

宗教と倫理

第8号

研究論文

マイケル・T・シーゲル

キリスト教における対世俗の姿勢——カトリックの
立場から 3

佐々木 一憲 菩薩行という祈り——大乘仏教の現代性—— 19

杉岡 良彦 医学におけるホモ・レリギオースス——新たな人間
観の探求—— 35

佐藤 啓介 世代間倫理と隣人愛——ハイモダニティにおける
キリスト教的倫理の可能性—— 51

書評

寺尾 寿芳 清水大介著『波即海—^{なみそくうみ}イエーガー^{こうん}—^{しんびしろう}虚雲の神秘思想と^{ぜん}禪』 67

研究会報告 テーマ「祈りとモダニティ—宗教から現代を考える—」 73

宗教倫理学会
2008年（平成20年）10月

Religion and Ethics

Vol. 8

Articles

- The Christian Response to Secularization: a Catholic Perspective
*Michael T. SEIGEL: Professor, Faculty of Policy Studies, Nanzan University;
Nanzan Institute for Social Ethics* 3
- Bodhisattva Deeds, as a Prayer of the Buddhist: an Attempt
at Interpretation of a Modernity in Mahayana Buddhism
SASAKI, Kazunori: Researcher, The Eastern Institute 19
- Homo Religiosus in Medicine: the Pursuit for a Novel Perspective
of a Person
*SUGIOKA, Yoshihiko, Department of Health Science, Asahikawa Medical
College* 35
- Inter-generational Ethics and Love of Neighbor: A Possibility of
Christian Ethics in the High Modernity
*SATO, Keisuke: Assistant Professor, Department of European-American
Culture, Faculty of Humanities, Seigakuin University* 51
- Book Review***
- Shimizu, Daisuke, *Nami Soku Umi (The Wave is the Sea: Ko-un W. Jäger's Mysticism
and Zen)*, by *TERAO, Kazuyoshi, Research Associate, Nanzan Institute for Religion
and Culture* 67
- Report: 2007 JARE Workshop*** 73

Japan Association of Religion and Ethics

October, 2008

キリスト教における対世俗の姿勢 —カトリックの立場から—

マイケル・T・シーゲル
(南山大学総合政策学部 教授)

(和文要旨)

西洋において、世俗化は教会の影響力の衰退を意味する。啓蒙時代には、人間や理性に対する肯定的な考え方が普及し、教会や信条などによる余計の束縛を取り除けば社会を改善していけると理解されるようになった。それは一種の現世的救いを意味する。英語の“secularization”という単語の語源である“saeculum”は時間に関連する言葉であり、来世と現世の対比に使われる単語である。「Secularization」とは、来世から現世に注意を移すことを意味する。カトリック教会は世俗化の流れに対抗したが、歓迎する考え方も教会にあった。教会がより純粹になれると考えられていた。世俗化の現世的な視点は教会にも影響し、救いの概念に変化が見られ、来世だけでなく、現世においても、愛の絆によって救いが可能であると理解されるようになった。この動向は19世紀の社会的カトリシズムから始まり、解放の神学にいたるまで発展した。

(SUMMARY)

In Europe, “secularization” refers to the weakening influence of the churches. During the Enlightenment, more positive notions were developed regarding the human being and human reason. The notion developed that, by removing inappropriate religious and other inhibitions, human beings could develop themselves and improve society. This led to the emergence of a this-worldly understanding of salvation. The English word “secularization” is derived from the Latin “saeculum”, a word with a meaning related to time and used to refer to time as the opposite of eternity. Secularization implies a focus on this world rather than the next. It means transferring attention from the next world to this. While the official Church opposed secularizing trends, many in the Church welcomed them. The influence of secularization led to changes within Christianity. Salvation came to be seen as at least partly possible in this world and the Church came to be seen as having a mission in relation to this world as well as the next. This trend begins with the Social Catholicism of the 19th century, and leads to the ideas of Liberation Theology.

1. はじめに

世俗化という現象は近代から現代にかけての世界を特徴づけるものである。今回の論題はキリスト教における世俗化のことである。つまり、世俗化がキリスト教、そして特にカトリック教会に何をもたらしたのか、教会がどのように影響されたのか、教会自体において世俗化の現象がどのように現れたのかということである。糸口として、ヨーロッパの社会において教会の影響がいかに衰退したかを示す二つの例を挙げることにする。

真冬の決闘

1077年1月に教会の、そして特にローマ法王の力を明確に示す事件が起きた。教会と皇室の間に司教の任命権をめぐる生じていた対決の終結にはならなかったが、その対決における教会の勝利を象徴する事件となった。当時のローマ法王はグレゴリウス7世で、皇帝はハインリッヒ4世である。司教の任命権をめぐる対立の中で、ハインリッヒが侮辱的な手紙をグレゴリウスに送り、グレゴリウスは怒り、ハインリッヒとその一味の司教たちの破門とハインリッヒの解任を宣告した。教会の歴史家ボーケンコッターはハインリッヒの反応を次のように描いている。

絶望的状况に立たされたハインリッヒは、……妻や幼い息子に僅かな供を連れて、ほとんど通行不可能なアルプスの冷たい雪と氷に挑み、1077年1月、カノッサにある公妃マティルダの城下にたどり着いた。そこには、ドイツへの旅の途中にあるグレゴリウスが滞在していた。教皇の赦免を乞いながら、三日に渡り、苦行衣を着て、裸足のまま、雪深い城の前庭に佇むハインリッヒの姿がそこにあった。グレゴリウスの方も、恐るべきジレンマから何とか逃れようと、苦悩を重ねていた。彼の政治的直感は、この落ちぶれた君主を信用してはならず、……また、彼が握っている最上の切り札を投げ出してはならないと、彼の心に呼びかけていた。しかし、かれの司祭としての良心が勝ちを占め、気の進

まないまま、ハインリッヒに赦しを与えた¹。

対立は続いたし、ハインリッヒ自身は自分の持っている恐怖よりは、側近および味方となっていた司教たちの恐怖感のために屈服したのである。しかし、それでも、ここには、教会、そして特にローマ法王に絶大の力があつたことを明確にする出来事がある。

欧州憲法とカトリック教会

これに対して現在の教会の影響力はどの程度のものだろうか。2002年から2004年にかけて、ローマ法王ヨハネ・パウロ2世を中心に、欧州憲法草案の作成に当たってヨーロッパにおけるキリスト教の伝統と遺産に、欧州連合が触れるよう教会が繰り返し依頼した²が、この要望に応じてもらえなかった。その憲法草案は最終的に採択されなかったが、それでも、この事件から、ヨーロッパの最大の政治的権力を握るところから、かつての地位への言及さえももらえないところまで教会の影響力が衰退したことが窺える。

一千年も離れた二つの出来事なので、比較するのは妥当ではないかもしれないし、教会が欧州憲法の作成に影響が一切なかったわけでもない³。しかし、ローマ法王の前で屈服する11世紀の皇帝と、21世紀に欧州憲法作成者に「我々を忘れないで」と無能に叫ぶ教会の姿はあまりにも対比的で、教会の地位の著しい格下げを示していることは間違いないであろう。

教会の影響力の衰退

2001年に発行された『World Christian Encyclopedia』によると、宗教を一切持たない人は、世界規模では、1900年に0.2%だったのに対して、1970年には18.9%まで伸び、共産圏の崩壊でその数が幾分か少なくなり、2000年には15.2%になってい

¹ トマス・ボーケンコッター著、石井健吾訳、『新世界カトリック教会史』、エンデルレ書店、1992年、125頁。

² たとえば *Message of John Paul II to the European Study Congress on the Theme: "Towards a European Constitution?"*; http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/2002/june/documents/hf_jp-ii_spe_20020622_costituzione-europea_en.html 参照。

³ カトリック教会と欧州憲法について、*Catholics For a Free Choice - Europe, Article 52 of the European Constitution*; <http://www.seechange.org/what's%20new/article52briefingreport.htm> 参照。

た⁴。キリスト教に限って言うと、発展途上国では増えている傾向にあるが、西洋では、キリスト教から離れる人は、平均して年間 182 万人となっており、特定の宗派に所属していた人がその宗派から離れるのは 222 万人で、教会に積極的に参加していた人でその参加をやめるのは 277 万人となっている⁵。こういう統計は推定であろうが、間違いなく 20 世紀の動向を示している。

1990 年代の初め頃まであまり世俗化の傾向を見せていなかったアイルランドでさえ、2002 年に行われた世論調査は「教会の道德に関する権威への信仰の激減」⁶を明らかにした。この世論調査によると、重要な道徳的決断において教会の教えに従おうとするのは 21% (18 歳から 35 歳までの若い年齢層ではたったの 7%) にとどまり、日曜日の礼拝 (ミサ) に参加する率は 10 年間で 85% から 66% に落ちたのである⁷。66% がミサに参列し、21% だけが重要な道徳的決断において教会の教えに従おうとするということは、ミサに参加する人の中でも 3 分の 2 を上回る割合が重要な道徳的決断 (避妊、中絶、離婚、婚前交渉を意味するに違いない) において教会の教えに従おうとしないことを意味する。これは教会に参加している人でさえ、かなり冷めた目で教会を見ていることを意味する。また、アイルランドにおける教会の影響力の後退は、1996 年に行われた、離婚に関する国民投票によって一段と明らかになった。教会の強烈な反対にもかかわらず、0.6 % という僅かな差ではあったが、1937 年の憲法に含まれていた離婚禁止が改正され、離婚が解禁となった⁸。(アイルランドにおける教会の影響力の衰退の背後には、カトリック司祭の性犯罪などをめぐる多数のスキャンダルが教会の信頼性に重要な打撃を与えていたことがある⁹。)

2. 世俗化とは

「世俗化」の意味の曖昧さ

⁴ David B. Barrett, George T. Kurian, Todd M. Johnson, *World Christian Encyclopedia: A Comparative Survey of Churches and Religions in the Modern World*, New York : Oxford University Press, 2001, p. 3.

⁵ Barrett, Kurian, Johnson, *World Christian Encyclopedia*, p. 5.

⁶ Kieron Wood, *Catholic Only in Name?* Catholic World News, <http://www.cwnews.com/news/viewstory.cfm?recnum=21043>.

⁷ Kieron Wood, *Catholic Only in Name?*.

⁸ Christine P. James. *Céad Míle Fáilte? Ireland Welcomes Divorce: The 1995 Irish Divorce Referendum and the Family (Divorce) Act of 1996*. *Duke Journal of Comparative and International Law*, 8, pp. 175-228, <http://www.law.duke.edu/journals/djcil/archive.html> 参照。

⁹ Christine P. James, *Ibid.*

明らかに、政治においても、社会においても、そして各個人の考え方や精神においても、教会の影響力は著しく減少している。「世俗化」という言葉はその影響力の衰退を指している。「世俗化」は特定の社会現象を指してはいるが、その現象の性質を明確にしているとは決して言えない。つまり教会の影響力の衰退が何を意味するかを明確にしていない。先ほど述べたグレゴリウスとハインリッヒの対決の例をとっても、教会がその時代の権力を失ったことは本当に世俗化というべきなのか、それともそのような権力をもっていたことこそが教会自体の「世俗化」というべきか、議論ができそうなのである。

世俗化に関するさまざまな見方

世俗化に関する宗教家の立場は必ずしも否定の一点張りでない。よいものとして捉える場合もあり、悪いものとして捉える場合もある。世俗化によって宗教が政治的関わりから解放され、したがって宗教のために新しい道が開かれるという考えで、世俗化を肯定する思想もある。また、一般社会が宗教からの自律を得たことは、社会の発展のためになったと肯定的に見る人もいる。

例えば、米国のカトリック大学発行『New Catholic Encyclopedia』では、「secularization」（世俗化）は「人生の特定な場面において、宗教的な理念、習慣および組織に非宗教的なものが入り替わる社会的、文化的プロセス」¹⁰と定義されているが、これは宗教がその世俗的な役割を失うと同時に、世俗社会が宗教的な役割を失うことを意味する。したがって、世俗社会がより世俗社会らしく、宗教もより宗教らしくなる意味になっている¹¹。

この捉え方はカトリック教会には広く支持されている。現在のローマ法王ベネディクト 16 世は、現代世界を特徴づける世俗化が「科学および社会制度のための[宗教からの]自律を確保しただけでなく、あまりにも多くの場合人間の超自然的尊厳の擁護と人間の生命への尊重が放置されるにいたるまでもこの世の現実と創造主の関係を消し去るものとなっているのである」¹²と訴えている。確かに、ここに、あ

¹⁰ "A social and cultural process by which nonreligious beliefs, practices, and institutions replace religious ones in certain spheres of life." *New Catholic Encyclopedia*, Catholic University of America, vol. 13, p. 38.

¹¹ *New Catholic Encyclopedia*, vol. 13, p. 38.

¹² *Address of His Holiness Benedict XVI to the Participants at the 20th International Conference Organized by the Pontifical Council for Health Pastoral Care on the Theme of the Human Genome*; http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2005/november/documents/hf_ben_xvi_spe_20051119_pastorale-salute_en.html 参照。

る種の世俗化に対する懸念があるが、「科学および社会制度のための自律を確保」する意味での世俗化を受け入れる姿勢が見られる。

世俗化が歓迎されるもう一つの場合は多数の宗教が共存する国においてである。こういう場合には、世俗化は、政府が特定の宗教との関係を持たないため、宗教の自由を保障するために不可欠だとされている。したがって、たとえばインドのキリスト教では、特定の宗教が優遇されることがないという意味で、世俗化はとても重要視されている。

そういった肯定的な捉え方に対比的で、あまり明確な定義や分析がなされないままの、世俗化に対する批判的な捉え方もある。宗教団体のアイデンティティを固めるために、外部の世界に貼られるレッテルとして使われることもある。また、主義主張において利用されることもある。たとえば、米国のカトリック思想家ジョージ・ワイゲルは、イラク攻撃に対するヨーロッパの否定的立場や、京都議定書に関してヨーロッパが米国と違う立場をとっていることを含めて、ワイゲルの立場から見たヨーロッパのすべての問題点をヨーロッパの世俗化に起因するものとする¹³。

なお、最近「世俗化否定論」もある。つまり、今の世界の特徴は世俗化ではなく、宗教の再台頭であると論じられている。たとえば、1960年代に世俗化を主唱していたピーター・L・バーガーは2002年に「今日の世界は、ある特定の例外を除けば、過去のどの時代にも負けず猛烈に宗教的であり、あるところではむしろ一層宗教的になっている。したがって、『世俗化理論』といわれている主張をする歴史家や社会学者の一連の文献は根本的に間違っている」¹⁴と論じている。しかし、現在起きている宗教の再台頭が世俗化の逆方向のものであるかどうかはバーガーがいうほど定かではない。1965年に発行された『世俗都市』において、ハーヴェイ・コックスはすでに新興宗教の台頭に基づいたこのような「世俗化否定論」を取り上げ、新興宗教の台頭について「これらの現象も、現代世界の中にある流れの速い世俗化の風潮から切り離して理解することはできない」¹⁵と述べている。つまりこれらの現象は世俗化を否定するものではなく、世俗化の流れの一部であると捉えている。

¹³ George Weigel, *Their European Problem... and Ours* (The Third Annual William E. Simon Lecture), Ethics and Public Policy Center Homepage; http://www.eppc.org/programs/foreignpolicy/publications/programID.17,pubID.2062/pub_detail.asp 参照。

¹⁴ Ronald Inglehart and Pippa Norris, *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004, p. 1.

¹⁵ H.コックス著、塩月賢太郎訳『世俗都市』、新教出版社、1968年、14頁。

3. 世俗化の過程

啓蒙時代の産物

西洋では、世俗化は啓蒙時代の産物として認められている。啓蒙時代の思想家は、以前の世界を宗教による迷信の暗黒と見て、理性に頼ることによってその暗黒から脱出できると考えた。啓蒙時代は、ヴォルテールの思想に見られるように、宗教改革後の宗教戦争に対する反発を含むものであった。またコペルニクス思想の否定やガリレオに対する弾圧に見られる教会の権威主義に対する反発もあった。それに、コペルニクス、ガリレオ、ニュートン、デカルトなどの影響により、人間の理性の可能性への信頼が高まっている時代でもあった。これまで絶対的な従順を要求できた教会は、これから理性による批評の対象となる。神からの啓示、神から与えられた知恵を持っているために学問を導く立場にあるという自負心を持っていた宗教および宗教家は、啓蒙時代以降、理性による研究と批評の対象になったのである。宗教、信仰、教会ではなく、理性が導くものとなった。教会歴史家レーヴェニヒは「生活の仕方は、日常のひとつひとつの点にいたるまで、信条による束縛と境界設定とから自由になった」と啓蒙時代のことを描いている¹⁶。また、ボーケンコッターは啓蒙時代について次のように語っている。

「ヨーロッパの思想界に対する最も大きな刺激は、もはやキリストの諸教会の内部から出てくることはなかった。ヨーロッパは、違う道を歩み始めていた。……啓蒙思想家……は、これまで教会の独占的領域と思われていた学問の分野を余すところなく扱うと同時に、人間、社会、歴史、道徳、宗教などの性質を含む、まったく違った宇宙観を提示した。彼らで作った世界観は、国家と社会を教会の規制から解放し、大規模な世俗文化の興隆を図るものだった。彼らの原則は、もはや聖書や教会から引き出されるのではなく、理性や社会経験を通して自由に到達したものだ」¹⁷。

啓蒙時代には教会の影響に打撃を与える側面が少なくとも三つあったと言えよう。一つは、それまで絶対的な権威を握っていた教会が批評の対象になった（も

¹⁶ W. v. レーヴェニヒ著『教会史概論』、日本基督教団出版局、1983年、370頁。

¹⁷ ボーケンコッター著、『新世界カトリック教会史』、281頁。

もちろん、宗教改革はある程度この現実をすでに作っていた) ことで、もう一つは今の引用でボーケンコッターが述べたように教会の特有な領域であった思想、哲学、道徳などに関して教会と関係なく議論、研究、思考が進められるようになったことである。三つ目は啓蒙時代に生まれた思想そのものである。たとえば、ルソーの「気高い未開人」の考えを例として取り上げよう¹⁸。「気高い未開人」という考えは人間の自然な姿をよいもの、高貴なものとし、それをゆがめてしまうのは社会であり、文明であるとする¹⁹。人間の本来の姿が高貴であるということはキリスト教も教えてきた。そのためにルソーの考えは割合に教会によく受容された。しかし、ルソーの「気高い未開人」という考えには教会の教えに深く相反する側面もある。それは悪というものがどこから生じるかということである。教会は、あくまでも悪が人間の罪に起因し、人間の性質が善でありながら、罪によりその性質にゆがみが入り、人間はもはや自らの力では真理を悟り、救われるということはないと教える。罪によってゆがんだ理性が真理を悟るには、神の啓示と教会の権威が必要であり、また罪の許しのために教会が必要だと教えていた。従って、人間の悪や社会における悪が個人の罪に起因するより、社会に起因すると考えられるようになれば、教会が教会の必要性を主張するために使っていた理論はその根底から揺さぶられる。

人間に対してこのような肯定的考え方が普及し、人間から余計の束縛（教会、信条による束縛を含む）を取り除くと、人間は社会を改善していけるという考えも普及した。これは、人間が自分の力で救いに達成することができるということになる。そしてここから進歩という概念も生まれる。進歩という概念はさまざまな形で 19 世紀の思想に現れた。ヘーゲル、マルクス、スペンサーなどにおいて多くの違った形で現れたが、人間社会の発展により、何らかの形の地上での救いが可能であるという考え方が 19 世紀の思想を貫いていた。教会が約束する来世の救いより身近だと思われていたとしてもおかしくはない。コント、スペンサー、マルクスの思想において、進歩という概念と世俗化は関連づけられていた。人類の発展により、宗教が不要となり、なくなっていくということは歴史の必然的な過程と理解されるようになった。

¹⁸ これに関して、拙著「21 世紀における人類に求められる価値基準を考える」でより詳しく述べている。浜名 優美・山田望編『人間の尊厳のために』南山大学、2006 年、75-103 頁参照。

¹⁹ Jean Jacques Rousseau. *A Discourse Upon The Origin And The Foundation Of The Inequality Among Mankind*; <http://www.bartleby.com/34/3/2.html> 参照。

教会は守勢に立たされた

宗教家はこの発展に対して否定の一点張りではなかった。幾つかの考えは受容されていたし、自由化や人権の尊重への動きを教会が支持すべきだと考える人もいた。これは地域の教会（小教区）で働く司祭たちには広く持たれていた考えである。たとえば、ボーケンコッターが指摘するように、フランス革命の初め頃、多くのカトリック司祭は「革命とその社会的再生の約束に深く関わっていた」²⁰。南米でも独立を推し進めるカトリックの司祭は多かった。しかし、司教など、地位の高い聖職者は貴族の階層の出身者は多くて、新しい動きに反対し、バチカンも脅威とみていた。したがって、教会が組織として動いたとき、自由化に反対する立場をとった。ボーケンコッターは、次のように述べている。

「この近代性の興隆に対するカトリック教会の反応は、ほとんど防禦的で否定的なものであった。というのも、自分たちの領域でこのような自由思想家と会うことは滅多になく、会ったとしても、その考えの処罰とか暴力による弾圧に訴えるのが普通だったからである。その結果は、教会から世俗文化を引き離し、近代カトリシズムを今日に至るまで特徴づける、戒厳令下にある心理状態を生み出すことになった」²¹。

ここで「戒厳令下にある心理状態」と翻訳されているのは、英語では「**siege mentality**」という表現であり、包囲されて攻撃を受けているという強迫観念を意味するのである。特に 19 世紀の後半になると、思想的脅威と同時に、イタリアの独立と統一のための戦いによって、バチカンは軍事的にも脅威を受けていた。当時のローマ法王ピオ 9 世は、ローマ法王に選ばれたとき、新しい思想に開いた心をもっているという評判があった。したがって、彼の選挙は教会の立場が否定ばかりでなかったことを示している。しかし、ピオ九世は極端に反動的で、教会の中で新しい思想を弾圧し、1864 年に「近代主義者の謬説表」を発行した。この文書は政教分離や宗教の自由を否定し、神の啓示を基としない哲学や理性を邪悪なものとして糾弾し、教会と世俗社会の断絶をいっそう強めた。また 1910 年にピオ十世は「モダニズムに反対する誓い」を発表し、すべての聖職者、司牧者、修道会の上長、そして神学校で教えるすべての教授が誓わなければならないと規定した。「モダニズム」

²⁰ ボーケンコッター著『新世界カトリック教会史』、305 頁。

²¹ ボーケンコッター著『同』、281 頁。

とは教会の保守派が作った概念で、その保守派が反対していた自由化などの思想を指していた。

この時代（19世紀の後半と20世紀の前半）の教会は、できるだけ信徒を世間から守る体制を作ろうとし、その中心となったのは教育施設だったが、教育以外の人生のあらゆる面において教会は世俗社会と並行するカトリック社会を作ろうとした。カトリック病院で生まれ、カトリック学校で勉強し、教会の諸活動への参加を通して教会を社交生活の中心とし、同じカトリック信徒と結婚し、場合によってカトリックがよしとする政党を支持し、病のときにカトリックの病院に入院し、死んでからカトリック墓地に葬られる体制を作り、言葉通り揺りかごから墓場まで信者の生活を保護しようとしたのである。教育施設、病院などは必ずしもこのような擁護を目的として設立されたのではない。おそらく多くは純粋な慈善活動として始まったであろう。しかし、ピオ9世の時代からピオ12世の時代まで、つまり19世紀の後半と20世紀の前半は、教会の強迫観念により、「擁護」も重要な目的となった。この時代の教会は一種の隔離を図っていたし、精神のレベルでは、一時的に隔離に近い状態を達成することができた。

しかしこれは世俗化に対する唯一の反応ではなかった。すでに世俗化を歓迎する姿勢もあったことを述べているが、その姿勢を考察する前に、近代から現代にかけての世俗化が何を意味したかをもう少し詳しく見る必要がある。

4. 西洋（キリスト教）社会における世俗化の特徴

「世俗化」と「secularization」

英語の「secularization」と日本語の「世俗化」とは、互いの訳語として使われるし、基本的に同じ現象を指している。しかし、それでも重要な違いがあるように思われる。対比語、あるいはもっと正確には、語源の単語の対比語を見ればその違いが見えてくる。「世俗化」の場合は「俗」という字が肝心となる。「俗」の対比語は「聖」である。「聖」は英語で「sacred」と翻訳できるが、「俗」とは「secular」というより、「profane」と翻訳したほうが正しい。「聖」は「賢くて、徳のすぐれた人」²²、宗教の道ですぐれていること、また「おかしがたくおごそかなさま」²³

²² 藤堂明保、松本昭、竹田晃編『漢字源』、学習研究社、1988年、981頁。

を言い、「俗」はそのすぐれている性質やおごそかさの対比としての「一般」²⁴を言うのである。ある意味でものの性質を指しているといえよう。

それに対して、「secularization」とはむしろ時間に関連する言葉である。その語源は「saeculum」という語であり、「saeculum」とは「年齢、世代、時代」²⁵の意味であるが、特に宗教関係では「永遠」という言葉の対比語として使われてきた。つまり来世と現世の対比に関わる単語である。したがって、日本語の「俗」および「世俗化」と比べて、英語の「secular」、そして当然に「secularization」という単語は来世と現世という対比に重点を置いている。

そこで、キリスト教における世俗化の特質が表れるといえよう。他の多くの宗教と比べて、キリスト教は来世での救いにかかなりの重点を置いてきている。現世のことはまったく無視されてきたのではない。たとえば、キリスト教でも農夫は雨乞いをするし、キリスト教徒も健康などのために祈る。選手が試合の前に十字架を切って祈るという姿は、オリンピックが開催されるたびに放映される。これは、勝利のために祈っているだろうが、それは言うまでもなく現世的なものである。しかし、キリスト教では、こういうことに重点は決して置かれていなくて、現世的なご利益に重点を置くことはむしろ希薄な宗教心と見られてきた。人間が死んだときに神から審判を受け、その審判の結果により永遠の幸福を得るか、永遠の罰に苦しむか²⁶が決まるのである。来世での救いや地獄での罰はあまりにも絶大なものであり、それと比べて現世での幸せやご利益はちっぽけなものである。このキリスト教の性質は、たとえばダンテの「神曲」の「地獄編」やローマのシスティーナ礼拝堂に見られるミケランジェロの「最後の審判」の壁画に窺うことができる。

最初に述べたグレゴリウスとハインリッヒの対決に見られる王室に対するローマ法王の力は、結局この来世における救いへの信仰（ハインリッヒ自身の信仰ではないが、周りにいる人たちの信仰）によるものであった。どうしてローマ法王がそれだけの服従を強いることができたかという点、破門という権能を持っていたからである。破門された場合は来世での救いに与れなくなり、永遠に地獄で苦しむことになると信じられていた。十字軍の召集にも、十字軍遠征に出ている間に死んだ人に、

²³ 『同』、981 頁。

²⁴ 『同』、72 頁。

²⁵ 田中秀央著『羅和辞典』研究社、1973 年、551 頁。

²⁶ カトリック教会では煉獄の概念もあるが、煉獄の場合は最終的に天国に行くので、まだ救いの領域に入る。

死ぬ瞬間での免罪を約束することによって、つまり来世における救いを約束することによって、兵士を募集することができた²⁷。つまり、中世期において教会の政治的権力の基盤となっていたのは、来世に対して人々が恐怖を抱いていたこと、そして教会が来世における救いの鍵を握っていると人々が信じていたことであった。

「Secularization」は現世に重みを置く

そこで、英語の「secularization」の語源の重要性が見えてくる。「secularization」とは、結局、来世から現世に、aeternitas（永遠）からsaeculum（時代、時間、すなわち現世）に注意を移すことである。米国のカトリック神学者ハーヴィー・コックスが言うように「世俗化は、人間が自分の関心をあの世から、この世界、この時代（saeculum）に転ずる時に起こるのである」²⁸。つまり来世における救いのために現世の幸せなどを犠牲にするより、現世における改善を図ることによってこの世における救いを求めることである。上記の通り、啓蒙時代以降のヨーロッパにおける世俗化はまさにこういうものであった。これは必ずしも来世のことを否定する意味だと限らない。しかし少なくとも、現世に重みを置くことを意味する。

5. 世俗化を抱きしめて

カトリックにおいては、世俗化がどういう意味を持つかを把握するには、中世期には来世と現世を分けて前者を教会の領域にし、後者を俗権の領域にする風習があったこと、そして教会がその区枠を逆に利用して来世に対する恐怖を現世的な支配を固めるために存分に使ってしまったという特殊な歴史背景を念頭に置く必要がある。近代から現代にかけての世俗化によって、現世、もしくは現世と来世の関係をどう捉えるかという問いかけが教会に突きつけられたと言えよう。その問いかけに教会がどう対応したか浮き彫りにするために、カトリック教会には、世俗化を歓迎する考え方もあったことにもう少し注目する必要がある。世俗化によって教会が政治などへの関わりから解放され、より純粋な宗教的存在になりうると考えられていたことにすでに触れたが、それと違う意味でも、世俗化を歓迎する風習もあった。

²⁷ 十字軍を召集する、クレルモン教会会議におけるウルバヌス 2 世の演説；Internet Medieval Sourcebook, <http://www.fordham.edu/halsall/source/urban2-5vers.html> 参照。

²⁸ H.コックス著『世俗都市』、14 頁。

現世に関する再考

ヨーロッパの社会における新しい動向（民主主義、階級性の廃絶、労働条件の改善、人権の尊重と擁護など）をよいものとして認めることだけでなく、そのような新しい動向を促進することこそが教会の使命であると論ずる者もいたのである²⁹。教会の中ではそのような思想はしばしば弾圧されたが、弾圧されながらも成長し、教会全体にある程度浸透した。教会全体がこの世への使命を認識するようになり、20世紀において救いの概念そのものに変化が見られた。救いは来世のものだけでなく、現世においても愛の絆を築くことによってすでに救いに与るのだという理解が受け入れられるようになった³⁰。そしてその愛の絆というのは社会的、政治的、経済的、民族的な関係のすべてを含むと理解されるようになった。つまりすべての関係において公正、人間の尊厳の尊重、和解、平和、愛が成立することによって、すでにこの世の中で「神の国」の成立が可能であり、このように現世で始められた救い（神の国）は来世において完成されるという理解である³¹。

このような姿勢は、19世紀の社会的カトリシズムから始まり、徐々に教会に普及した。たとえば、カトリックの社会教説がその間に明確な形を持つものに整えられたこと、ローマ法王の回勅を中心とするバチカンの重要な文献が国際問題や社会問題および教会の社会的使命を取り上げるようになったこと、教会が慈善活動を超えた、そして以前の政治的関わりとまったく違う社会的関わりを始めたことに、その姿勢が見られる。

このような動向がもっとも教会によって受理されるようになったのは、第二バチカン公会議においてである。特に、教会の歴史のすべての文献においてまったく前例のない『現代世界憲章』という第二バチカン公会議の著名な文献³²で、世界における教会の関わりが取り上げられたことは、世界に対するまったく違う姿勢を示すものであった。教会は、対等に、そして対話を持って、教会の外部の世界と付き合い合う姿勢を示したのである。その後、その方針に対する反発も確かにあるが、それで

²⁹ 教会の中のこれらの動きは、たとえば Paul Misner, *Social Catholicism in Europe from the Onset of Industrialization to the First World War* (London: Darton, Longman and Todd, 1991) が詳しく取り上げている。

³⁰ M. シーゲル著『福音と現代—宣教学の視点から』、サンパウロ、2005年、56-76頁。

³¹ 例えば、Pontifical Council for Justice and Peace (教皇庁正義と平和評議会) 著「Compendium of the Social Doctrine of the Catholic Church」(Libreria Editrice Vaticana, 2004年)第2章 参照。

³² 南山大学監修『第2 ヴァチカン公会議公文書全集』、中央出版社、1986年、325-399頁。

もその時期から教会全体において世俗社会や現代世界へ積極的に関わる姿勢を見せるようになった。

1965年、アメリカの神学者ハーヴィー・コックスは『世俗都市』という書籍を出版した。それが当時の教会で広く影響力を持った書である。コックスは世俗化と都市化を関連付けて、両方をよいものとみなした。たとえば、都市化に伴う問題として認識される都市のアノニメティ（回りの多くの人を知らない、多くの知人の素性を知らない、隣に住んでいる人の名前さえも知らないという現代都市の現象）を都市の生活に不可欠のプライバシーと自由を与えるものとして評価する³³。コックスは、教会の本当の居場所は世俗都市の中にあり、その中でその使命を見出すべきだと論じているのである。

少し違う形ではあるが、現世における救いを重視したものとして台頭したもう一つの動向は「解放の神学」という思想である。「解放の神学」はグスタボ・グティエレス著『解放の神学』の出版に端を発しているが、その前からの動向の一つの結晶である。「解放の神学」は、キリストが本当に教えた救いを来世の救いだけのものとみなさず、この世の中で正義、平和などを確立させることによってすでに救いが実現するということを前提とし、その正義および平和を確立するための政治的、社会的、経済的関わりを呼びかけるものである。社会への取り組みのために、社会分析が必要だとされ、最初のうちマルクスの社会分析を採用したということで教会では批判されたが、「開放の神学」が主唱した現世と救いの関連性については、教皇庁を含めて教会で広く受容されている。

6. 結 論

世俗化という単語は、上に述べたように、一般の社会もしくは社会の中の一部が宗教の影響を受けなくなる、あるいはその影響が脆弱化するということを意味する。そのような意味では、この論文の題の「キリスト教における世俗化」の意味が理解しがたくなる。その意味では、宗教自体における世俗化はどのようにありうるか。しかしすでに、この論文の中で、教会に「世俗化」という言葉を当てはめた。それは、中世期において教会があまりにも政治的な権力体制にはまってしまい、まるで世俗

³³ H.コックス著『世俗都市』、38-49頁。

的な存在になったという腐敗を指す意味で使ったのである。

しかし、世俗化（もしくは、secularization）を「来世から現世へと注意を移す」という意味で理解すると、「キリスト教における世俗化」とは意味深いものになる。この世への教会の使命の再確認を意味するものとなるのである。

19世紀において、コントやその他の思想家は「世俗化」という概念を「進歩」という概念と結び付けていた。現世のことに注目する20世紀のカトリック神学者は同様に世界が何らかの方向に進んでいて、何らかの目的に向かっていているという認識を持っていた。シャルダンの認識はこのような傾向の著名な例である。

しかし、現在は進歩への夢の破綻が明らかになっている。進歩と思っていたものが温暖化やその他の環境問題の原因となっていること、進歩がもっとも著しくなっている分野の一つは巨大な無差別破壊力を持つ兵器であること、それに世界の一部の進歩のため、世界の他の部分が犠牲になっていることから、進歩を安易に信奉することの危険性が明らかになっている。神学においても、特定の歴史的動向を「神の国」の実現への発展として同一視することに二の足を踏まざるをえない。しかし、それで人間の救いが来世のみのものであり、教会の使命が来世のみに向けたものだということにはならない。20世紀において再発見された救いの概念、つまり、救いはこの世の中でも未完成でありながら可能であり、来世における救いはこの世における救いと別個のものではなく、その継続と完成であるという理解は、むしろ聖書と一致する。たとえば、救いを「天にあるもの、地にあるものすべてのものの和解」³⁴と定義したパウロの理解と一致するのである。となると、教会（もしくはキリスト教徒）の使命は何よりもこの世に向けたものであり、その目的はただ信仰の普及に努めることだけでなく、この世における「和解」（明らかに社会問題への取り組み、差別や貧富の差の克服、紛争の解決などを含む）を目指すものである。したがって、このような「世俗化」は聖書の信仰への復帰であり、教会の政治的権力を高めるために利用されていた、ゆがんだ理解の訂正を奨励するものであり、また多くの緊急な問題を抱える現代世界においては不可欠なものである。

³⁴ コロサイ 1.19-20、エフェソ 1.9-10。

キーワード：

世俗化、来世、現世、近代キリスト教、カトリック

KEYWORDS：

Secularization, salvation, the world, modernity, Catholicism

菩薩行という〈祈り〉

—大乘仏教思想の現代性—

佐々木 一憲

(財団法人 東方研究会 研究員)

(和文要旨)

本稿は大乗仏教の菩薩思想を〈祈り〉という観点から捉え、その現代的な意味を探るものである。

〈祈り〉は将来の幸福を希求する心の現れであり、そのあり方は祈り手の運命観を反映する。すなわち、神が人の運命を支配するという他律的な運命観を持つ一神教世界では、〈祈り〉は概して超越者への請願の形をとるのに対し、業報の因果こそを運命決定の原理とみる仏教徒の祈りは、おのずと自発的な行動への誓い(誓願)という形をとることになる。

大乗仏教では、成仏を志し利他行に身を投じると誓った者を菩薩と呼ぶ。菩薩にとって行は、他者の幸福を念じての行為であると同時に、自らが理想へと近づく道行きでもある。その意味で、菩薩行とは、自ら行動することで自他共に幸福になろうと願う、大乗仏教徒の〈祈り〉の姿なのである。

〈祈り〉は個人的な請願であるうちは倫理とはならない。〈祈り〉を倫理へと変革する可能性を持つところにこそ大乗仏教の現代的意義があると考えられる。

(SUMMARY)

This paper will show the altruistic activities of Bodhisattva, or the practitioner of Mahayana Buddhism, are considered to be a prayer. Prayer is defined, in a broader sense, as an immediate communication between the transcendental being and a believer of a certain religion. And it is also characteristic in that it is the voluntary activity for the believer's part.

In Buddhism, they say a fate, whether fortunate or unfortunate, of a man is determined by the actions he did in the past in person, not by the God and so on. Therefore, a prayer of Buddhist becomes more vow than plea.

The person who takes a vow to attain Buddhahood for saving all living beings is called Bodhisattva. The altruistic activities he performs are beneficial not only for others but also for himself. Hence we can regard bodhisattva-practices as "the prayer of Maha-

yanist” because those practices were the active expression of their vow. The Mahayana Buddhism persuades and encourages people to practice altruistic activities. It is the modernity which the Mahayana possesses to have a possibility to transform prayer from personal petition into altruistic activity.

1. はじめに

現代社会には一般に、いわゆる宗教の「世俗化」(Secularization)という傾向が見られる。今日の日本もまたその例外ではなく、「世俗化」は社会の隅々にまでおよび、従来の意味での宗教や倫理の存在価値はすでに相当希薄なものとなってしまったように感じられる。こうした時代環境にあって、宗教が単なる教養や社会科の学習項目であることを超えて、実質ある社会倫理としての存在意義を再獲得し、またその地位を維持していくことは可能であろうか。可能であるとすれば、われわれ宗教・倫理の研究に携わる人間はそのために何をなし得るだろうか。筆者は宗教という概念そのものに対する大胆な捉え直しを行い、その現代における存在価値を社会に向けて提起していくことで、積極的に認知を求めてゆくことこそが今必要とされているのだ、と考える。殊にそのことは、宗教と倫理を二つながらに視野に収め研究しようとする我々にとっての、一つの使命でもあるのではなかろうか。

そのような問題意識のもと、本稿では、大乘仏教の菩薩思想を〈祈り〉という観点から捉え直してみることを通じて、現代において宗教が演じうる積極的な役割というものを探してみたい。

2. 現代の社会状況

かつて、P. バーガーは現代社会における宗教の社会的な影響力の低下を「〈聖なる天蓋〉の崩壊」という言葉で指摘した。全体主義への反省から、個人の尊重の美名の下に価値相対主義が蔓延したことで、宗教が説く「大きな物語」はもはや顧

みられなくなった。普遍性を有する公共的な価値観が失われ、社会規範という紐帯が解けて社会が社会の体をなさなくなっている状況が、今日、いわゆる先進国を中心に、世界中で見られるようになってきている。提唱者のバーガー自身はこの概念を放棄したとも言われているが、「世俗化」は今もなお現代社会の一面を鋭く言い当てているといえるだろう。

ところで、近年急速に進行した物流・情報の地球規模でのネットワーク化（グローバル化）は、社会における宗教・倫理を巡る状況にも新たな展開を促そうとしている。世界各地で日々起こっている資源・食料の枯渇、環境汚染問題といった諸問題は、世界の一体化により、そのどれもが地球全体に影響を及ぼすものに変わってしまった。こうして今日、個人主義・相対主義を時代精神として掲げてきた現代人は、皮肉なことに、全人類の連帯と協調による〈共生〉ということ、これまでになく意識して生活していく必要に迫られているのである。このような情勢の変化を受けて、昨今の行き過ぎた個人主義・相対主義を是正し、〈烏合の衆〉化した個人個人を再び緩やかにつなぎ合わせ連帯させる〈社会の紐帯〉の回復が今まさに待望されている。

しかしながら、その〈社会の紐帯〉も、お仕着せの〈法〉のような、外形的・強制的なものとなってしまうとは、相対主義に慣らされた現代人には受け入れられないだろう。このディレンマを解く鍵は、〈共生〉を促すにあたって、社会の構成員個人個人の内発的・主体的な公共心をどう引き出すか、という点にあると考えられる。筆者は、その最も早道は、宗教という、人々の倫理観や信念の構築に強い影響力を持つ理念体系の再生を通じて、基礎的な公共心、自発的な連帯心を引き出すエートス（習俗）を社会に回復することにあるのではないかと考える。

我々は、真摯に祈る人を見るとき、そこになんらかの信仰が息づいていることを感じ取ることができる。宗教なるものは、その教理が信者個人の行動指針となり、その信仰内容が実践されることにおいてこそ生きたものになると捉えるならば、〈祈り〉は、直接的に信者個人の内面から発し、その信仰体制¹を反映する行為であるがゆえに、まさに「生きた宗教」²と呼ばれるに相応しいものであるとみることが

¹ 岸本博士の用語。人格構造の中に形成された信仰の「かまえ」と説明される。岸本博士の宗教学の中心概念の一つである（岸本英夫『宗教学』、大明堂、1961年、35頁）。

² 前出のサバチエの証言に出る表現（岸本前掲書、52頁）。『倫理思想辞典』（星野勉・三嶋輝夫・関根清三編、山川出版社、1997年）の「宗教」の項には「宗教とは……／内的な祈りや……／を通して自らの存在の絶対的かつ超越的な根拠に与ってゆく営みの総体のこと」とある。

できる。〈祈り〉は実に、そこに宗教が息づいていることを知らせてくれる徴表なのである。

〈祈り〉は、我々に宗教の存在を思い出させ、その世界に参加するきっかけを提供する。その意味で〈祈り〉は、宗教再生の糸口となりうるものと考えられる。そこでここでは、冒頭に掲げた宗教の捉え直しの手始めとして、〈祈り〉について考察を進めて見ようと思う。

3. 〈祈り〉の主体性

〈祈り〉はこれまでどのように理解されてきただろうか。〈祈り〉は漠然と、神もしくはそれに類する超越的な存在者に対する請願のようなもの、と考えられるのが一般的な理解であろう。そうした理解は、たとえば岸本英夫博士の説明³に見られるように、学術的な場面においても通例踏襲されてきたとみてよい。

しかし今日〈祈り〉という行為は、このような単純な図式では、捉えきれない⁴ものと考えられるようになってきている。加えて、このように〈祈り〉を請願のようなものと理解する見方の背後には、後述するように、そもそも多分に有神教的な前提が忍び込んでいることが疑われる。この際われわれは、〈祈り〉という行為の意味と意義について、一度しっかりと捉え直しを行っておかねばならないだろう。

一口に〈祈り〉といっても、世の中には純粋に宗教的なものから儀礼的なものまで、様々な〈祈り〉が存在しているが、〈祈り〉の宗教的な意義を問題とする上では、自覚的信仰の中で行われているものと、習俗として無自覚的に行われているものとは厳密に分けて考えていかなければならない。そのような理由から、ここでは、自覚的信仰における〈祈り〉のみに対象を限定して考えて行くことにしたい。

宗教学の概説書の中で〈祈り〉を主題として取り上げて考察するものは、筆者の

³ 岸本博士は『宗教学』（大明堂、p. 58）のなかで、〈祈り〉の内容の種類の説明を締めくくるに当たって、「（祈りとは）神の力に縋って、願いごとをかなえてもらおうというのである。祈りの大部分は請願の形態をとる。内容は請願でないものも、請願的な要素を含んでいる」と総括している。博士が〈祈り〉を、請願のようなものと見なしていることがこの言葉から分かるだろう。すなわち、〈祈り〉というとき博士の脳裏には、無力な自分が絶対者である神に願望の実現を懇願する、という構図が描かれていたと想像される。

⁴ 今日の支配的な見方では、宗教上の絶対者（神・仏など）に向かって、ただ単に自己の願望の実現を乞う行為は祈りの定義を満たすものとなっていない。（前田雅之「祈り」『別冊國文 宗教のキーワード集』、學燈社、2004年）、21頁）。

管見のおよぶ限りではあまり多くないように思われる。その中で、岸本英夫博士の『宗教学』は、概略的なものであるとはいえ、〈祈り〉に一項目をあてて学問的な見地からまとめた説明を与えていることから、この概念の外枠をうかがうには便利なものといえる。

岸本博士は、まず〈祈り〉を、W. ジェイムズの『宗教的経験の諸相』からサバチエの証言を引きながら⁵、「祈りは、神と、その神を信ずる人との間の、心と心の交わりである。神との会話である」と説明している⁶。

どんな形態のものであれ、〈祈り〉には自己と超越的な存在という二つの契機が存在している。そして〈祈り〉はまさに、信者がその超越的な存在を直接的に感得するための行為であるとみることができる。岸本博士のこの言葉は、〈祈り〉の第一義的な意義をその「超越的な存在との交流」という点に見いだしたものであるといえるだろう。

〈祈り〉はまた、信者の側からの主体的・自発的な働きかけの行為であるという点にも特徴がある。〈祈り〉のこの性格は、たとえば〈啓示〉などという概念と対比してみるとより鮮明となるだろう。〈祈り〉と〈啓示〉は、いずれも個人と超越者との交流であるが、〈啓示〉が超越者の側からの働きかけであり、信者は受け手の側に立つことになるのに対して、〈祈り〉は信者の側からの主体的な働きかけである点に独自性がある。

こうした構造は諸宗教においてみられる〈祈り〉に共通するものといえるだろう。一般に宗教は、日常経験を越えたところにあるなにがしかの「力」に、人間の問題の解決の糸口を見いだす、という基本構造を持っている⁷とみることができる。そのため宗教的な人間は、日常の向こう側にある価値の中に、自らの生きるべき世界や人生、心の真の姿なるものを想定しようとする。こうしたことから、宗教的な世界観は、おのずと〈聖と俗〉、〈真と偽〉、〈理想と現実〉、〈彼岸と此岸〉といった二元的な構造をとるものとなりやすい。

〈祈り〉はそのような二元構造において、現実の俗なる世界の側にいる祈り手が、その世界を超え出た向こう側にある真なる世界・聖なる存在へと自発的に自らを浸そうとする行為なのだと捉えることができる。

⁵ サバチエは「祈りは、神秘的な力の現前を感じ、それとの個人的な接触に、自分をおくことである。」と述べている（岸本前掲書、57頁）。

⁶ 岸本前掲書、57頁。

⁷ 岸本前掲書、17頁の宗教の定義（取意）に基づく。

以上から、〈祈り〉は、「超越的存在（者）との交流」と「主体性」という二つの契機を備えた自覚的な宗教行為である、と定義してみることができるだろう。

4. 信仰内容の表出としての〈祈り〉

上記の二条件が〈祈り〉の本質であるとするれば、様々な宗教的行為を〈祈り〉とみる事が可能となる。ところで、宗教行為としての〈祈り〉は、祈り手の信仰体制に発する合目的的な自覚的行為であることから、祈り手の中では「何のために祈るのか」という〈祈り〉の目的、そして「何に対して祈るのか」という〈祈り〉の対象ということが明確に意識されていると考えられる。

この合目的性ということに関して『宗教学』は、〈祈り〉は「人間の問題を解決するための、直接的な手段」である、と述べていて⁸、〈祈り〉の目的は「人間の問題」というものの解決にあるとする立場を表明している。博士は同書の別の箇所でも、「人間の問題」が未来指向性をもった欲求との関連で惹起するものであることを説明している。従って〈祈り〉によって解決すべき「人間の問題」として信者の前に立ち現れるその課題は、それ自体、祈り手の宗教が、何を聖／真とし、何を俗／偽としているか、といったことと密接に関わりながら形成されるものとなっているはずである。すなわち、〈祈り〉の目的は、祈り手それぞれが信仰している宗教の提唱する人生観と呼応するものになるといえそうである。また、〈祈り〉の対象が祈り手の信仰と呼応するものとなることは言うまでもない。

こうして結局、岸本博士の説に基づくならば、〈祈り〉は祈り手の信仰体制の表出であって、その形態は信仰の有り様によって様々となるから、内容で〈祈り〉であるか否かは問えない、ということになるであろう。

ところが博士は先に引いた文言に続けて「祈りが行われるのは、有神的な宗教体系に限る」と、〈祈り〉を有神論世界におけるものと限定する立場を示すのである。

博士は、原始仏教や禅体系を挙げて、「祈りの相手になる神が、存在しない」⁹と

⁸ 岸本前掲書、58頁。

⁹ 祈願の対象としての神も仏は、禅体系であれ、原始仏教であれ、存在しているのであり、それに祈るということは事実としてある。また、写経などの場では、「祈願文」、「願文」、「為書き」といったものを最後に書き記す決まりになっているなど、仏教徒は、経典を書き写す、という行為の中にも「祈り」の契機を見てきたのであるが、こうしたことはいずれも社会習俗としての話である。前述したように、ここではそうしたものは考察から除外する。

いう理由で、仏教を〈祈り〉のない宗教と述べている。つまり博士は、神の存在を〈祈り〉という宗教現象の成立要件と見ているのである¹⁰。

こうした視点の置き方は、実は〈祈り〉を請願としてみるという、前節冒頭に紹介した博士の見解にも影を落としているとみることができる。〈祈り〉の対象をどこにもっていくか、ということは、本質的に、誰あるいは何を人間の運命の決定権者とみるか、という運命観にかかる問題であると考えられる。そして〈祈り〉一般を請願とみるような博士の見解は、博士自身が、人間の運命全般の最終決定権が絶対者たる神の側にあるとみる他律的な有神教的立場に立っていたことに由来するものだと考えられる。つまり、博士は〈祈り〉を考える際に、無意識的に、有神論体系における〈祈り〉を念頭に置いていたと考えられるのである。

博士が原始仏教や禅体系に〈祈り〉はないとしたのは、これらが宗教的な理想を自らの行によって達成しようとする自律的な立場をとる宗教の代表的なものだからであろう。原始仏教や禅体系に限らず、仏教は一般的に運命の決定権を行者自身の側に見る体系であるため、請願の対象としての神というものを必要としないのであるが、そのことが有神論的見地から〈祈り〉を考えるものにとっては、〈祈り〉それ自体を持たない体系のように映るのだろうと推察される。

岸本博士の見解にみられる〈祈り〉を請願と捉える考え方は、今日〈祈り〉に関するごく一般的な見解を代表するものと考えられるが、その裏にはこのように、無意識的に宗教を有神教的に理解する固定観念が潜んでいると思われる¹¹。

この偏向があったことにより、無神論的な宗教における〈祈り〉というものは、これまで本当の意味で考察の対象となってはこなかったと考えられる。超越的な存在との交流の中で、自らの信仰が〈理想〉とする境地を願うという構造にこそ〈祈り〉の本質があると見るとき、それは、無神論的な体系の代表とされる仏教においてどのような概念に相当するであろうか。以下、有神教体系との運命観の相違、および仏教徒が〈理想〉としてきた境地という視点を手がかりとして、仏教的な教義体系の中での〈祈り〉といえる現象のあり方を探ってみたいと思う。

¹⁰ 『念仏』は、阿彌陀仏という人格的実在者を対象にしてとなえられる唱え言である。これは、特殊な形の定型化した祈りとみることができる。」(岸本前掲書、57頁)。博士は、仏教の中でも浄土教の念仏については、これを例外的に〈祈り〉と認める態度をみせるのであるが、これはその裏返し。これは、阿彌陀仏を神と見立て、念仏をその神に縋る行為と見ること、ここに有神教的宗教とパラレルな構図を見ているものと考えられる。

¹¹ 前田前掲論文、21頁。

5. 仏教の運命観としての業思想および行為主義

仏教のものと言われる宗教儀礼、宗教的行為の中にも、有神論的な〈祈り〉と重なるような、神仏を対象とした祈願・祈祷といったものがあるが、それらは仏教の本質から逸れた〈祈り〉であると見ることができる。というのも、仏教ではこれらの神——そのみならず仏さえも——を「運命の決定権者」とは見ないからである。

それでは仏教では人の運命についてどのように説いているのであろうか。仏教の世界観、運命観の基調をなすものは業思想である。仏教は〈善因楽果・悪因苦果・自因自果〉という業思想を根幹とする教えであるということができる。すなわち、仏教徒にとって運命の決定権者はあくまで自分自身だということになる。ここに仏教の運命観と有神教的な体系の説く運命観との間の決定的な違いがある。

仏教が因果応報の道理を運命観の根幹とするものであることは、『法句経』（第183偈）にある、「七仏通戒偈」として知られる有名な偈の文句によっても確認される。「七仏通戒偈」とは、「七仏共通の戒めを説いた偈」という意味である。七仏とは、この世に現れた釈尊までの七代の仏陀のことを指して言うのであるが、釈尊はしばしば、自らの教えもまた前六代に共通する教えの外に出るものではない、と述べていたとされる。それゆえ、過去仏が一貫して説いた戒めとされるこの偈は、通仏教的な、仏教教義の根幹を表していると見ることができる。その偈とは以下のようなものである。

諸悪莫作	「諸々の悪をなすな
衆善奉行	多くの善を謹んで行ぜよ
自浄其意	自らそのところを浄めよ
是諸仏教	これが諸仏の教えである。」

内容は決して目新しいものではないが、この偈が教えの根幹とされていることに、〈善因楽果、悪因苦果、自因自果〉という公理を殊のほか重視する、仏教の基本的な立場がよくあらわれている。

ところで、この自因自果という公理は、結果の側から原因を探る現状解釈の理論として用いられた場合〈運命論〉のごときものになってしまう。実際仏教を運命論とみなす人は少なくないが、現実の仏教はそれとは正反対の〈自由論〉に立つ教えとみることができる。それは、仏教が、その同じ〈自因自果〉という公理を、将来に

向けてのものと見るからである。

仏教の開祖釈尊は自他共に認める〈行為論者〉であったといわれている。『アングッタラ・ニカーヤ』（『増一阿含』）には、釈尊みずから、「我は〈業論者〉であり、〈行為論者〉であり、また精進論者である」（III.135）と宣言する文言が見られるが、ここには自因自果という公理を未来に向けて適用し、将来の善果のために現在の精進を推奨する立場が明確に表明されている。この立場は仏教が主体的な実践である「道」を重視することにつながっている。自因自果を〈公理〉として持つ仏教では、「自身を理想とする境地まで運ぶのはあくまで自らの行為である」という理解が徹底していたと考えられる。こうした思想が根底にある場合、宗教的理想へと向けられた〈願い〉は、それを他者の恩寵に求める「請願」ではなく、その達成のために行動することを自らに誓う「誓願」となる。そしてまた、誓いとなった願は、自ずと行いにより支えられることになる。

理想の境地に到る為の自覚的な行いを、無自覚的な行為と区別して〈行〉というならば、仏教における〈行〉は、まさに先ほど確認した〈祈り〉の定義を満たすものとなる。祈るという行為はまさに、仏教の場合、宗教的实践として表出することになるのである。

6. 理想とする境地「涅槃」

仏教の運命観が、業・因果の思想にあるとすれば、〈祈り〉の形を定めるもう一方の要素である「理想」の面に関して、仏教は何を真とし、聖なる価値として掲げているのであろうか。

それは一言で言うならば、〈涅槃〉ということができらるう¹²。〈涅槃〉こそが、仏教が究極の価値とするところであり、仏教の修行者は、〈行〉という行為を通して、〈涅槃〉という理想に向かっているのである。

ところで、その〈涅槃〉の捉え方は、仏教内で二種に大別される。すなわち、大乘以前の仏教に特徴的な、解脱と重なるような意味での〈涅槃〉と、大乘教徒の、解脱と切り離された——むしろ輪廻に自ら留まろうとする——〈涅槃〉とである。

¹² 三法印の中に「涅槃寂靜」、四聖諦の中にある滅諦も、苦の滅ということで、涅槃に近い意味を持つ。

阿含と呼ばれる経典を奉ずる仏教徒（小乗教徒）にとって、〈涅槃〉はとりもなおさず煩惱の炎を消すことを意味していた。煩惱を尽くしたものは阿羅漢と呼ばれ、その境地が到達すべき目標とされた。煩惱を断ち、阿羅漢となった者は輪廻的生存から解脱し、再びこの世に生を受けることはないといわれる。つまり、彼らにとって否定されるべき煩惱の源泉とは生存欲、繁殖欲であった。それゆえ、小乗教徒の行は、生存欲、繁殖欲の否定という、人間の自然な性向に逆らう行為を遂行するものであった。小乗教徒の説く〈涅槃〉は、このように極めてニヒリスティックな〈祈り〉を信者にとらせるものであったといえることができる。

さて、この〈涅槃〉の解釈は、大乘仏教に至って180度転換されることになる。大乘においては、生を厭い、輪廻から抜け出すのではなく、輪廻に自発的に留まり、永遠に利他行に従事するということが理想とされ、〈涅槃〉と称されるようになる。この理想は、一見〈涅槃〉という言葉のイメージとはかけ離れたものようであるが、そうした境地が「無住处〈涅槃〉」と呼ばれ、理想化されることになったのである。

どうしてそのような大転換が可能になったのであろうか。その背景には思想上の二つの解釈の転換が介在していると考えられる。

大乘教徒の始祖と目されるナーガールジュナ（c.150 - 250：龍樹）は、空という概念を強調して、一切の事物が空において無差別であることを説いた。この立場においては、〈生死〉すなわち輪廻的生存と〈涅槃〉とは、空という意味で等しいものとなる。この見解により、〈涅槃〉と〈解脱〉は切り離され、輪廻的生存の渦中にありながらも〈涅槃〉していると説くことが可能になった。

さらに後代になると、煩惱の源泉ということにもう一段の反省が加えられ、それが私の観念に基づくものであると突き止められたことにより、私の否定こそが空であり、その空こそが、煩惱という障りの滅、つまり〈涅槃〉であるとの理解が生じることとなった。

私の否定は、いつしか他を利することと同置されて、利他行の中に私の否定を実現する契機が見いだされるようになる。こうして我執の対治として利他行＝菩薩行という概念が成立し、一切衆生を済度し終えるまで利他行に身を投じると誓うことが推奨されるようになった。同時に、菩薩行の基底をなすものとして、〈菩提心〉ということが重要視されるようになっていった。

そうした傾向を代表する見解は、八世紀の北インドに活躍したシャーンティデー

ヴァ (c. 690 - 750 : 寂天) の著作の中にみられる。彼の著した『入菩薩行論』 (*bodhi-sattva[caryāvatāra]*)、『学処集成』 (*Sikṣāsamuccaya*) は、それ以降のインド仏教文化圏、とくにチベットにおいて、大いに尊重されたものである¹³が、その『学処集成』の本編は以下のような二偈で始まる。

自他ともに樂を望み苦を厭うのであれば、他ではなく、我を守るといふようないかなる殊勝さが我にあるといふのか。

それゆえ、樂の究極を望み、苦の終局を願うものは、信をおこし、菩提に心を固めるべし。

ここには我の否定が〈菩提心〉の発起として述べられている。『学処集成』はこの後、その〈菩提心〉に基づき遂行される利他行を菩薩の学処として順々と説いていくのである。

この〈菩提心〉を起こすことを発心という。発心は大乗の理想を信受して、その教えの通りに生きることを表明する「誓い」である。利他の誓願に導かれた行である菩薩行は、大乗仏教において〈祈り〉というべき条件を備えたことになる。菩薩にとって〈行〉は、他者の幸福を念じての行為であるのと同時に、自らが理想へと近づく道行きでもある。その意味で、菩薩行とは、自ら行動することで自他ともに幸福になろうと願う、大乗仏教徒の〈祈り〉の姿といふことができるのである。

7. 普賢菩薩／一切菩薩の菩薩行曼荼羅

大乗において、なぜ永遠の菩薩行という理想が提起されることになったのか。この転換のそもそもの背景について、もう少し掘り下げて考えてみることにしよう。

山田龍城博士は、小乗仏教と大乗仏教の間に、人間の運命の見方に関する一つの転換があったと指摘する。博士は大乗の業解釈を「同じく因果を尺度としながら、人間の運命を動かす力として『願』をとり、もっぱら現在より将来に向かっての自由な心の働きを強調し、必然を強いる『業』とは別な方向に切り替えられている」

¹³ シャーンティデーヴァの著作は、チベットで展開した菩提心説の源泉の一つとみられている。チベット後伝期の中心人物であるアティシャ／ディーパンカラシュリージニャーナは、チベットにおいて、その菩提心尊重の様子から、「菩提心法者」と呼ばれていたが、彼の菩提心観もこのシャーンティデーヴァの菩提心説を引き継いだものであった。

と評している。

すなわち大乘教徒は、過去志向の「業」を未来志向の「願」に読み替えたのであるが、その上で願われたことが、一切衆生の済度を最終目的とする利他行の為に輪廻に留まること、つまり、永遠の利他行に身を投じることなのである。この誓いにより大乘は、釈尊がかつて未来志向により行為論者を標榜したのと同様に、業思想を運命論から自由論に転換したのである。

ところで謎は、こうした転換がなぜ大乘において起こされねばならなかったのか、という点にある。この点について津田眞一博士は、それは大乘教徒の、現世での生に肯定的な意味を付与するための窮余の一策だったのではなかったか、との興味深い試論を提起している。

釈尊によって説かれた仏教は、人間の生命力・繁殖欲そのものを苦の根源と見るものであり、本質的に人間の生を徹底的に無意味・無価値なものと否定するものであった。その一方で、釈尊の成道以前の修行の様子を伝える仏伝（ジャータカ）は、釈尊が幾多の生をかけて利他行に励むことによって、遂に成仏したということを語っている。ジャータカは、釈尊が成仏するためには、生まれ変わり死に変わって幾生をもかけて遂行してきた修行が必要不可欠であったことを説いている。大乘教徒は、このジャータカに着想を得て、「どのような生も成仏のための修行の過程である」との解釈をとることで、釈尊がその教えの中で無意味なものとした生に対して肯定的な意味を与えた、とするのである。この解釈により、いかなる生も、成仏を目指して修行する限りにおいて、有意義なものと解釈することが可能になったのである。津田博士はこれを〈生のジャータカ的解釈〉と呼んでいる。

このように、津田博士は、大乘仏教を、旧来の仏教の生の否定にあらがう、「生を肯定する運動」であったと規定する¹⁴のであるが、そうした生き方が選び取られたとき、輪廻の渦中にあった幾多の過去世も、以後未来永劫に渡って続いていく菩薩としての生も、そのすべてが成仏のために必要なこととして、その意義を肯定されることになる。そしてまた同時に、眼前の世界も一瞬にして、あたかもモノクロの映画が色彩を得たかのように、生き生きとして意義のある世界に姿を変えるのである。ここに「普賢行のマンダラ」¹⁵と呼ばれる、幸福なる大乘教徒にとっての聖

¹⁴ 彼ら大乘仏教の徒は、その暗黙の志向に於いて、現実世界における彼らの生の意義を肯定しようとする在家主義の立場に立つ。津田眞一「縁起説のさらなる根拠について——法 (dharma) の構造とその思想史的意味——」(『アーラヤ的世界とその神』、大蔵出版、1998年、94頁)参照。

¹⁵ 「一切衆生間に重重無尽に設定される利他のプラクシスの連関 (菩薩行 bodhisattva-caryā) の全体

なる世界が現出する。

『華嚴経』の言葉を引きながら、津田博士は言う¹⁶。

この「菩提心」という菩薩の自覚的存在様態は、別の術語を用いるなら、信ないし願に導かれた行、即ち、普賢行に他ならない。そして、その普賢行は、「阿耨多羅三藐三菩提」に到るまで、持続する。即ち、仏の、その真実の世界は、ひとが、教＝『華嚴経』を理解し（信）、その世界の理念を自己の理想として信受し、慈悲を自らの行動の原理としてその世界に実践的に関与する決心をし（願）、そして、その実践に一步ふみ出したときに、如幻に、無時間的に、マンダラとして、即ち、その完き姿・完き状態において、彼にとって、そして、彼がその信と願の視野に収めている一切衆生にとって現成する（「初発心時便成正覚」）。しかも、その世界は、彼自身の、その「阿耨多羅三藐三菩提」に到るまで、無量劫に亘って持続する行によって、維持されねばならないのである（「無量劫修行」）。

（※上点：原著者、下線：筆者）

しかし、この理想世界——たとえ苦しいものであったとしても、生きる意義の実感できる世界——は、〈解釈〉によって架空に生じた世界であるだけに、一度現出しさえればその後もずっと存続し続ける、というような永続的なものではありえない。津田博士は続けて、「マンダラとしてのその世界＝仏の法身・法界は、それに包含される個々人の主体的条件（菩提心＝行）によって顕現され、維持されるべきもの」であると、それが菩薩行という主体的な行為によって生起し、またそれが継続している間だけ維持されるものであることを明かしている。すなわち、この理想世界は、利他行という〈祈り〉が継続している間だけ現出し、〈祈り〉がやむと同時に消えてしまう、というのである。

上述したように、菩薩行思想は〈慈悲〉という概念を動機とする。しかし、この〈慈悲〉は、過去世において成仏のために釈尊が行った修行に発想のモチーフをとるものであり、元来の仏教的な教理的発想の中ではほとんど重視されてこなかった原理であった。〈菩提心〉を発すということは、この大乘の世界観を自ら進んで引き受けることを意味するのであるが、それは旧来の仏教においては薄弱であったこの〈慈悲〉という概念を、津田博士が言うところの〈生のジャータカ的解釈〉を信

である。……／華嚴において人間はかかる世界に投帰すべきもの（菩薩）として規定されているのである。」（津田前掲論文、p. 96）。

¹⁶ 津田前掲論文、97-98頁。

受することを通じて選択的／自覚的に選び取ることを意味する。すなわち、それは、利他行を自ら誓い、そして実際に行ずるということにほかならない。そして菩薩は、一度この大乘の理想を信受して利他行を始めたならば、自身も含めた一切衆生の、三世を通じての存在意義をかけて、菩薩行という〈祈り〉の継続によりこのマンダラ世界を維持していく使命を自らに担うのである。

こうして、大乘教徒は、仏教徒にとって根本的に無意義なものと理解されてきた生に対して、それを修行の場と捉え直すことで肯定的な意味を与えることに成功した。そして、そこに説かれた修行内容が自発的な利他行というものだったことから、菩薩にとっては利他行こそがこの世に生きる意味、となったのである。利他行を遂行している限りにおいて、この真なる世界、聖なる世界は、当の菩薩の前に現われているのである。

8. 現代倫理の基礎理論としての菩薩思想

以上、大乘仏教の菩薩思想について、その成立動機の面まで掘り下げて考察してみたのであるが、これは現代社会においていかなる意味をもつだろうか。

個人主義・相対主義が蔓延する現代社会のニヒリズム的状况は、ある意味、大乘以前の仏教徒が人生の価値を徹底的に否定し、我が身一つの救済のみを追求した状況と重りあうものといえるだろう。大乘がそれを覆すための思想として出てきたものであることは、現代的意義をもった倫理のあり方を模索する現代人に一つの大きな示唆を与えるものと言うことができる。

人倫の理としての倫理¹⁷のあり方については、これまでも様々に提起されてきたが、絶対的な価値観というものに対する疑心暗鬼が横行する今日の時代状況においては、倫理が理論として提示する「善」や「正しさ」は、それだけでは人を動かす力とはなりがたい。

現代社会が必要としている社会倫理は単なる善悪の基準ではなくて、人々の公共心と呼び起こし、社会的行動に駆り立てる力をもったものでなければならない。そして、それに最も近いところにあるのは、善悪、聖邪の根底にあり、それらに基準

¹⁷ 和辻哲郎博士は、『倫理』はまた人間共同態の存在根柢たる道義である、と規定する（和辻哲郎『人間の学としての倫理学』、岩波書店、1934年、8頁）。

を与えるものとしての、真であり聖であるという価値を提示する「宗教」であろう。

宗教は主体的な行動を引き出すというその一点において倫理を凌駕する可能性を秘めている。宗教の内発性の中心には〈祈り〉がある。しかしそれが個人的な行為であるうちは、その〈祈り〉にも社会の紐帯として働く倫理としての機能は期待できない。〈祈り〉は、他者への自発的な働きかけという契機を含みえたときにはじめて、公共の倫理へと昇華しうるのである。

大乘仏教の菩薩行という〈祈り〉のあり方は、他者への働きかけを第一義として持つものであると同時に、社会の構成員すべてに参加を呼びかけるものでもある。その意味でこの思想は現代社会が社会に期待する最も肝要な点をしっかり押さえたものだということができる。大乘を理解し、信受するならば、人は自然と利他行に励むよう導かれることになる。ピューリタンのエートスが資本主義を生んだように、大乘仏教が時代のエートスとなったとき、新しい〈共生〉の社会が眼前に開かれる、と筆者は信じる。

キーワード：

菩薩行、岸本英夫、請願、自発性、涅槃

KEYWORDS:

Bodhisattva deeds, Hideo Kishimoto, Vow, spontaneousness, Nirvana

医学におけるホモ・レリギオースス —新たな人間像の探求—

杉岡 良彦

(旭川医科大学医学部医学科健康科学講座 講師 (学内))

(和文要旨)

元来、「救済」という共通の目標をもつ宗教と医学が、近年再び接近しつつあるように思える。しかし、医学は宗教や祈りをどのように考えるのか、明らかではない。この論文では、宗教と医学の協調を可能にするために、人間観に注目する。現代医学はかつての生物医学から全人的医療へと変化しているが、それを支えるのが Engel による、biopsychosocial model (1977) である。これは包括的モデルではあるが、ここにもホモ・レリギオーススの場は明らかではない。V.E. フランクルは医学におけるニヒリズムを生物学主義、心理学主義、社会学主義に見出し、それらを批判する。そして人間を多様性にもかかわらずの統一としてとらえ、人間固有の領域は精神的次元にあり、その本質は自由と責任であるとする人間観を提示している。フランクルの思想を通じて、宗教と医学が共有可能な人間観を探求し、医学において宗教的人間が可能な場を提供できる人間像を考察する。

(SUMMARY)

In general, religion and medicine serve a common purpose—"salvation." Of late, these modalities have begun to appear closely connected. However, the attitude of medicine toward religion or prayer in daily practice and in research remains unclear. This paper discusses the understanding of the person as an attempt to render the relationship between medicine and religion more cooperative. Mainstream modern medicine is witnessing a shift from biomedicine to comprehensive medicine, and this change is supported by the biomedical model propounded by G.L. Engel. This model, however, cannot offer an appropriate place in medicine to the Homo religiosus. V.E. Frankl discovered nihilism in biologism, psychologism, and sociologism, and criticized them for denying the meaning of life. He regarded a person as a "unity in spite of multiplicity." He asserted that the noological dimension is a particular facet of a person and that freedom and responsibility are essential for each individual. Frankl's thought provides us with a perspective of a person wherein religion and medicine coexist and whereby the Homo religiosus would find an appropriate place in medicine.

1. 現在の宗教と医学の関係

「医術の起源は、宗教と同じように、人間の苦しみを取り去ることであったため、宗教家が同時に医師でもあった。」¹と言われるように、人間の苦しみを取り去ること、すなわち「救済」という目標を、いつの時代であれ宗教と医学が共通して持ってきた。救済の対象が、時代とともに魂と肉体の救いに各々限定されてきたとしても、「救済」が宗教と医学の共通の実現すべき目標であると自覚するとき、両者の関係が本来非常に密接であることがわかる。このことは、salvation がもともと、health や healing を意味していたという事実からも示唆される²。

ところで、本来密接な関係にある宗教と医学が、近代医学の発達以降、疎遠になったことは周知の事実である。その後の両者の関係は、今西錦司の棲み分け理論のアナロジーで表現すれば、宗教は魂（霊）の救いを担当し、医学は身体（肉）の救いを担当することで、お互いに干渉することなく「棲み分け」を行い、共存を可能にしてきたとみなすことができる。しかし両者の棲み分けは競合しない代わりにお互いに無関心であるという側面も持つ³。筆者は、「近年、宗教と医学が実は再度接近しつつあるが、しかしその際に両者の関係に対する十分な反省が無いまま、安易な折衷が行われようとしているのではないか」との危惧をもつ。

我々は、まず宗教と医学の関係を考察するにあたり、なぜその関係が再度接近しつつあるのか、また現在において両者の関係が根本的に探求されなければならないのかを、特に医学の立場から考え、以下4点が医学の側の重要な変化であると考え

① 医学の方法論の変化：現在の医学では、病気の原因を分子レベルで解明し、治療しようとする分子生物学に支えられた方法論がなお主流である。だがこの10数年で、医学界に生じた大きな変化の一つは臨床疫学と evidence-based medicine (EBM) の台頭であろう。有名な臨床疫学の教科書の中で「1980年代は、臨床疫学

¹ 日野原重明『現代医学と宗教』、岩波書店、1997年、80頁。

² Paul S. Fiddes, *Past Event and Present Salvation*, Darton, Longman & Todd Ltd, 1989, p. 10; David F. Ford, *Theology: a Very Short Introduction*, Oxford University Press, 2000, p.103.

³ 拙論「宗教と医学の対話は可能か」、『旭川医科大学紀要』、第23号、2007年、1-12頁。

は医学の支流であった。(中略) 今では臨床疫学は臨床医学の主流である。」⁴と述べられ、さらに「臨床疫学は臨床医学の基礎科学である」⁵と明言される。つまり現在の医学を支える基礎科学は分子生物学と臨床疫学であり、それは医学研究の方法論の変化でもある。臨床疫学の特徴の一つとして、分子生物学の前提となる機械論的生命観から比較的自由であることがあげられる⁶。② 予防医学とターミナルケア：医学はその目的から治療医学、予防医学、健康増進医学に分類される。日本をはじめ先進国では主たる死因はかつての感染症から生活習慣病にシフトした(疾病構造の変化)。それに伴い、医学も単なる治療医学から予防医学、さらには健康医学が重視されるようになってきた。一方、ターミナルケアも医学の重要な部門と位置づけられてきている。③ 代替医療・統合医療：現在国内外で、かつての西洋医学のみを正当な医学であるとする考えから、中国医学やインドのアーユルベータをはじめとする伝統医療、さまざまな民間療法等の非西洋医学が代替医療と位置づけられ、実践、研究がされている。④ 患者の権利：医師 - 患者関係はかつてのパターナリズムからパートナーシップへの変化しつつある。そして国際的にも患者の「自己決定権」と、「宗教的支援を受ける権利」が明確に保障されている⁷。

以上、4点のいずれもが、実は宗教と医学の関係を、対立でも棲み分けでもなく、接近させようとするポテンシャルを持っている事に注目したい。1型糖尿病患者にインスリンは不可欠であり、冠動脈が閉塞している患者に経皮的冠動脈形成術(PTCA)が必要であるが、こうした治療(医学)において、宗教が関与する余地は通常多くない。だが予防医学や健康医学では、例えば教会に通うことは寿命の延長効果があるかもしれないし、祈りは予防や健康に関与する遺伝子を活性化し、疾患予防等に寄与するかもしれないという研究が可能となる⁸。

上記のように宗教と医学の関係は近年変化しつつあり、また昔から死亡率の高い疾患に罹患することは人々を神仏に向かわせ、祈りをささげる契機となることはよく知られている。宗教と医学の協調は治療、予防、健康増進のあらゆる領域に大きく寄与する可能性がある。しかし医学は、宗教および両者の関係をどのように考え

⁴ Robert H. Flecher, Suzanne W. Flecher. *Clinical Epidemiology: The Essentials*, Fourth edition, Lippincott and Wilkins, 2005, p. vii.

⁵ Ibid., p. v.

⁶ この点に関しては、拙論「医学における疑似科学の問題—代替医療は疑似科学か—」、『医療と倫理』、第7号、2007年、23-31頁 参照。

⁷ 「リスボン宣言」(患者の権利に関する世界医師会リスボン宣言)、1981年(1995年修正)。

⁸ Koenig H.G. et al., *Handbook of Religion and Health*, Oxford University Press, 2001.

るのか、明確な答えを持っているとはいえない。こうした宗教と医学の今日的な状況の中で、我々は何を手がかりに両者の関係を考察すればよいのだろうか。この論文では、両者の協調を可能にする基盤として人間観に注目したい。医学は人間を対象とするが、その人間がなぜ、どのように宗教と関わるのかを明らかにすることは、宗教と医学の関係を考える出発点になると思われる⁹。以下ではまず医学における人間観を考察することからはじめる。

2. 医学における人間観（医療モデル）

かつて医学に対しては、「臓器を見て人間全体を見ない」、「現在の医学はデカルト・ニュートンによる還元主義的機械論に基づく」等の批判があった。しかし、現在ではそのような批判は余り聞かれなくなっている。その一つの理由は、医学において、人間や疾患に対するアプローチの仕方が変化したからであると考えられる。その大きな流れを決定付けた人物として、内科医から出発し、その後精神科医として活躍したG. L. エンゲル (Engel, G. L.) がいる。雑誌『サイエンス』に「新たな医学モデルの必要性：生物医学への挑戦」と題する彼の論文が発表されたのは1977年であった¹⁰。結論から述べると、彼は当時の医学の支配的な疾患モデルである **biomedical model** (生物医学モデル) の不十分さを指摘した。そしてこれに代わる疾患モデルとして **biopsychosocial model** (人間を身体的、心理的、社会的側面からとらえようとするモデル) を提唱した。

エンゲルの論文によれば、生物医学モデルの基礎には分子生物学がある。このモデルによると、疾患は測定可能な生物学的 (身体的) 数値の平均からの逸脱として完全に説明されると考えられる。生物医学モデルは、複雑な現象は単一の基本的な原理に由来するという「還元主義」と心的なものと身体的なものは分離しているとする「心身二元論」とを受け入れている。このモデルは医学者が、疾患を研究するために考案した科学的なモデルであり、自然現象を説明するために利用する信念体系 **brief system** に他ならない。エンゲルは、生物医学モデルは診断の点で不十分で

⁹ 次の論文も、医学と宗教を考える際に人間観の重要性に注目する。棚次正和「緩和ケアとスピリチュアルケア」、*STUDIA HUMANIA et NATURALIA*, No.39, 2005年、13 - 35 頁。

¹⁰ Engel, G. L., "The need for a new medical model: A challenge for biomedicine," *Science*, 196, 1977, pp. 129 - 136.

あるとする。病気であるか否かは、単に検査結果の数値で決まるのではなく（それは必要条件かもしれないが）、患者が疾患をどう受け止めているかにも拠るし、心理的、社会的要因が生化学的データと共に病気であるか否かの決定に重要であると指摘する。また治療上においても生物医学モデルは十分ではなく、心理的、社会的要因への配慮が治療上においても必要となることは明らかである。以上から、彼は新たな医療モデルの必要性を訴え、**biopsychosocial model** を提唱する。実際の患者においては、健康か病気かの境界が明瞭でない場合も多く、健康や予防の視点からもこのモデルは有効であるとする。

実際にこのエンゲルの医学モデルは、アメリカでも日本でも特に心身医学の分野で早くから取り入れられている。日本における心身医学のパイオニアである池見西次郎もこうした医学モデルに基づく診断・治療の必要性を強調してきた。**biopsychosocial model** は、疾病の理解を生物的側面、心理的側面、社会的側面から考える包括的なモデルであり、これはかつての **biomedical model** と異なり、人間／患者を多元的／全人的に診るように医師を導く。しかし我々は、宗教と医学、医学における祈りを考えようとする場合に、このモデルで満足することはできない。なぜならこのモデルでは、宗教や祈りが医学とどのように関係しあうのかが明確ではない。次に我々は、ビクトール・フランクルを取り上げ、彼の人間観および宗教と医学の関係に関する思想を学ぶことにしよう。

3. V.E. フランクルの思想

まずフランクル(1905-1997)が、(1) 人間をどのように考えたか、(2) 諸科学をどのように考えたかを考察したい。

3. 1. 人間をどのように考えたか

(自由、責任、意味への意志、自己超越、自己距離化)

フランクルの人間に対する最も根本的な認識は、人間存在を自由存在であるとみなすことである。自由には消極的側面と積極的側面とがある。消極的側面の自由とは「何かからの自由」であり、積極的側面からの自由とは「何かへの自由」である

『意志』、p. 63) ¹¹。そして「何かへの自由」には、「責任への自由」があるという。「人間には責任、つまり意味と価値を充たし実現する責任がある。」(『意志』、125頁)そして、自由と責任の関係は、「自由は、人間が本質的に責任存在であることの基礎をなすもの」(『意志』、150頁)である。さらに、責任存在であることを根拠付けるものは、「死」である。なぜなら「もし人間が不死であるなら、価値を実現するためのあらゆる機会を生かすことなく見過ごしてしまっても差し支えないから」(『意志』、152頁)である。つまり人間の可死性こそが、「一日一日、一時間一時間を有効に過ごそうという責任感」(『宿命』、42頁)を生む。

ところでフランクフルは、「人間の生命の内にある根源的な力」を人間が意味を求めること、即ち「意味への意志」“the will to meaning”であると考え(『癒し』、5頁)。これは、フロイトの「快楽への意志(快楽原則)」、アドラーの「力への意志」とは対照をなす。

以上から、我々は以下のフランクフルの言葉をよりよく理解できる。「人間は心身的なもの『から』自由であり、自分の現存在の価値を実現し意味を満たすこと『へ』の自由を有しています。人間とは意味を満たそうと格闘する存在者であります。」(『制約』、250頁)

それでは、責任と人生の意味の関係はどのようなものであろうか。「人生の意味への問いがそもそも解決可能な問いでありうるためには、私たちは、この問いの『コペルニクス的転回』を遂行しなければなりません。つまり、私たちは、問うのではなく、答えなければならないことを自覚しなければなりません。人生そのものが一つの問いなのです。その問いに答えることができるのは、私たちが私たちの人生に責任を負うことによってだけなのです。」(『苦悩』、218頁)という。

こうして、フランクフルの人間観では、「自由、責任、意味への意志」がキーワードになる。さらにフランクフルは、人間存在の二つの基礎的人間学的特徴として、自己超越 self-transcendence と自己距離化 self-detachment とを指摘する。

「自己超越とは、人間が、自分を無視し忘れること、自分を顧みないことによっ

¹¹ フランクフルの著作からの引用は以下であり、本文中の引用には著書名とページ数を示す。V.E. フランクフル、山田邦男ら訳『意味への意志』、2002年(『意志』と略)。同『苦悩する人間』2004年(『苦悩』と略)。同『意味による癒し』2004年(『癒し』と略)。同『制約されざる人間』2000年(『制約』と略)。同『宿命を超えて、自己を越えて』1997年(『宿命』と略)。諸富祥彦ら訳『生きる意味を求めて』1999年(『生きる』と略)。以上、出版はいずれも春秋社。V. E. Frankl, *The Will to Meaning: Foundations and Applications of Logotherapy*, New Amer Library Trade; Rei Exp 版, 1989 (“Will”と略)。

て、完全に自分自身であり完全に人間であることです。つまり、何らかの仕事に専心することや、なんらかの意味を実現することによって、あるいは、ある一つの使命またはある一人の人間、つまり伴侶に献身することによって、人間は、完全に自分自身になります。」(『宿命』、106 - 107 頁) 一方、自己距離化とは、「自分を笑い飛ばすことが出来る能力である。それは他の動物には出来ない笑う能力である。」(『宿命』、p. 87) とする。

ところで我々は、自己実現という概念をよく用いる。しかし、フランクフルは人間存在の本質は自己実現ではなく、自己超越にあるとする。「自己実現は、もしそれが目的そのものにされると達成されえず、ただ自己超越の副次的結果としてのみ達成されるものなのです。」(『癒し』、25 頁) つまりフランクフルの人間観では、自由、責任、意味への意志、自己超越、自己距離化によって特徴付けられる主体的能動的な精神の働きが明らかにされる。

3. 2. 諸科学をどのように考えたか — 次元的存在論 *dimensional ontology* —

1) 生物学主義、心理学主義、社会学主義への批判

上記のようなフランクフルの人間観と医学／科学的研究はどのような関係にあるのだろうか。フランクフルは人間についての諸科学として、生物学、心理学、社会学を取り上げ、自ら神経学者でもある彼は、こうした諸科学が各々の視点から人間を探求することの重要性を充分認める。しかし、問題はそれらの研究者が専門化するのでではなく、専門家がいわば極端に一般化するときに、科学はイデオロギーとなると指摘する(『意志』、290 頁)。つまり、そこでは生物学が生物学主義に、心理学が心理学主義に、社会学が社会学主義になる。人間の諸現象をすべてそれぞれの学問から一般化しようとする——喜び、信仰、愛などは脳内の神経伝達物質の働き「にすぎない」、神の像は父親像の投影「にすぎない」など——を、フランクフルは「ニヒリズム」であると指摘する。つまり、生理学主義・心理学主義・社会学主義は「ニヒリズムの3つの変種」である(『苦悩』、12 頁)。「ニヒリズムとは何を意味するのか?——至高の諸価値がその価値を剥奪されるということ。目標が欠けている。「何のために?」への答えが欠けている。」¹²とニーチェはニヒリズムを定義するが、フランクフルにとってニヒリズムとは、「そのつどの具体的なケースにおいて現実をあれこれのものへ還元したり、あれこれのものから導き出したりすることに

¹² ニーチェ、原佑訳『権力への意志 上』、ちくま学芸文庫、1993年、22頁。

よって、現実とはそうしたものに過ぎないと主張する」（『苦悩』、11頁）こと、つまり「存在の意味の否定」（『苦悩』、11頁）である。上記の3つの主義は「人間の自由を隠蔽し、またそのことによって人間が責任ある存在であることを隠蔽する」（『意志』、81頁）のである。さらに生物学主義、心理学主義、社会学主義から導かれるものは、ホムンクルス主義であるという。なぜならそこで提示される人間像は、「人工物、何らかの仕方で狭められ限定された見方によって作り出された人造製品にすぎないからである。」（『苦悩』、168頁）という。

だが諸科学の発達という現実の一方で、フランクルの主張する人間の自由や責任という固有の領域は、なお守られうるのであろうか。その領域と諸科学をどのように考えればよいのであろうか。こうした理由をより深く把握するためには、フランクルの「次元的存在論」の理解が役にたつ。

2) 次元的存在論 dimensional ontology

次元的存在論は、幾何学的なアナロジーを用いて人間像を考えるが、この説明は二つの法則に基づいているという¹³。第一は、「一つの現象をそれ自体の次元からより低い次元へ投影すると、投影図は互いに矛盾する。」第二は、「異なる現象がそれ自体の次元からそれよりも低い次元に投影されると、多義的になる。」ここでの「より高い」次元は価値判断に関することではなく、より包括的で網羅的であることを意味する。

第一の法則については、例えば円柱を二次元の平面に投影すると、一つの平面には円が、他の平面には長方形が出来る。円と長方形という二つの異なる（矛盾する）像は、もとは同じ一つの円柱である。つまり人間で考えれば、生物学的な平面への投影からは身体的な現象が生じ、心理学的な平面への投影からは心理的な現象が生じる。しかし、「次元的存在論の立場から見れば、このような矛盾は、人間の統一性に矛盾するものではありません。」（『制約』、157頁）という。一方で、第二の法則では、円柱と円錐という異なる立体が平面上に投影されると同じ円となる。これを人間に適応する時、ドフトエフスキーや、スービルー（フランスの修道女）のような人物を心理学的なものの平面に投影すると、前者は癲癇患者に過ぎず、後者は幻視

¹³ 以下の次元的存在論の説明は上記文献“Will”, p. 22 – 26 参照。ティリヒの生の次元論および彼が健康や病を「人間存在の癒しの観点」から論じた点は、フランクルとも類似点が多く、極めて興味深い。芦名定道「ティリッヒ 生の次元論と科学の問題」、『ティリッヒ研究』、創刊号、現代キリスト教思想研究会、2000年を参照。

を伴う一人のヒステリー患者に過ぎなくなり、両者の偉大さは忘却される（『意志』、150頁）。

以上が次元的存在論の考え方である。こうした考察から فرانクルは、諸科学が示す人間の多様性を考慮しつつ、人間の存在論的な差異と同時に統一性という事実を重視し、人間を「多様性にもかかわらずの統一」 *unity in spite of multiplicity* として定義する（“Will”, p.22）。「私たちは科学においては多元論とも呼べる時代を生きている。そして一つ一つの個別科学は、相互に矛盾する様々な方法で現実を描き出している。しかし、私が言いたいのは、『その矛盾は、現実という統一体と矛盾してはいない』ということである。」（『生きる』、64頁）と。

以上のフランクルの人間観や科学観を通じて、エンゲルのモデルを再考しよう。

4. エンゲルのモデルとフランクルの人間観の比較

エンゲルは *biopsychosocial model* を提唱することで、医学における心理学、社会学の視点の重要性を導入した。さらに3つの多元的視点の重要性を強調することは、フランクルの言葉を借りれば生物学主義、心理学主義、社会学主義に陥ることへの抑止効果を持つといえる。こうした点で両者は共通の認識を持っている。しかし、両者には違いもある。そして両者の違いを明確にすることは、これからの宗教と医学の関係を考察する際に極めて重要であると思われる。

まず、最初に明らかにすべきことは、エンゲルのモデルはあくまでも一つの疾患モデル *a model of disease* であり、人間観ではないということである。つまりエンゲルのモデルは、医学が人間（患者）を研究する際の方法論（認識論）に重点が置かれている。一方、フランクルでは人間存在のあり方そのものが問われており、その意味で存在論に重点が置かれている。もちろんエンゲルのモデルにおいて、疾患を生物学、心理学、社会学的方法から探求することは、その3つの側面からの人間存在が漠然とであれ前提とされていることを示している。実際のところ、医学における「人間観」は、自覚された明確なものがないといってよい。これは平成13年に発表された「医学教育モデル・コア・カリキュラム」¹⁴を見てもわかるが、その中

¹⁴ 医学教育のコア・カリキュラムの概要は、下記からダウンロードできる。

http://www.mext.go.jp/b_menu/houdou/13/03/1igaku.pdf#search=（アクセス日：2008年7月23日）。

に「人間観」にあたる項目は皆無であることから推測できる。人間を対象とする医学が明確な人間観をもたないこと、あるいはそのことすら自覚していないことは大きな問題である。

ところで、エンゲルのモデルで前提とされている人間観に関して、ハルトマンとシェーラーに対する فرانクルの評価は参考になろう。フランクルは、彼らを「多元的な学問を単純な原理に還元しようとする野心に抗して、人間的なものを認めた人物」(『意志』、217頁)として評価する。ハルトマンは、人間存在を、身体的 *bodily*、心理的 *mental*、精神的 *spiritual* な層に区別し、精神的な層を頂点とする階層的な構造として理解した。一方、シェーラーは生物学的 *biological* な層、心理学的 *psychological* な層、そして中心に精神的 *spiritual* な層をもつ同心円的なイメージで人間を考える。しかし彼らは共に、身体 *body*、心 *mind*、精神 *spirit* の間の存在論的な差異を正しく評価しているが、そのような差異に抗するもの、つまり人間の統一性への配慮が必ずしも充分ではないとする。「人間を身体的、心理的、精神的な階段あるいは層という観点から考えることは、存在の身体的 *somatic*、心理的 *psychic*、精神的 *noetic* なあり方が互いに分離しているかのように人間を扱うことを意味している。」(“Will”, p. 22)

それに対してフランクルは、人間を「多様性にもかかわらずの統一」と定義したが、より具体的に言えば、人間は「心身の統一」ではなく、「身体的—心理的—精神的な統一体にして全体」であり、しかも「これらの統一体性と全体性そのものを建立し基礎づけ保証するものも、またもや人間の内なる精神的なもの、精神的な人格なのである」(『苦悩』、220頁)とする。ここでも心理的次元 *psychological dimension* と、精神的次元 *noological dimension* を明確に区別するフランクルの態度が明らかである。

以上から、エンゲルの *biopsychosocial model* を考察するなら以下の点が問題として析出してくる。つまり、(1) あくまでも医学研究や臨床を行うための包括的なモデルであり、人間観を提示するものではない、(2) 人間の統一性に対する認識が充分ではない、(3) 精神の次元と患者の主体性(自由と責任)が明らかではない、(4) 自由と責任が明確でないことは、「制約される人間像」(ニヒリズム)に陥る可能性がある。

5. 医学におけるホモ・レリギオース

フロイトは宗教を「人類の神経症」と考え、神の像を「父親像の投影」と考えたように¹⁵、彼に代表される心理学主義では精神的次元と心理的次元を区別しない。つまり、ちょうど次元的存在論の第二の法則が示すように、精神的次元の内容は心理的平面に投影されることで心理的次元の問題と区別がされなくなってしまう。一方、他の生物には見られない人間固有の精神の次元を明確に認める فرانクルは、宗教を以下のように考える。

5. 1. 人生の意味・責任と宗教的人間

先に見たように、人間が意味を求めることは、「人間の生命の内にある根源的な力」とフランクルは考えた。そして、その問いを解決可能にするには、人生という問いに「人生に責任を負うこと」で答えることだとする。私たちの人生は、つねに、瞬間瞬間に、問われている。では、何から／誰から問われているのであろうか？

「非宗教的な人間は自らの現存在を単に使命として、したがって自分の責任への呼びかけとして体験しています。それに対して、宗教的人間は、それに付け加えて、使命を果たす審判者をも体験するのです。つまり宗教的人間は、その使命を、神からの委託として体験するのです。」(『意志』、155 頁) と、このようにフランクルでは、人間の本質が自由と責任にあり、その責任に答えることを、「神からの委託として体験する人」を宗教的人間であるとみなす。宗教は人類の神経症でもなければ、ユングが示すように衝動的無意識に属するものでもない(『苦悩』、200 頁)。宗教は人間の本質である精神的次元に関わる。それ故フランクルは「人間の宗教性という現象を、本質的に人間的な現象としてとりあつかう。」(『宿命』、71 頁)

5. 2. ログセラピー／実存分析と宗教

フランクルは、精神科医としてログセラピーと実存分析の創始者としても良く知られている。ログセラピーの logos はギリシャ語で意味を表している。それゆえログセラピーとは、「患者が自らの人生の中に意味を見出すのを援助することを任務」(『癒し』、14 頁) とし、患者の実存の隠れたロゴスを彼に気づかせ、心の治療を行おうとするものである。一方、実存分析の実存とは「責任存在という現象を究極の根底とする人間のあり方」(『意志』、149 頁) であり、分析とは「実存の本質の中に

¹⁵ S. フロイト、浜川祥枝訳、「ある幻想の未来」、『フロイト著作集』、第3巻、人文書院、1969年、362 - 405 頁。

すでに潜在的に含まれているものを明るみに出すという意味」(『意志』、149 頁)である。それゆえ、「実存分析は人間の解明、人間学」(『意志』、103 頁)となる。

フランクフルは「実存分析は、そもそもどのような根拠から、宗教体験の分析や宗教的人間と関わるのか」という問いを立て、二つの理由を挙げている。まず一つは、「相対的なものを相対化しておく、ただそれだけのために絶対的なものは実存分析の内部に存在しているのだ」(『意志』、104 頁)という。実存分析が、生物学主義、心理学主義、社会学主義を排除した後には、結果的に何かからも制約されない人間像が現れる。しかしこれは「人間そのものを絶対的なものとする」人間学主義に陥る可能性がある。「人間そのものを絶対化するということは、人間を《神のように (sich Deus)》理解することを意味しています。」(『意志』、103 - 104 頁)という。そしてこのことをフランクフルは、「ヒューマニズムの危機」とも表現し、「ヒューマニズムの危機は、人間が一切になったことにある。」(『苦悩』、169 頁)と述べる。これを克服するにはどうすればよいのか。そのためには、絶対者によって、人間が相対化されねばならず、これによってヒューマニズムの危機は回避されることになる。二つ目は、治療上と予防上の理由である。「運命的な限界状況に対しては宗教的な態度を取ることに、人間がその状況に打ち勝つことを可能にさせるものはほとんど他にないということでもあります。」(『意志』、106 頁)といい、別のところでも、「一般に、宗教的な人間は、宗教的でない人間よりも、速く、あるいは楽に、意味を見出すことができます。」(『宿命』、118 頁)と述べる¹⁶。

勿論、ロゴセラピーや実存分析を実践する治療者が自らの職分を超えて世界観を患者に押し付けることは厳しく禁止される。「もっぱら厳密な中立性が医師に求められている」(『意志』、108 頁)のである。実存分析の課題は、「内在の部屋を整えること、ただし超越への扉を塞がないようにそれを整えること」(『意志』、108 頁)である。「宗教的精神がそこを通ることができるように、あるいは、宗教的な人びとが、あらゆる真の宗教性の特徴である自発性をもってそこから出て行くことができるように、扉はいつも開かれていなければなりません。」(『意志』、109 頁)と言われる、この扉は、人間の自己超越を確保すると同時に、扉を通じて絶対者が入り込む通路でもある。つまり、「この開かれた扉を通じて絶対者の影が差し込んでく

¹⁶ 宗教の治療上、予防上の効果に関しては今後日本でも実証的な研究が不可欠である。海外では、Koenig らの研究が優れている (本論注 8 の文献 参照)。

る。」¹⁷（『苦悩』、172 - 173 頁）のである。

6. まとめと課題

フランクフルトは、人間を「多様性にもかかわらずの統一」、より具体的に言えば、「身体的—心理的—精神的な統一体にしての全体」であり、かつ精神的なものを人間固有の領域、人間の本質であるにとらえた。かつて神の像は父親像の投影とされたように、これまでの医学では、精神的次元は心理的次元に還元されていた。精神的次元は、自由と責任という人間の本質が明らかになる領域であり、そこではこれまでの医学の疾患モデルで前提とされていた人間観と異なり、神への扉が開かれている。人生の意味は問うのではなく、問われるものであり、宗教的人間とは、この問いに答えることを、「神からの委託として体験する人」である。

フランクフルトを考えることによって、我々は極めて重要な点に気づかされる。それは、医学において、宗教的なもの、スピリチュアルなものがたとえ考慮されたとしても——エンゲルの表現を応用すれば、**biopsychosociospiritual model** で、疾患を把握しようとしたとしても——人間の主体性／本質（自由と責任）が論じられていなければ、宗教的なもの、スピリチュアルなものは、生物学主義、心理学主義、社会学主義と同じように、「新たにスピリチュアル主義を生み出す可能性がある」という点である。それは「人間も究極的にはスピリチュアルな存在にすぎない」というニヒリズムへと加担することになりうるのである。実際に、現在ではスピリチュアルという名のもとで、様々な「癒し」がテレビや人気ある雑誌においても堂々と行われている。人間が生物学的には遺伝子やタンパク質に制約され、再び不安が起これるのではないかという予期不安などの心理的要因に制約され、さらには我々が生きている時代の政治的経済的な条件に制約されているという主張¹⁸と同様に、ス

¹⁷ フランクフルトは神の操作的定義として、次のように神を考える。「神は、あなたにとって一番親しい、独り言の相手である。あなたが自分自身に向かってこれ以上ない誠実さで語りかけ、本当の孤独の中で語りかける時にはいつも、実はその相手になっている人、その人のことを神と呼ぶのだ」（『生きる』、98 頁）。フランクフルトにとって、神はあくまでも人格神である。また、祈りに関しては、神概念が脱人格化される過程で汝 Du が Er になってしまうと指摘した後、「祈りは、神を汝として現前化させることができる、私たちの精神の唯一の行為なのです。祈りは神を汝として現前化させ、具体化させ、人格化させるのです。これが祈りのはたらき、最も広い意味での祈りの働きです。」（『苦悩』、209 頁）と定義する。

¹⁸ メタ物語の終焉に始まるポストモダンという現代思想の中には、M. フーコーのように、主体概念への疑問を投げかけるものがある（フーコー、田村椒訳『監獄の誕生—監視と処罰』、新潮社、1977 年、参照）。確かに我々人間は政治的・社会的に支配され、それに対して多くは無自覚的

ピリチュアルという視点は、例えば前世や、我々の守護霊などを仮定することで、それらによってやはり駆り立てられ、制約される人間像を提示する。この意味で、精神的次元を明らかにし、自由と責任という主体的能動的働きに訴える فرانクルの人間観は、今日その重要性をさらに増している。

一方、フランクルの思想において検討／注意しなければならない課題も残されている。

第一点は、自らもユダヤ教徒であるフランクルの人間観は、患者の多くがユダヤ・キリスト教徒（ユダヤ・キリスト教徒ではないという意味での無神論者の患者の症例も何例もあるが）という文化的背景の元で形成された点である。自由と責任が人間の本質であるとする考え¹⁹は、どの民族、どのような宗教的背景を持つ人間にも、等しく受容可能であろうか。また、宗教的人間を「責任に答えることを神からの委託として体験する人」とする定義も、他宗教では違った定義があろう。これらの点で、様々な宗教学的観点からの議論が必要である。ただし、著者は医学が今後多元化（多様化）すればするほど、自由と責任という視点は医学の中でその重要性を増す——特に自己決定権が十分機能していない日本では——と考えている。

第二点目は、「生きる意味」が、自由と責任という人間の本質と共に語られない場合に、本来は「発見されるもの」であるのに、「与えられるもの」になってしまう可能性が生じる。それは、様々なヒーリングを謳う集団やカルト集団において多々認める²⁰。フランクルが宗教や神を語る場合には、つねに自由と責任という前提があり、それが考慮されないところでは、宗教や神も語れない。そのような意味で、上記の集団に見られる「似非 - 生きる意味」に注意しなければならない。

以上、この論文では宗教と医学が再度接近しつつあるという現状を踏まえ、両者の関係を考えるために、特に人間観に着目した。現代医学の人間観を示唆するものとしてエンゲルの疾患モデルを取り上げ、次にフランクルの人間観、科学観を通じて、宗教的人間の可能性を考察した。我々人間は、生物学的、心理学的、社会学的

ある。だが、そうした支配や制約を乗り越えるところに人間の本質があり、その点を忘れ政治的・社会的支配のみを強調することは、フランクルの視点からは社会学主義の立場に陥る。

¹⁹ 『カトリック教会のカテキズム』、カトリック中央協会、2002年、527-531頁参照。

²⁰ 浅見定雄『なぜカルト宗教は生まれるのか』、日本基督教団出版局、1997年、参照。また、キリスト者でもあり精神科医でもある工藤氏の著書は示唆に富む。工藤信夫『信仰による人間疎外』、いのちのことば社、1989年。

に部分的に制約されている事実を認めつつ、にもかかわらずそうした制約から距離をおき、制限を越えて生きる意味を見出すことができる存在、自由と責任存在であることを再度見直す必要がある。この視点は今後の患者中心の医療をより現実的なものにする際の基盤となると考える。

科学がこれからもますます多様化し発展する過程で、それぞれの立場から描かれる人間像を提示するだろう。しかし科学の多元論を次元的存在論の観点から見据えつつ、人間存在の本質である自由と責任という主体性から宗教的人間を定義しようとするフランクルの人間観は、医学においてホモ・レリギオーススの位置を確保する。この人間観は、宗教と医学の協調を実現する際に重要な出発点となろう²¹。

キーワード：

宗教的人間、生物・心理・社会的モデル、自由と責任、
次元的存在論、人間観

KEYWORDS:

Homo religiosus, biopsychosocial model, freedom and responsibility,
dimensional ontology, a perspective of a person

²¹ 日本では自殺者数が1998年から2007年までの10年間、毎年3万人を超えている。フランクルは現代社会の病理として、虚無と無意味感を特徴とする実存的空虚感 *existential vacuum* を指摘するが、自殺問題解決のために実存的空虚の問題を取り上げることは、極めて重要であろう。フランクルの人間観は、この問題で宗教と医学が協調するための基礎を与える。今後、両者が協力して、自殺の問題を真剣に考えなければならない。ところで、この論文では、具体的な臨床上の問題を取り上げることが出来なかったが、フランクルの思想は、自らの人生（強制収容所での体験）と、精神科医としての多くの臨床経験とを通じて、確かめられ具体化されたものであり、臨床上の問題においても極めて具体的で説得力に富む。

（付記）本研究は、平成19年度、20年度文部科学省科学研究費基礎研究（C）（一般）の研究成果の一部である。

世代間倫理と隣人愛

—ハイモダニティにおけるキリスト教的倫理の可能性—

佐藤 啓介

(聖学院大学人文学部欧米文化学科 助教)

(和文要旨)

キリスト教は、環境破壊を正当化する自然観をもつとして批判にさらされ、それに対する反論をきっかけに環境倫理に取り組むようになった。こうしてキリスト教神学は、環境問題へのアプローチとして、自然観の争いという形態をとってきた。マクフェイグはそうした争いを昇華させ、神学の舞台を時間から空間へと移し、隣人愛の対象を自然へと拡大することを主張する。しかし、彼女の枠組みには世代間倫理への対応が欠如している。世代間倫理は相互性が欠如しているため、従来の倫理学をはみ出すものとして扱われてきた。だが、隣人愛においては、相互性の欠如は障壁となるものではなく、相互性の欠けた場に積極的に関係性を創出していくという特徴がある。よって、キリスト教倫理による環境倫理への取り組みは、隣人愛の空間的拡大のみならず、世代間への時間的拡大という二重の拡大を基本的枠組みとすることが可能であり、具体的には、将来世代の自由を可能にする環境を残す愛となる。

(SUMMARY)

Christianity has objected to the Whitian critique that Christianity has the human-centered view of nature. It results that Christianity approaches an environment ethics mainly in the "controversy on a view of nature". McFague rearranges this situation and suggests that the love of neighbor should be expanded to nature by transferring the arena of theology from time to space. But, her theology lacks any considerations on the inter-generational ethics. Inter-generational ethics has been seen as sticking out of normal ethics as it lacks reciprocity between generations. The Christian love of neighbor, however, isn't troubled by this lack of reciprocity because its love creates the new relationship in the midst of the blank of relationship. So, in the high modern era, Christian ethics on environment should expand the love of neighbor not only to space, but also to time, in the sense of generation. The content of this expanded love should be the "handing-down-love", which hands natural environment down to the future generations, essentially for their possibilities of freedom.

1. 問題設定と作業上の前提

周知のとおり、1970年代以降、「環境問題」が学問レベルを超えて、政治・経済・文化のあらゆる分野で話題となっている。そのことは宗教倫理においても変わらない。宗教に関連する近年の会議でも、頻繁に環境問題が議題として取り上げられ、宗教としてどのような取り組みが可能なのかが検討されている。

キリスト教神学においても状況は同じであり、環境倫理は近年盛んに論じられている。だが、その多くは、創造論に立脚した自然観にのみ焦点を当てたものであり、そこには一つの陥穽があるように思われる。それは、環境倫理において重要なテーマであるはずの「世代間倫理」にかかわる議論が、きわめて希薄であるという点である。そこで本論文では、キリスト教的隣人愛が、現在世代と相互関係をもたない将来世代に道徳的配慮を促しうるという観点に立ち、世代間倫理に関し、ハイモダニティの状況下における隣人愛の有効性と限界を、理論的観点から考察することを目指す¹。

ただし本来であれば、そうした問題設定をする場合、環境問題をそもそもどのような問題として捉えるのか、また、その現状をどう把握するのかといった根本的なレベルから問題を設定すべきである。また、キリスト教という一語のもとで、何かしらの統一的な立場を想定すること自体、慎まなければならないだろう。だが本論文では、紙幅の都合上、作業上の前提として以下の二点を採用する。

第一に、現在の地球上において、環境問題は危機的であるという仮定を受け入れることである。近年、環境危機が叫ばれる一方で、そうした論調に対するイデオロギー批判が欠けているのではないかと、という懐疑が寄せられつつある。たとえば、温暖化の「原因」とされてきた二酸化炭素は、実際にはその「結果」ではないか、という批判もなされており、個々の事象の認識の正しさが問われつつある。また、「環境」をある種の建前として、特定の政治・経済政策が恣意的に正当化されてい

¹ 本論文は、宗教倫理学会第8回学術大会（2007年10月21日、龍谷大学大宮学舎）にて口頭発表したものに、加筆・修正を加えたものである。

るのではないか、という不信も高まってきている。だが、本研究では、諸事象を「総合的に」見た場合、地球の長期にわたる持続可能性が深刻に脅かされているという立場を採択する。

第二に、「キリスト教的倫理」の定義は論者ごとに様々であり、力点の置き方も、教派ごと、時代ごとに異なっている。しかし、ここでは厳密な定義は差し控え、諸定義の最大公約数に近いであろう、以下の金子氏による定義に基づくことにする。すなわち、「神の前に、キリストと共に、世に立つ人間の行動様式の考察」として、キリスト教倫理を考えておく²。

2. 環境倫理の三要素

環境倫理が扱う主題は多岐にわたるが、その問題を三つの基本主張に分類するのが有効とされてきた³。第一に、自然の生存権。これは、有用価値から区別された、自然固有の価値とも言い換えられる。第二に、地球全体主義。環境問題は地域や国家に完結するのではなく、生態系全体の問題であるという認識である。そして第三に、世代間倫理。「将来世代への配慮」とも呼ばれるが、現在世代が将来世代の生存可能性に対してもつ責務にかかわる問題である。

こうした三つの問題圏は、小林睦氏がおこなったように、 x, y, z 軸の

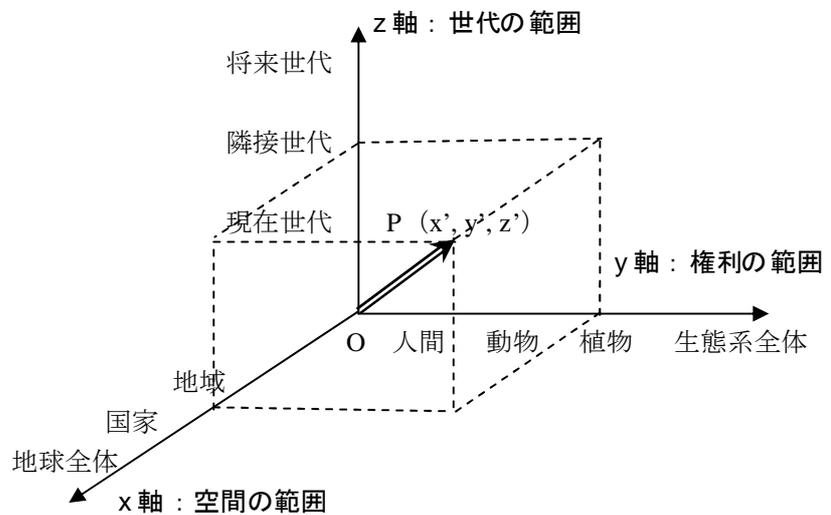


図1 環境問題の構造（小林 2000 を筆者が一部改変）

空間として整理することで、それぞれの論点が見えやすくなる（図 1）⁴。また、こ

² 金子晴男『キリスト教倫理入門』、創文社、1987、12 頁。強調、引用者。

³ この分類は、加藤尚武氏が提唱したものである。たとえば、加藤尚武『環境倫理学のすすめ』、丸善ライブラリー、1991 を参照。

⁴ 小林睦「環境倫理学における世代間倫理の可能性——「相互性」概念をめぐって」、『東北哲学

のように整理することで、三つの問題圏が決して切り離すことができないことも理解されよう。

各軸とも、原点から離れるほど、予測の不確実性が高まる。たとえば、身近な地域において、人間や動物の範囲内で、かつ現在の世代内であれば、ある行為がもたらす環境への影響については予測できるとしても、それが各軸のどこまでどのような影響を及ぼすかかどうかについては、予測が困難になる。いうまでもなく、こうした予測の不確実性が環境倫理の構築の難しさを引き起こしている。

また、この空間に表示された点 P を頂点として描かれる直方体の範囲（図 1 では点線にて表示）が、「配慮の対象（環境倫理の対象）となる範囲」として理解することができる。この範囲をどこまで広げるべきか、また、どこまで広げることが普遍的に正当化できるのか、できるとすればそれはどのようにしてなのか。そういった問題が、環境倫理において現在争われている一つの主題である。

3. キリスト教におけるエコロジー神学の展開

こうした整理を踏まえつつ、キリスト教神学における環境倫理の展開を概略しておきたい。

よく知られているように、1960 年代、歴史家ホワイトによって、キリスト教の自然観は、西洋の近代技術と科学の前提として機能し、かつそれが環境を破壊する正当性を与えてきたとして厳しく批判された⁵。それは、自然の破造物が、人間に仕えるためにのみ創造されたと見なす人間中心的自然観であり、創世記 1 章 26 節のいわゆる「地の支配」と呼ばれる箇所とその根拠があるとされた。そうした批判に回答する形で登場したのが、たとえば、人間は神によって自然の管理を任された管理者であるとするスチュワード神学や、「世界全体が相互に関係しあう一つの有機体である」と考えるプロセス神学的環境倫理であった。そして、キリスト教的自然観をホワイトのいう人間中心的な自然観に還元するのは正当ではない、といった反論をおこなってきた。

こうして、キリスト教神学は環境問題へのアプローチとして、主に「自然観の争

会年報』16、東北哲学会、2000、70 - 71 頁。

⁵ リン・ホワイト（青木靖三訳）『機械と神——生態学的危機の歴史的根源』、みすず書房、1972。

い」という形態をとってきた。ホワイトの議論は、エコロジー神学を確立する契機となったと同時に、結果的にいえば、彼の批判がその後の議論の方向性を強く規定していったと言える。もっとも、実際のところ、聖書のうちには多様な自然観が混在しており、そこから本来的な自然観なるものを一義的に引き出そうとすること自体、無理がある⁶。

近年、こうした自然観の争いを洗練された形で昇華させたのが、神学者マクフェイグである⁷。彼女は、従来の神学の家父長的傾向を批判し、「母 - 恋人 - 友人としての神」というモデルを意識的に選択することで、ハイモダニティにふさわしいエコロジー的感性をもった神学を展開している。そうした神のモデルは、その愛が「あらゆる被造物を産み、全てを保護する愛」（母モデル）、「人間や世界を求め、その痛みを癒す愛」（恋人モデル）、「単に親が子に与える愛だけではなく、神と人が相互協力し、救済に責任をもつ友愛」（友人モデル）である点に、第一の特徴がある。また、従来の神学がイエスにおける受肉の一回性を強調するのに対し、マクフェイグの神モデルにおいては、コスモス全体との関係の中で受肉を最大化させるような救済の普遍性が重視されている。そして何より重要なのは、従来の神学が「歴史における人間の救済」を偏重してきた結果、環境問題に対処しきれていないと彼女が主張している点である。そして、神学のアリーナを時間から空間へと移し、隣人愛の対象を自然へと拡大することを主張する。

私たちが主張するのは、イエス物語の最も根本的な側面の一つである愛、つまり、因習的な二分法的ヒエラルキーを乗り越えて、見捨てられた者、犠牲者にまで達する愛は、人間対自然という新たな二元論的ヒエラルキーにまで延長されるべきである、ということである。自然は、「新しい貧者」なのである。……ただし、だからといって、古い貧者——つまり貧しい人間——が、[新しい貧者によって] 置き換えられ、いなくなると言いたいわけではない。……そうではなく、自然「もまた」貧しいものだ、と言いたいのである。⁸

⁶ 聖書的自然観の多様性については、国内に限れば、たとえば、以下が基礎的な文献となるだろう。大貫隆『神の国とエゴイズム——イエスの笑いと自然観』、教文館、1993。荒井献『聖書のなかの差別と共生』、岩波書店、1999。並木浩一『旧約聖書における文化と人間』、教文館、1999。月本昭男『『原初史』にみる人間と自然』、『聖書を読む 旧約篇』、旧約聖書翻訳委員会編、岩波書店、2005。

⁷ Salie McFague, *Models of God: Theology for an Ecological, Nuclear Age*, Fortress Press, 1987. Id., *The Body of God: An Ecological Theology*, Fortress Press, 1993. Id., *Super, Natural Christians: How We Should Love Nature*, SCM Press, 1997.

⁸ McFague, *The Body of Christ* (op. cit.), p. 165.

このように、マクフェイグが隣人愛に期待するのは、旧来の二分法的ヒエラルキーを攪乱し、新たな「秩序」と「関係」を生み出す力である。それが自然に対しても機能しうると考えているのである。

だが、彼女は単なる自然観の変革を提起しているだけではない。それと同時に、現実的な問題として、発展途上国における貧困という問題にも目を向けている⁹（したがって彼女は、頻繁に「私たち北米中流階級のキリスト者」という主語を用いて叙述をおこない、自らの置かれた政治的・社会的ポジショナリティを明示化している）。彼女は、資本の無際限の自由競争を肯定するのではなく、近年の環境論のキーワード「持続可能性（sustainability）」に歩調をあわせ¹⁰、地球全体での自然資源の持続可能な共有を目指すべきだと主張している。そのため、家（oikos）としての地球を創造し、解放し、維持する神（God as Creator, Liberator, and Sustainer）というモデルも提起されている¹¹。そうしたモデルのもと、持続可能性の概念を、コスモスにおける全ての存在者をその相互関係の中で維持するような聖霊の働きに結びつける試みがなされている。

こうしたマクフェイグの議論は、神モデルの転換を契機として、隣人愛の対象を二方向へと拡大していることがわかる。第一に、自然を同胞と見なすことによって「自然固有の権利」の軸（図1のy軸）へ、第二に、地球レベルでの資源の再分配という経済学的視点を採用することで、「地球全体主義」の軸（図1のx軸）へ隣人愛を拡大しているのである。マクフェイグが実践しているように、キリスト教は環境問題への関わりとして、もはや自然観の争いのみに専心するべきではないと思われる。むしろ、経済問題と相関させながら、現実的かつ積極的な問題解決の方策を提唱していくべきであろう。

しかし、このように整理することで、おのずと彼女の議論に一つの死角があることが見えてくる。それは、「世代間倫理」の軸（図1のz軸）へと向かう議論が、明らかな形では展開されていないということである。

こうした死角は、マクフェイグよりも先にエコロジーの神学を提唱し、かつ、彼女同様に経済問題に積極的な発言をおこなっているプロセス神学者カブにも言え

⁹ Salie McFague, *Life Abundant: Rethinking Theology and Economy for a Planet in Peril*, Fortress Press, 2000.

¹⁰ なお、「持続可能性（sustainability）」と「持続可能な開発（sustainable development）」は、しばしば区別されずに用いられるが、本研究では両者を厳密に区別し、前者を取り上げる。

¹¹ McFague, *Life Abundant* (op. cit.), p. 143ff.

ることである¹²。彼は、自然の中に包まれ、自然と共に生きる人間共同体の構築と、その持続可能性という観点に立ったエコロジーとエコノミーの神学を展開している。彼もまた、経済発展と市場の拡大を善とする従来の経済を転換し、持続可能性を目標として資源の公正な分配を目指すべきだと説いている。だが、カブにおいても、将来世代への配慮は地球全体の「持続可能性」という形でのみ登場し、そうした配慮をキリスト教的に考えた場合、どのように解釈・展開できるのかという問題は論じられていない。

マクフェイグやカブに見られるように、現代キリスト教神学によるエコロジーの議論は、たとえ自然観の争いという旧来の争点を脱したとしてもなお、世代間倫理への眼差しを欠いたものになっている。ここに、克服すべき課題がある。

4. 世代間倫理の困難さ

マクフェイグやカブが、世代間倫理の軸へとエコロジー神学を積極的には展開できない原因は、大きく分けると二つある。

その原因の一つは、聖書そのものにおける将来世代への言及の少なさである。無論、キリスト教においても将来は大きなテーマではあるが、聖書においてはそれが「終末」という形態のもとで論じられることになる。その結果、持続すべき将来は、終末が到来する前までの「空白地帯」となってしまうのである。死者を含む過去世代との系譜については随所に記述が見られるものの、将来世代との系譜については、聖書は多くを語らない（その背景には、新約聖書成立当時、終末は比較的近い将来到来するだろうという期待が存在していた、という歴史的事情を想定することができるだろう）。

だが、マクフェイグらが世代間倫理を含む議論を展開できない根本的な原因は、そうした聖書的記述の欠如という理由以上に、おそらく世代間倫理そのもののうちに含まれている。

通常の倫理とは異なり、世代間倫理には特有の問題が含まれている。最大の問題は、相互性（reciprocity）の欠如である。現在世代が仮に将来世代に義務を負うとし

¹² John B. Cobb, *Sustainability: Economics, Ecology, and Justice*, Orbis Press, 1992. Id., *Postmodernism and Public Policy: Reframing Religion, Culture, Education, Sexuality, Class, Race, Politics, and Economy*, SUNY, 2002.

ても、その逆は成り立たない。見返りを期待できない世代へ、一方的な義務を負うことになる。見返りが期待できるとすれば、せいぜい隣接世代（つまり、子や孫の世代）までである。そのため、従来の権利 - 義務関係に基づく倫理は、世代間倫理において再考を迫られたといえる。そもそも、まだ存在していない人間に権利を認めることができるのかという点は、長い争点となってきた。また、相互性の欠如と関連して、現在から未来への影響の一方向性という特徴も挙げられる。たとえば、現在世代が残す環境資源は、将来世代の生きる環境を大きく規定するが、その逆はありえない。さらに、将来世代の特徴として、属性の不確実性も挙げられるだろう。将来世代がどのような社会制度、どのような価値観を選択するかは、現代世代には分からない¹³。

こうした特徴に照らした場合、マクフェイグやカブにおいて、世代間倫理への言及がなされない理由が見えてくる。それは、両者がいずれも「義務の相互性」とまでは言わずとも、「相互的な依存関係」を、人間関係、さらには人間と自然の関係の模範としているからである¹⁴。その背景にあるのは、創造において神によって造られる「生態系の秩序」を、ホーリスティックな相互依存関係へと読み替えるマクフェイグらのコスモス解釈である。無論、そうした自然観によって隣人愛を空間軸へと拡張することが可能になるのだが、そこにエコロジー神学の基礎の全てを求めようとするあまり、世代間倫理を対処しあぐねているのではないかと思われるのだ。

こうした相互性の欠如については、倫理学でも当然、長い議論が積み重ねられてきた。たとえば、日本における「恩」の概念や、人類学的贈与概念を手がかりに、ある世代から次の世代へ、その世代がさらに次の世代へと義務を手渡ししていくような間接的相互性の提唱が挙げられる。しかし、間接的相互性の議論は、往々にして家系や地域的共同体の連続性を暗に前提としており、ギデنزらが指摘するように、現時点ですら、そうした共同体意識や連続性はモダニティという制度のもとで消失しつつある¹⁵。無論、そうした社会学的前提を一旦カッコに入れて議論するこ

¹³ 将来世代がもつ性質については、以下での議論が参考になる。宇佐美誠「将来世代への配慮の道徳的基礎——持続可能性・権利・公正」、『世代間衡平性の論理と倫理』（鈴木與太郎編）、東洋経済新報社、2006、258 - 263 頁。宇佐美誠「将来世代をめぐる政策と自我」、『公共哲学 20 世代間関係から考える公共性』（鈴木與太郎・宇佐美誠・金泰昌編）、東京大学出版会、72 - 76 頁。

¹⁴ たとえば、マクフェイグでも、近年のケア倫理学の台頭を踏まえつつ、「相互的義務としての正義 (justice) / 一方向的な愛としての気遣い (care)」といった区別はなされるが、そこでも模範とされるのは「ケアの共同体」である。McFague, *Super, Natural Christians* (op. cit.), p. 150ff.

¹⁵ アンソニー・ギデنز『近代とはいかなる時代か？——モダニティの帰結』（松尾精文・小幡正敏訳）、而立書房、1993、特に 127 頁以下。また、こうしたギデنزの議論を裏付けるように、

とも可能だろうが、その場合であっても、前世代から何も受け取らなかった世代、被害しか受け取らなかった世代は、その次の世代に義務を負わないのかといった問題も発生する。

むしろ近年では、相互性には拠らない世代間倫理の構築が議論の主流だと思われる。たとえば、ロールズが仮説的操作によって編み出した「格差原理」を、世代間へ応用する方向が挙げられる。それは、世代間倫理の基礎を相互性に求めるのではなく、手続き的に決定される社会的公平さに求めようとする立場である。「社会的財の不平等は、その社会において最も不利益を披っている人にとって最大の利益になる場合にのみ許される」という格差原理は、同じ世代にのみ限定される必然性はない¹⁶。だが、その場合、現在世代と将来世代の実質資本の格差をどのように計算するかという難点が残る。

確かに、シュレーダー＝フレチェットが主張したように、われわれは後の世代のために何をなすべきかについては不確実だが、何をなすべきでないかについては多くの情報をもっている。そのため、環境汚染物質など、われわれが受けた危険よりも次の世代に引き渡す危険を減らすべきだという消極的責任については、ある程度語ることができる¹⁷。だが、以上のような事情より、それを超えて「将来世代への義務」を積極的に設定することにはまだまだ議論の余地がある、というのが現状と言える。

5. 隣人愛の拡大の可能性

さて、それではこうした世代間倫理に関して、キリスト教からどのような提言が

近年、(他者の)自由と引き換えに(自己の)セキュリティを求めることで、急速にコミュニティのプライベート化が進んでおり、ハイモダニティにおいて伝統的なコミュニティ概念を利用しつづけるのは危険である。ジグムント・バウマン『コミュニティ——安全と自由の戦場』(奥井智之訳)、筑摩書房、2008。

¹⁶ ただし、ロールズ自身は、世代間にわたる格差原理の適用を認めない。ロールズはその理由として、現在世代と過去世代の格差が是正できないということを挙げる。だが、このロールズの考えは、いくら手続き的公正さを重んじるとはいえ、あまりに形式的過ぎるだろう。John Rawls, *A Theory of Justice: Revised Edition*, Harvard U. P., 1999, pp. 253 - 255.

¹⁷ K・S・シュレーダー＝フレチェット「テクノロジー・環境・世代間の公平」、『環境の倫理(上)』(シュレーダー＝フレチェット編、京都生命倫理委員会訳)、晃洋書房、1993、132 - 133頁。世代間倫理について、より新しい議論を含めて総括的に整理したものとして、森村進「未来世代への道徳的義務の性質」、『世代間衡平性の論理と倫理』(前掲)を参照。ただし、この森村論文でも、やはり同様の結論に帰着している。

なしうるだろうか。端的に言えば、マクフェイグがおこなった隣人愛の対象の拡大は、実は未来の軸に対しても展開することが可能である。確かに、将来世代との相互性は存在しない。しかし、キリスト教の隣人愛においては、そうした相互性の欠如は妨げとはならない。新約聖書の善きサマリア人の譬え話において（ルカ 10 章 25-37 節）、「隣人とは誰のことか」と問われたイエスは、「隣人は誰であるのか」という問いそのものの不適切さを指摘し、「隣人になる」という愛のあり方を説いている。隣人愛の対象は、客観的に記述できる存在者としては設定されていない。むしろ、相互性の欠けた場において、全き他者との関係を積極的に創出していくのが、隣人愛の一つの特徴であるといえる¹⁸。マクフェイグもまた、その隣人愛の関係創出性に着目して、隣人愛の対象を自然へと拡張したのであった。

よって、キリスト教的な環境倫理への取り組みは、マクフェイグが提唱する隣人愛の空間的拡大のみならず、世代間倫理への時間的拡大という二重の拡大を基本的枠組みとすべきである。彼女は、従来の神学の救済史的偏向を払拭するために、歴史軸より地理軸を重視し、グローバル経済の犠牲者である旧来の貧者に加えて、自然という新しい貧者を取り上げた。だが、そこに、第三の貧者としての将来世代を付け加えることで、マクフェイグが否定したのとは違った形で、歴史の軸を再導入すべきである¹⁹。

ギデンズが描く近代という再帰的システム像が正しいと仮定するならば²⁰、これまで継承されてきた共同体的伝統は、今後一層、薄まりつづけていくことになる。そのため、ある種の地域的共同体主義、家系主義の陰りを帯びた間接的相互性に依拠するよりは、「恩の有無にかかわらず、何のためでもなく、見ず知らずの未来の貧しい他者に与える」愛を形式的な指針として採用するほうが、少なくともキリス

¹⁸ 隣人愛を将来世代に向けることができるかどうか、という問題の存在に言及した稀有な先例としては、田村公江氏が挙げられる。田村氏は次のような問題提起をおこなった。「未来の人々は、いわば時間的に隔たっている他人である。空間的に隔たっている他人と、時間的に隔たっている他人とは、どう違うのだろうか。われわれは隣人愛を、時間的に隔たっている人々に対しても持つことができるだろうか。このような比較は、隣人愛を構成していたものがそもそも何だったのかについて、考えさせる」（田村公江「環境と倫理」、『現代世界と倫理』（加藤尚武・松山寿一編）、晃洋書房、1996年、141頁、注10）。しかし、田村氏はこうした問題を提起したのみで終わっており、隣人愛の関係創出性や、世代間への隣人愛の内実については考察していない。

¹⁹ なお、ここでいう貧者とは、基本的にメタファーとして用いられており、たとえば、「弱いもの」「苦しむもの」「犠牲者」などの語によって置きかえてもよいだろう。だが、このメタファーが「環境問題と経済問題」の密接なつながりを喚起させるという力には、注目すべきである。他方で、このメタファーは、現在世代を「富裕者」として位置づけることをも含意するため、そこに現在世代の驕りが発生しないよう、警戒する必要がある。

²⁰ ギデンズ『近代とはいかなる時代か？』（前掲）。

ト教の発言力が及ぶ場においては有効ではないだろうか。もちろん、「前の世代に何かを与えられた、だから、次の世代に与える」という隣人愛のあり方もありうるだろう。ただし、それは愛の発見術としては機能するにせよ、必ずしも必要条件とは見なさず、副次的な要素と考えたほうがよいだろう²¹。

その点で、1970年代前半において、愛のうちに将来世代への道徳的配慮の基礎を求めたパスモアの洞察は、評価しなおすべきであろう²²。ただ、パスモアが愛にその基礎を求めた理由は、次のような理由である。愛といえど、時間的制約があり、その射程はせいぜい孫までである。だが、孫を愛する場合、その孫にも孫が生まれて欲しいと希望するだろうから、その限りで、孫の孫についても、愛の直接の対象にはならないが、関心は抱くだろう、と。こうしてパスモアは、隣接世代を経由した将来世代への配慮という「愛の連鎖」を、世代間倫理の基盤とする。だが、そうした世代間の直接的連続性に依拠するよりは、無関係の他者、見知らぬ他者との間に新たな関係を創出する愛の機能に注目したほうが、家族や家系そのものが流動化していくハイモダニティにおいては有効な戦略であると思われる²³。また、小原克博氏はパスモアの議論を退けつつ、キリスト教における世代間倫理の可能性を、「キリスト教に内在する祖先崇拜」から考察することを提起しているが²⁴、そうした家系の連続性に対する個々人の「記憶」が将来においても（のみならず現時点においてすら）、有効に機能するとは限らない²⁵。

だが、隣人愛の時間軸への拡大には、注意すべき点もある。従来、隣人愛は「無

²¹ Paul Ricœur, "Entre philosophie et théologie I: La Règle d'Or en question" *Lectures 3: Aux frontières de la philosophie*, Seuil, 1994, p. 277ff.

²² John Passmore, *Man's Responsibility for Nature: Ecological Problems and Western Traditions*, Charles Scribner's Sons, 1974, p. 88ff. ジョン・パスモア『自然に対する人間の責任』、岩波書店、1979年、147頁以下。ただし、パスモア自身は、この愛を必ずしもキリスト教的愛には限定せず、非相互的な愛全般を想定している。

²³ のみならず、宇佐美誠氏が正当にも指摘しているように、そもそも愛は単純に連鎖するものではなく、非推移的である。宇佐美「将来世代をめぐる政策と自我」(前掲)、77-78頁。男Aが女Bを好きであり、女Bが男Cを好きだからといって、男Aが女Bと同程度に男Cを好きになるわけではないのと同様(むしろこの関係の場合、男Cのことが嫌いになるだろうが)、隣接世代に対する家族愛と、連鎖の遠い世代に対する間接的愛とは、明らかに強度と理由が異なる。

²⁴ 小原克博「新たな神学的潮流」、『キリスト教と現代——終末思想の歴史的展開』(芦名定道・小原克博)、世界思想社、2001年、213-215頁。

²⁵ また、「記憶」を大切にしたい、「記憶」を語り継ぎたいという欲求は、必ずしも人間に自然に備わっているものではなく、そうした欲求自体、近代という制度によって促されたものである点にも注意が必要である。Pierre Nora, "Entre mémoire et histoire: La problématique des lieux", *Les Lieux de mémoire I: La République* (dir. sous Pierre Nora), Gallimard, 1984. 抄訳『記憶の場——フランス国民意識の文化=社会史1 対立』(谷川稔監訳)、岩波書店、2002年。

償で与える愛」と形容されてきた。では、将来世代については、一体何を「与える」のだろうか。ここで「与える」という語を字義通りに解釈し、「将来世代に、資源や自然環境を与える」と考えるなら、それは、キリスト教倫理としては不適切であるどころか、危険ですらある。というのも、その場合、自然が現在世代の所有物であり、人間が自然の主人であるという発想——ホワイトによって批判された人間中心主義的自然観——を持ち込みかねないからである。キリスト教自然観の基本が、あくまで神中心の自然観であることは忘れてはなるまい。そのため、この愛は「与える愛」ではなく、「残す愛」という形態をとる。その意味でこの愛は、ロールズが格差原理の代わりに世代間に導入した「貯蓄原理」に近いものになるだろう²⁶。貯蓄原理とは、「各世代は前世代から受け取った文明から利益を得て、自らの世代に適量と思われる財を蓄積し、次世代へ公正に伝えるべきである」という原理である。だが、こうしたロールズの手続き的正義だけで、あまりにも不確定要素が多い将来世代に対して、結果的に公正な財が残せるかどうかは懸念が残る。のみならず、環境要素を実質資本にどのように置き換えるかという問題も生じるだろう。隣人愛は、そうした計算の埒外で働くという点に、ロールズ的貯蓄原理との違いがある²⁷。

また、将来世代の不確定性を極端に推し進めた場合、次のような批判がありうる。それは、単に将来世代がどのような環境、どのような社会制度に生きるかのみならず、どのような価値観を抱くか自体が分からない、ゆえに、資源や環境を残す愛は、将来世代から「善い」行為として評価されるとは限らない、という批判である。だが、資源や環境を残すということは、その使用の可能性を残すのみならず、それを使わない可能性をも残すことである。つまり、必ずしも世代間の価値観の共通性を必要とするわけではない。ここでは、谷本光男氏の見解を採用したい。

「世代間倫理」で主張されていることは、将来の世代がどのような価値観をもつにせよ、彼らとその価値観を自由に追求することを可能にするような、安定的な生存基盤をわれわれは保証すべきだということである²⁸。

こうした意味で、世代間へと拡張された隣人愛は、具体的には、将来世代という全くの他者に対して「自由の可能性を残す愛」という形態をとることになるだろう。

²⁶ Rawls, *A Theory of Justice* (op. cit.), p. 256.

²⁷ 無論、現在世代の貧困層と、将来世代の貧困（かもしれない）層とのどちらを優先させるべきかという格差の計算不可能性の問題が生じるが、その場合、現在世代を優先させつつ、その場に応じた現実的な対応をせざるをえない。

²⁸ 谷本光男『環境倫理のラディカリズム』、世界思想社、2003年、109頁。

6. まとめにかえて——想定されうる反論とその応答

しかし、隣人愛の世代間への拡張という議論は、二方面からの批判にあうのは確かである。

一方は、倫理学一般からである。通常、世代間倫理において問われるのは、将来世代に対する善意ではなく、義務であり、その普遍妥当性である。従来、正義のような普遍妥当的義務が完全義務と呼ばれるのに対し、愛は、遂行するのが望ましいが、必ずしも強制されない義務、不完全義務として分類されてきた。その意味で、世代間の義務の問題に隣人愛を持ち出すのは、問いそのものに適していない、という批判が想定されるだろう。要するに、「その実践が誰にもできれば話は簡単だ」という批判である。この批判については、一方ではその通りと答えざるをえない。隣人愛を、完全義務へと昇格させることは、たとえキリスト教的伝統が今に生きている社会においてすら、慎まねばなるまい。隣人愛が世代間倫理一般を基礎づけるわけではない。そうではなく、哲学者リクールらがロールズ解釈を通じて試みているように、愛の役割は、「手続き的な正義の原理がより積極的かつより広い領域へと拡大されるべきだ」という道徳的基礎感情を触発し、それを養うというメタ倫理的な働きに、その固有の場をもつのである²⁹。

他方からの批判は、キリスト教の外部からである。隣人愛から世代間倫理を考えることは、当然、キリスト教倫理が受け入れられているコンテキストにおいてのみ通用する議論であり、その射程は限定されている。いわんや、地球全体で問われている環境問題について、特定宗教の観点からの対応を提起してどうなるのか、という批判もあるだろう。この批判についても、一面ではそのまま受け入れざるをえない。ただ、現在の国家間の実質資本の偏りを考えれば、余剰資産のある先進国にはキリスト教的伝統が比較的強く残る西欧諸国が多く含まれる（もちろん、現在のキリスト教人口の地域比を考えれば、キリスト教が根づいた国の中にも、南米やアフリカなど、

²⁹ Paul Ricœur, *Liebe und Gerechtigkeit: Amour et justice*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1990. 関連して、拙論「リクールの贈与論——倫理の源泉としての贈与の経緯」、『基督教学研究』第23号、京都大学基督教学会、2003年も参照。なお、ここでいう「メタ倫理」とは、通常の倫理学で言われるメタ倫理学（規範倫理学に対する上位階層）の意味ではなく、隣人愛の説教に代表されるように「通常の倫理的言説には包摂しえない非常識性を有しているが、倫理的言説の構築への意志を触発するもの」というリクールが用いた意味である。

貧困国も多く含まれている)。「資産を世界の将来世代へと残す」経済力のある地域と、隣人愛の議論が有効性をもちうる地域とが、キリスト教地域の一部で重複しているのである。そうした意味での有効性を認めておけば、さしあたりは十分であろう(よって、キリスト教以外の宗教的伝統を生きる地域や、同じキリスト教地域であっても貧困にあえぐ地域にまで、こうした議論を導入するよう主張しているわけではない)。

むしろ、われわれが警戒せねばならないのは、こうした隣人愛の限定性を隠し、その有効性だけを過度に喧伝し、「信者獲得のエサ」にしてしまうことである。この点で、一つの宗教だけで問題解決ができるなどとは考えず、「自らの〔宗教的〕伝統に対してはそれを売り物にするより、それに対して批判的な考察を加えていくことの方が、よほど生産的だ」という小原克博氏による警鐘は、明記しておくべきであろう³⁰。その点で、しばしばキリスト教の「与える愛」全般に向けられる批判として、その「与える側」の隠れた優越意識が指摘されることがある。確かに、世代間倫理へと拡張されて「資源と環境を残す愛」へと翻訳された隣人愛が、「誇るべき愛」へと転化せぬよう、警戒が必要であろう。とりわけ、世代間隣人愛をマクフェイグやカブが開いた生態系的神秩序との関係から切り離してしまわぬよう、注意しなければならない。将来世代に対する残す愛とて、神の前での、神をモデルとした愛であることに変わりはないのである。

世代間倫理の基礎として隣人愛を導入する場合、以上のような批判を踏まえ、慎重な運用が必要になる。その上で、旧来の自然観の問題だけではなく、宗教としての世代間格差の問題に対し、より本格的な議論をつづけていく必要があるだろう。同時に、世代間倫理に照らして新たな聖書解釈、新たな終末論解釈を模索し、グローバルなレベルで問題が問われるハイモダニティに適したキリスト教倫理の可能性を検討していくべきである。

³⁰小原克博「エコロジーと宗教の関わり」『宗教と倫理』別冊第1号、宗教倫理学会、2002年、29頁。

キーワード：

世代間倫理、キリスト教神学、隣人愛、
ハイモダニティ、不完全義務

KEY WORDS:

Inter-generational ethics, Christian theology, Love of neighbor,
High modernity, Imperfect obligation

《 書 評 》

清水大介著『波即海——イエーガーなみそくうみ虚雲こうん しんびしそ う ぜんの神秘思想と禅』

ノンブル社、2007年8月29日刊、B6判、214頁

寺尾 寿芳

(南山宗教文化研究所 非常勤研究員)

キリスト教と仏教との対話は、研究者による教義、教説、神学等の比較考察にとどまらず、いまや第一線の宗教者たちによる深い相互体験の域に達している。ことに欧米系カトリックと日本の禅仏教との交流に目を留めれば、日本で宣教活動を行った西洋出身のカトリック司祭が西洋社会に禅を紹介するとともに、日本人司祭の中からも禅仏教に強い影響を受けた人物が数多く生まれている。他方1979年以降実施されてきた東西霊性交流は多大な成果を挙げ、禅仏教側でも開かれたキリスト教会の動向に注目する態度が熟してきたと言えよう。いまやこの二つの宗教の対話を実践する人々のあいだでは、キリスト教側が西洋人、禅仏教側が日本人（アジア人）によって担われるという通念的図式がまったく当てはまらないまでに、相互交流は事実として結実している。

しかし、宗教間対話に積極的であったヨハネ・パウロ二世が死去し、かつての教皇庁教理省長官で、ヨーロッパ的伝統への回帰傾向が著しいラッツィンガー枢機卿がベネディクト十六世として教皇に就任後、既成の東西霊性交流は歩みを止め、また欧米社会における仏教もかつての禅仏教が独占的な指導力を発揮していた時代は終わり、チベット仏教など多様で新しい流れが併存するようになっていく。そうしたなか、一見して宗教界の表舞台から退きつつあるカトリックと禅仏教との邂逅が果たす同時代的成果を確認しておくことは、過去の歩みを今後につなげていくうえでもきわめて重要な意味をもつものと思われる。

ヨーロッパにおける「禅キリスト教」の形成過程を、参禅者が抱く宗教観や宗教哲学的な知見への洞察から描写した最新の文献としては、佐藤研による『禅キリスト教の誕生』（岩波書店、2007年）があるが、同氏自らが「ただ問題提起のために出版される本」（同書233頁）だということに、この書は聖書学者が西欧におけるキリスト教離れという事実を弛緩した教会関係者や神学者に対して突き付ける覚醒喚起の書物である。他方、本評で取り上げる清水大介著『波即海』は、キリスト教と仏教の双方に精通した篤学の哲学・宗教哲学・倫理学研究者の手になる、一禅キリスト教実践者の思想と活動を扱ったバランスのとれた入門書である。佐藤の著書がときに厳しい語り口を伴う問題提起を示し、また有力出版社が

ら刊行されたこともあり広く学界の話題の的となったのに対して、『波即海』はそのすぐれた内容にもかかわらず、日本ではほとんど無名に近いカトリック司祭を取り扱っていることや、名利を追わない著者の謙虚な姿勢等から、さほど知られていないことは極めて残念であり、ここに内容紹介と若干の私見を呈することで多くの研究者がこの示唆深い著作にふれ、研究活動の糧にさせていただきたいと念じるところである。

本書はヴィリギス・イエーガー (Willigis Jäger、ドイツ人、1925年生まれ、ベネディクト会修道司祭) の思想について主著『波即海』(Die Welle ist das Meer, 2000年)を中心にその特徴を明らかにしたものであり、全16章構成である(著者には本誌第5号に掲載された「キリスト教と禅の相克と調和——ヴィリギス・イエーガーの場合」があるが、同稿は本書の第1章と第3章に反映されている)。各章は短く簡潔な記述であり、かつ充実した註記を備えているため、読者は明確に大筋を把握できるとともに、詳細な情報を得ることもできる。参考までに章題を挙げておこう。1. イェーガー事件(二〇〇二年)、2. 観想講習会の禅的修練、3. キリスト教神秘主義と禅の同質性の経験、4. 波即海—現実の事物への神の内在の強調、5. 神と無相の自己、6. キリスト教神秘主義と禅の根本経験の構造的相似、7. 神の人格性、8. 無と神、9. 神人、10. 人格神信仰の必然性、11. 日常性への復帰、12. 身体の重視、13. キリスト教義化論と我執の放下、14. 最後の審判の教義に対する批判、15. 現代科学者の世界観と神秘主義、16. 超宗教・超宗派的靈性の立場。これらに加えて、イエーガーの著作リスト、略年譜、あとがき、そして充実した索引が掲載されている。

第1章では、イエーガーが6年間にわたる滞日期間を含め12年間にわたり禅の修行を積み、その後ドイツ各地で開催した講習会が多くの参加者を得たことを紹介し、つづいて、そのような人気を危険視したバチカンの教理省によって2001年にイエーガーに対して発令され翌年公開された活動禁止令に発する一連の顛末を描写している。そこでは、現代科学の宇宙観と現代人の世界観を受容するよう望むイエーガーに対して修道会上長やドイツ社会が同情的であることも述べられている。

著者が指摘するように、現在のバチカンはいわゆる他宗教との交流に厳しく、むしろカトリックの伝統を過剰なまでに擁護していることが否めない。1998年にはアジア特別シノドス(シノドスとは「世界代表司教会議」と通常翻訳される)では日本司教団がアジアの独自性を容認するよう強くバチカンに要請したものの、その要望は教皇の使徒的勧告『アジアにおける教会』(Ecclesia in Asia, 1999年)にて事実上慎重に拒否されている。また主にインドで司牧活動を経験したイエズス会士数名が同時期に活動停止処分に遭っていることを鑑みても、イエーガーをめぐる著者の状況説明はこうした事情とも合致したもので、妥当なものである。ただ、著者はこのような強硬な抑制策を推進する勢力を一般報道機関に倣って「超保守派」としているが、この語彙は第二バチカン公会議自体を否定する復古主義者を想起させるため、著者自身も理解しているように「厳格な保守派」(21頁の註11)とするか「教

条主義的保守派」と呼ぶべきであろう。

つづいて、かくもバチカンから圧迫を受けているにもかかわらず、従来教会から離れていた人々がイエーガーの講習会に参加することで再び教会に立ち戻っていることが指摘される。イエーガーは神学者や思想家ではなく、また禅堂の厳格な師家でもない。むしろ既存の信仰形態に満足できない人々が神と自己を再発見できるように助ける「付き添い人」であり、実際講習会で行われているのは一種の「心理セラピー」だと語っている。こうした経験をなにより重視する態度が第2、3章で語られる（さらに第11章では「神は……生きられねばならない」といわれている）。ここで著者はその技法の核心を意識の集中と空化に見て取っている。註においてこの構造は、東方教会の「イエスの祈り」、『不可知の雲』、十字架のヨハネ、そしてプラトンの思想に通底するものとして詳述されている。第4章では、イエーガーが至高と考える「神の内在性」が西田幾多郎や滝沢克己の発想を借りるかたちで巧みに説明されている。他方、「神が万物に内在する」と「神の内に万物がある」ことを宇宙すなわち交響楽として一つのことである語るイエーガーの主張は、禅よりもむしろ密教的な印象を与える（「入我我入」等）が、この点に関しては言及されていない。

本書全体を通じてイエーガーの柔軟なキリスト教理解の根拠は「ケノーシス」（無化）におかれ、それは禅における「真如も自性を守らず」に相応するとされる。註記において著者は、この事態をキリスト教の伝統においてはイエーガーも述べるようにエックハルトに、仏教の流れでは著者独自の見解として唯識において観察できるとし、簡潔にその内実を解き明かしている。もちろん神や真如の自発性としてのケノーシスや無自性にとどまらず、修行者はそれに応えるべく大胆な「殺仏殺祖」を旨とするのだが、イエーガーもこの言葉をイエスに適用できるか問われた際に「できます」と答えているが（第8章）、カトリック司祭という立場を考慮すれば、覚悟のほどが十分に推察できるエピソードである。これは遠藤周作の『沈黙』における「踏むがよい」云々という、非正統的な内容ではあれ、いまだ人格的神の優越性が保たれている一節でさえも教会から批判されたような時代に生きていたならば、決して口にできない言葉であろう。さらにイエーガーは贖罪思想が原罪の過剰な強調により、人間が神を内在させる「神人」である事実を抑圧してしまうとして批判し、むしろイエスの神秘経験をこそ重視すべきだと主張する（第9・10章）。それは「神人」であるわれわれに対する神秘経験へのいざないでもある。しかもそこではイエスの唯一無比は容認されず、イエスは経験を体験する際の「範型」にとどまるとされている。

ことにこの「範型」問題は、滝沢克己の「インマヌエルの原事実」（そのうちの「神人の第二義の接触」あるいは「インマヌエルⅡ」）という発想に関連する、戦後キリスト教思想界の一大トピックに至りうるだろう。滝沢のこの思想はドイツ留学時代のカール・バルトとの対話に発しており、また滝沢神学がドイツに紹介されてすでに久しい（滝沢は晩年ハイデルベルク大学から名誉神学博士号を得ており、また同大の宣教神学者テオ・ズンダーマイヤー教授は滝沢神学の強力な支持者である）。日本での修行経験もあり、ドイツで孤軍奮闘するイエーガ

一が滝沢の思想に触れることはなかったのだろうか。

さて宗教の将来像を考察するに当たっては、科学との関係を考慮することが欠かせない。イエーガーは形而上学再発見の時代が到来すると予想し、その担い手を哲学研究者や神学者ではなく、理論物理学者や分子生物学者に期待している。なぜなら科学者は現実の問題を考え抜く過程で分別知性の限界を悟るからだとされる。他方、キリスト教神学ははまだ農業的身分社会に発するメタファーに彩られた中世的世界観に固執するなど、変革への勇気を欠く存在とみなされている(第15章)。自然科学の知見から神学が乖離しすぎていることは評者も日ごろ痛感しており、よってイエーガー、そしてその思想の紹介者である著者と意見を同じくしている。ここから科学者たちがどの程度イエーガーをはじめとする禅キリスト教に関心を抱き、実践活動に参加しているのかが関心の対象に浮上してこよう。もちろんこうした方面は入門書としての本書が本来見定めた目的を超える課題であろう。

最終章で、イエーガーの超宗教・超宗派的靈性に対する期待を紹介することで、イエーガーの営みがカトリックや禅といった枠組みを超えて、宗教に関心を持つすべての現代人への問いかけ、あるいはいざないとして、その存在意義をもつ点が明らかにされる。

全編を通じて本書は、イエーガー思想の概要を述べるとともに、長年蓄積されてきたキリスト教と仏教との対話に見出しうるエッセンスを凝縮したものとなっている。著者の過不足なき達意の文章は、いささかの論旨のぶれもなく、二つの偉大な宗教的靈性が出会った際に現れる最も高度な融合形態を描写しえている。本書から多くを学んだ一読者としてあらためて著者に感謝の意を表しておきたい。今後、キリスト教と仏教との実践的交流を語る際に、本書に触れないことはありえないであろう。まさに必読の書である。

ことに、禅と神秘主義との接点を、著者がイエーガーを通じて具体的に表現しえたことは重要である。周知のように、禅仏教の西洋世界への紹介者として著名な鈴木大拙は当初禅とキリスト教の共通点を注目したが、やがて両者の混同を恐れて相違性も強調するようになったと言われる。しかも、キリスト教神秘主義と禅仏教の共通性までも大拙が否定したものにもかかわらず、禅に親しいと思込んでいる多くの日本人宗教研究者や実践家は、大拙の真意からはずれ、両者を過剰に分離してしまっている観がある。しかし、エノミヤ(愛宮)・ラサールやハインリヒ・デュモリンの著作を参照するまでもなく、西洋のキリスト者にとって神秘主義はたんなる神観の探求にとどまらず、いわば己事究明の営みとしても重要なものであった。著者も言及するように、東洋人が大切に「自己」をクリスチャンは「神」概念に投影しているのであり(第5章)、その自己はまずは神秘的な経験においてこそ探求されてきたのであって、本書がその現代的事例を簡潔明瞭に紹介しえたことの功績は非常に大きい。

さて、入門書である本書に対して以下のような煩瑣な要望を表明することは妥当ではないと知りつつ、今後の一層の展開への期待を込めて、いくばくか非礼の類をお許しいただ

きたいと願う。

キリスト教の超対象的瞑想と禅はともに特殊宗教的イメージをいわば言挙げしない点で共通し、ときに等置できるものとされた。それは宗教間対話という文脈において意義深いことであったといえる。しかし、すでに触れたようにイエーガーの瞑想には密教に通じる面があり、また禅と密教は全一の宇宙を一種の変性意識状態で直観する点で共通しており、意外に近い関係にある。今後こうした方面からの考察が望まれよう。もっとも、著者は密教には触れないものの、イエーガーと同じくトランスパーソナル心理学を肯定的に理解しており、そこで密教的な要素を満たしているといえる。しかし否定性が前面に出る禅と肯定性が色濃い密教では相容れない面も多い。こうした点に関して入門編を超えた展開が今後期待されるところである。

また本書は、実に広範にわたって日本人思想家の営みとイエーガーの思想との共通点をほとんど余すところなく剔抉するにもかかわらず、きわめて重要な人物が一人まったく言及されていない。井筒俊彦のことである。おそらく謙虚にして自己の学道に厳しい著者は自家葉籠中にいまだ至らずと判断したその思想にあえて触れなかったのであろうが、否定のはたらきとしての無に続く再創造としての無の営みを井筒ほど巧みに論述してみせた思想家は珍しい。よって真空妙有に通じるイエーガーの思索と井筒哲学との対話・対決をぜひ見てみたいと思うのは自然な欲求であろう。

最後にイエーガーの著作は至急邦訳されねばならないことを申し上げておきたい。ドイツ語原著では多くの読者を獲得することは困難であろうし、数冊の英訳はすでに存在するもののその翻訳に関する是非は判じがたい。幸いにも著者はイエーガーの思想に精通しており、また長年のウィーン留学で修得した特筆すべきドイツ語運用能力の持ち主である。

『波即海』の原著（上記の *Die Welle ist das Meer*, 2000年）をはじめとする著作類の翻訳刊行にぜひ取り組んでいただきたいとこの場を借りてお願いしておきたい。

なお、著者がイエーガーに言及した論考としては、本書とは別に論稿「愛宮ラサールにおける坐禅とキリスト教の瞑想」（『花園大学国際禅学研究所論叢』第3号、2008年）があり、あわせて読まれるべきである。

《 研究会報告 》

2007（平成 19）年度宗教倫理学会研究会は、次のようなプロジェクト・テーマ及び趣旨のもと、6 回の研究会（東京での特別研究会を含む）が開催され、大きな成果を得た。ここに、それぞれの研究発表担当者によるレジメ稿を掲載して報告とする。

〔テーマ〕：「祈りとモダニティ——宗教から現代を考える——」

〔趣 旨〕

昨年（2006）までの研究プロジェクトでは、「変化する世界における宗教——相克と調和」というテーマのもと、宗教間対話の可能性などをめぐり、現代の宗教の諸問題について幅広く論議を重ねてきた。本年（2007）からは、問題連関をもう少し絞って「祈りとモダニティ」というテーマで、宗教が現代社会においてどのような可能性をもちうるのか、という観点から研究を進めていくことにする。本テーマでは、「祈り」が宗教の原点であるという基本認識に立ち、「祈り」の概念を、神仏への祈りのみならず、瞑想やあらゆる宗教的情感をも包括するという、できるだけ広い意味で使用している。

ところで、宗教とモダニティは古くて新しいテーマである。いわゆる近代は宗教批判としての啓蒙主義・科学主義によって推進され、宗教はその存亡の淵に立たされている、という意味での宗教とモダニティの対立はむしろ古典的なテーマになった。しかし、今日の近代は、近代化の外部にあってその与件と考えられて来た宗教や家族といったあらゆる伝統や自然を自らの内部に取り込み、自らの依って立つ根拠それ自体を近代化する再帰的近代化、すなわちハイ・モダニティの時代に突入しているといえよう。この点で、宗教とモダニティの関係は、従来とは次元を異にする全く新たなテーマとなる。このような現代において宗教は何処へ行くのか、あるいは宗教の視点から現代はどのように見えるのか。これらが今後二年にわたって「祈りとモダニティ」というテーマのもとで探究されるべき問題である。

第 1 回：2007 年 3 月 23 日（金）〔キャンパスプラザ京都〕その 1

「祈りとモダニティ」についての一考察

棚 次 正 和（京都府立医科大学）

本年度（2007）の研究プロジェクトのテーマには、「祈り」と「モダニティ」という二つの焦点が含まれている。テーマの趣旨説明では「祈り」に関して、『祈り』が宗教の原点であるという基本認識に立ち、『祈り』の概念を、神仏への祈りのみならず、瞑想やあらゆる宗教的情感をも包括するという、できるだけ広い意味で使用している」と述べている。ここでは、「祈り」を「宗教の原点」と捉えるテーマの趣旨説明に則って、「祈り」の意味を過度に拡張させ

ることなく、しかも過度に縮小させることもないような仕方で、「祈り」理解を検討したいが、最終的には「祈り」の概念を二重に拡張することを提案することになる。

1. 二つの導きの糸

「祈り」理解の典型は、ハイラーの「祈り (Gebet)」理解に見られる。ハイラーが着眼するのは、プリミティブな人間や民衆宗教などの中に見いだされる「素朴な祈り」(祈りの源泉) や、神秘主義や預言者宗教の中に典型的形態が見られる「宗教的天才の祈り」(祈りの頂点) であり、祈りの本質を「人格的なものと考えられ、現前するものとして体験される神との信仰者の生きた交わり」、つまり「神と人間の生ける交わり」と捉えている。prayer, prière, Gebet など、願いや頼みの意味を中核に持つ西欧語の訳語として、「祈り」が使われてきたという歴史的経緯もあってか、こうした「祈り」理解は一般に流布しているのであるが、どうも日本語の「いのり」概念に対応していないように思われてならない。そこで、われわれに要求されているのは、まずこの「祈り」概念そのものを検討し直すことである。この再検討の作業に際して、われわれが導きの糸と見なしたいのは、次の二つの認識である。すなわち、「祈りは人間の自然本性に由来する行為・状態である」ということ、そして「祈りは宗教経験の原点をなす」ということである。

(1) 第一の導きの糸：「祈りは人間の自然本性に由来する行為・状態である」

「人間の自然本性」とは、人間をして人間たらしめているものであり、人間の本質規定、人間の定義とほぼ重なるものである。人間の自然本性は、「絶対的なもの(究極的なもの)を志向すること」に求められる。この場合、「絶対的なもの」とは、存在論的には人間の実存を成立せしめる存在根拠、生命論的には人間の生命が究極的にはそこに由来するような生命の根源を指している。人間の実存(ここでいま生きていること)は、それ単独ではけっして自己完結せず、たえず不安と恐怖に怯えながら、その存在様態(身体的限定、言語媒介的認識、歴史的制約、疎遠な他者との関係など)に起因する有限性や断片性や未完結性を免れることはない。しかし他方、この実存に固有な存在様態はそのまま残りながら、なお人間には「絶対的なもの」との関係を求めざるをえない自然本性がある。実存は実存それ自身ではけっして落着かないのである。

祈りが人間の「自然本性」であるとは、自然本性として鳥が大空に舞い、魚が水中を泳ぐように、人間は自然本性として祈るということ、つまり絶対を志向するということである。自然本性に関する考察には、「生きること」や「息をすること」が重要な示唆を与えてくれる。というのも、人間の自然本性は、人間をして人間たらしめるものとして、人間が生きていることの本質に直結しているからである。祈ることは、自然に呼吸するように、生きることと結びついている。この絶対への志向は、自然呼吸のように無意識化されているため、通常は改めて自覚されることもなく、その働きの絶対性ゆえに、意識の表面には現れず、しかも寸分の狂いもなく厳然と働いている。自然本性はなぜなしに働いているのである。「なぜ息をすることか」という問いが遂には自壊せざるをえないように、「なぜ祈ることか」という問いも、その問いを発する人間自身が現に生きている(祈っている)という事実それ自体によって、問いとしては失効してしまうのである。こうした「祈ること」と「生きること」の親密な結びつきが、第一の

導きの糸から垣間見られる祈りの風光である。それは人間の自然本性である限り、一人の例外もなく全ての人間に普遍的に妥当する事柄である。「絶対を志向する」ことにおいて、およそ全ての人間は、homo religiosus (宗教的人間)なのであり、絶対への志向性を否定する人でさえ、別の形で絶対への志向性を模索している人である。この意味で、無神 (仏) 論者は、裏返しになつた homo religiosus である。

(2) 第二の導きの糸：「祈りは宗教経験の原点をなす」

第一の導きの糸が人間の普遍的な本質規定に関わるとすれば、第二の導きの糸は、特殊な経験としての宗教経験に関するものである。宗教現象には、宗教経験、神話、儀礼、象徴、教祖、教義、実践・行法、宗教集団 (信仰共同体)、宗教法規 (戒律) など、さまざまな構成要素が含まれており、なかでも宗教経験は宗教現象の核心部を構成するものと考えられる。宗教経験は、救済 (救い) や覚醒 (目覚め) の経験として語られることが多いが、古来さまざまな用語で説明されてきた。死と再生、脱自や超越の経験、神秘的合一、天地 (神我) 一体、生仏一如、即身成仏、みたまのふゆ (魂の賦活)、宇宙の直観と感情、ヌミノーズ (霊威) の感情、ヒエロファニー (聖なるものの顕現) 等々である。以下、参考までに『宗教学入門』の解説を引用しておきたい。

宗教経験は日常経験の根底を照らし出すような次元の異なる異質な経験であり、その基本性格の一つは、日常的な現実認識の枠組みを失効させる非日常性にある。日常の流れを絶って日常から出る経験が向かうのは、自我の彼方であるから、そこには本質的に脱自や超越や死という契機が含まれている。したがって、日常の側からは存在の根底を脅かす危機的状況と見られることもある。日常から出る行法に関しては、宗教伝統で様々な修行階梯が用意されており、自我に纏わる感情や想念を徹底的に払拭し濾過するための工夫が凝らされている。日常を出ることは、逆説的だが、日常に返ることでもある。日常から出ること (現実の否定) と日常に返ること (現実の肯定) が同時に成立するような宗教経験の振幅の大きさを、十分に認識しておく必要がある。宗教経験は一方で現実の拡大と深化にかかわる運動と見られるが、他方では究極的現実との接触や参与によって人間の実存や生活の行為規範・法秩序を積極的に根拠づける運動とも結びついている。「現実の拡大と深化」が宗教経験の超越性や脱自性にかかわるとすれば、「生活規範や実存の根拠づけ」は宗教経験の絶対性や究極性に淵源があると言えるだろう。

実際には、宗教経験は、非日常的なものから日常化されたものまで、つまり深遠な神秘主義から日常生活のなかで慣習化された宗教的行為 (挨拶、拍手、食事作法など) に至るまで、様々な振幅と境位において変奏されている。最も卑近な例では、「ここでいま」息をしていることが自覚的に深められる時、それはすでに宗教経験の端緒となっていると言える。

棚次正和・山中弘編『宗教学入門』、ミネルヴァ書房、2005年、157 - 158頁)

宗教経験は多種多様でその振幅や境位も一様ではないが、その根底にあるものに着目すれば、相対 (自我) と「絶対との統一」の経験であると言える。相対 (the relative) とは、他に対してあるもの、他との関係においてあるものを指す。或る相対は他の相対との対立や依存の関係においてある。絶対 (the absolute) とは、他との対立を絶している、つまり相対を絶しているものを指し、

それ自身で独立自存する実在である。こうした相対と絶対とが統一する経験は、一種の矛盾として実現される。というのも、本来、相対と絶対との接点はないからである。にもかかわらず、相対が相対であることの自覚が開かれるのは、絶対との関わりに目覚めたり、それを再認識することによってのみ可能であるという逆説がある。

相対と「絶対との統一」に関しては、その境位の段階を幾つか識別することが可能である。

たとえば、①絶対の光の下で相対が相対であることを自覚する境位、②相対が絶対と対向する関係にある境位（いまだ統一していないという意識を踏み台にして、統一へ向かう境位）、③相対と絶対との統一の境位（すでに統一していたことを事実上再確認する境位、つまりいまここで統一していることを覚知する境位）などである。こうした境位の深化に伴って、「相対と絶対の関係」として存在することの自覚が開かれることが予想される。

ところで、祈りが宗教経験の「原点」であるという意味は、三重の意味でそのように言えよう。第一にそれを起点として宗教経験が始まるという意味、第二にそれを土台・基盤として宗教経験が成立するという意味、第三に多様な宗教経験の位相のみならず、非宗教的経験（日常経験）との距離や落差をもはかる基準点・基点という意味である。つまり、祈りによって宗教経験が始まり（祈りのつど宗教経験は更新され）、祈りによって宗教経験の基盤がよりいっそう堅固になり、祈りによって宗教経験と他の経験との距離や落差がよりいっそう鮮明になるのである。

2. 「祈り」概念の再鑄造

(1) 語源探索からのデッサン

「祈り」や祈り関連の言葉の語源を探索しておきたい。英語 prayer、フランス語 prière は中世ラテン語の動詞 precari（懇願する、頼む）に由来し、ドイツ語 Gebet も類似の意味の動詞 bitten に由来する。「祈り」と訳されている西欧語の原義は、請願や懇願を基調としており、請願や懇願に応答しうる人格的超越者が前提されている。一方、東洋の瞑想関連の語では、yoga(語根 yuj)は馬を軛に「結びつける」こと、八支則の最後の三つは凝念(dhāraṇā)、静慮 (dhyāna)、三昧 (samādhi) で、順に concentration(中心へ一緒に集まること)、meditation(語根 med は権威を以て適切な手段を講じること)、contemplation(前兆を占う場所で十分に観察すること)と英訳されることがある。

一方、中国語の「祈」(斤は斧の形)は、福を求め悪を除く祭祀を表わす。また、「念」(酒器に栓蓋をする形)は常に思うことを表わし、「禱」(田疇の間に祝禱の器の形)は農穀のことを祈る意である。「求」(獣皮を剥いだ形)は呪霊をもつ獣を殴ってその災禍を救うとする共感呪術的方法を示す。漢字の「祈」が当てられた日本語の「いのり」の語源は諸説あるが、語構成を「い」+「のり」とする点では各説一致している。「い」は「息・斎＝神聖(生命力・霊力)」を表し、「のり」は「宣り」のことで、祝詞や^{のりと}詔^{みことのり}のように生活原理・規範を宣言することを意味する。つまり、霊威ある神言や呪言を宣ること、生命力ある言葉の宣言が、「いのり」の原義と推察される。「神仏にいのる」よりも、「神仏をいのる」方が、用法としては古いと言われている。請願や懇願の意味合いは、元々「いのり」にはないのである。

以上の語源探索から言えることは、「祈り」や祈り関連の言葉には、自我意識を転換させたり、変調させるための工夫に関する意味を原義として持つものが多いということである。とりわけ、特定の対象へ意識を方向付けること、そのための適切な手段の行使、意識を特定の対象に集中・

念住させること、祭祀における非日常的靈威との接触や交感やそこからの発現・顕現などの諸契機が含まれていることは、注目に値する。いま触れたような諸契機を一語の中に内蔵する概念は、おそらく存在しまい。しかし、それら諸契機を内蔵する概念を、新たな「祈り」概念として再鑄造することは可能であるはずである。それゆえ、われわれが目指すべきは、従来の「祈り」の語の用法を吟味することよりは、むしろ新たな「祈り」概念を造り直すことである。上述した考察から明らかなように、新たな「祈り」概念には、瞑想関連の語も含まれることになる。prayer と meditation を区別する分類法は、その prayer 概念の理解に既に暗黙の先行理解（人格神の前提など）が含まれているに違いないのである。

(2) 祈りの三局面～有の祈り・無の祈り・いのり（生宣り）～

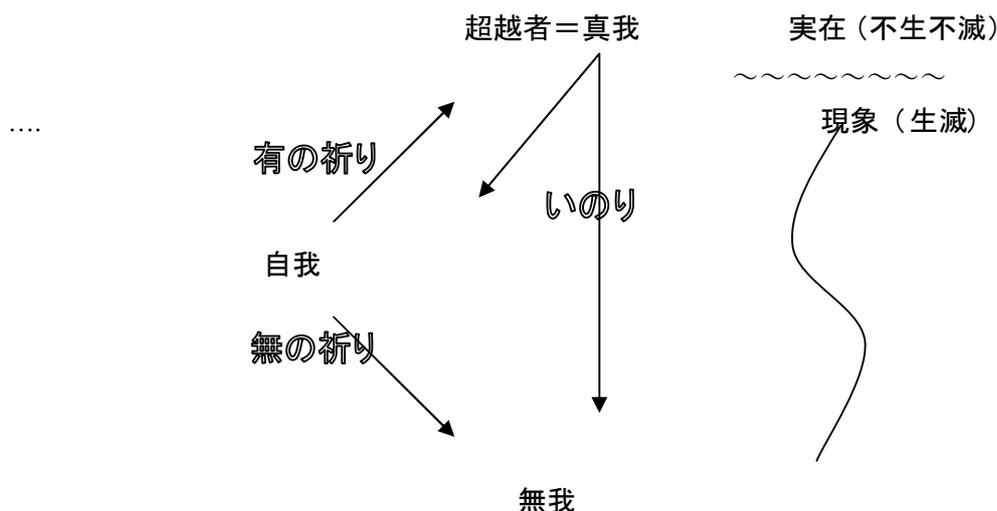
さて、包括的な「祈り」概念の鑄造に際しては、「ここでも生きていく」という、誰も否定しえない実存的事実から出発するのが賢明と思われる。さしあたり、この実存に不可避的に関わっている「自我」と「言葉」を目印にして、祈りの現象を追跡し追体験してみよう。

考察の出発点にあるのは、日常の「自我」とその自我が使う日常の「言葉」である。祈りの現象の中で、「自我」は逆向きの二つの方向に分岐していくと思われる。一つは自我が浄化・照明され、人格の陶冶や錬成やその完成が目指される上昇（高み）の方向であり、いま一つは自我やそれに纏わる欲望・執着が放棄され捨離される下降（深み）の方向である。前者では、自己肯定的に人格完成が目指され、人格的な超越者と「我と汝」の関係に入っていくのに対して、後者では、自己否定的に我執を放下していき、自我が解体・解消される過程で「無我・無心」が開かれる。「言葉」も、内言（想念）であれ、外言（発声）であれ、一方で人格的超越者との対話の中で饒舌と沈黙を交差させ、話の種が尽きて遂には対話の内容全体が特定の語句に凝縮されることがある。他方、自我の欲望や執着が絡みついた言葉は捨てられ、沈黙・無言の極みに向かって打ち捨てられていく。捨てても捨てても最後まで残る言葉、それが祈りの定型句だと考えられる。

人格的自我が人格的超越者との対話の中で人格の錬成や完成に向かう実践を「有の祈り」と呼ぶならば、逆に人格的自我がその欲望・想念や言葉を捨てていく実践は「無の祈り」と呼ぶだろう。前者は啓示宗教に典型的な形で看取されるものであり、後者は修行や行法を重視する東洋の宗教伝統に顕著に窺われるものだが、禪定・止観・鎮魂などと祈り以外の名称で呼ばれることが多い。両者は表裏をなしており、互いに切り離すことはできない。「有の祈り」も旧来の自我や言葉を捨てることなしには成立しえず、また「無の祈り」も超越的なもの（宇宙法則・生命原理）の存在や働きを予想せずにはいられない。さらに、従来ほとんど顧慮されてこなかった祈りの局面が存在する。それは生命の本源から湧出する祈り、生命本然のひびきとしての祈りであり、「生宣り」と表記できるものである。どの祈りにも、これら三重の局面は含まれている。ただ、宗教伝統に特殊な実存態勢や人間理解の中で、三者関係にさまざまな力学が生じて、異なった祈りの現象の如くに見えるのである。こうして、「祈り」概念は、一方で「無の祈り」を含むと同時に、他方で「生宣り」をも含む仕方で二重に拡張されるべきであると考えられるのである。

上述したような「祈り」概念を再鑄造して二重に拡張する提案に対しては、いくつかの批判

が予想される。たとえば、特殊な「祈り」理解を普遍化する企てではないか、通常の「祈り」理解とは異なる、「祈り」概念の過度の拡張である、全く別の「祈り」概念にはどう対応するか、「祈る」ことを「生きる」ことに還元した、等々の批判である。それらの批判に対しては、問われているのは、正にわれわれの通常の「祈り」理解の妥当性であって、日本語の「いのり」の原義に即する限り、拡張というよりも、本来の意味を回復する試みであると応えたい。ここでの提案は、「いのり」の個人的な実践を通して垣間見られた風光の一端を表現したにすぎない。とはいえ、「祈り」概念を二重に拡張するならば、それは祈りの問題だけに止まらず、人間観や神仏（超越者）観、あるいは自然観や生命観などにおいても認識の根本的な転換を促すことになるかと予想されるのである。



3. 「モダニティ」について思うこと

ところで、もう一つの鍵概念「モダニティ」については、いくつか疑問点を列挙するに止めておきたい。

- (1) 500 万年以上に及ぶ人類史を俯瞰した上での歴史認識は可能であるか。従来の議論は、近代西欧発の認識に依拠しすぎている嫌いがある。
- (2) なぜ近代西欧を「近代化論」のモデルにせねばならないのか。近代は本当に「西歐的」な企てであると言えるのか。
- (3) 現代日本をどのように世界史の中に位置づけるべきか。現代日本は、近代西欧の亜流ではけっしてない。
- (4) A・ギデンズの「再帰性」論よりもインド思想の「カルマ」論の方が、行為論としての射程が深いと思われる。再帰的近代論では、近代の呪縛から逃れることは可能なのか。
- (5) 現代を近代（モダニティ）との連続性において捉えることは妥当か。ニューエイジの到来を考慮に入れなくてよいのか。*

*補注

モダニティに関する議論において、現代をモダニティとの連続性において（たとえば、再帰的近代として）捉えるのか、それとも非連続性において（たとえば、ポストモダンとして）捉えるのか、とい

う二者択一の論法は、そのままの形では現代日本に適用できないように思われる。この種の議論に加わる際に留意すべきは、そこで使用されているいくつかの鍵概念を当然の事として受け入れることを控えることである。というのも、問うべきは、正にそれら諸概念自体の出自と妥当性だからである。カルマ論はカルマの因果的連鎖からの解脱を目指すためにこそ存在したのであるが、再帰的近代論は近代の呪縛から解放されるための展望と論理を持っているのだろうか。それが疑問なのである。だとすれば、現代を捉える眼差しは、たかだかここ四・五百年のスパンに限定される必要はないのではないか。また、モダニティの語源は、生活の新様式「モード」と関連があると察せられるが、そのモデル(原型)を過去の時代に遡って求める場合には、別のモダニティ論にシフトすることになるだろう。

第1回：2007年3月23日（金）〔キャンパスプラザ京都〕その2

近代性に対する宗教性の三つの位相

落合 仁 司（同志社大学）

近代という時代、社会あるいは文化を特徴付ける性質、それを近代性 *modernity* と呼ぶことにすれば、近代性とは、まず何よりも、物理学を筆頭とする自然あるいは社会科学が、人間の知と呼ばれる活動の中心に位置する事態を指し示す。知が物理学を範型とする科学として営まれること、それが近代性の最も本質的な特徴なのである。

宗教はこの科学知と対立する活動として言及されることがしばしばある。しかしたとえばキリスト教自然神学が、社会を含む自然を神の創造した作品と理解する立場から、自然の中に作者である神の痕跡を見出す営為であることは、それが自然の中に美しい秩序を発見する営為である物理学とほとんど同一の営みであることを含意しよう。物理学はキリスト教の視点から見れば自然神学それ自体なのである。この場合、宗教は科学と対立するどころか、科学それ自体の他ではない。

もっとも宗教の全てが科学と同一であるわけではない。科学は知の営みであるが、宗教は愛の営みでもある。たとえばキリスト教は、神が人間の苦しみを共に苦しみ、人間の死を共に死ぬことによって、人間を救うと宣べ伝える宗教である。人の苦しみを共に苦しむ、それが神の愛である。言うまでもなく科学という知だけでは人間の全ては覆えない。人間は愛なくしては生きられないからである。この意味において宗教は、科学の知のみではついに覆い尽くせない近代、未完の近代を、宗教の愛で補完し、完成しようとする試みであると言えよう。すなわち宗教は科学のみでは未完の近代を完備化する営みなのである。

これに対して、近代を完結させるのではなく、近代を超克せんとする、あるいは近代を回避せんとする宗教性があることも否定できない。宗教に近代の科学知とは異なる神秘的あるいは靈的な知を期待し、それによって近代科学知を超克しうる、あるいは回避しうるとする宗教性である。西洋近代科学知に対して「東洋的無」の優越を誇る(逆)オリエンタリズムや、科学知に対して「靈知」をオルタナティブとする靈性主義などこの種の宗教性は枚挙に暇が無い。

この種の反近代主義的な宗教性は、近代の完成を目指す宗教性と平和的に共存している限り問題は無い。それが信仰の自由ということである。しかし反近代主義的な宗教性はその反近代主義が政治的に亢進する危険を常に有している。何故なら私たちは近代社会に生きているのであって、反近代主義は多かれ少なかれ反社会的な性格を持たざるをえないからである。反近代主義が政治的に亢進した時、それが政教分離を否定し国家を篡奪することによって、たとえば近代を超越せんとする戦争に打って出る場合もありえたり、あるいは社会の少数派に留まることによって反社会性を募らせテロリズムに走る場合もありえた。

第2回：2007年4月20日（金）〔キャンパスプラザ京都〕

「真宗から見たいのりの諸相」

井上 善幸（龍谷大学）

0. 「祈り“公認”」…？

様々な宗教に見られる「祈り」は包括的な概念であって、現世祈祷はその一面にすぎない。しかし、「祈らない宗教」とされる真宗では、「祈り」の内実を“神仏に対して願い求める”という祈祷的意味に限定する傾向が強い。

真宗における祈りについては、すでに多くの論考があるため、ここでは新たな見解を提示するのではなく、先行研究に依りながら、真宗において祈りが否定的に捉えられる背景と問題点について述べたい。

《参考；祈り“公認”問題の経緯》

- 02.10 本願寺派の第269回定期宗会（祈りという言葉の使用に関する質問）
- 02.11.6 文化時報「教界展望」
- 02.11.12 中外日報「本願寺派 宗門が駄目になる」
- 02.12.10 毎日新聞朝刊「祈り“公認” 浄土真宗本願寺派」
- 02.12.10 毎日新聞夕刊「近事片々」
- 02.12.11 本願寺派、毎日新聞社に対し、総長名で抗議文送付
- 02.12.12 第270回定期宗会（祈りについての宗派見解）
- 02.12.14 文化時報「本願寺派“祈り公認報道”「答弁と違う記事」と全面否定」
- 02.12.17 中外日報「伝統は変えませんが「請求の『祈り』は明確に否定」
- 02.12.20 本願寺新報「「いのり」について 毎日新聞記事を受け」（教学研究所）
- 03.2.20 本願寺新報「「いのり」について 浄土真宗は「祈りなき宗教」（勸学普賢晃壽）
- 04.9.17 日本仏教学会大会「仏教における祈り」（龍谷大学）

05.12 日本仏教学会編『仏教における祈りの問題』

1. 親鸞における「いのり」の用例

親鸞における「いのり」の語の使用に関する考察は数多く、近年では2004年に日本仏教学会の大会テーマに即して、様々な観点から論考が発表されている。ここでは、2005年に普賢保之氏がまとめた「真宗から見た祈り」をもとに、親鸞の用例を確認しておく。

親鸞が直接、「いのり」に言及した箇所は、唐時代の浄土教の祖師、善導(613-681)を讃える和讃(『高僧和讃』『善導讃])と、門弟の性信に宛てた消息2通のみである。このうち、「善導讃」はいのりが否定的に用いられているもので、性信宛の消息は肯定的な文脈で使用されるものである。

1-1. 否定的用例

まず、「善導讃」第六七首には、

仏号むねと修すれども 現世をいのる行者をば
これも雑修となづけてぞ 千中無一ときらはるる

(親鸞『高僧和讃』『善導讃』第六七首 『浄土真宗聖典(註釈版)』、590頁)

とあり、いのりに対する否定的表現が見られる。これは直前の第六六首の、

助正ならべて修するをば すなはち雑修となづけたり
一心をえざるひとなれば 仏恩報ずるころなし

(親鸞『高僧和讃』『善導讃』第六六首 『浄土真宗聖典(註釈版)』、590頁)

に続くものである。阿弥陀仏の名を称える称名念仏こそが正定業(浄土往生のための正しき行業)と定めて、それ以外を助業(扶助する行業)と区別する。六六首は、善導の説示に従って、正定業と助業を区別することなくあわせて行うことを雑修として戒めたものとなっている。

その和讃に続くのが、「いのり」に言及する第六七首で、ここでは、称名だけを修めるとしても、「現世をいのる」ような念仏であれば、それも雑修であり、千中無一、つまり千人に一人も往生できない、と戒められている。この和讃は、現世のいのりを厳しく否定するものである。

ところで、「現世をいのる」のではなく、純粹に真心を込めたいのりについても、親鸞の説示では、否定的に捉えられる。この点については、2003年に本願寺派の勸学である普賢晃壽氏が、本願寺新報に寄稿された「浄土真宗は『祈りなき宗教』」という記事で、指摘されている。親鸞の『正像末和讃』第九四首には、

浄土真宗に帰すれども 真実の心はありがたし
虚仮不実のわが身にて 清浄の心もさらになし

(親鸞『正像末和讃』『愚禿悲歎述懐』第九四首 『浄土真宗聖典(註釈版)』、617頁)

とある。これは悲歎述懐讃と呼ばれる和讃のはじめにあたるが、ここでは、真実、清浄な心

を持つことができない親鸞の嘆きが示されている。人間には純粹なまことの心はありえない、というのが、阿弥陀仏の真実の願いによる救いを信じた親鸞の見方である。この理解は親鸞の信心理解に基づくものであり、その教学を一貫するものである。したがって、現世をいのるということはもちろん、純粹にまことの心をもっているということも、親鸞においては、ともに否定されることになる。

1-2. 考慮すべき用例

つぎに消息の用例を確認してみたい。門弟宛の消息には、「いのり」が肯定的文脈で用いられる例がある。この点についても普賢保之氏の論考をもとに確認したい。

念仏の訴へのこと、しづまりて候ふよし、かたがたよりうけたまはり候へば、うれしうこそ候へ。いまはよくよく念仏もひろまり候はんずらんとよろこびいりて候ふ。

これにつけても御身の料はいま定まらせたまひたり。念仏を御ころにいれてつねに申して、念仏そしらんひとびと、この世・のちの世までのことを、いのりあはせたまふべく候ふ。御身どもの料は、御念仏はいまはなにかはせさせたまふべき。ただひがうたる世のひとびとをいのり、弥陀の御ちかひにいれとおぼしめしあはば、仏の御恩を報じまゐらせたまふになり候ふべし。よくよく御ころにいれて申しあはせたまふべく候ふ。聖人（源空）の二十五日の御念仏も、詮ずるところは、かやうの邪見のものをたすけん料にこそ、申しあはせたまへと申すことにて候へば、よくよく念仏そしらんひとをたすかれとおぼしめして、念仏しあはせたまふべく候ふ。

（『親鸞聖人御消息』第四三 『浄土真宗聖典（註釈版）』、807-808 頁）

まず、この消息では、念仏を誹謗する人、邪見の人に対して念仏する、ということが示される。ここでの念仏は、自らの浄土往生が定まった人の念仏であり、それ故、念仏の目的は、自己の往生ではなく、念仏を弾圧する人々、他者のためであるとされる。そのような他者への念仏とともに語られるのが、「いのり」であり、その内容は、「この世・のちの世までのことを」、「弥陀の御ちかひにいれと」、「念仏そしらんひとをたすかれと」願うものである。ここでの用例においては、「いのり」は往生が定まった後の念仏者の心持ちとして表現されており、「おぼしめしあはば」、「おぼしめして」と同義である。

このように、親鸞における「いのり」の肯定的用例は限定的であり、それは、自らの往生が定まった念仏者の行為として語られるものである。その場合、「いのり」とは、他の者に対して“弥陀の誓いに入れ”と「思し召す」ということを意味するのであって、超越的人格者に対して特定の願望の実現を要請するものではないことが知られる。

2. 宗学における論点

2-1. 祈願請求の否定

「祈り」の内実を、“神仏に対して願い求める”という意味に限定する理解は、江戸時代に西本願寺系の教学において発生した三業惑乱と呼ばれる論争において典型的である。18 世紀後半、阿弥陀仏の本願をただ知的に理解することで救いが実現するとする無帰命安心が説かれると、

当時の西本願寺学頭であった功存は『願生帰命弁』を著して、身口意の三業をもって阿弥陀仏への帰依を勧める三業帰命説を示し、無帰命安心説を邪義として斥けた。功存の説は、彼の跡を継いだ智洞によっても唱えられたが、やがて在野の学僧から、三業帰命説は親鸞の教学には見られなかった祈願請求の信心を説くものとして厳しく批判されていく。

三業帰命説をめぐるは数多くの書が刊行され、一大宗論に発展していくが、三業帰命説に決定的な打撃を与えた大瀛の『横超直道金剛鉈』では、その序で三業帰命説について「徒ニ仏像ニ対シテ身口祈願スルヲ以テ要務トス」とし、「相承ニ聖訓何ノ処ニカ三業祈願ノ行ヲ以テ真因トスルモノアランヤ」と述べて、祈願としての信心理解の誤りを指摘している。

以下、『横超直道金剛鉈』では、祈願という信心理解が批判対象となり、論が展開される。これを受けるかたちで、特に西本願寺の教学では、他力の信心は「祈願」とは異なることが強調されることになる。これが、真宗は「祈らない宗教」とされる第二の背景である。

ところで、三業惑乱は、無帰命安心説を論駁すべく提示された三業帰命説と、その三業帰命説がはらむ三業による祈願請求という信心理解の批判を中心に展開され、三業帰命説を斥けるかたちで、教学上の解決を見たが、惑乱の端緒となった無帰命安心をどう評価するかという問題については十分に答えられていない。この点に関して、石田慶和氏が既に的確な指摘をされているので、以下に抜粋する。

功存の立場は無帰命安心の論破の為に成立した。無帰命の意味する信の単純化に対するプロテストとしてあるところに欲生帰命説の積極的意義が存したのである。従って功存も又、真宗に於ける「信」の意義の解明に一賢の労を寄せたと言うべきである。先の大瀛の例を借りるならば、大悲の願船に乗ずることが、唯「ああと信ずる」ということによるのではなく、そこに極めて決定的なものがあると見るところに、功存の着眼がある。唯それを、衆生の自発性をゆるす欲生心として把える故に疑義が生ずるのである。大瀛は本来かかる問題連関の上に於て信樂の解明を果す使命を課せられていたと言える。即ち功存に於て把握された「信」の在り方の解明の問題を承けて、それを教学の場に於て深く追求し、その真義を一層明かにしてゆくところに、大瀛の教学展望上の本来の位置があったのである。しかし彼は、欲生帰命説を破するのに急で、このような問題自身の展開には必ずしも理解が及ばず、又時の勢は、彼をしてかかる問題史的展開に思いを馳せる余裕を与えなかった。かくして教学の場に於て展開を遂げる可能性を含んでいた問題は、十分な意味づけを得ないままに直ちに安心の正邪の問題となり、更に次の時期には教権の関与する全く別な場に移され、局面は急激な転回を遂げるのである。

(石田慶和「近世真宗学の成立と展開をめぐる一考察」、

『近世仏教 史料と研究』3、1961)

祈りには、祈祷の意味だけでなく、超越的人格者との内面的対話という側面がある。広義の祈りの問題は、信における「極めて決定的なもの」という観点から掘り下げられるべきであると考えるが、それはまだ課題として残されているといえるだろう。

3. 明治期以降

3-1. 現世祈祷の否定

江戸期の宗学上の議論を受けて、他力の信心と祈祷の峻別は近代以降の教学でも強調されるが、現在（2007.4.20）、浄土真宗本願寺派の宗風として、現世祈祷の否定が挙げられている。

宗門は同信の喜びに結ばれた人びとの同朋教団であって、信者はつねに言行をつつしみ、人道世法を守り、力を合わせてひろく世の中にまことのみ法をひろめるように努める。また深く因果の道理をわきまえて、現世祈祷やまじないを行わず、占いなどの迷信にたよらない。

（浄土真宗の教章 宗風 1967）

ここには、現世祈祷、まじない、占いといった迷信を斥けることが真宗の宗風として示されている。この理解自体は、親鸞の教学や著述から導かれるものであるが、「迷信」の否定という文脈は、近代の合理主義的思考、とりわけ、非科学的なものを排除するかたちで、近代仏教の歩みが始まっていった、という文脈で捉えることが出来る。

3-2. 仏教近代改革運動と迷信の排除

迷信の否定という文脈における祈祷などの排除は、島岩氏が指摘しているように、近代における仏教改革運動の一環として理解されうる。

日本における以上の動きはすべて、いわゆる既成宗教側から生まれた仏教近代改革運動であり、知識人を中心とする啓蒙主義的な仏教近代改革運動であった、という共通点を持っているということに注目しておきたい。すなわちこれらの近代主義的な仏教改革運動は、逆に言えば、現実の生活の中で、貧・病・争などの問題をかかえて、そこからの現世利益的な形での救済を願う民衆が持つ宗教生や、霊の世界などの目には見えない生命に対する土着的な信仰を、プロテスタント的な近代主義の影響をも受けながら、前近代的な迷信として切り捨てることで成り立っていたのだ、と考えることもできるのである。

（島岩「西欧近代との出会いと仏教の変容—仏教の未来に関する一考察—」、
『北陸宗教文化』第10号、2002）

島氏は、日本を含むアジア諸国の仏教近代改革運動を紹介し、それらが「いわゆる既成宗教側から生まれた仏教近代改革運動であり、知識人を中心とする啓蒙主義的な仏教近代改革運動であった、という共通点を持っているということに注目しておきたい」と述べる。

先に見た、「因果の道理をわきまえて、現世祈祷を行わない」という宗風は、三業惑乱という宗義・安心上の大論争を経験したことのみによるのではなく、近代的啓蒙主義に対して仏教側がとった姿勢の一つとしての非科学的要素の排除という文脈でも捉えることが出来るだろう。

4. むすびにかえて

これまで見てきたように、現世祈祷の批判自体は親鸞の教学から直接導き出される。しかし、祈りを現世祈祷に限定して、“祈らないのが真宗だ”、ということを強調し、「現実の生活のなかで、貧・病・争などの問題をかかえて、そこからの現世利益的な形での救済を願う民衆が持つ宗教性や、霊の世界などの目には見えない生命に対する土着的な信仰」を切り捨てるのみでは、

かえって、宗教としての真宗の幅を狭めることにもなる。

例えば、「親が子供の冥福を祈る」という表現には、「先立った子が今も幸せであることを念じ願っている」という内容が含まれる。したがって、「冥福を祈る」という表現について真宗の立場から述べる際には、単に「祈る」という語句表現の問題ではなく、「祈る」という言葉でしか表現できないこと、「祈る」という言葉で語られようとしている事柄についても考慮すべきである。

「祈り」には超越的人格との内面的な対話など、重層的、多層的な意味が含まれる。「祈り」を現世祈祷に限定して論じることは、親鸞の信心理解の特徴を明確にする上で有効な面もあるが、より包括的な意味での「祈り」との関連において、親鸞の教学を明らかにすることは、なお残された課題であるといえよう。

第3回：2007年5月18日（金）〔キャンパスプラザ京都〕

「祈りとモダニティ」とはいかなる問題か？

芦名 定道（京都大学）

1 問題

今年度（2007年度）の研究プロジェクトのテーマ「祈りとモダニティ—宗教から現代を考える—」^①は、その意味内容をめぐって様々な理解が可能であり、まさにここに考察すべき問題が存在している。それは、「祈り」と「モダニティ」という二つの事柄がかなり異質な特質を含んでいるように見えることと無関係ではない。

たとえば、祈りが古今東西のほぼすべての宗教で問題にできる点で、「普遍性」を有しているのに対して——「祈り」は狭義の宗教の範囲をも超えている——、モダニティは、特定の歴史的状況の「特殊性」に関わっているように思われる^②。また、祈りには共同の祈りという形態があるものの、基本的に、そこでは祈る「個人」が焦点となるのに対して、モダニティは「社会」「共同体」を主要な舞台としている。このように見ると、「祈り」と「モダニティ」とが一つの問いとなりうるか自体が、問題的事実であることがわかる。

① 研究プロジェクトのテーマ「祈りとモダニティ—宗教から現代を考える—」の概要については、宗教倫理学会ホームページ (<http://www.jare.jp/>) を参照（本報告の冒頭にも掲載）。

② この対比はきわめて大まかなものであり、実際の議論ではより精密な考察が必要となる。たとえば、モダニティは歴史的特殊性の問題として捉えられるのみならず、伝統の批判的解体という点では、より普遍的な仕方でも理解することも可能である——モダニティは一つの原理として歴史の中に遍在する——。また、注8の文献で、ギデンズが論じているように、モダニティは社会システムの問題だけでなく、個人の心理的事柄にも密接な関わりを有している。ここで示した祈りとモダニティの対比は、いわば議論のための第一次近似とも言うべきものである。

今回のわたくしの発表では、第1回研究会(2007年3月23日)での二つの発表を念頭に置きながら、自分の関心に基づいて、この問題に次の二つの方向からアプローチすることにした^③。つまり、祈りからモダニティへと、モダニティから祈りへとという二つの方向である(本発表では、後者の方向に多くの議論が割かれる)。その上で、宗教はモダニティにいかに対処するのか、モダニティの状況下での宗教の可能性とは何か、という問題に考察を進めることにしたい。なお、本発表は、問題の整理あるいは提起を目指すものであり、「祈りとモダニティ」の内実に踏み込むものではない点を、ご了解いただきたい。

2 祈りからモダニティへ

3月に行われた2007年度研究プロジェクトの第1回研究会で、棚次正和は、祈りの現象が次の三つの相を含むことを指摘した^④。

自我が人格の陶冶・錬成やその完成を目指して人格的超越者と「我—汝」の関係に入る「有の祈り」、自我やそれに纏わる欲望や執着を放棄し、言葉も放棄して「無我・無心」の極みに開かれていく「無の祈り」、そして生命の本源から響きわたる「いのり(生宣り)」である。

こうした三相から成る祈りは、「人間の自然本性に由来する行為であり、状態」であり、「宗教経験の原点をなす」と考えられる。つまり、祈りに関して問われているのは、「絶対的なものを志向する」という人間の自然本性であり、宗教経験とはこの絶対への志向性の現実化、その意味で、「絶対との統一」の経験と理解することができる。祈りは、宗教経験—相対(実存的自我)と絶対との関係に対する認識が覚醒や救済の経験—の核心に位置づけられねばならない。

祈り、あるいは宗教が、人間の本質的な可能性に属していることについては、多くの論者が指摘する通りであるが^⑤、もし、真に祈りが人間的可能性であるとするならば、祈りは、人間が人間である限り、常に可能性として存在し、その現実化を求めると考えられねばならない。

③ わたくしの問題意識については、拙書からの次の引用文を参照いただきたい。

「キリスト教思想は現在大きな変動の中にある。パラダイム・チェンジ、「……中心主義」批判、脱構築、文脈化、小さな物語といったポストモダン的な現代思想の流行語はそのままキリスト教思想の流行語でもある。しかし、そこで真に問われているものはいったい何なのか。実を言えば、それはポストモダン神学の提唱者たちにおいても必ずしも明確ではなく、それだけ現代キリスト教思想は混沌としていると言うべきかもしれない。本書では、こうした問題状況自体を論じるのではなく、むしろそれに先だって、そもそもこうした状況が生み出され形成されるにいたった前史、つまり近代の形成期に焦点を当てることにしたい。なぜなら、ポストモダンが叫ばれるのは近代的システムの行き詰まりが意識されるからであるとしても、しかし近代というシステムを根本から問い直すことなしにその後に来るべきものについての有意味な議論は始まりようもないからである。」(芦名定道『自然神学再考—近代世界とキリスト教』晃洋書房、2007年、5頁)

④ これは、棚次正和氏(京都府立医科大学)の「祈りとモダニティ」についての一考察」題された発表であるが、その要旨については、宗教倫理学会ホームページの「研究プロジェクト」の頁(また、本報告:前掲)を参照いただきたい。本論での引用はこの頁からのものである。

⑤ たとえば、日本における最初の宗教学の研究文献とも言える、植村正久『真理一斑』(1884年)において、すでに、「人間は本性的に宗教的である」(『植村正久著作集4』新教出版社、10頁)、「人間は祈るところの動物なり」(115頁)との議論が見られる。植村正久の宗教論については、次の拙論を参照いただきたい。

芦名定道 「植村正久とキリスト教弁証論の課題」、『アジア・キリスト教・多元性』(現代キリスト教思想研究会)、第5号、2008年、1-22頁。

また、同様の問題に関わるより広範な議論に関しては、芦名定道『ティリッヒと現代 宗教論』北樹出版、1994年、も参照。

したがって、モダニティのもとで、いかに人間を取り巻く状況が変化しようとも、「祈り」は決して消滅することはないはずである。問題は、モダニティのもとで、祈りという人間本来の可能性がいかなる仕方で現実化するのかということであり、その際に、個人と社会あるいは共同体との関わりの変動が留意されねばならないであろう。

3 モダニティから祈りへ

モダニティについてはこれまで多くの議論がなされてきたが、モダニティをめぐる問題状況はきわめて錯綜しており、単純な要約は困難である。しかし、モダニティを論じようとするならば、さしあたり次の二つの問題に答える必要がある^⑥。

第一は、「近代はいつから始まったのか、また近代はどのような諸段階を経て展開してきたか」という問題である。より一般的に言えば、ここで問われねばならないのは、「古代／中世／近代」といった時代区分を行うことの根拠である。もちろん、「古代／中世／近代」といった時代区分は歴史理解にとって便利なものである。しかし、この時代区分それ自体はルネサンス期の思想的産物であり、決して揺らぐことのない確実な基盤の上に基礎づけられているわけではない。解明されるべきは、時代区分を遂行する側の視点、問題意識である。本発表では、宗教（キリスト教）との関連性という視点から、近代・モダン内部に、17世紀中葉以前と以降という二つの段階を設定することにした（トレルチの言う、古プロテスタンティズムと新プロテスタンティズムの区分）。

モダニティの原型が17世紀中葉から18世紀にかけてイギリスで成立したこと、またモダニティが現在もグローバル化によって世界規模で進展しつつある社会のシステム変動であることについては、おそらくおおまかな合意が可能と思われるが、第二の問題は、モダニティ自体に伴う多様性に関わっている。たとえば、モダニティという社会変動の有する地域的な多様性をどのように理解するのか、あるいはモダニティを理解する際に、社会システムを構成するどのサブシステム（科学・啓蒙的な実証主義的科学／資本主義・市場経済／民主主義・議会制・立憲制・信教の自由と政教分離）に注目するのか、といった問いである。先に「近代・モダン内部に、17世紀中葉以前と以降という二つの段階を設定」と述べたが、これは、厳密に言えば、西欧世界について述べたものであって、たとえば、日本ならば、むしろ、19世紀の末以前と以降との区分に注目すべきであろう。また、社会システムの変動は諸サブシステム間においてその進展の速度が異なっているため、モダニティの普及にはサブシステム間で時差が生じることになる。第1回研究会で、落合仁司は、「近代物理学をその推進力とする近代性」という議論を行っているが^⑦、これは、モダニティという社会変動を科学というサブシステムを基準として捉えたものと解釈できるであろう。

以上を念頭におきつつ、本発表では、時代区分としての近代・モダンを、モダニティを推進

^⑥ この二つの問題を含む、モダニティのより包括的な諸問題については、次の拙論を参照いただきたい。

芦名定道「近代/ポスト近代とキリスト教——グローバル化と多元化」、『キリスト教と近代化の諸相』（現代キリスト教思想研究会）、創刊号、2008年、3-18頁。

^⑦ これは、落合仁司氏（同志社大学）による「近代性に対する宗教性の三つの位相」と題された研究発表であり、その要旨についても、宗教倫理学会ホームページの「研究プロジェクト」の頁（また、本報告：前掲）を参照いただきたい。

力として、伝統的・封建的な社会システムのシステム変動によって生成した社会システムの全体構成と理解することにしたい。

では、このようなモダニティとは、いかなるものなのであろうか。モダニティの基本性格については、第1回研究会で、すでに落合が指摘しているように、制度的再帰性（ギデنز）を取り上げるのが適当であろう。ここでは、「再帰性」に関して、人間存在（精神、自己）の基本構造としての再帰性一般とモダニティの特徴としての制度的再帰性との相違が重要であるという点についてのみ、若干の補足を行っておきたい。

人間存在は、再帰性（自己言及性・自己参照性）を特徴としているが、それについては、いわばその古典的な議論として、次のキルケゴールからの引用（『死に至る病』斎藤信治訳、岩波文庫）を示せば十分であろう。

人間とは精神である。精神とは何であるか？ 精神とは自己である。自己とは何であるか？ 自己とは自己自身に関係するところの関係である、すなわち関係ということには関係が自己自身に関係するものになることが含まれている、—それで自己とは単なる関係ではなしに、関係が自己自身に関係するというそのことである。……関係がそれ自身に対して関係するということになれば、この関係こそは積極的な第三者なのであり、そしてこれが自己なのである。自己自身に関係するところのそのような関係、すなわち自己、は自分で措定したものであるか、それとも他者によって措定されたものであるかいずれかでなければならぬ」、「かかる派生的に措定された関係がすなわち人間の自己なのである。（20-21頁）

人間存在は、「自己自身に関係するところの関係」としての「自己」あるいは「精神」なのであって、ここから、『死に至る病』前半で詳述される絶望の諸現象が発生する。その意味で、絶望とはまさに人間固有の現象と言わねばならない。

しかし、モダニティは、こうした人間存在の再帰性に基きつつも、近代的な社会システム独自の制度的再帰性を生み出すことになる。モダニティの特性は、再帰性を社会システムの中で制度化した点に見ることが可能であって、それはそれに先行する再帰性の諸形態から一線を画している。ここでは、宗教との関わりで問題となる制度的再帰性の特徴について、アンソニー・ギデنز（『モダニティと自己アイデンティティ——後期近代における自己と社会』）の議論の一端を紹介することにしたい^⑧。

まず、モダニティは懐疑という再帰的営みを制度化することにより（懐疑の制度化）、既存の「確実な知」を解体するように作用する。懐疑は一過的あるいは個人的なものではなく、それは知自体の方法論であり、さらにはこの方法論的懐疑は制度化されることによって、知識全般に適応されることになる。伝統的な宗教的な権威（聖書や伝統、そして啓示）も例外ではない。近代聖書学の成立は、この懐疑の制度化を象徴する出来事であり、近代のキリスト教神学では、方法論や知の基盤をめぐる議論（体系のプロレゴメナ）に多くの努力が傾けられることになる。

また、制度的再帰性としてのモダニティは、再帰的に自らのシステムに関わることによってその欠陥や不十分さを修正しつつ、無限に自らを拡張してゆく（システムの自己修正と内部準拠性

^⑧ アンソニー・ギデنز『モダニティと自己アイデンティティ——後期近代における自己と社会』秋吉美都・安藤太郎・筒井淳他訳、ハーベスト社、2005年（Anthony Giddens, *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*, Stanford University Press, 1991）。

によるシステムへの繰り込み——近代・モダニティは再帰的な未完のプロセスであり、モダニティから、それ以降は生じない。ポスト・モダンという逆説——)。その結果、社会システムの外部の問いは内部へと繰り込まれ、「外部」という仕方では存立し得ないことになる。実際、近代的な知の営みにおいては、「神」でさえも、たとえば、人間の類的本性の投影として、社会システム内部で処理される。以上の制度的再帰性から帰結するのは、一切の伝統や権威の解体であり、伝統的宗教はモダニティのもとで根本的な危機を迎えざるを得ない。これは、リクールが、近代化・世俗化のもとで、信仰はイデオロギー（欺瞞・隠蔽、アヘン）かユートピア（幻想・幻滅、幼児性）かの二者択一にさらされると指摘した事態にほかならない^⑨。

しかし、ここで注目すべきは、モダニティは伝統的宗教を解体するとしても、人間存在の可能性としての宗教性までも排除することはできないという点である——モダニティも宗教・祈りも再帰性を共有している——。これは、ギデンズの言う「抑圧されたものの回帰」という問題である。ギデンズも指摘するように、再帰性によって成立するシステムも、そのシステムの根拠づけ・正当化の問いを免れることができない。内部に繰り込まれ抑圧されたかに見える外部の問いは、システムのコントロール不可能な変動（いわゆる限界状況、戦争や革命、そして死）において、繰り返し舞い戻ってくる。したがって、制度的再帰性を特性とするモダニティも、システムの外部の問いにさらされるという危険（可能性）を除去することはできない。安心・予測（＝未来の植民地化）を目ざし進展してきた再帰的なコントロール自体が、さらに大きな不安定要因となるのであって、コントロールできないリスクの存在はモダニティへの正当性への問いを繰り返し提起し続ける^⑩。モダニティにおいて抑圧されていたものは再び回帰し、人間存在の可能性としての宗教も舞い戻って来ざるを得ない。おそらく、モダニティ自体が生み出す不安な世界という予想外の事態に直面し、人間は再度「祈り」へと導かれると言うべきではないだろうか。

4 「祈りとモダニティ」とはいかなる問いか

以上のモダニティについての議論から問題化するのには、伝統的宗教は、モダニティから派生する不安に対して、人間に再度、安心と実存的な確信を与えうるのか、ということであろう。伝統的宗教が根本的な懐疑にさらされているとするならば、そこから帰結するのは、次の三つの可能性であろう。伝統的宗教の解体と共に、少なくとも暫定的には、可能性としての宗教自体も抑圧された状態に止まるのか（神の沈黙・蝕）、あるいは、モダニティの状況下で伝統的宗教は自己変革を行い、その宗教的機能を再度果たすことができるのか、さらには、別の新しい形態の宗教が伝統的宗教に代わるものとして登場するのか^⑪。

⑨ この点については、リクール「世俗化の解釈学——信仰、イデオロギー、ユートピア」（『解釈の革新』久米博他訳、白水社）を参照いただきたい。また、本リクール議論については、次の拙論も参照。芦名定道「ティリッヒのユートピア論」、『ティリッヒ研究』（現代キリスト教思想研究会）、第3号 73-82頁。同「2 意味世界とユートピア」「3 現代の宗教的状況と終末思想」、『キリスト教と現代——終末思想の歴史的展開』（小原克博共著）、世界思想社、14-35頁。

⑩ リスクという観点から現代社会を論じたものとして、次のベックの議論も参照。

ウルリッヒ・ベック『世界リスク社会論——テロ、戦争、自然破壊』（島村賢一訳）、平凡社、2003年（Ulrich Beck, *Das Schweigen der Wörter. Über Terror und Krieg*, Suhrkamp, 2002）。

⑪ 制度的再帰性としてのモダニティ自体は一つの再帰性であり、それゆえ自己参照的な構造を有している。こ

これらの可能性は、伝統宗教にとってモダニティはどのように評価できるのかという問題に関わっている。第一回研究会で落合は、宗教がモダニティに対して取り得る位相として、「近代の完成」、「近代の超克」、「近代の回避」を論じているが、「祈りとモダニティ」とは、モダニティに対する宗教の位相の問題であるとともに、モダニティのもとでの宗教の可能性の問題と云うべきであろう。したがって、たとえば、次のようなテーマがさらに問われねばならない。

- (1) モダニティが伝統的な宗教（祈り）にいかなる変化をもたらしたかについて、実証的な分析がなされねばならない。その出発点に置かれるのは、「モダニティのもとでの祈りの現実化」の現象学とでも云うべき議論であろう。
- (2) モダニティ自体がいかなる宗教的な可能性を秘めているのかについて、理論的な解明がなされねばならない。現代のスピリチュアリティをめぐる問題は、この点に関わっていると云うべきかも知れない。

第6回：2007年9月21日（金）〔キャンパスプラザ京都〕

「祈りとモダニティ」の問いは、仏教にとっていかなる問題か？

高田 信良（龍谷大学）

（注）以下は、研究報告に際して、配布した資料メモにすぎません。

（要 旨） これまでの研究会で、「キリスト教にとって近代とは何だったのか」「近代の完成、超克、回避」「近代への対応とその対応への反動」などが論じられてきた。仏教にとって、はたして、同じような問い方ができるのだろうか。それは個々の宗教religions にとっての問いなのだろうか。それとも、宗教religion にとっての問いなのだろうか。

「祈りとモダニティ」との課題に際し、a religion としての仏教だけの問いとするのではなく、〈仏教（13宗56派）・教派神道（14教）・（非宗教）国家神道〉が形成されていくプロセス（それらを形成していく力）を問う観点から考えてみたい。

○ 仮説的定義

「祈り／宗教」：祭祀をおこなう崇敬のこころ、人々の宗教的関心にもとづく活動態

こから、そこにある種の宗教性（広義の宗教、再帰的な社会システムの脱パラドックス化・根拠付けとしての宗教）を見いだすことも不可能ではない。伝統的宗教に対しては、モダニティに呼応する形で自らを変革しようと試みるか否かが問われることになるが、たとえば、近代の自然主義（内部準拠性における宗教性）に対するプロセス神学の対応はその実例と言えよう。この点については、芦名定道『自然神学再考——近代世界とキリスト教』晃洋書房、2007年、参照。

「モダニティ／近代」：明治期日本が出会ったもの、新たなシステム化を促す力／文化

日本での宗教（神道・仏教・天理教等々の信仰活動態）が「近代」と出会う。そこでの「近代化」（を求める、が迫られる）という関心が、「宗教」としての自己指定化のプロセスとして展開していく、と理解できるのではないだろうか。

明治初期、神仏分離・廃仏毀釈運動の状況から大教院が設置される。大教院が廃止される過程で、仏教の「13 宗56 派」が、また、教派神道（14 教）と、（非宗教としての）国家神道が形成されていった。これらは、いずれも、日本社会での〈人々の宗教的関心にもとづく運動態〉に一定の形が与えられ、「宗教religion」化したものと言えるだろう。浄土真宗では、「真俗二諦」が語られ、「近代教学」が志向されていくが、それらも、〈近代化／宗教化〉の一形態であろう。仏教・神道が互いに他とは異なるのものとして論じられるようになること自体が、〈近代化〉のプロセスといえるだろう。

教学的レベルの問題として、真宗界で生じた〈僧籍剥奪、大学追放〉（野々村直太郎・金子大栄・曾我量深の著作が問題とされた）出来事にも留意したい。

 I. 「宗教化」の形成過程：明治初期、神仏分離／廃仏毀釈・大教院の設置／廃止の後、仏教（13 宗56 派）・教派神道（14 教）・（非宗教としての）国家神道が形成された。

〈宗教的関心にもとづく運動態〉（の集合体）が、一定の形（教／宗／派）となる過程
 （「宗教」 religion 概念が定着するのと重なり合っている）

II. 仏教／真宗界におけるA「宗／派」・B「真俗二諦一論」の事態
 真宗：親鸞（の本願理解）に連なる人々の集合体

I. 大教院の設置／廃止の前後：明治新政府の宗教政策,国民教化政策 *神道国教化

1868(M1) 「神仏分離」（判然令）――廃仏毀釈運動,M4 頃まで *基督教浸入防御

1870(M3) 「大教宣布の詔」（教導職）、島地：寺院寮設置建議、民部省寺院寮設置

1871(M4) <神社は国家の宗祀>、神祇官、神祇省に改組。島地：教部省設置を建議

1872(M5).1 島地黙雷：渡欧。神祇省廃止、教部省設置。

4. 仏教各宗大教院設置請願の会合。 大教院の設置へ

4.28. 「三条教則」・敬神愛国ノ旨ヲ体スベキコト （神道・仏教などの一元化）

（教部省達）・天理人道ヲ明ニスベキコト・皇上ヲ奉戴シ朝旨ヲ遵守スベキコト

1873(M6).2 増上寺内に大教院・各府県に中教院・全国の神社／寺院を小教院

(M6).2.24. <キリスト教禁制の高札撤去>（黙認）

(M6).6 島地黙雷：三条教則批判建白書、大教院分離建白書：信教の自由・政教分離を主張

1875(M8) 真宗四派（五派／各派）が大教院離脱、大教院廃止

1875(M8).5 大教院解体11「信教の自由保障の口達」（教部省）、神仏各管長宛

1877(M10) 教部省廃止、内務省社寺局発足

1878(M11) 真宗出雲路派(毫撰寺)、真宗誠照寺派(誠照寺)、真宗山元派(証誠寺)、真宗三門徒派(專照寺)

1884(M17) 教導職全廃

★祭祀と宗教の分離：教派神道・国家神道の形成(村上重良)

1875(M8) 神道事務局：神官教導職、黒住講社、習合神道系、修験道系など参加

76(M9).10. 黒住教・神道修成派、神道事務局から別派独立、教派神道最初の教団

80(M13) 神道事務局に神宮遙拝所を設ける：祭神論争 → 祭祀と宗教の分離へ

○参考文献

ア) 小川原正道『大教院の研究:明治初期宗教行政の展開と挫折』(慶応義塾大学出版会2004)

イ) 鈴木範久『明治宗教思潮の研究:宗教学事始』(東京大学出版会、1979)

ウ) 井上順孝『教派神道の形成』(弘文堂'91)

エ) 村上重良『国家神道』(岩波新書、青版770、1970)

オ) 安丸良夫『神々の明治維新』(岩波新書、黄版103、1979)

カ) 福嶋寛隆編『神社問題と真宗』(永田文昌堂、1977)

キ) 福嶋監修『戦時教学と真宗』(永田文昌堂、1988)

ク) 宮家準『修験道と日本宗教』(春秋社、1996)

ケ) 金子大栄『浄土の観念』(文栄堂、1925:大正14年)

コ) 曾我量深『如来表現の範疇としての三心観』(眞宗學研究所、1930:昭和2年)

カ) 野々村直太郎『浄土教批判』(中外出版、1923:大正12年;復刻版、1980:昭和55年)

II. 仏教/真宗界における「宗/派」の事態

☆A. 「宗/派」の形成/事態 (単位)寺院/神社：崇敬者が集う

宗/派：単位寺院の連合体/組織化された集合体

* 凝念『八宗綱要』1268： 俱舎・成実・律・法相・三論・天台・華嚴・真言(付：禪と浄土)

(八宗の祖 龍樹)

* 明治期「大教院」の後、<13 宗56 派>：華嚴宗・法相宗・律宗・真言宗・天台宗・臨濟宗・

曹洞宗・黄檗宗・日蓮宗・融通念仏宗・浄土宗・浄土真宗・時宗

* 宗教法人法(1951)後、多数

○<現在の「宗派体制」(本末関係)は、近代の産物でもある>

(参照)安丸「V 宗教生活の改編」：廃藩置県をさかいに、天皇制国家が“分割”線を現実の宗教生活のなかへ持ちこんでいった：修験は、神仏分離政策の影響をもっともつよくうけたものの一つである。

- ・ 神仏分離 → 仏教運動態、神道的(民俗的)宗教運動態が、
各々の独自性により「宗教」(宗派、教派)化していく
- ・ 神社/社の統合/合祀 <鎮守の森>が統廃合されていく → 南方熊楠の反対運動
- ・ 仏教界での本末体制(本山、中本山、末寺、下寺、等々)が「近代化」される

★《近代》（力、文化、志向発想力；再帰性、自己内組織化、絶えざる修正力）とは何か？

○ 例：てがかりとして「真宗十派」（そのひとつ）「真宗木辺派」：木部本山錦織寺
 「真宗十派」の登場（成立）は、「大教院」解体プロセスにおいて。

「十派」とは——「十派」たらしめる力（権威）とは何か？

「本山」たらしめる力（権威）とは何か？ 真宗・本山：両堂形式(御影堂、阿弥陀堂)

→ 「真宗」とは何か：信仰者の主体的理解+ <伝統>を踏まえての経験的判断

（『宗教年鑑』）<真宗系>と判断する：宗教学(者)の立ち位置から

<朝廷・武家・公家・寺家、イエ社会・家督相続の論理>

<公権力(権威) 朝廷／幕府／政府など>

☆ 参考：金刀比羅宮（ことひらぐう）：<神社、八十八カ所霊場には入っていない>

☆「大教院」設立の

前：真宗各派（本山：東西本願寺・専修寺・佛光寺・錦織寺）

<真宗四派／各派へ、神仏判然令(神仏分離)は廃仏毀釈にあらず>との通達

後：十派：浄土真宗本願寺派・真宗大谷派・真宗高田派・真宗佛光寺派・真宗木辺派・

真宗興正派（興正寺）・真宗出雲路派（毫撰寺）・真宗誠照寺派（誠照寺）・

真宗三門徒派（専照寺）・真宗山元派（證誠寺）

○「宗教団体法」1939(昭和14) 公布15 施行：この時点で現存・公認の神道13 教、仏56 派
 Chr. 日本天主教・日本基督教団「教団」として公認された

○（第二次大戦後）「宗教法人法」：宗教運動態が各々<宗派/教派>となる（単立も可）

(1) 文部科学大臣所轄包括宗教法人：『宗教年鑑』（文化庁、ぎょうせい）による

神道系：(A) 神社神道系 (B) 教派神道系 (C) 新教派系

仏教系：(A) 天台系 (B) 真言系 (C) 浄土系★表 (D) 禅系

(E) 日蓮系 (F) 奈良仏教系 (G) その他

★〈浄土門〉法然門下：弁長・証空・親鸞・一遍

キリスト教系：(A) 旧教 (B) 新教

諸 教：天理教・生長の家、など

(2) 都道府県知事所轄包括宗教法人（仏教系）東京本願寺、西念寺（茨城県）など

<お東>独立寺院の連合体：登場時コメント（『中外日報』記事）

(3) その他（それ自身は宗教法人になっていないが、それに包括される団体のうちに宗教法人がある

包括宗教団体*）★表：真宗木辺派等

○「真宗教団連合」1970(S45) <http://www.shin.gr.jp/>

1923(大正12).8.5：真宗各派協和会発足

○ 真宗二十二派（福原亮巖『真宗二十二派七十五学者述真実の宗教』永田文昌堂、1986）

「十派」と次の十二派

仏眼宗・真宗浄興寺派・真宗長生派・真宗北本願寺派・浄土真宗同朋教団・仏教真

宗・浄土真信宗浄光寺派《まことのじょうどしんしゅう》・門徒宗一味派・ハニベ岩窟

院念仏会・原始真宗（願入寺：如信茨城県）・大法輪台意光妙教会・和の教会

- 「錦織寺」：滋賀県野洲市木部の地に「天安堂」（天安2[858]年）に毘沙門堂創建
親鸞が関東から京都への途上、天安堂に滞在。後、横曾根門徒の流れにある慈空が（天安堂／寺院）住持。娘が本願寺の覚如の長男存覚の妻。存覚の息子綱敵が寺を継いだ。自身を〔親鸞-如信-**覚如**-存覚-〕第5代慈観となれる（*マフ*慈空頃が実質上錦織寺の始まり）。
1493 勝慧が本願寺(蓮如)に帰参。 『存覚一期記』：慈空を「本部開山大徳」
1494 慈澄（大納言広橋兼秀の子）入寺、第十世。
1726 良慈（内大臣広橋豊忠の末男、式部卿京極宮家仁の猶子）第十四世。（幕府援助復興）
1895 孝慈（西本願寺21世大谷光尊2男）第二十世。

○エピソード（takada 口頭）

- * 滋賀県東近江市のある寺：東西本願寺双方に<属していた>（上納していた）のだが、宗教法人法施行後<いずれかを選ばねばならないー大谷大学で学んだ縁で東に>その住職は自身で調べた：そのような寺院が50ほどあった。
史学専門家によれば、そのような寺院は、かなりあったとのこと。
* 錦織寺前御門主・宣慈上人の葬儀の時、十派の御門主に続いて……。

☆ B. 浄土真宗において「真俗二諦」が論じられる事態：「政教分離」「信教の自由」

☆ 教えに集う者の行動——教え理解の表現の仕方、その時代のなかでの生き方
仏教の伝統のなかにある概念として、

勝義諦と世俗諦（真諦と俗諦）、王法と仏法

→（覚如／存覚／蓮如など）両翼論として：「王法為本、仁義為先」

仏法（親鸞聖人の理解の流れ）と世俗権力／道徳規範

王法：幕府や諸藩、その法令など

仁義：儒教・五倫五常（君臣の義、父子の親、夫婦の別、長幼の序、朋友の信）

五常：仁・義・礼・智・信

（明治期）俗諦：政府による法、（非宗教）<国家神道>（天皇崇敬/神社神道/靖国神社）

真諦：仏教／真宗、狭義の「宗教」（教え、仏教13宗56派、教派神道、等）

「政教分離」の理念とも並行する

● 『広辞苑』にある語句説明

- ①神仏分離：維新直後の明治政府の宗教政策の一。慶応4年(1868)3月の神仏判然令など
神道国教化をめざして行われた一連の政策により、神仏習合を否定し、神道を仏教から独立させたこと。
- ②廃仏毀釈(排仏棄釈)：明治初年の仏教排撃運動。1868年（慶応4）に神仏分離令が出されたのをきっかけに、神道家などを中心に各地で寺院・仏像の破壊や僧侶の還俗強制などがおきた。
- ③大教院：明治初期、大教宣布のために設置された中央機関。地方には中教院・小教院が置かれた。仏教側の反対で1875年（明治8）廃止。
- ④国家神道：明治維新後、神道国教化政策により、神社神道を皇室神道の下に再編成してつく

られた国家宗教。軍国主義・国家主義と結びついて推進され、天皇を現人神あらひとがみとし、天皇制支配の思想的支柱となった。第二次大戦後、神道指令によって解体された。

⑤教派神道：戦前に国家の祭祀とされた神社神道（国家神道）に対し、宗教としての神道の教派の総称で、14 教（のち13 教）あり、教派神道十三派と呼ばれた。すなわち神道大教・黒住教・神道修成派・大社教・扶桑教・実行教・神道大成教・神習教・御岳教・禊教・神理教・金光教・天理教・神宮教で、神宮教は1899 年（明治32）解散し、神宮奉斎会となった。

⑥神社神道：全国の神社や神の祭祀組織の信仰を中心とする宗教。明治以後、殊に教派神道と区別するために用いられた語。

⑦皇室神道：宮中の祭祀を中心とする神道。古代以来天皇は新嘗祭などの祭祀を主宰。

1908 年（明治41）の皇室祭祀令等で規定。第二次大戦後はすべて天皇の私事。

⑧靖国神社：東京都千代田区九段北にある元別格官幣社。明治維新およびそれ以後に戦争など国事に殉じた者250 余万の霊を合祀。1879 年（明治12）招魂社を改称。

⑨招魂社：明治維新前後から、国家のために殉難した人の霊を祀った神社。

1868 年（明治1）各地の招魂場を改称。1939 年さらに護国神社と改称。靖国神社も招魂社の一であるが護国神社と改称しなかった。

⑩真俗二諦：〔仏教〕真諦（絶対的真理）と俗諦（相対的真理）。

浄土真宗では仏法を真諦、王法を俗諦とする。

⑪王法：仏教で国王の法令を称する語。また、仏法に対して政治をいう語。

⑫信教の自由：どんな宗教を信じるのも信じないのも自由であること。

日本では憲法第20 条によって保障。

⑬政教分離：信教の自由を保障するために、政治と宗教が相互に介入し合うことを禁止すること。日本国憲法は厳格な政教分離の原則を採用し、国や地方公共団体が特定の宗教に特権を与えたり、財政的援助を供与したり、自ら宗教的活動を行なったりすることを禁止（20 条・89 条）。

（「政教一致」項なし）

⑭国 教：国家が認めて、国民の信奉すべき宗教と定め、国務の一部としてその教務を取り扱い、これを保護する宗教。日本では、憲法で信教の自由を認めているから、この制度はない。

⑮大乘非仏説論：大乘経典は仏説ではないとする論。古くインドにあり、日本では江戸中期の富永仲基が「出定後語」を著して非仏説を唱えた。明治期には原典研究が盛んになるに従い、村上専精らが歴史的立場からとの限定付きで主張。

⑯清沢満之（1863 ～1903）：真宗大谷派の僧。名古屋の人。真宗大学学監。教団の革新運動を起したが挫折。浩々洞を開き、精神主義を唱えて雑誌「精神界」を発刊

（『広辞苑』には、曾我量深、金子大栄、野々村直太郎の項なし）

○仏教（真宗）の教理/教義（学）を巡る危機

<「奪度牒」（僧籍剥奪）、大谷大学／龍谷大学の教授を辞任>

- ① 金子大栄『浄土の観念』（文栄堂、1925 大正14 年）
 - ② 曾我量深『如来表現の範疇としての三心観』（眞宗學研究所、1930 昭和2 年）
 - ③ 野々村直太郎『浄土教批判』（中外出版、1923 大正12；復刻版、昭和55 年1980）
- ☆ 大乘非仏説：村上専精(1851--1929) 『仏教統一論』1901 年

仏教思想研究の成果に客観的方法論を導入、大乘非仏説を提起

- ◎ 野々村直太郎『浄土教批判』（中外出版、1923 大正12；復刻版、昭和55 年1980）
 - 第一章封建時代と浄土教 第二章現代とヒューマニズム
 - 第三章往生思想は宗教に非ず 第四章浄土教は何故に宗教なるか(上)
 - 第五章浄土教は何故に宗教なるか(下) 第六章過去の宗学と将来の宗学
- 『中外日報』「封建時代と浄土教---浄土教革新論の一」T12.1.25~21 回
 - 明治4 年生、鳥取藩士の子、17、8 才頃、博多万行寺へ。一高・東大哲学科卒、本願寺派僧籍
 - 5 月に『浄土教批判』として出版、大反響。当時、龍谷大学教授(宗教学)
 - 2.16 本願寺派宗会にて緊急質問。 ☆ 龍谷大学を辞任し、立命館大学教授に。
 - 1639 本願寺派学寮 → 学林 → 1876 大教校 1888 大学林
 - 1900 仏教大学 1922(T11) 龍谷大学。

- ◎ 金子大栄『浄土の観念』（文栄堂、1925 大正14 年）

- 第一 自覚に現はるる浄土
- 第二 大乘経に於ける浄土の観念
 - 第一項 観念界として第二項実現の理想として
 - 第三項 願生すべき実在界として
 - 第四項 観念と実在第五項実現か願生か

- ★ 金子大栄『眞宗の教義と其の歴史』1914 年、著作集別巻三、25 頁

「然るに宗教心開展の順序は、又宗教史の開展の順序である、抑々眞宗の教法は、其の初、釈尊によって開説せられた。即ち釈尊は一代教の中に於て、殊に『大無量寿経』（『大経』）と『観無量寿経』（『観経』）と『阿弥陀経』（『小経』）との三経に、眞宗を宣説せられた。……而して此の三経は自から釈尊の一代仏教を代表し、八万四千の法門は、眞宗の教義を注釈するものと見らるゝを以て、此の三経に説かれたる事は、やがて釈尊の全精神を開顕せるものといふことが能きる。

二千余年の仏教史を以て、五十年の仏説を再現せるものとせば、幾多の高僧碩徳の中、殊に三経を色読体解せられたる人を以て、眞宗の祖師とせねばならぬ。此の資格を以て現はれ給へるは、即ち三国の七高僧である」。

- ◎ 曾我量深『如来表現の範疇としての三心観』（眞宗學研究所、1930 昭和2 年）選集5 所収
 - 第一講 阿頼耶識と法蔵菩薩——阿頼耶の三相と本願の三心——阿頼耶の三相に就て——至心と果相

第二講 阿頼耶の自覚相——信樂と自相——欲生と因相——三心は名号の体験

157頁： 一体、法蔵菩薩といふにはどうして吾々が意識するのであるか。吾々の現に直接に作用する意識を離れて、吾々の意識はない。吾々の現在事行する意識を超えて法蔵菩薩のあるべきやうはないのである。一切の判断に先行して総合原理たる根本判断命題は「一切万法唯識」である。斯う定めて置いて、さうして法蔵菩薩といふのは何であるか。法蔵菩薩といふのは即ち第八阿頼耶識の内容であると同時に、阿頼耶意識が詰まり法蔵菩薩の内容である。だからして阿頼耶識として法蔵菩薩を吾々は意識するものである。即ち法蔵菩薩は自分を意識するのである。かういふ場合にちゃんと法蔵菩薩は吾々の日夜に求めて止まぬ所の最上の、而して直接のいしきであるといふことを、恰も説き現はさんとしつゝあるのが、『唯識論』の中に書いてある所の第八阿頼耶識であると、私は見る。

(曾我量深選集第5 卷、所収：後記) その「序」には、当時の真宗学研究所々長足利瑞義氏によって、「本書は、本所の第二回秋季公開講座(大正十五年秋)に於いて講述された講義の速記録である」という旨が記されている。金子大栄先生は「法蔵菩薩は阿頼耶識であるという先生の己証には、先生独自の唯識教学がある」と言われる。『成唯識論』に於ける阿頼耶の三相に対応しつつ『教行信証』の三心観を解明されていくところには、先生に依って開かれた真宗学の新面目が語られている。

★曾我量深「法蔵菩薩」論[米寿記念講話](『選集』第12 卷「法蔵菩薩」彌生書房、昭和47)

その主旨は<阿頼耶識が法蔵菩薩である> <大乘仏教は釈尊以前の仏教である>
<大乘仏教は釈尊以前の仏教である>

「大乘仏教といい、『大無量寿経』の阿弥陀仏の本願といい、『法華経』というのは釈尊以前の仏教です。法華と念仏とが争っているけれども、釈尊以前の仏法であるということについては、共通です。……もろもろの経典は釈尊以後にできたものにちがいないが、その経典は釈尊以前の仏法を念じている。釈尊以前の仏法を念じたもうのが、大乘仏教である。大乘仏教の経典は釈尊以後に完成したものであるが、大乘仏教そのものは、釈尊以前の仏法である。釈尊を超越せる仏法である。……こういうことが、聞思ということです。」

★梶山雄一「空と慈悲」(京都哲学会編『哲学研究』554 号、1987)

「曾我量深氏はその晩年に、法蔵菩薩とはアーラヤ識である、と云った。氏はその趣意を十分に尽くすことなく逝ったのであるが、筆者のこの論考は氏の見解の一展開であるといつてよい」

学会誌『宗教と倫理』投稿規定

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

(2001年4月1日施行、2001年7月23日改正)

学会誌『宗教と倫理』書評投稿に関する内規

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

(2008年5月16日施行)

宗教と倫理 第8号

2008年10月25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