

宗教と倫理

第16号

研究論文

- 小原 克博 不在者の倫理
—科学技術に対する宗教倫理的批判のために— 3
- 山口 隆介 至福と隣人 19
- 辻村 優英 選択の合理性について: wise self-interest の仏教経済倫理 . . . 33
- 深谷 耕治 天理よろづ相談所「憩の家」の理念と事情部の活動 47
- 岩井 謙太郎 シュヴァイツァーにおける終末論的思惟と
倫理の関係性について 63
- 寿台 順誠 安楽死の法的問題と仏教の倫理
—小野清一郎の安楽死論と仏教的応報刑論— 83

宗教倫理学会

2016年(平成28年)11月

Religion and Ethics

Vol. 16

Articles

- Ethics of the Absent: Towards the Critique of Science and Technology from the Viewpoint of Religious Ethics* 3
KOHARA Katsuhiko (Professor, School of Theology, Doshisha University)
- Beatitude and Neighbor* 19
YAMAGUCHI Ryusuke (Lecturer, Seisen University)
- Rationality of choice: Buddhist Economic Ethics based on Wise Self-Interest* 33
TSUJIMURA Masahide (Junior Research Fellow, Research Institute for Economics & Business Administration, Kobe University. Visiting Researcher, The Research Institute of Esoteric Buddhist Culture, Koyasan University.)
- Activities and Principles of the Religious Guidance Department in the Tenri Yorozusodansho Foundation, Ikoi-no-Ie Hospital* 47
FUKAYA Koji (Part-time Instructor, Tenri University)
- Relationship between Eschatological Thinking and Ethics in Albert Schweitzer* 63
IWAI Kentaro (Part-time Instructor, Chubu Gakuin University)
- Legal Issues of Euthanasia and Buddhist Ethics: A Focus on "Theories of Euthanasia and Buddhist Retribution" by Seiichiro Ono* 83
JUDAI Junsei (Doctoral Candidate, Graduate School of Social Sciences, Waseda University)

Japan Association of Religion and Ethics

November, 2016

宗教と倫理

第16号

不在者の倫理

—科学技術に対する宗教倫理的批判のために—

小原 克博

(和文要旨)

3.11 東日本大震災以降の日本の宗教研究において、宗教と公共性の関係が大きな主題として取りあげられてきた。そこでは主として復興支援における宗教の固有の役割が問われてきたが、同時に、原発に代表される科学技術に対し、宗教が独自の倫理的批判をなし得るのか、という問いも重要な位置を占めた。近代国家における公共性は「現代世代」の「人間」の利益を最大化することを前提とし、科学技術はそのための道具とされてきた。こうした近代的枠組みを批判し、過剰に人間中心的でも、現代世代中心的でもない倫理規範を提示するためには、死者との対話や未来世代への責任意識が欠かせない。これら過去および未来における不在者を記憶・想像することは、現在の存在者である我々に対し、具体的な倫理的責任を喚起させる。本論文では、それを「不在者の倫理」としてとらえ、その基礎付けを行う。それは公共性の中に宗教をいかに位置づけるかではなく、宗教の中に閉じ込められてきた「公共性」を解放する試みとして展開される。その際、宗教一般の可能性を問うだけでなく、キリスト教を事例として取りあげ、科学技術に対する宗教倫理的批判の要点を示す。

(SUMMARY)

Since the March 11 disaster, the relation between religion and publicness has received greater focus from scholars of religion in Japan. The main question asked relates to how religion itself can contribute to the process of reconstruction of the disaster-affected area, while great importance is also placed on the question of whether or not religion has the capacity to carry out a critique of science and technology, of which nuclear power generation is an implementation, from its own ethical perspective. In modern nations, it has been assumed that publicness brings maximum benefits to “humans” of the “current generation”, with science and technology

regarded as a tool to this end. If we are to criticize such a modern framework and present an alternative ethical standard that is not too anthropocentric or current-generation-centric, we need to be able to engage in dialogue with the dead and embrace a sense of responsibility toward future generations. By remembering those gone in the past and envisioning those to come in the future, we, as those living now, are reminded of our specific ethical responsibility. This paper refers to this idea as “Ethics of the Absent” and theorizes it, not by considering how we can position religion in publicness, but by attempting to release the publicness that has been constrained within religion. In so doing, I will not only discuss the possibility of religion in general, but also focus on Christianity by way of presenting the gist of religious-ethical criticism against science and technology.

1 はじめに

3.11 東日本大震災（以下、3.11 とする）以降の日本の宗教研究において、宗教と公共性の関係が大きな主題として取りあげられてきた。もともと、それ以前から、欧米における世俗化論やポスト世俗化論の中で、宗教と公共性の関係が論じられ、日本でも紹介されてきたので、そのテーマ自体がまったく新しいというわけではない。しかし、復興支援における宗教の固有の役割が問われ、また同時に、原発に代表される科学技術に対し、宗教が独自の倫理的批判をなし得るのかという、3.11 以降の状況に対応した新たな問いも現れてきた¹。こうした課題を踏まえ、今後さらに進展し、影響力を増す科学技術に対し、宗教倫理的な視点から、どのように問題の把握と対応ができるのかを提示することを本稿は目的とする。

近代国家における公共性は「現代世代」の「人間」の利益を最大化することを前提とし、科学技術はそのための道具とされてきた。こうした近代的枠組みを批判し、過剰に人間中心的でも、現代世代中心的でもない倫理規範を提示するためには、死者との対話や未来世代への責任意識が欠かせない。これら過去および未来における不在者を記憶・

¹ 原発への直接的な批判の他に、日本の宗教界では、これまで十分な関心が注がれてこなかったエネルギー問題、とりわけ自然エネルギーへの取り組みが、3.11 以降の新たな課題をとって現れてきた。「生長の家」によるメガソーラー施設の建設（2015年）のような大規模なものはまだ多くはないが、宗教施設などに積極的に太陽光パネルを設置する動きは広がりつつある。

想像することは、現在の存在者である我々に対し、具体的な倫理的責任を喚起させる。本稿では、それを「不在者の倫理」としてとらえ、その基礎付けを行う。それは公共性の中に宗教をいかに位置づけるかではなく、宗教の中に閉じ込められてきた「公共性」を解放する試みとして展開される。宗教伝統における「公共性」解釈の意義を問うために、本稿では、キリスト教を事例として取りあげ、そこからより広く宗教倫理一般に接続していくことのできる倫理的枠組みを提示する。

2 原発問題への対応

科学技術一般の問題を考える前に、科学技術に対する批判的な応答必要性を喚起した、もっとも最近の事例として 3.11 を取りあげたい。3.11 以降の状況、とりわけ、それが引き起こした原発問題に対し、日本の宗教界からも様々な声明が出された。島菌進(2013)は、それらをまとめ、ドイツの「安全なエネルギー供給のための倫理委員会」との対比を行っている。ここでその細部に立ち入ることはしないが、島菌が次のような問題意識は本稿の目的とも重なるので、簡単に紹介しておきたい。①原発批判の倫理的根拠は何なのか。②日本の宗教界からの原発批判はどのような特徴を持っているのか。③科学技術に対する倫理的批判の根拠は宗教的なものとどう関わるのか(島菌、2013、108)。

3.11 直後に招集されたドイツの倫理委員会は報告書「ドイツのエネルギー大転換——未来のための共同事業」をまとめ、2011年6月6日には、原発の全廃(2022年までに)が閣議決定されている。この報告書の倫理的な枠組みは、リスクに対する「絶対的な判断」と「相対的比較衡量」にあるが、島菌によれば、前者はキリスト教的価値観を、後者は世俗的な諸学を代弁している。そして、日本の宗教団体から出された声明と比べ、その報告書には、宗教的な背景をもった倫理的な判断における多様な論点が十分に反映されていないという(同、125)。日本の宗教界から出された声明では、弱い立場の人々が犠牲になるというリスクの質のあり方が問われたり、「豊かさ」の質が問われていた。

その一例を、一般紙においても取りあげられ、広く知られることになった全日本仏教会の宣言文「原子力発電によらない生き方を求めて」(2011年12月、<http://www.jbf.ne.jp/news/newsrelease/2395/170.html>)から確認しておきたい。要約すれば、そこには次のような仏教に特徴的な視点が含まれており、結論として、原発に対する批判の表明となっている。①原発は人間だけではなく様々な「いのち」を脅かす。②原発は負の遺産を未来に残す。③誰かの犠牲の上に成り立つ豊かさを願わない。④個人の幸福が人類の福祉

と調和する道を選ぶ。⑤足ることを知り、自然の前で謙虚である生活を実現する。

これらは震災直後の仏教界の考えの一端を知る上で貴重であるが、いずれの論点も数行あるいは一言でまとめられているに過ぎず、また、これ以降、仏教に限らず、日本の宗教界あるいは宗教研究において宗教倫理的な議論が十分に展開されてきたとは言いがたい。しかし、そのような課題を有しているとはいえ、島菌が指摘するように、ドイツの倫理委員会報告書には見られない独自の視点を有している点には着目すべきであり、それをさらに展開するための基礎作業の一つを本稿では行いたい。

では、そうした作業を行う際に意識すべき事柄は何であろうか。それは、それぞれの宗教伝統から倫理的視座を抽出しながらも、それをその伝統内部で完結させることなく、他の宗教伝統や一般社会へと開かれたものにすべきだ、ということである。個別の宗教伝統の立場から、社会問題に対応することは、部分的にはすでに行われている。しかし、その射程が、個別の伝統が持つ強大な重力圏を越えて、公共空間に達しているかどうかの最初の検証は、異なる宗派・宗教の間で、そのアプローチが了解可能なものになっているかどうかを判断することによって可能となる。この相互検証こそが、宗教倫理という枠組みを要請するのであり、社会の「公共性」、言い換えれば、世俗的な重力圏のただ中において、宗教伝統に内蔵された「公共性」の機動性を確保するのである。

原発を筆頭に、科学技術がもたらすリスクは人類的なものである。宗教の有無、違いにかかわらず、そのリスクを考え、対応できる倫理的通路を多様に見出すために、諸宗教は固有の伝統を活用しつつ、相互に「交響」する宗教倫理的「公共性」を展開すべきであろう。原発問題に関し、筆者も「原発問題の神学的課題」（小原、2011）という論考を著し、主として創造論と終末論の視点から原発問題への批判的応答を試みている。しかし、それは第一義的にはキリスト教内部における倫理的課題の喚起であり、必ずしも、社会一般に届くような汎用的な道筋を示したものではない。本稿では、次章より、キリスト教を事例としながらも、その固有の立場から導出される倫理的視座がいかにか、より一般的な地平へとつながっていくのかを模索していくことになる。

3 イエスの食卓の「公共性」

(1) 共食が示す公共性

科学技術に対する批判的視座を得るために、最初の手がかりとして、イエスの食卓を倫理的基盤とする「公共性」の解釈を試みる。食卓がなぜ科学技術を含む社会批判につ

ながるのかと、いぶかしく思うかもしれない。しかし、イエスが提示した新たな公共性——イエスの言葉では「神の国」——は、当時の社会秩序への挑戦であり、それは後にサクラメント(聖餐)の中に受け継がれていくという意味で、食卓で何が起こったのかは、キリスト教倫理にとってはきわめて重要な意味を含んでいる。また、人類学では、特定の共同体や社会を観察する際、食事の場は「共食」(commensality)と呼ばれ、特別に重視される。なぜなら、食事の作法、つまり、いつ、誰と、何を食べ、何を避けるか、といったことが、社会秩序を如実に反映しているからである。最近の日本では「孤食」という言葉が使われるようになったが、それもまた核家族化し、共働きが当たり前となった日本社会の現状を映している。かつては、家父長を中心に別のタイプの食卓が囲まれていた。一言で言えば、食卓は社会秩序が反映されたミニマムな公共空間であると言えるだろう。

聖書においても同様の事例を見出すことができる。イエス時代の食卓は、言うまでもなく、トーラーの清浄規定(その多くを旧約聖書「レビ記」に見ることができる)の影響を強く受けていた。「ルカによる福音書」7章39節では、イエスが食卓の場で「罪深い女」を受け入れていることが、イエスを食事に招いたファリサイ派の人の心の中で批判されている。当時、罪人と食事を共にすることはタブーであるが、イエスは不注意からではなく、意図的にこうした公的秩序を内破させ、神の国(支配)を開示する新たな公共性を出現させようとしている。「ガラテヤの信徒への手紙」2章11-14節では、ペトロが非難されるのを恐れて、異邦人との食事(これもタブーであった)の場を離れようとしたことをパウロから批判されている。そのペトロが「汚れた物」が天から降りてくる幻を見た後で、ある種の回心をし、ユダヤ人と外国人、清い者と汚れている者といった従来の観念(清浄規定)から自由にさせる神について語っている(使徒言行録10:1-48)。

(2) 伝統的な公共性を転倒させるイエスの開かれた共食

これらの事例のいずれにおいても、食卓を中心に、当時の社会の支配的な公共性と、その公共性への挑戦が対比的に描かれている。「飲み食い」というもっとも日常的かつ世俗的とも言える場において、既存の秩序を震撼させる新しい宗教性が立ち現れていると言ってもよいだろう。イエスにとって神の国のイメージは、何より「飲み食い」であった(大貫、2003、56-57)。「開かれた共食」としての神の国は、偶像破壊的と映る

ほど、既存の秩序に対するラディカルな挑戦であった（クロッサン、1998、122-123）。言い換えれば、イエスの食卓の特徴は、徹底的に開かれた共食を通じて、伝統的な公共性を転倒させる点にある。婚宴（大宴会）のたとえ（マタイ 22:2-14、ルカ 14:16-24）では、婚宴や宴会に招かれた人たちが来なかったもので、通りにいる誰でも、すなわち、善人でも悪人でも、貧しい人、体の不自由な人、目の見えない人を招くようにと主人が命じている。このたとえもまた、イエスの食卓のラディカルな開放性を、つまり、神の国の開放性を示している。

こうしたイエスの食卓がアジアの文脈でどのように受けとめられたのかも一瞥しておこう。韓国の「民衆の神学」を代表する人物・安炳茂（アン・ビョンム）は「食べることを蔑視する者たちは飽食者のみです。物（食べること）の重要性を認めなければ、聖書の中心は発見できないはずです」（安、1992、363）と語り、韓国語で「家族」を意味するもう一つの言葉として「食口」（シック）があることを紹介した上で、次のように「食膳共同体」の重要性を説明する。

「食口という言葉は、単に食べるだけの意味を越えた宗教的な背景があります。日本でもそういう伝統があるかは分かりませんが、韓国では亡くなったご先祖を示す位牌を抱え、食事の時ごとに先にご先祖様の前に食べ物を供養してから、後にそれを取り降ろして家族みんなが分かちあって食べます。ここで重要なことは、単に飯を食うことではなく、ご先祖とともに食べるということです。同じ所に献げた食べ物を分けて食べること、それで食口なのです。」（同、364）

先祖との「共食」はアジアでは伝統文化の一部であるが、西洋のキリスト教がそれを迷信として破壊していったことを安は批判している。先祖との関係は本稿が提示しようとする「不在者の倫理」においても重要なので、後にあらためて扱うことにする。ここでは、キリスト教の共同体形成を考える際、非西洋の文脈では、先祖との関係も安易に迷信として破棄できない倫理的特質を有している点だけ留意しておきたい。

(3) ケノーシス、万物の交流の場としての最後の晩餐（サクラメント）

イエスの食卓の最後のものは「最後の晩餐」として知られている。最後の晩餐の意義は、それ以前のイエスの食卓とのつながりなしに理解することはできないが、それと同

時に重要なのは、最後の晩餐が、イエス自らの「体」と「血」が分け与えられる（コリントー 11:23-26）ケノーシス（自己無化）的な給仕の場となっている点である。そして、イエスのケノーシスの終局がイエスの十字架であった。では、なぜイエスは十字架へと追いやられたのか。所有や支配を強く望む人々は、所有しているもの、支配しているものによって自らが影響を受けないように絶対的な所有関係、すなわち、人を死に追いやるといふ道を時として選ぶ。イエスの死もその一つであった。しかし、イエスの十字架上の死は、その絶対的な所有欲に先行する形で、自らの「体」の所有を放棄する行為（ケノーシス）であった。それゆえ、イエスの体は「所有」の束縛から逃れ、その体が失われたときに、かえって新たな「存在」として弟子たちの前に立ち現れたのである（ただし、その認識には時間がかかった）。自らの身体の「所有」が完全に放棄された、十字架というケノーシスの到着点において、イエスの「存在」がどんな所有によっても侵食することのできない確かさをもって立ち現れてくるという、この逆説を理解する必要がある（小原、2002、166-167）。以上の点をまとめれば、最後の晩餐は、イエスの食卓（平等な分有と交流）と十字架のケノーシス（所有から存在への反転）をつなぐ役割をしていると言いうことができる。イエスの「不在」が弟子たちによる新たな共同体の「存在」理由と、負うべき「責任」を指し示しているのである。

さらに、最後の晩餐を「記念」（コリントー 11:24-25）する sacrament を、イエスと弟子たちとの命の分かち合いの場としてだけでなく、万物の交流の場としても見ることができる。sacrament において、パンとぶどう酒といった自然物が神と人間の間を仲介して新たな共同性（公共性）を開示している。それは自然を聖化したり、自然を物神化するのではなく、聖礼典化する（sacramentalize）。このような態度は『リマ文書』（1982年）以降の聖餐に関する議論の中で展開されてきた、聖餐の生態論的理解にも対応関係を見いだすことができる。そこでは、世界が自然のいのちを包含する被造世界であることが重要視されている（神田、1997、267-270）。

sacrament およびイエスの食卓を万物の交流の場、新たな公共性の出発点として見ているもう一つの事例として宮本久雄の「食卓協働態」をあげることができる（宮本、2002、228-245）。宮本は、全生態系（食物連鎖）や森羅万象の交流を視野に入れながら、食の解釈学を展開し、イエスの「食卓協働態」をイエスの「神の国」運動の基盤に位置づけようとしている。また、イエスによって与えられたパンとぶどう酒を記憶・記念することは、イエスの愛の現在化であると同時に、「未来世代の食卓協働態を希望しつつ

今に先取りする」(同、241)働きでもある。

このように、 sacramentに秘められた生物学的次元や未来世代への視線を認識することは、現代の諸問題に対する批判的な倫理的視座を探る上で重要である。西洋では身体は人間の占有物として考えられてきた。しかし、 sacramentを身体理解のためのアナロジーとして理解すれば、 sacramentにおいて、イエスと信仰者の間には新しい身体性としてキリストの身体が形成されると言える。キリストの身体は後に教会(見えない教会)にまで拡大されていくが、それは誰かが、キリストの身体を持つということではない。身体の所有ではなく、キリストと信仰者との間、信仰者と信仰者の間に生起するものとして身体を理解することができる。そして、万物の交流の場として sacramentを見れば、生命圏へと拡張される sacrament解釈の可能性を示すことも可能である。人間中心的でもなく、現代世代中心的でもない間身体的認識をそこから導き出すことができるだろう。

4 「公共性」変革のトポスとしての宗教倫理

イエスの食卓を中心とした以上の考察は、キリスト教における伝統的な思考を再解釈することを促すが、それがさらにキリスト教を越えて、他の宗教伝統や世俗社会とつながり、相互影響をもたらすインターフェースとなるための倫理的枠組みを次に示したい。本稿の冒頭で述べたように、近代国家における公共性は「現代世代」の「人間」の利益を最大化することを前提とする。科学技術はそのための道具とされる。それゆえ、科学技術に対する批判的視座を構築するためには、こうした近代的枠組みを批判できる「公共性」概念が必要であり、その手掛かりとして、イエスの食卓、その記憶としての sacramentが公共性を変革するトポス(場)として機能していたことを確認した。このトポスをさらに拡張していく上で、重要な視点の一つが、現代世代の所有欲を相対化することのできる未来世代に対する責任意識である。

この点に関して先駆的な役割を果たしたハンス・ヨナスの提言は今なお意義深いと思われるので、少し長くなるが『責任という原理——科学技術文明のための倫理学の試み』(原著1979年)から引用し、現代の我々が引き受けるべき課題を抽出したい。

「まず言うておかなければならないが、われわれの原理にわれわれが要求するはずのものは、権利と義務についての伝統的な考え方からは出てこない。伝統的な考え

方は、相互性に基づいている。(中略) というのも、権利を持つのは、権利要求を掲げるもの、すなわち、すでに存在しているものだけに限られるからである。あらゆる生命は生きる権利を要求する。そしておそらく、これは尊重しなければならない権利だろう。現に存在していないものは、権利要求を掲げない。そのために、その権利を侵害されることもない。存在するようになれば、権利を持つかもしれない。だが、いつか存在するようになるだろうという可能性だけに依拠して権利を認められることはない。そもそも、実際に存在する以前には、存在する権利などない。存在を要求する権利は、存在するようになって初めて生じる。だが、こうしたまだ存在していないものにこそ、われわれの求める倫理学はかかわっている。この倫理学の責任原理は、権利という観念から、同時に相互性という観念からも完全に自由でなければならない。」(ヨナス、2000、69)

我々が通常考える権利や責任は、権利要求をかかげる当事者同士の相互関係に立脚している。その枠組みにとどまる限り、権利要求することのできない未来世代に対して、我々が責任を感じる必要はないということになる。だからこそ、ヨナスは未来世代への責任を考える際には「相互性」という観念に拘束されるべきではないと主張するのである。また、「あらゆる生命は生きる権利を要求する」というヨナスの指摘も、多くの生命を犠牲にすることを厭わず、過剰に人間中心的となっていることへの自覚すら持つことのない現代世代にとっては、考えるべきポイントの一つとなるはずである。

こうしたヨナスの問いかけに対し、宗教倫理はどのように応答することができるだろうか。先述した、イエスの食卓・ sacrament が開示する倫理的要請を再編成することによって、一般的な宗教倫理へと接続可能な、次のような三つの倫理的枠組みを導き出すことができるだろう。

(1) 食の倫理

食卓が示す関係性、「共食」は公共性の原点であるが、同時に、イエスの食卓において見たように、利害関係を共有する集団 (in-group) と、それ以外の倫理的配慮の対象とならない集団 (out-group) の境界線がもっとも明瞭に現れるのも、食の場であった。それゆえ、in-group と out-group の境界線を無効化する「公共性」変革のトポスを、イエスは「飲み食い」の場(「神の国」)において出現させた。

貧富の格差、様々な差別、食とエネルギーの大量消費を前提とする現代世界に対し、「食の倫理」は批判的な貢献をすることができる。先述の「食べることを蔑視する者たちは飽食者のみです」という安の言葉に明瞭に現れているように、通常、我々は食に対する繊細な配慮をすることのない「飽食者」の側に立っている。飽食者と食べることのできない人々との間の圧倒的な食の不均衡は、言うまでもなく、世界経済における富の不均衡に連動している。世界の富は公平な形で分配されているとは言い難い。人類という視点で見ると、「開かれた共食」はまったく存在していない。貧困問題に取り組んでいるNGOオックスファムの最新の報告によれば、わずか62人の富豪が、最貧困の35億人分と同じだけの富を所有しているという (<https://www.oxfam.org/en/pressroom/pressreleases/2016-01-18/62-people-own-same-half-world-reveals-oxfam-davos-report>)。様々な国際的な努力により、極度の貧困に苦しむ人々の数は減少しているが、貧富の格差は拡大を続けている。

飽食という言葉は、第一義的には食べ物の節度のない消費を意味するが、現代において、我々はエネルギーの大量消費とそれを前提とする社会システムを視野に入れて「食の倫理」を考えるべきであろう。日本仏教会の宣言文「原子力発電によらない生き方を求めて」にある「過剰な物質的欲望から脱し、足ることを知り、自然の前で謙虚である生活の実現にむけて最善を尽くし」という文言も、こうした広い意味での「飽食」に対する戒めとして理解してよいだろう。

食の倫理においては、未来世代への責任が問われる。現代世代が未来世代に残されるべき様々な資産（食・エネルギー・自然環境）を先食いしている現状、言い換えれば、「負の遺産」を未来に残している現状は、倫理的に正当化されるだろうか。権利要求することのない未来世代（未来の不在者）の声は、どのように聞かれるのだろうか。これは未踏の領域ではあるが、手掛かりとなる宗教的リソースは存在している。たとえば、日本宗教の場合、世代間の権利関係を超えて、生者と死者の関係、生命・非生命の关系到まで議論を広げることのできるポテンシャルを有している。死者を生者の世界から排除しようとする現代人が、死者との穏やかな共存を再現することはもはやできない。しかし、そうした時代がかつてあったことを自覚することによって、我々が立脚する現在の地平を相対化することはできる（佐藤、2015、173-174, 177）。そして、そうした自覚は日本だけでなく、先に安を通じて、韓国の「食膳共同体」における先祖との「共食」の重要性を見たように、東アジアや他の地域でも同様に重要であろう。

(2) 犠牲の倫理

最後の晩餐におけるイエスのケノーシスの給仕や十字架をクライマックスとするイエスの生涯は自己犠牲の範例と見なされてきた。また、犠牲や自己犠牲の観念はキリスト教に限らず、多くの宗教で重要な役割を果たしてきた。動物供犠や犠牲は人類史的に見れば、宗教的行為の中核を占めていた。キリスト教は非供犠的な宗教として出発したが、犠牲の観念は引き継がれ、それはイエスの言動・生涯（特にイエスの十字架）の解釈において重要な役割を果たしてきた²。確かにキリスト教は、動物の犠牲を捧げることを拒否したが、人間が信仰のために自らを犠牲とすることは殉教として積極的に容認された。

尊い目的のための自己犠牲という観念は、19世紀から20世紀のナショナリズムの高まりの中で、近代国家がより緻密な形でシステム化していった。近代国家は伝統的な「犠牲」の観念を迷信として破棄したのではなく、「犠牲のシステム」としてアップグレードしたと言ってもよい。その時代、多くのクリスチャンにとって、国のために戦って死ぬこととは決して信仰と矛盾しなかった。なぜなら、そこでは尊い目的のために命を差し出すことが模範的な自己犠牲として称賛され、殉国と殉教はほぼ同義となったからである。そのことはマーク・ユルゲンスマイヤーによる次のような指摘にも明確に現れている。

〔世俗的ナショナリズムと宗教は（引用者注）〕包括的な道德秩序の枠組み、すなわちそれに所属する人々に究極的な忠誠を命じる枠組みを与えるという、倫理的な機能を果たす。（中略）ナショナリズムと宗教がもつ、殉教と暴力に道徳的許可を与える力ほどに、明確に忠誠の共通様式が現れているものは、他のどこにも存在しない。（ユルゲンスマイヤー、1995、28-29）

集団の秩序維持のために特定の人（人々）を犠牲にすることを「スケープゴート」と呼び、それが太古の昔から続いてきたこと、そして、広く宗教と暴力の関係は、ルネ・

² 人類史における供犠の意義・働き、および、キリスト教における供犠の位置づけについてはDunnill (2013) が詳しい。また、先行する無数の供犠・犠牲との比較において、イエスの十字架の意義を問い、伝統的な贖罪理解の再考を促すものとして Heim (2006) の論は示唆的である。

ジラールの『暴力と聖なるもの』（ジラール、1982）（原著1972年）以降、人類学や宗教学においても重要な主題とされてきたが、ジラールの言う「犠牲のシステム」は今なお形を変えて存在し続けている。特定の人々や特定の地域に犠牲を強いることによって成り立っている社会構造やエネルギー供給（特に原発）に対して宗教倫理的な視座からの問題提起が可能である。「犠牲」の観念は宗教伝統に深く埋め込まれているが、それを健全に保ち、また、国家的価値やナショナリズムに先導される「犠牲のシステム」と批判的な距離を確保するためには、犠牲の観念に対し精緻な議論を促す「犠牲の倫理」が必要である。日本仏教会の宣言文「原子力発電によらない生き方を求めて」にある「誰かの犠牲の上に成り立つ豊かさを願うのではなく」という文言も、こうした犠牲の倫理につながるものとして理解することができる。

さらに言えば、同宣言文が「広範囲に拡散した放射性物質が、日本だけでなく地球規模で自然環境、生態系に影響を与え、人間だけでなく様々な「いのち」を脅かす可能性は否めません」と語る時、「犠牲」の射程が人間以外の「いのち」をも包含していることに注意を向けるべきだろう。キリスト教における倫理的試論として、 sacrament（サクラメント）を万物の交流の場としてとらえようとしたことは先述の通りであるが、拡散した放射性物質の生態系へのリスクは言うまでもなく、人間以外の生命を人間のための必要な犠牲として正当化する経済システムへの批判的洞察も必要となる³。人の飽食や欲望を満たすための工場畜産や動物実験も、すべて科学的合理性のもとに行われている。科学技術によって駆り立てられている人間の消費行動が、どのような犠牲のもとに成り立っているのかを直視するために、「いのち」を意識した倫理的眼差しを向けることも宗教倫理の役割であろう。

(3) 記憶の倫理

サクラメントはパンとぶどう酒といった自然物を媒介にしてイエスを記念する身体的な記憶の行為である。そして、それは記憶の身体性、すなわち、生きた身体が世代を超えて記憶を継承する必要性を示している。環境問題やエネルギー問題は、世代間倫理なしに対処された場合、未来世代に対し圧倒的な不利益をもたらす可能性がある。科学

³ 現況の経済システムがもたらした環境問題、消費至上主義の文化に対抗する倫理的基盤として、サリー・マクフェイグはケノーシス（self-sacrifice, self-emptying）を中心に据えた論を展開している（McFague, 2013）。

技術に促され、人間の「所有」願望を充足させる方向へと過剰に進むのではなく、人間・自然・動物の関係史を顧みながら、むしろ間身体的な（キリスト教的な意味ではサクラメンタルな）世界観と、それを支える「記憶の倫理」が必要とされる。

記念・記憶をめぐる同様の課題は、キリスト教にとどまらず、他の多くの宗教においても担われてきた。膨大な情報に取り囲まれながら、しかしそれゆえに「記憶喪失」に陥りやすい現代社会において、世代を超えて、場合によっては何世紀にもわたって、出来事や記憶を継承する宗教的作法・儀礼は、潜在的に貴重な価値を有している。これは宗教固有の力であり、どの宗教もそれぞれの「記憶の倫理」を持っている。3.11 とそれ以降の社会の変化、そして急速に冷えていく関心に対し、世の常として傍観するのではなく、また、結論を急ぎ過ぎるのでもなく、問題を考え、逡巡し続けるためのエネルギーを供給するためにも、歴史の風化に抵抗できる「記憶の倫理」が必要なのである。そして、過去の出来事、過去の不在者を記憶し、同時にそれらを現在化する作法を通じてこそ、未来社会への想像力と未来の不在者への責任意識を喚起することができるだろう。歴史的教訓を顧みない健忘症的な情報化社会、未来世代に対する無責任社会に対して、宗教倫理が貢献できる固有の領域がここにも存在している。

5 おわりに——不在者の倫理に向けて

以上、イエスの食卓から、宗教倫理一般に展開可能な三つの倫理的基軸、すなわち、食の倫理、犠牲の倫理、記憶の倫理を導き出したが、これらは上述の内容からも推測されるように、他の宗教、とりわけ日本宗教からも接続可能なインターフェースを備えている。また、いずれにおいても、未来世代への責任が重要な役割を果たしている。しかし現実には、科学技術によってもたらされる短期的なコストベネフィットの誘惑に現代世代は引き込まれやすい。近代社会は現代世代の人間の利益を最大化することを当然としてきたので、過去に対しても、未来に対しても倫理的な射程はきわめて限られている。科学技術に対する有効な批判とは、遠回りに見えたとしても、こうした倫理的閉塞に対する挑戦でなければならないだろう。

急速に失われつつあるとはいえ、伝統宗教の多くは「過去の不在者」との対話の作法を有している。ヨナスが示すように地球規模の持続可能性を考えるためには未来世代への責任原理、言い換えれば、「未来の不在者」に対する倫理的責任を欠くことはできない。これら過去と未来に向けられた別々の倫理的ベクトルを統合し、相補的に強化する

視点として「不在者の倫理」(Ethics of the Absent)を考えたい。本稿はその予備的考察をなしたに過ぎないが、それは「過去の不在者」と「未来の不在者」を統合的に見、その中間存在としての「現在の存在者」(我々)を倫理的に止揚する倫理である。また、それは先にあげた食の倫理、犠牲の倫理、記憶の倫理を統合するプラットフォームでもある。

過去の不在者と未来の不在者是对称的な関係にはない。過去の不在者から我々は様々な影響を受けるが、通常、我々の行為が過去の不在者に影響を及ぼすことはない(もちろん、影響を及ぼすという宗教的理解もある)。他方、我々の行為は未来の不在者の利害に直接的に関与する。現代世代が選択したエネルギー政策や消費行動は、未来世代の住環境や食のあり方に大きな影響を及ぼす。

「現在の存在者」の利益を最大化するために用いられる科学技術を、ただ現代世代の利害関係、現代世代の公共性の内部において批判するだけでは十分ではない。宗教倫理においてなし得る固有の働きは、「過去の不在者」にかかわる豊穡なリソースを活用し、同時に「未来の不在者」に対する想像力を活性化することを通じて、過去と未来に対する倫理的射程を拡大し、それによって現代世代に課せられた責任を喚起することであろう。既存の公共性を転倒させるキリスト教的例示を本稿は行ったが、同様の試みは、他の宗教においても可能であるに違いない。注意すべきは、それが自宗教にのみ適用可能な言説にとどまらず、他の宗教伝統や世俗社会へとつながるものでなければ、科学技術への有効な批判とはなりにくいということである。本稿が示した「不在者の倫理」とそれを構成する三つの倫理的基軸は、まだ萌芽的段階に過ぎないが、今後、それぞれの細部を具体的に考察していくことによって、宗教倫理の視点から科学技術に対する建設的かつ批判的な提言をなすための基盤形成を目指したい。

【参考文献】

- Dunnill, John 2013 *Sacrifice and the Body: Biblical Anthropology and Christian Self-understanding*, Ashgate.
- Heim, Mark S. 2006 *Saved from Sacrifice: A Theology of the Cross*, Eerdmans.
- McFague, Sallie 2013 *Blessed Are the Consumers Climate Change and the Practice of Restraint*, Fortress Press.

- 安 炳茂 1992 『民衆神学を語る』（趙容來、桂川潤訳）新教出版社。
- 大貫 隆 2003 『イエスという経験』岩波書店。
- 神田健次 1997 『現代の聖餐論—エキュメニカル運動の軌跡から』日本基督教団出版局。
- クロッサン、ジョン・ドミニク 1998 『イエス—あるユダヤ人貧農の革命的生涯』（太田修司訳）新教出版社。
- 小原克博 2002 『神のドラマトゥルギー —自然・宗教・歴史・身体を舞台として』教文館。
- 2011 「原発問題の神学的課題」、新教出版社編集部編『原発とキリスト教—私たちはこう考える』新教出版社、104-114 頁。
- 佐藤弘夫 2015 『死者の花嫁—葬送と追想の列島史』幻戯書房。
- 島菌 進 2013 「福島原発災害後の宗教界の原発批判—科学・技術を批判する倫理的根拠」、『宗教研究』87-2、107-127 頁。
- ジラル、ルネ 1982 『暴力と聖なるもの』（古田幸男訳）法政大学出版局。
- 宮本久雄 2002 『存在の季節—ハヤトロギア（ヘブライ的存在論）の誕生』知泉書館。
- ユルゲンスマイヤー、マーク 1995 『ナショナリズムの世俗性と宗教性』（阿部美哉訳）玉川大学出版部。
- ヨナス、ハンス 2000 『責任という原理—科学技術文明のための倫理学の試み』（加藤尚武監訳）東信堂。

キーワード: 宗教倫理、科学技術、公共性、3.11 東日本大震災、不在者

Keywords: Religious Ethics, Science and Technology, The Publicness, The 3.11 East Japan Disaster, The Absent

至福と隣人

山口 隆介

(和文要旨)

至福、すなわち神の直視 (*visio Dei*) は、神との1対1の関係である。そのため従来の至福解釈では、そこで隣人がどのような位置づけにあるのかについて深い掘り下げがなされていなかった。本研究では、至福における神との関係と愛徳における隣人愛とのいずれにおいても自己完結した自分の放棄が本質であることをトマス・アキナスの思想に基づいて明らかにし、他者との関係は至福の成立の必要条件ではないが、成立した至福に必然的に伴うものであることを示す。

まず、至福への道となる功德が愛徳によって完成することを確認し、至福論と愛徳論を結びつける。

次に至福における神と人間の結びつきが人間の主観に還元されえないものであり、そこで人間は神に対し自己完結した自分を放棄することを明らかにする。

最後に、至福における神に対する自己放棄と隣人愛での隣人に対する自己放棄を重ね合わせ、至福は神と自己との1対1の個人的な形で完成するが、完結はせず、至福における他者への隣人愛は必然的にひろがっていくことを示す。

(SUMMARY)

Beatitude (the Beatific Vision) is only the relationship between God and the individual person and doesn't require any relationship with other persons, which sounds a little strange given that no one is supposed to be allowed to achieve the beatific vision if they are lacking charity, the essence of which is the relationship with one's neighbor. Preceding researchers have not researched this issue or endeavored to make clear what kind of position the neighbor has in the theory of beatitude. In this research I make an effort to show that, according to Thomas Aquinas, to open the self, or the exodus from our own closed self, is crucial both to the relation with God in beatitude and the relationship with our neighbor in charity.

First, I connect the two discourses of beatitude and charity by clarifying that the merits of

which the path to beatitude consists are achieved through charity.

Second, I try to demonstrate that the relation between God and a person cannot be reduced to a subjective entity in the human mind and that the person has to transcend the limit of her/his closed ego.

Finally, I attempt to prove that beatitude does not require relationship with others, but since beatitude is contingent on the transcendence of closed egos, it is inevitable that beatitude will be accompanied by relationship with others, by the love of neighbor.

序

至福すなわち神の直視 (visio Dei) は神との1対1の関係である。そのため従来の至福解釈ではそこで隣人がどのような位置づけにあるのかに深い掘り下げがなされていなかった。本研究ではトマス・アクィナスに依拠し、至福における神との関係と、愛徳における隣人愛とのいずれにおいても自己完結した自分の放棄が本質的であることを示し、至福において他者との関係が必要ではないが必然であることを示す。

第1節ではトマスの聖書註解である『マタイ福音書註解』に依拠し、至福への道となる功德が愛徳によって完成することを確認し、至福論と愛徳論を結びつける。

第2節では『神学大全』に依拠し、トマスの至福論が価値実在的な世界観を前提としていることを確認し、至福における神と人間の結びつきが人間の主観に還元されえないものであり、そこで人間は神に対し自己完結した自分を放棄することを明らかにする。

第3節では至福への道となる功德、すなわち地上における至福の端緒において愛徳が功德を完成させる本質的な役割を担っているところから、至福における神に対する自己放棄と隣人に対する愛徳、すなわち隣人に対し自己完結した自分を放棄することを重ね合わせ、至福は神と自己の結びつきである以上1対1の個人的な形で完成するが、個人的なものとして完結するものではなく、至福における隣人愛が必然的に他者へとひろがっていくことを示す。

1. 7つの功德

『マタイ福音書註解』では、真福八端を語るイエスの言葉のうち最後の1つを除く7つの言葉が、天国での至福と、それを準備する功德となる実践的徳とを対応させて示す

ものと解釈される。そしてその順序は、神へと昇っていく順序で述べられていると解される¹。

具体的には、まず、霊の貧しさという功德は、外的なものの充溢から離れる功德であって、イエスはこの指摘により富んでいることを至福と見なす誤解を否定する。つまり、貧しく謙遜な霊は、外的な富の充溢を至福とすることがなくなり、そのことで、真の至福である神との出会いに近づくのである²。

次いで、柔和さという功德は感性的欲求のうち獲得あるいは達成が困難なものに対する欲求である怒情的欲求の充足から離れる功德であり、これによって人間は争いにより富や名誉など外的なものを得ることを至福とすることがなくなる³。さらに、悲しみという功德は獲得あるいは達成が容易なものに対する欲求である欲情的欲求の充足から離れる功德であり、この功德によって感性的な娯楽、快楽を至福とすることがなくなる⁴。

これらは、神から人間を遠ざける無秩序な身体的欲望を乗り越えるという功德であり、いふなれば悪を遠ざける功德である⁵。

次いで乗り越えられるべきは意志の充足を最終目的、至福として求めるという誤解である。正義への餓えという功德は、何ものにも制約されないという形での意志の充足を退ける功德であり、あわれみ深さは、他者に優越するという形での意志の充足を退ける功德である⁶。これらの功德は善をなす功德である⁷。

¹ Thomas Aquinas, *Super Evangelium S. Matthaei Lectura*, Roma: Marietti, 1951, p.67, n.418.

² Idem, p.65, n.405: 'Opinionem illorum qui dixerunt quod consistit in affluentia exteriorum, reprobatur: unde dicit Beati pauperes, scilicet quasi, non beati affluentes'; p.66, n.412: 'Aliqui...ponunt summum bonum affluentiam divitiarum, per quam possunt pervenire ad maximas dignitates; Dominus promittit regnum quod complectitur utrumque; sed ad hoc regnum dicit perveniri per viam paupertatis, non divitiarum'; p.67, n.415: '...hoc quod dicit Spritu, potest tripliciter legi. Spiritus enim aliquando dicitur sperbia hominis. Ergo beati pauperes, scilicet hi, qui parum habent de spiritu superbiae'; n.416: 'Aliqui nec habent, nec affectant, et istud securius est, quia mens trahitur a spiritualibus ex divitiis: et isti dicuntur proprie pauperes spiritu...'

³ Idem, p.65, n.406: '...sciendum quod triplex est appetitus in homine: irascibilis, qui appetit vindictam de inimicis, et hoc reprobatur, cum dicit Beati mites'; p.66, n.412: 'Alii perveniunt ad istos honores per bella; Dominus autem dicit Beati mites etc.'; p.67, n.419: '...dicit Beati mites. Pugna enim est propter abundantiam exteriorum rerum; et ideo numquam esset turbatio, si homo divitias non affectaret; et ideo qui non sunt mites, non sunt pauperes spiritu. Et propterea statim subiungit Beati mites'

⁴ Idem, p.65, n.406: 'Concupiscibilis, cuius bonum est gaudere et delectari: hoc reprobatur cum dicit Beati qui lugent'; p.67, n.422: '...abstrahimur a malo noxiae voluptatis, vel iucunditatis: et hoc est Beati qui lugent.'

⁵ Idem, p.68, n.426: '...beatitudinibus, quae pertinet ad remotionem mali...'

⁶ Idem, p.65, n.406: 'Voluntatis, qui est duplex, secundum duo quaerit. Primo quod voluntas nulla

そして、最後には最善のものに対して準備する功德が挙げられる。これらの功德は至福への道である活動的徳である。心の清さは天国での神を見る至福を準備し、平和を建設することは天国での神の子と呼ばれるという至福を準備する⁸。

真福八端は、この世の価値を超えた価値を示すことばであると広く理解されている。しかし、その順番に体系性を見出す解釈⁹は現在ではそれほど一般的ではない。トマスは上記7つの至福の解釈において、7つの功德を人間が神に至る7段階の秩序として示したのである。

7つの至福についての議論は『神学大全』にもある。そこでは7つの至福に対応する聖霊の7つのたまものが論じられている¹⁰が、7つのたまものはそれぞれが（節制をのぞく）枢要徳に対応する。7つの至福における功德と枢要徳の対応を、今度は神から降りてくる順序に配列すると以下のようなになる。

	功德	枢要徳
7	平和の建設	愛徳
6	心の清さ	信仰
5	あわれみ深さ	思慮深さ
4	正義への餓え渴き	勇気
3	悲しみ	信仰
2	柔和さ	正義
1	霊の貧しさ	希望

最上位の平和の建設という功德と愛徳が対応していることに注目されたい。愛徳とは、

superiori lege coërceatur; secundo quod possit retringere alios ut subditos: unde desiderat praesesse, et non subesse. Dominus autem contrarium ostendit quantum ad utrumque. Et quantum ad primum dicit Beati qui esuriunt et sitiunt iustitiam. Quantum autem ad secundum dicit Beati misericordes.’

⁷ Idem, p.68, n.426: ‘...beatitudo quae pertinet ad operationem boni...’

⁸ Idem, p.65, n.407: ‘...Dominus...ostendit ordinatum ad beatitudinem: quia vel ordinatur ad seipsum, sicut temperantia et huiusmodi, et finis eorum est munditia cordis, quia faciunt vincere passiones; vel ordinatur ad alterum, et sic finis eorum est pax et huiusmodi...Et ideo istae virtutes sunt viae in beatitudinem, et non ipsa beatitudo; et hoc est Beati mundo corde quoniam ipsi Deum videbunt. Non dicit vident, quia hoc esset ipsa beatitudo. Et iterum Beati pacifici...quoniam filii Dei vocabuntur.’

⁹ これはトマスのオリジナルではなくアウグスティヌスに遡る解釈である。アウグスティヌス『主の山上の言葉』熊谷賢二訳、創文社、1970年、p.36参照。

¹⁰ ST, II-II, q.8, a.7; q.9, a.4; q.19, a.12; q.45, a.6; q.52, a.4; q.121, a.2; q.139, a.2.

信仰、希望とならぶ対神徳の1つであり、神からめぐみとして人間に注ぎ入れられる徳とされている。神は人間の認識を超えているので、神を信じ、神を望み、神を愛することは人間の力ではできない。

そして、この3つには、神が救い主であることを信じ、信じるがゆえに救い主としての神を望み、望むがゆえに神を愛するという前後関係がある。しかし、愛徳がなければ信仰も希望も完全な徳ではありえない¹¹。その他の道徳的な人間であるための徳が、超自然的目的である神に向かう徳であるためにはそれこそ、愛徳が不可欠である¹²。

愛徳はすべての徳を完成させる徳であり、この徳なくしては、いずれの徳も本当の意味で正しくあることはできない¹³。夫がどれほど完璧に妻に対する義務を果たしていても、妻への愛がまったくないなら、夫として正しい行為とは言えないのと同様である。ゆえに、愛徳に導かれてこそ、人間の中の外的善を求める傾向も、内的充足を求める傾向も、感性的充足を求める傾向も、精神的充足を求める傾向も、神の下での正しい秩序を得たという意味で完成するのである。

2. 神を見る

心の清さという功德が、天国において神に顔と顔を合わせてまみえる、すなわち天国における至福直観（visio beatifica）を準備する。この世においても、至福そのものではないが至福の端緒としての神認識をもたらす。

『神学大全』では、人間の至福が神の直視であるということ、啓示に拠らない哲学的思考と、啓示に拠る神学的思考とを組み合わせる。至福と言える状態があるとすれば、それは人間の究極目的に位置づけられるのが妥当であるが、トマスは、人間に究極目的と言えるものが果たして存在するのかということから問うている。

目的というものがあるなら、その目的をめざす理由となるさらに上位の目的があるというように目的の系列というものを想定することができるが、目的の系列は無限には続かない。他の目的に従属する目的が無限に連鎖すると考えるなら、いずれの目的も目的としては機能し得ないことになるからである。下位の目的が目的として欲求の対象となるのは、上位の目的がそのように下位の目的を価値づけているからであり、いわば下位

¹¹ ST, I-II, q.65, a.4, cor..

¹² ST, I-II, q.65, a.2, cor..

¹³ ST, II-II, q.24, a.8. ここでトマスは愛徳を諸徳の形相（forma virtutum）すなわち、もろもろの徳の本質と呼んでいる。

目的は上位目的の影響下にある。ならば、影響の源泉である最上位の目的がないと、どの目的もその下位目的となるべきものを目的として価値づけることができない。ゆえに、目的の系列は無限に続くとは見なしえず、ある最上の目的、究極目的が存在するに違いないということになる¹⁴。

そして、究極目的を達成することが言葉の意味上、人間の最高の幸福すなわち至福となる。

トマスが『神学大全』やそのほかの著作で示している思想は、目的というものについて興味ある見解を示している。すなわち、目的とは人間にとって欲求の対象であり、欲求の対象はなんらかの意味で自分にとって善いものであると考えられて求められるのであるから善と呼ばれる¹⁵ ということ、そして、善と欲求の関係は、善が欲求によって求められるというだけではなく、善が目的因として欲求を動かす関係にもある¹⁶ ということである。

善を主観に還元することがないという意味で、これは善についての客観主義とでも言うべきものである。たしかに、何が善であるかは文化によって主義によって、あるいは個性によって違ってくるといふ意味では主観的なものであると言える。しかし、自分にとって善といえる要素を、対象物が現実には有しているものでなければ、欲求がそれに向けて動かされることはない。その意味では、欲求の対象たりうる要素が対象物の中に客観的に存在しており、それがために欲求が起こされるという客観的かつ目的因的な善理解は、全くの不条理としてただちに退けうるものではない。

さて、トマスは、人間がこの最高目的を達するには人間の最高の能力に依らねばならず、それは思弁知性すなわち理解する知性であって、この知性にふさわしい最高の目的は神的善であると論じる¹⁷。すなわち、至福は知性的充足であるのだが、それでもこの時の知性認識は、対象がキリスト教の神である以上、それを完全に把握しているがゆえの、つまり、人間の知性のうちに神が完全に内在するがゆえのものではない。神は無限の存在であるから、有限の存在にそのようなことをするのは不可能であり¹⁸、至福は人

¹⁴ ST, I-II, q.1, a.1, cor..

¹⁵ E.g., ST, I-II, q.27, a.1, ad1: ‘...malum nunquam amatur nisi sub ratione boni, scilicet in quantum est secundum quid bonum, et apprehenditur ut simpliciter bonum...’

¹⁶ E.g., ST, I, q.5, a.4, cor.: ‘...bonum sit quod omnia appetunt, hoc autem habet rationem finis ... bonum et finis, qui movet efficientem...’

¹⁷ ST, I-II, q.3, a.6, cor.

¹⁸ ST, I, q.12, a.7, cor..

人間の至福である限り被造物であるが、人間の至福がそれにあずかるべき神の至福としては被造物でないという両義性を有し、それゆえに、源泉である神と人間との接続に着目するなら被造物とも非被造物とも言え、人間のはたらきという点に着目するなら被造物としか言えないということになる¹⁹。

つまり、トマスの至福論では、あくまで人間のわざは、徳も含めて、すなわち対神徳も含めて至福を準備するに過ぎず、至福そのものは神に向き合った時（このこと自体そもそも神のめぐみによる）、神から与えられる限りにおいて人間がそれにあずかるものである。

先立つ箇所で、トマスは神を最高の価値とする価値実在論的な世界観を前提とし、神と人間の結びつきは主観に還元されない客観的なものであると述べた。そのことは、神が無限のあふれる存在かつ善性であり、人間の有限な知性には閉じ込められないという先ほど示したことと重ね合わせられる。有限な知性という主観に閉じ込めえない以上、無限なるものは客観的なものであらざるを得ない。

ところが、このように無限なものとして神を理解していることすら、主観の中の事態なのであると言える。つまり、人間の理解する無限は、無限という名前の有限な概念ないしは認識である。それならば、本当に客観的に無限なる神に結びつくということはいかなることか。それは、人間が有限な自己を絶えず無限なものへと開いていく努力の中で実現するに違いない。これは、自己完結的な自己を放棄する努力である。

3. 至福と隣人

『神学大全』の至福論の特徴の1つは、前述のような神との結びつきの客観性すなわち非主観性にも関わらず、至福直観に関しては個人主義的なことである。キリストは隣人愛を、神を愛する掟と並び最も重要な掟として示している。それならば、隣人を友として交わることは至福にとって不可欠のことかと思いきや、友との交わりは至福に必須のものではないと論じられるのである²⁰。

¹⁹ ST, I-II, q.2, a.8; q.3, a.1. この2つの連続する項のうち前者の第2問第8項では至福が被造の善として成り立つことはまったく不可能であり、神だけが人間の至福であると論じられているが、その直後の第3問第1項では、至福は非被造の何かではない（被造の何かである）という反対異論が採用され、本質において至福なのは神だけが神の享受という人間の側の状態が人間にとっての至福であると論じられる。

²⁰ ST, I-II, q.4, a.8, cor.. なお、この項の第3異論は「至福のうちで愛徳は完全になる。そして、愛徳は、神への愛と隣人への愛とに広がる。それゆえに、至福には友との交わりが必要である」

いっぽう『マタイ福音書註解』では、7つ目の功德「平和の建設」が愛徳に対応しているが、この愛徳の主な対象は神、そして隣人である。愛徳がなければ7つの功德は至福への道たりえない。それならば、7つの功德においては隣人との交わりは必須であるということになり、ゆえに至福にも隣人との交わりは必須となるかに思われる。しかしながら、以下のような箇所がある。

「すなわち、霊の貧しさによって、悲しみによって、馴致によってなされることは、清らかな心が得られるためでなければ、何になるのか。正義とあわれみによってなされることは、我々が平和を有するためでなければ、何になるのか」²¹。

つまり、7つの功德は、自己修養的に心を清め、神を見る至福に向かう功德のグループと、他者との関係を平和に構築し、神の子と呼ばれる至福に向かう功德のグループとに分かれるかのように解釈できるのである。この2つのベクトルは愛徳という1点のみで交わる別方向のものであって、神を見るという至福の認識は隣人を愛する実践を本当は必要としないのであろうか²²。

至福に他者が不要ないとするのがもし他者が至福において何の意味も持たないことを意味するなら、至福は神との1対1の関係に終始することになる。このような個人主義的至福理解は、実質的に主観主義に回帰することになる。しかし、愛徳が隣人愛を含む以上、神への愛によってもたらされる至福の状態が隣人愛を閉却するものとは考え

というものであり、それに対するトマスの異論回答は「愛徳の完全さは、神への愛に関する限り、至福に本質的に属する。しかし、隣人への愛に関してはそうではない。〔中略〕しかし、隣人が加わったなら、彼への愛は、神の愛の完全性に伴う。そこからして、完全な至福には、友情がいわば随伴することになる」というものであって、隣人愛を完全に副次的なものに見なしてしまっているかのように見えるものである。ST, I-II, q.4, a.8, ob.3: ‘...caritas in beatitudine perficit. Sed caritas se extendit ad dilectionem Dei et proximi. Ergo videtur quod ad beatitudinem requiritur societates amicorum’; ad3, ‘...perfectio caritatis est essentialis beatitudini quantum ad dilectionem proximi...Sed, supposito proximo, sequitur dilectio eius ex perfecta dilectione Dei. Unde quasi concomitanter se habet amicitia ad beatitudinem perfectam.’

²¹ Thomas Aquinas, *Super Evangelium S. Matthaei Lectura*, Roma: Marietti, 1951, p.70, n.437: ‘Quid...agitur per paupertatem spiritus, per luctum, per mansuetudinem, nisi ut mundum cor habeatur? Quid per iustitiam et misericordiam, nisi ut pacem habemus.’

²² 愛徳という1点で両ベクトルが交わっていればそれでよい、というわけにはいかない。隣人に向かう傾向が最初から人間に内在したがゆえに、神認識の喜びを知った人間は隣人にもそれを分かち合おうとする、というだけなら隣人に向かう傾向に決定的な変容がない。もともと隣人に関心がなかった人間なら隣人を愛さなくても至福だというそれだけの話である。また、神を愛するから神が愛している隣人を愛する、神が隣人を愛せよと命じているから神を愛する者は隣人を愛する、というような議論をするなら、それはどこまでも神との1対1の関係に終始しており、その延長線上で隣人も愛しているにすぎない。

られない²³。

『マタイ福音書註解』では、7つの功德が自己修養し神を見る至福に向かう功德のグループと、他者との関係を構築する功德のグループに分かれ、神に向かうベクトルと隣人に向かうベクトルとがあると述べた。これを自己の神との関係で終わるタテの軸と、隣人との間のヨコの軸という対比でこの2重のベクトルを見るなら、たしかに至福はタテの軸だけで成り立つものであり、隣人との間のヨコの軸は添え物以上の意味をもたない。しかし、隣人愛が至福において添え物に過ぎないということは考えられない。ゆえに、この2つのベクトルをタテ軸とヨコ軸として捉えてはならない。

トマスは、主知主義者であるとよく表現される。この主知主義者という表現がどのように理解されるべきかについては議論もあろう。しかしながら、たしかに言えることは、人間の実践は認識に由来し、正しい認識の下にあつてこそ、意志、そして実践は正しいという根本構造が人間にはあるとトマスが考えている²⁴ ということである。

したがって、上記の神に向かうベクトルが神の直視を極点とする認識のベクトルであるとする、隣人に向かうベクトルは認識を前提として実践へと広がっていく平面であつて、いわば神へと向かうタテの軸を中心として水平に広がっていく裾野である。この裾野は神へと向かう軸がなければ成立しない。

そして、神へと向かう軸が本当に神につながっているなら、裾野への広がりには必然的に起きる。人間は神の像であり、神の像であることは人間である限り失われることはない。たとえ罪びとであつてもそれは失われない。ゆえに人間は、罪びとであるかぎりはその人を憎みうるが、それでもその人が神の像であるかぎり、すなわち神へと立ち返る可能性をもたらす神に由来する善性はその人のうちにあるかぎり、罪びとをも神への愛ゆえに愛さなければならない²⁵。

²³ 従来の至福論解釈では、他者あるいは隣人の至福における本質的な位置づけが浮かび上がってくる議論が少ない。例えば Martin Grabmann, *Thomas von Aquin, Kempfen und München: Verlag der Jos. Kösel'schen Buchhandlung, 1912, pp.135-136* では至福を人倫道德と結び付け、個人修養的色彩が強い論説を述べている。このような論説は他の研究者にも見受けられ、しかもそれはトマスの議論からして誤りではない。

²⁴ ST, I-II, q.9, a.1, cor..

²⁵ ST, II-II, q.25, a.6, cor.. 当該箇所では罪びとはその自然本性 (*natura*) に関する限り、すなわち人間であるかぎり、至福に至りうるため愛するべきであると述べられている。人間であるということはすなわち神の像であるということであり、それは決して失われることがない。Cf. ST, I, q.93, a.4, ad2 et 3. この箇所、どのような人間からも失われることのない神の像は、まさに神を知り、愛そうとする自然本性的適性 (*aptitudo naturalis*) を有していることと解釈されている。

隣人愛はこのように神の像を隣人に見出して、神を愛するゆえに神の像を愛する愛である。神を愛するものが、隣人のうちにある神の像を愛さないとは考えられない。ゆえに、神を愛するものは、同じく隣人を愛さなければ、神を愛するとは言えない。

さらに隣人愛は、おのれの如くなんじの隣人を愛せ、という掟を課されている。この掟の「おのれの如く」について、トマスは3通りに解釈している。そしてその最後の解釈が、自分が自分の善を求めるように、隣人のために隣人自身の善を欲する、つまり隣人自身が何かの善によって喜ぶように愛するというものである。すなわち、自分のために、自分の利益や喜びのために、つまり自分の必要性のために愛するのではなく²⁶、隣人当人のために隣人を愛することが真の隣人愛なのである。

ここに至って、隣人が自らの至福にとって必須でないというトマスの論説の真意も理解できる。自分の至福に必要なだから隣人を愛するのなら、真の隣人愛ではない。

さらには、隣人のために欲すべき善には、当然、最高善である神との結びつきである至福も含まれる。したがって、自分が神との1対1の結びつきによって至福であるように、隣人もまた神との1対1の結びつきによって至福であることを求める愛、これこそが真の隣人愛である。

隣人の至福を望む際、そうすることが自分の喜びであるから望むのみであってはならない。もちろん、隣人が至福であるのは自分の喜びである。しかし、隣人の至福を欲するということは、自分が至福における喜びを自分の喜びとして感じるように、隣人の至福は隣人自身にとって喜びであるから望むということであらねばならない。このように解するなら、「おのれの如く隣人を愛する」とは、隣人にとって隣人自身が自分であるということをも認めるということである。

このような隣人愛において、自己と隣人はどのような関係にあるのか。前節の最後で、神に対して自己完結した自己を放棄することで無限なる神と客観的に結びつくこと述べた。隣人に対しても自己は自己完結的な自己を放棄するのであろうか。

人間の人格すなわちペルソナの原型は、三位一体の神のうちに見出すことができる。神は唯一でありながら自己完結的に唯一であることはなく、3つの互いに他者なるペルソナでもある。すなわち一なる「わたし」でありながら、互いに「あなた」として相互

²⁶ ST, II-II, q.44, a.7, cor.: ‘...non diligit aliquis proximum propter propriam utilitatem vel delectationem, sed ea ratione quod velit proximo bonum, sicut vult bonum sibi ipsi; ut sic dilectio proximi sit vera.’

に承認しあう3つの「わたし」である²⁷。すなわち、「わたし」は「あなた」に先行して存在することなく、「あなた」が常に存在する²⁸。「あなた」のない「わたし」、すなわち他者のない自己はありえない。

「わたし」すなわち自己の原型である神においてそうであるように人間においても、自己が自己完結しているということは、そもそも自己をまっとうしないあり方である。自己が自己であるためには、他者すなわち隣人と相互承認がなければならない。そして、自己の原型である神は、有限の自己である人間を超えて無限に自己開放する「わたし」である。三位一体においては3つの無限なるペルソナ、すなわち、無限なる3つの「わたし」どうしの相互承認がなされている。これは無限に自己を開放し、他の「わたし」と出会っているということである²⁹。

至福は神を直視するということであり、神を直視するとは、無限に自己開放的な「わ

²⁷ Cf. W. Norris Clarke, S.J., *Person and Being*, Milwaukee: Marquette University Press, 2004, pp.26-28. 当該箇所ではキリストの神的ペルソナのうちに神性と人性が合一しているが、この2つの nature のいずれもが単独で 'I' 「わたし」なのではなく、それらがそのうちで合一している person が 'I' 「わたし」であると論ぜられた上で、ペルソナの本義は self-possessing, self-consciousness すなわち「わたし」があること、「わたし」を自覚していることであると説かれる。

²⁸ Cf. Idem, p.65-66. ここでは「わたし」が「あなた」として他の「わたし」から承認されることなしは成立しないことが論じられている。なお、Clarke はトマスを補完する読み方をしているため、テキスト解釈が強引との批判があることについては山本芳久『トマス・アクィナスにおける^{ペルソナ}の存在論』、知泉書館、2013年、16-18頁参照。山本の議論から執筆者は、クラークの解釈はトマスのテキストによって再補完される可能性があり、テキストとの照会と検討を行う価値が十分にあると考えている。

²⁹ 神は存在そのものであり、存在するすべてのものを存在せしめている。すなわち、神はすべての存在するものに対して自己贈与を行っている。これもまた無限の自己開放である（この点については山田晶『トマス・アクィナスの〈エッセ〉研究』、創文社、1978年、380-81頁参照。神すなわち esse そのものは無限でありその限定されたものが *existere* であって、無限者と有限者が決定的に異なるように esse そのものと *existere* は決定的に異なる。ゆえに、個物の存在である *existere* は esse そのものではなく、無限な esse を個物の有限性の範囲で分け与えられたものである）。

また、罪びとは神の正義によって報いを受ける（Cf. CT, I, c.181）。しかし、神は無限の善性であり、罪びとが罪にとどまるより罪から回復することの方がより善なることであるので、自身にとっての当然を超えて、罪びとの場合には罪から清める。すなわち、これが神のあわれみであり、神自身にとっての正義を超えるという意味で、神の自己放棄と言えるほどの自己完結性の乗り越えである（ST, I, q.21, a.3, cor.; CT, I, c.145. なお『神学綱要』の当該箇所では、あわれみは正義（*iustitia*）という語で表されている。『神学綱要』での神の正義は『神学大全』で言う神のあわれみまで含んだ概念であり、この著作に神のあわれみという表現は一か所も出てこない。しかしながら、このことで神の正義は否定されているのではなく、あわれみのうちでより高い形で成就されているとトマスは考える。Cf. ST, I, q.21, a.3, ad2. 山口隆介「神の正義とあわれみ —『神学大全』と『神学綱要』における神の正義論の比較—」（『聖泉論叢』第22号、2015年、13-25頁）、18頁参照）。

わたし」を知るということである。これが完全に達成されるのは天国での至福直観においてであるが、この世の生でもその端緒は与えられる。無限に自己開放的な「わたし」を知り、かつ愛することはそのまま自分の「わたし」を開いて無限の自己開放を受け入れることである。無限の自己開放を受け入れながら、隣人なる「わたし」に自己を閉じているわけにはいかない。そしてそれは、自己開放による他の「わたし」との出会いであるからこそ、いかなる自己の必要性にもとらわれない、自己開放のための必要性にすらとらわれない、隣人なる「わたし」への愛である。

結語

以上、トマス思想から、神を見るという至福における隣人の位置づけを明らかにすることを試みてきた。客観的な価値実在的世界において、至福は神すなわち最高価値との1対1の結びつきをその本質とするが、神も、そして神から人格として創造された自分も、自己完結的なありかたをしてはおらず、ましてや無限に自己開放的な人格の原型を認識した以上は、この1対1の関係もまた開放されたものであらねばならない。

この時、人間は隣人愛によって隣人と交わるが、それは自分の至福の必要条件として隣人を愛するのではない。至福は神の、すなわち無限に自己開放し、他者の至福を願う根源的な「わたし」の直視であり、ゆえに自己すなわち「わたし」は真の「わたし」であろうとする限り、他者すなわち他の「わたし」が「わたし」として至福であることを望まずにはいられない。

最後に付言めくが、本論での議論を非宗教的価値体系にまで敷衍し、自己および価値体系を開放することで他者との関係がどのように変容するかを考察する。

他者との関係に関し常に問題になるのは、他者を本当に他者として遇しているかということである。他者を価値体系の中に一方的に位置付けて接するという危険が、そこには常に伏在する。昨今の貧困問題において、貧困を訴える者に分かりやすい貧者であることを求めるような言説が社会的に蔓延するなどは、その具体例の1つと言えるであろう。このような場合、価値体系も自己も、貧しい他者に対して開かれていないと言える。

世俗的ヒューマニズムにおいて価値の源泉の位置には人間が来る。しかし、ヒューマニズムが価値体系そのものだけで自己完結すると、目の前の個別具体的な人間を忘れ、価値体系の中で抽象化された人格一般という本当の人間ではないものに仕えるようになる。そして、人間のための思想だったものが思想のための思想と化し、ついには人間

を思想によって裁くようになる。

非宗教的価値体系の場合、本論の議論を踏まえた価値体系の開放とは、神が人間をあわれみ罪から回復させるように、価値体系が理想とする人間の幸福を基準にそれに届く人間かどうかを判断するのではなく、目の前の具体的な人間がそれを得ることが可能であるということを常に認めるものとしてその価値体系を捉えることに当たる。

そして、自己の開放は、価値体系と他者とに対してなされる。価値体系に対する自己開放とは、神が自己を超えているように、価値の源泉が自己を超えていることを自覚し、自分が価値体系の体现者であるかのように他者を裁くことを自らに禁ずることである。そして他者に対する自己開放とは、「わたし」が「あなた」なくしては「わたし」でありえないことを認め、「わたし」がその価値体系のもと幸福を求めるように、別の「わたし」も幸福であることを求めるといふ姿勢になることである。

「わたし」は、「わたし」の原型である神がそうであるように、非宗教的価値体系においてもそれなくしては幸福の主体が存在しえない根源的な場である。自己の「わたし」が自己にとって世界の根源であるように、他者の「わたし」も他者自身にとって世界の根源であり、これら根源的な「わたし」なくして世界はなく、世界における価値体系も幸福もない。

自己が世界に生きる「わたし」である以上、他者が「わたし」として得る幸福に無関心であることは「わたし」が「わたし」であることに矛盾する。世界にその価値体系のもと不幸である他の「わたし」がいる限り、世界と価値体系を認識する自己である「わたし」もまたその不幸を認識し、他の「わたし」の幸福を望むことになるからである。

以上、結語内での駆け足での考察ながら、トマスの至福論における他者との出会いが、非宗教的価値体系においても意義を有することの可能性を探った。この際暗黙の前提として、キリスト教において人格神が価値源泉とされているように非宗教的価値体系においても人格を価値源泉と考えた。一般化を徹底するには、価値体系が機能するためには可視的な価値源泉は例外なく人格でなければならないということを論じるべきだが、もはや紙幅も尽きた。この議論については他日を期することとしたい。

文献表

註にて略号を用いて掲示した文献のみ、以下に記す（1.2.の略号はST、3.の略号はCTとしている）。その他の文献については註内で直接書誌情報を提示する。

1. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae, Pars I et I-II*, Roma: Marietti, 1952.
2. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae, Pars II-II*, Roma: Marietti, 1962.
3. Thomas Aquinas, *Compendium Theologiae*, in: *Opuscula Theologica vol.I*, Roma: Marietti, 1975.

キーワード: 至福、隣人愛、ペルソナ、他者、自己開放

Keywords: beatitude, love of neighbors, person, others, self-openness

選択の合理性について： wise self-interest の仏教経済倫理

辻村 優英

(和文要旨)

「仏教経済学」の基本的な視点は西洋経済学を批判することであり、西洋経済学における self-interest と仏教的な慈悲が、それぞれ「利己」と「利他」によって特徴付けられ、互いに対立・反目するものであるかのように捉えられてきた。しかし、このような単純な対立構造に集約することはできないのではないか。このことを明らかにするため、本論文では、選択の合理性に着目し、特にダライ・ラマ 14 世の wise self-interest を取り上げながら、アマルティア・センの議論との類似性に迫る。自己利益は他者利益の追求のうちにあるという wise self-interest における合理性は、理性的精査としての合理性という点において、現代経済学と同じく self-interest の追求を目的とした合理性であると考えられる。

(SUMMARY)

The basic standpoint of Buddhist economics is to criticize Western economics. It is supposed that “self-interest” in the theory of Western economics, regarded as being “egoistic,” is opposed to the Buddhist philosophy of “love and compassion,” regarded as being “altruistic.” I would like to argue, however, that it is impossible to place the two theories into such a simple conflictual structure. In this paper, focusing on the rationality of choice, we discuss this conflict, and demonstrate a similarity between the theory of rationality presented by Amartya Sen and the theory of “wise self-interest” offered by the 14th Dalai Lama. The rationality in wise self-interest, which argues that the best way to look after self-interest is to take care of the interests of others, is similar to the rationality observed in modern economics in terms of rationality as the use of reasoned scrutiny.

はじめに 仏教と経済にかんする研究の潮流と本稿の目的

仏教と経済にかんする研究を大きく二つに分けるとすれば、記述的な研究と、規範的な研究に分けることができる。

記述的な研究としては、仏教経済思想あるいは仏教経済史を挙げることができる。これは古典文献に描かれている仏教教団の経済的活動や規範を文献学的に精査し、そのなかから経済に関する出来事やその思想的側面を炙り出して記述する研究である。

他方、規範的な研究としては仏教経済学を挙げることができる。これは、貧富の格差、天然資源の搾取など現代資本主義経済の負の側面を指摘し、警鐘を鳴らした経済学者エルンスト・シューマッハを嚆矢とするもので、資本主義の短所を乗り越える経済学を、仏教的理念を基盤にすえて構築しようとするものである。シューマッハが名付けた「仏教経済学」(Buddhist economics) [Schumacher 2011(1973): 38]、その基本的な姿勢は現在も東南アジアを中心とする仏教者たち(パユットー、スラック・シワラクなど)や欧米の研究者(ブダペスト・コルヴィヌス大学経営倫理センター(the Business Center at the Corvinus University of Budapest)のLaszlo Zsolnaiら)によって探究されており、以下の図のように西洋経済学との対比において特徴づけられている [Zsolnai 2011: 183]。

図: 西洋経済学と仏教経済学の特徴 (Characteristic of Western economics and Buddhist economics) [Zsolnai 2011: 183]

西洋経済学 Western economics	仏教経済学 Buddhist economics
利益最大化 Maximize profit	苦の最小化 Minimize suffering
欲望最大化 Maximize desires	欲望最小化 Minimize desires
市場最大化 Maximize market	暴力最小化 Minimize violence
道具的利用最大化 Maximize instrumental use	道具的利用最小化 Minimize instrumental use
自己利益最大化 Maximize self-interest	自己利益最小化 Minimize self-interest
大きいほど良い "Bigger is better"	小さいことは美しい "Small is beautiful"
より多く "More is more"	より少なく "Less is more"

「選択の純粹論理」(pure logic of choice) [Caldwell 1986: 6] とも言われる西洋経済学を中心となる概念の一つが自己利益 (self-interest) であり、エッジワースによれば、経済学の第一原理は自己利益のみによる選択的行為の動機づけである [Edgeworth 1881: 11]。従来の仏教経済学の基本的な視点はこうした経済学を批判することであり、自己利益の追求を主眼とする経済原理が非倫理的であるという主張を暗黙の前提とした上で、慈悲・非暴力・少欲知足といった仏教の倫理的徳目の優位性を説く傾向がある [Preecha 2004][Zsolnai 2009]。そこでは西洋経済学における自己利益と仏教的な慈悲が、それぞれ「利己」と「利他」によって特徴付けられ、互いに対立・反目するものであるかのように捉えられてきた。確かに、経済的活動における選択の動機に着眼すれば、このような対立的構図になるのは当然のように思われる。しかし、西洋経済学と仏教経済学はこのような単純な対立構造に集約することはできず、着眼点を変えれば対立構造の中にも共通点が見出せるのではないか。この問題を本稿では、選択の合理性に着目し、「自己利益」に焦点を当てて考察する。

「限定された合理性」(bounded rationality) を提唱したハーバート・A・サイモンをはじめ、経済学における合理性の検討を行った経済学者のなかでも、アマルティア・センは本稿で扱う問題に関して際立った議論を展開している。それは、経済学においてこれまで支配的だった合理性の自己中心的な自己利益理解を脱却させようとしたことである。他方で、ダライ・ラマ 14 世は「賢明な自己利益」(wise self-interest) という概念を提唱することによって、没我的で自己犠牲的な動機に偏りがちな理解を脱却し、仏教における利他的な振る舞いを自己利益という観点から捉え直した。アマルティア・センとダライ・ラマ 14 世、この両者において、経済学と仏教における合理性と自己利益の捉え方は対立するどころか、歩み寄っている。もちろんこの両者をもってして、西洋経済学と仏教経済学を代表させるわけではないが、これまで一般に考えられてきた西洋経済学と仏教経済学の対立構造を見直すためのひとつの視点を与えているのは確かである。

アマルティア・センにおける合理性と自己利益

アマルティア・センによると、現代の経済学を実質的に支配してきたのは、合理性についての自己利益説であって [Sen 2004(2002): 22]、合理的な振る舞い (rational behavior)

を自己利益追求として理解するモデルは、自己中心的な以下の3要素をすべて要請する [Sen 2004(2002): 33-34][Sen 1988(1987): 80]。すなわち、①自己中心的厚生 (self-centered welfare) : ある人の厚生は (他者に対するいかなる共感も反感も持たず、いかなる手続き的な関心も無く) もっぱら自分自身の消費や、生活の豊かさの他の特徴にのみ依拠している。②自己厚生目標 (self-welfare goal) : ある人の唯一の目標は自分自身の厚生の最大化である。③自己目標選択 (self-goal choice) : ある人の選択は自分自身の目標追求に完全に基づかなければならない。 [Sen 2004(2002): 33-34]

センによれば、西洋経済学の合理性に対する二つの中心的な理解 (内的整合性および自己利益) のうち、支配的である自己利益追求アプローチにおいては、自己中心的な自己利益以外のいかなる目標追求も理性的な選択として認めない [Sen 2004(2002): 228]。そこには他者が関与する余地が残されていないわけである。このような合理性の理解は、追求すべき事柄について推論する自由を見過ごすことによって、自由かつ理性的な存在としての「自己」を打ち砕くものであり [Sen 2004(2002): 46]、社会的な諸関係において生きる人間存在を「合理的な愚か者」 (rational fool) に貶めるものだとセンは批判している [Sen 1982: 99]。

センによれば、われわれは純粋な「ただの私」だけでなく、共同体、ナショナルリティ、階級、人種、性別、労働組合員、寡占企業のフェローシップ、革命の連帯など、そうした文脈次第で自分自身を多様に理解し、厚生・目標・行動義務に対する見方を規定する多様なアイデンティティを持ちうる [Sen 2004(2002): 215]。それゆえ、われわれの振る舞いは、上述の自己中心的な3要素とは異なり、以下のように他者が関与するものでありうるのだとセンは言う。すなわち、①ある人自身の厚生についての観念は、他者への「共感」¹ を超えて実際に他者と同一化するような形で、他者の立場によって影響される。このセンの考えは、彼のいうコミットメント² によって自身の厚生を度外視した

¹ センにおける「共感」 (sympathy) は、「ネガティブな反感 (antipathy) も含めて、例えば苦難を見て気分が落ち込むように、ある人の厚生が他者の立場によって影響を受けることに関係し、「特に自己中心的な厚生を侵害する」ものである [Sen 2004(2002): 214]。また、「共感に基づく振る舞いは、他者の喜びによって喜び、他者の苦悩によって苦悩するのであるから、一つの重要な利己的な感覚」であって、「自分自身の効用の追求が共感的行動によって促進される」 [Sen 1982: 92]。

² センによると「コミットメント (commitment) は、(共感しようがしまいが) 個人の厚生と (たとえば、たとえ個人的に苦しみを受けないにせよ、苦難を取り除く手助けをする行為のように) 行為の選択との結びつきを壊すことに関係」しており [Sen 2004(2002): 214]、それは「ときとして、結果にかかわらず行動する義務感 (a sense of obligation) と関係している」 [Sen

行為、たとえば自身の危険も顧みずに溺れている人を助けようとするような行為を選択し得ることを意味している。②同様に、目標の到達に際し、ある人のアイデンティティの感覚はかなり中心的でありうる。③私的な目標の追求は、アイデンティティのある種の感覚を持つ集団における他者の目標についての熟考によって妥協させられている [Sen 2004(2002): 215]。

このようにわれわれの選択的な振る舞いが純粹に自己のみによって規定されるのではなく、大いに他者の影響を受けるものだと考えるセンは、「理性的精査としての合理性」(rationality as the use of reasoned scrutiny) [Sen 2004(2002): 5]として合理性を規定している。このような合理性は、目標や価値を理解し評価するための推論の使用や、体系的な選択のために目標や価値を利用することを含んでいる [Sen 2004(2002): 46]。こうした合理性の理解のうちには、自己中心的な自己利益を必須とする理解において排除されていた要素、すなわち他者に関連する目標や価値についての理性にもとづく精査が含まれる。センは、自己中心性だけでなく、他者中心性にもとづくものにまで合理性の理解を拡張したのである。

ダライ・ラマにおける合理性と wise self-interest (賢明な自己利益)

ダライ・ラマ 14 世の思想において「合理性」(rationality) にあたる概念を見出すのは容易ではない。しかし合理性をセンが言うような「理性的精査としての合理性」と理解するならば、これに近いチベット語の概念「ナムヂュー」(nam dpyod) を指摘することができる。「ナムヂュー」(nam dpyod) は「ナンパル・ヂューパ」(nam par dpyod pa) を短縮した形である。ナンパル (nam par) は「完全に、詳しく」などを意味し、ヂューパ (dpyod pa、漢訳では「伺」) は例えば『大乘阿毘達磨集論』において、「意思(思)あるいは洞察(慧)³ に依存し、個々それぞれを分析する心の声(意言)であって、そ

1982: 104]。「他者の苦悩があなたを悩ませないけれども、他者が苦しむのをよくないことと考え、それを止めようとする用意があれば、それはコミットメントにあたる」[Sen 1982: 92]。「ある人にとって実行可能な他の行為に比べて自身の厚生がより低くなってしまふような行為を選択する、ということがコミットメントを定義するひとつの方法である」[Sen 1982: 92]。「共感よりもむしろコミットメントの方が非利己的である」[Sen 1982: 92]。センによれば、「自己利益的であること(それは他者への共感を含めうる)と自己中心的であること(それは他者への共感を認めない)とは対照的である。コミットメントはこれら両者を超えたところにある」[Sen 2004(2002): 31]。

³ 『大乘阿毘達磨集論』において「意思」(思)は「心を作動させようとする心の働きであって、

れは細やかな心である」と定義されているように、「分析・精査」を意味する。本稿ではひとまずナムヂューを「理性的精査」⁴と和訳しておきたい。

ダライ・ラマによると、「人類には理性的精査 (nam dpyod) の能力が明らかに存在する。人間の理性的精査の能力によって自分自身と社会の利益と幸福を達成すべきである」[Dalai Lama 2008(2007): 2]。彼において、理性的精査に基づく合理的な選択は、自己利益を否定するどころか、自己利益を肯定し、それを達成するためにあるべきだとされる。とはいえ、ここでいう自己利益は、自己中心的な狭義のものではない。

私はいつも、もし自分を愛するなら、理性的精査を伴った自愛 (nam dpyod ldan pa'i rang bces 'dzin) であるべきで、短絡的な自愛であってはならない、と言っている。理性的精査を伴った人は、他者の利益と幸福に思いをめぐらして役立つと邁進する。……そのようにした結果として最終的に自分自身に大きな利益が訪れることは明らかである。……これが理性的精査を伴った自愛のやり方である [Dalai Lama 2006(1998): 206]。

ダライ・ラマは自己利益のみを追求するのは「愚かにも利己的」だが、利他の実践者たる菩薩は「賢明にも利己的」であると考えており [Dalai Lama 2003: 14]⁵、他者利益の追求を通して実現される自己利益⁶を wise self-interest (賢明な自己利益)と呼んでい

善・不善・無記の行為に対して心を差し向けようとする働きをとまなうものである」と定義され、「洞察」(慧)は「分析対象となる諸現象を充分によく分析することであって、疑惑を阻止する働きをとまなうものである」と定義される。

⁴ ダライ・ラマによると「西洋思想は理性 (reason) と情念 (passions) を区別したが、仏教心理学は感情的な状態 (emotional states) と認知的な状態 (cognitive states) を区別しなかった」[Dalai Lama 2005a: 175]。とはいえ、「ニンジェ (共苦) とは感情移入と理性の組み合わせであると理解することができる」[Dalai Lama 1999: 73-74]と述べているように、分析的な心の働きについて「理性」という言葉をダライ・ラマは用いているので、ナムヂューを「理性的精査」と訳すのは「最適」ではないかもしれないが、「可能」ではある。

⁵ 「自分自身の自己利益や望みは、実際に他の生けるもののために働いた副産物として満たされる。15世紀の有名な師であるツォンカパは『菩提道次第広論』のなかで、「実践者が他者の幸福の実現にむけて考えて行動すればするほど、その実践者自身の切望は、特別な努力なしに副産物として満たされ、実現するだろう」と述べている。あなた方のなかには、私が常々次のように述べていることを思い出した方がいるかもしれない。菩薩すなわち仏教における共苦の実践者たちはある意味で「賢明にも利己的」(wisely selfish)な人びとであって、われわれは「愚かにも利己的」である、と」[Dalai Lama 2003: 14]。

⁶ 他にも、「賢明な利己 (wise selfish)」[Dalai Lama and Chan 2004: 222]、「本当の利己主義者 (dngos gnas drang gnas kyi rang don bsam mkhan)」[Dalai Lama 2002(2000): 91]といった言葉も用いている。

る⁷ [Dalai Lama 1999(1997): 10]。そして wise self-interest は、すでに見たセンのアイデンティティ理解と同様に、他者と相互依存的に関係づけられたアイデンティティによって基礎づけられるものである⁸ [Dalai Lama 1999: 47]。ダライ・ラマの wise self-interest は菩薩の行いをモデルにしている。「菩薩」は元来、その前世も含めて「仏陀」となる以前の釈迦を指す言葉だった。そうした菩薩の具体的な言行録のなかから、「賢明な自己利益」に基づいた経済的活動における選択を見出すことができる。釈迦の前世譚『ジャータカマーラー』の「長者本生」によれば、釈迦は前世において莫大な財を有する長者だった。彼は自分の幸福のために財産を独り占めすることなく、世間の人々と共有し、困窮者への布施を惜しむことはなかった。あるとき悪魔が彼の元へやってきて財産はダルマの原因であるから、財産を分け与える布施は悪であると言った。それに対して長者は、布施を除いて他にダルマの道はない、と反論し倦むことなく布施に邁進した [Dpa' bos mdzad pa 2006: 26-30]。釈迦はこうした利他的な選択的行動を取り続けたことによって、最終的に最高の自己利益である涅槃に達したのだとされる。

wise self-interest の二側面

ダライ・ラマのいう wise self-interest には①内的側面（人格帰結主義的）と②外的側面（行為帰結主義的）の二つを見出すことができる。

① 内的側面（人格帰結主義的）

ダライ・ラマによれば、共苦にもとづく実践によって、他者への利益は50%かもしれないが、自分へは100%の利益があるのであって、共苦を実践する主たる動機は自己利

⁷ 「同じ人間としてわれわれを取り巻いているすべての他者の切望や感情を度外視して、自分自身の幸福を推し進めようとするのは、道徳的に間違っているだけでなく、実際的に愚かである。賢明なのは、自分自身の幸福を追求するときにも、他者のことを考えに入れることである。これは、私が「賢明な自己利益」(wise self-interest) と呼ぶものへと導くであろう。それは、うまくいけば自己利益を「折衷の自己利益」(compromised self-interest) あるいは、「相互的利益」(mutual interest) へと変化させるものである」 [Dalai Lama 1999(1997): 10]。

⁸ 「もし自己が固有のアイデンティティを持っているならば、他者の利益から孤立した自己利益というものを語るができるかもしれない。しかしそうはならない。なぜならば、自己と他者は関係性のなかのみ理解できるものだからである。自己利益と他者の利益は密接に関係づけられている。実際、縁起する現実という状況において、他者の利益とまったく関係のない自己利益はありえないことが理解できる。現実の核心に横たわっている根本的な相互関連ゆえに、あなたの利益は私の利益でもある。ここから次のことが明らかになる。「私の」利益と「あなたの」利益は深く関係づけられている。深い意味で、それらは収斂するのである」 [Dalai Lama 1999: 47]。

益にある⁹ [Dalai Lama 2004(2003): 284]。この考えは仏典のうちに見出すことができる。例えばダライ・ラマが属するチベット仏教ゲルク派の開祖ツォンカパは『菩提道次第略論』において、布施の完成（布施波羅蜜）は、自らが所有する財産に対する吝嗇（けち）や貪欲といった執着を破るということによって完成するのであって、施し物を他者に与えたことによって他者の貧窮を無くすことそれ自体とは関係がない[117a4]、と述べている。ここにおける利他的行為（布施）の主眼は実際に他者の役に立てたかどうかということではなく、自分自身の苦しみの原因となる心の状態を克服すること、すなわち人格帰結主義的な自己利益にある。同様の考えは釈迦の伝記『ブッダチャリタ』にも見ることができる。そこには、誰であろうと布施することによって自分自身の執着が断たれ、他者に慈愛（byams pa）の心で布施すれば自身の内にある憎悪と高慢が取り除かれるのだ、と仏陀が説く場面が描かれており [Rta dbyangs 1985: 68a4-5]、利他的行為によって自己の苦しみの原因となる煩悩を取り除くという自己利益の実現が示されている。

② 外的側面（行為帰結主義的）

ダライ・ラマによれば、それぞれの共同体が他へ及ぼす影響力が限定されていた過去とは異なり、一地域で起こったことが最終的に多くの他の地域に影響を及ぼすほど緊密に相互依存している現代世界では、自己利益は他者利益の追求の中にある¹⁰。他者の利益とまったく関係のない自己利益はありえず、社会的な出来事における他者利益と自己利益は深い意味で収斂するのだから¹¹、利他的な行為が結果的に自己利益を満たすとい

⁹ 「共苦の問題に立ち戻ると、共苦や慈愛を育むことは他者のためにするものであるという印象をよく受けるであろう。しかし、それは表面的な見方にすぎない。共苦を実践する自分の経験から感じるのは、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。それゆえ、共苦を実践する主たる動機は自己利益なのである」 [Dalai Lama 2004(2003): 284]。

¹⁰ 「人間社会が歴史的に重大な局面に直面していることは明らかである。今日の世界において、われわれは人類の一体性を認める必要性に迫られている。過去において、それぞれの共同体が互いを根本的に別のものだと考えていても問題はなかった。しかし今日、アメリカで最近起こった悲劇的出来事からわかるように、一地域で起こったことは何であろうと最終的に多くの他の地域に影響を及ぼす。世界はますます相互依存するようになっている。この新しい相互依存状況において、明らかに自己利益は他者の利益を考えることの中にある」 [http://www.dalailama.com/page.99.htm. 2009-08-26]。

¹¹ 「もし自己が固有のアイデンティティを持っているならば、他者の利益から孤立した自己利益というものを語るができるかもしれない。しかしそうはならない。なぜならば、自己と他者は関係性のなかのみ理解できるものだからである。自己利益と他者の利益は密接に関係づけられている。実際、縁起する現実という状況において、他者の利益とまったく関係のない自己利益はありえないことが理解できる。現実の核心に横たわっている根本的な相互関連ゆえに、あなたの利益は私の利益でもある。ここから次のことが明らかになる。「私の」利益と「あなた

う行為帰結主義的な側面をここに見出すことができる。

ダライ・ラマが言うような、他者利益と自己利益の相互依存関係に関連する理論としては、ギャレット・ハーディンが論文“The Tragedy of the Commons”(1968)において問題提起した「コモンズの悲劇」を挙げることができる。これは、誰でもが自由に利用できるオープンアクセスな共有地(コモンズ)における限られた資源は、自己中心的な自己利益の最大化を目指した乱獲によって枯渇し、利用者全体に不利益が生じてしまうという悲劇である。大気汚染・地球温暖化・海洋汚染のような地球環境問題は、「コモンズの悲劇」の一例だと言える。こうしたコモンズの悲劇を回避し、資源利用者の「賢明な自己利益」を追求する事例の一つを、14世紀のチベットにおける政策のうちに見ることができる。パクモドゥ・カギユ派政権の時代に為政者チャンチュブ・ギャルツェンは法令『如意宝蔵』において、「家の亀裂の修理や小舟の作成などをしないわけにはいかないから、無尽資源¹²、すなわち土地から菩提心¹³を生じて植樹の管理をしなければならない。すべての場所は樹木の状態が悪くなったからといって倒さず、季節によって樹木を根絶やしにせず、鎌と鋭い道具によって時が来たら切っても、切った後に、植樹すべきである」として、利他的動機に基づいた植樹による森林資源の維持を「無尽資源」と呼んだ [zla ba tshe ring 2004: 265-266]。樹木の再生能力に依拠したシステムティックで持続可能な天然資源の利用が可能となることによって、結果的に森林資源利用者の自己利益が満たされる方法を「無尽資源」は示している。

「無尽資源」のようにオープンアクセスの資源を利他的に利用しあうことによって、利用者全体の利益をもたらすことに成功している現代的な事例として、パソコンのOSの一つであるLinuxやWikipediaなどにおけるクラウドソーシングを挙げることができる。クラウドソーシングという言葉の産みの親であるジェフ・ハウによれば、無名の多くの開発者たちはインターネット上のコミュニティにおける利他的な動機によってLinuxやWikipediaの作成に関わり、利用者全体の便益に寄与することによって人々からの信望という報酬を得ることになる。これは、「賢明な自己利益」が実現する一例だと見ることができる。

の」利益は深く関係づけられている。深い意味で、それらは収斂するのである」[Dalai Lama 1999: 47]。

¹² mi mdzad pa'i gter とあるが意味をなさないので mi 'dzad pa'i gter と読む。

¹³ 『現観莊嚴論』に「菩提心を発することとは、他者の利益のために、正しく完全なる悟りを欲すること」[Byams pa (Maitreya) 1985: 2b5] とあり、ダライ・ラマによれば菩提心の中心は、共苦と、利他を実現するための悟りへの希求にある [Dalai Lama 2005b: 119]。

wise self-interest と理性の狡知

wise self-interest は、計算高く自己利益になる利他的行為のみを手段として選択するような、一般的な意味での理性の狡知と同じではない。すでに見たように wise self-interest は菩薩の行為をモデルとしている。たとえば、『金剛般若経』において「スプーティよ、菩薩は、事物に執着せず布施をせよ。……菩薩は執着せずに布施することによって、功德の集まりは、スプーティよ、簡単に測り得ないほど大きいからである」[*phags pa shes rab* 1985: 122a1-3]と説かれ、ヴァスバンドゥ¹⁴ の『金剛般若経論』において「もし菩薩が布施波羅蜜の結果を追い求めて布施をするならば、それは事物に執着した布施である」[*Dbyig gnyen* 1985: 187b5-6]と注釈されている。菩薩は、利他的行為が結果的に大きな功德という自己利益をもたらすことを知っているし、そうした自己利益を目的としてもいる。しかしながら、自己利益達成のための手段として利他的行為を選択するのではない。シャーンティデーヴァ『入菩薩行論』の言葉を借りれば、「自他平等」すなわち自他共に苦を欲しないという点で等しいから、利他的行為も目的として選択するのである。表面（利他的行為）を辿っていけばいつの間にか裏面（自己利益）に行き着く表裏一体のメビウスの環に例えることができよう。

結論 合理性をめぐる経済学と仏教の交差点

これまで見てきたダライ・ラマの wise self-interest は、センが経済学において支配的だと指摘した自己中心的な自己利益説とは対極にある。この点において、経済学と仏教が対立するのは確かだろう。しかし合理性を、センのいうような合理性すなわち自己中心性にかぎらず他者中心性をも含みうる理性的精査として理解し、その合理性という観点から自己利益追求について考えるとき、経済学と仏教に共通する側面を見出せる。それは、センが合理性を理性的精査という観点で捉え直した経済学的議論と、ダライ・ラマが利他的な動機と行動を、理性的精査を伴った自愛あるいは wise self-interest だと捉える仏教的議論の交差点にある。自己利益は他者の利益を追求することによって実現するという旨を概念化した wise self-interest における選択の合理性は、現代経済学のそれ

¹⁴ チベットでは世親に帰せられている。

と原則的には同じであり、両者ともに自己利益の追求を目的とした合理性である、と考えられる。

文献表

- Badiner, Allan H. (ed.) 2002, *Mindfulness in the Marketplace: Compassionate Responses to Consumerism*, Parallax Press, Berkeley.
- Benavides, Gustavo 2005, "Economy", *Critical Terms for the Study of Buddhism*, edited by Donald S. Lopez Jr., The University of Chicago Press, Chicago, pp. 77-102.
- Byams pa (Maitreya) 1985, *shes rab kyi pha rol tu phyin pa'i man ngag gi bstan bcos mngon par rtogs pa'i rgyan shes bya ba'i tshig le'ur byas pa*, sde dge bstan 'gyur, shes phyin, ka, 1b1-13a7, CD-Rom, W23703-1396, Tibetan Buddhist Resource Center, New York.
- Caldwell, B.J. 1986, "Economic methodology and behavioral economics: an interpretive history", *Handbook of Behavioral Economics* edited by Gilad, B., Kaish, S., vol. A. JAI Press, Greenwich, pp. 5-17.
- Dalai Lama 1999(1997), *Love, Kindness and Universal Responsibility*, Paljor Publications, India.
- Dalai Lama 1999, *Ethics for the New Millennium*, Riverhead Books, New York.
- Dalai Lama 2002(2000), *bod gans can gyi khyad nor*, rigs slob lhag rtseg tsogs chung, Dharamsala, India.
- Dalai Lama 2003, *The Compassionate Life*, Wisdom Publications, Boston.
- Dalai Lama 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.
- Dalai Lama 2005a, *The Universe in a Single Atom*, Morgan Road Books, New York.
- Dalai Lama 2005b, *The Four Noble Truths*, translated by Geshe Thupten Jinpa, Harper Collins Publishers, India.

- Dalai Lama 2006(1998), *sems kyi zhi bde, rigs slob lhag brtsegs tshogs chung*, Dharamsala, India.
- Dalai Lama 2008(2007), *bod kyi nang chos ngo sprod snying bsdus*, sku bear rnam par rgyal ba phan bde legs bshad gling grwa tshang gi shes yon lhan tshogs, India
- Dalai Lama and Victor Chan 2004, *The Wisdom of Forgiveness*, Riverhead Books, New York.
- Dpa' bos mdzad pa 2006, "skyes pa'i rabs kyi rgyu", *rgya gar gyi slob dpon chen po dpa' bos mdzad pa'i skyed pa'i rabs kyi rgyud dang slob dpon chen po bi dya' sing has mdzad pa'i skyes rabs dka' 'grel bcas bzhugs so*, bod gzhung shes rig dpar khang, pp. 1-342.
- Dbyig gnyen 1985, *'phags pa bcom ldan 'das ma shes rab kyi pha rol tu phyin pa rdo rje gcod pa'i don bdun gyi rgya cher 'grel pa*, sde dge bstan 'gyur, shes phyin, ma, 178a5-203b7, CD-Rom, W22084-0919, Tibetan Buddhist Resource Center, New York.
- Edgeworth, F. Y. 1881 *Mathematical Psychics : Essays on the Application of Mathematics to the Moral Sciences*, C. Kegan Paul & Co., London.
- 'phags pa shes rab kyi pha rol tu phyin pa rdo rje gcod pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo* 1985, sde dge bka' 'gyur, shes phyin, ka, 121a1-132b7, CD-Rom, W22084-0919, Tibetan Buddhist Resource Center, New York.
- Preecha Changkhwanyuen 2004, "Buddhist Analysis of Capitalism", *The Chulalongkorn Journal of Buddhist Studies*, Vol. 3, No. 2, pp. 247-259.
- Rta dbyangs 1985, *sangs rgyas kyi spyod pa zhes bya ba'i snyan dngags chen po*, sde dge bstan 'gyur, skyes rabs, ge, 1b1-103b2, CD-Rom, W23703-1488, Tibetan Buddhist Resource Center, New York.
- Schumacher, E. F. 2011(1973), *Small Is Beautiful: Economics As If People Mattered*, Vintage Books, London.
- Sen, Amartya 1982, *Choice, Welfare and Measurement*, Harvard University Press, , Cambridge.
- Sen, Amartya 1988(1987), *On Ethics and Economics*, Blackwell Publishing, Oxford.
- Sen, Amartya 2004(2002), *Rationality and Freedom*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge.
- Zsolnai, Laszlo 2009, "Buddhist Economics for Business", *Ethical Prospects: Economy, Society and Environment*, edited by Laszlo Zsolnai, Zsolt Boda, Laszlo Fekete, Springer, London, pp. 89-99.

Zsolnai, Laszlo 2011, “The Contributions of Buddhist Economics”, Ethical Principles and Economic Transformation—A Buddhist Approach, edited by Laszlo Zsolnai, Springer, London, pp. 183-196.

Zla ba tshe ring dang bstan 'dzin rnam rgyal 2004, *bod kyi srol rgyun rig gnas dang deng dus kyi khor yug srung skyob*, mi rigs dpe skrun khang, pe cin.

Zla ba grags pa (Candrakīrti) 1985, *dbu ma la 'jug pa'i bshad pa zhes bya ba*, sde dge bstan 'gyur, dbu ma, 'a, CD-Rom, W23703-1418, Tibetan Buddhist Resource Center, New York.

* 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: 合理性、自己利益、賢明な自己利益、仏教経済学、ダライ・ラマ 14 世、アマルティア・セン

Keywords: rationality, self-interest, wise self-interest, Buddhist economics, the 14th Dalai Lama, Amartya Sen

天理よろづ相談所「憩の家」の理念と 事情部の活動

深谷 耕治

(和文要旨)

本稿の目的は、天理よろづ相談所「憩の家」の理念と事情部の活動を紹介しながら、医療と宗教というテーマにおける宗教比較—とりわけ天理教とキリスト教—の視座を探究することにある。「憩の家」の成り立ちを鑑みると、医療現場における宗教者の活動を理解する上では、個々人の臨床的な経験とともに、あるいはそれ以上にそうした医療現場を成り立たせている背景やそこに込められている宗教的な意味付けを知る必要があることが分かる。とりわけ「憩の家」にとっては聖地「ぢば」の存在が大きな要素といえる。ところが、キリスト教の病院チャプレンに関する代表的な論者である柴田実・深谷美枝の議論を検討すると、そうした臨床の場に与えられた宗教的な意味への関心は希薄であり、したがって、両氏が提示する「スピリチュアルケア」の枠組みでは事情部の活動は適切には捉えられ得ない。むしろ「スピリチュアルケア」概念で示されていることをその「原型」であるキリスト教的パストラルケアとして理解し、それと他の宗教—例えば事情部の活動—を比較したほうが有意義ではないだろうか。

(SUMMARY)

This article will introduce the principles and the activities of the Religious Guidance Department in the Tenri Yoro Zusodansho Foundation, Ikoi-no-Ie, and explore some viewpoints so as to compare them with other religions' approaches in medical fields, especially Christian Spiritual Care. In light of the scheme of the Tenri Yoro Zusodansho Foundation, in order to understand religious activities in medical fields, one needs to pay attention not only to individual clinical activities, but also to the religious ideals or the meanings that lie at the base of the clinical field and give it its grounding. However, the arguments by Minoru Shibata and Mie Fukaya, which can be seen as a representative study of Spiritual Care, insisting that the

notion of Spiritual Care is based on the “clinical structure,” does not fully consider the religious conditions that shape such structure. Therefore, with the notion of Spiritual Care that they assume, one cannot adequately understand the activities in the Religious Guidance Department. Rather, it may be easier to understand it not through the notion of Spiritual Care, but through that of Christian Pastoral Care, which is the “archetype” of Spiritual Care and would seem to lead to a better comparative study with Christianity.

はじめに

近年、緩和ケアや全人的ケアという言葉に象徴されるように、医療の現場において患者の身体的な苦痛のみならず、精神的・社会的さらには“スピリチュアルな”側面への配慮が求められる傾向にある。とりわけ、終末期医療や死が避けられない病気においては、身体的な治療以上に、死に直面する際の精神的な支えや死に向かいつつある生の意義づけなどが主題化されている¹。医療現場におけるこうした課題に対して、その教えのうちに独自の死生観や人生観を備えている宗教には一定の社会的役割が求められているといえよう。

そこで、本稿では、天理教が運営母体となっている天理よろづ相談所「憩の家」（以下「憩の家」）の事情部を考察の対象として、上記の課題を念頭に置きながら医療と宗教のあり方について考察していきたい。「憩の家」事情部とは、天理教の教えをもとに入院患者や外来患者の心身のケア（「おたすけ」）を行う部門である。その活動について従来あまり論じられることがなかったが、「憩の家」が1001床の病床数を持つ県下有数の総合病院として認知され²、半世紀に渡ってその活動を展開してきたことを鑑みると、事情部の活動は医療と宗教というテーマにおいて注目すべき事例だといえよう³。

ところで、そうした医療と宗教の関わりについて、現在多くの場合「スピリチュアル

¹ 1990年代にWHOの健康の定義に関して‘spiritual’概念が取り上げられたことは、よく知られている。その過程については「WHOの健康定義制定過程と健康概念の変遷について」『日本公衛誌』51巻10号（2004）に詳しい。

² 天理よろづ相談所「憩の家」は、2013年に公益財団法人に認定されている。

³ 「憩の家」事情部に関する数少ない先行研究としては、名古屋大学の石井賀洋子氏の「現代医療と宗教のかかわりー宗教的背景の異なる医療施設の事例からー」『比較人文学研究年報』（2007）や、東洋大学の鈴木梨里氏の修士論文「臨床における宗教者による実践としてのケアー天理教と立正佼成会を事例にー」（2015）などが挙げられる。

ケア」論の文脈で語られている。「スピリチュアルケア」論には、概して、(1)「スピリチュアルケア」の名の下に諸宗教の宗教性を統合する傾向にある立場（窪寺俊之や谷山洋三ら）と、(2) 諸宗教間の「スピリチュアルケア」のあり方の差異を強調する立場（柴田実や深谷美枝ら）が見受けられる。本稿は、差し当たって後者の立場に立つ。しかし、留意すべきは、事情部の活動はそもそも「スピリチュアルケア」という語に収斂するかたちでは理解されないということである。というのも、後述するように、「スピリチュアルケア」概念にはキリスト教的な含みが色濃く反映しており、天理教の「おたすけ」活動を記述する上で必ずしも適当であるとはいえないからだ。こうした事態は、「スピリチュアルケア」概念がまだ比較的新しく、“再考”されつつも使用せざるを得ない「宗教」概念ほどにはいまだ汎用性が高くないことの現れともいえよう。こうした段階において、(2) の立場を真摯に取るならば、キリスト教主導の「スピリチュアルケア」論の論じられ方そのものを問い直しつつ、キリスト教以外の他の宗教—本稿では天理教—の内在的論理に従って医療と宗教というテーマでどのような問題設定が生まれてくるかを検討する必要がある。こうした作業は、仏教などでは一部でなされつつあるが⁴、それ以外の宗教ではほとんどなされていないのが現状である。

こうした観点から、本稿では、「憩の家」事情部の活動の具体的な諸相よりも、その創設の理念に照らしながらその活動の本質的な要素を拾い上げて、人間の生に対する“スピリチュアルな”次元でのケアの可能性について考えていきたい。第一章で、「憩の家」の創設の経緯とその理念を創設者である中山正善二代真柱の言葉より辿り、続く第二章で事情部の活動の概要を示す。そして、それらを踏まえて、第三章で本稿と同じく(2) の立場を取る柴田実・深谷美枝両氏の『病院チャプレンによるスピリチュアルケア—宗教専門職の語りから学ぶ臨床実践』（2011）の論じ方を批判的に検討しながら、キリスト教的な「スピリチュアルケア」と事情部の「おたすけ」の差異を示す上でどのような視点が必要かを探求する。

1 天理よろづ相談所「憩の家」の設立の経緯と理念

まず、昭和 61 年に当時財団法人であった天理よろづ相談所「憩の家」の創立二十周年の記念に編まれた『よろづ相談所のあゆみ』（1986）をもとにして、その創設の経緯

⁴ 例えば、『仏教とスピリチュアルケア』（2008）や、打本弘祐の一連の論考（打本 2009、2013）が挙げられる。

を時系列的に辿りつつ、中山正善二代真柱の言葉からその理念について明らかにしていきたい。

昭和10年(1935)10月3日、天理教校の校主でもある二代真柱によって「よろづ相談所」と命名された施設が開設された。天理教校は明治32年(1899)に天理教教師を養成する目的で開校したが、昭和10年当時、天理教校別科(現在の修養科)への志願者には病気に苦しむ者や深刻な事情に悩む者が多く、別科での修養を通してそれらの病気や事情が解決していく事例が相次ぐ一方で、増加する別科生への対応が教校講師たちだけでは手に負えなくなっていた。また、別科生の宿泊場所である各信者詰所では疾病予防や病弱者の療養などへの関心が高まってもおり、天理教校としても専門医師による治療と病室、あるいは深刻な事情を抱えているものに信仰的な諭しと導きを与える機関を求めるようになっていた。そうした必要性から、その会員の大多数が別科の卒業生である「天理教校よのもと会」の協力を得て「よろづ相談所」が開設される⁵。

昭和11年(1936)に教祖五十年祭、翌年に立教百年祭が執行された。その記念事業として、天理教校別科にあった同相談所の規模の拡大が企図され、昭和12年(1937)12月27日付で私立病院開設の認可を受ける。昭和14年(1939)には、同相談所の建物が新築され、内科・小児科・眼科・レントゲン科の四科で診察が開始された。その際、二代真柱の意向を受けて、そうした四科を受け持つ医療部に加えて、厚生部と相談部が併設され、組織としては三部で運営されることとなった。

二代真柱は、新築されたよろづ相談所の開所式における式辞で、その名称とともに三部運営について以下のように説明している。

よろづ相談所といふ名前は、一寸変に響くかも知れませんが、これはもとへ本教の『よろづ助け』を基として計画したもので、独り病気に限らず、事情の相談にも応ずれば、厚生方面の仕事もする、進んでは職業の紹介から補導もしたいといふ希望もあるのですが、取りあへず現在、医療、相談、厚生三部を開いたやうな訳であります。医療といへば、従来、本教は医薬を排斥するかのとき誤解を受けて来たのでありますが、それは実に近視眼流の見方であり、教理を曲解するものであります。教祖様の後をつがれました本席様のお言葉にも『医者や薬をいついらんといふた』といふ意味のことがあ

⁵ 開設の様子は、昭和10年10月13日付の『天理時報』に記されており、同相談所に訪れた別科生は初日が16人、5日目には60人に上ったと伝えられている。

なのです。医薬を利用すべきところは、どんどん利用すべきなのです。が、薬のみでは完全とはいへません。医療を行ふと同時に、精神を救済することを考へなければ完全ではありません。すなはち、因縁の自覚によって心を入れ替へさせ、心を明朗にさせて、はじめて完全たり得るのです⁶。

こうして、天理教校内の施設としてスタートしたよろづ相談所は、別科生に限定されていたその対象の幅を拓げる上で制度上「病院」へと移行したが、その方針としては当初より病気の治癒に限定されるものではなく、医療行為に「精神の救済」を含めた「よろづ助け」が主眼とされていた⁷。「よろづ相談所」という名称や、現在の「身上部」「事情部」「世話部」という三部運営（詳細は後述）にはそうした理念が表されている。

昭和15年（1940）には、よろづ相談所の分院が開設され、「附属病院」と称された。新しく設けられた分院に一般医療の分野を譲り、本院では結核患者のみが残り、療養所としての形態が取られた。そこで、分院を附属病院と呼ぶ建前上、本院であるよろづ相談所は、公式文書では用いられてはいないものの、一般に「附属療養所」と呼ばれていたらしい。昭和18年（1943）8月には、分院の敷地内に附属結核研究所が設置され、結核免疫反応、各種菌体成分の免疫学的研究などが行われた。こうして、「よろづ相談所とは結核患者を診察治療する部門と、附属病院、附属結核研究所の三分野と、それに加えて事情問題に対する相談部と衛生管理を取り扱う厚生部を総称した機関」となっていた⁸。当時猛威をふるっていた結核に対応すべく、医療・相談・厚生の中の三つの部門に、補助機関として「療養」と「研究」の機能が付加されていたといえよう。昭和20年代のよろづ相談所の病床は80床、附属病院は35床と記録されている。

昭和41年（1966）、よろづ相談所は、「おやさとかた」と呼ばれる聖地ぢばを4面で囲む建物の一角（西右第2・3棟）に移され、新たに財団法人として開所する。それ以降、同相談所は「おやさとかた」構想に基づいて、同じ「おやさとかた」の別の各棟に設置された宿泊場所や学校、あるいは教理の研究所やそれを伝える場所（「別席場」）などと相補的な役割を担う施設として位置づけられるようになっていく⁹。「おや

⁶ 『よろづ相談所のあゆみ』、15-17頁。

⁷ こうした「よろづ助け」という言葉に見られるように、天理教における**心身の救済**は「おたすけ」と表現され、事情部の活動全般も「おたすけ」の一環として行われている。

⁸ 同、34頁。

⁹ 同、47頁。

さとやかた」とは、親なる神が鎮まる「故郷」（「おやさと」）という意味を有する聖地「ぢば」を囲むようにして建設される建物（「やかた」）であり、二代真柱によれば、それは神と人が共に楽しむ「陽気ぐらし」の一つの具体的なモデルとして構想された¹⁰。したがって、天理教の信仰を持つ病者—とりわけ遠方の者—にとっては、「憩の家」を訪れるというのは「病院」を訪れる、あるいは入院・転院すること以上に「ぢば」に“帰る”という意味合いが大きい。また、信仰を持つ医療従事者にとってもそこでの活動はただ単なる医療施設でのそれではなく、それぞれの地域における教会の活動の活性化に欠かせないものとして捉えられている¹¹。こうした意味において、事情部の活動としても、「憩の家」が「ぢば」に隣接しているという場所的な固有性を持っているといえる。

さて、この昭和41年の「憩の家」の開所式にける二代真柱の挨拶にはその理念が集約的に示されており、現在まで引き継がれる重要な声明となっているのでここで確認したい。まず、挨拶の中で、二代真柱は「憩の家」の設立の動機を天理教の入信の経緯に関連づけて次のように述べている。すなわち、天理教への入信の経緯においては、「多くは身上（身体のこと）におていれをいただき（病気を患うこと）、それをてびきとして信仰にはいられた方が多いのであります」（括弧は筆者注）と述べて、その上で、「おやさとやかた」の建設の初期工事としてまず教えを求める場所として東の棟を建てたことにふれながら、「私は、この八十年祭を迎えるにあたり、わずらっている人の憩の家を建てるのが、信仰の順序のうえから言っても、遅ればせながら、当然であるという結論に達して、この建設に踏み切ったのでございます」と説明している¹²。ここでは、身体上の病が信仰の道を歩む最初のきっかけとして位置づけられ、また、よろづ相談所が、「おやさとやかた」構想の中で教理を求め伝える「東棟」に先立つ医療施設として「西棟」が開所されたと述べられている。

さらに挨拶の中で、二代真柱は、信仰と医療との関係について、昭和14年のよろづ相談所の開所式の言葉をなぞるようなかたちで次のようにも述べている。すなわち、身体は親神からの「かりもの」であるという身体観に基づいて、「かりもの人間の身体に修理をし、そして肥をおくのが、医者や薬の役割であるということをお教えくださる

¹⁰ 同、45頁。

¹¹ 「ぢば」は「おたすけ」（救済）の源泉であり、天理教の世界観では「ぢば」が「根」であるのに対して各地の教会は「枝葉」であり、講師にとっては「ぢば」（根）で真摯に務めたぶんが各地域の教会（枝葉）に「神の働き」として還元されると捉えられている。

¹² 同、66-67頁。

ておるのであります」と、教祖の言葉にならって農事における「修理」や「肥」を引き合いに出して¹³、医療や医薬を位置づけている¹⁴。そして、続けて「陽気ぐらしと申しますのは、いわゆる人間の理想的な境遇であって、降っても照っても愉快である。富んでも貧をしても愉快である。成ってくる理が、つねに喜びをもっておきかえて暮らしようような境地を意味するのであります」と述べて、そうした心根をつくる信仰の道において、医療的に身体に「修理」や「肥」を施したならば、「陽気ぐらしへ向かう人生に、鬼に金棒となる結果をきたすのではないか」と説明している¹⁵。こうして「憩の家」の理念において、事情部は「陽気ぐらし」へと向かう「心の養成」を主な役割を、そして、医療（身上部）はその補助的な役割を担う部門としてそれぞれ位置づけられている。

また、二代真柱は、「憩の家」という名称について、「わずらうための家」ではなくて、「病から治療を受けるための家」を表現する上で、「もっと明るい、希望の持てる名前はないだろうか」と考え、「病院」という言葉から受ける印象を明るくするために「憩の家」と名付けたと説明している¹⁶。そもそも「憩の家」は「よろづ相談所」という名称でスタートしており、設立当初から一般の「病院」とは性格が異なっていることが示されてきたが、組織的な面でも厳密な意味において「憩の家」は「病院」ではない。すなわち、「病院」は身上部として「憩の家」の下位部門として事情部や世話部とともに設立されており、「よろづ相談所」や「憩の家」という概念は「病院」より包括的であるといえよう。

こうして昭和10年に天理教校別科の附属施設としてスタートしたよろづ相談所は、昭和12年にその対象を別科生より広げて私立病院として認可を受け、さらに昭和41年には財団法人天理よろづ相談所「憩の家」として規模を大幅に拡充して再出発し、また平成23年には公益財団法人に認可されて形の上では高度医療を施す「医療機関」として展開してきた。そして、その理念としては、信仰のプロセスにおける病気の位置づけ、あるいは「おやさとかた」構想における医療の位置づけに表されているように、当初から「よろづ助け」を目的とし、「陽気ぐらし」に向かう上での心身への「修理」「施肥」

¹³ 天理教の原典の一つである「おふできき」の九号に「この事をしらしたからたんへと
／しゆりやこゑにいしやくすりを」とある。

¹⁴ 『よろづ相談所のあゆみ』、68-69頁。

¹⁵ 同、70-71頁。

¹⁶ 同、71頁。

を担う機関として活動している。現在事情部が発行している活動紹介のパンフレットには、「憩の家」について、「病んだ人々が治療を受け、休養するとともに、これまでの人生の歩みを振り返り、心の向きを正して、改めて“陽気ぐらし”へと向かう歩みを始めるまでの間、心身ともに憩う家」と、その主旨が簡潔に述べられている¹⁷。

2 事情部の活動の概要

次に、事情部の活動を概観する。「憩の家」は、昭和41年に財団法人として発足して以来、よろづ相談所の開設当初の医療・相談・厚生三部を引き継ぐかたちで、患者への医学的な治療を行う身上部、心身の悩みに対して天理教の教えにもとづいて相談に当たる事情部、そして生活上の諸問題（福祉、経済、結婚相談など）および医療従事者の養成に関する相談・世話をを行う世話部の三部で運営されている¹⁸。

事情部の講師は、天理教教会本部からの派遣また本部直属の教会長より推薦された者で、当所の講師選定委員会の承認を得て天理よろづ相談所理事長から委嘱される。現在は、常勤講師が4名、また現職の教会長や前教会長あるいはその配偶者などの一般講師が約90名で、男女比は2対1で男性が多い。勤務形態としては、一般講師に毎月8日以上の通常勤務があり、無給となっている。

また、事情部には、病棟での相談・世話が円滑に行われるように活動する病棟委員会や、外来相談・電話相談などが円滑に行われることを目的とする外来委員会など計8つの委員会があり、事情部講師を中心にそれぞれ組織運営されている。

次に、講師の具体的な活動をみていこう。まず患者への個別的な面談が挙げられる。入院病棟では、全病棟（救急病棟をのぞく19病棟と白川分院）を8つの班に分けて、365日24時間体制で、講師が担当病棟に赴き、患者一人ひとりと面談の上、心身の悩みの解消を目的に相談にあたり、適宜「おさづけ」（患部をさする形で行われる病気平癒の祈願）を行っている。

入院患者は本院で約700名。講師1人あたり多い時で一日10件以上。およそ3日から4日に1回伺っており、希望により毎日伺う場合もある。また、外来相談にも毎日午前9時から午後3時まで応じており、電話相談は毎日午前9時から午後4時まで行い、

¹⁷ 「天理よろづ相談所事情部 活動内容」、1頁。

¹⁸ 『よろづ相談所のあゆみ』、72-73頁。人材育成の面に関しては、1967年に「憩の家」付設として設けられた天理看護学院と天理医学技術学校が2012年に統合され、現在、学校法人天理よろづ相談所学園天理医療大学として医療と信仰の両面にわたる教育を行っている。

手紙やファックスでの相談も適宜受け付けている。「事業報告書」（平成26年度版）によると、入院患者の「おたすけ」件数は60,699で電話相談や外来相談も含めた全体の約95%を占めており、事情部の活動はほとんどが入院患者を対象にしたものといえよう。また、電話での相談件数は、2,906件で全体の約4%にあたり、一日におよそ8件の電話相談に応じていることになる。外来の相談は386件で全体の約1%にあたる。

個別面談以外に天理教の教えを伝える手段としては、院内のラジオ回線やテレビ回線を通じての教話の放送や、病気をテーマにした講座（「憩の家」講座）が開催されて、毎月26日に専門医師（各科の部長クラス）による病気への医学的な見解とともに、治療者の体験談が語られ、事情部講師による教話が行われている。また、院内で亡くなった人へは、事情部講師が医師や看護師と共に霊安室へ赴いて「お見送り」をしている。

医療スタッフ間の交流を促す活動としては、事情部講師と医師・看護師・勤務者との相互理解と、天理教の信仰をもつ医療スタッフの信仰の向上を目的とした懇談会や研修会が種々開催されている。「憩の家三部合同懇談会」（随時開催）、「事情部と八十年会・ようぼく（筆者注：天理教信仰者）医師との懇談会」（毎年2回開催）、「事情部講師と看護部との勉強会」（毎月開催）、「看護師日帰り研修会」（毎年開催）、「職員まなび教室」（筆者注：職員による「おつとめ」の練習）（毎月開催）などである。また、医師・レジデントを対象に「おやさと案内」を毎年春と秋に実施し、教会本部神殿にて参拝、および文化施設（天理図書館、天理参考館など）にて映像や展示を周覧しながら、事情部講師と医師たちとの相互理解が図られている。加えて、事情部講師の資質の向上を目的に「事情部講師勉強会」「事情部講師おたすけ研修会」がそれぞれ年1回開催されている。

3 「スピリチュアルケア」論と事情部

さて、こうした医療現場における宗教者の活動は、現在、多くの場合「スピリチュアルケア」論として語られている。ここでは、その代表的な論考である柴田実と深谷美枝の共著『病院チャプレンによるスピリチュアルケア—宗教専門職の語りから学ぶ臨床実践』（2011年、以下『病院チャプレン』）を批判的に検討することで、キリスト教的スピリチュアルケアと事情部の「おたすけ」とを比較し得るような視座を求めたい¹⁹。

¹⁹ チャプレンの活動は、医療の領域に限定されないが、本稿では医療現場における宗教者の活動に焦点を当てており、「病院チャプレン」を対象としている。

まず、『病院チャプレン』の主張の要点を記す。『病院チャプレン』は、「国内外のスピリチュアルケアに関する文献は近年増加傾向にあるが、その実、スピリチュアルケアの概念定義に苦慮する現状があり、言葉自体独り歩きしている感がある」という認識のもと、同書の目的を次のように述べる。

そのなかで本書は、「魂の配慮」の長い歴史を持ち、スピリチュアルケアの本道ともいべきキリスト教専門職による「パストラルケア」の全体像を明らかにすることによって、『スピリチュアルケアの原型』を示すことを目的とする。スピリチュアルケアの用語や定義が氾濫する現代であるからこそ、いま一度スピリチュアルケアの原型を捉え直す必要性がある²⁰。

このように『病院チャプレン』はキリスト教のパストラルケアを「スピリチュアルケア」の「本道」や「原型」と位置づけて、「宗教的ケア」と「スピリチュアルケア」の連続性を示そうと試みている。その背景には、昨今の「スピリチュアルケア」論に対する次のような批判がある。すなわち、「宗教的ケア」と「スピリチュアルケア」を区別しつつ後者を強調する立場においては、「宗教」に対する日本特有の「抵抗や偏見の壁」を前にして、病院という医療環境において「医療に対して宗教性を問わないことで品質安全性を保証すること」が目指されているが、そのような区別は恣意的ではないだろうか。実際の臨床の間では宗教性は排除されるものではなく、むしろそれこそが「スピリチュアルケア」を下支えしているのではないか。こうした見解から、同書はそうした「スピリチュアルケア」の名の下に諸宗教の宗教性をあえて相対化させる論調に疑義を呈し、さらに「スピリチュアルケアは、臨床の構造を持つものである」とも主張している²¹。

また、『病院チャプレン』は、そうして「宗教的ケア」と「スピリチュアルケア」の連続性を積極的に認めつつも、各宗教の宗教性の差異にも目を配るべきであると主張する。すなわち、「仏教系病院のスピリチュアルケアは、キリスト教系病院のスピリチュアルケアと比べた場合、スピリチュアリティや思想、実践枠組みにおいて何らかの違いがあるはずである」²²。キリスト教の「スピリチュアルケア」の内容を実証的に明確化

²⁰ 『病院チャプレン』「まえがき」、iii頁。

²¹ 同書、166頁、及び343頁。

²² 同書、166頁。

しようとする同書の試みはそうした宗教比較を念頭においたものであるといえよう。

さて、こうした医療現場における宗教性の積極的な活用や、諸宗教の差異を担保しようとする態度には大いに共感できる。しかし、『病院チャプレン』が提示するような「スピリチュアルケア」概念では、どこまでもキリスト教的な捉え方が色濃く反映されてしまうのではないだろうか。すなわち、「スピリチュアルケア」の“原型”をキリスト教的なものとしながら、同時にそれが仏教など他の宗教の記述・分析にも普遍的に通用すると考えるとき、キリスト教と他宗教の差異は“原型／派生”の関係へと切り詰められてしまうといえよう²³。言い換えれば、「スピリチュアルケア」の中核にキリスト教的パストラルケアを置きつつ、それと「宗教的ケア」—同書ではやはりキリスト教的パストラルケア—の連続性を強調することは「スピリチュアルケア」論におけるキリスト教の特権化を強め、結果として、医療と宗教のあり方を記述する上でキリスト教的な捉え方がどこまでも普遍的な参照点として機能してしまうのである。しかし、先述した「憩の家」事情部のあり方を鑑みると、同書が想定するような「スピリチュアルケア」の分析枠組みではその活動は適切には捉えられないと考えられる。そのことについて、ここでは紙幅の都合上病院チャプレンと事情部それぞれの活動理念の導出の仕方について論点を絞って示していきたい。

『病院チャプレン』では、調査対象として9つのキリスト教系病院と、各病院からそれぞれ1人ずつ9名の病院チャプレンが取り上げられて、それらを特徴づける上で各病院の「宗教色」（キリスト教色）の濃薄と、「牧会志向」と「カウンセリング志向」を両極とする「チャプレンの志向性」が設定されている。概して「宗教色」の濃い病院に属するチャプレンは「牧会志向」が強く、薄い病院では「カウンセリング志向」が強いようであるが、中には「宗教色」の濃い病院で「カウンセリング志向」が強いチャプレンや、その逆パターンのチャプレンもいることが示されている。このように同書では同じキリスト教といっても様々な立場の病院やチャプレンが考察の対象となっており、その上で、同書は「スピリチュアルケア」の理念の導出において各病院の特色よりもチャプレン個々人の臨床経験をベースにして論を進めて、結論としては先に述べたように「スピリチュアルケアは、臨床の構造を持つものである」と主張している。

²³ 小西達也は、『仏教とスピリチュアルケア』のなかで「スピリチュアルケア」の名のもとに、「ビリーフ」や「マインドフルネス」といった概念でキリスト教と仏教を含む一般理論の構築を試みている。また、打本弘祐は一連の研究において、「スピリチュアルケア」概念を使用しつつも、「親鸞浄土教におけるスピリチュアルケア」の理論構築を試みている。

しかし、なぜ「スピリチュアルケア」の理念が各チャプレンの臨床経験から導き出されなければならないのかは必ずしも説得的ではない。というのも、『病院チャプレン』ではその前半部において「パストラルケアとは何か」や「キリスト教とは何か」という問いに対する一定の共通理解が示されており、もしそうした提示が成り立つなら、同じような仕方で「キリスト教的スピリチュアルケア」に関する共通理解もそれなりに示せるのではないかと考えられるからだ。逆にいえば、「スピリチュアルケア」の「本道」とされる「パストラルケア」は必ずしもその「臨床の構造」を明らかにするような仕方では提示されていないのだから、そのぶん「スピリチュアルケア」も「臨床の構造」に基づいて示されなければならないとは言えないであろう。

こうしたことを考慮すると、チャプレンの個別的な経験に基づく「臨床の構造」から理念を導出する仕方は、「スピリチュアルケア」の本質に根ざしているというより、むしろキリスト教という名のもとに多様な立場を持つ病院—すなわちキリスト教“系”病院—を研究対象とする方法論上の問題に由来しているのではないだろうかと考えられる。あるいは、裏返して言えば、そうした事情こそがキリスト教的な「スピリチュアルケア」の“本質”なのかもしれない。

それに対して、「憩の家」事情部の場合、その理念の導出においては個々の講師の臨床的な経験以上に考慮しなければならないいくつかの要素がある。例えば、先述したように「憩の家」は「おやさとかた」構想の一端を担っている。その構想の中で「医療」は「宗教」と相補的な関係にあることが示され、その具体化が身上部（病院）に対する事情部であった。したがって、事情部講師が現場の臨床的なやり取りに終始しているような時でも、講師である以上その活動はおのずとこうした医療と宗教の枠組みの中で展開されるし、実際講師はこうした舞台設定の上に自身の活動を理解している。その活動は身上部・事情部という制度に基づいており、そうした制度を成り立たせている理念（「おやさとかた」構想や、医療を「修理」「肥」として捉える教理）を外してはその活動は理解できない。

また、とりわけこの「おやさとかた」構想の中核である聖地「ぢば」という要素は、『病院チャプレン』が示す「スピリチュアルケア」の枠組みにはないものといえよう。「ぢば」が事情部の臨床現場に直接的な影響を与えていることは、講師が「憩の家」で務めることを「ぢば」に「帰る」と同義的に捉えていることや、臨床の場での宗教性の発露の源泉を「ぢば」に求めていることにも見て取れる。「憩の家」は、天理教の

「病院」が「天理教系」と分類されるほど量的に広がっていないという点で唯一の「病院」なのではなく、たとえ全国各地に天理教の「病院」が設立されたとしても、「ちば」に隣接しているという意味で唯一の「病院」なのである。そのため、『病院チャプレン』の分類に従えば「憩の家」は「宗教色の濃い」病院として捉えられるであろうが、天理教の観点からいえばそうした性格は“宗教色”という他に比類されるようなで尺度で表されるものではなく、そのまま“宗教”なのだといえよう。同書が提示するような「スピリチュアルケア」の枠組みでは、そうした宗教性を捉えることができない。

こうした事情部のあり方から見れば、医療と宗教を考える上での様々な問いが、『病院チャプレン』では「臨床の構造」の問題に取り込まれるかたちで見過ごされているように思われる。すなわち、同書では個々のチャプレンの理念がキリスト教の理念（牧会神学）に基づいていることは示されるが²⁴、それらが各病院の理念とどのような関係にあるのか、あるいは病院チャプレンの活動がそうした病院の理念やキリスト教神学においてどのような位置づけにあるかなどにはあまり関心は払われていない。また、病院ごとに「宗教色」の濃薄があること自体がキリスト教の「スピリチュアルケア」の理念やあり方にとってどのような意味を持つのかということも問題にされていない。さらには、同書の考察対象は病院とされているが、「憩の家」と比較する上では、キリスト教においてそもそも病院や医療がどのように理解されているのかが示されなければならないだろう。

要するに、医療現場における宗教者の活動の「臨床の構造」が問われるとしても、キリスト教と天理教ではそれを構成する前提が違うのであり、『病院チャプレン』も念頭においていると考えられる宗教比較という点でいえば、個々人の活動とともに、それが展開する臨床的な場そのものに込められた意義や、あるいは「病院」の立地の背景なども考慮されなければならないのである。そうした意味において、『病院チャプレン』が提示する「スピリチュアルケア」概念の枠組みは、「憩の家」を理解する上で、またそれとキリスト教的な活動を比較する上でも必ずしも有効であるとはいえない。むしろ、「スピリチュアルケア」概念で示されていることをその“原型”であるキリスト教のパストラルケアとして—あるいは「スピリチュアルケア」をキリスト教に限定して—捉え直し、それと他宗教—たとえば「憩の家」事情部—の活動とを直接的に比較した方がそれぞれの宗教の独自性を担保する上でも有意義ではないだろうか。

²⁴ 例えば、『病院チャプレン』、145頁。

むすびにかえて

以上見てきたように、天理よろづ相談所「憩の家」は、昭和10年の創設以来、すなわち昭和12年に「病院」としての形態を整える以前からその名の通り「よろづ助け」の相談を受ける役割を果たす機関として展開してきた。昭和41年に財団法人として県内有数の医療施設として大きく進展するが、その際「おやさとかた」構想の一端を担いながら、「よろづ助け」における医療行為が明確に位置づけられ、同時に、教理を求め伝える場所や教育機関、信者の宿泊施設などと相補的な役割を果たす施設として運営されている。こうした医療も含めた全人的なケアに当たる相談所としての性格は昭和41年に付けられた「憩の家」という名称に端的に示されており、その理念は創設当初からの医療・相談・厚生、つまり現在の身上部・事情部・世話部という三部鼎立によって具体化されている。

近年、こうした医療現場における宗教者の活動は「スピリチュアルケア」論として語られることが多い。しかし、その代表的な論考である『病院チャプレン』を検討すると、「スピリチュアルケア」概念にはキリスト教的な捉え方が強く反映されており、事情部の活動を含めたキリスト教以外の宗教の臨床実践を記述する上で必ずしも適切ではないことが指摘し得る。各宗教の宗教性は「スピリチュアルケア」概念の枠組みに捉えられることによって逆にその独自性が損なわれる可能性があり、むしろ、その概念から離れてそれぞれの「宗教的ケア」を素朴に記述・比較していく方が生産的な場合もあるのではないだろうか。各宗教にとって医療と宗教をめぐる課題がますます大きなものとなっている今日、その取り組みの理解において、広く流布しつつある「スピリチュアルケア」概念の射程を見極めることが肝要だといえる。

参考文献

石井賀洋子「現代医療と宗教のかかわり—宗教的背景の異なる医療施設の事例から—」

『比較人文学研究年報』2007年。

白田寛・玉城英彦・河野公一「WHOの健康定義制定過程と健康概念の変遷について」

『日本公衛誌』51巻10号2004年。

- 打本弘祐 「親鸞浄土教におけるスピリチュアルケア理論構築に向けてービハーラを手がかりとしてー」『桃山学院大学社会学論集』47(1)、2013年。
- 打本弘祐 「医療臨床における僧侶の役割についての一試論」『印度學佛教學研究』58(1)、2009年。
- 葛西健太・板井正斉編『ケアとしての宗教』、明石書店2013年。
- 窪寺俊之『スピリチュアルケア学序説』、三輪書店2004年。
- 窪寺俊之『スピリチュアルケア学概説』、三輪書店2008年。
- 小西達也 「主体的生のサポートとしてのスピリチュアルケア」『医学哲学医学倫理』30号11～19頁、2012年。
- 柴田実・深谷美枝『病院チャプレンによるスピリチュアルケアー宗教専門職の語りから学ぶ臨床実践』、三輪書店2011年。
- 「スピリチュアルケアと援助者の宗教性についての実証的研究」『明治学院大学社会学部附属研究所年報』(42)：43-57、2012年。
- 「キリスト教系病院チャプレンによるスピリチュアルケア実践」『明治学院大学社会学部附属研究所年報』(43)：45-54、2013年。
- 鈴木梨里 「臨床における宗教者による実践としてのケアー天理教と立正佼成会を事例にー」東洋大学修士論文、2015年。
- 谷山洋三 『医療者と宗教者のためのスピリチュアルケアー臨床宗教師の視点から』、中外医学社2016年。
- 谷山洋三編『仏教とスピリチュアルケア』、東方出版2008年。
- 村田久行 『ケアの思想と対人援助ー終末期医療と福祉の現場からー』改訂増補、川島書店、2003年。

天理教関係

- 天理大学おやさと研究所編『改訂天理教事典』、天理教道友社1997年。
- 天理教教会本部『天理教教典』2012年。
- 天理よろづ相談所『よろづ相談所のあゆみ』1986年。
- 「天理よろづ相談所事情部 活動内容」2013年。
- 「天理よろづ相談所 事業報告書」(平成26年度版)2014年。
- 「陽気ぐらしと『憩の家』」第五版2014年。

————「憩の家月報」第1号（1966年6月）～第203号（2016年5月）。

天理教道友社編『陽気ぐらしへの扉—真のたすかり祈って』2010年。

————『ビジュアル年表 天理教の百三十年 明治21年(1888)—平成27年(2015)』
2016年。

新聞資料

天理教道友社発行『天理時報』昭和10年9月15日付、同年10月13日付。

キーワード: 天理教、天理よろづ相談所事情部、医療と宗教、スピリチュアルケア、
病院チャプレン

Keywords: Tenrikyo, Religious Guidance Department in Tenri Yorozusodansho Foundation,
Religion in Medical Front, Spiritual Care, Hospital Chaplain

シュヴァイツァーにおける終末論的思惟と 倫理の関係性について

岩井 謙太郎

(和文要旨)

本稿においては、アルベルト・シュヴァイツァー (Albert Schweitzer, 1875-1965) が構築した「生への畏敬」(Ehrfurcht vor dem Leben) の倫理と終末論的思惟の関係性について考察する。具体的には、一章では、『終末論的信仰の非終末論的信仰の再編のプロセスにおける神の国の理念』(*Die Idee des Reiches Gottes im Verlaufe der Umbildung des eschatologischen Glaubens in den uneschatologischen*) を基に、古代から中世において、キリスト教の神の国観が、どのように歴史的に展開したのかについて検討する。その際、神の国観と結びついた終末論的思惟が、人間の世界に対する態度と密接に関連していることを、とりわけ、ヨーロッパにおける現世に対する否定的態度が神の国の遅延の問題と関連していることを考察する。次いで、二章では、広義の近代ヨーロッパにおいて、終末論的思惟を媒介して、現世否定の態度から現世肯定への態度への転換がどのように生じたのかについて検討する。その際、シュヴァイツァー自身の終末論的思惟の視点を論評するために、黙示文学的終末論的要素におけるプラス的契機とマイナス的契機についても考察する。最後に、三章においては、シュヴァイツァーの遺稿『世界の諸宗教における文化と倫理』(*Kultur und Ethik in den Weltreligionen*) におけるイエスの倫理と、「生への畏敬」の倫理がどのように関連しているのかについて検討する。そして、イエスの倫理と密接に関連した「生への畏敬」の倫理が、黙示文学的終末論的思惟に対して、どのように反映されているのかについて論じ、「生への畏敬」の倫理の現代的意義について考察を行う。

(SUMMARY)

This paper examines the connection between Schweitzer's Ethics of Reverence for Life and his eschatology. The first chapter looks at the historical development of the idea of the Kingdom

of God from antiquity through the Middle Ages by utilizing the basic notion of God's Kingdom as the concept emerging out of the process of restructuring non-eschatological faith through eschatological faith. This hybrid eschatology in which the end of time is merged with the establishment of God's kingdom demonstrates a consciousness of and concern with human society. This is especially true of European society with its largely negative attitude toward this world as a result of the delay of God's kingdom. Chapter two looks at the factors involved in the transition in modern Europe from its generally pessimistic worldview to an affirmative one through the mediation of eschatological thought. In order to evaluate Schweitzer's own eschatological position, it is necessary to consider the positive and negative among the eschatological elements of the revelatory literature. Chapter three examines the connection between Jesus' ethics as portrayed in Schweitzer's unpublished work *Culture and Ethic in the World Religions* and the Ethics of Reverence for Life. Finally, reflections of the above ethics in the revelatory eschatological literature will be discussed and implications for Schweitzer's Ethics of Reverence for Life in the contemporary world will be considered.

はじめに

本論においては、アルベルト・シュヴァイツァー (Albert Schweitzer, 1875-1965) において、思想的に構成されたキリスト教の終末論的歴史観が、「生への畏敬」(Ehrfurcht vor dem Leben) の倫理と、どのように関連しているのかについて考察する。それを解明するために、まず、一章で、『終末論的信仰の非終末論的信仰の再編のプロセスにおける神の国の理念』(*Die Idee des Reiches Gottes im Verlaufe der Umbildung des eschatologischen Glaubens in den uneschatologischen*) を主なテキストとして、シュヴァイツァーが考察する終末論的視座(神の国観)を概観する。その際、古代から中世に至る終末の遅延の問題(終末論的思惟)との関連から、現世に対する否定的な態度(現実社会を変革することに消極的な態度)が生じたことを併せて検討する。

次いで、二章では、広義の近代ヨーロッパにおいて、終末論的思惟を媒介することで、現世に対する否定の態度が、どのように現世に対する肯定への態度へと転換しえたかについて考察する。その際、シュヴァイツァーが有意味な倫理を構築する際に有効であると考え、終末論的視点とはいかなるものであるのかについても明確化し、黙示文学的

終末論的要素のプラス的要素とマイナス的要素についても検討する。最後に、三章においてシュヴァイツァーの遺稿『世界の諸宗教における文化と倫理』(*Kultur und Ethik in den Weltreligionen*)から、既刊著作では十分展開されていなかったイエスの倫理について検討する。それを通じて、終末論的思惟(キリスト教的思惟)と生への畏敬の倫理との連関について明らかにしたい¹。

一章 神の国観の基本的視座

シュヴァイツァーは『神の国の理念』において、イエスが初期ユダヤ教²の黙示文学的終末論の枠組みにおいて思惟し行為したことを前提に議論を展開する³。すなわち、彼は、黙示文学的終末論的イエス像(この世界の終末と、それに続く、超自然的な神の国の切迫した到来を待望した)から、古代原始キリスト教から現代に至るまでのキリスト教の歴史哲学を、終末論的視座において精神的に考察するのである。このシュヴァイツァーの見解については、知恵思想におけるイエス像等、現代の聖書学において様々な批判がなされているが、一定程度承認されてことも付言しておきたい。そこで、近現

¹ 本拙論においては、以下のシュヴァイツァーの文献を用いるが、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, *Aus Meinem Leben und Denken* (Leipzig 1931, Ungekürzte Ausgabe 1959, Bei Richard Meiner in Hamburg). (白水社シュヴァイツァー著作集第2巻)【LD】

Albert Schweitzer, *Die Idee des Reiches Gottes im Verlaufe der Umbildung des eschatologischen Glaubens in den uneschatologischen*, Gesammelte Werke in Fünf Bänden Band 2, 1974, Verlag C.H.Beck, München. (白水社シュヴァイツァー著作集第8巻)【IR】

Albert Schweitzer, *Die Mystik des Apostels Pauls*, Gesammelte Werke in Fünf Bänden Band 2, 1974, C.H.Beck, München. (白水社シュヴァイツァー著作集第10巻、第11巻)【MP】

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

Albert Schweitzer, *Kultur und Ethik in den Weltreligionen*, Verlag C.H.Beck, München, 2001. 【KEW】

² シュヴァイツァーは著作において後期ユダヤ教という名称を使用しているが、現在のユダヤ教研究においては後期ユダヤ教ではなく、初期ユダヤ教という術語が定着しているので、本論では初期ユダヤ教と記した。その点については以下の文献を参照。土岐健治『初期ユダヤ教の実像』新教出版社、2005年、土岐健治『初期ユダヤ教研究』新教出版社、2006年。

³ 終末論全般については以下を参照。芦名定道・小原克博『キリスト教と現代—終末思想の歴史的展開—』世界思想社、2001年参照。大木英夫『終末論』紀伊国屋書店、1971年参照。Alister E. McGrath, *Christian Theology an Introduction* (Blackwell, 1993), pp.465-477. シュヴァイツァーと神の国観については以下を参照。笠井恵二『シュヴァイツァーその生涯と思想』新教出版社、1998年参照。金子昭『シュヴァイツァーその倫理的・神秘主義の構造と展開』白馬社、1995年参照。Clemens Fry, *Albert Schweitzer Studien 4: Christliche Weltverantwortung bei Albert Schweitzer*, S204-217.

代の聖書学の歴史的展開について簡単に概観しておこう⁴。歴史に登場した人物としてのイエス研究（福音書に基づく）は、18世紀の啓蒙主義時代に登場したとされる。その創始者としてH・S・ライマールスを挙げるができる。それ以後20世紀の初頭に至るまで、歴史的イエスの研究の時代が続いたのである。その研究史と展望を、シュヴァイツァーが『イエス伝研究史』に詳細に纏めている。しかし、福音書の記述に基づいて歴史的イエスを描くことができるとの確信が20世紀の初頭に登場した様式史研究によって覆されたのである。様式史研究によれば、福音書に基づく歴史的イエスを描くことは原理的に不可能であるとされる⁵。その代表者であるブルトマンは、歴史的イエスと、原始キリスト教会の復活信仰及び宣教に現臨するキリストを区別し、彼は後者を重視したとされる。しかし、ブルトマンの弟子（E・ケーゼマン、G・ボルンカム、J・M・ロビンソン）は、上記のブルトマンの立場に対して疑義を唱えた。というのも、歴史的イエスの言動と原始キリスト教会の宣教の言葉（ケーリュグマ）に何らの連関がないのであればキリスト教信仰にとって大きな問題となるからである。そこから史的イエス論争（歴史に登場したイエスと宣教のキリストとの関係性の問題）が始まるのであるが、その後、1970年代のドイツ語圏においてイエス研究の新しい動向が生じたとされる。一例を挙げるならば、G・タイセンが提唱した文学社会学的研究である。タイセンは、歴史的イエスと最古の原始教会の運動を、同時代のパレスチナのユダヤ社会全体の枠組みの中に置き、それを社会学的に分析したとされる。さらに、1980年代に、R・ファンク主催の「イエス・セミナー」が開催され、啓蒙主義時代からシュヴァイツァーに至るまでの歴史的イエス研究を「第一の探究」、「史的イエス論争」以降1970年代までのイエス研究を「第二の探究」とした上で、自らの立場を「第三の探究」と称する。「イエス・セミナー」のメンバーのM・J・ボークは「第三の探究」の特性を3点指摘している。すなわち、①イエスの中心的使信を終末論に見ない点。②イエスを「知

⁴ 上記の欧米における聖書学研究の全体像については、大貫隆『イエスという経験』岩波書店、2014年、1-23頁参照。また、ロマーン・ハイリゲンタール（野村美紀子訳）『誤解されたイエス』教文館、1998年参照。

⁵ その点について大貫は以下のように指摘している。「まず、四つの福音書がそれぞれ提供しているイエスの生涯の時間的および空間的枠組みが問題となった。それまでのイエス伝研究はそこに史実性を認めていた。ところが、それはそれぞれの福音書記者が手に入れた個々の記事（伝承）が史実とは全く別の神学的関心から繋ぎあわされた（編集された）結果に過ぎない。このことをK・L・シュミット『イエス物語の枠』（1919年）が論証したのである。シュミットのこの研究は実に地味な研究であるが、やがて様式史的研究に続いて開発された編集史的研究方法を先取りする画期的なものであった」。大貫隆『イエスという経験』岩波書店、2014年、9頁。

恵の教師」として描く点。③イエス時代のパレスチナ社会の社会史的解明に重点が置かれ、多様な分析モデルが応用される点、である。とりわけ「第三の探究」に属するとされる研究者は、シュヴァイツァーが提起したイエスについての終末論的解釈とは別の視点で、イエスの言動を解釈する傾向を有するとされる⁶。すなわち、以前のイエス研究においては、シュヴァイツァーを批判するものを含めて、イエスについての終末論的解釈が前提されていたのであるが、イエスの言動に関する終末論的解釈について合意がない点に「第三の探究」の特徴が存するのである。このような傾向に対して大貫隆は批判的に検討している⁷。その点を鑑みるならば、シュヴァイツァーの聖書学研究に基づくイエスの終末論的解釈が必ずしも否定されたわけではないことを理解しうるのである—もちろん現代の聖書学研究に照らしてシュヴァイツァーの見解を批判的に分析することが重要であることは言うまでもないことであるが。

上記の点をふまえて、シュヴァイツァーの議論を見てみよう。彼によると、イエスの宣教によって「神の国がまもなく到来すると原始キリスト教徒は希望した」とされる⁸。原始キリスト教における信仰者が、神の国の切迫した到来を期待して生を営んでいた時期においては、神の国の到来が間近であるので、将来と現在が一体化し、いわば、「神の国は現在にまで突入していた」⁹のである¹⁰。しかし、現実世界において、神の国が顕な形において到来しなかったことによって、神の国の遅延の問題が生じたとされる。この終末の遅延の問題は、パウロ存命の際には早くも生じ、以下のように解釈されたことをシュヴァイツァーは指摘する¹¹。

⁶ 「第三の探究」に属するとされるバートン・L・マックは、シュヴァイツァーの『イエス伝研究』を詳細に紹介しつつ、Q資料とイエス像について分析している。バートン・L・マック（秦剛平訳）『失われた福音書』青土社、2005年参照。また、ドミニク・クロッサンも自身の見解を論ずる際にシュヴァイツァーについて言及している。ドミニク・クロッサン（太田修司訳）『イエス あるユダヤ人貧農の革命的生涯』新教出版社、1998年参照。

⁷ 「第三の探究」の立場の研究者の幾人に対して大貫は以下のように批判する。「とりわけマックやクロッサンのように、イエスの使信を強く非終末論化しようとする解釈の場合、そのようなイエスの生活と使信の全体を支えた動機づけのプロセスをうまく解明できなくなる。このことは、クロッサンがイエスの遍歴生活の『意図』への問いを立てながら、最後は犬儒派との外見的類似性の指摘で終わっていることに、端的に明らかである」。大貫隆『イエスという経験』岩波書店、2014年、15頁。

⁸ 【IR】S.341.

⁹ 【IR】S.343.

¹⁰ 神の国は単に受動的に到来するのではなく、神の国への待望において、それと相関して悔い改め（メタノイア）が生じるとされる。その意味において神の国の到来への、ある種の能動的な関与も人間に存しているのである。

¹¹ 「神の国」における、「国」のギリシア語は「バシレイア」であるが、「バシレイア」は支配

「神の国は、イエスの死と復活とともに事実上到来し、すでに現存しているのであるが、ただ、それ（神の国）がいまだ眼に見えるものになっていないだけである」¹²。

パウロは、イエスの黙示文学的の神の国観に加えて神の国の現在性—当然パウロも神の国の将来の完成・成就の観念を保持していたのではあるが—を強調する¹³。

シュヴァイツァーの『使徒パウロの神秘主義』(*Die Mystik des Apostels Paulus*)によれば、パウロは、キリストの死と復活を根拠に、この現実世界が神の国へと変貌していると考え、いわば、現実世界と神の国が相互に浸透しているとされる。ただし、このようなパウロ的な神の国の現在性の主張も、全体の趨勢としては、信仰者において、神の国が生じることへの確信に動揺を来たさざるをえなかったのである¹⁴。

と同時に支配領域をも意味するのである。領域的視点を重視するならば「神の国」、支配そのものを重視するならば「神の支配」と訳すことが可能である。その点については以下を参照。芦名定道・小原克博『キリスト教と現代—終末思想の歴史的展開—』世界思想社、2001年参照。

¹² 【IR】 S.342.

¹³ シュヴァイツァーは、以下のように、パウロとイエスの神の国観に類似点があることを指摘する。「その論拠は、イエス自身も、神の国は、みずからの死の結果として生ずる復活において、ただちに現れ始めるであろうと展望していたと言う点である」。【IR】 S.342.

¹⁴ 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。「神の国の間近な期待が、時の推移につれて、はるかな未来にとって代わられたと言うことは、神の国が信仰に対して持つ意義に影響する。神の国は信仰にとって、もはや以前と同じものではありえない。間近に期待された頃には、神の国は信仰の中心を占めていた。神の国は信仰を支配し、信仰の生命であった。いまや、それは背後に退いた」【IR】 S.343.

ここで指摘すべきことは、シュヴァイツァーは、終末論的思惟を媒介して、イエスの倫理を、パウロのキリスト神秘主義と関連せしめていることである。そこにおける問題点を付言するならば、キリスト教思想における①神の国の敬虔性と②救済（贖罪）の敬虔性の対立である—イエス伝研究史においても類似の視点を見ることができ—。つまり、シュヴァイツァーによれば、①は、いわゆる自由主義神学に該当し、罪の問題（罪からの救済）をあまり重視しない立場であり、他者（社会）に対する実践的献身を重視するキリスト教の立場であるとされる。シュヴァイツァーは、その弱点について以下のように指摘している。

「近代的な神の国の敬虔性は、以下のような弱点を有している。それは、神の国の信仰において、生き生きとしたキリストによる救済という表象を形成しえないことである・・・近代的な神の国への信仰は、その信仰の内に、キリストによる救済の個人的体験に権利を与えないので不完全なキリスト教である」。【MP】 S.492.

「我々の神の国の敬虔性は、パウロの神の国の敬虔性において、自らを変革しなければならない。我々は近代人として、我々の神の国の信仰を、神の国のプロパガンダと神の国の外面的仕事に限定することにとどめるといふ危険の内に存する。それは、どんな人でも、つまり、自分の内に神の国を担っていない人でも、神の国の実現のために何かすることができるようなものとしてあるかのごとくである。そうであるから、我々が、どんな善き意図を持っていても、絶えず、外面化された神の国の信仰が与えられるという危険が存するのである」。【MP】 S.500.

それに対して、②は、いわゆる正統主義神学に該当し、信仰義認による罪からの救済を重視する立場であり、他者（社会）に対する実践的献身をあまり重視しない立場であるとされる。その弱点についてシュヴァイツァーは以下のように言う。

「原始キリスト教以降の、あらゆる救済論の大きな弱点は、この救済論がただ自己自身の救済に従事せしめ、それと同時に、神の国の到来ということに心を向けさせるということがなかつ

ここで神の国の内実について言及しておこう。シュヴァイツァーが論ずる神の国とは「無常さや悪に支配されない世界」¹⁵である。このような神の国への憧憬的待望は、恵みによる悔い改め（過去の悪に対する反省的自覚と同時に将来に向けての倫理的刷新）と相関し、悔い改めによって、エゴイズム的な自己から脱却する証しとしての内発的な献身の倫理が生じ、信仰者は悪に満ちた現実世界から解放されうるのである—もちろん、悔い改めと神の国の出現の間には因果関係は存しないが—。

ただし、上述したように、終末の遅延の問題が顕在化することで、悔い改めと連動した人間の内発的な他者献身とは無関係に、神の国が受動的に到来するとされ、人間の努力をも伴う現実世界に対する能動的な改善が必要なきものとされたのである。このように、信仰者が、神の国の切迫した到来への期待を喪失し、神の国の到来が、無限の未来の出来事とされたことによって、「神の国の理念が信仰の背後」に退くことを、シュヴァイツァーは指摘する¹⁶。神の国が間近に期待されていた時には、現実世界は、神の国

たということである」。**【MP】 S.494.**

「パウロは、キリストによって、この世界から救済された人々に対して、この世界から脱出させるのではなく、この世界の中に入り、この世界の中で、神の国においてあることの力を彼らが証しするのである。パウロの徹底した事象性は、すべて極端な行き過ぎからパウロを守っている。もともと、キリストと共に死んで復活するという思想は、神の国への信仰に根差すのであるから、神の国への信仰の内に含まれる世界否定は禁欲や世界からの隠遁にまで押しやるものではない。それゆえ、この宗教的な倫理、それに加えて、この世界の終りを待望する世界観における倫理は、・・・健全で自然なものにとどまっている」。**【MP】 S.499-500.**

要するに、大枠で言えば、①を倫理の立場（他者ないし社会への献身を重視する立場）、②を信仰の立場（自己の内面的完成を重視する立場）と考えることができるが、シュヴァイツァーは、①の立場も、②の立場も各々単独では存しえず、②における罪からの救済が、①における内発的な実践的な他者献身の倫理へと接続されねばならないと考えているのである。この①と②を媒介するものこそが、イエスの倫理とも連関するパウロのキリスト神秘主義であり、キリストとの交わり（信仰者がキリストと共に死に共に復活すること）によって、自己の罪の救済（罪の許し）と、他の生への献身的倫理を媒介するのである。その点について彼は以下のように指摘する。

「キリストとの交わりにおいて救済されているという体験を『神の国にある』ことを示す聖霊（Geist）の証を、行為（Tat）にまで至らしめるのである」。**【MP】 S.500.**

シュヴァイツァーの立場は、自由主義神学の立場であると評されることが多いが、上述の視点を鑑みるならば、彼の立場を、単純に自由主義神学であるとは言えないと思われる。ここでは指摘するにとどめたいが、このキリスト神秘主義による①と②の媒介の議論は、自己の罪責の反省的自覚の内実である、自己自身に対する「誠実性」の努力（自己の内面的完成の中心的要素）と、内発的な他の生の肯定（他の生への献身的倫理）の関係性についてのシュヴァイツァーの哲学的考察と、構造的に類似していると思われる。その点については、拙論、岩井謙太郎、「シュヴァイツァーにおける幸福と倫理の諸問題」、『宗教と倫理』第14号、宗教倫理学会、2014年参照。

¹⁵ **【IR】 S.343.**

¹⁶ シュヴァイツァーは、神の国（悪に支配されない世界）と現実世界（悪に満ちた世界）との対比における終末論的視座によって、人間の世界に対する関係性への態度が生ずることを強調

の理念に鑑みて、批判ないし否定されるものの、神の国が、間近に到来することが確信されているので、神の国と現実世界がある意味において一体化していると言っている。その点において、現実世界を全面的に否定することに対しては消極的であると言えよう。しかし、終末の到来が無限に遅延することによって、現実世界の否定が永続化されざるを得ないとされる。シュヴァイツァーは、神の国の無限の遅延の問題（終末の無限の遅延の問題）によって、古代・中世におけるヨーロッパにおける現世の否定的傾向が生じたこと—現実社会を改革しうる実践的献身的態度が生じえない—を考察するのである。

第二章 近代世界における神の国観

一章で検討したように、古代・中世ヨーロッパにおいては終末の遅延の問題と連関して現世否定（世界否定）の傾向が強かったが、近代ヨーロッパにおいては現世否定から現世肯定（世界肯定）の態度が有力になったことを、シュヴァイツァーは指摘する。シュヴァイツァーが考察する、終末論的思惟を媒介した現世否定から現世肯定への転換の問題は、現代における終末観（神の国観）を考える際にも重要である。というのも、ある意味において私たちは広義の近代の遺産を受け継いでいるからである。そこで、終末論的思惟において、現世否定がどのようにして現世肯定へと転換したのかについて考察してみよう。

シュヴァイツァーによれば、世界に対する肯定的な態度（人間に対する肯定的な態度）が生じた主要な要因は、コペルニクス、ケプラー、ガリレイ等の天文学の研究によって「宇宙を支配している法則性と秩序を認識した」¹⁷ ことによるとされる。その点について『文化と倫理』においても以下のように彼は指摘する。

「研究者として、彼らは宇宙の無限と秘密に侵入した。そして宇宙には合法則的な力が支配し、人間はそれを駆使する力の所有者であることを知った」¹⁸。

つまり、自然的世界（宇宙）には数式等で示しうる普遍妥当な合理的な法則が存し、それを人間が発見することによって、技術による自然支配を可能にしたのである（物質文化の恩恵の増大）。自然支配の技術を可能にした「知識と能力」の展開によって、世

している。

¹⁷ 【IR】 S.363.

¹⁸ 【KE】 S.57.

界に対して能動的に関与することへの自信が生じ、積極的な世界の肯定（生の肯定）へと導いたとされる。

「知識と能力の成果に基づいて、生と世界の肯定を強め、活気づける進歩信仰が生じた。あらゆる領域で、人間精神はこれまで知られなかったような能力と創造力における信頼が、あの時代を襲ったのである」¹⁹。

自然的世界（宇宙）に、普遍妥当的な合法則性が存しうることを発見したことによって、それに伴い、社会の状態も改善可能であるという確信が生じ、その実現のために新たな倫理が必要であるとの認識が深まったとされる。その際、古代の後期ストア派（セネカ、エピクテトス、マルクス・アウレリウス）の倫理が重要であると看做され、とりわけ、近世のグロティウスにおいて、後期ストア派のヒューマニズム（Humanität）の倫理思想が、先の世界肯定と結びつくことで、倫理的世界肯定が生じたことを、シュヴァイツァーは指摘する。また、興味深いことに、いわゆる西欧の世俗社会において、世界肯定が、倫理と結びつくことで、キリスト教の側でも、世界肯定の態度を受容することが可能になったことを、シュヴァイツァーは強調する²⁰。

そこで、シュヴァイツァーが解釈するキリスト教の倫理（イエスの倫理）について見ておこう。先述したように、神の国は「無常性や悪に支配されない世界」であり、この神の国の視点から、現実世界（悪に満ちた世界）を見るときに、終末論的世界否定（終末論的生否定）が生じるとされる。確かに、純粹に首尾一貫した世界否定の立場に固執するならば世界に対する無為を正当化せざるをえないが—シュヴァイツァーが解釈するインダ的思惟の立場—イエスの倫理は、純粹な世界否定とは異なり、世界に対する無為の立場を承認せず、他者に対する内発的な献身的行為を要求することをシュヴァイツァーは指摘している。

¹⁹ 【IR】 S.363-364.

²⁰ 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。「後期ストア派のヒューマニズムの倫理の発見は、近代にとって、自然の発見に並ぶものであった。近代の倫理は、この倫理を真のキリスト教倫理と同一視し、それを、イエスをアリストテレスによって解釈したスコラの倫理と対立させた」。【KE】 S.60-61. ここでは、シュヴァイツァーが解釈する後期ストア派の倫理思想の詳細について述べることはできないが、シュヴァイツァーによれば、後期ストア派の倫理と、キリスト教の倫理は古代においては共通点も有していたが、前者が、世界肯定（生肯定）の傾向が強かったのに対し、後者は、世界否定（生否定）の傾向を有していたために、近代以前においては、後期ストア派の倫理とキリスト教の倫理は相互に関連を持ちえなかったとされる。

「イエスの倫理は、行為的愛において隣人に対して外的態度に現れることを要求する」²¹。

イエスは現実世界に対しては否定的であったが、間近に到来する神の国（衰亡や悪に支配されない世界）の到来を確信していたので、神の国を先取りする意味において一神の国の理念に対する憧憬を原動力にして一現実世界における他者への内発的な献身の倫理を説くことができたのである。近代においては、後期ストア派のヒューマニズムの思想が、イエスの献身の倫理（キリスト教倫理）と重なり合うことで、キリスト教においては、古代・中世の世界否定（生否定）の世界観から、倫理的な世界肯定（倫理的な生肯定）の世界観へと転換することが可能になったとされる²²。シュヴァイツァーの終末論的解釈の枠組みで、この事態を再構成するならば、終末論的な神の国の待望（世界・生肯定と世界・生否定の緊張関係）を経て、神の国の遅延の問題（世界否定・生否定）が生じ、近代西欧において倫理的な世界・生の肯定へと到達した、キリスト教的終末論的精神史を確認することができるのである²³。

それでは、西欧近代において、キリスト教的終末論における神の国はどのように変遷したとシュヴァイツァーは考えているのであろうか。彼によれば、西欧近代社会においては、神の国の到来を、黙示文学的終末論的に思惟するのではなく、神の国は人間の能動的な努力によって、いわば非終末論的に現実世界に登場するとされるのである²⁴。

換言するならば、倫理的な世界肯定・生肯定の世界観の影響を受けた、近代のキリスト教徒にとって、神の国は、信仰者の倫理的な努力によって能動的に構築されるものとみ

²¹ 【IR】 S.364.

同様のことを、シュヴァイツァーは『文化と倫理』においても指摘している。「世界終末と超自然的な神の国の到来の期待によって規定されたイエスの倫理と、彼の倫理的感覚の直接性が、その自然的世界に対する悲観論的態度にもかかわらず、隣人への行為的献身の倫理に至るというのは当然なことである。この行為的倫理がキリスト教的・悲観論的世界観からキリスト教的・楽観論的世界観への展開点となった」。【KE】 S.61.

²² 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。「イエスの愛の倫理と倫理的な世界・生肯定が後期ストア派から引き継いだ倫理（Humanitäts）とは、相互に調和していた」。【IR】 S.365.

²³ シュヴァイツァーが以下に遺稿において指摘しているように、イエスの世界観と、上述のキリスト教精神史は相互に関連していると思われる。「イエスの世界観の謎は、それが楽観論的でもなく悲観論的なものでもなく、楽観論的なものと悲観論的な特性が独特な緊張関係を示している」。【KE】 S.145.

²⁴ 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。「この近代プロテスタントにおいて、神の国への信仰は、新たな種類の生命に目覚めたのである。近代のプロテスタントにとって、神の国は、終末論的宇宙的なものから将来おのずから到来するといったものではなく、人間がその実現すべき、非終末論的な精神的・倫理的なものとなったからである」。【IR】 S.365-366.

なされるようになったのである（罪責の問題を等閑視した）。近代のキリスト教徒が一般的にこのような考えに至ったのは、彼らが、イエスの思惟と行為を、黙示文学的終末論的枠組みで思索することを放棄し、この現実世界に神の国を構築するためにイエスが到来したと看做すに至ったからであると、シュヴァイツァーは解釈するのである（史的イエスの探求の重視）²⁵。

「イエスは、神の国を、この世界に築き、人々が、その実現に協力するよう呼びかけるために、この世界に到来したのだと、福音書の報告を理解する」²⁶。

このように近代西欧において、黙示文学的終末論的な神の国の思想から、非終末論的な神の国の思想への転換を、すなわち、受動的に到来する神の国観から、現実世界を改善することで、地上に神の国を能動的に構築する道へと至ったこと（能動的に構築する神の国観）を、シュヴァイツァーは指摘する。この理解の背景には、教義的なイエス像（いわゆる正統主義的神学）から、人間としてのイエス像（いわゆる自由主義的神学）の重視という転換が存するのであるが、彼によれば自由主義神学の前提（道德の教師としてのイエス像）は近代人が自らの生の願望を投影したイエス像であり、当時の聖書学的研究においては学問的に間違っているとされる。その点について、シュヴァイツァーは『イエス小伝』（*Eine Skizze des Lebens Jesus*）、『イエス伝研究史』（*Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*）において、歴史学的・文献学的研究から、イエスが終末論の枠組みにおいて思惟し、かつ行為したことを検証するのである。

「イエスは終末論的に思惟しただけではなく、彼の行為においても終末論的な諸観念によって規定されていたということを示した」²⁷。

シュヴァイツァーが解釈するイエス像は、初期ユダヤ教の黙示文学的終末論に規定された、すなわち、その時代の人間と共に共有していた、終末論的世界観の表象素材をもとに思惟し行為したイエス像なのである（イエスの時代制約性の重視）。

ただし、先述したように、シュヴァイツァーは、イエスが単に受動的に神の国への到

²⁵ ここで指摘しておくべきことは、シュヴァイツァーが近代西欧におけるキリスト教精神史（神の国を巡る信仰）を、単にキリスト教的視点からのみ叙述しているのではなく、先述した、宇宙における客観的な自然法則の発見による世界と生の肯定—この発見においてはキリスト教的人間観が関係しているが—及び後期ストア派の倫理思想の導入による、倫理的な世界と生の肯定という、いわば世俗的世界の立場との連関において、キリスト教精神史を考察しているということである。つまり、シュヴァイツァーは、神の国の問題を、世俗的観点とキリスト教的観点とのいわば二重性において検討しているのである。

²⁶ 【IR】 S.366.

²⁷ 【IR】 S.369.

来を待望しただけであるとは考えていない。神の国の到来を待望するために「悔い改め」(Busse)を強調する。「悔い改め」というドイツ語においては、過去に犯された罪(過去の悪)を自覚的に反省することであると考えられているが、共観福音書における「悔い改め」(メタノイア)は、それだけに留まらず、将来的な新しい倫理的な生活に重点を置くものとされる。

「『神の国の待望における悔い改め』ということには積極的な倫理的な要求が含まれている」²⁸。

シュヴァイツァーの史的イエス像には、黙示文学的終末論的要素(ダニエル書)だけでなく、倫理的要素(アモス・ホセア等の預言者の倫理をイエスは共有する)が密接に関連しているとされる。

「イエスの神の国の表象は、後期ユダヤ教の終末論に属するものである。イエスは神の国の表象を精神化したのではなく、むしろ神の国の理念を、力強く深い愛の倫理に作り変えたということ、承認せざるをえないのである」²⁹。

このような視座から、シュヴァイツァーは自身の倫理の構築において、黙示文学的終末論的要素を文字通りに受容することを批判する。

「イエスが、神の国と神の国のすみやかな到来の表象を抱き、神の国が実現されないままであり、かつ、私たちがその表象を受容しえないということを承認しない試みは、誠実さに反することを意味する」³⁰。

何故、現代において黙示文学的終末論的要素を、文字通りに受容できないのであろうか³¹。シュヴァイツァーはその点について顕に述べていない。そこで、現代の論者が論じる、黙示文学的終末論の長所と短所について見ておくこととする³²。まず、黙示文学的終末論的要素の短所についてであるが、以下に、2点記しておく。すなわち、①黙示文学的終末論が「世界最終戦争」を想定しているため、それが文字通りに読解されるならば、戦争や暴力という悪が肯定されかねない点。②「選ばれた残りの者」という選民

²⁸ Albert Schweitzer, *Das Messianitäts und Leidensgeheimnis. Eine Skizze des Lebens Jesu*, Verlag von J.C.B.Mohr(Paul Siebeck).1901,S.18.

²⁹ 【IR】 S.371.

³⁰ 【IR】 S.372.

³¹ 黙示論的終末論の意義については、芦名定道、「現代キリスト教思想における終末論の可能性」、『基督教学研究』第18号、京都大学基督教学会、1998年参照。小原克博、「生態学的終末論の基礎づけ」、『基督教学研究』第60号、1999年参照。

³² この問題については以下の文献を参照。大貫隆『終わりから今を生きる 姿勢としての終末論』教文館、1999年参照。

思想によって、反ユダヤ主義的イデオロギーが生じうる点等である。このような指摘を鑑みるならば、シュヴァイツァーが、イエスの黙示文学的終末論の否定的要素について言及していることは妥当性を有すると思われる。次に黙示文学的終末論の長所について2点示しておこう。すなわち、①「最後の審判」という神話論的表象によって、神の前において個人の責任性を喚起する点、②宇宙論的な射程を有することにおいて、現代のエコロジカルな問題に対応することができる点である。

これらの点から読み取りうることは、シュヴァイツァーが、黙示文学的終末論の短所を排し、その長所を生かしつつ、自身の終末論的思惟を展開しているということである。その点を詳細に検討するために、三章では遺稿『世界の諸宗教における文化と倫理』においてシュヴァイツァーが考察するイエスの倫理の特性について見てみよう。

三章 遺稿におけるイエスの倫理と「生への畏敬」の思想の関係性

シュヴァイツァーは遺稿『世界の諸宗教における文化と倫理』において—先述した『神の国の理念』におけるキリスト教精神史と重なる部分もあるが—主として、キリスト教倫理を他の諸宗教の倫理と関係づけて考察している。ただし、そこにおいても、シュヴァイツァーは、黙示文学的終末論的に神の国を待望したイエスの倫理に多大な関心を寄せているのである³³。とりわけ、遺稿において、文化哲学等の既刊著作では十分展開されていなかったイエスの倫理が考察されている。ここで、キリスト教倫理の中で特にイエスの倫理を論じる理由は、先述したように、シュヴァイツァーが自身の聖書学的研究の出発点において—『イエス小伝』、『イエス伝研究史』—イエスの生涯が首尾一貫して終末論に規定されていたことを論じ、それを基に、イエスの倫理とも連関しうるイエス神秘主義について考察しているからである³⁴。また、シュヴァイツァーが『私の生涯

³³ 遺稿においても、シュヴァイツァーはイエスの黙示文学的終末論的要素と倫理的要素の関係について、以下のように指摘している。「イエスの倫理は、力強く生き生きと人間の人間に対する態度の問題を扱う限りにおいて活動的な倫理である」「イエスは、世界の完成を自然的な世界の黙示文学的否定において思惟した」。【KEW】S.145.

³⁴ (注)10で指摘したように、シュヴァイツァーは『使徒パウロの神秘主義』(Die Mystik des Apostels Pauls)において、キリスト神秘主義(生への畏敬の倫理と連関した)を論じており、シュヴァイツァーが解釈するパウロの思想も見逃すことはできないが、シュヴァイツァーがキリスト教の原点(起点)にイエスを据えていると解釈しうるので、ここでは、イエスの倫理について考察する。クラウゼン(Carsten Claussen)は、シュヴァイツァーが『使徒パウロの神秘主義』の最初の草稿を1906年に提示するものの、様々事情の下、『使徒パウロの神秘主義』の出版が長らく公刊されなかった旨を述べている。このことから、シュヴァイツァーが早くからパウロの思想に関心を持っていたことを理解しうるのである。

と思惟』で、イエスの倫理と、「生への畏敬」の倫理が密接に関連していることを以下のように指摘している点も重要である。

『生への畏敬』の倫理は、普遍的に拡大された愛の倫理である。生の畏敬の倫理は思惟必然的なものとして認識されたイエスの倫理である」³⁵。

上記の諸点から、聖書学的研究に基づいて考察されたイエスの倫理と、哲学的な「生への畏敬」の倫理がシュヴァイツァーにおいて強く結びついていることが予想される。そこで、2-2-3では、先述した、黙示文学的終末論の長所、すなわち、①神の前において個人の責任性を喚起する点、②宇宙論的な射程を有することにおいて、現代のエコロジカルな問題に対応することができる点が、シュヴァイツァーが解釈するイエスの倫理において包含されていることを検討し、イエスの倫理と「生への畏敬」の倫理が密接に関連していることを考察する。

シュヴァイツァーによれば、イエスの倫理には、以下の三つの要素が相互に関連しているとされる。

- ① 倫理的な人格性の完成の倫理：この倫理的な人格性の完成の倫理は、専ら秩序ある社会制度を構築することを目的とする倫理とは異なっている—無論、社会制度を構築することをイエスが否定しているわけではないが—。あくまでも、この倫理は第一義的に「人間の内面的な、せざるをえないという意識」³⁶、すなわち、自己の内面において自発的に湧き上がる、やむにやまれぬに要求によって規定される倫理である。この倫理は悔い改めの倫理と関連し、ここに個人的責任の喚起をみることができる。
- ② 「倫理の根本原理は『世界とは異なっていること』、すなわち、自然的な自己主張ではなく自ら献身を行うこと」³⁷。

ここで指摘すべきことは、『世界とは異なっていること』という倫理的原理は、イエスの黙示文学的な世界終末の待望と密接に関連しているということである。

「倫理の根本原理において、『世界とは異なっている』という命題は一つの認識を保

Carsten Claussen, *Albert Schweitzers Understanding of Righteousness by Faith according to Pauls Letter to the Lomans*, (Edited by Daniel Patte and Cristina Grenholm: Modern Interpretations of Romans Tracking Their Hermeneutical/Theological Trajectory, pp.89-90), Bloomsbury, 2013.

³⁵ 【LD】 S.193.

³⁶ 【KEW】 S.144.

³⁷ 【KEW】 S.144.

持っている。その認識は世界終末の期待から生まれたのである」³⁸。

『世界とは異なっている』という倫理的原理の内実とはいかなるものであろうか。ここで思い起こすべきことは、黙示文学的に表象された神の国は「衰亡や悪に支配されない世界」であり、現実世界は「悪に満ちた世界」であることを、シュヴァイツァーが指摘していることである。彼は『世界とは異なっている』という視点を『神の国』に、『世界』を『悪に満ちた現実世界』に重ね合わせて考察するのである。それでは現実世界の悪的状况とはいかなるものであろうか。シュヴァイツァーはその点について以下のように指摘する。

「世界において生じる出来事の法則は、ある存在者が他の存在者に対してエゴイズム的な仕方で対応し、力でもって他の存在者に対して押し通そうとすることを試みることである」³⁹。

すなわち、現実世界における悪の根本的な特性を、生命体間におけるエゴイズム的な関係性が『世界』にあまねく行き渡った事態であると、シュヴァイツァーは考えているのである。このようなエゴイズム的な関係性を基に、現実の生において悪が生ずるのであるが、それを克服するためには、悔い改めとも密接に関連した①倫理的な人格性の完成の倫理を起点に、他の生が肯定され、ひいては、他の生への献身的態度（他の生に対する実践的な配慮）が生じることによって、悪なる現実世界を改善することが可能になると、シュヴァイツァーはイエスの倫理を考察するのである（非エゴイズム的な関係性の構築）⁴⁰。

³⁸ 【KEW】 S.145.

³⁹ 【KEW】 S.144.

⁴⁰ シュヴァイツァーは、他の生への献身的態度（他の生に対する実践的な配慮）を、自己の罪責ないし悪の自覚から、その贖いとして自発的に他の生に実践的な配慮をすることを重視する。彼のアフリカ植民地での実践的な医療活動等はその顕著な現れであると言えよう。シュヴァイツァーは、自己の罪責の反省的自覚の内実を、自己自身に対する「誠実性」への努力と称する。この「誠実性」への努力は、自己の生への志の歪みの認識と関連し、そのような悪（現実の自己）を克服するための努力を、シュヴァイツァーは内面的な完成と称する。そして、この「誠実性」への努力は、自己が世界（自己を含めた悪に満ちた現実）から内面的に自由になることの証でもあり、他の生の肯定を促し、ひいては、他の生への献身的行為へ導きうることをシュヴァイツァーは考察するのである。その点については、拙論、岩井謙太郎、「シュヴァイツァーにおける幸福と倫理の諸問題」、『宗教と倫理』第14号、宗教倫理学会、2014年参照。ここでは指摘するにとどめたいが、イエスの悔い改めの倫理が、自己自身に対する「誠実性」（自己の内面的完成への要求）に重なり合い、生への畏敬が神の国（神の支配）と関連していると思われる。クレメンス・フレイ（Clemens Frey）も生への畏敬の実践とイエスの説く神の国が関連していることを以下のように指摘している。「ランパレネにおいてイエスの意志が現前している。疑いもなく、シュヴァイツァーは、神の国の思惟と彼の活動とが広範に一致していることを承

換言するならば、自然法則ともいうべくエゴイズム的な関係性をできる限り脱却し、この自然法則とは異なる、すなわち、エゴイズムを脱却しうる利他的関係性を生命間において構築しうる世界こそが、イエスの説く神の国（神の支配）であるとされる。このような事態こそが、『世界とは異なっていること』であり、その術語をシュヴァイツァーは黙示文学的終末論の表象から用いているのである。その意味において、彼はイエスの黙示文学的終末論—個人の責任性の喚起にも連なる—に基づく倫理を評価していると言えよう。

③「倫理の根本原理は、自己に限られること（Selbstbegrenzung）への衝動を全く有さない。倫理の根本原理は絶対的なものである」⁴¹。

シュヴァイツァーにとって絶対的なものとは倫理的献身の対象に限りがないこと（Unbegrenzte）であり、彼が、「倫理的なものは、非理性的なものの領域に拡張される」⁴²と指摘しているように、イエスの倫理において、人間以外の生命体においても倫理的配慮の対象範囲を拡張しうることを考察していると言えよう。ここに黙示文学的終末論の宇宙論的視座を見ることができるのである。

上述のように、シュヴァイツァーは、イエスの倫理の三つの特性を示しているが、それらをまとめるならば、イエスの倫理は、悔い改めとも連関する、自己の内発的自覚による他の生の肯定であり、それに連なる、他の生への献身的態度（他の生に対する実践的な配慮）である。そこにおいては、人間に対する献身だけでなく、それ以外の生命体への献身の可能性—献身の対象には限界がないという意味において絶対的である—をも有しているということである。そして、献身の対象に限界を設けえないイエスの倫理は、以下の「生への畏敬」の倫理の構想において示されるのである。

「倫理は、総じて、生き物に対する人間の態度の原理にならねばならない。人間の人間に対する態度、人間の社会に対する態度、社会の人間に対する態度は、倫理ではない。それは倫理の応用である」⁴³。

服する。生への畏敬の実践は神の国のための活動である。この神の国の普遍的性格は、あらゆる生命体に対する畏敬的な行為によって真剣に受けとめられた」 Albert-Schweitzer-Studien 4, Clemens Frey, *Christliche Weltverantwortung bei Albert Schweitzer*, Verlag Paul Haupt, Bern und Stuttgart, 1993, S.210-211.

⁴¹ 【KEW】 S.144.

⁴² 【KEW】 S.144.

⁴³ 【KEW】 S.172.

「道徳的なものの根本原理の内実の定式化において展開する方向は、人間は単に彼の自然的な所属メンバーだけでなく、本来、あらゆる人間、否、一切の被造物との連帯関係に存するという何を何らかの仕方で表現にもたらさなければならないのである」⁴⁴。

ここで指摘すべきことは、シュヴァイツァーの「生への畏敬」の倫理の構想は、先述の③において検討したイエスの倫理における倫理的な配慮の対象の無限性を、シュヴァイツァーが現実化したと言うべきで、イエスの倫理においては顕になっていなかったが、そこにおいて潜在的に胚胎していたと思われる—黙示文学的終末論に含まれる宇宙論的要素の徹底化—。

イエスの倫理と密接に関連して構築された、シュヴァイツァーの「生への畏敬」の倫理における、個人の責任性の要素と宇宙論的要素の視点は、以下の二つの引用文においても示されている。

「人間は、世界とは異なったものであるということの原理の強要のもとにありつつ、それと同時に、人間が宇宙に共属していることを深く体験することに存するのである」⁴⁵。

すなわち、人間が宇宙に共属していることを体験することとは（宇宙論的要素）、自己の生が自己だけで孤立して存在しているのではなく、自己が他の生と連带的に関係していることを感得(共感・共同体験)することに存するのである。この体験こそが「生への畏敬」の神秘主義の主要な要素であるが、そこにおいて自己の生が真に肯定されるのである。というのも、自己の生が他の生から孤立ないし闘争的に営まれる場合には、表面的な自己肯定のみが生じ—他の生を承認しないものは自己の生も自らによって承認されえない—真の自己肯定は生じえないと言えるからである。そして、逆説的にも、自己の生が真に肯定されることによって、自己の悪（罪責）への反省的思惟が生ずるのである。この自己の悪への思惟から、自己の内発的要求（悔い改めの倫理とも連関している倫理的な人格性の完成の倫理）が生じ、他の生が肯定され、そこを起点に、内発的な献身的行為（利他的行為）が生じうるとされる。

「私が世界とは異なっていることから生ずる、世界に対する私の態度は、私の内に存する生への畏敬によって規定されているのである」⁴⁶。

⁴⁴ 【KEW】 S.22.

⁴⁵ 【KEW】 S.168.

⁴⁶ 【KEW】 S.174.

ここに、シュヴァイツァーの「生への畏敬」の倫理における、個人の責任の自覚的要素が現れていると言えよう。

結びにかえて

以上の議論より、シュヴァイツァーの「生への畏敬」の倫理が、終末論的思惟と関連したイエスの倫理と密接に関連していることが明確になったと思われる。そして、この倫理において、黙示文学的終末論的のプラスの要素—個人の責任性を喚起すること（個人的要素）、エコロジー的要素（宇宙論的要素）を有すること—が存することを検討しえたと思われる⁴⁷。

ここで補足を加えるならば、これまでの議論を基に、シュヴァイツァーは、自身の終末観において、戦争における核兵器の問題から、人類の滅亡の危機における終末論的状況を看取り、それをどのように克服するかについて考察する。

「人類の滅亡がすでに始まりつつあることは、私たちの体験である。知識と能力の成果によって、人類に与えられた力のもとに、有益なことのために使用し、決して破壊のためには使用しないという力を人類が育成するかどうかにある」⁴⁸。

つまり、シュヴァイツァーは、近代において支配的となった科学技術の進歩—もちろん科学技術の恩恵によるプラスの要素は否定できないが—の行き過ぎによって人類が破滅の危機に瀕していることを、自身の終末論的思惟に基づいて強調するのである。シュヴァイツァーが生きた時代においては、東西冷戦を緩和しうる核兵器の廃絶の問題が大きな課題であったが、現在においては、グローバルな環境問題による人類の危機（生態系全体の危機）の克服が喫緊の課題となっている。環境問題の危機に取り組むためには、個人が、各々、被造物全体に対して倫理的責任を自覚する（実践的な献身の倫理へと至りうる）のと同時に、個人の生が、一人個人の生だけでなく、他の生命体と関連して生を営んでいるという連帯性の意識（他の生への共感・共体験）が必要不可欠である

⁴⁷ ただし、シュヴァイツァーが以下に主張するように「生への畏敬」の倫理は、キリスト教固有の倫理（特殊倫理）にとどまらず、それを超えた射程を有する倫理（一般倫理）であると言えよう。

「世界は、中国的東洋、インド的東洋、二元論的ユダヤ教、キリスト教に妥当する、世界観の根本形態へと定められていないのであろうか。・・・生きた水は、人類における倫理的思惟が現存する限り、世界の諸宗教に注がれる」。【KEW】S.175.

「人類の探求が向かう満足しうる世界観は、何らかの仕方で生への畏敬の世界観（Weltanschauung der Ehrfurcht vor dem Leben）となるであろう」。【KEW】S.172.

⁴⁸ 【IR】S.373.

う。その点において、シュヴァイツァーの「生への畏敬」の倫理を再考することは、現代においても有意義であると思われる⁴⁹。

キーワード: シュヴァイツァー、終末論、キリスト教、倫理、生への畏敬

Keywords: Schweitzer, Eschatology, Christianity, Ethik, Reverence for Life

⁴⁹ シュヴァイツァーが論ずる、終末論的思惟による倫理的問題の解決方法は、感性的要素（生への畏敬による共感）によるものが大きいと思われる—もちろん理性的要素も大切であるが—。この点については詳述することができないが、彼は以下のように、人類的倫理的課題（核兵器の廃絶の問題等）に対しては合理的思惟のみでは解決しえないと考えている。「破壊力にまだ限りがあった頃には、理性的な熟考に訴えて、災いを制限する希望が存在しうるかに思われた。・・・そのような幻想はもはや維持しがたい」。【IR】 S.373.

安楽死の法的問題と仏教の倫理

—小野清一郎の安楽死論と仏教的応報刑論—

寿台 順誠

(和文要旨)

本稿では、日本の代表的刑法学者の一人で熱心な真宗門徒でもあった小野清一郎(1891年～1986年)の、安楽死論と仏教的応報刑論の関係を検討する。

小野は日本初の安楽死事件・成吉善事件東京地裁判決(1950)に関連する論文で、社会的合理性と個人の意思に基づく西洋近代の安楽死論に対する東洋的・日本的オルタナティブとして、同情・惻隠に基づく人道主義的慈悲殺論を提示し、それを仏教の慈悲によっても容認できるとした。

ところが、小野は安楽死問題が自身の仏教的応報刑論とどう関わるかは記していない。彼は「目的刑論」に対抗して「応報刑論」を唱えた代表的論者だが、彼の議論は「目には目を、歯には歯を」という「同害報復」ではなく、仏教の業論(因果応報)によって犯罪行為の道義的責任を根拠づけるものだった。

結局、安楽死に関しては、すべて慈悲によって違法性を阻却する理論よりも、個々の行為の責任に基づき合法・違法を判断する責任阻却論の方が仏教倫理には適合的である、という結論が導き出される。

(SUMMARY)

This article examines the relationship between the theories of euthanasia and Buddhist retribution put forth by Seiichiro Ono (1891-1986), who was one of the representative Japanese scholars of criminal law of his time and a devout believer in Shin Buddhism (*Jōdo Shinshū*).

In his paper written on the occasion of the Tokyo District Court judgment of the Sung Kil-sun case (1950), which was the first Japanese euthanasia case, Ono propounded a humanitarian mercy-killing theory based on compassion (*dōjō, sokuin*). This theory is meant to serve as an Oriental and Japanese alternative to the modern Western euthanasia theory based on

social rationality and individual will. He also argued that euthanasia could be accepted as a form of Buddhist mercy.

However, Ono did not deal with the manner in which the problems of euthanasia relate to his own theory of Buddhist retribution. He was the representative scholar who insisted on “*Theorie der Vergeltungsstrafe* (the theory of retribution),” which was opposed to “*Theorie der Zweckstrafe* (the theory of consequentialism).” However, he based the moral responsibility of criminal acts on the Buddhist karma theory (*gōron, ingaōhō*), and not on the idea of “*lex talionis* (the law of retaliation)” —the idea of “an eye for an eye, a tooth for a tooth.”

The present article concludes that, according to Buddhist ethics, the legality or illegality of euthanasia should be judged on the moral responsibility of each individual’s act (*Schuld-ausschließungsgründ*), rather than on eliminating illegality (*Rechts-widrigkeitausschließungs-gründ*) through an appeal to mercy.

はじめに

安楽死に対する仏教の立場を、初期仏典などを用いて検討した研究はあるが¹、安楽死に関する現行法規（近代法制）と仏教のあり得る関わりについて検討した研究は、ほとんどないだろう。本稿では、日本近代の代表的な刑法学者の一人であると同時に、熱心な真宗門徒として仏教関係の著作も少なからず残した小野清一郎（1891年～1986年）の安楽死論と仏教的応報刑論とが、どのように関係しているのかを検討することにした。

1 安楽死論

小野は特に安楽死を詳しく研究した人だというわけではない。関連する小野の論考は、日本初の安楽死事件である成吉善（Sung Kil-Sun）事件東京地裁判決（1950年）の「評釈」²と本件に関連する「論文」³（＝以下「安楽死論文」）が一つあるだけである。にもかかわらず、小野の「安楽死論文」には、以下に述べるような三つの意義がある⁴。

¹ 木村文輝 2008；小池 2001, 2008；Keown 1999, 2001: 168-173 参照。

² 小野 1950a。

³ 小野 1950b。

⁴ 以下 (1)～(3) は寿台 2015: 49-51 を、安楽死と仏教の問題を中心に組み替えたものである。

1-(1) 山内事件名古屋高裁判決への影響

小野の「安楽死論文」の第一の意義は、「世界に先駆けて合法的な安楽死の一般的な要件を提示したリーディング・ケース」⁵とされている山内事件名古屋高裁判決（1962年）に大きな影響を与えたことである。山内事件名古屋高裁判決は、東海大学病院事件横浜地裁判決（1995年）によって塗り替えられるまで30年以上にわたり、日本における安楽死裁判の基準として機能した（文末【表1】参照）。

1-(2) 人道主義的慈悲殺論の提示

小野の「安楽死論文」の第二の意義は、西洋近代の安楽死論を批判的に検討し、東洋的・日本的なオルタナティブとして「人道主義的慈悲殺論」を提示していることである。

1950年当時、成吉善事件を契機に書かれた他の諸論文⁶と比べて、小野の議論には西洋近代の議論に対する東洋的・日本的オルタナティブを提示しようとする意図が強く出ていた。小野は原始・古代以来の安楽死の歴史を辿った上で、西洋近代の安楽死思想が、自殺を罪とする中世のキリスト教的立場に対して、人間的な合理性を主とするギリシア・ローマの倫理・法律思想が復活してきたところから生じたもので、近代の最初の基礎的な文献としてトマス・モアの『ユートピア』⁷を挙げ、そこでは社会的合理性を根拠に、それを個人的意思によって正当化する形で、安楽死の主張が成り立っていると述べている⁸。

小野はこれに対して、今日では、生命の尊重が普遍的な要請となっているので、個人の意味、つまり本人の承諾・嘱託をもってしても安楽死を合法化する根拠とはならないと批判した上で⁹、しかし、安楽死にはこれを認めざるを得ないもう一つ別の倫理的な要求があって、それが人間的苦悩に対する同情、東洋の言葉でいえば慈悲又は惻隱の心、近代の観念でいえば人道主義であり、それもまた普遍的な要請だとして、人道主義的慈悲殺論を提示しているわけである¹⁰。

⁵ 町野他 1997: 2.

⁶ 岡垣 1950 ; 加藤 1950 ; 木村亀二 1950年 ; 瀧川 1950.

⁷ トマス・モア 1957: 160-161.

⁸ 小野 1950b: 27-29.

⁹ 小野 1950b: 29-30.

¹⁰ 小野 1955: 210.

1-(3) 人道主義的慈悲殺論の仏教的正当化

小野の「安楽死論文」の第三の意義は、以上の人道主義的慈悲殺論の仏教的正当化を試みていることである。これは、本稿においては最も重要な意義である。

これは少し複雑な論理構造になっている。というのは、小野はパーリ律蔵から次のような事例を示しながら、もともと原始仏教では安楽死は否定されていたと言っているからである。すなわち、ある比丘が刑場で罪人が死刑にされるのを見て、行刑者にこの男を苦しめずに一撃で殺せと言ったのは最も重い波羅夷罪（出家者に課される戒律の内、僧団永久追放に値する最も重い罪＝邪淫・偷盗・殺生・妄語が該当）とされたといった事例である¹¹。そして小野は、元来仏教における「安楽」とは精神的な「さとり」から来る安楽（精神的寂靜・涅槃）であるので、人為的な生命の短縮を「安楽死」と呼ぶのは言葉の濫用であり、冒瀆であるとさえ言っている¹²。

しかし、それにもかかわらず、小野は、仏教的信仰の立場からはなお安楽死を肯定する余地があるとして、次の二つの理由を挙げている¹³。

第一は、仏教はもと慈悲を根本としており、生命を尊重するもこの慈悲心からであるが、現実の人間生活では、もはや救う方法のない苦悩、特に肉体的苦痛を物質的な方法でとり除いてやろうとする近代的な人道主義の精神を、仏教的慈悲の立場においても許容してよいのではないか、ということである。慈悲は単に人間的同情ではなく、それよりも遙かに深いものではあるが、人間的同情と別ものではなくて、人間的同情を超えながらそれを包むものである、と小野は言うのである。

それから第二に、実は仏教は現存の生命を単純に肯定するものではなく、むしろ人生を苦・空・無常・無我として否定するものである。しかし、そのようにして絶対に人生を否定するところに、かえってその絶対の肯定が成り立つものであるという、生死即涅槃・煩惱即菩提といった大乘仏教における否定即肯定の論理においては、近代的な人道主義はなお浅はかな人間的まよいであるかもしれないけれども、それはそれとして許容されるのではないか、と小野は言うのである。

¹¹ 長井他 1932: 138. この他にも、ある比丘が重病で到底助からない状態なので諸比丘がこれを愍み、死後極楽に行くことを説いて死を賛美したため、その比丘が速やかに死んでしまったのは殺人罪であるとされた事例が挙げられている。

¹² 小野 1950b: 30.

¹³ 小野 1950b: 30-31.

1-(4) 「安楽死論文」の問題点

以上、小野の「安楽死論文」の意義について述べてきた。この議論について疑問に思うのは、小野は同情・惻隠によって安楽死を正当化するわけであるが、果たしてこれがそのまま法的な意味での違法性阻却事由（刑罰法規に規定された犯罪の類型たる構成要件に該当して、違法性が推定される行為について、その違法性がないとされる事由）になり得るものかどうかということである。仏教の慈悲が「人間的同情を超えながらそれを包むものである」ということは、宗教的・大乘仏教的な意味においては理解できることだとしても、がんらい原始仏教では否定されていた安楽死の行為の違法性が、小野自ら「なお浅はかな人間的まよいである」にすぎないとしている人道主義によって、本当に阻却されうるものかどうかは疑問なのではないだろうか。

そこで次に、この問題を念頭に置いて、小野の仏教的応報刑論を見てみたい。

2 仏教的応報刑論¹⁴

ここではまず、小野の仏教的応報刑論を見る前に、日本の刑法学における小野の立場に触れておきたい。

2-(1) 日本の刑法学における新・旧両派の対立

日本の刑法学では、戦前から戦後にかけて、旧派・古典学派と新派・近代学派の間の激しい論争が展開されてきた¹⁵。古典学派が、人間は自由に自分の行為を選択できる、という意思自由論・理性的人間観に立つがゆえに、人が自由意思で行った行為には責任があり、その責任に基づく応報として刑罰が科せられる、という応報刑論を主張するのに対して、近代学派は、人間も自然の法則に規定されるもので、その意思や行為も素質と環境によって決められているので自由意思は存在しない、という意思決定論・科学的人間観に立つがゆえに、犯罪を行なうような危険な人たちから社会を防衛するための予防として刑罰を科す必要がある、という目的刑論を主張する。両者は今では互いに接近して折衷的な見解が多数を占めるようになってきているが、現在でも人間観をめぐる議論に決着がついたわけではない（文末【表2】参照）。

¹⁴ 以下の注に挙げる文献の他、小野における仏教と刑法学との関係全般については、古賀 2001、小野の刑法理論全般については、小野 1932 を参照。

¹⁵ 以下、新・旧両派の対立については、大塚 1957: 32-36 ; 平川 2014: 153-154.

まずは古典学派が先行し、それに対する批判として近代学派が起こったヨーロッパとは逆に、日本ではむしろ近代学派の理論が先に導入され、それに対して後から古典学派の批判が起こったというネジレがあったが、近代学派・目的刑論の立場を最も鮮明に打ち出したのが小野の師である牧野英一（1878年～1970年）であり、小野はその牧野を批判する中で、日本における代表的な応報刑論者の一人となったという経緯がある。

2- (2) 新・旧両派の対立を止揚する試みとしての仏教的応報刑論

但し、応報刑論の立場に立ったと言っても、小野は単に古典的な応報刑論をそのまま復活すればよいと主張したわけではない。小野の議論には、むしろ古典学派と近代学派の対立を止揚しようとする意図があったと思われる。というのは、小野は、古典学派が全く抽象的・アトム的な人間観に立つものであったのに対して、近代学派が犯罪を社会的現象と考へて、具体的な人間観を打ち出そうとしたこと自体は評価しているからである。ただ、その近代学派の人間観もまた、抽象的な自然法則によって人間を割り切ろうとする機械論的な人間観であって、生きた人間の実存を捉えるものではないと、小野は見ていた¹⁶。従って、小野は古典学派のアトム的人間観と近代学派の機械的人間観の両方乗り越えるものとして、仏教の業論に基づく人間観を打ち出そうとしたとも考えられるのである。

2- (3) 業論

業論に関して小野が最も影響を受けたのは、東京大学の仏教青年会を共に立ち上げた木村泰賢（1881年～1930年）であった。ここでは、木村の業論¹⁷を確認し、それに関連する縁起論争を見た後、小野の業論¹⁸の意義について考えてみたい。

2- (3) ①木村泰賢の業論

木村は「仏教における業観と意志の自由」という論文において、「業」を次のように説明している。すなわち、「吾らの活動は意識的たるにせよ無意識的たるにせよ、必ずその反動として吾らの心理活動自体に一種の性格を刻みつけ、その刻みつけられた性格

¹⁶ 小野 1955: 40.

¹⁷ 木村泰賢 2004b.

¹⁸ 小野 1934: 46-52, 2002: 493-510.

は更に次の活動を決定する因となるのである。…吾らの意志活動は絶えず変化しつつ流れながらも、その間を一貫して、いわゆる自己の同一を保ち得る所以は実にこの性格の連続あるがためである。仏教でいわゆる業というのは実にこの行動によって刻みつけられた性格を指すもので…ある」¹⁹、と。

しかし、これだけの説明であれば、それは一種の決定論に終わるおそれがある。また、実際に業論は運命論として受け取られる傾向があった。そこで、木村は、仏陀（釈尊）が、一切を神意に帰する神意論、一切を前世の業に帰する宿業論や、一切を自然の規定によるものとする自然主義的必然論などを、人間の努力の意味を見失わせ、責任を無視することにつながるという理由で拒否したという事実を明らかにした上で²⁰、意志の自由の根拠を、「行」（意志）と「識」（理性的認識）との関係を通して、次のように説明する。すなわち、「無明→行→識→名色→六処→触→受→愛→取→有→生→老死」という十二縁起の順序に従うならば、理性的認識たる「識」は意志たる「行」から、そしてさらにその「行」は盲目意志たる「無明」から生じたものであるが、「識」は発達すると「行」を裏切る作用を呈してくるものであり、「識」の発達が低ければ低いほど人の活動は本能的意志・先天的気質によって支配される度合いが強いが、その発達が高くなるにつれて、「識」は「行」の支配から脱して自由を獲得することができるようになる²¹、そこに意志の自由が成立するというのである。

2- (3) ②縁起論争

このような木村の業論に関しては、当時（大正末～昭和初期）の縁起論争に触れておいた方がよいであろう。木村は原始仏教における縁起の見方を、(a) 現実生活の相互依存関係を心理活動の様式を中心にして見る立場（後に般若や華嚴系の思想を導出）、(b) 生命発動の進展の経過を人の一生涯に割り当てて見る立場（後に唯識思想を導出）、(c) いわゆる分位説で三世にわたる輪廻の姿を明らかにしたものと見る立場（後に小乗教の三世両重観を導出）の三つに分類し、木村自身は(a)と(c)の止揚を試みる(b)に立っていると表明したが、これは伝統的な立場((c))に立つ赤沼智善と、論理主義的な立場((a))に立つ宇井伯寿・和辻哲郎の両方面から批判を受けることになったという²²。

¹⁹ 木村泰賢 2004b: 355-356.

²⁰ 木村泰賢 2004b: 357-359 ; 小野 2002: 502-503.

²¹ 木村泰賢 2004b: 360-361.

²² 木村泰賢 2004a: 363-366.

すなわち、「近頃の新しい仏教学者の解釈は、大抵阿毘曇の伝統的解釈と違っているのであるが、阿毘曇の由緒ある解釈は左様に容易に一蹴され得るものかどうか」²³ という不満を表明する赤沼 ((c)) から見るならば、(a)(b)とも「近頃の新しい仏教学者の解釈」として批判されることになるし、また立場を変えて、十二縁起は「原因結果の関係順序で説かれて居るのでなく、寧ろ条件と帰結との関係を追うて列挙したものと解すべきである。…之を誤って一々実在的に考へるから、輪廻の進程を示すとか一々を時間的の考で結合せしめむとかするに至るのである」²⁴、つまり十二縁起は「観念の仕方の順序である。実在せるものの事実的關係でもなければまた時間的關係でもない」²⁵ とする宇井・和辻 ((a)) から見るならば、(b)(c)とも十二縁起を「誤って一々実在的に考へる」ものとして批判されることになるのである。このように、以上の(a)(b)(c)については、「三者三つ巴の大論争」²⁶ を展開したと言われている²⁷。

そして、このような論争の中で、宇井が「無明」を四諦（苦諦・集諦・滅諦・道諦）等の教説に表現された「仏陀の根本思想を知らぬこと」²⁸ と解し、和辻がそれを継承して「不知聖法」（四諦等の聖法を知らないこと）²⁹ とするのに対して木村は、「經典には無明を説いて四諦の理を知らぬことゝ言つてゐる…けれども、併し之では例の「仏出づるも出でざるも異なる所なし」と言はれた縁起法則、常恒性の意味が、判然と表われて来ぬではないか。仏出でたる後の無明はそれでよしとしても、出でざる以前の無明は少なくも、それだけでは説明することの出来ぬ欠点を伴って来よう」³⁰ と批判している。確かに無明は四諦等の根本教説に対する無知と解するのが一般的であろうが、木村の解釈は、伝統的な教説（無知としての無明）を人間の心理（盲目意志）に根ざしたものとして根拠づけ、普遍化しようとする試みだったと言えるのではないだろうか³¹。

²³ 赤沼 1925: 45-46.

²⁴ 宇井 1925: 38.

²⁵ 和辻 1962: 174-175.

²⁶ 木村泰賢 2004a: 458（渡辺榊雄「解説」）。

²⁷ 但し、直接相手の名を挙げて批判の応酬をしていたのは木村と和辻の間のもので、赤沼と宇井は名指しの論戦には加わっていない。それでも、この論争は内容的には「三つ巴」の意味をもっていたと言えるであろう。なお、この論争の意義を、木村の側から整理したものとして山折 1987、和辻の側から見たものとして高橋 2007 を参照。

²⁸ 宇井 1925: 11, 15 等.

²⁹ 和辻 1962: 234.

³⁰ 木村泰賢 2004a: 380.

³¹ 木村の言う「盲目意志」がショーペンハウエルから借りた概念であることは随所で述べられているが（木村泰賢 2004a: 442-443, 2004b: 355 等）、これを和辻は「ほしいままな解釈」と批判している（和辻 1962: 210-211）。それに対して木村の方は、和辻によって「論理化」「認識

2-(3) ③「決定されつつ決定する業」

小野は、このように「無明」を「盲目意志」と捉える木村の十二縁起の自由な解釈を、赤沼のような古い胎生学的解釈でも、宇井・和辻のような単なる論理的相関の理論でもない、一種の生物学的・心理学的な人間観を示す独創的な解釈であるとし、従来は主知的に解されてきた「無明」を「盲目意志」と主意的に解釈するのは「仏教学における重要な思想展開であった」と高く評価しながら³²、これに影響されて「決定されつつ決定する業」という小野自身の犯罪観・刑罰観を確立してきた³³、と言っている。ここには、無明を「無知」と解する従来の主知主義的な解釈よりも、「盲目意志」と解する主意主義的な解釈の方が、行為（業）の道義的責任を問うことにつながりやすいという意味が読み取れるのではないかと思われる。ともあれ、このようにして打ち出された「決定されつつ決定する業」という小野の業論は、単なる近代学派以前の古典的応報刑論への復古ではなくて、近代学派の決定論的な要素を踏まえつつ、しかもそれを乗り越えた意味での応報刑論を確立するという意図をもっていたと言えるのではないだろうか。

2-(4) 応報観念に関する補足

ここで小野の応報観念について、三つの点を補足しておきたい。

2-(4) ①私法的刑法観から公法的刑法観へ

第一に、小野は応報を「目には目を、歯に歯を」として示されるタリオ的正義、すなわち「同害報復」の意味に解する必要はない³⁴、と言っている。なぜなら、タリオ的・賠償的・復讐的な応報観念は私法的な刑法観と結びついたものであるが、もともと日本では、古代以来、仏教の「因果応報」に基づく道義的責任が深く根づいており、それと儒教思想とが相俟って、公法的な刑法観が成立してきたからだということである³⁵。

論化」された「法」とは、「事実その者ではなく、事実をしてあらしむる根本規範の意味、即ち言ひ得るならばカントの所謂、範疇に近き考にまで推し進めたもの」（木村 2004a: 372）にすぎないと反論している。このように、ショーペンハウエルに依拠する木村とカントに依拠する和辻の応酬が、日本近代仏教思想史における興味深い論点を提起していることにつき、山折 1987: 48-51 を参照。

³² 小野 2002: 499, 501, 503.

³³ 小野 2002: 509-510.

³⁴ 小野 2002: 202.

³⁵ 小野 1943: 101-102, 107-119, 1974: 23 ; 佐々木 2001: 159, 2003: 161.

2-(4) ②教育刑論としての応報刑論

第二に、よく応報刑論は目的刑論・教育刑論と両立しないと言われるが、小野は因果応報に基づく道義的責任の観念は目的や教育を排斥するものではない³⁶、と言う。「謂ゆる教育刑論は、近代自由刑における改善の意義を重んじ、其の政策的展開を意図する点に於て正しいものがある。しかし、その「教育」は結局において目的主義的、従って功利的・便宜的な教育である。… 実は単なる改善の見地よりするも明かに応報の観念を必要とするのである。応報と責任との観念なきところに真の教育はあり得ない」³⁷、と言うのである。つまり、単に社会防衛のためだけに犯罪者の再社会化をはかる目的刑論の立場では、道義的責任を自覚させることはできないので、真の「教育刑」にはならないというわけである。

2-(4) ③仏教的応報刑論と浄土真宗——『歎異抄』13条（宿業）の問題——

第三に、以上の小野の仏教的応報刑論が浄土真宗理解とどう関係しているのかを見るために、『歎異抄』13条（宿業）の問題を取り上げておきたい³⁸。小野は『歎異抄講話』等において、『歎異抄』13条には、著者とされる唯円が親鸞の厳しい倫理思想を十分理解していなかったことが示されているとして、以下のような説明をしている。

すなわち、『歎異抄』3条（悪人正因）等を示された念仏の信は善悪を超える超倫理的な信であるが、それによって倫理が放棄されるわけではなく、本願を信ずる者もこの世にある限り倫理の実践に悩むことが、「くすりあり毒をこのめとさふらふんことは、あるべくもさふらはず」³⁹として「造悪無碍」（「悪を造っても往生の碍りにならない」とする異義）を親鸞が消息において戒めているところには示されている。ところが、『歎異抄』3条は信心のもつ超越の面（往相）は明らかにしながら、そこから翻って倫理的

³⁶ 小野 1943: 109.

³⁷ 小野 1943: 189.

³⁸ 『歎異抄』は真宗聖教全書編纂所編 2009: 773-795 を使用。なお『歎異抄』13条（同書 782-785）は、いくら「他力をたのみたてまつる悪人、もとも往生の正因なり」（3条, 同書 775）と言われているからといって悪をおそれないのは「本願ばかり」である、と主張することを異義だと批判する条である。唯円は、そのような異義は「善悪の宿業をこころえざる」ことに由来するものであるとして、運命論的とも言える宿業論（善も悪もすべて過去世の行いによるものであるという主張）を展開し、「またく悪は往生のさはりたるべしとはならず」とまで述べて「本願ばかり」を擁護している。

³⁹ 真宗聖教全書編纂所編 2009: 691.

な反省と実践を深める還帰の面（還相）には触れていない。そこで唯円は還帰の面を十分理解できず、13条では親鸞の意に反して悪を誇る態度にまで堕している、というのである⁴⁰。

そして小野は「宿業」については、「親鸞はその実存的自覚において決定論的であるが、しかし本願を信ずるところに自由が与えられる、という意味で、非決定論者である。…本願によって与えられる信心もまた一つの「業識」である。…宿業を超える信心の業識は、私どもを道徳的完成にみちびきこそすれ、本願をもってみずからの悪のいいわけとするようなことにはならないのであり、意志の自由である」⁴¹として、上記「決定されつつ決定する業」の考え方の線に沿った解釈を提示している⁴²。

『歎異抄』に関しては、全く倫理など放棄されたかの如き極端な解釈もなされてきたが⁴³、以上のように小野は同抄が超倫理的な信を表明していることの意義を強調した上で、問題のある点には的確な批判を加えながら、超倫理的な信から翻って倫理の世界に還帰することの重要性を示そうと苦心している。稀有な試みだと言えるであろう。

3 業論・道義的責任論に基づく安楽死論に向けて

さて、以上の仏教的応報刑論から、その前に紹介した小野の「安楽死論文」の問題を改めて検討してみたい。が、それにはまず、小野の刑法理論が道義的責任論を「核」⁴⁴（「最大の基盤」⁴⁵）とするものであることを強調しておく必要がある。

3- (1) 小野刑法理論における道義的責任論の基底性

小野刑法理論の全般的性格については、構成要件論と道義的責任論を二本柱とする倫理的刑法論であると言われている⁴⁶。但し、①構成要件（刑罰法規に規定された犯罪類

⁴⁰ 小野 1973: 106-108, 1987: 348-350.

⁴¹ 小野 1973: 109.

⁴² 『俱舍論』研究の立場から『歎異抄』13条の「宿業」を批判したものとして、櫻部 2003: 37-39, 71-87 参照.

⁴³ 例えば暁鳥敏は、「〔阿弥陀仏の〕真実の御力を信じ御光に照らされていったならば、ぬすむ者でも、殺す者でも、火つけする者でも、酒を呑む者でも、姦淫する者でも、徳者でも、仁者でも、悪人でも、愚人でも、ことごとく仏の真実にたよって大安心ができるということをていねいに教示したのがこの『歎異抄』である」（暁鳥 1981: 35. [] 内は寿台の補足. また同書 332 も参照）とまで言っている.

⁴⁴ 小野 1955, 79 ; 佐々木 2003: 157.

⁴⁵ 佐々木 2003: 154.

⁴⁶ 団藤 1986: 331 ; 佐々木 2003: 164.

型)を単に「行為の種類」とだけ見るのではなく、「行為の⑧違法性と同時に、行為者の⑨道義的責任を類型化してゐる」⁴⁷と捉えるのが小野の構成要件論の特徴である。小野は、①構成要件・②違法性・③道義的責任の関係について、これら三つを「並列的に見ることは、訴訟手続における認識の順序に従ったもの」にすぎず、「其の実体的な法理を考へるならば、其は正に立体的に重り合ふ三つの概念であり、浅きより深きに進むならば①構成要件・②違法性・③道義的責任の順序であるが、形而上学的に最も根本的なものは③道義的責任であり、②違法性は其の部分的表現、①構成要件は更に其の部分的表現である」⁴⁸、とも言っている。このように、小野の刑法理論の基底にあるのは③道義的責任論なのである。

3-(2) 安楽死に関する刑法上の論点

次に、安楽死に関する刑法上の論点を確認しておきたい。安楽死が犯罪とならない場合としては、以上の刑法理論の基本的な問題構成に従って、①当該行為がそもそも殺人又は嘱託殺人の構成要件に該当しない(当該実行行為が存在しない、当該行為と当該死亡との間には因果関係がない)場合か、②当該行為が刑法35条「正当業務」による行為又は刑法37条「緊急避難」に当たる行為として違法性が阻却される場合か、或いは、③当該行為の際の諸事情を考慮するならば、行為者にはそれ以外の行動をすることは期待できなかつたとする「期待可能性」の理論によって責任が阻却される(原則として責任が認められる行為について、その有責性が否定される)場合か、のいずれかになる⁴⁹。実際の裁判でもこれら三つの主張がなされてきたが、日本では無罪とされた判例はない。三つの論点の中では、構成要件に該当しないという主張(①)は本稿では重要度が低いので、以下では、安楽死を容認する場合、②違法性阻却の問題として認めるべきか、それとも、③責任阻却の問題として考えるべきか、という点に絞って問題を指摘しておきたい。

3-(3) 責任阻却の問題の重要性

⁴⁷ 小野 1953: 19 (=②③は寿台による追加)。

⁴⁸ 小野 1953: 427-428 頁 (=①②③は寿台による追加)。

⁴⁹ 小野 1950b: 199-202, 214-220 ; 立山 2002: 48-67。

先に見たように小野の「安楽死論文」では、同情・惻隱を安楽死の⑧違法性阻却事由に挙げていた。しかし、彼自身の仏教的応報刑論から考えるならば、安楽死問題はむしろ行為者の◎責任阻却の問題として考えるべきではないかと思われる。というのは、不治の病に苦しむ家族への同情から患者を殺害してしまったというような場合、それは家族に対する自然な情によって「決定された」行為とは言えるかもしれないが、単にそうした自然の情に任せるだけでよいかどうかを深く考えた上で、自由意思に基づいて「決定した」行為と言えるかどうかは分からない、という問題があると思うからである。道義的責任を基盤に据える小野の倫理的刑法理論から考えるならば、この行為者自らが「決定した」行為の責任こそがもっと大きくクローズアップされてしかるべきではないだろうか。ところが、小野は「安楽死論文」においては、◎責任阻却の問題に言及はするものの、通りいっぺんの説明しかしていないという印象を受ける⁵⁰。

但し、実は小野は「安楽死論文」とは別に書かれた成吉善事件東京地裁判決の「評釈」では、事件に即して具体的に◎責任阻却の問題に踏み込んでいる。この判決は、脳溢血で倒れて帰郷の望みが絶たれた在日朝鮮人の母親の依頼を受けて、同女を青酸カリで死亡させた息子を「囑託殺人」で有罪としたものであるが、この事件では◎責任阻却に関わる論点として、被告人は親の命令を絶対視する儒教の影響を強く受けた朝鮮人であるので、母親からの殺害依頼を聞かないことへの期待可能性は存しなかった、従って責任が阻却される、という主張が弁護人からなされており、裁判ではその主張は退けられている。小野は「評釈」でこの論点を取り上げ、「私は私の道義的責任論の立場においてこの〔期待可能性の〕理論を承認すると同時に、その濫用を戒めてきた」として、「儒教そのものが、たとへ親の命令であるからといって、殺害の命令に一も二もなく従へといふやうなことを教へてあるものではない。…健全な儒教的倫理思想は、かやうな場合における『意思の自由』を『期待する』ものであるといへよう」⁵¹、と述べて判決を支持している。業論に基づく道義的責任論を核とする小野の刑法理論からすれば、このように事件に即して◎責任阻却の問題に踏み込み、問題を厳格に扱うのは納得できることである。ところが小野は、具体的事件に即した「評釈」ではこの問題に踏み込んでおきながら、より一般的な理論問題を論じた「安楽死論文」では、この◎責任阻却の問題

⁵⁰ 小野 1950b: 219.

⁵¹ 小野 1950a: 235-236 (= [] 内は寿台の補足) .

を理論上の問題に組み込んでいない。これは、道義的責任論を基礎に置く小野自身の立場から考えても、やはり中途半端だと言わざるを得ないのではないだろうか。

おわりに

以上に述べてきたことから、人が環境によって「決定されつつ」も、それを踏まえた上で自由意思から主体的に「決定する」行為の道義的責任を基礎に置く業論的仏教倫理に従うならば、安楽死に関しては、人道主義的な同情・惻隠や慈悲を根拠に当該行為の違法性を阻却するという議論をするよりも、むしろ個々の事例に即して行為者が自ら「決定した」ことの責任に焦点を当てる責任阻却の論点をこそ重視すべきだと思われる⁵²。そして、このことが現在の日本における関連事項とどう関わるのかということ、例えば尊厳死法案の問題に関して次のような指摘ができるだろう。すなわち、現在、尊厳死法案は出そうと出ないといった状況にあるが⁵³、仮に日本でも延命治療の不開始や中止に関して何らかの法的解決を図るべき事情があることを認めるとしても、法律さえ通せばそれで問題がすべて解決するというものではなくて、むしろ一つ一つの具体的な事例に即して関係者が状況的に「決定されつつ」、最終的には自ら「決定する」行為の道義的責任をこそ問うべきだと考えるのが、業論に基づく仏教倫理に適う考え方だということである。

現在、終末期のケアについては、患者本人の意思を最重要原則とする社会的動向がある一方で、認知症高齢者などの場合、意思表示自体が困難だという実状が指摘されている⁵⁴。だからこそ意思表示が可能な段階で終末期医療についての希望を記すリビングウィルや、それに加えて代理意思決定者の指定も含む事前指示書 (advance directives) を作成しておくといったことも考えられてきたわけであるが、しかしこうしたことを法制化してきたアメリカ等でも実際の利用率はさほど高くなく、またそのような書面を作成しても、いざ終末期になると患者本人の望み自体が変わってしまうこともあるといったことから、単なる書面作成で済ますのではなく、むしろそれも含めて関係者 (患者本人・家族・医療者等) がもっと問題を包括的に話し合うプロセスこそが重要であるという意味で、アドバンス・ケア・プランニング (advance care planning) を重視する方へと

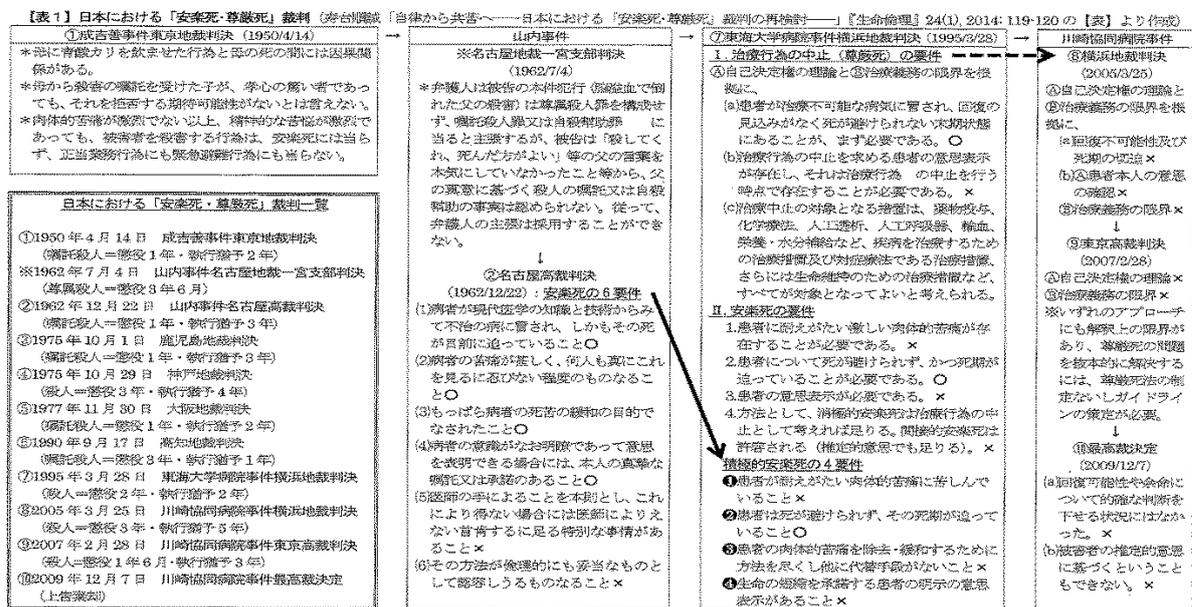
⁵² 責任阻却の論点に目を向けるものとして、甲斐 2003: 5, 8-9, 16, 38, 41-42, 172 参照。

⁵³ 尊厳死法案については、<http://www.arsvi.com/o/giren.htm> 参照 (2016/ 7/27 確認)。

⁵⁴ 園田他 2009。

終末期ケアの動向は変わってきており、近年日本でもこれには大いに注目されている⁵⁵。こうした動向に照らしても、安楽死の法と倫理の問題を考える場合には、関連する行為一般をまとめて免責することにつながる違法性阻却の法理よりも、関係者の一回一回の行為の責任に焦点を当てる責任阻却の法理に基づいて考える方が、書面よりもプロセスを重視する思考に適していると言えるのではないだろうか。

釈尊の「対機説法」(各人の機根に応じて法を説くこと)には、「法は普遍であるが機は個別である」⁵⁶ という意味があるという。このことから、安楽死に関わる諸事例の違法性を一括して阻却するよりも、関連する個々の行為の道義的責任を問う方が、業論に基づく仏教倫理により適している、という本論文の結論は裏づけられるであろう。と同時に、本論文では安楽死問題を通して、仏教の倫理はやはり対機的なものであるということが、改めて確認されたとも言えるしだいである。



⁵⁵ Emanuel et al. 1995 ; Jordens et al. 2005 ; 足立他 2015 ; 大関 2012 ; 角田 2015 参照。

⁵⁶ 舟橋 1970: 2.

【表2】刑法における新旧両派の対比 (大塚仁『刑法における新旧両派の理論』日本評論社、1957: 32-36より作成)

	思想的・国家的背景	犯罪概念	責任論	刑罰論
旧派・古典学派	近世の啓蒙主義的・合理主義的精神に胚胎し、自由主義的法治思想を基礎として、犯罪及び刑罰の法理的把握を志す。犯罪人(人閥)を、理性に従って、自己の行動を規律できる自由人(抽象的理性人)と解する。	非決定論に立って、自由意思を有する理性人を理論的前提とし、外部的・現実的に発現した個々の犯罪行為及びその結果に着目して、行為主義・現実主義及び客観主義を採る。	個別的行为に対する犯罪人の犯罪意思に向けられた道義的非難をその核心とする、行為責任・個別行為責任・意思責任ないし道義的責任論を唱える。	応報刑論ないし贖罪刑論をとり、刑罰は、犯罪行為に均衡するものとして、犯罪人に科せられる害悪であり、また、それを介して犯罪人をしてその罪を贖わせるものとする(刑罰権の法的根拠を道義的必然性求める絶対主義)か、又は、一般人を威嚇・警戒して犯罪の将来的防止を期す点に刑罰の目的があると解して一般予防主義(刑罰権の法的根拠をその有用性ないし不可欠性にあると解する相対主義)を説く。犯罪と均衡した刑罰を要求する応報刑論の立場から、不定期刑の概念を否定し、また、責任に基づく刑罰と危険性を前提とする保安処分との異質性を強調する(二元論)。
新派・近代学派	政策的任務を担う社会的国家的概念を基底におき、実証科学的見地において犯罪の原因を探究し、その除去についての目的意識的な方法を論じる。犯罪人を、素質と環境の支配の下に必然的に罪を犯す宿命的存在(具体的宿命人)と解する。	決定論に立って、罰せられるべきは、素質と環境とによって宿命的に導かれる犯罪行為ではなく、行為に徴表される社会的危険性ないし危惧性を有する犯罪人じたいであるとして、行為者主義・徴表主義及び主観主義を主張する。	社会的に危険な性格を有する犯罪人については、社会は常に自己を防衛・保全する必要があり、犯罪人はまた防衛の処分をうけるべき地位に立つとして、性格責任論・社会的責任論を唱える。	相対主義的立場において、刑罰は、社会を保全・防衛するために、犯罪人を教育し、その再社会化をはかることを目的とするものであり、一般人に対する威嚇・警戒よりも、犯罪人じたいの改善による犯罪の予防こそ重視すべきであるとする。目的刑論・保護刑論・改善刑論・教育刑論ないし特別予防主義。犯罪人の社会的危険性ないし社会的道徳性の差異に基づく刑罰の個別化を論じ、法定刑の範囲の拡張から、さらには不定期刑の採用を主張し、また、刑罰と保安処分とは、犯罪人に対する改善・教育の手段としては、いずれもその性質を同じくするものであり、両者の代替性も当然みとめられると説く(一元論)。

【参考文献】

赤沼智善 (1925) 「十二因縁の伝統的解釈に就て」『宗教研究』新 2(1): 32-60.

暁鳥敏 (1981) 『歎異抄講話』講談社.

足立智孝・鶴若麻理 (2015) 「アドバンス・ケア・プランニングに関する一考察——米国のアドバンス・ディレクティブに関する取組みを通して——」『生命倫理』25(1): 69-77.

宇井伯寿 (1925) 「十二因縁の解釈——縁起説の意義」『思想』39: 1-72.

大関令奈 (2012) 「アドバンス・ケア・プランニングとは何か？」『緩和ケア』22(5): 403-406.

大塚仁 (1957) 『刑法における新・旧両派の理論』日本評論社.

岡垣学 (1950) 「安楽死に関する諸問題(一)(二)」『法学新報』57(3, 5).

小野清一郎 (1932) 『刑法講義 全』有斐閣.

小野清一郎 (1934) 『仏教と現代思想』大雄閣.

小野清一郎 (1943, 再版) 『日本法理の自覚的展開』有斐閣.

小野清一郎 (1950a) 「安楽死に関する判例評釈」『判例タイムズ』5: 233-239.

小野清一郎 (1950b) 「安楽死の問題」『法律時報』22(10): 25-33, 56.

小野清一郎 (1953) 『犯罪構成要件の理論』有斐閣.

小野清一郎 (1955) 『刑罰の本質について・その他』有斐閣.

小野清一郎 (1973, 増補新版) 『歎異抄講話』大法輪閣.

小野清一郎 (1974) 「改正刑法草案の批判に対する再批判 上」『ジュリスト』570: 17-25.

小野清一郎 (1987) 『仏教と法律——小野清一郎博士論文集——』成文堂.

小野清一郎 (2002, オンデマンド版) 『刑法と法哲学』有斐閣.

- 甲斐克則 (2003) 『安楽死と刑法』 成文堂.
- 加藤隆久 (1950) 「刑法上における安楽死(一)～(六)」『日本弁護士連合会誌』1(2-7).
- 木村亀二 (1950) 「安楽死と刑法」『法律タイムズ』4(5): 8-13.
- 木村泰賢 (2004a, オンデマンド版) 「原始仏教における縁起観の開展——(特に赤沼、宇井、和辻所教授の説を読んで)——」『木村泰賢全集 第3巻 原始仏教思想論』大法輪閣: 363-447.
- 木村泰賢 (2004b, オンデマンド版) 「仏教における業観と意志の自由」『木村泰賢全集 第6巻 大乘仏教思想論』大法輪閣: 354-368.
- 木村文輝 (2008) 「「自殺」を是認する仏教の立場 —— 「人間の尊厳」の具現と安楽死問題——」『生命倫理』18(1): 158-165.
- 小池清廉 (2001) 「仏教思想から見た自殺、安楽死・尊厳死問題——阿含・ニカーヤ、律を中心に——」『龍谷大学大学院文学研究科紀要』23: 157-160.
- 小池清廉 (2008) 「仏教思想と生命倫理」『龍谷大学大学院文学研究科紀要』30: 106-126.
- 古賀勝次郎 (2001) 「小野清一郎——仏教と古典派刑法学」『近代日本の社会学者たち』行人社: 327-372.
- 櫻部建 (2003) 『業・宿業の思想』(仏教と真宗と:真宗の若い人々と語る) 平楽時書店.
- 佐々木聰 (2001) 「小野刑法理論の思想的・哲学的背景——仏教思想を中心として——」『東洋大学大学院紀要』38: 168-145.
- 佐々木聰 (2003) 「小野清一郎の倫理的刑法観に関する一考察——改正刑法準備草案および改正刑法草案に対する批判とその反論と中心にして——」『東洋大学大学院紀要』40: 164-140.
- 寿台順誠 (2014) 「自律から共苦へ——日本における「安楽死・尊厳死」裁判の再検討——」『生命倫理』24(1): 116-125.
- 寿台順誠 (2015) 「安楽死の比較文化論を構想する——小野清一郎の安楽死論の検討を通して——」『生命倫理』25(1): 48-56.
- 真宗聖教全書編纂所編 (2009, 再版) 『真宗聖教全書 二 宗祖部』大八木興文堂.
- 角田ますみ (2015) 「日本におけるアドバンスケアプランニングの現状——文献検討と内容分析から——」『生命倫理』25(1): 57-68.

- 園田芳美・石垣和子（2009）「明確な意思表示のできない終末期高齢者と家族のターミナルケアにおける意思決定に関する訪問看護支援」『老年看護学』13(2): 72-79.
- 高橋淳友（2007）「和辻哲郎と〈原始仏教の無我論〉——木村泰賢との論争に鑑みて——」『比較論理学研究』5: 13-22.
- 瀧川政治郎（1950）「安楽死を論ず」『法律タイムズ』4(3): 21-26.
- 立山龍彦（2002, 第2版）『新版 自己決定権と死ぬ権利』東海大学出版会.
- 団藤重光（1986）「小野清一郎先生の人と学問」『わが心の旅路』有斐閣: 319-341.
- トマス・モア（1957）平井正穂訳『ユートピア』岩波書店.
- 長井真琴・上田天瑞・小野清一郎（1932）『仏教の法律思想』大東出版社.
- 平川宗信（2014）『憲法的刑法学の展開——仏教思想を基盤として——』有斐閣.
- 舟橋一哉（1970）「釈尊における対機説法——一人と一人との対話——」『仏教学セミナー』12: 1-10.
- 町野朔・丸山雅夫・西村秀二・安村勉・山本輝之・清水一成・秋葉悦子・臼木豊編著（1997）『安楽死・尊厳死・末期医療』信山社.
- 山折哲雄（1987）「やせほそった「仏陀」——近代仏教研究の功罪を問う——」『仏教』1: 28-57.
- 和辻哲郎（1962）「原始仏教の実践哲学 第二章 縁起説」「付録 木村泰賢氏の批評に答う」『和辻哲郎全集 第5巻』岩波書店: 173-246, 569-580.
- Emanuel, Linda L., Danis Marion, Pearlman, Robert A. and Singer, Peter A. (1995) Advance Care Planning as a Process: Structuring the Discussions in Practice, *Journal of the American Geriatrics Society*, 43(4): 440-446.
- Jordens, C., Little, M., Kerridge I. and McPhee, J. (2005) From Advance Directives to Advance Care Planning: Current Legal Status, Ethical Rationales and a New Research Agenda, *Internal Medicine Journal* 35(9): 563-566.
- Keown, Damien (1999) Attitudes to Euthanasia in the Vinaya and Commentary, *Journal of Buddhist Ethics* 6: 260-270.
- Keown, Damien (2001, Paperback ed.) *Buddhism and Bioethics*, Palgrave.

キーワード: 安楽死、慈悲殺、応報刑論、目的刑論、業論

Keywords: euthanasia, mercy-killing, the theory of retribution, the theory of consequentialism,
the Buddhist karma theory

研究論文執筆者一覧（五十音順）

岩井 謙太郎	中部学院大学・非常勤講師
小原 克博	同志社大学神学部・教授
寿台 順誠	早稲田大学大学院社会科学研究科・博士後期課程在籍中
深谷 耕治	天理大学・非常勤講師
辻村 優英	神戸大学経済経営研究所ジュニアリサーチフェロー、 高野山大学密教文化研究所受託研究員
山口 隆介	聖泉大学・講師

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16号

2016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