

宗教と倫理

第1号

宗教倫理学会第1回学術大会

宗教倫理学会第1回学術大会プログラム	3
第1回学術大会(宗教倫理学会発会式)報告(小原克博)	4
宗教倫理学会規約	7
宗教倫理学会設立の趣旨	9

基調講演

瓜生津隆真 「宗教倫理学会設立の意義」	11
---------------------------	----

公開シンポジウム 「宗教と倫理」

浄原 法蔵 「宗教と科学と倫理」	16
神田 健次 「宗教と倫理 キリスト教の立場より」	23
徳永 道雄 「宗教とヒューマニズム」	31

宗教倫理学会

2001年(平成13年)11月

Religion and Ethics

Vol. 1

**PROCEEDINGS
OF THE FIRST CONGRESS
OF THE JAPAN ASSOCIATION OF RELIGION AND ETHICS**

Keynote Address

The Significance of Founding the Japan Association of Religion and Ethics

Ryushin URYUZU, Kyoto Women's University..... 11

Symposium 'Religion and Ethics'

The Responsibility of Science for Religion and Ethics

Hohzoh KIYOHARA, Okayama University of Science 16

Religion and Ethics: from a Christian Viewpoint

Kenji KANDA, Kwansai Gakuin University 23

Religion and Humanity

Michio TOKUNAGA, Kyoto Women's University 31

JAPAN ASSOCIATION OF RELIGION AND ETHICS

November, 2001

宗教倫理学会第1回学術大会プログラム

2000年12月9日(土) 於同志社大学神学館礼拝堂

9:30～10:00 入会申し込み受付、パイプオルガン演奏

オルガニスト：鴛淵 紹子氏（同志社女子大学名誉教授）

10:00～11:30 学会発会式（第1回総会）

11:30～12:00 基調講演：瓜生津 隆真氏（京都女子大学）

「宗教倫理学会設立の意義」

13:00～15:00 公開シンポジウム「宗教と倫理」

司会者：新井 俊一氏（相愛女子短期大学）

パネリストによる問題提起

浄原法蔵氏（岡山理科大学）「宗教と科学と倫理」

神田健次氏（関西学院大学）「宗教と倫理 キリスト教の立場より」

徳永道雄氏（京都女子大学）「宗教とヒューマニズム」

パネル・ディスカッション

質疑応答

15:30～17:30 懇親会 於新島会館

第 1 回学術大会(宗教倫理学会発会式)報告

事務局長 小原克博(同志社大学)

2000年12月9日(土)同志社大学今出川キャンパス神学館礼拝堂において開催された第1回学術大会では、総会と基調講演と公開シンポジウムが持たれた。以下、それぞれについて簡単に報告する。

第1回総会(学会発会式)10:00~11:07

司会者の佐々木恵精氏(京都女子大学)により開会が宣言され、議長として頼富本宏氏(国際日本文化研究センター)が選出された。下記のように議事が進められた。

1. 学会規約の説明と承認

学会規約【後述】が承認され、ここで宗教倫理学会は正式発足した。発足時学会員数68名、出席者数37名(ちなみに、2001年11月11日現在の会員数は115名)。

2. 評議員の選出

以下の14名が評議員として選出された(敬称略・アルファベット順)。

花岡永子(大阪府立大学)、神田健次(関西学院大学)、小原克博(同志社大学)、宮下晴輝(大谷大学)、鍋島直樹(龍谷大学)、中村信博(同志社女子大学)、小田淑子(関西大学)、澤井義次(天理大学)、シュペネマン・クラウス(同志社大学)、高田信良(龍谷大学)、徳永道雄(京都女子大学)、瓜生津隆真(京都女子大学)、和田幹男(英知大学)、頼富本宏(国際日本文化研究センター)

このあと、15分の休憩をとる。この間、規約第6条に基づき、評議会(第1回)で正副会長および監査委員、事務局長を選出した。

3. 会長・監査委員の承認と副会長・事務局長の報告

評議会において選出された会長・瓜生津隆真氏(京都女子大学)、副会長・シュペネマン・クラウス氏(同志社大学)、監査委員・浄原法蔵氏(岡山理科大学)、生井智紹氏(高野山大学)、事務局長・小原克博氏(同志社大学)が承認された。

4. 学会規約の変更の承認

評議会が発足したことにより、学会入会資格に関する規約第3条本文「本会の会員は第2条の趣旨に賛同するもので、以下の4種とする。」に「ただし入会に際しては評議会の承

認を必要とする。」の一文を但し書きとして加えることが承認された。

5．編集委員会について

会則第4条の2にある学術誌の発行に関して、その内規や編集委員会の構成等については評議会に一任することが承認された。

6．次年度大会について

2001年11月、キャンパスプラザ京都を会場として開催することが承認された。

7．その他

事務局から報告とお願いがあった。

基調講演（11:30～12:00）

瓜生津隆真氏（京都女子大学）により「宗教倫理学会設立の意義」と題する基調講演がなされた。

公開シンポジウム（13:00～15:00）

新井俊一氏（相愛女子短期大学）の司会のもと公開シンポジウム「宗教と倫理」が開催された。最初に、次のように3名のパネリストによる問題提起がなされた。

浄原法蔵氏（岡山理科大学）「宗教と科学と倫理」

神田健次氏（関西学院大学）「宗教と倫理　キリスト教の立場より」

徳永道雄氏（京都女子大学）「宗教とヒューマニズム」

引き続き、パネリスト間のディスカッションが行われ、その後、フローとの間でも活発な質疑応答がなされた。

公開シンポジウム終了後、「新島会館」に移動して懇親会が行われた。

総括

第1回学術大会を経て、宗教倫理学会は正式に活動を開始した。その目的や働きは「設立の趣旨」【後述】に盛り込まれている。「設立の趣旨」をはじめ、発起人の一覧などは宗教倫理学会ウェブ・サイト（<http://www.kohara.ac/jare>）において閲覧可能である。

第1回学術大会の全プログラムはインターネット上で同時中継されたが（シンポジウムではオンラインでの質問も受け付けた）それらは現在、ビデオ・オン・デマンドとして閲覧可能である。これらの試みは、新しい技術を使うことに目的があるのではなく、何より、

旧来の学会や宗教界においてありがちであった情報の閉鎖性を克服し、広く一般市民との交流を図ること、また宗教のアカウンタビリティを形成することを目指していると言えるだろう。

時間的な制約から各界に網羅的な案内をすることはできなかったが、それでも仏教の諸宗派、キリスト教ではプロテスタント・カトリック・正教会からの入会者があり、またヒンズー教やイスラム教の専門家、神道系の宗教家、さらに生命科学や化学など自然科学の研究者も会員となっている。また、権威主義・男性中心主義を排していくために、若手研究者、学生、女性の参加を促すための努力が、評議会をはじめ日常の学会運営の中でなされている。研究者ではない一般市民の方が多数「賛助会員」として加わっていることも、本学会の特徴と言えるだろう。

宗教倫理学会規約

第1条(名称及び事務局)本会は宗教倫理学会と称し、事務局は評議会の定める所に置く。

第2条(目的)本会は以下の目的を達成するために設置された団体である。

1. 宗教に関連する倫理的課題を幅広く考察し、その成果を共有する。
2. 異なる宗教的立場に立つ者同士が誠実に対話を積み重ねていく場を提供する。
3. 諸宗教間の対話のみならず、自然科学の諸分野との学際的な対話を積極的に進める。
4. 現代の社会状況の中で、両性の平等や、性のありかたを正面から見据えていく。
5. 社会に潜在する倫理的関心事に注意を払い、本学会で得られた学問的成果を社会に還元する。
6. 国際社会に対して適切な情報発信ができるよう必要な措置を講じていく。

第3条(会員)本会の会員は第2条の趣旨に賛同するもので、以下の4種とする。ただし、入会に際しては、評議会の承認を必要とする。

1. 正会員 大学院修士課程修了以上の学歴、もしくは同等の学識を有し、研究者として参加するもの。なお、研究発表応募の権利を有するものとする。
2. 賛助会員 本会の成果の享受を希望して参加するもの。
3. 学生会員 短期大学・4年制大学・大学院修士課程に在学中のもの。
4. 法人会員

第4条(事業)本会は以下の事業を行う。

1. 年1回学術大会(総会および研究発表会)の開催。
2. 研究ならびに連絡に関する学術誌の発行。
3. その他、必要と認める事業。

第5条(役員)本会には以下の役員を置く。

1. 会長 1名 評議員の互選を経て、総会によって承認される。
2. 副会長 1名 評議員の中から、会長が指名する。
3. 評議員 若干名 総会において選出する。
4. 事務局員 若干名 評議会が委嘱する。但し、評議員の兼任を妨げない。
5. 監査委員 2名 会長が委嘱し、総会によって承認される。

第6条（役員の任務）

- 1．会長は本会を代表し、評議会の議長をつとめる。
- 2．副会長は会長不在の時、会長の職務を代行する。
- 3．評議員は評議会を構成し、本会の事業に関する方針を決定する。
- 4．事務局員は事務局を構成し、会計等の庶務にあたる。
- 5．監査委員は決算を監査し、総会に報告する。

第7条(役員の任期) 本会の役員の任期は、選任された総会より翌々年度総会までの2年間とする。但し、再任を妨げない。

第8条（会議）本会の会議は、総会および評議会とし、会長が招集する。

第9条（経費）本会の経費は、会費および寄付金その他の収入をもってあてる。

第10条（会費）本会の会費は以下の通りとする。

- 1．正会員 年間 6,000円
- 2．賛助会員 年間 5,000円
- 3．学生会員 年間 4,000円
- 4．法人会員 年間 1口50,000円 何口でも可

第11条（年度）本会の年度は毎年4月1日より翌年3月末日までとする。

第12条（規約の変更）本会の規約変更は、評議会によって発議され、総会の承認を要する。

本規約は第1回総会における承認を経て、平成12年(西暦2000年)12月9日より発効する。

「宗教倫理学会」(Japan Association of Religion and Ethics)

設立の趣旨

宗教と倫理の関係をめぐる問いは、宗教が一般社会の中で存在する以上、不可避免的に立ち現れる根元的な問いとして、すでに長い歴史を持っている。宗教的信念が超越的・脱日常的な方向を指し示すとき、それは社会で共有されている価値規範との間に、独特な差異を生み出すことになる。それが宗教の存在意義の一つであることは言うまでもないが、同時に、宗教の生み出す価値が、社会の価値形成や倫理観にしばしば大きな影響を与えてきたという現実がある。社会の世俗化や宗教の多元化が世界的な規模で進行する今日にあっても、宗教と倫理との間には、絶えず問い直さなければならない緊張関係が存在している。しかし、科学やテクノロジーの急速な進展によって、人類は未曾有の価値混迷の時代に直面しており、既成宗教が旧来の価値観を一方向的に振りかざすだけでは、到底その混迷を打開することはできない。過去の伝統を踏まえながら、宗教と倫理の関係を、近未来を見据え根本的に問い直さなければならないのである。

本学会は、そのような現代の課題を学問的に受けとめるために、以下に記すような目的を目指して設立された。

1) 宗教に関連する倫理的課題を幅広く考察し、その成果を共有する。

それぞれの宗教の教学の中で倫理的課題が解釈される際、独自性と同時に、宗教の違いを越えて理解され得る一般性が存在すると考えられる。たとえば、なぜ善人(義人)が苦しむのか、また、なぜ悪人が救われるのか、といった問いは、多くの宗教に共通する古典的なテーマであると同時に、現代においても、その問いの有効性は広く認められる。

2) 異なる宗教的立場に立つ者同士が誠実に対話を積み重ねていく場を提供する。

1)の目的を遂行していくためには、各宗教の自己完結的な解釈だけでは十分であると言えない。他の宗教にとっても有意味な言説として相互に意見を交換できる学問的基盤が不可欠である。

3) 諸宗教間の対話のみならず、自然科学の諸分野との学際的な対話を積極的に進める。

21世紀における宗教の倫理的役割を考えると、宗教と科学の関係への問いを避けることは到底できない。

4) 現代の社会状況の中で、両性の平等や、性のありかたを正面から見据えていく。

宗教や宗教が生み出してきた価値観は、従来、男性的な視点から形成されがちであった。また、性の扱いそのものがタブー視されてきた歴史的経緯は、多くの宗教に見受けられる。そのような現実への学問的洞察が求められる。

5) 社会に潜在する倫理的関心事に注意を払い、本学会で得られた学問的成果を社会に還元する。

カルト宗教の非倫理的行為をきっかけとし、宗教一般に対する誤解や社会不安が大きくなっている今日、社会との交流の接点を担うことは、宗教的・学問的に大きな意義があるだけでなく、社会に開かれた姿勢を保つことになる。

6) 国際社会に対して適切な情報発信ができるよう必要な措置を講じていく。

学会誌の発行、インターネットの活用などを通じて、本学会の成果を広く世界に伝達する。たとえば、生命倫理や環境倫理に関連するような課題は、地球規模の連携を必要とするのであり、国際社会との交流によって、より実証的な研究を展開することができる。

宗教倫理学会設立の意義

瓜生津 隆真

(宗教倫理学会会長・京都女子大学名誉教授)

宗教倫理学会は、宗教の視点から現代の倫理的課題を幅広く考察し、その成果、とくに 21 世紀における宗教のあり方や可能性を世界に向けて発信し、社会的にそれを共有することを目的として、設立された。宗教や宗派の枠を超えて、すなわち宗教的立場の違いを超えて互いに宗教の社会に果たすべき使命や役割を語り合っていこうとするのである。また宗教と科学の間における対話も進めていこうとしている。

ところで、近代以降の人間社会を見ると、実にさまざまな人間の諸問題が指摘できる。とくに 21 世紀を目前にして、20 世紀の百年をかえりみると、急激な科学技術の進展は、人間生活に大きな変化をもたらし、それは意識の面にまで及んでいる。そのことは好むと好まざるとにかかわらず、宗教にも大きな影響を及ぼしている。宗教的な視点からは、近代化とは「世俗化」の過程であるということは誰もが認めるところであるが、世俗化とは社会のなかで聖なる領域、あるいは宗教が形成する部分がスリム化していくことを意味するのである。しかし宗教は本来人間の生き方と深く関わっているし、そのことはこれからも変わることはないと思われるから、人間社会の未来を考えるときには、当然のことながら、宗教の未来を考えねばならないのである。そうしてそこに、社会が持っている価値規範と宗教の超俗的、超越的な 往々にして現実否定的に向かうが 価値観との間に根本的に問い直さねばならない緊張が生まれるのである。

しかしながら、宗教と倫理との関わりは、かつて考えられていたほどにその検討は容易ではない。なぜなら、たとえば生命倫理一つとってみても、その考察には、死生観をはじめあらゆる文化の諸領域にわたる検討が求められるからである。宗教と科学との関わりについても、いまや人間の生命そのものの見方に深くつながっていて、さらに生き方の本質的追求と無関係には考えられないのである。いまから 8 年前になるが、岩波講座『宗教と科学』全 10 巻のシリーズが刊行された。その第一巻のはじめに、21 世紀をより良く生きるために科学と対話のできる真の宗教を求めることの大切さを訴え、このように述べている。

「科学・技術が飛躍的に進み経済大国化した今日の日本では、人々は一見平和で満ち足

りた生活を送っているように見える。しかし一方には多くの新新宗教の驚くべき隆盛があり、他方ではさまざまなかたちをとった修業や神秘主義への憧れが人々の間に広がっている。それから見て、私たち日本人はテクノロジーや経済の豊かさでは満足することのできないさまざまな心の飢えを抱いていると思われる。宗教はいったいどんな役割をはたしているのだろうか。さらに日本人にとって宗教とはいかなるものなのか。…」

このように宗教と科学について、さらに宗教そのものについて深く考えていくことを呼びかけているのである。二十年余り前になるが、現代日本における宗教をテーマにした『宗教を現代に問う』という5冊のシリーズが毎日新聞社から刊行された。その中に分子生物学の渡辺教授の発言がのっている。遺伝子操作による人為的社会の可能性にふれて、未来の人類社会をどう造っていくか、それは人間の価値観によって決まるが、そのことは科学の問題ではなく、宗教が引き受けなくてはならない問題である、と指摘している。いまや科学技術はさらに進み、環境破壊が地球的規模で問題となり、深刻化している。そのことを思うと、人間自身を深く掘り下げ、欲望の恐ろしさを知って、他と共存することのできる道を提示する真の教えに謙虚に耳を傾けなくてはならないであろう。

科学と宗教の間における対話のほか、現代の人間社会には実にさまざまな容易に解決のできない問題が生じてきている。宗教者もまたそれらと無関係にあることはできないのであって、いま宗教者に求められているのは、たとえば福祉について、教育について、あるいはカルト宗教について、どのように考えているか、それら問題の本質と問題解決の方法についての具体的な発言である。

かつて「宗教は現代不在であり、現代は宗教不在である」(西谷啓治)といわれた。このことは現代のいまもそのまま通用する。「宗教は現代不在」とは、正しく上記のような現代社会の諸課題にたいしての宗教者の取り組みが欠如していることであり、したがって宗教が現代社会の苦悩になんら応えていない現状をきびしく批判しているのである。ダニエル・ベルの言葉を借りると、現実の宗教が破産している、ということにほかならない。ちなみに彼は、宗教が破産したところでは、つねに擬似宗教が台頭する、と述べている。カルトなどの日常生活から逸脱する宗教運動が活発化することをさしているのである。「現代が宗教不在」とは、世俗化が進み、もはや現実に宗教に何も期待せず、また無関心になっていることであり、広く宗教が社会から退化していくことである。とくに既成教団に対してその傾向が著しいことをさしているのであって、現代社会の不安と昏迷の原因がそこにあることを鋭く衝いているのである。

宗教と倫理との関係とは、現実の人間生活において宗教がいかに機能しているか、また宗教的な価値観が人間の行動規範に対していかに問いを投げかけることができるか、さらにそこに課題を見出し、問題解決への道を提示できるか、ということを中心とするもので、そこに焦点があると思われる。要するにいまわれわれ宗教者が、自ら主体的に宗教者としての自覚を新たにし、社会の苦悩を取り除くために、なすべきことを具体的に実践していくことが何よりも大切な課題となっているのである。

釈迦牟尼のエピソードの一つは、一人淋しく病いの床によこたわる弟子を手厚く看病されたことを伝えている。胃腸を病んだ修行僧は仲間から見捨てられて不浄物のなかに埋もれていた。釈迦牟尼は汚れた身体をきれいに水で洗い、体をさするなど看病をし、「修行僧たちよ、われに仕えようと思うものは、病者を看護せよ」と諭したという。ちなみにこのことは玄奘のインド旅行記『大唐西域記』にも紹介されている。この釈迦牟尼の精神は以後も引き継がれ、前三世紀にでたアショーカ王は施薬、療病、悲田などの施設をつくり、その伝統は日本にも受け継がれたことはよく知られている。その精神とは何かというと、すべての人に対する平等の慈悲であることはいうまでもない。

かつて信仰誌『自照』が刊行されていたが、その創刊号の巻頭言に足利瑞義師はこのように述べている。「釈迦はこの地上において全人類は如何に完成せられるべきかといふ問題を身を以て解いて、全人類の目的方向は斯くの如くあるべしといふことを示された。釈迦は能仁、牟尼は寂黙で、能仁寂黙は智慧と慈悲の意である。全人類はこの完成に向って不識のうちに生活しているのである。本誌の使命は全人完成の意味を明瞭にし、以て全人に除苦悩の道がすでに用意せられてあることを説くものでありたい。」これは昭和17年の発言であるが、宗教の目的を明確に示したものとしていまなおその意義を少しも失っていない。

先述のように、近代以降世俗化の波がひたひたと押し寄せ、宗教集団が主となって行ってきた教育事業、福祉事業、医療事業などが世俗業務として国や地方自治体に移行していく。宗教集団はそのため純粋な宗教機能にその活動が特化し、社会における教団の教勢が制限され削ぎ落とされていく。しかし宗教が社会とともにあるかぎり、教育や福祉から宗教が全くなくなるのではない。むしろ教育や福祉の原点を深く追求していく時、宗教的な立場からの検討は不可欠であるといえよう。

社会が近代化するにつれ、宗教は社会の中心から辺境へ追いやられ、個人や社会に対する影響力が弱まっていくことになる。現に教会や寺院に足を運ぶ人が日とともに減少して

きているのであって、既成教団が衰退しつつあることは明らかであり、その傾向はますます加速していると思われる。だれもそれを否定できないであろう。また宗教は世俗化しあるいは個人化していくと、道徳や倫理と近いものになっていく。さらに価値観の多様化は宗教にも影響し、宗教的多元主義の傾向もでてくる。もはや宗教は社会的・政治的に重要な問題ではなくなる。近年に到るまで、そのように予測されていたのである。

ところがこの予想に反して、1970年代から宗教的な様相が変わってきたのである。世界の各地で多種多様な宗教回帰現象が出てきた。聖典の権威を信じて文字通りに受容し、社会全体を宗教的倫理で律しようとする「原理主義」がその一つの現れである。また社会全般の近代化により個人化の方向をたどると思われていた宗教が、民族集団の共同体意識としての傾向を強めてきたのもその現れの一つといえる。合理性を重んじた安定した社会構造が崩壊し、人間のアイデンティティが喪失して、新たなる自己像とコミュニティを求めようになったのである。合理主義への不信は、その対極にある神秘主義への憧れを生み出していく。このような宗教のリヴァイヴアル現象は、現代の社会に新たな問題を提起することになった。たとえば宗教間の対話ということも、宗教的対立があるところでは容易ではない状況が出てきたのである。

21世紀の社会を見据えて宗教の役割を考え、宗教者として何をなすべきかを実践的に明らかにしていくことがいま強く宗教に求められている。宗教の多元化、民族問題における宗教的対立、カルト宗教の流行など、宗教に関わる問題はますます複雑化し、深刻となりつつある。このような現代の宗教と社会との間における諸問題に積極的に取り組み、宗教のあるべきすがたを考えていこうというのが、繰り返しになるが、この学会設立の趣旨である。いま取り組まねばならない課題は実に多岐にわたるが、当面本学会が取り組んで行こうとしている課題は、要約すると、およそ次の六項である。

- 1) 広く宗教と関連する倫理的課題を考え、共通理解を深める
- 2) 宗教間の対話を深め、その場を提供していく
- 3) 宗教と科学との対話を進める
- 4) 宗教的価値観の形成における性差を見据え問題を明らかにする
- 5) 社会の宗教的認識に注意を払い、社会との接点を重視する
- 6) 国際社会に情報を発信できるよう必要な措置を講じる

以上をもって私の宗教倫理学会設立の意義についての基調講演に代えることにしたいと思います

う。会員の皆さんがこれらの課題をめぐって、大いに討論し、活発な意見を交わされるよう心から期待する。

公開シンポジウム「宗教と倫理」

宗教と科学と倫理

浄原法蔵

(岡山理科大学工学部)

1. はじめに

昨年7月のある講演の後、京都女子大学の徳永道雄先生から「宗教倫理学会が設立されるので、その設立総会のパネルディスカッションに参加するように」との要請があり、その趣旨が分からないままにお引き受けしました。分からない第一の理由は本学会の名称から推察される設立趣旨でありました。「宗教倫理学会」とは、宗教における倫理を取り扱う学会なのか？それとも宗教と倫理を並立的に考察する学会なのか？何故に宗教者が倫理を論じる学会を設立しなければならないのか？でありました。第二の理由は、何故に自分が招かれるのか？自分も浄土真宗本願寺派の住職ではあるが、科学者として招かれたとすれば、何故に科学者がこの学会に関係するのか？が理解できなかった訳であります。今、理解できることは科学が宗教と倫理に深く係わってきたし、特に現および未来人間社会において科学の在り方を抜きにして宗教も倫理も考察できないことである。

倫理、すなわち社会的人道規範はその環境の伝統文化・思想・政治体制によって変化する特質を内在している。それには環境発生的に形成されるものと人為的に作成されるものがある。今、ここで問われるのはこれまで継承されてきた倫理観の変化・崩壊である。環境によって変わることはない人間共通の絶対的倫理はあり得るのであるか？その絶対的人道規範は宗教の中に見いだせるであろうか？そのためには宗教自身が「宗教とは何か？」を問い続ける必要がある。宗教自身いささかも変化しないものであるか？自己完結的固定化概念となっていないであろうか？

近代および現代社会の全ては「科学と技術」に支配されてきたし、ますます依存して行く。科学と技術は社会の固定概念を打破することを宿命とする。科学は固定化した倫理を

破壊するところに進展をみるのである。それは宗教をも変革する。倫理と宗教に変化を与えない科学はあり得ないのである。

科学と技術の人間の精神文化（宗教）への影響とその外的表現である倫理規範への影響を考察するためには、科学という学問分野の理解を深めることが極めて重要と考える。

2．科学の特質

1) “科学”

日本語の“科学”という語彙は、中国南宋陳亮が「科挙之学」の略語として科学という語彙が使用されたことに始まると言われる。すなわち「科学」の本来の意味は「科目別に試験して人材を挙げる(科挙)ための学問分野」の意味であり、「個別学問分野」を指した。明治初期、福澤諭吉もそのような意味で科学を使用し、「文学科学」という言葉さえ使われている。明治の文明開化時期に西欧からの自然科学をドイツから取り入れることに重点をおいた。その成果もあって、科学の語彙が現在使われている近代自然科学を指すようになった。

2) “Science”

古代ローマ使われたラテン語 *scientia* に由来し、「知識」を意味する。中世ヨーロッパでは *scientia naturalis* は「自然に関する知識」の意味で「自然哲学」と同じ意味であった。その言葉が現代のサイエンスの意味をもつようになったのは17世紀になってである。

3) 近代精密自然科学“サイエンス”

古代ギリシャで神話的思考からの決別し、徹底して納得できる根拠を求める思考から論証（証明）思考法が生まれた。これが科学の源流でありヨーロッパの合理主義の源流と言える。その古代ギリシャ科学には理論数学、自然学と医学が含まれ、天文学や機械学が論理的に展開されていった。ギリシャ科学に始まる古代科学はアリストテレス的学問体系がキリスト教的に解釈しなおされて、キリスト教的アリストテレス主義の学問体系が成立した。そのために真の論証的科学は17世紀の中世にいたるまで約一千年間にわたって大きな進展はなく“科学の暗黒時代”と言える。その科学暗黒時代に夜明けが生まれたのはルネサンス以降展開された科学革命による近世科学であり、次いでフランス革命後に科学に大転換が起きた。これが現代科学を導いたと言われる。

古代ギリシャのプトレオマイオスが集大成した“地球中心的な数学的天文学(『アルマゲ

スト』)”がコペルニクスによる“太陽中心的な体系(『天球回転論』)”への転換が開始され、ニュートン『自然哲学の数学的諸原理(プリンキピア)』によって完成をみた。これが科学史上の一大事件である。この時期にケプラー、ガリレオ、デカルトなどにより自然の機械論的モデルの採用と数学的自然記述の重視が基礎となった科学が成立された。それは数学と古典力学が中心であった。

生物も機械論モデルによって見られるようになり、化学も錬金術的伝統から離れてボイルらによって機械論的・粒子哲学的形態に書きかえられていった。

このような数学的、機械論的、実験的科学は近代科学の概念となり、それより派生した科学的合理主義は一般思想、一般社会への普及の思想運動も起き現代西欧思想の基礎となっている。バイオテクノロジーの基礎となる分子生物学も生物の機械論化によって生まれた学問である。

4) 技術

元来、科学と技術は必ずしも同一線上のもととは言えない。自然摂理の哲学とは無関係に人間生活手段として技術は生まれ文明として展開していった。ルネサンスの科学革命以来、18世紀まで技術が科学の形成に貢献したテクノロジー科学であった。19世紀の半ばには反対に実験科学はテクノロジーとして実現される「科学に基づいた技術」すなわち「科学的テクノロジー」となった。産業に役立つ科学「産業化科学」とも呼ばれるようになり、純粋学問の「アカデミズム科学」と対照される概念である。現代においては科学と技術は切れない関係となっている。

現在、科学のあり方が問題視されているが、その対象となるべきものは科学ではなく実際は技術である。社会と深く係わり直接影響を及ぼすのは技術であり科学ではない。技術の社会的機能についていろいろな考えがある。一般的には「技術は目的を遂げるための手段にすぎない」という「技術道具説」が主流であるが、「技術自体が実質的な目的内在的な存在、独立した存在である」という「技術実体説」をハイデガーは唱えている。

科学者と技術者は道具説を採り責任からの回避の姿勢を常にとる。実体説では、技術そのものがものごとの中枢部分にかかわる骨格的思想であり、イデオロギーであるとする。もはや技術は科学を栄養として巨大に成長し、純粋科学から独立して一人歩きをする化け物となったと言える。その結果、経済的、政治的あるいは軍事的目的を果たす行動をとる。また、その技術が技術として利用されなくても技術の存在自体が力となる。

3. “宗教と倫理” と “科学と技術”

社会的規範である倫理には外発的倫理と内発的倫理があろう。前者は人為的倫理すなわち社会システム維持を目的とした政治的意図が強く、“システムの倫理”といえる。後者は人道的倫理で自然発生的で人間個々に生ずるものであり、その倫理観は民族的、文化的および宗教的背景を基礎とする“個の倫理”といえる。宗教教団によって設けられる統一的制約的倫理規定は宗教を背景とするが、この場合は“システムの倫理”に属するといえる。しかし、戒律があってもそれに制約されることなく、その戒律を自己の生活指針として内発的に持つ倫理は後者に属することとなる。

先進国と呼ばれる経済高度化社会において倫理および倫理観の喪失は“イデオロギーの消滅(消失)”に起因するところが大きい。イデオロギーは国家単位、民族単位あるいは個人的な思想アイデンティティーであるが、民族、人種が混在した社会また多量の情報が瞬間的に伝播するような社会においてその社会システムが円滑に維持されるためにイデオロギーの画一化・均一化が起こり“個のアイデンティティー(思想)”が認められなくなってしまう。自由社会と呼ばれる社会でありながら、実は思想的フレキシビリティはなく思想的キャパシティもなく思想的および思考的自由はない。ただ共通の唯一のイデオロギーとして“経済論理”だけが残り全てを支配する。単一のイデオロギー、単一の目的しか存在しない社会は明らかに全体主義であり、内においても外においても単一目的の達成のためには手段を選ばなくなり、個同士が互いに個の存在を認めない社会へと変貌する。そこに社会的規範が消滅し、いわゆる“何でもあり”の社会となる。

人類の共通な“知的枠組み(パラダイム)”は“通念”、“常識”あるいは“固定概念”としてその時代その時代の精神文化活動および人間活動すべてに影響を与える。古くは宗教がパラダイム形成に大きく係わり、倫理観もそのパラダイムに基づいて自然発生的に形成され保持されていた。科学と技術が大きく進展する度にパラダイムは破壊され転換されていった。古代ギリシャにおいて、ルネサンスにおいて、産業革命において科学と技術の進展が人類の知的基盤を根底から変え、生活様式だけでなく精神文化活動にも常に大きな変化を与えた。特に20世紀に入って科学の著しい進展は“宇宙と生命の仕組みと機能”を広範に且つ精密に解きほぐしていった。また、今世紀末に至って精密科学に基づいた高度技術は従来不可能と考えられていたことでさえ可能にしていった。現代の科学テクノロジーの急激な発展は天動説の地動説へのパラダイムの転換以上にパラダイムは大きく覆されているといえる。これはパラダイムの転換というよりむしろパラダイムの拡散あるいは破

壊あるいは消滅とでもいえるほどである。すなわち人類共通の知的枠組みがなくなってしまい、人間固有な精神文化活動が希薄になり軽視されつつあると危惧される。このことが宗教および倫理の崩壊に大きく係わっていることは否めない。ある意味では、科学と技術はパラダイム（宗教と倫理）を打ち崩すことなくして大きな発展はない。いわば科学と技術は既存倫理を壊すためにあると言って過言ではない。

4．次世代倫理は宗教と科学の対話から

宗教およびそれに基づく倫理観の希薄化は“イデオロギーの消失”と“科学テクノロジーの急激な発展による既存パラダイムの崩壊”によると結論付けることができよう。これまで外発的作爲的倫理は政治および経済システムの変化により意図的に変えられ作成されてきた。また、内発的自然的倫理も宗教を含む精神文化の変化に伴って変化してきた。歴史を通して見て、時代を選ばない人類共通な絶対的倫理は存在を見いだすことは極めて困難である。はっきりとした倫理が見えない現代、倫理によって制約されることを拒絶する今、例えそれが人道的あるいはヒューマニズムに溢れたものであったとしても、新たに構築した統一的画一的倫理が受け入れられ、次世代に継承されるであろうか？統一的倫理の採用は政治的、宗教的、教育的に好都合であろうが、今やそのような時代は終わりを告げている。ある意味では統一的倫理は個の存在否定すなわち全体主義化に直結して恐ろしい面を含んでいる。これからの次世代倫理とはどうあるべきか？この問題は倫理だけの範疇におさまらない問題である。

最近、“協調”とか“共生”という語彙が現代のキャッチコピーあるいはキーワードとしてさかんに用いられている。しかしそれは美しいことばであるが一つ間違えると“個の抹殺”に結びつく恐れがある。米国で起こった同時多発テロに対する報復に関する国際協調には個たる一国家のアイデンティティーなどは認められなく戦争へと全世界が収斂されていく。これは小学生の“いじめ問題”によく似ている。すなわちシステム（国際、国内など）内では個の存在を抹殺することが倫理となるのである。これは人間と他の生物との共生あるいはエコシステムに対する概念も同様のことが言える。これからの時代は“システムの中の個のありかた”ある意味では“所属するシステムと構成要因である個との戦い”ともなろう。現代は個を尊重する時代、個の存在を主張する時代のように見えるが、実は個のアイデンティティーが失われている時代なのである。

あるべき倫理として、例えそれが教育的であっても宗教的であっても、外発的外圧的統

一的なものを受け止められないであろう。システム維持のための倫理は一時的なものであり争いと混乱を誘発する。個の内から自発する倫理、人格としての倫理、個の尊厳としての倫理がこれからの人間社会に求められるであろう。

“ 個の尊厳としての倫理 ” は “ 自然倫理 ” でもあり、“ 根本倫理 ” とでも呼ばれるものである。科学テクノロジーの急激な進歩がこれまでの既成概念を覆し、ある意味では現在は “ パラダイムの大転換期 ” にある。精神文化の過渡期、混迷期でもであろう。今大切なことは “ 新たなる時代に相応した倫理 ” をあわてて構築することではなく、人間における精神文化活動の活性化にあると考える。科学の時代と呼ばれながら科学が喪失した時代である。科学とは実証的自然哲学である。人間という動物がヒトと呼ぶことができるようになったのは7万年以上前のネアンデルタール人、3万5000年前のクロマニヨン人からである。彼らは宇宙に不思議さを抱き、生命に神秘さを覚えた。また、ヒトの死に涙し死者を初めて弔った。すなわち、“ 知(科学)と情(宗教)”を得たのである。このとき以来、ヒトがヒトと呼ばれるのである。表現として絵画と音楽の芸術活動も生まれ、文化文明が発生した。知と情のいずれかを欠くとヒトはヒトではないといえる。それは例え人間の姿をしていても他の生き物に等しい。すなわち「科学と宗教」は「人間が人間たる所以の固有な特質」なのである。今、わたしたちに問われていることは「人間が人間に帰る」ことあり、「人間が人間を捨てる」ことかも知れない。

科学も宗教も「人間が人間たる」ための精神活動であった。今の科学は科学ではなくテクノロジーのための科学に陥ってしまった。“ 役に立つ科学 ”、まるでマジックショー的なテクノロジーの開発に熱中する姿は嘗ての「錬金術」を彷彿とさせられる。子供に “ 科学離れ現象 ” が起きて久しい。これも自然の不思議さに関心が向けられず、技術の開発と利用だけに国家的誘導した結果であろう。経済のための科学に他ならない。バイオテクノロジーを活用した先端医療も宇宙開発もすべてコマーシャリズムが第一義的目的である。米
国資本主義によるテクノロジーのコマーシャリズム化を目的としたサイエンスであり。サイエンスのコマーシャリズム化ではない。サイエンスがサイエンスでなくなったことに大きな問題がある。ある意味ではサイエンスという学問体系は変質し崩壊する危険性すら覚える。現に、現代のわたしたちの思考に論理性が重要視されない傾向がみられる。サイエンティスト自身が “ サイエンスとは何か？ ” を問わなければならない。それを問い続けることがサイエンスすることでもあろう。

同様に、“ 宗教とは何か？ ” と自分に尋ねる宗教家は幾か程にいるであろうか？ セントラ

ル・ドグマが変質してしまうとその宗教の存在意義なくなる。しかし閉鎖的自己完結的範疇から出ることなく社会の変化に無関心な宗教は自他救済を放棄した宗教と言えよう。現代が“科学とテクノロジーの時代”であることを拒絶するのではなく認める姿勢を持つことが宗教家に求められる。今の科学の善し悪しは別として、宗教家自身が科学に関心を持ち学ぶことが望まれる。“科学に学ぶ宗教”であることが現代の、次世代に受け入れられる宗教となるであろう。宗教自身が進展しなければならない。片意地な宗教も開教以来変わらない宗教はない。実際はすべて変化してきた。フレキシブルな宗教へと変革しなければ人間社会から遊離した一職業分野となるであろう。

5 . 結語

最初に帰ろう。“何故、いま倫理を採り挙げるのか？”“何故、宗教と倫理なのか？”そして“何故、科学者が呼ばれるか？”。それは科学テクノロジーの発展によって従来考えられなかった倫理的問題が発生しとことによる。その最も典型的な例が、分子生物学の進展によって生まれた高度バイオテクノロジーがもたらした生命操作に対する倫理問題である。特に先端医療技術の中でも臓器移植、クローン個体作成および再生医療によって生じる生命倫理に対して宗教はどのように対応すればよいか大きな課題となった。この問題もある面では宗教の怠慢と言われても仕方ない。また何故に今に右往左往と慌てるのであろうか。そのような宗教の態度は外部からは滑稽にもまた頼りなくも見える。何故なら、生命とありかたを深く考えるのが宗教ではなかったのか？と言った人も多い。余りにも狭義的偏見的生命観に固執してはいなかったであろうか？科学者よりも先に生命のありかたを語らなければならない、答えなければならないのが宗教であったはずである。キリスト教、イスラム教、仏教、神道などと各宗派がそれぞれ異なる生命観を統一し、異なる倫理を設けるのであろうか？一般社会から見れば奇異に見える。すなわち各宗教のための生命観と倫理であってよいのであろうか？と疑問に思う。

倫理は個のものでなければならない。宗教、政治、教育などのシステムによって構築された人為的倫理は個の抹殺に繋がる。神も仏も一人の人間の命を救済するのであれば個を尊ぶ倫理でなければならない。それは個の内から自発的に生じる“知的な倫理”こそ真の倫理といえる。宗教はそのような倫理（観）が出芽し生育するための土壌であり、滋養とならなければならない。

宗教と倫理 キリスト教の立場より

神 田 健 次

(関西学院大学)

はじめに

20世紀のキリスト教の最も重要なメルクマールは、「エキュメニカル」と呼んでも過言ではないであろう。キリスト教の長い歴史において分裂を重ねてきた世界の諸教派が、この一世紀間で相互に歩み寄り、諸教派の一致と協力を目指してきたエキュメニカル運動の軌跡は、大きな歴史的意義をもっている。しかも、このエキュメニカル運動は、キリスト教諸教派間の対話に限定されず、より広範な宗教間対話を包摂する広義の意味をもっているのである。本稿では、このようなエキュメニカル運動の視座からアプローチを試みたいが、特に、筆者が世界教会協議会(WCC)の信仰職制委員会の委員として課題の一端を担ってきていることから、WCCの歩みを中心として叙述したい。

1. 宗教間対話の軌跡と基本的立場

1) 対話の軌跡

まず1910年のエディンバラ世界宣教会議において、既に宗教間対話の論議の萌芽が見られたが、28年のエルサレム宣教会議では諸宗教の中に価値が認められ、世俗主義に対して諸宗教と共に抵抗が呼びかけられている。更に38年のタンバラム宣教会議では、H.クレーマーの貢献もあり、諸宗教との連続性と断絶性が神学的に探求された。クレーマーの立場は、キリストの啓示をキリスト教をも含む歴史的な諸宗教の批判原理とするK.バルトの神学的立場を継承するものであるが、唯クレーマーの新しい点は、バルトが原理的に拒否している諸宗教に対する接点を、「宣教の働き人」にすえている点である(H.Kraemer, *Christian Message in a Non-Christian World*, London 1938, p.140)。

戦後、第二次世界大戦への反省もあって1948年に世界教会協議会(WCC)が成立し、55年以降は共同研究「神の言葉と人々の生きた諸宗教」が、特に日常的に諸宗教の間に生きているアジアの教会からの貢献として着手されている。他方、カトリック教会も

第二バチカン公会議(1962-65年)において歴史的転換を図り、『キリスト教以外の諸宗教に対する教会の態度に関する宣言』が公にされた。教会は、「賢慮と愛をもって、他の諸宗教の信奉者との話し合いと協力を通して、彼らのもとに見いだされる精神的・道徳的富及び社会的・文化的価値を認め、保存し、さらに促進するよう勧告する」(南山大学監修『第2バチカン公会議・公文書全集』中央出版社 1986年 198頁)と、諸宗教に開かれた呼びかけがなされている。

70年代に入って、宗教間対話は重要な展開期を迎え、74年に諸宗教と共に「世界の共同体を旨して」という主題を掲げたコロンボ協議会、更に75年の第5回WCC総会で初めて宗教間対話が総会テーマの一つとなり、「共同体を旨して 諸宗教、諸文化および諸イデオロギーに生きる人々との共同の探究」というテーマが掲げられた。そして、対話は、「シンクレティズムを防ぐものである。というのも、対話においてわれわれはお互いの信仰をその深みにおいて知るに至るからである。その人の信仰は、対話によって試され、新たに把握され、鮮明にされるのである」(Breaking Barriers. Nairobi 1975, London 1976, p.72)と、対話の重要性が呼びかけられている。このような論議を背景として、77年にタイのチェンマイで、「共同体における対話」という主題で協議会が開催され、諸宗教との共同体を求めるキリスト教的基礎の解明をめぐって『指針』作成に向けた準備作業が行われた。そして、79年に『多様な宗教とイデオロギーに生きる人々との対話に関する指針』(Guidelines on Dialogue with People of Living Faiths and Ideologies, Geneva 1979)が公にされている。

80年代に入り、83年の第6回WCC総会では、他宗教より15名のオブザーバーも参加し、「われわれは、他の宗教に生きる人々が宗教的真理を求めるときに神の創造的な働きを認める」(Gathered for Life. Vancouver 1983, Geneva 1983, p.40)という積極的な叙述が見られる。また86年には、『隣人の信仰と私の信仰：宗教間対話による神学的発見』(My Neighbour's Faith-and Mine. Theological Discoveries through Interfaith Dialogue, Geneva 1986)というスタディ・ガイドがWCCより刊行され、諸宗教に生きる隣人と共に生きる考え方が多様なかたちで提示されている。さらに87年の京都協議会では、「宗教間対話における霊性」の問題が扱われ、霊性をめぐる広範な諸課題が検討され、89年のサンアントニオ宣教会議では、初めて他宗教からコンサルタントが参加し、宗教間対話を視野に入れ今日の宣教課題をめぐって論議された。

そして90年代では、91年の第7回WCC総会において、基調講演で韓国の女性神学

者が問題提起したことが契機となり、多元的文化・宗教との関係で福音の問題が提起され、論議された(Signs of the Spirit. Canberra 1991, pp.252-253)。また同年、バチカンの教皇庁諸宗教評議会・福音宣教省が、第二バチカン公会議に基本路線を継承しつつ、さらに諸宗教との対話とキリスト教固有の宣言との関係を解明した『対話と宣言―諸宗教間の対話とイエス・キリストの福音の宣言をめぐる若干の考察と指針』(カトリック中央協議会、1993年、原文は1991年)を公にしている。さらに95年のWCCのダブリンでの協議会では、「多元主義の諸宗教」という主題で宗教的多元主義の時代における宗教間対話の神学的基礎付けと課題をめぐる、エコロジー、フェミニズムの視点も織り込みながら新たな方向性が模索された(Religions in Pluralism, Geneva 1996)。そして96年のブラジル宣教会議では、多元的文化・宗教における福音の問題が大きくクローズアップされて論議され、その成果は98年の第8回WCC総会でも受け止められたのである。

2) WCCの見解に関する考察

既述のように、WCCでは1979年に『多様な宗教とイデオロギーに生きる人々との対話に関する指針』を、宗教間対話の問題に対するWCCの基本的見解を示す公的文書として刊行している。『指針』の第一の内容的特徴は、「多様な宗教とイデオロギーに生きる人々との対話」と標題が示しているように、他宗教に生きる「人々」(people)との対話に焦点が当てられている点であり、これは、WCCの展開してきた対話のプログラムに一貫してきた要点であったと言える。無論、それぞれの宗教の伝統や教理との対話が問題とならざるを得ないが、最も重要な焦点となるのは、「人間」との対話であり、その対話を通して、多様な宗教に生きる人々とどのように共同体を、そして人類共同体を共に形成するのかという点に関心の重点が置かれているのである。

第二の特徴は、対話の方法と意義に関するものである。WCCにおいて宗教間の対話ということで、第一にさまざまな課題を中心とした諸宗教の代表による対話、第二にアカデミックなレベルの対話、そして第三により実践に即した霊的なレベルの対話という三つの類型があげられる。とりわけ重要な洞察は、「最も基本的なものは、あらゆる多元的状况の中で営まれている”生活の対話”である」という指摘である。このような洞察の中には、宗教間対話というものが決して特別の状況に限定されたものではなく、むしろ「一つのライフスタイルとして記述され、経験され、展開されるべきもの」と、宗教の多元的社会における日常生活のレベルで対話が理解されているのである。

第三の特徴は、諸宗教及びそこに生きる人々の神学的意義をめぐる点で、まず、「キリス

ト者が他の諸宗教やイデオロギーに生きる人々との”共同体における対話”に真摯に関わろうとすれば、このような人々が歴史における神の働きの中でどのような場をもつのかと、鋭く問わざるを得ない」と述べられる。ここには、明らかにキリスト包括主義と呼べるタンバラムでの立場を超えようとする三一論的な立場が提示されているのである。このような新たな神学的アプローチは、キリスト包括主義の立場を包摂する、より幅広い神学的なパースペクティブを提示していると言えるであろう。

最後に、WCCの『指針』に示された基本的見解を、1991年に表明されたカトリック教会の見解『対話と宣言―諸宗教間の対話とイエス・キリストの福音の宣言をめぐる若干の考察と指針』との比較で考察してみたい。カトリックの『対話と宣言』とWCCの『指針』の間には、今日の宗教的多元化の状況に生きる教会の姿勢として宗教間対話の必要性、相互協力の重要性などをめぐって共通の要素が少なくない。しかしながら同時にいくつかの基本的な相違点も存在しており、第一の相違点は、今日の宗教的多元化の状況の受け止め方である。確かに、双方とも多元的状況に対する言及が見られるが、カトリックの場合、「対話」の位置と役割があくまでも「宣言」へと方向づけられているという意味で、宗教的多元主義の評価と受け止め方も必ずしも十分であるとは言えないであろう。他方、WCCの場合、「共同体」における多元的状況に多くの頁が割かれていることから窺えるように、宗教的多元主義の評価と受け止め方がより積極的なものとなっていると言える。そして第二の相違点は、神学的アプローチをめぐるものである、カトリックの場合は、典型的なキリスト包括主義と呼ばれるものである。それに対して、WCCの場合、上記のように、キリスト包括主義を超えようとする共同体の取り組みから、三一論的な神学的アプローチが提示されており、そこに多元主義とキリスト包括主義の双方を包摂しようとする意図を看取することができるのである。

2 . 倫理的課題における対話

1) 生命倫理の問題をめぐって

現代の先端医療技術の進展によってもたらされてきた人間の生と死をめぐる諸問題は、今日、生命倫理の課題として大きくクローズアップされてきている。人間のいのちの始まりをめぐるのは、人工妊娠中絶、人工授精、体外受精、クローン人間の可能性などの問題が、他方、いのちの終焉をめぐるのは、脳死と臓器移植、安楽死・尊厳死、ホスピスなどの問題が、具体的に今日のキリスト教倫理の課題として問われているのである。

このような生命倫理の問題へのエキューメニカルな取り組みの萌芽は、既に60年代半ばから着手されており、90年代に至るまで多様な世界会議の重要テーマとなっている。WCCとカトリック教会は、生命倫理の問題についてその意思決定の方法や決定内容に幾分相違点が窺えるが、近年の共通の課題として、それがWCCの「いのちの神学」であれカトリックの「いのちの福音」であれ、幅広い視野のもとで「いのち」の問題に焦点を合わせている中に、大切な課題が提示されていると言えるであろう（神田健次編『講座現代キリスト教倫理 生と死』（日本キリスト教出版局、1999年、14 - 18頁）。

新約聖書における「いのち」には三つの用法が見られ、第一は、「ビオスとしてのいのち」の側面であり、人間の生存の期間、生涯、生活など、現象として現れているいのちを指している。第二は、「プシュケーとしてのいのち」の側面であり、人間のいのちの営みの中心を表現するものとして、息、生命、魂など包括的な意味で訳されている。そして第三は、「ゾーエーとしてのいのち」の側面であり、死と対比的に考えられているいのちそれ自身、永遠のいのちといった意味を持ち、新約聖書の生命観で最も重要な意味を示している。第一の「ビオス」という用語は、バイオエシックスなどの「バイオ」の語源をなすもので、従って、ビオスとしてのいのちの側面を正当に受け止めるということは、身体性としての人間の生物学的側面の評価にほかならず、今日の先端医療技術の背景をなす人間観と共通の土俵に立つことを意味している。しかし同時に、このビオスとしてのいのちは、この世の現象として現れた肉体的・生物学的いのちとして、明確に自然死を終極とする有限なものとして相対化されている点は重要である。ビオスとしてのいのちと対照をなすいのちの側面は、特に新約聖書において重要視されているゾーエーにほかならない。先端医療技術の背景をなしている生物主義的人間観においては、人間の死は敗北にほかならず、少しでも人工的に延命可能にすることこそ医学の前進と考えられているが、今日のホスピス運動や尊厳死の運動が提起している根本的な問いは、そのような人間の死理解の問題性であると言えるであろう（上掲書 22 - 25頁）。

さらに、今日の分子生物学、遺伝子工学の発達は、急速な発展を遂げており、とりわけヒトゲノム解析計画は巨大なプロジェクトとして、現代科学の驚異的な発展である。そのことは、同時にわれわれの時代が、遺伝子診断、遺伝子治療の時代を迎えていることを認識せざるを得ない。このような遺伝子診断・遺伝子治療の背後には、明らかに優性思想の問題が潜在しており、クローン人間の可能性、人工授精・体外受精の問題とも連関することである。遺伝子診断・治療というものが、遺伝決定論に傾斜する一面的な生物学的人間

観を前提としており、特に障害者の存在を脅かす優性思想として、大きな倫理的問題を投げかけている。WCCの新しい研究プロジェクトの一つとして「神学的人間学」が取り組まれているが、この共同研究のパーспекティブにはこのような生命倫理の課題があるのである。

もう一つ、倫理における文化の問題に言及したい。生命倫理の問題における欧米と日本における宗教と社会の対応の相違が見出される。顕著な例としてあげられるのは、脳死・臓器移植の問題であり、欧米の教会と社会は、比較的早い段階で脳死・臓器移植の問題を論議し、承認している。日本における宗教と社会における対応は、多様性が見られ、困難な局面も窺える。勿論、その要因の一つに和田心臓移植の問題が、深刻な医療不信を招いた点が指摘されなければならないであろう。同時に、日本の文化的風土の問題、特に日本の宗教的・文化的伝統に根ざした固有の死生観がある点が指摘されなければならない。その意味でも、生命倫理における文化的コンテキストの問題として、宗教間対話の重要な課題が提起されているのである。

2) エコロジー倫理をめぐって

今日のグローバルなエコロジー危機の問題に対して、WCCの取り組みにおいては、1966年にジュネーブで開かれた「教会と社会」に関する世界会議で既に萌芽が見られる。その危機的認識が真剣に受け止められたのは、70年代にはいつてからであり、特に75年のナイロビにおける第五回WCC総会以降からであった。とりわけナイロビ総会において、オーストラリアの生物学者チャールズ・バーチの行った講演が大きな引き金となった。彼は、「公正で、持続可能な社会」というものを、自然に対する人間の関係に根本的な転換を促すものだとして新たに提唱した。バーチの講演をうけ、総会は、「今、人類が直面している責任は、持続可能な地球社会に慎重に移行することであり、そこでは科学と技術が、人々の基本的・物理的ニーズに合致するように変えられ、また人間の苦難を軽減し、すべての人々にとっての生活の質を持続できる環境を作り出すために変えられる」(Breaking Barriers Nairobi 1975, London 1976 p.23)と述べている。そして、バーチの貢献もあり、79年にはボストンにおいて「信仰・科学・未来」に関する世界会議が開催されている。ボストン会議では、科学・技術の発展にともなう倫理的な問題が広範に論議されているが、日本からは水俣の問題に関するレポートや仏教の立場からのレポートが行われた。

さらに1990年には、韓国のソウルにおけるWCCの「正義・平和・被造世界の保全」(JPIC)世界会議は、宗教間対話を視野に入れたエコロジーの課題をめぐる世界会議

として歴史的なものであった。これまでWCCでは、「正義と平和」をめぐる取り組みは積みはあったが、「被造世界」との緊密な連関で探求されたことは画期的であった。特に、JPICとの関連で、88年にノルウェーで開催されたエコロジー倫理をめぐる宗教間対話の協議会には、仏教、ヒンズー教、ユダヤ教、イスラム教、シーク教、そしてキリスト教の代表が集まっている。この対話を通して、「われわれは、被造世界の本質的な価値と親密ないのちの相互依存性を肯定する、それぞれの宗教的パースペクティブをもつ伝統を再発見し、注目し合った。更にわれわれは、相互に検証し合う多くの射程が存在する領域を見いだした」(Integrity of Creation - Perspectives from People of Other Faiths, in: Current Dialogue, Dec. 1988, p.6)と、共同の声明を表明している。ナイロビ総会では生物学者のバーチが大きな貢献を果たしたのに対して、ソウル世界会議では世界的な物理学者として著名なドイツのヴァイツゼッカーが指導的な役割を果たしたことは注目すべき事である。グローバルなエコロジー危機に直面して、長い間対立関係にあった科学者と宗教者が互いに向かい合い、危機の克服のために共同の取り組みを着手したことは重要なことであった。

L.ホワイトは、今日のエコロジー危機の思想的なルーツをめぐって、「近代的な西欧科学はキリスト教神学の母体のなかで鑄造されたのである。ユダヤ=キリスト教の創造の教理によって形作られた宗教的献身のダイナミズムこそ、そのはずみを与えたのである。……もしそうなら、キリスト教はとてつもない罪の重荷を負っているのである」と、鋭く指摘している(L.ホワイト『機械と神』みすず書房 1972年、91頁)。ここで、ホワイトに指摘されている聖書の箇所は、明らかに旧約の創世記1章28節における、「神は彼らを祝福して言われた。「産めよ、増えよ、地に満ちて地を従わせよ。海の魚、空の鳥、地の上を這う生き物をすべて支配せよ」という、「神のかたち」として創造された人間に対する神の委託の言葉である。

確かに、創世記1章28節のいわゆる「地の支配」の教説として受け取られてきた聖書解釈の影響史が、近代初頭の機械論的自然観の形成に無関係ではなく、むしろ思想的影響があったことは否定できない。その点で、ホワイトの批判は的を射ていると言わなければならない。しかし同時に、このテキスト自体が、歴史の中で歪められて解釈されてきた側面があり、他の被造世界を「支配せよ」というこの委託は、他の被造世界に対する人間の一方的な優位性が語られているのでは決してなく、むしろ他の被造世界に対する人間の連帯的な責任が語られているのである。この点は、人間だけでなく、神が「野の獣、空の鳥、土を這うものと契約を結ぶ」(ホセア書2章20節、創世記9章9 - 10節など参照)とい

う非人間中心的な契約思想からも裏付けられるであろう（神田健次「被造世界の生と死」『死の意味』新教出版社 1994年 221頁）。

自然科学の対象としての自然理解は、人間存在に対立し合う機械論的自然観に他ならない。このような自然理解を克服する思想的な課題として、共生的な自然理解を提起した明治期の内村鑑三や田中正造などの再評価が行われ、また先住民の自然観やフェミニズムの自然理解が注目されている。さらに、仏教などの豊かな自然との共生思想と取り組みとの対話も必須の課題となっているのである。

結び

21世紀を迎え、生命倫理やエコロジー、戦争と平和などの倫理的諸問題をめぐる宗教間対話は、今日の倫理的課題を共に考える基本的なパラダイムとなってきている。その意味で、この宗教倫理学会のような新たな試みは、倫理的諸課題をめぐる公共の意見形成を共有する一つの大切な場とも言えるであろう。

宗教とヒューマニズム

徳 永 道 雄

(京都女子大学)

1 .

二十一世紀は「こころの時代」だとか「宗教の時代」だとは、よく言われることであるが、それがいかなる意味においてなのかは必ずしも明らかではない。科学文明のあまりにも急速な発達によってもたらされ、またもたらされつつある人間性の急激な変容に恐れを抱き始めた人々の切なる願望から出た言葉だととらえるのが、最も適切であるかもしれない。しかし、考えようによっては、これらは一種の責任回避とも言うべき言葉ではないのか。つまり、自分は科学文明の恩恵を十分に受けながら、それがもたらすマイナスの要素の解消は宗教に負わせるという類^{たく}いの責任回避である。はたしてそういう役割を宗教が果たすことができるか否かはまったくわからないが、ただ、宗教がその本来的な役割だとされてきた「個の救い」という要素に加えて、かつてなかったような社会性が要求されるようになったことだけは間違いないと思われる。

「かつてなかったような社会性」とは、言うまでもなく、科学技術の未曾有の発展によってもたらされた文明の均一化によって、人類が直面せざるを得なくなった問題のスケールの大きさと、その異質性によるのである。早い話が、昨今の情報技術のめざましい発展や、生命操作の医療技術、あるいは一瞬にして一千万人単位の人間を抹殺できるような爆弾や、地球環境のこれほどまでの破壊等を、この二十世紀の初めに誰が想像し得たであろうか。特に、脳死・臓器移植、クローン技術、あるいはES細胞の作成などの先端医療の進歩は、人間が侵すべきでない領域を侵しているのではないかという恐れさえ生じさせている。このように、好むと好まないとにかかわらず、現代の人間の一人一人が過去の時代においては考えられもしなかった規模の問題を背負っており、またその深刻さも従来の尺度では計れないほどのものになってしまっているのである。

このような人間の状況に対して宗教が無関心であることはもはや許されなくなっている。例えば、これまで仏教は他宗教、特にキリスト教から、その歴史性ひいては

社会性の欠落を指摘されることが多かった。それはとりもなおさず西洋的な意味における倫理性の欠落ということであったかもしれないが、「個のさとり」とか「個の救い」を第一に強調して存続してきた仏教としては当然のことであり、またそれこそが仏教の独自性でもあった。しかし、先に述べたような現代の人間の状況を鑑みると、従来の「個」の概念は通用しなくなったと考えざるを得ず、したがって、いわゆる「さとり」や「救い」の構造も変容せざるを得なくなったのではないかと思われる。いかなる宗教に属する人間であろうと、共通の問題を背負っているという視点に立って、その答を見出す作業にとりかかる必要がある。およそ宗教者ほど独善的な存在はないといっているが、今や個々の宗教の優劣を論じている場合ではなく、現代の世界に共に生きる人間としての意識をもって、伝統ある諸宗教が対話を重ねて、先にあげたような多くの問題に対処する必要に迫られているという現実がある。ただし、その際に是非とも注意しなければならないのは、いわゆる「ヒューマニズム」との混同であろう。ヒューマニズムの定義は特定できないが、今はいちおう「人間と人間の問題に対する人間による関心と愛情」という最も広範な定義を用いるとすれば、そこに宗教が入り込む余地はない。現代の問題に積極的に発言しているいくつかの宗教の関与の仕方を見ても、ただヒューマニズムを標榜しているのみで、宗教としての立場はどこにあるのかと首をかしげざるを得ないものが多いのではなからうか。宗教であるかぎり、ヒューマニズムの限界、あるいは人間の分別・理性に対する過信、を明瞭に自覚して現代の問題に対処するべきではないのだろうか。それはちょうど仏教のいう「世間善」と「出世間善」のけじめのごときもので、後者をもってはじめて現代の人間につきつけられた未曾有の問題について宗教が発言する意義があると考えられる。以上に述べたように、現代は過去のあらゆる時代と比べて個人の存在が飛躍的に社会化してしまっているため、そのことを考慮に入れなければ宗教本来の役割である自己の内面の掘り下げ、およびそれによる自己解放も実現できなくなったと言えよう。そこで、自らが奉ずる宗教的真理によって人生を生きようとしている者も、その立場から現代社会の問題について考えることが要請されるようになったのである。それはとりもなおさず自らが奉ずる宗教的真理と先に述べたヒューマニズムとの水際を明確にすることである。今やヒューマニズムは現実社会の動かせない価値基準であるといっている間違いはないだろうが、もしもそれをもって宗教の社会性の基準であるとするならば、そこに宗教的価値を標榜する意味はなくなるからである。

個人的経験からすれば、アメリカの大学のキリスト教神学と接触する機会があり、そ

れをつぶさに眺めていると、神学がヒューマニズムを生み出すのではなく、ヒューマニズムに引っ張られて神学があるという傾向があるような気がしてならない。今やアメリカの神学は社会の発展や人類の福祉にどれだけ役立つかという仕事になってしまったとって過言ではない。それはそれで結構ではあるが、そこにキリスト教の立場からの独自の視点が欠けているならば、神学者の発言であるという必然性はないように思えるのである。

仏教の国際学会においてもこれは同様で、ヒューマニズムの視点からとらえられた発言や発表が横行している。つまり、ヒューマニズム一辺倒の立場に立って、仏教は社会の倫理や世界の平和に寄与することのできる要素に^{たく}充ちているという類いのとらえ方であって、前進的で、力強く、明るい希望に満ちており、それはそれでまことに結構であるが、何か重要なものが欠落しているのではないかという疑問を感じない人はいるまい。それは人間を超えた立場からの視点が決定的に欠落しているのではないかという疑問である。

2 .

確かに現代の世界は現実にヒューマニズムを原理として動いている。したがって、いたずらにヒューマニズムを否定するだけでは、社会と融和してゆくことができなくなるであろうことは間違いない。特に昨今の新・新宗教といわれる集団の目に余るような行動によって、現代の若者の中には宗教といえば危険なもの、反社会的なもの、反倫理的なものという先入観をもっている者が多いから、宗教がそういうものではないということ的印象づけるにはヒューマニズム的な要素を強調する必要もあるであろう。

しかし、同時に、というよりは本質論として、個々の宗教本来の真理を表に出すことがないとすれば、宗教の立場からの発言としての意味はない。そして、いかなる宗教も人間性の限界という立場を共通の地盤としていると言って間違いはなく、またそれこそが宗教が現代の問題に対して提示できる要素であると考えられる。例えば、仏教で言えば、その本来の真理である「人生は苦であり、自己の本質は無我であり、世界は無常である」⁽¹⁾ という仏陀の教え、あるいは「煩惱具足の凡夫、火宅無常の世界は、よろづのことみなもてそらごとたはごと、まことあることなきに・・・」⁽²⁾ という親鸞の言葉によって示唆されているものを見失ってはならないということである。

人生や世界をまず否定を通して見るというのが、他に類のない仏教の特徴であった。^{るい}そして、仏教が現代の世界に提供しなければならないものは、こういう仏教独自の視点であろう。先に引いた「人生は苦であり、自己の本質は無我であり、世界は無常である」という仏陀の教えや、あるいは「煩惱具足の凡夫、火宅無常の世界は、よろづのことみなもてそらごとたはごと、まことあることなきに……」という親鸞の言葉は今もってその価値を失ってはいないと思えるし、またこういう視点から社会の諸問題に対処することは決して不可能なことではない。これらは決して人生や世界を全否定しているのではなく、世間的な価値観とはちがった価値観をもって人生や社会を見ることを示唆しているということなのである。

ところで、梶山雄一氏は“ニューサイエンスとシンポジウム”というエッセイにおいて、現代の学際的共同研究から得た経験から「研究者のひとりひとりが自分の専門とする学問の前提となっている仮定を超えて、他の学問の前提する仮定との調和をはからねばならない」⁽³⁾と述べている。氏はさらに、

東洋と西洋、科学と宗教などのあいだで討論が行なわれる場合には、各参加者は、西洋思想の基調となっている実体的な自我とか靈魂への信仰や、二元論や還元主義をひとまず捨てるとともに、東洋の無我とか空の立場や物心一元論をも超えて、共通の立場に立たねばならない。人間が物質世界の外側に立って自然を客観的に観察し分析する西洋的な立場と、主観・客観の未分の立場、いいかえれば、人間と自然との一体性を尊重する東洋的な考え方とのあいだの乖離を乗り越えることができなければ、シンポジウムや共同研究は成立しないのである。⁽⁴⁾

というが、これは先の「個々の宗教本来の真理を表に出すことがないとするれば、宗教の立場からの発言としての意味はない」という筆者の主張と真っ向から対立するように思えるが、決してそうではないであろう。梶山氏は個々の宗教の独自性を捨てたのっぺらぼうの真理をもって共通の真理とせよ、などと言っているわけではない。それは、

東と西、科学と宗教などの相互の対話と交流なくしては、われわれが現代の世界に生きていけなくなっていることほど確かなことはない。暗中模索のうちにわれわれが学際的なシンポジウムを開き、共同研究を行なうのも、その要請に応える道を探らねばならないからである。⁽⁵⁾

という氏の発言によって明らかである。つまり、現代の人間に課せられた問題の解決のためには宗教間の対話は不可欠であるという大前提があり、そうである以上は対話と討

議を重ねる以外にはないと氏は言っているのである。そして、

そのさい重要なことは、各人が自己の学問や思想の前提となっている立場を反省・自覚し、一旦それを超えた地平に立って議論をするように努力することである。⁽⁶⁾

と、最初の引用文の意味が明らかにされている。

もしも個々の宗教がその独自性を失えば、それはその宗教が生命を失ったにも等しいことは言うまでもない。しかし、その独自性を主張するのみでは対話や討議の意味がないことも自明である。梶山氏はその経験から、そういう独自性の主張、言い換えれば他の宗教に対する自らの宗教の優位性を主張し合うことの無効性を指摘しているのである。そういう独自性の主張・自らの宗教の優位性の主張は、容易に克服し難いものがあるが、「一旦それを超えた地平に立って議論をするように努力する」以外にはない。それはとりもなおさず共通の地盤に立つということであるが、その共通の地盤こそ現代の人間が負っている「かつてなかったような社会性」、つまり現代の我々一人一人に等しく課せられている未曾有の問題に対する取り組みの姿勢であると思われる。

(註)

- (1) いわゆる「三法印」(諸行無常 諸法無我 寂滅為楽)あるいは「四法印」(諸行無常 諸法無我 寂滅為楽 一切皆苦)のこと。
- (2) 『歎異抄』後序。
- (3) 「ニューサイエンスとシンポジウム」(『死生観の種々相』、佛教大学総合研究所、1996年)の“はしがき”。
- (4) 同上。
- (5) 同上。
- (6) 同上。

「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行の(横書き)5~7ページとする。また、400字程度の和文要旨、200語程度の英文要旨と5語程度のキーワード(和文・英文)を付けること。英文原稿も可。
4. 編集委員会は、投稿された原稿ごとに当該分野および関連分野より2名の査読委員に査読を委嘱する。
5. 編集委員会は、査読委員の報告を受け、掲載・修正・不掲載の判定を行い、その結果と理由を投稿者に通知する。
6. 本規定の変更は評議会の議による。

(2001年4月1日施行、2001年7月23日改正)

宗教と倫理 第1号

2001年11月11日 発行 会員頒布

編集・発行 宗教倫理学会

代 表 瓜生津隆真

発 行 所 602-8580

京都市上京区今出川通烏丸東入

同志社大学神学部 小原研究室

「宗教倫理学会」事務局

<http://www.kohara.ac/jare/>