

宗教と倫理

第 15 号

第 15 回 学術大会公開講演

2014 年 10 月 4 日 キャンパスプラザ京都

佐藤 弘夫: カミ・死者・人

—日本列島における宗教共同体の過去と現在— . . . 3

研究論文

鬼頭 葉子 動物倫理における宗教的言説の可能性 35

辻村 優英 ダライ・ラマ 14 世における「最大多数の
最大幸福」について 51

岩井 謙太郎 シュヴァイツァーにおける「生への畏敬」の倫理と
死生観の関係性 65

追悼文 85

宗教倫理学会

2015 年（平成 27 年）11 月

Religion and Ethics

Vol. 15

Open Lecture, at the JARE Fifteenth Annual Congress

— Campus Plaza Kyoto, October 4th, 2014

Kami, the Dead and the Human beings

— *Past and Present of Religious Communities in the Japanese Islands* —

(*Kami* • *Shisya* • *Hito*

— *Nippon-retto ni okeru Shukyo-kyodotai no Kako to Genzai* —) 3

SATO Hiroo (Professor, Tohoku University)

Articles

Animal Ethics in a Religious Context 35

KITO Yoko (Associate Professor, National Institute of Technology Nagano College, General Education)

“The greatest happiness of the greatest number” according to the 14th Dalai Lama 51

TSUJIMURA Masahide (Assistant Professor, Kobe University)

Relationship between the ethic of the awe to life and outlook on verge of death in

Albert Schweitzer 65

IWAI Kentaro (Part-time Instructor, Kyoto University)

Memorial Address 85

Japan Association of Religion and Ethics

November, 2015

宗教倫理学会第 15 回学術大会

—「現代日本社会における宗教共同体と倫理」—

公開講演・シンポジウム

2014 年 10 月 4 日（土）午後 1 時 45 分から 4 時 45 分

於 キャンパスプラザ京都

講師

佐藤弘夫（東北大学教授）

演題

カミ・死者・人

—日本列島における宗教共同体の過去と現在—

カミ・死者・人

—日本列島における宗教共同体の過去と現在—

佐藤 弘夫

1 現代文明が直面する隘路

ご紹介いただきました佐藤です。今日はこのような場にお招きいただき、お話する機会を与えていただき、光栄に感じております。たいへん大きなテーマを掲げましたが、それぞれの専門の先生方から、この後の討論の場でご批判いただければと思っております。今年出た『岩波講座 日本の思想』8の巻頭論文で、今日の話と関わる内容をコンパクトにまとめておりますので、ご参照下さい。

ここにおいで先生方は海外に行かれる機会も多いと思いますが、帰国すると、日本は安全で便利な国であることを痛感します。まずコンビニが至るところにある。ある程度のお金さえあれば日本社会がとても生活しやすい場であることは間違いない。

しかしその一方で、私たちがいま住んでいるこの社会が大きな困難に直面していることも、大方が共有できる認識だと思います。まず原発問題。先月、福島第一原発の周辺を歩いてきましたが、いまでも大きな傷を残しています。原発を止めればいいのかというと、今度は二酸化炭素と地球温暖化、経済の停滞の問題が出てくる。我々は将来どういう生活スタイルを選択すべきか、という難問に突き当たるのです。

科学技術に伴う問題だけではありません。いま、異常なナショナリズムが顕在化している。それと関連しますが、ヘイトスピーチも出てきている。心の劣化とでもいうべきこうした現象が、私たちの足元でじわじわと広がっています。その際、重要なことは、私たちが直面している諸問題が文明の進化に伴って生じたものであることです。原発の問題にしても近代以前には起こりようがない。地球温暖化の問題もないわけです。中国や韓国を巻き込んで国民レベルで激化しているナショナリズムも、前近代にはみられなかったことです。なぜ近代化と文明化が進んで、社会がこれだけ便利になっている一方で、こうした問題が生じたのか。これらは近代の深化に伴って起こってきたわけですから、私たちはこうした現象を引き起こしている近代という時代を

どう捉えるのか、という問題意識をもつ必要があると思います。近代の中にいて近代を見るのではなく、いっぺん近代の外に出て近代を相対化する視点をもつことが大事ではないか、という問題提起です。

その際、取り上げたいテーマが「死」です。先ほどは、この問題を取り上げられた土田友章先生（早稲田大学）のご発表を大変興味深く拝聴しました。人間は何万年も前から死ぬことを自覚してきたわけですね。人は必ず死ぬ。その死にどういうふうに向き合ってきたのか。死との向き合い方からみた時、どこに近代の特色があるのか。そういう問題意識に立ちつつ、「宗教共同体」をキーワードにして、日本列島を素材として、死の問題を考えてみたいと思います。

2 変貌する公共空間

さて、「宗教共同体」が今回のテーマになるわけですが、その前提として、具体的な教団という形をとるか、不可視のエートス・宗教的な土壌という形をとるか、いずれにしてもそこには必ず宗教が存在していなければならない。古今東西、宗教のない社会はなかったわけですから、宗教共同体は普遍的なテーマになりうる。しかし、その時に留意しなければいけないのは、宗教共同体を成り立たせている宗教が、時代によって非常に大きな変貌を遂げている、それは日本列島においても例外ではないということです。そこから話を始めさせていただきたいと思います。

私たちは、とにかく日本というのは昔から神道という宗教があって、私たちの生活の根っこのところでずっと続いてきている。そこに次々と外来の宗教が入ってくる。その両者の関係として、日本の宗教史を構想するという発想に慣れています。しかし、神道的なエートス・共同体が本当に過去から連綿として続いてきたのか。もちろん日本列島の文化になんらかの連続性はあることは当然です。同じ地域を舞台としてきたわけですから。その一方で、それが非常に大きく変化していることも見落としてはなりません。私たちを取り巻く空間は、時代によって大きな転換を遂げているのです。

具体的な資料を二つ提示します。レジュメの最後に原文をあげていますので、ごらんいただきたいと思います。一つは八世紀、奈良時代に出された「宣命」とよばれる称徳天皇の命令書です。天皇に対する反逆が発覚する。称徳天皇がそれに対し、カミ以下「カミ」と表記する場合は日本の伝統的な「神」ではなく、超越者としての God・Deity の意味で使います—が自分を助けてくれたお蔭だとして、お礼を述べている。

その時に出てくるカミのリストです。

まず「盧遮那如来」。東大寺の大仏ですね。「最勝王経」。経典です。「観世音菩薩」。観音さまですが、盧遮那如来が仏像ですから、補陀落浄土にいる観音さまではなく、おそらくは二月堂の観音像のような具体的な彫像をイメージしていると捉えるべきでしょう。それから護法善神である「梵王・帝釈・四大天王」。これも天上にいるカミではなくて、須弥壇の本尊を護る諸天の像をイメージしていると考えたほうがいい。それに加えて「天皇霊」。歴代天皇の霊魂です。「大嘗祭の本義」という論文で、折口信夫が注目した言葉ですね。「天神地祇」。日本の伝統的な神様です。これらのカミの力によって反逆が発覚した。ありがとうございます、と述べている史料です。

これはすごく面白い史料ですよ。8世紀の人たちにとってカミ - 超越者がどのように捉えられていたかがよくわかる。東大寺の大仏、お経、梵天・帝釈・四天王などの諸天善神、天皇の霊、そして日本の神。これらが同等の機能をもつ存在として列挙されている。

もう一つの資料は、十三世紀、鎌倉時代に著された起請文です。起請文は中世文書の代表的存在で、ウソをついたら神さま、仏さまの罰を受けてもいいと誓約する文書です。起請文の末尾には、背いた場合に罰を下す神仏のリストが出てきます。この起請文では、最初にくるのが東大寺の「大仏」です。「八幡」というのは東大寺の守護神の手向山八幡宮でしょう。続いて、「日本国中の大小の神祇」、「天照大神」、「春日権現」といった日本の伝統的な神々です。「三宝」といった場合、この時代には仏像を指します。「自宗の三宝」ですから、東大寺が所蔵する仏像群ですね。最後に、以上の神仏の罰を受けても構わないという言葉が出てくるのです。

比較すると、この二つのリストに登場する神仏はとてもよく似ています。8世紀の人々が考えているカミ＝超越的存在のイメージと、十三世紀の人たちがイメージしたそれはきわめて類似している。しかし、実はこの背景にある世界観はまったく違うのです。

8世紀の人々＝古代人は、ここに上げたカミと異質な機能をもったカミを想像することができなかった。このリストの神仏は、当時の人々が想像するすべてのジャンルの神仏を網羅しています。名前が出てこないカミはいるかもしれないが、これらのカミを凌駕する異次元の絶対神は存在しなかったのです。

ところが十三世紀の起請文には、絶対に登場しない一群のカミがいる。たとえば、

中世は浄土信仰が盛んな時代だった。浄土信仰の中心的な存在として阿弥陀仏がいっぱいいますね。その阿弥陀仏はまず出てきません。どこかのお堂の阿弥陀像の名は出てくるのです。しかし、はるか西の彼方、宇宙の果てにあると信じられていた極楽浄土の阿弥陀仏という抽象的存在は決して登場しない。それから密教における大日如来のような、宇宙の根源的な仏も出てこない。起請文に勧請され、我々に具体的な罰を下す神仏は、別世界にいる抽象的な存在ではなく、生々しい実在感をもったものでなければならなかった。仏でいえば仏像のように、その視線をありありと思い浮かべることができるものに限定されていたのです。

もしこの主張が認められるとすれば、中世には二種類の仏がいたということができます。「仏である仏」と「仏でない仏」です。日本の神と一緒に起請文に登場するのは、後者の「仏でない仏」に限られていた。私たちは日本の宗教世界を説明するのに、しばしば「神仏習合」という概念を用います。日本に伝統的な神様がいて、そこに外から仏教が入ってくる。それがくっついたり、離れたりするというイメージです。その神仏習合という概念が中世では通用しないのです。

中世人は現代人のように、神と仏の間に線を引くことはなかった。中世人が線を引いたのは、この世に堂舎や神社などの居場所もっている仏像・神と、人間が認知できない彼岸の仏の間だった。カミを区分するもっとも太い線が引かれているのは、目に見えるカミと目に見えないカミとの間であり、神と仏の間ではなかったわけですね。神仏習合は、神仏分離を前提とする近代的な発想に基づいて、前近代社会を分析しようとする視点であって、分析概念としては決定的な限界をもっているというのが私の持論です。

それを別の角度からご説明します。二〇〇八年に出した『死者のゆくえ』という本で論じたことですが、古代社会では、私たちが認知できるこの世の中に、人もカミも仏も死者も皆共存していた。ところが中世になると、「他界」が大きく膨らんで「現世」と分離していく。「他界」の分離した部分に我々が認知できないような阿弥陀如来や大日如来のような根源的な救済者の世界に想定されてくる。そして、我々の世界はそこに比べれば最終的には厭離すべき、汚れた仮の住まいに過ぎないという認識が強まってくる。これが中世の世界観の特色です。

もしこの図式が認められるとすると、仏教の受容の問題も根本的に考え直さないといけないのではないか。たとえば「この世」と「あの世」が一致している古代的世界

に仏教が入ってきた場合、どんな受容のされた方をしたのか。人間とカミとの関係は、この世界の中で完結してしまうことになりますね。そこでは大乘仏教が最終的な目標とする生死を超えた救済が問題とされることはなかった。日本の神や仏教の仏といった区分とは無関係に、カミにもっとも期待される機能はこの世の中で、いかに危険を防止し、より豊かな生活を実現するかというものだったのです。

平安時代のはじめに『日本霊異記』という説話集が編纂されますが、テーマは徹底して「霊異」です。不思議な現象を巻き起こす神仏が取り上げられている。死後の救済はほとんど問題にならない。仏教が本来もっているはずの救済が本当の意味で課題として浮上してくるのは、そうした世界観が転換して以後、他界の理想世界のイメージがリアリティをもって人々に共有される中世になってからのことでした。

なぜ中世になって鎌倉仏教という注目すべき宗教運動が起こったのかは、ここから説明することができる。古代的世界観の転換を経て、現世を超えた理想世界、生死の輪廻を超えた救済を追求する土壌が、中世になって初めて開けてくるのです。その先に、真の救済をどこまでも追究する鎌倉仏教が出てくると考えるべきではないかと思っております。

神道の神様も中世には救済者になります。中世の史料をみると、当時の人々は春日神社や八幡神社にお参りして、死後に浄土に往生させてくださいと祈っています。神に死後の救済を求めることがあたりまえのように行われていた。神は現世、仏は死後という役割分業が通用しない世界があったのです。彼岸表象が肥大化し、死後の世界のリアリティが強まってくる。その中で、仏教でも神道でも一番重要な課題として死後の救済が浮かび上がってくるのが、中世という時代だと考えることができるのではないかと思います。

ここにあげたのは、『一遍聖絵』の一シーンです。一遍聖人がいろんなところを遊行していった様子を書いた絵巻物ですが、これは一遍が亡くなった後、弟子たちが四天王寺の前で入水する場面です。弟子たちが念仏を唱えながら海に入っていく。現代人には想像もつきませんが、理想の世界に飛び立つことができるなら、この世の生を早く切り上げてかまわないという時代だったのです。死後の世界、彼岸の理想世界がリアリティをもって受け止められていた時代が、日本列島にはかつて存在した。そこにいくためには自殺することさえ肯定される社会が、この日本列島にまぎれもなく実在していたのです。

3 世俗化のなかの宗教共同体

今の私たちは死後の世界とか他界の救済者とかいっても、まったくリアリティがないですよ。いまみてきたような中世的な世界が、いったいどのようなプロセスを経て変化していくのか。日本列島ではもう一度大きな世界観の転換が起こります。それは十四世紀から十五、十六世紀あたりにかけての出来事です。中世人が共有していた「彼岸表象」——他界の理想世界のイメージがだんだん薄れていくのです。この世界とは別のところに我々を救ってくれるオールマイティの救済者がいる、その力によって一気に理想世界に到達できるのだというリアリティが、維持できなくなってくるのです。

これはわかりやすくいえば世俗化の現象です。その結果、「仏」の意味が変わる。中世では仏になることは生死を超えた悟りの実現です。ところが、近世になると、絶対的な救済者がいなくなる。彼岸世界のイメージも希薄化してしまう。その結果、宗教的な救済の観念が消失してしまうわけですね。死者の理想像は、絶対的な救済者の力によって往生を成就して宗教的な法悦を満喫することではなく、いつまでもこの世界に止まって、お墓の中で我々がうつらうつらするような心地よい眠りを継続する。それが死者の理想的なイメージになる。つまり「仏」から、いま死者の別称として広く用いられている「ホトケ」へという、大きな転換が起こってくるわけです。

中世では幽霊の話はあまり出てこない。全然みえないわけではありませんが、一般人が幽霊になるという話はほとんどありませんし、幽霊になって出てきても、結末は仏によって救われて往生するというものです。ところが、近世になると大挙して幽霊が出てきます。死者が別の世界にいかなくなることがその大きな原因だと思います。死者が往生しないで、いつまでもこの世界に止まっている。そこで近世の人々は、混乱が生じないように死者のいる場所を指定するわけですね。その代表的な場所がお墓です。死者に対して、「普段は出てこないで、おとなしくお墓にいてください」と頼むわけです。しかし、お墓は狭いし、暗い。おそらく死者は、そんな場所に一人でいるのは嫌だといってその依頼を拒否するに違いありません。

そこで生者は死者にある条件を提示します。一つは、死んだ人が死後も寂しい思いをしないで済むように、折々に生者と死者が交流を重ねることです。お彼岸やお盆のお墓参りを欠かさない。時には亡くなった人を自分の家に迎える、死後も長い間に

渡って生者と死者の関係を継続していくということが、約束の一つです。もう一つは、お墓をお寺のそばに建てることです。死者の普段の寂しさを紛らわすように、いつもありがたいお経が朝晩聞こえてくるようなお寺の境内にお墓をつくる。死者は読経の声を聞きながら、墓の中で心地よいまどろみを楽しむのです。江戸時代のお墓が寺院の境内に作られるのは、そのためです。この二つを条件として、死者は指定された墓のなかで眠り続けるのです。

ただし、生者と死者の間で結ばれたこの契約は、しばしば破られました。いまでもワイドショーの格好のネタに殺人がありますが、残酷な殺人があったとか、死体が山に遺棄されたとか、江戸時代にもそういうことがしばしば起こりました。江戸や大坂のような大都市になると、地方から集まった人たちの人間模様の中で、残忍な犯罪が頻発する。無残に殺害されて、供養することもないまま放置される死者がたくさん出てくる。

これは、死人にすれば生者による契約の一方的な破棄です。生者が約束を守らないわけですから、死者も約束を守る必要がない。おとなしくお墓にいる必要はない。その結果、死者が人間の世界に越境する現象が起こる。これが江戸時代に大挙して出現する幽霊発生メカニズムだったのです。

幽霊がどうやって生まれてくるのか、具体的な史料に即してみていきましょう。『諸国百物語』という江戸時代のはじめ、十七世紀に著された怪談集の一話です。安部宗兵衛という人が、妻を虐待する。いまでいうドメスティック・バイオレンスです。病気になるっても薬を飲ませなかった。彼女は一九歳の若さで亡くなってしまう。宗兵衛は死体を山に捨てて弔いをすることもなく、すぐに妻を忘れて愛人といっしょの生活を始める。これは典型的な生者による契約破棄ですね。せめて死後にでもお墓に葬って手厚く供養しないとイケないのに、それを全然しなかった。

果たして、妻が死んで七日目の夜中に、宗兵衛が愛人と寝ていると、妻の幽霊が出てきて愛人をばらばらに引き裂く。その上で、また明日やってくると捨てぜりふを残して、いなくなってしまう。恐ろしくなった宗兵衛はお坊さん呼んで祈禱をする。弓矢、鉄砲まで用意する。ありとあらゆる手段をとる。にもかかわらず、出現した妻の幽霊は宗兵衛を真っ二つに引き裂いて周りにいた下女を蹴り殺し、天井を突き破って空に向かって去っていくのです。

中世の場合だと、幽霊は最後は仏の力で救われて、あの世にいました。それでめ

でたしめでたしなんですね。一瞬にして我々を彼岸につれてくれる救済者のイメージがあり、人々がそれを共有していた。ところが江戸時代になると救済者への信頼が失われてしまう。亡くなった人を供養するのは救済者の役割ではなく、人間なんですね。生きている時と同じように、死んだ人に対して誠意を尽くす。死後も長い間にわたって親密な関係を継続する。そうした時の経過のなかで、亡くなった人は川の流れで石が角を落としていくように、次第にこの世でのなまなましい感情を捨てて、しだいに円満な存在＝ご先祖さまになっていくというプロセスができあがるのです。

そのため、江戸の怪談の結末に宗教的な救済はありません。裏切った生きた人間に対して、復讐を完遂しないうちは、幽霊の出没はやむことがない。お坊さんや仏の力も役に立たないのです。同じく幽霊に関わる話でも、背景にある世界観が変化することによってストーリーと結末が全く違うものになる。宗教的な救済によって終わるものから、復讐を遂げることによって決着が着くものへと大きな転換を遂げるのです。

4 空間を分かち合う人とカミ

これまで駆け足で古代から中世、近世まで見てきました。日本列島の宗教的なエートス、宗教的な土壌、宗教的な空間は、太古の時代から現代までずるずると続いているのではないかというイメージがいまでも強いですが、実はそうではなく、それは大きく転換している。中世では、この世界は仮の世界にすぎない。この世界を捨てて別世界に飛び立つことが最終目標なのだという認識が、人々に共有されていました。この点をきちんと理解する必要があると思います。

もちろん、こうした転換など認められないというご批判をいただくことも覚悟しています。他のアジアの国々でこれに類する世界観の転換があったのか、ヨーロッパではどうだったのかという点も大変興味があることで、その問題についても後でご教示いただきたいと思います。

さて、私たちはこれまで近代以前の世界観が転換していく様子を見てきたわけですが、それに照らしていま私たちが生きている現代社会をみた時にどういう特色が浮かび上がってくるか。

現代人の私たちはしばしば「社会」とか「世界」という言い方をします。その言葉を聞いた時に、誰がそれを構成しているかを思い浮かべるとすると、当然人間ですよ。これは近代人にとってはあたりまえのことですが、前近代の人々となるとかなり違っ

てくる。そこでは人間だけではなく、人間以外の存在もいっしょにこの世界を作っているとイメージされているのです。

人間以外の存在というのは、たとえば神仏、死者です。動物、植物が人間と同じレベルの存在としてこの世界を構成している。それが近代以前の人々の世界観の特色ではないかと考えているのです。場合によっては、神や仏が人間以上に大きな役割を果たすと信じられていた。日本でもアジアでもヨーロッパでも同じですが、古い街の核心部分には必ず宗教施設があります。中世のヨーロッパの都市は中心に教会がある。教会には墓地が付随している。そこに死者が運びこまれる。公共空間の最も重要な部分を占めているのが神であり、死者なのです。

日本でも中世まで遡ると、もっともお金をかけた豪勢な建造物は寺社です。それが公共空間の中心を占めている。いずれのケースでも、人間ではなく神仏や死者が公共領域の重要な部分を占めている現象をみることができる。そうした多種多様な存在のうちから人間以外のものを追い出し、人間だけが世界の構成員としてクローズアップされてくる。これが近代という時代の特色と考えることができるのではないかと思います。

5 立ち上がる宗教共同体

前近代の時代には、人間と人間以外のもの、人間とカミがいっしょに世界を創り上げていたとすれば、そこではカミはどのような役割を果たしていたのかが次の問題になります。それらは人間と共存しながら公共空間を作り出していた。直接、人と人が触れ合って傷つけあうことを防ぐ、羊水やクッションのような役割を果たしていたのです。

私は田舎育ちです。昭和30年代に山村で少年時代を過ごしたんですが、その頃はまだ村ではお祭が盛んでした。村の活動の大きな節目になるのは神社のお祭です。「お鹿島さん」とよばれていた鹿島神社の祭礼がありました。その日は学校が午前中で休みになる。大人たちは祭の何カ月も前からいろんな準備をしている。神社に続く道路が整備される、橋が直される。神社に続く細い道は生活道路の役割を果たしていました。祭礼の準備を通じて、日常生活の道路がきちんと機能するように整備される。

いま、故郷に行きますと、神社に続く道は草が生えて歩けない状態になっている。人間は誰かのためにある仕事をやれといっても、なかなかしません。しかし、お祭が

あるから皆でやろうといった時には力をあわせてやる。それが公共的な施設を維持する役割を果たしてきたという実態があったのです。もちろん宗教的な共同体が、一方で生き方の拘束になっていたことも事実です。私の両親も田舎の束縛がいやで都会に逃げ出した。また、今日も宗教の名でさまざまな収奪が正当化されている、殺人が行われている。プラスとマイナス、共同体のもつ両方をきちんと見ていかないといけない。それでも、かつてある時期まで宗教が公共的な空間を立ち上げ、公的な機能を補完する役割を果たしてきた。これはきちんと認識する必要がある。お祭があるたびに村の人間関係が確認され、修復されていたのです。

カミがになったもう一つ重要な役割は、人間同士の、あるいは共同体・国家同士の隙間を充填する緩衝材の機能を果たしたことです。

福岡県の沖ノ島は海の正倉院と呼ばれていて、五世紀から長い間に渡って継続された祭祀遺跡がそのまま残っています。ここは、勝手に上陸することができない無人島です。日本から大陸や朝鮮半島に渡ろうとする人々が途中でこの島に立ち寄り、神に祈りを捧げてきた。その遺跡が残っているのです。それは何を意味しているか。この時代の祭を行った人たちにとって無人島は領有を争う場所ではなかった。人が住んでない場所は人間の支配する地域ではない、広い意味でのカミが支配する領域であったわけです。海を渡ることは海原を支配するカミの世界を通らせてもらうことです。カミの領域を無事に通過させてほしいとの祈りをこめて、この島でお祭りを行ったのです。

近代化・世俗化の進行は、この世界からカミを排除していくプロセスにほかなりませんでした。緩衝材としてのカミが放逐され、人の支配する世界同士が直に接するという大きな転換が起こるのです。なにもない海の上に一本の国境線が引かれる。そこを侵犯するかどうか大きな問題になってくる。あるいは、人のいない荒地や砂漠に人工的な国境線が引かれる。そこに1メートル・10メートルどっちが侵入したかで紛争が生じる。これはカミを追い出してしまった近代固有の現象です。近代・現代のナショナリズムは、集団や国家の間の緩衝材となっていたカミを追い出すことによって歯止めを失い、異常なまでにエスカレートしていくことになったと考えられるのです。

私は、かつて人がいない世界はカミが支配する場所であったと述べました。山もそうです。そこで修行をする場合、カミの支配する世界に入るわけですから厳密な作法

が必要になってくる。勝手に入っていいわけではない。まず、カミにきちんと挨拶しなければいけない。そこでえられた獲物もカミからいただいたものです。必要以上に獲ってはいけないし、なに一つ無駄にすることも許されない。そうしたしきたりが、マタギの世界では今でも受け継がれています。それが結果的に資源保護の知恵となっているのです。

それはまた、集団と集団が直接ぶつかることを避ける知恵ともなっていました。昔は隣の村と利害が衝突することがよくあった。その代表が水争いです。日照りになったときに、川からどうやって水を引くか、どちらの水利を優先するか。ギリギリまで対立が高まってどうしようもなくなった場合、クジを引くのです。最後はカミに任せる。そこで出た結果には、どちらも無条件にしたがわないといけない。対立が抜き差しならない段階に至ったとき、最後はカミに委ねるのです。そうした約束事が機能していた背景には、カミの共有があった。

前近代の社会は、人間とカミがともにこの世界を形づくっていた。公共空間の立ち上げと円滑な社会運営に、カミは不可欠の機能を担っていたのです。

6 重なり合う生と死の世界

前近代では空間的に人の世界とカミの世界が重複していただけでなく、時間的にも連続していました。生の世界と死の世界が重なりあっていたのです。古代、中世、近世と時代によって状況は違うわけですが、いまのように生と死の世界がきっちり分けられることはなかった。

慶滋保胤は、『往生要集』を著した源信と同じころの平安時代中期の人です。彼は「二十五三昧会」というサークルを結成します。何のためのサークルかというと、死後に同人たちが首尾よく極楽に往生できるためのものです。毎月十五日に集まっては、極楽往生を願って念仏三昧を修する。別所に阿弥陀如来を安置した往生院を建立し、仲間のだれかが病気になった時にはそこに移す。二人一組になって昼夜の別なく病人を看病し、亡くなるまで見届ける。死後はその人が首尾よく浄土に往生できるように、みなで祈りを捧げる。生きているうちに死後の世界を見据えている。死後もその人がきちんと極楽にたどり着けるように見届ける。生と死の世界が連続して捉えられていたのです。

江戸時代になると、阿弥陀仏のように一瞬にして死者を救済してくれる絶対者のイ

メージが薄れていく。その代わり、人が死者を供養するようになる。民俗学でよくいわれますが、日本では三十三年、五十年たつと死者はご先祖さまになる。弔い上げといつて、お墓参りをやめて仏式ではなく神式で故人を祀るようになります。これだけの時間が経つと、故人を知る人がいなくなる。それくらいまで生者と死者が長い関係が続けていき、最後に弔い上げをする。人間関係は死によっても終わらない。死んだ後も長い間、交渉は続いていく。お墓参りをし、亡くなった人を家に呼ぶ。それが近代、現代になると、死者の死の世界と生の世界がはっきり区別されてしてしまうのです。

東北大学の小田島建己さんという若い方が研究をしています。山形県にはムカサリ絵馬という習慣があります。未婚の若い男性が亡くなると、その婚礼の様子を絵に描いて奉納する。この男性がお婿さんです。奥さんは綿帽子をかぶって顔が見えない。男性は故人に似せて描く。女性は特定の人とわからないようにする。こうやって婚礼という人生のもっとも晴れやかな瞬間を切り取って固定化する。奉納した後も、折々に足を運ぶ。こうして亡くなった人の供養を継続するのです。

津軽に川倉地蔵堂があります。ここは花嫁人形で有名です。男性が亡くなると、その写真と一緒に花嫁人形を奉納する。人形堂には、花嫁人形が何百、何千と並んでいます。年配のご婦人が一人、小さな声でお経をあげていました。三十五年前に息子さんを水の事故で亡くした後、花嫁人形納めて毎年欠かすことなく供養してきたと話されました。ケースの中に、おもちゃといっしょにお酒やタバコが入っているものがあります。小さい時に亡くなった子どもが、生きていればそろそろ成人でお酒も飲めるな、タバコが吸えるなと考えて奉納したのでしょう。ここでは、死者は死んではない。ともに歳を重ねていくのです。

地蔵堂には二千体のお地蔵さんが奉納されています。普通のお地蔵さんと違ってお化粧しているんですね。江戸時代は飢饉で子どもがたくさん亡くなりました。災害が落ち着いた時に、お地蔵さんを奉納して子どもの着物を着せてお化粧をする。それ以来の伝統です。死者は決して死んではない。生者と死者がともに生きていくような世界がそこに存在しているのです。

7 異形の時代としての近代

近代以前のカミと人間、カミと死者との関係に照らして、改めて私たちが生きてい

る社会をみる時、何が見えてくるか。人間社会から神仏や死者などのカミを放逐した時代として近代を捉えることができるのではないか。

近代はヒューマニズムの時代です。基本的人権の発見という点で、画期的な意義があったことはいうまでもない。私たちの生活に大きな進歩があったことも間違いない。しかし一方で、この世界から緩衝材としてのカミを放逐することによって、人間同士が直接向き合うような時代になってしまった。狭い箱のなかに身に刺をもった人間がぎっしりと詰め込まれ、身をよじると、意図するしないにかかわらず、隣の人を傷つけてしまうような時代。それが近代という時代ではないか。国家レベルでみた場合、国と国の間の緩衝材がなくなったために一本の国境線が人間の世界を隔てる。その線引きをめぐって国民感情が沸騰する時代。そこに近代の特色をみることができるのではないか。

死者との関係からすると、近代社会ではかつて曖昧だった生と死の世界を、ある時刻でもってはっきりと分離するようになりました。私もこの歳になるとたくさん親しい人を見送るという経験をしてきました。いまの病院では、重症で危篤状態になっても家族は治療室に立ち入れない。最期の時になって、「どうぞ、入ってください」となる。何時何分臨終という形で、死に移行した時間がぴっちり決められてしまう。一本の線を境にして、生きている人間が死者の世界に行ってしまうというイメージです。国境と同じで、一本の線で厳密に区切られるのです。

現代人にとって死の世界は未知の世界、誰もいったことのない暗黒の世界です。そのためにいま、人間は死を極端に恐れるようになってしまった。昔は生きているうちから死の世界への助走の期間があった。死んでも、死者は生者とともに年を重ねた。しかし、いまはその助走期間がない。生と死の世界が峻別されてしまったことで、どんな形であっても、終末期の人を少しでも長く生の世界に止めておこうとする。ひとたび死の世界に足を踏み入れた人は、一方的な追憶の対象ではあっても、もはや対等の対話の相手ではないのです。

8 いまに残る対称性の思想

いまは近代が終わってポストモダンの世界に移行しつつあるといわれます。日本列島を眺めると、面白い現象がある。この世界からカミを放逐したのが近代の特色だといっても、日本の場合、人間以外の存在を社会の構成者とする発想を色濃く残してい

るようにみえることです。

宮沢賢治の作品には、人と動物が同じレベルで登場します。人間もまた食物連鎖の一環だという発想が強くにじみ出ている。中沢新一さんのいう「対称性」の思考ですね。数年前に逝去された中村生雄さんと、草木供養塔とか動物慰霊碑とかをみて歩いたことがありました。これもきわめて日本的な現象です。そういえば、聞いてみたら、いまの学生が針供養を知らないというのには驚かされましたが。それから、先に触れた花嫁人形の奉納も、いまはむしろ増えつつあります。あちこちで人とカミ、人と死者とのつながりを回復しようという動きが起こっている。あまりにも人間中心の世界に疲れて、緩衝材としてのカミを復活させようという動きが起きているのではないか。

いま全国で爆発的に増殖しているゆるキャラも、いろんな見方ができると思います。対人関係に疲れた人たちが、もう一度小さなカミを復活させようという動きとしてとらえることができるのではないかと考えています。犬をつれて散歩にいくと、公園で同じ愛犬家に、「かわいいですね、何歳ですか？」と自然に話かけることができます。もし犬がいなくて、いきなり知らない人に話しかけたら警戒されますよね。夫婦も、犬を飼うと対話が復活するという話を聞きます。

私たちが生きているこの空間がどういう時代なのか。そのまっただ中にいる人間には、同時代の特色は見えてきません。思い切って視点を広げ、長いスパンで近現代社会の特色について話をさせていただきました。近代は世界から人間以外のものを放逐した時代である。その息苦しさに耐えかねて、もういっぺん何とかしようというさまざまな蠢きが起こっているのがいま時代ではないのか。ナショナリズムがあれほど過激に、グロテスクに肥大化しているのも、緩衝材を失った近代特有の現象と捉えることはできないだろうか。

私たちはこうした状況を目の当たりにして、どのような行動をとればいいのでしょうか。これから議論しなければいけない問題ですが、単に宗教を復活するとか、宗教共同体を立ち上げるというだけではだめだと思います。中世人が共有していた、絶対的存在の懷に抱かれているというイメージを、現代人はもはや共有することはできません。しかし、復活させることはできないけれども、そうした前近代の思想空間に照らして、近代社会をみることによって、近代化がもたらしたメリットとともに、その歪みを浮かび上げることができる。そうした作業を、きちんとやっていく必要があるだろうと考えています。

宗教共同体に着目すると、3・11以降大変重要な動きがありました。岩手の三陸沿岸はもともと民俗芸能が多い場所ですが、震災で大きな被害を受けた。三百くらいの祭礼が震災によって中断に追い込まれました。いろんなところで話を伺うと、被災地の人々が最初になにから手を付けたかという、まずお祭を復興させようとするのです。集落に伝わる祭礼や芸能をやろうとする。神楽の道具が流されても、他の地域と融通しあって再開する。宗教儀礼がスムーズに行われるようになった地域は、実は復興も早いという指摘がなされています。

震災復興と関連する事業として、東北大学では鈴木岩弓先生が中心になって「臨床宗教師」の育成を試しています。この事業については、ウェブサイトを参照していただければと思います。病院はあくまで生の世界です。お坊さんが入るのはタブーだった。その背景には近代的な発想法があって、生と死の世界に分けると、病院は生の世界です。そこに死の世界にかかわる人が入ることはタブーでした。そういうところに積極的に臨床宗教師が入って行って、ターミナルケアに携わる。たいへん大きな変化です。

去年、北京にある万明医院という病院を訪れたんですが、そこには往生堂がありました。中には本尊の阿弥陀仏像がかけられている。危篤状態になると、ここに入って、親族が念仏で死者を送る。病室の中にもちゃんと阿弥陀仏が安置されています。唯物史観のマルクス主義を国是とする中国で、そういうことがすでに行われているのです。これもまた、人間から失われてしまった緩衝材としてのカミを、どこかで呼び覚まそうとする動きととらえることができるのではないかと考えているところです。

ご静聴ありがとうございました。

シンポジウム 「現代社会における宗教共同体と倫理」

【司会: 小田淑子・宗教倫理学会会長】 今日、佐藤先生から伺いましたお話は刺激的で示唆に富むものが多かったのですが、そこからまず二人のパネリストの先生からコメントをいただきます。井上克人先生は関西大学で宗教哲学や日本思想、さらに幅広くハイデガーなどとの比較思想の研究もされています。最近ギリシャ正教にも関心をもっておられます。室寺義仁先生は仏教学のご専門で、滋賀医科大学で医療倫理などをご研究されています。それでは井上先生からよろしくお願いします。

【井上】 幽（カミ）の倫理——超越的次元と「いのちの繋がり」

佐藤先生から非常に刺激のお話をお聞きしまして近代以前と近代という分け方をされ、カミと人との関係の歴史について、日本人の宗教意識の変容をわかりやすく説明していただきました。私は近代以前と近代と対比して考えてみたいと思います。今回のシンポジウムのテーマが「宗教共同体と倫理」ということですが、それについては最近、北京で日中哲学フォーラムが開催され、そこに東北大学の座小田豊先生、この方はもともとヘーゲルをご専門にされている先生ですが、この先生が「ふるさとについて」というご発表をされました。東日本大震災の時に被災された経験もあり、「ふるさと」を失った人々にとって「ふるさと」とは何なのかというお話をされ、私は感銘深くお聴きました。座小田先生から『防災と復興の知 3・11 以後を生きる』という本をいただいたので、今日はそれを参考にさせていただきます。

「ふるさと」とは何なのか。東日本大震災と津波によって多くの町が跡形もなく流されました。土地の人々は「ふるさと」を失ってしまったわけです。同時に福島第一原発の事故によって、今度は福島県内の多くの町から人々が「ふるさと」を追われて帰る見込みさえ立たないまま今なお15万人以上の人々が異郷で不自由な生活を余儀なくされています。前者は「ふるさと」の喪失であり、後者は「ふるさと」剥奪とも言える、それは言わば「ディアスポラ」という歴史的事件に準らえるかも知れません。

「ふるさと」とは何なのか。座小田先生のお考えによりますと、それは我々一人ひとりの命の源であって拠り所であり、帰るべきところだと。いい得て妙だと思います。私たちが生まれ育った町には野山や川があり、それらは私たちの存在を根底で支えているものです。そこには地縁、血縁を含めて「いのち」の繋がりというものがあります。この度の災害では甚大な被害がもたらされたわけですが、だからといって、この繋がり全面的に否定されたわけではありません。むしろ喪失したことによって、「いのち」の繋がりが一層自覚されてきたと思います。気仙沼の海と共に生きてきた人たちは、これだけの被害を受けても、これからも海と共に生きていきたいと思っている。海に対して決して恨みをもっていないし、必ず復興するという気持ちをもっているわけです。さらに被災地の住民の方々が瓦礫の中からお地蔵さんを掘り起こしたり、お祭りを復興させたりするニュースに触れてわかることは、歴史的文化と文化財には非業の死を遂げた人々への鎮魂の思いが込められており、そこに地域住民のアイデンティティがある、ということです。

自然風土に生きる人々にとって、野山や川や海は、広大無辺な生命の世界にほかならず、息をかわしあって生きている世界です。息をかわしあって生きている世界、息づかいをかわしあっている世界というのは何か。そこには言わば「物語」があった。ナラティブがあったと思います。村落にも受難の物語だけではなく、人間とその風土との世界があって、ずっと物語の絆があったはずで、人だけではなく生きとし生けるものの紐帯がありました。また死者たちとの繋がりもありました。人間との深いかかわりをもって生まれ代わり、死に代わりしてきたものたち、草木や山や海の世界がありました。すべてが息づきあっていたわけです。朝日に手をあわせる、岩や山川を拝む、魂が行き来する精霊信仰もあります。地霊との交流もありました。「ふるさと」というのはそうした物語の世界にほかなりません。「宗教共同体」を私は、こうした物語的世界観、言い換えれば「いのちの繋がり」として見たいと思います。

近代化によって失われてしまったもの

近代化によって失われたものは何か。それは今述べてきたような根源的な「いのちの繋がり」というものではないでしょうか。近代化によって獲得された「自由主義」というものは、政治的には議会制民主主義、経済では資本主義、哲学では功利主義からなっておりますが、自由主義が我々の今日の世界と心のすべてを占めていると言ってよいでしょう。つまりそれは、自分たちの物質的欲望の充足と所有こそが我々の幸福のすべてであって、このための資本主義や市場原理が最良のシステムになるということでもあります。したがって社会構造も目的や利益のための、いわば「**作為の共同性**」に変質してきたと言ってよい。こうした自由主義という近代化によって失われたものは、言うなれば「**共通善**」に基づく共同性や公共性および、自然と社会との豊かな絆ではないでしょうか。近代以前の時代では村落に生きた人々は自らが属する共同体から抑圧されることなく、権力を利益などによって左右されない「**内発的な共同性**」、「**徳の共同性**」があったのではないのでしょうか。東アジア圏の風土に生きる人々は自分を取り巻いている自然や生命に対する畏敬の念があって、それを媒介として、そこに共に生活を営んでいる人々相互の信頼と「**尊徳性**」の念もまた育まれていたのであります。

かつては 20 世紀のプロテスタント神学者、P.ティリッヒ（1886-1965）が『無限なるものへの問い』（Paul Tillich: *Die Frage nach dem Unbedingten*, in *Gesammelte Werke* Bd.V, S.43-45.『ティリッヒ著作集』第 4 巻、白水社、1999 年、所収。）の中で語っていたように、現代はまさに「**深さの次元（die Dimension der Tiefe）**」を喪失してしまい、もっぱら「**広さの次元（die horizontale Dimension）**」、つまりは水平的な広がりにおいて限りなく拡張し、充実することに向けられてきた。科学技術の発達、現代社会における計算的・合理的な思考様式、すべてを実利的な価値観でしか評価しない運営・管理的志向など、我々人間の知識や教養がもっぱら外に向かって、しかも水平的・平面的な広がりにおいて発揮され、拡張されるばかりです。そこでは常に「より多く（immer mehr）」「より大きく（immer grösser）」「より良く（immer besser）」ということが追求目標となり、実現の度合いを示す指標となります。

こうした水平的な広がりへの探求・拡張は、ややもすれば人間精神における「**垂直的な深み**」を失ってしまい、忘却してしまうこととなります。今、私たちに必要なのはこうし

た＜垂直的な深み＞の次元を取り戻すことではないでしょうか。それは自己を超えたもの、無限なものへの畏敬の感覚をもち、それに基づいて生きていくことを可能にするような心のあり方であります。近代の世俗化の誤りは、人間や自然に対する関係を横軸だけにしてしまったことでありましょう。自由・平等・個人という近代の概念はすべて横軸の関係にすぎません。古代、中世にはいわば「縦の軸」（垂直的な深み）の次元がありました。近代の世俗化はそうした超越的なものへの志向性から促されてくる内発的共同性やそれに基づく＜徳の精神性＞を失わせ、自由・平等という美名のもとに、何もかもが平均化され、契約や個人個人の利害得失に基づく功利的で平板な人間関係になってしまったと言えます。＜垂直的な深さ＞の次元とは、自己を超えたものへの畏敬の感覚をもち、それに関わり、それに基づいて生きていくことを可能にするような心のあり方であり、人間が自己の内面や奥底において、自己を超えたもの、その意味で絶対的なもの、無限なものを見だし、それへの関わりのうちで自らを省み、捉えるというあり方にほかなりません。それは言うなれば宇宙的原理へのパトス、つまり天地・自然を底の底で統べているものへの畏怖の感情であり、もう一つは、そうした超越的な次元への志向性から促されてくる＜内発的公共性＞でありましょう。私はこの「垂直的な深さの次元」を「幽（カミ）」と名付けたいと思います。

石牟礼道子の描く世界—『新装版 苦海浄土』（講談社文庫 2009 年刊）より

そこで次に採り上げたいのは石牟礼道子の『苦海浄土』という本ですが、本書は皆さまもご存じのように、水俣病をテーマにした創作文学であります。テーマがテーマだけに、本書は発刊当時、公害企業の告発とか、環境汚染反対とか住民運動とかいう社会的なキャッチフレーズと結びつけられてしまい、公害の悲惨を描写したルポルタージュであるとか、患者を代弁して企業を告発した怨念の書であるとかいった、まったく見当違いの賞賛がなされたと思います。石牟礼の著作自体は、渡辺京二氏が的確に指摘していますが、単に公害告発とか被害者の怨念という観点では色づけられない特色をもっています。石牟礼道子には、ある特殊な存在感覚がありまして、それは海や空や川や森など、自分を取り巻く森羅万象に対して、かつて開かれていた原初的な「民の感覚」にほかなりません。彼女の描く世界は、海なら海の、野山には野山の精霊がいるような、つまり生きとし生けるものが互いに照応し、交感している世界であって、そこでは人間も他の生命とひとつならりの存在なのです。一つの民族にはその深層意識に共通してもっている共同的な感性の根があって、言わば各個人は官能の共同的なあり方、官能でとらえられた未分化な世界に生き、生活しているのであります。そうした生きとし生けるものの間に交感が存在する世界は一つの調和的な世界であると同時に、魑魅魍魎の跋扈する世界でもあります。そこには憑依があり、穢れがあり、お祓いが行われます。人間のあらゆる情念が渦巻く世界でもあります。それはいうなれば日常の労働生産を支配する理性的・合理的な「顕」の世界がある一方で、その下部構造をなすような、目には見えない隠れた次元、「幽冥」の次元を含んだ世界でもあります。「民の感覚」とはそうしたものでありましょう。彼女が描く漁民像、農民像は共同体から抑圧されてもいないし、権力や利益などによって左右されない＜内発的な共同性＞、＜徳の共同性＞があります。ところが、先述したように近代化によって社会契約論以来、目的や利益のための共同性、いわば＜作為の共同性＞に変質してきたわけ

であります。

石牟礼は自然と人間全体の間にある豊かなくいのちの繋がり＞を、祈りを込めて、あたかも呪術のように、文学を通して言祝ぎ、呼び戻そうとしている。言い換えれば、それは組織や企図による＜作為の共同性＞から内発的で有機的な共同性へ向かおうとする営みであり、近代化によって失われた善き生き方と考え開かれた感性と場の回復でもありました。

水俣病運動の初期、「義によって助太刀をする」という有名な言葉があったそうですが、こうした古来の基層民が本来もっていた素朴な人情とモラルこそ、かつて日本にあった公共性・公共的良識ではないでしょうか。

幽（カミ）の倫理

日本人が自然風土に根ざした原初的な「民の感覚」には、西洋的な意志や行為の主体としての個体、自我意識というよりは、自らが属する村落共同体のなかに溶け込み、いわば無私であることを善しとするあり方があるのではないのでしょうか。それが「則天去私」であったり、「天真に任せ」たり、弥陀の本願に身を委ねたりするための不可欠の条件とされることが多い。こうした自然の大いなるいのちの流れに身を任すといった姿勢は、我々の祖先がその定住農耕生活のなかで体得したもので、やがて共同体の集団生活を支える「祭り」となって様式化されてきました。大嘗祭や新嘗祭から村の鎮守の秋祭りに至るまで、すべて祭りは、この大いなるいのちの流れに個体の生命が包みこまれ、いのちが更新される手続きの象徴でありましょう。こうした生き方は、他方、死者を弔い、供養し、死者のことを思い、死者の記憶を大切にしながら、いわば他界・冥界と隣り合わせで生活する習俗ともなっています。それは日常の労働による生産活動や地場産業における合理的、目的志向的な理性の世界、つまり「顕」の次元とは異なる、いわばその底辺に息づいている「冥」の世界であって、それは「幽（カミ）」という概念で理解できるのではないのでしょうか。

原発や環境破壊の危機に取り組む姿勢において何よりも必要なのは、近代化によってこうした状況に追い込まれてしまった人間の業をどこまでも真摯に受け止めながら、耐えざる懺悔の念をもって取り組む、言うなれば＜痛み＞の倫理でなければならないでしょう。それは破壊の危機に瀕している自然環境のうちに超越的な「絶対他者」の眼差しを見、そこに＜永遠の汝＞からの呼びかけを聴きとる、いわば＜負い目＞の感受性に貫かれた倫理であります。自分を取り巻いている天地自然、森羅万象と一体となり、その＜生意＞に対して＜畏敬の念＞をもたないなら、人間に対しても畏敬の念をもつことはできないでしょう。西洋近代化によって喪失してしまったものは、そうした超越的なもの、「幽」への志向性と、それに基づいた「無為にして自己内発的な公共性」なのではないのでしょうか。私は今回のシンポジウムのテーマである「宗教的共同体と倫理」の問題をそこに見たいと考えています。

【司会】 井上先生、ありがとうございました。続きまして室寺先生、よろしくお願いいたします。

【室寺】 滋賀医科大学の室寺です。専門は仏教学ですが、現在医学部に勤務しており、その中の医療文化学講座（哲学）において、哲学や医療倫理の諸問題に関わる授業などを

担当していますので、そういう研究環境の中での問題意識も踏まえて、簡単なコメントをさせていただきたいと思います。

佐藤先生には、広い視点からお話を伺い、縄文期、弥生期からの日本のカミの出現についての歴史的展開のご研究のエッセンスを、今日は、学ばせていただいたように感じています。そして、先生が捉えられている観方に立って、なるほどそのように捉えてみたらならば、いままで自分には分からなかったことが段々と明るくなって来るように感じた捉えどころをたくさん聴かせていただきました。誠にありがとうございました。まずは、先生が最後に語られたところから、私なりに感じたことを話したいと思います。

聖なる空間、その空間の一つである病院においては、そこにデス、人の死にかかわるはずの宗教者は入ってくるものではないという事情にあるのが戦後の日本の状況のように思います。そうしたコンセンサス、つくられた常識の中で我々は生きて来ているのではないのでしょうか。しかし、ヨーロッパの病院での事情を見れば、カルテには自分の帰属する宗派が、プロテスタントであれ、カソリックであれ、書かれています。近くには教会がある。患者や家族が希望すれば、ただちに聖職者をベッド・サイドに呼ぶことができます。このように同じくメディカル・サイアンスを受け入れているのに、日本の病院の場合は、特に公的病院は宗教的な時空間を殊更排除してきた歴史があるように思うのです。ところが高齢社会に突入した近年、入院中の患者さんに対して、その疾病を治すのではなく、治すことのできない・寛解し得ない老いと病い、そして、その死に向き合って、最期まで看取りにかかわらなければならないドクターやナースたちの間で、今、少しずつですが、変化が起こっているように感じています。そこで、佐藤先生が語られた話題の中、まず、ゆるキャラの話、次に、東北復興の祭りの話、そして、人が失ってきたカミ、仏の、再びの呼び覚ましが始まっているのではないかという点について、この3つの視点から身近な滋賀医科大学の附属病院の中での出来事を想像してみました。

まず、ゆるキャラです。滋賀県の県鳥に指定されている水鳥は、琵琶湖にすむ「かいつぶり」です。「しったかぶりのかいつぶり」との覚えやすいひょうきんな呼称で、県の広報の色々な場面でイラストに描かれ用いられています。この「かいつぶり」キャラでもって、例えば、病院の看護師の方々は、病院情報をゆるやかに発信しようという工夫を凝らしています。これもまた、ゆるキャラに相当するかと思います。次に、祭りの復興についてですが、病院の中でも七夕が行われたり、クリスマスツリーが飾られたりします。ある病院の小児科病棟では、七夕祭りを催すことで、病院で子供を失くしたお母さんたちのスピリチュアルケアの場としても考えられているように聞いています。ただ、母親の中には、この催しのために病院に向かう道すがら、かつて通っていた頃のことを思い出しては悲しみが込み上げてきて、なかなか亡くなった子どもの名前を短冊に書けずに、年単位での時間がかかることもあるそうです。そのような病院もあると聞いています。このように七夕のお祭り、あるいは、星祭りを病院の中でも行うところが出てきた。このような形で公的な病院であっても、かつてはあえて排除してきた空間を、今もう一度取り戻そう、取り込もうとしているようです。ある意味で、カミ・仏の再びの呼びさましが、病院という空間でも、心ある病院の中では起こっているように思います。

聖なる空間と言うよりも、大学病院と言う閉じられた空間の中では、実際の死者とのかわりごとが、私も医科大学に就職するまでは知らなかった事柄なのですが、数多くあり

ます。たとえば一つに、実験動物の慰霊塔が少なくとも滋賀医科大学にはあります。たった一匹のマウスが人の命を救うことになるのだという思いを伝えようとしています。ある意味で、「私の夢は一匹のマウスから始まった」と語るウォルト・ディズニーの思いと通じるところがあるように思います。実験動物の慰霊塔での慰霊祭を、年一回行っています。この動物慰霊祭のことを話すと、海外からの医学留学生たちは驚きを持って感激します。また、二つ目には、ご献体いただくための体制が整っていなければ、医学部はそもそも開設できませんが、医学生にとっては、2年生の後期から解剖実習が始まる訳ですが、1年生の秋にはご献体の慰霊式に全員参加します。2年生になれば、ご献体の受け入れ式に、学長などとともに参列するとともに、初夏には2年生全員が比叡山にバスを連ねて登り、解剖学の先生方を先頭にして学長も参加して、比叡山の阿弥陀堂での法要に参列します。その後、滋賀医科大学へご献体いただいた方々の慰霊碑が山内の横川にありますので、そこでの供養にも、遺族会の方々と共に参列します。これらの法要は、比叡山の僧侶の方々が執行します。実際のところ、現代の日本では、二十歳前後の年齢では、親しかった人とか家族とかの死に遭遇し、人の遺体を見て見送った経験さえない学生が、骨拾いを体験したこともない学生が、医学部・看護学部に入學して来ている時代です。そのような学生諸君たちに対しても、解剖実習に入る前に、死者、あるいは、ご遺体との向き合い方を、倫理教育の一環として基礎学課程の中に組み込んでいます。

宗教者と協同するための医療人教育は、まだ行われていません。私学は別でしょうが、そのあたりの問題を日本の公教育の場、特に医学科、看護学科でも抱えていることを実感しております。ターミナルケアとかグリーフケアの専門家養成を目指す「臨床宗教師」の動きが、東日本大震災を契機として、東北大学の実践宗教学寄付講座を発端として始まって来ているので、そのような流れも踏まえて、以上のようなこともお伝えしておきたいと、先生のご発表から啓発されました。

お話を伺った流れで2点、思ったこととお尋ねしたいことをあわせてコメントさせていただきたいと思います。一つは、今回の公開シンポジウムの中で「宗教共同体」という言葉を使っているわけですが、先生のお話を聴いていまして「宗教共同体」というよりも、むしろ「ヒューマニズム共同体」が問題の鍵であったのだと感じてしまいました。と言いますのも、今日のお話しの中で、まず古代、奈良時代から始まり、平安末期からの浄土思想の広がりの中での中世、特に起請文で確認される鎌倉の思想を経て、そして近世に入ってから江戸時代、人が幽霊として出てくるようになった時代、実はこうした潮流の中での日本という世界、この日本社会における共同体を考える時、それを「宗教共同体」という言葉で呼ぶとするならば、その宗教の内実は、実は、時代によって異なっているという視点であったと思います。ところが近代になると、そうしたカミガミ、宗教共同体の時どきの宗教と呼べる神仏をほり出してしまっていて、先生の言葉を借りれば「身体に刺を生やした」人々から成る、そういう「ヒューマニズム共同体」に今、なっているという時代の只中であって、その時、あえて「宗教共同体」という言葉を用いて、この「宗教」を別の言葉で置き換えて考えてみるとするならば、それは「日本教」なのではないかという思いを抱きました。

「日本教」の中で古代、中世、近世を通じて宗教の内実が変わってきた。具体的には、変わり方の著しいのは、人が幽霊になるという出来事なのだと思います。あの世から神

仏が来迎して来るのではなく、また、阿弥陀さまの誓願で大菩薩が来るのでもなくて、あちらに行けずに幽霊に成って出てくるといふ、そういう「いのち」の有り方を作り上げて行くのが、近世から近代の日本を経て、現代人の営みになっている。つまり、人が人を作り為して行くというのでしょうか、自分の思い入れを亡くなった人にも重ね合わせて行くというのでしょうか。そのような人間の欲望が、あるいは、生活欲が顕わになってくる、そういう「ヒューマニズム共同体」の有り様が色濃くなって行くという感じが致しました。例えば、花嫁人形の話、確かに死者と語り合っていく、死者とともにいるという思いもあるかもしれませんが、出てくるのは花嫁さんだけで花婿さんは出てきません。日本人の日本教における死者との語り合いの場面で、ジェンダー的視点から言えば、それでほんとうに死者と語り合っているのでしょうか、というような思いが片方であるのです。人が人を作り出し、そこに自分の思い入れを重ね合わせた幽霊という有り方のものを、この世に登場させて行きたいという思願が濃厚に顕在化し始めているのだらうかと思いました。

一方で、中世のお能の世界などでは、最後は「失せにけり」という言葉で閉じられると思います。成仏してはいないのです。奈良の東大寺や大阪の四天王寺が芸能の出発点、スポンサーであった訳ですが、例えば、そうした寺院に芸能集団が集まって、能を舞って供養する時には「成仏しにけり」という表現に変わるようです。それがお寺の文書に残っていて、文書を研究すれば供養のためのお能だったことが分かってくるのですが、これも又ごく一部の例だと思われます。なぜなら、今でも「翁」を含めて、亡き人が恨みを抱えて、人々を呼び覚ましていっては、またそれを消し去っていくという繰り返しの舞が日本の芸能では続いていると思うからです。それも長いスパンでの死者とのかかわり方であって、決して成仏している訳ではないが、消え失せさせることはできるという訳です。ところが、そのような芸道の力を持たない我々の側で、いろいろと幽霊を作り出してきているのであろうかとの思いもあります。

以上の点をまとめて言えば、今風の日本教というのは、神仏をほり出してしまった、刺を生やした我々の思い込みが構想するに過ぎないヒューマニズム共同体である、という風に冷めた目で見て言っても良いのではないかと思います。これが第1点目です。こういう観方はおかしいでしょうかと、先生にはお尋ねしたいと思います。

もう1点は、死者を生者と切り離すことについてです。生きている生者の方が、生者の世界から境界を超えた死者の世界へ旅立つという、この境界をつくることで死者の世界が未知・暗黒なるものとして我々には恐ろしいものとなっている。それが近代から今をみた時の先生のまとめの、もう一方の観方であったように思います。この点についての印象がまとめきれないのですが、生きているもの、死んだものという時の、生きているものの中に人間だけを考えていれば、確かにそうなのであろうと実感します。とは言え、我々の現代社会においても、人と動植物、あるいは、人と神仏との関係性が色濃く漂っている空間が残っているように思います。単に人間という、しかも生者としての人間の世界だけを考えるのではなく、環境世界や動植物との関係性の中でも生きている生者たちを我々の周りで広く見ていくと、単純なことですか、例えば、ペットを飼っていたらペットの方が先に死ぬことが多いわけですし、また、美しい花々も年を越すことはなく、およそ生きとし生けるものの生者としての境界は、生きとし生けるものの死者としての境界と、実は日常でつながっているように思います。そうであればこそ、何気なく過ごしている日常性を私た

ちが、もう少し意識的に取り戻せば、少しずつささくれ立った刺が溶けて行くのではなうかと感じたり致しました。以上、コメントになっているか定かではないのですが、先生のお話をお聴きして、このようなことを考えておりました。

【司会】 室寺先生、ありがとうございました。コメントからまた、いろいろ展開されて、うまく噛み合っている場合と、ちょっと違う方向への展開もあったかと思います。佐藤先生の方からコメントに対してどのようにお答えになるか、逆に質問とかありましたらお願いいたします。

【佐藤】 お二人のコメントは私の見方とまったく違うようですが、聴いていて全然、違和感はないんですね。なるほどと思って聴かせていただきました。井上先生は私がいいなかったことをわかりやすく別の角度から話していただいて、すっきりと腑に落ちました。室寺先生の病院の現状の話もとても興味深く、「ヒューマニズム共同体」の論理もなるほどと思って聴かせていただきました。

それを受けて、論点を整理し直してお話しすると、これまでの人類の歴史において、カミのいない社会はなかったことに改めて思いを致す必要があると思います。国家ができるよりもカミの方が先にあった。カミを必要とする人間とは何だろうと最近考えているわけです。世俗化が進行すれば、見えないカミの世界はだんだん薄れていくようにみえる。しかし、カミの世界の総量は変わっていないのではないかと、このごろ思うんです。

近代化するとカミの存在感が薄くなっていくようにみえるかもしれない。しかし、存在感は薄いですが、カミは日常性から切り離された次元に、もっと凝縮された形で押し込められてしまっている。その暴発が近代の抱える大きな問題につながっているのではないかと。私たちはカミとの上手なつきあい方を、もう一度考える必要があると思います。

今の日本人は無神論を公言しますが、私なども朝のテレビで占いをみて、自分の星座の運勢が悪いと、すごくいやな気分になる。口直しに、血液型占いをみながら出かけるとか、そういうところがあるんですね。雑誌にも、運勢とか手相とかは必ず出てきます。そういういびつな形で押し込めてしまったものに目を向け、それと正面から向き合う。それは、決して皆に「宗教をもて」と勧めることではありません。みずからの心の深層に潜む不可知なる部分を認めて、今まで人類がどんなふうに対応したか、それを今後どういう形で生かしていくかをきちんと考えていくということです。

もう一つは、とかく現在の論調だと「近代以前はよかった」という話になりますが、私はそれには賛成できない。幼少の頃育った田舎の共同体の世界にもういつか帰りたいかという、私は絶対いやですね。今は街で好き勝手なことをして、朝、カフェでコーヒーを飲んでから学校に行くとか、気ままで快適な生活を求めるのは人間の性なんです。世俗化に向かう近代化の流れは、一方で人間を、ある意味、解放する役割を果たしたことは否定できないと思います。

幽霊の話が出てきましたが、無名な人たちが幽霊として出てくるのは、庶民の個性や主体性を肯定しようとする思潮と密接に連動しています。最近、ヒトガミのことをみているんですが、中世までのヒトガミは、絶対者の光に照らされて人間が人間を超えるものになるというのが基本的なパターンです。超越者に救われて仏になる。神になる。ところが近

世、江戸時代以降になると超越者の光に照らされなくても、自分で光り出すヒトガミが出てくる。太陽の光に照らされて光る月のようなタイプのもではなく、微細で小さな光源にすぎないとしても、それを内在するヒトガミが出て、幕末にかけて叢生する。幕末維新期に身分制社会が崩れ、国民国家へと変わっていくわけですが、それは決して福沢諭吉が啓蒙したり、政治家がリードしたりしたから近代国家ができるのではなく、その前史として、多くの人々が身分制社会に堪え難い窮屈さを感じるようになる。それが幽霊やヒトガミ現象として現れるようになる。そういった百年単位の巨大な地殻変動の果てに明治維新が実現し、水平な市民によって構成される国民国家が誕生したと見るべきではないか。

近世社会の根底では、人が人としてもつ力に目覚めていくという事態が進行する。江戸後期になると、安丸良夫さんという歴史家がいう「通常道徳」、二宮尊徳とか大原幽学が説いた自己規律の道徳思想ですが、それを大衆が受け入れて、みずからを変え、社会を変えようとする動きに繋げていく。それも庶民の主体性の肯定という点では、幽霊やヒトガミと根っこは同じだと思います。

カミが歴史上果たした抑圧と解放という二つの機能。両者の微妙なバランスに目を配りながら、これからの生き方を考えていく必要があるのではないかと今、考えています。

【司会】 ありがとうございます。佐藤先生の視点からまとめ直していただいたと思います。関連して付け加えることがありましたら。

【井上】 日本人の宗教意識が時代によって変遷したということですが、変遷しながらも根本的に通底するものとして「神祇信仰」があると思うんです。中世になると目に見えないカミが遠のいていくというお話でしたが、鎌倉でも「顕密体制」があり、密教とか呪術が行われていた。現在でも加持祈祷をするとか、目には見えないものに対するかかわりはずっと残っている部分があるのではないかという気がします。

【佐藤】 これも皆さんのご意見を聴きながら議論できればと思います。なにしろ大きな問題なので。基本的には先生のご意見に賛成です。

【司会】 一言私から。私もアンビバレンツなところにおりまして最初、佐藤先生から変革に強調点を置かれたことに対して、そうだろうかという気持ちが強かったんです。私自身、日本的共同体、日本の宗教的土壌として考えたいということで、近代が自由とか個人主義とかが出てきたことで現代では解放感というか、先程先生が「勝手にコーヒーを飲むのはいいですね」と。私も諸手をあげて賛成です。就職を探していた時代に「どんな田舎の大学でも応募したい」と考えていました。すると友人から、当時、大学では女性教員は珍しかったので、「田舎は坊ちゃんの世界と同じで、昨夜どこで酒を飲んでいて、昨日、誰と歩いていたとうわさになる社会だよ」と言われて、それは嫌だと思ったことがありました。その意味で大都会の気楽さは、言われた通りです。

ただ、にもかかわらず、もう一方で現代の日本のどこが自由なんだとも思っています。キリスト教徒が「私はキリスト教徒だから神道の地域の祭りにはいかない」と言いにくい。そういう圧力、抑圧をかけてくる正体を見届けなければいけないと考えています。日本で

は神道と仏教が、よくも悪くも共存してきた。仏教は仏教というアイデンティティを神道に対立してもつことがなかった。そこにはいい面と悪い面の両方あると思います。一神教の世界では、社会の多数派、スンナ派の価値観に寄り添いながらも、ユダヤ教徒やシーア派の人々が互いに違いを認めた上で、「私はユダヤ教徒だ」、「私はシーア派だ」といった個人の宗教的アイデンティティを誰もがもち、表明して暮らしています。それと対比すると、東アジアでは、明らかに異なる神道と仏教が重層化して、共存している。教義として並べたら互いに違う。でも、カミと阿弥陀仏や如来がいっしょに出てくることに全然、抵抗がない。そういう二つのものが日本にはあって、そこが宗教のアイデンティティをありにくくしている。現代でいえば日本人の大半が無宗教だと平気でいってしまうことと結びついてくると思います。

継続の面を考えると、今の時代には、日本的共同体は資本主義をきっちり受け入れているが、日本はヨーロッパのように一神教ではない。継続の面と変革の面の両方のバランスの問題だろうと思いました。

もう一つ佐藤先生の話から今まで見落としていた日本の問題というのを教えられまして、勉強し直さないといけないと反省もいたしました。それは、古代から中世へ円を描き分けられ、古代は「他界」が大きくて、近世になると「現世」が圧倒的に強くなってくると話された点です。うまく説得されて、その通りだと言わざるをえないのですが、どこかで「そうかな」という思いも残ります。身分制度の抑圧ということと、他方、井上先生の言葉の「尊厳の徳の共同体」というものがあつたとしたら、一体それはどこにあつたのか、どこにみることができたのかを問わないといけない。幽霊が出てくる問題は井上先生の「かつて徳の共同体があつた」ということだったら全く相反することととらえるのか、または同じ時代の問題ととらえるのか、井上先生に質問をしたいと思いますが、いかがでしょうか。佐藤先生は今の問題についてどのようにお考えでしょうか。

【佐藤】 今おっしゃられたのは新しい重要な問題です。日本は昔から羊羹のようにどこを切っても変わらない固有の精神的土壌があるんだということが、あまりにも強くいわれすぎるから、「そうじゃないんだ、かなり劇的に変わってきたんだ」といつてきました。しかし、一方で「日本的」ともいうべき土壌が、確かにあるんですね。日本社会は重層的にすべての宗教を円満に受け入れてきたかというとは実はそうではない。どの時代でも排撃される宗教はあつた。

排撃される理由は現代だと、一神教的な、他宗教と仲良くしないというのが批判されますね。たとえば、お祭りをやって寄付する時に「私はいやだ」と。昔だったら創価学会の折伏がいやがられた。鎌倉時代もそうであつて、法然の「専修念仏」が批判されますが、なぜ批判されるかという、他の宗派を批判するから、よくないという論理ですね。おとなしく念仏を唱えるのは構わないが、念仏を唱えないと救われないといいだすと、とんでもないことになる。そこは通底するものがある。日本の宗教的土壌を、あまりにも牧歌的なものとして考えてはいけない。そういう問題ですよ。異端者、肌の色の違うものに対しては非常に厳しい。一見、寛容にみえるが、そういう世界がある。それをきちんと対象化して見据えていく必要があるだろう。特に今後、宗教の果たすべき役割を改めて考える場合は、その問題が必要になってくるだろうと思います。

【司会】 いろんな問題を孕む提案が出ていますが、フロアから質問がありましたらどうぞ。

【元春】 宗教倫理学会会員です。尼崎に住んでいますが、近松門左衛門の墓があります。毎年秋に近松のお祭りがあって「曾根崎心中」とか色々あります。佐藤先生に。一遍聖人の四天王寺の弟子たちの入水、「曾根崎心中」は、近世の心中もの、これは一見、スキャンダラスな大阪商人の奉公人と遊女の悲恋が物語になっていますが、よく読んでいくと、お初は観音であるとも言われ、内容的には宗教的世界観がベースにある。二人は最後の道行で死んで行くんですが、これらの伝承は、近世の「現世」と「他界」との狭間の中での宗教的な問題をとらえていると思うんですが、近松の世界をどう理解されますか？

【佐藤】 近松の心中ものは、とても面白くて全編に宗教的言説が散りばめられています。死んで極楽にいくとか、救われるとか、仏教的な要素が濃厚に入っている。一見すると背景に仏教的な世界観があるのかと見紛うほどですが、実は中世的な往生の思想とは、かなり違うだろうと考えています。あそこで最終的な救済は何なのかと考えると、とにかく二人がいっしょになることですよね。実際に清浄な浄土に往って仏の教えに触れることが目的ではなく、二人が結ばれるというこの世で叶わない欲求を、心中という行為によって成就しようとするものです。極楽に生まれ変わって生死を超越した救済を求めるというよりは、叶わなかった世俗的な欲望を死によって実現しようとする。そこにある世界観は中世のものとはかなり違うような気がします。いかがでしょうか。

【元春】 ロシアのドストエフスキーの『罪と罰』のラスコリニコフとソーニャの関係、女性性を媒介にして救済するという、近松の人情ものとドストエフスキーを比較できるのではないかという観点でみていたんですが。近松の場合は大阪ですから貨幣経済が発達した時点での資本主義に近い形で、近世と言いながら近代的な問題も含めて。深読みかもしれませんが、そういう観点から関心があったので質問させていただきました。

【笠井】 中部学院大学でチャプレンをしております。山形県のムカサリ絵馬、男の子が死んだらお嫁さんを迎えるための絵馬をつくる。女の子が死んだら、そういうことはないんですか。

もう1点は、円を描かれてこの世とあの世という発想を示されましたが、私はプロテスタントなので縦に○を描くのではないかという気がしました。先生は横に描かれて面白いと思いました。イスラム教の人とかキリシタンの人は生きている間は小さな○で、死んだら大きな○になるのではないか。イスラムのジハードという、生きている世界は小さくて、上は大きいと思うんですが。死者とのつきあい方をこれから考えないといけないと思いますが、幽霊というのはシェイクスピアとかハムレットとかも幽霊が出てきます。それとの比較をしていただけたら。

井上先生に。幽（カミ）の倫理、英語でいうとどうなるのか教えていただければと思います。イスラム教にも幽霊はあるのでしょうか？

【司会】 イスラムではジンという、人にとり憑くものはいるんですが、幽霊という死者で化けて出るのはいない。落語家が「幽霊をムスリムにどうやってわからせるか、なかなか困った」といっていました。

【笠井】 幽霊はキリスト教など、はっきりした信仰の世界では、あまり出ないのかなと。日本的な現象かなと思いました。

【佐藤】 ムカサリ絵馬にはいろんなバリエーションがあります。女性が亡くなった場合は本人の写真を加工して花嫁姿にするとか。最近は女性を供養するものが、増えているようです。花嫁人形も、女性の場合は花婿人形といっしょに祀るということもあります。

笠井先生の円の話。蒙を開かれました。別のところで話す時には、ぜひご意見を使わせていただきます。

幽霊の話ですが、ある時期からこの世をさまよう幽霊が出てくる。それは結構、新しいものではないか。中世ではこの世界に残っている死者は悪い存在で、手の届くところにいてはいけないんです。室町の能の世界になってくると、いいとか悪いではなく、ニュートラルな存在として死者はお墓にいるという世界観が出てきて、それが近世の幽霊観につながってくるとしています。インドネシアはイスラム色が強いけど、みんな幽霊の話が大好きです。

【司会】 東南アジアには妖怪のたぐいが出ますからね。もともといましたからね。

【佐藤】 イスラムからみると、妖怪はどんなふうに見えるんでしょうね。

【司会】 大多数は、地域の慣習的なものだと思われがちですが、イスラーム原理主義者はそういう存在を嫌って、厳しく批判するでしょうねえ。ところで、幽霊の話ですが、菅原道真の御霊信仰の救われない死者とは違いますか。

【佐藤】 御霊信仰の場合、中世では道真がどんなふうに位置づけられるかというと、十一面観音の垂迹になるんです。道真が何のためにこの世界に降り立ったかという、観音さまが救われ難い人を救うためにこの世界に現れた。特別な人がカミになるのはその人物が救済者だからであり、十一面観音という太陽に照らされて人がカミに上昇するというプロセスです。ところが近世になると徳川家康あたりから、絶対的なカミに照らされて光るのではなく、自らの中に光源をもつカミへと変わってくる。それが江戸後期になると、庶民までが自分の中に小さな光明をもっていて、それで輝くという発想が強まってくる。誰もがカミになれる時代になる。そのあたりが実は靖国問題と結びついてくるわけです。近世から近代の転換の中で、今後そのことを考えてみたいと思っています。

【司会】 菅原道真の場合、十一面観音の本地垂迹のような考え方ですが、実際には天満宮という神社に神として祀られるわけですね。これは北野縁起があるように、まさに仏教

に近いということはありますが、むしろ神道的な崇るカミという考え方が強いのではないかと思います。

【佐藤】 そういう側面はありますね。古代の場合はまさにそうです。ただ天神縁起など中世の史料を見ると、天神さんにお参りすることによって救済の世界に入っていくという言葉が具体的に出てきます。他にも、春日曼陀羅では神社が曼陀羅として描かれる。そこでは社壇の上に本地仏が描かれる。神社に参詣して、そこをステップにして救済の世界に入っていくという世界観が、はっきりと出てくる。神の役割そのものが変化してくる。もちろん、一方で卑俗な日常の神はいるわけですけど、オーソライズされた有力な神は、この世とあの世を結ぶような役割を与えられるのです。

さらには、中世では神そのものが最も根源的な存在になろうとする。中世仏教の場合、本地仏が根源的な位置を占めるわけですが、神祇信仰にかかわる人たちは、神が垂迹として仏の風下にあることが我慢できない。神を教理的に本地仏の位置にもっていかうとする。神が最も根源的な存在であるとして、仏から救済者の位置を奪い返そうとする。そういう教理的な試みが行われるようになります。

【井上】 「幽(カミ)」という概念について小学館の日本国語大辞典と大言海があります。そこでは「すべて人知にはかりしられざること」。つまり「幽(カミ)」はゴットではありません。人間の知性、人知ではかりしれないものを込めている。理性を超えたもの、超越的なもの。その意味ではイラショナルなもの。顕冥論。そういう発想も参考にして、幽冥界とか、何か理性を超えた次元、それを「幽(カミ)」として扱いました。もう一つは磯部忠正さんの『「無常」の構造』はなかなかいい本で、ここで「幽(カミ)」と読ませています。ゴッドではなく、人知を超えた次元、幽冥界というものに私たちも日常生活の中で、それに触れているんだという、いつも人間が理性的な合理的な生活を営んでいるのではなく、死者を弔うこともそうだし、お守りをもつとか、理性を超えた次元に日常生活の中で触れているという意味で「幽(カミ)」ということでした。

【小原】 同志社大学の小原です。質問を2点。幽霊の変遷について興味深く聴きました。現代の若者文化の中では幽霊の話聞く機会がないんですが、関西では幽霊をみる場所があるんですね。どこかという、ユニバーサルスタジオジャパンに最近、ハリーポッターの施設ができて、ホグワーツ城では幽霊をみることができます。外国文学の中では幽霊が比較的頻繁に登場します。日本の大衆文化で注目を集めているのは、ゲゲゲの鬼太郎から始まって、最近では妖怪ウォッチですが、幽霊ではなく妖怪なんですよ。幽霊に誕生、変遷の歴史があるように妖怪は共同体でどう位置づけることができるのか。誕生とか変遷の歴史があれば教えていただきたい。

2点目はナショナリズム、ヘイトスピーチの問題です。結論の中でも述べられたように、かつて緩衝材としてあったものが、なくなって、どう新たにそれと向き合うか、という問題があります。日本の文脈の中では、この議論は有効性があると思います。何らかの緩衝材が必要だと思います。具体的な状況を思い浮かべると、こうした考えは日本にだけ適用できるのか、あるいは、国際社会にメッセージを発信する場合に、どう語れるか、といっ

た疑問が出てきます。インドに最近、新しい政権が誕生しました。モディ政権が誕生した際、彼と「ヒンドゥ・ナショナリズム」の密接な関係に対する大きな懸念が内外から寄せられました。インドというまでもなく、たくさんのカミガミに囲まれた国ですが、それが緩衝材とならずに宗教ナショナリズムとして噴出した歴史があることを、どうお考えになるでしょうか。国内に目を向けると、カミが緩衝材として役割を果たす状況もあるとは思いますが、それとは反対に、日本の神をテコにして、より国家主義的なものを志向する人々も、少なからず、います。この言葉を使う時に国内外で気をつけるべき事柄についてお尋ねしたいと思います。

【佐藤】 私の場合、幽霊から入って、まだ妖怪までいっていないんです。小松さんたちが詳しくやっていて、なかなか口をはさめない。ただ妖怪も基本的にはカミだと思うんですね。時代によって違うとは思いますが、カミとしての機能を果たしてきたのではないかな。

2番目の問題は、さりげなくおっしゃったけど、根源的なところで批判されたなと思います。私は、これまで日本のことを語る時に、あまりにも日本の言葉で語り過ぎたのではないかなと思っています。たとえば、神道は日本独自のもので、日本文化の固有性と密接に結びついている。だから外国人にわかるわけがないんだといったふうに。

ところが、それを批判する人は、「神道はシャーマニズムの一種で、そんなもの世界中にあるじゃないか」といって、両者の議論がまったくかみあわない。日本の文化を論じる時に、国籍を越えて問題意識を共有しうるところまで語りのフォーマットを汎用化していけるかどうか大きな課題だと思います。日本をテーマにしながら、それをどこまで普遍的な議論の場に引き出すことができるかという問題です。

近代のナショナリズムに関していえば、「神国思想」は鎌倉時代に起こって現在まで脈々と続いて肥大化してきたというイメージがありますが、中世の神国と近世以降の神国は全然違います。ちくま新書の『神国日本』という本で書いたことですが、中世ではなぜ日本が神国かという、普遍的な救済者が、神の姿をとって現れたから日本は神国だという論理なんですね。では、なぜ中国が神国でないかという、中国は普遍的な救済者が孔子とか老子として現れたからだ。インドは、普遍的な救済者が釈迦の姿をとって現れたから仏国なんだと。

日本が神国であることを強調しながらも、もっと根源的なレベルで救済に接近しようとすると、躊躇なく朝鮮半島に渡るし、大陸に渡る。より深く高いものを求めて海外に出ていく。そこにはナショナリズム、むしろエスノセントリズムといった方がいいかもしれませんが、民族主義的なレベルで宗教をとらえるレベルと、それを超えるレベルと二つの次元があって、それが中世の場合には機能している。我々人間を超えるような、民族や人種を超えるような根源的な存在がこの宇宙の根底にあって、人は皆平等にそこに包み込まれているという皮膚感覚が、近代以前の人にはあったと思うんですね。

近代はその共通の皮膚感覚がなくなってしまった。今のヒンドゥ・ナショナリズムは近代以前の揺り戻しではなくて、近代化の進化の中で出てきたと考えるべきではないか。宗教の普遍性が機能しない。逆に、民族主義にむしろ宗教が使われてしまうような、手段化されてしまうような、まさに近代化の果てに出てきた現象として捉えることはできないだろうか。おそらく、500年・1,000年前のインドのヒンドゥ・ナショナリズムと、いまのモ

ディ政権下でのそれはかなり質が違っているのではないかと。見通しですけどもね。日本を一つのケースとして光を当てることによって、そのあたりのことを分析できないかと思っています。

【高田】 龍谷大学の高田です。日本で仏教という宗教の文脈が大きな影響を与えた「成仏する」とか「往生する」という言葉、仏教の教えの文脈で語られる事柄を超えて、一種、土着しているような言葉になっていると思います。幽霊は時間的空間的なところで、どこかにいつてしまったとか。仏教という宗教の文脈の中で独自のものに「迷い」がある。「成仏できないのは迷っているんだ」とか、「往生すべきところにいけないから彷徨っている。迷っている」とかいう要素は仏教の文脈からのものだと思うんですが、穢れとかの要素は神道的なところからですが、迷っているという要素が、幽霊とかお化けとかにとっては、重要な役割を果たしていると思うんですが、それとも中心的な要素ではないのでしょうか。迷っている要素の事柄は大事なことであるのかどうか。

【佐藤】 それは先生の方が、お詳しいと思うんですが、どうなのでしょう。「迷う」存在についていえば、お盆にお迎えをしますよね。無縁棚をつくります。あれはとても優しい習慣だなと思うんですね。お墓に入って定期的に縁者と交流できる幸せな人がいる。その一方で、そうじゃない人たちもたくさんいる。そうした人々を無縁仏として突き放すだけではなく、迎えて同じようにもてなす。死者に優しい世界というのは、生きている人にも優しい世界です。生きた人に優しい世界を取り戻すには、死者にも優しい世界を作ることが必要ではないかと思うんですが、いかがでしょうか。

【澤井】 天理大学の澤井です。ご講演をとおして教えていただくことが多く、誠に有難うございました。2点だけ、お尋ねしたいと思います。まず、「現世」と「他界」の円についてですが、それらを垂直にではなく、水平の位置関係に置かれていることは、東洋的な発想からだと思います。宗教学的に、とても興味深いと思います。さらにイスラームでは、聖と俗が未分化であるけれども、キリスト教では、聖と俗が分化されていると言われました。佐藤先生もご存じのように、宗教社会学者のロバート・ベラーは「宗教進化」(“Religious Evolution”)という論考の中で、「進化」とは聖と俗が未分化なものから分化していく過程であり、原始宗教においては、聖と俗が未分化であったが、歴史的宗教(historic religion)になると、聖と俗の分化が強調され、初期近代宗教(early modern religion)になると、聖と俗が再び融合していく。このような宗教進化論を説きましたが、佐藤先生の図では、聖なるものと俗なるものはどのような位置関係にあるのでしょうか。

もう1点、お尋ねしたいことがあります。近代になると人間世界がカミを追い出したとありますが、祭りの研究で知られる柳川啓一先生が言われましたように、ほとんど宗教を意識しない人たちが、正月になると初詣に出かけますし、地域共同体の祭りもおこなっています。また都市社会でも、たとえば、自治会などで新たに祭りを作るようになっていきます。現代社会では一見したところ、カミを追い出したと思いながらも、生活慣習のレベルでは、依然として「見えないカミ」(invisible gods)の存在があります。

少し具体的な話になりますが、私は奈良県五條市の伝統的な町に住んでおります。町内

には、約100戸の家があり、また町の中心には、古い神社があります。秋祭りになりますと、宗教を持っている持っていないに拘らず、氏子である各家から、少なくとも一人ずつが参加します。特に頭屋に当たる家の人が提灯を担いだりする伝統が、長年にわたって継承されてきました。このように現代の日本社会では、カミを追い出したと思いながらも、日常の生活慣習の中では、「見えないカミ」として、非合理的なものとしてほとんど意識されないけれども、「カミ」あるいは宗教的なものが生きているのではないのでしょうか。それは「見えない」けれども、地域共同体、さらには日本文化全体において、私たちが「見えない宗教」の中で生きているという状況があるのではないかと思います。柳川先生は宗教感覚のレベルで、そうした宗教的なものがあると言われましたが、その点について、コメントを頂戴できれば有難いと思います。

【佐藤】 後半の部分はおっしゃる通りだと思います。世界的に見れば、いまの日本社会はかなりカミが機能している世界ではないでしょうか。

聖と俗の概念の問題ですが、それを考えるには「場」を考慮することが必要ではないかと思います。この図式には場が入っていない。古代では聖なる場所は、お寺の金堂—本堂であり、そこから同心円的に聖から俗へと移行していく。聖なる場所が、実際にこの世の中に存在する。それがカミのいる寺院であり、寺の金堂である。山もカミが存在する聖なる場所で、山頂に近づくほどカミに近づく。だからカミのパワーを得るためには山の中心に入らないといけない。

中世になっても山は、この世のもっとも聖なる場所です。高野山の奥の院は、死者をあの世に送り出す場として機能する。人が亡くなるとそこに骨を運びこむ。運びこまれた骨は、垂迹である空海のパワーで彼岸に飛び立つわけですね。ところが一方で、中世になると究極の聖なる場所はこの世界には存在しなくなる。山は確かに聖なる場所であるが、所詮は穢土の内部にすぎない。中世の資料をみると、山は煉獄のような位置付けなんですね。比叡山のお坊さんが修行をさぼったので、本当は地獄に落ちるところだけど、比叡の山奥で、試練を受けながら救済を待っているという説話があります。ゴッフの『煉獄の誕生』という本がありますが、ヨーロッパでも煉獄が12世紀に出現し、この世と天国のあいだに位置づけられる。火山のベスビオス山がその代表的なイメージだったと言われますが、丁度、同じ頃に日本でも死者の試練の場として山が登場するのは興味深い現象だと思います。

【金子】 天理大学の金子です。宗教哲学的な質問ですが、現代の日本人は、いまさら既存の宗教を含めて、共同体的なところには戻りにくいと思います。それは、倫理とのかかわりで考えてみた時、共同体の倫理というものが、そもそもどうしてもベルジャーエフがいうところの「掟の倫理」の形をとってくるからです。つまり、自分の自由をコントロールしてくる形で倫理が存在するものとして意識されているのです。日本人は無宗教であるというのは、実は自分を拘束するような厄介な共同体に所属したくない、そんな宗教共同体に対して無所属でありたいということではないかということです。それに対して、ベルジャーエフ自身は、「霊的共同体」と訳されるソボルノスチという概念を提唱し（ただこれは、キリスト教の枠の中でしか考えていないんですが）、既存の共同体を超えるような宗教共同体の可能性を示しています。自分が所属する宗教共同体と自分と違う宗教共同体の

人なのに、霊的なレベルでなぜか話が合う、心が自由に通い合うということが、どうして可能なのかを考えた時に「掟の倫理」に縛られない共同体が宗教共同体においても存立するのではないかと思うのです。宗教共同体の倫理の可能性として井上先生、室寺先生にヒントをいただければと思います。

【井上】 「掟の倫理」、日本人のもっている倫理意識の基本は外来の思想や文化を取りこむんですが、日本人の受け皿として自ずからとか、自然性とか、ありのままとか、そういうことをヨシとするところがある。人情の自然というところに価値観をもつ。徳川時代でも朱子学を日本人特有の受け皿に変容していく。固いものからやわらかいものへと。規範をどこまで忠実に重視していくかではなく、元の倫理、人情の自然に返っていく、縛られるのではなく、自ずから沸き上がってくる倫理、互いに通じ合うような感受性が日本人にはあると。互いにわかりあう、分かち合うような官能的感性に根ざすような倫理。内から沸いてくる倫理、内発的というのは、そういうことで、外から規範としてがんじがらめになるのではなく、自ずから沸き上がってくる倫理観、内発性が日本人にはあるのではないかという気がします。人情の自然というところに。

【室寺】 人情の自然と井上先生がおっしゃることには賛同しますが、それは内発的規範だとおっしゃいました点については、実のところ、それほど日本人に内発性があるんだろうかという思いが私にはあります。自律性、オートノミーの問題と連動しますが、黄金律・ゴールデンルールという観点に立って見たときには、「自分が欲することを他者に為しなさい」という神のミッションを受け止め受入れて生きてきた人間は、それができると言います。しかし、それができないとき、あるいは、異なった文化の中で生きてきた人間にとってみれば、具体的に言えば、『論語』に出る「己が欲せざることを他人に施すことなかれ」という「忠恕」の心、その心を、多くの日本人にとってみれば、「そんなみっともないことをするな。ひとにされて嫌なことはひとさまにもするな」というような言い方で教えられて、我々は育って来ているように思います。果たしてこれは内発的な人情なのでしょうか。そのような思いを巡らすときには、自然の自ずからの人情を啓発せしめているのは他者ではなかろうかという、そういう観方での新しい倫理観を考えるべきなのではないだろうかと思っております。

【新井】 相愛大学の新井です。北京万明医院について。宗教者がどのくらいかわっているのかを伺いたいと思います。

【佐藤】 具体的ななかかわり方については、もう一度行って、見せていただきたいと思いますのですが、病院の中に葬儀を行う場所がありまして、お坊さんが何人かいて、親族が集まってお経をあげていました。重篤に陥った患者を看取るための「往生堂」という施設もありました。

【司会】 それでは時間がまいりましたので、これをもちまして学術大会を終了させていただきます。先生方、ご参加の皆さま、どうもありがとうございました。

動物倫理における宗教的言説の可能性

鬼頭 葉子

(和文要旨)

本稿の目的は、動物への配慮（ケア）に関して、宗教的言説が果たしうる可能性について考察することである。動物倫理は、これまで功利主義あるいは義務論に基づくアプローチを主として考察されてきた。シンガーは功利主義の観点から、種差別を批判し、人間の支配からの「動物の解放」を主張する。リーガンによれば、人間は、個別の動物が固有に持つ価値および「動物の権利」を尊重する直接的義務を有する。さらに C.ダイヤモンドや M.C.ヌスバウム等の研究は、シンガー等の動物倫理を批判的に捉え両者の限界を超えようとする。シンガーからヌスバウムに至る思想において共通する点は、動物利用や肉食などそのものについて、価値や意味づけをせずに合理的に考察する点である。他方、動物との関わりにおける人間の行為は、宗教的背景や信条的動機づけと不可分でもある。日本の宗教的慣習である「動物供養」は、日本文化に深く浸透しているが、動物に対する搾取を規制する倫理として機能するとは言い難い。キリスト教倫理の観点からは、動物を「隣人」として捉える考え方もある。「隣人としての動物」概念は、「善きサマリア人」の物語倫理（narrative ethics）に基づくため、義務や規制としてではなく、動物も含めた他者（stranger）への応答をいかにするべきかを個々人に問い直す機能としてはたらく。

(SUMMARY)

This paper aims to consider animal care from a religious perspective. The subject of animal ethics has been considered primarily in terms of two different approaches: utilitarian and imperative. Peter Singer criticizes speciesism in his writings, and argues for “animal liberation” from man’s domination. According to Tom Regan’s theory, people have a direct duty to protect the inherent value of individual animals and their “animal rights.” However, these two familiar approaches have logical limits. In attempts to transcend these limits, philosophers such as C. Diamond and M. C. Nussbaum have criticized Singer and Regan for their theories. From Singer

to Nussbaum, philosophers have a common viewpoint about using animals for food: they analyze the matter rationally and free it from meanings and values. On the other hand, human's actions involving animals are inalienably linked to religious backgrounds and motivations. Holding a Kuyou (Japanese memorial service) for animals has become a common practice for many Japanese people, but this does not promote the development of an ethic that will inhibit the exploitation of animals. From the perspective of Christian Ethics, animals are neighbors. Because the concept of "animal neighbors" is based on the "narrative ethics" in the story of the "Good Samaritan," it is not a concept suggesting the idea of duties or rules. The concept of "animal neighbors" leads people to respond not only to other people, including strangers, but also to animals.

はじめに

動物への配慮 (caring) あるいは動物倫理 (animal ethics) をめぐる諸問題は、近年の倫理学領域において重要な位置づけを有している。応用倫理の一分野としてのみならず、倫理学史・哲学史において合理性を持った人間以外の存在についての考察および配慮が手薄であった事実と、「理性的な」人間のみを中心とした社会・生活環境の持続可能性が問われる現在の世界状況を鑑みれば、今日の動物倫理の重要性は当然の帰結ともいえよう。

動物倫理についての考察は、これまで功利主義あるいは義務論に基づくアプローチが主流となって行われてきた。前者を代表するのが P. シンガーであり、動物も人間同様、快苦の原理に基づいて行為するという観点から、動物に対する不当な苦痛の削減を目指し、動物であるがゆえに倫理的配慮の対象から除外しようとする「種差別 (speciesism)」を批判する立場をとる。他方、後者の義務論に基づく代表的な考察は T. リーガンによるもので、個々の動物が有する生来的な権利と尊厳の尊重を唱える立場である。またシンガー、リーガンらの主張を批判的に捉えつつ、両者の限界を超えようとする論者も登場している (C.ダイヤモンド、M.C.ヌスバウム等)。

これらのシンガー、リーガン、ダイヤモンドやヌスバウムといった諸学説の系譜は、筆者の見解ではいずれも倫理的立場における宗教的背景や宗教性を考慮しない点において共通していると思われる。とりわけ功利主義は、ある行為が正当であるか否かの基

準に、定量的でない価値や道徳的判断を持ち込まないという特徴において、説得力を持った思想的立場であろう。しかし動物の「無用な苦痛」を減らすという観点では、功利主義は有効な手段として機能しうるものの、動物を「利用すること」や、「殺害すること」、「死を与えること」そのものについて価値（非価値）を見出すかどうかを問うことはできない。他方、動物犠牲や肉食といった人間の行為は、宗教的背景や宗教信条的動機づけと不可分であった。また現代の菜食主義者においても、倫理的ベジタリアンであると自認する人々の多くに宗教的言説による意味づけを見て取ることができる¹。本稿は、動物倫理の論争の経緯を追いつつ、動物倫理における宗教的言説の可能性を探求する試みを行う。

1 動物をめぐる倫理学・哲学的言説

従来の倫理学・哲学的言説において、動物と人間とは、「異なる存在」という点が強調されてきた。デカルトは、動物には合理的思考を行う人間とは異なり理性がなく、苦痛もおぼえないという「動物＝機械論²」を唱え、一方ベンサムは、快苦の原理を基準とする功利主義に基づき、動物に理性があるか話すことができるかという点に関わりなく、動物も人間同様に苦痛をおぼえる存在であると提唱した³。動物をいかなる存在として捉えるかについてはそれぞれ異なるものの、動物が「人格（person）を持つ人間」とは異なる存在者であるという点は彼らに共通する。どちらの見解でも、個別の動物は個々の人格を有する人間同様の尊厳や固有の権利を有する存在ではないと認識されている。また人間の人格概念を厳格に提唱するカントの見解では、動物に苦痛を与えてはならない理由は動物自体の尊厳とは無関係に、動物を残酷に扱う人間は、仲間の人間に対する残酷性をも増すためである⁴。動物は人格のように、それ自体として目的とされ

¹ Lisa Johnson, “The Religion of Ethical Veganism” in: *Journal of Animal Ethics*, vol.5, No.1, 2015, pp.31-68.

² René Descartes, *Discours de la Méthode, Discours V* (Nabu Press, [1637] 2010). (デカルト『方法叙説』三宅徳嘉・小池健男・所雄章訳、白水社)

³ Jeremy Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, (New York: Prometheus, 1988 [1781]), pp.310-311. (ジェレミー・ベンサム『道徳および立法の諸原理序説』世界の名著38、山下重一訳、中央公論社) デカルトやベンサム等に始まる動物に関する哲学・倫理学説の歴史的概要については、拙稿「現代キリスト教思想における動物倫理の位置づけ」『宗教哲学研究』（宗教哲学会）第32号、2015年3月、81-94頁を参照されたい。

⁴ Immanuel Kant, “Lectures on Ethics. Duties Towards Animals and other Spirit”, in: *Animal Rights. A Historical Anthology*, ed. Andrew Linzey and Paul Barry Clarke, (New York: Columbia University Press, 2004[1990]), pp.126-127. Cf. 一ノ瀬正樹『死の所有 死刑・殺人・動物利用に向きあう哲学』東京大学出版会、2011年、285-286頁。

尊重される主体ではなく、人間の人間に対する道徳的義務を通してのみ考慮されるのである。T.リーガンの言を用いれば、カントの視点において、人間は動物に対して「間接的義務 (indirect duties)」しか負っていない⁵。

20世紀を代表する倫理学・政治哲学者 J.ロールズの理論においても、動物は社会を構成する過程の「構成メンバー」とは見なされない。『正義論』の中でロールズは、正義の原理は全ての人格に平等に基本的権利を要請するものであって、原理適用に関して動物は除外するものと想定する、と記述している⁶。公正な社会を構築するための「原初状態」に基づく社会契約に関わる当事者は、「道徳的主体 (moral agent)」として行為しうる人格のみに限定されるのである。道徳的に行為し得る主体のみが構成メンバーとして数えられるロールズの社会契約については、彼の正義論を批判的に継承するヌスバウムから、限定された正義原理の適用対象が動物を除外するのみならず、十全な理性的合理能力を持たない知的障がい者・精神障がい者らをも排除した前提で社会が構築される事態を招くことが指摘されている⁷。動物をめぐる倫理学・哲学的言説は、近年（2000年代以降）ではとりわけ、共同体における障がい者やマイノリティなど多様なメンバーに対する正義の問題へもつながる論点の広がりや社会的視座を有する事柄として捉えることができる。

2 シンガー／リーガンの動物倫理

続いてシンガーおよびリーガンの動物倫理について、その理論的特徴および問題点を概観してみたい⁸。シンガーが依拠する功利主義は、効用によってその行為の正当性が保証され、行為の道徳的動機や規則の選択を問わない帰結主義を取る⁹。効用という観点からは、苦痛をおぼえる動物ならば種に関わりなく、あらゆる動物が平等に扱われる

⁵ Tom Regan, *The Case for Animal Rights*, (Oakland: University of California Press, 2004[1983]), pp.174-185.

⁶ John Rawls, *A Theory of Justice, revised ed.* (Cambridge: Harvard University Press, [1972]1999), pp.660-671. (『正義論』川本隆史・福岡聡・神島裕子訳、紀伊國屋書店、2011年)

⁷ Martha C. Nussbaum, *Frontiers of Justice. Disability, Nationality, Species Members*, (Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2006), p.170. (マーサ・C.ヌスバウム『正義のフロンティア：障害者・外国人・動物という境界を越えて』神島裕子訳、法政大学出版局、2010年) ヌスバウムの「可能能力アプローチ」は、身体的ニーズや感覚・感情の充足を求める障がい者、また同様のニーズを持つ動物にも適用される。

⁸ シンガー／リーガンの学説についての詳細は、前述した拙稿「現代キリスト教思想における動物倫理の位置づけ」『宗教哲学研究』第32号を参照のこと。

⁹ 伊勢田哲治『動物からの倫理学入門』名古屋大学出版局、2008年、6-24頁。

ことになる。シンガーによれば、ある生物群と「神聖な生命」を持つ人間との境界を、種という区分と完全に一致させようとする立場こそが「救いがたいスピーシーシズム」となる¹⁰。シンガーの理論は功利主義に基づくがゆえに、動物を人間の利益のために一切利用してはならないという道徳法則ではなく、社会における動物の扱いの具体的改善、実験動物の代替・削減や、食肉に利用される動物の生における福利改善、すなわち「動物の福祉 (animal welfare)」を推進する理論となった。

シンガーの理論が実践的な「動物の解放」運動へと実を結んだことは評価に値する。しかしシンガーの理論上の限界もまた、功利主義の内にあると考えられる。C. ダイヤモンドが指摘しているように、動物に苦痛を与えないためにベジタリアンであることを決めた功利主義者の眼前で、仔羊が交通事故に遭って死亡した場合、この功利主義者らは、仔羊に意図的に苦痛を与えることなく食することができ、仔羊の肉を無駄にすることも無いという素晴らしい幸運を喜ぶべきだ、といった状況である¹¹。この論法からは、ペットとして名前をつけ可愛がった動物が自然死した際にも、それを食することは間違っていないという主張に合理性があることになるが、果たしてそれがペットとしての動物に対する適切な配慮であるかは疑問である。このような事態は、個別の動物に対してどう扱うべきか、「この」動物をどのように配慮すべきか、といった問いについては、功利主義が考察する対象としないがために陥る帰結の一例である¹²。

他方、シンガーの功利主義に対し義務論的アプローチを行うのがリーガンである¹³。リーガンの動物倫理は、合理能力を持った人間のみを道徳的配慮の対象とみなし、動物への配慮を「間接的義務」と捉えるカントやロールズの理論への批判的立場から出発す

¹⁰ Peter Singer, *Animal Liberation*, 2009 ed. (London: Harper Collins Publishers, [1975]2009), pp.18-19. (ピーター・シンガー『動物の解放 改訂版』、戸田清訳、人文書院、2011年)

¹¹ Cora Diamond, "Eating Meat and Eating People", in: *Animal Rights. Current Debate and New Directions*, (Oxford: Oxford University Press, 2004), pp.99-100. (コーラ・ダイヤモンド「肉食と人食」キャス・R. サステイン／マーサ・C.ヌスバウム編『動物の権利』安部圭介・山本龍彦・大林啓吾監訳、尚学社、2013年、136頁。) コーラ・ダイヤモンドは「事故に遭って死んだ動物の肉なら食するべきだ」という功利主義の論法に反論している。なおダイヤモンドのこの論考自体は、1978年初出である。

¹² John M. Coetzee, *The Lives of Animals*, (Princeton: Princeton University Press, 1999, pp.87-90). (J.M. クッツェー『動物のいのち』森祐希子・尾関周二訳、大月書店、2003年、148-154頁。) 同書には、シンガー自身が「個々の動物に痛みを与えずに殺すことができ、別の個体が交替して幸福に暮らすならば、種全体の幸福は変わらない」と主張して娘に批判される父親「ピーター」として登場する「フィクション」を寄稿している。

¹³ R.M.ヘアのように、行為功利主義と義務論の立場を両立しようとした議論もあるが、本稿の主題とは離れるため、ここでは扱わない。功利主義と義務論の関係については以下の文献を参照。伊勢田哲治『動物からの倫理学入門』名古屋大学出版会、2008年、19-41頁。

る¹⁴。同時にリーガンは、シンガーの功利主義が個別の動物への配慮を保証しないがため、社会全体にとっての福利という観点から動物利用が正当化されてしまうことを批判し、動物倫理に「権利 (rights)」の概念を導入しようと試みた¹⁵。よって食肉や実験などのあらゆる動物利用は、動物個体の固有の生存権を侵害するため、一切認められないという帰結に至る。

しかしリーガンの権利概念は、シンガーの問題点（個別の動物に対する配慮、自然死した動物の肉食問題）を捕捉しうる一方で、「すべての動物個体」に侵害を許されない固有の権利を見出そうとすることによって、新たな困難にぶつかることになる。そこでリーガンは、固有の権利を持つ動物を「一歳以上の精神的に健康な哺乳動物」に限定せざるを得なくなっている¹⁶。当然ながらリーガンのこの見解に対しては、哺乳類以外にも配慮を受けるべき動物は多く存在するのではないか、という反論を想定することができるだろう。さらに深刻な問題点は、野生動物の捕食関係をどのように捉えるべきかという論点である¹⁷。種の保存のために、動物の捕食関係において、個別の動物（弱い個体等）が犠牲となることは不可避の事柄である¹⁸。リーガン流の個別の動物の尊厳は、動物が自然の状態で食べる - 食べられる関係にある以上、人間の「個人」同様に保全することはできない。

3 シンガー／リーガンに対する批判的論点

動物に関する配慮や正義の問題に関して、新たな論点を提供しているのは、M.C.ヌスバウムや C.ダイヤモンドらである。既に触れたように、ヌスバウムはロールズ正義論の批判的継承を行い、ロールズが社会契約の段階で除外した「理性的合理能力を欠く存在」（障がい者・動物等）を共同体のメンバーとして考慮に入れるべきことを主張している。ロールズの『正義論』では、動物は人間に「あわれみ (compassion)」の義務を負わせる存在とされるものの、正義原理や社会契約の適用範囲に動物は含まれていな

¹⁴ Tom Regan, 2004[1983], p.164.

¹⁵ Ibid., pp.235-265.

¹⁶ Ibid., p.78.

¹⁷ 筆者のこの論点は、以下の文献においても共有される。Cf. George L. Frear, Jr., “Biblical Stimulus for Ethical Reflection” in: *Good News for Animals?*, ed. Charles Pinches and Jay B. McDaniel, (Maryknoll: Orbis Books, 1993), p.4.

¹⁸ John B. Cobb, Jr., “Economics for Animals as well as People” in: *Good News for Animals?*, ed. Charles Pinches and Jay B. McDaniel, (Maryknoll: Orbis Books, 1993), p.173.

い¹⁹。

これに対してヌスバウムは、従来の「権利」概念が道徳的行為を自らの判断で行いうる主体に限定されて用いられてきた事態を批判し、権利主張や能動的かつ主体的な権利行使ができない動物や障がい者らもまた「権原 (entitlement)」を有することを明言している²⁰。「権原」は、カントが想定したように理性的合理能力や人間性 (humanity) のゆえに付与される概念ではなく、また人間が動物をあわれみや生命尊重の道徳の対象として扱うべきという「間接的義務」に由来するものではない。個別の存在が尊厳を持って自己の可能性を最大限開花させることを促す社会正義の方法論を、ヌスバウムは「可能能力アプローチ (capabilities approach)」と呼ぶ。知的・精神障がいのある人々に社会を構成するメンバーとしての尊厳が与えられるためには、人間を理性的存在としてみなすだけでなく身体的ニーズを含めた存在であるとみなさねばならない。ロールズが依拠する人間の合理性は、身体性を含めた「動物性 (animality)」が機能する一つの仕方であり、我々の尊厳の一側面に過ぎないとみなすことによって、ヌスバウムは多くのニーズを必要とする障がいのある人々の要求は、その可能的力を開花させよう、²¹「可能能力アプローチ」によって充たされねばならないと論じている²¹。

さらにヌスバウムは動物への配慮に関する功利主義の利点と問題点を指摘している。功利主義は、動物が扱われる現状において苦痛を軽減することに資する理論ではあるが、ヌスバウムによれば、動物が、それを知るすべもない価値ある生を発展させる機会を剥奪されているのか否かについて功利主義は応答することができない。例えば功利主義の立場では、人間が利用するためだけに生まれる食肉用動物の誕生は、動物の苦痛を減少させることのみに配慮すれば、社会全体の福利を増大させることにつながる。しかし食肉用動物が生を受けることが、本当に喜ばしいものかどうかについて、功利主義はやはり沈黙せざるを得ない。そして功利主義が社会全体にとっての益を基準とする以上、ヌスバウムにとって功利主義は、多様な善の追求を可能にするリベラルな社会を脅かす批判的対象として捉えられるのである²²。

他方ダイヤモンドは、シンガーとリーガンの動物倫理について、「種差別」概念をめぐる批判を加えている。ダイヤモンドは、動物への種差別は人種差別や女性差別と同様

¹⁹ Rawls, [1972]1999, pp.660-671.

²⁰ Nussbaum, 2006, p.328.

²¹ Ibid., p.170.

²² Ibid.

にまちがっていると彼等が主張する点に疑問を抱く。彼女が提示する事例によれば、人間が人間の肉（死者の肉であっても）を食べないのは、それが「同じ種であるから」という理由からではなく、その人間との関係性に由来する。しかし「動物の肉を食べること」は、「人間の肉を食べること」と道徳的に等価であるため、動物を食べることを禁止すべきだというリーガンの理屈は²³、裏を返せば、「動物の肉を食べること」を承認するならば、等価である「人間の肉を食べること」も認められることになり得る。このような肉食の是非に関するリーガンの主張、および前述したシンガーの肉食に対する立場（自然死、事故死した動物の肉を食することは合理的である）について、ダイヤモンドは、むしろ人間を中心起点として捉える「種差別の再来」ではないかと批判し、ダイヤモンド自身は「同胞（fellow）としての動物²⁴」という視点を採用する。「同胞」概念とは、動物をその権利や能力、利益や生物学的特徴といった観点から判断するのではなく、動物を「この地上に生まれた死ぬべき運命にある私達の同胞」として扱い、人間が彼らと「運命を共にする」存在であるとみなす理解である。動物の道徳的扱いを訴える「声を聞く」ことは、動物が我々の同胞である人間の言葉を話すのを聞くことと同等とみなされる。このように、人間自身を動物と同じ地平において思索を始める立場は、動物倫理において、人間の側から思考する功利主義および義務論を超え、新たな視点を獲得し得るのではないかと考えられる。

筆者はヌスバウムやダイヤモンドの議論が、動物倫理に新たな道筋をつけたことを評価するが、なお残る問題を指摘しておきたい。ヌスバウムの「可能能力アプローチ」は、彼女の主張によれば、功利主義とは異なり、個々の生き物を効用計算に埋没させることなく、生き物が社会全体の目的のために利用されることはないと言われる。しかしある生き物が「繁栄・開花する」ための機会を与えられているか否かを判断するのは、「正当に評価された種の規範」であるというヌスバウムの判断基準については疑問が残る²⁵。人間とは異なるある生物種を、人間の視点ではなく「正当に評価された種の規範」によって位置づけることが本当に可能だろうか。筆者は、人間の生活に損益をおよぼす「害獣」のような生物に対して、損得勘定抜きに人間の観点から正当に評価することは困難であるという事例によって、ヌスバウムに反論しうると考える。ヌスバウムは本事例に

²³ リーガンは動物の食肉利用を認めないが、シンガーは劣悪な環境で育つ家畜でなければ食用も容認する。

²⁴ Diamond, 2004, p.103.

²⁵ Nussbaum, 2006, p.347.

について、犬よりネズミの方が可能性の種類も量も少ないため、公衆衛生の観点からもネズミの駆除を行うことは合理的であるとしつつも、ネズミの命それ自体の価値が犬の命より劣ることを意味しないと述べる²⁶。しかし可能性を算定し、その可能性を生かす機会を付与する決定権が人間の手の内にあるならば、ある動物種に対し何らかの価値づけを行っていることになる。特定の動物種に権原を付与する地位が人間にあるとしたら、人間がその動物を利用し搾取する誘惑をまぬがれると主張しうる根拠はどこにもないだろう。また筆者は、ダイヤモンドのいう「同胞」概念もまた、同胞とは誰か、どこまでが「同胞」なのかといった新たな問いを引き起こすと考ええる。同胞概念には、「正義、慈愛、友情、協力」といった概念の拡張だけではなく、同胞としての動物の独立性（「好敵手」等）をも含む。ダイヤモンド自身も、「害獣（vermin）」という観念が、時にはある動物を同胞のなかから排除する観念として用いられると指摘するように、「同胞」とはどのような存在かということが、人間の側から規定される可能性があることは明らかである²⁷。本来「同胞」概念、すなわち自分自身と他のある者が「同胞である」と宣言することは、互いの合意なくしては成立しえない関係にある概念ではないだろうか。「人間の同胞としての動物」というダイヤモンドの提唱する見解は、動物を「人間の同胞」と見越して、人間の側から発信される論理にとどまる可能性が高いように思われる。ここまで概観してきた動物倫理の幾つかの学説は、それぞれ異なる新たな論点において優れた内容を持ちつつも、動物利用や殺害そのものを含め、動物にどのような扱いをするべきか、といった特定の価値や美徳の問題を回避する点で共通すると考えられる（功利主義においては顕著な特徴である）。それでは動物倫理に関して価値や美徳を問うとしたら、はたして宗教的言説はその役割を担いうるのだろうか。続いて動物に関する宗教的言説を辿って考察してみたい。

4 動物倫理をめぐる宗教的言説

4-1 現代日本社会における動物倫理と宗教的言説

動物の利用や肉食に関して、古来、宗教が果たしてきた役割は多大であろう。特定の動物への聖性付与や、動物殺傷や肉食に対する禁忌、あるいは動物供犠などの行為は、宗教的信条や儀礼の名の下に行われてきた。それを考慮するならば、人間と動物との関

²⁶ Ibid., pp.387-388.

²⁷ Diamond, 2004, p.139.

わりをどのように考慮すべきかといった何らかの価値をめぐる動物倫理を考える上で、宗教について考察することは重要でありまた理にかなっている。また同時に、現代社会において「宗教」が持つ役割が大きく変容していることも事実であり、宗教学領域においても、「宗教」の概念が繰り返し再定義され続けている²⁸。よって本章では、宗教概念そのものを論じるのではなく、動物倫理の推進という観点から、動物倫理と、一般的に流布している宗教的言説の関連について考察することを目的とする。

2013年の米国での調査によれば、アメリカの自覚的な成人の倫理的完全菜食主義者（ethical vegan）および倫理的菜食主義者（ethical vegetarian）らが持つ信念は、合衆国連邦法の定義によれば「宗教」とみなされるという²⁹。各判例において「宗教」と定義された内容は、有神論的信条だけでなく、生、目的、死などに関する究極的な観念をも含んでいる。例えば動物の肉を食べない理由として、「神の被造物を食べることはできないから」「教会でそう教わったから」など明らかにキリスト教的な背景をもつ理由もあれば、「全ての生命は聖なるものだから」「何らかの究極的あるいは包括的な「真理」と自己との一体性を感じるから」といった、特定の宗教・教派に根拠をおかない「宗教的な」理由も見られる。有神論的な立場をとるか否かの違いはあるにせよ、宗教的に固定化された規制や禁忌としてではなく、何らかの「宗教的言説」が倫理的菜食主義の動機づけとして機能していることは明らかである。

現代の日本においてもまた、殺生を戒める強力な宗教的禁忌を守る人は極めて少数であろう。しかし岸本英夫が述べたように、「宗教とは、人間生活の究極的な意味をあきらかにし、人間の問題の究極的な解決にかかわりをもつと、人々によって信じられているいとなみを中心とした文化現象」（傍点引用者）であり³⁰、実際に「信じられている」営みであると考えれば、現代の日本社会においても「宗教」が動物倫理との関わりを持つ可能性は十分に考えられる。「宗教」について論じる前に、筆者の立場を明確にしておきたい。筆者は動物への配慮問題における「学」としての倫理と、「宗教」を二項対立、あるいは倫理を宗教によって超克されるべきものと捉えているのではない。筆者は、倫理と宗教が極めて密接な関わりにあること、また特定の価値や美德が問われずにきた従来の動物倫理において、倫理的行動への動機づけとして、価値規範や美德を前

²⁸ Cf. 磯前順一『近代日本の宗教言説とその系譜—宗教・国家・神道—』岩波書店、2003年。

²⁹ Lisa Johnson, “The Religion of Ethical Veganism” in: *Journal of Animal Ethics*, vol.5, No.1, 2015, pp.31-68.

³⁰ 岸本英夫『宗教学』原書房、1961（2004）年、17頁。

提とする宗教的「言説」が機能的にはたらく可能性があるのではないかと考える。以下にその論拠について見解を述べる。

少々時代を遡り世紀末を迎えるにあたって、村上陽一郎は、日本社会の構造からは「組織宗教が保証するような、決定的な禁制、あるいは抑制の原理はうまれない」が、むしろそれを肯定的に捉え、日本における「節度と後ろめたさの感覚」こそ、「既成の組織宗教が失敗してきた自然搾取への歯止めとなる」と評価している³¹。その象徴である動物慰霊碑の建立や動物供養のような行為は、「自然への畏敬と表裏をなす、人間の行為の身勝手さへの後ろめたさ」を表現するものであり、明確な倫理的束縛とはならないが、むしろそれゆえにこそ、搾取への自律的な抑制機能としてはたらくと村上は言う。

また近年の日本の動物倫理分野では、伊勢田哲治による考察が成果を挙げているが、伊勢田は実験動物の供養や慰霊祭に着目し、欧米の動物倫理の中核となるシンガーの「動物福祉」でもなく、リーガンの「動物権利論」でもない、「日本独自の動物倫理」の可能性を示唆している³²。日本の動物実験施設に多く見られる動物慰霊碑の設立や、実験動物供養などの行為は、「犠牲を無駄にしない倫理」に基づくものであり、ある実験における動物利用が正当かつ必要なものであったかどうかを「事後にしつこく振り返る」ことによって、あらかじめ厳格な規制を行う欧米流とは異なるあり方の動物倫理になりうるとの見解である。伊勢田による日本流動物倫理の提唱は、宗教学の問いから出発した村上とは当然ながら異なる立論であり、伊勢田は動物供養においてはむしろ「感謝」や「哀悼」といった「非宗教的な感情」が強調されると捉えているが、「供養」の感覚に何らかの倫理的規制の機能を期待する結論に至る点では、両者に共通の地平があると理解できるだろう。「供養」の感覚が、動物利用への感情・感覚として、日本の状況においてはある程度の普遍性を有することは否定できない。しかし先に引用した岸本英夫の宗教定義に基づくならば、「供養」行為の背景に人間の業や生命を奪った後ろめたさといった取り返しようにない、解決しようのない感覚があり、その感覚に対するに何らかの解決策として、それを信じる人間が存在する限り、「感謝」や「哀悼」が宗教的言説としての機能から全く中立であると論証することは難しい。

それでは動物を利用した後の「供養」という、集団による感謝や哀悼の行為は、倫理

³¹ 村上陽一郎「宗教と非宗教のあいだ」、村上陽一郎・細谷昌志編『叢書 転換期のフィロソフィー 第四巻 宗教—その原初とあらわれ』ミネルヴァ書房、1999年、9-15頁。

³² 伊勢田哲治「動物実験の倫理—権利・福祉・供養—」、一ノ瀬正樹・新島典子編『ヒトと動物の死生学—犬や猫との共生、そして動物倫理—』秋山書店、2011年、107-130頁。

的規制として機能しうるだろうか。筆者自身は「供養」という行為に、しかもそれが集団によって支持されるという側面を見出せるという論拠に基づき、「供養」には倫理的規制機能よりも、「後ろめたさ」を解決する宗教的な「浄化装置」としてはたらく要素が大きいと主張したい。また「追善供養」のような宗教的行事は、故人の「供養」を目的に集合した親族の結束を強化したり、現状を追認したりする機能を有するが³³、動物への「供養」にもまた、人間集団の結束確認や現状肯定の要素があるとすれば、果たして動物に対する搾取や無駄を規制する倫理的機能としてはたらくだろうか。さらに言えば「供養」は、もはや目の前に存在しないもの、非存在者（死者）に対して行われる生者の行為であるという側面を持つ³⁴。このような「供養」行為が、今後犠牲となりうる動物に対しての倫理的規制としてはたらくかどうかについては、「供養」の対象となる「死者」さえ忘却され、集団の自己確認として形骸化していく「供養」一般の状況に鑑みても、供養に倫理的機能を期待することは困難な道であるように思われる。

4-2 キリスト教における動物倫理と宗教的言説

欧米におけるキリスト教思想の伝統には、シンガーも指摘するように動物に関する配慮や倫理が欠けていた歴史がある³⁵。それは「神の似像 (image of God, Imago Dei)」として創られた理性的人間は他の動物とは異なる特別な存在である、というキリスト教の伝統的人間理解が強調されてきたためである。神の似像たる人間に、他の動物に対し「神」であるかのような支配と優越が認められるという誤った人間中心主義は、容易に動物に対する種差別や搾取に結びつく。キリスト教思想に基づく動物倫理の探究に関して、倫理学・哲学的思索と大きく異なる点は、聖書テキストおよび神学史・教会史のリソースが存在することであろう。それゆえにキリスト教思想においては教条的かつ硬直的に、「動物に対する人間の優越性」が不変の真理や教義であるかのように捉えられがちであった。実際キリスト教神学史においても、哲学・倫理学領域で、18世紀にベンサム

現代キリスト教思想においても、シンガーの『動物の解放』初版が1975年に発表さ

³³ 脇本平也『宗教学入門』講談社学術文庫、1997年。

³⁴ 「非存在者を対象とする」という点に関し、また伊勢田論文における「供養の倫理」に対するコメントとして、一ノ瀬正樹は、同論集の中で「非存在者への倫理」が可能なのかという疑問を呈している。すなわち「非存在者への倫理」が、被害者自身に届く倫理であるのかという疑念と、これから犠牲になる存在に対しての倫理たりうるのかという問いである。

³⁵ Singer, 2009, pp.189-202.

れる一方で、キリスト教思想や神学は沈黙していたといつてよいだろう³⁶。しかし昨今、キリスト教思想においても、動物に対する配慮の神学的根拠を論じる動きが生じている。1987 年には A.リンゼイが『キリスト教と動物の権利』を著し、現代のキリスト教神学における動物への配慮の重要性とその神学的根拠を述べている。リンゼイら現代キリスト教思想家・神学者らの試みは、聖書の再解釈とキリスト教の神学伝統の批判的継承によって遂行される。伝統的キリスト教神学で問われてこなかった動物倫理の問題を、現代の哲学・倫理学的状況および社会状況に照らして構築する営みである。中でも注目すべきなのは、キリスト教の教義や神学の内にこそ、動物への真の配慮や正義が可能になるとして積極的にキリスト教思想を弁証し、倫理的動機として機能しうる宗教的言説と捉える立場が現代キリスト教思想家らにみてとれることである。

D. K. ミラーは、「ルカによる福音書」(第 10 章 25 節-37 節)に登場する「善きサマリア人」の譬え話に基づき、彼の言う「物語倫理 (narrative ethics)」あるいは「物語的アプローチ (narrative approach)」によって、動物を「隣人」として捉えようとする試みを行っている³⁷。ミラーによれば、「善きサマリア人」の物語に登場する「隣人」概念は、人間でない存在も「隣人」として受容する射程を有すると解釈される。すなわち「動物なる隣人 (animal neighbors)」である。「善きサマリア人」の物語の「隣人」に動物も含まれるというその論拠は、この物語においては、「隣人愛を受ける対象」が誰であるかという点にではなく、「愛を与える主体の行為」に主眼がおかれていることが明白であるためである。

また K. リグビーも、倫理的に応答すべき「他者 (stranger)」には潜在的他者が含まれ、特定の誰かを「同胞」として設定しないがゆえに、「非人間 (=動物)」も応答すべき他者となりうる、と捉える³⁸。さらにリグビーは、「善きサマリア人」が何も発話をしなかったにもかかわらず、彼の傷ついた肉体において、その助けを求める「声 (voice)」が周囲に明らかに聴きとれたことに注目している。他者の「声」は、人間の言語によって媒介されるとは限らない。これは障がいを持つヒトであっても、言語によらない「声」を発して応答を求めるという点で、動物の場合と構造的には一致するだろう。動物の「非

³⁶ Introduction, in: *Good News for Animals?* ed. Charles Pinches and Jay B. McDaniel, (Maryknoll: Orbis Books, 1993), p.viii.

³⁷ Daniel K. Miller, *Animal Ethics and Theology. The Lens of the Good Samaritan*, (New York: Routledge, 2012).

³⁸ Kate Rigby, "Animal Calls", in: *Divinanimality. Animal Theory, Creaturely Theology*, ed. Stephen D. Moore, (New York: Fordham University Press, 2009), pp.116-133.

言語的語り」に応答しないという態度は、言語的コミュニケーションを取ることが困難な障がい者の権利問題を放置することと同様の地平を持つだろう。人間の「障がい者」ならば権利主張に耳を傾けるが、動物は「発話」しないため、いかに配慮すべきか分からないと看過すべきではない。また「障がい者」は人であるからコミュニケーションが容易である、というのも「健常者」の思い込みの側面があるだろう。リグビーは「動物が（人間を）呼ぶ」（animal calls）こと、「声」を聞いた人間がその動物を「憐れに思い」（ルカによる福音書 第 10 章 33 節）、倫理的応答を行うべきこともまた、この聖書テキストから読み取ることができるとする。

これらの立場に共通する見解は、動物への配慮・倫理が、宗教的教義に基づく固定化した義務あるいは禁忌禁制の類ではなく、聖書から引き出される「物語（narrative）」が個々人の倫理的動機となるという点にある。「善きサマリア人」の「物語（narrative）」の力は、義務や規制としてではなく、動物も含めた他者への応答をいかにするべきかを個々人に問い直す機能としてはたらく。またこの物語は集団に共有される性質のものであるが、その物語の中で問われるのは、個別の他者に対する個々人の行為である。「動物供養の倫理」では、人間集団が「犠牲となった動物集団」に対する哀悼の行為者である点に比して、「隣人としての動物」概念には、あくまで個人が、個別の動物に対して応答するという要素が強く示されている。

むすび

動物への配慮には、動物達が言語によって自らの窮状を訴え、権利を主張することができないがゆえの困難がある。さらに、動物の「声」を代弁しなくてはならない責務が人間にあるという理解が共有されたとしても、人間は同時に動物を利用する受益者でもあるため、その利益を手放すことが非常に困難な決断となる。ヌスバウムは、従来の「権利」概念が道徳的行為を自らの判断で行いうる主体に限定されて用いられてきた事態を批判し、権利主張や能動的かつ主体的な権利行使ができない動物や障がい者らが「権原（entitlement）」を有することから「可能能力アプローチ（capabilities approach）」を採用した。また、ダイヤモンドは、シンガーとリーガンによる種差別を回避しようとする試みが、かえって動物と人間とが異なる種であることを強調する点を指摘し、「同胞（fellow）としての動物」という概念を提唱した。しかし、彼女らの批判も人間の側の合理的思考を契機として発信される論理にとどまっており、シンガーが提起した課題を克服できる

論理とは言えない。

動物は自らで権利を主張することができないために、彼ら自身の権利を容易に失い得る。動物に対する倫理に関しては、とりわけ非道を訴える相手が見えにくいがために、事態は深刻である。一ノ瀬正樹が指摘するように、ある事柄への「反対－賛成」の議論が決着せず、また反対の立場が法制化されない限り、現状維持として賛成の立場のみが実践され続けていくことになる「制度や習慣に関わる倫理的問題の本質的謎³⁹」が存在する。また動物のような自分の権利のために声を上げることができない者たち（障がい者や子供を含む）に関する倫理は、看過してしまえば「現状維持がいつのまにか優位に立つという事態⁴⁰」を招くことも一ノ瀬は指摘している。動物の「声」をすくい取るためには、現状を変えさせる強い倫理的動機が個人に求められるが、シンガー、リーガン、彼らの批判者であるヌスバウム、ダイヤモンドのいずれの議論も、その点では不十分と言わざるを得ない。

キリスト教に基づく宗教的言説は、強い動機づけを持ちうるという点で、動物倫理に一つの可能性を示唆すると考えられる。しかし日本の宗教的文脈における「供養の倫理」は、現状維持機能を強く持つという点において、また倫理が集団に共有されるものである点において、個々人の倫理的信念を揺さぶる力を欠くように思われる。動物利用のように、その社会制度を改善あるいは廃止した場合、そこから得られる様々な利益を放棄せざるを得ない状況に至るならば、人は困難な決断を回避して、現状を保持・助長しがちだからである。

キリスト教倫理学では、ミラーやリグビーらが「善きサマリア人」の物語から出発して動物倫理を展開している。ミラーは「隣人としての動物」という概念を提唱し、リグビーは他者の「声」が人間を動かすという。「善きサマリア人」の物語は、人を新たな物語的文脈に投げ込み、それまで何となく受け継いできた習慣や考え方を覆したり、省察したり、場合によっては自らにとって不利益を被る行動に出ることを求める。社会において動物倫理の合意を形成することは、価値や美德を問わない倫理学の強みであり、欧米においてその点での実績もある。しかし「隣人としての動物」というキリスト教的言説は、これまで拾われてこなかった動物の「声」をすくい上げ、人間にとって不利益になる場合でも動物たちの声を社会に対して代弁する機能を持つのではないだろうか。

³⁹ 一ノ瀬、2011年、302頁。

⁴⁰ 上掲書、301-302頁。

具体的に「動物の声を聴く」隣人になるとは、そもそも道に倒れている声なき相手が自分の隣人であること、そしてその窮状に「気づく」ことから始まるだろう。動物利用を当然の前提とする我々の社会は、動物を搾取している事態について、それが存在しないかのように振る舞い、忘却している。またすでに死した動物を「供養」する宗教的言説は、人間の心の慰撫のために行うことであり、目の前にいる応答すべき相手として、現在窮状にある動物は想定されず、社会全体で動物利用そのものを問い直す方向にも向かい得ないだろう。動物が不在のまま行われる宗教的言説には、倫理的動機づけという効用を期待することはできない。とはいえ、「目の前の動物を助ける」行為に恣意的な要素が含まれることも否めない。しかし恣意的・選好的な要素を完全に排除しようとするあまり、動物倫理が全く進展しないとしたら（動物利用の改良・削減を怠る等）、人間は隣人の側からの「呼びかけ」を無視し続けていることに他ならない。「隣人としての動物」というキリスト教の宗教的言説は、動物利用の実態に目を向けるか否か、その責任を人間に迫るのである。

キーワード: 動物倫理、キリスト教、供養、物語倫理、隣人としての動物

Keywords: animal ethics, Christianity, Kuyou, narrative ethics, animal neighbors

ダライ・ラマ 14 世における 「最大多数の最大幸福」について

辻村 優英

(和文要旨)

幸福と苦しみという人間の基本的な経験に基礎をおく世俗倫理を提唱するダライ・ラマ 14 世は、少数は多数のためにすすんで犠牲になるべきだとする見解を表明している。「最大多数の最大幸福」に通じるこの考えの仏教思想的背景を踏まえながら、功利主義にかんする理論的枠組みとの比較考察を行う。ダライ・ラマの思想は重層的であり、大枠としては消極的功利主義および人格帰結主義を基調にしながら、戒律に随う規則功利主義的な側面を保ちつつも、共苦にもとづけば状況に応じて禁止されている行為も許可する状況主義的な行為功利主義的立場を取る。ダライ・ラマのいう多数者のための少数犠牲の考えは、あくまで少数者としての当事者が自己に課す自己犠牲に基づいている。その自己犠牲の基準は、消極的行為功利主義に基づく公益の効率性であり、いわば「最大多数の最小苦」にある。

(SUMMARY)

The 14th Dalai Lama, who advocates “secular ethics” based on the human experience of happiness and suffering, expresses the idea of sacrificing the few for the many, which seems to be in line with the utilitarianist formula “the greatest happiness of the greatest number.” Based on Buddhist thinking, this paper will carry out a comparative study of the 14th Dalai Lama’s philosophy and several theoretical frameworks related to utilitarianism. The multilayered thoughts of the Dalai Lama that are primarily grounded in negative utilitarianism and character consequentialism have aspects of rule utilitarianism based on Tibetan Buddhist norms (*Mūlasarvāstivāda Vinaya*) and act utilitarianism based on situationism, which permits forbidden acts as long as those acts are based on compassion. The Dalai Lama’s idea of sacrificing the few for the many is based on self-sacrifice and applies only to the party who

voluntarily self-sacrifices. The criterion for that self-sacrifice is the efficiency of public interest based on negative act utilitarianism, “the minimum amount of suffering for the greatest number.”

1 ダライ・ラマの「世俗倫理」とその功利主義的傾向

ダライ・ラマは「世俗倫理」(secular ethics)なるものを提示していることで知られている。彼のいう「世俗的」(secular)は、インド的な用法¹に由来するもので、反宗教や非宗教を意味するものではなく、無信仰も含めたすべての宗教に対する寛容と尊敬を意味している[Dalai Lama 2011: 6-7]。ダライ・ラマは、共苦・忍耐・赦しなどは諸宗教が等しく説いていると同時に無信仰でも育める自他に有益な心の質であると考え、これをスピリチュアリティ (spirituality)²と呼んでいる[Dalai Lama 1999: 22-23]。また彼によれば、「倫理 (ethics) とは正しいもの (something right) を意味し、正しい (right) とはわれわれに有益なもの (something beneficial to us) を意味する」[Dalai Lama 2002: 49]。彼のいう世俗倫理とはスピリチュアリティにもとづく倫理であるといえる。世俗倫理においては、幸福 (happiness) と苦 (suffering) という人間の基本的な経験に倫理的な議論を関連付けることが望ましいとダライ・ラマは考えている[Dalai Lama 1999: 33]。彼が西欧倫理思想の影響をどれほど受けたか明白ではない。ただ、議論の土台を幸福と苦に置くという考えは、仏教的背景から導出できると同時に、「自然は人間を二つの主権者の統治のもとに置いてきた。すなわち苦痛 (pain) と快楽 (pleasure) である」[Bentham 2007(1823): 1]という言葉を想起させる。この文章が記された『道徳および立法の諸原理

¹ アマルティア・センによると、インドの世俗主義は、西洋の一部で定義されるやり方とは完全に同じではない[Sen 2005: 16]。世俗主義には二つのアプローチがあり、第一は異なる宗教に対する中立性、第二は国家活動における宗教的関与の禁止である。インドは中立性を強調する前者の立場である（後者の代表的な国はフランス）とセンは指摘する[Sen 2005: 19-20]。センによれば、インド的な世俗主義の淵源を尋ねればアショーカ王にたどり着く。アショーカ王は、人々が自分の宗教に敬愛を抱くあまり、他の宗教を理由なく貶めることをしてはならないとし、諸宗教はどれも尊重に値するのだから、非難するのは特別の理由がある時にのみ許されるのであって、自宗教への愛着から他宗教を貶めることは、結局自宗教にもっとも大きな損害を与えているのだ、との考えを人々に知らしめた[Sen 2005: 18]。宗教に対する国家の中立性を重んじる世俗主義は、こうした多元主義的な知的伝統からの強い影響を受けている[Sen 2005: 19]。

² ダライ・ラマによれば、「私がスピリチュアルと表現する質の諸特徴をまとめると、他者の幸福に対する関心のことだと言える。チベット語では、シェンベン・キ・セムと言い、他者の助けになろうとする考えを意味する」[Dalai Lama 1999: 23]。

序説』において、快樂および苦痛の回避を誰しもが求めるという原理に基づいて倫理体系を打ち立てようとしたベンサムは、これに先立つ『政府論断片』序論において「正しさと誤りを量るものは、最大多数の最大幸福である」と述べている[Bentham 1823(1776): vi]。

ダライ・ラマの次の発言は、「最大多数の最大幸福」ではないかという印象を強くさせる。

少数は多数のためにすすんで犠牲になるべきだと私は感じている。あなたがたと私を比べてみよう。あなたがたは明らかに多数だが、私は一人の個人でしかない。それゆえ、あなたがたは私自身よりもっと重要だと私は考える。なぜならあなたがたは多数だから [Dalai Lama 1995(1977): 14]。

本稿では、「最大多数の最大幸福」に通じるように思われる彼の考えについて、仏教思想的背景を踏まえながら、功利主義にかんする理論的枠組みとの比較考察を行う。

2 仏教倫理学における功利主義にかんする議論

仏教の重層的側面を功利主義の理論的枠組みで捉えきるには困難を伴うため、Damien Keown、Charles Goodman、Peter Harvey ら仏教倫理学研究者による考察においても、統一的な見解が提示されてはいない。その理論的枠組みは、行為功利主義³（行為帰結主義）・規則功利主義⁴（規則帰結主義）・消極的功利主義⁵・人格帰結主義⁶・遵法主

³ 行為功利主義とは、ベンサムによって唱導された立場であって、「効用の原則」にしたがって各行為の結果が個別に評価される。行為の正しさは、その行為の結果だけに依存する [Keown 2001(1992): 171-172]。ベンサムによると、「効用 (utility) とは、なんらかの対象の特性であって、それは利益 (interest) が考慮されている当事者 (party) に利得・便益・快樂・善・幸福を創出し、危害・苦痛・悪・不幸の発生を防ぐ傾向を持つもの」で、「効用の原則とは、すべての行為についての是認あるいは否認の原則」であり、それは「利益が問題となっている当事者の幸福を増加あるいは減少させるように見える傾向に随う」 [Bentham 2007(1823): 2]。

⁴ 規則功利主義は、ミルのうちにその淵源があり、行為を方向づける規則の効用が評価される。行為の正しさは、あらゆる人々が取るべき規則に則った結果に依存する [Keown 2001(1992): 172-173]。

⁵ 消極的功利主義は、ポパーが提唱したもので、幸福の最大化ではなく苦痛の最小化に焦点を当てる [Keown 2001(1992): 173-175]。ポパーは次のように述べている。「すべての道徳的緊迫 (moral urgency) は、苦しみ (suffering) と苦痛 (pain) の緊迫にその基礎を持っているという認識、この理由により私は、功利主義の定式である「最大多数の最大幸福」もしくは「幸福最大化」を、「回避可能な苦しみの最少」 (The least amount of avoidable suffering for all) もしくは「苦し

義・反規範主義・状況主義⁷といったものである。Keown は、仏教の全体的な方向性は消極的功利主義であって、戒と律が規則功利主義的であるから、一見すると仏教は「消極的規則功利主義」に通じていると指摘している[Keown 2001(1992): 175-177]。しかしながら、功利主義では帰結主義をとるのに対し、仏教は動機主義であることや、基本的に幸福の最大化原則が仏教に内在していないこと、そして仏教が目的とする解脱は行為の結果を超越（離繫果）しているがゆえに、仏教を功利主義とみなすことはできないと考えている[Keown 2001(1992): 184]。ただし、世俗における善行が輪廻における苦を軽減する結果をもたらすという意味においては功利主義的だと捉えている[Keown 2001(1992): 184]。特に、共苦にもとづくならば不善も許されんとする大乘の方便は状況主義であり、アガペー的行為功利主義と捉えている[Keown 2001(1992): 190]。Goodman は、上座部系の律や大乘の菩薩戒は規則帰結主義的であり、シャーンティデーヴァらにみられる共苦による不善の行使は行為帰結主義であるとする [Goodman 2009: 6, 80]。また、大乘は一般的に人格帰結主義であると捉えている[Goodman 2009: 88]。これらの先行研究は、功利主義の理論的枠組みを複数組み合わせ、仏教の多様な側面と比較考察するのが適切であることを示している。

みの最小化」(Minimize suffering)に置き換えることを薦める。この単純な定式は、公的指針 (public policy) の根本的な諸原則(確かに唯一ではない)の一つになりうると信じている(それに対して「幸福最大化」原則は善意の独裁 (benevolent dictatorship) をつくる傾向にある)。道徳的観点から苦しみと幸福を対称なものとして扱うべきではないことを、われわれは悟るべきだ。いわば、幸福の促進は、いかなる場合においても、苦しみを回避しようとすることや苦しんでいる人を助けようということよりも、圧倒的に緊迫性に乏しい(後者のタスクは、前者のような「趣味の問題」(matters of taste)とはほとんど関係がない)」[Popper 1995(1945): 256]。

⁶ 人格帰結主義 (character consequentialism) は Philip J. Ivanhoe によって唱えられたもので、初期の儒教思想において見られる帰結主義である。Ivanhoe によると、初期の儒教思想では、社会を構成する諸個人の徳を最大化し、人々の徳の平均的なレベルを向上することによって善き社会が実現されると考えられていた。それゆえ、人格帰結主義は、社会における善の最大化は個々人の人格的徳の最大化によって実現され、行為の帰結は人格に及ぼされると考える[Ivanhoe 1991: 55-70]。

⁷ 遵法主義・反規範主義・状況主義は Joseph Fletcher によって主張されたもので、ユダヤ・キリスト教的文脈において見られる道徳的決断の3つのアプローチである。その第一は律法を遵守する「遵法主義」(legalism)で、自然法にもとづく合理主義的立場と、聖書に示された啓示にもとづく聖書主義的な立場の二つがある。第二は、いかなる原理・格律をも持たずに状況に応じて決断する「反規範主義」(antinominianism)で、信仰による救いとキリストにおける新しい生活によってキリスト者には律法が適用されないとする解放主義的立場と、必要なときには何が正しいか知ることができる超良心的なものを持っていると考えるグノーシス的立場がある。そして第三の「状況主義」(situationism)は、遵法主義と反規範主義の中間に位置するものであり、愛(アガペー)だけを唯一の定言命法として保持し、他の道徳法則に従うものの、愛(アガペー)にもとづく必要性次第では状況に応じて他の道徳法則を破ることを厭わない立場である[Fletcher 1966: 17-31]。

3 人格帰結主義、そして規則帰結主義から行為帰結主義へ

ダライ・ラマによれば、共苦や慈愛を育むことは他者のためにするものというのは表面的な見方にすぎない。「すぐさま直接の利益があるのは他者ではなく自分自身だということである。共苦を実践することによって、他者への利益は 50%しかないかもしれないが、自分へは 100%の利益がある」[Dalai Lama 2004(2003): 284]とダライ・ラマはいう。この考えは、例えばツォンカパ『菩提道次第略論』⁸に見え、人格帰結主義的立場であるといえる。

チベット仏教で実践されている律、『根本説一切有部毘奈耶』によれば、律を守ることによって「十の利益」(phan yon bcu)⁹がある。規則(律)の遵守によって生じる効用が明確化されている根本説一切有部律の思想的伝統は Keown のいう規則功利主義的な傾向、あるいは Goodman のいう規則帰結主義的な傾向を有しているといえる。

チベット仏教において守るべきとされる規則の伝統は、具足戒(上座部系の根本説一切有部律)だけではなく、大乘の菩薩戒もある。藤田によると、チベット仏教の菩薩戒には、マイトレーヤ・アサンガ・チャンドラゴーミンと続く唯心流、およびマンジュシリー・ナーガールジュナ・シャーンティデーヴァと続く中観流の2つがある[藤田 1995]。この菩薩戒は時として具足戒との間に矛盾をもたらすことがある。

たとえば、具足戒のなかに「捉金銀等学処」というものがあり、「比丘たちが自身の手によって金や銀を受け取ったり、あるいは(他者に)受け取らせたりするならば、泥薩祇波逸底迦¹⁰である」[‘dul ba rnam par ‘byed pa 1976b: 146b3]と規定されている¹¹。

⁸ 「布施波羅蜜の完遂は、布施するモノを他者に与えることによって有情たちの貧窮を除くことに依拠するのではなく、吝嗇の執着を克服して施与したことの結果が他者に施与する心を馴染ませることに完全に達成することによって布施波羅蜜になるのである」[Tsong kha pa 2000a: 117a4-5]。

⁹ ①サンガをまとめるため、②サンガに適切な行動をとらせるため、③サンガを安楽ならしめるため、④悪行を行わせないため、⑤自己に照らした羞恥心(慚)を安楽ならしめるため、⑥未信の者を信じさせるため、⑦信者を維持し増やすため、⑧今生の煩惱を調伏するため、⑨来世の煩惱を阻止するため、⑩梵行(性的禁欲の行)が多くの人々に大いに役立ち、天や人間の世界などに正しい教えが永続させるため [‘dul ba rnam par ‘byed pa 1976a: 28b]。

¹⁰ 「泥薩祇波逸底迦」とは、禁じられた物品や禁じられた方法で物品を取得した場合、サンガに対して所有権を放棄し、四人以上の比丘の前で懺悔しなければ許されない罪で 30 種ある。

¹¹ とはいえ、いかなる方法においても金銭の授受が禁止されていたかといえば、そうではなかった。『根本説一切有部毘奈耶』「菓事」には次のようにある。釈迦はあるとき、道中の資金を少し持ったほうが良いと在家者からすすめられた。そのすすめに応じて「世尊がカールシャパナ(貨幣)を受け取るべきであると仰ったが、比丘は誰が受け取るべきか分からなかった。世尊が仰った。受取人によってである」[‘dul ba gzhi 1976: 31b]。ここでいう「受取人」(浄人とも言われる)は僧院の世話係をする在家者のことである[Shopen 1994: 164]。このように比丘

ダライ・ラマは「捉金銀等学処」を承知しているわけだが、実際には貨幣に触れることがあるとし、具足戒との矛盾については、菩薩の行いとして布施者が悲しまないようにするためには金に触れることが許される、と述べている [Dalai Lama and Fabien 1999: 7]。

ダライ・ラマのこの考えは、『瑜伽師地論』に説かれる菩薩戒に見ることができ、利他のためであれば金銀を授受すべきだと規定されている¹²。また、殺生や偷盗などのような「性罪であるものを、菩薩が巧みな手段によって行うならば、それによって悪行にもならず、多くの功德が生じることにもなる」[Thogs med (Asaṅga) 1986: 89a7-b1]のであって、「共苦の心のみによって命あるものを殺したとしても、それによって悪行にもならず、大きな功德を増やすことにもなる」[Thogs med (Asaṅga) 1986: 89b4]とも記されている。これにかんして、ツォンカパは『菩薩戒の解説：菩提正道』¹³において、チャンドラゴーミン『律義二十』の「共苦をとまなうならば不善はない」[藤田 2002: 209]という言葉を引きながら、菩薩の四十六輕戒に従って、他者の利益のためならば殺生などの悪い行いであっても為すべきであると注釈している¹⁴。ダライ・ラマによれば、凶悪な者に遭遇した時、なだめても、何かを与えて懐柔しようとしても、権力を行使しても抑制できない場合、「菩薩の四十六輕戒の一つに、利他的な動機にもとづいた力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

は直接的な金銀・貨幣の授受が禁止されているが、在家の受取人を介してなら許されていたし、金銀・貨幣の所有や使用までも禁止されていたわけではなかった。『根本説一切有部毘奈耶雜事』には、「仏陀曰く、施主に頼ってカールシャーパナ（貨幣）を受け取ってから思い通りに用いるべきである」[dul ba phran tshogs kyi gzhi 1976: 259a1-2]とある。貨幣との接触という意味でのやり取りは禁止されているが、受取人を介して貨幣を「思い通りに用いる」ことができた [ショペン 187]。

¹² 「一兆サン（重量の単位）の金銀であっても自手によって取るべきである」[Thogs med (Asaṅga) 1986: 89a4]。

¹³ ダライ・ラマは菩薩戒の儀式を行うときにこれを好んで用いる [Dalai Lama 2003(1991): 175-176]。

¹⁴ 「第二に、共苦をとまなうならば不善はないということ、これには典籍と『二十律義』の古い解説と『菩薩地戒品』の二つの解説に、殺生などの身体と口の7つ（の不善）について容認される時があることが説かれている。これを除き、他者の利益のためにそれら（不善）を行わないならば悪行であるとは説かれていない。新しい解説によれば、四十六悪行（輕戒）に説かれているように、これもまたひとつの悪行に数えられる必要がある。……波羅提木叉に性罪について説かれていることについて、菩薩による巧みな手段によってなされるならば、悪行ではなく多くの功德がある。それもまた何かと言うなら、殺生など身体と口の7つについてである。それに依拠して、典籍によると、邪淫について出家の菩薩は声聞の教えを壊すことなく今後も護持することによって梵行にしたがう者すべてにおいて為すべきではないとして、出家者に対して拒絶し、世俗の菩薩は支持する。偷盗など他の六つについてはすべての菩薩が支持すると説かれている」[Tsong kha pa 2000b: 76a4-77b1]。

伴っていれば、暴力もありうるのである。理論的には、共苦から生じる暴力は許されることになる」[Dalai Lama 2004(2003): 288]。

共苦に基づけば元来禁止されている暴力的な不善なる行為も正当化される、という論理は、律に則った規則帰結主義から状況主義的な行為帰結主義へと転換するものである。このような菩薩戒は唯心流だけではなく中観流でも説かれており、シャーンティデーヴァ『入菩薩行論』には、「そのように知って、他者の利益に常に努力し続けるべきである。共苦をお持ちの方が遠くをご覧になることによって、禁止なされたことであってもそれにはお許しになった」[Zhi ba lha (Śāntideva) 1985a: 13b2]とある¹⁵。このシャーンティデーヴァの言葉について、タルマリンチェンは『入菩薩行論の解説・仏子の入り口』において注釈し、その具体例として『大乘方便経』に説かれる「大悲のある船長」のエピソードを挙げている¹⁶。

ダライ・ラマはそのエピソードに言及して、次のように述べている。

釈迦は前世において「大悲のある船長」として生まれた。彼の船には 500 人の人々が乗っていた。その中の一人が、残りの 499 人を殺害し財産を奪おうと考えていた。そのような悪行をやめるよう船長は何度も説得しようとしたが無駄だった。船長は 499 人の命を救おうと思うと同時に、殺人を犯そうとしている者にも共苦の心を抱いた。499 人を殺すという悪いカルマをその者に積ませるくらいなら、自分が一人分の殺人のカルマを背負うことにしようと思船長は考えた。そうして船長は殺人を犯そうとしている者を殺害した。共苦の動機によって、彼は殺生をしたにもかかわらず、大きな善行を積んだ。これは菩薩が他者の悪行を阻止するために、取らざるをえなかった行為の一例である [Dalai Lama 2005(1996): 175]。

¹⁵ この記述が行為帰結主義を示していると Goodman は論じている [Goodman 2009: 6]。

¹⁶ 「第一に、先述したように、菩薩によって取るべきあるいは棄てるべき点を知るべきであって、他者の利益に常に努力し続けるべきであるというのには、他者の利益に様々な行為を達成する必要があることによって自性悪行によって損なわれることになるというなら、共苦をお持ちの方である仏陀によって遠くの隠れたものの利益もまた直接知覚によってご覧になることによって、身口の七不善などが声聞や自利のために行為を為すものに禁止なされたことであっても必要が生じた時にはその菩薩にはお許しになることによって悪行にならないだけでなく、大きな資量となるのであって、『大乘方便経』に、大悲と呼ばれる船長によって、悪人を殺すことによって多くの劫の輪廻を打ち砕いたと説かれている」[Dar ma rin chen 1985b: 52b5-53a3]。

岡野によると、上座部系文献に現れる同様のエピソードでは前世の釈迦はこの殺人の罪により死後久しく地獄で苦しむことになるが、大乘方便経では地獄に堕ちるところか、輪廻を滅ぼし捨て去ったとされる [岡野 2010: 152-154]。悪行とみなされる上座部系の文献の結末は、遵法主義的な消極的規則帰結主義であるのに対し、善行とみなされる大乘の結末は、状況主義的な消極的行為帰結主義だといえる。

確かに大乘の立場にあるダライ・ラマは、共苦のみにもとづく暴力の行使を理論上認めている。しかし、それは凶悪な者を食い止める非暴力的な方法がない場合に限られている。暴力の連鎖による苦の予測不可能性を考慮すれば、非暴力に徹するのが最善だとダライ・ラマは考える [Dalai Lama 2004(2003): 288-289]。非暴力に徹する彼の見解は、戒律に則った遵法主義的な消極的規則帰結主義に立ち返ったものではない。暴力の可能性を理論上認めつつも暴力の連鎖がより多くの苦をもたらす可能性を考慮した状況主義的判断にもとづく消極的行為帰結主義であるといえる。その具体的な行動は、1959 年 3 月のチベット民衆蜂起においてチベット民衆に非暴力を指示したダライ・ラマの決断¹⁷に見ることができる。

4 行為帰結主義における当事者性

『大乘方便経』における殺人のエピソードは、状況主義的な消極的行為帰結主義であるだけでなく、当事者の自己犠牲がその核心となっていることに着目する必要がある。

「大悲のある船長」は自己利益のために殺人を犯したわけではない。船長は、殺意を持った人物に 499 人分の殺人のカルマを積ませないように、自分が一人分の殺人の悪いカルマを引き受ける決意をしている。つまり、船長が犯した殺人は、共苦にもとづく自己犠牲の精神に貫かれたものであって、彼自身の自己利益を実現するための手段ではない¹⁸。他者を自己利益のための手段として用いないという考えについて、ダライ・ラマ

¹⁷ 「まったく武器をもたないわが民衆と中国軍との衝突を防ぐというきわめて重要な責任が（私には）あった。……たとえ彼ら（ダライ・ラマを守ろうとするチベット民衆）の思いが善であっても、乱暴な行動を取り続けるならば、悲惨な結果に終わってしまう、と（私は）確信していた。（私は）国家元首として、彼らの思いと行動を変えさせ、中国軍の下で彼らが破滅してしまわないように、いかなる手段をも取らねばならなかった。それゆえ、彼ら（チベット民衆）に平和的にならねばならないと指令したのである」 [Dalai Lama 2004(1962): 274-275]。

¹⁸ こうした自己犠牲に対するダライ・ラマの見方は、功利主義のなかでも J.S.ミルの考えに近い。ミルによれば、「功利主義者が賞賛する唯一の自己犠牲は他者、すなわち人類全体および人類の全体的利害関係の範囲内における個人の幸福もしくは幸福のための手段に対する献身である。……行為において正しいとされる功利主義者の基準を形成する幸福というのは、行為

は以下のように述べている。

いかなる方向から見ても、幸せを欲し、苦しみを欲さないということにおいて、われわれはすべて等しい。自分というのは一人であって、他者というのは無数である。数の上から言っても、自分だけ幸福を得ることと、無数の他者たちが幸福を得ることには非常に大きな違いがある。ゆえに、他者というものは自分自身よりも重要である。もし、各自それぞれ一人が苦しみに堪えることができなければ、他の有情の多くが苦しみに堪えることがどうしてできるだろう。よって、他者のために自分自身を使うことは正しいことで、自分自身のために他者を使うことは間違ったことである [Dalai lama 2005(1996): 164-165]。

この発言は、第一節で参照した「少数は多数のためにすすんで犠牲になるべきだ」 [Dalai Lama 1995(1977): 14] とする見解が、当事者性と不可分であることを示している。ダライ・ラマは、多数者のための手段として少数の「他者」を犠牲にすべきだと言っているわけではない。「自分というのは一人」と述べているように、あくまで、少数として犠牲になる主語は自分である。それは他者のために犠牲となる当事者だということの表明だといえる。「お客様は神様です」というのは、客が店に対して言うべきものではなく、客をもてなす当事者たる店側だからこそ言える言葉であるのと同じように、「少数が犠牲になるべきだ」というのも、犠牲となる覚悟のない非当事者が他者に対して言うべきものではなく、自己犠牲を覚悟した当事者だからこそ言える言葉であることを示している。

5 自己犠牲の基準と公益の効率性

こうした自己犠牲の典型が、ジャータカに散見される。例えば、捨身飼虎のように、そこで犠牲になるのは釈迦自身であって、他者に犠牲を強いることは基本的にはない（「大悲のある船長」の殺人も自己犠牲が基調にあることはすでに見た）。自己犠牲の基準にかんしてシャーンティデーヴァは『入菩薩行論』において、「聖なるダルマを行う身体を、ささいなことののために害すべきではない。そのようにするなら、有情の思いを即座に満たすことができる。共苦の思いが清らかでないこの体を与えるべきではない。

者自身の幸福ではなく、関係するすべての者の幸福である」 [Mill 2008(1991): 148]。

ただし、これと他においてもまた、大いなる利益を達成するのに与えるべきである」[Zhi ba lha (Śāntideva) 1985a: 13b2-4]と述べ、行為の効用の大きなこと（公益の効率性が高いこと）に基準をおいている。「苦の最小化」を旨とする消極的行為功利主義に近い自己犠牲の基準は、『入菩薩行論』の他の箇所¹⁹や『大乘集菩薩学論』²⁰に見え、次のダライ・ラマの発言はその影響下にある。

菩薩の寛大さはもちろん無限の利他主義の一つの例である。われわれは彼がしたように自らの身体や所有物や親族を布施するという実践をすることができない。自分自身の能力だけでなく、自身に対する影響や相手に対する影響、その他の人に対する影響を考慮に入れて布施についてよく考えねばならない。たとえば、私が瀕死の肉食動物と対面したとする。そのとき、その動物の命を救うために私の体を差し出すことができるかもしれない。しかし、そうすることによって自分の今生は終わり、転生へ向かうことは分かっている。その時私は、生きながらえるのと転生するのとどちらがより価値があるかをよく考えねばならない。もし今生において悟りへと向かうのにやらねばならないことが多くあるのならば、私は体を差し出すべきではないであろう。しかしながら、より十分に悟った人間ならば可能であろう [Dalai Lama 1992: 114]。

ダライ・ラマの自己犠牲の基準は、自らの行為の想定される効用を比較検討したうえで、公益の効率性が高いことに置かれている。

¹⁹ 「もし一つの苦によって、多くの苦がなくなるならば、共苦を抱くことによって、その苦しみを、自他（のため）に生ぜしめるべきである。それゆえ、善花月（法師）は王の害を知っていたのに、自分の苦を除かなかったのは、多くの（他者の）苦しみを尽すためである」[Zhi ba lha (Śāntideva) 1985a: 27b3-4]。タルマリンチェンの注釈にあるように [Dar ma rin chen 1985: 103a-3-4]、王に殺されることを知りながら、街で多くの人に菩提心を起こさせた善花月法師の物語は『月燈三昧經』に見える。

²⁰ 「菩薩は、すべての有情の現在と未来の苦と好ましくないもののすべてを鎮めるべきであって、現在と未来の楽と好ましいもののすべてを生じるために、断固とした身口意の努力によって精励することなく、その条件などを探し求めることなく、その障礙となるものの対治に努めることなく、小さな苦と好ましくないものによって、大きな苦と好ましくないものの対治に変えるものを生じず、大きな利益を達成するために小さな利益を犠牲にすることがないことによって、一刹那だけでも雲散霧消に捨てるならば、過ちを犯すこととなる」[Zhi ba lha (Śāntideva) 1985b: 11a6-b1]。

6 おわりに

ダライ・ラマの思想は重層的であり、大枠としては消極的功利主義および人格帰結主義を基調にしながら、戒律に随う規則功利主義的な側面を保ちつつも、共苦にもとづけば状況に応じて禁止されている行為も許可する状況主義的な行為功利主義的立場を取る。多数者のための少数犠牲の考えは、あくまで少数者としての当事者が自己に課す自己犠牲にもとづくものであって、自己の利益のために他者を手段として利用することを否定する。その自己犠牲の基準は、消極的行為功利主義に基づく公益の効率性であり、いわば「最大多数の最小苦」にある。しかし、これらをもってダライ・ラマの「世俗倫理」が功利主義であると結論するのは早急ではあるが、功利主義的傾向を多分に有しているということは指摘できる。今後、公平性や苦の序列化等の議論を踏まえて精緻化する必要がある。

参考文献

- Dalai Lama 1992, *Generous Wisdom*, translated by Tenzin Dorjee, edited by Dexter Roberts, The Library of Tibetan Works and Archives, India.
- 1995(1977), *Universal Responsibility and The Good Heart*, Library of Tibetan works and archives, Dharamsala.
- 1999 *Ethics for the New Millennium*, Riverhead Books, New York.
- 2003(1991) *The Path to Bliss*, translated by Thupten Jinpa, Snow Lion Publication, Colorado.
- 2002 *Compassion or Competition*, Spirit in Business, Massachusetts.
- 2004(1962), *ngos kyi yul dang/ ngos kyi mi mang/*, bod gzhung shes rig dpar khang, Delhi, India.
- 2004(2003), *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, Bantam Books, New York.
- 2005(1996), *nang pa'i lta spyod kun btus*, rigs slob lhag brtsegs tshogs chung, India.

- 2011 *Beyond Religion: Ethics for a Whole World*, Houghton Mifflin Harcourt, New York.
- Dalai Lama with Fabien Ouaki 1999, *Imagine All the People*, Wisdom Publications, Boston.
- Bentham, Jeremy 2007(1823) *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Dover Publications, New York.
- 2007(1823) *Fragment on Government*, second edition, enlarged, London.
<http://www.policonomics.com/wp-content/uploads/A-Fragment-on-Government.pdf> (2015年7月20日閲覧)
- Dar ma rin chen 1985, *byang chub sems dpa'i spyod pa la 'jug pa'i rnam bshad rgyal sras 'jug ngogs*, ACIP Release 6, http://www.asianclassics.org/release6/flat/S5436A_T.TXT (2015年7月20日閲覧)
- 'dul ba' gzhi 1976, sde dge bka' 'gyur, 'dul ba, ga, CD-Rom, W22084-0888, Tibetan Buddhist Resource Center, New York.
- 'dul ba phran tshegs kyi gzhi 1976, sde dge bka' 'gyur, 'dul ba, tha, CD-Rom, W22084-0895, Tibetan Buddhist Resource Center, New York.
- 'dul ba rnam par 'byed pa 1976a, sde dge bka' 'gyur, 'dul ba, ca, CD-Rom, W22084-0890, Tibetan Buddhist Resource Center, New York.
- 1976b, sde dge bka' 'gyur, 'dul ba, cha, CD-Rom, W22084-0891, Tibetan Buddhist Resource Center, New York.
- Fletcher, Joseph 1966 *Situation Ethics: The New Morality*, Westminster John Knox Press, Kentucky.
- Goodman, Charles 2009 *Consequences of Compassion*, Oxford University Press, New York.
- Ivanhoe, Philip J. 1991 "Character Consequentialism: an Early Confucian Contribution to Contemporary Ethical Theory", *The Journal of Religious Ethics*, Vol. 19, No. 1 (Spring, 1991), pp. 55-70.
- Keown Damien 2001(1992) *The Nature of Buddhist Ethics*, Palgrave, New York.
- Mill, John Stuart 2008(1991) "Utilitarianism", *On Liberty and Other Essays*, Oxford World's Classics, Oxford University Press, New York.
- Popper, Karl 1995(1945) *The Open Society and Its Enemies, Volume One: The Spell of Plato*, Routledge, New York.

- Schopen, Gregory 1994 "The Monastic Ownership of Servants or Slaves: Local and Legal Factors in the Redactional History of Two Vinayas", *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, Vol. 17 No. 2, pp.145-174.
- Sen, Amartya K 2005, *The Argumentative Indian*, Penguin Books, London.
- Thogs med (Asaṅga) 1986, *rnal 'byor spyod pa'i sa las byang chub sems dpa'i sa*, sde dge bstan 'gyur, sems tsam, wi, 1b1-213a7, W23703-1445, CD-Rom, Tibetan Buddhist Resource Center, New York.
- Tsong kha pa 2000a, *rgyal ba'i gsung rab thams cad kyi snying po'i gnad bsdus te gtan la phap pa byang chub lam gyi rim pa*, rje gsung 'bum, pha, sku 'bum, sde dge par ma, CD-Rom, W22272-0686, Tibetan Buddhist Resource Center, New York.
- Tsong kha pa 2000b, *byang chub sems dpa'i tshul khriims kyi rnam bshad byang chub gzhung lam*, rje gsung 'bum, ka, sku 'bum, sde dge par ma, CD-Rom, W22272, Tibetan Buddhist Resource Center, New York.
- Zhi ba lha(Śāntideva) 1985a, *byang chub sems dpa'i spyod pa la 'jug pa*, sde dge bstan 'gyur, dbu ma, la, 1b1-40a7, CD-Rom, W23703-1421, Tibetan Buddhist Resource Center, New York.
- 1985b, *blab pa kun las btub pa*, sde dge bstan 'gyur, dbu ma, khi, 3a2-194b5, CD-Rom, W23703-1421, Tibetan Buddhist Resource Center, New York.
- 岡野潔 2010 「釈尊が前世で犯した殺人：大乘方便經によるその解釈」、『哲学年報』69号、139頁-175頁。
- ショペン、グレゴリー 2000 『大乘仏教興起時代 インドの僧院生活』、小谷信千代訳、春秋社。
- 藤田光寛 1995 「＜菩薩地戒品＞に説かれる「殺生」について」、『密教文化』191号、152頁-136頁。
- 藤田光寛 2002 「Candragomin 著〈菩薩律儀二十〉とその注釈書2種—校訂テキスト—」、『高野山大学密教文化研究所紀要』第15号、84頁-214頁。

* 本稿は、科研費若手B「wise self-interestの仏教経済倫理：ダライ・ラマ14世を中心に」（代表：辻村優英、研究課題番号：15K16624）の研究成果の一部である。

キーワード: ダライ・ラマ 14 世、最大多数の最大幸福、
功利主義、自己犠牲、多数者のための少数犠牲

Keywords: the 14th Dalai Lama, the greatest happiness of the greatest number,
utilitarianism, self-sacrifice, a sacrifice of the few for the many

シュヴァイツァーにおける「生への畏敬」 の倫理と死生観の関係性

岩井 謙太郎

(和文要旨)

本論においては、シュヴァイツァー (Albert Schweitzer) の「生への畏敬 (Ehrfurcht vor dem Leben)」の倫理思想が、「生」のみならず、「死」の問題をも念頭において構築されたものであることを考察する。具体的には、1章では、遺稿『生への畏敬の世界観: 文化哲学第三部 (Die Weltanschauung der Ehrfurcht vor dem Leben; Kulturphilosophie III)』、『文化と倫理 (Kultur und Ethik)』を中心に、体系的認識論による倫理の構築の問題点を、シュヴァイツァーが論ずる、カントの認識論の諸問題を近代自然科学的思惟、インド的思惟との連関から検討する。そして、その際、彼の倫理の構築の重要な鍵概念である意志と認識の関係性について考察し、そこにおいて死の問題 (死生観の問題) が焦点になっていることを検討する。ただし、彼は前述の文化哲学等の著作においては死生観の問題を詳細に展開していないので、2章では、『説教 (Predigten)』における死生観に関する説教を検討し、生への畏敬の倫理と死の問題がどのように連関しているのかについて論じる。

(SUMMARY)

While Albert Schweitzer's philosophical foundation in vitalism is well known, this essay considers the role death played in the construction of his ethical thought, which is broadly known as an ethic of "Reverence for Life" (*Ehrfurcht vor dem Leben*). In particular, chapter one looks at the question of ethics formulation guided by systematic epistemology and, as argued by Schweitzer in his postmortem work *The World View of Reverence for Life* (*Die Weltanschauung der Ehrfurcht vor dem Leben; Kulturphilosophie III*) and in his *Culture and Ethics* (*Kultur und Ethik*), from the comparative perspective of Indian philosophy and various issues of Kant's epistemology as understood by modern natural science. This effort requires clarification of

Schweitzer's key concepts of volition and consciousness and the roles they play in his construction of an ethical framework. This essay pays special attention to the question of death and its role in Schweitzer's ethical construct. However, in-depth analysis of death is absent from Schweitzer's treatise on cultural philosophy, and so attention will be given to Schweitzer's Sermons (*Predigten*) in which death figures more prominently. Utilizing the above works, this essay examines the connection between Schweitzer's ethic of "Reverence for Life" and the question of death.

はじめに

本稿においては、アルベルト・シュヴァイツァー (Albert Schweitzer) の「生への畏敬 (Ehrfurcht vor dem Leben)」の倫理思想が、「生」の問題のみならず、「死」の問題を念頭において構築されたものであることを考察する。シュヴァイツァーが生への畏敬において、「生」を重視していることは言うまでもないが、「生」の視点だけから、果たして内発的な生への畏敬の倫理へと接続しうるのかということが問題になると思われる。管見した限りにおいて、シュヴァイツァー研究の中心的思想ともいえるべき生への畏敬において、「死」の問題を取り扱っている先行研究は、野呂芳男が論じた「シュヴァイツァーの『生への畏敬』」論文である¹。野呂氏はその論文の中で、シュヴァイツァーの生への畏敬の倫理が死によって限界を有することを指摘しつつも、それを超越するために献身の倫理が存する旨の主張を、詩人リルケとの連関において示唆している。筆者も野呂氏の上述の考察に大いに影響を受けた。ただし、その詳細（論理的展開）については展開していないので、その点を解明するために、シュヴァイツァーの生への畏敬の哲学的思索における死の問題が、彼の説教（死生観の説教）とどのように連関しているのかについて明確化する。

具体的には、第 1 章では、遺稿『生への畏敬の世界観：文化哲学第三部 (*Die Weltanschauung der Ehrfurcht vor dem Leben; Kulturphilosophie III*)』、『文化と倫理 (*Kultur und Ethik*)』を中心に、認識論による倫理の構築の問題点を、シュヴァイツァーが論ずる、カントの認識論の諸問題を近代自然科学的思惟、インド的思惟との連関において検

¹ 野呂芳男「シュヴァイツァーの『生への畏敬』」、『基督教論集』第 14 号、青山学院大学基督教学会、1969 年参照。野呂芳男、『実存論的神学と倫理』（第八章 死後の命）、創文社、1970 年参照。

討する。そして、その際、彼の倫理の構築の重要な鍵概念である意志（生への意志）と認識の関係性について考察し、そこにおいて死の問題が焦点になっていることを確認する。ただし、彼は前述の文化哲学等の著作においては死生観の問題を詳細に論じていないので、第 2 章では、『説教 (*Predigten*)』から、死生観に関する説教を検討し、死生観の問題と生への畏敬の倫理がどのように連関しているのかについて検討する²。

1 倫理構築における認識論的諸問題

シュヴァイツァーが自身の「生への畏敬」の倫理を構築する際の大きな特徴は、私たちの生の意味を問題にする点に存する。その際、彼が批判するのは、認識論に基づいて私たちの生の意味を考察する立場である。何故、シュヴァイツァーはそうのように主張するのであろうか。彼は遺稿において、近代ヨーロッパ哲学の認識論（主観－客観図式）が孕む問題から、その点について考察している。というのも、素朴な主観－客観図式を前提とする限り、客観は主観を通じた客観でしかありえず、客観それ自体には到達しえないからである。シュヴァイツァーは生の意味の問題を倫理の問題と連関して考えているのであるが、この事態を倫理的問題に敷衍して考えてみるならば、すなわち、客観的な世界を客観的な倫理的世界と等値するならば、主体は、この世界に客観的な倫理的合目的性を見出すことができないと言えよう。シュヴァイツァーは、知覚世界における主観と客観の一致の問題が倫理的世界の客観性の問題と連関していることを洞察しているのであるが、この問題を克服するために、カントが独自の認識論を提唱したことを彼は指摘するのである。シュヴァイツァーによれば、カントは「物自体とその時間的空間

² 本拙論においては、以下の文献を用いるが、引用の際にはカッコ内の略号を記す。邦語の翻訳があるものについては適宜参照したが、引用においてはドイツ語文献を和訳した。

Albert Schweitzer, *Die Weltanschauung der Ehrfurcht von dem Leben, kulturphilosophie III*, Erster und zweiter Teil. C.H.Becksche Verlagsbuchhandlung, München, 2000 【WEL 1】

Albert Schweitzer, *Die Weltanschauung der Ehrfurcht von dem Leben, kulturphilosophie III, Dritter und vierter Teil*. C.H.Becksche Verlagsbuchhandlung, München, 2000 【WEL 2】

Albert Schweitzer, *Kultur und Ethik*, München, 1923. Verlag C.H.Beck, München, 10. Auflage, 1953（白水社シュヴァイツァー著作集第 7 巻）【KE】

Albert Schweitzer, *Predigten 1898-1948*, hrsg. v. Richard Brüllman u. Erich Grässer, München (C.H.Beck), 2001（白水社シュヴァイツァー著作集第 20 巻）【PD】

Albert Schweitzer, *Aus Meinem Leben und Denken*, Gesammelte Werke in Fünf Banden, Band 1. Verlag C.H.Beck, München, 1974（白水社シュヴァイツァー著作集第 2 巻）【LD】

Albert Schweitzer, *Verfall und Wiederaufbau* Gesammelte Werke in Fünf Banden, Band 2. Verlag C.H.Beck, München, 1974（白水社シュヴァイツァー著作集第 6 巻）【VW】

的な諸現象を区別する」³ ことによって客観的な倫理的世界の現存を保持しようとしたとされる。つまり、現象の世界（感覚的世界）は因果律に支配された世界であり、そこには自由は存しない。自由が存しない世界では現実には有意義な倫理的世界は存し得ないと言えよう。その問題を解決するために、現象の世界とは異なった物自体の世界（非物質的存在）において、人間が自由であることを要請したとされる。しかし、シュヴァイツァーはカントが認識論に基づいて倫理的世界を要請することを批判する。というのも、前者から後者が導かれうるならば、すなわち、前者の問題（認識論の問題）に疑問が呈せられるならば、それに拠って立つ、客観的な倫理的世界を構築することができなくなるからである。確かに、シュヴァイツァーもカントが主張する「感覚によって知覚された物質的実在」と、倫理を確保するための「精神的実在としての自身の自我」を区別することを一応承認している⁴。しかし、カントの認識論からは物質の実在も精神的実在（自我）も証明されえないのである。すなわち、カントにおいては、物自体を仮定しなければ私たちの知覚的認識に客観性を保持することはできないが、さりとて物自体とは何かを具体的に言明することはできないのである。カントの思想に内在的な立場から認識論を考察するならば、そこに論理的整合性が存すると思われうるが、一度、カントを離れて認識論の問題を考えるならば、シュヴァイツァーの主張も正当であると思われる。その点について、カント研究者である新田氏も、カントの意志概念（認識論）が孕む問題性について以下のように指摘している。

「カントは、確かに自然界の出来事は厳密に諸法則に従って必然的に生起するものであるが、しかし、現象と物自体を分離することによって、ものごとを絶対的に自ら始める能力としての自由（超越論的自由）を想定することもまた可能であることを示したのである。・・・ところで、このような解決は、自由を『考えることができる』ということを実証したにすぎず、われわれの意志が現実には自由「である」ことまでをも証明するものではない。もし、われわれの行為が、ヒュームの想定するように、つねに欲求や傾向性に従ってのみ引き起こされるのだとすれば、行為を自ら始める能力としての自由意志は、依然として『空虚な思惟』の産物にすぎないことになる」⁵。

³ 【WEL 1】 S.330.

⁴ 【WEL 2】 S.38.

⁵ 新田孝彦「倫理学の視座」、世界思想社、2000年、206－207頁。

このように、新田氏はカント倫理学が孕む問題性を考察しているが、シュヴァイツァーも認識論の孕む問題性について以下のように指摘している。

「認識論的基本的問題は、私たちにとって、私たちにおける感覚的経験に基づいて生じる表象として与えられている」⁶。

「この表象は、総じて、私たちの意識の外部の現実と対応しているかどうかを疑うことさえ可能である。いかなる仕方においても、私たちの諸感覚が必然的に何らかの实在によって引き起こされねばならないということは断じて証明されないのである」⁷。

このように彼は私たちの外的知覚（物質の实在）が現実と真に対応しているのかについて疑う権利を承認するのであるが、ここで注意しなければならないことは、シュヴァイツァーが外的知覚を疑問視する理由は、彼が懐疑のための懐疑を行っているのではなく、インド的思惟の認識論（シュヴァイツァーが解釈する限りにおける）において、实在についての否定説が有力であったからである。シュヴァイツァーによれば⁸、インド的思惟は、实在についての否定説から、現実の倫理的世界の構築に対して極めて懐疑的に見ていたとされる。近代ヨーロッパの哲学的思惟において、有意味な倫理的世界を構築しうる認識の客観説を提示することができないために、カントの認識論が登場したとされるが、インド的思惟の非实在論（認識論）を直視するならば、カント的な認識論に依拠した倫理的世界の構築にも疑問が呈せられるのである。すなわち、カントの認識論においても物質的实在の認識の問題が解決したとは言いがたいのである。

「私たちは物質と称するものも、私たちにとって何か謎であることに留まっている。私たちは、それが、時間と空間の中に与えられたもの、諸力による現象であることだけを知っている」⁹。

このように、シュヴァイツァーは、物質的实在についての説得力のある客観的認識を主張し得ないことから、そこに依拠した倫理的世界の構築（物自体としての精神的实在としての自我）をも無効化するのである¹⁰。

また、このようなシュヴァイツァーの主張の背景には、近代の自然科学的思惟による研究成果へのある種の信頼が存するのである。つまり、自然科学的思惟による実証的な

⁶ 【WEL 2】 S.37.

⁷ 【WEL 2】 S.37.

⁸ 【WEL 2】 S.37－38.

⁹ 【WEL 2】 S.38.

¹⁰ その点について彼は以下のように主張する。「私たちは、非物質的世界と物質的世界を区別することはできないのである」。【WEL 1】 S.300－331.

考察からは、地球上の人間が依拠しうる宇宙の目的を無条件に肯定することはできないことをシュヴァイツァーは承認するのである。換言するならば、地球が宇宙（世界）の中心であること、地球においては人間が中心であることが、天文学等の研究の展開によって積極的に主張しえなくなったことを彼は認めるのである。自然科学的思惟を前提にするならば、人間は、世界の出来事（宇宙の出来事）の全体的意味を認識論から発見しえないと言えよう¹¹。

「私たちの地球は、世界の無限の大きさにおける無限に小さなものである」¹²。

それでは、私たちは自らの生の意味（世界の意味）をどのように考察すればよいのだろうか。シュヴァイツァーは、私たちの生の意味を、先述した認識論からではなく、自らの生への意志を拠点に考察することを要求する。

「倫理は認識論から何物も期待できないことは承認ずみとみなしてよい。感覚世界の実在性を貶めることは、倫理に単にみせかけの利益しかもたらさない」¹³。

「感覚世界の全体が、諸力による現象、すなわち、神秘的な多彩な生への意志による現象であることを知ることで倫理は満足する」¹⁴。

彼によれば、物質的実在も、物自体としての精神的実在としての自我も、究極的には謎（神秘）であり、認識論からはそれらを確証しえないと考え、生への意志（欲望的視点）と、その反省的思惟（思惟）の役割を重要視するのである¹⁵。

¹¹ この点について、補足説明するならば、私たちが世界の出来事から全般的に認識できることは、世界（自然）は創造的であると同時に破壊的であること、すなわち「無意味なことにおける意味あること」【WEL 1】S.313 であるとし言い得ないのである。すなわち、世界は、生命を誕生させる点においては創造的であるが、生命を死に至らせる点においては破壊的であり、このような視点に立つならば、世界には、人間を導くに至るような合目的性は存しないと言えよう。シュヴァイツァーはその点を以下のように説明している。シュヴァイツァーは、それについて遺稿で三点指摘している。「私たちは、人間と人類をいかなる仕方においても全存在の中心に据えることはできない」、「私たちは、総じて、世界と世界の出来事の中に全存在の最終完成へと導く全体の目的を発見することはできない」、「私たちは、そこに私たちが倫理的なものとして感じるものを全く認めることはできない」。【WEL 1】S.316。

¹² 【WEL 2】S.40。

¹³ 【KE】S.208。

¹⁴ 【KE】S.208。

¹⁵ シュヴァイツァーは、諸力（宇宙的な生への意志）と現象（個別的な生への意志）を区別する。彼は、認識論的には諸力とその現象を区別する立場を一応承認するが、両者の関係性については説明を断念する。ただし、倫理においては、諸力と現象が連関しているとされる。その点について彼は以下のように指摘する。「倫理は現象と諸力を、現象への作用が、現象の根底に存する諸力へも影響を及ぼすという相互連関を前提する限りにおいて唯物論的である。そのような現象を通じて行われる、生への意志の生への意志に対する作用がなければ、倫理は自らの対象を喪失したと思う」。【KE】S.209。

「思惟が目覚めると、それまで自明であったことを問題にするような問いが生ずるのである。どのような意味を君の生に与えるのか？この世界の中で君は何を欲するのか？これによって認識と意志との対決が始まるのである」¹⁶。

ここで注意しなければならないことは、シュヴァイツァーは、思惟を広義の理性と捉えるが、思惟を、数学的思惟等のような合理的な推論能力にのみ限定しているのではないことである¹⁷。

とりわけ、シュヴァイツァーは思惟における倫理の役割を評価するのである。

「真に根本的なものは、倫理的問題に心が占められている思惟のみである」¹⁸。

それでは認識と意志との対決とはいかなるものであろうか。まず、認識について簡単に説明しよう。認識とは世界の存在の仕方についての現状分析のことである。それに対して、意志とは、現状分析（認識）をふまえた上で、それに対する態度決定の事柄である。近代ヨーロッパの思惟の主要な特徴は、世界全体のプロセスに秩序ある合目的性が存するとの現状分析（認識）であった。しかし、このような現状分析（認識）は、意志自らが願望した投影の所産であり、的確な現状分析とはいいがたい。つまり、認識が意志の願望に対して奉仕する体裁になっていると言えよう（意志と認識の対決とは言えない）。シュヴァイツァーによれば、意志は自らの願望を交えずに、ありのままの現状分析を看取しなければならないとされる。ありのままの私たちの現状分析においては、彼が以下に言うように、世界全体のプロセスの認識においても、私たちの生への意志のありのままの認識においても、素朴な意志の願望の投影を許すべくもないのである。

「生は無数の期待を持って私たちを呼び寄せるが、ほぼ何も満たされない」¹⁹。

「私よりも前に活動した人は何を達成したのか。彼らが得ようと努力したものは、無限の世界の出来事においていかなる意味を有しているのか」²⁰。

¹⁶ 【KE】 S.197.

¹⁷ 【WEL 2】 S.27.シュヴァイツァーは『文化の頽廃と再建』において以下のように述べている。「理性は、私たちの心的生の多彩な動きを封じてしまうような、無味乾燥な悟性ではなく、私たちの精神のあらゆる機能が生き生きと共に作用しあっている総体である。理性においては、私たちの認識と私たちの意志とが、私たちの精神的本質を規定する神秘的な対話を相互に交わしている」。【VW】 S.81.また、シュヴァイツァーは、意志と認識を媒介する神秘主義について以下のように指摘している。「私たちにおいて、神秘的な仕方相互に結びついている認識と意志は、理性において相互に理解しあおうとする。私たちが求める究極的な知は生についての知である。私たちの認識は、生を外的に見るが、私たちの意志は生を内的に見る。生が究極的な認識の対象であるので、究極的な知は必然的に生の思惟的体験となる」。【VW】 S.83.

¹⁸ 【WEL 1】 S.317.

¹⁹ 【KE】 S.197.

このように、ありのままの世界の現状分析（認識）は単なる客観的な世界の現状認識に留まらず、自らの生への意志のあり方（意志）と分かちがたく結びついた世界の現状分析と相関しているのであるが、シュヴァイツァーは、私たちがありのままの生の意志の現状分析を遂行するならば、世界の無目的性（生の無意味生）を帰結するような認識が生じうることを指摘するのである²¹。

「生への意志が思惟しはじめるときに、生への意志が突き当たる認識は、徹頭徹尾、悲観論的である」²²。

この現状分析をふまえ、インド的思惟においては、「人間に生存から何も期待しない」ような、生への意志（欲望）を滅却することに力点を置く態度が生じたとされる。

「およそ思惟する人間はこのような思想（死の思想）に近づく。私たちは相互に予感しているよりも深くこの思想に組み込まれている。というのも、私たちはみな現存在の謎に悩まされているからである」²³。

シュヴァイツァーのインド的思惟の解釈について、シュヴァイツァーの『インドの思想家の世界観』の翻訳者である中村元氏は、彼のインド的思惟の理解が原典に基づいて書かれたものではなく、シュヴァイツァーのインド的思惟の解釈には妥当性を有さない点があることを指摘している。碩学の見解であるので、シュヴァイツァーのインド的思惟の解釈の問題性については謙虚に傾聴しなければならないと言えよう。ただし、中村氏はシュヴァイツァーのインド的思惟の解釈すべてについて批判しているわけではないことも付け加えておきたい²⁴。

論者は、中村氏の見解と同様に、シュヴァイツァーのインド的思惟の分析を、実証的な文献学的・歴史学的分析として見るのではなく、あくまでも、彼が「生への畏敬」の倫理を構築するための理念的類型としてインド的思惟を分析していると考えたい²⁵。

²⁰ 【KE】S.198.

²¹ シュヴァイツァーは、その事態について以下の点からも考察している。私たちが営む世界においては「『生への意志』の自己分裂の劇の恐ろしい光景」【KE】S.232を呈しているからである。すなわち、ある生命体は他の生命体を犠牲にして生存しているというありのままの現実を自らの生への意志が見出す点に、シュヴァイツァーは、世界全体のプロセスに対する客観的な合目的性への素朴な信頼の崩壊—それと関連した生への意志の自己否定—の要因を見ているのである。

²² 【KE】S.198.

²³ 【KE】S.198.

²⁴ シュヴァイツァー著作集第9巻『インド思想家の世界観』、白水社、1957年、313—316頁参照。

²⁵ 上掲書（316頁）において中村氏は以下のように指摘している。「全編を通じて特に光を放つ

すなわち、近代ヨーロッパにおいては、世界（人間）について楽観論的認識が有力で、インドにおいては悲観論的認識が有力であるとシュヴァイツァーは類型的に解釈していると思われる。その意味において、現実の歴史的な近代ヨーロッパ的思惟やインド的思惟においては楽観論的認識と悲観論的認識が共に含まれており、二つの見方は錯綜しており、その力点の置き方に違いが存すると思われる。

その点をふまえて、類型的な近代ヨーロッパ的思惟とインド的思惟の関係について簡単に見ておこう。シュヴァイツァーは、近代のヨーロッパ的思惟においては「生への意志と悲観論的認識の対決」²⁶ がなされていないことを批判する。というのも、インド的思惟において有力な悲観論的認識を真に自覚化するならば、社会改革による進歩意志の原動力を挫くことになるからである。しかし、シュヴァイツァーによる（19 世紀後半の）近代ヨーロッパの現状分析によるならば、そこにおいては、楽観論的認識の根底に無自覚的な悲観論的認識が侵食しているとされる。ただし、ここでの悲観論的認識は、類型的なインド的思惟のように、エゴイズム的な生への意志を滅却する態度（自己への執着から解放を目指すともいうべき）への傾向を有せず、むしろ、近代ヨーロッパ的思惟においては、楽観論と悲観論とが混交することで、生きる目的を喪失し、エゴイズム的に欲望を追究するような態度が有力になるとされるのである²⁷。

もう少しこの事態を具体的に述べてみよう。悲観論的認識とは、生への意志をありのままに直視することで、自己の生への意志においてエゴイズムの要素が強く認識されることである。それを克服するために、類型的なインド的思惟に見られうるような、自己への執着から解放されること（内的要素）を強く願う態度が生じうるとされる（社会改革に関心を持たない態度）。それに対して、楽観論的認識とは、自己の生への意志におけるエゴイズムの要素にはあまり目を向けず、社会改革によって人間（他者）が孕む問題を解決しようとの認識である（外的要素）。ただし、近代ヨーロッパ的思惟においては、このような素朴な楽観論的認識の深層に悲観論的認識が侵食しているので、挫折し

ているのは、西洋の思想家の名を挙げて世界思想史、あるいは東西比較哲学の立場から述べられている部分である。この部分は独自の意義をもつものとして今後に重要な影響及ぼすことであろう」。

²⁶ 【KE】 S.199.

²⁷ その点についてシュヴァイツァーは以下のように指摘する。「彼はできるだけ多くの幸福を掠め取ることを追求し、何らかの活動をしようとすることによって、彼がそれによって本来的に何を欲しているのかを真に理解することなく、生を過ごすような無思慮な生への意志が生じるのである」。【KE】 S.199.

た社会改良（挫折した他者への献身）の裏返しとも言うべき、素朴なエゴイズムの追究が顕著になると言っているのである。シュヴァイツァーはインド的思惟における、自己への執着からの内面的解放のみの立場にも、近代ヨーロッパ的思惟における素朴なエゴイズムの自己主張の肯定にも与しない。近代ヨーロッパ的思惟においては、死から目をそらすことによって、逆説的にも、死へと支配された素朴なエゴイズムの肯定につながると言えよう²⁸。シュヴァイツァーは、両者いずれにおいても有意味な現実の倫理を構築できないことを懸念するのである。

これまでの議論から、シュヴァイツァーが有意味な現実の倫理（生への畏敬の倫理）を構築するために、死の問題を射程に入れていることを理解しうると言えよう。ただし、彼は、『文化と倫理』等の文化哲学の著作においては積極的に死についての分析を遂行していない。そこで、死の問題（死生観の問題）に言及している『説教(*Predigten*)』について考察することで、死に対する態度が生への畏敬の倫理と連関していることを明らかにしたい²⁹。

²⁸ ここで指摘すべきことは、シュヴァイツァーは近代啓蒙主義的合理的世界観（18世紀的ヨーロッパ的思惟）を評価していることである。その点について以下のように指摘している。「合理主義（Rationalismus）は、18世紀末かつ19世紀初頭に片付いてしまった思想運動以上のものである。合理主義はあらゆる正常な精神的生の必然的な現象である」。**【VW】S.81－82.**

²⁹ シュヴァイツァーはシュトラスブルク講義において生命観との連関において死の問題（死生観の問題）について言及する。彼によれば、死を考察する際に、生物学的な死（細胞レベルにおける死）と、代替不可能な私たちの実存的な死の問題を区別しなければならないとされる。後者において死を克服しうることが、宗教にとって重要な問題であることを彼は指摘する。シュヴァイツァーは、キリスト教を典型的に歴史的宗教と規定し、死の問題を以下のように解決することを指摘する。「歴史的諸宗教にとって、死は信仰の問題である。歴史的諸宗教は、死を原罪から説明し、それは、死を私たちの存在の復活を仮定することによって克服することを試みる」。それに対して、インド的宗教を典型的に自然宗教と規定し、以下のように指摘する。「インド的宗教において、各々の存在者が懂れることは、現実の待ち焦がれた死である」。

【Albert Schweitzer, *Strassburger Vorlesungen*, S.699.】つまり、キリスト教においては、何らかの意味における個人の復活を信仰することで死を克服し、インド的宗教においては、いわゆる輪廻転生からの解脱の思惟によって死の問題を克服しうることが、シュヴァイツァーは指摘していると言えよう。ただし、彼は、最初から死の問題の考察には向かわない。死の問題とも連関した不幸の問題についてシュヴァイツァーは考察する。私たちは、死に至らないまでも、健康を害し病に至りうる、また、自己の生存基盤を脅かされるような見通しのきかない存在でもある。換言するならば、私たちはいつ不幸に見舞われるとも限らない存在であると言えよう。その点についてシュヴァイツァーは以下のように言う。「受動的に従わされることは、以下の点において示される、すなわち、私たちは、自己の生が死に至らないまでも、自然の出来事によって不意に襲われる点に示されるのである」。**【Albert Schweitzer, *Strassburger Vorlesungen*, S.699.】**すなわち、シュヴァイツァーは、この論考において、私たちが生きることにおいて、誰も避けることができない不幸の問題、そこから生じる生の無意味性を克服しうることが、宗教の大きな存在理由であり、信仰の要諦であることを考察しているのである。

2 死生観と倫理の関係性

死生観の問題に関する説教は、1907年11月17日に聖ニコライ教会でシュヴァイツァーが行ったものであるが、シュヴァイツァーは生の問題を考察する際に、常にそれと表裏一体である死の問題を考えなければならないことを以下のように強調する。

「生（Leben）の重要な問題は、あなたは死に対してどのような態度をとるのかということです。私たちを魅了し、心を惹き付けるものは、すべて限定された価値のみ有するのです。それは、一瞬のうちに、すぐさま、全く価値のないものになりうるのです」³⁰。

死とはいかなるものであろうか。死と一口で言っても、生物学的な死、精神的意味での死等、様々なレベルで論じるべきことが存することは言うまでもないことである。しかし、私たちの死について常識的に考えるならば、死は誰にでも必ず訪れる出来事であるにも関わらず（普遍的な確実性）、それが何時生じるかを正確に予測することはできない（普遍的な可能性）。さらに困難なことに、私たちの死において、私たちが思い浮かべる死とは、あくまで生の視点から想像された死であり、生きているときに死そのものを体験することはできないと思われる。理論的には死そのものの体験（私たちの死の体験）が不可能なことが明らかであるので、わからないことはわからないと毅然とした態度をとってもいいはずである。しかし、それにも関わらず、死に対して不安と戦慄から逃れるすべを持っていない。そのためか、そのような不安から逃れるために、死から目をそらして生きているのが私たちの多くの現実であると思われる。このような私たちの現実をシュヴァイツァーはふまえ、現代人（近代人）の死生観について以下のように彼は言う。

「（生の）終わりの可能性を考慮しないという喜劇を最後まで演じています」³¹。

「死は無言の不安において、私たちの時代の人間を支配しています。そして、この不安が、私たちにどれほど身についてしまったとなっているのかについて・・・私と共に、この瞬間に当惑しておられることでしょう」³²。

もちろん、シュヴァイツァーも以下のように私たちが常に死を考えることを要求するわけではない。

³⁰ 【PD】 S.860.

³¹ 【PD】 S.860.

³² 【PD】 S.862.

「私たちは、毎日、毎時間、死について思惟する必要はない」³³。

このように彼は現代人の死の恐怖について共感的に理解するのであるが、彼は自己の死を恐怖に慄くものという視点だけでは捉えない。むしろ、シュヴァイツァーは死が現存することによって私たちに安らぎが与えられることを洞察するのである。

「死をありのままに考察することにおいて、そこには何か安らぎのようなものが存するのです。もし、私たちの生にいかなる目的もなく、永続するとするならば、生はいかに恐ろしいものであるか、すでに、いつか考えたことがあるでしょうか」³⁴。

つまり、シュヴァイツァーは、もし死が存しないような無限の生を生きることが可能になった場合に、果たして、私たちは、そこにおいて生の意味を見出しうるのかと疑問を呈するのである。それでは、何故、彼はそのように考えるのであろうか。その点について、シュヴァイツァーは以下のように言う。

「私たちが、私たちの眼を未来に向ける限り、この現存在の願望かつ関心に巻き込まれ、それによって、自己や他者の妬み、憎しみ、罪責と結びついているものすべてが、常に贖われずに積もってゆくのである」³⁵。

つまり、私たちが生きることには執着・罪責（悪）と、それと表裏一体ともいうべき他者を犠牲にすること（被造物に対する犠牲）が纏わりつき、それを完全に払拭することができないが、むしろ、死において、それらから解放されると言う点で、死は私たちの「敵ではなく救済」³⁶であることをシュヴァイツァーは指摘するのである。確かに、死の問題を自己の罪責や執着の問題として考察しないのであれば、死は素朴な自己の欲望の追究の不可能性による自己の苦悩以外の何ものでもなく、それによって可能な限りのエゴイズムの生が促されうる可能性が生じうると言えよう。しかし、死をシュヴァイツァーの指摘に鑑みるならば、執着・罪責に絡みとられて日々を過ごす多くの私たちにとって、死はある種の救済であるかもしれない。しかし、そうであるならば、私たちが生きていることは許しがたいことであって、むしろ、できうる限りの禁欲的な生こそが私たちの救済であると言えるのではないかという疑念も生じるであろう。しかし、彼はそのような視座に与しない。むしろ私たちが「死の思想」について親しむことによって、罪責、執着に絡みとられた死すべき存在である私たちが、逆説的にも、生きることを許

³³ 【PD】 S.863.

³⁴ 【PD】 S.863.

³⁵ 【PD】 S.863.

³⁶ 【PD】 S.863.

されていること（自己の生の受動的肯定）を感得することに主眼目が存することを説くのである。

「この死の思想から、真の生への愛が生じる。もし、私たちが思惟において死と和解するならば、私たちは毎週、毎日を贈り物(Geschenk)として受け入れる。私たちが、生を少しずつ贈られうることで初めて、生はかけがえのないものになるのである」³⁷。

「死を克服することはどこに存するのであろうか。私たちは、・・・私たちの生と、その生に属している人々を死へと委ねなければならなかったのであるが、一時的に死から取り戻すかのようにみなし評価することである」³⁸。

このように、本来は死すべき存在である私たちではあるものの、逆説的にも、私たちを超越した何ものかによって、私たちに生が贈与されたことを感得し、生への愛（生への畏敬）すなわち、生のかげがえのなさを実感することができるとされるのである。その点について『私の生涯と思惟』においてシュヴァイツァーは「生への畏敬」との連関で以下のように言う。

「人間が自己の存在を単に何か与えられたものとして受容せず、むしろ自己存在を計り知れぬほど深く神秘に満ちたものとして体験することにある」³⁹。

シュヴァイツァーは、このような自己の生への畏敬の受動的体験を起点に、自己以外の他者、動物、植物への配慮、否、生態系全体をも配慮しうる倫理が生じうることを考察するのである。

「思惟するようになった人間は、すべての生への意志に対して、自己の生への意志に対するのと同様に、生への畏敬を示すような、やむにやまれぬ要求を体験するのである」⁴⁰。

³⁷ 【PD】 S.863.

³⁸ 【PD】 S.865.

³⁹ 【LD】 S.170. シュヴァイツァーは自己の生への畏敬の体験と相關的に他の生への畏敬が生じうることを以下のように指摘している。「生の肯定とは、漫然と生きることをやめ、生を真の価値へともたらすために、畏敬をもって、自己の生に献身する精神的行為である。生の肯定は、生への意志を深め、内面化し、高めることである。思惟するようになった人間は、すべての他の生への意志に、自己の生への意志に対するのと同じの生への畏敬を注ぐよう、やむにやまれぬ要求を体験する。彼は、他の生を自己の生において体験する」。【LD】 S.170.

⁴⁰ 【LD】 S.171. また、シュヴァイツァーは同様の趣旨のことを以下のように指摘している。「人間は自己の生の神秘、自己と世界に満ちている生命との間の関係についての神秘について思惟するようになるならば、それに基づいて、自己自身の生と、自己の領域に登場する、すべての生に、生への畏敬を示し、これを、倫理的な世界肯定と生の肯定において活動する以外にはあり得ない」。【LD】 S.240.

そして、死の思想を通じて得られる生への畏敬の体験（自己が生きていることが許されていることの体験）は以下のように自死へと連なる悲観論的認識をも克服しうると言えよう⁴¹。

「生への意志は悲観論的認識よりも強力である。本能的な生への畏敬が私たちの内に存する。私たちは生への意志である」⁴²。

このような死に裏打ちされた生への畏敬の体験（生への愛）によって自己のエゴイズムの生から内面的に自由になることをシュヴァイツァーは説教において以下のように説く。

「死の思想に信頼することによってのみ、事象から真の内面的自由が生じるのである」⁴³。

つまり、死を直視することによって、自己の生のかげがえのなさを感じ得ると同時に、「私たちが担う名誉欲、獲得欲、支配欲」⁴⁴ 一辺倒のエゴイズム的な欲望の追究が永続性を持ち得ないことを感得させ、生に対する執着を相対化し、この世界の日常の出来事ともいふべき、弱肉強食的なエゴイズムの肯定の世界を批判的に見ることを可能にするのである。

「終わりを考える思惟によって、いかに、自己を、自らの内に存する悪しき自我から、また、出来事や人間から自由にし、人間恐怖や人間憎悪から自由にするという浄化がしだいに自己にもたらされているのかということを感じ得るのである」。⁴⁵

⁴¹ シュトラスブルク講義でも、以下のように、自己の生への畏敬に連なる指摘をシュヴァイツァーはしている。「自己の生を最も大いなる不思議であると思わないような人は、深く思惟的な人間ではない」【Albert Schweitzer, *Strassburger Vorlesungen*, S.701】。そして、このことと連関して、シュヴァイツァーが「死は最も大いなる謎である」【Albert Schweitzer, *Strassburger Vorlesungen*, S.698】と指摘するように、生の謎は死の謎とは表裏一体であると言えよう。このように、自己の生の神秘を感じ得ることは自己の死の謎に思いを潜めることに通じていると言いうが、ここにシュヴァイツァーの生への畏敬の神秘主義の背後に死の問題が存することを確認することができるのである。

⁴² 【KE】 S.198. その点についてシュヴァイツァーは以下のように指摘している。「バラモン教の首尾一貫した悲観論的思惟でさえ、自死は人間が生多くの部分を過ごした後に行われるべきであるということを承認する。……仏陀は暴力的な現存在からの脱却を拒絶し、ただ、私たちが生への意志を滅却させることを要求する。それゆえ、悲観論はすべて首尾一貫していない。それは、与えられた現存在の事実譲歩する。悲観論に向けられたインド的思惟において、それは、周囲で演じられる出来事には全く無関与的にむきだしの生を生きる遂行不可能な虚構を保持するのである」。

⁴³ 【PD】 S.863.

⁴⁴ 【PD】 S.863.

⁴⁵ 【PD】 S.863－864.

この「内面的自由」についての言及は、シュヴァイツァーの「生への畏敬」の倫理の重要な構成要素の一つである「諦念」の議論の具体的な内実であると思われる⁴⁶。彼はこの説教において顕には「諦念」という術語を用いていないが、『私の生涯と思惟』の以下の引用文から、説教における内面的自由についての言及と、哲学的な「諦念」の議論は重なっていると思われる。

「真の諦念は以下のことに存する。すなわち、世界の出来事に支配されている人間が自己の現存在の外観を形成する運命から内面的に自由になることに存する。それ故、内面的自由とは、あらゆる困難を克服し、それによって、深くなり内面的になり、浄化され、平穏な、心が安らぎに満ちるようになる力を見いだすことである。ゆえに、諦念とは自己自身の現存在を肯定することにほかならない。諦念を通りぬける人間だけが世界を肯定することができるのである」⁴⁷。

このように、生への畏敬の体験は、自己の死の考察に裏打ちされた「諦念」の思想と重なっていると言いうるが、自己の素朴な生き方も含めた世界の出来事（素朴なエゴイズムの肯定の事態）から内面的に自由になることによってのみ世界肯定、すなわち、他の一切の被造物の肯定（人間は言うに及ばず、人間以外の生や環境に配慮する視点をもちうる）を行じ得ることをシュヴァイツァーは洞察するのである。これまで、シュヴァイツァーにおける死の克服の思想について考察したが、そこにおいての主眼目は主として自己の死の不安の克服の思想であった⁴⁸。しかし、自己の死の不安をたとえ克服しえたとしても、自己の死によって影響を与える他者の不安（苦悩）、他者の死によって影響を被る自己の不安については、各々の自己の不安を取り去ることができないことを彼は考察する。もちろん、シュヴァイツァーも示唆しているように、自己の死の不安の克服だけでも簡単になせる業ではないことは言うまでもないことであるが。とりわけ、彼は親しい他者（親子・夫婦等）の事例から、その問題を説くのである。ただし、シュ

⁴⁶ シュヴァイツァーは「諦念」について二重の議論を展開している。すなわち、世界の合目的性を思弁的に見いだすことの断念（認識論的断念）と、自己の生の意味を自らの生への意志から見いだすことの断念である。ここでの諦念は後者の意味で用いられていると思われる。

⁴⁷ 【LD】S.239-240.

⁴⁸ シュヴァイツァーは、ハイデガーについて以下のように指摘する。「ハイデガーは無常性の理念からどのように罪責の理念に到達するのであろうか」。【WEL 1】S.450. 「ニーチェと同様に、ハイデガーにとっても世界は付属物である。彼らは他の生と内的関係を持ち得ない」。【WEL 1】S.450.

ヴァイツァーはこの問題を親しい他者の問題だけでなく、一切の他の生の問題として説いていることも注意を促しておきたい⁴⁹。

「私たちが、何らかの意味において私たちのために存在する人間を看取り、彼らが存在しなければ、私たちの生はどうなるであろうかと、戦慄を覚えて自ら問うときに、この不安が既に私を襲ってしまっているのです」⁵⁰。

このように、シュヴァイツァーは、自己の死の問題は、それだけで自己完結しえず、各々の自己にとっての他者の死の問題へとつながる射程を有することを指摘するのである⁵¹。他者の死の可能性に直面する際に生じる、自己の不安の感得は、生の畏敬の体験に基づく内面的自由を契機とした、ある種の他者への共感（共体験）の発動であると考えられうるが、それは献身の倫理に至る必要条件に過ぎないのである。そこからシュヴァイツァーは以下のように説く。

「私たちは相互に私たちができることをすべて与えたであろうか。・・・このような憂慮（Sorge）が全面に登場して、私たちが、そのように相互に向かいあったときに離別に耐えうることを私たちは思念するのである」⁵²。

つまり、シュヴァイツァーは、他者の死に対する漠然とした不安、すなわち、他者への共感（共体験）の顕在化を契機として、私たちの他者に対するエゴイズムの態度への反省的自覚が生じ（自己の罪責の自覚）、他者に対する外的な強制によらない自発的な献身の倫理が生じうることを指摘していると思われる。「生への畏敬」と罪責との関係の詳細についてはここでは論じることはいできないが、ここでの引用文は、以下のように、哲学的に論じられた「生への畏敬」の体験に基づく献身の倫理の議論と重なりうると思われる。

⁴⁹ その点についてシュヴァイツァーは以下のように言う。「生において固く支えとなるものは、私たちが生から期待しかつ願望するものではなく、私たちが必要としている近くの他者と遠くの人間であるということにが、事象の根源を究明しようとする努める人々が到達する認識であるのです」【PD】S.864.

⁵⁰ 【PD】S.864.

⁵¹ 自己の死と他者の死の関係性について、山川氏は以下のように指摘している。「一人一人の生が、自身のうちにまぎれもない『わたしの死』を蔵しつつ、しかもそれが、とりも直さず友愛に満ちた『われわれの生』を可能にするような、新たな生の次元が求められているのである。すなわち、『自己自身への配慮＝同胞への配慮』という等式の成立を可能とする『生活の技術』が問われているのである」。山川偉他編「人間—その生死の位相」、世界思想社、1988年、204頁参照。

⁵² 【PD】S.864.

「人間が、自己の生を自己のためにのみ生きず、自己の領域に登場してくるすべての生と一つであることを知ることである。他の生命の運命を自己において体験し、彼はできる限りの援助（助力）をもたらし、彼によって生の促進と救済を彼が関与しうる最も深い幸福であると感じることにある」⁵³。

結びにかえて

これまで考察したことを纏めてみよう。第1章では、遺稿『生への畏敬の世界観：文化哲学第三部』、『文化と倫理』を中心に、認識論による倫理の構築の問題点を、シュヴァイツァーが論ずるカントの認識論の諸問題を、近代自然科学的思惟（19世紀半ば以降の近代ヨーロッパ的思惟）、インド的思惟との連関において検討し、そこにおいて死の問題が焦点になっていることを確認した。とりわけ、近代ヨーロッパ的思惟においては、楽観論的認識が優勢であったものの、悲観論的認識に侵食され（楽観論と悲観論の混交）、社会改良（他者献身）の挫折の裏返しともいえるべき、素朴なエゴイズムの追究が顕著に生じうるメカニズムを検討した。シュヴァイツァーはインド的思惟における自己への執着からの禁欲的な内面的解放のみの立場にも、近代ヨーロッパ的思惟における素朴なエゴイズムの自己主張の肯定にも与しない。シュヴァイツァーは、両者いずれにおいても有意味な現実の倫理を構築できないことを懸念するのである。

第2章では第1章で展開されたシュヴァイツァーの死生観（人間観）の詳細な内実を検討するために、『説教（*Predigten*）』の中から、死生観に関する説教を考察した。シュヴァイツァーによれば、死の問題には、自己の死の問題と他者の死の問題が存し、両者は相互に連関しているとされる。まず、自己の死の克服の問題であるが、それは、自己の生の罪責・執着の問題であり、彼は死を罪責・執着からの解放とみなし、死を必ずしも悪しきものと考えない。むしろ、私たちが「死の思想」について親しむことによって、罪責、執着に絡みとられた死すべき存在である私たちが、逆説的にも、生きることを許されていることへの感得に至りうることを彼は説くのである。すなわち、私たちが、私たちを何らかの意味において超越した他者によって生を贈与されたことを感得し、生への愛（生への畏敬）、すなわち、自己の生のかげがえのなさを実感するに至るとされる。そして、この事態と連関して、自己の死の問題は、他者の死の問題へとつながる射程を有することをシュヴァイツァーは指摘する。他者の死の可能性に直面する際に生じる、

⁵³ 【LD】 S.240.

自己の不安の感得は、自己の生の畏敬の体験に基づいて生じうる内面的自由を契機とし、ある種の他者への共感（共同体験）の発動であると考えられうるが、それは自発的な献身の倫理に至るための必要条件に過ぎないのである。それが十分に発揮されるためには、他者への共感（共同体験）を契機として、私たちの他者に対するエゴイズムの態度への反省的自覚が生じ、そこを起点に自発的な他者献身が生じ、死を克服しうるとシュヴァイツァーは考察していると言えよう。つまり、①悲観論的認識を突き詰めることから生じる、贈与された自己の生の肯定（生への畏敬の神秘主義と関連した）の視点、②自己の生への執着を相対化しうる自己の内面的自由（諦念の立場と関連した）の視点によってシュヴァイツァーは死を克服しうると考えるのである。彼が論ずる類型的なインド的思惟においては②は存するが、②が①に立脚していないために、真の他者肯定・他者献身へと至る倫理を構築できないとされる。また、類型的な 19 世紀後半以降の近代ヨーロッパ的思惟においては、①の視点も②の視点も存しないと言えよう。シュヴァイツァーの死の克服の思想に即してみるならば、類型的なインド的思惟は自己の死の克服の段階で止まっており、類型的な近代ヨーロッパ的思惟においては自己の死の克服さえもままならない状態であると言えよう。その意味において、シュヴァイツァーは近代ヨーロッパ的思惟よりも、インド的思惟の方を高く評価していると思われる。ただし、シュヴァイツァー自身は有意味な倫理を構築するためには①に依拠した②が必要であると考えるのである。すなわち、①に立脚した②から、他者の死に対する不安（他者との共感・共同体験とも関連した）が生じ、他者に対する自己の罪責が反省的に自覚され、献身の倫理へと至ることを洞察していると言いうるのである。

以上から、シュヴァイツァーの倫理は、「生」の視点だけから考察されたのではなく「死」の問題を念頭において構築された倫理であると主張しうると思われる。ただし、シュヴァイツァーが、生への畏敬の倫理における死の問題を『文化と倫理』等の哲学的著作において体系的に論じていないことに疑問を禁じ得ない。その理由は明らかではないが、先述したように、死には様々なレベルがあり得、死の問題には死後世界のリアリティーの問題も含まれ⁵⁴、哲学的に死後世界のリアリティーについて論じることは極めて困難なことであるので、この問題について、体系的に思惟することをシュヴァイツァーは断念したとも言えるのではないだろうか。また、本論では考察できなかったが、自

⁵⁴ その点については、野呂芳男「シュヴァイツァーの『生への畏敬』」、『基督教論集』第 14 号、青山学院大学基督教学会、1969 年参照。

己の死の克服の思想は彼の主張する自己完成の倫理と重なり合い、他者の死の克服の思想は献身の倫理と連関していると思われる。シュヴァイツァーにおいては自己完成の倫理と献身の倫理は構造的に表裏一体の関係にあるので、両倫理とも単独では存し得ないのであるが、その点に即して鑑みるならば、シュヴァイツァーが倫理における死の問題を考える際に、自己の死の問題と他者の死の問題を相互に結びつけて検討していることを理解しうると言えるのである。それらについては指摘するにとどめ詳細については今後の検討課題としたい。

キーワード: シュヴァイツァー、「生への畏敬」の倫理、『説教 (*Predigten*)』

Keywords: Schweitzer, Schweitzer's ethic of "Reverence for Life", Schweitzer's Sermons

【追悼文】

瓜生津 隆真 先生 を偲ぶ

徳永 道雄

宗教倫理学会は2000年12月9日に同志社大学今出川キャンパス神学館で開催された第一回学術大会をもってその発足の日としているが、実はその数ヵ月以前にそれは準備されていた。我田引水めいてまことに申し訳ないことだが、その発端は当時同志社大学神学部助教授であった小原克博氏による新しい趣向の学会設立の提案に私どもが一も二もなく賛同したことにあり、そこから本学会は始まったといっても過言ではないのである。それは異なる宗教が現代世界の共通の課題をテーマとして取り上げ、それぞれの宗教思想・信仰の立場から論じ合うことを目的とした学会を設立してはどうかという提案であって、自分が専門とする宗教思想のみに埋没していた私にとっては、まさに「目から鱗」と言っても過言ではないほどの衝撃を与えられたことは事実である。小原氏の先見の明には、今更ながら驚嘆せざるを得ない。

このような動機で本学会は設立への第一歩を踏み出すことになったのであるが、さてその筆頭に立って学会を牽引しうる人を誰にするかという問題になった時に、私が推薦することができたのは瓜生津先生以外にはなかった。小原氏の同意を得て先生にお願いしたところ、われわれの学会設立の意図を十分に理解して、快く本学会の初代会長に就任してくださったのである。

さて、瓜生津先生が大乘仏教の中観思想の碩学であることは夙に知られており、遺された学術論文・著書にはこの分野では銘記すべきものがまことに多い。同時に、先生は浄土真宗の僧侶として、浄土教思想にも深い理解を示されて、意義深い論文・エッセイを遺されている。また、その真摯な信仰を京都女子大学の教員として学生たちに伝えられたことの意義は、学術研究というレベルを超えて、宗教の与える奥深さを若い女性たちに知らしめたことにあると言えるであろう。その温和な、また懐の深い人柄から、京都女子大学では絶大の信頼を寄せられて学長に推薦され就任されたことは、もと同大学の同僚教員であった筆者がこの目で見えてきた事実である。また、学長職を退任されると同時に本学会の初代会長に就任してくださったのも、冒頭に述べたような経緯によるのである。

先生はその晩年に体調を崩されて、数年の静養生活を送られていたが、昨年末ごろから病状が悪化して、本年2月13日に83年の生涯を終えられた。邂逅と別離は人生の常とは言いながら、筆者にとって先生のご逝去はそれでは済まされないほどのできごとであり、また、先に述べたように、本学会の初代会長としてその発展の礎を築いてくださったことは、永く記憶されるべきことであると思われてならないのである。

公開講演会・シンポジウム講師紹介

さとうひろお
佐藤弘夫（東北大学大学院教授）

宮城県出身。1978年に東北大学大学院文学研究科博士前期課程を修了。その後、東北大学文学部助手、盛岡大学文学部助教授などを経て、2001年から現職。専門分野は日本思想史で、国家と宗教、神仏習合、霊場、鎌倉仏教、死生観などをキーワードに、列島に展開する思想を研究してきた。

今日、人文科学の分野では既存の「ストーリー」の脱構築が主たる課題となっているが、文献の精密な読解を軸にしながらフィールドワークの方法も取り入れ、想像力を駆使してあえて精神史の大きなストーリーを組み立てることを目指している。近年は日本史・日本文学・宗教学・美術史学・考古学など近隣の学問分野との共同研究を積極的に推進し、その成果を学術誌の特集号や論文集として発表するとともに、海外の研究者との交流にも取り組んでいる。

主要著書に、『アマテラスの変貌』（法蔵館、2000年）、『偽書の精神史』（講談社、2002年）、『神国日本』（ちくま新書、2006年）、『死者のゆくえ』（岩田書院、2008年）、『ヒトガミ信仰の系譜』（同、2012年）、『鎌倉仏教』（ちくま学芸文庫、2015年）、『死者の花嫁』（幻戯社、2015年）などがある。

また、近年の主要論文に、「聖なるものへ 超越の思想／抵抗の思想」（『岩波講座日本の思想』8、2014年）、「中世の民衆思想」（『岩波講座日本歴史』中世4、2014年）、「目に見えぬものたちと生きる—日本列島におけるケアと共生の系譜」（『哲学』66、2015年）、「ヤスクニの思想と記憶される死者の系譜」（『思想』2015年7月号）などがある。

研究論文執筆者一覧（五十音順）

岩井 謙太郎	京都大学・非常勤講師
鬼頭 葉子	長野工業高等専門学校一般科・准教授
辻村 優英	神戸大学・助教

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15号

2015年11月20日 発行 会員頒布

編集・発行 宗教倫理学会

代 表 小 田 淑 子

発 行 所 〒564-8680

大阪府吹田市山手町 3-3-35

関西大学文学部

宮本要太郎研究室

「宗教倫理学会」事務局

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

郵便振替 00930-4-38499