> J.B.Cobb Jr., "Beyond 'Pluralism,'" in G.D'Costa ed., *Christian Uniqueness Reconsidered: The Myth of a Pluralistic Theology of Religions*, Maryknoll, New York: Orbis Books, 1990, pp. 82, 83. また、J・ミルバンク（John Milbank）も、「宗教は類ではない」と言っている。J.Milbank, "The End of Dialogue," in *ibid.*, p. 176.

<sup>8</sup> ただしパニッカーやカップが取っているのは、我々の知覚や思考を組織化し、それによって経験を解釈し記述することが可能となる「概念図式」が、特定の時代と共同体に規定されているために、真理や普遍概念は時代と共同体に相対的であるとする、「概念相対主義」の立場である。しかし、いずれにせよ、これが一般概念よりも個物の側に実在性を認める点に変わりはない。Panikkar, "What is Comparative Philosophy Comparing?," in G.L.Larson and E.Deutsch eds., *Interpreting Across Religious Boundaries*, Princeton: Princeton University Press, 1988.も参照。

<sup>9</sup> 小浜善信は、九鬼周造が唯名論者であり、徹底した個物主義者であることを強調している。『九鬼周造の哲学——漂泊の魂——』（昭和堂、2006年）。

種とか類とかいうような一般概念がもともと個物を基礎として同一化的抽象の作用によって構成されたものである以上は、捨象によって同一性の圏外に置かれた偶然的徴表が定言的偶然として逆に個物の存在を語るのは当然のことである。(Ⅱ・40頁)

九鬼哲学が、そして現代の宗教多元主義が問題とするのは、この「捨象によって同一性の圏外に置かれた偶然的徴表」である個別諸宗教の偶然性である。

これは、さしあたって例を挙げれば、このような事態であろう。「宗教は超自然的な存在を信仰する」とは、おそらく言えるのであろう。この場合、〈宗教〉(概念)と〈超自然的な存在への信仰〉(徴表)とは、同一的・必然的關係をもって結合する。しかし、例えば「宗教はイエス・キリストを信仰する」とは言えない。〈イエス・キリストを信仰する〉という徴表は、〈宗教〉という一般概念に対して「個物あるいは個々の事象」として、偶然的である。定言的偶然とは、このような事態を指す。

さてしかし、ここで、「この」という指示代名詞によって、概念(宗教)に限定が与えられた場合、〈「この」宗教(キリスト教)〉と〈イエス・キリストを信仰する〉こととは、必然性をもって結合する。すなわち、徴表ないし属性が偶然的でありうるのは、一般概念に対してのみ、つまり純粹に論理的次元においてのみである。「この」という指示代名詞によって限定を与えられた具体的・經驗的な個物に対しては、その徴表・属性は必然的・同一的な關係をもって結合する。むしろ、それらの定言的偶然こそが、個物を個物たらしめているのである。しかるに、「この」特殊・具体的な甲(個物)が、乙という徴表・属性をもつには、何らかの原因がなくてはならない。かくして、問題は論理的次元から經驗的次元へ、概念性の問題から理由性の問題へ、すなわち定言的偶然から仮說的偶然へと展開する。

## 2. 仮說的偶然

ある個物が存在するには、何らかの原因ないし理由があつたはずである。例えば、〈私〉という個物の存在には、父と母の出遭いという理由ないし原因がある。このように、理由と帰結、原因と結果、あるいは手段と目的とが、必然的關係で結合する場合、これらを総称して仮說的必然と呼ぶ(それぞれ、理由的必然、因果的必然、目的的必然)。これに反して、それらが必然的・同一的關係を有しない場合、それらはそれぞれ、理由的偶然、因果的偶然、目的的偶然と呼ばれ、これらを総称して仮

説的偶然という。

九鬼が挙げている具体的な例を見ておくと、屋根から瓦が落ちてきて、軒下を転がっていたゴム風船に当たって破裂させたとするならば、我々はそれを偶然と考える。この場合、瓦は屋根の朽廃による固着の喪失か、風力による離脱の促進か、何等かの〈原因〉があり、その〈結果〉として、落下の法則に従って一定の場所に落ちた。ゴム風船は、最初に受けた微小の衝動とゴムの弾性と風船の球形と地面の傾斜凹凸とが〈原因〉となって、その〈結果〉として、運動の法則に従って一定の場所に転がってきた。ここでは、瓦が落下した〈原因—結果〉の系列と、ゴム風船が転がってきた〈原因—結果〉の系列とは、各々全然独立している。このように、「因果関係を異にする二つの事象」が「邂逅」し、一定の積極的關係に置かれた。これは因果的偶然と呼ばれる（Ⅱ・110～111頁）。あるいは、樹木を植えるために地を掘っていると宝が出てきたという場合は、一方に、植木屋が地を掘って樹木を植える行動の系列と、他方に、盗賊か何かが地中に宝を隠置した行動の系列とがあって、その各々独立した両系列間に目的性以外の何等かの積極的な關係が立てられたのである。樹木を植えることが〈目的〉で、宝を得ることは目的の中に含まれていなかったから、これを目的的偶然という（Ⅱ・76～77頁）。

論理的次元においては偶然的であった「個物あるいは個々の事象」であるが、これを経験的次元において見ると、ここには仮説的必然がある。しかしながら、この必然性にもまた、偶然性が潜んでいた。先の例で言えば、〈私〉という個物の存在の仮説的必然である父と母の出遭いということが、そもそも偶然であると考えられるからである。各々独立であった父の因果系列と、母の因果系列とが「邂逅」して、〈私〉という個物が発生したのである。かくして、仮説的偶然とは、「独立なる二元の邂逅」を、その核心とする。

しかし、そうであるならば、その存在に必然的な理由ないし原因があると考えられた「個物あるいは個々の事象」も、やはり偶然的なものであるということになるであろうか。かかる問いに対して、こう答えることができるであろう。偶然に見える二つの系列の邂逅自体に、一種の必然性があった、と。例えば、私の父（甲）と母（乙）の邂逅には、共通の知人の病気見舞いという共通原因（丙）があった、という具合にである。しかし、そもそもその共通の知人が病気になったということ自体が、彼が散歩に出たという一の系列と、そこに病菌が浮遊していたという他の系

列との邂逅という偶然性によるものであると言える<sup>10</sup>。こうして我々は、仮説的必然と仮説的偶然とを無窮に遡ることになる。

丙点で甲と乙とが交叉する場合、[.....] 甲は甲'を、甲'は甲''を原因とし、乙は乙'を、乙'は乙''を原因とし、甲''と乙''とがSを共通の原因にもっていると考えよう。そうすれば甲と乙との邂逅は厳密な意味で偶然とは云えない。然るにS自身はまたMとNとの交叉点を意味している。そこに偶然の余地がある。しかしそのMを含むMM'M''の因果系列と、Nを含むNN'N''の因果系列とは、更に共通の原因としてTをもつと考えることができる。然るにそのTもまた一の因果的系列と他の因果系列との交叉点を意味している。そこに偶然の余地がある。しかしその二系列にはまた共通の原因があると考え得る。(II・146頁)

このことを、我々の関心に引きつけて言えば、個々の諸宗教の発生と存在にまつわる必然性と偶然性の問題と考えることができよう。論理的次元においては、〈宗教〉という一般概念に対して、各個別宗教は偶然的属性を備えた偶然的存在であった。しかしながら、「この」宗教の諸々の偶然的属性には、それが発生した特定の原因ないし理由がある。それゆえ、経験的次元において見れば、「この」宗教の存在とその諸々の属性、つまり「この」宗教が「この」宗教であることは、必然的である。ところが、なおそこには、一の因果系列と他の因果系列との邂逅という偶然性がある。とすれば、やはり「この」宗教の存在とその諸々の属性は、偶然的なものとなるのか。否、その邂逅自体に必然的な理由ないし原因がある。しかし、その理由ないし原因自体もまた、一の系列と他の系列の邂逅という偶然の出来事であった.....、と。

「かくして我々はxに遡る。このxとは如何なるものであろうか」(II・146頁)。かくして、問題は経験的領域から形而上学的領域へ、仮説的偶然から離接的偶然へと移される。

### 3. 離接的偶然

我々は、ある個物の存在から出発し、経験の領域にあって全面的に必然性の支配

<sup>10</sup> この例は、『偶然性の問題』手沢本への書込みにある図を元にしてしている。II・262頁。

を仮定しつつ、その仮説的必然を無窮に遡った果てに、理念としてのxに到達する。九鬼はこのxを、シェリングの用語を借りて「原始偶然」と呼ぶ。「それに関しては、在るとだけ云えるので、必然的に在るとは云えないのである」（シェリング、傍点は九鬼、II・146頁）。

どれほど存在の必然性を仮定し、その仮説的必然（因果系列）を遡りうるとしても、そもそも何故「この」因果系列であったのか、という問いには答えられない。つまり、他の系列ではなく「この」系列であったということは、それ自体に原因をもつ、いわば根源的な偶然性である。九鬼はこれを、〈甲は乙か丙か丁である〉という離接的判断の形式において、〈甲は乙でも丙でも丁でもありえた〉という偶然性という意味で、離接的偶然と呼ぶ。

しかるに、ここに『偶然性の問題』における最も重要な問題、「形而上的絶対者」の問題が登場する。今、「それ自体に原因をもつ」と言ったように、「我々は原始偶然に於て一種の自己原因を認めないわけには行かない」（II・182頁）。「原始偶然」は、その存在根拠を自己のうちにもって他者のうちにもたない（「自因性」）という意味で、「絶対的必然」あるいは「形而上的必然」と言い換えることができる。他方、この「原始偶然」によって生じた甲およびそれ以下の因果系列のすべての出来事は、その存在根拠を自己のうちにもたず他者のうちにもつ（「他因性」）という意味で、「形而上的偶然」と言うことができる（II・235～238頁）。すると、ここで、

我々は経験的地平におけると形而上的地平におけるとによって必然および偶然の意味が正反対になっていることに気づく。経験的地平は「下より」の行き方で、因果的必然の系列を無限に遡って、原始偶然に到達する。形而上的地平は「上より」の行き方で、絶対的必然の否定として、因果性のうちに虜にせられた偶然の概念を得る。換言すれば、因果性によって規定せられることは、経験的見地よりは必然と云われ、形而上的見地よりは偶然と云われる。また、因果系列の起始が理念として把握せられるとき、経験的地平よりは原始偶然と云われ、同じ理念が形而上的見地よりは離接的必然の形に於て絶対的必然と云われる。（II・237頁）

原始偶然とは、因果系列の原始的起始として仮説的（経験的）地平において得られた概念であった。しかしながら、これはまた、系列の各成員たる経験的必然のすべて、すなわち離接的諸可能性のすべてを〈部分〉として含蓄する〈全体〉と考えることもできる。他方、絶対的形而上的必然とは、離接的地平において離接的偶然

(形而上的偶然＝経験的必然) のすべてを〈部分〉とする〈全体〉である。とすれば、「原始偶然と絶対的形而上的必然とは同一のものでなければならない」。「原始偶然というも絶対的必然というも畢竟、形而上的絶対者のこと」であり、「絶対的形而上的必然と原始偶然とは一者の両面に過ぎない」(Ⅱ・238～240 頁)。それゆえ九鬼は、「形而上的絶対者」を「必然—偶然者」と性格づける。

注目すべきは、ここから結論される以下のことである。まず第一に、九鬼の言う「形而上的絶対者」とは、「絶対者なるが故に絶対的に一」であり「絶対的に一なるが故に絶対的に必然と思惟される」(Ⅱ・235～236 頁) が、同時に、形而上的偶然(経験的必然) のすべてを部分とする全体、「離接的諸可能性の全体」でもあり、いわば無限の多様性・多元性をもっている。とすれば、九鬼の言う「形而上的絶対者」とは、(九鬼自身はこのような言い方はしていないが) 一であると共に多であり、多であると共に一である(「一即多・多即一」という存在論的構造をもつものと理解されるであろう。第二に、九鬼の言う「形而上的絶対者」は、それ自体では何ら現実性をもたず、「甲でもなく乙でもなく丙でもなく丁でもない」が、同時に、そこに「甲でもあり乙でもあり丙でもあり丁でもある」という、あらゆる可能性の全体を含蓄している。それゆえ、「絶対者が『必然—偶然者』であることは絶対者が絶対有であると共に絶対無であることを語っている」(Ⅱ・246 頁)。第三に、ここから、全体と部分、絶対者と有限者、必然性と偶然性の、不可分の相関関係が考えられる。

部分なくして全体なく、全体なくして部分はない。従って絶対的形而上的必然の必然性は形而上的偶然の偶然性なくしては考えられない。形而上的偶然の偶然性もまた絶対的形而上的必然の必然性なくしては考えられない。絶対的必然の必然性は偶然性を部分とする全体の有つ必然性である。必然性は偶然性を制約し、偶然性は必然性を制約する。要するに絶対者は空虚なる抽象的全体でなく充実せる具体的全体である限り、単なる必然者でもなく、単なる偶然者でもなく、必然と偶然との相関に於て意味を有する「必然—偶然者」である。そうして絶対者は相対的なる有限者によって初めて絶対者たり得るもの、換言すれば偶然的部分として他在することによって初めて絶対的全体の具体的意味を獲得するものである。(Ⅱ・241 頁)

従来の九鬼研究においては、かかる九鬼の「形而上的絶対者」について、これが『偶然性の問題』における考察が最後に行き着いた核心的な問題であるにもかかわらず、十分な注意と考察がなされてこなかったと言わなければならない。このこと

は、九鬼哲学が宗教問題として論じられることが少なかったことと軌を一にするであろう。しかし、繰り返すが、「形而上的絶対者」の問題は、『偶然性の問題』の、いわば結論であると同時に始源でもあるような核心的な主題であり、これを理解することなくしては、『偶然性の問題』の全体を把握することは到底不可能である。そこで、以下に、九鬼の「形而上的絶対者」とは如何なるものであるか、さらに詳しく考察しておこう。

#### 4. 形而上的絶対者

「新たな宗教性を求めて」と副題された田中久文の論文は、明確に宗教的課題として九鬼の「形而上的絶対者」について考察した数少ない（ほとんど唯一の）論考であるが、ここで田中は、九鬼の「形而上的絶対者」についてこう解釈する。

先に、y でも z でもよかったのに x が出たという「原始偶然」について述べたが、九鬼はこうした「原始偶然」の背後に x、y、z という「全体」を想定する。この「全体」は「全体」であるがゆえに、もはや「偶然」ではなく「必然」的存在である。『偶然性の問題』では、この「全体」を「形而上的絶対者」とよぶのである。

このように『偶然性の問題』においては、「無」としての「偶然性」の奥に「有」としての「必然性」をおいており、[.....]<sup>11</sup>。

まず、第一に、九鬼が「原始偶然」を「必然」と言い換えるのは、それが『全体』であるがゆえに」ではなく、「原始偶然」が、その存在根拠をそれ自身のうちにのみもつという「自因性」のゆえである。「経験的地平におけると形而上的地平におけることによって必然および偶然の意味が正反対になっていること」に、田中は気づいていないのではないか。「全体」は「全体」であっても、これが「必然」と言われ得るのは「形而上的見地より」であって、「経験的見地より」は、あくまで「偶然」なのである。従って、第二に、九鬼は『無』としての『偶然性』の奥に『有』としての『必然性』をおいて」いるわけでは全くない。九鬼はそのように、いわば経験的地平より見られた「原始偶然」の「背後」や「奥」に、あたかもそれとは別

---

<sup>11</sup> 田中前掲論文、102頁。

の實在が存在するかのように「有」としての「形而上的絶対者」をおいているわけではない。九鬼の言う「形而上的絶対者」とは、「形而上的見地より」見た場合、絶対者であるがゆえに「一」であり、「一」であるその「自因性」のゆえに「必然」であり、しかしそれ自体では何ら「現実性」をもたない（「甲でも乙でも丙でも丁でもない」）がゆえに「無」なのである。他方、これを「経験的見地より」見た場合、すべての因果系列の起始となる「有」としての原始「偶然」であり、それはあらゆる「可能性の全体」（「甲でもあり乙でもあり丙でもあり丁でもある」）であるがゆえに「多」なのである。かくの如く、九鬼の「形而上的絶対者」は、これを「形而上的見地より」見た場合、〈必然・一・無〉であり、他方、これを「経験的見地より」見た場合、〈偶然・多・有〉である。すなわち、〈必然即偶然・偶然即必然、一即多・多即一、無即有・有即無〉が、「形而上的絶対者」の存在論的構造なのであり、それゆえに九鬼は、「必然—偶然」を「一者の両面」と言うのである。

その点では、小浜善信が九鬼哲学における「神と世界」の関係を「世界は神の自己否定による自己顕現である」という一文で表現できると解釈しているのは正しい<sup>12</sup>。しかし、小浜もなお、九鬼が提示した「形而上的絶対者」の概念の意義を、十全には説明できていないように思われる。今、仮に「形而上的絶対者」を「神」と言い換えて述べてみるならば、それは、以下のような事柄である。第一に、神はそれ自身では何ら現実性をもたない絶対無であり、常にその自己否定態（「他在」）としての具体的有としてのみ自己を顕現し得る。それは、神は一者としてそれ自身で自存するわけではなく、いわば常に世界（人間）と共に在るということ、しかも、それゆえ、神は世界（人間）を「制約」し、世界（人間）もまた神を「制約」する、ということの意味する。第二に、神と世界が相互に自己否定を媒介として結合し、またそれゆえ相互に「制約」し「制約」される関係にあるということは、世界のあらゆる現実存在が、常に何らかの仕方で、神の性格を「投射」され、その有限的な「反映」であることを意味している（Ⅱ・242～243頁）。第三に、あらゆる現実存在が、神の有限的な「反映」であるということは、同時に、いかなる存在も神そのものではありえない、ということをも意味する。自己否定（「他在」）という契機を含むことによって、神そのものは、常に隠されている。神は自己を隠すことによって自己を顕し、自己を顕すことによって自己を隠す、と言い得るであろう。

---

<sup>12</sup> 小浜前掲書、190頁。この点で、本書は九鬼の形而上学を初めて正しく把握した労作と言えよう。筆者も『偶然性の問題』の読解に際して、本書全体から多くの示唆を与えられた。

こうして、九鬼の『偶然性の問題』は、最終的には、一種の「神学」の様相を帯びる<sup>13</sup>。冒頭に述べた「偶然性の問題は宗教の根拠である」ということは、ここに明瞭に現われている。それでは、以上のような九鬼の偶然性の哲学と、それが行き着いた「形而上的絶対者」の問題は、宗教的多元性という問題に対して如何なる示唆を与え得るであろうか。九鬼が『偶然性の問題』の「結論」部分で述べている「偶然性の実践的内面化」の問題を論じつつ、そのことについて考察しておこう。

## 5. 偶然性の実践的内面化——遇勿空過者——

80年代以降の宗教的多元性をめぐる論争において、一つの大きな争点となったのは、異なる宗教システムの間、厳密な意味で「対話」や「相互理解」があり得るのか、という問題であった。ここから、「共通の宗教性」や「宗教の本質」といったものを志向する「通約的多元主義」と、そういった共通性・普遍性を志向せず、個々の宗教の独自性・唯一性を、より根源的に承認しようとする「非通約的多元主義」という、二つの立場が現われる<sup>14</sup>。これは、哲学的な問いとしては、言語ゲームや概念相対主義の問題として論じられている。しかし同時に、これは優れて「神学」的な問いでもある。というのは、これは、神（あるいはこの論争の中でしばしば使用される語で言えば「究極的实在」）を、「一者」と見るか、それとも实在の存在論的構造自体に多元性を見るか、という問題でもあるからである。前者の代表例はJ・ヒックであり、彼は「ランプは異なるが光は同じ」とか「神は多くの名前をもつ」といった表現を好んで用い、現実の諸宗教は、普遍的・絶対的な「一者」の多様な解釈であると考えている<sup>15</sup>。他方、後者の代表例はR・パニッカーであり、彼ははっきり「实在そのものが多元的である」と言い<sup>16</sup>、また明らかにヒックへの批判を意識しながら、「この实在は、あたかもその名前の外に一つの実在が存在するかの

<sup>13</sup> 無論、ここで言う「神学」とは、「キリスト教神学」や「ユダヤ教神学」のことではなく、端的な意味での「神学」である。

<sup>14</sup> 岸根俊幸『宗教多元主義とは何か——宗教学理解への探究——』（晃洋書房、2001年）77～143頁、西谷幸介『宗教間対話と原理主義の克服——宗際倫理的討論のために——』（新教出版社、2004年）77～82頁、参照。「通約的多元主義」と「非通約的多元主義」という分類は、岸根によるものである。西谷は前者を「宗教本質論的多元主義」と呼んでいる。

<sup>15</sup> J・ヒック、間瀬啓允訳『神は多くの名前をもつ——新しい宗教的多元論——』（岩波書店、1986年）、同『宗教がつくる虹——宗教多元主義と現代——』（岩波書店、1997年）参照。

<sup>16</sup> Panikkar, "The Jordan, the Tiber, and the Ganges," p. 109.

ように、多くの名前をもっているのではない。その実在が多くの名前であるのである」と言っている<sup>17</sup>。

九鬼周造が偶然性の問題についての考察の終着点として提示した「形而上的絶対者」は、上の論争の文脈では、明らかに後者の立場、つまり神の実在の存在論的構造そのものに多元性を見るものであると理解される。たしかに九鬼は、「形而上的絶対者」を「絶対的一者」と言っている。しかし、すでに確認したように、それはあらゆる存在の背後に、それ自身として自存する「存在(有)」ではない。九鬼の言う「形而上的絶対者」は、それ自身としては一切「現実性」をもたない「無」であり、またそうであるがゆえに、あらゆる「可能性」を含蓄した無限の「多」である。世界の現実存在とは、この無限の「多」(すなわち「甲でも乙でも丙でも丁でもある」という「離接的諸可能性の全体」)が、自己否定を媒介として、「部分」として「現実化」したものである。このことは、現実の諸宗教の存在についても、全く同様のことが言えるものと思われる。つまり、「形而上的絶対者」とは、いわば〈キリスト教でも仏教でもヒンドゥー教でもある〉という、あらゆる「可能性の全体」を意味しているのであり、現実の諸宗教は、その自己否定態としての一つの「部分」なのである、と。

では、かかる偶然性の形而上学から、いったい如何なる実践的な倫理が導出されるであろうか。

ある個物(甲)の実存が、〈甲でも乙でも丙でも丁でもある〉という「離接的諸可能性の全体」の「部分」であるということは、〈甲は甲である〉という同一律(自己同一性)の中に、〈甲は乙でも丙でも丁でもありえた〉という可能性を含み込んでいることを意味する。〈我は汝でもありえた〉し〈汝は我でもありえた〉のである。とすれば、〈我は我である〉という自己同一性には、「邂逅する『汝』を『我』に深化すること」(II・256頁)が含み込まれていると言わなければならない。〈甲は甲である〉という自己同一性の中に、すでに乙や丙や丁といった「他者の偶然性」を含み込んでいるからである。隠喩的に言えば、甲や乙や丙や丁といった現実の具体的個物は、同じ一つの体の部分と部分なのである。それらは、部分であるがゆえに、体全体の性格を反映しつつ、しかしどこまでも有限的な部分に過ぎない。こうして、

---

<sup>17</sup> Panikkar, *The Unknown Christ of Hinduism: Toward an Ecumenical Christophany*, rev.ed., London: Darton, Longman and Todd, and Maryknoll, New York: Orbis Books, 1981, p. 29. 強調原文。

偶然性の実践的内面化は具体的全体に於ける無数の部分と部分との間柄の自覚にほかならない。孤在する一者はかしこにここに計らずも他者と邂逅する刹那、外なる汝を私の深みに内面化することに全実存の悩みと喜びとを繋ぐものでなければならない。(Ⅱ・258頁)

という実践的倫理が与えられる。かかる「間柄の自覚」はまた、「到るところに間主性を開示することによって根源的社会性を構成する」のであり、「間主体的社会性に於ける汝を実存する私の具体的同一性へ同化し内面化する」ところに、「実践に於ける行為の意味も存するものでなければならない」(Ⅱ・259頁)。九鬼はかかる事態を、『浄土論』の「遇無空過者」(遇うて空しく過ぐるもの無し)を引き、しかも「無」を「勿」と改めつつ、何故「この」個物は「この」個物として存在するのかという問いに対しては、「理論の圏内にあつては、偶然性は具体的存在の不可欠条件であると答えるまでであるが、実践の領域にあつては、『遇うて空しく過ぐる勿れ』という命令を自己に与えることによって理論の空隙を満たすことができるであろう」という一文で総括している(Ⅱ・260頁)。

無論、軽率な同定は慎まなければならないが、おそらく九鬼は、R・パニッカーとともに、各々の宗教は「全体を表わす部分である」「他の宗教の一次元になっている」「人間の経験の全体を具体的な仕方で表わしている」<sup>18</sup>と言うのではないであろうか。また、パニッカーが「キリストの神秘的な体の全体性」と言い、「すべての存在はキリスト顕現である」<sup>19</sup>と言うとき、彼がここで言う「キリスト」とは、九鬼の言う「形而上的絶対者」のことにほかならないと言ってよいかもしれない。あるいは九鬼は、橋本裕明とともに、「個々の宗教がそれ自身のあり方を徹底的に生き、そしてそのゆえに他宗教と根源的にかかわり、他宗教につねに学ぶとき(多)、そこにこそ大いなる調和と信仰的いのちが生まれる(一)」「諸宗教が他から学びつつ、本来の個別宗教になっていく道をたどること、それは多、あるいは多様性の実現である。そしてこの多の徹底的な充実こそが、多そのままで大いなる一を実現するのである」<sup>20</sup>と言うのではないであろうか。

現実の具体的な実定諸宗教は、相互に同じ一つの体の部分と部分であり、しかも

<sup>18</sup> Panikkar, "The Jordan, the Tiber, and the Ganges," pp. 107, 112.

<sup>19</sup> Ibid., pp. 113, 114.

<sup>20</sup> 橋本裕明『『即』の立場から見た増田論文』『福音宣教』(2001年7月号、オリエンス宗教研究所) 38、41頁。

それゆえに、それら自体が、各々、全体を「投射」され、全体を「反映」している。また、例えば〈キリスト教は仏教でもヒンドゥー教でもありえた〉のであり、〈キリスト教はキリスト教である〉〈仏教は仏教である〉という同一性の中に、すでに他宗教の存在を含み込んでいる。それは、実践の領域においては、キリスト教がキリスト教であろうとすること、仏教が仏教であろうとすることは、必然的に、他宗教の内面化、すなわち他宗教を受け容れ、対話し、学び合うことを含み込むことを意味しているのである。もし九鬼が、「宗教的多元性」や「宗教間対話」について語れと言われたなら、彼は一言、「遇うて空しく過ぐる勿れ」と答えるであろう。

## おわりに

以上において、九鬼周造の『偶然性の問題』に従いながら、これを偶然性という見地から見た宗教的多元性の問題として考察することを試みた。定言的偶然（論理的偶然）とは、〈宗教〉という一般概念に対して、個物としての実定諸宗教のもつ個別性・特殊性・具体性のことであった。仮説的偶然（経験的偶然）とは、各個別宗教とその属性の存在と発生における偶然性のことであった。離接的偶然（形而上的偶然）とは、「この」宗教が「この」宗教で「無くてもよかった」という根源的偶然性のことであり、我々はここに、「他でもありえた」という「可能性の全体」としての「形而上的絶対者」を目撃したのであった。

九鬼の「形而上的絶対者」は、〈必然即偶然・偶然即必然、無即有・有即無、一即多・多即一〉という二面的な性格をもち、これらの両者が相互に自己否定を媒介として不即不離に結合したものと考えられた。そして、このことは、世界の現実存在は、あらゆる「可能性の全体」である「形而上的絶対者」の「他在」（すなわち自己否定としての自己顕現）としての「部分」であることを意味していた。

かかる九鬼の形而上学的考察は、今日の宗教的多元性をめぐる議論において、とりわけ、神的実在の存在論的構造自体が多元的であるとして、現実の諸宗教の多元性を根源的に承認しようとする、R・パニッカーなどの理論に極めて親近的であると考えられた。かかる立場は、いわば〈我は汝でもありえたし、汝は我でもありえた〉という形而上的な偶然性に基づいて、自己と他者との間に根源的な関係性を見るものである。そして、かかる根源的な関係性の立場に立つとき、多元性の承認や他者の受け容れ、対話といった事柄は、人間存在の本来的で必然的な要請として、

立ち現われてくるのである<sup>21</sup>。

### キーワード：

九鬼周造、偶然性、宗教的多元性、形而上的絶対者、全体と部分

### KEYWORDS:

Shuzo Kuki, Contingency, Religious Plurality, Metaphysical Absolute, Whole and Part

---

<sup>21</sup> なお、本稿において触れられなかった問題として、九鬼哲学における「運命」の問題がある。先に、他者の受け容れは〈甲は甲である〉（〈私は私である〉）という自己同一性のうちに、必然的に含まれ、それゆえ実践的に要請されるものであることを述べたが、ここにはそもそも、いわば〈私は私である〉ことを「運命」として実存的に引き受けるといった態度がなければならぬ。九鬼のいわゆる「偶然性の哲学」について、しばしば誤解されがちな事柄であるが、〈私は私である〉こと、あるいは〈私〉にまつわる諸々の属性が偶然であるということは、それがいわば、実存にとって無意味なこと、どうでもよいこと、拘る必要のないこと、といったようなことを全く意味しない。全く逆に、〈私は私である〉という偶然を、「必然—偶然」としての「運命」として実存的に引き受け、徹底的に〈私〉が〈私〉であろうとすることに、九鬼哲学の核心があるのであり、かかる「運命」としての自己同一性と、他者の偶然性の内面化という事柄は、不可分離の相即関係にあるのである。本稿では特に後者に重点をおいて考察したが、今後、前者の問題、すなわち九鬼哲学における「運命」の問題について、さらなる考察が要請されるであろう。

# 環境問題から考える「相克」と「調和」

## —初期仏教教団における環境悪化とその対応—

本多 真

(龍谷大学大学院 国際文化学研究科博士後期課程)

### (和文要旨)

今日おこっている環境問題は過去にはなかった規模と影響力を有する。しかし、「自然環境の破壊（による生活の危機）」という視点からすると、過去には幾度となく人間の営みが思わしくない方向に導かれたケースは存在する。しかもその原因が、今日のような科学技術を把持せずして起こったというところに着目してみたい。なぜなら、今日の環境問題の根本的原因が科学技術だけではなく、むしろそれを利用してきた人間にあるように、過去のそうした危機的状況も人間によってもたらされたからである。その点において、環境破壊は過去も現在も同等であるといえる。

そうした環境破壊（問題）が初期の仏教教団においてどのような形で生起し、その解決を何に求めたのかを考察するのが本論の目的である。本論では『立世阿毘曇論』を用いる。この仏典は、人為によって自然環境が破壊され、それによって人間が苦しみ、それに対してどのように対応するのか詳述されたものである。尚、仏教でしばしば問題となる悟りと倫理の関係（「相克」と「調和」）についても、この仏典がどのように教示しているか考察する。

### (SUMMARY)

This paper concerns the environmental issue from the Buddhist perspective, especially focusing on Buddhist treatise (śāstra) named *Lokotthānābhidharma Śāstra*.

As we all know, environmental issue that we face gives a large scale of damage to the earth, and to our daily life. This world wide issue was not brought by some super power, but by human action. However, in the history of Buddhist society, there was a similar case, that human's karma handles the world's future. This also suggests that destroying environment leads to destroying human life, and a Buddhist treatise (śāstra) named *Lokotthānābhidharma Śāstra* introduces about how environmental issue happens and how to solve it.

## はじめに

過去におこった文明の崩壊は、長い目で見ると人為的原因よりもむしろ気候の変動によって大きく左右されたと、ブライアン・フェイガンは指摘している<sup>1</sup>。これは、今日の科学技術をどれだけ駆使しても逃れることのできない人類の終末を予期させるものでもある。しかし長期的には気候が人類を滅ぼす運命にあっても、短期的にみれば、人為的原因（科学技術）によってその存続が脅かされている動植物が現に多数存在するのも事実である。

もし、環境の変化が気候に起因しているなら、今日さげばれている環境問題が「問題」といわれる所以はどこにあるのであろうか。産業革命以後、近代化の波によってもたらされた人間を中心に据える科学技術は、人類の欲望を具体化させることを目的に止まることなく今日に至っている。便利な生活は人類に多くの恩恵を与える一方、その過程でさまざまな自然破壊、環境汚染を生み出し、逆に人類の生活を脅かす次元にまでいたっている。とすれば、環境問題が「問題」とされる所以は、人類の生活が脅かされ、その存続が困難な状況に陥る可能性があるためである。エコロジカルフットプリントが限度を超えていると言われ、人口比に対する食料が不足していると言われる先には、人類の生活の存続が絶望に向かっていることが示されており、やがてそれは人類が困難な状況に陥る可能性を示唆している<sup>2</sup>。フェイガンの指摘と環境問題の類点は、人類の生活が困苦に陥り、命の存続が危ぶまれるという点である。しかし環境問題が人類存続をテーマに語られるケースはほとんどない。

一般的に環境問題とは、苦しみにあえぐ人類の現状を知り、対応することに問題への取り組みの姿勢を見せながら、これを是正していこうという方向のみで理解さ

---

<sup>1</sup> ブライアン・フェイガン著、東郷えりか訳『古代文明と気候変動』河出書房新社、2005。

<sup>2</sup> クリストファー・フレイヴィン編著『地球白書2005-2006』（家の光協会、2005、p. 12）には、次のように記されている。「乏しい資源をめぐる競合や環境劣化の影響が、必然的に武力紛争を導くわけではない。しかし、このような状況はしばしば苦しみと負担を増大させ、もっとも大きな影響を受ける人々の絶望感を深めさせ、「ゼロ・サム」〔一方の利得と他方の損失の和が常にゼロになる〕の法則を支配するという考え方を強めさせる。必要なことは、このような二極分化を回避し、共通の環境問題を紛争予防と平和建設のための機会に変えることである。」

れてきた。そこには人類の存続を危ぶむというよりも、他人や生物の存続に配慮するという姿勢が強く印象付けられる<sup>3</sup>。しかし、いずれの指摘や活動も一元的な解決は困難である。むしろ、十分だと判断できる状況に踏み入るのは不可能に近いのかもしれない。こうした環境問題の奥深さに一石を投じる可能性を、人類存続というテーマで初期仏教を中心に考察するのが本稿である。人類存続をテーマに掲げる理由は、人類の終末的状况が環境問題を実感する一つ的手段として必要であることと、人類がもっとも危機的な状況において選ぶべき指針を見出す可能性が見えてくると考えるためである。

## 1. 環境問題と宗教を考察することの問題点

『環境倫理のラディカリズム』の著者である谷本光男は、「環境問題において宗教を持ち出すことに対する批判」として、「①宗教は個人の魂の救いを問題にするものである」、「②宗教は出世間を求める」、「③宗教を持ち出すと公共的な議論が不可能になる」、「④宗教は歴史的には環境破壊を推し進めてきた」、「⑤一木一草に仏性がある」、の5項目を挙げている<sup>4</sup>。いずれの項目も環境倫理の立場から、今日の環境課題に宗教が環境破壊に太刀打ちできない可能性を示唆する鋭い指摘である。

①、②には、宗教が現実の立場よりも非現実的な視座に立脚しているという指摘が含まれており、③はそれと同類の指摘である。また常々問われる「仏教は環境に配慮する思想を持ちつつも、なぜその具体化においては効力を発揮できないのか」という質疑に対して、仏教者からは谷本の①、②の回答及び、質疑そのものを否定するケース（具体的な活動は成されているという回答）がある。そのことを谷本も十分承知して、新しい仏教の教学が必要だと記している<sup>5</sup>。また、この点については後に少し触れるが、仏教が必ずしも環境に配慮するだけの姿勢を貫いてきたわけではない。

---

<sup>3</sup> そうした問題に主体的に取り組もうとする根拠を作り、環境倫理学が開拓してきたといえる。

<sup>4</sup> 谷本光男『環境倫理のラディカリズム』世界思想社、2003、pp. 203 - 223。

<sup>5</sup> 前掲谷本、p. 22。同様の指摘は、間瀬啓允（『エコフィロソフィ提唱』、法蔵館、1991）も記している。「仏教では、価値基準をさとり置く。この行為はさとりに向かうものであるか否か。古来より外道と対論し、勝利した学論は仏教の正当性を保持してきた。しかし今日のような時代において、仏教の目的と社会の目的の懸隔は一見その溝を深めているように思われる。仏教の衰退、形式化した仏教、などといったレッテルが貼られる諸因はここにある。」

むしろ環境破壊の解決に向けて、仏教では、環境主義的立場を強調しすぎる傾向にあることに注意しなければならない。谷本の④の指摘は、それを如実に物語っている。また⑤の指摘は、仏教者が都合に応じて仏性を持ち出すことは、倫理と宗教が混同されかねないとして批判を加えたものである。

①、②、③の項目には、環境破壊が深刻な問題（環境問題）となる以前の段階で宗教が大きな力を発揮することの難しさがあることを示している。つまり、環境破壊によって人類が困苦に陥る可能性がないという前提で環境のことを宗教との関わりで論じると、その効用はあまりないという結論が導き出されるのは当然といえる。逆にいえば、宗教は困難な状況を打破する際に不可欠な要素であるといえる。

しかし、仏教者の議論も谷本の指摘も、切迫した境遇から派生した課題でない点において、仏教と環境問題というより、仏教と環境破壊の側面のみを扱っているように捉えられる。今日必要とされているのは、仏教では環境破壊をどのように捉えることができるのかという元来の研究と並行して、仏教徒自身が環境破壊をどのような問いとして捉えているのかという生き方の探求である。それは過去を遡れば史実としての環境問題であり、今日的には仏教の指針となるべき方向性を提示する際に役立つ現実に基づいた研究である。そこで次章では、初期仏教において環境論がどのように叫ばれたか、『立世阿毘曇論』という仏典を用いて紹介する。

## 2. 『立世阿毘曇論』の構造と特徴

『立世阿毘曇論』<sup>6</sup>は、西暦 559 年に真諦三蔵が漢訳した仏典<sup>7</sup>で、漢訳以前の資料は発見されていない。その内容は、名前の通り世界の成立ちや構造を仏教的世界観としてまとめあげたもので、全十巻（二十五品）<sup>8</sup>から成る。『立世阿毘曇論』に

<sup>6</sup> 高楠順次郎・渡辺海旭都監、『大正新脩大藏経』（以下 T.と略す）No.1644：T.32-173a 以下。

<sup>7</sup> T.32-215b には、真諦が文中に「梁末己卯の年に至りて此の経を翻度するを断と為す」と追記しており、「己卯」は陳の武帝永定 3 年であることから、西暦 559 年であることがわかる。

<sup>8</sup> 第一巻（地動品、南刻浮堤品、六大国品、夜叉神品）、第二巻（漏闍耆利象王品、四天下品、数量品、天住处品）、第三巻（歓喜園品、衆車園品、悪口園品、雑園品、波利夜多園品）、第四巻（堤頭頼吒城品、毘留勒叉城品、毘留博叉城品、毘沙門城品）、第五巻（天・非天闘戦品、日月行品）、第六巻（云何品）、第七巻（受生品、寿量品）、第八巻（地獄品）、第九巻（小三災品）、第十巻（大三災品）：以上の構成である。

関する研究は岡野潔の論著が多く、それ以外の周辺資料も数本あるが<sup>9</sup>、本稿では事細かな仏典の分析より、仏典の内容に焦点を絞り、今日の環境問題においてどのような位置づけが可能であるか考察する。

第一巻から第八巻までは、仏教の世界観について詳述されている。須弥山を中心とした空間世界とそこに生起する生類の原因としての行為がいかなるものかについての論述である。第九巻（第二十四品）には、世界を困苦に陥れる3つの災難について記されている。第十巻（第二十五品）には、世界を破壊する3つの巨大な災害（大三災）についての記述が成されているが、この巻の全文は現存していない<sup>10</sup>。

時間の単位を仏教では、劫（kalpa）と表現する。劫は「成劫」、「住劫」、「壞劫」、「空劫」の4つに分類される。つまり、これら4つが仏教の宇宙生成の時代区分である。四劫説は時に末法思想と比較されるが、その違いは四劫説が宇宙の生成を説いているのに対して、末法思想は仏法の伝播が時と共に衰退することを説いているのである。つまり、末法思想に生類の存続をうかがうことはできない。しかしながら、歴史的には、乱世の時代が末法の到来とされたことから<sup>11</sup>、仏法の衰退は人倫の崩壊と同一視されたこともある。

「成劫」は、世界（地理・生類）が生成される過程と完成までであり、いわば「成立期」である<sup>12</sup>。「住劫」とは、世界ができあがり人間が世界に住居している状態で

9 『立世阿毘曇論』とその周辺資料：

岩野真雄編集・発行『国訳一切経印度撰述部』論集部一、大東出版社、1933。

木村泰賢『小乗仏教思想論』、明治書院、S. 12。

椎尾辨匡『仏教仏典概説』仏教仏典叢書刊行会、1932。

小野玄妙『仏教神話』大東出版、1933。

岡野潔「インド正量部のコスモロジー文献、『立世阿毘曇論』、『中央学術研究所紀要』第27号、平成10、pp.55-91。

岡野潔「インド仏教正量部の終末観」、『哲学年報』62、2003。

岡野潔「正量部における現在劫の終末意識をめぐる問題点」、『印度学仏教学研究』101（51-1）、2002。

岡野潔「正量部の歴史的宇宙論における終末意識」、『印度学仏教学研究』97（49-1）、2000。

本多真「仏教的世界観からみた環境問題—『立世阿毘曇論』小三災を中心に—」、『龍谷大学国際文化研究論集』第2巻、2005、pp.49-61。

10 第十巻大三災品には、「第一・火災」以外にあと二種類の災害についての記述があるはずであるが、『大正新脩大蔵経』にはそれが欠落している。

11 日本では末法は1052年（永承7年）に始まるとされ、政治・社会情勢の不安や、飢饉・戦乱・天災が相重なって末法思想が広く普及した。また鎌倉仏教に末法思想が強い影響力を持っていたことは否めない。

12 『俱舍論』では、世界の生成の始まりは、「もろもろの有情の増上力」によって微風が動く

ある。この時期に衆生世間と器世間が存続するので、「存続期」と換言できる。「壊劫」とは、世界が壊れ始めてから壊れ終わるまでである。これは、最初に衆生世間が壊れ、続いて器世間が壊れていき、その時に火が世界を焼き尽くすことから、「破壊期」と理解できる。「空劫」とは、世界が破壊され何もない状態のことであり、これは「空漠期」である。「空劫」の後には、再度「成劫」が到来し、劫は絶えずめぐるのである。つまり、宇宙の生成には、「成劫期」、「存続期」、「破壊期」、「空漠期」がある。これを四劫説という。

四劫説は『立世阿毘曇論』に限らず、仏教全般に精通する時代区分である。ただし、例えば「住劫」における人壽の変化が変則的であることなどは『立世阿毘曇論』の特徴であるといえる。しかし他の仏教的世界観からして、『立世阿毘曇論』が特徴的なのは、困苦にあえぐ衆生の救済に際して、カリスマが登場するということである。それについては後に少し述べる<sup>13</sup>。

続いて、環境破壊に類する災難として第九巻に記されている内容を紹介する。第九巻は、「住劫」にやってくる災難について記されており、環境破壊に類する記述が窺える。

### 3. 『立世阿毘曇論』にみる環境問題

「住劫（存続期）」は更に 20 の時代（劫）に分類され、各劫の終盤に人類の寿命の変化がみられる。また、人壽が減じたときに災難が到来する。「存続期」は 20 劫に分類されるわけであるから、20 回にわたり人壽の変化が起こり、同時に災難が勃発することになる。災難には 3 種類ありそれらは、「大疾疫災」、「大刀兵災」、「大飢

---

ことを機に、地理や生物が誕生すると説く（定方晟『須弥山と極楽』講談社現代新書、昭和 48 などを参照）。『立世阿毘曇論』においてその始まりは何でも「衆生の業増上力」と説き、『俱舍論』のような細かい分析はなされていない。

<sup>13</sup> 前掲『国訳一切経』の解題には、「立世阿毘曇論の仏教宇宙論史上に於ける特異性」として次の 6 点を挙げている。①地獄の場所を地下とも解し、須弥山の外縁の山のあたりにあるとも解する点。②八寒地獄ではなく十寒地獄と解する点。③人の寿命の変化が変則であるにも関わらず、変則をそれぞれ一劫という区分で定めている点。④各劫中に起こる 3 つの災難が、各劫に 1 つづつしか起こらない点。⑤壊劫に起こる大きな災害が、衆生世界と器世界の 2 つの世界を順序に起こるとする点。⑥成劫の根拠についての分析が深遠さを持していない点（①～⑥は筆者がその内容をまとめ記した）。これら 6 つの指摘は、主に『俱舍論』との比較において浮き上がった特徴である。

「餓災」である。3種類の災難は、各劫の終盤に一つだけ起こるため、3種類すべてが起こるには、3劫の期間が必要となる。それぞれの災難の原因や、結末は類似している。また分量的な理由からも、本稿では「大疾疫災」に焦点を絞って論じる。

「大疾疫災」は、病に苛まれる災難の到来を意味する。仏典によると、「第一劫に小災の起る時、大疫病・種種の病有りて一切皆、閻浮提中に起り、一切国土の所有の人民等は疫病に遭ひ、一切の鬼神は瞋悪心を起こして世人を損害す。」<sup>14</sup>と記されていることから、疫病は避けることができない。

疫病の到来は突如としてやって来ず、仏典にはその段階について根拠を論理的に並べて説明がなされている。著者はそれらをまとめて次の10段階に分類する。

(「※」は著者による用語説明)

### I 前兆として寿命の変化や、生活が困窮する。

一切の人民は寿命、短促して唯、十歳を住じ、身形も矮小にして、或は二搥手、或は三搥手にして、其の自らの量に於ては則ち八搥手なり。資食す可き所は稊稗を上と為し、人髪衣服を以て第一と為し、唯、刀仗有りて以て自ら莊嚴す。

(前掲『国訳一切経』、p. 324)

是時一切人民。寿命短促唯住十歳。身形矮小或二搥手或三搥手。於其自量則八搥手。所可資食稊稗為上。人髪衣服以為第一。唯有刀仗以自莊嚴。

(T.32・215c 以下)

### II この時代における人間のおこない。

是の時、諸人は正法を行ぜず。非法の貪著に恒に染汚せられ、非理の貪愛に逼使せられ、邪法を欺張して諸の過悪を起し、佞戾難教にして善を行ぜしむること能はず。作福を知らず、苦難を救はず。邪悪の法と日夜相応し、或は身・口・意に三邪行を起し、殺生・偷盜・邪婬・妄語・悪口・両舌・綺語・貪愛・瞋恚・邪見を遠離すること能はず、父、母、師僧・沙門・婆羅門及び親友・尊長を恭敬することを知らず。(前掲『国訳一切経』、p. 324)

※「逼使」－せまり使われること。「佞戾」－いいつけをきかないこと。

「難教」－教えを非難すること。

是時諸人不行正法。非法貪著恒所染汚。非理貪愛之所逼使。邪法欺張起諸過悪。佞戾難教不能行善。不知作福不救苦難。與邪悪法日夜相応。或身口

<sup>14</sup> 前掲『国訳一切経』、p. 324。

意起三邪行。不能遠離殺生偷盜邪淫。妄語惡口兩舌綺語。貪愛瞋恚邪見。  
不知恭敬父母師僧。沙門婆羅門及親友尊長。 (T.32・215c 以下)

III 人間のおこないの悪さが、気候に影響を与える。

此の極重の邪行業に由るが故に、漫風起り吹いて方所・時節は常度に違失す。此の漫風の不平等に吹くに由るが故に、天の風を降して周正に落ちず。政応に雨ふらすべき時、四王大臣は行悪の人を忿りて水遊戯せざるが故に雨を降さず。 (前掲『国訳一切経』、p. 325)

漫風起吹方所時節違失常度。由此漫風不平等吹故。天降雨不周正落。政応雨時四王大臣。忿行悪人不水遊戯故不降雨。 (T.32・215c 以下)

IV 気候の変化は、植物に影響を与える。

一切の種子・樹・藤・菓草は並に皆、枯焦して復実を結ばず。設ひ復、実を結ぶも、色・香・味を減じて長大することを得ず、勢力有ること無く、若し人の受用するも五種の業無し。謂はく、色・力・安楽・寿命・聰辯なり。 (前掲『国訳一切経』、p. 325)

一切種子樹藤菓草。並皆枯焦不復結実。設復結実減色香味。不得長大無有勢力。若人受用無五種業。謂色力安楽寿命聰辯。 (T.32・215c 以下)

V 人身に疫病が降り注ぐ。

其の邪惡に由り、自らの身中に於いて諸の重病を起す。或は癩、或は瘡、或は顛。或は癭、或は蟲、或は毒血、或は吐血、或は泄漏、或は水腫、或は、嗽逆上気、或は風痺もての偏枯、或は虚勞下瘡、或は惡瘡癩疾もての飲食の不銷。此の如きの重疾及び余の輕病は是の時俱起す。

(前掲『国訳一切経』、pp. 325 - 326)

※「瘡」－頭痛。「顛」－気が狂うこと(狂人)。「癭」－背が曲がって小さいこと。「蟲」－ウジムシ。「水腫」－みずぶくれ。「嗽逆上気」－込み上げてくる咳。喘息のようなもの。「風痺」－リウマチや中風。「偏枯」－下半身付随。「下瘡」－マラリアのような病。「惡瘡」－悪い傷。「癩疾」－瘡蓋。「不銷」－消化しない。

由其邪惡於自身中。起諸重病或癩或瘡或顛或癭或蟲或毒血。或吐血或泄漏。或水腫或嗽逆上気。或風痺偏枯或虚勞下瘡。或惡瘡癩疾飲食不銷。如此重疾及餘輕病是時俱起。 (T.32・216a 以下)

VI あらゆる困苦から逃れようと人間がとる行動。

吉祥を求めて身命を保護せむと欲するが故に天神を祠祀し、呪術を誦誦し、或は邪見の起す所の種種の悪行を恃み、諸の衆生を殺して妄りに神鬼を呪し、無病を求覓して此の如きの計を作さく、「一切の利養も無病に及ばず。一日一夜にして無量の衆生は疫病疫死す。末劫の衆生は是の如きの過失、自然にして而も生ず」と。  
(前掲『国訳一切経』、pp. 325 - 326)

欲求吉祥保護身命。故祠祀天神誦誦呪術。或恃邪見所起種種悪行。殺諸衆生。妄呪神鬼。求覓無病作如此計。一切利養不及無病。一日一夜無量衆生。疾病疫死。末劫衆生如是過失自然而生。  
(T.32・216a 以下)

VII 困苦の原因。

云何が此の如くなる。若し人の不善法・不平等法を行ぜば因りて是の果報あるなり。是の時中に於いて法行・平等行・善行の得べからざるが故に、一切の衆生は此の中に於いて生じて劫濁は自然にして而も起る。  
(前掲『国訳一切経』、p. 326)

云何如此。若人行不善法不平等法因是果報。於是時中法行平等行善行不可得故。一切衆生於此中生劫濁自然而起。  
(T.32・216a 以下)

VIII 命を落とす人間。

是の時、諸人の疫病疫死する者は人の送埋し及び焼きて棄擲すること無く、是の時、土地は白骨に覆はる。一日一夜にして無数の衆生は疫病疫死し、乃至居家は次第に空盡す。  
(前掲『国訳一切経』、p. 326)

是時諸人疾疫死者。無人送埋及焼棄擲。是時土地白骨所覆。一日一夜無数衆生疾病疫死。乃至居家次第空盡。  
(T.32・216a 以下)

IX カリスマの出現と一万人の生存者。

時に一人有りて剡浮堤の内の男女を合集し、唯、一萬を餘して留めて當来の人種と為す。是の時中に於いて皆、非法を行ずるも、唯、此の萬人のみ能く善行を持し、諸の善鬼神は人種をして断絶せざらしめむと欲するが故に、是らの人を擁護し、其の毛孔に入らしむ。業力を以っての故に、劫の中間に於いて人の種子を留めて自然に断ぜず。(前掲『国訳一切経』、p. 627)

時有一人合集剡浮提内男女。唯餘一萬留為當來人種。於是時中皆行非法。唯此萬人能持善行。諸善鬼神欲令人種不斷絕故。擁護是人以好滋味令入其毛孔。以業力故於劫中間。留人種子自然不斷。(T.32・216b 以下)

X 世界は徐々に災難から回復の方へと進んでゆく。

七日を過ぐる後、是の大疫病は一時息滅し、一切の悪魔は皆、悉く捨て去る。諸の衆生の種々に須欲すべきに随って、飲食・衣服等は応に所須を念ずべく、天は即ち雨を下して陰陽調和し、美味出生し、身形愛す可く、相好還た復す。一切の善法は自然にして而も起り、清涼・寂靖・安楽・無病にして大悲心に入り、大悲に由るが故に大慈心に入り、大慈に由るが故に悩害の意無く、害意無きに由りて互に相見ることを得て喜樂心を生じ、忍受心を生じ、無厭心を生じ、共に相携持して相捨離せず。

(前掲『国訳一切経』、p. 327)

過七日後是大疫病一時息滅。一切悪鬼皆捨去。随諸衆生種種須欲。飲食衣服等応念所須。天即雨下陰陽調和。美味出生身形可愛相好還復。一切善法自然而起。清涼寂靖安楽無病。大悲入心由大悲故。大慈入心由大慈故。無悩害意由無害意。互得相見生喜樂心。生忍受心生無厭心。共相携持不相捨離。(T.32・216b 以下)

#### 4. 『立世阿毘曇論』の特徴

『立世阿毘曇論』の小三災の「大疫疾災」は、次の10段階を成している。

- I 前兆として寿命の変化、生活の困窮。
- II この時代における人間のおこない。
- III 悪行が気候に影響を与える。
- IV 気候の変化は、植物に影響を与える。
- V 人身に疫病が降り注ぐ。
- VI あらゆる困苦から逃れようと人間がとる行動。
- VII 困苦の原因。
- VIII 命を落とす人間。
- IX カリスマの出現と一万人の生存者

## X 災難から回復へ。

10 段階をそのまま今日の環境問題と置き換えて考えることに無理はあるものの、仏教の描く環境破壊と今日の環境破壊は大筋類似している。その理由として仏教では、自然の一部として人間が生存しているという生態系の連鎖を説いていることと、人間の行為（業）は今も昔も因果の法則を逸脱してはいない、つまり行為が具現化される対象としての世間は常に因果の法則に沿っており、仏教の説く四聖諦は時代に左右されることなく存続していることを説いているためである。人間の行為が気候、動植物に影響して、それが人間に巡り返ってくるという因果律が仏教では初期の段階から論じられていることがわかる。また、気候に影響を与える人間の悪い行為に、正法を筆頭に三邪行、十悪など自我の抑制を列記しているところは仏教的環境論の特徴といえる。

IXには、一人のカリスマが出現し、一万人の者を集めて善行を修し、困苦を免れるとある。この記述箇所が『立世阿毘曇論』の最大の謎であり、特筆すべき点であるが、これについては本稿の目的ではないため詳述はしない<sup>15</sup>。ただ、仏教の本来の教義からすると、一人の人間によって世界が救われるとする説は通常は理解しがたい点において興味深い。

全体的構造からすると、IXは回復の兆しについての序章であり、Xが本章となっている。環境問題の回復の予兆は、ほとんどの人間が非法を行なう中で一万人が善行を修し、七日を過ぎた後、自然にして善行は起こる。

『立世阿毘曇論』では「自然」や「業」が随分強調されている<sup>16</sup>。IXには「業力を以っての故に、劫の中間に於いて人の種子を留めて自然に断ぜず」とあり、Xには「一切の善法は自然にして而も起り」とある。「業」や「自然」が強調される背景には、因果律による拘束が当時の教団内に根強く蔓延っていたことであり、それは強い倫理観に根ざしていたことを意味する。それでは、『立世阿毘曇論』は単なる倫理の書であって、悟りを目的としたものではないのであろうか。

---

15 この仏典が記された背景には、当時の仏教教団のひとつ「正量部」が急激に巨大化したことが指摘されている。カリスマの出現は、当時の社会を取り巻く状況が仏典の内容と類似していたと察することができる。(岡野 2002、1998 を参照)

16 このことについて、『立世阿毘曇論』の解題を記した渡辺椋雄は、「立世論はすべてを衆生の業に帰し、何でも業増上力で云云でやっつけようとしている」と述べている。(前掲『国訳一切経』 p. 131)

## 5. 悟りと倫理、相克と調和

『立世阿毘曇論』が倫理的内容がその中核をなしていることを木村泰賢は次のように記している。

忘れてはならぬことは、右の世界観は既に度々注意した如く、必ずしも仏教特有のものではなく、寧ろ当時世に行はれていたものを仏教的に改造したに過ぎざるものであると言ふことである。従って厳格に言へば仏教の根本教理とは必ずしも一致せず、全く神話的世界観をそのまま採り入れたに過ぎぬと見らるべきものも尠くはない。が、併しそれにも拘らず、右の世界観に於いて、最も著しき特徴は倫理的修養的意義が凡ての考への基礎になっていると言ふことである。<sup>17</sup>

『立世阿毘曇論』の説く世界観は、遡ればバラモン教における世界生滅の4つのユガ説に類似している。しかし『立世阿毘曇論』は、バラモン教のように世界の破滅が眠りから覚めた超越的巨力によって成されるとは説かず、すべての原因は人間の行為にあると説く。

また『立世阿毘曇論』の内容が倫理的すぎて、仏教教義の本質が説かれていないとする説をとることは、当仏典に限らず、仏教の世界観を論じる際、常に指摘される<sup>18</sup>。

この点について『立世阿毘曇論』の文中から糸口を探ってみると、IIの「是の時、諸人は正法を行ぜず」や、IXの「皆、非法を行ずる」とある「法」とは「悟」を意図しているのではないだろうか。文中の善悪倫理的要素が目立つ中で、「法」が意図するところは大きい。それは『立世阿毘曇論』が単なる倫理の書ではなく、「法」を中心に記述されていることであり、そこには仏陀の教説としての価値を有しているものであるといえる<sup>19</sup>。また倫理が強調される背景には、当時の困難な世界の状

<sup>17</sup> 木村泰賢『小乗仏教思想論』、明治書院、S12、p.334。

<sup>18</sup> 前掲『国訳一切経』の解題には次のことが記されている。「仏説の哲学的問題たる老病死などの主観的投影としての苦 *dukkha=feeling of pain* の解決に直接にして十分なる関係のある諸論理以外はあげて拒否されられ、あらゆる間接的問題はすべて斥けられるべきで、ここに仏教宇宙論全局の如きが如何に虚理さらるべきか、善く哲学を知るものの分明に判断し得べき事実でなければならぬ。」(pp.115、116)

<sup>19</sup> 『立世阿毘曇論』は、『仏説立世阿毘曇論』であると『国訳一切経』に記されているが、その説は椎尾辨匡によって退けられている。しかし逆に注目すべきは、「仏説」の価値は必ずし

況が影響していると考えられるが、仏教はいずれの時代も「法（悟）」を中心に教えが説かれ、その時代に応じて臨機応変に布教態度が変わってきたといえる。つまり過去において仏教は、時代を意識しながら中核となる「法」は欠如されることなく伝達されていたといえる。換言すると、時代を意識した教義の伝達は不可欠であったという史実が『立世阿毘曇論』からも窺えるということである。

## 結 語

本稿は、『立世阿毘曇論』における環境問題を紹介した。その結果、仏教的環境論が今日の環境破壊と類似している内容を教説していることと、仏教では時代に応じた教義の伝達が行なわれてきたことが明らかになった。

『立世阿毘曇論』には、人倫の崩壊が環境を悪化させ、それが人類存続の危機的状況を生み出し、危機的状況からの脱却には仏法を中心に人倫を立て直すことが必要であると説いている。『立世阿毘曇論』に展開される仏教的環境論のヴィジョンは非常に具体的である。一方で今日、環境問題に直面する仏教が、具体的なヴィジョンよりも教義の核心部分（悟）から環境問題への糸口を見出そうとするならば、それは環境問題と仏教との考察においてたびたび言われる、「自己を問う」ことが有効であろう。なぜなら、環境問題の大本に自己の存在が必ず関わっているからである。しかし、「自己を問う」ことの難しさにも着目しなければならない。「自己を問う」きっかけが日常生活のどの場面で生じているのか、現状の分析に目を向けることも肝心である。

また、『立世阿毘曇論』に説かれる仏教的環境論で注目すべきは、人類が環境を壊す可能性を把持しているということである。環境問題をめぐって仏教の理想郷（浄土、仏心、仏性等）が語られることが多いが、『立世阿毘曇論』には、明らかにそうでない人類の姿が表現されている。安楽の相ばかりが脚光を浴び、反対の相が置き去られている現状にこそ、仏教が着目すべきであると考えられる。谷本の指摘のように、「⑤一木一草に仏性がある」と仏教が説きながらも、それを自ら壊している有様に、これでは仏教倫理とは呼ぶに足りないという批判がされるが、「わかっ

---

も史実ではなく、当時の教団の情勢と意味的立場（教説の根拠）に応じて「仏説」と説かれるところである。

ているけどやめられない”……そういう自分がある。」<sup>20</sup>ことが『立世阿毘曇論』にも説かれている。だから時代（劫）は繰り返しやってくる。そこには、劫からの脱出が目的でなくてはならず、煩惱を自覚することが必要であるといえる。それは、煩惱を絶つよりも煩惱を自覚することである。

仏教から環境問題を考察する時、そこには隔靴搔痒の感は絶えず存在する。その大きな要因は、仏教の目的と、環境問題への取り組みが必ずしも同一ではないからである。しかし、取り組みの質として双方は並行した傾向にあるため、お互いをまったく切り離して考える必要もない。仏教が今日の環境問題に近接する側面は、環境保護に寄与しうる可能性であり、遠隔は自らが環境を破壊している事実である。板ばさみにされ、矛盾を抱えつつも「生」の営みが存続しているところに、仏教としての環境を捉える一つの視座があるのではないだろうか。

#### キーワード：

環境問題、初期仏教、立世阿毘曇論、倫理、終末論

#### KEYWORDS:

Environmental Issue, Early Buddhism, *Lokotthānābhidharma Śāstra*, Ethics, Eschatology

---

<sup>20</sup> 前掲谷本、p. 222。

# 見返りを期待しない利他行動における共感の意義

## —奉仕活動の動機から考える—

川上 祐美

(早稲田大学大学院人間科学研究科博士後期課程)

(同大学 人間科学部非常勤講師)

### (和文要旨)

生物の利他行動は、適応のための戦略の一つとして理解されているが、人間には、行為の見返りを期待せず、ときには自己の生活や生殖の機会をなげうってまでも他者に献身する行為が見られる。たとえば修道者による奉仕活動などがその特徴的な例としてあげられるが、必ずしも宗教的背景を持たずともそのような行為を行う者もある。しかし、なぜ人間が「見返りを期待しない利他行動」を行うのかについては、まだ明確な説明がなされていない。そこで本論では、利他行動に関する様々な事例について進化生物的視点から考察し、奉仕的行動は人間特有の強い共感の性質によって起こるのではないかとの仮説をたてた。そして、奉仕活動に関わる人々へのインタビューを試みたところ、利他行動は宗教的教理が意識される以前に他者への強い共感に基づいて喚起される場合が多く認められた。そのような性質が人間だけに進化した理由として、生きる知恵を文化として子孫に伝える過程において、強い共感が有効に働いたという新たな見解を示した。さらに、たとえ共感の性質が遺伝的欠陥や発達障害によって正常に発現しない場合においても、整合性のある規範や宗教的倫理を習得することによって、より一般的に、人間の行動を律する可能性が考えられることを示した。

### (SUMMARY)

Although altruistic behaviors are observed in animals, they can always be explained as a kind of adaptive strategy for survival of the species. In human, altruis-

tic behaviors without expecting any return are seen. Charity works by priests are often altruistic, but people having no particular religious background also perform similar behaviors. However, the reason why only humans can be altruistic is not yet well explained. I investigated some well known cases of altruistic behaviors from the view point of social biology, and proposed a hypothesis that altruistic behaviors were often motivated by strong compassion. Then I did interview to people involved in charitable works, and verified the hypothesis. It was also pointed out that the reason why strong compassion was evolved only in humans can be explained so that to feel the mental experiences of others similar as those of his or her own would make cultural transmission effective, because experiences of ancestors would cause vivid impressions by compassion and so securely remain in one's own memory. Consequently, it can be said that altruistic behaviors without expecting any return can occur as peculiar to human because of the nature of strong compassion. Moreover I examined that generally, the appropriate ethical values or religious prescription could urge people to perform altruistic behavior even when the genetic defect or developmental disorder hinders compassion from working well.

---

## 1. 人間の利他行動の再考

「全財産を貧しい人のために使い尽くそうとも、誇ろうとして我が身を死に引き渡そうとも、愛がなければ、わたしに何の益もない」(コリント I・13:3)と新約聖書に記されているように、キリスト教においては、愛や共感の伴わない利他行為はむなしい、という理解がある。しかし、周りを見回してみると、国際援助から福祉事業、隣人へのプレゼントに至るまで、行為の裏には人々の様々な思惑が渦巻いている。また様々な社会において、見返りを期待しない贈り物はない、という文化人類学者の指摘さえある<sup>1</sup>。他者の存在は、現代のシステム社会の中では、相互に協力関係であると同時に競合相手でもあり、この事実は人間に限らず、生物に一般的にみられる生存のための自然界の巧妙なシステムなのである。

---

<sup>1</sup> M・モース著、有地亨訳『贈与論』、勁草書房、1962、pp. 226-262。

ところが、人間にはしばしば、修道士や出家者などのように、己の人生をなげうって他者に奉仕する者がいる。このような行動を生物進化の過程で考えると、自己の保存と生殖の機会を放棄するような性質をもつ個体は、遺伝的に継承されず、淘汰されてしまうはずであるが、人間社会において、自己犠牲を伴うような見返りを期待しない奉仕行為をする者はなくなり、むしろ人々の間で賞賛されることもある。本論では、そういった利他行動にはどのような動機があるのか、なぜそのような行動が起こり得るのかについて考察したい。

その際、論点となるのは、冒頭で示した例のように、利他行動の動機として愛や共感が不可欠であるのかどうか、またそのような共感の性質をもつ遺伝的要素をどのように人間が獲得したのかについて、進化生物学的な視点で検討を進めたい。さらに、遺伝的性質の限界を補って、倫理規範や宗教教理が影響する可能性についても考えることとする。

殊に、価値観の多様化・グローバル化が進んだ現代社会においては、従来の「徳」<sup>2</sup>や「信仰」に基づく価値観とそれを啓蒙する教育および共同体が崩壊する<sup>3</sup>中で、他者との関係性や他者存在の意義が変化しつつあり、自ずと自分自身の存在の拠り所を見失っているように思われる。そのため、新たな知見から人間の利他性について再考する必要があると考えられる。

しかし、自然科学の一面から利他行動を捉えるということについての本論文の意義は、献身した人々のふるまいを「生物進化」というストーリーの中に全くはめ込んでしまおうということではない。むしろ彼らと同じ人間として共通する素質が、われわれ多くの人の中にも潜在する可能性を発見することにより、特定の宗教の内部や、宗教者と非宗教者の違いを超えて、人間の利他性についてより多角的に考察することを意図している。

## 2. 利他行動をめぐる諸概念の定義

「利他主義」は *altruism* の訳語で、フランス革命後の社会混乱の収拾を図

---

<sup>2</sup> A・マッキンタイア著、篠崎榮訳『美徳なき時代』、みすず書房、1993、pp. 277-321。

<sup>3</sup> R・セネット、北山克彦訳『公共性の喪失』、晶文社、1991、pp. 28-44。

るため、社会学者 A. コントが造った語であり、当時蔓延していた利己主義的風潮への対抗原理として掲げられた<sup>4</sup>。日本においては明治期に「愛他主義」と訳されたが、現在の「利他」の意味については、広辞苑によれば、①自分を犠牲にして他人に利益を与えること。他人の幸福を願うこと。②(阿弥陀仏が)人々に功德・利益を施して済度すること、となっており、もともとは大乘仏教の語である「利他」と相まって、神仏による救済という意味も含まれたようである<sup>5</sup>。このように、利他という語には様々な理解があり、その動機として、他者の幸福を願う行為のみを利他行動とみなす見解があるが、本論文では、「自分を犠牲にして他人に利益を与える行動」すべてを利他行動と定義することにする。

したがって、「他者の幸福を願う」という性質は、利他行動の必要条件ではなく、それ以外の動機による行動も利他行動に含まれる。たとえば、利他行動の中には、相手の福利を図る以上に、自分自身への「見返りを期待する」という動機のものがある。「見返り」の種類には、のちにその相手から同質の行為を受けたり、直接・間接に財物を得たりするだけでなく、社会的賞賛、自己実現なども含まれる。また、それらの「社会的利益」を「生物的利益」に当てはめて見るならば、「見返り」は、自身の生存のために有利な性質を獲得することにつながると理解できる。生物としての利益は、個体の生存だけでなく、種の存続を目的とするため、個体の様々な行動やそれによる報酬は、遺伝子を遺せるかどうかにかつ帰結されてくるのである。すなわち、生物的な意味では、個体が犠牲になって遺伝子の存続に貢献するという場合があり、これも一種の見返りには違いないが、本論文では、「見返り」はあくまで行為者の利益となることのみ限定する。つまり、生物にも、ここでいう意味での見返りを期待しない利他行動はあり得ることになる。

しかし、人間には、全く見返りを期待しない利他行動がみられることがある。修道者や出家者のように、自己の人生をなげうって他者に奉仕する行動や、ときには自身が死に至るような自己犠牲的な行動もあり、これは、遺伝子の存続

---

<sup>4</sup> A・コント著、霧生和夫訳「実証精神論」(『世界の名著 46 コント、スペンサー』所収)、中央公論社、1980、pp. 205-207。

<sup>5</sup> 廣松渉ほか編『岩波哲学・思想事典』(以下、『事典』と略称)、岩波書店、1998、p. 1680。

のための行為として理解される生物的な利他行動としては説明し難いように思われる。すなわち、淘汰<sup>6</sup>の原則によれば、利他的な性質をもつ個体は、利他行動を行うことによって利己的な性質をもつ個体より余分なリスクを負うため、そのリスクを十分に上まわる程の利益が集団にもたらされない限り淘汰されてしまうはずである。

そこで、本論では、人間における利他行動の動機として、他者への「共感」という性質に着目した。一般にいう「共感」とは、共に感じる、共に苦しむ、あるいは仲間意識を持つ、といった意味をもち、とくに生存において他者に依存せざるをえない人間社会において、親近感や交友を生み出すための基本的な情緒であると考えられている<sup>7</sup>。生物学においては、共感とは、他者の体験を自分自身の体験に置き換えて認識することであり、そのためには、他個体の行動に対する認知能力や自己意識など、高度な知覚を必要とする<sup>8</sup>。

「共感」を表す同義語に、日本語では、同情、憐憫、などがあり、英語では *sympathy*、*empathy*、*compassion* などがあるが、それらはいつも明確に対応しているとは限らない。しかし主要な解釈としては、*sympathy* がもっとも広く他者の気持ちを感じ取る意味で使われ、*empathy* は他者への「感情移入」で認知的要素が強い。一方、*compassion* は他者への思い遣りや、苦しみなどの感情を共有するという意味で用いられる<sup>9</sup>。本論では、「共感」は *compassion* の語義に近い、感情の共有の意味で用いる。

このように、利他行動とそれらをめぐる諸概念の整理をしてみると、利他行動には、行為の見返りを期待するものとそうでないもの、また、見返りを期待しないもののうち、共感に基づくものとそうでないもの、に大別することができる（図1）。次章では、実際の生物の利他行動がこれらのどこに位置するかを検討しつつ、「見返りを期待しない利他行動」がみられる人間の特性について分析する。

<sup>6</sup> C・ダーウィン著、八杉龍一訳『種の起源（上）』、岩波書店、1990、pp. 111-174。

<sup>7</sup> 『事典』、p. 338。

<sup>8</sup> 長谷川真理子『ヒト、この不思議な生き物はどこから来たのか』、ウェッジ、2002、pp. 52-56。

<sup>9</sup> *Merriam-Webster's Dictionary of Synonyms*, 1984, pp. 809-810.

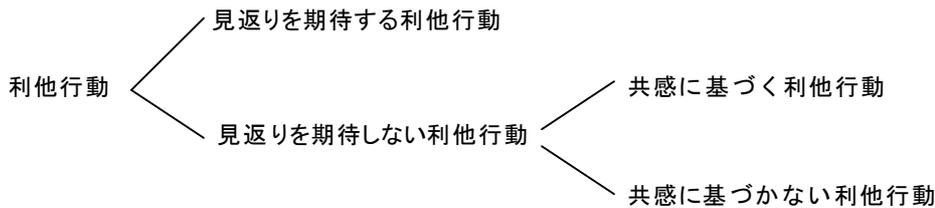


図1. 利他行動の分類

### 3. 利他行動についての進化的見解

#### 3.1 血縁選択

親が子を優先的に扶養・保護することは、たとえ身を挺して溺れる我が子の救助にあたって命を落としたとしても、それは子孫の存続に貢献する行為であり、生物的に見て遺伝子存続の目的に合っている。では、兄弟・姉妹やそれ以下の近縁者間の利他行動はどうであろうか。近縁者に対する扶助行動や犠牲行動は、「血縁選択」(kin selection) という理論で説明が可能である<sup>10</sup>。献身的かつ自己犠牲的な昆虫の例としてよく知られる、ミツバチの「働きバチ」が自分の子を産まずに女王バチの子(働きバチにとっては妹たち)を育てる行動は、自個体の子孫に貢献しないように見える。しかし、血縁の濃度を算出<sup>11</sup>すると、両親の遺伝子型が対称でないとき(雄半数生物および二倍体生物の半性遺伝子の場合)、姉妹間の血縁の度合い(0.75)は、母娘間のそれ(0.5)よりも50%も濃いため、その行動が進化したことが説明できる<sup>12</sup>。

また、外敵に対する攻撃では、同じくミツバチの「働きバチ」やシロアリの「兵アリ」は、自分の死と引き替えに、毒性のある刺針を外敵の体内に置いたり、攻撃用の粘性の分泌物を放出させたりする。しかしこのシステムによって、外敵への毒の効果を増し、敵の皮膚に置き去りにされた針の基部から出る匂いの物質が、巣の他の仲間たちを刺激して更なる攻撃を仕向ける効果があ

<sup>10</sup> Maynard Smith, J., "Group Selection and Kin Selection." *Nature* 201, 1064, pp. 1145-1147.

<sup>11</sup> Hamilton, W. D., "The genetical evolution of social behavior I." *J. Theor. Biol.* 7, 1964, pp. 1-6.

<sup>12</sup> 青木健一『利他行動の生物学』、海鳴社、1983、pp. 24-25。

り、集団全体にもたらす利益からみれば、一匹の死のリスクは小さい。

これらの行動は、個体レベルでは犠牲を払っているため、利他行動の一種に含まれるが、集団レベルでは集団の存続に貢献する行動であり、共通遺伝子を残すための適応方策であると考えることができる。すなわち、種の存続という生物の性質においては、血縁者への扶助・犠牲行動は、適応方策の一つなのである。

人間においては、古くから慣例として行われてきた「養子取り」が、血縁選択の事例の一つと考えられる。グローバル化した現代では、国家や文化をまたがった養子取りも行われるが、旧来は狭い地域内で行われていた。オセアニア諸島における調査では、養子の大半は養父母と0.125以上（甥や姪、いとこおよびその子など）の血縁関係があるとのことである<sup>13</sup>。したがって、近縁者への扶助は集団の存続に貢献する行動ではあるが、当個体にとっては「見返りを期待しない利他行動」の一種である。

また、アリやハチのような社会性昆虫には個体識別能力がなく、遺伝的にプログラムされた行動であるにすぎないが、人間においては、血縁への愛着や同胞意識の感情が血縁選択としての利他行動の動機となることも考えられる。

### 3.2 互恵的利他行動

非血縁者に対する利他行動についての代表的な説明としては、「互恵的利他行動」(reciprocal altruism)<sup>14</sup>という理論がある。これは、自分がしたのと同様かそれ以上の見返りをのちに得ることを見越して行う援助行動である。費やしたリスクを確実に回収するために、特定の個体間の社会関係が長期にわたって続く、半ば閉鎖的な集団で生活していること、また互いに個体識別し過去にどんな行動のやりとりがあったかを記憶できるような何らかの認知能力を持っていること、そして、行為者が被る損失よりも行為の受け手が受ける利益の方が大きいこと、という一定の条件が必要になる<sup>15</sup>。

---

<sup>13</sup> Silk, J. B., "Adoption and Kinship in Oceania." *Amer. Anthropol.* 82, 1980, pp. 799-820.

<sup>14</sup> Trivers, R. L., "The Evolution of Reciprocal Altruism." *Quart. Rev. Biol.* 46, 1971, pp. 35-57.

<sup>15</sup> 長谷川寿一・長谷川真理子『進化と人間行動』、東京大学出版会、2000、p. 164。

たとえば、チスイコウモリが飢えた他個体に血を分け与える行動<sup>16</sup>や、チンパンジーの集団内の派閥争いの際のリーダーへの支援行動<sup>17</sup>などが観察され、これら哺乳類以外にも、自分の体についてのゴミや寄生虫をエビやソウジウオなどに掃除してもらい共生関係を保つサカナの例がある。

人間社会にみられる利他行動の多くも、この互惠的利他行動として説明できる。人間はより高次の認識能力や自己意識などをもち、社会構造や相互関係が複雑であるが、人間行動も他の生物にもれず、生存と生殖のための自然界の巧妙なシステムの上に成り立っている。それは、奉仕的な要素の強いボランティア活動でさえ、互惠的である場合が少なからず考えられる。医療福祉のボランティアに関するある調査<sup>18</sup>によると、彼らの動機の主なものに、社会貢献、有用感の充足、喪失体験の整理、知識技能の習得などがあると報告されている。これも見方によれば、奉仕活動により被援助者との関わりを通じて、広義の自己実現を図ろうとしているという側面があり、被援助者の苦痛の軽減などといった目的が第一義とはなっていないことから、「相手の利益」以上になんらかの見返りを期待している結果であるといえる。殊に人間においては、物質的利益や社会的利益の他に、心理的要素——自己顕示や自己賛美、優越感や義務感のため、喪失感・空虚感・無用感の埋め合わせ、自己憐憫の投影、罪滅ぼし、悪意や怠惰の言い訳のため、あるいは功德を積んで「来世」の恵みを期待するなど——も一種の「見返り」と考えられることがある<sup>19</sup>。

### 3.3 自己犠牲行動

血縁選択でも互惠的利他行動でも説明できない行動に、自分の命が危険に晒されるにもかかわらず他者を救援しようとする「自己犠牲行動」があるが、当然これはリスクが高く「見返り」は期待できない。人間の自己犠牲行動は、ミ

---

<sup>16</sup> Wilkinson, G. S., "Reciprocal Food Sharing in the Vampire Bat." *Nature* 308, 1984, pp. 181-184.

<sup>17</sup> F・ドゥ・ヴァール, 著、西田利貞訳『政治をするサル』、平凡社、1994、pp. 276-281。

<sup>18</sup> 安立清史『病院ボランティア やさしさのこころとかたち』、中央法規、2001、p. 150。

<sup>19</sup> ルソー, J. 著・戸部松実訳「エミール」(『世界の名著 36 ルソー』所収)、中央公論社、1978、pp. 474-483。

ツバチやシロアリのそれとは、相手が近縁者でないという点で異なる<sup>20</sup>。たとえば、ユダヤ人迫害下のアウシュビッツ収容所で「身代わりの死」を遂げたコルベ神父<sup>21</sup>や、ハワイでハンセン病患者のケアに一生を捧げ自らもハンセン病に臥したダミアン神父などは有名であるが、一般の人々にも自己犠牲行動を行った人が多くいることもよく伝えられている。

第二次世界大戦中のナチス＝ドイツ政権下で、ユダヤ人を匿った人々の報告<sup>22</sup>によると、インタビューに応じた10人のオランダ人の多くは、自然な気持ちで自発的に行動を起こしたと述べており、そのうちのある一人は、同胞が銃殺されたことで危機感を感じていたため、いち早く救助活動を始めたという。また別の一人は、妻子がありながら家族の生活が危険にさらされるにもかかわらず、ユダヤ人を匿ったと報告されている。

このような自己犠牲行動が起こる要因として、他者の苦しみへの強い共感をもつ可能性が考えられる。その他、線路に落ちた人を救おうとしたり、襲われている人を勝ち目がないことを承知しながら救援したりする人も、瞬時に湧き起こる共感による行動であるという報告がある<sup>23</sup>。

### 3.4 弱者支援行動

自己犠牲行動のように直接命の危険と結びつく訳ではないが、弱者支援行動も大きなリスクを払う利他行動である。むしろ、援助を継続するためには、突発的行動よりも堅固な動機が維持されなければならない、また間接的にその集団に広範で長期に渡ってリスクを負う可能性さえある。

人間の弱者支援行動としては、心身障害者やホームレスなど社会的・経済的に困窮した人、臨死の状態にある人などへの援助や奉仕など、多くの例がある。しかし、生物進化の側面から見れば、遺伝的疾患や病弱な傾向をもつ者、社会適応能力の不十分な者、死に際してもはや生産性の期待できない者に、物的人

---

<sup>20</sup> 青木：前掲書、pp. 64-65。

<sup>21</sup> M・ヴィノフスカ著、岳野慶作訳『アウシュビッツの聖者コルベ神父』、聖母の騎士社、1988、pp. 267-287。

<sup>22</sup> Monroe, K. R., *The Heart of Altruism*. Princeton, 1996, p. 92.

<sup>23</sup> Ibid., p. 17.

的な資源を投じて援助することは、集団にとって社会的・経済的に負担を負い、集団の適応力を下げることになってしまう。それゆえ、進化生物学的にはこの類の利他行動は起こりにくいはずであるが、人間社会では、福祉事業のように社会システムとして広く受け入れられている。

援助者の動機としては、他者の苦しみへの強い共感があることが考えられるが、互恵的利他行動の節でも述べたように、社会的あるいは心理的「見返り」が、自覚されずとも意図されている場合も少なくない。大戦後、日本の残留孤児を育てた中国人の養父母たちの動機<sup>24</sup>は、調査に協力した養父母14名のうち9名が、「このまま見捨てればこの子は死んでしまう、かわいそうでどうしようもなかった」といったものであった。敵国の日本人の子を引き取ることは貧しい家計を圧迫するだけでなく地域の体面的にも不利であり、近隣や親族・兄弟だけでなく子ども本人にも日本人である事実を隠し通さねばならなかったにもかかわらず、引き取ることを決断した。これらの中国人は日本人に迫害を受けながらも、敗戦で逃げ惑う日本人の子どもの境遇に同情していたようである。しかし、その他の動機として、自分に子どもができなかったからという理由や、子どもを引き取ったら（その功德で）男の子を生み授かることができると考える社会通説もあったようだ。

それでも、弱者支援の典型的な人物としてよく知られる、死にゆく人や孤児の世話をしたマザー・テレサ<sup>25</sup>や貧しい人々と共に生きたアシジのフランシスコ<sup>26</sup>などのように、他者の苦しみへの強い共感による献身的な活動が伝えられている。また、身分や社会的地位にかかわらず、支援の対象とされるような人々の中でさえ、共感に基づく弱者支援行動の事例は、あらゆる層の人々の中に多くある<sup>27</sup>。

弱者支援行動は、まれに動物においても観察される。イルカやクジラは、鉈や網にかかった仲間を救おうと紐を食いちぎったり、漁船を囲んで体当たりし

---

<sup>24</sup> 浅野慎一・トウガン『異国の父母ー中国残留孤児を育てた養父母の群像』、岩波書店、2006、pp. 2-135。

<sup>25</sup> N・チャウラ著、三代川律子訳『マザー・テレサ 愛の軌跡』、日本教文社、2001、pp. 43-45。

<sup>26</sup> 川下勝『太陽の歌 アシジのフランシスコ』、聖母の騎士社、1991、pp. 109-154。

<sup>27</sup> Brehony, K.A., *Ordinary Grace*. Riverhead Books, 1999, pp. 217-224.

たりする救助行動がみられ、シャチは、方向感覚を失った仲間を見捨てられず、付き添ううちに群れ全体が浜に打ち上げられてしまうようなことも報告されている。チンパンジーやゴリラなど類人猿は、障害があったり傷ついたりした仲間に対して、群れの順位を飛び越えて早く餌を与えたり、攻撃を控えるといった「特別扱い」をする。ゾウは、群れから遅れた仲間寄り添ったり、瀕死で倒れそうな仲間を鼻や牙で支えたりする行動、さらに仲間が死んだときには土や枝をかけて「埋葬」する行動もある<sup>28</sup>。非血縁者に対しては、動物園のゴリラが檻の柵から落ちた人間の子どもの救出するという出来事もあり<sup>29</sup>、共感に基づくと思われるような利他行動の事例がまれにみられる。しかし、動物にみられる弱者支援行動のほとんどは、家族や群れといった比較的血縁の濃い「仲間」に対する行動であり、人間の修道者たちのように血縁に関係なく広く他者に奉仕しようとするような例は、他の生物では極めて少ない。

#### 4. 共感と利他行動の関係

なぜ人間は、多大な危険を負ったり、圧倒的な不利益を被ったりする可能性があるにもかかわらず、自己犠牲行動や弱者支援行動を行うのだろうか。筆者は、これらの事例から、他者の苦しみに共感することが、これら人間の利他行動の大きな要因になるのではないかと考えた。

すでに多くの哲学者が、概念としての「共感」に注目してきた。ヒューム<sup>30</sup>は、共感とは同情や憐れみの意味とは別に、他者の幸・不幸を自分自身のものと同じように考慮するものと捉え、またその共感とは、道徳的是認の「対象」ではなく、その「源泉」を意味するものとしている。さらにスミス<sup>31</sup>は、他者の情念に対する直接的な共感から生じる「適宜性」が道徳的行為へと指向させる

---

<sup>28</sup> F・ドゥヴァール著、西田利貞訳『利己的なサル、他人を思いやるサル』、草思社、1998、pp. 74-103。

<sup>29</sup> Hirshberg, C., "Primal Compassion." *Life*, November, 1996, pp. 78-82.

<sup>30</sup> D・ヒューム著、渡部俊明訳『道徳原理の研究』、哲書房、1993、pp. 1-9。

<sup>31</sup> A・スミス著、水田洋訳『道徳感情論』、筑摩書房、1973、pp. 5-34。

と考えた。同時代のカント<sup>32</sup>も、他者への共感的感情は、人間本性のうちに植え込まれているものとし、これを社会的手段として用いることは義務であると主張した。ベンサム、ミルの功利主義<sup>33</sup>や、ネーゲルの客観化<sup>34</sup>なども、自己と他者の重みを等しく見るという点で、利他性の一つの視点であると考えられる。しかし、様々な見解の内には、利他的行動が生得的な性質であるとする見解がある一方、従うべき規範として与えられるものとの見解があり、共通理解には至っていない。

では、共感をもつのは人間だけなのだろうか。「共感」に基づいた動物行動に関する研究は、動物生態学においても注目されてきている。動物学者のドゥ・ヴァールは、共感と利他行動の関係について、「感情移入」(empathy)に「愛着」(attachment)および「他者の利益への配慮」が加わった「共感」(sympathy)の能力によって、血縁者や仲間に対する援助行動が起こるとの見解を示している<sup>35</sup>。前章の弱者支援行動であげた海獣、ゾウ、霊長類の例も、共感によって起こるのではないかと主張している。

人間においても、血縁の度合いが強いほど共感をもちやすい部分もあるが、上記の修道者たちの例をはじめとして、そうでない場合も多くみられる。したがって、共感に基づく利他行動は、動物に全くないとはいえないが、それは人間と比較すれば極めてまれなことであり、やはり共感に基づく利他行動が人間に著名な性質であることは明らかだと考えられる。

## 5. 「共感」形成における遺伝と文化の影響の可能性

人間における強い共感の感情はどのように形成され、また、どのように人間の利他行動を動機付けるものとなったのだろうか。ここで共感の成立について一つの仮説を提起したい。

---

<sup>32</sup> I・カント著、野田又夫訳「人倫の形而上学の基礎付け」(『世界の名著 39 カント』所収)、中央公論社、1979、pp. 288-289。

<sup>33</sup> J・S・ミル著、伊原吉之助訳「功利主義論」(『世界の名著 49 ベンサム、J.S.ミル』所収)、中央公論社、1979、pp. 461-528。

<sup>34</sup> Nagel, T., *The Possibility of Altruism*. Princeton, 1970, pp. 90-98.

<sup>35</sup> ドゥヴァール前掲書(1998)、pp. 141-154。

高度な学習能力を獲得した動物は、自分の経験によって「生きるための知恵」を獲得し、それを蓄積して成長する。しかし、個体が経験できることは限られているため、もし他個体の経験も自分の経験と同様に認識されれば、より多くの知恵が蓄積できるはずである。「共感」とは、他者の体験を自分自身の体験に置き換えて認識することであり、とくに苦痛への共感、そのことによって危険の回避、失敗からの学習など、生存に有利な情報を効果的に蓄積することに貢献する可能性が考えられる。これは、動物にも見られる共感行動に近いかもしれない。しかし、言語をもたない動物は、集団の他個体や子孫に効果的に経験を伝えることができないため、他個体の危険に遭遇する以外には、学習の機会はごく限られている。

一方、人間においては、言語の発達により膨大な情報の継承が可能になり、より多くの経験を伝えることができるようになった。伝えられた内容に強く共感し、自分が経験した場合と同様の効果が与えられるとすれば、継承される内容がより確実に生きる知恵として蓄積されるはずであり、そのような性質が生存に有利に働いたため、共感の性質が進化したという可能性が考えられる。生きる知恵の蓄積は文化であり、生きる知恵を継承する能力が増せば、共感の性質がより効果的に活かされるので相乗作用が働いたのではないだろうか。遺伝的性質は、遺伝子をもっていたとしても発現しなければ性質として表現されず、文化や教育が、その発現を促す要素になり得ることも考えられる。そして、共感という遺伝的性質と生きる知恵の継承としての文化が「共進化」<sup>36</sup>したと考えられる。したがって、生物の中で唯一文化を持った人間が、特に強い共感の性質を持つに至ったと考えることが可能である。

この仮説が正しければ、人間は生まれつき共感の性質をもつということが無理なく説明でき、利他行動の多くが共感に基づくものであることも納得できる。そこで、実際に共感の性質が利他行動を促すように機能していることを確認するため、筆者は、奉仕活動に携わる人々が、その動機として被援助者に対する

---

<sup>36</sup> E・O・ウィルソン著、山下篤子訳『知の挑戦』、角川書店、2002、pp.156-159。「共進化」とは、生物種の性質が互いに影響し合って進化することを指すが、ウィルソンは、人間の祖先が文化を獲得した際に、遺伝的進化と文化の発展が互いに影響し合いながら進行したことを、遺伝子と文化の共進化 (gene-culture coevolution) という言葉で表現している。

共感をもっているかどうか、インタビュー調査を試みた。

## 6. 奉仕活動の動機の聞き取り調査

筆者が本論のようなテーマに関心をもったことの一つには、筆者自身のボランティアの経験によるものがあつた。筆者は、2002年10月～2005年3月まで東京都台東区の山谷・すみだリバーサイド支援機構「きぼうのいえ」（ホームレスのためのホスピス）にて、2005年10月～2006年9月現在まで東京都清瀬市の信愛病院緩和ケア病棟にて、延べ三年半、平均して約週2回のボランティア活動を行った。活動内容は、施設および病棟ではケアや生活支援を中心としたものであり、単発的にはホームレスへの医療・支援活動などにも携わつた。筆者自身の当初の活動の動機は、死をみつめることによって生の意味（または無意味）を考えたいというものであつたが、活動を通して援助の困難や福祉の課題を学ぶとともに、奉仕の意義、人間の性質、信仰などに関心が向くようになった。

それらの活動の折に、ともに働いた人々あるいは出会つた人々は、少なくとも積極的に他者の困難や苦しみに関わろうとしている人が多いと思われたが、本当にそうであるのか、またそうであるならばなぜそのような動機をもつたのか、といった問いが起つた。そこで、他者への共感が奉仕活動の中心的動機として存在するのかどうか、より客観的に裏付けるために、独自にインタビューを行った。

対象者を選考する際のひとつの基準としては、継続的に奉仕活動に携わる者で、宗教をもつかどうかは問わないが、世襲の宗教家は除外した。また、ここでの「奉仕活動」の枠組みは、直接あるいは間接に家族・親族以外の他者を援助するものであり、基本的には無償での活動を対象とした。ただし、現在は有償の支援活動であっても、過去に無償のボランティア活動を行ったことがあつたり、その経験が現在の職に影響していると思われる場合は、対象者に含めた。

インタビューは半構造化され、活動の動機が他者への共感によるものかどうかという点が主旨であるが、活動の内容や育つた環境など周辺的な事柄も同時

に質問した。インタビューは2005年5月～2006年7月の間に、以下の13名に対して行われ、回答は筆者が筆記によって記録した。

| 職業（宗派／教派）     | 年代  | 性別 | 主な奉仕活動の種別・内容                          |
|---------------|-----|----|---------------------------------------|
| ・A カトリック・シスター | 50代 | 女  | ホームレス支援、ホスピス、部落差別                     |
| ・B カトリック修道士   | 40代 | 男  | ホームレス支援                               |
| ・C 高野山真言宗僧侶   | 40代 | 男  | 説法、悩み相談                               |
| ・D タイ仏教僧侶     | 40代 | 男  | 農業推進、村民教育                             |
| ・E タイ仏教僧侶     | 60代 | 男  | 児童人身売買防止、経済援助                         |
| ・F カトリック信者    | 30代 | 女  | DV母子シェルター、外国人労働者援助、知的障害者ケア、インド児童里親契約、 |
| ・G 元小学校教諭     | 60代 | 女  | ホスピス、高齢者支援                            |
| ・H 郵便局員       | 40代 | 男  | 清掃                                    |
| ・I 大学生        | 20代 | 男  | ホスピス                                  |
| ・J 大学教員       | 20代 | 女  | ホスピス、ホームレス支援                          |
| ・K NGO事務局員    | 40代 | 女  | 海外支援                                  |
| ・L 大学院生       | 20代 | 女  | ホスピス                                  |
| ・M 大学生        | 20代 | 男  | 戦争被害者支援                               |

他者への共感が奉仕活動の動機に直接結びついているかどうかについて、それが当てはまると思われるインタビューの結果を以下に列記すると、「自殺した兄に何もしてあげられなかったけれど、同じように苦しんでいる人がいたならば、私が少しでも力になりたい」(A)、「ホームレスの人たちに対し、どうしてそのような状態になってしまったのだろうかという疑問が頭にあったが、関わり合ううちに私たちと同じ人間であることに共感した」(B)、「私たちは皆、そのような苦しみの中にいる存在で、自分と同じように他の人も苦しい」(C)、「NGOで援助に携わる人々が悩みや混乱に苛まれていたことに対して、おおらかに安らぎをもって村人に接するお坊さんの姿に心を動かされた」(D)、「子どもたちの悲しむ顔や苦しむ姿を目にして、そのことが頭から離れずに自分が悲しい気持ちで死ぬのは損だ」(E)、「幼い頃にテレビで見た、貧しいア

フリカの子どもの映像が忘れられない」(F)、「すべての人が幸せにならなければ、自分は幸せになれない」(G)、「生きることは苦しいですが、お互いそういうもの同士助け合って成長していけたら」(H)、「したいことができなくて困っている人に、なにか手助けをしたい」(I)、「彼らの満たされなかった人間らしい欲求は、私たちすべての人にもある」(J)、「路上で生活している人々なども目の当たりにして胸が痛んだのに、今自分はいったい何をやっているんだろう」(K)、「祖父が亡くなった時にできなかったことを、他の人にしてあげたい」(L)、「従軍慰安婦の方の話を聞いて、胸が痛んだ。戦争の痛みが終わっていないことを伝えていかなければ」(M)、などといったコメントが伺え、すべての対象者に共通して、奉仕活動のきっかけや継続の動機として、他者の苦しみへの共感をもっていた。

対象者の状況については、対象者A～Eは、出家者または修道者あるいはそれに準ずる人で、配偶者をもたずに、奉仕を日常的活動の中心としているため、社会的な自己実現を目的としていないことは明らかである。対象者F～Mは、出家者でも修道者でもないが、学生でありながらボランティアをしたり、仕事としての活動の場合でも、これまでの良い待遇の所から転職し、あえて弱者に関わる仕事を選んでいるといった点で、ある程度の自己犠牲を払っている。

また、自分自身の共感と結び付けて、宗教的教理および開祖または聖者の名やその生き方について言及した人は、対象者13人中I・L以外の11人であり、そのうち宗教者でない者は6人であった。成育期の宗教的背景の有無については、対象者B・M以外のすべては、保護者など近親者に宗教家や信者が全くいない環境で育ち、必然的に宗教に触れる機会が少なかった人であり、対象者B・Mは、保護者などに宗教家や信者がいて、宗教教育に触れる機会があった人である。

以上のインタビューの結果から示されることは、第一に、成育期までに宗教的背景がなくとも、人生を奉仕に捧げる者もおり、そこには他者の苦しみへの強い共感が動機の一部となっているということ、宗教的背景をもつ者は、宗教的教理が意識される以前に他者への強い共感に基づいて喚起される場合が多いことであった。

第二に、宗教的教理が奉仕への理解や心得の助けとともに、自己の経験を他

者への共感と結び付け、利他行為を発動・継続させる動機付けとして大きな役割を果たしていたことが伺えた。さらにこのことは、利他行為の勧めを表すような宗教の教理において、宗教間で共通した点があるとみることができた。

## 7. 考 察

第3章で検討した利他行動の事例および第4・5章の共感についての考察と仮説、そして第6章のインタビューの結果を総合すると、「見返りを期待しない利他行動」の動機の一つに、他者への苦しみに対する強い共感がある可能性が考えられた。そして、このような自己犠牲を伴いながらも継続的に他者に貢献しようとするような強い共感に基づいた利他行動は、人間にのみ起こる行動である。

従来の利他行動の説明では、なぜ人間だけが強い共感をもつことができるようになったかという経緯については明確な理解がなされていなかったが、第5章で、他者の経験を自分のものとして理解するという高度な認識力と言語をはじめとする文化による効果的な伝達手段がそれを可能にしたという仮説が、第6章のインタビュー調査の結果とも合致する。したがって、そのような他者への共感をもつ性質が遺伝的性質として獲得され、生きる知恵の伝承に貢献したという、遺伝的要素と文化的要素の「共進化」によって、人間はさらに強い共感をもつ性質を獲得したという説明が可能になる。そのため、自己犠牲行動や弱者支援行動をとる個体がしばしば現れ、それが好ましい行為として社会に受け入れられたことが考えられる。

また、インタビューの分析により、他者の苦しみに対する生得的な共感の性質が、社会規範や宗教教育によって啓発・維持され、継続的な奉仕活動を可能にしたもとと考えられる。つまり、見返りを期待しない利他行動は、強い共感をもつ遺伝的性質と共感を促す文化とが共に進化・発展する中で、発現されるようになったという過程と整合する。すると、共感を好ましい事柄とみなす理解が、文化の中に定着することも理解できる。

したがって、見返りを期待しない利他行動は、「利己的」な生物的性質<sup>37</sup>と

---

<sup>37</sup> R・ドーキンス著、日高敏隆他訳『利己的な遺伝子』、紀伊國屋書店、1991、pp. 109-140。

両立し得ないものではなく、利他行動を促すような文化も、元来人間が獲得してきた性質をより活性化するものとして妥当な内容であると考えられる。つまり、利他行動は、強い共感をもつ遺伝的性質と人間特有の文化によって裏付けられる事柄であると言ってもいいだろう。したがって、それは特定の宗教の教理の中だけにとどまらず、多くの宗教の共通項にもなり得る可能性がある。殊に、多元化社会における他者との関係として、文化や宗教間の違いによらない共感の性質があるのであれば、その性質をよりどころにして、宗教や文化の対立を超えた調和を追求する道があるのではないだろうか。そのためには、共感を培う文化やその基礎概念を形成する倫理、宗教の多様性の中の一致点としての意義に注目すべきであると考えられる。人間が強い共感の性質をもつことは、他の動物にみられない顕著な特徴であり、それによって利他行為がなされることは、人間に備わった美点と見なすことができるかもしれない。

しかし、もし共感の発現が遺伝的性質に由来するのであれば、共感が欠落するような遺伝的欠陥をもつ場合もしくは遺伝的には正常であってもその性質が正常に発現しない場合も起こり得ることになる。実際、他者に思いやりのない残忍なふるまいをする人や、人間としての他者に対して文字通り応答できない人がいる。そのような場合でも、倫理規範の習得や宗教教育を受ける機会が与えられれば、生得的な性質の有無にかかわらず利他行動を行うことができるかもしれない。今回のインタビューにおいては、共感も宗教的背景もともにある人、共感があるが宗教的背景をもたない人、の二通りであったが、やはり、共感がなく宗教的背景だけある場合にも利他行動が起こり得ることは考えられる。そうであるとすれば、人間は、人間以外の動物とは異なり、遺伝的性質のみに支配されない生き方を獲得したことになる。このことから、宗教や倫理は個々の遺伝的性質の限界を超えて、より普遍的に人間の行動を律することができるのではないかと考えられる。

## 8. 結 論

人間の利他行動は、基本的には他の生物種と同様に、血縁者への扶助、互恵的な協力行動などとして起こってくるものであるが、ときに見られる自己犠牲を伴ったり弱者に奉仕をしたりする「見返りを期待しない利他行動」は人間に

特徴的である。そのような行動は、宗教的背景を持つ持たないにかかわらず、過去の事例においても現代の身近な社会活動においても見ることができる。そしてそれらの動機が、他者の苦しみへの共感に基づいている可能性があることが示唆された。

また、共感が進化した要因としては、文化を獲得したことによって生きる知恵が継承されるようになったため、継承の内容が自分の体験と同様に活かされるようになったことによると考えられることを指摘した。その結果、遺伝的性質としての共感と生きる知恵の継承としての文化との共進化によって、より強い共感をもつ性質が人間に獲得されたことが説明できる。このことにより、「見返りを期待しない利他行動」は、人間にとって特別な行動ではなく、誰にも起こり得るものであると考えられる。さらに、たとえ共感の遺伝的性質が欠落していても、倫理規範や宗教教理に従うことによって、利他行動を行うことが可能であることから、倫理規範および宗教教理の根幹であるかのような利他行動の勧めは、人間のもつ遺伝的性質と整合性をもち、なおかつ遺伝的性質を超えて、より普遍的に人間行動を律する原理となる可能性を示唆するものである。

#### 謝 辞

本論文の執筆にあたり、インタビューに快く協力してくださった方々を初め、多くの方のご理解・ご支援にいただいた。殊に、拙論の校閲を賜った土田友章教授、日々の研究にきめ細かなご指導頂いた戸川達男教授に、心より感謝いたします。

#### キーワード：

共感、利他行動、動機、宗教、共進化

#### KEYWORDS：

compassion, altruistic behavior, motivation, religion, coevolution

## 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）

**宗教と倫理 第6号**

2006年10月14日 発行 会員頒布

編集・発行 宗教倫理学会

代 表 澤 井 義 次

発 行 所 610-0395

京都府京田辺市興戸

同志社女子大学学芸学部

情報メディア学科 中村研究室

「宗教倫理学会」事務局

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