

宗教と倫理

第7号

研究論文

- | | | |
|-------|--|----|
| 岡野 彩子 | Grenze (限界・境界) をキーワードに見るボンヘッファーの人間学 | 3 |
| 奥山 史亮 | エリアーデの死生観 | 20 |
| 鬼頭 葉子 | 「道徳」なき「近代」？ ——パウロ・ティリッヒにおける道徳的命法の宗教的次元—— | 40 |
| 辻村 優英 | ダライ・ラマ 14 世における祈りとモダニティ | 54 |
| 河合 裕子 | 宗教紛争のダイナミカル・システム——ボスニア・ヘルツェゴビナ紛争を例に—— | 74 |

宗教倫理学会
2007年(平成19年)10月

Religion and Ethics

Vol. 7

Articles

- Bonhoeffer's Anthropology with the Keyword *Grenze* (limit or boundary)
*OKANO, Ayako: Osaka University, Graduate School of Integrated Studies in
Language and Society* 3
- Eliade's Idea of Life and Death
OKUYAMA, Fumiaki: Hokkaido University, Graduate School of Letters 20
- What is Morality in Modernity? – The Religious Dimension of the
Moral Imperative in Paul Tillich's Thought –
*KITO, Yoko: Research Fellow of the Japan Society for Promotion of Science;
PD, Kyoto University, Graduate School of Letters* 40
- Prayer and Modernity in the 14th Dalai Lama
*TSUJIMURA, Masahide: Kyoto University, Graduate School of Human and
Environmental Studies* 54
- Dynamical System of Religious Conflicts – Case of Bosnia and Herzegovina
War –
KAWAWI, Yuko: Doshisha University, Graduate School of Economics 74

Japan Association of Religion and Ethics

October, 2007

Grenze(限界・境界)をキーワードに見る ボンヘッファーの人間学

岡野彩子

(大阪大学大学院言語社会研究科博士後期課程)

(和文要旨)

^{グレンツェ}
Grenzeというドイツ語は「限界」と「境界」の両方の意味を持つ言葉である。この語は、人間は超越から、つまり自らの Grenze を意味する神との関わりから自己自身を理解するというボンヘッファーの人間学を読み解く重要なキーワードとなる。Grenze と人間についての思索は彼のベルリン時代に集中しており、それはナチスによる政権掌握と時を同じくして転機を迎える。人間の能力を限界づける否定的な「周縁の限界」^{グレンツェ}から、神の賜物としての肯定的な「中心の境界」^{グレンツェ}へと目を転じることを要請し、それがキリスト論的に展開されて行く。本稿がとくに注目するのは、原初の男女の関係から導き出され、他者論的な視点の備わった聖書に基づく神学的人間学であり、アダムにとってエヴァは「中心の境界」^{グレンツェ}の肉による現在化であるとする個性的な解釈である。最終的には、キリストを通して出会う隣人を Grenze として受けとめる彼の人間理解を浮彫りにし、その人間学の持つ現代的意義を明らかにしたい。

(SUMMARY)

The German word *Grenze* can mean “limit” as well as “boundary,” and is a keyword that is central to the anthropology of Dietrich Bonhoeffer, who argues that human beings understand themselves from the transcendental, namely, through a relationship with God as their own *Grenze*. This relationship between *Grenze* and human beings was especially important during his time in Berlin. It was a turning point in his philosophy at a time when the Nazis had assumed political power. It can be said that his anthropology diverts our attention from the negative “boundary on the margin,” which emphasizes the recognition of the limits of mankind, to the positive “boundary at the center,” which is Christologically interpreted as a blessing from God. This paper hopes to reveal the modern meaning of Bonhoeffer’s theological anthropology based on the Bible by focusing on his

use of *Grenze* in conjunction with the theory of the Other. I examine Bonhoeffer's explanation of the relationship between man and woman in the story of Genesis and his peculiar interpretation of Eva as an incarnation of the "boundary at the center" for Adam. The final purpose of this paper is to reveal Bonhoeffer's understanding of human beings as creatures who regard their neighbor, whom they meet through Jesus Christ, as their own *Grenze*.

はじめに¹

ディートリヒ・ボンヘッファー²の思想を人間学的な視点からとりあげた研究は非常に少なく、わが国においてもほとんど未開拓に近い領域であるといえる。わずかに、「ボンヘッファーの〈成人した世界〉における人間学」という副題が付いた西内清志の『キリストの隣人』（1986）があるが、本稿で主にとりあげるボンヘッファーの『創造と墮落』（1933）についてはほとんどふれられていない。この著を

1 凡例：

・ボンヘッファーの著作からの引用は、下記の著作集（Dietrich Bonhoeffer Werke）の巻数と頁数を（ ）で揚げた。

2 *Akt und Sein*, hrsg. von Hans-Richard Reuter, München: Chr. Kaiser, 1988.

3 *Schöpfung und Fall*, hrsg. von Martin Rüter u. Ilse Tödt, Gütersloh: Chr. Kaiser, 2002.

4 *Nachfolge*, hrsg. von Martin Kuske u. Ilse Tödt, Gütersloh: Chr. Kaiser, 2002.

6 *Ethik*, hrsg. von Ilse Tödt u. andere, Gütersloh: Chr. Kaiser Verlag, 1998.

8 *Widerstand und Ergebung*, hrsg. von Christian Gremmels u. andere, Gütersloh: Chr. Kaiser, 1998.

10 *Barcelona, Berlin, Amerika 1928-1931*, hrsg. von Reinhart Staats u. andere, Gütersloh: Chr. Kaiser, 2005.

11 *Ökumene, Universität, Pfarramt 1931-1932*, hrsg. von Eberhard Amelung u. andere, Gütersloh: Chr. Kaiser, 1994.

12 *Berlin 1932-1933*, hrsg. von Carsten Nicolaisen u. andere, Gütersloh: Chr. Kaiser, 1997.

15 *Illegale Theologenausbildung: Sammelvikariate 1937-1940*, hrsg. von Dirk Schulz, Gütersloh: Chr. Kaiser, 1998.

・〔 〕は引用者による補足である。

・聖書からの引用は、日本聖書協会『聖書 新共同訳』（1987）による。

2 Bonhoeffer, Dietrich (1906-45)：ヒトラー暗殺計画に参画したドイツ福音主義教会ルター派の神学者、牧師。ナチスを支持する「ドイツ的キリスト者」に対抗する「告白教会」で重要な役割を演じていたが、後に教会の枠を越えて政治的抵抗に身を投じ、39歳で処刑された。

人間学的視点から論じたものとしては、H・E・テートの『ヒトラー政権の共犯者、犠牲者、反対者』（1997）がある。テートはボンヘッファーをヒトラー政権の反対者の一人として紹介し、その人間学における「自己を<現実>の中心に据えた墮罪後の人間」を描き出している。またそれに対応する人間像として、たとえ一時的であってもヒトラーを支持したハイデッガーとその思想をとりあげている。テートの分析に示唆を受け、本稿においてはとくに「^{グレンツェ}Grenze（限界・境界）」³という言葉キーワードとして、人間論と同時に他者論的な視点を中心に据えつつ、他者を「中心の境界」の受肉化と見るボンヘッファーの人間理解を浮彫りにし、その人間学の現代的意義を明らかにすることを試みる。

^{グレンツェ}限界・境界と人間についての思索は、とりわけ彼が学び後に教壇に立ったベルリン大学時代に集中している。それは第一次世界大戦後に台頭したナチ党が躍進し、ついに1933年1月30日、政権掌握に至る時期と一致する。当時ドイツ国民の大半がヒトラーを歓迎したが、彼の神の言葉に基づく神学は、最初から「国民的高揚」の陶醉に対して距離をおくことができたのであり、その人間学は自らの^{グレンツェ}限界・境界への眼差しを欠いたナチズムとは相対するものである。ナチスは「民族」という曖昧な概念を前面に押し出して恣意的な境界を引いたが、その彼方のもの一切を否定するという傾向が、ナチス運動には内在していたのである。彼らにとっての境界を破壊する最大の脅威は、ヒトラーがいう「国際主義者」、すなわちユダヤ人と共産主

3 「Grenze」は、一般に「限界」か「境界」と訳されることが多い。一般的用法として、日本語の「限界」は物事のこれ以上、或いはこれより外には出られないというぎりぎりの範囲や「限り」、また「境界」は二つのものの「境」や「区切り」といった意味で用いられる。この両方の意味に用いられる「Grenze」の訳語としては、どちらの日本語にもおさまりに切らないことが多い。ボンヘッファー著『創造と墮落』の英語翻訳者は「Grenze」の訳語について、通常は「limit」を用いると記しており、それは「超えることができない被造物の限界」や、「超（越）えてはならない禁止」を意味するという。しかしながら、「中心」などの場所を表す語と共に用いる場合や、「境界を越える」などの成句として用いる場合は、「boundary」と訳することを断っている。（Bonhoeffer, Dietrich, *Creation and Fall, Works, Vol. 3, Minneapolis: Fortress Press, 1997, p.85, note 15.*）

本稿においては、これ以上（これより外、これより先）はもはやないという「限り」の意味や、制限や限度といった禁止の意味に「限界」を用い、二つのものの「境」、或いは「区域」といった場所的な意味をそなえる場合は「境界」としている。「中心の境界（Grenze）」は侵入を禁じられたエデンの園の中心区域のメタファーであり、さらに私と他者の「境」でもあると理解して、「境界」と訳した。ただしボンヘッファーの用語としては「境界」と訳する場合も、「超えることができない被造物の限界」や「超（越）えてはならない禁止」の意味を強く持っている。また「限界」の場合は「超える」、「境界」の場合は「越える」という漢字表記を用いている。

義者にほかならず、排除されるべきであった。だが他方においては、東方への生存圏レーベンスraumの拡大を主張し、他国にとっての境界を侵犯することには躊躇しなかったのである。たとえヒトラーの政策が、とくに第三帝国の前半期には、大多数のドイツ国民にとって輝かしい成功を意味していたとしても、それがどのような枠組みにおいてなされたものであったかを見逃してはならない。

1. 限界・境界とは何であるか

限界グレンツェ・境界は、いつ、どこで、誰が語るかによって、全く異なる面持ちで現れる。それは、肯定的なものにも否定的なものにもなる。例えば、ヤスパースにとって死、苦、偶然、罪、闘争といった「限界状況」は、人間が生きている限り逃れることができない、人間の力ではどうすることもできないものであるが、それゆえに、かえって超越にふれるところとなる。カントの思考は、人間理性の限界を問うものであり、その限界内で思索することが求められた。それとは対照的に、ヘーゲルの弁証法において限界はつねに止揚され、すでに超えられてしまっている。またフーコーにとっては、理性が超（越）えてはならないと定める限界（境界）⁴を「侵犯」することこそ課題となる⁵。なぜなら人間理性が定めた倫理的な限界というものは、それを語る主体の歴史性の影響を免れず、時代の規範的な考え方を強制しかねないからである。

そうすると、はたして人間にとって真の限界とは何であろうか。人類にとって普遍的な限界など存在するのだろうか。人間がそれを知ることは可能なのだろうか。フーコーが批判した限界は、人間が自ら定めたものであったが、それに対してボンヘッファーが示した限界とは、「神が」自ら示したものだという。ドイツ史上で最

4 この場合、超えてはならない禁止の意味と理解すれば「限界」であるが、自然と反自然や正常と異常といった対立した二つの事柄の境目と理解すれば「境界」となる。

5 同性愛者であったフーコーは、カントが『人倫の形而上学』において同性愛の「反自然性」を断罪したことに対し、人間にとって何が「自然」で何が「正常」であるかということに疑問を抱いた。それゆえに、或る時代の社会を支配する「エピステーメー」から解放されるため、「正常である」とする規範的な考え方を受け入れるように強制するものの正体を暴き、人間の「本質」という思考そのものを「侵犯」しようと試みることで、それがフーコーの思考の倫理となって行った（「侵犯への序言」『ミシェル・フーコー思考集成 I 1954-1963 狂気・精神分析・精神医学』筑摩書房、2001 参照）。周知の通り、現在においてはオランダのように同性婚を認める国家も存在しており、そもそも限界や境界とはいったい何であるのかを考えさせられる。

も暗い影を落とすことになる時代がしのびよるなかで、さまざまに理解されていたその概念から真の限界・境界グレンツェを守ること、それが彼の急務であったに違いない。この言葉の概念の混乱は、ヒトラーを支持した神学者エマーヌエル・ヒルシュの『哲学的・神学的な考察から見た今日の精神的状況』（1934）⁶においても見られる。ヒルシュはこの著のなかで「ホロス」という「越えることのできない境界」⁷グレンツェの重要性を論じているが⁸、この概念がナチスの手に渡ることは、おそらく彼の予想を上回る大きな危険を意味したであろう。ロバート・P・エリクセンは次のように解釈している。「彼ら〔ナチス〕は、ホロスホロスを各民族に対する神の賜物であると同時に、個性化されたものとして理解している。ヒルシュは、このような境界を無視する人々（疑いなくヴァイマル・ドイツのことを考えている）が自らのルーツを失い、まもなく壊滅されるであろう、と主張する。世界市民主義コスモポリタニズムは生に関する神の境界の侵犯なのである」⁹。ようするにヒルシュは、ホロスが越えられる時に破壊的な結果を引き起こすと考えており、ナチスによるドイツの転換点は、神の賜物であるホロスホロスをドイツの生活に適切なかたちで新たに導入すると信じていたのである。しかしボンヘッファーからすれば、そのような境界はいったい「どの神」によって定められたのか、ということになる。なぜなら、そのような「地方向けの神」によって定められた境界は、彼が指し示す「イエスにおいて啓示された神」の恵みである「中心の境界」グレンツェとは、全く異なるものだったからである。

2. 限界からの人間の自己理解

ベルリン大学就任講演「現代の哲学・神学における人間の問題」（1930）¹⁰においてボンヘッファーは、人間はどこから自己自身を理解するかという問いには、大き

⁶ ヒルシュはこの著の序文に1934年1月30日の日付で署名しており、ヒトラーの権力掌握の一周年を国際的に祝う意味が込められていたという。

⁷ Hirsch, Emanuel, *Die gegenwärtige geistige Lage im Spiegel philosophischer und theologischer Besinnung: Akademische Vorlesungen zum Verständnis des deutschen Jahrs 1933*, Göttingen: Bandenhoeck & Ruprecht, 1934, p. 5.

⁸ この著のなかでは、「ホロス」、「ノモス」（秩序、生活と思惟の規則）、「ロゴス」（民族の自己言表的な精神）という三つのギリシャ語が主要概念として提出されている。

⁹ Ericksen, Robert P., *Theologians under Hitler: Gerhard Kittel, Paul Althaus and Emanuel Hirsch*, New Haven & London: Yale University Press, 1985, p. 152.

¹⁰ この講演は、教授資格取得論文『行為と存在』（1930年資格認定、1931年出版）の理論上の成果を、人間学をテーマとして吟味したものだという（2,10-11）。

くは、二つの答えが可能だと語っている (10,358ff.)。つまり「業」^{ヴェルク} からか「限界」^{グレンツェ} からか、そのどちらかであるという。このことは、人間に関する問いはつねに問うものが人間自身だという、人間学に固有な問題と関わっている。デカルトによって思惟の主体としての自我が確認されたが、自我とその対象、つまり主観—客観の二元論的図式によっては、認識の対象そのものを理解することはできない。自我は自己自身をとらえることができず、「人間は自己自身に関する問いによって、超越性の限界につきあたる (傍点筆者)」 (10,358)。人間は、自らのなかに超越的な自己を見るのであり、このような状態において「業」か「限界」か、そのどちらかに決断せねばならない。

ボンヘッファーによると、業からの自己理解において人間は、自分自身のなかに、そこから自らの本質が理解可能になるような統一点が与えられている。つまり自分自身によって、自らの「可能性」から自己を理解するのであり、自己を「内在的に把握する (10,359)。この場合人間は、「自らのなかに安らう一つの世界であり、自らの本質に到るために他者を必要とせず、ただ自分自身を必要とする」 (Ibid.)。これに対して、限界からの自己理解において人間は、つねに自分を越えたものを理解するという。ここで問われる自己は、反省的に対象になるのではなく、問う自己、つまり超越性との関係において、人間の本質があることを認める。したがって、「人間の本質は、内在的に自らのうちに安らう可能性のなかにではなく、たゆみなく自己の限界と関わることのなかにある」 (Ibid.)。つまり人間は、「その都度の限界づけ」によって初めて自分の本質に達するのである。

哲学においては、人間はつねに「業」から自己自身を理解する、とボンヘッファーはいう。換言すれば、可能性から、自己自身への反省から、自分が何者であるかを知るのである。彼の考えによれば、哲学において「限界」と呼ばれているもの、例えばカントが考えた理性の限界であれ、ハイデッガーにおいて現存在が「死の存在」といわれる場合の「死」という限界であれ、それを定めることができるということが、まさにすでにその向こう側に立ったことがあることを意味するのであり、そのような限界は、すでに越えられてしまっているという。それに対して啓示においては、この反省から外へはじき出され、自らの限界を意味する神との関係をぬきにして人間というものを問うことはできない。このように、業と限界のどちらから自己を理解するかということが、彼にとって哲学と神学の人間学を分かつものであり、「可能性の概念は、神学においては、またそれと同時に神学的人間学において

も、いかなる権利も持たない」(10,373)という。ここには、神学であっても啓示を離れて可能性が権利を持つような、形而上学に対する批判が込められている。

この就任講演のなかでボンヘッファーは、当時の著名な哲学者や神学者の人間理解を吟味している¹¹。なかでもとくに注目しているのは、エーバーハルト・グリーゼバツハによる限界グレンツェの理解である。なぜならその対話主義においては、具体的な「汝」ドゥーが人間にとっての限界だといわれるところまで行くからである¹²。グリーゼバツハによれば、人間実存は、或る汝との出会いにおいてのみ現実中存在し、そこに本当の限界がある。つまり他者の要求に耐えぬき、他者を自分の意志に従わせようとはせずに、対話のなかに入っていくところにある。人間は、他者の具体的要求に出会い、自己の絶対化に陥っている自分をかき乱す具体的な限界に直面して、自己を理解するのである。これに対してボンヘッファーは、グリーゼバツハの個人主義を克服しようとする意志を高く評価しながらも、次のように批判する。「だがグリーゼバツハの場合、このことは、彼が自分自身の代わりに汝を絶対化し、それに神自身だけに権利がありうる立場を与えることによって、初めて成功する。そのようにして、自己は他者を絶対とし、他者をその具体的・絶対的な限界として承認するのだが、結局は、絶対的な汝を通して、自分自身に自らの絶対的な本質を返してもらうためなのだ」(10,368)。ようするに他者を自らの限界として出会うといっても、実は他者の要求を絶対的なものとすることも相対的なものとすることも、結局は私しだいなのであり、私は依然として自分の可能性からして他者の主になっているのである。この時、私にとっての限界であるはずの他者は、つまるところ、自分で何とでも設定することのできる限界に過ぎない。それでは、具体的な汝が真剣に限界として受けとられる時に、いかにして「他者の絶対化」から免れることができるのか。このことが、ボンヘッファーの克服すべき課題となったのである。

¹¹ 哲学においては、M・シェーラー、P・ティリッヒ、E・グリーゼバツハ、神学においては、カール・ホル、F・ゴーガルテン等との取り組みがなされている。

¹² このように他者を「限界 (Grenze)」と見る場合、倫理的制約や制限といった禁止の意味を強く持つと思われる。

3. ボンヘッファーにおける限界・境界を持つものとしての人間

(1) 聖書的・宗教改革的に方向づけられた人間学

ボンヘッファーが、人間にとって本当に越えてはならない「中心の境界」^{グレンツェ}について初めて口にするのは、1932年冬学期の旧約聖書講義「創造と罪」(『創造と墮落』と改名して1933年に出版)¹³においてであった。それはヒトラー＝パーペン内閣が発足し、ベルリンがナチス・ドイツの首都となるまさにその時である。ここでとくに考察されねばならないのは、聖書的・宗教改革的に方向づけられた人間学、すなわち墮罪後の人間の状態である。当時このような罪論がポピュラーだったわけではなく、むしろ自然に内在する秩序を見る「創造の秩序」について論じられることが一般的であった¹⁴。しかしボンヘッファーの考えによれば¹⁵、創造の秩序の概念においては、諸秩序や所定の事柄といったものが原罪以前の姿をとどめ、それ自体として「とても良い」¹⁶と見なされてしまっている(11,324)。このような墮罪を真剣に受けとめず、またそれと同時に救世主キリストをぬきにして世界を理解するような概念は¹⁷、しりぞけねばならなかった。当時ナチスは、「血」、「大地」、「生存圏」といったスローガンを掲げたが、ナチスに追随した神学者の多くが、創造の秩序を唱えていた。自然に内在する秩序や生命法則を基準とすることは、時として、民族に固有なエートスというものに従って行動することにつながる。だがこのような倫理は、自らが思惟的に定めた境界に基づき、ただ自己拡大のための要求を正当化することにもなりうるのである。

¹³ すでにエマーヌエル・ヒルシュによる同名の著書『創造と罪』(*Schöpfung und Sünde*, 1931.)があったため、『創造と墮落』と改めて出版された。

¹⁴ Tödt, Heinz Eduard, *Komplizen, Opfer und Gegner des Hitlerregimes : Zur >>inneren Geschichte<< von protestantischer Theologie und Kirche im >>Dritten Reich<<*, hrsg. von Jörg Dinger u. Dirk Schulz, Gütersloh: Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, 1997, p. 52.

¹⁵ ボンヘッファーは「世界教会青年活動のための神学会議報告」(1932年4月)において「創造の秩序」という概念をしりぞけ、神の保持の下にあるすべての秩序はキリストに向けられ、ただキリストゆえに保持されていると唱える「保持の秩序」に置き換えることを要請している。

¹⁶ 創世記：1.31「神はお造りになったすべてのものを御覧になった。見よ、それは極めて良かった。」

¹⁷ ヴィルヘルム・シュテーリンによれば、創造の秩序はイエス・キリストぬきに構想された神学概念である。(Feil, Ernst, *Die Theologie Dietrich Bonhoeffers : Hermeneutik, Christologie, Weltverständnis*, 4. Aufl., München: Chr. Kaiser, 1991, p. 165.)

(2) 「周縁の限界」^{グレンツェ}と「中心の境界」^{グレンツェ}

ボンヘッファーは『創造と墮落』のなかで、創造の世界の中心は神であると記している。そこではあらゆるものが神から神に向けて、つまり中心から中心に向けて秩序づけられ、互いに調和している。創世記第三章が伝えるように、エデンの園の中心には「生命の樹」と「善悪の知識の樹」が立っている。彼の解釈によれば、生命の樹が中心に立つということは、神から来る生命が中心にあるということであり、生命を与える神が中心にいることを意味する。したがって、アダムの支配にゆだねられた世界の中心には、アダム自身ではなく、神が立つ。アダムの生は、この中心を我がものにしようとはせず、そこから自己の生命が来る中心の周囲を絶えず回転している。ボンヘッファーによれば、これが人間の特徴である。

中心から実をとって食べることは死を意味し、神に禁じられている。それゆえに、「人間の境界は、人間の現存在の中心にある」(3,80)。つまり、中心の生命の周囲を絶えず回る人間にとって本当に侵してはならない境界は、「周縁」にではなく「中心」にあるという。このことを象徴的に述べたのが、「周縁の限界」^{グレンツェ・アムラント}と「中心の境界」^{グレンツェ・イン・デア・ミッテ}である。ボンヘッファーの考えによれば、人間の周縁において求められる限界とは、人間の性質^{ベシヤツフェンハイト}の限界、すなわち人間の技術の限界であり、人間の可能性の限界である (Ibid.)。一般に、人間には宇宙の始まりや果てという限界、或いは死といった限界を知ることが不可能だと考えられている。だがすでに述べたように、彼にとってそのような限界は、それが限界であると認識される時にはすでに超えられてしまっているような限界であった。それにゆえに、周縁の限界の認識においては、つねに内的な無限性がともなうという (3,80-81)。それに対して中心に位置する境界は、「人間の現実の境界であり、人間の現存在そのものの境界」(3,80)である。この中心の境界の認識は、人間の現存在全体を、人間存在のあらゆる可能な行動を限界づける。『創造と墮落』の編者の理解によると、このような中心の境界は、直線の真中が考えられているのではなく、むしろ円の中心、或いは、空間内のあらゆるオリエンテーションの一点における統合といったほうが近いという (3,154-5)。ここでは外側に位置するような限界は視野がなく、唯一のもの、ほかならぬ宇宙の中心が考えられているというのである。またさらに、編者はライブニッツの次のような記述を参照に附している (3,155)。「いわば神は到るところの中心

である。しかし、神の周囲がどこであるのかは特定しえない¹⁸。ここからイメージされるのは、円というよりも、むしろどこをとっても中心であるような無限の球体ではないだろうか。その到るところの中心は神であり、越え入ってはならない境界である。その周りをアダムの生は回るのである。

(3) 墮罪と救済

神のかたち

しかしアダムとエヴァは、中心の境界に踏み入って罪に墮ちた。つまり、蛇にそのかされて知識の樹から実を食べ、善悪を知る能力を手に入れた¹⁹。善と悪を知って「神のように」なること、それが死であり、今や人間は、「神からの生命なしに神の前で生きなければならない」(3,132)。この死によって、原初の「神のかたち」としての人間は見失われる。神は「我々にかたどり、我々に似せて、人を造ろう」²⁰と述べたと聖書は伝えるが、ボンヘッファーはこの「我々」という複数形に注目しており、それは二者の関係性というものに関わっている。彼の理解によれば、人間は「自由」であるという点において、創造主に似ている(3,58)。では、自由とは何か。それは、「聖書の用語としては、人間が自分のために所有している何かではなく、むしろ他者のために所有しているものである」(Ibid.)。ようするに自由とは、二者間の関係であり、自由であるとは、「他者のために自由である」(3,59)ということである。他者との関係においてのみ私は自由なのであり、自由とは、他者によって私に起こる出来事である。我々はこのことをどこから知るのか。彼は次のように答えている。「神はキリストにおいて人間のために自由であるがゆえに、神は自分の自由を自分のために留保しないがゆえに、我々にとっては、〈……のために自由である〉という自由についての思惟しか存在しない」(Ibid.)。また『キリスト論』(1933)²¹のなかでは、「神がイエス・キリストにおいて人となる以前には、(……)

¹⁸ ライプニッツ『理性に基づく自然と恩寵の原理』第13節。

¹⁹ ボンヘッファーは1932年から翌年にかけての冬に、ヘーゲルの『宗教哲学』(ラッソン版)と取り組んでおり、それはこの「創造と罪」についての講義のためであったと推測されている(3, 148ff.)。ヘーゲルは『宗教哲学』第三部「絶対宗教」において原罪の物語について釈義を行っており、「善悪を認識できる樹」というメタファーを重視している。

²⁰ 創世記：1.26.

²¹ 『キリスト論』は、もともとベルリン大学で1933年夏学期に行われた講義であったが、オリジナルテキストはすでに紛失しており、後にE・ベートゲ等によって、学生達の筆記した講義ノートを再構成して出版された。

神についても人間についても、何も知りえない」(12,339)と述べている。つまり、神が謙り、イエスにおいて自らを啓示することによってのみ、我々は「神のかたち」について知るといふ。

それでは、創造主と被造物の自由にはどのような違いがあるのだろうか。ボンヘッファーによれば、創造されたものが他の創造されたものと同様、人間が人間のために自由であるということにおいて相違している。神は人間を一人の男と一人の女とに創造した。したがって、「人間というものは一人ではなく一対^{ツヴァイハイト}であり、このように他者に依存するということに、その被造物性が存立する」(3,60)という。つまり人間は、ヘーゲル的な「即自かつ対自的に存在する」といった「存在の類比(analogia entis)」においてではなく、「関係の類比(analogia relationis)」において神に似ているのであり(3,60-61)、二者間の関係性において「他者のために自由」であることが、「神にかたどって」ということの本質である。それゆえにボンヘッファーのいう自由とは、神と隣人に束縛されることによってのみ与えられるものであり、個人主義的に考えられた自由とはおよそ異なるものである²²。

墮 罪 — 「中心の境界」の侵犯 —

しかし人間は、中心の境界に踏み入った。今やアダムは中心からの神の声に自由な服従をもって答えるのではなく、自らを根源とし、自らの生の創造主たることを

²² 「自由」の概念については今日に至るまで、例えば、社会生活において個人の権利を侵されないという意味での社会的自由、カントにおいて感性的欲望に束縛されることなく理性的な道徳律に服するという倫理的自由、また自分の行為を自由に決定できる自発性としての「意志の自由」や、ルターにおける「キリスト者の自由」など、さまざまな角度から議論がなされてきた。シェリングは『人間の自由の本質』(1809)において、悪の可能性のうちにこそ自由の可能性を見ており、人間が創造の最初の日と同じく新たに悪の行為に踏み出しうるとする思想には、後の実存主義の先駆的形態があるといえるが、このように墮罪をも冒すことができるという「自由」と、ボンヘッファーのように「神のかたち」のしるしを「自由」に見るのでは、ほとんど対照をなしている。補足すれば、彼は『創造と墮落』のなかで悪の起源に関して、単純に神の敵として悪魔を引き合いに出したり、また同様に、人間が善と悪を行う自由をただ誤用したに過ぎないと解釈したりすることによって、聖書の記事の前後の文脈は完全に曲解されるだろうと述べている。むしろ聖書の物語の特徴と本質は、すべての出来事が神によって創造された世界のなかで演じられるという事実と、またこの不可解な出来事を理解できるように「急場を救う悪魔(diaboli ex machina)」を活動させないという事実にかかっているという。(3,96ff.) また次のようにも述べている。「神学の問題は、悪の起源にではなく、むしろ十字架による悪の現実的な克服に目を向ける。それは罪の赦しについて問い、墮罪した世界の和解について問う。」(3,113)

欲し、自らが世界の中心に立つ。その限界を知らぬ行い、自律存在であり、孤立者たることによって、「神のかたち」と対立する。今や人間にとって自由は、他者のためではなく自分のために所有するものとなる。ボンヘッファーによれば、墮罪後の人間の^{エントツヴァイウング}特徴は、「分裂」という語によって表される。創造の現実においてアダムは神だけを知り、善と悪を知ること、つまり全体の分裂に対しては無知であった。しかし今や、善悪を知る「神のようなもの」となる。善と悪、ヘブライ語でいえばトーヴとラーを区別し、何が生命を促進するものであり、何が侵害するものであるか、自ら判断を下そうとする。今や人間は、全く異なる立場にいるのである。墮落以前の人間に必要であったのは、ただ「神の意志と一致していること」であった。だが今や、自分の「現実」の全体を、自ら規定し、自らに向けて立てられたものとして認識するほかない。

ここでボンヘッファーが展開する「現実」という概念に注意を払わねばならない。テートの理解に従っていえば、それは単純に人間がそのなかに或る固定した場所を持っているような、何か所与のもの、すでに存在するもの、静止したものではなく、絶えず人間に向かって一個々の人間であれ、グループであれ、集団であれ一構成されるものである²³。また逆にいえば、人間によって、自分に関連づけられ、自分の尺度にそって、自分の認識と判別の能力に従って構成されるものである。したがって、今や現実の中心を我ものとした人間は、神をも、ただ人間から人間に向けて「神」であるところのものにしておこうと欲し、またそうすることができるのである²⁴。これに対応するような神の像とは、ボンヘッファーが批判し続けたところの、キリストの現在なしに形而上学的に思考された「宗教」の神にほかならない。その一例が、すでにふれたヒルシュのいうホロスをもたらしした「地方向きの神」であろう。だが今や人間は、神との関係だけではなく、他の人間との関係も破壊してしまっている。アダムは墮罪の責任をエヴァに押しつけ、彼女はそれを蛇に責任転嫁する。確かに人間は、今や現実の中心に立ってはいるのだが、彼らにとっての現実はばらばらであり、その真っ只中で孤立しているのである。

「中心の境界」の受肉化としての「他者」

聖書が伝えるところによると、神は眠れるアダムの一部からエヴァを造った。こ

²³ Tödt, *Ibid.*, p. 54.

²⁴ *Ibid.*

のことからボンヘッファーは次のように解釈する。「彼らはもはや互いに相手なしでは存在せず、一であり、しかも二である。そして二が一と成るということが、神が眠れるアダムになした行為によって築いた秘義そのものである」(3,91)。それゆえに、二人は一つになることでその起源に帰ることができる。だが一つに成るといのは、個としての彼らの被造物性が止揚されるというのではない。むしろ人間の性というものは、個としてあることと、他者と共に一つであることの二重事態の表現であり、相互所属の極限の現実化にほかならない(3,94)。そしてアダムにとって他者であるエヴァは、彼に定められた^{グレンツェ}限界である²⁵。「彼〔神〕は、アダムの限界の受肉化であると同時に彼の愛の対象であるべき助け手を、人間のために創造した」(3,92)。すでに述べたように、ボンヘッファーはこの「限界としての汝」という思考をグリーゼバッハから学んだのであるが、それを「限界」と「中心」とを結びつけるというかたちで独自に展開するのである。「限界と生、ふれることも近づくこともできないエデンの園の中心、その周囲をアダムの生は回るのであるが、それがかたちをとり、創造主の手の下でアダムの助け手となる」(Ibid.)。エヴァは神の被造物としてアダムと並んで立ち、彼を制限する者である。だがまた同時に、女が男の生命から出たものであり、自分の一部であるがゆえに、男は女を愛し、また男は女から愛される。このことについての知が、アダムにとって「<中心の境界>の肉による現在化」を意味するのであり、人間が自らの限界をいっそう軽く、すなわち愛によって負えるようになるはずであるという。したがって、「自由と被造物性とは、愛における他の人間の創造にあって結合している」(Ibid.)のであり、彼のいう「自由」とは、他者に愛の対象として出会うのでなければ、現実化しないものである。

このようにアダムにとってエヴァは、まさに彼の限界が受肉したものであり、愛において献身が分裂を見ることのない統一性において受け入れた者であった。しかし、中心の境界に侵入して自らが中心に立ったアダムは、初めて自分が境界によって限界づけられた存在であったことを知り、今や境界を神の恵みではなく、創造主としての怒り、憎しみ、妬みであると理解する。もはや他者を愛においてではなく、自分との対立において見る。ここに境界というものは、人間をその被造物性と自由な愛における統一によって維持する恵みではなく、分裂をもたらすものとなる。自

²⁵ この場合の「限界 (Grenze)」は、倫理的制約といった「制限」の意味を強く持っていると思われる。

己を限りなく肯定し、他者が神の被造物であることを否定する。今や男は女が自分の肋骨から創造されたことを主張する。つまり他者の所有権を要求し、その被造物性を否定し、破壊する。境界を越えた性は、あらゆる限界づけに対して激しい憎悪を抱く。「他者に対する愛が破綻したところでは、人間は自らの限界・境界をただ憎むよりほかない。人間は他者を無限に所有したがる — 無限に、然もなくば、絶滅しようとする — 無限に」(3,93)。このボンヘッファーの言葉は、まるでナチスによる「ユダヤ人問題の最終解決」を予言しているかのようである。今や自らを現実の中心に据えた人間は、一切が自分に基づいて自分に向けて構成されているがゆえに、もはや真に私を限界づけるものに対して眼差しを失っている。自らを中心に据える人間には、自分の能力が及ばないところに想定する遙かな「周縁の限界」しか見えない。「中心の境界」は、その彼方にある自分とは異なるものを愛において尊重するように促していた。だがそれが見失われた今、人間はどこまでも自己を拡大しようとし、他の人間を自らの存在へと巻き込み、豊かな他者性を剥奪しようとする。もはや他者は、境界を共有し、境界を共に負担するものではない。もはや愛の対象として出会うのではなく、それは私と同様に、自己を現実の中心に据え、トーヴとラーを自ら判断し、自らの生の衝動を味わい尽くそうとする者、私の脅威として現れる。墮罪後の分裂した世界は、まさに「闘争の世界」である。

救 済 — 新しい「中心の境界」 —

このような状況に対して、すでにキリストの派遣が告げられたとボンヘッファーはいう。それは、土からとられたアダムが土に返るという「死」の約束である²⁶。「神のような」人間としてすでに死んでいる人間に約束された「死の死」とは、新しい生命である。かつて園の中心に生命と知識の樹が立っていたように、今や十字架が世界の中心に立ち、そこから生命が湧き出る(3,135)。キリストが、人間にとっての「新しい中心」である。人間存在の中心であり、現実の中心である。自らを「キリストにおいて」中心に据える人間は、自らに向けて構成された現実ではなく、「キリストの現実」を生きる。彼は『倫理』²⁷のなかで、「イエス・キリストにおい

²⁶ 創世記：3.19.「お前は顔に汗を流してパンを得る／土に返るときまで。お前がそこから取られた土に。塵にすぎないお前は塵に返る。」

²⁷ 草稿の大半を1940年代前半に著されたとされる未完の著（ボンヘッファーは1943年4月5日に逮捕、翌年4月9日に処刑された）。1949年にE・ベートゲによって出版されたものが、1962年に再編成され、その後に詳細な執筆事情の研究によって再再構成され、ボンヘッファ

て、神の現実がこの世の現実に入ってきて来た。神の現実とこの世の現実に対する問いの答えが同時に経験される場所は、ただイエス・キリストという名によってのみ示される」(6,39)、と記している。同様の言表は『服従』(1937)のなかにも見られる。

「彼〔イエス・キリスト〕は、神と人との間のみならず、人と人との間の、人と現実との間の仲保者である。なぜなら、全世界が彼を通して彼に向けて創造されているからである。(……)キリスト〔の到来〕以来、人間の神に対する関係もこの世に対する関係も、いかなる直接的な関係も存在しない」(4,88-89)。つまり、人間にとっての「中心」であるキリストは、同時に「仲保者」である。人間にとって直接的に神や他者に至る道はなく、ただキリストの仲保を通してのみ出会う。換えていうならば、二元論的に分裂したものが、キリストという差異ある二物の対立を超える場において、個性は維持されつつ、しかも分離するのではなく、一致のうちにおかれるということができる。キリストにおいては、もはや私は他者と分裂においてではなく、統一のうちに出会うのであり、墮罪以前のアダムとエヴァが愛においてそうであったように、二であって同時に一となる。このような、あらゆる分裂を超える場所といったキリスト理解は、ボンヘッファーが『キリスト論』において注目している「カルケドン信条」²⁸の逆説的表明に依拠していると思われる(12,327ff.)。さらに『獄中書簡集』のなかでキリストは、「自分自身から自由なく他者のための存在」だといわれている。「<他者のための存在>イエスが、超越経験なのだ！自分自身から自由であること、死に至るまで<他者のための存在>であるということから、初めて全能・全知・遍在というものが生じる。信仰とは、このイエスの存在に与るということである。(受肉・十字架・復活)」(8,558)。ここで「……のため」といわれているが、それはボンヘッファーにとって、「代理」を意味する。なぜならキリストは、世のために、世に代わって、世の罪を担って十字架の裁きを受けたからである²⁹。代理的愛の体現者であるキリストは、自分自身から自由な「他者の

一著作集第6巻として1992年に出版された。

²⁸ カルケドン信条(451年)において、「唯一かつ同一の」イエス・キリストは、「真の神であり、真の人間」であり、「神性において父と同一本質の者(ホモウーシオス)であり、かつまた人性において我々と同一本質の者(ホモウーシオス)」であり、「二つの本性において混合されることなく、変化することなく、分割されることなく、分離されることがない」と宣言されている。(大貫隆ほか編『岩波キリスト教辞典』岩波書店、2002、p.244：「カルケドン公会議」の項参照)

²⁹ 例えば『倫理』にも、「生命そのものであり、我々の生命であるイエスは、人となった神の子として、我々を代理して生きた。それゆえすべての人間は本質的に彼によって代理された生

ための存在」である。ここに真の超越が、そして同時に、人間にとっての真の限界がある。ここにおいて「アダムにおける」古い人は裁かれ、「死の死」によって、「キリストにおける」新しい人として生きるのである。

この「新しい中心」からの生命を生きる人間は、キリストを通して、他者が私にとっての限界として真剣に受けとられるのでなければならない。ボンヘッファーによれば、もしキリストぬきにして他者と出会うのであれば、グリーゼバッハの対話主義において「他者の絶対化」が懸念されたように、他者の要求に耐え抜くことによって自己主張を行うという可能性に過ぎなくなってしまう。そうではなく、キリストを通して初めて、私の実存の彼岸として隣人は、絶対的なやり方で私に要求をつきつけ、私と出会うのである (2,124)。このことは、キリストという一つの「人格」である神のロゴスの生きた語りかけを通して出会う、ということもできる。ボンヘッファーによれば、このようにして出会う隣人の背後には、イエス・キリストが立っている。『倫理』においては次のように述べられている。「イエスの呼びかけが我々にゆだねる最も近い隣人の背後には、イエスにとっても最も遠きもの、すなわちイエス・キリスト自身が、神自身が立つ。最も近い隣人の背後のこの最も遠きものを知らず、またこの最も遠きものがこの最も近い隣人であることを知らないものは、隣人に仕えるのではなく、自分自身に仕えているのである」(6,295-6.)。また『獄中書簡集』のなかでは、「むしろ神に対する我々の関係は、〈他者のための存在〉における新しい生、イエスの存在に与ることだ。無限の、到達できない諸々の課題ではなく、その都度与えられる手の届く隣人が超越的なものなのだ」(8,558)、と記されている。ようするに、どこか遠い彼岸においてではなく、この世の真っ只中で、隣人と同時にその背後に立つイエス・キリストと出会うのである。そしてこれこそが、真の超越であり、私にとっての真の限界なのである。

おわりに

このようにボンヘッファーにとって隣人とは、キリストを通して、キリストにゆだねられて、私につきつけられる要求にほかならず、これこそが、私が地上で出会う「中心の境界」である。いうまでもなく彼のいう隣人とは、同じ宗派の人間や同

命である」(6,257)と記されている。

胞を意味するのではない。1940年になされた或る説教においても³⁰、神はこの世を愛することによって我々も愛されたのであるから、自分たちの敵のためでもあるその祝福から自分自身を閉めだしてはならない、と語っている(15,572-3)。被造物はすべて、異教徒であれ、他民族であれ、敵であれ、キリストにおいてすでに救われており、等しく神の愛のうちにあるのである。おそらくこの説教は、ユダヤ人を念頭において語られたのであろう。彼の人間学は、限界・境界^{グレンツェ}への眼差しを失った墮罪後の人間の極限としてのナチスと真っ向から対決している。だが我々は誰しも、このような際限なき自己中心性、他者否定、自己拡大といった傾向が、我々自身のなかにも潜んでいることを経験的に知っているのではないだろうか。このことが、限界というものから人間について問うことの現代的意義を、自ずと気づかせると思われるのである。

キーワード:

ボンヘッファー、キリスト教、人間学、限界、境界、他者論

KEYWORDS:

Bonhoeffer, Christianity, anthropology, limit, boundary, theory of the Other

³⁰ 「ヨハネ福音書三章 16 - 21 節」の説教 (1940 年 聖霊降臨祭第二祝日)。

エリアーデの死生観

奥山 史亮

(北海道大学大学院文学研究科博士課程)

(和文要旨)

本論では、エリアーデの死生観を検討することにより、エリアーデ宗教学の今日的意義について考察する。特に、晩年のヒエロファニー論である「現代世界の神話」を今日の生と死をめぐる議論の中に位置づけることで、その新たな解釈の可能性を模索したい。エリアーデ宗教学における死をめぐる議論は以下の2点に収斂される。(1) 死は生の終局的断絶ではなく、現世とは異なる地平へ移行する契機である。(2) 死を超えた場所、すなわち死後生において、生命は超現世的な存在様式を獲得して存続する。「現代世界の神話」は、このような循環的な生命観を現代社会に再定位することで、新たな死生観を構築しようとするエリアーデの試みだと私は考える。その試みは、エリアーデにとって焦眉の課題であった。現代社会では、かつて死を飼いならしていた装置は機能しなくなり、現代人は如何に死に対処すべきか途方にくれているとエリアーデは考えたためである。その新たな死生観が有する機能を本稿では、「他者との絆の構築」と「生の意味の変容」という二つの観念によって表すことで明らかとしたい。

(SUMMARY)

What did Eliade think about life and death? This is the topic of this paper. For the purpose of showing new way of explanation of Eliade's vision, I will reconsider "Myth of the Modern World" with a full understanding of today's discussion about life and death. In Eliade's vision, death is regarded as initiation that is indispensable to move to another dimension. It's contemplated that "Myth of the Modern World" is his attempt to introduce such idea of death into modern society. For Eliade, this is an urgent problem. Eliade thought that people of today don't know the way of coping with death. Therefore, "Myth of the Modern World" is considered as new idea of death for modern society. In this paper, I will prove the function of this idea and represent its as "strengthen the bond with another" and "break out of the paradigm of life".

1・はじめに

本稿では、人間による生の営みをエリアーデは如何に理解していたのか、という問題について考察する。エリアーデは、宗教的シンボルや神話的イメージを宗教学的に解釈することで、未知の文化を理解しようと努める。しかしエリアーデが意味する「理解」(understand, comprendre)とは、未知の文化形態を宗教学によって説明することのみを指しているのではない。未知の文化圏における世界解釈と遭遇することや異なる宗教形態を知ることによって、それまで自己が保持していた価値体系が拡大・変容されること。このような自己変容が、エリアーデの意味する「理解」である。そして自己の世界観へ執着することをやめて、このようなアイデンティティの変容を受け入れることが、現代を生きる人間にとって望ましいヒューマニズムであるとエリアーデは主張する¹。エリアーデの宗教学は、人間の生き方に対するこのような問題提起を根底において展開されているといえる。従って、その生き方に対するエリアーデの問題意識を考察することは、彼の宗教学の全体的把握にとって不可欠な作業である。

一方、人間は如何に生きるべきかという問いは、常に如何に死ぬべきかという問いと表裏一体である。人間がどのように死を受容するかは、その人間がどのように生を理解するのかということと不可分であるためである。そのため考察すべき問題は、エリアーデが提示する生の営みにおいて死は如何に位置づけられているのか、という問いである。

¹ M. Eliade, *The Quest: History and Meaning in Religion*, Chicago: The University of Chicago Press, 1969, p. 3. 前田耕作訳『宗教の歴史と意味』、せりか書房、1987年、17頁。また、日記断章には以下の一節がある。「現在執筆中である論文では、真の宗教史、すなわち真正であり、想像力を駆使する解釈学は人間を変革する(何故ならばそのような書物を読むことは覚醒作用を惹き起こすため)という事実を強調する必要があると思う。そしてまた、(現在の多くの)宗教史家たちが、古代的、異国的であり、常軌を脱した「恐ろしい」宗教的状况を理解し、解釈しようとする中で自分の心の平静や均衡を危険に晒していないことは明白である—彼らは自分の信仰のうちに、または最も瑣末な唯物論のうちに引きこもっているためである。しかし私は、古代の神話や象徴を省察することによって及ぼされる影響の重要性をいつか明示する必要がある。内面を通じての変化こそが、「学者」が理解さえしないことである」(Eliade, *Fragments d'un journal I*, Gallimard, 1973, p. 473. 石井忠厚訳『エリアーデ日記(下)』、未来社、1986年、250-251頁)。

2・研究の方法

まず、エリアーデが如何に死を描写しているのかという点に注目する。エリアーデの著作は以下の3タイプに分類できる。(1) 宗教研究のための研究書、論文。(2) 文学作品。(3) 日記、自叙伝。それぞれの文献において、エリアーデによる死の描写を分析する。しかし、研究者が学術研究に従事する場合、その研究者の人生観が直接研究に反映されるわけではない。多くの場合、研究者は両者を区別しようと努める。従って、エリアーデの死生観を検討する場合、まずこれら3タイプの資料に記述されている死生観を区別して精査し、その後それらがどの程度一致するか考察する必要がある。よって本稿では、以下の手順に従って考察を進める。(I) エリアーデは、宗教研究や文学を離れた場において如何なる死生観をもっていたのか。(II) エリアーデの死生観は、彼の宗教研究や文学に対して如何なる影響を与えたのか。(III) I、IIを検討することによって提示されるエリアーデ宗教学の一側面は、現代宗教学において如何なる意義を持ち得るのか。エリアーデ宗教学の新たな解釈の可能性を模索する考察対象として、本稿では、晩年のヒエロファニー論である「現代世界の神話」を取り上げることにする。

3・日記断章、自叙伝における死の描写

まず日記と自叙伝 (*Fragments d'un journal I, 1945-1969, Gallimard, 1973. Journal III, 1970-1978, Chicago: The University of Chicago Press, 1989. Journal IV, 1979-1985, Chicago: The University of Chicago Press, 1990. Autobiography, volume I, The University of Chicago Press, 1981. Autobiography, volume II, Chicago: The University of Chicago Press, 1988.*) を検討することで、エリアーデが宗教研究・文学を離れた場において如何なる死生観をもっていたのか明らかにする。

自叙伝には、第一次世界大戦にルーマニアが参戦した1916年、ブカレストの街がドイツ機によって空爆される様子が記されている。当時小学4年生であったエリアーデは、隣人が爆死するという出来事に遭遇した²。強大な武力を前にして、為すべなく殺される人間の様は、少年エリアーデの脳裏に深く刻みこまれたことと思

² Eliade, *Autobiography volume I*, Chicago: The University of Chicago Press, 1981, p. 25. 石井忠厚訳『エリアーデ回想(上)』、未来社、1989年、36-37頁。

われる。また自叙伝の第 15 章は「〈集団死〉の謎」と題されている。そこには、ドイツ空軍によるロンドン空襲時に防空壕へ避難したエリアーデが感じた死の恐怖について記されている³。その死の恐怖とは、名前も知らない多数の人間と共に、強制的に自己の存在が否定されるというものであった。強大な武力によって翻弄され、生命が断たれるという死の不条理さを、エリアーデは身をもって体験していた。しかしエリアーデは、死の不条理さに脅かされるだけでなく、それに対して積極的に応答することをも試みていた。エリアーデの高弟ヨアン・クリアーヌ (Ioan P. Couliano 1950 - 1991) は、エリアーデの死を哀悼する文書において、以下のように記している。

私の『日記』からの抜粋。1986年4月4日、クリスティネルとミルチア・エリアーデ宅で、女性物理学者サンダ・ロガと共に過ごした晩に関する部分。「ミルチア・エリアーデは「生の後の生」に関する文献を多数読んでいて、死は「光のしるし」であると確信している。彼はそのことを何度も繰り返している。(中略)。実をいえば、そこにこそ 30 年有余のエリアーデ文学の大主題がある」⁴。

このクリアーヌの報告が示すように、エリアーデの日記には、死への関心、特に死は生の終局的な断絶であることを否定しようとする思索が記述されている。例えば、1951年12月8日付けの日記には、死を前にしたアンドレ・ジッドの態度に対するエリアーデの感想が述べられている⁵。その記述によれば、ジッドは死を他の現象や行為が終了することと質的に変わらない一つの「終わり」でしかないと理解していた。それに対しエリアーデは、自分が彼の立場に置かれたならば「何か他のことを考えるであろう」と述べている。それでは、実際に死を強く意識した場合、エリアーデは何を考えたのであろう。

1955年2月21日付けの日記には、病症の自覚により死の恐怖を突然に突きつけ

³ Eliade, *Autobiography volume II*, Chicago: The University of Chicago Press, 1988, pp. 6-7. 石井忠厚訳『エリアーデ回想(下)』、未来社、1990年、14頁。

⁴ ヨアン＝ペトル・クリアーノ「ミルチア・エリアーデ最後の日々」、(『エリアーデ回想(下)』)、240頁。

⁵ Eliade, *Fragments d'un journal I*, p. 164. 石井忠厚訳『エリアーデ日記(上)』、未来社、1987年、202-203頁。

られたエリアーデの心情が綴られている⁶。それまで積み重ねてきた死についての思索によっては、死が現実的な可能性となって迫り来る恐怖を払拭することは出来なかった。肉体が徐々に生命力を失っていき、死臭を放つようになるという生々しい死の恐怖に対峙するには、抽象的な思索は無力であることをエリアーデは自覚したのである。そのため肉体的、現実的な死のイメージをも統合した死について観想することにより、この恐怖に対峙することをエリアーデは試みる。

イニシエーションは死を経験することである。そして知的に考えられ得る全ての死は、一つのイニシエーションと等価である。しかし「象徴的死」は単なる苦痛、苦悶、病気等ではない。—それは自分自身を死体として経験することでもあり、私自身が忘れていた単純な事実との和解でもある。すなわち我々は単なる移行者であるのではない。我々はまた解体されるのであり、我々の肉であるこの死体を受け入れなければならないのである。(中略)。私をあるがままに受け入れることによってのみ、私自身の死臭を引き受けることができる。そして、これもまた私の一部であることを受容することによってのみ死の恐怖に脅かされることはなくなるのである。このように価値付けることで、昨夜の恐怖は統合可能となった。この恐怖の内にイニシエーションの恐怖を認めたのである。私は、あの世で異なった形で甦るために、これら全ての試練を乗り越えなければならない、と自分に言い聞かせた⁷。

ここで言及されている「死体の経験」とは、生々しい死を正面から凝視して、その恐怖に対峙することだと考えられる。そのような体験を経ることは、生死に関する見方を変える故に、イニシエーションの経験、つまり存在様式の根本的変容に等しい。そしてそのイニシエーションを通過することで、異なる存在様式を備えてあの世に移行することが可能になるのだという。

これらの記述からは、以下のことが確認できる。(1) エリアーデは死を生を終局的断絶とみなすことなく、現世的な次元とは異なる世界への移行であるとみなしていた。(2) また、死のありのままの姿について観想し、その恐怖や不安に対峙することは、イニシエーションの経験に等しいとエリアーデは考えていた。では、

⁶ Ibid., pp. 224-225. 前掲書、283-284 頁。

⁷ Ibid., pp. 225-226. 前掲書、285 頁。

エリアーデによるこのような死の解釈は、彼の宗教研究と如何に関連しているの
あろうか。

4・宗教研究における死

(1) 植物・農耕のシンボリズム

周知のようにエリアーデの研究領域は非常に広大である。生死に関する記述は、彼の宗教研究における数多くの場所で確認できる。本稿において、その全てを取り上げることはできない。従ってここでは、植物・農耕のシンボリズムに関するエリアーデの考察に注目することにより、死の描写について検討してみたい。植物・農耕のシンボリズムに焦点を絞ることは、以下の理由による。

エリアーデ自身の報告によれば、農耕のシンボリズムへの着目とは、彼のインド体験による重要な成果である。エリアーデは、自身のインド体験の成果として、以下の3点を挙げている⁸。(1) インドには、従来西洋で強調されてきたウパニシャッドやヴェーダンタに代表されるクラシックな宗教営為以外の宗教文化があるという確信。(2) シンボルの宗教的意味への着目。(3) 前アリア人種に属する中央インドのサンタリの土着人に「新石器時代文化」を見たということ。第3の発見で言及されている「新石器時代文化」とは、インドの文化が単にアリア文化やドラヴィダ文化ばかりではなく、それらよりさらに下層のアジア土着文化を継承していることの発見である。その土着文化とは、農耕を生み出すことによって発展した新石器文化の遺産としての宗教文化である。このような文化的連続性の発見は、エリアーデをヨーロッパやアジアという「地方」に限定されない、「普遍的」な文化を模索することへと導くことになる。特定の価値観にとらわれない普遍的な宗教文化の探求とは、エリアーデが後年になって掲げた宗教学の理念と符合する。故に、農耕文化のシンボリズムについて考察することは、エリアーデ宗教学全体を再考するための切り口として適切であると思われる。本稿では、1949年にパリで刊行された『宗教学概論』(*Traité d'histoire des religions*, Payot, 1949) に基いて、植物・農耕のシンボリズムについて検討する。

⁸ Eliade, *Ordeal by Labyrinth: Conversations with Claude-Henri Rocquet*, Chicago: The University of Chicago Press, 1982, pp. 54-60.

エリアーデは、農耕の発見は人類の経済面に多大な影響を与えただけではなく、精神面にも同等の影響を及ぼしたと考える。その精神面への影響とは、植物のシンボリズムにおける死と再生のイメージを中心とする宗教観念を普及させたことである。エリアーデによれば、植物の季節ごとの消滅と再生は、大地である母神への一時的退行とそこからの誕生という宗教的イメージを生じさせた。植物に宿っていた生命は、枯れて消滅することによって完全に断たれることなく、地中に一時的に退行することによって再生するためのエネルギーが付与されるのである。

植物におけるこのような循環的生命観は、人間の生命に対する見方をも変化させるものであった。その典型的な帰結が、「植物と人間の神秘的関係」というものである⁹。神秘的関係による神話モチーフの一つとして言及されているのが、民俗学者のいう3つのレモンの主題である。そのモチーフの概略は次の通りである¹⁰。(1) 不思議な力をもった娘(妖精)が不思議な果実から、または英雄が非常な困難を冒して獲得した果実(柘榴、レモン、オレンジ等)から生まれてくる。女主人公と英雄は結婚する。(2) 奴隷か、酷く醜い女が娘を殺して、その地位を奪い、英雄の妻になる。(3) 娘の屍から一本の木、または花が生える(あるいは、鳥か魚に変身した娘が醜い女に殺されて、その死体から木が生える)。(4) その木に実った果実から(あるいはその皮、または木片から)、女主人公が再生する。

女主人公は、生命が断たれるたびに、植物の姿をとって危機を脱する。それは植物のレベルへの一時的退行であり、女主人公は新しい形態をとることで「隠れて」生命を存続させるのである。このような神話モチーフは、以下のような死の観念を前提としているとエリアーデは考える。

死とは、普遍的生命の源泉と再び接触することである。我々は、これと同じ基本的な考え方を地母神や農耕密儀に関するあらゆる信仰の中に確認することができる。死は、存在様式の変化、別の存在地平への移行、宇宙の母胎への再統合にほかならない。もし実在と生命とが、植物的表現形式で表現されるならば、宇宙的母胎への再統合は単なる形態の変容によって行われる。つまり死者は、人間の形態から樹木の形態になるのである¹¹。

⁹ Eliade, *Traite d'histoire des religions*, Payot, 1949, p. 302. 久米博訳『豊饒と再生』、せりか書房、1991年、226頁。

¹⁰ Ibid., pp. 305-306. 前掲書、231-233頁。

¹¹ Ibid., p. 305. 前掲書、230頁。

人間が植物の存在様式に移行することで再生するということは、生命の源泉がその植物に凝縮していることを前提としている。それは、人間は植物からのエネルギーが単に放射されただけの存在にすぎず、実在の基盤は人間にはなく、植物にこそ存するということをも意味している。そのため人間の生命が非業の死によって突如として中断された場合、生命は植物、花、実といった別な形をとって生き延びようとするのである。生命は、植物を軸として循環すると考えられている。

循環する生命というこのような宗教的イメージは、農耕の発達により一層劇的に展開された。耕作者は、農耕を行うためには、播種や芽生え、収穫などの季節のリズムに則って労働しなければならない。このような時間のリズムはひとまとまりの循環的サイクルをなしている。そのサイクルにおいて、農作物が育たない冬は終局的なものではなく、その後には豊饒な春が到来する休息の時期とみなされている¹²。このような時間サイクルに基づいて行われる農耕は、単なる労働ではなく、宗教的儀礼として営まれていた。すなわち大地は、農作物を生み出す地母神とみなされ、農耕における一つ一つの労働は、地母神との交流であると考えられた。

エリアーデは、このような大地のシンボリズムは、植物のシンボリズムと同様に、人間の生命観に影響を与えたと考えた。地母神は、農作物だけではなく万物に生命を付与するエネルギーの源泉と考えられたのである。そのことは、人間が大地から生まれたという神話モチーフや出産や分娩を大地の上で行うこと、または新生児を大地の上に寝かすこと、通過儀礼において新参者を大地の中に生き埋めにする事等々の宗教儀礼へと展開したという。自分を生み出した土地との神秘的結合というこの感情は、母なる大地の上で死にたいという希求へと至る。すなわち、人間は実存と生命の源泉である大地から一時的に生み出された存在にすぎず、死後はその源泉に回帰する。しかし回帰したその生命は、再びエネルギーを与えられ、異なる存在様式を備えて再び地上に生み出されるのである。生命は、大地を軸にして循環するのである。

(2) ルーマニア・フォークロア研究

エリアーデは、以上の農耕文化的死生観はヨーロッパ、アジアを問わず普遍的に確認できる文化形態であることをインドにて確信した。このような確信に基づき、

¹² Ibid., p. 332. 久米博訳『聖なる空間と時間』、せりか書房、1996年、8頁。

インドからの帰国後、エリアーデはルーマニアの農耕文化の研究に着手するのである。その際にエリアーデが特に着目した民間伝承が「ミオリツァ」であった。「ミオリツァ」はルーマニア人に愛されてきた叙事詩である¹³。その内容を要約すると以下のようなになる。

小さな雌羊が自分の主人である若き羊飼いに、彼の羊と犬を妬んだ仲間の羊飼いたちが彼を殺そうと計画していることを知らせる。しかしこの若い羊飼いは、自分の身を守ろうとせずに、その雌羊に自分の最後の望みを以下のように告げる。死んだ後も子羊たちの側にいられるように、また自分の飼犬の声を聞くことができるように、遺体を自分の囲い地に埋葬してくれるようにと。しかし老母が自分を探している姿を見つけたら、彼女に「羊飼いは天国の一隅にある美しい国で、この世の許婚者、比類なき女王と結婚した」とだけ伝えるように遺言する¹⁴。

エリアーデは、「ミオリツァ」で示されている若き羊飼いの死に対する態度は、ルーマニア人の死生観を象徴していると考え¹⁵。宇宙を司る女王との結婚として死を理解するその態度は、生を諦めたものでは決してない。叙事詩では死を、新たな形態を得ることで巨大な宇宙的秩序の中に再統合される契機とみなし、喜びを持ってそれを受容するものだと解釈している。すなわち、「ミオリツァ」によって描かれている宇宙的結婚としての死生観は、或る悲劇的な運命による不条理な残忍さに対して与えられた力強く、独創的な返答なのであり、自己の不幸を個人の歴史的な出来事ではなく秘蹟的神秘として受容するものだとエリアーデは解釈しているのである。「ミオリツァ」について、後年同様の理解のもと、より詳細に論じた「千里眼の雌子羊」では以下のように述べられている。

ルーマニアの国民及び知識人たちがミオリツァ的ドラマへとよせるほとんど無制限の「賛同」は、従って理由なきものではない。このバラードを学校で習

¹³ 奥山倫明『エリアーデ宗教学の展開』（刀水書房、2000年）の最終章「エリアーデとルーマニア」では、エリアーデによる「ミオリツァ」研究が後年の「歴史の恐怖」へと展開される過程について論じられている。本稿では、奥山倫明の研究を踏まえながらも、エリアーデのフォークロア研究を彼の死生観の地平で再考することで、新たな解釈の可能性を導き出すことを試みる。

¹⁴ 以上の要約は、Eliade, *Von Zalmoxis zu Dschingis Khan*, Insel Verlag, 1990, ss. 235-236. 斎藤正二・林隆訳『ジンギスカンからザルモクシスへ・2』（せりか書房、1997年、193-194頁）による。

¹⁵ Eliade, *The Romanians*, Bucharest: Roza Vînturilor Publishing House, 1992, pp. 48-49.

った知識人同様、それを歌い絶えず改良を加えてきた民間詩人たちもまた同様に、牧人の運命とルーマニア国民の間に存在する潜在的な親近性を無意識に感じていたのである。(中略)。ルーマニア人が、東ヨーロッパの他の国民と同様に、歴史上の侵略や破局に直面して応じたのは、正にこのような方法によってであった¹⁶。

以上の引用文からは、植物・農耕のシンボリズムを経てルーマニア・フォークロア研究に至る学的関心において、エリアーデは生に至上の価値を置くことが出来ない人間、生における苦境を死後生の観念を設定することで埋め合わせざるを得ない人間の状況を想定していたことが分かる。このような学的関心を基調とするエリアーデの宗教研究は、日記や自叙伝で確認した、死を生を終局的な断絶とみなすことがない死生観と共通する要因を有していると考えられる。

5・「現代世界の神話」再考

前節までの考察は、エリアーデの宗教研究による思索も、人間が生きることの果てにたどり着く死とは何なのか、という問いをその根底において展開されていることを意味している。従って、エリアーデ宗教学に対する評価は、肯定するか批判するかを問わず、それが基調としている生死に関するエリアーデの問いを踏まえたものでなければならない。本節では、前節までの考察を踏まえることで、エリアーデ宗教学の新たな解釈の可能性を模索する。その新たな可能性を見出す場を、私は「現代世界の神話」に見出したい。この「現代世界の神話」とは、『新エヌ・エル・エフ』の1953年9月号に発表され、後に1957年に出版された『神話と夢想と秘儀』に収録された論文である。それにおける議論は、偽装理論を前提として展開されている。偽装理論とは、後述するように、神話や儀礼と同じ機能を有している文化的営為が、現代社会では宗教を離れた場において営まれていることを論ずるものである。以下ではまず、偽装理論について概観する。その後、偽装に関する理論を生と死をめぐる議論のなかに位置付けることでエリアーデ宗教学の新たな解釈の可

¹⁶ Eliade, *Von Zalmoxis zu Dschingis Khan*, p. 265. 『ザルモクシスからジンギスカンへ・2』、237頁。

能性について検討する¹⁷。

(1) 聖なるものの偽装

聖なるものの「偽装」(Camouflage)とは、エリアーデが現代社会におけるヒエロファニーを論じるために用いた概念である。現代社会では、既存の伝統宗教の力は衰退した。そのため伝統宗教は、現代人に対する影響力を失ったとエリアーデは考える。よって宗教的シンボルにおいて顕現する聖に接触する機会は、現代人にとって稀なことになった。しかしエリアーデは、宗教教団の衰退と人々が宗教的でなくなることは同義ではないと考える。聖なる時間に参与することで不可逆的な俗なる時間から脱却したいと願うことは、人間の普遍的本性だからである。従って現代社会においても、神話や儀礼と機能的に等価な文化現象が存在しており、それらは前近代社会と同じように楽園へのノスタルジーや世俗的時間からの脱却という役割を果たしていると考えられる。エリアーデによれば、現代社会に潜んでいるそのような聖の偽装は、宗教学的解釈学を用いることによってのみ解読することができる。

1957年に出版された『聖と俗』の最終章「人間の生存と生命の浄化」には、「近代社会における聖と俗」と題された一節がある。そこでは、映画や小説におけるストーリー展開（善なるヒーローと悪の組織との闘争、乙女の救済等）が、残存している神話的構造の典型であり、聖の偽装とみなすことができると述べられている¹⁸。

¹⁷ 偽装理論に関する近年の論文には、Robert A. Segal, "Are there Modern Myths" in *Changing Religious Worlds: The Meaning and End of Mircea Eliade* (ed. by Bryan Rennie), New York: State University of New York, 2001, pp. 25-32. や奥山倫明, "Camouflage and Epiphany: The Discovery of the Sacred in Mircea Eliade and Ōe Kenzaburō" (『エリアーデ宗教学的の形成前史に関する基礎的研究』、平成14年度 - 平成16年度 科学研究費補助金基礎研究(C)(2) 研究成果報告書、2007、5-26頁)がある。シーガルの論文は、エリアーデが提示する現代社会における神話が、自身が提示している「神話」の定義に矛盾していることを指摘している批判的研究である。奥山の論文は、エリアーデの聖なるものの「偽装」や「顕現」という概念が、大江健三郎の創作活動において重要な位置を占めていることを指摘したものである。

¹⁸ そこには以下のように述べられている。「『夢の製造工場』である映画は、無数の神話的主題を用いる。すなわち英雄と怪物の戦いや加入式における戦闘と試練、典型的な人物像や象徴（「乙女」や「英雄」、楽園的風景、「地獄」等）などである。読書すら或る神話的機能を有している。それは、古代社会における神話の語りやヨーロッパの地方共同体に今日まで存続している口伝文学に取って代わるだけではなく、なによりも「時間から脱れ出る」可能性を近代人に与えるのである。そのような読書の機能は、かつて神話が果たしていた役割に類似している」(Eliade, *Das Heilige und das Profane*, Insel Verlag, 1998, s. 177. 風間敏夫訳『聖と俗』、法政大学出版社、1998年、195 - 196頁)。

このような偽装の解釈は、エリアーデにとって、緊急に取り組まなければならない課題であった。宗教的価値が後退することで宗教を離れた価値観が横行するようになった現代世界は、危機的状況にあるとエリアーデは考えたためである。従ってエリアーデは、偽装理論を論じることにより、現代世界に対するオルタナティブな世界観を提示しようと試みたと考えることができる。そのため、偽装理論について論じるには、偽装が読み解かれる場として設定されている現代世界についてエリアーデは如何なる問題を認識していたのか、そして「偽装」を読み解くことはその問題の解決に如何に寄与するのか、という2つの点を明確にする必要がある。

(2) 現代社会の苦悩

では、エリアーデが認識していた現代社会の問題点とは何か。エリアーデはそれを、死を意味付けすることが困難になったことだと考えていた。エリアーデによるこのような主張は、1953年9月にジュネーヴ国際会合で発表された「宗教的シンボリズムと苦悩の価値づけ」と題する論考において展開されている¹⁹。

この論文の主題は、人間にとって根源的な苦悩である死について、宗教学の立場から考察することにある。エリアーデによれば、前近代社会における生とは、超人間的モデルに従い、祖型と一致して生きることを意味した。そこでは、外界の事象も人間の行為も、自律的本来的な価値を持つものではなかった。事象や行為は、それらを超越する実在と関わり合うことによって価値を獲得し、そのことにより真実なるものになった。このような世界観が効力を持つ生活圏では、死も一つの意義を持ち、そのものの価値が議論されえないような秩序体系の中に組み込まれていたのである。

しかし宗教が影響力を失った現代社会では、死が宗教的解釈から解き放たれることで野放しの状態となった。そのため個人は宗教の領域から離れた場所で死と対峙して、それを自分で解釈しなければならなくなったのである。現代社会では、死は一人一人の人間が解決すべきプライベートな問題となったといえる。このような現代社会において、多くの人間はプライベート化された死を持って余し、それを意味付けすることが困難になっているという²⁰。エリアーデは、生死の問題が組織宗教

¹⁹ M. Eliade, *Myth, Dreams, and Mysteries* (Harper and Row, 1960), pp. 231-245. 岡三郎訳『神話と夢想と秘儀』、国文社、1994年、68 - 86頁。

²⁰ エリアーデによるこのような見解が正しいか否かについては、賛否両論あると思われる。宇都宮輝夫『生と死の宗教社会学』（ヨルダン社、1998年）では、現代社会では死や老いがタブ

から解き放たれて、私事化する傾向にあることには異を唱えない。しかし現代社会の個々人が、私事化した死を恐怖の対象としてのみ理解し、その恐怖に翻弄されるような状態にあることは決して望ましい状況ではなく、克服すべき課題だと考えた。この問題を解決するためにエリアーデがとった方法は、西欧世界と非西欧世界が生や死の解釈方法について対話して、相互に学び合うということであった。そこでは、死後生を前提とする文化を未開で非科学的だとみなすのではなく、死後生を設定することが人間の文化にとって如何なる意味を持つのか、ということについて考えることが目的とされている。そのためにも、「地方的」である西欧の死生観に固執するのではなく、非西欧社会の死生観から学び取ろうとする努力が必要であると結論されている²¹。

(3) 偽装の解読

では、偽装を解読することは、死に恐れ戦く現代社会の苦悩を如何に解決するのか。前節で考察した「宗教的シンボリズムと苦悩の価値付け」は、非西欧世界の宗教思想を現代社会に再定位することによりその苦悩を解決しようと試みたものであった。一方、「現代世界の神話」は、現代の西欧社会に偽装されている宗教的構造を解読することで、その問題を解決しようとしたものだと考えられる。「現代社会の神話」には、以下の一節がある。

現代社会で行われているある種の祭りは、外見上は確かに世俗的であるが、依然として神話的構造と機能を保持している。つまり新年の祝賀行事や子供の誕生後の祝い事、家屋の新築や新居への転居すら、全く新たな始まり、新生のはじまり、つまり完全に生まれ変わることに對する漠然と感じられる欲求を表明している。現代人は確かに世俗化した。しかしながら、現代社会の世俗的な祝賀がどれほどその神話的原型—創造の周期的反復—から遠ざかったものであっても、現代人は明らかに、依然としてこうした筋書きの周期的な再現に對する欲求を感じている²²。

ここでは、生、死、再生を周期的に反復するイニシエーション的構造が、依然と

一視されるようになった、という見解に對する批判的考察がなされている。

²¹ Eliade, *Myth, Dreams, and Mysteries*, pp. 244-245. 『神話と夢想と秘儀』、84-86 頁。

²² *Ibid.*, p. 28. 前掲書、34-35 頁。

して現代人の生活に根強く残存していることが強調されている。同様の主張は、1973年11月シカゴのアメリカ宗教アカデミーの年次大会で発表された「死の神話学一序説」においても確認できる。そこでは、死を第二の誕生とみなす創造の周期的反復という観念が、現代人の行動においても数多く確認できることが強調されている²³。

エリアーデによるこのような考察は、極めて多くの現代人の日常生活において、生と死は依然として弁証法的関係にあるものとしてイメージされていることを強調している。死のイメージは何らかの形である新たな存在形態—例えば、再生や死後生存、霊の不死性、肉体の復活—と関係付けられながら、現代人の生活で重要な役割を果たしている。ただ、宗教的シンボルとの接触が少なくなった現代人には、死のシンボルを解釈して、その創造的意味を意識化することができない。そのため、偽装されている死のイメージを解釈する手段として、宗教学的解釈学が要請されるのである。このような観点に立つと、エリアーデの偽装理論は、生の中核における死の多様な現存、非存在における存在の複雑な偽装を読み解く試みであると考えられる。

では、生の中に隠された死の象徴的意味を読み解くことは、如何なることを意味するのか。前述したように、エリアーデが考える生とは、未知なる文化的、宗教的経験との遭遇によって実存が根本的に変容されること、つまり未知の経験を組み込むことによってそれまで生きてきた世界観が変容することを繰り返す営みである。そうした生の地平において、死は未知なる経験を呼び込む通路としてイメージされる。未知なるものとしての死を通過することにより、生者の文化的展望は拡大され、それまでとは異なる生を歩むことが可能となる。換言すれば、死をイニシエーション的過程とみなしながら生を営むことは、その未知なる対象に創造へのプロセスと

²³ そこには以下のような一節がある。「さらに宗教学者は、日常生活上の数多くの行動が、死の様式や地平と象徴的に関連していることを示すことができる。闇の奥へと突き進むこと、光りへと乱入すること、これらの全ては、死との出会いを象徴する。(中略)。重要なことは、例え無意識的にであれ、これらの象徴的意味が我々の生活の中で決定的な役割を演じている、ということである。このことは、我々はこのような想像の世界から片時も離れることはできないという事実によって確証し得る。すなわち、働いたり考えたりする時であれ、くつろぎ楽しんでいる時であれ、眠って夢を見ている時であれ、あるいは眠ろうとして眠れずにいる時でさえ、決してその想像の世界から離れることは出来ないのである」(Eliade, *Occultisme, Sorcellerie et Modes Culturelles*, Gallimard, 1976, pp. 60-61. 楠正弘・池上良正訳『オカルティズム・魔術・文化流行』、未来社、2002年、77-78頁)。

いう意味を付与することなのである。

6・エリアーデ宗教学と現代の死生観

最後にこれまでの考察を踏まえることで、エリアーデ宗教学の今日的意義について考察する。以下で私が提示するエリアーデ宗教学の有意味性とは、(1) 他者との絆の構築、(2) 生の意味の変容という2点である。本節では、この2点の有意味性を模索する場を、生と死をめぐる今日の議論のなかに見出したい。

(1) 生と死をめぐる今日の議論—デス・エデュケーションの試みを中心に—

歴史家のフィリップ・アリエスは、20世紀を転倒された死の時代だとみなした²⁴。即ち、そこでは死の現実性を社会のあらゆる場所から排除しようとする企図が支配している。かつて死を飼いならしていた全ての装置がその役割を果たさなくなる中で、現代社会は死を如何に扱ってよいのか途方にくれている。そして死の恐怖が無防備の個人に直接的に襲いかかる。アリエスによる転倒された死の時代とは、近代以降におけるこのような死の扱われ方を意味している。

しかし20世紀も後半となると、死のタブー化を打破しようとする試みがなされるようになった。その代表的な試みとしては、キューブラー＝ロスやレイモンド・ムーディ、カーリス・オシス、アルフォンス・デーケンという医師や哲学者による運動が挙げられる。キューブラー＝ロスが『死ぬ瞬間』を著したのが1969年、ムーディが『かいまみた死後の世界』を著したのが1975年。オシスがエルレンドゥール・ハラルドソンと共に『人は死ぬ時何をみるのか』を出版したのが1977年、デーケンが「死を考えるセミナー」を開始したのが1982年である。死について積極的に語ろうと試みられたこれらの時期は、エリアーデが偽装理論について積極的に論じた時期と重なる。そのような時代状況の内に位置付けて偽装理論を読み解くことで、エリアーデがそこにこめた意図が明らかになると私は考える。以下では、今日の死生学、特にデス・エデュケーションの試みが有する問題点を指摘し、エリアーデの死生観をそれに対するオルタナティブな方法として提示することを試みる。

²⁴ P. Aries, *L'homme devant la mort*, Seuil, 1977. 伊藤晃・成瀬駒男訳『死を前にした人間』(みすず書房、1990年)を参照。

日本において、死生学はデーケンが始めた「生と死を考える会」などの活動により広く認知されるようになった。デーケンによれば、死生学は哲学や医学、心理学、文化人類学などといった幅広い分野の専門家によって究明されるべき学問であるが、それと同時に社会における実践的要望に応答できるものでもなければならぬ。つまり、死生学の学的成果は、学校教育や病院、福祉施設などの場で普及されるべきものとして考えられている。その死生学の実践段階として想定されているのが、「死への準備教育（デス・エデュケーション）」である。デーケンによれば、デス・エデュケーションの目的は、死をみつめながらよりよく生きることである。『死とどう向き合うか』の第1章「死をみつめるー死生学とは」において、「人生を再認識するための「死への準備教育」と題される節では、以下のように述べられている。

もちろん私たちは、死そのものを前もって体験的に知ることはできません。しかし、死を身近な問題として捉えて生と死の意味を深く考えようとしたり、自分自身の死や愛する人の死についてどう備えるかという心構えを学ぶことは、いつからでも始められます。それはまた、すべての人が生涯のそれぞれの時期に合わせて行うべき教育ともいえましょう。(中略)。私たちは死を見つめることによって、自分に与えられた時間が限られているという現実を再認識することができます。それは毎日をどう生きていったらよいかと改めて考えることですから、「死への準備教育（デス・エデュケーション）」はそのまま「生への教育（ライフ・エデュケーション）」に他ならないともいえます。これが、死生学の実践段階として「死への準備教育」が必要とされる主な理由です²⁵。

デーケンによるこのようなデス・エデュケーションでは、死は人格を発達させる重要な契機であり、よりよく生きるためには不可欠な要因として考えられている。このような死の意味づけは、一見死を受容しているようにみえるが、社会で生活する者にとっての有意味性や価値に基づいて死を論じようとする態度が前提とされている。つまりデス・エデュケーションは人格が発達する領域である生と、生を中断する死という二項対立的図式を前提としており、その議論の焦点は生の領域に向けられていると考えられる。このようなデス・エデュケーションにおいては、生きる望みを社会に見出せない者、生の価値を至上としない者の問題が正面から論じら

²⁵ アルフォンス・デーケン『死とどう向き合うか』、NHK出版、2006年、21 - 22頁。

れることはほとんどない²⁶。エリアーデによる死生観も死をイニシエーションとみなすことでよりよい生を営む術を提示しているという意味では、デス・エデュケーションと同様に、その軸足を生者の領域に置いている。

(2) 他者との絆の構築と生の意味の変容

では、エリアーデ宗教学が提示するよりよい生とは如何なるものか。それは、他者との絆を構築して、その絆のうちで死と対峙しながら生を営むことであると私は考える。この絆は、人間の普遍的本性としての宗教性を明らかとすることで構築可能となる。すなわち、新生としての死へ向かうものとして生を理解することは、偽装理論において確認したように、不可逆的な時間を超克したいという人間の普遍的本性に基づく。そのような普遍的本性を自覚しながら生を営むことは、個別的なものとみなしていた自己の生が、数多くの先行人や同時代人も有していた循環する生命観という普遍的観念を共有していることを自覚することに同義である。その自覚により、数多くの「他者」との間で相互理解に基づいたコミュニケーションが可能となるのである。

他方、エリアーデが想定する生の営みは、現世の終着点である死によっては中断されることがない。生命は死を経ることにより、その形態を変えながらも存続するのである。エリアーデの死生観のこのような側面は、生に至上の価値をおかない者、死後生存を強く信じなければ生きる希望を見出せない者へ向けられている。そこでは、死が生を終局的断絶であることを否定し、死後生に高い価値を置く生き方が提示されている。前述したようにエリアーデは、このような死生観を西欧社会に置きなおすことで、西欧の死生観が持つ意味領域を拡大しようとしたのであった。エリアーデの死生観におけるこのような側面は、生の意味の変容と呼べるであろう。

他者との絆の構築と生の意味の変容というこれらの概念は、聖や死後生存という宗教的要素をその内に含んでいるが、特定教団への信仰を前提とするものではない。私は、エリアーデのこのような死生観は、現代の時流にある程度一致すると考える。

²⁶ デス・エデュケーションに対する同様の批判は、津城寛文「臨死が問いかけるもの―「マイヤーズ問題」の回帰」(『<霊>の探求』、春秋社、2005年、105-144頁)などにおいてもなされている。また、堀江宗正「心理学的世界観の臨界点―キューブラー＝ロスをめぐる」(『死生学研究』、東京大学大学院人文学社会学系研究所、2006年、36-61頁)も、キューブラー＝ロスの死生学について同様の傾向があることを指摘している。ただ堀江論文は、生の領域に軸足を置いたキューブラー＝ロスのセラピーが、次第に死後生を肯定するようになる過程について論じたものである。

近年に行なわれた世論調査では、貴方は何か宗教を信じているかという問いに対して、信じていると回答した割合は、1994年には26.1%、2001年には21.8%、2005年には22.9%であった²⁷。一方、読売新聞社が1994年に行なった世論調査によると、死後も霊魂は存在すると思うかという質問に対して、35%の回答者が存在すると答え、33.2%の回答者がなんとも言えないと回答した²⁸。存在しないと回答したのは、29.9%であった。また、香山リカによる2006年における大学生を対象としたアンケート調査では、前世や生まれ変わりを信じているかという質問に対して、信じていると答えたのが56%、信じないという解答が14%、分からないという解答が30%であったという²⁹。もちろんこれらの調査結果は、調査対象の規模や調査目的が一律ではないため、その取り扱いには注意が必要である。しかし少なくとも、これらの調査結果は、現代における以下の3つの傾向を示していると考えられる。

- (1) 特定の教団に対する信仰を持っている人間は、現代社会では少数派に属すること。
- (2) 死後生存を信じる人間の割合は、特定の宗教を信仰している人間の割合を上回っていること。
- (3) 死後生存を否定する人間の割合は、多数派ではないということ。それ以外の人間は、死後生存を肯定しているか、即答することを避けている。

もちろん実体としての有無を検証することができない死後生について「信じる」という場合、その存在に対する如何なる程度からの確信を「信じている」とみなすのか、という問題が検討するべき課題として浮上する。しかしサブカルチャーや新霊性運動と呼ばれる領域において、死後生について盛んに発言される傾向にあることは、近年の多くの研究が示すとおりである³⁰。このような現象は、宗教教団が提示する死生観の説得力が低下することに平行して、宗教教団から離れた場所で発言

²⁷ 石井研士「世論調査資料」(『現代日本人の宗教』、新曜社、2007年)、13頁。

²⁸ 前掲書、20頁。

²⁹ 香山リカ『スピリチュアルにハマる人、ハマらない人』、幻冬舎新書、2006年、23頁。

³⁰ 例えば、島藺進『スピリチュアリティの興隆—新霊性文化とその周辺』(岩波書店、2007年)などを参照。その他に、必然的に死後生存をその内に含む前世という観念は、現代の日本社会において少なからず言及される傾向にある。江原啓之に関するテレビ番組や出版物は言うまでもなく、自己啓発書と呼ばれる類の本には、前世について語られているものが少なくない。例えば、若い女性層を中心に非常な人気を博しているエッセイスト佳川奈未や浅見帆子の著書は、前世やスピリチュアルな存在について盛んに論じている(佳川奈未『あなたの幸運を約束するソウル・ミッション』、大和出版、2007年や浅見帆子『あなたは絶対！守られている』幻冬社文庫、2006年などを参照)。

される生死についての言葉が魅力あるものとして現れてきている結果と考えられる。そのようなことを考慮すると、現代人は必ずしも特定の宗教を信仰しているわけではないが、死後生存を生涯にわたり一貫して否定し続ける人間は、決して多くはないと考えることができる。

(3) 結論と今後の課題

前述したように、デス・エデュケーションは、その軸足を生の領域に置いている。そのことは、デス・エデュケーションによっては、生の価値を至上とすることがない人間、死後生を信じざるを得ない状況に追い込まれた人間の要望を満たしえない可能性があることを示唆している。生の価値を至上とすることがない人間に対して、死を見つめてよりよく生きようなどといっても聞く耳をもたない可能性が高いためである。もちろん私は、デス・エデュケーションによる実践活動を全て否定するつもりなど全くない。しかし、デス・エデュケーションに対するオルタナティブな方法の一つとして、客観的事実としての死後生の有無は保留するとしても、特定の教団に対する信仰を前提としない「死後の世界」を射程に入れた生き方の探求があってもよいのではないだろうか。エリアーデ宗教学が提示する死生観は、そのような生き方への問いに応答し得る可能性を有していると私は考える。

他方、本稿で提示した二つの概念、他者との絆の構築と生の意味の変容は、その内容が相反する故に、両立し得ないのではないかという批判がなされるかもしれない。すなわち他者との絆の構築は、現世におけるよりよい生を模索している。他方、生の意味の変容は、現世における価値を死後生を設定することにより相対化しようとする試みである。両者の方向性は、現世に対する態度をめぐり相容れない関係にあるように思われる。

しかし私は、エリアーデが提示する人間像を媒介とすることで、二つの概念は接合可能になると考える。エリアーデの人間像とは、全ての人間は宗教的志向を有する故に、宗教的人間であるというものである。全ての人間が有している宗教性とは、自己及び自己を取り巻く世界が存在するという事実を説明するために、神話や儀礼によって外界を意味付けしようとする普遍的本性である。世界に与えられた意味は、その世界と関係する自己を意味付けるものでもあるため、実存を規定するものである。それ故にそれは、自己の存在にとって不可欠な聖なる世界として認識されるのである。

このような聖の機能に従えば、社会は人間の主観的意味付けによって絶えず構築

される主観的現実であるとみなされる。しかし一端構築された社会は、多数の人間が参与して、それぞれの利潤を追求する場である故に、個人を超えた力を持つ。その力は、時には個人を抑圧する客観的事実として作用する。そのような社会の力に対して、エリアーデが提示する宗教的人間は、宗教性に再び訴えることにより現実についての異なる解釈を導き出そうと試みる。従ってエリアーデが想定する人間像とは、社会を構築してその中に存在しようとする側面と、自己を抑圧する社会が提示する世界観とは別な世界を構築しようとする側面をもっている。そして相反するこの二つの側面は、聖を希求する宗教性によって接合されている。これらの相反する二つの側面は、本稿で検討した死生観における二つの側面とパラレルな関係にあるように思える。すなわち、社会を構築する側面は他者との絆の構築と、異なる世界を構築しようとする側面は生の意味の変容とそれぞれ対応する。換言すれば、宗教的人間による二つの側面を死生観の地平においてみると、他者との絆の構築と生の意味の変容として読み解くことができるのである。

しかし、この問題についての具体的考察は、今後の研究で取り組むべき課題としたい。また、本稿では文学においてエリアーデは如何なる死を叙述しているのかという問題について考察することがなかった。この問題も今後の課題としたい。

キーワード：

死後生、現代世界の神話、イニシエーション、死への準備教育、
聖なる者の偽装

KEYWORDS:

After life, Myth of the modern world, initiation, death education,
camouflage of the sacred

「道徳」なき「近代」？

—パウル・ティリッヒにおける道徳的命法の宗教的次元—

鬼 頭 葉 子

(日本学術振興会特別研究員；PD (京都大学大学院文学研究科))

(和文要旨)

本論文の課題は、近代以降、伝統的な共同体が変化する中で、個人の行為の基準とは何か、また道徳的判断が、何に基づいてなされるかを考察することである。P.ティリッヒ、また A.ギデنزによれば、我々の時代において、近代以前の伝統的な共同体の物語や展望が揺らいでいる。そのため、個人の行為の基準や体系的認識に対する「信念」(belief) (ティリッヒ) —ギデنزのいう「信仰」(faith) —が、個人の判断に委ねられるようになった。しかし、人間は何らかの共同体に起源を持ち、自分がどこへ向かうのかを、自らの行為によって選択していかざるを得ない存在である。ティリッヒは、個人が共同体において、何をなすべきかの基準を「道徳的命法」として提示した。道徳的命法とは、人は共同体において人格になれ、他者の人格を肯定せよ、という命令である。その根底にある宗教的次元について指摘する。この指摘は、現代社会においても示唆的であるが、現在、個人の行為が影響を及ぼす「他者」の範囲は拡大しつつあり、より個人の高い見識や判断を必要とする困難な問題である。

(SUMMARY)

This paper aims to research about the criterion for deciding man's action and morality, in the times after modernity that traditional communities changed. Paul Tillich and Anthony Giddens argued that in our times, we do not put dependence on narratives or visions of traditional community. Therefore, the belief or faith in the criterion for man's action and systematic knowledge is dependent upon one's decision. But man is the being that has his communal origin and decide where to go by his action. Tillich indicated that the criterion for what man ought to do in his community is the moral imperative. This moral imperative is the command that one becomes a person (man is a person potentially and essentially.) within a community of persons. And the content of the moral imperative is to acknowledge every person as a person; this means the idea of justice as *agape*. So, moral imperative has religious dimension. Tillich's idea of morality is suggestive because

only religious views can answer man's question of "where from" and "where to", and "what to do now". But Tillich's suggestive idea is difficult for us to fulfill, since in the age of globalization, there are so many others all over the world, who are affected by one's action.

序

伝統・道徳・宗教・自然といった諸要素は、かつて人々が依って立つ基盤となり、また「近代化」の契機となった。啓蒙主義、自然科学の展開に鑑みれば、それは明確である。しかし現代、これら諸要素は、高度に「近代化」された社会に呑み込まれ、その自律性を失いつつある。また、「近代化」を担ってきた人間の理性への信頼は、むしろ人間性に対する不信へと変わりつつある。

本研究の課題は、近代以降から現代社会において、共同体における個人の行為の基準とは何か、そして道徳的判断が、何に基づいてなされるかを考察することである。社会において、「善悪の判断の下に」のみ明白に行動できる人は少ないだろう。そもそも善悪の判断の方法すら自明ではない。しかし人は何らかの判断の下に行動するか、あるいはアクションを起こさないという選択を行う。現代社会において、その選択の基準は何だろうか。

本研究では以下のように考察を進める。①パウル・ティリッヒの思索を中心に「近代」と「道徳」について分析し、②近代以降の共同体において、道徳はいかに実践可能であるかを示し、③その上でティリッヒの思索が現代社会に対して示唆する可能性と限界とを明らかにする。

I. 近代と道徳

1-1. 近代とは

「道徳」(moral)とは何か。「近代」(modernity)とは何を意味するか。これらの内容について、本研究に密接に関わる範囲で、現代社会学における分析ならびにティリッヒの見解を述べておこう。まず、「近代」とは、いかなる時代であるのかについて、検討したい。近代社会理論を専門とする社会学者であり、「近代」を一

貫したテーマとして研究する A.ギデンズによれば、近代＝モダニティとは、17世紀頃からヨーロッパに出現し、続いてほぼ世界中に影響を及ぼしていった社会生活や組織構成のあり方のことを指す¹。ギデンズによれば、近代社会は、いずれの伝統的な社会秩序とも区別される連続性のないものであり、そしてモダニティを一層徹底して推し進めた状況が、我々の生きる現代社会である。また、リオタールが1980年代に提唱した「ポストモダニティ」の概念に関して、ギデンズは、我々は現在、ポストモダニティという特別な時代を迎えたわけではなく、モダニティの徹底化・普遍化のなかにある、と捉える²。リオタールは、人類が確たる過去から、描きうる将来の形を手に行っているという、「大きな物語」の消滅を唱える。リオタールのいうこの事態は、我々が完全に把握しえない、統制もできない事象の内に巻き込まれているとの感覚である、とギデンズは指摘する。

では、モダニティの状況において、人間はどのように行動しうるのか。ギデンズが指摘する「再帰性」(reflexivity)は、モダニティの特徴であり、再帰性は、あらゆる個人の行為を決定する特性である³。再帰的な社会では、個人は確実な意図や原因に基づいて行為するのでなく、個人は日常的に、自らが行うことの根拠と接触を保ち続け、行為と行為の起きた文脈を振り返り、チェックしている。日常生活のルーティンな行為は、「以前なされた」事柄が、新たに獲得した知識・情報に照らし合わせて、理にかなうということ護ることが出来る場合を除いて、過去とは本来的に結びつかない。よって、過去の伝統は、継承されてきたからという理由だけで、受け入れることはできなくなるのである。個人は多様な情報、多様な考え方の中から、その時の自分にとって最適なものを選択し、その選択の根拠を常に振り返り続けるのである。情報や行為への信頼 (trust) は、これまでの一連の結果や事象に基づいて、特定の他人やシステムを頼りにすることができるだろう、という個人の判断に委ねられるものになる⁴。

リスクと偶然性という不安定要素を抱えつつ、現代人は、どう先へ進んでいったらよいか。人間の未来への期待は「現在」を形成する一部であり、未来が実際にどう展開するかということに反映していく⁵。ギデンズは、未来への「窓を開く」と

¹ Giddens [1990], *The Consequences of Modernity*, Stanford University Press, p. 1.

² Ibid., p. 2.

³ Ibid., p. 36.

⁴ Ibid., pp. 33-34.

⁵ Ibid., p. 177.

いうヴィジョンと、将来を内包する現行政治制度の分析とを結びつける。そして彼は、未来を志向することと、現実主義とのバランスをとる「ユートピア的現実主義」に、現代人の行為の方向性を見出している⁶。

ギデنزや我々とは時間的には遡るが、ティリッヒもまた、まさに「近代」を生きた思索家である。ティリッヒはギデنز同様、近代を17世紀以降、特に市民革命後の社会構造と捉えるが、彼にとって近代とはいかなる時代であったのだろうか。

1945年、第二次大戦後の世界ヴィジョンについて分析した論文、「世界状況」の冒頭において、彼は、「世界状況について語ることは、現在(=1945年)においては、大胆な期待やユートピア的ヴィジョン等の事柄ではない⁷。」と言う。ギデنزが「ユートピア的現実主義」を提唱するように、ティリッヒもまた単純な「近代」の進歩への期待に基づく「ユートピア」を戒める。それは、伝統的な共同体の物語や展望が揺らぎ、行為の基準や物事の認識に対する「信念」(belief)は、—ギデنزのいう「信仰」(faith)の意と重なると筆者は解釈するが—個人の判断に、一層委ねられるようになったためであると考えられる。ティリッヒのこのような世界状況についての見解は、ギデنزの徹底化した近代に関する理論と、問題意識ならびに結論を同じくするものであろう。それでは、ティリッヒは、いかなる「状況」の分析をもとに、このような見解に至ったのか、詳細に移ろう。

1-2. ティリッヒの考える「近代」—ブルジョア社会の勃興から敗北—

ティリッヒによれば、現在の世界状況(=第二次世界大戦終結期の西欧世界)は⁸、ブルジョア社会の①勃興・②勝利・③危機の結果であり、その状況がもたらした人間の生活への影響は大である。ブルジョア社会の成立の過程を、順を追って見てみよう。

17世紀、市民革命の時代に、ブルジョア社会は端を発する。ブルジョア社会の「勃興」とは、封建社会に対する革命を指し、革命の指導原理は、「理性への信念(belief)」であった。その信念とは、「すべての人の中で解放された理性は、普遍的な人間性の実現と、個人と社会の調和のシステムとをもたらすであろう、という

⁶ Ibid., pp. 154-158, p. 178.

⁷ Tillich [1990], p. 111. ここでいわれる「世界」(World)とは、「形式的な意味では、あらゆる国家の普遍的な相互依存関係」のことである。よって、その関係性には、精神(spirit)、文化、組織(構造)、目的の共有・統一はなされていない。

⁸ Ibid., p. 112.

信念⁹」であり、またこのような理性の特徴を、「革命的理性」(revolutionary reason)とティリッヒは呼ぶ。

さらに、ブルジョア社会は発展を遂げる。この「勝利」の段階では、自然と理性は本質的に調和すると考えられ、理性によって自然を支配できるという「技術的理性」(technical reason)が信奉されるようになる。自由主義経済の推進は、市場における「神の手」(アダム・スミス)への信念を基になされたであろう。しかし、大規模生産と経済競争の世界的規模のメカニズム(ティリッヒは、このシステムを「第二の自然」と呼ぶ)は、利益の集中と多数の貧困を生んだ。一部のブルジョア階級が多くの労働者を雇用し、資本家と労働提供者との富の差が明らかになった時代が到来したのである。一方で、「第二の自然」は、「理性」との調和を失い、そのコントロールは困難になった。つまり、市場経済が巨大になっていくにつれて、誰もシステム全体を支配できずに、生産と消費のメカニズムは非合理的で予測不可能となっていくたのである¹⁰。

そして、ブルジョア社会は「危機」を迎える。個人の利益と、全体の利益とが自動的に調和することへの確信が崩壊したのである。(このことの契機は、20世紀初頭の第一次世界大戦、また世界恐慌による金融混乱を指すと思われる。)そこで、国家経済は、「第二の自然」を「合理化」する「計画経済」へと向かい(「計画的理性」(planning reason)への信念)¹¹、全体主義への道が開かれていった。ソビエト体制・ファシスト体制など、大衆に最低限の身体的・経済的安全を約束する国家、そして「近代」以前のような伝統的基盤(=伝統的社会・宗教・文化)を持たない専制政治への「回帰」は、もともと封建主義と権威主義への抵抗から生じたブルジョア社会の敗北を意味した。

1-3. 「近代」における伝統的共同体の変化

ティリッヒは上記のように「近代」を分析する。そして、このような時代状況を通して、人間の精神構造あるいは共同体の構造もまた、変化を遂げる。ブルジョア社会の勃興期には、ブルジョアジー達は、封建主義と権威主義に勝利することによって、完全に発達を遂げた自律的人間と、人格的自由へと解放された人々の、真の共同体を創造することを信じた。しかし実際には、「自律的」で「合理的な」個人

⁹ Ibid., p. 113.

¹⁰ Ibid., p. 115.

¹¹ Ibid., p. 118.

は、他のあらゆる個人から切り離される結果となった。つまり、これまで共同体の構成員は、価値・規範・文化など、ある精神的リアリティを共有することで結びついてきたが、秩序・制度に従うことによって、集団を形成するように変わったのである¹²。精神的リアリティを共有することによって人々が結びつく共同体 (community) から、集団の構成員が協働する社会 (society) へと変貌を遂げた¹³。ティリッヒの規定によれば、ブルジョア階級が支配する社会とは、「孤立した個人、すなわち社会のアトムへと分解され、経済的目的と経済的必要性というブルジョア社会の自然法則によって集められる人間の集団¹⁴」を意味している。

ブルジョア社会の「勝利」の時代、人々は集団を形成するものの、人々の共通の精神的基盤・共通の精神的目的は失われた、とティリッヒは指摘する。例えば、家族という共同体は、社会のシステムへの参加（労働力の提供）によって、自分自身のために生きる個人へと変化した。家父長的責任制は、法的契約の関係となった。隣人関係は、国民の共同体 (national community) となり、他からの攻撃を受けた時のみ、相互扶助、団結というリアリティを回復する。危機が過ぎればリアリティは再び失われる。友愛的共同体は、自由経済社会における競争関係へと変わった。共同体は、共通の基盤・目的を持たない「大衆」の集合体となったのである。ティリッヒはこう明言する。「ブルジョア社会は、その第二の時期（筆者註：ブルジョア社会の勝利）において、共通の基盤やあらゆる共通の目的を破壊することによって、共同体を崩壊させたのである¹⁵。」そして、一度崩壊した共同体は、ブルジョア社会の敗北後も、元へ戻ることはなく、人間は「大衆」として、依り頼むものを失い、孤立のうちに取り残されたのである。

ティリッヒはこのように「近代」という時代状況における共同体の構造を分析した。しかし彼はこの状況に関して、ただ悲観的であるわけではない。「近代」という時代が生み出した結果は、その時代特有のものではあるが、常に人間の生に伴う矛盾や葛藤の歴史の一部でもある、と彼は捉えるからである。現状、すなわちかつての共同体における精神的リアリティの共有可能性の問題が克服されたとしても、かつての技術的進歩や革命への信念のように、将来に対してユートピア的期待は

¹² Ibid., p. 124.

¹³ ティリッヒの文献中、社会 (society) の語は、modern, industrial, collectivistic (集団主義的) などを伴って用いられることが多い。Ibid., p. 124.

¹⁴ Tillich [1926], p. 33.

¹⁵ Tillich [1990], p. 124.

持ち得ない。それが人間の本来の姿なのかもしれないのだから。しかし、その状況の下、宗教（キリスト教）の提唱する「未来」について、「キリスト教は、むしろ、それぞれの時代状況に神の恩寵のはたらきが不在であったことは決してない、と主張する¹⁶」とティリッヒは言う。その恩寵のはたらきへの信頼ゆえに、人間は状況に関わりなく未来と向き合うことが可能となる。このように神学者としての立場から、ティリッヒは近代の状況分析ならびにキリスト教のあり方を述べる。

ブルジョア社会において、「近代」という社会構造は造られた。その近代のシステムは、近代以前の伝統的な共同体内における精神的一致を崩壊させたのである。その状況において、人間はいかにふるまい得るのだろうか。続いて、伝統的な共同体が崩壊した後の個人の行為に関する、ティリッヒの考察について検討しよう。

II. 共同体における道徳の問題

2-1. ティリッヒにおける共同体と道徳の問題

ティリッヒの考える「近代」という時代は、構成員が精神的基盤や目的を共有する伝統的な共同体を崩壊させた。しかし、ティリッヒは、1933年の『社会主義的決断』において、共同体はそれぞれの起源をもって、自分自身に由来しない起源を持つ個人—「投げ出された存在」—の、私は「どこから」来たのかという問いに答えるものである、という。起源から生が生じ、発展し、起源に帰る過程は、「起源神話」(Ursprungsmythos)として、「それぞれの人間集団が自らの起源をはっきり示されるような対象や事象によって描き出される¹⁷」。生から死へ、という人間の生の過程にとって、生のアナロジーとしての共同体の存在は切り離せない。人間は世界に「投げ出された」時から、自身がどこから来たのか、起源を問わずして、現在を生き、未来を描き出すことはできない。それゆえに、伝統的な共同体が崩壊しても、起源神話は崩壊し得ないのである。とはいえ、共同体の「起源」をいかに意識するか、あるいは表現するかは、その共同体の特性や、個人のあり方によって左右される。人間はただ起源から生じ、死して起源に帰っていくわけではない。個人は「どこから」と同時に、「どこへ」という問いも持つ。すなわち、どのような目標に向かって「何をなすべきか(当為)」、生から死の単なる円環に新たなことを加えるか、

¹⁶ Ibid., p. 157.

¹⁷ Tillich [1933], pp. 290-291.

ということを意識する。ティリッヒ曰く、「起源の成就是、むしろ、人間が要請や当為として対峙するものである。人間の〈どこから〉（の問い）は、〈どこへ〉においてその成就を見るのである¹⁸。」と。

ティリッヒは、その後 1963 年の『組織神学』第三巻においても、共同体の問題を取り上げる。その記述によれば、人間は、他者と同一化されない独自の個人である。その一方、人間は、人格として自己を実現するためには、他者や自分がそこに属する集団への関わりを必要とする。すなわち人間は他者との関わりなくして人格たりえない。集団や共同体への関わりは人間の社会的機能の現れであり、人間にとって必然かつ本質的なのである。共同体内で精神的基盤を共有しているか否かにかかわらず、人間は共同体の中で生きる。

さらに、ティリッヒは、同じく『組織神学』第三巻の中で、「〈どこから〉と〈どこへ〉という問いの中に、体系全体の神学的な各問いと答えとが横たわっている。

（中略）〈どこへ〉は、不可分に〈どこから〉の中に含まれており、創造の意味はその最後に明らかにされている。逆に〈どこへ〉の性質は、〈どこから〉の性質によって決定されている。すなわち、善としての創造の評価のみが、成就としての終末を可能にするのであり、そして成就の理念のみが、創造を意味あるものとするのである¹⁹。」と、自身の組織神学の構造自体について説明する。「どこから」という起源としての共同体が、人間がどこへ向かうかという歴史の問題、また我々が何をなすべきかという道德の問題など、「どこへ」の問いと結びつけられて一体となり、成立するところに、ティリッヒの神学の根幹があり、人間存在についての彼の考え方の大きな特徴がある。個人は、あくまで自分が生まれ育った共同体における言語や伝統、価値や精神的リアリティといった起源を踏まえた上で、それらの伝統を共有していなくとも、個人として、自分自身はどこへ向かい、何をすべきかを問わざるを得ない存在なのである。起源を問う問いと、行先を問う問いは、人間にとって不変であるが、近代以降の状況において、その問いは、個々人が対峙するものへと変わったのである。それでは続いて、共同体における「どこへ」の問い、当為・道德の問題について検討してみよう。

2-2. ティリッヒの道德論

「道德」（moral）については、様々な理解の仕方が、時代と共になされてきた。

¹⁸ Ibid., p. 292.

¹⁹ Tillich [1963a], p. 299.

たとえば、宗教的戒律を基とした、人に禁止条項を遵守させ、「正しい」行いを命令する道徳的律法が挙げられる。また、カントの主張では、道徳法則は純粋な実践理性の自律、すなわち人間の自由と捉えられ、同時に、人間が自らの行動原理を普遍的法則に一致するよう「普遍化」することが要求される²⁰。すなわち「普遍化できないこと」（誰もが望むもの以外のこと）はしてはならない。（しかし、ヘーゲルが批判するように「普遍化できる」ことが、必ずしも善であるとは限らない²¹。）

ティリッヒは、1963年の『道徳ならびにそれを超えるもの』(*Morality and Beyond*)において、道徳の問題を取り上げ、道徳的命法(moral imperative)について、以下のように定義する。「道徳的命法とは、人(one)が可能的にそうであるもの、すなわち、(筆者補足：他の)人格達の共同体(community of persons)のなかで人格(person)になれ、という要求²²」である。人間(man)が、可能的であるもの(本質的にはそうであるもの)、すなわち人格(person)を、現実のものとしてせよ、ということが、ティリッヒの考える「道徳的命法」である。

ティリッヒの「人が可能的ではあるが本質的にそうであるもの、すなわち人格となれ」という道徳的命法の「形式」は、無条件的であり、またカントの言を借りるならば、「定言的」で、人間の傾向性や目的、意図などを前提としない。一方で「道徳的」決断の結果や、選択の「内容」自体は、条件的あるいは仮言的である²³。すなわち、内容については、何を選択し、判断するにせよ、複数の行為が可能であり、個別の条件下においては、正当化されうる(be justified)からである。しかし、個人が道徳的決断をなす時、何を選択したか、その内容に関わりなく、「人格となれ」という無条件的な道徳的命法は依然として個人の前に現前しているがゆえに、ティリッヒのいう「道徳的命法」は、無条件的であると考えられる。

さらに、道徳的命法は、その無条件的性格によって、宗教的次元に属することになる²⁴。ティリッヒの考える「宗教」は、キリスト教・仏教・イスラーム教など教義や制度が明確な狭義の宗教概念と、「何かあるものが無条件的に真剣な事柄として我々に迫ってくるものがある心の状態」²⁵と表現される広義の宗教概念とに規定

²⁰ Kant [1788], *Kritik der praktischen Vernunft*, Könemann, 1999.

²¹ Hegel [1837], *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Suhrkamp, 1986.

²² Tillich [1963b], p. 19.

²³ Ibid., p. 23.

²⁴ Ibid., p. 22.

²⁵ 『ティリッヒ博士日本講演集 文化と宗教』高木八尺 編訳、1962、岩波書店、28頁。この

される。ティリッヒが道徳的命法の宗教的次元について述べる時、彼自身明言するように、背景には広義の宗教概念が前提されている²⁶。道徳的命法は、個人に対して、その人の人格を形成する真剣な事柄として、無条件的に応答を迫るゆえに、「宗教的」である、と考えられる。しかし道徳的命法が宗教的である、というティリッヒの主張は、絶対的な神の意志や命令に服従せよとの意味ではない。道徳的行為 (moral act) は、「ある神的または人間的法に従う行為ではなく」、「生が、共同体において、人格として成立する」行為である²⁷。そしてまた、人間は道徳的行為の実践によって、個々人の中心性 (= 人格) を造りあげていく「自己統合」 (self-integration) という精神の機能を発揮する。他の人格達 (persons) の共同体 (community) のなかで人格 (person) になれ—すなわち、人格と人格との交わり (community) において行う責任ある応答が、道徳的行為なのである。

したがって、ティリッヒの道徳的命法における「人格になる」こととは、優れた人間性を養うことでも、慣習的な「道徳」に従うことでもないのは明白だと筆者は考える。生の様々な局面において、人は何を選択し、何を決定するのか。こういった行為こそが、人の人格—その人が今までどのような判断をなし、現に在り、目前の将来をいかに描き出すのか—を特徴づける。ポテンシャルなものをリアリティへと引き出す人間の行為は、人間の生そのものであり、そのように生きよということが、つまりは道徳的命法である。我々が日常の生を送る上で、何らかの選択や決定をなす (あるいはなさないという形で) 行為は、避けて通ることはできない。個人にとって、ある行為の重要性が限りなく低いものであったとしても、その人の生を形成する (= 「人格になる」) 一端となるものと思われる。

ティリッヒのいう「道徳的行為」は、必ずしも「正しい行いをする事」を意味しない。形式的定義に従えば、自己の現実化の破壊や自己分裂をもたらす行為などが、反「道徳的な行為」にあたる。それでは、「道徳的命法」は、人間に無条件的に下されるにもかかわらず、従っても従わなくてもよい、つまり道徳的決断の内容は問われないことになるのだろうか。「可能性の現実化」は成さなくてもよいのだ

表現は、同書の中で「究極的であるものに究極的に関わっている状態」とも言い換えられている。

²⁶ Tillich [1963b], p. 30.

²⁷ Tillich [1963a], p. 38. 道徳的命法に「無条件的に」応答しない自由がある、ということはまた、道徳的中心性を壊す傾向にありながらも、道徳の中心性 (moral centeredness) を表現している、とティリッヒは述べるが、これは、道徳的行為とは人格を賭けて決定しているものである、というティリッヒの主張に基づくものであると筆者は考える。

ろうか。何も変化など求めない、ポテンシャルティなどそのまま放っておけばよい、と人は宣言することができるのだろうか²⁸。

ティリッヒによれば、その懐疑については、人間が本来そのために創造されている、内在する目標 (*telos*) がいかなるものかを知ることによって答えられる。先述したように、道徳的命法は、その無条件的性格によって、宗教的次元に属すると定義された。その所以は、人間が本質的には「創造の本性」を持ち合わせるがゆえに、「神の意志」は人間の内面からの「静かな声」 (*silent voice*) に一致し、全く我々と異質な、他律的な命令とはならない²⁹。また自己破壊の欲望に対しても、絶望の状態では我々に届くのは、破滅を一方向的に禁ずる命令ではなく、自己を破壊する権利を拒否する我々自身の「静かな声」である、とティリッヒはいう³⁰。したがって、我々は、道徳的決断における有限な自由を備えると同時に、自分自身を超えた次元—宗教的次元—から切り離されることはなく、「人格になれ」という道徳的命法は、人間の本性に対して無条件的に迫ってくることになる。このように多様な道徳的決断の自由と、無条件的なひとつの道徳的命法とが人間に与えられていること、この点の認識がティリッヒの道徳論の特徴と考えられる。

2-3. ティリッヒの道徳論、その可能性と限界

ティリッヒが道徳の問題を論じた 1963 年の時代状況においても、道徳的命法の「実践」すなわち道徳的決断をなすことは、決して簡単なことではない。まず、道徳的内容への問い、実際、人は何をなすべきか？ という問題は、道徳的命法の形式

²⁸ 何もなさない人ばかりになってしまったらどうするのか、という反論もできよう。しかしティリッヒの主張において、ポテンシャルなものをリアリティへと実現することは、人間の生の構造そのものであるから、生を受け、生の状態にある以上、この「実現」を常に行っていることになる。また、何らかの行為をしない、ということもまた、人格を賭けて行う「道徳的冒険」の行為である。

²⁹ 例として、ティリッヒはアルコール依存症患者の治療に関して、禁酒の命令は無効であると述べている。患者は道徳的命法 (*moral command*) に応答しようとする力を病的に失っている。苦しむものが解放されるには、そのままの姿での受容が必要なのである。まずありのままの姿を「受容」されるまえに、状況を「変えよ」または「変われ」と命令されないことによって、患者は一步踏み出すことができるようになるのである。この「受容」は、治療者や家族による「受容」と同時に神による「受容」(赦し) と一致するものだろう。

³⁰ Tillich [1963b], pp. 24-25. ティリッヒの出す具体例、「絶望の状態における静かな声」を解釈すると、我々が絶望の状態にあるとき、自己破壊の衝動と同時に、その衝動的行動は、自己破壊を「もうやめたい」「自己の苦しみを止めたい」という自分自身からの救済のメッセージである場合が多々ある、と考えるのが妥当ではないだろうか。

そのものから引きだすことは困難である。そして、倫理相対主義や、レヴィ・ストロースらによる文化人類学における構造主義は、道徳的行為の内容は文化によって条件づけられると指摘し、実際、同じ場所、同じ出来事に対して、様々な社会層・様々な宗教集団・様々な世代が異なる道徳的態度を示す事態が露わになる³¹。我々が道徳的命法に関して、その具体的内容を実行する場合、自分が属する集団の道徳的伝統に従うことは一つの手段であるが、その伝統が普遍妥当的に通用するものではないことは、ギデンズやティリッヒが述べる「近代」論に基づけば、自明のことである。ティリッヒは、道徳的命法の具体的内容を「道徳的要請」(moral demands)と呼ぶが、この「道徳的要請」を、いかにして人間は実践するのだろうか。その実践は、可能的人格を持つあらゆるものを人格として認めること、すなわち他者の人格を肯定することによって行われる、というのがティリッヒの主張するところである。「人格を人格として肯定すること」は、ティリッヒの考える「正義」であり、この正義は愛(=アガペー)と一致する³²。すなわち、抽象的な正義の原理や法体系は、状況に対して不変の原理であるかもしれないが、状況の具体性にこまやかに対応することは難しい。(勿論、正義の実現には、法や強制力は不可欠であるが。)しかし、ティリッヒの主張するアガペーとしての正義は、事態の具体的状況や、その当事者である他者の情状、他者の限界や可能性を忖度したうえで、他者に対峙することができるのである³³。

ティリッヒはアガペーとしての正義に関して、それ以上の説明は行わない。具体的にいかなる行為が、他者に対する正義であり、道徳的要請の実践であるかは、個々の人格に委ねられ、そこでどうふるまうかが、個人の生そのものであるからであろう。ティリッヒのこの議論に関しては、愛=アガペーを道徳的行為の基盤とすることによって、他者が真に要求する正義への可能性を開くと共に、現代社会における人間が実際、どこまで他者に関わることができるのか、という疑問も抱かせる。情報や物の流通、環境破壊など複雑化した状況において、私が他者とも自覚していない時間空間的に遠くの他者へも、私の行為が影響を与えることが想定されるからである。そのような他者に対して、いかにアガペーを実践することができるのだろうか。また「他者」がいかなるアイデンティティや主張を持つ者か予測できないとい

³¹ Ibid., p. 32.

³² Ibid., pp. 42-46.

³³ アガペーは正義の根底をなす要素であるが、強制力を持つ法が不必要である、とか無力である、といったことではない。Cf. Tillich [1954].

う事態は、私がいかに「アガペーとしての正義」を実践したと主張しようとも、他者にどう受け取られるか、その結果を予測することをいっそう困難にさせると思われる。同時に行為する私自身もまた、複合化したアイデンティティを持つ者であり、道徳的命法がただひとつの声として迫ってくることを確信しえない存在であるといえよう。近年では、M.ウォルツァーによって、社会の複合性、アイデンティティの複合性として指摘されている課題でもある³⁴。

結 現代社会における道徳の問題と宗教

我々は、その行動において、有限な自由を有するが、自分自身を超えた次元—宗教的次元—から切り離されることはなく、「人格になれ」という道徳的命法は、人間に無条件的に妥当し、その無条件的性格ゆえに宗教的である、というのがティリッヒの主張であった。また、人間の起源と目標—どこからどこへ向かうのか—というあり方は、投げ出された存在としての人間を超えた超越的な鳥瞰図の中で、個々人が何をなすべきか、そしてその行為によってどこへ向かうのか、という「宗教的」視点がなければ、捉えることはできない。「どこへ向かうのか」という行先への問いの答えが、「道徳的命法」において与えられている。人間の行為、選択において、その個人また個人の属する集団がどこへ向かうのか、という小さな一歩が踏み出される。どのような小さな行為や選択であっても、その結果はその人の人格の特質となる。筆者は、冒頭において、現代社会において、その選択の基準は何だろうか、という問いを措いた。伝統的な共同体の強固さが薄れる現代にあって、選択の基準は、より個人の判断や「道徳的賭け」に委ねられることになるだろう。しかし現代社会における多量の情報や社会の複雑の構造は、個人の判断を助けると同時に、個人の確信に対する不安を招く功罪を持つと思われる。ギデンズの指摘のように、個人は、情報や多様な考え方の中から選択し、その選択の根拠を常に振り返り続ける。しかし、情報や行為そのものに確証的な「信仰」（ティリッヒのいうところの「信念」）を寄せることは困難だからである。

ティリッヒのいう、「人格になれ」という道徳的命法ならびに、「他者を人格として扱え」という、アガペーとしての正義の要請は、おそらくキリスト教という個別

³⁴ Cf., Walzer [1994], *Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad*, University of Notre Dame Press.

な宗教を超えて、現代社会において、意義ある「宗教的」視点であると思われる。しかし、現代社会において、「他者とは誰か」という問題は新たに加わったといえるだろう。世界経済や環境問題におけるグローバリゼーションの実態が、多くは情報として明らかになる時、我々の知らないところで（あるいは知ろうとしないところで）、不当な扱いを受ける他者が数多く存在するはずである。他者にとっての隣人となることは、現代人にとってもまた、困難な課題であり続けている。

Bibliography:

Tillich [1926]: *Die religiöse Lage der Gegenwart*, in Main Works vol. 5, De Gruyter, 1988.

Tillich [1933]: *Die sozialistische Entscheidung*, in Main Works vol. 3, De Gruyter, 1998.

Tillich [1954]: *Love, Power and Justice*, in Main Works vol. 3, De Gruyter, 1998.

Tillich [1963a]: *Systematic Theology III*, Chicago: The University of Chicago Press, 1963.

Tillich [1963b]: *Morality and Beyond*, Westminster John Knox Press, 1995.

Tillich [1990]: *Theology of Peace*, Westminster John Knox Press, 1990.

* 本研究は平成 19 年度文部科学省科学研究費補助金（特別研究員奨励費）による研究成果の一部である。

キーワード：

道徳、近代、共同体、他者、宗教的次元

KEYWORDS:

Morality, modernity, community, others, religious dimension

ダライ・ラマ 14 世における祈りとモダニティ

辻村 優 英

(京都大学大学院人間・環境学研究科)

(和文要旨)

本稿は、ダライ・ラマ 14 世が公の場で多くの人々に語りかける祈りの分析を通して、彼の宗教観を明らかにすることを目的としている。彼によると宗教は人間にとって必ずしも必要なものではない。不可欠なのは、むしろ、他者の役に立とうとする心の質である。その上で、宗教の役割はそのような心の質を育むことにある。われわれは、緊密な相互依存関係によって成り立っているモダニティを生きている。そうであるからこそ、他者の幸福に対して積極的に関心を抱き、責任感を持たねばならない。それはもはや宗教の問題ではなく、われわれの生き残りをかけた現実問題である。このような観点に立つ彼の祈りは「宗教の心であり、中心点」をなすものではなく、「人間の心であり、中心点」をなすものである。そして、この転回をもたらしたものは、モダニティの現実であった。

(SUMMARY)

The purpose of this paper is to bring out the view of the 14th Dalai Lama on religion. This topic is considered through the analysis of his prayers. We are not concerned with his Buddhist ritual prayers, but the prayers that he stated publicly. According to the Dalai Lama, it is not necessary for everyone to be a religious believer. But, spirituality is essential. We need spirituality concerned with some qualities of human spirit such as love, compassion, a sense of responsibility and so on. It is what brings happiness to both self and others. The role of religion is to develop such spirituality. We live in modernity, the world that is becoming smaller and increasingly interdependent. Therefore, we should have concern and a sense of responsibility for happiness of others. This is not a question of religion, but rather a question of our own survival. Standing this ground, the prayers of the Dalai Lama are not the heart and the central point of "religion", but "humanity". What brings this turn is the reality in modernity.

はじめに

宗教に訴えることなく、いかにしてすべての人々の役に立つことができようか¹。第 14 世ダライ・ラマ² (sku phreng bcu bzhi pa'i ta' la'i bla ma、1935 年生まれ。以下、ダライ・ラマと略す) の主たる関心はここにある。「すべての人々の役に立ちたい」という真率な願いには、誰しも畏敬の念を抱くであろう。しかしながら、「宗教に訴えることなく」という条件に接するとき、われわれは立ち止まらざるをえない。この条件は、チベット仏教という宗教の最高指導者としての足場に抵触するものと思われるからである。まさかダライ・ラマは宗教が無縁だと考えているわけではあるまい。ならば、彼は宗教に対していかなる見解を持っているのであろうか。この問いは、オウム事件や 9・11 テロ事件によってわれわれに突きつけられた、宗教の役割に対する疑念とも結びつくであろう。このようなテロ事件を耳にすると、あるいは宗教とは暴力に転化する危険で怪しげなものであるというネガティブな観念を抱きかねないし、あるいは自らの宗教は善で他の宗教は悪であるという誤った対立図式にも導かれかねない。

ダライ・ラマが信じている宗教の本質は何なのか。本稿の目的はこれに対する見

¹ Dalai Lama, *Ethics for the New Millennium*, The Berkley Publishing Group A Division of Penguin Putnam Inc, 1999, p. 20. 和訳：ダライ・ラマ著、塩原通緒訳『幸福論』角川春樹事務所、2000 年。

² 本名は、ジャンペル・ンガワン・イエシェ・テンジン・ギャツォ ('jam dpal ngag dbang blo bzang ye shes bstan 'dzin rgya mtsho)。ダライ・ラマの「ダライ」はモンゴル語で「海」を意味し、「ラマ」はチベット語で「上師」を意味する。観世音菩薩の「化身」であると信じられており、その初代から数えると 74 代目である。一般的に「活仏」という言葉が当てられているが、これは誤りであるとダライ・ラマ自身が指摘している。「活仏」という中国語は「生きている仏陀」を意味するが、チベット仏教ではそのようなことを認めていない。「化身 (sprul sku)」とするのが正しい [Dalai Lama, *Freedom in Exile*, London: Abacus, UK, 2005 (1990), pp. 1-2. 和訳：ダライ・ラマ著、山際素男訳『ダライ・ラマ自伝』文藝春秋、1992 年]。チベット人はダライ・ラマのことを「ダライ・ラマ」とは呼ばず、「ギャルワ・リンポチェ (rgyal ba rin po che、仏陀のような宝)」や「コンサ・キャプゴン・チェンポ・チョ (gong sa skyabs mgon chen po mchog、最上の偉大なる守護者)」などの尊称で呼ぶ。1949 年に中国軍のチベット侵攻により情勢が悪化したため、1950 年に本来ならば 18 歳のところを 15 歳で政権の座に就く。1959 年 3 月 10 日にラサでチベット人の民族蜂起が起こったが中国軍によって武力鎮圧され、亡命を余儀なくされる。北インドのダラムサラに亡命チベット政府 (btsan byol bod gzhung) を樹立し、チベット問題の解決と壊滅的な打撃を受けたチベット文化の保全に尽力する。一貫した非暴力主義が評価され 1989 年にノーベル平和賞が授与された。

解を明らかにすることにある。その際に重要なのは、彼の「祈り」である。言うまでもなく祈りは「宗教の心であり、中心点」³をなす。そして祈りが宗教の核心にあるならば、「宗教に訴えることなく、すべての人々の役に立つ」ようにというダライ・ラマの「祈り」を聞くと、宗教ではない「祈り」があるのだろうかという疑問に突き当たらざるをえない。しかし、ダライ・ラマはまさに宗教という枠を超えんとする「祈り」を捧げ、われわれと共に祈ることを望んでいるのである。では、いかにして宗教を超えんとしているのだろうか。この点を明らかにするには考慮に入れなければならない要素がある。それがモダニティ⁴である。ダライ・ラマにとってモダニティは、宗教とは別次元にあるものではなく、むしろ積極的に関りあっているものであった。ダライ・ラマとモダニティの邂逅がもたらしたものの、それが、「人間の心であり、中心点」をなす「祈り」への転回である。

1、ダライ・ラマにおける祈りの事例

本稿はダライ・ラマがチベット仏教の法王として執り行う儀礼における祈りを扱うものではない。というのも、指導者の祈りとして重要な意味を持つのは、その言葉が人々に向かって語られる時だからである。よって、声明や演説、書籍などで人々に対して語り、文書として確認することのできる祈りを対象にする。特にダライ・ラマ自身が祈りであると明白にしている箇所に着目するため、「祈り」にあたる英語の *prayer* および、チベット語の *smon lam* を道標として考察する。

ここでいう「祈り (*prayer*、および *smon lam*)」は瞑想⁵を含む広義の祈りでは

³ Heiler, Friedrich 1969 (1918), *Das Gebet*, München: Ernst Reinhardt Verlag, S. 2..

⁴ 「およそ十七世紀以降のヨーロッパに出現し、その後ほぼ世界中に影響が及んでいった社会生活や社会組織の様式 [Giddens, Anthony, *The Consequences of Modernity*, Polity Press, UK, 1990, p. 1. 和訳: ギデنز、アンソニー著、松尾精文・小幡正敏訳『近代とはいかなる時代か?』而立書房、2006 (1993) 年、13 頁]」と概括的に定義されるが、後述するように本稿においては、世俗化・個人化・グローバリゼーションによって特徴付けられるものである。

⁵ 瞑想 (*meditation*) にあたるチベット語の *sgom* は、特定の実践や対象に対する親しみが深まっていくことを意味しており、「親しむ (*familiarization*)」というプロセスが非常に重要なものとなる。なぜなら、選ばれた対象への親しみが発展すれば、それに従って心が高められ成熟するからである [Dalai Lama, *The Good Heart*, foreword, introduction and Christian context by Laurence Freeman, OSB, translated from the Tibetan and annotated by Geshe Thupten Jinpa, edited and with a preface by Robert Kiely, London: Rider, 2002 (1996), p. 46. 和訳: ダライ・ラマ著、中沢新一訳『ダライ・ラマ、イエスを語る』角川書店、1998 年]。 *sgom* は、「修習」と

ない。「真なる言葉の祈り (bden tshig smon lam)」⁶と題されたダライ・ラマ 14 世による祈りの言葉に「三世の仏陀・菩薩・弟子達よ、私の真なる願いを聞き入れたまえ」⁷とあるように、請願および誓願を中心とし、それに応答する対象として何らかの人格的要素を有すると考えられる存在（仏陀⁸・菩薩・法・僧伽など）⁹が措定されている狭義の祈りである。

さて、人々に語られる祈りを扱うにしても、一括りにすることはできない。というのも、「A：ダライ・ラマが個人的に捧げる祈り」を公の場で述べたものと、「B：他の人々と分かち合いたいとダライ・ラマが望む祈り」という性格上の違いがあるからである。以下の事例において、前者はチベット人に対して発言したもので構成されており、後者はすべての人々に対して発言しているものとなっている。また、ダライ・ラマの祈りの中身は次の3つの要素から成り立っている。すなわち①祈る対象、②祈られる対象、③祈る内容である。①祈る対象からは、ダライ・ラマの宗

も訳される。

⁶ Dalai Lama, "bden tshig smon lam", *nyer mkho'i zhal 'don kun phan nyi ma zhes bya ba bzhugs so*, Delhi: bod gzhung shes rig dpar khang, 2005 (2004), pp. 425-427.

⁷ *Ibid.*, p. 425.

⁸ 仏陀に祈りを捧げるとき、仏陀とはいかなる存在として考えられているのかが問題となる。なぜなら歴史上に現れた仏陀の存在は涅槃によって終わったはずだからである。そうであるならば、存在しない仏陀に祈っても意味がない。しかしながらチベット仏教では三身説をとるので、それはあくまで応身（あるいは化身）としての仏陀の存在が終わったのであって、彼の意識や心の流れは報身として続いているとする。そして有情を助けるのにもっとも適した形での出現 (emanation) を続けているので、仏陀の臨在は今もあることになる [Dalai Lama, *op. cit.* 2002 (1996), p. 119.]。よって、祈りの対象は報身としての仏陀に対して向けられたものであるといえる。ただし、ここでいう仏陀は、いわゆる先達や導き手であって、キリスト教における神のような人間とは隔絶された到達し得ない絶対他者ではないと考えられる。というのも、大乘仏教ではわれわれも仏陀になれると説いているからである。また、仏陀の加持の力が有情の苦を滅することはできず、有情が自ら苦の原因をなくさねばならないとダライ・ラマは考えている [ダライ・ラマ著、マリア・リンチェン訳『ダライ・ラマ 慈悲の力』春秋社、2004年、152頁]。

⁹ ここでは三宝における法を人格的存在の範疇に敢えて入れてある。というのも、「真なる言葉の祈り」の中には、「三宝の慈悲 (mchog gsum thugs rje) [Dalai Lama, *op. cit.*, 2005 (2004), p.427] という言葉が出てくるからである。この用例からすると、「法の慈悲」という言い方も可能ということになる。三宝の法とは道諦と滅諦の2つから構成されているものであり、その両者の究極的な側面が仏陀の法身であるとされる [ダライ・ラマ 14 世著、谷口富士夫訳『至高なる道』春秋社、2001年、21頁]。とすると、法も仏陀の範疇に入ることとなり、何らかの人格的要素を有する存在として描く事もできよう。このように考えれば、「法の慈悲」、あるいは「三宝の慈悲」という言い方も可能であろうし、三宝に対して祈願するというのもありえるであろう。

教上の立場および宗教に対する見解が明らかになる。②祈られる対象からは、ダライ・ラマが関心を向ける方向と範囲が明確になる。③祈る内容からは、ダライ・ラマが関心を抱いている内容が明確になる。

まず、チベット人に対して発言されたもので構成されている、「A：ダライ・ラマが個人的に捧げる祈り」を取り上げる。周知の通り 1959 年 3 月 10 日にラサにおいて中国の侵略に対する民族蜂起が起き、ダライ・ラマは亡命することとなった。その日を記念して毎年 3 月 10 日にダライ・ラマは声明を出しており、その最後の部分で祈り (smon lam) が捧げられている。1960 年から 2005 年までの声明を収録した『政治指針 (chab srid lam ston)』¹⁰には、全部で 46 年分の声明が載せられているが、そのうち最後の祈りの言葉が見られるのは 27 年分の声明¹¹である。これらの声明を 3 つの基準をもとにすると、①祈る対象によって 2 つに、②祈られる対象によって 2 つに、③祈る内容によって 1 つに分類できる。

①祈る対象による類型は、ダライ・ラマが祈りを捧げる対象が明確になっているものと、なっていないものによって 2 つに分かれる。祈る対象が明確になっているものは次の 3 つの声明においてである。すなわち、1962 年の「すべて (の有情) に (三) 宝の加持があり、真実があらゆるところへ広まるように祈りを込めて」¹²、1963 年の「すべての有情が仏陀の境地を得るように祈りを込めて」¹³、1968 年の「三宝の慈悲が有情を捨て置くことなく、幸福をもたらすよう祈りを込めて」¹⁴である。これら 3 つは仏法僧の三宝に対して祈りを捧げているのが明白になっているのに対して、残りの 24 の声明は祈りを捧げる対象が述べられていない。また、声明における三宝に対する祈りは、ダライ・ラマの亡命生活における初期の段階においてなされていることがわかる。

②祈られる対象による分類は、チベット人に対するものと、有情一般に対するものの 2 つに分けることができる。チベット人に対する祈りの典型としては、1996 年の「われわれの人々のいかなる苦しみも速く取り除かれるよう祈りを込めて」¹⁵と

¹⁰ Dalai Lama, *chab srid lam ston*, Dharamsala: bod gzhung phyi dril las khungs, India, 2005a.

¹¹ 列挙すれば、1962、1963、1965、1966、1968、1970、1981、1984、1985、1986、1987、1988、1989、1992、1993、1994、1995、1996、1997、1998、1999、2000、2001、2002、2003、2004、2005 年の 27 年分である。

¹² *Ibid.*, p. 26.

¹³ *Ibid.*, p. 30.

¹⁴ *Ibid.*, p. 56.

¹⁵ *Ibid.*, p.206.

ある。有情一般に対するものとしては、1989年の「すべての有情が安寧であるよう祈りを込めて」¹⁶とある。また、チベット人と有情一般を同時に対象としている事例もある。それは1998年の「チベット人のいかなる苦しみも取り除かれることができ、すべての有情に幸福が訪れるよう祈りを込めて」¹⁷である。チベット人に対象が絞られているものは、1992、1995、1996、1997、1999、2000、2001、2002、2003、2005年の10年分である。チベット人と有情が両方対象となっているものは1998年の1回のみで、残りの16年は有情一般のみに言及されているものである。3月10日声明以外で祈りが出てくるものとしては、1992年にダライ・ラマが発表した「将来のチベットの政治指針と憲法の要点 (ma 'ongs bod kyi chab srid lam ston dang/ rtsa khrims snyong don/)」¹⁸がある。そこには「すべての人およびチベット人に幸福があるよう祈りを込めて」¹⁹とある。いずれにせよ、②祈られる対象においてチベット人と有情という区別があるが、他者に向けられたものであるという点で共通している。

③祈る内容は、他者の苦しみを除かれ幸福が訪れるようにという主旨で、すべての事例において一致している。

次に、チベット人に限らず、すべての人々に対しての発言で構成されている「B：他の人々と分かち合いたいとダライ・ラマが望む祈り」について見てみよう。ここではダライ・ラマの一般向けの著作に記されている2つの祈りの言葉を取り上げることができる。それは、「いつでもこのようでありますように、今もそしてこれからもずっと。保護のないものたちの保護者に。道を失ったものたちの案内者に。海を渡ろうとするものたちの船に。河を渡ろうとするものたちの橋に。危険に晒されているものたちの避難所に。明かりを持たないものたちの燈明に。逃げ場のないものたちの隠れ家に。そして、困っているすべてのものたちの奉仕者に」²⁰というものと、「虚空があるかぎり、有情がいるかぎり、この世界に私もとどまって、有情の苦しみを除くことができますように」²¹というものである。

¹⁶ *Ibid.*, p. 153.

¹⁷ *Ibid.*, p. 224.

¹⁸ Dalai Lama, "ma 'ongs bod kyi chab srid lam ston dang/ rtsa khrims snyong don/", *bod du lag bstar byas pa'i rgya dmar gyi srid byus dang bya thabs*, bod gzhung phyi dril las khungs, 2002 (1992), pp. 274-291.

¹⁹ *Ibid.*, p. 291.

²⁰ Dalai Lama, *op. cit.*, 1999, p. 237.

²¹ Dalai Lama, *op. cit.*, 2005 (1990), p. 314.

ここでの祈りを、先ほどの 3 つの基準を当てはめて分析すると次のようになる。①祈る対象は言及されておらず明確化・特定化されていない。②祈られる対象は、自己となっている。③祈る内容は自己が他者の苦しみを除くものとなれるようにということと一致している。

ここで、これまで見てきたダライ・ラマの祈りについて簡単な要約を以下に示す。まず、2 つに大きく分けることができた。それは「A：ダライ・ラマが個人的に捧げる祈り」（以下「A」）と、「B：他の人々と分かち合いたいとダライ・ラマが望む祈り」（以下「B」）である。これらはさらに、①祈る対象（以下①）、②祈られる対象（以下②）、③祈る内容（以下③）に細分化できた。「A」の①は、三宝に特定されたものと、言及がなく不特定なもの2 つであった。「A」の②は、チベット人と、すべての有情の2 つであったが、他者であるという点で共通していた。「A」の③は、他者の苦しみが除かれ幸福が訪れるようにという主旨で、その主体は他者であった。「B」の①は、言及がなく不特定であった。「B」の②は、自己であった。「B」の③は、自己が他者の苦しみを除くものとなれるようにという主旨で、その主体は自己であった。

2、祈る対象に対する沈黙が意味するもの

「A」であれ「B」であれ、①が示すものは、ダライ・ラマの宗教的立場と宗教に対する見解である。ダライ・ラマの宗教的立場は言うに及ばずチベット仏教の最高指導者である。そうであるがゆえに、「A」の3つの事例において仏陀・法・僧伽の三宝に対して祈りが捧げられていたのである。

しかし、着目すべきところはこのではない。むしろ、「A」「B」の事例における大半の祈りにおいて、祈る対象に言及せず不特定なままにしてあるということこそが、極めて重要なのである。この祈る対象に対する沈黙のなかに、ダライ・ラマの宗教に対する見解が映されているといえる。とはいえ、このことは、祈りの対象が「無い」ということではない。そうではなく、言葉によって表に出していないだけである。その祈りを聞き、共有する人々の多様な存在を、祈る対象に対する沈黙をもって表しているのである。このことは次のことを意味する。すなわち、その祈りを共有する者にとって、祈りの対象を選択する可能性に開かれているということである。この対象の選択可能性は、特に「B」において重要な意味を持っている。なぜならば、「B」はすべての人々と共有できる祈りであるとダライ・ラマが認めてい

るものだからである。すべての人々と祈りを共有するためには、特定の宗教によって特徴付けられる祈りの対象が明言され、指定されてはならない。仮に三宝が明言されていれば、信仰のない人や仏教以外の信徒にとって、その祈りに対して抵抗があるかもしれないからである。これではすべての人々と祈りを共有することはできない。この問題を解決するにはどうすればよいか。それは、祈りの対象に言及せず沈黙することによって、その祈りを共有する人々に委ねるのである。そうすることによって、その沈黙のなかにどんな対象を置くことも可能になる。祈りを共有する者は自身の宗教的立場にしたがって、何か特定の対象を置くことができる。また、仏陀やキリストといった具体的で明確に定義できるものに限らず、ダライ・ラマが実際にしているように、慈悲を持つ偉大な存在のような特定の宗教によらない抽象的な対象を置くこともできる²²。

このような祈る対象の選択可能性に、ダライ・ラマの宗教に対する 2 つの見解が反映されている。第一は、宗教は人間にとってなくてはならないものではなく、本当に必要なものはスピリチュアリティであるということであり、第二は、宗教を必要とするにしても、人それぞれによって有効な宗教は異なるので、宗教の多様性が必要であるということである。

3、宗教とスピリチュアリティの区別と世俗化

まず、第一の見解について考えてみたい。ダライ・ラマは宗教 (religion) とスピリチュアリティ (spirituality) を明確に区別する。宗教とは、ある信念の伝統が持っている救済の主張に対する信仰および、天国や涅槃といった考えを含む形而上学的・超自然的現実に対する信仰に関係するものである。それに対してスピリチュアリティとは、愛・思いやり・忍耐・寛容・赦し・満足・責任感・協調性といった自己や他者に幸福をもたらすような人間の心の質であり、チベット語の *gzhan phan gyi sems* (他者の役に立とうとする考え) が意味するような、他者の幸福に対する関心を中心とするものである²³。

このように宗教とスピリチュアリティを区分した上で、ダライ・ラマは、人が宗

²² Dalai Lama, *op. cit.*, 2002 (1996), p. 84.

²³ Dalai Lama, *op. cit.*, 1999, p. 22.

教を信じるかどうかは重要ではなく²⁴、宗教は人間になくてはならないものでもない²⁵、と結論する。必要なのは、宗教ではなくスピリチュアリティなのである²⁶。例えるならば、スピリチュアリティは「水」のようなもので、宗教は「水を汲む道具」のようなものであるといえるだろう。人間は水がないと生きていくことはできない。だがそれを飲む方法は人によって異なる。ある人は取っ手のついたカップの方が使いやすいと思うかもしれないし、ある人は柄杓で掬って飲むのがいいというかもしれない。しかし、人間にとって必要なのは水であって、カップや柄杓ではない。水を汲む道具がなくとも、あるいは手のひらで、あるいは顔を近づけて水を飲むことはできるのである。

このように宗教とスピリチュアリティを区別する背景には、宗教を取り巻く現状認識がある。特に先進諸国に見受けられるように、人々の日常生活における宗教の影響は総じてわずかなものになっているという事実をダライ・ラマは認めている²⁷。世俗化という言葉こそ使ってはいないが、ダライ・ラマのこの認識は世俗化というモダニティの特徴を踏まえたものであることは明白であろう。宗教的な制度や行為および宗教意識が社会的意義を喪失する過程が進行し、大多数の人々が宗教を実践していない今、ダライ・ラマの目指すところは、宗教に訴えることなくすべての人々を救う方法を見つけることにある²⁸。その第一歩として、宗教とは区別されるスピリチュアリティの重要性をダライ・ラマは説いているのである。スピリチュアリティこそがすべての人々に必要なものであり、宗教はそうではないという見解に立つならば、祈りの対象を限定するわけにはいかないであろう。祈る対象に対する沈黙はこのような見解を表している。

4、宗教の多様性と個人化

次に第二の見解について考えてみよう。人間に宗教は必ずしも必要ないという見解をダライ・ラマが抱いていることについては先に述べた。しかし、このことは宗教が不要であるということの意味するものではない。

²⁴ *Ibid.*, p. 19.

²⁵ *Ibid.*, p. 22.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ *Ibid.*, p. 20.

²⁸ *Ibid.*

ダライ・ラマによれば、宗教は心を望ましい方向へ鍛錬するのに非常に役立つ道具であり、心をコントロールするのに役立つ何らかの実践をするためにある²⁹。この役割を果たすために、すべての主要な宗教（仏教、キリスト教、儒教、ヒンドゥー教、イスラーム、ジャイナ教、ユダヤ教、シク教、道教、ゾロアスター教）が同様のメッセージを伝えていると、ダライ・ラマは確信している。そのメッセージというのは、愛の観念、自己中心的で苦難を引き起こす可能性のある心を制御する必要性、平安で規律があり倫理的で賢明な心の状態へといたる道などである³⁰。とはいえ、ダライ・ラマはこれまでずっと変わらずにこのような見解を持っていたわけではない。若かりし頃のダライ・ラマは、仏教こそが最高の道であり、すべての人々が仏教に改宗することが望ましいとすら考えていた³¹。しかし、彼の見解は変化し、仏教は絶対的なものではなく相対的なものでしかないという認識に至る。この排他主義的立場から多元主義的立場への変化をもたらしたものは、他の宗教を実践している人々との出会いであった。異なる宗教実践に身を投じている人々は皆、それぞれの方法は違えども深遠なものを得ていた³²。この経験を通して主要な宗教にはそれぞれ大いなる価値があり、その基盤において共通性があるという見解に至ったのである³³。とはいえダライ・ラマは、その共通性を根拠として他宗教の犠牲の上に一つの特異な宗教を主張しようというのでもなく、新しい「世界宗教」を模索しているわけでもない³⁴。

ダライ・ラマが最も重視するのは、宗教を必要とする人々が自分に一番適した宗

²⁹ Dalai Lama, *Universal Responsibility and the Good Heart*, Dharamsala: Library of Tibetan Works and Archives, 1995 (1977), p. 18.

³⁰ Dalai Lama, *Love, Kindness and Universal Responsibility*, New Delhi: Paljor Publications, India, 1999 (1997), pp. 14-15.

³¹ Dalai Lama, *op. cit.*, 1999, p. 21.

³² *Ibid.*, p. 21.

³³ ダライ・ラマは「排他主義」的でもなく「包括主義」的でもなく、「多元主義」的な立場であるが、J・ヒックのいう多元主義の見解とは異なっている。ヒックの多元主義は、一つの「実在者」なり「究極者」なりに様々な道（宗教）が続いているという収斂的なモデルである。それに対しダライ・ラマは、宗教に関係のないスピリチュアリティがすべての人間に存在することを認め、それを発展させる手段として宗教を見ているのであって、一つの頂点へ向かうものという構図は取っていない。むしろ、教義の上では最終的に各宗教は別物であり、本質的に同じではないという見解を取っている。例えば、「空」と「神」の概念や「三身」と「三位一体」の概念が究極的に同じだとするのはいささか暴論であって、ヤクの頭をヒツジの身体に乗せるようなものだとしている[*Ibid.*, p. 228.]。

³⁴ Dalai Lama, *op. cit.*, 1999 (1997), p. 16.

教を選択するということである³⁵。なぜなら、人間の心というのは人それぞれに異なった特質と傾向を持っているがゆえに、平安と幸福への異なったアプローチが必要となるからである³⁶。抗生物質を骨折した人に投与しても骨折が治るわけではないし、子供に大人と同量の抗生物質を投与すれば健康を損なってしまう。これと同様、宗教は薬のようなもので各人各様に適合したものでなければならない³⁷。そのためには宗教は一つだけではなく、様々な種類があったほうがよいのである³⁸。

このダライ・ラマの見解の中に、モダニティの一つの特徴が映し出されている。それは宗教が選択可能なものとなっているということである。別の言い方をすれば、制度的な宗教的影響力の衰退と個人化が、この見解に反映されているのである³⁹。モダニティにおいては、社会的に選択の余地のないものとして個人が特定の宗教を受容しなければならないのではなく、自らの性向に合致する宗教の選択可能性が必要とされている⁴⁰。不特定多数の人々と共有するダライ・ラマの祈りのなかで祈る対象を特定することは、宗教における選択の可能性を否定し、各人の心の特性を無視することを意味しかねない。そのため、祈る対象に対する沈黙が必然的に要請されるのである。

³⁵ Dalai Lama, *op. cit.*, 1995 (1977), p. 18.

³⁶ Dalai Lama, *op. cit.*, 1999 (1997), p. 16.

³⁷ Dalai Lama, *Essence of Heart Sutra*, translated and edited by Geshe Thupten Jinpa, Boston: Wisdom Publications, 2005, p. 11. 和訳：ダライ・ラマ著、宮坂宥洪訳『般若心経入門』春秋社、2004年。

³⁸ Dalai Lama, *op. cit.*, 1995 (1977), p. 42.

³⁹ ここで極めて重要な注意を喚起しておかねばならない。ダライ・ラマが各人各様に宗教を選択すべきだと言っているのは、自律的な個人がブリコラージュのように宗教を消費するという意味での私事化を推奨するものでは決してない。趣味のように消費する態度は回避されねばならない。自分の選択した一つの宗教に真摯に取り組むことこそが重要なのである。ゆえに、ダライ・ラマは安易な改宗を厳しく戒めている。なぜなら、他の宗教に移ることによってそれまでとは異なった生き方をせねばならず、改宗した本人が混乱に陥ことになるからである。とはいえ、自分の宗教に対する信念が揺らがないように分別を持った上でなら、他の宗教を学び、場合によっては一部を取り入れても構わない [Dalai Lama, *op. cit.* 1999, pp. 224-229.]

⁴⁰ チベット人社会の大多数の人々は仏教徒であるが、ボン教徒 (bon po)、ムスリム、キリスト教徒も存在する。1991年に公布された『亡命チベット人憲章』(btsan byol bod mi'i bca' khrims) 第10条において「信教の自由(chos dad rang dbang)」は保証されており、どの宗教(chos lugs)も法の下では平等であるとされている [btsan byol bod mi'i bca' khrims, bod mi mang spyi 'thus lhan khang, Dharamsala, 2005 (1991), p. 4.]。とはいえ、同憲章の第3条「政治の本質」において「ダルマと政治の和合 (chos srid zung 'brel)」という言葉が出てくるのは特筆すべきことである [Ibid., p. 1.]。紙面の都合上論ずる事は出来ないが、この言葉が「政教一致」の意味するところと同じであるかどうかを議論する余地は大いに残されている。

5、普遍的責任 (universal responsibility) について

次に、「A」の②③と「B」の②③について考察しなければならないが、その前にどうしても触れておかねばならないことがある。それが「普遍的責任 universal responsibility」⁴¹と呼ばれるダライ・ラマ独自の概念である。この概念は以下でなされる祈りの考察において決定的に重要な役割を果たす。そのため、普遍的責任についての考察と並行してダライ・ラマの祈りについて見ていく。Universal に「A」の②③を、responsibility に「B」の②③を対応させて考察する。

普遍的責任はダライ・ラマによって初めて採用された言葉であり⁴²、彼が 1973 年に最初に西洋を訪れた時⁴³以来ずっと提唱し続けているものである⁴⁴。ダライ・ラマ自身の説明によると普遍的責任は、「チベット語で *chi sem* といい、逐語的には universal (*chi*) consciousness (*sem*) を意味する」⁴⁵。この *chi sem* というローマ字表記の仕方は、チベット語の *spyi sems* の発音を写したものだと思われる⁴⁶。このように universal responsibility にあたるチベット語をダライ・ラマ自身が述べているにもかかわらず、実際に彼が用いるチベット語は統一されていない⁴⁷。英語では universal responsibility で統一されているのであるが、チベット語では *spyi sems* 以外の複数の言葉が彼自身によって用いられている。

⁴¹ 日本語では通常「普遍的責任」と訳されているので、それに倣う。

⁴² Cabezón, José Ignacio, "On the Principle of Universal Responsibility", *Universal Responsibility*, edited by Ramesh Chandra Tewari, Krishna Nath, New Delhi: Foundation for Universal Responsibility, 1996a, p. 134.

⁴³ 1973 年にダライ・ラマはヨーロッパ 11 カ国を訪問している [rong bo blo bzang snyin grags, *byams brtse dang drang bden gyi bla srog*, Dhalamsara: bod gzhung phyi dril las khungs, India, 2003, pp. 135.]。

⁴⁴ Dalai Lama, *op. cit.*, 1999, p. 169.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 162.

⁴⁶ 「だと思われる」としたのは、この書物においてチベット文字のローマ字転写が記されておらず、また *chi* と発音するチベット文字の組み合わせが複数存在するうえ、長い単語を短く略されている可能性もあるために、この記述だけからは確定できないからである。しかし、以下で universal responsibility のチベット語に関して見ていくなかで分かるように、*chi sem* が *spyi sems* であることは間違いないと思われる。

⁴⁷ 筆者の力の及ぶうる範囲で参照した先行研究において universal responsibility のチベット語の事例を挙げているものはなく、またチベット語としての用語が統一していないことを指摘したものもない。

英語の文章とチベット語の文章を対照してみるとその様子が明らかになる。例えば、2005 年の 3 月 10 日声明における universal responsibility⁴⁸ のチベット語は 'jig rten spyi yongs 'gan khur⁴⁹（公的な世間全体の責任）となっており、1997 年の同声明においては a sense of universal responsibility⁵⁰にあたる部分として 'dzam gling 'dir gzhan phan gyi bsam blo⁵¹（この世界への利他の考え）、となっている。また 1988 年のストラスブール提案⁵²における a sense of universal responsibility⁵³にあたるチベット語は、spyi la sman pa'i 'gan 'khur gyi bsam blo⁵⁴（公共に役立つ責任の考え）となっている⁵⁵。

これらの事例におけるチベット語の特徴をまとめれば次のようになろう。Universal にあたるのは 'dzam gling（世界）、'jig rten（世間）、spyi（公）の 3 つであり、responsibility にあたるのは sems（心）、'gan 'khur（責任）、および gzhan phan gyi bsam blo（利他の考え）の 3 つである。

6、Universal：相互依存によって成立する世界と有情への祈り

Universal に関して 3 つのチベット語の用例があるが、このうち 'dzam gling（世界）と 'jig rten（世間）は似通った意味をもっている。'dzam gling は 'dzam bu gling と綴ることがあり、サンスクリットの jambudvīpa、すなわちアビダルマで説かれるわれわれの住む島の呼び名である。'jig rten は、サンスクリットの loka にあたり、事象が生滅する空間的広がりの意味する。これらから分かるように 'dzam gling は、「世界には様々な国がある」といったときのような、「地理的な意味合い」にお

⁴⁸ Dalai Lama, *Tibet and the Tibetan People's Struggle*, Dharamsala: Department of Information and International Relations, India, 2005b, p. 165.

⁴⁹ Dalai Lama, *op. cit.*, 2005a, p. 286.

⁵⁰ Dalai Lama, *op. cit.*, 2005b, p. 122.

⁵¹ Dalai Lama, *op. cit.*, 2005a, p. 207.

⁵² Dalai Lama, "si tas si sbag gi gros 'char", *bod du lag bstar byas pa'i rgya dmar gyi srid byus dang bya thabs*, bod gzhung phyi dril las khungs, 2002 (1988), pp. 264-273.

⁵³ Dalai Lama, "The Strasbourg Proposal", *Dharamsala and Beijing: Initiatives and Correspondence 1981-1993*, Dharamsala: The Department of Information and International Relations, India, 1996 (1994), p. 45.

⁵⁴ Dalai Lama, *op. cit.*, 2002 (1988), p. 264.

⁵⁵ これらの事例から分かるように、spyi という言葉が多く使われていることと、その意味合いから *chi sem* が spyi sems であることはほぼ確実であろうと思われる。

ける世界を意味している。それに対し、'jig rten は「本質としての事象の生滅性」を含意した世界（世間）を意味している。ダライ・ラマの用法についても同様に、「世界が相互に依存しあっている」というときの「世界」は 'dzam gling を用いている（例えば、5 項目の和平プラン⁵⁶や 1997 年声明⁵⁷、ストラスブール提案⁵⁸など）、相互依存している様相をすでに含意しているときは 'jig rten を用いている（例えば、1988 年声明⁵⁹や 2005 年声明⁶⁰など）。

ダライ・ラマが考える「世界」および「世間」とは、われわれの経験が教えるところの、緊密な相互依存関係によって成立している現実であって、仏教の教義に対する信仰によるものでは決してない⁶¹。国境を越えて取り結ばれている近代経済や環境破壊において顕著に見受けられるように、グローバリゼーションにともなう相互依存関係の増大こそがモダニティにおいて最も重要視されるべき事柄である⁶²。株式の変動や越境汚染などを考えると、世界全体の緊密な相互依存関係はわれわれにとって実感できる切実な現実であろう。このような状況においては、地球的規模で展開される相互依存関係の網の目から逃れることは誰にもできないのである。普遍的責任は、このようなモダニティのありように対する理解から生まれている。

⁵⁶ Dalai Lama, "zhi bde'i sngon 'gro'i gros 'char don tshen lnga", *bod du lag bstar byas pa'i rgya dmar gyi srid byus dang bya thabs*, bod gzhung phyi dril las khungs, 2002 (1987), p. 249.

⁵⁷ Dalai Lama, *op. cit.*, 2005a, p. 207.

⁵⁸ Dalai Lama, *op. cit.*, 2002 (1988), p. 264.

⁵⁹ Dalai Lama, *op. cit.*, 2005a, p. 149.

⁶⁰ Dalai Lama, *op. cit.*, 2005a, p. 286.

⁶¹ すこし、文脈が異なるが、ダライ・ラマは仏教教義に対して以下のような姿勢をとっている。アビダルマで説かれているような世界観は、現代のわれわれが科学的方法によって獲得した世界観とは全く異なる。このような場合、仏教の主張が科学的分析によって誤りであると証明されれば、その教理を捨てねばならないとダライ・ラマは考えている [Dalai Lama, *The Universe in a Single Atom*, Morgan Road Books, New York, 2005c, p. 3. 和訳：ダライ・ラマ著、伊藤真訳『ダライ・ラマ 科学への旅』サンガ、2007年]。この柔軟な姿勢がモダニティに起因するものかという点、必ずしもそうではない。むしろ、仏陀が語ったとされる「比丘たち、あるいは学者たちは、焼いて切って磨いだ金のように、正しく吟味して私の言葉を受け入れるべきで、尊敬のゆえにであってはならない [tsong kha pa, *drang ba dang nges pa'i don rnam par phyed ba'i bsten bcos legs bshad snying po zhes bya bzhuugs so, 'bras spungs blo gsal gling dpe mdzod khang*, 2001, p. 4.]」という言葉が示しているような、「健全な懐疑主義 (healthy skepticism) [Dalai Lama, *op. cit.*, 2005c, p. 25.]」とダライ・ラマが呼ぶ精神に基づくものである。科学と仏教は対立するどころか、その方法論において多くの共通性があることは *Ibid.* に詳しく書かれている。

⁶² Dalai Lama, *Dialogues on Universal Responsibility and Education*, New Delhi: Library of Tibetan Works and Archives, 1995, p. 82.

spyi が意味するものは、ダライ・ラマが **universal** という訳語を当てているように、以上のような相互依存関係によって成立している世界全体であり、われわれの誰一人としてその関係性から逃れることはできないという普遍性である。

こういった世界観に立つ時、チベット人に対して特に責任を負わねばならない⁶³ダライ・ラマという立場にある人は、どのように祈りうるだろうか。その責務上、チベット人の幸福と安寧を祈るのが当然であろうと想像できる。だが、「A」の②の事例はその予想を裏切るものであった。3月10日という記念すべき日の祈りにおいて、祈られる対象がチベット人に絞られているのは全体のほぼ三分の一しかないのである⁶⁴。ダライ・ラマはチベット人に対する祈りを捧げている 1997 年の声明にお

⁶³ Dalai Lama, *op. cit.*, 1999, p. 20.

⁶⁴ しかも、チベット人が対象となっている声明の時期は 1992 年以降に集中している。その理由は、1988 年のチベットの完全独立放棄を謳った「ストラスブール提案」を中心としたダライ・ラマの外交政策の行き詰まりと、それに対するチベット人の落胆に配慮してのことかもしれない。というのも、ダライ・ラマは 1994 年の演説において自身の外交政策とチベット人の反応に対して次のように述べているからである。

「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。」[A. A. Shiromany, Editor, *The Political Philosophy of His Holiness the XIV Dalai Lama Selected Speeches and Writings*, New Delhi: Tibetan Parliamentary and Policy Research Centre, 1998, p. 442.]

このような発言にいたる、ダライ・ラマの中国との外交を極めて簡単に要約すれば以下のようなになる。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、1979 年に鄧小平が述べたことを受け、1980 年から対話を持つ意思をダライ・ラマは表明しつつしてきた [*Ibid.*, p. 441.]. そして、1987 年には具体的な交渉の内容 (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) をまとめた「5項目の和平プラン」を提示した。さらに 1988 年には、外交政策および武力による安全保障を中国側が担うという完全独立放棄の姿勢を打ち出した「ストラスブール提案」を提示することによって、中国側に対して平和的な解決を求めてきた。しかし、それに対して中国側が応じることはなく、政治外交的手段において満足な結果を得ることができなかった。そのため、1991 年にカシャ (bka' shag、内閣にあたる) は「ストラスブール提案の撤回 (“Withdrawal of the Strasbourg Proposal by Kashag the Cabinet of the Tibetan Government-in-Exile”) [Dharamsala and Beijing: *Initiatives and Correspondence 1981-1993*, Dharamsala: The Department of Information and International Relations, India, 1996 (1994), pp. 50-51.]」という声明を出している。

いて、「この世界（'dzam gling）の関係がいつそう緊密になり、お互いがますます相互に依存しているので、一つの国民の困難はもはやその国自身のみによって解決できない。普遍的責任感（'dzam gling 'dir gzhan phan gyi bsam blo）がなければ、われわれの将来は危機的状況に陥らざるをえない」⁶⁵と述べている。国際的な政治的・経済的相互依存性が高まっている状況だからこそ、国や民族にかかわらず、他者の幸福に資することがチベット問題の解決につながる。そうであるがゆえに、「A」の③のように、すべての有情の幸福を祈らずにはおれないのである。

とはいえ、このことは有情一般の幸福をチベット問題の解決の手段としてのみ考えているということでは決してない。そのような考え自体、普遍的責任の意に反するものである。相互依存的関係にあるということは、お互いの幸福をお互いに支えあうということである。よって、以下の考察にあるような責任感が求められることとなる。

7、Responsibility：他者の幸福への積極的な関心と自己に対する決意を込めた祈り

Responsibility に関して3つのチベット語の用例が認められるが、ダライ・ラマによれば、'gan 'khur（責任）の意味合いは sems（心）の中に内在しているという⁶⁶。また、gzhan phan gyi bsam blo（利他の考え）は上述のダライ・ラマによるスピリチュアリティの定義において登場したものでもあるが、ダライ・ラマが sems に重点を置いていることから、gzhan phan gyi bsam blo（利他の考え）も sems の意味合いに集約されると言ってよいであろう。

ダライ・ラマの普遍的責任（spyi sems）にいう sems は、菩薩（byang chub sems dpa'）における sems dpa' を意味している⁶⁷。sems dpa' を字義どおりに訳せば勇ましい（dpa'）心（sems）となり、ダライ・ラマの説明によると、他者に関心を抱き、他者のために行動する勇ましい決意であり、責任感をともなうものである⁶⁸。この責任感は、「すべてのものはその生において苦しみを欲さず、幸福や快適さを求める」という、ダライ・ラマが普遍的に妥当すると考えている原則から生じるも

⁶⁵ Dalai Lama, *op. cit.*, 2005a, p. 207.

⁶⁶ Dalai Lama, *op. cit.*, 1999, p. 162.

⁶⁷ Dalai Lama, *op. cit.*, 1995, p. 5.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 5.

のである⁶⁹。この原則と、相互依存的な現実の有り様にわれわれは常に直面している。ゆえに、積極的に他者に対して関心を抱き、他者の役に立とうとする責任感を持たねばならない。これが普遍的責任の主張するところである。

「B」はまさにこのような責任感に裏打ちされた実践の決意を表明したものだといえる。「A」において祈られた他者の幸福は、「B」において自らの実践の目的となり、その目的を達成する決意を込めた祈りとなっている。すなわち、*spyi sems*（普遍的責任）の *sems* である。「B」における 2 つの祈りの事例は明白に菩薩の精神を表すものであって、事実、「虚空が続く限り……」という言葉は、シャーンティデーヴァ⁷⁰ (*Śāntideva*, *zhi ba lha*、寂天、7 世紀中頃～8 世紀中頃) の『入菩薩行論』⁷¹ 廻向の章の第 55 偈である。これらの祈りは普遍的責任を表したものに違いないが、一見すると、宗教的色彩の濃いものであるように思える。普遍的責任は仏教における縁起を基盤にしていると、これまで指摘されてきた⁷²。ダライ・ラマ自身が認めているように⁷³ 実際その通りである。だが、その着想が仏教にあるといえども、仏教という宗教の枠を超えようとしているのも事実である。

その超脱は、「縁起」や「菩薩」といった仏教的概念が示す精神を、「普遍的責任」という非仏教的な概念で表したことのなかに見出しうる。この概念の置き換えをも

⁶⁹ Dalai Lama, *op. cit.*, 1995 (1977), p. 24.

⁷⁰ ナーランダー僧院で活躍した、ナーガールジュナ、ブッダパーリタ、チャンドラキールティに連なる中観帰謬論証派の学僧。中観帰謬論証派の哲学はチベット仏教において最高のものとされている。

⁷¹ 六波羅蜜を基礎に菩薩の実践について説かれた論書。ダライ・ラマが自身の説法や著作において何度も取り上げているもので、彼の思想形成において最も重要な影響を与えているものの一つである。シャーンティデーヴァがナーランダー僧院の男性僧侶に対して説いたものとされているため、肉欲に関する部分で女性の肉体の過失についての記述がある。しかし、それは聴衆が男性であったことを反映したものにすぎないため、女性がこの部分を読むときは、男性の肉体の過失として考えるようにダライ・ラマは述べている [ダライ・ラマ 14 世、前掲書、2001 年、170 頁]。言うまでもないが、ダライ・ラマは男女平等論者である。将来、女性がダライ・ラマになりうることも認めている [ダライ・ラマ 14 世、ジャン＝クロード・カリエール著、新谷淳一訳『ダライ・ラマが語る』紀伊国屋書店、2000 年、234 頁]。

⁷² Chapela, Leonardo R., "Buddhist Guidelines on Economic Organizations and Development for Future Tibet: Interviews with His Holiness the XIVth Dalai Lama and Prof. Samdhong Rinpoche", *The Tibet Journal*, Vol. XVII, No. 4 Winter, 1992, pp. 18-19. および、Cabezón, José Ignacio, "Buddhist Principles in Tibetan Liberation Movement", *Engaged Buddhism*, edited by Christopher S. Queen and Sallie B. King, New York: State University of New York Press, 1996b, p. 301. がある。

⁷³ Dalai Lama, *op. cit.*, 1995, p. 97.

たらしめたのは、グローバリゼーションの進展にともなう地球規模の相互依存関係の拡大という社会構造の変化であった。というのも、この変化の影響力は宗教の如何にかかわらず及んでいくからである。縁起という宗教的世界観を有しない者であっても、地球的規模で展開している現実から眼をそむけるわけにはいかない。もはや、縁起の示す相互依存的な現実とは、仏教徒のみに通用するものとはいえないのである。そうである以上、一人の人間として自らの為す影響力がともすれば地球的規模に及ぶことを意識し、あるいは他者に、あるいはすべての生けるものに対し関心を抱かねばならない。菩薩という宗教的理想によらずとも、このような責任感を持つことは、世界経済や環境破壊といった単独の国家や民族では解決できない多くの現実によって要請されているのである。さればこそ、普遍的責任は、倫理道德の問題でも、ましてや宗教の問題でもなく、まさに生き残りをかけた現実問題であるとダライ・ラマは主張するのである⁷⁴。そのため、Engaged Buddhism という名のもとで普遍的責任を概括する⁷⁵には、余りあるものを感じずにはいられない⁷⁶。モダニティの現実が、仏教という枠に納まりきれない普遍的妥当性を与えているからである。そうであるがゆえに、「B」の祈りを多くの人々と共有し、各人が自己自身に対して（「B」の②）、他者の幸福を達成することができるように決意する（「B」の③）ことをダライ・ラマは望んでいるのである。

⁷⁴ *Ibid.*, p. 82.

⁷⁵ Engaged Buddhism という文脈で普遍的責任を論じたものとしては、Bharati Puri, *Engaged Buddhism the Dalai Lama's Worldview*, New Delhi: Oxford University Press, 2006. および、Cabezón, José Ignacio, *op. cit.*, 1996b. がある。

⁷⁶ このことは、Engaged Buddhism の文脈で論じたものの無益さや否定を意味するものではない。むしろ、極めて貴重で有益な先行研究である。筆者がこのようにいうのは次のような理由による。ダライ・ラマ自身の思想の中核には仏教があるけれども、普遍的責任は、仏教ひいては宗教自体の枠組みにとらわれてはいけぬものとして提示されている。自分の信仰の枠を超えて普遍的な道德律があることを示したい [Dalai Lama, *op. cit.*, 1999, p. 22.] と彼自身が述べているように、普遍的責任を Buddhism という限定的な枠組みで理解されてしまうのは、ダライ・ラマの本意ではないからである。とはいえ、普遍的責任感に基づいた実践が宗教にかかわりなく行われねばならないというものではない。宗教の多様性についてのダライ・ラマの見解について上述したように、実践にあたって各人の最も適した宗教に従うのは有益な事であるのは間違いない。よって、ダライ・ラマが言及しているわけではないが、仏教的動機による普遍的責任の実践はもちろんのこと、キリスト教的動機に基づいた普遍的責任の実践やその他様々なヴァリエーションが考えられるであろう。このように考えてみると、普遍的責任を Engaged Buddhism という名のもとに置いておくには勿体無く感じられるのである。

おわりに

ダライ・ラマの祈りを通して彼の宗教観について考察してきた。これまでの議論を整理すれば次の2点にまとめることができよう。

第一に、世俗化が進み宗教の社会的影響力が衰退している現代において、人間にとって宗教は必ずしも必要なものではなく、スピリチュアリティこそが必要であるとダライ・ラマは主張していた。宗教はスピリチュアリティを発展させるための手段であり、薬と同じく各人各様に適した宗教を実践すべきであって、そのためにも宗教の多様性が必要であるとする多元主義的な立場であった。これらの見解は、「祈る対象に対する沈黙」として彼の祈りのなかにあらわれていた。

第二に、政治経済や自然環境など様々な領域において相互依存的関係が進んでおり、誰もが苦しみを望まず幸福を望むからこそ、他者の幸福に対する「普遍的責任」を抱かねばならない。この決意が祈りの中に表明されていた。この考えは、宗教的枠組みを超えた、モダニティの現実が要請するものであった。

以上のように、ダライ・ラマはチベット仏教の最高指導者でありながら、仏教のみならず宗教自体に対しても固執しない態度を表明している。ダライ・ラマの信じる宗教の本質とは、自らを律し他者に幸福をもたらさんとする心の資質を育むための「道具」である。ともすれば、われわれは「道具」に振り回されがちになる。そうならないためにも、「道具」を扱う人間にとって必要不可欠な心の質、すなわち他者を思いやる心を確立することが必要である。このことは、単に仏教という枠の中だけから導かれたものではなかった。ますます進展する相互依存関係によって成り立っているモダニティの現実との邂逅によってもたらされたものであった。もはや、宗教の枠組みを超えた問題にわれわれは直面している。そうであるからこそ、他者の幸福に対して積極的に関心を抱き、責任感を持たねばならない。これがダライ・ラマの云わんとする「人間の心であり、中心点」である。

キーワード：

ダライ・ラマ 14 世、祈り、モダニティ、スピリチュアリティ、
普遍的責任

KEYWORDS:

The 14th Dalai Lama, prayer, modernity, spirituality,
universal responsibility

宗教紛争のダイナミカル・システム

—ボスニア・ヘルツェゴビナ紛争を例に—

河合裕子

(同志社大学大学院経済学研究科博士課程後期)

(和文要旨)

ボスニア・ヘルツェゴビナの人々は、セルボ・クロアートという一つの言語を共有する南スラヴ族である。だが彼らは、オーソドックス、カトリック、イスラームという三つの宗教の相異を核として、セルビア人、クロアチア人、ムスリム人という異なる民族意識を持っていた。

1991年の旧ユーゴスラビア崩壊を契機とし、武力紛争までに至ったボスニア・ヘルツェゴビナ紛争を例に、宗教紛争が何故どのように顕在化・活性化し、潜在化・鎮静化するのかを解析する数理モデルを構築する。

(SUMMARY)

The peoples in Bosnia and Herzegovina are South Slavs who share one language, Serbo-Croatian. However they have different ethnic consciousness as Serbian, Croatian and Muslim, because of the religious difference between Orthodox, Catholic and Islam.

This paper investigates the case of the conflict in Bosnia and Herzegovina which began after the disintegration of Yugoslavia in 1991 and caused to civil war consequently, so as to build a mathematical model to be able to analyze what mechanism activates or tranquilizes the religious conflicts in general.

序論

ボスニア・ヘルツェゴビナ紛争の主要な三民族は、セルボ・クロアートという一

つの言語を共有する南スラヴ族であるにも関わらず、オーソドックス、カトリック、イスラームという三つの宗教の相異を核として、セルビア人、クロアチア人、ムスリム人という異なる民族意識を有し、武力紛争までに至った。この紛争を例に、宗教紛争が何故どのように顕在化・活性化し、潜在化・鎮静化するのかを解析する数理モデルを構築することにより、非常に複雑なボスニア・ヘルツェゴビナ紛争の本質的理解が可能となる。

1. ボスニア・ヘルツェゴビナ紛争

南スラヴ族の古代、中世および近代の歴史を叙述する中で、セルボ・クロアート語を話す一つの語族が、どのように三つの宗教を核とする民族集団に分裂したのか、キリスト教の東西分裂、またボゴミール派からムスリム人への流れに留意して説明する。その上で近代以前は、オーソドックス、カトリック、イスラームがどのように並存しており、それが世俗的な近代南スラヴ国家の下でどのように持続したかを述べ、旧ユーゴスラビア崩壊以後の紛争を、セルビアあるいはクロアチア民族国家とムスリム共同体への解体として叙述する。

1. 1. 旧ユーゴスラビア

旧ユーゴスラビア（以下、旧ユーゴ）は、多民族国家であり「民族のモザイク国家」や「民族のパッチワーク国家」と表現されていた。旧ユーゴの複雑さをあらわす数えことばに「七つの国境、六つの共和国、五つの民族、四つの言語、三つの宗教、二つの文字、そして一つに固く団結した独立への意志を持つ。それがユーゴだ」というのがある。だが実際の旧ユーゴはさらに複雑であった。その状況を以下に挙げる。

- (1) 「七つの国境」とは、旧ユーゴが国境を接していた国の数で、イタリア、オーストリア、ハンガリー、ルーマニア、ブルガリア、ギリシャ、アルバニアであった。
- (2) 「六つの共和国」とは、旧ユーゴを構成していた共和国の数で、スロベニア、クロアチア、ボスニア・ヘルツェゴビナ、モンテネグロ、セルビア、マケドニアであった。
- (3) 「五つの民族」とは、旧ユーゴを構成していた主要民族の数で、人口比の多い順にセルビア人、クロアチア人、スロベニア人、マケドニア人、モンテネ

グロ人であった。しかし、1971年の国勢調査で新たにムスリム人が民族として認められ、六つとなる。ムスリム人は人口比だと旧ユーゴで三番目に多い民族であった。ここに挙げた以外にも少数派の民族は数多く居住しており、このことだけでも旧ユーゴの複雑な状況が理解できる。

- (4) 「四つの言語」とは、旧ユーゴで使われていた主要言語の数で、使用人口の多い順にセルビア・クロアチア語、ハンガリー語、ルーマニア語、スロベニア語であった。しかし、連邦公用語は正式には三つであり、セルボ・クロアート語、スロベニア語、マケドニア語であった。
- (5) 「三つの宗教」とは、旧ユーゴの主要宗教の数で、オーソドックス（セルビア正教）、カトリック、イスラームの三つであった。
- (6) 「二つの文字」とは、旧ユーゴで使われていた主要な文字の数で、キリル文字とラテン文字であったが、書き記される言語は二つとも同じセルボ・クロアート語であった。
- (7) そして「一つに固く団結した独立への意思」は、旧ユーゴ崩壊の前にすでに空中分解していた¹。

1. 2. 東西分断²

多民族国家である旧ユーゴの民族問題をさらに複雑にしたのは、この国があった南スラヴ周辺の地域が、東西分断の歴史を持つことである。旧ユーゴの国土にあたる地域のほぼ中央には、古くから東西の境界線が通っていた。この境界線がセルビアおよびボスニア・ヘルツェゴビナ（以下、ボスニア）と、クロアチアおよびスロベニアの両区域を分断していた。

東西の分断は、古代ローマ帝国に端を発している。ディオクレティアヌス皇帝は、専制君主制の確立を目指し様々な改革を断行したが、その一つが293年の東西分断で、それまで一つであったローマ帝国を二分して二人の正帝を置き、東と西をそれぞれ別々に統治することを定めた。さらに395年には、帝国の東西二分治体制が確立され、東西を分断する境界線が、旧ユーゴのほぼ中央を北から南へ走ることとなった。この東西ローマ分割線による東西分裂が、東の東方正教会文化圏と西のローマ・カトリック文化圏としての相違へと受け継がれていく。後に、ローマ帝国の西

1 千田善『ユーゴ紛争 - 他民族・モザイク国家の悲劇』講談社、1993年、148-150頁。

2 旧ユーゴの歴史における事実関係については、主として柴宜之『バルカン史』（山川出版社、1998年）に依拠する。

部が衰退し滅亡していく一方で、東部はビザンツ帝国として君臨し続けた。

中世にこの場所に定住したとされるクロアチア人やスロベニア人の祖先は、フランク王国の影響でカトリックを受け入れ、ラテン文字の文化圏となった。一方、セルビア人の祖先は、ビザンツ帝国の影響でオーソドックスを受け入れ、キリル文字の文化圏となった。

そしてさらに、東西の分断を明確にしたのは、近代における東西分割線であった。これにより、東側はオスマン帝国の領土となり、西側はハプスブルク帝国の領土となった。現在のセルビア、モンテネグロ、ボスニアにあたる東側は、16世紀にオスマン帝国の領土となってから20世紀初めの南スラヴ族独立までのあいだ、その支配を受け続けた。オスマン帝国により、イスラーム文化がこの地域に入ってきたのもちょうどこの時期であった。一方、現在のクロアチアとスロベニアにあたる西側は、以前とほぼ文化の変わらないハプスブルク帝国の支配下にあったため、さらに西欧的な文化へと変化していった。

1. 3. 統一国家成立

こうした東西分断による分裂状況の中、新生の「南スラヴ族による統一国家」が誕生する。1918年に樹立された「セルビア人・クロアチア人・スロベニア人王国」は、この地域で最初の統一国家であった。この国家は、南スラヴ族という単一民族に民族自決権が承認されることで初めて築かれた「Nation-State」であるとされ、後に「第一のユーゴ」と呼ばれた。これはかなり強引な民族統一であったが、「第一のユーゴ」は解体まで続いた体制の基礎となる。1929年には「ユーゴスラヴィア王国」へと名称を変更し、第二次世界大戦後の1945年には「ユーゴスラヴィア連邦人民共和国」が成立する。これが旧ユーゴであり、1992年の連邦崩壊まで続いた。

「ユーゴスラヴ」とは、南スラヴの人々という意味で、南スラヴ族の名称が由来である。

南スラヴ地域の各民族は、その歴史が始まって以来、第一次世界大戦終結までの長期にわたり、明確に統合された一つの「民族」を形成したことがなかった。帝国の統治によって支配され続けた結果、文化的にも強い影響を受けた人々は、それぞれが確立された民族になっていた。彼らは、自分たちが単にセルビア人、クロアチア人、スロベニア人であるという意識しか持っていなかった。なぜならば、19世紀に入るまでそれぞれの民族は、互いを知り合う機会がほとんどなかったからである。このような状況下では、民族意識を助長するような相互の密接な接触はあり得ない。

南スラヴ地域の各民族は、次々に代わる支配者の利害の赴くまま、分裂と統合を繰り返させられたが、それぞれが孤立した情報のない環境におかれていた。

ところが、19世紀中頃から、南スラヴ地域においても「民族」に注目が集められ、統一国家形成に向かう動きがでてきた。背景として考えられるのは、この時期、世界各地で民族の独立が掲げられており、南スラヴ地域も少なからずその影響を受けたことである。また、ちょうどこの前後にオスマン帝国やハプスブルク帝国が解体したことも重なり、支配から解き放たれた人々の民族意識は高揚した。そして、1914年に起こった事件が、第一次世界大戦の直接的契機となる。ボスニアの青年が、オーストリア帝位継承者を暗殺した、サラエボ事件である。

1. 4. ムスリム人

ムスリムとは、一般的にイスラームを指しているが、ここでいう「ムスリム人」は、単なるイスラームのことではない。旧ユーゴの「ムスリム人」も信仰はイスラームであるが、他のイスラームとは違う非常に特殊な存在である。その最大の特徴として彼らは、自らを「ムスリム人」という一つの民族であると主張する。イスラームとしてではなく、「ムスリム人」として個別の民族性を声高に唱える人々は、世界のイスラームのなかでも、他に例をみない。

「ムスリム人」はボスニアにおいて、その全人口の40%以上を占める最大勢力であった³。ローマ帝国統治時代の東西分割線は、現在のボスニアのほぼ中央を通過していた。中世のボスニアには、キリスト教のオーソドックスとカトリック、そしてその両者から異端とされたボゴミール派が住んでいた。彼らはキリスト教の一派であるが、オーソドックスやカトリックに改宗することは決してなかった。しかし、15世紀から16世紀にボスニアがオスマン帝国の支配下に入ると、ボゴミール派の改宗が始まる。オスマン帝国は、無理な改宗を強要しなかったが、その実利的な理由からイスラームに大量改宗する。ボゴミール派は、オーソドックスやカトリックから異端の扱いを受け迫害された歴史があるため、住民の大半は侵入者を歓迎するかたちとなり⁴、積極的にオスマン帝国側に協力するものもいた。これがボスニアの「ム

³ ムスリム人44%、セルビア人32%、クロアチア人17%、ユーゴ人6%と続く。ボスニアの民族構成については、柴宜之『ユーゴスラヴィア現代史』（岩波書店、1996年）を参照。

⁴ Clissold, Stephen, *A Short History of Yugoslavia: From Early Times to 1966*, Cambridge University Press, 1966. 邦訳は、田中一生・柴宜之・高田敏明訳『ユーゴスラヴィア史 - ケンブリッジ版』恒文社、1980年、74頁。

スリム人」たちの祖先にあたる。

その後、「ムスリム人」は、1967年のチト一大統領による自由化政策により、ボスニアのイスラームとしての民族的特性を承認される。さらに、1971年の国勢調査で正式に民族としての承認を受け、自己申告が可能になった。

もともと「ムスリム人」は、セルビア人やクロアチア人と同じ人種であり、外見も使用言語もほぼ同じである。しかし、彼等とは違う宗教を受け入れ、異なる歴史を歩んだことで、独自の民族意識が生じ、一つの民族として主張をするに至った。

イスラームによる運動は、今でこそ「イスラーム原理主義」といわれ、一般的にも知られるようになった。だが、旧ユーゴにおける「ムスリム人」の主張は、イスラーム原理主義が世界に浸透する以前のもので、歴史上初めてのイスラームによる運動である。これは、イスラーム原理主義の原点といわれるイラン革命が起こる8年も前の出来事であった。

つまり、旧ユーゴにおける「ムスリム人」の運動は、イスラーム原理主義運動とは無関係である。そして、「ムスリム人」は、他のイスラーム世界から影響を受けたものではなく、旧ユーゴの特殊性のなかで生まれた独特な民族だということが理解できる⁵。

1. 5 紛争概要

ボスニアは、旧ユーゴの中でも民族の混在がもっとも激しい地域で、「ユーゴスラビアの縮図」とも呼ばれた。しかし、その歴史は争いばかりではなく、民族が混在する地域であるがゆえに、共存して生活していた。二つの大戦期を除けば、殺戮が行われることもなく、必要以上に宗教の違いを意識し、他者を排斥するような動きは見られなかった。どちらかという、宗教の違いより隣人同士としての意識が強いという印象を受ける。その顕著な例が、異民族間の婚姻である。紛争の状況下では想像もつかないが、以前のボスニアでは、異民族間の婚姻も特別なことではなかった。ところが、ある時期を境にして、これまで隣人として平和に生活していた三つの宗教的民族が互いに殺し合い、住居を破壊し合う悲惨な紛争が起こる。

1992年、独立宣言直後のボスニアで、セルビア人、クロアチア人、ムスリム人の三民族の衝突が起こり、紛争が始まった。三勢力による「民族浄化」⁶を伴う戦いは次第に激しさを増し、時間の経過とともに凄まじいものへと変化していった。「大

⁵ 石川純一『宗教世界地図』新潮社、1997年、176頁。

⁶ 『ユーゴ紛争 - 他民族・モザイク国家の悲劇』17頁。

セルビア主義」や「大クロアチア主義」などの偏った民族主義もあらわれた。ボスニアのセルビア人は、旧ユーゴ連邦軍を引き継いだ新ユーゴのセルビア共和国から支援を受け、優勢に紛争を進めることとなる。これに対抗するためか、それぞれの民族と宗教的に関係が深い他国からの支援が相次いで行われるようになり、紛争の規模が拡大していった。

ボスニア紛争では、セルビア人武装勢力の民族浄化作戦に対する国際的な非難が集中した。セルビア人武装勢力は、ムスリム人が多い町や村を襲撃し、住民を追い出し、あるいは強制収容所に収容したともいわれている。各地で集団虐殺、集団暴行が上からの命令によって行われた。この命令には、男性は敵の人数を減らすためにも殺してしまうべきだが、女性にはセルビア人の血が入った子供を妊娠させ子供を産ませる、という明確な意図があった。しかし、セルビア人側が一方向的に悪いわけではない。同様の残虐な行為がクロアチア人側やムスリム人側にも見られたという。

ボスニア紛争は、三勢力がそれぞれ自民族の主張ために争うことから始まった。しかし、これだけ拡大してしまった紛争の結果に出た死者は、旧ユーゴ内戦の一つという小さな地域で起こった小規模なものであるにもかかわらず、20万人以上であった。これは、二つの世界大戦を除くと、過去最大の犠牲者数⁷である。また、住居を失ったり、土地を追われたりしたため難民となった人々は、200万人以上にも及んだ。これは、ボスニアの人口の半数近くであった。

ボスニア紛争は、約42ヶ月間続いたが、1995年末にセルビア人、クロアチア人、ムスリム人の各首脳により、米国 Daytonでの和平協定調印をもって終結した。この和平協定の主要点は、①ボスニアを単一の国家とする、②ムスリム人・クロアチア人側の支配地域を51%、セルビア人側を49%にする、③NATOの平和実施部隊6万人が合意実施を監視する、という三つであった⁸。

2 宗教紛争の基軸

本論において「宗教紛争」とは、経済紛争や独立紛争を含むあらゆる紛争のうち、特に宗教に起因する紛争のすべてを指している。定義を宗教対立に限らず、あえて

7 『ユーゴ紛争 - 他民族・モザイク国家の悲劇』、16頁。

8 Dayton協定に関しては、千田善『ユーゴ紛争はなぜ長期化したか - 悲劇を大きくさせた欧米諸国の責任 - 』（頸草書房、1999年）を参照。

宗教に起因する紛争として範囲を広げた理由は、宗教問題ではなく政治や経済問題が大きく表面化する事例が少なくないからだ。ボスニア紛争もその一つである。

宗教紛争は、二つの基軸で考えることができる。紛争は、同一と差異の関係性により引き起こされる問題である。ここでいう「同一」と「差異」とは、自己との同一性を重視する立場か、他者との差異性を強調する立場かである。宗教においては、伝統および近代との関係性が根本的に重要となる。ここでいう「伝統」と「近代」とは、単に時間軸としてではなく、伝統的な宗教性や祈りなどを重視する立場か、民族や国家など近代的な概念と関連させる立場かである。

2. 1 二つの対立軸

宗教紛争は、紛争という現象である限り同一と差異の対立軸を持ち、宗教に関わる問題である限り伝統と近代の対立軸を持つ。その上で、X軸を同一（正）と差異（負）の対立軸、Y軸を伝統（正）と近代（負）の対立軸と置く。

この二つの対立軸の関係性をあらわす図は、以下のものである（図1）。

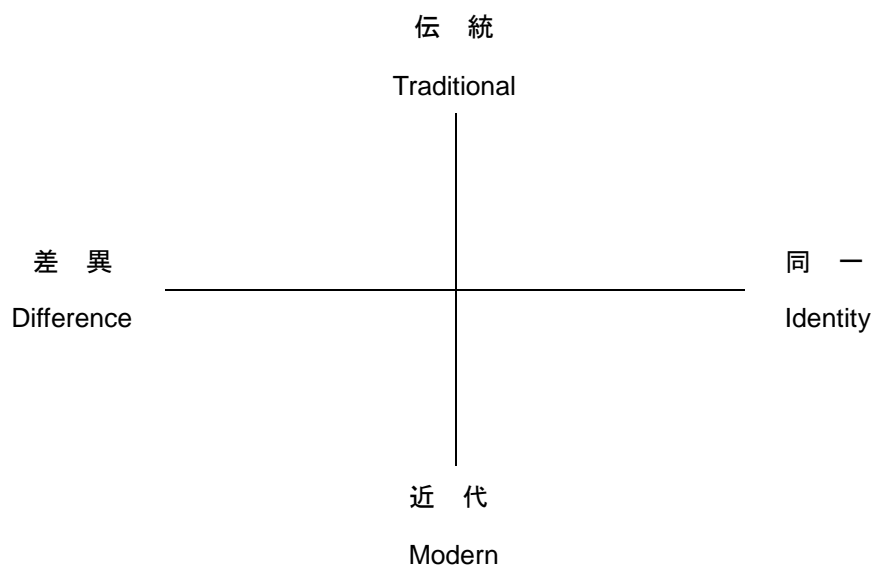


図1

2. 2 四つの基本概念図

前節であらわした図1の四つの部分に当てはまる概念は、どのようなものであるか考える。

第1象限は、伝統的であり、かつ同一性を重視するものであるから、宗教的共同

体である。宗教は伝統と深い関わりがあり、その同一の信仰をもってひとつの共同体となり得る。

第2象限は、伝統的であり、かつ差異性を重視するものであるから、三教並存体制である。ミット制の様に伝統的な宗教性を根底に置きながらその差異を尊重する立場である。

第3象限は、近代的であり、かつ差異性を重視するものであるから、民族国家体制である。民族は近代と深い関わりがあり、またそれぞれの差異を強調した単一国家を目指す。

第4象限は、近代的であり、かつ同一性を重視するものであるから、連邦国家体制である。連邦国家は近代的な概念であり、その差異ではなく同一の理念を強調する立場である。

これらの概念をあらわす図は、以下のものである（図2）。

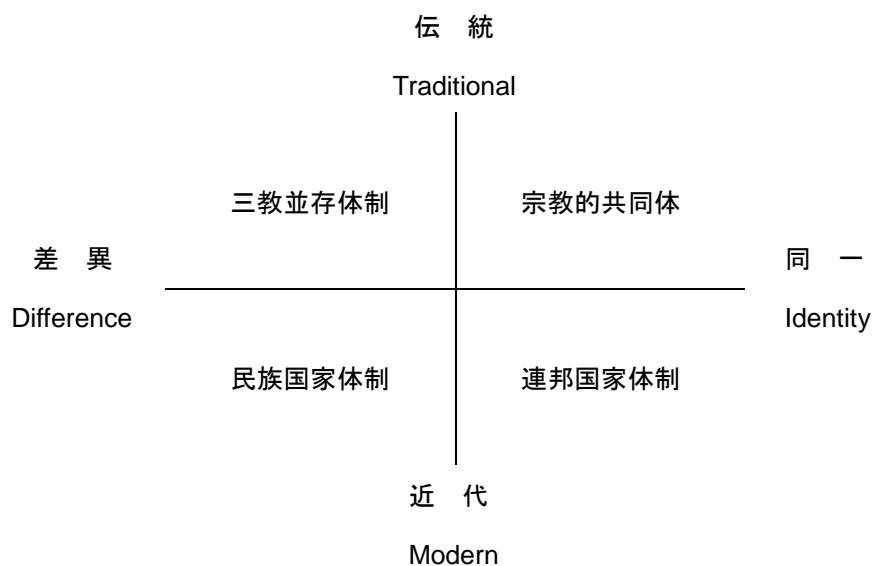


図2

2. 3 ボスニア・ヘルツェゴビナ紛争の概念図

次に、図2であらわした四つの概念を、実際に起こったボスニア紛争の事例に当てはめて考えると、

第1象限 宗教的共同体（伝統的同一性）ムスリム共同体の自立

第2象限 三教並存体制（伝統的差異性）たとえばオスマン帝国のミット制

第3象限 民族国家体制（近代的差異性）セルビアあるいはクロアチア民族国家

第4象限 連邦国家体制（近代的同一性）南スラヴ連邦の維持

として位置付けられる。

これらの事例を図にあらわすと、以下の図3になる。

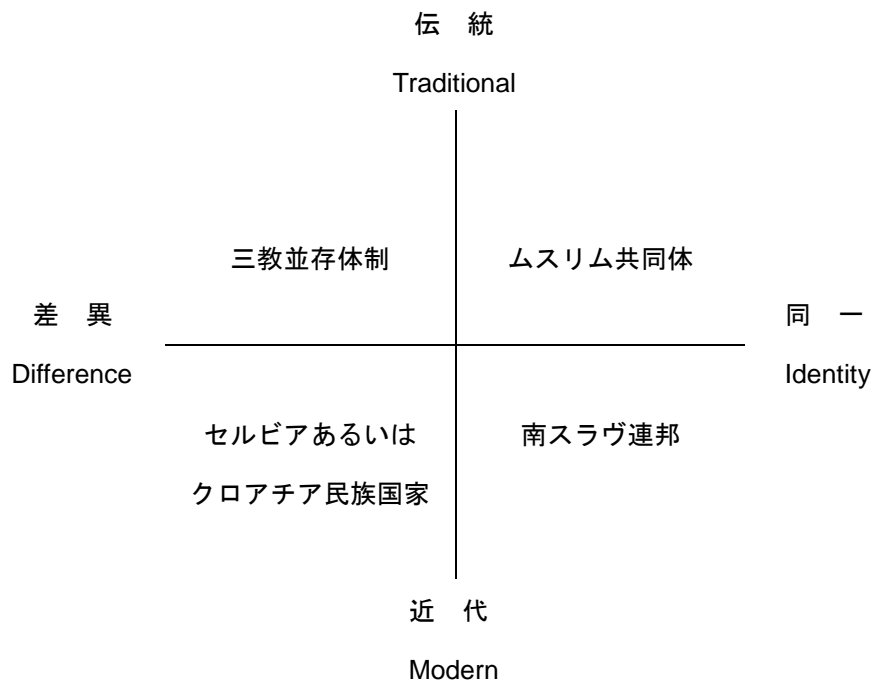


図3

3 ダイナミカル・システム

宗教紛争は、紛争に本質的な同一性と差異性の対立軸と、宗教に本質的な伝統と近代の対立軸の直交する平面において展開されるのであるから、それが顕在化・活性化あるいは潜在化・鎮静化するメカニズムは、同一性（差異性）の変化および伝統（近代）の変化のメカニズムに帰着する。

いま同一性（差異性）の変化 dx/dt は伝統（近代） Y に、伝統（近代）の変化 dy/dt は同一性（差異性） X に、それぞれ依存するモデルを考えれば、宗教紛争は以下のダイナミカル・システムとして表現される。

$$dx/dt=Y$$

$$dy/dt=X$$

このシステムを解析すると鞍点解が得られる。
 このことを図示すると、以下のごとくである（図4）。

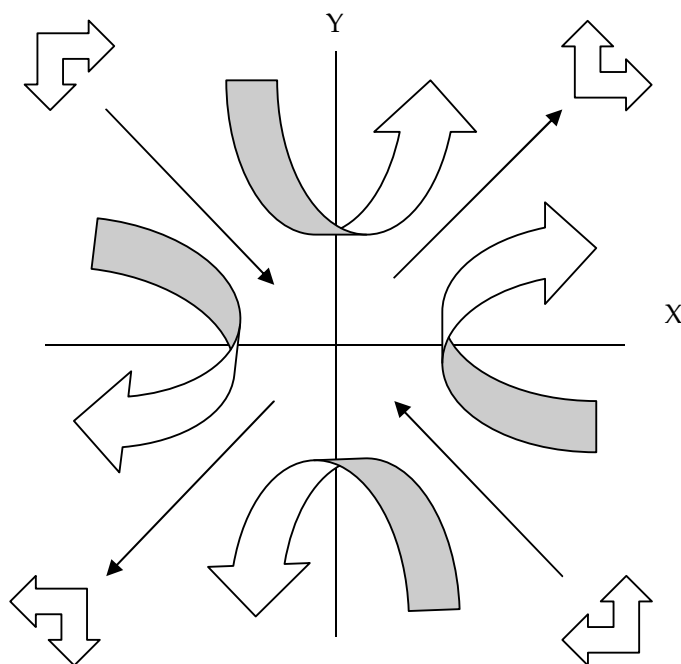


図4

図4は、鞍点解の図であり、その性質からわかることは、第1象限と第3象限において、その動きが「発散」していく方向にあることだ。また、第2象限と第4象限においては、逆にその動きが「収束」していく方向にある。

さらに、座標軸が交わる中心は「鞍点」で、第2象限と第4象限のように矢印が収束する方向にあるときの収束軌道は不安定であり、第1象限や第3象限のように矢印が発散する方向にある発散軌道はむしろ安定である。

4 ボスニア・ヘルツェゴビナ紛争の数理モデル

では、第2章で提示したボスニア・ヘルツェゴビナの概念図（図3）と第3章で提示したダイナミカル・システム（図4）を重ねて考えると図5のようになる。

「ムスリム共同体」を置いた第1象限での動きは、安定的に発散していく傾向にある。「三教並存体制」を置いた第2象限での動きは、収束していく傾向にあるが、不安定である。「セルビアあるいはクロアチア民族国家」を置いた第3象限での動きは、安定的に発散していく傾向にある。「南スラヴ連邦」を置いた第4象限での

動きは、収束していく傾向にあるが、不安定である。

この矢印であらわした動きの流れから理解できることは、安定的に収束することが非常に困難だということである。いま仮に、第4象限のある位置から、鞍点に向かって変化している動きがあると仮定すると、この動きは、最初の段階ではバランスの良い座標をとり、中心の収束点へと順調に向かう。しかし、ここで何らかの力や要素が加えられ座標のバランスが崩れだすと、瞬く間に収束点へ進む動きから外れる事態が起こる。ひとたび外れてしまった動きは、第1象限や第3象限に流れ出て行き、発散する方向へと向かってしまうのである。

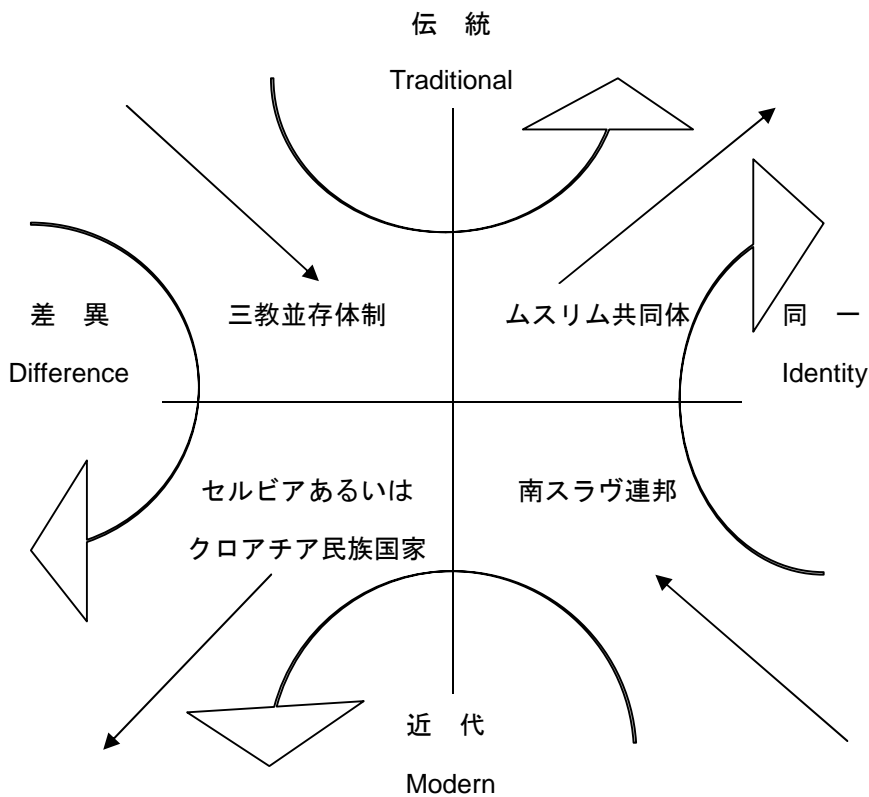


図5

つまり、第2象限の「三教並存体制」と第4象限の「南スラヴ連邦」は鞍点へ収束しようとする動きを示す。これらは、非常にデリケートな均衡である。それゆえ、現実の社会は、第1象限の「ムスリム共同体」や第3象限の「セルビアあるいはクロアチア民族国家」に陥りやすく、発散する状態になりやすいことがわかる。

旧ユーゴスラビアは、1918年の成立以来1992年の解体に至るまで、多民族国家としての安定を何とか保ってきた。しかし、この安定は非常にデリケートなもので

あり、その内情は崩壊や紛争の可能性を多く含んでいた。旧ユーゴという名の南スラヴ連邦は、体制自体が強引なものであり、この統合には人々にその意識を植え付けられる程の大きな力がなかった。人々のなかに旧ユーゴの一員としての国民的な意識は形成されかけたが、それは時間とともに薄れていき、次第に意味のないものとなってしまった。そして共和国の独立問題をきっかけに、均衡は急速に崩れていった。

均衡が崩れだすと、その動きは第4象限の南スラヴ連邦から、第1象限の「ムスリム共同体」と第3象限の「セルビアあるいはクロアチア民族国家」の方向に流れ出す。矢印を見ると分かるように、南スラヴ連邦として統合されていた人々はそれぞれムスリム人、セルビア人、クロアチア人として、各体制を目指す集団に分かれてしまった。そして、発散していく動きにあらわされるように、それぞれの別の方向へと分散し、三民族による三つ巴の争いが繰り広げられた。

ボスニアは、三民族にとって宗教的に重要な場所であった。また、それ以外にも多くの利点が考えられ、旧ユーゴ内でも特別な地域であったといえる。

ムスリム人の目的は、ムスリム国家を形成することではない。彼らの目指すものは、周囲から迫害を受けず他者に脅かされることのない安定した生活であった。ムスリム人にとってボスニアは、ムスリムが最大勢力であるただ一つの場所であった。彼らにとってボスニアが他民族の支配地域になってしまうことは、死活問題なのである。ムスリム人が、旧ユーゴ内のあらゆる共和国内において常に差別され、迫害されてきたことが痛感できる。

セルビア人の目的は、その権力であった。彼らは、その権力保持と領土拡大のために、軍事的なものが集まるボスニアをどうしても手に入れたかった。ボスニアでの権力保持および領土拡大は、実質的に彼らの優遇や経済的な豊かさにつながり、同時にセルビア共和国のそれにもつながるからである。事実、旧ユーゴ内の各共和国は次々に独立したが、セルビア共和国は、新ユーゴスラヴィアの最大勢力として留まり、最後まで連邦権力の保持にこだわった。

クロアチア人の目的は、ボスニア内での自民族保護と、その土地的な魅力のため、一歩も引くことができなかった。また、クロアチア共和国の独立も背景として考えられる。クロアチア共和国は、スロベニア共和国に続き独立するが、その目的の一つは経済的なものであった。クロアチア共和国は、旧ユーゴ内ではかなり豊かな国であり、貧しい他の共和国と一緒に連邦であることで、その豊かさを完全に独占することができないと常に不満を感じていたのである。

最後に、三教並存体制について考えたい。オスマン帝国のミット制に端を発するこの体制は、ボスニアの人々の中に少なからず根付いている。特にボスニアのムスリム人は、宗教的にとても寛容である。ボスニア紛争が勃発するまで彼らは、平和な共存を何とか保とうとしていた。宗教の相違を互いに認め合い、平和に共存していた時期もあった。しかし、長い歴史のあいだに何度となく争いは繰り返された。

結 論

以上のように、宗教紛争を解析する数理モデルを構築することで、ボスニア紛争のように複雑な宗教紛争の本質的理解が可能となった。三教並存体制及び南スラヴ連邦の軌道は不安定であり収束しないこと、ムスリム共同体とセルビアあるいはクロアチア民族国家に解体し発散する軌道が蓋然的であることが分かる。したがって、本論のダイナミカル・システムは、ボスニア紛争の数理モデルとして適切である。この例から一般的な宗教紛争の数理モデルを構築する可能性が開示される。

現在、ボスニアのムスリム人は、「ボスニア人」としてのアイデンティティを確立しつつある。また、ボスニアの国内情勢は、少しずつだが回復へと向かっている。それは、限りなく不安定な収束であるが、残虐な殺戮が二度と起こらないようお願いしたい。

謝 辞

駐日ボスニア・ヘルツェゴビナ大使館のミトハト・パシッチ参事官には、公務で大変お忙しい時間を割いて、快くインタビューに応じていただき、貴重なお話を伺うことができた。

同志社大学の落合仁司教授には、日々の研究にきめ細かなご指導を頂き、また拙論の校閲を賜わった。

ここに心から感謝を申し上げたい。

キーワード：

宗教、紛争、ダイナミカル・システム、ボスニア・ヘルツェゴビナ

KEYWORDS:

Religion, conflict, Dynamical System, Bosnia and Herzegovina

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7号

2007年10月21日 発行 会員頒布

編集・発行 宗教倫理学会

代 表 徳 永 道 雄

発 行 所 600-8268

京都市下京区七条通大宮東入大工町 125-1

龍谷大学文学部哲学科

高田信良研究室内

「宗教倫理学会」事務局

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

郵便振替 00930-4-38499