

宗教と倫理

第9号

研究論文

- 脇坂真弥 シモーヌ・ヴェイユの工場体験 3
- 津田謙治 善なる神と被造物における悪 —— ヘルモゲネスの
神義論的問題—— 19
- 辻村優英 ダライ・ラマ 14 世における「宗政和合」(chos srid zung 'brel)
について 33
- 杉岡良彦 宗教の健康影響と医学的説明
——宗教と医学の対話のために—— 49
- ウーゴ・デッセイー
個人レベルから見た真宗道德の特性とダイナミクス 64

- 研究会報告 テーマ「祈りとモダニティー宗教から現代を考えるー」 83

宗教倫理学会
2009 年 (平成 21 年) 10 月

Religion and Ethics

Vol. 9

Articles

The Factory-labor Experience of Simone Weil <i>WAKISAKA, Maya: Associate Professor, Tokyo University of Science</i>	3
The Good God and the Evil of the Creatures: The Problem of Theodicy in Hermogenes. <i>TSUDA, Kenji: Lecturer, Meiji Gakuin University</i>	19
“ The Union of Dharma and Polity ” (chos srid zung ‘ brel) in the 14th Dalai Lama <i>TSUJIMURA, Masahide: Visiting Researcher, The Research Institute of Esoteric Buddhist Culture, Koyasan University</i>	33
Effect of Religion on Our Health and Its Medical Explanation: for a Dialogue between Religion and Medicine <i>SUGIOKA, Yoshihiko: Research Associate, Department of Health Science, Asahikawa Medical College</i>	49
The Character and Dynamics of Shin Buddhist Morality at the Individual Level <i>Ugo DESSI: Visiting Scholar, NCC Center for the Study of Japanese Religions</i>	64
Report: 2008 JARE Workshop	83

Japan Association of Religion and Ethics
October, 2009

シモーヌ・ヴェイユの工場体験

脇坂 真弥

(東京理科大学理工学部教養・准教授)

(和文要旨)

本論文ではヴェイユの工場体験を取り上げ、彼女がその体験を周囲の人々に対してばかりではなく、自分自身にもうまく表現できなかった理由を探る。彼女は3ヶ所の工場で約8ヶ月間労働し、「人間が物になる」という非人間的な状況を体験するが、周囲はそれを彼女の個人的体験だと考えてしまう。それはなぜだろうか。

手掛りは彼女の体験そのものにある。ヴェイユは人間の行動には遂行のエネルギーを与える動機が必要であり、人間はこの動機を自由に選択すると述べる。これはカントが「選択意志の自由」と呼んだ問題である。近代工場労働はこの人間の自由を巧妙に篡奪し、当事者を「人が物になる」体験の共犯にしてしまう。この共犯意識から生じる当事者の有罪感(自身への侮蔑)が当事者の魂に亀裂を生み、体験を表現する言葉を奪うのである。

さらに、この体験を通じてヴェイユが回復したと語る尊厳も不可解である。なぜなら、彼女は人間が完全に物になることこそ真の人間の尊厳だと結論するからである。この結論は奇妙だが筋が通っている。このような状況にある人間は「高い」動機を回復することはできない。それゆえ彼らが尊厳を取り戻す方法はただ一つ、動機を持たないことである。これは彼らが人間としての自由を放棄し、完全に物になることを意味している。

(SUMMARY)

This paper is to examine the factory-labor experience of Simone Weil and to find the cause of her difficulty to describe her experience not only to others but also to herself. Weil, who worked in three factories for about 8 months, experienced the inhumane conditions which she described with the phrase “a human becomes a thing.” However people around her took it as nothing more than her own personal experience. Why did she find it so difficult to describe?

One clue can be found in her hard experience as such. Weil said that any human action required a motive which provided the necessary energy for achievement. People voluntarily select the motives for their behaviors. Kant calls this “the freedom of the arbitrary will.” Modern factory work takes skillful advantage of this human freedom and makes the very person who becomes a thing a partner in guilt of this experience. In this

way a consciousness of guilt (deep contempt for self) comes into being. This consciousness produces fissures within the person's soul and deprives him or her of the language to describe the experience.

Moreover the dignity which Weil said she found again through her hard experience is very difficult to understand, since she concluded that the true dignity of the human being was to become a thing fully and completely. This conclusion is seemingly very strange, but makes sense. People in this situation cannot have a “high” motivation again. So the only way to restore their dignity is to have no motivation. This means that they abandon their freedom as human beings and become things fully and completely.

1. 序¹

一九三四年十二月から一九三五年八月にかけて、二十五歳のシモーヌ・ヴェイユはリセの哲学教授を休職し、身分を隠してまったくの未熟練工（プレス工、フライス工）として働いた。彼女が最初に職を得たのは、知人に紹介されたアルストン社の工場である。途中一ヶ月以上の病気休暇を含めて、ヴェイユはここで約四ヶ月を過ごした。その後アルストン工場を解雇されたヴェイユは、一週間後には別の知人を介して次の工場へ転職するが、そこも一ヶ月に満たずに解雇される。それから約一ヶ月間、失業者としてさまざまな工場の面接を受け、ようやくルノー工場に入ったヴェイユはそこで約二ヶ月働いた²。

この体験が、後の彼女の不幸論や宗教論にとって非常に大きな意味を持つことは

¹凡例：

Simone Weil, *La Condition ouvrière*, Gallimard, 1951 (la présente édition, 2002) からの引用は、略号を用いず、直接頁数を示した。訳文中の […] は省略、() は原語の表示、[] は筆者による補足、傍点は筆者による強調である。その他のヴェイユの著作からの引用は、以下の略号の後に直接頁数を示した。

OCVI-1 *Œuvres complètes, Cahiers* (1933 - septembre 1941), Gallimard, 1994.

OCVI-2 *Œuvres complètes, Cahiers* (septembre 1941 - février 1942), Gallimard, 1997.

AD *Attente de Dieu*, Fayard, 1966.

² ヴェイユの工場労働の詳細な日付については、以下の文献の第Ⅱ部第一章にくわしい記述がある。Simone Pétrement, *La vie de Simone Weil avec des lettres et d'autres textes inédits de Simone Weil*, Fayard, 1973.

間違いあるまい³。たとえば、工場体験の約六年後、ヴェイユは「ルノー工場での身分証明書」を工場における物と人間との役割の逆転を指し示す一つの象徴として捉え、不幸と深い関わりを持つ「しるし (signe)」だと書き残している (OCVI-1 220)。工場では部品に「名前、形、原料」が明記され、固有の「戸籍」のある人間のような扱いが与えられる。他方、労働者は、「番号」を胸につけた写真を貼った身分証明書を提示しないと工場に入れない (336)。ヴェイユは身分証明書を、物と人間とのこのような逆転を暗示する、不幸のしるしとして捉えた。また、彼女が工場体験の最中にバス車内で得た「奴隷である、この私」(150) という強烈な自覚が、その直後のポルトガル旅行での宗教的確信、すなわち「キリスト教はとりわけ奴隷の宗教であり、奴隷はキリスト教に執着せずにはいられず、なかでも私はそうである」(AD43) という彼女の言葉の基底にあることは否定できない。

しかし、このように後の思想展開の要となるヴェイユの工場体験には、根本的な伝わりがたさが常につきまとっている。その伝わりがたさは、彼女の体験に接した周囲の人々の言葉から窺い知ることができる。人々は、彼女の体験とそこから得た認識は彼女個人のもので、決して一般化・正当化できないと受け取る傾きがあった⁴。たとえば、ある友人は「彼女の判断は公正ではありえない。なぜなら、彼女は

³ 工場体験等のヴェイユの社会的・政治的問題への過激な関わりは、その生涯末期の深く沈潜した宗教的論考との対比から、時に「二人のシモーヌ・ヴェイユ」説を導くほどの解釈の難しさを生んでいる。彼女の思想にこのような断絶を見ることを注意深く避け、カントやプラトンの形而上学との関連からその思想を一貫した哲学体系として読み解こうとする Miklos Vetö, *La métaphysique religieuse de Simone Weil*, L'Harmattan, 1997 にあっても、工場体験のくわしい考察は行われていない。これに対して、小論は、ヴェイユの思想がどこまでも「体験」と一体になっている点に注目する。ヴェイユの思想は、彼女の具体的体験を光源として見る時、ある明確な形を持って私たちの前に現れると思われるからである。この「体験」は工場労働やスペイン内戦への参加、ソレムでの宗教的体験などさまざまな形をとる。しかし、いずれの場合もヴェイユは、自分の体験が語る以上の事柄を体験に付け加えることを意識的に避ける。この知的誠実さがもっとも色濃く現れ、自覚的な言葉にまで昇華したのが、洗礼をめぐるペラン神父とのやり取りだろう (AD13-84)。小論はヴェイユにおける思想と体験のこの特殊な関わりに着目し、工場労働がその思想に与えた形を、人間の動機選択の自由という哲学的観点から分析する。ヴェイユのさまざまな言葉（たとえば結びで取り上げた「魂の半分を失う」）は、体験とのこうした詳細な突合せを経てはじめてその意味が正確に理解されると筆者は考える。なお、ヴェイユの工場体験およびその前後のこの体験に関わる状況について論じた先行研究としては、富原真弓『シモーヌ・ヴェイユ 力の寓話』、青土社、2000 年、第二章 (pp. 53-85) が挙げられる。ここでは、ヴェイユが工場体験後にロジェール鑄造工場の技師長と交わした書簡や工場機関紙に寄稿した文章を軸に、当時のヴェイユの思想が広範に扱われている。

⁴ 人々との間に交わされた手紙の中に、この「一般化できない」という問題に対する彼女の反論が散見される。しかし、それは常に非常に言いにくそうな調子を伴っている (cf. 217, 242, 283)。

普通の労働者よりもはるかに苦しむのだから」と言ったという⁵。この友人は、ヴェイユが工場労働から得た判断を、ヴェイユという普通よりもはるかに苦しむ特別な人間、すなわち、生真面目で誇り高く、体の弱い、生来の不器用さを持った人間ゆえに生じたものとして捉えたのである⁶。

これに対して、ヴェイユは、自分には「ほとんど無限の適応能力」(54)があり、そのおかげで「自分が労働者階級の中をほっつき歩いている<哲学教授資格者>であることを忘れ」(54)、過去も未来もずっと工場で働く人間だと感じるまでに一介の労働者になりきった、と述べている(217, 342f.)。しかし、ヴェイユがいかに「自分には見える」「自分だからわかる」と言おうとも、それは決して彼女の体験が正当であることを保証しない。むしろ、彼女のこういう言葉は、「おまえの体験は個人的なものでしかない」という周囲の視線に対して、それに反論する論理が自分がないことを認めながらも、それでもなお何かを言おうとする、彼女自身のある種の表現のしがたさの表れのように思える。

しかし、なぜヴェイユの体験はこれほどまで周囲から疑われ、危惧されねばならなかったのだろうか。また、それに対して彼女がさまざまな弁明や説明を繰り返しながらも、何か最終的に自ら口ごもるような様子が見られるのはなぜだろうか。一年にも満たない就労期間、哲学教授としての社会的地位、彼女の個人的資質など、その理由はいろいろと考えられるだろうが、もっとも根本的には彼女が伝えようとした事柄そのものの持っている性質が、こうした伝わりがたさの震源であるように思われる。

ヴェイユによれば、彼女が体験したのは人間が人間でありながら同時に「他人の意志に委ねられた一つの物」(273)になる体験である。彼女は後に、「工場での労働者は、自分自身の不幸について自分で書き、話し、考えてみることもさへほとんどできない」(328)と述べる。この主張が正しければ、当事者は、自分が被った「人間が物となる」という体験の真相を、何よりもまず自分自身に対して表現することができないことになる。自分自身の体験におけるこの極めて不安定な当事者の位置

⁵ Pétrement, p. 355.

⁶ ただし、この友人は後に考えを撤回し、「彼女は、人が普通見るよりもはるかに深く見てきた」と考えるようになった(Pétrement, p. 355)。しかし、いずれにしても、さまざまな身体的・精神的理由から他人以上に物事を強く感受し、深く苦しむというヴェイユの個人的資質は、解釈者がそれに最初に拠って彼女の体験や思想を判断すべきものではないだろう。こうした資質が結果的に彼女の認識を歪めることになるのか、あるいは他人よりいっそう深く正しい認識を与えることになるのかは、判定が困難だからだ。

が、他人への体験の「伝わりがたさ」の源になっているとは考えられないだろうか。

小論が考察したいのは、彼女の体験の伝わりがたさの震源となっているこのような当事者の問題、すなわち「人間が物となる」と語られた体験において、「当事者が自分自身に対してこの体験を表現する言葉を持ってないのはなぜか」という問題である。ヴェイユの主張を詳細に見ていくと、この問題の背後には、体験における当事者の悲惨な共犯性、すなわち自分自身を物にしてしまう出来事への当事者自身の加担が存在することが明らかになる。そこで、2では「人間が他人の意志に委ねられた一つの物になる」という体験の詳細を、ヴェイユの叙述から具体的に明らかにしよう。次いで、3ではこの体験がなぜ当事者自身にとって表現困難なのかという問題を、動機システムの篡奪と当事者自身のこの体験への加担という観点から考察してみたい。

2. 工場体験の詳細

工場労働の最中にヴェイユが記した「日記」には、彼女がした作業の内容、仕上げた注文の数、作業にかかった時間、得た報酬、周囲の労働者や上長の様子、彼らの会話などが、日々事細かに書き残されている⁷。彼女の仕事は自動車工場での部品の型抜きや裁断、鋳打ちなどの、主として女子未熟練工が携わる単純労働だった。作業に要した時間は時間測定係がストップ・ウォッチで測り、賃金は出来高制で計算される。仕事内容は予告もなく下される上長の命令によって次々と変わった。未熟練工に要求されるのはただ二つ、作業の速さ（考える間も与えない単調で慌しい動作の繰り返し）と上長の命令に対する服従のみだった（60）。ヴェイユはこの状況を後に次のように描写している。

「ほとんどの労働者は命令により、単純で果てしなく繰り返される五つか六つの動作を全速力で行う。一つの動作にかかる時間は約一秒だ。部品を入れるケースや機械の調整工を探して、あるいは他の部品を求めて不安に走り回る時を除けば、上長がまるで物のように彼らを取り出して別の機械の前に据えつけにやってくる瞬間まで、労働者には休む間もない。そして、また別のところへ移されるまで、彼

⁷ 「日記」は *La Condition ouvrière* 所収の *Journal d'usine* を指す（77-204）。

らは据えつけられた新たな機械の前に居続けるのである。こういう人々は、人間になりうる限りで物である。しかし、意識を失うことが許されない物である、なぜなら、突発的な出来事にいつでも対応できなければならないのだから」(336f.)。

ここには、働く人々から思考を奪い、無感覚にさせる仕事の単調なスピードの問題がある。加えて、その単調さに唯一変化を与える「別の仕事に移れ」という上長の命令は、「まるで誰でもいつでも場所を移し変えることのできる生気のない物」

(332) に下されるかのように労働者に落ちてくる。ヴェイユは、これ以外にも労働者が受けるさまざまな扱いを記録しており、その中には序で挙げた「身分証明書」も含まれる。こうした労働の状況について、後に彼女は、それ自体としてはごく些細なさまざまな苦しみが耳元で「お前はいつでもよい人間だ」と絶えずささやき続けるがゆえに、やがて労働者は自己のもっとも奥深いところで自分を何ものでもない無価値な存在だと認めてしまうようになると記している(331)。そして、これは事実、彼女自身に起こった変化だった。

ヴェイユは自分のもっとも奥深くで起こるこの変化を正確に表現するのがいかに難しいかを、既に工場で働いている時点で自覚していた。最初の工場で約一ヶ月を過ごした頃、彼女はごく親しい友人に向けて「言わなければならないことはたくさんありますが、核心(essentiel)を言い表すことができません […] 言うためには別の言葉が必要なようです […] 言い表すことができないものを言おうとすれば壊してしまいます」(51f.)と手紙を書いている。また、同じ手紙の中で、実際に働いてみて変化したのは工場労働について自分が以前から持っていた一つ一つの具体的考えではなく、それらは変わるどころか逆に強められたと述べ、変わったのは物事に対する自分の見方全体、つまりは人生に対する感情それ自体だと告白する(51f.)。

一つ一つの考えは一切変化しないままに、しかしそれらを見る自分の視線が根本的に変わったと言う時、不可逆的な変化を被っているのはそれらを見ている自分自身に対する自己認識にほかならない。つまり、ヴェイユが一ヶ月余りの労働体験で早くも変化したと感じているのは、先に述べた自分自身の価値に関する認識である。彼女自身がこの変化を被ったのである。しかし、自分自身の価値に関するこの認識は、客観的に検証できる「一つ一つの具体的考え」とは次元を異にしていた。自分を根幹から変えるそうした大きな変化がなぜ起きたのか、それによって新しくもたらされた自己認識が何を意味するのかを説明するどころか、この新しい認識そ

のものを誤解なく他人に伝えることすら、ヴェイユには困難を極めた。

ヴェイユは自分に生じたこの変化を、肉体労働やそれに伴う疲労に対する、あるいは他人や規律に従うことに対する自分個人の嫌悪感から生じたと思われることを非常に懸念していた。むしろ畑仕事に朝七時から夜十時まで従事した時には、耐えがたいほどの疲れはあっても純粹で深い喜びを見出したこと、また規律が人間的でありさえすれば、労働の能率に必要なあらゆる規律に最大限の善意をもって進んで服することを、彼女は強く訴える（283）。つまり、ヴェイユの主張に沿えば、彼女を変えたのは決して単純な肉体的疲労や他人への服従することそのものの辛さではなかった。彼女に根本的な自己認識の変化をもたらしたのは、そうした肉体的疲労や他人への服従がどのように人間に課されるかという、その形式（forme）である。たとえば、工場労働の約八ヶ月後、ある工場の技師長へ宛てた手紙の中で彼女は次のように述べている。

「私を打ちのめすのは従うことそれ自体ではなく、精神的に耐えがたい結果を伴う特定の従い方（certaines formes de subordination）なのです。たとえば、従属がただ従わねばならないということのみならず、気に入られるように絶え間なく気を遣うことを意味する場合、私には耐えがたく思えます。他方、知性や創意工夫、意志、職業意識が上長の命令を成し遂げることにしか用いられず、命令を実行するために必要なものと言えは知性も心も無関係の受け身の服従でしかないような従い方を、私は受け入れることができません。このような場合、従う者は他人の知性によって支配されるほとんど物のような役割を果たすことになります。しかし、それが女工としての私の境遇でした」（240）。

このような「従属の形式（従い方）」が払拭されない限り、何をどのように具体的に換えようとも——たとえば労働時間を二時間に短縮しようとも——それは悪の原因に何ら影響を与えず、人間が一つの物になるという労働者の根本的状況は変わらないとヴェイユは考えていた（343f.）。それゆえ、彼女はこの非人間的な労働の形式とそこから生じた根本的な自己認識の変化を周囲の人々に伝えようと、繰り返しさまざまな言葉で訴えた。しかし、それはほとんどの場合誰にも届かず、むしろ拒絶されたように思える。少なくとも、彼女自身はそう語っている。後に、ヴェイユは、雌鶏たちが傷ついた仲間集団で飛びかかってつつく現象を例に挙げて、あらゆる人がこれと同様に不幸な人間を侮蔑する動物的性質を持っており、意識しようがしまいがこの性質が他人に対する態度を決めてしまうと述べた（AD73,

AD104)。周囲の人々が不幸な人間を侮蔑するこの現象を、ヴェイユは自分のほとんどすべての友人たちに起こった事柄として語り、自分がこの傷ついた一羽であったことを示唆する⁸。

この「伝わりがたさ」の原因は何だったのだろうか。序にも述べたように、多くの人々は彼女の体験とそこから生じた認識を、生まれて初めて他人から否応なしの命令を受ける過酷な工場労働に触れたインテリの悲鳴として受け止め、辛い個人的体験を余りにも一般化した、過剰に悲観的な報告として捉えたように思われる。ヴェイユがよく使う「奴隷状態」という労働者に対する認識も、実際の労働者にとっては逆に面食らい、場合によっては鼻白むものだったかもしれない⁹。強靱な精神と肉体を持つ生まれながらの労働者階級の間人であればこれほどの打撃は受けないところを、たまたまヴェイユだったからこそ「人間が物となる」と認識されるような奴隷状態に陥ったのだ、と。

このような理解はあながち外れてはいないだろう。しかし、これもまた序で述べたように、ヴェイユの体験の伝わりがたさは、彼女自身の主張の内容からまず考察されねばならない。その考察に基づいて、後から周囲の人々のヴェイユに対する視線を、すなわち「たまたま彼女だったからこれほどまでに苦しんだのだ」という理解を振り返る時、それは別の深刻な意味を帯びて見えてくるだろう。周囲のこのような視線は、ヴェイユの体験に対する冷静かつ正当な評価でもなければ、また逆に周囲の故意や過失による無理解でもない。むしろ、ヴェイユが伝えようとした事柄の性質から必然的に生じる、彼女と周囲の人々との――より正確にその起源を確定するならば彼女自身の中にまず生じた――ある種の断絶を示している。これについては、3の最後で再び振り返ることになるだろう。

さて、ヴェイユ自身は自分の体験が他人に伝わらない原因の根幹に、この体験そのものが持つある特殊な事情を見ていたように思われる。人間が他人の意志に委ねられた一つの物になるというこの体験は、人間である当事者の持つまさに人間的な構造を利用して起こったものであり、それゆえそこでは物にされる当事者自身が

⁸ もちろん、このよく知られた箇所、ヴェイユは周囲の人々の無理解を嘆いているのではなく、人間を支配する「機械的必然性」(AD73)について述べているのである。この箇所を含め、小論で扱った問題は、この後のヴェイユの不幸論や宗教論の脈絡において再検討されねばならない。しかし同時に、彼女は自分の思想の基部を、常に極めて具体的な個々の体験に置いている。小論ではこの点に注目し、ヴェイユの具体的な工場体験にテーマを絞り込んで論述を展開した。

⁹ Pétrement, p. 330, p. 373.

非常に奇妙な仕方で体験の共犯者となっているのである。3 では、この問題に関するヴェイユの主張を検証する。

3. 動機システムの篡奪と当事者の加担

工場労働の約七年後、一九四二年に書かれた論考「神への愛と不幸」において、ヴェイユは、不幸な人は魂の奥底にまで浸透するような自分自身への深い軽蔑と有罪の感覚を持っていると述べる。彼女は旧約聖書のヨブを例に挙げて次のように言う、「ヨブがあればほどまで絶望的な口調で自分の無実を叫ぶのは、彼自身に自分の無実が信じられないからだ。彼自身の中で、魂が友人たちの味方をしてしまうからだ」(AD103f.)。ヨブにとって、無罪を証明する自分の良心の声は、もはやぼんやりとした死んだ記憶でしかない(AD103f.)。さらに続けて、彼女は「不幸のもう一つの影響は、魂に無気力の毒を注ぎ込むことによって、魂を少しずつ不幸の共犯者にするのである。十分に長く不幸であった人は、必ず自分自身の不幸に加担している」(AD105)と言う。

こうした言葉は、「人間が他人の意志に委ねられた一つの物となる」というヴェイユの体験が、文字通り「人間が人間でなくなる」という意味、すなわち肉体のみでどのような精神的作用も持たない、他人の言うがままの操り人形になるという意味では当然ないことを示している。物となった人間は、自分を侮蔑する精神の動きを持ち、自ら共犯者として自分に起こった出来事へ加担している。このような人に起こっている現象は、この人の人間としての構造を破壊してはいない。むしろその構造を隠微に篡奪し利用する仕方で、この人自身の自由な意志をどうしようもなく巻き込みながら、この人を人間のまま物にする現象である。したがって、この人は自分がまだ人間であることを自覚しながら、同時に物であることに甘んじている。不幸において最も悲惨な当事者の自分自身に対する侮蔑は、どうしても拭うことのできない当事者のこの加担の可能性から生じる。ヴェイユがこの可能性を強く感じた現実の体験が、工場労働にほかならなかった。

では、当事者はどのようにしてこの状況に巻き込まれ、そこに加担させられていくのか。ここには幾重にも入り組んだ巧妙な加担のメカニズムがある。このメカニズムは、可能性としてはそこからの逃げ道を残しながら（それゆえ当事者は決し

て免責されない)、事実としては決して逃げることはできない(それゆえ当事者は必ずこのメカニズムに巻き込まれることになる)、巧妙な罠である。ヴェイユの主張から、それを明らかにしてみよう。

手がかりになるのは、「人間のあらゆる行動には動機が必要である」(338)という視点である。人間が行動する時、そこには必ずその行動を選択した動機がある。しかもその動機は、人間の行動について言われる限り、かつてカントが「選択意志の自由」という問題で論じたように、行為者本人が自分でそれに従って行動しようと、自らの行為指針の中に自分で採用したものでなければならない¹⁰。同じ問題への注目をヴェイユは次のように喚起する——「工場が要求するひどく疲れさせる受け身の状態に自ら服するためには、自分自身で動機を探さなければならない。というのも、工場には鞭も鎖も存在しないのだから」(338)。ヴェイユが経験した近代工場での労働者の服従には、「鞭や鎖のようなはっきりとわかる強制」(273)があるわけではない。その服従は、労働者自身が「自分の中の最もよいものを抑えて[……]自分の意志で服さねばならない」(285)という形をとる。

しかし、こうも言えるのではないか。工場労働における服従は確かに鞭や鎖で強制されはしないが、しかし従わなければやはり生命に関わる類の、たとえば解雇されて、ひいては飢死を招くような服従である。事実、ヴェイユは何らかの理由で工場労働が要求する作業の速度についていけなくなった場合、それはやがて疲労困憊から病へ、さらに死へつながると述べている(104, 271)。そうであるとすれば、その服従は鞭や鎖による強制労働の場合と同様に、自分の意志によって自ら行われたというよりは、やむを得ずに強制されて行われたものと見るべきではないのか。

この問いに答えるためには、ヴェイユが「自分の意志で服従する」と言う時に何を念頭においていたかを、よりいっそう明確にしておく必要がある。たとえ鞭や鎖で、あるいは「剣」(420)で強制された場合であっても、「潔く死ぬ」ことを選ばずそれに屈して奴隷になった人間は、その瞬間やはりある特定の動機を自らそれと知って受け入れ、自分で奴隷になることを選んだのである。このような選択が悲惨であることは疑いえない。しかし、他人の目からどう見ても「やむを得ない」状況であったとしても、だからと言ってそれが当事者にとって自分の選択でなくなるわけではない。もしこの状況がいかなる点から見てもまったく自分の選択の契機を

¹⁰ Immanuel Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Kants Gesammelte Schriften, hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Band VI, p. 24.

含まないとしたら、そこにはいかなる悔やみも屈辱も存在しないだろう。ヴェイユが工場労働で直面したのは、人間のあらゆる行為が持つこの自由な動機選択の構造と、この構造を意図的に利用して人間の精神そのものを搾取するシステムだった。彼女が「鞭や鎖があれば、変身はきっともっと簡単になるだろうに」(338)と言う時、考えられているのは鞭や鎖を理由とする当事者の完全な免責ではなく、当事者が「この選択はやむを得なかった」と自分自身に言い聞かせ、自らを宥めうるある種の余地にほかならない。しかし、先に述べたように、人間の行為においてこの種のやむを得なさは当事者の自由な選択と完全に両立しうる。そこには宥めるべき当事者の悔やみがあり、この悔やみの背後にはそれを生んだ当事者の自由な選択が確実に存在する¹¹。

さて、ヴェイユによれば、労働者は上長の理由のない身勝手な命令に服従し、仕事の単調な速度をひたすら維持するために、自分の中の最もよいものを抑え、目の前に差し出された二つの動機を自ら進んで採用せざるをえないところへ追いやられる。その二つの動機とは、「叱責や解雇への恐れ」と「金銭の誘惑」である(228, 285)¹²。これらの動機を選択して、労働を続けるためのエネルギーにする時、労働者自身は言わば自発性を強制されるような仕方で、「自分を物にする」ことに屈辱的に加担してしまう。

このような加担のメカニズムは、先程来述べているように、理論上は常にそこからの逃げ道を残している。ヴェイユが自分の体験を語る際にもっとも表現しがたさをにじませるのは、「しかし、やはり奴隷にならないこともできたはずだ、結局

¹¹ この問題もまた、カントが「根本悪」として論じた問題、すなわち過失であると同時に故意の罪責でもある、「魔がさした」としか言いようのないある種の人間の経験と重なっている(cf. Kant, p. 37f.)。そこには、明らかに「私の自由にならない何か」があるが、他方、魔がさす瞬間に誘惑されたのはまさしく私であり、私はやはり自由にそれを行っただ。私の意識の中で、この瞬間に起こった出来事は決して免責されない事態として残り続ける。こうした問題は、たとえば「道徳的運 (moral luck)」の問題につながる可能性がある (Thomas Nagel, *Mortal Questions*, Cambridge University Press, 1979, pp. 24-38)。

¹² ここには、動機の問題をめぐる近代の工場労働に特有の意図的手口がもう一つ示されている。労働者の前には、命令だけではなく、命令に従うための動機もまた周到に用意されている。これらの動機は知性にではなく、恐怖と誘惑という生存に関わる「感情」(228)に強く訴えかける。単に従うことではなく、ある種の従い方が、つまり2で触れた「従属の形式 (forme)」が促されているのである。服従のためにこの種の動機が用意され、労働者がそれを疑うこともなく選択せざるをえない状況が、近代の工場労働のもっとも大きな問題点である。ヴェイユはこの問題を「奴隷的でない労働の第一条件」という論考(418-434)で取り上げている。しかし、そこでは、宗教的体験を経て初めて自覚的に工場体験と結びつけられる善、美、神が大きなテーマとなっており、動機の問題もそれとの関連で論じられている。それゆえ、小論ではこの論考の内容を扱わなかった。

お前の選択によって陥った屈辱であり、お前に強い魂がなかったからそうなったのだ」という周囲の、より根本的には自分自身の声に接する時であるように思われる。たとえば、工場労働の一年後に、親しい交際のあったドゥトゥーフに対してヴェイユは次のように書いている。

「先日あなたが私におっしゃったことに私は強い衝撃を受けました。あなたはこう言いましたね、尊厳とは外的なふるまいとは関わりのない何か内的なものなのだ、と。それどころか、数々の不正やひどい侮辱や勝手気ままな命令をだまって逆らうことなく耐えても、尊厳が消えうせるわけではないということはまったく真実です。強い魂を持っていれば十分なのです」(283)。

このように述べた後で、ヴェイユは「それゆえ、私が牛馬のような奴隷状態に陥り、尊厳を回復するのに大変な努力を必要としたことについて、『お前に精神の強さがなかったから、そのようになってしまったのだ』と結論してくださってかわわない」という旨の文章を続けている(283)。もちろん、ヴェイユは決して心からそう思っているわけではない。しかし同時に、ヴェイユには彼にそう言わねばならない正しい理由もあった。なぜならば、「強い魂」の強さは理論上どこまでも拡張可能だからだ。ヴェイユが後年、「ある人を不幸に投げ落とすその同じ出来事が、別の人にとってはそうでもないことがある」(AD101)と述べて、不幸に個人的な「閾値」(AD101)を認めるのにはこのような理由がある。不幸と不幸ではないものを分ける閾値には個人の資質が関係しており、その境界線は「純粹に客観的なものではない」(AD101)。それゆえ、ヴェイユはドゥトゥーフに対して、「この境界を越えているのだから、どんなに強い魂でもこれを耐えることはできなかった。それゆえ、私の苦しみは私個人の弱さのせいで起こったことではなく、私個人の選択にその責任を帰されるべきものではない」と正当に訴えることができない。彼女は、そのような客観的境界線を彼に示してみせることが決してできない。それどころか、いっそう悲惨なことには、彼女は自分で自分にそれを示して自分自身を義とすることができない。

不幸な人が自分の体験を訴える声を失うのは、この時である。理不尽な上長の命令に屈し、屈するために目の前に用意された解雇の恐怖と金銭の誘惑という動機に思わず手を伸ばしたのは、それがいかにやむを得なかったとは言え、やはり自分の弱さゆえの選択だった。どのような理不尽な扱いを受けようとも、自分だけは自分を信じ、自分の尊厳を保ち続けることは、可能性としてはできたはずだ——このよ

うにして、他人だけではなく当事者さえもが心の奥底で自分に「強い魂」を要請し、自分が打ち砕かれた責任の一端を自身の弱さに見ようとする。その結果、この体験の中では当事者自身が自分を有責とし、「私は取るに足らない者であって、物として扱われるのはまったく当然のことである」と何よりも自分で感じてしまうのである（150）。人間の自分自身に対する侮蔑の意識は、他人が自分を物のように扱い、辱めた出来事から直接生じるのではない。そうではなく、そのような出来事が繰り返される中で、最終的に自分自身がある動機を持って、自分の意志でこの出来事に加担してしまった可能性を、すなわち自分の有罪の可能性を意識することから生じる。だからこそ、その侮蔑の意識はいっそう深刻であり、当事者の魂の奥底まで侵食するのだ。

それゆえ、先のヨブの例はそのままヴェイユ自身にあてはまる。「ヴェイユがあれほどまで絶望的な口調で自分の無実を叫ぶのは、彼女自身に自分の無実が信じられないからであり、彼女自身の中で、魂がドゥトゥーフの味方をしてしまうから」にほかならない¹³。

当事者の精神に生じたこの断絶、自分自身に対するこの不信は、当事者が自分に何が起こったかを自分自身に表現する言葉を永久に奪い、ひいては自分に起こった不正を他人に訴えるための合理的な言葉を奪う。当事者自身が「自分が物として扱われる」ことに加担し、その加担を意識し、「私のような者が物として扱われることはまったく当然である」と自分で認めてしまう時、その扱いが決して当然ではなく不正であることを他人に訴えることなどできるだろうか。周囲の人々もまた、当事者の精神に生じたこの深い断絶のために、当事者に何が起こったかを決して言い当てることができない。それは周囲の人々の個々の故意あるいは過失による無理解ではなく、以上のような当事者の人間としての自由な動機選択の構造から必然的に生じてしまう、避けることのできない無理解である。

4. 結び——回復された「尊厳」とは何か

以上、ヴェイユの体験の伝わりがたさを、彼女が伝えようとした事柄そのものの性質から考察してきた。「人間が物となる」というこの体験では、当事者の人間ゆえの自由な意志が、その自由であることに巧妙につけ込まれるような仕方で利用さ

¹³ 序で触れた、ヴェイユ自身が主張する自らの「ほとんど無限の適応能力」は、それが事実であるかは別として、彼女のこのような無実の叫びとしても理解されうるのではないだろうか。

れていた。そのようにつけ込まれ、最終的に自らこの体験の共犯者となってしまうことへの有罪の意識が、当事者の自分自身に対する深刻な侮蔑を生む。ヴェイユがしばしば引用する「人間は奴隷になったその日に魂の半分を失う」(AD98)という言葉は、失われたのが魂のすべてではなく、半分であることが悲惨なのだ。それは、残った魂が失われた魂を永遠に悔やみ、自分で自分を侮蔑し続けるからである。

しかし、この体験の「伝わりがたさ」をめぐるのは、触れておかねばならない重要な問題があと一つ残っている。それはこの体験を通して回復された「尊厳」の問題である。働き始めて約一ヶ月後、中耳炎で労働を一時中断した時、ヴェイユは自分が屈辱的な奴隷状態に陥っていることをはっきりと意識し、こういう生活の中でも立ち直れるようになる日まで耐え忍ぼうと決意した(59)。そして、最終的に「ゆっくりとだが、苦しみの中で、奴隷状態を通じて、人間としての自分の尊厳を取り戻した」(59)。こうして回復された尊厳は、やがて後のヴェイユの思想の中で大きな位置を占め、神や善の問題に深く関わることになる。しかし、ここでは工場体験の範囲内に絞り、この尊厳の伝わりがたさに簡単に触れることによって結びに代えてみたい。

ヴェイユが回復した尊厳とはどのようなものだったのだろうか。まず、それは決して「強い魂」ではない。なぜなら、3で見たように、他人から物のような扱いを受けることを通して、つまり自分の尊厳の外的な抛りどころをすべて失うことを通して(59)、永遠に打ち碎かれたのは、結局このような扱いに抵抗しうる、より正確に言えば抵抗することが可能性としてはできると常に考えられる、自分自身の「強い魂」だったからである。

したがって、回復された尊厳は奴隷状態に抵抗するものではない。しかし、それは奴隷状態とは無関係の安全地帯が見つかったということでもない。それどころか、この尊厳は奴隷状態そのものにもっとも深くつながった尊厳である。というのも、ヴェイユが見出したのは、「完全に奴隷である」ということがそのまま「人間としての尊厳」になるような人間のあり方だったからだ。しかし、これはいったいどのような事態だろうか。

手がかりは、ヴェイユが尊厳について述べた次の文章にある。彼女は工場体験の約七ヶ月後に次のように手紙に書いている。「避けることができない肉体的精神的苦しみを、どうしても避けることができないものに正確に限定した上で受け入れること、それが自分の尊厳を守る唯一の方法です」(232)。ヴェイユはここで、状

況が自分に求め、強いるものを、水増しすることも割り引くこともなく、過不足ない仕方でありのままに知って受け入れ、それに従う人間のあり方を示唆し、それが自分の尊厳を守る唯一の方法だと言っている。同じ人間のあり方を、後に彼女は「従順 (obéissance)」(AD38) という言葉で触れて次のように語った。「一番美しい生活とは、すべてが状況の強制によって、あるいは感受性や理性から来るものとは本質的に、明らかに違う衝動によって決定される、まったく選択の余地のない生活であると、私にはいつも思われました」(AD38)。

こうしたヴェイユの叙述は、人間が正しく奴隷になること、すなわち正しく完全に物になることこそ人間の真の尊厳であると言っているに等しい。一切の恣意を捨てて状況が求めるところにただひたすら従う従順を、彼女は尊厳と呼ぶのである。しかし、「人間が物になる」という奴隷状態の屈辱を、その伝えがたさの中からあれほど伝えようとするヴェイユが、同時に「正しく完全に物になることこそが、奴隷状態の人間が回復しうる真の尊厳だ」と結論するとすれば、それほど「伝わりがたい」ものはないだろう。

しかし、この結論は完全に筋が通っている。奴隷状態となり、「強い魂」を自分の内部から打ち砕かれた人間は、かつては持てたかもしれない高い動機、すなわち恐れや誘惑ではない動機を持つことはもはやできない。尊厳を回復するとは、高い動機を回復し、それによって自らを義と認識し直すことでは決してない。そうであるとすれば、そのような人間が尊厳を回復しうる突破口はただ一つ、「いかなる動機も持たない」という可能性だろう。それは人間としての構造を、つまり動機を自ら選択する自由を完全に放棄することであり、人間ではないものに、すなわち完全な物になることにほかならない。

ヴェイユはこの点について、後年次のように記している。「『原動力がないのに、どうやって行動するのだろうか？ 何を理由に行動するのだろうか？』と人は言う。しかし、それこそが超自然的な奇跡である。お前の中にあるすべての動機を、あらゆる原動力を黙らせよ。それでもなお、お前は行動するだろう、動機や原動力ではないエネルギーの源に動かされて」(OCVI-2 350)。「超自然的な奇跡」とあるように、この問題はヴェイユの中で宗教へ、神に対する従順へと明らかにつながっていく。しかし、このようなことが本当に可能なのか。工場体験を通してヴェイユが見出した尊厳の可能性とは何を意味しているのか。動機ではないエネルギーとは何か。こうした問題については、また別稿で考察してみたい。

キーワード：

工場労働の体験、動機、人間の自由、尊厳

KEYWORDS：

Factory-labor experience, motivation, freedom of human being, dignity

善なる神と被造物における悪

— ヘルモゲネスの神義論的問題 —

津田 謙治

(明治学院大学 非常勤講師)

(和文要旨)

至高善たる神が創造した世界において、我々が悪を経験するのは何故かという神義論的な問題は、二世紀の宗教者及び哲学者にとって大きな関心事であった。現代にも当てはまるこの問いを、万物の材料である「質料からの創造」によって解決しようとしたのがアンティオキアで活躍したキリスト教思想家ヘルモゲネスである。彼は二世紀半ばに確立しつつあった神の「無からの創造」を意図的に覆し、プラトン主義的思考に近接した「質料」という概念を用いて善なる神の創造の業を理解しようと試みた。つまり、神は悪を直接創造したのではなく、材料である「質料」が悪であった為に、この世界には悪が見出されるのである。一見するとプラトンのキリスト教ないしはグノーシスに見られそうなこの思考は、「質料の根源悪」という点では極めて特殊なものである。本稿では当時のキリスト教周縁部の諸思想との比較を通じて、このようなヘルモゲネスの神義論的問題を明確に浮き彫りにしようとするものである。

(SUMMARY)

Why we experience evil in a world created by the supremely good God was a matter of great concern to religious thinkers and the philosophers of the second century. This remains a problem today. Hermogenes of Anthiochia, a Christian thinker, attempted to solve the problem by the conception 'matter,' the substance of all things. He revoked intentionally the dogma 'creatio ex nihilo,' and adopted the platonic term 'matter' to explain the creation of the good God. In other words, he explained that there was evil in the world not because of God who created it, but because of the substance 'matter' which was its source. At first glance, this seems to be a platonic or Gnostic Christianity, but it is in fact a unique concept that regards matter as the 'radical evil.' In this essay, I make an attempt to clarify the problem of theodicy in Hermogenes by comparing it with the marginal Christian thought of the period.

1. 「問題設定」

ヘレニズム思想に強い影響を受けたユダヤ教徒のフィロンや初期キリスト教父のユスティノスらにとって、神が質料（物質）を秩序付けることによって万物を創造したと捉えることは批判の余地のないことであった¹。特にプラトンの『ティマイオス』における創造神話は聖書的世界観に適合するものと見做された。彼らにとって、宗教的な教義を既存の哲学に結び付けることは迫害に対する護教的な意義もあったし、神の超越性と万物に働く摂理を説明するためには、このプラトンの思考がキリスト教にとって有益であると考えられたのである²。だが、万物の材料となるこの質料が神と等しく、誰にも創られずに最初から在ったと捉えるにあたって、別の教父から明確に異議が唱えられた。質料もまた永遠の存在であれば、永遠なる神の唯一性を脅かすと考えられたからである³。この問題を解くために神は質料を何も存在しないところから生み出して、その質料から万物を創造したとする「無からの創造（creatio ex nihilo）」論が形成される。しかしながら、二世紀の後半に確立されつつあったこの議論を、三世紀の初頭に再び「質料からの創造（creatio ex materia）」論へと遡行しようとした者がいた。アンティオキアやカルタゴで活躍したとされるキリスト教的思想家ヘルモゲネスである。彼は「無からの創造」が神の唯一性を説明するのに相応しいことを知りつつも、意図的に「質料からの創造」へと立ち戻ろうとしたと言える。彼が意図したものは、単なる時代的遡行ではなく、当時高まりつつあった「悪の由来（unde malum?）」の問題を創造論から解きほぐすことであった。本稿では、キリスト教における自然観の形成に重要な反対命題を

-
- ¹ ユスティノス『第一弁明』10.2.など。本稿で中心的に扱われる「質料からの創造」と「無からの創造」に関する通史的研究は、マイの先行研究を参照した。May, Gerhard, Schöpfung aus dem Nichts: Die Entstehung der Lehre von der creatio ex nihilo. Berlin 1978.
- ² 哲学がキリスト教信仰に浸透することに対して拒否感を示すエイレナイオスにとっても、プラトンの『ティマイオス』における善なるデミウルゴスによる世界の創造は、神の善性とそれが摂理として万物に働いていることを示す限りにおいて、肯定的に受け入れられていると言える（エイレナイオス『異端反駁』III.25.5.）。
- ³ タティアノスは自分の師であるユスティノスにおける質料観に疑問を持ち、質料の永遠性を否定した（『ギリシア人への言説』V.7.）。これがテオフィロスにおいて、「無からの創造」という教義へ発展する。

提起したにも拘わらず、これまであまり顧みられなかった⁴ヘルモゲネスの創造論と質料観について考察を試みたい。

2. 「神の創造に関する三つの仮定」

ヘルモゲネスの教説に関する資料は、彼を論駁したキリスト教父テルトゥリアヌスの著作『ヘルモゲネス反駁』に依拠している⁵。この教父の叙述によれば、神が万物を創造したという事柄には、聖書の記述に従って、三つの仮定が提起しうるとヘルモゲネスは主張する。それは、神が万物を「自分自身から」、「無から」、そして「質料から」創造したという解釈の可能性である。

「全く光のない、この最初の陰影を、最悪の画家⁶（ヘルモゲネス）は次のような議論で彩るのである。それは、主が万物を自分自身から（*de semetipso*）造ったのか、それとも無から（*de nihilo*）造ったのか、それとも何かから（*de aliquo*）造ったのか（という議論）であって、主は自分自身からも無からもそれを造り出してはいないと示すことによって、ヘルモゲネスはここで残ったもの、即ち主が何かから、つまり質料である何かから（*ex aliquo ... aliquid illud materiam fuisse*）万物を造り出したと説くのである。」（2,1.）

これら三つの仮定における個々の命題に関しては、ヘルモゲネスの独自の見解という訳ではない。この時代の教会内部や、中期プラトン主義などのキリスト教を取り巻く思想的潮流の中に、これらの仮定は既に見出される。この中で、まずヘルモゲネスは第一の仮定である「自分自身から」神が万物を創造した可能性を否定して

⁴ 我が国においてヘルモゲネスを体系的に扱った論文は、佐藤吉昭氏のものを除いて殆ど皆無と言えるだろう。佐藤氏の研究はヘルモゲネスの教義の枠組みだけでなく、中期プラトン主義やテルトゥリアヌスの唯物論的自然観などこの問題を非常に広い視点で分析している。佐藤吉昭「質料と神 — ヘルモゲネスとテルトリアーヌスをめぐって」『聖トマス学院論叢 — V.M.プリOTT師献呈論文集』、聖トマス学院編、1977年、92-120頁。

⁵ 彼の出生は不明。テオフィロスやテルトゥリアヌスの論駁などから推察される範囲で推察すると、彼はアンティオキアやカルタゴなどで活躍したようである。テルトゥリアヌスが200年頃執筆した『ヘルモゲネス反駁』では、ヘルモゲネスがこの時点で存命中であることが伝えられている。ヘルモゲネスに関する資料については、既に失われてしまったテオフィロスのものと、それを基底にして著述されたと考えられるテルトゥリアヌス『ヘルモゲネス反駁』、ヒッポリュトスや後代のフィラストリウスのものなどがある。本稿では主にテルトゥリアヌスの資料から、ヘルモゲネスの思想を描き出そうと試みる。尚、テキストとしてはシャポーの仏語対訳の付いた校訂版を用いた。Tertullien, *Contre Hermogène*. Frédéric Chapot(ed.), SC.439, Paris 1999. 尚、研究雑誌等の省略記号はTREに準拠する。

⁶ ヘルモゲネスはアトリエで働く画家であるとテルトゥリアヌスは述べている（『ヘルモゲネス反駁』1,2；22,3.）。

いる。

「ヘルモゲネスは主が万物を自分自身から造り出した可能性を否定する。というのも、主が自分自身から造り出したものは何であれ、主の部分となるからである。しかし、主は分割できず、変化することもなく、常に主であり続けるのであるから、主が部分へと至ることはないのである。更に、もし主が何かを自分自身から造ったのであれば、その（造られたもの）は主に属する何か（部分）であるだろう。また生成したのも主が造ったものも、それが部分から生成し、部分から主が造ったのであるから、不完全なもの（全体ではない）と見做さなければならないだろう。」(2,2.)

万物の主である神は、部分に分割されない。部分の合成体ではなく、常に全体であり一である神から一部分だけが万物として切り離されることは有り得ないのである。また、神自身から万物を分離したと捉えるならば、分離後の神も万物も全体の一部分に過ぎず、完全なものではなくなってしまう。ここには神の不可分性という同時代のピュタゴラス主義やプラトン主義などに多く見られる議論が含まれている⁷。神は部分の統合体ではなく、故に純粋な存在と見做される。しかし、この議論は哲学に特有のものではなく、神が万物をも包括する一なる存在であると捉えることは、グノーシスを批判した教父たちの記述にも見られるものであって⁸、この時代の教会において特異な思考であったわけではない。

更に、ヘルモゲネスによれば、第二の仮定である「無からの創造」も、神の特性と被造物の性質に従って「自分自身からの創造」と同様に否定される。

「次にヘルモゲネスは主が無から万物を造ったのは有り得ないと断言する。主と同様に善で最善のものを造ろうと望んだ主が、善で最善の方であることをヘルモゲネスは保持しようとする。というのも、善で最善でないものを主は決して望まないし、それを造ることも望まないからである。それ故に、全てのものはこの方の性質に従って、善で最善のものとして主によって造られねばならない。しかし、悪もこの方によって造られたことが見出される。それは確かに（主の）判断や意思から（造られたの）ではない。というのも、もし（主の）判断や意思からであったならば、主は自分に調和せず、相応し

⁷ 例えばグレシャトはプルタルコスやアルキノスなどをこの神の不可分性の例として挙げている。
Greschat, Katharina, Apelles und Hermogenes: Zwei theologische Lehrer des zweiten Jahrhunderts, Leiden 2000, S.160.

⁸ エイレナイオス『異端反駁』II.1.1.など。

くないものを造らないからである。それ故に、自らの判断で造ったのではないものは、何か欠陥のあるものから (ex uitio alicuius) 造られたと認識しなければならず、それは疑いなく質料から (造られたの) である。」(2,4-5.)

「質料からの創造」を説いたユスティノスの弟子タティアノス⁹や、アンティオキアの司教テオフィロスは、神の唯一性を保持するために神は「無から質料」を造り、「質料から万物」を生成したとする二段階 (cretatio prima et secunda) とも言い得る「無からの創造」論¹⁰を展開した。しかし彼らによって確立されつつあった「無からの創造」を、ヘルモゲネスは神によって造られた万物の特性に従って拒否している。最高善である神が全ての力をもって何も存在しないところから万物を創り出したのであれば、「悪」という神に相応しくない被造物が生成する余地がないからである。神が悪意もしくは無力をもって万物の形成に望んだのでなければ、この万物における「悪」の存在は「無からの創造」では説明出来ない。従って、聖書の記述のように¹¹神が揺るぎない善であることを前提とするならば、不完全性を含む「質料から」の創造という第三の仮定のみが、可能性として残ることになるとヘルモゲネスは主張するのである。

3. 「神と質料の関係」

先の章では、神による創造行為が質料を用いたものであったことをヘルモゲネスが選り出した点を確認した。ここで問題になるのは、この質料と神との関係性である。既に見たように、「質料からの創造」自体は古代の教会では広く受容されており、特に問題視されてはいない。むしろ、この質料が神と等しい永遠性を所有するという見解が、ヘルモゲネスを異端者として見做す際のメルクマールとなっている。彼を論駁したテルトゥリアヌスは、この点を取り上げて強調し、糾弾の材料としている。

「さて、お前 (ヘルモゲネス) が更に正確に判断するというのだから、質料

⁹ タティアノス自身は、師であるユスティノスの見解とは異なり、神が質料から万物を創造したとしても、質料も神が造ったものであると論じている。cf. タティアノス『ギリシア人への言説』V,7.

¹⁰ cf. 有賀鐵太郎「無と創造」『有賀鐵太郎著作集 4』、創文社、1981 年、139-142 頁。

¹¹ ヘルモゲネスは単に哲学的考察によって万物の生成を論じたのではなく、テルトゥリアヌスによれば『創世記』解釈も行っていた。それによれば、『創世記』1.2.における「混沌とした地」は、ここでの「質料」のことであると理解される。テルトゥリアヌス『ヘルモゲネス反駁』25,1.

の可変性と変化に関して、質料を定義し、理解できるものにしてみよう。お前はこう言う。『質料は神によって仕上げられるのである。何故なら、それは変換可能で、可變的で、分割出来るからである』と。また…（これに対して）神は自分自身から質料を造ったのではない。というのも、神が部分になることは有り得ないし、神が不変で分割できない方であるという点で、永遠（aeternus）であり、永続する（manens in aeuum）からである。」（39,1.）

テルトゥリアヌスは「お前はこう言う（inquis）」によって、恐らくヘルモゲネスの著作を直接引用していると思われる¹²。この引用箇所からは、第一の仮定が否定されたのと同様に、神は自分自身から質料を分離したのではない点が確認される。質料は部分に分割可能であるが、神は部分の合成体ではないからである。

これに続いて、テルトゥリアヌスが注釈を行っている箇所を見るならば、質料は神から分離したのではないために、神の創造に拠らずに既に在り、両者はあたかも二人の神々のように存在していたかのように捉えられている¹³。ここで、神と質料は、靈的（可知的）世界と物質的（可感的）世界の二元論的体系に見られるように、別々の領域における隔絶された関係とは捉えられていない¹⁴。この時代の多くのグノーシスに見られるように、神もしくは神的世界から質料が流出したという明確な存在論的關係は語られていないが¹⁵、少なくとも神と質料は創造という御業に向かって近い位置にあったことが推測される。ヘルモゲネスは、神が被造物である人間によって常に「主」と呼ばれるように、質料も常に神に従属し¹⁶、質料は神に秩序付けられるために在ったと理解している。また、両者の関係を更に明確にするために、別の特性についても触れられている。

「更に、自分自身によって運動せしめられ、また常に運動しているという点

¹² 論駁相手の著作を引用するテルトゥリアヌスの著述の仕方は、近い時代に書かれた『マルキオン反駁』などにも見られる。ハルナックなど、近代の学者はこの直接引用の箇所を収集し、マルキオンなど異端とされた人物の失われた著作を復元しようと試みている。cf. Harnack, A.v., Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott. Leipzig [1924], 1996.

¹³ 質料が神と同様に永遠なものであるならば、質料も神と見做すべきではないか、とテルトゥリアヌスは論駁の過程でヘルモゲネスの質料観を非難する。このことは、むしろヘルモゲネス自身は質料の創造以前の先在性を述べていても、神であるとは見做さなかったことを示しているといえる。テルトゥリアヌス『ヘルモゲネス反駁』4,1.

¹⁴ この時代に流布していたグノーシスには類似した傾向が見られ、ヘルモゲネスより一世紀程後に生まれたマニ教などでは、この二元論的体系が顕著である。cf. Layton, Bentley, The Gnostic Scriptures: Ancient Wisdom for the new age. 1995 New York; Marksches, Christoph, Die Gnosis. München 2001 (C.マルクシース『グノーシス』、土井健司 訳、教文館、2009年)。

¹⁵ 例えば、グノーシスの範例として頻繁に引用されるヴァレンティノス派の神話など。cf. エイレナイオス『異端反駁』I,1-8.

¹⁶ テルトゥリアヌス『ヘルモゲネス反駁』3,1.

で¹⁷、(神と質料の)両者が共通のものを分有しているとお前(ヘルモゲネス)は捉えている。…しかし、神は秩序を持って(composite)運動するのであるが、質料は秩序なく(incondite)運動するのである。」(42,3.)

「お前(ヘルモゲネス)はこう言う。『質料の運動とは、神によって秩序付けられる以前は、そのような(煮えたぎる鍋のような)ものであった。混迷し、不安定で、過度の喧噪の為に理解できないもののように』。お前は更に加えて言う。『しかし、質料は神によって秩序付けられるために在り、そしてこの不規則な運動が緩慢になって、不規則な運動は理解できるものになるのである』と。」(43,1.)

神の創造以前より既に在った質料は、神と同様に自らによって運動していた。この意味においてのみ、質料は神と共通の特性を持っていると捉えられる¹⁸。ここにはアリストテレスに見られるような、神が運動の第一原因として理解される余地はない¹⁹。しかし、神の運動が秩序あるものであったのに対し、この質料の運動は混沌としたものであった。それ故に神は質料に秩序を与えて万物を生成した。それは次のように捉えられる。

「お前(ヘルモゲネス)はこう言う。『質料に浸透することによって神は世界を造るのではなく、ただ(質料の前に)現前し、それに近づくことによって(世界を造ったの)である。それはまさに美がただ現前するだけで(何かに影響を)与えたり、磁石が単にそれに近づくだけで(何かに影響を与えたりすること)と同様である』と。」(44,1.)

ヘルモゲネスが直接引用されている箇所を見るならば、彼がストア派の自然学を意識していることが窺える。ストア派では受容されるもの(ロゴス)が受容するもの(質料)に浸透するように万物が生成したと理解される²⁰。彼らの見解において、この浸透の概念は、ちょうど蜜が蜂の巣に行きわたる様子に類比される²¹。これに対して、ヘルモゲネスは神と質料の直接的な接触を見出そうとはしない。それはあ

¹⁷ この「運動」という概念は、古代の自然学において重要な概念であった。しかし、ヘルモゲネスはストア派に見られるような(『ストア派断片集』II,311など)、物体性とこの概念を結び付けて理解しようとはしていない。cf. (『ヘルモゲネス反駁』35,2.)

¹⁸ cf. 「お前(ヘルモゲネス)は神が質料と等しいものであるとは見做そうとせず、また質料が神と共通のものを持っているとは認めかすのである。お前はこう言う。『質料が神と共通のものを持たないということは有り得ない。というのも、神によって質料は形を与えられるからである』と。」(『ヘルモゲネス反駁』42,2.)

¹⁹ アリストテレス『形而上学』12(L),7,1ff.

²⁰ 『ストア派断片集』I,88; II,303など。

²¹ 『ヘルモゲネス反駁』44,1. cf. 『ストア派断片集』I,155.

たかも「不動の動者²²」のように、まさに完全な美のように神の秩序ある運動が、無秩序な質料の運動に影響を与え、万物生成の根拠を与えると理解される。従って、ヘルモゲネスの捉える神と質料の関係は、二つの永遠な「アルケー（原理）」と捉えられる点で、プラトンのでもストア派的でもある。しかし、神の質料を用いた創造行為は、必ずしも同時代の諸哲学と等しいものではなく、これに還元することには慎重であらねばならない。

4. 「神の最高善と質料の悪」

このようなヘルモゲネスにおける神の「質料からの創造」は、万物に含まれる神の被造物として相応しくないもの、即ち悪の存在と原因を巡って導き出されたものであると言える²³。既に彼の第三の仮定で確認したように、被造物の中に悪があるとするならば、それは質料の欠陥性に拠るものと捉えなくてはならない²⁴。

だが、悪の原因を質料に求めたとしても、ヘルモゲネスは質料を本性的に悪であるとは見做していない。むしろ、彼の記述は質料が悪であることを否定している。

「質料を物体でも非物体でもないとするのと同じように、同様の論述によって質料が善でも悪でもないとお前（ヘルモゲネス）は主張するのである。お前はこう言う。『というのも、もし質料が善ならば、常にそうであったのだから、神によって秩序付けられることを欲しないであろう。（反対に）もし本性において質料が悪ならば、より善いものへの変化も受け入れないだろうし、（善への）改善を受け入れようとししないだろう。また、（質料が悪ならば）神は本性においてそのようなものである（質料）を自らの秩序へと向けるようなこともしないだろう。というのも、その働きかけは無駄になるからである』と。」（37,1.）

ヘルモゲネスはまず質料の善を否定している。善なる神によって善なる質料から万物が生成したのであれば、万物の中に悪が造り出される原因は全く見出されない。

²² アリストテレス『形而上学』12(L),7,1ff. 但し、既に述べたように、質料は既に運動を自ら行っているの、神はこの初動の要因とはなっていない。

²³ May, Gerhard, “Hermogenes – ein frühchristlicher Theologe zwischen Platonismus und Gnosis“ in: StPatr., Vol.15, Berlin 1984, S.465.

²⁴ 『ヘルモゲネス反駁』2,4-5.

何より質料が神と等しく善であり、秩序ある状態であったならば、神が秩序付ける必然性が無くなり、聖書に記述された神の創造行為は別の意味を持つことになるであろう。これとは反対に、神によって悪である質料から万物が造られたとするならば、たとえ造り主である神が善であっても、万物に善が含まれることはない。また、質料に本性的な悪があれば、善へと変えられることは神によっても困難であって、もしそれが可能であったならば恐らくこの世界に悪がある説明は不可能となるであろう。全能なる神は意図的に悪を悪のまま放置したことになるからである。

ここでの悪の由来と原因に関わる神義論的議論は、二つの問題を提起している。一つは神の全能性の欠落であり、ヘルモゲネスはこれを犠牲にすることで神の善性を保とう²⁵としていることである。例えば、彼と同時代のプトレマイオスによれば、善なる神は万物の創造を行わず、この神のエイコン（似像）である創造神が分割可能な質料を用いて万物を生成したと捉えられる²⁶。ヘルモゲネスと同様に中期プラトン主義の影響を強く受けたこの思考においては、神を至高神と創造神に分離することによって至高神の最高善と全能性のみを保持し、神の唯一性を犠牲にしている。ヘルモゲネスはこのような同時代のグノーシスとは異なり、神の存在の唯一性を保持しようとしている。たとえ質料が生み出されずに在ったとしても、彼自身にとって神と呼ばれるものは一つしかない²⁷。しかし神の最高善との理論的な整合性を保つために、神は質料を支配下に置くことが出来ず、結果的に不完全で無力な様相を呈している。神には質料の欠陥を補い、質料の悪を改善する程の能力は無いとされるのである。創造神の不完全性と無力はグノーシス的なデミウルゴスにおいては珍しくないが、創造神の最高善と不完全性が両立するような思考はこの時代においても殆ど類がないと言える。

また、もう一つの問題は、質料が善悪など如何なる属性的限定を持たずに、悪の原因として捉えられていることである。質料が無属性であるとするのはストア主義にも見られるが²⁸、ストア主義におけるこのような質料観は神義論的問題との連続性は殆ど無い。つまり、万物における悪の問題という文脈は殆ど問題とされずに、存在の形成者であるロゴスとの関係から質料は無属性であると捉えられているの

²⁵ Greschat (2000), S.159.

²⁶ プトレマイオス『フローラへの手紙』33,7,7.

²⁷ ヘルモゲネス自身は、創造神と質料という二つの永遠な神を説いたのではなく、質料は神に劣り、従属するものとして位置付けていた。テルトゥリアヌス『ヘルモゲネス反駁』7.1. cf. Greschat (2000), S.192.

²⁸ 『ストア派断片集』II,1168.

である。これに対して、ヘルモゲネスにおいては質料観が悪の問題と切り離されて理解されることは有り得ない。彼の創造に関する仮定では、神の善と被造物における悪との整合性を問題として、彼は「質料からの創造」を選び取っているからである。

だが、ここで複雑なのは、彼の思考が単に質料を悪の根源であるとするだけで満足しなかった点にある。質料と悪の問題と結び付けて考えるならば、ヘルモゲネスよりも僅かに時代的に先行するヌメニオスやマルキオンのように、質料に「根源的な悪」を見出す方が問題をより簡略化できるであろう。新ピュタゴラス学派のヌメニオスは、「ピュタゴラスがストア主義とは異なって躊躇なく質料が悪を具えていることを主張した」点に賛同している²⁹。それは万物に神の摂理が働いているにも拘わらず、悪がその中に存在しているからであり、このことはまさにヘルモゲネスと同様の神義論的な問題の文脈において質料の悪を説いていると言える。

しかしヘルモゲネスの場合、質料は本性的な悪ではない。ヴァスツィンク³⁰やマイ³¹など多くの先行研究に従えば、彼にとって被造物における悪は、質料の本性に由来するとは捉えられず、創造以前の「秩序無き運動」に遡源しうると理解される。質料における「欠陥」は、善悪などの本性的な属性を持たない以上、この質料に固有の運動である「秩序無き状態」に求める他はない。神はこの運動に秩序を与えたが、それは直接手を加えて改善したのではなく、ただ秩序の範型のようなもの（美や磁石として譬えられた）として現前し、間接的に影響を与えたに過ぎなかった。故に、ここでは神の質料への直接的な関係性が否定されていることから、そこに悪が入り込む余地があったと理解される。

5. 「質料の状況的悪」

それでは、質料は本性的な悪ではないが、悪の原因であるとするヘルモゲネスの逆説的な質料観はどのように理解し、位置付けられるのだろうか。佐藤吉昭氏は、ヘルモゲネスのこのような質料の悪を「状況的悪」として理解する³²。既に見たよ

²⁹ 『ヌメニオス断片集』 52.

³⁰ Waszink, J.H., "Observations on Tertullian's Treatise against Hermogenes", in: VigChr. Vol.9, No.2., Amsterdam 1955, p.134.

³¹ May (1984), S.464-465.

³² 佐藤 (1977)、108-110 頁。

うに、質料それ自体に善や悪などの特性は賦与されていない。しかし、質料に固有の無秩序な運動が被造物の悪への可能性に結び付き、この状態は「状況的」な悪と見做されると言える。佐藤氏のこの「状況的悪」は、「悪」の「可能態」として、「間接的悪」と換言することも可能であろう。このような理解は当時のキリスト教周縁部にあったグノーシスなどにも類似した思考が見られる³³。しかし、ヘルモゲネスのように、質料が「本性的な悪」（「直接的悪」）を具えていたら創造神でさえもこれを改善することは出来なかつただろうという、「悪の可能性」そのものに関する議論は殆ど見出されない。ヘルモゲネスは、質料の「本性的悪」の可能性を知った上で、この「状況的悪」をそれと対比させて議論している点に特徴があると言えるであろう。

また、このような議論の思想史的な位置付けの考察に関して、佐藤氏は次のように説明している³⁴。ヘルモゲネスやヌメニオスの時代においては、質料は「直接的悪」ではなく、「状況的悪」に留まっていた。つまり、二世紀の後半では、ヘルモゲネスのように質料を「本性的な（直接的な）悪」とは捉えずに、「秩序の欠けた状態（状況的悪）」と理解されることが一般的であった。それが三世紀を過ぎてプロティノスの時代になると、質料は「根源悪」即ち「直接的悪」として理解されるようになっていく。プロティノスによれば、質料は「存在」の対極にあるが故に、それは「非存在」であり、また悪である³⁵。しかし、恐らくプロティノス以後のキリスト教的思想家のカルキディウスの時代になると³⁶、再びヘルモゲネスのように、質料を「根源悪」ではなく、「無秩序な状態（状況的悪）」へと引き戻している³⁷。質料におけるこの二種類の悪の捉え方から考察し、佐藤氏はヘルモゲネスからカルキディウスの質料観（「状況的悪」）の変遷を、プロティノス（「質料の根源的悪」）を間に挟んだ不連続な線として、ヘルモゲネスの「状況的悪」を「根源的悪」への

³³ このように、原初は悪の本性的な持たなかつた質料が、創造の過程で悪へと転じる見解は、当時のグノーシスなどに典型的なものであったとアーラントなどは指摘している。Aland, Barbara, "Marcion: Versuch einer neuen Interpretation", ZThK. 70, 1973, S.428-429.

³⁴ 佐藤 (1977)、109-113 頁

³⁵ 『エンネアデス』I,8,3. ここでプロティノスは、「悪とはあたかも非存在の形相のようなものである」とも述べている。

³⁶ カルキディウスの生没年は不明。しかし、オリゲネス（185 年頃から 254 年頃）の著作から引用をしていることから、三世紀以降の人物であることは疑いが無い。cf. 土屋睦廣「カルキディウスの天体論 — 『プラトン「ティマイオス」註解』第 56～118 節 —」『カルキディウスとその時代』、西洋古代末期思想研究会編、2001 年、100-101 頁。

³⁷ 但し、カルキディウスにおいては、質料は最初から運動をしていたのではなく、静止していたので、ヘルモゲネスと全く同一というわけではない。cf. カルキディウス『ティマイオス註解』352.

前段階的状況として理解しようとしている³⁸。

しかしこのようにヘルモゲネスの質料観を思想史的に位置付けることには、若干の問題がある。まず、従来考えられてきたように、カルキディウスがキリスト教徒で、256年頃から357/8年に没したコルドバの司教であるという説が、必ずしも確実であるとは言えなくなっているため、思想史的発展を見出す論拠が曖昧となってきた³⁹。更に、仮にカルキディウスがプロティノス以後に活躍した人物であっても、既に見たように、ヘルモゲネスに先行するヌメニオス⁴⁰の質料観の中に質料を「根源的悪」として理解しようとする特徴がある。「質料の悪」に関する発展史的な流れにおいては、ヘルモゲネス以前にも「質料の根源的悪」という理解があり、むしろヌメニオスからプロティノスへの質料観（「根源的悪」）の変遷に、ヘルモゲネス（「質料の状況的悪」）を間に挟んだ不連続な線を見出すことも可能かも知れない。但し、プロティノスとカルキディウスはヌメニオスについて触れているが、ヘルモゲネスはヌメニオスにも触れず、後代の思想家に触れられることもないので、質料観の影響史の中に組み込むことには慎重な議論が必要となるであろう。

またこれに加えて、ヘルモゲネスと殆ど時代におけるキリスト教周縁部にも、「質料の根源的悪」という捉え方がある。例えばマルキオン⁴¹やプトレマイオス⁴²のように、質料が悪の本性を持っているという理解は、ヌメニオスだけでなく、聖書的思考を背景とした思想家の中にも見出されるのである。マルキオンにおいて質料は本性的に悪であると明確に語られるが、しかし質料は被造物における（唯一の）悪の根源であるとは明言されていない。これはヘルモゲネスにおける質料の「状況的悪」と全く逆の理解である。ヘルモゲネスによれば、質料は本性的に悪ではないにも拘わらず、悪の起源と見做される。これに対して、マルキオンにおいて確かに質料は悪であるが、このような質料を用いた創造神の方にも、悪の原因が遡源するのである。つまり、欠陥を含む材料であった質料という、材料の選定に失敗した創造神は、質料と共に悪の原因と見做されねばならない⁴³。これは創造神の最高善を保持しよ

³⁸ 佐藤 (1977)、109-110 頁。

³⁹ 土屋 (2001)、100-101 頁。五世紀初頭にカルキディウスが著述した説もあるが、プロティノスと同時代である可能性も否定できない。

⁴⁰ ヌメニオスも、生没年が不明であるが、アレクサンドリアのクレメンスの記述に拠れば二世紀半ばに活躍したとされる。cf. アレクサンドリアのクレメンス『ストロマテイス』I,12,150,4.

⁴¹ テルトゥリアヌス『マルキオン反駁』I,15,5.

⁴² プトレマイオス『フローラへの手紙』33,7,6-7.

⁴³ この意味ではマルキオンの場合、創造神は質料と共に、悪の「共犯者 (Spießgeselle)」であるとも捉えられる。Schüle, Ernst U., "Der Ursprung des Bösen bei Marcion", ZRGG. 16, 1964, S.39.

うとするヘルモゲネスには受け入れられない議論であろう。ヘルモゲネスにとっては、質料の悪を善へと変えることが出来なかったとしても、創造神の無力は責められるものではない。しかしマルキオンにとっては、悪たる質料を用いた創造神の瑕疵は悪の原因とまで見做されるのである。

ここで、ヘルモゲネスが質料の「根源的悪」を明確に否定し、その「状況的悪」を見た背景に、マルキオンのような者の存在を仮定することは可能であろう。もちろん、ヘルモゲネスがマルキオンに言及している資料は現存しないし、またヌメニオスのように教会の外側で質料の「根源的悪」を思考した者も存在する。しかし、少なくとも質料の「根源的悪」の議論が、創造神の最高善を否定する材料を提供することに関しては、ヘルモゲネスの視野にあった可能性は、あながち的外なものとは言えない。確かに、これまで見てきたように、彼の議論に諸哲学の影響は間違いなくあると言える⁴⁴。質料に本性的な悪を見出さないにも拘わらず、質料に創造神が直接触れることは無かったとするヘルモゲネスの見解は、底無しの闇を彷彿とさせる質料に対して、彼が慎重に議論を組み立てようとしたことを窺わせる。

6. 「結 語」

本研究では、ヘルモゲネスの思想を同時代の諸哲学やキリスト教的思想家との比較から分析を試みた。彼の質料観は様々な哲学に類似点が見出されるが、それは単に、殆ど無批判にプラトン主義を受容した初期の教父の思考に遡及したのではない。彼は神の創造に関する議論の発展に目を向けて、その問題を注視しつつ、「神」と「質料」の関係を論じたのである。このことは、「無からの創造」や質料の「根源的悪」に関する彼の議論から十分に窺える。彼は我々を取り巻く地上的な悪を決して楽観視せず、むしろ深刻なものと捉えたが故に、神とこの被造物との関係を考究した。そこには、彼の最高善としての神の存在が常にあり続けたのである。

⁴⁴ Greschat (2000), S.199.

キーワード：

悪の由来、神義論、最高善、質料、教父

KEYWORDS：

unde malum?, theodicy, the supreme good, material, patristics

ダライ・ラマ 14 世における「宗政和合」 (chos srid zung 'brel) について

辻 村 優 英

(高野山大学密教文化研究所受託研究員)

(和文要旨)

ダライ・ラマ 14 世が思い描く政治とは何か。この問いは時期尚早であるかもしれない。しかし、彼の政治に対する考え方の一端を探ることは、近年緊迫の度を増しているチベット問題を考える上でも有益であるにちがいない。

ダライ・ラマは自身の主導する政治体制を、チベットの守護尊である観世音菩薩の化身が国政を担う前近代的なものから、民主主義に基づいた近代的なものへと移した。その際ダライ・ラマは政治から宗教的要素を排除したわけではなかった。むしろ、彼の考える「宗教」(Tib. chos)の核心に基づいた移行であった。そのことを示すのが、「宗政和合」(Tib. chos srid zung 'brel)という言葉である。ダライ・ラマは、伝統的なチベットの政治体制を表すこの言葉に新しい解釈を施した。そこに近代的民主体制とのつながりを見出すことができる。そこで本論文では、「宗政和合」のダライ・ラマによる解釈を分析し、チベットの政治における「宗教」と「モダニティ」が、「有情が苦しみから離れるように」という「共苦」によってつながっていることを明らかにする。

(SUMMARY)

What is the politics that the 14th Dalai Lama conceives? This question may seem to be premature. But, when we consider the Tibetan issue, which is tense in recent years, it should be helpful to look into the Dalai Lama's own views on politics.

The Dalai Lama changed the political system of Tibet from a pre-modern system, in which the Avalokitesvala incarnate rules, to a modern democratic system. However, he did not exclude religious elements from the political system, but rather changed to a political system based on "religion"(Tib. chos) as he conceived it. This is shown in the words, "The Union of Dharma and Polity" (Tib. chos srid zung 'brel). The Dalai Lama put a new construction on this word which represented the traditional Tibetan political system. In his interpretation, we can see the relation between religion and the modern democratic system of Tibet.

Through analyzing the Dalai Lama's interpretation of "The Union of Dharma and

Polity,” this paper intends to reveal that “compassion” as the wish for all sentient beings to be free from suffering connects “religion” and “modernity” in the politics of Tibet.

1. はじめに

今年、すなわち 2009 年はチベットにとって記念すべき年である。とはいえ、それは決して喜ばしいものではない。1959 年に独立を失って以来ちょうど 50 年という苦難の節目である。この半世紀ものあいだ、中国との外交政治において目覚ましい進展はなかったが、ダライ・ラマを中心とするチベット内部の政治は観世音菩薩の化身が国政を担う前近代的なものから、民主主義に基づいた近代的なものへと移行した。これは大きな変化ではあるけれども、その中に依然として受け継がれてきた一つの言葉がある。チベット語の「チュウスイ・スンデル」(chos srid zung 'brel) がそれである。この言葉はチベットの政治を特徴づけるのに重要な位置を占めているにもかかわらず、チベット人学者による研究以外ではほとんど着目されてこなかった。特に私見によれば、ダライ・ラマ 14 世（以下、ダライ・ラマと略す）による解釈、およびチベットの政治における宗教とモダニティとのつながりについての研究はほぼ皆無である。

そこで本論文では、チベット人諸学者の先行研究とダライ・ラマの発言をもとに「チュウスイ・スンデル」の意味内容を分析し、近代化という大きな変化のなかでダライ・ラマが思い描く政治のあり方の一端を明らかにするとともに、チベットの政治における宗教とモダニティが、「有情が苦しみから離れるように」という「共苦」によってつながっていることを明らかにしたい。

2. チュウスイ・スンデル (chos srid zung 'brel) の諸定義

「チュウスイ・スンデル」という言葉は大きく分けて 3 つの部分からなっている。

第一は「チュウ」(chos)であり、さしあたって「法」(dharma)、あるいは「宗教」と訳することができるけれども、これらの訳語で十分だとは言えない。「チュウ」は用いられる文脈によって柔軟に対応しなければならず、その意味内容についてはこれ以降で考察する¹。第二は「スィ」(srid)で、「政治」と訳することができる。第三は「スンデル」(zung 'brel)で、「和合」や「統合」などと訳することができる。したがって、「チュウスィ・スンデル」は「宗政和合」²とひとまず訳することができる。

チュウスィ・スンデルはダライ・ラマ独自の概念ではない。現亡命チベット政府内閣主席大臣サムドン・リンポチェ (Zam gdong rin po che) によると、チュウスィ・スンデルは、王の庇護と指導によってチベットに仏教が確立されて以来、国政を表す有名な言葉である³。また、1991年に公布された『亡命チベット人憲章』(btsan byol bod mi'i bcha' khrims)の第三条「政治の本質」⁴において、チュウスィ・スンデルはチベットの政治の本質を特徴づけ方向付ける概念として位置づけられている。だが、この概念の意味するところについては以下のように諸説あり、簡単に定義することはできない。

ドゥンカル・ロサン・ティンレー (Dung dkar blo bzang 'phrin las) の定義によれば、「特定の宗教 (chos lugs) に席を置く者によって政治 (chab srid) を執り行うことがチュウスィ・スンデルの意味ではない。宗教 (chos) と政治 (srid) 双方の最高指導者 ('go gtso) を一人で体現することがチュウスィ・スンデルの真意である」⁵。

ホルツァン・ジグメー (Hor gtsang 'jigs med) はチュウスィ・スンデルについて以下の3つの定義を挙げている。第一は、国 (yul khams) を治める王 (rgyal po) と宗教の最高指導者 (chos bdag) の両者がそれぞれ別にいる時代を経た後、王と宗教の最高指導者が一人の人物 (gang zag gcig) によって体現されるようになった制度 (lam lugs)。第二は、宗教 (chos lugs) の根本的な見解を持って (bzung) 政

¹ ダライ・ラマにおける「チュウ」(chos)の意味内容は、本稿で考察したものよりも幅広い。ここでは紙面の都合上、チュウスィ・スンデルに直接かかわる部分しか論じることができないので、さらなる意味内容については別の機会に改めて論じることとしたい。

² この訳語についての教示を与えてくださった室寺義仁氏に感謝申し上げる。

³ Samdhong Rinpoche, *Tibet: A Future Vision*, New Delhi: Tibetan Parliamentary and Policy Research Centre, 1997(1996), p. 34.

⁴ *btsan byol bod mi'i bca' khrims*, Dharamsala: bod mi mang spyi 'thus lhan khang, 2005, p. 1.

⁵ Dung dkar blo bzang 'phyin las, *bod kyi chos srid zung 'brel skor bshad pa*, 北京: mi rigs dpe skrun khang, 1981, pp. 3-4.

治を行う制度。第三は、亡命チベット人憲章に見られるもので、非暴力（'tshe med）平和（zhi ba）の見解にもとづき、自由（rang dbang）、社会福祉（spyi tsogs bde don）、宗政和合（chos srid zung 'brel）、民主制（mang gtsho）を調和させることである⁶。

ホルツァンが示す 3 つの定義のうち、第一のものはドゥンカルの定義とほぼ同一である。宗教の最高指導者と政治の最高指導者が別々の人物によって体现されるのではなく、一人の人物によって体现される制度である。

第二のものは、ドゥンカルが否定している定義、すなわち特定の宗教に席を置く者によって政治が執り行われる制度と同じことを意味していると思われる。ホルツァンによるとこの定義は、亡命直後の 1963 年に制定された『チベットの憲法』（bod kyi rtsa khrim）に見えるものである。その第二条「チベット人の政治の本質」には、「チベットは釈尊によって善く説かれた真なるチュウ（chos）の精神（dgongs don）にもとづいた民主制の国家である」⁷と記されている。また、サムドン・リンポチェがチュウスイ・スンデルを、王の底護と指導によってチベットに仏教が確立されて以来、国政を表す有名な言葉として規定したときの意味は、ホルツァンが言うところの第二のものとして理解してよいであろう。

第三の定義が記されている 1991 年制定の『亡命チベット人憲章』におけるチュウスイ・スンデルは第一の定義はもちろんのこと、第二の定義とも異なる。第一および第二の定義における宗教（chos あるいは chos lugs）は仏教（nang chos）に限定されているのに対し、第三の定義は仏教に限定されない⁸。

以上のようなチュウスイ・スンデルの諸定義のどれを採用するかによって、この制度の確立時期に関して意見が分かれている。ドルジェ・ワンチュク（Rdo rje dbang phyug）によれば、①13 世紀にフビライの帝師となったサキャ派の座主パクパ（'gro mgon chos rgyal 'phags pa）から始まったとする説、②7 世紀に仏教をチベットにもたらした 33 代王ソンツェンガムポ（sron btsan sgam po）から始まったとする説、③前 2 世紀のチベット初代王ニャティツェンポ（gnya' khri btsan po）から始まったとする説の 3 つがある。

パクパから始まったとする説は、ドゥンカルの定義および、ホルツァンの定義の第一番目に従うものである。それは、宗教的最高指導者と政治的最高指導者が一

⁶ Hor gtsang 'jigs med, "bod kyi chos srid zung 'brel lam lugs la phyi mig dang bsam gzhigs", *nor mdzod, 2001 lo'i cdon thengs dang po*, India: nor gling bod kyi rig gzhung gces skyong khang, 2001, p. 26.

⁷ *bod kyi rtsa khrim*, India: the Bureau of His Holiness the Dalai Lama, 1963, p. 11.

⁸ Hor gtsang, *op. cit.* 2001, p. 27.

人の人物によってなされる制度である。ドゥンカル⁹やホルツァン¹⁰はこの立場に立っている。

ソンツェンガムポから始まったとする説は、ホルツァンの第二の定義に従うものである。ドゥンカルはこの立場には立たないながらも、チベットの歴史上、仏教を政治の指針としたのはソンツェンガムポ¹¹が最初であるとしている¹²。おそらく、サムドン・リンポチェもこの立場に立っていると思われるが、亡命チベット政府内閣首席大臣を務めている現在も同じ見解を有しているかどうか、資料が入手困難であるため、不明である。

次に、ニャティツェンポから始まったとする説は、これまでの説とは趣を異にする。初代の王であるニャティツェンポ（前 2 世紀）の時代は仏教到来（7 世紀）以前である。だが、チベット土着のボン教（bon）があった。したがって、ドゥンカルの指摘によれば、ボン教と政治の和合はあった¹³。ただし、この場合の宗教（chos）はボン教（bon）なので、宗教（chos）を仏教として捉えた場合のチュウスイ・スンデルには該当しない。サムドン・リンポチェの規定に見られるように、おそらくチュウスイ・スンデルにおけるチュウ（chos）の伝統的な理解の範疇にボン教は含まれていない。ただし、ホルツァンの第三の定義をもとに考えればチュウスイ・スンデルの一つの形態として認められることになる。

ホルツァンの第三の定義は、1991 年制定の『亡命チベット人憲章』に見受けられる。したがって、ボン教も含めることができるという見解は、チュウスイ・スンデルの新しい見方によるものと考えられる。すなわち、チュウスイ・スンデルにおける宗教（chos）を仏教にかぎらず、他の宗教も含めるという見解である。

以上のように、チュウスイ・スンデルの意味を概観してきたが、チュウスイ・スンデルはホルツァンの示す、3 つの定義に集約されるといってよいであろう。この 3 つの定義の相違はおそらく 2 つの変化と足並みを揃えているように思われる。一つは、政治体制の変化であり、もう一つは、チュウ（chos）の概念の変化である。

⁹ Dung dkar, *op. cit.* 1981, p. 69.

¹⁰ Hor gtsang, *op. cit.* 2001, p. 41.

¹¹ 仏教の見解をもとに「出家十善法」（lha chos dge ba bcu）および「十六正真人法」（mi chos gtsang ma bcu drug）と言われる法律を制定した人物。

¹² Dung dkar, *op. cit.* 1981, p. 3.

¹³ *Ibid.*, p. 6.

3. チュウスイ・スンデルにおける政治体制の変化

ホルツァンの示した3つの定義の第一と第二の間には政治体制の変化が読み取れる。

第一の定義によれば、宗教と政治の最高指導者が一人の人物に体现されていなければチュウスイ・スンデルは成立しない。ダライ・ラマ 5 世から現ダライ・ラマ 14 世にまで続く、ガンデンポタン (dga' ldan pho brang) と呼ばれるチベット政府は、まさしくチュウスイ・スンデルの第一の定義を体现したものであった。

しかし、300 年以上続いたこの政治体制を変革し、近代的な民主主義体制へ移行しなければならないと、ダライ・ラマは亡命以前から考えていた。1963 年に公布された『チベットの憲法』(bod kyi rtsa khirms) の序文で、ダライ・ラマはこう記している。

1959 年 3 月にチベットを出発する以前においてさえも、私は次のような結論に達していた。すなわち、近代世界の変化する状況下でチベットの政治制度は、選出された人民代表が、国家の社会的・経済的政策の立案と指導により一層の効果的役割を果たすことができるように修正・改善されなければならない、という結論に¹⁴。

インド亡命後、ダライ・ラマはすぐさま民主改革に乗り出した。それはこれまでに大きく見て 2 回行われた。1960 年 9 月 2 日にはチベットの歴史上初めての選挙による代表者の体制が発足した¹⁵。1990 年には代表者の数が 46 人にまで増えた¹⁶と同時に、ダライ・ラマが議会のメンバーを任命して議会の機能を監督するという重要な権限を放棄した¹⁷ことによって、亡命社会は民主体制への大きな一歩を踏み出し

¹⁴ *Constitution of Tibet, India: the Bureau of His Holiness the Dalai Lama*, 1963, p. v.

『チベットの憲法』はチベット語版と英語版の 2 版が出されている。両者のダライ・ラマによる序文を比べてみると多少の異同が認められる。ここではチベット語版よりも表現が端的な英語版の方を引用した。

¹⁵ Nowak, Margaret, *Tibetan Refugee*, New Jersey: Rutgers University Press, 1984, pp. 177-179.

¹⁶ Ajit Bhattacharjea, *Tibetans in Exile: The Democratic Vision*, New Delhi: Tibetan Parliamentary and Policy Research Centre, 1994, p. 14.

¹⁷ Dalai Lama, *The Political Philosophy of His Holiness the XIV Dalai Lama Selected Speeches and Writings*, Editor A. A. Shiromany, New Delhi: Tibetan Parliamentary and Policy Research Centre, 1998a, p. 263.

た¹⁸。マーガレット・ジェーン・マクレガン（Margaret Jane McLagan）によれば、このようなチベットの民主化は一般のチベット人自身から自発的に行なわれたのではなく、ダライ・ラマの意志によって推し進められた、いわば「贈り物」（gift）であった¹⁹。亡命チベット人による内発的な動きではなかったにせよ、ダライ・ラマの推し進めた民主改革は、亡命チベット人社会およびチベット本土のチベット人たちの将来を見据えてのことであった。亡命以前から直後にかけてのダライ・ラマが半世紀後の状況を見越していたかどうか定かではないが、少なくとも、近代化の進む国際社会のなかでチベット人社会が生き残っていくためには、民主化が絶対条件であると彼は明らかに認識していたのである。

このようにダライ・ラマには民主化を推し進める強い意向があったけれどもその実現には一つの問題が立ちはだかる。それは、チュウスイ・スンドルの意味するところを、ホルツァンが示す3つの定義の第一のもの、すなわち宗教と政治の最高指導者が一人の人物によって体现される制度と解するかぎり、そこから民主体制を導き出すことはできないということである。

この困難を開くには次のような方策が有効に作用する。チュウスイ・スンドルを、ホルツァンの3つの定義の第二のもの、すなわち宗教の根本的な見解をもって政治を行う制度とし、宗教と政治の最高指導者を一人の人物が体现する必要のないものとして規定しなおすのである。こうすれば、民主体制と整合性を保つことができる。

こうしたチュウスイ・スンドルの意味内容の変更は、ダライ・ラマが記した『チベットの憲法』序文にあるように、民主的な政治体制を敷くという近代化の必要性から導かれたものと見るができる。仏教（chos）の内なる論理から導かれたのではなく、政治体制の民主化・近代化という宗教の外の論理によって導かれたのだという見方である。

しかし、この見方によって全面的な説明が可能かと言え、おそらくそうではない。ダライ・ラマは仏教（chos）の内なる論理からも説明できると考えている。

¹⁸ Ajit, *op. cit.* 1994, pp. 10-11.

¹⁹ McLagan, Margaret J., *Mobilizing for Tibet: Transnational Politics and Diaspora Culture in the Post-cold War Era*, Ph.D. dissertation. Department of Anthropology. New York University, 1996, p. 227.

民主制 (mang gtso) は世尊 (bcom ldan 'das) がお説きになった仏教 (nang pa sangs rgyas pa'i chos) と共通するものであって、仏教 (chos) と矛盾することは根本的に (rtsa ba nas) ない²⁰。

1963 年制定の『チベットの憲法』には、「チベットの政治の運営は、釈尊が善くお説きになった真なるチュウ (chos) の精神 (dgongs don) である、正義・平等・民主制をさらに強化すべきである」²¹と記されている。ジェイ・L・ガーフィールド (Jay L. Garfield) が指摘するように、仏教僧侶の共同体 (サンガ) は戒律にしたがって民主主義的体制を取っていた²²。

ダライ・ラマが目指した政治体制の民主化は、近代化の必要性からだけではなく、民主主義的体制をもともと有していた仏教 (chos) から導かれるものでもあったのである。

4. チュウスイ・スンデルにおけるチュウ (chos) の変化

ホルツァンによる第一の定義と第二の定義はチュウ (chos) を仏教に限定しており、チュウ (chos) に対する伝統的な見方が反映されている。それに対して、第三の定義においてはチュウ (chos) を仏教にかぎることなく、仏教以外の諸宗教もチュウ (chos) として捉えられている。たとえば、1992 年 2 月 26 日にダライ・ラマによって発表された「将来チベットの政治指針と憲法の要点」(ma 'ongs bod kyi chab srid lam ston dang/ rtsa khrims snying don/) の「政治の本質」²³の英語訳²⁴ではチュウスイ・スンデルのチュウ (chos) を spiritual values と訳している。この spiritual values という言葉は、仏教を下地とした「チベット民族固有の精神風土」と解する

²⁰ Dalai Lama, *srid zhi'i rnam 'dren gong sa skyabs mgon chen po mchog nas rgya che'i bod mi ser skya mang tshogs la blang dor byed sgo'i skor stsal ba'i bka' slob phyogs bsdebs bzhugs so// pod gnyis pa'*, Dharamsala, India: bod gzhung phyi dril las khung, 2000a, p. 457.

²¹ *bod kyi rtsa khrims*, op. cit. 1963, pp. 9-10.

²² Garfield, Jay L., *Empty Words*, New York: Oxford University Press, 2002, pp. 207-208.

²³ Dalai Lama, “ma 'ongs bod kyi chab srid lam ston dang/ rtsa khrims snyong don/”, *bod du lag bstar byas pa'i rgya dmar gyi srid byus dang bya thabs*, India: bod gzhung phyi drill las khungs, 2002(1992), p. 285.

²⁴ ロンドンの亡命チベット政府公式ウェブサイト (Tibetan Government in Exile's Official Web Site) [<http://www.tibet.com/future.html>; 2009.1.10]より。

ことができるにしても²⁵、仏教であるとは明記されていない。

チュウスイ・スンデルにおけるチュウ (chos) を仏教に限定しない見方には、「チベットの宗教と政治二つの最高指導者」(bod chos srid gnyis kyi dbu 'khrid) としてのダライ・ラマの宗教観が関与していることはほぼ間違いないであろう。

筆者の入手しえたダライ・ラマの発言に関する資料は、亡命以後のものにかぎられている。その資料においてチュウスイ・スンデルという言葉は、亡命直後の 1960 年から見受けられる。ダライ・ラマは 1960 年 6 月 15 日の発言において、「二つの制度 (lugs) とは宗教 (chos) の制度と政治 (srid) の制度の二つである。和合 (zung 'brel) とは、宗教と政治の二つの制度を分離することなく (ya ma bral) 把持 ('dzin skyong) するという意味である」²⁶として、チュウスイ・スンデルについて、その一部を定義している²⁷。ここにおいて彼は、チュウ (chos) の意味するところが何であるかを明らかにしていない。ただし、1959 年の発言には、「多くの苦しみをなくすることができるのはチュウ (chos) だけ (kho na) である」²⁸と述べられている個所がある。仏教が苦を中心的な主題として説いていることから、ここでのチュウ (chos) は仏教のことを指している可能性は否定できない。

これ以降に、ダライ・ラマがチュウスイ・スンデルについて発言したものの一つに、2000 年 1 月 26 日になされた教説がある。筆者の入手できた資料のなかで、ダライ・ラマがチュウスイ・スンデルに対する見解を披瀝したものとしては、これが最も詳しい。

その教説においてダライ・ラマは、初代王ニャティツェンポの即位以来、代々チベットを統治してきた王のあり方によって歴史上の政治体制を二分できるという。

²⁵ 同英訳の中に“Under Tibet's Kings and the Dalai Lamas, we had a political system that was firmly rooted in our spiritual values. As a result, peace and happiness prevailed in Tibet. [<http://www.tibet.com/future.html>; 2009.1.10]”とあることから、spiritual values を「チベット民族固有の精神風土」と解するのが適当だと思われる。この点は、室寺義仁氏からの助言によるところが大である。謹んで感謝申し上げたい。

²⁶ Dalai Lama, *srid zhi'i rnam 'dren gong sa skyabs mgon chen po mchog nas slob grwa khag sogs la shes yon slob sbyong byed sgo'i skor stsal ba'i bka' slob phyogs bsdebs bzhugs so// pod dang po*, Dharamsala, India: bod gzhung phyi dril las khung, 2000b, p. 16.

²⁷ ドルジェ・ワンチュク (Rdo rje dbang phyug) はこの言葉を引用し、これがチュウスイ・スンデルの定義だとしている[Rdo rje dbang phyug, “bod kyi chos srid zung 'brel gyi brgyud rim dang bcas pa'i gnas bab las 'phros te/ 'das pa dang da lta/ ma'ongs pa'i 'gyur khyad thad phul ba'i bsam tshul 'char snang”, *nor mdzod, 2001 lo'i cdon thengs dang po*, India: nor gling bod kyi rig gzhung gces skyong khang, 2001, p. 89.]. また、チャブタク・ラモ (Chab brag lha mo) もこの定義に則っている[Chab brag lha mo skyabs, “bod ji srid gnas pa'i bar du chos ldan rgyal khab cig”, *nor mdzod, 2001 lo'i cdon thengs dang po*, India: nor gling bod kyi rig gzhung gces skyong khang, 2001, p. 77.].

²⁸ Dalai Lama, *op. cit.* 2000b, p. 2.

その一つは俗人である王であり、もう一つは僧侶である王である。ニャティツェンポや、チベットに仏教を導入したソンツェンガムポ、ティソンデツェン (khri srong lde'u btsan) は俗人の王である。それに対し、パクパやダライ・ラマは僧侶の王である。

ダライ・ラマは、教団組織の玉座と国政組織の玉座が同一のものとなったという意味で、パクパをチュウスイ・スンデルの政治体制の転換点と捉えている。彼はパクパ以降のあり方をチュウスイ・スンデルの本質 (ngo bo) としているけれども、パクパ以前の俗人の王においてもチュウ (chos) を実践して政治を行うことによってチュウスイ・スンデルが成り立っていたと考えている。しかもその場合のチュウ (chos) は仏教にかぎらない。王がボン教を実践し政治を行う場合、ダライ・ラマは「ボンスイ・スンデル」(bon srid zung 'brel、ボンと政治の和合) という言葉を用いながらも、それもチュウスイ・スンデルのうちに入るものと見ている²⁹。

政治の最高指導者が仏教であれボン教であれ、チュウ (chos) を実践し政治を行っていればチュウスイ・スンデルが成り立つというのが、チベットの歴史的政治体制のチュウスイ・スンデルに関するダライ・ラマの見解である。

チュウスイ・スンデルという概念はあくまでチベットの政治体制を特徴づけるものであるが、彼の考えはそれにとどまらない。

アメリカのような西洋国 (nub phyogs rgyal khab) について言うならば、人々の宗教 (chos lugs) がキリスト教 (ye shu) であればイスラーム (kha che) であれば、神 (dkon mchog) を信じ (yid ches)、神に誓って (dma bca') 生きる ('gro ba) とき、名前がつけられていようがつけられていまいがチュウスイ・スンデルである。家族の結婚の仕方 (chang sa rgyag stangs) や、誕生 (skye ba) から死ぬ ('che ba) までのすべての生き方 ('gro stangs cha tshang) や、政府の仕事をする時も頭に神の言葉 (dkon mchog gig sung rabs) を置いて誓いを立てる習慣 (srol) は、本質 (ngo bo) においてチュウスイ・スンデルになっていると考えている³⁰。

²⁹ Dalai Lama, "spyi nor gong sa skyabs mgon chen po mchog gyis bod kyi chos srid zung 'brel skor bgro gleng tshogs chen thengs dang po'i dbu 'byed mdzad sgor btsal ba'i bka' slob", *nor mdzod, 2001 lo'i cdon thengs dang po*, India: nor gling bod kyi rig gzhung gces skyong khang, 2001a, pp. 9-10.

³⁰ Dalai Lama, *op. cit.* 2001a, p. 10.

ここでのチュウスイ・スンデルに関するダライ・ラマの見解は、伝統的な意味とは2つの点で大きく異なっている。第一は、チュウ (chos) の意味するところが、仏教あるいはボン教というチベットにある宗教だけでなく、キリスト教やイスラームなどの他宗教にまで及んでいることである。第二は、スイ (srid) の意味するところが、政治だけではなく、人の生き方にまで広げられていることである。

5. 非暴力としてのチュウ (chos)

ダライ・ラマがチュウスイ・スンデルの概念をここまで拡張する背景には、政治的要因との関連がないとは言えない。

われわれが真の民主制 (mang gtso yang dag pa) と民主制の本質 (ngo bo) を完全に満たそうとするならば、今日のわれわれのやり方 ('gro stangs) からすると、いささか難しい。そこを考えると、英語の Secular について学者たちの間で様々な意味の取り方があるように思う。われわれの言葉では、チュウルウ・リメ (chos lugs ris med) というように言い直される。これについて考えなければならない³¹。

これは『亡命チベット人憲章』が出される直前の 1991 年 5 月 21 日に開かれた「チベット人代表者会議」(bod mi mang spyi 'thus lhan tshogs) でなされたダライ・ラマの発言である。ここで述べられている「今日のわれわれのやり方」というのは 1963 年に出された『チベットの憲法』に見受けられるチュウスイ・スンデルのことを指していると考えられる。おそらく、ダライ・ラマの言う「真の民主制」を実施するためには、チュウ (chos) を仏教に限定する考え方が障害となった。それゆえ、Secular、チベット語で「チュウルウ・リメ」(chos lugs ris med) という考え方を導入しなければならなかったのかもしれない。この文脈における英語の Secular は、反宗教や非宗教を意味するものではない。その真意はチベット語の「チュウルウ・リメ」(chos lugs ris med) に表われている。「チュウルウ・リメ」の「チュウルウ」(chos lugs)

³¹ Dalai Lama, *spyi nor gong sa skyabs mgon chen po mchog gis phyi lo 1991 nas 1996 bar bod mi mang spyi 'thus lhan tshogs su bca' khriims kyi zin bris gsol ras stsal skabs dang/ gros tshogs kyi tshogs dus/ tshogs gtso sbrel po'i dam 'bul mdzad sgo bcas kyi skabs su bstsal ba'i gal che'i bka' slob phyogs bsdu*/, India: bod mi mang spyi 'thus lhan khang, 1998b, p. 11.

は「宗教」を、「リメ」(ris med)は「区別の無いこと」を意味する。今しがた引用したダライ・ラマの発言は以下のように続く。

上位の概念として言うならば、非暴力 ('tshe med)・平和 (zhi ba) の見解が、チュウ (chos) の核心となる。・・・各宗教の教説の根本は、われわれに具わって生じるところの善き智慧があるということを基礎にしている。善良なる考えと行為に基礎をおいて(チュウスイ・スンデル chos srid zung 'brel という概念を)³²作るならば、チュウ (chos) という名称がつけられようがつけられまいが、意味はチュウ (chos) の核心から到達するものである。・・・一般の民主憲法のやり方とは異なり、われわれのものを非暴力・平和の良き見解を基礎にして整えるならば、意味の上から、通常われわれが言っているチュウスイ・スンデルというものの意味に到達しうるものである³³。

ダライ・ラマは、非暴力・平和の考え方を諸宗教に共通する価値だとし、それを広い意味でチュウ (chos) と捉えている。ここではチュウ (chos) を仏教に限定していない。したがって「チュウルウ・リメ」(chos lugs ris med)とは、非暴力・平和の考え方において宗教間に区別を設けないということであって、敢えて和訳するとすれば、「宗教間に区別なし」となる。

ダライ・ラマは諸宗教の共通の価値が非暴力にあると考えている。そうはいつでも、過去から今日にいたるまで宗教の名のもとに争いが続いていることは確かである。ダライ・ラマによれば、宗教の名にもとづく争いは宗教の説く教えを曲解して実践した結果なのであり、宗教 (chos) の真の意味 (go don ngo ma) を理解するならば争いが生じることはない³⁴。この主張は、宗教 (chos) の真の意味は非暴力にあるのだという強い確信に基づいている。そして諸宗教の共通した真の意味である非暴力こそがチュウスイ・スンデルにおけるチュウ (chos) の内実であるとダライ・ラマは考えている。

ダライ・ラマがチュウ (chos) という概念をこのように拡大したのは、一見すると一般の民主憲法に見られないチュウスイ・スンデルの概念と「信教の自由」(chos dad rang dbang)との整合性を保ち、「真の民主制」という政治体制へ移行するた

³² 文脈上筆者が補った。

³³ Dalai Lama, op. cit. 1998b, pp. 11-12.

³⁴ Dalai Lama, *bka' slob snying gi nor bu*, India: bod kyi bud med lhan tshogs, 2001b, pp. 36-37.

めであった、と見えるかもしれない。しかし、彼の宗教観を考え合わせれば、単に政治体制の変更という政治的要請だけではなく、彼の到達したチュウ（chos）の本質的理解にもとづいた結果、チュウ（chos）の概念を拡大化したのだと十分考えることができる。

ダライ・ラマの宗教観には亡命以前と以後との間に決定的な変化が見られる。仏教こそが最高のものでありすべての人々が仏教徒になればよいとする排他主義的な考え方から、世界の主要なすべての宗教は共苦などの同じ価値観を有しているという多元主義的な立場への変化である³⁵。『亡命チベット人憲章』が出されるよりかなり前、1979 年から 1981 年のアメリカ・カナダにおける講演では諸宗教の共通性に言及しているし³⁶、1987 年にはチベット人に対して宗教多元主義的な立場を表明している³⁷。こうした宗教観の変化に決定的な役割を果たしたのが亡命以後精神的に行っている他宗教の実践者との対話であった³⁸。この対話の中で仏教やチュウ（chos）に関する深い思索をおこなった結果、諸宗教に通じるチュウ（chos）としてダライ・ラマが到達したのが、非暴力の考え方だったのである。

6. 共苦としてのチュウ（chos）

ダライ・ラマが言う非暴力とは、単に暴力を用いないということではない。

非暴力（non-violence）は暴力の欠如を意味するものではない。それはもっと積極的で意義あるものである。私は非暴力のより十分な表現は共苦（compassion）であると考えている。ある人々は共苦を見下した同情（pity）と同じようなものだと思っているかもしれない。私はそれが正しい理解だとは思わない。本当の共苦（genuine compassion）とは、他者に対する親密な感覚や他者の福利に対する責任の感覚である。本当の共苦は、他者をわれわれとまさに同じような存在として、すなわち幸福を望み、苦を望まない存在

³⁵ Dalai Lama, *Ethics for the New Millennium*, New York: Riverhead Books, 1999, p. 21.

³⁶ Dalai Lama, *nang pa'i lta spyod kun btus*, India: rigs slob lhag brtsegs tshogs chung, 2005(1996), pp. 65-66.

³⁷ Dalai Lama, *op. cit.* 2000a, p. 339.

³⁸ Dalai Lama, *op. cit.* 2000a, p. 21.

として受け入れるときに育まれる³⁹。

ダライ・ラマにとって非暴力とは共苦とほぼ同義であり、共苦にもとづく行為である。ダライ・ラマが共苦 (compassion) というとき、それはチベット語のニンジェ (snying rje) を指している。これは「慈悲」というときの「悲」にあたり、ダライ・ラマはこれを次のように定義している。

有情 (sems cen) たちが苦 (sdug bsngal) とその因 (rgyu) の一切から離脱する (bral ba) ように欲すること ('dod pa) である⁴⁰。

本稿で「共苦」という言葉を使うとき、それはニンジェ (snying rje) のことを指している。適当な訳語がないのでここでは「共苦」と訳しているが、その内実には、苦の原因についての洞察と自他平等の認識にもとづいて有情が苦から離脱するようにと欲する思いやりがある。

非暴力というとき、彼はむろんチベット問題を意識している。1989 年のノーベル平和賞に代表される世界のダライ・ラマに対する評価は、チベット問題解決に向けた手法が非暴力だったことによっている。

ダライ・ラマの一貫した非暴力の姿勢は、決して力の行使を盲目的に排除した結果ではない。ダライ・ラマは人々の行為は非暴力であるべきだと説くが、きわめて特殊な場合にかぎって共苦にもとづいた力の行使の可能性を認めている。残虐な行為をなす者と遭遇した場合についてダライ・ラマは以下のように説いている。

菩薩の 46 軽戒の一つに、利他的な動機にもとづいた力 (force) が必要とされる状況では力強い対応をすべきであるという誓約がある。怒りに満ちた共苦を伴っていれば、暴力もありうるのである。理論的には、共苦 (compassion) から生じる暴力は許されることになる⁴¹。

³⁹ Dalai Lama, *Dialogues on Universal Responsibility and Education*, New Delhi: Library of Tibetan works and archives, 1995, p. 5.

⁴⁰ Dalai Lama, *op. cit.* 2005(1996), p. 51.

⁴¹ Dalai Lama, *Destructive Emotions, How can we overcome them?, A Scientific Dialogue with the Dalai Lama*, narrated by Daniel Goleman with contributions by Richard J. Davidson, Paul Ekman, Mark Greenberg, Owen Flanagan, Matthieu Ricard, Jeanne Tsai, the Venerable Somchai Kusalacitto, Francisco J. Varela, B. Alan Wallace, and Thupten Jinpa, New York: Bantam Books, 2004(2003), p. 288.

ダライ・ラマは理論上では暴力の行使を認めはするが、しかし以下のように暴力の行使に対して慎重な姿勢を崩すことはない。

しかし、実際にこれは非常に難しいことであって、傷つけようとする人間の態度を改めさせる方法が他に何一つない場合にかぎられる。一度暴力を行使してしまえば、状況は予測できないものとなり、さらなる暴力を生み出してしまう。多くの望まないことが生じることになる。じっと待ちながら状況を観察するほうがより安全である⁴²。

ダライ・ラマがチベット問題を解決するために非暴力を選択しているのは、無批判に暴力を否定しているからではない。むしろ選択肢の一つに暴力を含めている。にもかかわらずあえて非暴力を貫いているのは、暴力に訴えた場合に予想されるより多くの苦しみを考慮した上でのことだと考えられよう。今現在生じている苦しみにとどまらず、これから生じる可能性のあるまだ見ぬ苦しみへの共苦、これこそがダライ・ラマに非暴力の道を歩ませているにちがいない。ダライ・ラマにおけるチュウスイ・スンドルの核心はまさにここにあるだろう。彼の思い描くチュウスイ・スンドルの要とは、「共苦」としてのチュウ（chos）なのである。

7. おわりに

これまで見てきたように、ダライ・ラマは自身の主導する政治体制を、チベットの守護尊である観世音菩薩の化身が国政を担う前近代的なものから、民主主義に基づいた近代的なものへと移した。その際ダライ・ラマは政治から宗教的要素を排除したわけではなかった。むしろ、彼の考える「宗教」（chos）の核心に基づいた移行であった。それこそ「共苦」にほかならず、彼はこれをチュウ（chos）という概念のもとに捉えている。ダライ・ラマはチベットの政治における宗教（chos）とモダニティを、「共苦」によってつなげたといえるだろう。

⁴² Dalai Lama, *op. cit.* 2004(2003), pp. 288-289.

キーワード：

ダライ・ラマ 14 世、宗政和合（チュウスイ・スンデル）、非暴力、共苦

KEYWORDS：

The 14th Dalai Lama, The Union of Dharma and Polity(Tib. chos srid zung
'brel), non-violence, compassion

宗教の健康影響と医学的説明

—宗教と医学の対話のために—

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)

医学は近年、宗教への関与が健康に与える影響を検討している。多くの研究は宗教が心の健康だけではなく身体への健康にも良い影響を与えることを明らかにし、こうした影響が、医学的に既知の、心理的・社会的・行動的経路を介するとしている。つまり、宗教の心身への影響は、奇跡や、医療が見放した疾患に限定されるものではない。全人的視点は人間を身体、心、スピリットの三元論からとらえる立場であるが、宗教への関与は特にスピリットの次元と関わり、心身に影響を及ぼすと考えられる。こうした考察は、宗教を科学的にすべて理解可能であるとするものではなく、むしろ宗教と医学の協力を促すものである。神は医学が扱えない領域にのみ作用する（ギャップの神）のではない。しかし、集団を対象とした疫学研究結果の一方で、臨床現場では個々の患者はスピリチュアルペインに苦しんでおり、宗教と医学が協力して取り組むべき仕事は山積している。

(SUMMARY)

The effect of religious involvement on health has been investigated often in recent days. Many studies have found a positive association between religion and physical health, as well as mental health. I argue that the influence of religion on our health should not be limited to miracles nor restricted to the diseases that medicine cannot treat. This is because the mechanism by which religious involvement is thought to affect physical health is one that operates through psychological, social, and behavioral pathways. In other words, considering the perspective of a whole person consisting of body, mind, and spirit, religious involvement may influence the spiritual dimension of a person, and the effects of this would then also resonate with the mental and physical health.

The idea of religion affecting one's health does not imply that religion can be fully

understood by medical research, but rather suggests that religion and medicine can synergize for the benefit of a person's well-being. This idea is also trying to overcome the "God of the gaps" thinking, which leads to a decreasing understanding of spiritual doctrine because of scientific breakthroughs. I believe many questions are still left that religion and medicine have to address in a cooperative manner.

1. はじめに—宗教的治療と科学的研究—

いったい、宗教と医学はどのように関係しあうのだろうか。宗教と医学の関係を考える場合に、まず思い浮かべるのは宗教者達が行ってきた多くの奇跡である。キリストは目の見えない人を見えるようにし、歩けない人を歩けるようにした。おそらく、宗教にとって奇跡は本来重要な位置を占める。それは、宗教の対象とするものが神や仏などの超越者であり、宗教はそうした超越する世界に現世以上の価値を見出すとすれば、その超越世界に価値を見出す意味を、現世に生きる人々に提示しなければならないからである。その一つの方法として、病者を癒すという奇跡は、救済という点からも、大きな位置を占める。

一方で昨今、宗教—より正確には宗教的信念の強さ、教義をどれだけ人生の中に取り入れているのかという内的宗教性、そして礼拝出席などの宗教実践—が健康に及ぼす影響に関して科学的に検討されている¹。そこでは具体的に何が明らかにされているのか。そしてその結果がもたらす意味は何であるのか。本論では、宗教と健康に関する最近の研究結果を紹介しながら、その研究結果が持つ意義を考え、この作業を通じて宗教と医学の問題を再考しようとするものである。

¹ Koenig H.G et al., Handbook of Religion and Health. Oxford University Press. 2001. さらにその後の研究を含めてわかりやすくまとめた書物は、Koenig H.G. Medicine, Religion, and Health: Where Science and Spirituality Meet, Templeton Foundation Press. 2008. (拙訳『スピリチュアリティは健康をもたらすか —科学的研究に基づく医療と宗教の関係—』医学書院、2009年)がある。こうした研究は、緩和医療あるいはターミナルケアに限定された状況で、宗教と医学の関係を論じたものではないことに留意されたい。

2. 宗教と健康に関する研究の現状

宗教が健康に及ぼす影響に関してはこれまで 1,200 件を超える研究があるが²、そのうち特に興味深いと思われる研究、代表的な研究をいくつか紹介したい。

2.1 寿命との関係

宗教との関わりが寿命に影響を及ぼすという研究がいくつかある。たとえば、40 歳以上のアメリカ人男女 8,450 人を対象に、平均 8.5 年間追跡調査した研究によれば、礼拝に全く出席しない人に比べ、週 1 回礼拝に出席する人では 18%、それよりも多く礼拝に出席する人では 30%、死亡リスクが減少していた³。また、42 件の別々の研究結果から、全部で 126,000 人を対象として宗教への関与が生存に及ぼす影響を調査したメタアナリシス研究⁴によれば、宗教への関与は生存率を 29%上昇させることを明らかにしている⁵。

寿命に関しては、また別の角度からの興味深い研究がある。それは、支援を与えることと、支援を受けることの比較である。宗教は利他的行為を人々に勧めるが、利他的行為の後で満足感や自己有用感が増すことは、経験上も多くの人が体験することである。Brown らは 423 組の高齢夫婦を 5 年にわたり追跡し、支援を与えることと支援を受けることが死亡率に与える影響を調べた⁶。他者を助けた人はそうしなかった人よりも有意に長生きであった。もちろんその際、他の研究においても同様であるが、年齢、性別、心身の健康状態に関わる因子等が、比較する群どうしでできるだけ同じ条件になるように統計学的に調整されている。その一方で、援助を受けることは死亡率には影響しなかった。他者に対して役に立つ支援も精神的な支援もしなかった人は、配偶者や友人、親戚、隣人を援助した人に比べて、追跡調査中、死亡率が 2 倍高かった。こうした結果は、身体機能、健康満足度、健康行動、年齢、

² H.G. Koenig, *Medicine, Religion, and Health: Where Science and Spirituality Meet*, p.22

³ R.F. Gillum et al, "Frequency of attendance at religious services and mortality in a U.S. national cohort", *Annals of Epidemiology*, 18(2), 2008, pp.124-129.

⁴ 複数の研究結果を統合してあらためて全体で再分析すること。こうして得られた結果は最もエビデンスの質が高いとされる。

⁵ M.E McCullough et al, "Religious involvement and mortality: a meta-analytic review," *Health Psychology*, 19(3), 2000, pp.211-222.

⁶ S.L. Brown et al, "Providing social support may be more beneficial than receiving it: results from a prospective study of mortality," *Psychological Science*, 14(4), 2003, pp.320-327.

収入、教育レベルを調整しても、依然として有意な結果であった。

2.2 メンタルヘルスとの関係

Koenig らのグループによる最近の研究⁷では、うつ血性心不全あるいは慢性肺疾患の急性増悪のために内科に入院していた 50 歳以上の患者を対象に調査し、1,000 人の大うつ病性障害あるいは小うつ病性障害に罹患している患者を見出した。これらのうつ病患者のうち 865 人を 12～24 週間追跡調査して、うつ病からの寛解速度に影響を与える因子を調査している。この研究で特に興味深いのは、調査開始時に宗教的実践の現状を調べて、同時に宗教的信念の強さを質問票を用いて調査し、両者を組み合わせることで、最も宗教的な被験者を同定していることである。具体的には、少なくとも週に 1 回は礼拝に出席し、少なくとも毎日祈りの時間をもち、少なくとも週に 3 回聖書か宗教的な聖典を読み、Hoge の内的宗教性尺度⁸（トータルスコアは 10～50 点）で 45～50 点のスコアを獲得した患者は、865 人の患者サンプルの 14%を占めた。寛解にかかわる多くの人口統計学的因子、心理社会的因子、精神医学的因子、身体的健康予測因子を調整した後、こうした（最も宗教的な）患者は、それ以外の患者よりも 53%うつ病からの回復が早かった。

2.3 手術後の死亡率との関係

冠動脈バイパス移植、心臓弁置換またはこの両方を用いた心臓手術後の患者 232 人を対象に前向きに追跡して（平均 6 ヶ月間）、宗教的への関わりと死亡率の関係を調査した研究がある⁹。調査開始時に、所属している宗教、礼拝への出席、宗教から受ける力強さおよび救い（慰め）、宗教団体での知人の数および宗教性の自己評価を行い、統計学的解析によって、過去の心臓手術、調査開始時の身体機能障害の重症度、年齢および社会集団への参加について調整を行った。宗教から受ける力強さあるいは救いが「ない」と報告した被験者の死亡率は、その他の患者の死亡率 3 倍であった。社会集団への参加頻度が多く、宗教から受ける力強さおよび宗教的救

⁷ H.G. Koenig, "Religion and remission of depression in medical inpatients with heart failure/pulmonary disease," *The Journal of Nervous and Mental Disease*, 195(5), 2007, pp.389-95.

⁸ 本論「3.2 研究における宗教の評価」を参照。

⁹ T.E. Oxman et al, "Lack of social participation or religious strength and comfort as risk factors for death after cardiac surgery in the elderly," *Psychosomatic Medicine*, 57(1), 1995, pp.5-15.

いが大きかったと報告していた 72 人では、死亡率がわずか 2.5%であったのに対し、集団への参加も宗教による救いもないと報告していた 49 人の死亡率は 21%を超えていた。

2.4 ネガティブな関係 ―宗教と高死亡率―

次の研究は、55 歳以上の入院患者 596 人を平均 2 年間追跡し、入院期間中の宗教的葛藤が生存に及ぼす影響を調査している¹⁰。「神に罰せられているかまたは神に見捨てられた」、「信仰コミュニティから見捨てられた」、「神には変える力がなかった」という患者の感情やその他の消極的な宗教的考えを把握する 7 項目からなる尺度を用いて、宗教的苦闘や宗教的葛藤を評価した。人口統計因子、身体的健康、心理的因子および社会的因子について調整したところ、宗教的葛藤スコアが高いほど、死亡リスクが経時的に高くなることが示された。特に宗教的葛藤に関する 7 つの質問のうち 2 つ（「神は自分を見捨てたのかと思った」、「自分に対する神の愛を疑った」）については、死亡リスクをそれぞれ 28%および 22%増加させた。

3. 方法論に対する基本的な考察

3.1 臨床疫学と因果関係

以上、紹介した研究は、臨床疫学の方法論に基づいてなされている¹¹。臨床疫学は、現在の医学の基本的な立場である EBM（科学的根拠に基づく医療）の基礎的方法論である。臨床疫学は、観察研究（横断研究¹²やコホート研究¹³など）と介入研究（ランダム化臨床試験¹⁴など）に大きく分けられる。ただし、どの研究方法を用

¹⁰ K.I. Pargament, et al, "Religious struggle as a predictor of mortality among medically ill elderly patients: a 2-year longitudinal study," Archives of Internal Medicine, 161(15), 2001, pp.1881-1885.

¹¹ R.H. Flecher et al, Clinical Epidemiology: The Essentials. Fourth edition. Lippincott and Wilkins, 2005.

¹² ある一時点において、有病率や健康状態などを調査する研究。この研究方法である集団の有病率が高いことがわかったとしても、その因果関係は不明である。

¹³ 時間を追って、ある集団（患者）を追跡調査する研究。因果関係についてはある程度明らかになるが、観察する集団が無作為化されていないため、バイアス（偏り）が生じる可能性がある。

¹⁴ 研究対象者を無作為に 2 群（あるいはそれ以上）に割りつけて、一方の群には介入（検査や治療

いた研究かによって、結果の解釈が変わる。例えば、ある横断研究によって、礼拝に週1回以上通う人が、礼拝に週1回未満しか通わない人よりも、膝関節の痛みを訴える人の割合が少ないという結果が得られたとする。ここから、教会に通うことは膝関節の痛みの軽減に効果があると結論付けられるだろうか。答えは「否」である。なぜなら、もともと膝に痛みを感じる人は、教会に出席する頻度が少なくなることは充分予想されるからである（逆に言えば、もともと膝に痛みの無い人は教会に出席しやすい）。また、祈りをささげる時間の長い人と、そうでない人を比較すると、祈りをささげる時間が長い人ではうつ病患者が多いという結果が横断研究から得られるとする。ここから、「祈りはうつ病を引き起こす」と結論付けられるだろうか。答えはやはり「否」である。なぜなら、うつ病の人が、救いを求めて祈る時間を増やすことは充分ありえるからである。事実、祈りがうつ病を引き起こすのではなく、うつ病患者が病気からの回復を求めて長い祈りをささげるのである。

以上、二つの例が示すように横断研究で得られた結果からは因果関係を明らかにすることは出来ない。宗教と健康問題の因果関係を明らかにするためには少なくともコホート研究、可能ならランダム化臨床試験が必要とされる。そして、特に最近のこの領域の研究の多く（そして上記に紹介した研究いずれも）は、コホート研究や一部ランダム化臨床試験によって行われている。

3.2 研究における宗教の評価

宗教と健康の問題を調査する場合には、宗教をどのように評価するのが重要な問題になる。多くの研究では、宗教の評価は、宗教性と宗教的実践の両方あるいはいずれかの観点からなされている。宗教性は外的宗教性 *extrinsic religiosity* と内的宗教性 *intrinsic religiosity* に区別され、前者は宗教そのものを目的とするのではなく、それ以外の目的がある場合（教会のメンバーであるのは、それによって社会での人脈を気づきやすいから）などであり、後者は「私の宗教信念は私の人生すべてのを支えている」などの表現で表さるよう¹⁵、ある人が神を信じること、祈りをささげることなど、宗教自体に価値があると考え、その人の行いや考えなどに深く広く宗教が影響を与えている状態である。先の Koenig らの研究（注7参照）でも

など）を行い、もう一つの群（対照群）にはその介入を行わず、両群を経過観察し、転帰の違いを明らかにする。最も質の高い研究方法の一つと考えられている。

¹⁵ H.G. Koenig et al, *Handbook of Religion and Health*, pp.500-501.

Hoge の内的宗教性尺度が用いられていたように、こうした宗教性を評価する質問票も開発されている。

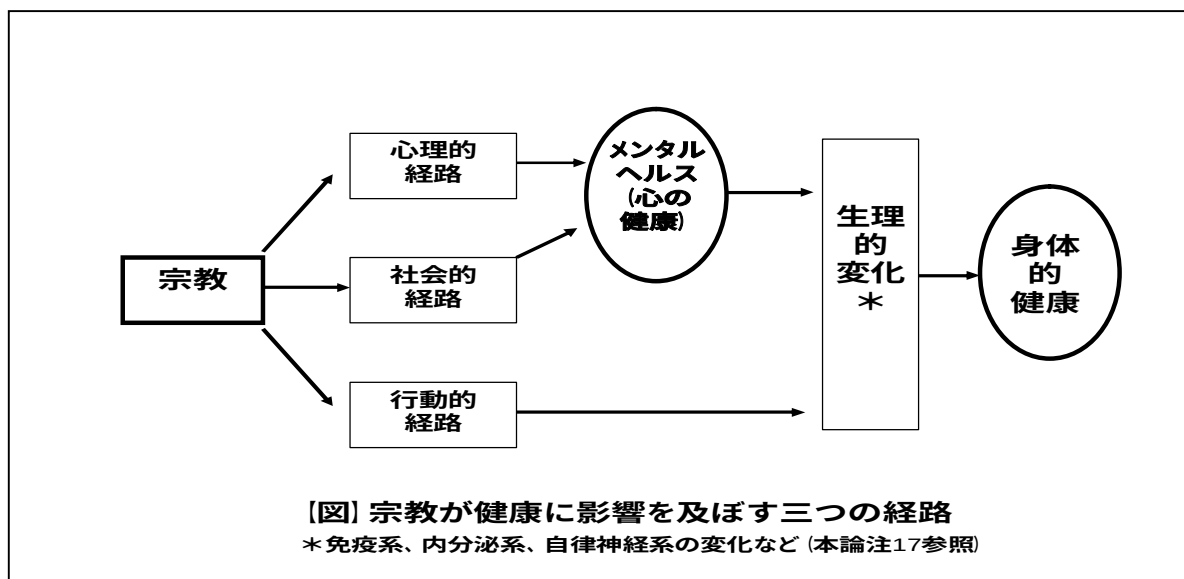
科学的研究はすべての因子を漏れることなく把握することが出来ないため、宗教と健康の関係を調査する研究においても、得られる結果には必ず限界がある。よって、こうした研究分野を考察する際にも、どのような疫学的手法が用いられ、どのように宗教が評価されているのかを明確にすることが極めて重要となる。

4. メカニズムに関する考察

4.1 宗教が健康に影響を及ぼす三つの経路

上記で紹介したいくつかの論文が示しているように、宗教が健康に対して多くは良い影響を持つこと、それが単にメンタルヘルスだけではなく、身体健康や寿命にまで影響を与えることは、現在ではおおむね一致している¹⁶。しかしこうした結果は、奇跡であるのか。あるいは、既知のメカニズムを介して生じるのか。

我々は、上記の宗教のもつ心身の健康影響に関して、既知のメカニズム、例えば三つの経路を考えることができる¹⁷。それは心理的経路、社会的経路、行動的経路の三つである（【図】参照）。



¹⁶ ただし、こうした研究に対する反論としては R. P. Sloan, *Blind Faith: The Unholy Alliance of Religion And Medicine*, St Martins Press, 2006 がある。

¹⁷ H.G. Koenig, *Medicine, Religion, and Health: Where Science and Spirituality Meet*, pp.37-67, H.G. Koenig et al, *Handbook of Religion and Health*, p.388, および Jeff Levin, *How Faith Heals: A Theoretical Model*, *EXPLORE*, 5(2), 2009, pp.77-96.

まず、心理的経路であるが、例えば様々なストレスに直面した場合でも、宗教を重んじる人では、そこに何らかの意味を見出そうとする傾向にある。良く引用されるように「試練」という考えによって、多くのストレスは神が自らを鍛えるためにもたらすものであり、そこに神の愛さえ、見出そうとする人がある。そして、困難の中でも希望を持ち続けることが出来ることが多い。こうしたストレスコーピングによって、宗教的な人はうまくストレスに対処することが出来る。これは結果として、良好な心の健康状態に導く。次に、社会的経路には、例えば同じ宗教に属する人々からうける社会的サポートや心理的つながりがあり、これによって孤立感を軽減することが出来る。孤立感の軽減は、心理的な健康に非常に良い影響を与えることは、例えば自殺者の多い地域でのうつ病対策の一旦として「孤立を防ぐ」ことを含む対策によって、大幅な自殺減少が認められた日本のデータからも強く示唆される¹⁸。最後に、行動的経路に関しては、宗教的な教えが、我々の行動様式に影響を与える。例えば、性的混乱の予防は、性行為感染症の減少につながる。また過度のアルコール摂取や喫煙の制限は、肝疾患や肺がんをはじめとする多くの疾患予防につながる。こうして宗教（宗教性や宗教的实践）は、心理的、社会的、行動的経路を介して、心身の健康に影響を与えられられる。

さらに心の健康が、生理的にも良好な状態をもたらすメカニズムに関しては、近年新たな分野での研究が進んでいる。

4.2 精神神経免疫学

精神神経免疫学（psychoneuroimmunology：PNI）は、1970年代半ばに提唱された学問分野である¹⁹。これまでの臓器中心の研究（さらには組織、細胞、遺伝子へという、細分化する研究）とは異なり、特に人体の神経系、内分泌系、免疫系の相互作用に注目し、人体をできるだけ包括的に、全人的に研究しようとする分野であるといえる。たとえば、ストレスを感じると、脳の視床下部から CRH（副腎皮質刺激ホルモン放出ホルモン）が分泌され、それが脳下垂体から ACTH（副腎皮質刺激ホルモン）の分泌を促し、ACTH によって副腎皮質からコルチゾールが分泌され

¹⁸ 高橋邦明ら「新潟県東頸城郡松之山町における老人自殺予防活動—老年期うつ病を中心に」『精神神経学雑誌』100 巻、1998 年、469-485 頁

¹⁹ H.G. Koenig and H.J. Cohen ed, The Link Between Religion and Health: Psychoneuroimmunology and the Faith Factor, Oxford University Press, 2002.

る。コルチゾールは免疫抑制作用を持つため、結果的に免疫機能が低下する。こうしてストレスという心理的な因子が、最終的に免疫機能の低下という身体機能に影響を及ぼすメカニズムが説明される。

宗教が身体に及ぼす影響に関しても、ストレスコーピングと社会的サポートによって、より良好な心の状態が得られるのであれば、そのことは、神経系、内分泌系、免疫系等の生体内のメカニズムを介して、身体に影響を与えることは、なんら不思議で理解不可能な現象ではなく精神神経免疫学から充分説明可能なのである。

つまりここで明らかにしておきたいことは、宗教が健康に良好な影響を与えることは、医学（科学）的に「未知の経路」によるのではなく（その場合はまさに「奇跡」と呼ばれるだろうが）、宗教上の教義や礼拝出席などの実践が、すでに既知の経路を介して、良好な健康状態に導くと考えられることである。既知の経路によって、宗教が健康に影響を与えること、それは医学の立場からは、宗教の健康影響という事実への理解を可能にすることであり、宗教の持つ機能を再発見することでもある。

5. 科学的研究の持つ意味 ―宗教と医学の対話に向けて―

5.1 宗教の再発見

アメリカでは、成人の 90%以上が、神あるいは higher-being に対して祈りをささげると述べ、3 分の 2 が教会やシナゴグ（ユダヤ教の教会）のメンバーであり、40%が礼拝に定期的に参加し、大多数が病気のスピリチュアルな側面を考慮してほしいと考えているという²⁰。

こうしたアメリカの事情と異なり、特に日本では宗教に対する誤解が強いように思われる。科学の発達 は必然的に宗教の領域を侵食するかのような情報や、似非宗教団体による社会問題などの影響を受け、現在の宗教は解決しなければいけない多くの課題を突きつけられている。人々は宗教の力を見失い、宗教に大きな期待をもちやかけていないようにも思える。

²⁰ W.R. Miller et al, "Spirituality, religion, and health. An emerging research field," The American Psychologist, 58, 2003, pp.24-35.

これまでは、あまりにも宗教の持つ否定的な側面が強調されすぎてきたといえよう。多くの現象や物質は人間に肯定的な側面と否定的な側面を両方含んでいる。例えば、現代医学において、薬剤は治療の中心的な位置を占める。薬剤はその効果とともに副作用があることは—そしてそれがどんな薬剤でも効果があれば副作用があることは—、少し薬理学を勉強した人なら誰もが理解できる事実である。副作用があるにもかかわらず、現代医学では、薬剤が重要となる。それは、副作用よりも薬剤の作用効果が患者の治療あるいは病気の予防にとって勝ることが期待されるからであり、そのように適切に処方されるからである。

同様に、宗教がある人の罪悪感を増強させ、あるいは場合によっては、祈りがかなえられないと思い込むことから絶望感を増強させる可能性は否定できない²¹。しかし、多くの研究が示すように、宗教は病気からの回復や予防効果に、ポジティブな影響を明らかに持っているのである。こうした事実を全く評価せず、ただ宗教のネガティブな影響のみを強調することは偏った情報であり、結果的に宗教と医学の積極的な対話を妨げる要因の一つになる。

日本ではまだなじみの薄い、宗教の持つ健康影響を調査する科学研究は、少なくとも宗教の再評価、再発見を促すだろう。

5.2 医学と社会に与える影響

日本は世界でも例を見ない速度で高齢化社会を迎えている。平成 17 年度のデータでは²²、高齢化や高度医療等の影響に伴い、65 歳以上の高齢者が医療費に占める割合は全体の半分以上（53.4%）となり、医療費は年間 33 兆円を超え、国民所得に対する割合も昭和 40 年度には 4.18%、昭和 60 年度には 6.13%と増加し、平成 17 年度では 9.01%にのぼる。

医療費や福祉問題など、現在の日本及びほとんどの先進国が直面する社会問題を解決するために、これまでのように生物医学（現在の分子生物学的方法を中心として、疾患の解明や治療を行おうとする医学）等を発達させることだけでこうした問題が解決されると期待することはもはや現実的ではない。格差社会、特に医療格差の問題を考えると、先端医療をひたすら追求することは、障害や疾患を持つ者と健

²¹ H.G. Koenig et al, Handbook of Religion and Health, pp.60-77. また臨床現場での興味深い報告は、次の著書参照。工藤信夫『信仰による人間疎外』いのちのことば社、1989 年

²² 『国民衛生の動向』、財団法人厚生統計協会、2008 年、225 頁

常者との格差を埋めるともいえるが、先端医療を提供できる施設とそうでない施設、そうした施設にアクセスしやすい都市とそうでない地方、高額な医療を受けることができる者とできない者などの格差を大いに助長する。こうした先端医療の持つ負の側面を考慮すれば、先端医療以外の価値の座標軸を提示することはきわめて重要であり、この点からも宗教上の信念、宗教的教義、あるいは礼拝出席などの宗教的实践などが、心身の健康に影響を及ぼす予防医学的效果は日本においても再度検討される必要がある。つまり宗教の持つこうした予防医学的效果は、高騰する医療費問題に取り組むためのひとつの有望な戦略になる可能性がある。さらに今後在宅医療が重視され（この背後には医療費抑制という経済的要因が強く働いているが）、年老いた家族を介護する機会が増える。その際に、本人のみならず、家族にとっても、宗教上の信念や教義、そして同じ宗教仲間からの公私にわたる支援（宗教的サポート）は、このストレスの多い介護の日常の中で希望を見出し、意味を見出すことに役立つだろう。宗教がもたらす心理的效果の影響は、身体上も経済上もかなり大きなものになると予想され、こうした分野の研究も今後非常に重要となるだろう。

5.3 医学研究が導く宗教と医学のより深い関連

科学の進歩に、キリスト教がいかに関与しているかはこれまでも多く指摘されてきた²³。全知全能の神が創られた宇宙に存在すると考えられる自然の斉一性への確信、自然という書物への理解とその書物を理解するためのプラトニズムと結びついた数学という言葉への関心、さらには神の御業を讃える行為としての科学研究に対する動機付けなど、その核心的な影響は多岐にわたる。しかしその後は、例えば宇宙論や進化論に代表されるように、科学の独自の進歩に伴い、宗教が関与する領域はますます狭くなるのだろうか。宗教は科学の発達によって、周辺領域に追いやられるのであろうか。身近な例で言えば、人が病んだとき、宗教が関与するのはあくまでも「現代医学が見放した病気」に関わるだけなのだろうか（実際、書店での一般向けの宗教と病気を扱う書物では、こうした観点で書かれた書物が多い）。

そうではない。本論で筆者が強く主張したいことは、「宗教による健康影響の少なくとも一部は医学的に既知の経路を介する」ことである。だからこそ、どれほど医学が進歩しようとも宗教は周辺領域に追いやられると考える必要は全く無い。医

²³ A.E.マクグラス著（稲垣久和ら訳）『科学と宗教』、教文館、2003年および渡辺正雄『科学者とキリスト教』、ブルーバックス、講談社、1987年

学ががんや心血管疾患をはじめとする身体疾患や、気分障害や不安障害などの精神疾患に対して、薬剤、手術、放射線療法、あるいは認知行動療法などの心理療法によって対処するように、その同じ疾患に関して宗教的教義や祈り、様々な宗教的儀式（礼拝出席など）が、心理的、社会的、行動的経路を介して影響を与える。従って、宗教が影響を及ぼす領域は、単に現代医学が見放した病気に限定されはしないし、ただ奇跡だけが、宗教のもたらす影響ではない。

ところで、「宗教による健康影響の少なくとも一部は医学的に既知の経路を介する」という主張は、いくつかの注意すべき問題を含んでいる。一点目は、「少なくとも一部は」という意味には、いまだ医学的に未知だが、しかし将来的には科学的に発見可能な経路が存在する可能性を残していることを意味している。二点目は、「宗教的奇跡」が生じる可能性を含んでいることである²⁴。それは、先の【図】で考えるならば、宗教的教義などに由来する良好なストレスコーピング（心理的経路）や、同じ宗教の仲間とのつながりや支援（社会的経路）を介することなく、例えば「祈り」のなかで突然希望が与えられ、抑うつ症状が改善すること（心の健康への影響）があるかもしれないし、失明していた人を直ちに見えるようにした（身体への健康への影響）キリストの奇跡などの場合がある。これらは、おそらく既知の経路を経ず、心身に影響を与えている。科学的立場とは、あくまでも事実を事実として認め、その事実を科学的方法論に従って明らかにする態度であるとすれば、我々はこうした奇跡を最初から否定することは科学的態度ではない。

三点目は、宗教と医学を同じ平面（次元）で語ることの危険性に注意しなければならない。両者が関与する領域は有限な同一平面上にあると考えるなら、医学の進歩によって宗教が関与する領域はますます限定されたものになるだろう。つまり、こうした考えでは「ギャップの神」“God of the gaps”が前提とされている²⁵。宗教と医学の関係を考えるためには人間存在の構造に関する議論を要する²⁶。例えば、人間の全人的な理解として、身体、心、スピリットというとらえ方がある。それはかつての心身二元論ではなく、生物学的医学ではとらえられない人間の本質的な領

²⁴ 例えば、ルルドの泉の奇跡は有名であり、この問題に関しては以下参照。竹下節子『奇跡の泉ルルドへ』、NTT出版、1996年

²⁵ A. E. McGrath, *The open secret: a new vision for natural theology*, Blackwell Publishing, 2008, pp.238-240.

²⁶ 人間の身体、心、スピリットという人間理解に関しては、V. E Frankl, *The Will to Meaning: Foundations and Applications of Logotherapy*, expanded edition, Meridian, 1988, p.22.参照。なおフランクルの人間観と宗教や医学の問題に関しては、拙論「医学におけるホモ・レギオーススー新たな人間像の探求」『宗教と倫理』、第8号、35-50頁、2008年参照。

域をスピリットとして明確に確保し、スピリットの機能として「生きる意味を求める」などを認めるいわば三元論²⁷である。ここでスピリットの領域を人間存在の構造として考慮すべきであるとする理由と、なぜ身体、心、スピリットの三元論であるのかを考える。前者の理由は、人間が生物学や心理学あるいは社会学によって説明しつくされる存在ではないことを明確にする必要からである。スピリットの次元を明確にすることは、科学主義による還元論的説明から人間の主体的で能動的な機能（それは精神的機能を含む）を守る²⁸。後者（三元論）の理由は、医学あるいは科学がこれまで主として（意識するか否かに関わらず）心身二元論に基づいていたとすれば、新たなスピリットの次元の導入は結果的に三元論に至るからである。もちろん、ティリッヒが物理的次元や化学的次元あるいは歴史的次元を指摘するようにさらに多くの次元を考慮することは可能であるが²⁹、少なくとも三元論である理由は、身体、心の次元を認めつつも、それらの次元に還元しつくされない人間固有の領域を確保するためである。

こうした人間理解に基づけば、「宗教による健康影響の少なくとも一部は医学的に既知の経路を介する」という主張においては、宗教（特に内的宗教性）の影響はまず人間存在のスピリットの次元に作用することによって生じると考えることが出来よう。人間存在の構造における、身体、心、スピリットという三つの領域がそれぞれ次元を異にしながらも関係を持ち、一人の人間の中では関係付けられ統一されているように、宗教と医学も人間の構造を介して関係付けられるべきであるように思われる³⁰。

四点目は、特に宗教者から問題を提起される可能性がある問題、つまり宗教の持つ健康影響が論じられると、その観点からのみ宗教が評価されてしまう恐れ、言い換えれば宗教をあたかも薬剤や治療法と同じレベルで論じることへの抵抗である。筆者も基本的には同じ危惧と抵抗を持つが、こうした問題提起に向き合うためには（そしてそうした疑問を放置することは宗教と医学の関係を疎遠にする）、宗

²⁷ 次の論文も「霊心身三元論」の重要性を論じている。棚次正和「霊性の人間学は可能であるか」『密教文化』第220号、2008年、37-51頁。さらに生の次元論に関する以下の論文は示唆に富む。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、2000年、1-16頁

²⁸ V. E. Frankl, *The Will to Meaning: Foundations and Applications of Logotherapy*, p.16.

²⁹ P.ティリッヒ（相澤一訳）『宗教と心理学の対話』教文館、2009年、69-79頁

³⁰ 芦名定道「ティリッヒ 生の次元論と科学の問題」にも同様の主張がある。さらに次元の異なる三つの領域がいかにして関係しあうのかという問題は残るが、それは心脳問題にも関わる。これに関しては別に論じる必要がある。

教には宗教の存在意義（目的）や機能があること、宗教の持つ健康影響はそれ自体が目的ではなく、内的宗教性の強さや宗教実践の結果としてもたらされることをあらためて明らかにする必要がある。

6. まとめにかえて

本論では、宗教が健康に良好な影響を及ぼす科学的研究がすでに多くなされている事実を紹介するとともに、そのメカニズムとして、既知の経路を介してこうした作用が及ぶ可能性を示した。しかし、海外での宗教と健康問題の科学的研究の結果を持ち出すことで、「宗教の健康に与える影響はすべて科学的に証明される」とか、「今後宗教は健康問題の解決を中心にして進むべきだ」と主張することが筆者の意図ではない。宗教が心身に及ぼす影響を、奇跡という経路に限定するのではなく、また現代医学が見放した疾患やターミナルケア領域に限定するのではなく、我々は既知の経路を介して宗教が心身に影響する事実を（もちろん奇跡が関与する可能性を別に認めながら）、しっかりと認識する必要がある。既知の経路を介するがゆえに、宗教は心身に現実に影響を与えうるのである。

こうした主張は宗教と医学の関係にある種の変更を迫る。いったい、これまで宗教は身体の救いをどのように考え、それぞれの宗教の教学のなかで身体の救いはどのように位置づけられてきたのであろうか。身体の救いは、近代医学の発達以降、医学に完全に委ねられたのであろうか。もしそうであるなら、各々の教学の中で、科学と医学はどのように位置づけられるのかが示されねばならない。一方、本論で紹介した医学的研究結果は、教義をどれだけ人生の中にといているのかという内的宗教性、そして礼拝出席などの宗教実践などが、心身に影響を与えることを示す。それは、宗教と医学の対象領域を単に魂（霊）と身体（肉）に2分して安住するだけでは不十分であることを示している。ここでは、人間の存在論的（次元論的）理解が求められているのではなかろうか。ティリッヒは（人間の生の）「諸次元の相互内在性と相違を理解することが、衝突を取り除き、すべての次元における健康と癒しの援助者たちの密接な共同作業を作り出すことが出来るのである」³¹と指摘す

³¹ P.ティリッヒ（相澤一訳）『宗教と心理学の対話』、78頁

る。また、臨床上の個々のケースでは、「祈りがかなえられない理由は何か」、「病気を治す力は神には無く、科学（医学）がそれにとって代わるのか」、「私の病気は多くの罪のためか」など、患者は病気を通じて多くの悩みを持ち、宗教的であればあるほど、その悩みが増強されることも多い。こうした問題（スピリチュアルペイン）にどのように答えていくのか等³²、論じなければならない多くの具体的で切実な問題が山積している。宗教学は、病む人を通じて、救いの可能性と意味を論じることが求められているし、医学は病む人のスピリチュアルペインに向き合い、さらに予防や健康に宗教がどのように関与するのかを明らかにすることが求められている。今日こうした問いに宗教者と医療者が共に誠実に答えていくことが、宗教と医学の対話を促し、ひいては人々のウェルビーイングの向上に寄与することになるのではなかろうか。

—————

キーワード：

宗教と医学、心理的・社会的・行動的経路、全人的理解、ギャップの神、スピリチュアルペイン

KEYWORDS：

religion and medicine, the physical, social, and behavioral pathways,
a whole person, God of the gaps, spiritual pain

³² 海外ではチャプレンがこの問題に取り組んできたが、日本でもその必要性が真剣に議論されている。窪寺俊之『スピリチュアルケア学概説』、三輪書店、2008年および、淀川キリスト教病院ホスピス編『緩和ケアマニュアル 第5版』、最新医学社、2007年参照。

個人レベルから見た真宗道德の特性と ダイナミクス

ウーゴ・デッセー

(日本キリスト教協議会 (NCC) 宗教研究所研究員)

(和文要旨)

本稿は、筆者が 2008 年に真宗信者 400 人に対して行った調査の結果に基づいて、真宗教団の道德の様相を考察するものである。真宗信者は精神的生活を志向するが、社会活動への意欲を欠いているというわけではなく、政治的に中立の活動には比較的よく参加する傾向が見られる。回答者には思いやりを重視する態度が顕著で、一番重要な価値観の中に日本の伝統的価値観である協力、正直、礼儀がある。恩返しと重なる報恩という価値観も強調される。僧侶以上に門徒の方が権威主義的価値観を重視するが、全国平均と比べると、その態度はある程度低下するようである。しかし、権威主義的価値の支持と宗教意識には関連性が見られる。真宗信者が平等を重視する傾向はあるものの、他宗教信者の宗教的平等は全面的に認められていないようである。その上、宗教的排他主義と自民族・自文化中心主義にも関連性が指摘できる。真宗教団では非暴力の態度が重視され、それが平和と死刑制度に対する信者の姿勢に意味合いをもつ形跡がある。

(SUMMARY)

The results of a survey conducted by the author among 400 Shin Buddhist practitioners provide indications for the analysis of Shin Buddhist morality and its correlation with religious consciousness. Despite the doctrinal intricacies relating to the teaching of other-power, there are signs that the practitioners' morality is oriented to Shin Buddhist values such as compassion, hō-on, and peace of mind, to traditional Japanese values such as cooperation, manners, honesty, repaying of debts, and filial piety (less, however, than the Japanese average), and to other core Shin Buddhist values, such as equality and non-violence, which may be characterized as modern values as well. It seems that the inclination toward peace of mind does not inhibit forms of social engagement and

a marked emphasis on equality and non-violence, which also appear to be positively correlated to religious consciousness. However, high standards of religious consciousness are also shown to be related to religious exclusivism. The evaluation of values such as authority, patriotism, loyalty, and obedience is relatively low. On the other hand, it may be seen that the inclination toward patriotism and ethno-cultural defense tends to be significantly correlated to higher standards of religious practice and belief.

1. はじめに

真宗ではこれまで倫理と社会運動という問題が慎重に扱われてきた。その主な理由は、創始者親鸞（1173-1262）が重視した「はからい」という教義、つまり自分の打算を捨てる必要性にある。親鸞は、人間は「はからい」を捨て「他力」という阿弥陀の働きに自らを任せることができると考え、「自力」による善行が「信心」という中心的宗教体験と浄土「往生」の障害になると主張した。しかし、親鸞は道德の実践を不可能と考えていたのではなく、むしろ道德を「他力」という考えに従って慎重に考察すべきと見ていた。真宗倫理の基礎には阿弥陀の本願の普遍性があり、これを前提として親鸞は念仏者を「同朋」とみなし、彼らの平等を認めた。さらに、阿弥陀の慈悲に報いて世の中の悪を捨てるよう信者に勧めた。さらに留意すべき点は真宗の批判的側面であり、これは「神祇不拝」の概念に密接に関係する。拙著でも取り上げたが、これらの側面は現代の真宗倫理に関する論議と社会運動の基盤となっている。例えば、「同朋社会」の重視と「神祇不拝」の概念は、真宗が進めている差別問題と平和主義の運動の背景にも見られる。この点において、組織・運動家によってより積極的に取り組まれているのが、靖国問題、被差別部落問題、ハンセン病問題である。さらに、1980年代以降になると、ターミナルケアと社会福祉に従事するビハーラ活動などにもその領域は広がりを見せた¹。だが、真宗は信仰が社会生活から分離しているという点が、様々な機会で批判されてきた。津田左右

¹ Ugo Dessì, *Ethics and Society in Contemporary Shin Buddhism*, Berlin: Lit Verlag, 2007, pp. 141-190 を参照。

吉、加藤周一などがこのような批判を加えている²。一方、真宗信仰についての消極的理解を懸念している真宗作家も少なからずいるようである³。

2. 真宗教団における宗教意識と善行への期待

先に述べた真宗教団における他力信仰と社会行動の間の問題、および真宗道德の特性を確認するため、本稿筆者は 2008 年に日本 26 都道府県の真宗信者 400 人に対し、調査を実施した。回答者のほとんどは本願寺派・大谷派に属する門徒（280 人）と僧侶（120 人）だが、門徒の平均的態度が明らかになるように、総代を約 1 割に制限した。この調査の目的は二つある。ひとつは真宗信者の道德観と社会行動の関係を個人レベルで研究すること。もうひとつは門徒の道德観と宗教意識との関連性を確かめること。以上を踏まえて、利用する宗教意識の指標を二グループに分けた。1) 第一のグループには真宗実践・信仰に関連する項目が含まれる。つまり帰敬式を受ける、報恩講によく参詣する、朝夕の勤行をよくする、法話をよく聞く、真宗聖典・宗教書をよく読む、念仏の実践を正しく理解できるという 6 項目である。2) 第二のグループには「神祇不拝」（神々の崇拜の拒否）と関係している項目が含まれる。つまり神棚にお供えをしない、お守り・お札を持たない、地域の神社行事に参加しない、初詣でをしないという 4 項目である。第一のグループに関して言うと、図 1 に見られるように、帰敬式を受けた門徒の割合は 42.1%であり、彼らは一般より高い宗教意識を持つと仮定した。

第一のグループに含まれるもう一つの宗教意識指標は「念仏の称え」に係する。教義上厳密には、念仏とは死者の供養・功德を積む・浄土に行き生まれるなどのためではなく、仏恩に報謝するためのものとされている。図 2 で示すように、念仏には仏恩への報謝以外に意味がないと考える門徒は 18.2%で、彼らはこのグループの中でも、特に高い宗教意識を持つものと思われる。

² 信楽峻磨「親鸞における信と社会的実践」『親鸞教学』第 38 号、1981 年：76-78 頁を参照。

³ たとえば、阿満利磨『社会をつくる仏教—エンゲイジド・ブディズム』、人文書院、2003 年、29-30 頁を参照。

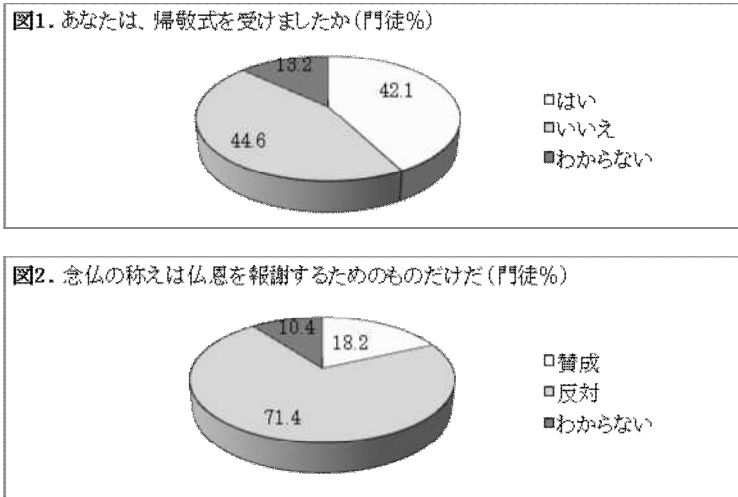
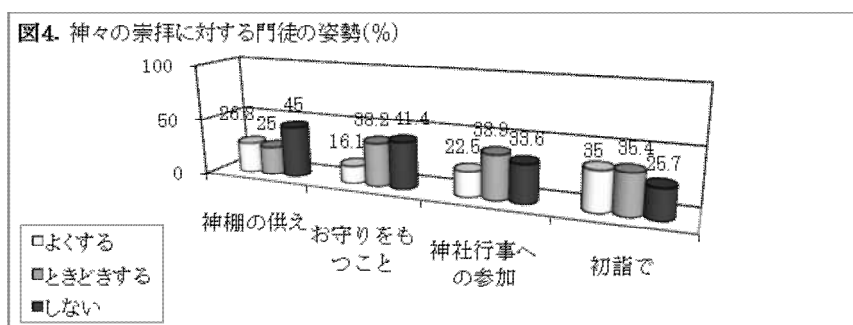
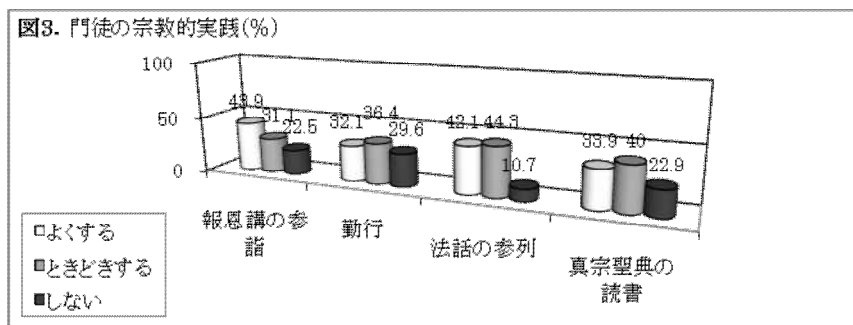


図3に示す四つの項目は宗教意識指標の第一のグループに属する。図に見られるように、報恩講によく参詣する門徒の割合は43.9%で、朝夕の勤行をよくする門徒の割合は32.1%、法話をよく聞く門徒の割合は42.1%、真宗聖典・宗教書をよく読む門徒の割合は33.9%である。これらのケースに該当する門徒は、平均的な門徒よりも宗教意識が高いと仮定した。

図4にある四つの項目は宗教意識指標第二のグループに属する。図で示されているように、神棚にお供えをしない門徒の割合は45%で、お守り・お札を持たない門徒の割合は41.4%、地域の神社行事に参加しない門徒の割合は33.6%、初詣でをしないの門徒の割合は25.7%である。これら四つのケースでは神々の崇拝の拒否が堅持されており、やはり平均的門徒よりも宗教意識がより高いと仮定した。



では、真宗信者の道徳と社会行動の特性は何であろうか。表 1 に真宗信者の基本的価値観 23 個を列挙した。これらの価値観の具体的内容は以下のとおりで、四つのグループに分けられる。1. 真宗の典型的価値観（他人への思いやり、報恩、念仏の称え、心の平安）、2. 日本の伝統的価値観（協力、正直、礼儀、人への尽力、親孝行、法律尊重、恩返し、先祖の崇拝、集団意識、伝統・習慣の順守、愛国心、忠誠心、従順、権威への服従）、3. 近世的・近代的価値観（勤勉、仕事の成功）、4. 真宗的および近代的価値観（非暴力、平等、社会活動）である。

表 1. 真宗信者の価値観（「非常に重要」と「かなり重要」を合計した割合[%]）

	全体	門徒	僧侶
他人への思いやり	93.0	92.1	95.0
人と協力し合うこと	91.8	90.7	94.2
礼儀正しいこと	90.2	91.1	88.4
正直であること	90.0	89.3	91.7
人のために尽くすこと	86.6	86.4	86.6
親孝行すること	85.6	88.2	79.1
報恩・仏恩に報謝すること	85.2	83.3	90.0
非暴力・不戦	84.0	81.4	90.0
平等・非差別	84.0	82.5	87.5
心の平安をもたらすこと	84.0	85.3	80.9
法律を守ること	81.3	82.5	78.3
念仏を称えること	80.2	76.5	89.2
恩返しすること	78.7	80.7	74.1
勤勉であること	77.0	78.2	74.2
先祖の崇拝	73.7	80.0	59.1
社会活動に参加すること	73.2	74.2	70.9
集団の一員であること	58.2	60.7	52.5
伝統や習慣に従うこと	54.0	57.5	45.8
愛国心を持つこと	52.3	58.6	37.5
忠誠心を持つこと	50.7	57.9	34.1
仕事で成功すること	45.3	48.6	37.5
従順	38.5	40.3	34.1
権威ある人々に敬意を払うこと	37.7	42.2	27.5

3. 真宗教団における真宗的価値観

第一位に挙がっている「他人への思いやり」には（93%）仏教的なニュアンスが

あり、大乘仏教、または真宗の基本的な価値観としても考えられる。今述べたことは、門徒より（92.1%）僧侶の方が（95%）「他人への思いやり」を選んだ理由を説明できるかもしれない〔表1を参照〕。「報恩・仏恩に報謝すること」の項目が重視されているということ（85.2%）は、真宗信仰と道徳意識の間に、絶えぬ緊張関係があることを示している。つまり、親鸞が説明したように、真宗においては善行が往生の原因ではなく、阿弥陀如来の慈悲に報いて（「報恩」）世の中の悪を捨てることができると信じられているのだが⁴、「報恩・仏恩への報謝」は、「恩返し」という日本の伝統的価値観と重ね合わされているようにも見受けられるのだ。僧侶は「礼儀」（88.4%）、「人への尽力」（86.6%）、「親孝行」（79.1%）より「報恩」（90%）を重要視しているものの、門徒はそれほどでもない（83.3%）。もう一つの真宗的価値観「心の平安」を84%の信者が選択した。言うまでもなく、これは仏教伝統の根本的価値観である。しかし、真宗の伝統では、蓮如の唱える「安心」、「王法・仏法論」、「妙好人」の信心深さとの関係などで「心の平安」が特徴的な意味合いを持ってきた⁵。そして、僧侶（80.9%）よりも門徒（85.3%）の方がこの価値観を選んでいる。全体的に、真宗信者にとっては社会活動よりも宗教的・精神生活の方が大切なようである。表1に見られる通り、「社会活動」を重視する信者は73.2%である。この点をより明らかにするために、表2の項目を加えた。世界平和のためには何を一番に為すべきかという質問である。予想通り、社会活動より（13.2%）、心の平安を選んだ信者の割合は高い（62.8%）。

表2. あなたは世界平和のために何を一番すべきだと思いますか（%）

	全体	門徒	僧侶
心の平安をもたらすこと	62.8	61.1	66.7
国連活動を支持すること	19.5	20.4	17.5
社会活動に参加すること	13.2	13.2	13.3
防衛力を強化すること	1.5	1.8	0.8
わからない	3.0	3.6	1.7

真宗では宗教的・精神生活への傾向があるからといって、そこに社会運動への意欲がないというわけではない。靖国問題、被差別部落問題、ハンセン病問題、社会福祉といった問題は組織レベルで取り組まれ、この活動の基礎には、特に「同朋社

⁴ 例えば、真宗聖教全書編纂所『真宗聖教全書二』、大八木興文堂、2003年、702頁を参照。

⁵ 例えば、黒田俊雄『黒田俊雄著作集・第二巻』、法蔵館、1999年、185-196頁。信楽峻磨「近代における真宗倫理の諸相」『印度学仏教学研究』、第49（2）号、2001年、550-558頁を参照。

会」の重視、「神祇不拝」の概念、教団の戦争責任の反省がある⁶。だが、真宗信者の行う社会活動はどのようなものなのか、より詳しく見て見よう。回答者が「現在している」および「したことがある」活動の種類を、表3に示した。門徒にとって特に人気の高いのが町内会（「現在している」と「したことがある」を合わせて80%）と地域の美化・環境保全（79.3%）に関連する活動だが、氏神の祭と協力する人も多い（65.7%）。真宗教団が組織レベルでサポートしている障害者への支援活動（48.9%）とビハラー活動（8.9%）については、ある程度参加の形跡が見られる。表3の下部にあるが、差別反対運動（23.2%）と憲法九条の改正反対運動に（11.1%）参加する人数は少なくないと思われる。しかし、上部の項目は政治的に中立の活動に属するので、このことは日本の社会運動の一般的弱点を反映しているように思われる。僧侶の場合でも、町内会（75.9%）と地域の美化・環境保全（75.9%）に関連する活動が顕著だが、氏神の祭と協力する回答者割合は4割に下がる。やはり、真宗の布教を行う僧侶割合は高い（65%）。ここでも上部の項目は政治的に中立の活動を指すわけだが、門徒の場合より、差別反対運動（40%）、憲法九条の改正反対運動（33.3%）、靖国参拝反対運動（23.3%）、教育基本法の改正反対運動（20.9%）、ハンセン病の元患者の支持（26.7%）という、政治的に慎重を期する問題に取り組む割合は僧侶の方がかなり高い。社会活動への参加と宗教意識には、ある程度の関連性が見られる。表4にあるように、報恩講の参詣、勤行、法話の参列、真宗聖典・宗教書の読書をよく行う門徒には障害者への支援と差別反対運動への参加の割合が明らかに高くなる。

⁶ Ugo Dessì, *Ethics and Society in Contemporary Shin Buddhism*, pp. 141-182 を参照。

表 3. 真宗信者の社会活動 (%)

	門徒		僧侶	
	現在している	したことがある	現在している	したことがある
町内会・自治会	32.5	47.5	26.7	49.2
地域の美化・環境保全活動など	24.3	55.0	14.2	61.7
氏神の祭の協力	21.8	43.9	5.0	35.8
スポーツ・レクリエーション活動	13.6	58.9	15.0	55.8
真宗の布教	9.3	21.1	45.0	20.0
交通安全活動	8.9	46.8	10.0	41.7
障害者への支援	5.0	43.9	10.8	41.7
日本遺族会の活動	3.6	7.5	1.7	6.7
憲法九条の改正反対運動	3.2	7.9	13.3	20.0
差別反対運動	2.5	20.7	7.5	32.5
靖国参拝反対運動	2.1	3.2	10.0	13.3
ビハーラ(ホスピス)活動	1.4	7.5	2.5	20.8
教育基本法の改正反対運動	1.4	6.1	6.7	14.2
ハンセン病の元患者の支持	0.7	9.6	9.2	17.5

表 4. 社会活動 × 宗教意識 (「現在している」と「したことがある」を合計した割合[門徒%])

	障害者への支援	ビハーラ(ホスピス)活動	差別反対運動	憲法九条の改正反対運動
全体	48.9	8.9	23.2	11.1
帰敬式を受けた人	52.6	11.0	33.0	14.4
報恩講によく参詣する人	59.3	12.2	30.9	13.8
朝夕の勤行をよくする人	58.9	12.2	30.0	15.5
法話をよく聞く人	56.8	11.8	32.2	13.5
真宗聖典・宗教書をよく読む人	57.9	12.7	34.7	14.7
念仏の称えは仏恩を報謝するためのものだけだと思ふ人	49.1	11.8	25.5	9.8
神棚にお供えをしない人	46.1	8.7	23.0	10.3
お守り・お札を持たない人	50.0	12.0	26.7	14.6
地域の神社行事に参加しない人	46.9	9.6	19.1	11.7
初詣でをしない人	44.4	15.3	22.2	13.9

4. 真宗教団における日本の伝統的価値観

表 1 に示したように、「思いやり」の下に「協力」(91.8%)、「礼儀」(90.2%)、「正直」(90%)、「人への尽力」(86.6%)、「親孝行」(85.6%)という 5 つの日本の伝統的

価値観が並んでいる。そのうち、「協力」、「礼儀」、「正直」、「人への尽力」を重要視する態度は全国の平均に近い〔図 5 を参照〕⁷。僧侶の場合、真宗的価値観である「報恩・仏恩への報謝」(90%)、「非暴力」(90%)、「念仏の称え」(89.2%)は、「礼儀」(88.4%)、「人への尽力」(86.6%)、「親孝行」(79.1%)を上回る。門徒の場合「思いやり」に続く徳目は「礼儀」(91.1%)であり、「親孝行」(88.2%)は「人への尽力」(86.4%)に先行する。表 1 が示すとおり、僧侶の場合「先祖の崇拝」の重要性はかなり下がる。おそらく、真宗における阿弥陀如来の中心性がその理由のひとつだろう。この中心性は、東西本願寺が強調する「仏壇は死者や位牌のためのものではない」という主張にも、その具体例が見られる⁸。

だが、「親孝行」の重要性は全国平均より低いようである。図 6 を見てみよう。南山宗教文化研究所の調査では伝統的価値観(親孝行・恩返し)と近代的価値観(権利尊重・自由尊重)の中では「親孝行」が最上位にきている(64.6%)⁹。これと比較すると、私が行った調査においては「親孝行」を選んだ門徒(56.4%)と僧侶(40.8%)の割合が相対的に低いのが見て取れる。

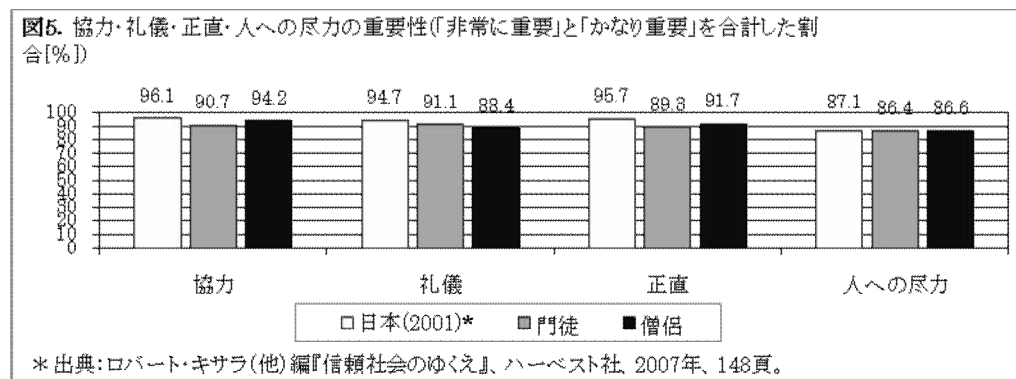


図 6 の 4 項目の中では、門徒にとって最も重要な価値観は「親孝行」だが、僧侶にとっての最重要は「恩返し」である(50.8%)。一方、「恩返し」は門徒にとって第 2 位の位置を占める(50.4%)。「恩返し」が重視されている理由は、おそらくのところ、日本古来の徳目である「恩返し」が真宗の典型的価値観である「報恩・仏恩への報謝」とも重なり合うからではないか。又、興味深く思われるのは、権利尊重意識の全国平均(48.0%)が、真宗門徒(30.7%)・僧侶(38.4%)の値を上回っ

⁷ 全国平均の出典は南山宗教文化研究所の枠組み内で 2001 年に行った調査の結果である。ロバート・キサラ(他)編『信頼社会のゆくえ—価値観調査に見る日本人の自画像』、ハーベスト社、2007 年、148 頁を参照。

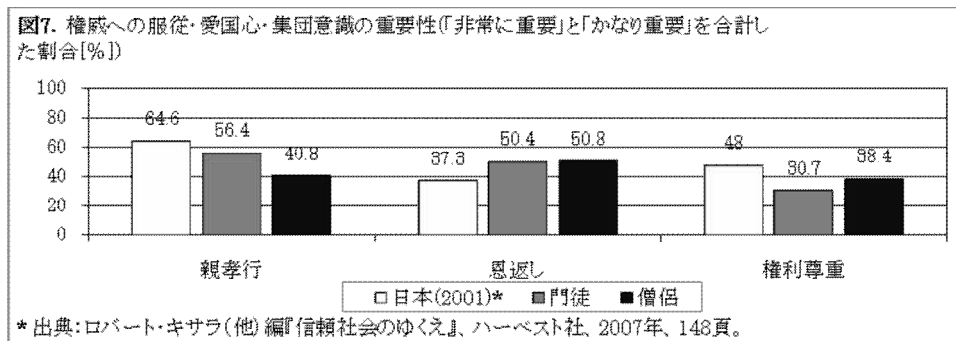
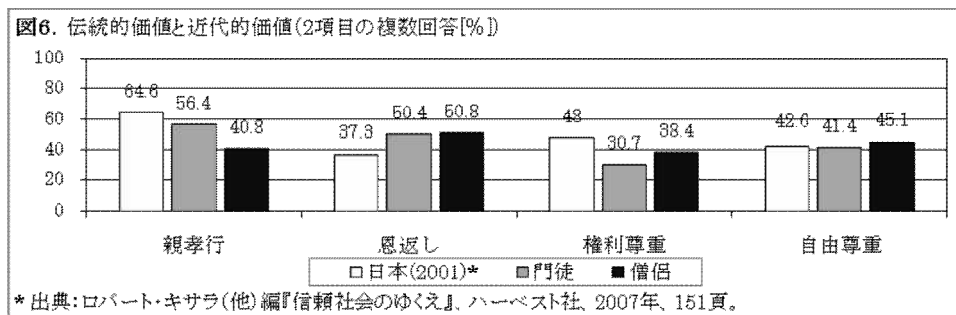
⁸ 浄土真宗本願寺派『浄土真宗必携』、本願寺出版社、2004 年、229 頁。真宗大谷派宗務所『真宗の教えと宗門の歩み』、東本願寺出版部、2003 年、75 頁を参照。

⁹ ロバート・キサラ(他)編『信頼社会のゆくえ—価値観調査に見る日本人の自画像』、151 頁を参照。

ている点である。伝統的価値観と近代的価値観の対立に関して言えば、真宗信者の方が全国平均よりも伝統的傾向を持つようである。

ロバート・キサラが行った調査によれば、日本人の権威主義的価値観の尊重は、他の価値観の場合と比較すると相対的に低い¹⁰。真宗信者の場合も同様で、権威主義的価値観である「集団意識」(58.2%)、「愛国心」(52.3%)、「忠誠心」(50.7%)、「従順」(38.5%)、「権威への服従」(37.7%)を支持する人の割合はやはり低い。だが、図7に示すように、真宗信者の場合、その尊重意識はより弱まる形跡がある。

「権威への服従」、「愛国心」、「集団意識」を支持する僧侶のパーセンテージは、それぞれ全国平均よりもおよそ20%ずつ低い。門徒のケースでは、全国の平均と比べて、「権威への服従」と「集団意識」の重要性が下がるが、「愛国心」を選んだ人の割合はあまり変わらない。全体的に言えば、先に観察した真宗信者の伝統的傾向は権威主義的価値観になかなか当てはまらないようである¹¹。



¹⁰ 同書、148頁を参照。

¹¹ Ugo Dessì, "Shin Buddhism, Authority, and the Fundamental Law of Education," *Numen*, Vol. 56, No. 5, 2009, pp. 523-544 を参照。

表 5. 権威への服従・愛国心・集団意識の重要性 × 宗教意識(「非常に重要」と「かなり重要」を合計した割合[門徒%])

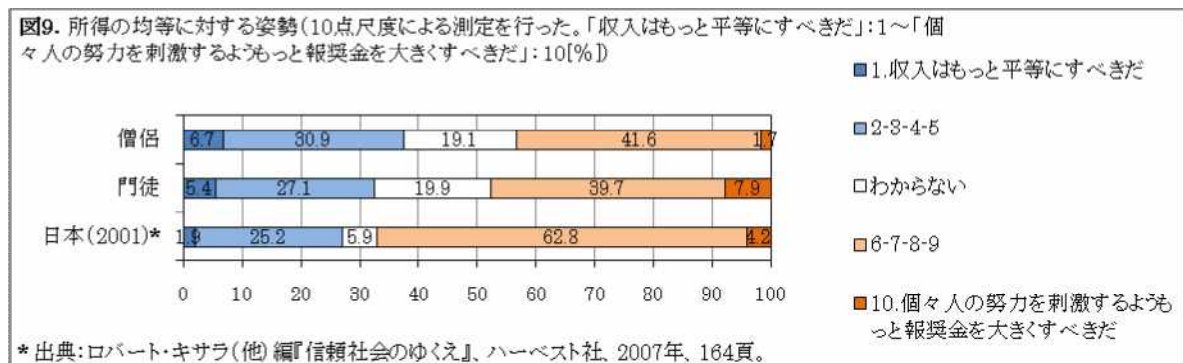
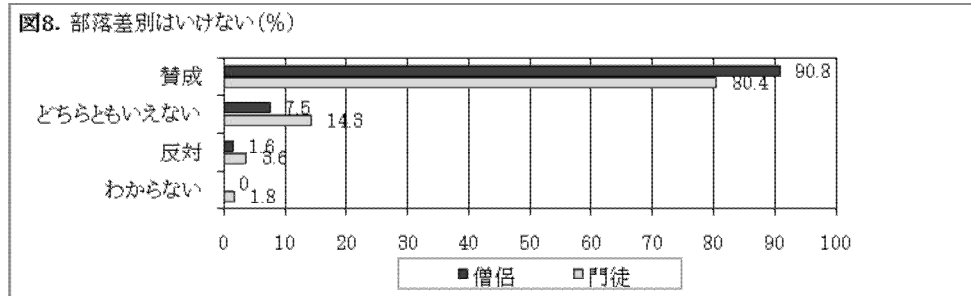
	権威への服従	愛国心	集団意識
全体	42.2	58.6	60.7
帰敬式を受けた人	50.0	63.5	66.1
報恩講によく参詣する人	56.9	71.6	73.1
朝夕の勤行をよくする人	53.3	70.0	71.1
法話をよく聞く人	55.0	72.1	71.2
真宗聖典・宗教書をよく読む人	48.4	62.1	69.5
念仏の称えは仏恩を報謝するためのものだけだと思う人	35.3	49.0	54.9
神棚にお供えをしない人	39.6	46.0	52.4
お守り・お札を持たない人	41.4	50.8	52.6
地域の神社行事に参加しない人	31.9	45.7	51.1
初詣でをしない人	34.7	34.7	52.8

興味深いことに、権威主義的価値観の尊重と宗教意識の高さには関連性が見られる〔表 5 を参照〕。より正確に言うと、先に述べた第一のグループに属する宗教意識指標（帰敬式を受ける、報恩講の参詣・朝夕の勤行・法話の参列・真宗聖典・宗教書の読書をよくする）を念頭に置くと、宗教意識が高いほど権威主義的価値の尊重が強くなると言える。それと違って、念仏の実践への深い宗教意識を持つ門徒については、その割合が約 1 割低くなる。同じように、神々の崇拝の拒否と関係する第二の宗教意識指標のケースでは、宗教意識が高いほど権威主義的価値を尊重する意識は弱くなるようである。今述べたデータは、組織レベルでしばしば見られる神々の崇拝の拒否と真宗の批判的側面との関連性（例えば、靖国問題に関する声明）が、個人レベルにも当てはまる指摘として考えられよう。

5. 真宗教団における平等主義と宗教的排他主義

「平等」・「非差別」は真宗信者から高く評価されている。表 1 にあるように、この価値観を選んだ僧侶は 87.5%、門徒だと 82.5%である。言うまでもなく、「平等」とは近代的な価値観だが、真宗では「同朋」という教団のキーワードとも密接に関係する。「同朋」とは阿弥陀如来の本願の普遍性に基づいて、すべての念仏者の宗教的平等を指しているからである。さらに、「同朋」の名称は、戦後、東西本願寺内部で起こった革新運動に付与され、以後特に被差別部落問題と結び付けられた。その結果、真宗の典型的価値観である「同朋」は人権の象徴である「平等」と密接

に重ね合わされてきた。図8に見られるように、僧侶の9割と門徒の8割にとって「部落差別はいけない」という意識がある。それに反対する信者の割合は極端に低い。被差別部落民に対する姿勢は、ある程度宗教意識のレベルに関係していると見られる。宗教意識の高い門徒に関しては、全体的に「部落差別はいけない」と答える割合はわずかに上昇する。

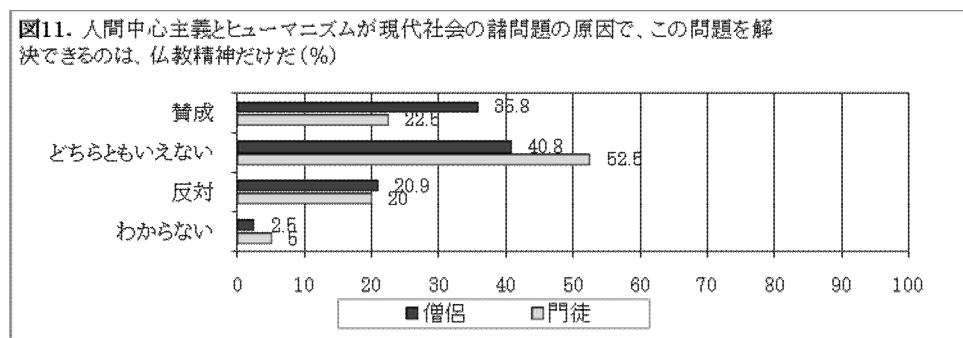
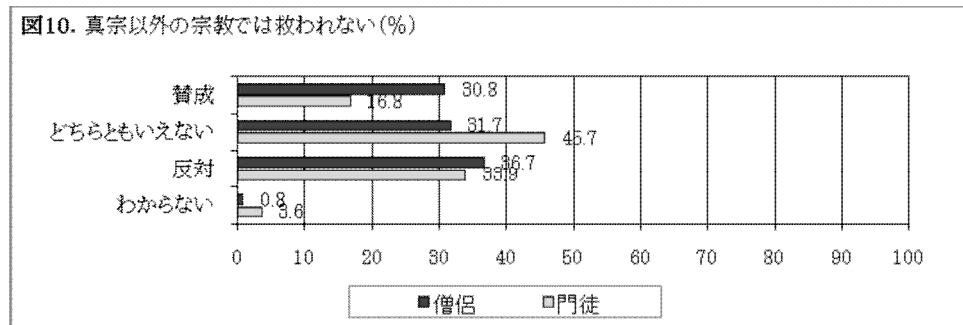


もう一つ確認を行ったのが、「同朋」という概念が経済的な平等という意味合いを持てるのかという問題で、そのためにアンケートでは図9に見られる項目を入れた。全国の平均と比較すると、経済的な平等志向を持つ真宗信者の割合は高い。青の棒グラフを見てみよう(左側)。経済的な平等志向を持つ人々の全国平均は27.1%(尺度1~5の合計の値)だが、門徒の場合32.5%に上昇し、僧侶の場合37.6%に達する¹²。全体的に経済的な平等志向と宗教意識には緩い関連性がある。

真宗において、「同朋」とは念仏者・真宗信者の平等を指す概念である。その概念が他の宗教の信者にどの程度まで当てはまるのか。これには追求の価値があると思われる。そのため、宗教的排他主義(つまり自宗教の優越性の強調)の指標として、アンケートに以下の二つの項目を入れた。一つ目は図10にある「真宗以外の宗教では救われない」という問いである。これに賛成の僧侶は30.8%である。反対の僧侶が36.7%であることを考えると、賛成の割合は相対的に高いと思われる。こ

¹² 同書、164頁を参照。

の関連で、住職と坊守の場合賛成の割合が約 45%に上がるのは意義深いことだろう。賛成の門徒はそれに比べると少なく、僧侶の割合の半分ぐらいになる。「どちらともいえない」と思う信者は多いというデータもある。



二つ目の宗教的排他主義の指標については、図 11 を見ていただきたい。これは真宗に見られる「ヒューマニズム批判」と関係する問いである¹³。ここでは「人間中心主義とヒューマニズムが現代社会の諸問題の原因で、この問題を解決できるのは、仏教精神だけだ」という意見に対する同意・不同意を尋ねた。賛成の僧侶は 35.8%に上るが、一方反対の僧侶は 20.9%のみ、という結果が出た。門徒の場合でも、反対意見よりも（20%）、賛成意見の方が高い（22.5%）。図 10 のケースのように、「どちらともいえない」と答えた門徒・僧侶もやはり多い。だが、真宗教団に宗教的排他主義の傾向が見られるのは否めない。

さらに、宗教的排他主義と宗教意識の強さには関連性が見られる。特に、第一のグループに属する宗教意識指標（帰敬式・報恩講・勤行・法話・真宗聖典・宗教書・念仏の称えに関する項目）を考察すれば、門徒のより高い宗教意識が宗教的排他主義へと結びついている様子が窺える。この指摘は「真宗以外の宗教では救われない」および「現代社会の諸問題を解決できるのは、仏教精神だけだ」という二つの項目

¹³ 真宗教団連合『真宗教団連合結成三十周年共同宣言』、2000年9月29日、真宗教団連合のウェブサイト、<http://www.shin.gr.jp/kyodan/102-30.html>。ウーゴ・デッセー「現代の浄土真宗におけるグローバル化—価値の相対化、機能分化、社会倫理」『宗教研究』、360号、2009年、108-110頁を参照。

に当てはまる〔表 6 を参照〕。

表 6. 宗教的排他主義 × 宗教意識（賛成の門徒割[%]）

	真宗以外の宗教では救われ ない	現代社会の諸問題を解決で きるのは、仏教精神だけだ
全体	16.8	22.5
帰敬式を受けた人	27.1	32.2
報恩講によく参詣する人	28.5	33.3
朝夕の勤行をよくする人	32.3	36.7
法話をよく聞く人	28.8	37.3
真宗聖典・宗教書をよく読む人	25.3	29.4
念仏の称えは仏恩を報謝するため のものだけだと思う人	23.5	37.2
神棚にお供えをしない人	17.4	16.9
お守り・お札を持たない人	18.1	25.8
地域の神社行事に参加しない人	22.3	15.9
初詣でをしない人	22.2	25.0

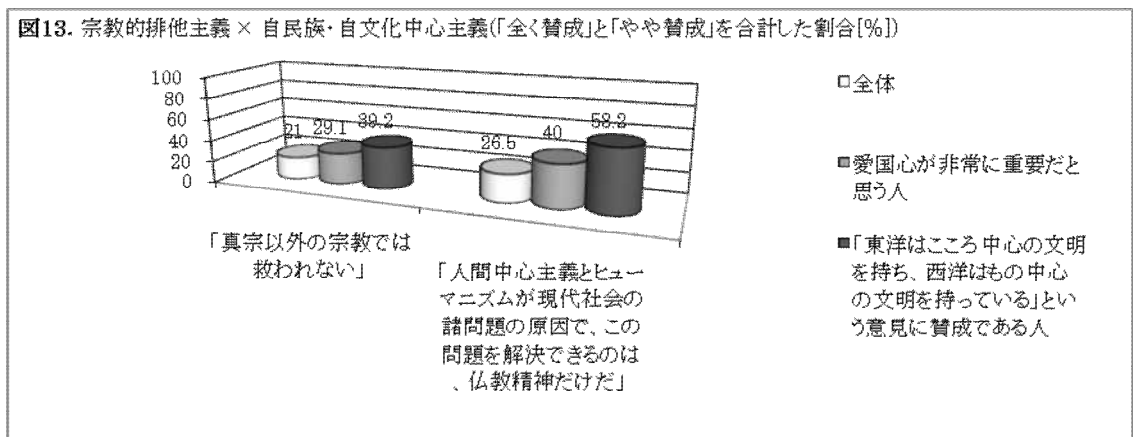
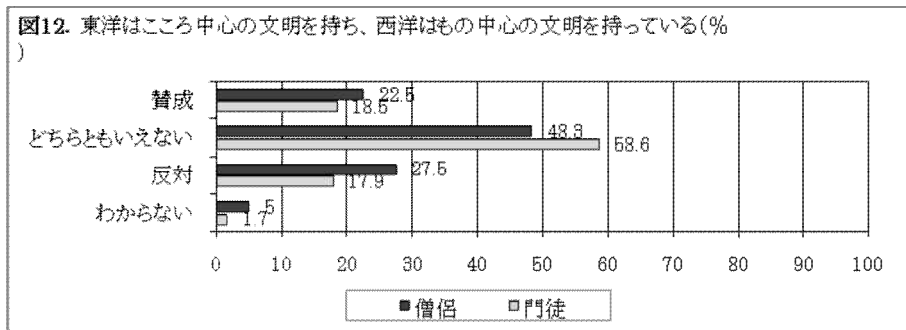
さらに検証を行ったのが、宗教的排他主義と自民族・自文化中心主義との真宗における関連性である。先述のとおり、真宗門徒の場合、ある程度の愛国心重視が窺える〔図 7 を参照〕。さらに愛国心重視と高い宗教意識との関連性という結果も出た〔表 5 を参照〕。自民族・自文化中心主義のもう一つの指標は図 12 に示す項目である。これは、特に幕末・明治時代以降日本の自民族・自文化中心主義を特徴付ける、「東洋精神文明」と「西洋物質文明」との対立についての問いである¹⁴。「東洋はこころ中心の文明を持ち、西洋はもの中心の文明を持っている」という意見に賛成の僧侶は 22.5%、反対は 27.5%との結果が出た。門徒の場合、賛成（18.5%）と反対（17.9%）の割合はほとんど同じである。未決定の信者の割合はかなり高く、この問題については真宗教団内にあいまいな態度が観察できる。

さて、真宗では宗教的排他主義と自民族・自文化中心主義には関連性があるだろうか。

図 13 に示すように、「真宗以外の宗教では救われない」と思う信者の割合は 21%だが、愛国心の強い信者の場合 29.1%に上がり、「東洋精神文明」と「西洋物質文明」との対立を支持する信者については 39.2%まで上昇する。同様に、「現代社会

¹⁴ 例えば、文部省・文部省教務局編『国体の本義・臣民の道』、日本図書センター、2003 年を参照。

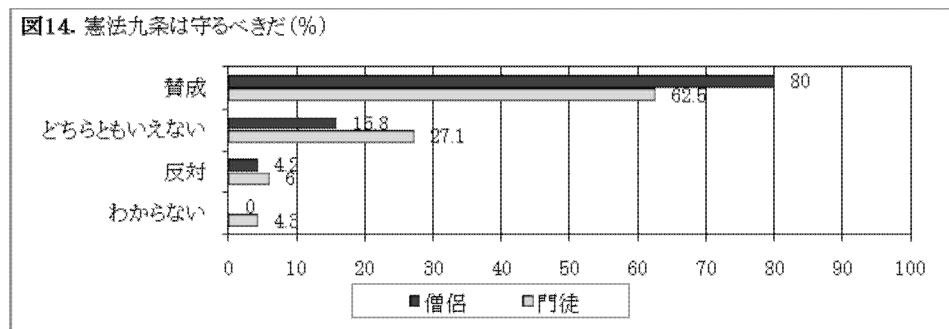
の諸問題を解決できるのは、仏教精神だけだ」と思う信者の割合は26.5%で、愛国心のある信者の場合40%に上がり、「東洋精神文明」と「西洋物質文明」との対立を支持する信者については58.2%に達する。このデータは、宗教的排他主義と自民族・自文化中心主義の結びつきが真宗に見られるということを十分に示している。つまり、真宗信者の自民族・自文化中心主義が強いほど、宗教的排他主義のレベルは高くなると言えるだろう。



6. 真宗教団における非暴力

「平等」と同様に「非暴力・不戦」は真宗信者にとってとても重要な価値観とされている。表1に示したように、この価値観を選んだ僧侶は87.5%で、門徒は82.5%である。「非暴力」とは近代的な価値観であると共に、真宗的な意味合いも持ち、「兵戈無用」と「世の中安穏なれ」という表現で真宗聖典に出てくる概念である。教団の組織レベルでは非暴力重視が戦後の現象だが、その転換点となったのは1980年

代から始まった真宗教団の戦争責任の反省である¹⁵。個人レベルでは「非暴力」重視の姿勢が憲法九条の擁護にも見られる。図 14 に示すように、「憲法九条は守るべきだ」と思う真宗信者は多い。特に僧侶の割合は 80%で、門徒の割合は 62.5%である。



面白いことに、憲法九条の擁護と宗教意識にも関連性があるようである。特に「念仏の称え」と第二のグループに属する指標の場合、宗教意識が高ければ高いほど「非暴力・不戦」への献身が強くなる傾向が見られる〔表 7 を参照〕。同様の懸念は自衛隊派遣の問題にも見ることができる。つまり、自衛隊派遣を支持しない真宗信者の割合が高いのである。門徒の場合、不支持は 6 割で、僧侶になるとそれは 8 割に達する。憲法九条の支持率と自衛隊派遣の不支持率に関しては、新聞社・通信社が調べた全国平均よりも、多くの場合真宗信者の割合の方が高い¹⁶。

最後に、死刑制度に対する真宗信者の姿勢について若干述べたいと思う。2004 年に内閣府大臣官房によって行われた死刑制度についての世論調査によれば、死刑制度の支持率は 8 割である¹⁷。図 15 にあるように、死刑制度を支持する信者の割合はそれよりも低い。僧侶の場合、死刑制度の支持より（41.6%）、不支持の方が高い(47.5%)。門徒の場合、支持は 56%で、不支持は 26.8%である。真宗教団では死刑制度への反対意見がかなり強いようである。表 8 に示すように、死刑制度に対する姿勢と宗教意識にはある程度の関連性が見られると言って良いだろう。全体的

¹⁵ Ugo Dessì, *Ethics and Society in Contemporary Shin Buddhism*, pp. 147-148 を参照。

¹⁶ たとえば、『朝日新聞』、2008 年 5 月 2 日

[<http://www.asahi.com/national/update/0502/TKY200805020272.html>], 2004 年 3 月 4 日

[<http://www.asahi.com/special/shijiritsu/TKY200403150268.html>].

『中日新聞』、2007 年 7 月 8 日

[<http://www.chunichi.co.jp/hold/2007/saninsen07/main/CK2007070802030628.html>]を参照。

¹⁷ 内閣府大臣官房政府広報室「基本的法制度に関する世論調査」、2004 年 12 月、内閣府のウェブサイト [<http://www8.cao.go.jp/survey/h16/h16-houseido/2-2.html>]を参照。

には、高い宗教意識は死刑制度支持の低下に軽く対応する。しかし、真宗聖典・宗教書をよく読む、初詣でをしない、念仏の実践をより理解している門徒のケースでは、支持しない割合がかなり高くなる様子が窺える。

表 7. 「憲法九条は守るべきだ」 × 宗教意識（「全く賛成」と「やや賛成」を合計した割合[門徒%]）

全体	62.5
帰敬式を受けた人	66.1
報恩講によく参詣する人	62.6
朝夕の勤行をよくする人	65.6
法話をよく聞く人	63.5
真宗聖典・宗教書をよく読む人	70.6
念仏の称えは仏恩を報謝するためのものだけだと思う人	74.5
神棚にお供えをしない人	70.6
お守り・お札を持たない人	72.4
地域の神社行事に参加しない人	65.9
初詣でをしない人	70.9

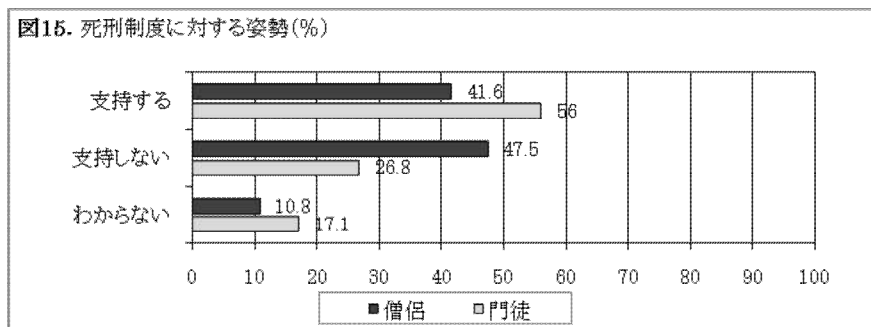


表 8. 死刑制度に対する姿勢 × 宗教意識（門徒%）

	支持する	支持しない
全体	56.0	26.8
帰敬式を受けた人	53.4	30.5
報恩講によく参詣する人	53.7	31.7
朝夕の勤行をよくする人	48.9	28.8
法話をよく聞く人	50.8	30.5
真宗聖典・宗教書をよく読む人	47.4	37.9
念仏の称えは仏恩を報謝するためのものだけだと思う人	41.2	35.3
神棚にお供えをしない人	53.2	31.0
お守り・お札を持たない人	53.4	30.1
地域の神社行事に参加しない人	54.2	29.8
初詣でをしない人	50.1	38.9

7. 結論

以上の調査結果は、次のようにまとめられるだろう。他力という教義は必ずしも信者の道德性に障害になるわけではないようだ。個人レベルでは善行への意識があり、真宗的道德の特性を表す要素が見られる。全体的に、「心の平安」、つまり宗教的・精神的な生活への傾向があるが、それは社会活動への意欲・参加に乏しいことを意味するのではない。だが、特に門徒の場合は政治的に中立の活動に参加する傾向が明らかである。回答者には「思いやり」重視の姿勢が顕著だが、最も重要な価値観として、日本の伝統的価値観である「協力」、「正直」、「礼儀」、「人への尽力」、「親孝行」を選ぶ信者が多い。信者が「親孝行」を選ぶ割合の方は、全国平均と比較すると低い。日本の伝統的価値観「恩返し」と重なる「報恩・仏恩への報謝」という宗教的価値観はよく強調されている。僧侶より、門徒の方が権威主義的価値観を重視するが、全国平均と比べれば、その支持率はある程度低くなる傾向がある。そのため、真宗信者の伝統的傾向が権威主義的価値観に一致するとは言いがたい。だが、権威主義的価値観と宗教意識には関連性が見られる。真宗信者が「平等」という真宗的及び近代的価値観を重視する様子はある。この概念は念仏者の平等以外に、おそらく他の社会問題に当てはまるが、他宗教の信者の宗教的平等は全面的には認められていないようである。それに加えて、宗教的排他主義と自民族・自文化中心主義には関連性が窺える。また、信者の道德観念はもう一つの真宗的及び近代的価値観によって特徴付けられている。即ち、真宗教団では「非暴力」が重視され、それが平和と死刑制度に対する信者の姿勢に意味合いをもつようなのである。

—————

キーワード：

真宗道德、社会的行動、伝統的価値観、権威主義的価値観、近代的価値観

KEYWORDS：

Shin Buddhist morality, social behavior, traditional values, authoritarian values, modern values

* 校正していただいた菅野類氏に感謝を表したい。本研究は、日本学術振興会科学研究費（外国人特別研究員）の助成を受けてなされたものである。私の受け入れ先であった大谷大学、ならびに協力をしてくれた皆様に感謝したい。この調査結果に基づいた別のバージョンの論文は Japanese Journal of Religious Studies で英語で出版される予定である。

《 研 究 会 報 告 》

2008(平成 20)年度宗教倫理学会研究プロジェクト委員会は、昨年度に引き続き、同じプロジェクト・テーマおよび趣旨のもとに都合 6 回の研究会を開催し、大きな成果を得た。ここに、それぞれの研究発表者によるレジュメ原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——」

第 1 回：2008 年 3 月 28 日（金）〔キャンパスプラザ京都〕

現代における親鸞理解と祈りの問題

徳 永 道 雄（京都女子大学）

親鸞の浄土教において「祈り」という言葉あるいは概念ほどやっかいなものはない。例えば、浄土真宗は「祈り」ということを言わない宗派として広く知られているにもかかわらず、親鸞自身が「いのり」という言葉を肯定的に用いているという事実があることも否定できないのである。いわゆる御利益願いの現世祈祷という日本仏教の通弊とも言うべき行為を親鸞ほど強く否定した仏教者はなく、またそれは広く認められていることでもあるが、他方では親鸞は「世のいのり」という表現をもって「祈り」を肯定的に用いているのである。これは本願念仏が人びとに安穩をもたらす行為であるという文脈において用いられている。さらに言えば、親鸞思想における宗教性の根源であるというべき阿弥陀仏の「本願」そのものが「いのり」であるという肯定的な解釈も十分に成立する。すなわち、阿弥陀仏の本願は一切の衆生を平等に救わんとする宇宙的な「いのり」であるということである。D.T. Suzuki の英訳『教行信証』に阿弥陀仏の本願を Original Prayer と翻訳していることも、その傍証となるのではなかろうか。

以上のことを「行水の湯といっしょに赤子をも流してしまう」という俗諺に即して言うと、これを親鸞における「祈り」の否定的な用法と肯定的な用法の両方に適用することができるであろう。すなわち、もしも「祈り」という言葉の使用を認めるとすれば、それはこの言葉の現世祈祷的な用法を認めるという理解に直結してしまうであろう。もちろん、この場合の「赤子」は浄土真宗においては現世祈祷が強く否定されているという事実である。その反対に、もしも「祈り」という言葉の使用を禁じるとすれば、阿弥陀仏の本願そのものが一種の「祈り」であり、その活動態であるところの衆生の「信」や「念仏」もまたその「祈り」の顕現であるという親鸞思想の中核もまた同時に否定されてしまうであろう。

このいずれの場合においても、湯といっしょに「赤子」を流してしまわないことが肝要であることはいうまでもないが、「祈り」に関してそれをいかにして回避するかを追求する教学が喫緊のものとして要請されているのが、現代における浄土真宗の課題であることは言うまでもない。

第2回：2008年4月18日（金）〔キャンパスプラザ京都〕

禪における祈りとモダニティの問題

安 永 祖 堂（花園大学）

「祈り」とは何か？「祈り」を人間と神との内面的接触、あるいは対話と把握するかぎり、禪と「祈り」の接点はある得ない。ただし究極的かつ超自然的な力、さらには働きとの関わりと解釈するならば、禪にあっても「祈り」は成立し得るのではないか。坐禅は「沈黙の祈り」であると首肯し得るだろう。たとえば「射祷」（『不可知の雲』）のような短い聖句を繰り返す「祈り」のスタイルは、臨済禅の初関の公案、趙州無字や隻手音声などの工夫を髣髴とさせる。ただしそのようなキリスト教神秘主義の「祈り」で、身体(position)の位置づけが禪のそれと決定的に相違する点は留意すべきであろう。坐禅は調身・調息・調心の行であって、肉体から乖離した靈的観想には止まらない。

「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、」（研究プロジェクト惹句より）あるいは「取り込まれた」のではなく、むしろ延命を企図して近代に「取り入った」のだと抗弁するかもしれないが、いずれにせよ現在の伝統宗教が「風景」に成り下がってしまったことは間違いない。ここに禪の立場からあえて「ラディカル」という視座を提起してみたい。「ラディカル」すなわち、根源的かつ急進的である。そもそも宗教は麻薬のように人を飼い馴らす仕掛けであると喝破し、禪に宗教の枠に収まらない劇薬の匂いがすると指摘した識者がいる。ところが本来の生死脱得の「修行」から人格向上の「修養」へ、そして理知主義的「教養」へと、禪はひたすら毒を抜かれ去勢され続けてもいる。しかし、もともと世俗の価値観とは一線を画するものが宗教であったはずであり、「だれでも父、母、妻、子、兄弟、姉、妹、さらに自分の命までも捨てて、わたしのもとに来るものでなければ、わたしの弟子となることはできない」（ルカによる福音書14-25）と説かれてもいる。ゆえに宗教の持つ、善悪の彼方の根源的な次元に立ち返ることが、時代の奔流に先鞭をつける急進的なエネルギーを再造させる方途になり得るのではないかと愚考する。

第3回：2008年5月16日（金）〔キャンパスプラザ京都〕

愛と開集合—十字架の神学と一般位相—

落合 仁司（同志社大学）

シモーヌ・ヴェイユの神学は20世紀における「十字架の神学」の再発見の一環として位置付けられる。キリスト教の最も根本的な使信は、神が人間の苦しみを共に苦しむ、すなわち神の共苦 compassion にある。人間イエスが十字架に付けられ苦しみ死んだ時、神も共に苦しみ死んだと考える。そこにキリスト教の最も根本的な使信を見るのである。

思えば人の苦しみを共に苦しむとは、その人を完全に愛することに他ならない。神の共苦とは、神の愛の完成に他ならないのである。しかし人の苦しみを共に苦しむためには、自らもまた苦しむことを知らねばならない。自ら苦しむことの無い者に、人の苦しみを苦しむことは不可能であり、人を完全に愛することも出来ない。

果たして神は苦しむのか。苦しむとは何らかの限界に突き当たることである。神はこの世界を創造することも創造しないことも可能なほどの無限の力を有する。その無限の力を有する神が何らかの限界に突き当たることなどありうるのか。差し当たり神が自らの意志で無限の力を放棄し、自らを有限の苦しみに置いたと考える他はない。

しかし無限の力を有する者が同時に有限の苦しみを受ける者であることは端的な論理矛盾である。神はたとえ自らの意志であっても無限の力を有する者でありながら同時に有限の苦しみを受ける者ではありえない。何故なら神もまたこの世界を創造すると同時に創造しないことは出来ない、すなわち論理矛盾を犯すことは不可能だからである。

それではキリスト教の根本使信は論理矛盾に過ぎないのか。宗教は単なる論理矛盾に過ぎないと考えるのであれば議論は終わりである。しかし神学は宗教を論理的に一貫させる試みではなかったか。もしそうであるならば、シモーヌの兄アンドレ・ヴェイユの数学、分けても彼を中心とするブルバキの位相空間論が援けになる。

位相空間とは、無限集合が無限であるがままで限界を有しうる空間である。したがって神を位相空間として表現することが許されるならば、神は無限であると同時に限界を有する、すなわち人間を絶対的に超越しながら同時に人間の苦しみを共苦しうことになる。キリスト教の根本使信は論理的に一貫させられるのである。

さらに位相空間論によれば、位相空間がコンパクトであるならば、それをあたかも有限であるかのように考えることさえ可能となる。したがって位相空間として表現された神がコンパクトであるならば、神はあたかも有限な人間と同じように人の苦しみに共苦、すなわちコンパッションし、人を愛することが出来ることになるのである。

神を位相空間として表現すること、このことに懐疑と反感を懐かれる方もおられよう。その場合、神を位相空間として表現することを、神を位相空間に譬えることと理解してはどうだろうか。数学を神の愛を語る現代の譬 *parabole* と考えてみるのである。

第4回：2008 年 6 月 20 日（金）〔キャンパスプラザ京都〕

宗教の創造としてのモダニティー
ー申命記改革とその神学的精神ー

中 村 信 博（同志社女子大学）

一般に、モダニティーは世俗化の過程として理解される。本発表においては、古代イスラエルにおける宗教（国家）改革について紹介し、その時代背景と思想がどのようにヘブライ語聖書に影響を及ぼしたのかを論じることで、モダニティーを世俗化とは逆の宗教的再創造過程として定義し得る可能性があることを類比的に考察した。これによって、西欧近代もまた世俗化と宗教理念再構築を胚胎したひとつの緊張の時代として、検討し直すことができるのではないかと考えてみたい。

ヘブライ語聖書には、音楽療法の起源とされる物語が叙述されている。サウル王は従者ダビデの奏でる豎琴の音色によって癒された（サムエル記上）。しかし、物語はこの出来事の直前に、すでに神（ヤハウェ）の霊が王から離脱したことを告げている。つまり、王の苦悩は、王自身の理解とは別に、超越的な神との関係において理解されなければならなかった。それは、時系列における事象の連鎖（原因－結果）によっては把握しきれない超越的原因を暗示している。

この物語は、研究者が「申命記主義的歴史記述」と呼ぶ、ヘブライ語聖書中に抽出される広範な歴史文学の一部である。名高いバビロン捕囚（国家崩壊）直前の前7世紀後半、南ユダ国王ヨシヤはアッシリア帝国の衰亡期に乗じて国家再建を計った。いわゆる申命記改革である。それは政治と宗教との一元的強化を目的としたが、その青写真である「律法の書（原申命記）」は神殿修築工事の現場から発見されたものであったという（列王記下）。エピソードの真偽はともかく、それは信仰の逸脱にたいしてのはげしい批判を内容とした。古代イスラエルは国家崩壊（バビロン捕囚）の危機に直面することで、歴史を一定の神学的基準から省察・評価する基準を確立したとされる。「申命記主義的歴史記述」は、この基準によって編纂された歴史文学であった。

サウル王を豎琴によって慰めたダビデの物語には、「王と従者」という二人称の関係と礼拝楽器としての豎琴による宗教性がそれぞれに暗喩されている。それは、歴史（現実・世俗）軸と超越（宗教・神）軸が交差するところに表象化されたものであった。そこにはサウル個人の治癒が物語られているだけでなく、むしろ礼拝共同体としての民全体が、超越的次元へと回復（復帰）されることを隠れた主題としていたと解釈することもできるだろう。むしろ、音楽療法というモダニティーが「ダビデの豎琴」を発見したと言うべきかもしれない。同様に、ヘブライ語聖書のなかに「申命記主義歴史記述」を発見したのも、18世紀以降の近代聖書学（モダニティー）であった。

だから、モダニティーを単純に世俗化として理解することには慎重でありたい。その事例とし

て考察した古代イスラエルにおける国家改革は、国家崩壊期における伝統回帰への試みでもあった。それは、歴史の移行期における現実と精神性の緊張であり、その均衡が精神性にと傾斜すれば、宗教的創造過程としての側面を強調しなければならなくなる。その意味で、妙な言い方ではあるが、古代におけるモダニティーは、宗教（神）を発見し、神を社会のしかるべき場所に定位する過程でもあったと理解することができるだろう。

したがって、豎琴をめぐるサムエル記の挿話もまた、単純に療法上の効果を物語っているとは考えがたい。王宮（世俗領域）における神礼拝という矛盾に満ちた緊張が、豎琴という楽器によって表象化されていたと考えられるのである。物語は、この楽器をめぐる王サウルとのちにかれの地位を襲うことになるダビデとの葛藤を描きながら、古代世界に潜むモダニティーの矛盾を語っていた。その緊張と矛盾は、神という根源と崩壊にと向かう世俗社会の間を激しく揺れ動いたに違いない。

こうして、古代イスラエルにおける国家改革を類比的に近代化の過程として考えてみれば、モダニティーは単純に近代化や世俗化という響きのなかで理解されるべきものではないことがわかる。そこに、伝統への回帰と宗教性（神）の発見をも内包している可能性についても考えておきたいのである。

第5回：2008 年7月18日（金）〔キャンパスプラザ京都〕

現代宗教の理解と「祈り」の概念

澤井 義次（天理大学）

宗教学は19世紀後半、近代西洋社会で成立したこともあり、宗教概念としての「祈り」は、おもにキリスト教的な概念的枠組みの中から汲み出されたものである。ここでは、現代宗教の動態を理解するうえで、「祈り」の概念の妥当性と有効性をめぐって考察をおこなう。とりわけ、今日でもなお、宗教研究の中で引用されるF・ハイラー（F. Heiler）の古典的名著『祈り』（*Das Gebet*, 1918）を取り上げる。まず、ハイラーの宗教現象学の理論的特徴について論じ、そのうえで「祈り」の意味と構造を理解するために、「祈り」の概念的枠組みを諸宗教現象の脈絡へ引き戻して批判的に再考したい。

ハイラーの宗教現象学的研究は「祈り」を諸宗教の核心に据えることによって、西洋のキリスト教ばかりでなく、東洋の諸宗教の特質も理解しようとした。こうしたアプローチの仕方に、その方法論的な特徴がある。彼によれば、「祈り」の体験の内的構造は、超越的実在としての人格神と人間の相互行為として捉えられる。ハイラーの宗教論を貫く理論的基軸は、「祈り」こそが宗教経験の直接的な表現であるという点にある。これは古典的な宗教現象学理論や近代宗教論を特徴づけるものでもある。ただ、彼の理論が抱える方法論的な問題点は、彼が「祈り」を「儀礼」と

の二項対立的な視座から把握し、宗教の内的経験としての祈りとその外的表現としての儀礼的行為を対立させて捉えようとしたことにある。ところが、宗教の内的経験の優位性という価値判断を伴う先入観から、祈りを儀礼と識別すべきではないことは、現代日本の祭りやヒンドゥー教のバクティなどの具体的な宗教現象に注目すれば明らかであろう。

また宗教現象において、「祈り」は個人の「自発的な祈り」から、儀礼における「祈りのパターン」に至るまで、きわめて幅の広さがある。具体的な祈りは、祈りの自発性と祈りのパターン性という両極のあいだを揺れ動く。「祈り」の意味と構造を検討するとき、「祈り」の多義性を認識する必要がある。さらに、ハイラーが提示した「祈り」の概念的枠組みは、現代の宗教学のおもな研究動向の中でも、特に聖典論の地平から再検討されるべきであろう。聖典研究の領域では、従来の聖典論のモデルとなった「書かれた聖典」のほかに、「語られる聖典」が注目されている。「語られる聖典」は、例えば、ヒンドゥー教や仏教の伝統において、師から弟子へ、またその弟子が師となって次の世代へ、とパロール的な状況の中で継承されてきた。聖典のこうした口頭伝承性という事実注目するとき、祈りと言葉の関わりが新たな地平へと引き出される。「語られる聖典」に関する具体的な宗教現象は、インドの宗教伝統以外にも、イスラームの『コーラン』や天理教の原典「みかぐらうた」の暗誦などにも見られる。こうした「語られる聖典」の特徴は、「祈り」に関する従来の宗教研究では、ほとんど本格的に研究されてこなかったが、現代宗教のリアリティを理解するうえで不可欠な視座であろう。

第6回：2008 年9月19日（金）〔キャンパスプラザ京都〕

仏教における伝統と近代の相克--- 国際女性出家制度確立運動

岩本 明美（南山宗教文化研究所）

仏教の西洋への伝播によって、新しい形態の仏教が誕生するとともに、アジアの正統派仏教は「伝統」の見直しを迫られることとなった。見直されるべき「伝統」とは、女性の出家制度である。現在、三種の正統派伝統仏教がある（現代の三乗）。テーラワーダ（小乗）仏教と、大乘仏教と、チベット（金剛乗）仏教である。それぞれ、ニカーヤ（部派）仏教の律蔵である、南方上座部律と法蔵部律と根本有部律にしたがって授戒儀式を行っている。ビクニ戒授戒制度が確立されているのは大乘のみであり、テーラワーダとチベット仏教を实践するビクニになりたい女性修行者は、大乘でビクニの資格を得てきた。

ブッダの教えの実践による世界平和の推進を理念に、出家制度における男女格差の是正を目標の一つに、サキャディータ(Sakyadhita)と呼ばれる国際女性仏教者協会が、欧米の女性出家者を中心に1987年にブッダガヤで立ち上げられた。本発表では、拙稿「仏教比丘尼戒復興運動と2007年ハンブルグ国際会議」（『南山宗教文化研究所研究所報』18号, 2008年;

http://www.nanzan-u.ac.jp/SHUBUNKEN/Shuppanbutsu/Shoho_to_burechin/pdf/S18-Iwamoto.pdf)に基づき、サキャディータの二十年に及ぶ女性出家制度確立運動と2007年夏に開催されたこの運動の総決算ともいえるべき会議について紹介し、この運動の問題点と今後取り得る方向について考察した。

現在ビクニサンガをもたない伝統が女性出家制度を確立するためには、大乘の援助を受けるのが合理的であるが、ニカーヤ律の伝統の混交には長老ビクからの激しい抵抗などがある。会議の主たる目的は、律文献を精査してチベット仏教にビクニ戒を導入する正統的な手続きを検討し、その結果についてサキャディータをその創設以来支援してきたダライ・ラマ14世の判断を仰ぐことであった。ダライ・ラマは、時期尚早として授戒問題は棚上げにし、中国法蔵部律でビクニ戒を受けたチベット仏教を实践する西洋人修行者たちをチベットの法蔵部のビクニとして承認したうえで、彼女たちにビクニサンガの根本的儀式を始める許可を与えた。

結局、チベットの正統である根本有部律によるビクニ戒授戒制度の確立という目標からすれば、不十分な成果しか得られなかったことになるが、チベットの法蔵部のビクニとして新しい仏教をスタートさせる正式な資格を手に入れたことも事実である。この事実を最大限肯定的に受け止め、当初の目標は捨て去り、世界平和を推進するにふさわしい形態の仏教を創造してゆくのがよいのではなかろうか。

* 筆者は、2007年の7月初旬から六週間、ハイデルベルク・アカデミーに招聘された。招聘者のLothar Ledderose教授のご好意により、ハンブルク国際会議への参加が可能となった。

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9号

2009年10月30日 発行 会員頒布

編集・発行 **宗教倫理学会**

代 表 **落 合 仁 司**

発 行 所 〒648-0280

和歌山県伊都郡高野町高野山 385

高野山大学文学部

室寺義仁 研究室

「宗教倫理学会」事務局

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

郵便振替 00930-4-38499