

宗教と倫理

第2号

研究論文

- 鍋島 直樹 「ヒト ES 細胞の医療への応用に関する
仏教からの一考察」 3
- 塩尻 和子 「アシュアリー神学の位置づけ」 23
- 谷本 光男 「環境問題 暴力批判論の視点から 」 37

書 評

- 寺尾 寿芳 : Gianni VATTIMO, *After Christianity* 65

宗教倫理学会

2002年(平成14年)10月

Religion and Ethics

Vol. 2

Articles

A Shin Buddhist Perspective on the Application

of Human Embryonic Stem Cells for Medical Treatment

Naoki NABESHIMA, Ryukoku University 3

The Position of Ash'arite Theology

Kazuko SHIOJIRI, Tsukuba University 23

Environmental Problems: A Perspective of Criticism of Violence

Mitsuo TANIMOTO, Ryukoku University 37

A Book Review

Gianni VATTIMO, *After Christianity*

(Kazuyoshi TERAOKA, Wakayama Shin'ai Women's Junior College) 65

JAPAN ASSOCIATION OF RELIGION AND ETHICS

October, 2002

ヒト ES 細胞の医療への応用に関する 仏教からの一考察

鍋島直樹
(龍谷大学助教授)

(和文要旨)

科学と仏教は二律背反的な関係ではない。仏教と科学は相互の知見を分かち合い、人類と地球に恵みをもたらすように導くことが願われる。ただ科学に極端に依存しすぎてはならない。なぜなら科学の応用には有益性と危険性とがあるからである。その意味で、科学の進歩にある程度の規制を加えるシステムをもつことが必要である。この論では、はじめに、2001年9月25日に文部科学省から発表された、日本の生命倫理委員会「ヒト ES 細胞の樹立及び使用に関する指針」の概要を紹介したい。次に大乘仏教の生命観、特に浄土真宗に伝えられてきたいのちの見方を通じて、ES 細胞の医学的応用の倫理的な意味づけについて考慮したい。

根本的に、ヒト ES 細胞の使用目的を明確にする必要がある。ヒト ES 細胞の応用技術は、どこまでも難病治療のためだけに活用されなければならない。人間の育種を含めて、生命の健康や安全性を侵すことは、バイオテクノロジーの悪用に他ならない。縁起の生命倫理 (Bioethics of interdependence) は、私たちが単に役に立つかどうかという有用性の判断だけで、生命操作を行うことを決定してはならないことを意味する。テクノロジーが、私たちを、より宗教的、倫理的にするかどうか、次の世代にとっても社会的に責任のとれるものであるかどうかを慎重に考慮しなければならない。さらに、テクノロジーの応用を通じて、人類と他の生命体とが助けあい、分かちあうという豊かな心や感謝の心を育てていかなければならない。

(SUMMARY)

The relationship between science and Buddhism is not contradictory, for each can mutually understand the knowledge and wisdom of the other and bring benefits to humans and the Earth. But Buddhism teaches that people must avoid an extreme dependency on scientific technology, because the application of technology has both

beneficial and dangerous aspects. In this sense, Buddhists believe that it is necessary to bring a certain degree of regulation into the progress of science. In this paper I will first outline the Japanese National Bioethics Committee's "Guiding Principles of the Establishment and use of Human Embryonic Stem (ES) Cells" published by the Japanese Ministry of Education, Culture, Sports, Science and Technology on 25 September 2001. Second, I will interpret the ethical implications on medical applications of human ES cells through Mahayana Buddhist vision of life, especially as informed by the Jodo Shinshu Buddhist tradition.

Fundamentally, it is necessary to make clear the purpose of using human ES cells. The Application Technologies of Human ES Cells are only utilized to cure intractable disease. To harm the health and safety of life in the future, including a kind of human breeding, is nothing but a misuse of biotechnology. A vision of interdependence requires that we not make decisions based simply on our utilitarian value judgment, or by the fact of whether or not the technology is useful for us. We must consider very carefully whether the technology can make us more religious, ethical, and socially responsible for next generations. Moreover, we should cultivate our sense of sharing our lives with other life forms and our gratitude to other living beings, through applications of technologies.

はじめに 仏教とバイオテクノロジーの関係

バイオテクノロジー（生命工学）は人間の生み出した知恵である。バイオテクノロジーは、生命現象や生物機能を人為的に操作する技術の総称で、遺伝子の組み替え、細胞融合などの技術をもとに、医療、畜産・植物における育種、環境保護などの、多様な分野への応用をめざしている。科学技術それ自体は善でも悪でもない。科学技術およびその一つであるバイオテクノロジーの応用は、自由選択（随意選択的な目標 an optional goal）であって、究極的な目標ではない。とはいうものの、私たち人間の欲望は強く際限なく、常に過ちをおかすことを自覚しておくべきである。テクノロジーの自己中心的な利用は、他の生命体の尊厳を一方向的に傷つけ、ひるがえってそのテクノロジーによる改変が、人類をもまた傷つけうる。

ふりかえてみるとバイオエシックス（生命倫理）は、人間の理性を過信して宗教を軽

視したヒューマニズム⁽¹⁾、または、主として成人社会の利益を優先する功利主義的な倫理になりがちである。その意味では、バイオエシックスの規律は、一つの狭い人類中心の倫理 (human centered ethics) として展開してきた。しかしながら、私たち人間の生活は、特に動物を初めとする他の生命体によりかかっている。したがってこれからのバイオエシックスは、エコロジーの視座、すなわち、人類と人類以外の生命体との共生という見方を発揮していくべきであろう⁽²⁾。

縁起の生命倫理 (bioethics of interdependence) は、私たちが他の生命体の視点から世界を見る力を培うことが求められる⁽³⁾。縁起のバイオエシックスは、私たち人類が、あらゆる存在と一つであるという感覚 (万物一体観) を養うことをも求める。人類の幸福だけを追求する功利主義的なバイオエシックスは、相互に生かされて生きているという縁起のバイオエシックスに方向を転じていくべきであると考えます。まず、私たちは人類の多くの問題が人間の優越感に根ざしていることを認識しなければならない。第二に、自分を支えるすべての生命と存在に感謝し、自己とあらゆる存在との調和と一体感を育てていく必要がある。この自他一如の生命観、あらゆる生命の響生ともいべき姿勢を持つことによって、私たちは、バイオテクノロジーの知恵をよりよい形で応用する道を見いだせるだろう。

科学と仏教は二律背反的な関係ではない。仏教と科学は相互の知見を分かち合い、人類と地球に恵みをもたらすように導くことが願われる。ただ科学に極端に依存しすぎてはならない。なぜなら科学の応用には有益性と危険性があるからである。その意味で、科学の進歩にある程度の規制を加えるシステムをもつことが必要である⁽⁴⁾。

仏教と科学がよりよい関係を創造していくためには、次の四つの姿勢が大切である⁽⁵⁾。第一に、自己中心の視野から宇宙的規模の視点への転換である。宇宙のあらゆるものが相互に依存しあい、関係しあっていることにめざめるには、自己中心的な我執を離れ、広い視野をもつべきである。

第二に、近代科学の価値観を重んじて、あらゆるものを物質や数式に還元してとらえるのではなく、あらゆるものがそのまま独自の存在意義を持っていることに気づくということである。

第三に、無常の知見を生かすことである。あらゆるものは因と縁によって生じ、支え合いながら関係の中で成立し、時とともに、うつろい変化していく。無常の道理が私たちに与える知見は、あらゆる命あるものは生じては滅するということと、他面、あらゆるものは、時代とともに、変化し成長を遂げていくということである。したがって一つは、科学

が進展しても、命あるものはいつか死に帰すという道理をありのままに受け容れる必要がある。もう一つは、新しい科学の成果とその技術的応用を頭から拒絶するのではなく、移り変わり成長していく世界の姿と受けとめていくことが望まれる。私たちの生活は電気、ガス、水など衣食住からコンピューターや医療にいたるまで、科学技術の恩恵によっている。科学技術を最初から罪悪視して否定し、自然の摂理に回帰するべきであるという主張は、本当の意味で科学技術の知見を理解したことにはならない。無常の知見をもって、死すべきいのちの道理を受けとめつつ、新しい科学技術をよりよい方向に主導していくことが望まれる。

第四には、議論を重ねるだけでなく、生きとし生けるものと地球環境を保護するために具体的な倫理的指針を示し、行動を起こすということである。

仏教と科学とのあるべき関係について、ダライラマ14世がノーベル平和賞受賞スピーチでこう語っている。

14th Dalai Lama of Tibet Nobel Prize for Peace December 10, 1989, Oslo, Norway, Earth
Acceptance Speech

As a Buddhist monk, my concern extends to all members of the human family and, indeed, to all the sentient beings who suffer. I believe all suffering is caused by ignorance. People inflict pain on others in the selfish pursuit of their happiness or satisfaction.

Yet true happiness comes from a sense of peace and contentment, which in turn must be achieved through the cultivation of altruism, of love and compassion, and elimination of ignorance, selfishness, and greed.

The problems we face today, violent conflicts, destruction of nature, poverty, hunger, and so on, are human created problems which can be resolved through human effort, understanding, and a development of a sense of brotherhood and sisterhood. We need to cultivate a universal responsibility for one another and the planet we share. Although I have found my own Buddhist religion helpful in generating love and compassion, even for those we consider our enemies, I am convinced that everyone can develop a good heart and a sense of universal responsibility with or without religion.

With the ever-growing impact of science in our lives, religion and spirituality have a greater role to play reminding us of our humanity. There is no contradiction between the two. Each gives us valuable insights into each other. Both science and the teaching of the Buddha tell

us of the fundamental unity of all things. This understanding is crucial if we are to take positive and decisive action on the pressing global concern with the environment.

I believe all religions pursue the same goals, that of cultivating human goodness and bringing happiness to all human beings. Though the means may appear different, the ends are the same.

(日本語訳) 仏教僧として私は、すべての人間の苦しみに対してだけでなく、すべての生きとし生けるものの苦しみに対しても関心をはらっています。あらゆる苦しみは、無明によって引き起こされます。ひとは、幸福や満足を自己中心的に追求して、他人に苦痛を与えています。けれども真の幸福は、心の平安と足ることを知る心によってもたらせるのです。そしてこの心は、利他の精神、愛、慈悲の心を育み、無明と利己主義と欲望を克服することによって勝ちとることができるものなのです。

今日私たちが直面する暴力、自然破壊、貧困、飢えなどの諸問題は、人間が自ら作り出した問題です。ですから、努力や相互理解、また人類愛を育むことによって解決が可能です。私たちは、お互いに対しても、また一緒に暮らすこの惑星に対しても、宇宙的な責任感を養う必要があります。仏教では、敵すらも愛し、慈悲の心をもてと教えておりますが、信仰の有無にかかわらず、誰でも温かい心と宇宙的な責任感を育てることはできます。

止まるところを知らぬ科学の進歩が、私たちの生活に大きな影響を与えている今日この世界において、私たちの人間性を呼びもどすためにも、宗教と精神性が果たす役割は次第に大きくなっています。科学と宗教は互いに矛盾するどころか、それぞれに対する優れた洞察を秘めています。科学と仏陀の教えは両方とも、すべての存在が基本的には一つの有機的な統一体であることを説いています。私たちが地球規模の環境問題について積極的に行動するためには、この原理を理解することがどうしても不可欠です。

すべての宗教の目的は一つしかありません。人間の善なるものを育み、あらゆる人間に幸福をもたらすことです。手段は異なるように見えても、その目的は同じです。

すなわち、近代科学の弊害のみを取り上げて、科学を否認し、科学を用いない自然に回帰せよという方向とめざすのではなく、世界の諸宗教と科学思想とが協調して、相互に依存しながら、地球と人間に恵みをもたらすような方向を創出していくべきだろう。

この論では、はじめに日本におけるES細胞の医療への応用、その際の課題とを、文部

科学省の「ヒト ES 細胞の樹立及び使用に関する指針」と参考資料によりながら紹介したい。次に大乘仏教の生命観、特に浄土真宗の伝統に導かれたいのちの見方を通じて、ES 細胞の医療への応用の可能性について考慮したいと思う。浄土真宗は日本中世の親鸞（1173～1262）によって開かれた大乘仏教であり、あらゆる衆生の心の救いとめざめは、阿弥陀仏の本願他力⁽⁶⁾を通してもたらされると明かしている。

1. 日本におけるヒト ES 細胞の医療への応用

(1) ヒト ES 細胞とは

文部科学省によれば⁽⁷⁾、ヒト ES 細胞 (Human Embryonic Stem Cell) とは、「胚性幹細胞」と日本語では訳され、ヒトの身体を構成するあらゆる細胞に分化することができる可能性を持つ細胞であり、ヒト胚から樹立される。ヒト ES 細胞の二つの大きな特徴は、身体のさまざまな部分に分化する能力 (多能性) と、高い増殖能力が挙げられる。ただし多能性を持つ ES 細胞であるが、子宮に移植されても、人となることはない。多能性とは、さまざまな種類の臓器・組織・細胞に分化する能力を意味する⁽⁸⁾。アメリカ合衆国国立衛生研究所 (NIH: National Institute of Health, Bethesda, Maryland 20892⁽⁹⁾) が 2001 年 6 月に作成した報告書 “Stem Cells” によれば、

“Embryonic stem (ES) cells: Primitive (undifferentiated) cells from the embryo that have the potential to become a wide variety of specialized cell types.

すなわち、「ES 細胞とは、胚に由来する原始的 (未分化) な細胞であって、さまざまな種の分化した細胞になる能力を有するもの」である。この ES 細胞の特性を、日本でははじめは「全能性」と表現していたが、2001 年 9 月 25 日の指針では「多能性」という厳密な表現に改めている。全能性といった場合は、その細胞自体が個体へと発生しうる場合に使うことが多い。そこで ES 細胞は個体発生にまでいたらないので、多能性という語を用いたと文部科学省は記している⁽¹⁰⁾。

(2) ヒト ES 細胞の医療への応用

ヒト ES 細胞は、さまざまな細胞に分化する能力と高い増殖能力を有するので、病気などで失われた細胞を補うという新しい治療法 (再生医療) に応用することができる。具体的には、ヒト ES 細胞の医療への応用により、パーキンソン病、脊椎損傷 (半身麻痺)、心

筋梗塞、心筋症、脱髄疾患、糖尿病、肝代謝障害、動脈硬化症、白血病、骨腫瘍、外傷による骨破損、骨粗鬆症、筋ジストロフィー、火傷などによる皮膚損傷などの治療が可能となる。今取り上げたいずれの病気も、現在のところ、薬によって症状を軽減させることはできて、根本的に治療することがむずかしいとされている。

またヒト ES 細胞はヒトにとってより安全で効き目のある医薬品や血液製剤を製造開発できる可能性があると考えられている。エイズや肝炎の感染などの心配のない血液製剤や輸血用血液が作成できれば、安全な血液製剤が人々に提供できることになる。またヒト ES 細胞由来の組織や細胞を利用することによって、実験用動物を使用することも削減できるといわれている。さらに事故などで失った部分を再生させる医療の基礎研究も発展させることが期待されている。

(3) ヒト ES 細胞を研究応用する上での問題点

ES 細胞はヒト胚から得られる細胞であるため、ヒト ES 細胞の研究を行うことは、ヒトの生命の萌芽であるヒト胚を研究し医療に応用するには、倫理的問題が生じてくる。

一つは、多能性の問題である。ES 細胞はからだを作るあらゆる細胞や組織に分化する能力（多能性）があるので、卵子や精子などの生殖細胞になることも可能であるといわれている。

二つには、ヒトと動物のキメラの問題がある。キメラとは、遺伝情報を事にする複数の細胞が混ざって個体を形成しているものである。動物の胚の中にヒトの ES 細胞が入るなどして、動物の中にヒトの脳や生殖細胞を持つ動物を作ることにも可能となる。

三つには、ES 細胞の安全性の問題である。ES 細胞を分化させることができて、体内移植後に意図しなかった細胞に分化してしまう危険性が残る。

したがって、ヒト ES 細胞はどこまでも難病の治療という医療のためにのみ活用されるべきであり、ES 細胞から生殖細胞を作成してはならないし、キメラを作成してはならない。そして ES 細胞の安全性を克服してはじめて、医療に応用することができるだろう。

さらに重要な問題は、ES 細胞を樹立するために、ヒト胚を使用する必要がある、どのようにそのヒト胚を医療に提供することができるのかという点である。日本では文部科学省が生命倫理委員会の議論とパブリックコメントを総合して検討した結果、2001年9月25日に「ヒト ES 細胞の樹立及び使用に関する指針」が文部科学省から出された⁽¹¹⁾。その指針の第二章第六条には、次のように記されている。

ヒト ES 細胞の樹立の用に供されるヒト胚は、次に掲げる要件に適合するものとする。

- 1 生殖補助医療に用いる目的で作成されたヒト受精胚であって、当該目的に用いる予定のないもののうち、提供する者による当該ヒト受精胚を滅失させることについての意思が確認されているものであること。
- 2 ヒト ES 細胞の樹立の用に供されることについて、適切なインフォームド・コンセントを受けたものであること。
- 3 凍結保存されているものであること。
- 4 受精後十四日以内のものであること⁽¹²⁾。ただし凍結保存されている期間は当該期間に算入しない。

したがって、ES細胞を作る目的で、精子と卵子を受精させて新たにヒトの生命の萌芽であるヒト胚を作成することは一切認めていない。どこまでも不妊治療の際に、ヒトの体外で作り出された受精卵のうち、その治療のために用いられることのなくなった「余剰胚」を、その凍結受精卵の提供者の同意をえたうえで、はじめてES細胞の樹立のために用いることができるというものである。

さらに指針の第二章第八条（分配の要件）には、次のように記されている。

ヒトのES細胞の分配は、次に掲げる要件に適合する場合に限り、行うことができるものとする。

- 1 第三十六条に規定する文部科学大臣の確認を受けた使用計画を実施する使用期間のみに対して分配すること。
- 2 必要な経費を除き、無償で分配すること。

すなわち、提供された貴重なヒト胚も、およびそのヒト胚から樹立するヒト ES 細胞も、商品のように決して売買されてはならないということを、この指針は示している。

したがって日本におけるES細胞の医療への応用に関しては次の五点を重視していることがわかる。

第一に、ES細胞の樹立に用いることができるヒト胚は、生殖補助医療で使用されることのなくなった余剰胚に限られる。

第二に、貴重なヒト胚の提供も、それによって樹立するES細胞も、医療への応用という合理的で倫理的な目的があって初めて認められる。

第三に、ES細胞の樹立に使用するヒト胚の提供者の個人情報 が 厳重に保護される。

第四に、胚の提供を受ける際には、提供者に対して十分な説明を行い、そのうえで、提供者の自由意思による同意（インフォームド・コンセント）をうけて、無償で行われる。

第五に、医療への応用に必要な適切なES細胞だけが、厳正で適切な手続きをへて活用される。

以上のような文部科学省の指針を私は一仏教徒として基本的に支持したい。

2. 仏教における縁起的生命観

ゴータマ・ブッダ（463~383B.C.）は、縁起の真理にめざめた。ブッダは「すべての存在が、互いに結びつき、支え合っていること」をさとった。さらに、ブッダは人間性の本質が浄らかであり、美德に満ちていることを見出したのである。縁起とは、「因縁生起」とも表現され、他との関係が縁となって生起することを原意とする。縁起の言語である複合語 *pratitya-samutpada*（プラティーティヤ・サムツウパーダ）は、二つの言葉から成っている。プラティーティヤとは、「～に依存する」ことを語義とし、サムツウパーダは、「共に生じる、つながりの中で生起する」ことを語義とする。あらゆる存在の因果性、相関性、相互依存性について、ブッダは次のように説いている。

「これあれば、かれあり。これ生ずるがゆえに、かれ生ず。

これ無ければ、かれなし。これ滅するがゆえに、かれ滅す。」

（相応部經典十二 南伝第十三卷四〇頁）（中阿含經典四七 大正蔵一卷七二三中）

このように縁起は本来、およそ次の三つの意味をもっている。

- 1) あらゆるものはすべて因（原因）と縁（条件）によって生じたり滅したりして、移ろい変化する。
- 2) あらゆるものは孤立して存在しているのではなく、相互に依存し、支えあい、関係しあって存在している。
- 3) 無条件にそれ自体として他に依らずに存在しているものは一つとしてない。固定不変の個体はない。

この縁起の内実を端的に言えば、「相依相成性」（interdependent co-arising）と表現できるであろう。また苦の生存になっている根拠が、無明（迷いに基づく認識）にあることを見き

わめ、この無明を滅することによって、苦しみをなくそうとした十二縁起説がある。

以上見てきたように、縁起とは、「相依相成性」、すなわち、あらゆる存在が、相依存し合って、相成り立っているという万有の真理を意味する。この縁起はわかりやすく説明すると、およそ次のような知見が確立されることを意味している。あらゆる存在は決して単独で生きているのではなく、互いに支えあっている。あらゆる存在は、因（直接的原因）と縁（間接的・副次的原因・機会）によって生じたり滅したりしながら移り変わっていく。あらゆるいのちのかけがえのなさをつながり縁起の思想は示している。

それでは、いのちのかけがえのなさをつながりとはどういう姿勢を生みだすだろうか。一つ一つのものが存在するということは、同時にそれとは異なったものがそれを取りまいて存在していることを意味する。人間社会における個人も独自の存在ということについても、同様である。したがってもし人間が他者の独自の存在の意義を認め、尊重することを忘れるならば、それはひるがえって自己の存在の意義を否定することにつながるだろう。個人の尊厳ということは、支え合って生きているという生命の相互依存関係において理解される。逆に言えば、個人が自分の都合のみを優先し、相互に依存していることを否定して、他者をあたかも自己の所有物のように操ったり、他者と対立して殺し合ったりしてはならないということを、縁起の世界観は示している。

3. 親鸞におけるいのちの見方 浄土真宗の縁起的生命観

浄土真宗は親鸞によって開かれた一つの大乗仏教である。本質的に、浄土真宗の仏教徒は、全ての存在を差別することなく尊重する。親鸞は『歎異抄』第五章に次のように表現している。

「一切の有情はみなもて世々生々の父母兄弟なり⁽¹³⁾。」

「(現代語訳) 命あるものはすべてみな、これまで何度となく生まれ変わり死に変わりしてきた中で、父母であり兄弟・姉妹であったのである⁽¹⁴⁾。」

ここに親鸞は時空を越えて、彼自身と全ての存在とを同一視している。彼の世界観は、縁起の普遍的真実に明かされた、心の温かさと思いやりの本来の姿を強調している。このように縁起は、私たちが相互に世界に対してとるべき責任と、慈悲と感謝の心を結晶させている。親鸞がそうであったように、網のようにつながる生命の結びつきの中で、人間だけが特権的な地位を独占してはならないということに私たちも気づくときには、感謝や謙

虚さが自然に私たちの心に生まれてくるだろう。

他の生命に対する感謝と謙虚さについての親鸞の見方は、大乘仏教の「一子地」の思想に基づいている⁽¹⁵⁾。親鸞の『顕浄土真実教行証文類』の行巻には、

「二つには念ずべし。慈眼をもつて衆生を視そなはずこと、平等にして一子のごとし⁽¹⁶⁾。」

と記され、また親鸞は『浄土和讃』に次のように書かれている。

「十方の如来は衆生を一子のごとく憐念す⁽¹⁷⁾」

さらに親鸞は『唯信抄文意』に次のように述べている。

「この如来、微塵世界にみちみちたまへり⁽¹⁸⁾」

仏の慈悲があらゆる存在に満ち満ち、あらゆる存在の尊厳が仏に連なっていると親鸞は理解するのである。親鸞にとって、仏とは目覚めることそれ自体である。この縁起の見方は、あらゆる生命を敬愛する心を育て、自己中心的に差別しようとする習性をなくすように私たちを導くであろう。

4 . 仏教からみたヒト ES 細胞の医学的応用への願い

(1) 縁起の生命倫理 (Bioethics of interdependence) は、私たちが単に役に立つかどうかという有用性の判断だけで、生命操作を行うことを決定してはならないことを意味する。新しい生命操作のテクノロジーが、私たちを、より宗教的、倫理的にするかどうか、次の世代にとって社会的に責任のとれるものであるかどうかを慎重に考慮しなければならない。さらに、テクノロジーの応用を通じて、人類と他の生命体とが助けあい、分かちあうという豊かな心や感謝の心を育てていかなければならない。あらゆる生命への感謝の気持ちがわき起こるとき、私たちは自分たちの人類中心的な欲望に目を覚まし、より謙虚に生きていくべきである。私たちは動物を含む、自然から多くの恩恵を長い間享受してきた。私たちの生命は、つねに人類以外の数限りない生命を犠牲にすることの上に成立している。したがって、私たち人類は、生命あるものたち (被造物) の頂点に立っているという優越感を捨て、あらゆる生命を友として尊重する気持ちを育てていくべきである。

ヒト ES 細胞の応用をめぐる、今後注意しなければならない点は、ES 細胞の使用目的が明確であるということである。ヒト ES 細胞の応用は、どこまでも難病治療などの医

療に限って用いられるべきであり、それ以外の目的では決して用いてはならない。たとえばヒト ES 細胞を用いて人間と動物のキメラを作成することや、ヒト ES 細胞を用いて卵子や精子の生殖細胞を作成し、あらかじめ特定の遺伝的形質をもったヒトを誕生させることなど、ES 細胞の悪用によって、生命の安全性を侵したり、特定の人間の欲望のみを満たしたりすることに用いられてはならない。動機が悪いと知りつつ科学技術を応用することは、知らないで行った行為よりも、さらに自他ともに不幸におとしめる結果を未来に生じることになる。自己だけでなく他者にとっても、現在だけでなく未来においても、身心の安らぎをもたらすように行為するのが、仏教徒の願うべき姿勢である。また悪い結果を引き起こしたならば、自らの誤った行いを慚愧して、将来二度と過ちをくり返さないように決意することである。

(2) 縁起のバイオエシックスは、人間個人の利益よりもむしろ、あらゆるいのち全体の関係性とその調和的な共生を重視する。あらゆるいのちの関係性を重視するとは、自己と他者との相互に恩恵 (benefit) があるということである。たとえば浄土真宗は、江戸時代、貧困を理由として行われる墮胎に反対した。それと同時に、養蚕によって絹糸を生産することを拒否した記録がある。なぜなら、蚕が成虫になるために作った繭をそのままお湯につけて蚕を殺し繭だけ取るという作業は、人のために罪のない蚕を殺すことを当然としていると考えたからである。その結果、浄土真宗の門徒は、蚕が成虫になって繭から抜け出た後の繭を用いて養蚕を行うようになったという。仏教徒が同じ生き物である蚕のいのちを思いやった一つの証である。

ふりかえてみれば、ヒトの受精卵だけを特別に神聖視する見方は仏教には見当たらない。人も動物も同じ仲間であると仏教は説いている。浄土真宗の究極的な目標は、動物、自然をも含む、自己と他者の救いである。したがって、バイオテクノロジーが人類の利益のためだけに応用されるのではなく、あらゆる生命を治療し、保護するためにも活用することが望まれる。具体的には、まず日本のような医療先進国だけでなく、世界の国々の難病を治療するために、この新しい医療が応用されることが望まれる。しかも ES 細胞の医療への応用は利益優先に陥ることなく、苦境におかれている患者を救済するという目的のみをめざすべきである。さらに動物や植物の病気を治療し、希少動物や植物の生存を保護するために、ES 細胞が医学的に応用されるならば、人類の知恵は、人類のためだけでなく、あらゆる生命の保護に寄与できるであろう。

(3) 縁起のバイオエシックスは、あらゆるいのちを、かけがえのないいのちとして尊重する。慈悲 (compassion) の心はあらゆる存在を、あたかも貴重な一子のように思いやる心である。

ヒト ES 細胞の医療への応用は、貴重なヒト受精胚を提供していただいた上ではじめて可能となる医療である。その意味で、この新しい医療をすすめるにあたって提供された貴重なヒト胚とその提供者に対して、深い感謝の気持ちを待たねばならぬ。新しい指針がまとめられるまでは、ともすれば「生殖補助医療で必要がなくなって廃棄される予定のヒト受精胚を利用する」「廃棄が予定されている胚を利用する」という表現を用いていた。そこには生殖に役立たなくなって棄てられるヒト胚を活用すればよいという計算がひそんでいた。役に立つかどうかで、胚に生殖胚と生殖に関係のない胚があるのではなく、ヒト胚は本来すべて尊い生命の萌芽であることを認識すべきである。世界中で使われている「余剰胚」という表現についても、すでに生殖補助医療に役立たなくなって余っているヒト胚という印象を与える。2001年9月25日の正式な指針では、この点を考慮し、一切「廃棄」という言葉を用いていない⁽¹⁹⁾。また同指針ではヒト受精胚の提供は必要最小限に限られるべきであると記している⁽²⁰⁾。その意味で、余剰胚を用いてヒト ES 細胞を樹立できるのだから功利的に望ましいという発想でいのちをみるのではなく、貴重なヒト胚とその提供者の同意に基づいて、はじめて実現する新しい医療であることを忘れてはならない。

まとめ：二つの視座 有用性よりもかけがえのなさを

最後に、仏教徒の生命に対する見方を明らかにするために、日常的なものの見方と比較して、いのちに対する二つの視座を提示しておきたい。二つ目の「縁起せるいのち、比べられないいのちとして感得する」視座が、縁起の倫理である。

1. 生命を有用性や効率性から把握する

・・・役に立つかどうか相対価値として対象を見る

Self attached approach (我執的アプローチ)

二つ以上のものの機能を比較し、対立させて、自己にとって役に立つか立たないかという有用性を基準として生命を捉える。ある患者のため、または、生きとし生けるもののために、自己のいのちを役立てることに意味がある。しかし、生命に序列をつけて、優位にある個人が特定の目的のために、弱者の生命を手段化することになる。自己中心主義、人

類至上主義にたつて、自然や他の生きものを自らの道具や手段として利用しようとする。

2. 比べられない生命として感得する

・・・希有の尊厳をもった生命として認めあい、支えあう

Interdependent approach (縁起的アプローチ)

自己中心的な主観を捨てて、自他の対立を破って、相手のありのままを知り、相手の中から相手を知ることによって、相手も自分も知られてくる⁽²¹⁾。存在の意味とは、生きとし生けるもの一つひとつが、宇宙の中で他と比べられない貴重な意味を持っているということである。さまざまないのちにささえられて、今ここに自己があることにめざめたとき、他の存在に対する慈悲・感謝・責任の心が育まれてくる。相互依存の世界においては、自己も孤立した存在ではなく、縁あるところから世界を支えることができる。自然や他の生きものを自らの仲間、家族として思いやり、際限のない欲望を抑制して、人間と他の生命体と自然とが支えあって生きていくことが願われる。相依相照型、循環型社会を願って、一人ひとりの人間が他の存在に対する慈悲・感謝・責任の心をもって生きていく。

最後に、私の恩師であるロナルド仲宗根の言葉を引用して、さとの倫理をまとめておきたいと思う。

We live in an interdependent world. All beings and all things are mutually dependent. Interdependence provides Buddhists with a vision of identity and responsibility to all beings. Interdependence also quickens a sense of gratitude for all things and beings⁽²²⁾.

(日本語訳) 私たちは縁起の世界に生きている。あらゆる生命と存在は互いに依存している。縁起は、仏教徒に、あらゆる存在に対する共感(自他一如感)と責任とを与える。縁起はすべての存在に対する感謝の気持ちを思い起こさせるのである。

縁起の思想を通した仏教のいのちの見方は、存在の希有性(かけがえのなさ) 存在の相互関係性、存在の相互依存による生起性があげられた。ひとつのいのちの尊厳ということは、あらゆるものが支え合って生きているという相依相成の関係のなかで成立する。逆に言えば、一個人が自己の都合のみを優先し、相互に依存していることを軽視して、他の存在をあたかも我がものように操ったり、他の存在と対立して傷つけ殺しあったりしてはならないということを、縁起の世界観は示している。このような縁起の世界観に導かれて、人

間は、生命体の強さや弱さ、大きさや小ささなどに関係なく、また差別することなく、あ
たかも自分自身の子供を愛するように、あらゆる生命体に思いやりの心をもって接するこ
とができるだろう。

註

- (1) 徳永道雄「宗教とヒューマニズム」32～33頁。宗教と倫理第一号 2001年11月
- (2) 加藤尚武『環境倫理学のすすめ』81頁。丸善ライブラリー。1991年。倫理学者加藤尚武(かとうひさたけ)によれば、環境倫理には三つの姿勢があると指摘した。第一に、人間だけでなく、自然も生存の権利を持つ。(自然物の生存権)第二に、現代の世代は未来の世代が生存できるように環境を保護する責任がある。(世代間公平)第三に、地球の生態系の生存が他の目的よりも優先する(地球全体主義)
- (3) 縁起のバイオエシックス 人クローンに関する浄土真宗からの一考察」単著 2001年(平成13年)1月 真宗学103号。Naoki Nabeshima, “Bioethics of Interdependence: A Shin Buddhist Reflection on Human Cloning”, *Issues for the Millennium: Human Cloning and Genetic Technologies*, Boston University Press. Aug. 2000
- (4) 中村桂子『生命科学』59頁。講談社学術文庫。講談社学術文庫。1996年。
- (5) 松長有慶『仏教と科学』207～210頁。岩波書店。1997年。徳永道雄「宗教とヒューマニズム」34～35頁。宗教と倫理第一号。
- (6) 本願他力とは、あらゆる衆生を苦しみから安らぎに導く仏の智慧と慈悲の本願力である。他力は、中国浄土教の曇鸞が阿弥陀仏の本願を特徴づけるために初めて用いた思想である。曇鸞の『往生論註』によれば、衆生が浄土に生まれること(往相)も、浄土に生まれてからさまざまなのはたらきをあらわすこと(還相)も、すべてみな阿弥陀仏の本願のはたらき、他力によると明かした。そして曇鸞は、他力、すなわち仏のはたらきは、人々が速やかにさとりを得るための最も勝れたはたらき(増上縁)であると記している。これを承けて親鸞は、他力とは、阿弥陀如来の本願力であり、その仏の本願力を信樂する心であると明かしている。すなわち、他力とは仏の本願力であるとともに、仏の大智と大悲が衆生の心に満入した信心でもある。そして他力とは、自己の力を頼みにして、さまざまな行を修行する自力を否定する概念であり、人間の側からの一切の計らいを交えない仏教的な世界観である。ただし、他力とは、単に、自に対立する他、もしくは自己に対立する他者を意味するものではない。すなわち他力の概念は、たとえば主観に対する客観、自己に対する他者に相当するような、二元的な対局概念ではない。なぜなら、他力とは自と他との二元的な対立性を超えた

仏の大悲であるからである。他力は人間の自他という分別や思議を超えた如来の大智・大悲の世界である。そしてその如来の大智・大悲の本願他力が、一切の衆生をかけがえのない一子のように思い育み、この仏の自他一如なる救済によって、愚痴なる人間が清浄なる浄土に生まれていくことができるのである。

それでは、以上みてきた他力の典拠となる文章をあげておきたい。まず曇鸞は他力について次のように明かしている。「『論』(論註・下)にいはく、「本願力といふは、大菩薩、法身のなかにして、つねに三昧にましまして、種種の身、種種の神通、種種の説法を現じたまふことを示す。みな本願力より起るをもつてなり。……問うていはく、なんの因縁ありてか 速得成就阿耨多羅三藐三菩提 といへるやと。答へていはく、『論』(浄土論)に 五門の行を修してもつて自利他成就したまへるがゆゑに といへり。しかるにまことにその本を求むれば、阿弥陀如来を増上縁とするなり。他利と利他と、談ずるに左右あり。もし仏よりしていはば、よろしく利他といふべし。衆生よりしていはば、よろしく他利といふべし。いままさに仏力を談ぜんとす、このゆゑに利他をもつてこれをいふ。まさに知るべし、この意なり。おほよそこれかの浄土に生ずると、およびかの菩薩・人・天の起すところの諸行は、みな阿弥陀如来の本願力によるがゆゑに。なにをもつてこれをいへば、もし仏力にあらずは、四十八願すなはちこれいたづらに設けたまへらん。いま的しく三願を取りて、もつて義の意を証せん。仏願力によるがゆゑに、常倫に超出し、諸地の行現前し、普賢の徳を修習せん。常倫に超出し、諸地の行現前するをもつてのゆゑに、このゆゑにすみやかなることを得る三つの証なり。これをもつて他力を推するに増上縁とす。しからざることを得んやと。」(行巻他力釈 曇鸞『往生論註』引用 真聖全二の三五～三八頁。浄土真宗聖典一九〇～一九三頁)次にこれを承けて、親鸞は行巻他力釈などにおいて、他力について次のように記している。「他力といふは如来の本願力なり。」(行巻他力釈 真聖全二の三五頁。浄土真宗注釈版聖典一九〇頁)「他力と申すことは、弥陀如来の御ちかひのなかに、選択摂取したまへる第十八の念仏往生の本願を信樂するを他力と申すなり。如来の御ちかひなれば、「他力には義なきを義とす」と、聖人(源空)の仰せごとにてありき。義といふことは、はからふことばなり。行者のはからひは自力なれば義といふなり。他力は本願を信樂して往生必定なるゆゑに、さらに義なしとなり。」(『末灯鈔』第二通 真聖全二の六五八～六五九頁。浄土真宗聖典七四六頁)「すべて行者のはからひなきをもちて、このゆゑに他力には義なきを義とすとするべきなり。」(『正像末和讃』 真聖全五三〇頁。浄土真宗聖典六二二頁)「如来の願力なり。他力とまふすなり。……『他力には義のなきをもつて義とす』と、本師聖人(源空)の仰せごとなり。「義」といふは行者のおのおのはからふところなり。このゆゑにおのおのはからふところをもたるほどをば自力といふなり。よくよくこの自力のやうをこころうべしとな

り。)(『尊号真像銘文』末 真聖全二の六〇三頁。浄土真宗聖典六〇三頁。)'ともかくも行者のはからひをちりばかりもあるべからず候へばこそ、他力と申すことにて候へ。)(『末灯鈔』第十三通 真聖全二の六七四頁。浄土真宗聖典七九三頁)'本願他力をたのみて自力をはなれたる、これを「唯信」といふ。)(『唯信抄文意』真聖全二の六二一頁。浄土真宗聖典六九九頁)また英文翻訳“Shinran”第二巻の Glossary of Shin Buddhist Terms の“ Other Power ”の説明も参照した。(The Collected Works of Shinran, Volume 2. P.198. Translated by Dennis Hirota, Hisao Inagaki, Michio Tokunaga, and Ryushin Uryuzu. Kyoto: Jodo Shinshu Hongwanji-ha. Translated, with introductions, glossaries, and reading aids, by Dennis Hirota, Hisao Inagaki, Michio Tokunaga, and Ryushin Uryuzu, Kyoto: Jodo Shinshu Hongwanji-ha.1997.)

(7) 文部科学省研究振興局ライフサイエンス課生命倫理・安全対策室から出されているウェブサイトには、ES細胞の説明や主要先進国における生命倫理に関する規制の状況などが紹介されている。

http://www.mext.go.jp/a_menu/shinkou/seimei/2001/es/010901c.pdf

(8) 文部科学省の「ヒト ES 細胞の樹立及び使用に関する指針」第一章総則第一条五には、「多能性内胚葉、中胚葉及び外胚葉の細胞に分化する性質をいう」と記されている。また文部科学省によるこの指針の解説によれば、「すべての細胞・組織は、神経や皮膚になる(分化する)「外胚葉」、筋肉、骨や生殖細胞に分化する「中胚葉」、消化管、肝臓などに分化する「内胚葉」のいずれかに由来するため、三胚葉に分化することができればすべての細胞になり得ることとなる。よって、多能性についてはこのように定義した。」と記され、参考として、NIH 報告書における“Stem Cells”の定義を次のように引用している。“Pluripotent stem cell (PSC): A single stem that has the capability of developing cells of all germ layers(endoderm, ectoderm, and mesoderm).” 日本語訳 多能性幹細胞 = 一の幹細胞であって、すべての胚葉(内胚葉、外胚葉及び中胚葉)の細胞に分化する能力を有するもの。この文部科学省の作成した「ヒト ES 細胞の樹立及び使用に関する指針の解説資料」(総47頁中の3~4頁参照)は、次のウェブサイトで見ることができる。

http://www.mext.go.jp/a_menu/shinkou/seimei/2001/es/010901f.pdf

(9) <http://www.nih.gov/news/stemcell/index.htm>

(10) 文部科学省の作成した「ヒト ES 細胞の樹立及び使用に関する指針の解説資料」4頁参照。

http://www.mext.go.jp/a_menu/shinkou/seimei/2001/es/010901f.pdf

(11) 平成13年文部科学省告示第155号「ヒト ES 細胞の樹立及び使用に関する指針」は、文部科学省のウェブサイトでも公開されている。

http://www.mext.go.jp/a_menu/shinkou/seimei/2001/es/010901.htm

(12) 文部科学省の「ヒト ES 細胞の樹立及び使用に関する指針の解説資料」には、「ヒトの初期発生に

においては、受精後約14日後に「原始線条」という細い溝が出現するが、発生学においては、この出現によって内胚葉、外胚葉及び中胚葉の三胚葉に分かれ、身体各機関の形成（各細胞・組織への分化）が始まるとされており、この時期以降のヒト胚については研究に用いてはならないものとした。同様の基準は、日本産婦人科学会が示している会告や諸外国の規制においても用いられている。

(参考1) 日本産婦人科学会会告：ヒト精子・卵子・受精卵を取り扱う研究に関する見解（抄）

2. 精子・卵子・受精卵の取り扱いに関する条件

精子・卵子及び受精卵は、提供者の同意を得たうえ、また提供者のプライバシーを守って研究に使用することができる。

- 1) 非配偶者間における受精現象に関する研究は、その目的を説明し、十分な理解を得た上で、これを行う。
- 2) 受精卵は2週間以内に限り、これを研究に用いることができる。
- 3) 上記期間内の発生段階にある受精卵は凍結保存することができる。

(参考2) 英国法 'Human Fertilisation and Embryology Act,' 1990, ヒト受精・胚研究法(1990年)(抄)

3. Prohibitions in connection with embryos: 胚に関する禁止行為 (3) A license cannot authorize (a) Keeping or using an embryo after the appearance of the primitive streak, (b)-(d) 略 「原始線条出現以降の胚の保存又は使用を許可することはできない」 (4) For the purpose of the subsection (3) (a) above, the primitive streak is to be taken to have appeared in an embryo not later than the end of the period of 14 days beginning with the day when the gametes are mixed, not counting any time during which the embryo is stored. 「上記の(3)(a)の規定について、原始線条は、配偶子が混合された日から起算して14日以内に胚に出現したものとする。ただし、胚が(凍結)保存されている期間は算入しない。」(指針の解説資料8頁)

http://www.mext.go.jp/a_menu/shinkou/seimei/2001/es/010901f.pdf

- (13) 『歎異抄』第五章 真聖全二の七七六頁。浄土真宗聖典八三四頁。The Collected Works of Shinran, Volume 1, p.664. この文は『心地観経』の「有情輪廻して、六道に生ずること猶し車輪の始終無きが如し。或いは父母と為り、男女と為りて、世々生々に互いに恩あり。」(大正蔵三の三〇頁)による。
- (14) 『浄土真宗聖典 歎異抄(現代語訳版)』十～十一頁。本願寺出版。一九九八年。
- (15) 親鸞は『涅槃経』に基づいて、一子地の思想を重視する。『涅槃経』における「一切の衆生は、悉く仏性を有する」という教理を、仏があらゆる衆生を一子のごとく護り育てるという思想として、親鸞は理解するのである。ただし注意すべきことは、親鸞は仏性を、実体として、それぞれの存在

の中に認めたのではない。具体的にいえば、遺伝子が仏性に相当するといった見方を仏教が示したのではない。親鸞において仏性とは、仏の慈悲の実現、すなわち、あらゆる存在に仏の慈悲が遍満し、貫徹しているという見方を意味する。言い換えれば、その見方とは、森羅万象すべてに、仏に連なる尊厳性を再発見し、すべての存在をありのままに分け隔てなく尊重する態度を示している。

(16) 源信『往生要集』上巻に記されているこの教説を、親鸞は行巻に引用している。真聖全二の三二頁。浄土真宗聖典注釈版一八四頁。 *The True Teaching, Practice, and Realization 2*. Ibid., p.52.

(17) 『浄土和讃』一一四。真聖全二の四九九頁。浄土真宗聖典注釈版五七七頁。 *Hymns of the Pure Land*, no.114. Ibid., p.356.

(18) 『唯信抄文意』。真聖全二の六五〇頁。浄土真宗聖典注釈版七〇九頁。 *Notes on 'Essentials of Faith Alone'*. Ibid., p.461.

(19) 特定胚の取り扱いに関する要件について指針(案)の第4条では、当初「ヒト受精胚が生殖補助医療の用に供するために作成されたものであって、かつ、廃棄が予定されているものであること」と記されていたが、最終的にまとめられた指針第六条一では、下線部を「当該目的に用いる予定がないものうち、滅失させる意思が確認されているものであること」に修正されている。さら「指針の解説資料」(七頁)によれば、将来の可能性として、患者の体細胞の核を除核卵に移植し、患者と同一の遺伝子構造を有する人クローン胚を作成し、そこからヒトES細胞を樹立することにより、免疫拒絶反応のない移植医療・細胞治療を行うことも想定されている。イギリスでは、人クローン胚からのES細胞の樹立による医療技術の枠組みができていますが、日本では、ヒトクローン胚からのES細胞の樹立は認めないと言明している。

(20) 指針第六条四の2には、「提供医療機関によるヒト受精胚の樹立には必要不可欠な数に限るものとする。」と記され、指針の解説資料にも、「ヒト胚が人の生命の萌芽であるという認識のもと、ヒトES細胞の樹立に係るヒト受精胚の滅失は必要最小限に限られるべきである、との考え方からこの規定を定めた。」(八頁)と記されている。

(21) たとえば、自己の主観を捨てて、相手の立場になり、自己と相手とが一つになって見えてくる世界を表した歌に、種田山頭火(1882~1940)の歌がある。「雑草の よるこびの雨に ぬれてゆく」「春風のとびらをひらけば 南無阿弥陀仏」

(22) Ronald Y. Nakasone. "Exploring the limits of Buddhist Thought: The Case of Theresa Ann Campo Pearson," pp.326. *Bukkyo Shiso Bunkashi: Essays in Honor of Professor Takao Watanabe*. Kyoto: Nagata Bunshodo.1997.

(付記) 文部科学省研究振興局ライフサイエンス課生命倫理・安全対策室のウェブサイトにてヒト ES細胞について次のように紹介されている。

「 ES細胞について」 http://www.mext.go.jp/a_menu/shinkou/seimei/2001/es/010901c.pdf

「主要先進国における生命倫理に関する規制の状況」(平成14年1月17日現在)

http://www.mext.go.jp/a_menu/shinkou/seimei/2001/es/010901d.pdf

キーワード : 科学と仏教、縁起的な生命観、かけがえのないいのち、バイオエシックス、親鸞

Keywords: Science and Buddhism, A view of life through Interdependence, irreplaceable life, bioethics, Shinran

アシュアリー神学の位置づけ

塩尻和子

(筑波大学助教授)

(和文要旨)

イスラームの多数派神学思想、スンナ派の祖となったアシュアリーは、理性主義的なムウタズィラ学派に対抗して、クルアーンとスンナに忠実な神学思想を体系づけた。彼の思想のなかで最も特徴的なものは、人間の行為と責任の関係を「獲得」(カスブ)という用語で解説したことである。クルアーンにみられる「神の予定と人間の責任」という相反する立場は、とくに倫理的な価値判断の基準をどこに求めるかという点について激しい論争を引き起こしたが、アシュアリーのカスブ説は、伝統的主義的な神学思想の枠内でこの問題に解決を図ろうとしたものである。そこでは、神のみがあらゆる行為を創造し、人間は与えられた意志と能力にしたがって神が創造した行為を獲得する。これによって神の全能性は全うされると同時に人間の責任も問うことができると考えられた。この説は後世のスンナ派によって定着していくことになるが、現代でもその評価はわかれている。

(SUMMARY)

In Islam, al-Ash'arī is regarded as the founder of the Sunnite theology, who fought against the Islamic rationalism of Mut'azilah all his life after he had converted to the traditional doctrine. One of the most eminent theories he formed in order to related the human's act to his responsibility is the theory of "kasb", acquisition. The Qur'anic teaching of the controversial doctrine on God's predestination and man's responsibility had provoked long fierce disputes over which to be the criterion of the ethical value. In this acquisition, God creates every act and bestows it on man who is at the same time given by God the will and the ability to execute his action. Through this process, man is said to "acquire" this created act so that he could be responsible for his act. Here not only could God's omnipotence be protected, but also man's morality should be questioned. Ash'arī's acquisition has been accepted as quasi orthodox dogma, which it is still a matter of argument.

1. はじめに

イスラーム神学思想には、啓示を最優先し聖典クルアーンとスンナ(預言者の言行)に判断基準をおく伝統主義的神学と、人間の理性に判断基準をおく合理主義的神学とに分かれる二つの潮流があり、思想史上、つねに対抗しあってきた⁽¹⁾。それは、全知全能の絶対神による「定命」の思想と、現世における人間の行為の善悪に応じて報償が確定する場としての「来世」の思想という、いずれもイスラームの基本的信条に起因する立場である。言いかえるとイスラームには超越的な神による宿命論と、被造物である人間の側の責任論という相反する立場が併存している。このどちらを強調するかによって、思想的潮流が決定されるが、この議論はイスラーム倫理思想において、とりわけ大きな争点となる⁽²⁾。

しかし、同時に戒律の宗教という性格をもつイスラームでは、どの神学派のもとであろうとも、信徒の生活のあらゆる面を覆う厳格な「イスラーム法」が神の法として施行されている。イスラーム法は宗教的儀礼、日常生活、政治、経済、国際関係にいたるまで、人間のあらゆる生活を対象とする律法であるが、これは基本的に「来世」思想に基づいている。イスラーム法の前では、人間はあくまでも自由意志をもった存在として、厳しい選択を迫られていると言っても言い過ぎではない。イスラームの宗教倫理は、このような日常的な律法の存在を視野にいれて語らなければならない。

イスラーム思想史上最初の神学派として登場したムウタズィラ学派⁽³⁾は人間の自由意志に基づいた「行為と責任」を標榜して、ある意味でイスラーム法との調和を図ったが、多数派には受け容れられず、早い段階で周辺地域へと退いた。いっぽう、イスラームにおいて多数派の支持を得て、正統的神学派⁽⁴⁾となったスンナ派では、超越的な神のもとの宿命論的な傾向が歓迎され、人間の自由意志とそれに伴う倫理意識が過小評価される傾向がみられる。

私はイスラーム倫理思想研究の立場から、ある意味で倫理的楽観論とみることのできる思想がなぜ多数派の支持を得たのかという疑問を、現代に続くスンナ派神学思想の祖とされるアシュアリー思想から検討することにしたい。そのために、アシュアリー自身の著作、後年のアシュアリー学派の著作、なかでもシャフラスターニー(d.1153)の『諸宗教諸分派集』などを手がかりにして、アシュアリー思想を分析しようと試みているが、本稿ではその手始めとして、彼の独自性をよく表している「カスブ論」を中心に人間の行為と責任の関係を考察する。

2 . アシュアリーーの生涯と著作

アシュアリーー (Abū al-Hasan ‘Alī bn Ismā‘īl al-Ash‘arī, 873/4 - 935/6) はイスラーム神学思想のなかで多数派を束ねるスンナ派神学の祖となった人物である。しかし、最初の正統的神学の創始者といわれるわりには、アシュアリーー自身の著作は残されていないばかりでなく、アシュアリーーおよびアシュアリーー学派に関する資料も乏しく、また近年の研究書も少ない。少ないとはいえ、ダニエル・ジマレによる献身的なまでの膨大な緻密な研究書が 2 冊⁽⁵⁾ 出版されており、アシュアリーー研究はこれらに負うところが大きい。

アシュアリーーの生涯は、イスラーム思想史における重要度にもかかわらず、詳しいことは不明である。ガザーリーのような自伝も残していない。いくつかの伝承を総合すれば、バスラで由緒ある家系に生まれたアシュアリーーは、若くしてムウタズィラ学派に所属してジュッバーイー(d.915)⁽⁶⁾ に師事し、この学派の学者として名声を得ていたと伝えられる。やがて師のジュッバーイーとの論争に満足できなくなり、ムウタズィラ学派の思想に疑問を抱くようになる。40歳の頃、その年の断食月に夢のなかに3度、預言者ムハンマドが現れ、クルアーンとスンナに基づく伝統的な信仰に戻るように命じたという。アシュアリーーは15日間、家に籠ったのち、モスクの説教壇にのぼって、伝統的信条に戻ることを宣言したともいわれる。

これらの伝承から、アシュアリーーが短期間ではあったが、自らの学問的信念と伝統的信条とのほざまで、激しい精神的苦痛と緊張に見舞われたことが理解されるが、これは彼とムウタズィラ学派とのあいだに、長期間にわたって見解の相違や不満があり、その結果として生じたものであったと考えられる。その後、彼はムウタズィラ学派において修得した理論的証明法を用いて、素朴な伝統的信条の体系化に取り組み、生涯、合理的な理論と戦い続けたと伝えられる。彼はイスラーム法学の分野ではシャーフイー派⁽⁷⁾ に従い、保守的なハンバル派⁽⁸⁾ とは相容れなかったようであるが、彼の著作『宗教原理の解説』(*al-Ibānah*) のなかでは、自らをハンバル派の創始者イブン・ハンバル(d.855)の信奉者であると認めている。晩年はバグダードに住み、死後、イブン・ハンバルの墓の近くに葬られた。

アシュアリーーは生涯に 99 冊あるいは 55 冊の著書を成したといわれるが、アシュアリーー一名義の著書として現存するものは 7 冊にすぎず、彼の著作として確実視されているものは、わずか 2 冊である。ここでは主要なもの 3 冊だけを簡単に説明する。前述の『宗教原理の解説』(*al-Ibānah ‘an uṣūl al-diyānah*)⁽⁹⁾ は素朴な伝統主義に貫かれている著作であり、

製作年月日は不明であるが、彼の伝統回帰の直後に書かれたものとみることができる。アシュアリー著の著書というにはあまりにも伝統主義的であり、これを偽書とみるむきもある。

『神学要綱 誤謬と異端の徒への返答』(*Kitāb al-luma' fī al-radd 'alā ahl al-zaigh wa-l-bida'*)⁽¹⁰⁾ はアシュアリーの基本的な立場を解説したものであり、彼の神学思想が簡潔に述べられている。しかし、学説の咀嚼が不十分な時期に書かれたのか、写本のせいなのか、語彙の定義があいまいな部分が多い。『イスラーム教徒の言説集』(*Maqālāt al-Islāmīyīn*)⁽¹¹⁾ は晩年にバグダードで書かれたとされるが、彼の時代までのイスラーム各派の主張や見解を予断を加えることなく、客観的に丁寧に採集したものである。学派別とテーマ別とにわけて編集してあるために、各学派の見解が一纏まりになっていない面もあるが、当時の思想界の状況を知るためには、第一級の貴重な資料である。

3 . アシュアリー神学の特徴

彼の思想はのちにガザリーに引き継がれて、正統的神学としての地位を確保したが、それまでにはかなりの紆余曲折があった。アシュアリーを祖とするアシュアリー学派の思想が、多数派のスナ派神学が成立する基盤となったことは明らかであるが、アシュアリー学派は簡単に世間の承認を得たわけではないようである。生前の彼は、古巢のムウタズィラ学派からも、厳格な伝統主義を標榜するハンバル派の法学者たちからも非難されている。またムウタズィラ学派とは見解を異にするが合理的議論を採用するマートゥリーディー学派⁽¹²⁾からは、あまりにも伝統墨守的であると反駁された。さらに11世紀の半ばには、シーア派のブワイフ朝がムウタズィラ学派を擁護したために、迫害を受けたこともあった。そのためアシュアリーの死後、11世紀の後半になるまで、およそ150年ものあいだ、この学派が歴史の表舞台に登場することはなかったと思われる。しかし、バグダードに都をおいたセルジューク朝が、カイロに建設されたシーア派のファーティマ朝に対抗して、アシュアリー学派を採用したことから立場が逆転する。セルジューク朝の宰相ニザームル・ムルク(1018 - 92)によって各地にニザーミーヤ院が建設され、バグダードの学院でガザリー(1058 - 1111)がアシュアリー学派の神学とシャーフィイー派の法学を教授したことによって、正統的神学と承認されるための劇的な展開をみたと考えられる。

アシュアリー学派は、イスラームにおける頑迷な伝統主義を排除するとともに、ムウタズィラ学派の理性主義的な合理主義によって抽象的な議論に耽ることを避け、その中間をおこなったといわれている。これはアシュアリーが神の属性に関して、二つの「中道」を

採ったとされることから理解される。第一として、彼は、素朴な神人同型説的な信条を排除するとともに、ムウタズィラ学派による抽象的な比喩的解釈をも排除した。第二として、それと同時にムウタズィラ学派の比喩的解釈の方法論を用いて、神人同型説に陥らないように工夫を凝らした。これは同じことの両面を言い換えたものであるが、以下のよう
にまとめられよう。

- (1) 神は知識、能力、視覚、聴覚、言語、などのような永遠なる属性をもっており、それによって知り、行い、見、聞き、話すことができるものである。ムウタズィラ学派が言うように、それらの属性は神の本質として「それ自体で」、あるいは、「それ自体にある在り方によって」実現される、ということではない⁽¹³⁾。
- (2) クルアーンに記されている「神の手」「神の顔」「神の玉座」⁽¹⁴⁾などの表現は、ムウタズィラ学派が言うように「神の恩恵」とか「神の慈愛」「神の権威」などと比喩的に解釈することはできない。しかし、伝統主義者の主張するように、具体的な身体や物質として表現されているとも考えてはならない。それらも神の属性であるが、その在り方は被造物には知らされていない。
- (3) 永遠なる存在としては神以外にはないという「神の唯一性」を主張するためにムウタズィラ学派が主張する「創造されたクルアーン」説⁽¹⁵⁾に反対して、クルアーンは神の永遠なる言葉であり、創造されたものではなく、神と共に永遠に存在すると主張する。しかし、頑迷な伝統主義者が主張するように、具体的なかたちをもった「碑文」として天上に存在する、あるいは、現存する書物としてのクルアーンの用紙や文字まで永遠なる存在であるとは考えない。
- (4) 人間の目で実際に見えるものは、物体でしかないとして、神の姿は人間には見るできないとするムウタズィラ学派の主張に対して見神論⁽¹⁶⁾を主張し、来世では信徒は大いなる恩恵として実際に神の姿を見ることができるが、それがどのような様式や方法によるものかは、人知をもっては知り得ないという。

これらの見解は、神について啓示されたままを、文字通りでもなく比喩的にでもなく、「いかにと問うことなく」(bi-lā kaifa)信じなければならないとした伝統回帰の立場であるが、バグダーディー(d.1037/8)やジュワイニー(d.1085/6)などの後世のアシュアリー学派ではむしろ比喩的な解釈が大勢を占めるようになる。そういう意味では、アシュアリー自身の見解は、彼の後継者よりも「中道的」であったということができるともかもしれない。

4 . 行為の獲得

中道的と評されるアシュアリーの思想のなかでも、もっとも特徴的なものが人間の行為に関する「獲得説」、いわゆるカスプ論⁽¹⁷⁾である。ムウタズィラ学派では、人間の行為は人間自らが自由意志によって選択することができるとして、人間に自らの行為の責任を厳格に課す立場が標榜されたが、これに対抗してアシュアリーは、この世のすべては神の意志によってのみ生じるとする伝統主義的な神の全能性の主張を採用した。しかし同時に、頑迷な宿命論的思想を排除し人間の無責任な態度を匡正するために、神による行為の創造と人間による行為の獲得という独特の理論を打ち立てた。

神義論は神の唯一性とともにもウタズィラ学派が強く主張する原則であるが、アシュアリーにあっても、神の正義は守られなければならない教義である。この世に存在する事象は、善も悪もすべてが神の意志によるとする立場にあっても、人間が自らの行為に対して責任を問われないということとはあり得ない。そこでアシュアリーは、行為は神が創造し人間がそれを獲得する (kasaba) という獲得説を主張したのである。

諸行為には、それらが実際にあるように創る行為主がなくてはならない。なぜならば、行為には行為主が不可欠であるからである。そこで、その実際の行為の行為主が物体でないとするれば、至高なる神が実際にその行為の行為主でなければならない。⁽¹⁸⁾

[人が]「不信仰を獲得する」という意味は、彼が生成された能力 (qūwah) にしたがって不信仰者となるのであり、「信仰を獲得する (iktasaba)」という意味は、彼が生成された能力にしたがって信仰するのであり、実際にある物事を獲得することではない。実際にある行為を創るのは万有の主である。⁽¹⁹⁾

ここでアシュアリーは「獲得」という言葉を用いながら、言語上の意味とは異なる点を強調している。ある行為にはその行為を創る、あるいは獲得する「主語」がなくてはならないが、人間の行為に関するかぎり、実際に創るのは神であり、人間は創られた行為によって行為者となる。この獲得説についてジマレは、「行為とは、神がその創造において神の全能性を示すものであり、人間がその獲得において人間の能力を示すものである。人間が能力を持つものとして、その能力にしたがって決定されるのが獲得された行為である⁽²⁰⁾」と解説する。彼によれば、アシュアリーは「行為」そのものよりも「能力」を重要視しており、行為を「二つの能力者に共通のひとつの能力の対象」とするとする。ジマレは、同時代のアシュアリー学派の学者が人間の行為はある面で獲得であり、ある面

で創造であるとして「二つの行為主にひとつの行為」と考えるのに対して、アシュアリーの立場は、神をのみ真の「行為主」とするという点で徹底していると評価する。これは、人間に「能力者」という形容は付与するものの、決して「行為主」という可能性を与えず、神の創造者としての立場をより明確にしたというものである。

一方、ギャルデはアシュアリーにおける人間の行為について、(1) 行為に先行する一時的な生成された意志、(2) 一時的な与えられた能力、(3) 遂行される与えられた行為、(4) 能力と行為とのあいだにある関係、という4要因をまとめている⁽²¹⁾。行為が遂行されるためには、まず人間に神によって生成された意志が存在しなければならず、ついで一時的な能力が与えられ、この能力と行為とは獲得によって結び付けられて、はじめて行為の遂行が可能となる。この過程は一瞬のうちに実施され、人間にはあたかも自分の意志と能力によって行動が起きたように感じられる。こうしてギャルデはアシュアリーにおいては、意志も行為も能力も、行為の遂行にかかわるすべての要素が神からもたらされていることを明らかにしている。この図式によれば、ジマレが言うような、人間が行為の「獲得」によって、自らの能力を示すということは、不明瞭になるであろう。

これについては、シャフラスターニーの『諸宗教諸分派集』(Milal wa-l-niḥal))に次のような解説がみられる。

獲得される行為 (muktasab) は (人間のなかに) 生じた能力 (qudrah ḥāṣilah) によって能力の対象となるが、それは生成された能力 (qudrah ḥādithah) のもとで生起する。・・・生成された能力には〔事物の〕生成 (iḥdāth) に影響を与えるものはない。なぜなら生成の法則は原子や偶有との関係で変化することのない〔神の〕摂理 (qaḍīyah) であるからである。・・・人間がある行為を意志し、それに打ち込めば (tajarrada la-h) 神は生成された能力に続いて、あるいはその下に、あるいはそれと同時に、生起する行為を実現させることによって、神の慣行 (sunnah) を遂行するのである。この行為がカスブと呼ばれる。それは、神の側からは作成 (ibdā‘) あるいは生成 (iḥdāth) としての創造 (khalq) となり、人間にとってはカスブとなり、自己の能力のもとに生じるもの (ḥāṣil) となる。⁽²²⁾

この引用によると、アシュアリーにおいては、人間に行為をなすための直接的な能力を想定することは避けられており、人間に備えられた現実の能力も、その結果である行為も、ともに神によって創造されたものであると考えられていることが明らかである。つまり、

ここに「二つの行為主」を立てることになる。第二の行為主である人間は、第一の行為主である神に対していかなる効力も持ち得ない。神のみが効力を持つということは、人間が行為を創り出す能力を持つことを不可能にする⁽²³⁾。行為の実現に際して人間は能力を持つように見えるが、それは生成された能力であり、行為を獲得することはこの生成された能力によってはじめて可能となる。このような「能力」と「行為」との間にある関係とは、獲得、つまりカスプのことである。

人間の能力と行為における関係としてカスプをたてることは、神と人間との二つの行為主を想定する立場であると同時に、二つの能力を想定することでもある。上記のシャフラスターニーによれば、「獲得される行為」は、神が人間に与えた「生成された能力」のもとで人間に「生じた能力」によって実現されることになる。第一の行為主である神の側からは「生成された能力」が人間に与えられ、人間はそれに続いて、あるいはそれと同時に、彼のなかに「生じた能力」を手に入れ、それによって行為を獲得し、いわば第2の行為主となることができる。つまり人間が行為主となるということは、神から与えられた能力に基づいて、人間のなかに彼にふさわしい能力が生じることになり、その生じた能力にしたがって行為を獲得することになり、それによって彼が「選択した」行為が実現することになる。こうしてカスプにおける能力と行為はある意味での相関関係をもつことになる。

ジマレはこの相関関係を「その獲得において人間の能力を示すもの」という構図であるとして評価する。ジマレによれば、この相関関係において、人間は自らの行為に責任をもつ倫理主体となると考えられている。人間の行為を創り人間に能力を与えるのは神であるが、人間が自らのうちに生じる能力に応じて獲得する行為に対しては、終末論的な賞罰の対象となる。これによって、人間の行為についての神義論が成立することになるというものである。

しかし、カスプ論における能力と行為の相関関係は、実際には見せかけの関係であり、ジマレが評価するような能動的な意味ではないと思われる。アシュアリーのカスプ論は、神の全知全能性を擁護するために展開された理論であり、自由意志や終末論にかかわる人間の倫理的責任については、明確な解答を出すことができなかったからである。ジマレが評価する人間の能動的な役割は、アシュアリー以降のアシュアリー学派やマートゥリーデー学派などによって、形成されていった後世の理論であるということができよう。

5．獲得説の展開

後世のスナナ派思想についての論考には稿を改める予定であるので、アシュアリーの編み出した獲得説のその後の展開について、ここで簡単に触れておきたい。獲得説はアシュアリー学派の内部でもさまざまな議論の対象となったが、アシュアリー学派と対立したマートゥリーデー学派もこれを採用している。マートゥリーデー学派については本稿ではこれ以上は触れないが、この学派では、カスブを人間の能力に応じて創造される属性の一種であると考え、人間に備わった能力とのかかわりで行為が選択されるのであるから、カスブによる行為に対して倫理的判断が適応され得ると考えている⁽²⁴⁾。

ギャルデによると、ジュワイニー、ラーズィー(d. 1210)、ジュルジャーニー(d. 1413)といった後期のアシュアリー学派の学者たちは、カスブの成立要因として「優先因」(murajjih)を想定することによって、人間の行為に対する倫理的判断の可能性を確保しようとしている⁽²⁵⁾。人間はある行為について優先因が働くときに、その行為の遂行を意志し、神によって創られた能力にしたがってその行為を獲得する。優先因は人間がある行為を獲得するために必然的な要因として想定される。したがって、人間の行為の獲得という次元に優先因を採用することによって、人間が自らの自由な意志によって行為を選択するという見解は否定されても、神による宿命論も避けられることになると考えられる。

ガザーリーの『イスラーム神学要綱』(*Iqtisād fi al-i'tiqād*)のなかではカスブ論はあまり明瞭に論じられていないが、彼は、人間が行為をおこなう能力もその能力の対象である行為も、すべては「神によって創造されたもの」と規定している。したがって神のみが「創造者」あるいは「行為主」と呼ばれる。そのうえで、人間の意志的な行為については次元の異なった「カスブという名称」が要請されるとして、次のように語っている。

「神が行為を創造し、それとともに〔人間にそれをおこなう〕能力を創造するとき、神は能力と能力の対象とをともに創造する」⁽²⁶⁾

ガザーリーは「行為者の能力は、行為を引き起こす要因、あるいは原因として、能力の対象とかかわり(ta'alluq)をもつ」という論争者(ムウタズィラ学派と考えられる)の見解を反駁して、「能力の対象は能力によって生起するのではなく、至高なる神の全能によって生起するのである」⁽²⁷⁾と主張して、能力の存在の必然性とその対象との「かかわり」の必然性を否定する。

ここでみられるガザーリーの主張は「神はあらゆる事物、あらゆる出来事を創造する」という伝統的なアシュアリー学派の主張を繰り返したものであり、因果律の否定につなが

る偶因論的な議論であるが、フランクは、ガザーリーがこのような極めて伝統的なアシュアリー学派の議論を用いながらも、人間の行為と意志とのかかわりを明確にしていなと指摘する。さらにガザーリーが「行為の生起」が行為主の能力によっていることを取り上げながらも、ふたたび議論を不明瞭にしてしまい、自らの立場を明確にしていなと批判している⁽²⁸⁾。しかし、フランクが批判するように、ガザーリーの立場が明確にアシュアリーを受け継いでいないのかどうかについては、さらに検討を要する。

すでにみたようにジマレによると、アシュアリーという「獲得する行為」とは、人間の意志にかかわる行為である。それは神によって創られた行為であるとしても、人間がそれに責任をもち、最後の審判において判定される行為である。この意志的行為を論証するためにアシュアリーは、ムウタズィラ学派に対抗して、人間の行為はまず神によって造られたものであることを示し、ついで、その行為と人間との関係を明らかにした、というものである⁽²⁹⁾。ジマレはまた、カスブ論は神と人間とのかかわりを検討するうえで優れた考察であると評価し、「神のみがあらゆる行為を生成し、人間は神によって与えられた能力にしたがって、それを獲得するというアシュアリーの主張には、ある意味で人間も自己の行為の真の要因であるかもしれないという想定があり、人間に能動的な役割を付与した観念である」⁽³⁰⁾と評価している。

しかし、全体的にみて、アシュアリー自身は極めて伝統的な解釈を維持し続けたということが出来る。したがって、ジマレの評価とは反対に、アシュアリーのカスブ論が、人間の自由意志やそれに伴う責任論を過少評価する方向へと誘い、ある意味で倫理的楽観主義を導いていったことは否めない。この思想が哲学者としても高名であったガザーリーに受け継がれ、彼の高度な学的技術によって偶因論の主張と因果律の否定がさらに理論づけられ、それによって思想界に神の全能性を強調する立場がいつそう強まり、イスラームの多数派に宿命論的な傾向を定着させたことも、また事実であろう。しかし、このような傾向は、厳しい宗教法を生涯負う一般信徒にとっては、絶対的な神への信仰的な「恐れ」と「依存」による救済を求める方途を意味したのかもしれない。そのように考えると、ガザーリーが学者としては当時の最高位であったニザーミーヤ学院の教授職を捨て、10年間の放浪の旅に出て、自ら神秘主義の行者となったことも理解されるであろう⁽³¹⁾。当代最高の哲学や論理学の論述手法を用いて、「神の行為」を分析してみても、そこからは宗教的救済や精神的な平安はえられなかったに違いない。クルアーンに記述されているまを「いかにと問うことなく」信じるという素朴な信仰こそが、アシュアリーもガザーリーも究極的に

目指した境地であったのかもしれない。

だからこそ、アシュアリー神学が、さまざまな曲折を経ながらも、ガザーリーの理論づけによって正統的神学として定着していったのであろう。多数派から受け容れられる素朴な信仰を体系化したことにこそ、アシュアリーの評価は向けられるべきであって、ムウタズィラ学派と対抗して、人間の意志と能力に能動的な意味づけをおこなったと解釈することは、むしろ「宗教」としてのイスラームを理論づけたアシュアリーを正しく理解することには、ならないように思われる。

註

- (1) イスラーム思想史におけるこの二つの潮流の関係については、拙著『イスラームの倫理 アブドゥル・ジャッパール研究』(未来社、2001年)16-21頁、拙稿「イスラームの倫理」(『イスラームの思考回路』『講座イスラーム世界』第4巻、竹下政孝編、栄光教育文化研究所、平成7年)105-143頁、「アブドゥル・ジャッパールの倫理思想における『利益』(naf')の概念」(『オリエント』第32巻1号、日本オリエント学会、平成元年)33-49頁などを参照されたい。
- (2) この相反する立場は、世界の創造主という神の存在と、その神による被造物としての人間との究極的なかわりにおいては、宗教的にも倫理的にも調和が保たれている。しかし、ムハンマドの死後の後継者騒動のなかから浮上した「信仰と行為」の問題から、予定論と宿命論の思想的論争が激化し、「啓示と理性」にかかわる論争が果てしなく続いてきた。これに関しては上記の拙著『イスラームの倫理』、とくに43-112頁を参照されたい。
- (3) ムウタズィラ学派はイスラーム史上最初の大思想運動を起こした学派であり、人間に与えられた理性を知的判断の基準として採用し、合理主義的神学を構築した。アッバース朝初期の827-848年に、彼らの学説のなかで「創造されたクルアーン」説が公式学説として採用され、最盛期を迎えたが、その後は政治的権力と一線を画して辺境地域に退き、シーア派哲学思想と関連をもちながら、現代に至っている。この学派の理性主義思想が何から影響を受けて発生したのかについては、諸説があるものの明確なことはわからない。当時のカリフの施策としておこなわれたギリシア科学の翻訳作業によって広く紹介されたギリシア思想の影響が間接的にせよ、大きかったことは事実であるが、それがそのまま採用されたとは考えられない。またイスラーム支配下に入ったキリスト教徒やユダヤ教徒、周辺地域の諸宗教の伝統などからの影響も取り上げられることがあるが、それらも間接的なものに過ぎなかったと思われる。『イスラームの倫理』の22-25頁と序章の註8を参照。
- (4) 総本山制度のないイスラームでは、原則としてある見解や主張を正統か異端かと判定する機関は

存在しない。あえて言えば、それを判定するのは信徒の総意であるということができる。そういう意味では「正統派」という言い方も適切ではないが、スンナ派は現在のイスラーム信徒の90%以上を占める大多数派であるために、本稿では便宜上「正統的」という言葉を使った。

(5) Daniel Gimaret, *La doctrine d'al-Ash'arī*, Paris, 1990. *Théories de l'acte humain en théologie Musulmane*, Paris, 1980.

(6) ムウタズィラ学派バスラ派の学者で子のアブー・ハーシムとともに同派の中期を担った。アシュアリーはアブー・ハーシムと兄弟弟子でもあった。W.M.Watt, *Free Will and Predestination on Early Islam* (London, 1948), pp.83-87, 136-137. *Encyclopaedia of Islam CD-ROM Edition*, “DJUBBĀ’Ī”.

(7) シャーフィー (767-820) によって創始された法学派で公式4法学派のうち3番目に成立した。先行するハナフィー派の推論を重視する立場と、マーリク派の典拠重視の立場との対立を融和し、法学体系の確立を図ったといわれる。イスラーム法の基盤となる「4法源」(聖典クルアーン、預言者の言行であるスンナ、信徒の総意であるイジュマー、法学者の推論であるキヤース)を確定したと伝えられる。*Encyclopaedia of Islam CD-ROM Edition*, “SHĀFI’Ī”, “SHĀFI’ĪYYA”.

(8) アフマド・イブン・ハンバル (780-855) によって創始された法学派で4法学派では最後に成立した。クルアーンとスンナを最も重視する強固な保守派であり、現代ではとくにサウジアラビアで同派の流れを受け継いだ法学が施行されている。*Encyclopaedia of Islam CD-ROM Edition*, “AHMAD b. HANBAL”, “HANBALĪ”.

(9) al-Ash'arī, *Kitāb al-ibāna*, ed., Bashīr ‘Uyūn, Damas, 1981.

(10) al-Ash'arī, *al-Kitāb al-luma’*. *The theology of al-Ash'arī*, (Richard Mccarthy, Beirouth, 1953.) に収録されているが、これにはアシュアリー著とされる *Risālah fī istiḥsān al-khawḍ fī ‘ilm al-kalām* も収録されている。以後 Luma’ と略記する。

(11) al-Ash'arī, *Maqālāt al-Ialāmīyīn*, 2nd Edition, ed., Hellmut Ritter, Wiesbaden, 1963.

(12) マートゥリーディー (827-944) によって創始されたとみられる神学派であるが、ハナフィー派の法学と協調して展開されており、ハナフィー・マートゥリーディー学派とも呼ばれる。マートゥリーディー自身はムウタズィラ学派に近い立場をとり、理性主義的な思想を展開していたが、後世の学派は保守的な傾向をもつようになり、アシュアリー学派とならんでスンナ派の神学思想を形成した。*Encyclopaedia of Islam CD-ROM Edition*, “MĀTURĪDĪ”, “MĀTURĪDĪYYA”

(13) 神の属性をめぐる論争に関しては『イスラームの倫理』43-62 頁、とくにアシュアリー学派との論争に関しては45-49 頁を参照のこと。

(14) 「慈悲深きお方は玉座に鎮座なさっている」(クルアーン20/5)ほかにクルアーン2/2

9, 3 / 26, 9 / 129などを参照されたい。

- (15) ムウタズィラ学派の第一の主張である「神の唯一性」から導き出された主張であるが、「神の言葉」としての神聖性まで否定したものではない。しかし、クルアーンの神聖性を強調する立場からは激しい攻撃を受けた。拙稿「クルアーン創造説における『神の言葉』(Kalām Allāh)」(『イスラム世界』48, 日本イスラム協会、1997年)20-21頁。
- (16) 「おお人間よ、本当にあなたは、主の御許へと労苦して努力する者。神に会うことになるであろう。」(クルアーン84 / 6)ほかに75 / 22 - 23も。
- (17) 「獲得する」という語は kasaba あるいは iktasaba のかたちで用いられるが、意味するところは同じである。「カスブ」はクルアーンのなかでも用いられている用語であるが、そこでは商業上の「稼ぎ」や最後の審判で判定される行為の成果を表す言葉として用いられており、アシュアリーーの用語とは次元を異にする。
- (18) Luma' §88.
- (19) Luma' §90.
- (20) Gimaret, 1990, p.388.
- (21) Luis Gardet, *Dieu et la destinée de l'homme*, Paris, 1967. p.63.
- (22) Shahrastānī, *Milal wa-l-nihal*, vol. 1, Cairo, 1976. p.97.
- (23) Jurjānī, *Sharh al-mawāqif*, vol.5, Cairo, 1976. p.106 ここにはムウタズィラ学派のジュッバーイーに対する反論として以下のように記されている。
- 「能力の対象に対する影響力の範囲と、(神と人間との能力に関する)等位性を取り上げてみても、それは、神が人間に比して最も能力があるという以外には不可能な議論である。神が(行為の創造に)影響力をもつということは、人間が(行為)に影響力を持つということを不可能にする。」
- (24) Māturīdī, *Kitāb al-tawhīd*, Beirut, 1986. pp.225-6. マートウリーデーはアシュアリーーについて、人間に行為を創造する能力は否定したが、獲得を提示することによって中道を行ったと評価しており、人間が獲得する行為が神の規範に当てはまることによって宗教的な報酬の対象となるとしている。
- 「(人間の)行為には命令、禁止、約束、威嚇といった名称がついている。…人間が獲得し(kasabū-hā)遂行する(fa'alū-hā)諸行為に応じて行為を創造することによって、その行為の名称のとおり創造し、存在しなかったものを存在させるということは、神によってのみなされることである。」(p.226)
- (25) Gardet, 1967, p.57.
- (26) al-Ghazālī, *al-Iqtisād fī al-i'tiqād*, ed., Muḥammad Abū al-Qilā, Cairo, 1972, p.84.

- (27) al-Ghazālī, *ibid.*, p.87.
- (28) Richard Frank, *Al-Ghazālī and the Ash‘arite School*, Durham, London, 1994, p.42-47.
- (29) Gimaret, 1990, p.371. ジマレはこの著書の序章でも、クルアーンとスンナに従うなら、スンナ派の思想以外には出てくる余地はない、と断言しており、スンナ派思想では真の意味で人間の理性が認識されていると評価しているが、この見解は終章でも繰り返されている。
- (30) Gimaret, 1980, p.84.
- (31) 神秘家としてのガザーリーについては『ガザーリーの祈禱論』の序章(1-25頁)、第1章(27-74頁)(中村廣治郎、大明堂、昭和57年)を参照されたい。

キーワード：イスラーム神学、アシュアリー、ムウタズィラ学派、宗教倫理、獲得説

Keywords: Islamic Theology, al-Ash‘arī, al-Mu‘tazilah, Religious Ethics, theory of acquisition

環境問題 暴力批判論の視点から

谷本光男

(龍谷大学教授)

(和文要旨)

本稿では、環境問題を「人間の自然に対する暴力」の問題として捉え直し、その問題の本質を明らかにしようとした。

まず、「モラル・ハラスメント」(精神的な嫌がらせ)という「人間の人間に対する暴力」を取り上げた。それは外部からは「見えない暴力」である。こうした「人間の人間に対する暴力」を踏まえて、人間の自然環境に対する暴力として生物多様性の破壊に言及した。生物多様性の危機的状況は、人間以外の生物に対する暴力の問題として捉えることができるのである。

そこで、次に「暴力」の概念について考察した。一般には、暴力の概念は人間にのみ適用され、人間以外の生物には適用されないと考えられている。「暴力」はきわめて人間中心主義的な概念である。暴力は誰かが誰かに対して行使するものであり、また誰かが誰かから被るものであるがゆえに、他者との関係のうちで問題となる。人間と人間以外のものとの関係は、「暴力」の範囲には含まれていない。なぜそうなのか。

人間のある「振る舞い」が「暴力」として立ち現れるのは、その「振る舞い」が「暴力」を被るものの名において告発されるときである。昔は、とは言っても私の小学生のころのことであるが、教師はこどもによく暴力を振る舞ったものである。そのころ、多くの者はそういう教師の「振る舞い」を「暴力」とは決してみなさなかったように思う。このような教師の「振る舞い」を「暴力」として捉えることが可能になったのは、こどもの痛みや心の傷に目を向け、傷つけられたこどもに応答しようとしたからである。ところが、自然環境に対しては応答しようとする人はほとんどいない。人間による自然への介入を、自然の名のもとに、自然に対する暴力として告発する人もほとんどいない。それは、われわれが自然への介入をこれまで人間の福祉の面からのみ考えてきたからで

ある。

言うまでもなく、環境倫理学はこのような「人間中心主義」を批判することにより形成されてきたのである。そこで、本稿では、環境倫理学のアウトラインを述べ、さらに、環境倫理学の成立可能性についての私見を述べておいた。

(SUMMARY)

This is an attempt to reexamine environmental issues as a matter of human violence against the world of nature. Firstly I consider what is called a "Moral Harassment", a human violence against other human beings, and apply it to the environmental realm and focus on the issue of biodiversity facing a critical stage as a case of violence. We may call it an invisible violence. Secondly, I examine the concept of violence, which is generally applied to the world of humans and thus a concept based upon human centered perspective. Such a concept is seldom considered applicable to issues and world other than those of humans and interrelationships in that context.

A certain human behavior appears to be violent and is criticized on the ground of the person receiving violence. In my primary school days, teachers were often violent, though such a behavior was not taken as that of violence. The change came about in understanding such a behavior in terms of violence since an attention was slowly given to pain and wounds of children and attempts made to respond to their predicament. Such an attention has not been given to the violated world of nature. There is hardly a voice of criticism and concern on behalf of nature as human beings intrude and destroy the world of nature. This is due to the fact that human involvement in nature, to this day, has been justified from solely the point of human welfare.

It is needless to say that environmental ethics is based upon a criticism to such "anthropocentrism". What I argue for here is an outline of environmental ethics and possible development of such ethics in the light of the present situation of human violence against nature.

1 . 隣人間訴訟戦争

人間のふるう「暴力」現象はわれわれにとってきわめてありふれたものである。

政治の舞台においても、宗教間の争いにおいても、経済活動においても、はたまた繁華街においても、家庭や学校においても、ほとんどあらゆる社会生活の局面で見いだされるものである。毎朝配られてくる新聞を見るだけで、「暴力」がわれわれの社会生活のベースに存在していることは明らかである。（おそらく以上のように言うだけではまだ足りないであろう。おそらくのんきな発言だと思われる人もいるであろう。例えば、アウシュヴィッツ、南京、広島における大虐殺、従軍慰安婦問題に見られる性暴力、旧ユーゴにおける「民族浄化」、昨年9月のアメリカでの同時多発テロ、それに続くアフガニスタンへの攻撃、さらにパレスチナとイスラエルとの間の長年にわたる血みどろの戦い、などを思い浮かべるなら、暴力がわれわれの社会生活のベースに存在していると言って、いわば学者風に済ませる問題ではなく、暴力はわれわれが是が非でも克服すべき問題である、と考える人がいるであろう。まったくその通りである。後で述べるように、そこにこそ、つまり暴力に対する批判的・否定的な態度にこそ、暴力を考えることの意味がある。）

一つ例を出してみよう。日本の事例ではないが、ドイツでは「隣人間訴訟戦争」が起きているようである。トーマス・ベルクマンの『訴えてやる!』には、次のような事例が載っている。

「20羽の雄鶏を夜には鳴かせないように、とインゴルシュタット地方裁判所は、隣人から告訴されていたアマチュア飼育家に命令した。理由は、「屋外であろうと静けさを保証されないのは、安眠妨害にあたる。原告の子供たちは、雄鶏がうるさいため夏は窓を閉めきっておかねばならなかった。」さらに裁判所は、よく気をつく結論を出している。「周期的に鳴く場合は、邪魔されるといってもまだ心の準備があるが、思いがけない突然の鋭いおたけびは、ひどく神経にさわって感じられるものだ。」⁽¹⁾

あるいは「猫もまた、訴訟向きの動物だ。争いを煽る性質をもち、規制もしにくい。猫が勝手に敷地へ入ってきて、寝室のシーツの上に放尿するという、家宅侵入罪兼器物破損罪を犯したとして、原告は猫と隣人をマンハイム簡易裁判所へ訴え、清掃費用の支払いをめぐって一年にわたる壮絶な戦いを繰り広げた。」⁽²⁾とも記されている。

隣人間の争いの原因はなにも鶏や猫だけではない。犬の糞、池のカエル、落ち

葉、駐車場所、生け垣の高さなど、何でも争いの種になる。もちろん、深刻な事件に発展することもある。子供の声やテレビの音がうるさいという理由で、一家を皆殺しにしたり、放火するという事件も起きている。

この本の「まえがき」によれば、「<旧西ドイツ>だけで年間40万以上の人々が、同数の隣人を裁判に訴えている。合計で80万。隣人戦争は一族郎党を巻き込む傾向があり、どの家庭も戸や窓を閉めきり、小さな子供まで隣のヤクザとは遊ばないよう、言いふくめられる。これから見積もれば、年間おそよ250万人が争っている計算だ。」⁽³⁾ とのことである。

これは、まさしく異常な事態であって、まるでトマス・ホップズが「万人の万人に対する戦い」と形容した「自然状態」であるかのようである。もっとも、ホップズの場合には、「万人の万人に対する戦い」を「人間は優越感を求める動物である」という人間観から導き出しているのである。すなわち「人間の自然から必然的に万人対万人の戦いが生じてくる、言い換えれば、万人は万人に対して優越しようとし、まさしくそのことによって万人を傷つけるがゆえに、結局のところ、万人は万人に対して敵なのである。」⁽⁴⁾ 上に挙げた事例の中に、自分が他人よりも優越していることを示そうし、また他人にもそれを認めさせようとするといった、自尊心の満足の実現を見て取ることができるのかどうか、それはよくわからない。もしかすると、争いの根っこにはホップズの言うところの虚栄心があるのかもしれないが、それはともかく、ここに見られるような、隣人同士が敵対関係に入り、お互いを訴えかける相手としてしか見ていない状況は尋常ではない。

2 . モラル・ハラズメント

もちろん、争いは家族間において見られるだけではない。家族の中でも争いが起こる。日本では「モラル・ハラズメント」という言葉はまだ市民権を得ていないが、このような言葉を用いることによってはっきり見えてくる事例は日本にもたくさんある。「モラル・ハラズメント」とは、直訳すれば「精神的な嫌がらせ」となるが、その意味は「嫌がらせ」というよりも、むしろ「精神的暴力」「精神的虐待」である。これは外部からは「見えない暴力」であり、端から見ると、暴力のように見えないところに、その特徴がある。マリー＝フランス・イルゴイエヌというフランスの精神科医の本『モラル・ハラズメント』には、次のように

書いてある。「被害者たち（モラル・ハラスメントの被害者たち）に共通するのは、自分が置かれている状況をどう言葉にしてよいのかわからないということである。被害者は自分が苦しんでいるのはわかっているが、そこに本当に暴力があるとは想像することができない。＜攻撃されたと思うのは気のせいで、誰かが言っていたように、自分で勝手にそう思いこんでいるだけなのではないか？＞そういった気持ちをぬぐいさることができないのだ。そうして、起こったことを話そうとすると、なかなかうまく表現することができず、結局はわかってもらえないと感じてしまうのである。」⁽⁵⁾

この本には家庭内のモラル・ハラスメントだけでなく、職場におけるモラル・ハラスメントについても述べられているが、本書が主として取り上げているのは、夫婦の間におけるモラル・ハラスメントである。というのも、モラル・ハラスメントの典型的な形態は、夫婦の間に見られるものだからである。

他人を傷つけるようなことを言うことは誰しもある。しかし、その場合には、あとで罪悪感を覚え、後悔し、相手に謝ることになる。ところが、世の中には、他人を傷つけずにはいられない人たちがいる。他人に対する共感が乏しく、「悪いことを言った」とまったく思わない人たちである。いわゆる自己愛的な性格の持ち主である。すなわち、他人に対する共感性に乏しく、自分が中心でないと気がすまない人、他人を利用することしか考えない人たちである。もちろん、人間であるかぎり、自己愛的な性格は誰しももっている。それがあからこそ、われわれは生きてゆけるとも言える。また、そういう性格をもっているからといって、多くの場合、格別問題は生じない。ところが、なかには自己愛的な性格が変質的な段階にまで高まってしまった人たちがいる。マリー＝フランス・イルゴイエヌが「自己愛的変質者」と呼ぶ人たちである。

こういう人に引っかかると、女(ないし男)は「地獄」を経験することになる。マリー＝フランス・イルゴイエヌによれば、モラル・ハラスメントは一定の経過を辿るといふ。すなわち、相手を惹きつけて支配下におく段階（支配の段階）から始まり、精神的な暴力をふるう段階（暴力の段階）へと進む、という。

「相手を惹きつけるというのは、相手が自分から離れないようにすることだ。だが、それは決してまともなやり方で行われるわけではない。モラル・ハラスメントの加害者 すなわち、強度に自己愛的な性格をもっている人間は、

自分に好意をもって、いいイメージを抱いてくれている人間を見つけると、嘘をついたり、現実を歪めたりして、相手も気がつかないうちにその心をつかむのに成功する。それはたいてい、不幸な子供時代を過ごしたとか、才能を認められないとか、自分が不遇だということを匂わせて、相手に「守ってやりたい」という気持ちを起こさせるという形で行われる。」⁽⁶⁾

こうして、相手を惹きつけることに成功すると、次には相手が離れられなくなるように少しずつ影響を及ぼし、相手のものの考え方や行動をコントロールしていく。その場合、嫌みや皮肉、拒否するような言葉や態度など、モラル・ハラスメント特有のコミュニケーションが用いられる。だが、それらの一つひとつはどうってことのないものであるから、被害者は相手の心をはかりかね、自分のほうに何か落ち度があるのではないかと思ったりする。また、わけがわからなくて、頭が混乱し、何も考えられなくなる。こういうことが繰り返されることで、しだいに相手の支配下に陥ることになる。⁽⁷⁾

しかし、やがて被害者が自分を取り戻そうとして反抗するようになると、加害者は憎しみを燃え上がらせ、いよいよ精神的な暴力をふるい始める。そのとき、次のような方法がよく用いられる。すなわち「相手に言葉をかけない」「人前で笑い者にする」「他人の前で悪口を言う」「釈明する機会を与えない」「相手の欠陥をからかう」「不愉快なほのめかしをしておいて、それがどういうことか説明しない」「相手の判断力や決定に疑いをさしはさむ」⁽⁸⁾等々である。

なお、『モラル・ハラスメント』には、子供に関して次のように述べられている。「親にとって子供というのは、そうしようと思ったら自由に扱うことのできる生きた「物体」である。もちろん、普通の親はそうは考えない。だが、モラル・ハラスメントをおこなう親は、以前、自分自身が受けた屈辱を、あるいは今でも受け続けている屈辱をはらすために、子供に屈辱を与えようとする。そういった親にとって、子供が楽しむのを見ているのは我慢できないことである。子供が何をしようと、何を言おうと、いじめてやらなければ気がすまないのだ。自分が受けた苦しみはほかの誰かにも味わってもらわなければならない。」⁽⁹⁾

このようなモラル・ハラスメントは、日本ではよく見られるものである。今まで、表面に出てこなかったのは、その多くが家族の中で起こっていることだからである。家族は一般には「私事」の領域だとみなされている。モラル・ハラスメ

ントの被害者が誰かに相談しても、家族のことだからという理由で取り上げてもらえない。また、加害者に嫌みを言われても、そんなことはよくあることだから、と一蹴されてしまう。あるいは、あなたのほうに何か問題があるんじゃない、と言われてしまう。さらに、肉体的な暴力が加えられるところまで進まない、と深刻な状態であることが認めてもらえない。こうしたさまざまな理由から、ある人間が別の人間を深く傷つけ、精神的に追いつめ破壊してしまうモラル・ハラスメント（精神的暴力）は、表面になかなか現れてこないのである。

日本は核家族化が進み、家父長制家族は姿を消しつつあるが、しかしところによればまだ根強く残っている。そのような家族の中では、次のようなことがよく起こる。精神科医の町沢静夫が『モラル・ハラスメント』の「解説」に書いている。「彼女が漆塗りの器を拭いていたときに、姑はすっと横を通るなり、「拭き方も知らないで、平気でこんなところにいるなんて、今ごろの嫁はまったくずうずうしいものだね」と小さな声ではあるものの、しっかり彼女に聞こえるように言うのである。彼女はナイフでぐさっと胸を刺されたかのように感じ、その夜は眠れなかったという。姑は、このように堂々と言うのではなく、何気なく独り言のように言うことによって彼女の反論を封じ、それでいて彼女の行動を支配するのである。」⁽¹⁰⁾

これがまさしくモラル・ハラスメントである。しかし、同じようなことは単に家族の中だけでなく、子供の「いじめ」の中にも、また会社の中にも見られるように思える。広く蔓延している「いじめ」が日本社会に特有の現象であるのかどうか、私にはよくわからないが、「いじめ」の構造を理解し、それに対処するやり方を考えてみようとするとき、「モラル・ハラスメント」という言葉を用いることは有益であり、また多くの示唆を与えてくれるように思われる。

3 . 生物多様性の危機

以上述べたことは、もちろん人間に関するものであって、それらの事例において問題となっているのは人間の人間に対する「暴力」であること、それは疑問の余地はないように思える。しかし、現代において顕著に見られるのは、以上述べたような「暴力」とは少しちがっている。われわれが今深刻なものとして受け止めるべきものは、人間の自然環境に対する「暴力」である。生物学者のエドワー

ド・ウィルソンは「1980年代に起こりうる最悪の事態は、エネルギーの枯渇や経済の崩壊、限定核戦争、あるいは全体主義政府による占領ではありません。こういう破局は私たちにとって恐ろしいものではありませんが、数世代のうちに修正することができます。1980年代に進行しつつあり、修正に何百万年もかかる一つの過程は、自然の生息地破壊による遺伝子と種の多様性の損失です。これは私たちの後継者にとってもっとも許し難い愚行でしょう。」⁽¹¹⁾と述べているが、生物多様性の破壊は「私たちの後継者」(将来の世代)に対して愚行であるだけでなく、むしろ何よりも人間以外の他の生物に対して愚行なのである。

生物の多様性とは、言うまでもなく、種の中における遺伝子の多様性、ある地域における種の多様性、生態系の多様性という三つのレベルの多様性を意味している。この多様性が過去6500万年の間で、現在ほど脅威にさらされたことはなかった、と言われている。世界資源研究所から出版されている『世界の資源と環境1992-93』によれば、熱帯林の消失がこの危機の背後にある主たる要因であるが、湿地や珊瑚礁、温帯地方の森林の破壊もまた重要な要因であるという。そして、生物の生息地がもし現在の割合で消失し続けたら、これから25年の間に地球上の種の15%が絶滅する可能性がある、という。また、上記の『地球の危機』には、次のように書かれている。「自然環境の悪化と破壊があちこちで進んでいる現在、絶滅の比率が一日50から100種にもものぼることは確かです。今後数十年の間に、私たちは何百万という種の絶滅を目にすることになるでしょう。その数はおそらく種全体の50%にも達するでしょう。」⁽¹²⁾

さらに、図1と図2(『地球カルテ』青春出版社、2000年、p.57、p.59)を見れば、現在、ものすごいスピードで動物が滅びつつあることがよくわかる。20年前に比べても、現在、種の絶滅の速度のすごさがよくわかる。

(なお、『データガイド・地球環境』(本間慎編、青木書店、1995年)によれば、現在同定されている野生生物は約170万種であり、種の総数は500万から千数百万種だそうである。しかし、この数字は本によって大分ちがっている。同定されている種は150万種だとか、種の総数も3千万種だという研究者もいる。このように数字にかなりの開きがあるということは、われわれが人間以外の生物についてどれほど知らないかをよく物語っている。また『データガイド』によれば、現在、絶滅の危機に瀕している生物種は3773種だと記されている。)

生物多様性消失の根本的な原因としては、『世界の資源と環境1992-93』によれば、人口の増大と消費資源の増加、種や生態系に対する無知、お粗末な政策、地球規模の貿易システムの影響などが挙げられている。また、『地球環境と人間 21世紀への展望』（アン・ナダカブカレン著、三一書房、1990年）によれば、生物種の絶滅の原因は、食糧や娯楽や営利目的の殺戮、有害物質による空気や水の汚染、生息地の破壊など、人間の引き起こす環境破壊によるところがきわめて大きいという。また、『地球カルテ』には、次のように書かれている。「現在、多くの動植物が直面している絶滅の危機がこれまでの大量絶滅と異なるのは、人間活動の結果として起きていることだ。これまでの絶滅は気候の変動などの環境に適応できなくなった生き物が淘汰される自然現象だった。しかしいまは、狩猟や乱獲、開発や伐採による生息地の破壊など、人間の行為が動植物を絶滅へと追い込んでいる。」⁽¹³⁾

以上のこと、あるいはこれに類似したことは多くの本に書いてあるから（上に取り上げた資料は少し古いから、新しい資料に変えることもできるが）、ここではこれ以上述べる必要はないであろう。また、一介の倫理学者でしかない私にはこれらの事実に関する記述が正しいかどうかを判断することはできない。ここでは、以上のことがいちおう正しいと判断して、そのうえでそこに含まれている問題を考えてみたいのである。その問題とは、次のように述べることができるであろう。上記のような生物多様性の危機的状況をみると、環境問題は人間の暴力の問題、すなわち、「未来世代に対する暴力」の問題というよりも、むしろ「人間以外の生物に対する暴力」の問題と捉えることができるように思われるが、しかしあに図らんや多くの人々は人間のかかる振る舞い、すなわち人間が生物の多様性を喪失させていること、あるいは動植物を絶滅へと追いやっていることを決して人間の「暴力」であるとは捉えていないのである。それはいったいなぜなのか。私がここで考えてみたいのは、この問題である。

4．暴力とは何か

この問題に答えるためには、そもそも暴力とは何か、を問わなければならない。しかしこのように問えば、誰も答えに窮するであろう。そこで、言葉の定義に関して困ったときの常として、ちなみに『広辞苑』を引いてみよう。そこには「乱

暴な力、無法な力」と書いてある。これでは何も述べていないに等しいように思えるが、しかし確かに、ここにはいくつかのことは（言外に）述べられている。まず第一に、われわれは普通、「乱暴な」とか、「無法な」という形容詞を自然現象に対しては用いない、という点である。台風によって家屋が完全に破壊されたとしても、その破壊を台風の「暴力」のせいにはしないのが普通である。一般に自然現象に関しては、われわれは「暴力」という言葉を用いることはしない。さらに、台風のような自然現象だけでなく、動物の振る舞いに対しても「乱暴な」振る舞いとか、「無法な」振る舞いなどと呼ぶことはない。例えば、台所からサンマを盗むというネコの行動に対して、誰しもネコの「暴力」を問題にする人はいない。たとえそれがネコの（人間にとって）けしからぬ振る舞いであっても、「暴力」という言葉によって非難する人はいない。第二に、「乱暴な」とか、「無法な」という表現は、何らかの規範を前提にしている、という点である。規範から独立の純粋な暴力というものはありえない。人間の意味付けや解釈から離れて、人間の何らかの振る舞いを「暴力」として捉えることはありないのである。以上のように、一見空虚に見える『広辞苑』の記述からも、「暴力」とはきわめて人間的な現象である、ということは言えるように思える。しかし、もちろんこれではまだまったく不十分であろう。

われわれの日々の経験に目を向けてみよう。われわれは、多かれ少なかれ「暴力」に出会っている。「暴力」を人にふるい、「暴力」を人からふるわれ、人の「暴力」を見たり、人の「暴力」について聞いたりしている。暴力はきまって痛みの体験を引き起こすがゆえに、それは通常、われわれの心の中で明確なイメージを形成する。したがって、そもそも暴力とは何か、とわれわれはことさら問うことはしないものである。ことさら問わなくても、暴力についての辞書的定義を、おそらくわれわれの誰もが共有しているのである。すなわち、暴力とは、危害や損害を加えるために用いられる物理的力、あるいはその力の行使である、と(14)。もちろん、われわれはこの概念をしばしば正当にも拡張している。暴力の本質は、物理的力にあるのではない、とわれわれは考えている。暴力という語は、他人を傷つけたり、破壊したりする一切の力、あるいは力の行使に適用される。例えば、先に「モラル・ハラズメント」で述べたような「精神的暴力」あるいは「言葉の暴力」というものも確かに存在する。

ここにも見られるように、われわれの「暴力」概念はきわめて人間中心主義的な概念である。このことを明らかにするために、以下では、三つの問題を考えてみたい。すなわち、第一に、どのような観点ないし立場から暴力を問題にするのか、である。これは、暴力について考えると、あるいは論じるとは何を意味するのか、という問題である。第二に、その立場からすれば、暴力は何を意味するのか、である。第三に、暴力の倫理的批判は何に基づいているのか、である。これらの考察を通して、われわれの多くが環境問題を人間以外の生物に対する暴力の問題として捉えていない、あるいは捉えることができない、その理由を考えてみよう。(なお、以下の考察は、藤谷秀「暴力批判」『暴力の時代と倫理』青木書店、1999年、pp.62-88.に多くを負っているが、当然と言うべきか、藤谷論文には私がここで問題にしたい人間による環境破壊については一言も述べられていない。)

(1) 傷つけられた者への応答

先に述べたように、暴力とは自然現象ではなく、人間的な現象である。暴力は、誰かが誰かに対して行使するものであり、誰かが誰かから被るものである。暴力は「誰か」という範疇のもとにある。そうすると、暴力について語るとか論じるという第三者的な視点は、「誰か」が行うことや被っていることに対する応答なのであって、自然現象を観察する場合の視点とは異なっている。自然現象を観察するような視点から暴力について論じるなら、暴力が暴力でなくなってしまう。冒頭に少し述べたように、暴力を問題にするということと、暴力に対して批判的・否定的な態度を取っているということとは切り離すことができない。もっとも、暴力に対して肯定的な態度を取りながら、暴力を問題にすることもあるかもしれない。例えば、昨年の特テロ事件のころ、「同時多発テロは悪であり、テロに対する戦争は正当である」という論調がアメリカを支配したが、そのときには明らかに暴力への語りや暴力(戦争)への肯定的態度と結びついていたのである。だから、正確には、暴力がまさに暴力であることと、暴力に対するわれわれの肯定および否定の態度とは切り離しえない、と言うべきなのかもしれない。

これは、結局のところ、暴力は倫理的次元において問題とされる、ということの意味している。これを明らかに示しているのは、ヴァルター・ベンヤミン(1892-1940)の「暴力批判論」である。ベンヤミンの暴力論は、もっぱら倫理的

次元においてなされている。ベンヤミンは次のように述べている。「ほとんど不断に作用している一つの動因が、暴力としての含みをもつにいたるのは、それが倫理的な諸関係の中へ介入するときである。」⁽¹⁵⁾ 暴力は「目的の領域ではなく、もっぱら手段の領域に見いだされる。・・・暴力が手段であるとすれば、暴力批判の基準は手に入ったも同然だ、とする皮相な考え方があり、その考え方からすれば、それぞれの特定の場合について、暴力が正しい目的のためのものか、それとも正しくない目的のためのものかを、問いさえすればよく、したがって暴力の批判は、正しい諸目的の体系の中に含まれていることになるけれども けれども、そうは問屋が卸さない。」⁽¹⁶⁾ 要するに、暴力が何らかの目的のための手段であるなら、目的の正当性が暴力を正当化すると考えられるが、そのような考え方において問われないままであるのは「たとえ正しい目的のための手段にもせよ、一般に暴力が原理として倫理的であるかどうか、という問題」⁽¹⁷⁾ である。

こうして、暴力は倫理的次元において問題とされる。ところが、暴力を自然的次元で問題とする議論がたくさんある。例えば、コンラート・ローレンツの『攻撃』（みすず書房）とか、エーリッヒ・フロムの『破壊 人間性の解剖』（紀伊国屋書店）などである。これらの作家は、暴力を「攻撃性」という人間の本能の問題として論じている。ローレンツの理論に関して、フロムは次のように述べている。「おそらくローレンツの新本能主義がこんなに受けたのは、彼の議論が強力であったからではなく、人々がこういう議論に動かされやすいからであろう。おびえながらも破壊に至る進路を変えることができないと感じている人々にとって、暴力はわれわれの動物的本性に根ざし、どうしようもない攻撃衝動に根ざしているのであって、われわれにできる最善のことは、ローレンツの言うごとく、この衝動力を説明する進化の法則を理解することであると、確信をもって言い切る理論ほどに歓迎すべきものがあるか。」⁽¹⁸⁾ これは、ローレンツの「暴力」に対するアプローチはまちがっている、暴力の倫理的次元に達しない、というふうに読むこともできる。では、フロムの場合にはどうなのか。フロムも「暴力」を「攻撃性」の観点から問題にしているが、ローレンツとは異なり、「良性の攻撃性」と「悪性の攻撃性」とに区別している。前者は、人間がすべての動物と共有するものであり、個体および種の生存に役立つものであり、その意味で「良性」と呼ばれている。一方、後者は、人間にのみ特有の破壊性や残虐性を伴うもので

あり、「系統発生的に計画されたものでもなければ、生物学的に適応するものでもない。」⁽¹⁹⁾ このような理論は、確かに暴力の倫理的批判に通じるものであろうが、しかし本当のところどうなのであろうか。

暴力について論じるとは、暴力を倫理的次元において論じることである。冒頭に挙げた事例を思い出してみよう。それらについて考えると論じるということは、暴力を倫理的に批判するということである。社会の根底に存在する暴力をいかにしてなくしていくか、これが暴力について考えるということである。そして、暴力について考えると、あるいは論じるということ自体が、応答なのである。ある人間の振る舞いを「暴力」として論じるということは、例えば、ある小学校での殺人事件を「暴力」として論じるということは、そこで被害に遭った人、傷つけられた者に対して応答することなのである。

(2) 存在の否定としての暴力

暴力について批判的に論じることが暴力に対する反応の一つであるが、この反応を導いているのは、暴力は恐るべきものであり、絶対に許せないという倫理的な感覚であろう。なぜわれわれはそのように感じるのだろうか。

もちろん、誰もが暴力を恐るべきもの、許せないものと感じるわけではない。昔は、とは言っても私の小学生や中学生のころのことであるが、教師はこどもによく暴力を振るったものである。多分、軍隊帰りだと思うが、「貴様らー」と言っただけで怒る教師もいた。でも、そのころ、多くの者はそういう教師の「振る舞い」を「暴力」とは決してみなさなかつたように思う。それはなぜだろうか。私がみるところ、それはおそらく、こどもの視点から教師の「振る舞い」が見られたのではなく、教師の視点から、つまり「暴力」を行使する視点から眺められたからではないか、と思う。「暴力」を行使する視点から「暴力」を眺めた場合、暴力はおうおうにして恐るべきものとは映らない。むしろ、先にベンヤミンが述べていたように、暴力は手段の領域に見いだされ、もっぱら目的との関係に照らして判断される。その際のわれわれの反応は、実際に行使された暴力が適切であったか否かを考えるというものである。例えば、藤谷は次のような例を挙げている。「彼を殴ったのは、口を割らせるために適当だったのだろうか。そこで死刑を執行したことは、国民感情を静めるために適当な措置だったのか。独裁政権を打倒するために行われた空爆は、適切な手段だったのか。」⁽²⁰⁾ これを私が先に挙げた

教師の例に当てはめるなら、教師がこどもに手を振り上げたのは、こどもの躰に適切であったか否か、ということになるであろう。確かに、昔、教師の「振る舞い」を「暴力」とみなさなかった背後には、そのような見方があったように思える。ここには暴力が恐るべきものであり、絶対許せないという反応は見いだせない。傷つけられたこどもの視点から教師の「振る舞い」を見たときにはじめて、それが「暴力」として捉えられるのである。斉藤慶典は『力と他者』で、次のように述べている。「暴力とは、あるもののあるものに対する作用が、その作用をこうむるものの立場から言挙げされ、斥けられるべきものとして姿を現した「力」である。」⁽²¹⁾先に述べたように、「暴力」を問題にすると、「暴力」を被った者に対して応答することなのである。

では、暴力を被った者の視点から見て、暴力とはいったい何を意味するのか。暴力によって何が行われたことになるのか。上に述べた傷つけられたこどもの例から言えるのは、暴力によってこどもの存在そのものが否定されたということ、しかも他者によって（台風のように自然現象によってではなく、自由意志を有する他者によって）否定されたということである。暴力とは他者による存在の否定を意味しているのである。

（３）存在の無条件の肯定

藤谷が言うように、暴力が恐るべきものであるという感覚は、他者によって存在が否定されるということに対する反応である。そして、暴力が恐るべきものであり、許されないとわれわれが感じるのであれば、われわれの存在は無条件によいものであり、しかも誰からもそのことが認められるべきだという思想が可能でなければならない。暴力の倫理的批判は、同時にこうした思想を要請している。では、それはどういうものであろうか。

藤谷はシモーヌ・ヴェイユの言葉（「人格と聖なるもの」『ロンドン論集と最後の手紙』勁草書房、1987年）を引いている。「ヴェイユが「人間だれにでも、何らかの聖なるものがある」と言うとき、その「聖なるもの」とは「ある人がどんな存在であるのか」にではなく「ある人がただいるという事実性」に結びついている。「ここに街を歩いている一人の通行人がいるとする。その人の腕は長く、眼は青く、心には私の関知しない、しかしおそらく平凡な思考が去来している。私にとって、聖なるものとは、その人の中にある人格でもなければ、人間的固有

性でもない。それは、その人である。まったきその人なのである。腕、眼、思考、すべてである。」⁽²²⁾ また、ヴェイユは、次のようにも述べている。「私の手をひきとめるもの、それは、誰かが彼の目をくり抜くと仮定して、彼が、自分に害が加えられるということを考えることによって、彼のたましいが引き裂かれるであろう、ということを知ることなのである。」⁽²³⁾

ヴェイユの言葉に見られる「ここにいるということはそれだけでかけがえのないことである」という思想、つまり存在を無条件に肯定する思想は、非常に魅力的である。しかし、これはいかにして可能なのか。確かに、暴力は恐るべきものであり、絶対に許されないというわれわれの倫理的な感覚の中核に、存在の無条件的肯定の思想が存在しているように思える。また、そういう思想が存在していなければ、暴力の倫理的批判は可能ではないであろう。しかし、この思想をどのように語ることができるのか、正直なところ、私にはよくわからない。

(4) 人間中心主義

以上述べたように、われわれの「暴力」概念はきわめて人間中心主義的である。暴力は誰かが誰かに対して行使するものであり、また誰かが誰かから被るものである。このような他者との関係のうちで「暴力」が問題になっている。人間と人間以外のものとの関係は、「暴力」の範囲に含まれていない。なぜそうなのだろうか。

すでに述べたように、人間の「振る舞い」が「暴力」として立ち現れるのは、「暴力」を被るものの名において告発されるときである。先の教師の暴力でいえば、教師の「振る舞い」を「暴力」として捉えることが可能になったのは、こどもの痛みや心の傷に目を向け、傷つけられたこどもに応答しようとしたからである。ところが、自然環境に対しては応答しようとする人がほとんどいない。人間による自然への介入を、自然の名のもとに、自然に対する暴力として告発する人はあまりいない。それは、われわれが自然への介入を人間の福祉の面からのみ考えてきたからである。「アース・ファースト！」のリーダーであったデーブ・フォアマンの言葉を聞いてみよう。「ウィルダネス協会での経験から、私は疑問に思い始めました。どうしてウィルダネス（原生自然）を保全するのか。憩いを求めて出かけて行くのによい場所だからだろうか。そこを題材にきれいな写真集が作れるからだろうか。河川の流域を守るためだろうか。そうではない。川を守る

のは、それが川だからなのです。川自身のためなのです。」⁽²⁴⁾ このような言葉に直面すると、おそらく多くの者は、首を傾げるであろう。「そんなバカな」というのが多くの者の反応であろう。それほどまでにわれわれは人間中心主義者なのである。

5 . 環境倫理学の登場

ここでの私のメッセージは、環境問題は人間の自然に対する暴力の問題として捉えられるべきだ、というものである。しかし、それがわれわれ人間に難しい理由は、われわれの「人間中心主義」にある、ということを用で述べた。言うまでもなく、一般に「環境倫理学」と言われるものは、この人間中心主義を批判するところから形成されてきたのである。人間中心主義とは、正確に言えば、人間だけが直接的な倫理的配慮の対象であり、あるいは人間にのみ内在的価値を認め、人間以外のものは単に手段としてのみ価値がある、つまり人間に役立つ手段ないし道具であるかぎりにおいてのみ価値がある、という考え方である。環境倫理学者たちは、今日の環境破壊の根底にはこの人間中心の倫理の見方、人間中心の価値観があると考えている。これに対して「脱・人間中心の環境倫理学」は、自然界における人間以外の存在をも直接的な倫理的配慮の対象に含めること、言い換えればそれらに内在的価値を認めることを主張するものである。

この辺りの事情を少しだけ述べておきたい。なぜかくも自然環境が破壊されたのか。その犯人捜しに、これまで多くの人々がやっきになってきた。むろん、多くの原因がある。経済システムや、意思決定システムの欠陥（未来の世代の利益を配慮するような決定システムの欠如）など、多くの原因が指摘されている。なかでも倫理学者たちが強く主張してきたのは、われわれの倫理的枠組みにその原因がある、というものである。われわれの伝統的な倫理的枠組みがどういうものであるかを、一例を挙げて述べてみよう。

ジョン・ミューア（アメリカでは「自然保護の父」と呼ばれ、アメリカ人なら誰もが知っている人）とギフォード・ピンショー（Gifford Pinchot）との対立は、環境保護運動の歴史の中でとりわけ有名なものである。それはこういうものである。飲料水に悩むサンフランシスコ市では、長い間、貯水ダムの建設を計画していた。1882年、市の技師がヨセミテ溪谷の北にあるヘッチ・ヘッチ溪谷が最適で

あると指摘していたが、91年にヨセミテ国立公園が制定されてから立ち消えになっていた。ところが、1904年4月の大地震で、市の水不足は深刻になり、ヘッチ・ヘッチにダムを造れという声が再び強くなった。1908年5月、市長は再度ダム建設の申請をした。これに対し、ミューアら自然保護派は反対運動に立ち上がった。しかし、この時代、ミューアとは意見を異にする自然保護活動家がいた。ローズベルト大統領の片腕として森林行政に手腕を発揮したギフォード・ピンショーという人物である。彼は「自然は基本的に人間の役に立てるべきであり、人間が有効に利用し続けるために自然保護を強化するべきだ」という考えであった。こうして、ミューアとピンショーはヘッチ・ヘッチ渓谷をめぐって激しい論争を展開することになった⁽²⁵⁾。

このヘッチ・ヘッチ論争の争点はどこにあったのか。ピンショーは、森の木材を安定供給できるような形で、自然を賢明に管理していくことこそが自然保護だと考えていた。これに対して、ミューアは自然を人間の手を加えずにそのままの形で残していくことこそが自然保護であると考えていた。彼は「人間にはパンと同じように美が必要だ」と訴え、自然の倫理的・美的重要性を力説した。これに対して、ピンショーは「自然が大切なのはわかっている。このケースはちがう。サンフランシスコの子供たちを救うほうが先だ」と反論した。環境倫理学では、ピンショーの自然保護の思想を「保全」(conservation)と呼び、ミューアの自然保護の思想を「保存」(preservation)と呼んで、両者を明確に区別している⁽²⁶⁾。

ピンショーの「保全」の思想の背後にあるのは、「自然は人間のために存在する」という思想である。これは、人間が道徳的宇宙の中心であり、すなわち、人間だけが内在的価値・自体的価値をもち、人間以外の生物やシステム(生態系)には「資源」としての使用価値しか認めないという思想である。これは環境倫理学では「人間中心主義」と呼ばれている。これによれば、環境保護の根拠はあくまでも人間の利益・福祉であって、「賢明に自然資源を利用すること」が自然環境を保護することなのである。

しかし、多くの環境倫理学者たちは、このような「人間中心の倫理」こそが自然環境をかくも破壊してきた張本人であると主張してきた。このような批判から、実にさまざまな「脱・人間中心の環境倫理学」が提出されることになる。それは大きく三つに分けることができるであろう。すなわち、(1)「感覚をもつ生き

物の利益」に基づく環境倫理学（ピーター・シンガーなど）、（２）「生命に対する畏敬」に基づく環境倫理学（ポール・テイラーなど）、（３）ディープ・エコロジー（アルド・レオポルドやアルネ・ネスなど）。ここでは、これらの思想の詳しい説明をする必要はないと思うから、解説は別の本に譲りたい⁽²⁷⁾。

これらの「脱・人間中心の環境倫理学」に共通のものは、人間以外の自然の存在に内在的価値・自体的価値を認め、われわれの道徳的配慮の対象にそれらを含め、それによってわれわれの行為を規制しよう、というものである。さまざまな立場の違いは、いかなる存在に内在的価値・自体的価値を認めるかにある。すなわち、先に述べた三つの「環境倫理学」は、「感覚をもつ生物を道徳的共同体の一員と認める立場」「あらゆる生物を道徳的共同体の一員と考える立場」「個体を越えた集団的存在（例えば、種やエコシステムなど）をも道徳的配慮の対象に含める立場」の違いなのである。

6．環境倫理学の可能性 内在的価値をめぐる議論

しかしながら、このように言えば、おそらく多くの方は「環境倫理学」なるものは成立しない、と考えるであろう。そこで、以下では、環境倫理学が可能である（かもしれない）という議論を紹介しよう。すなわち、「自然界における人間以外の存在や状態（個々の生物や種やエコシステムなど）は内在的価値をもつ」という環境倫理学の主張は、一見そう思われるほど荒唐無稽な主張ではないとする議論の一端を紹介しよう。以下では、ジョン・オニールの論文「自然・内在的価値・人間の福利」（"Ecology, Policy and Politics: Human Well-Being and the Natural World", Routledge, 1993に所収）を参考にしながら述べよう。

オニールによれば、環境倫理学の文献の中で「内在的価値」という言葉は、少なくとも三つの異なった意味で用いられている、という。

（１）非道具的価値（non-instrumental value）としての内在的価値（以下、内在的価値（１）と呼ぶ）。道具的価値は、あるものがその有用性からもつところの価値である。例えば、お金が価値があるのは、お金が何かを買うために用いられるからである。普通われわれが、あるものが価値があると言う場合、そのものは何かのために価値があると言うことである。あるものの道具的価値は、そのもの自身のうちにあるのではなく、それが何のために用いられるかによって決まる。

しかし、この「何かのための」何かは、また別の何かのために価値がある。この目的 - 手段の系列はどこまでも辿ることができるが、しかし最後には、それ自体で価値がある何らかのものがなければならない。というのも、もしそうでなければ、無限遡行に陥り、道具的価値の正当化そのものが成り立たなくなるからである。環境倫理学の擁護者たちは、そのような非道具的価値をもつもののうちには、人間以外の生物や状態が含まれる、と主張している。例えば、アルネ・ネスは、ディープ・エコロジーの思想の中心を次のように述べている。「地球上の人間や人間以外の生物の繁栄 (flourishing) は、内在的価値をもつ。人間以外の生命体の価値は、これらが人間の狭い目的のためにもちうる有用性から独立である。」⁽²⁸⁾

(2) あるものが、その内在的性質 (intrinsic properties) からのみ持つところの価値 (以下、内在的価値 (2) と呼ぶ)。例えば、ムーアが「内在的価値」で考えているのは、この考え方である。「ある種の価値が < 内在的 > であると言うことは、あるものがその価値を所有しているかどうか、またどの程度までその価値を所有しているかという問題が、もっぱら当のものの内在的性質にのみ依存している、ということの意味している。」⁽²⁹⁾ そして、ムーアはこのような内在的価値をもつものとして、「意識のある状態」をあげており、具体的には「人間の交際の快樂および美しいものの享受」⁽³⁰⁾ をあげている。これらが内在的価値である (それ自体において善である) のは、これら自身のうちの他と関係なく所有する性質のゆえである。言い換えれば、人間の交際の快樂や美しいものの享受は、外的なものとの関係に基づいてではなく、その内在的 = 非関係的性質 (non-relational properties) からのみ価値を有するのである。そこで、人間以外のものがこのような意味で内在的価値をもつと主張することは、それらがもっている価値はそれらがもっている非関係的性質にのみ依存する、と主張することである。

(3) 客観的価値 (objective value) としての内在的価値 (以下、内在的価値 (3) と呼ぶ)。これは、あるものが評価者の価値づけから独立に所有する価値である。この「独立に」とはどういう意味かに関しては、いくつかの見解がありうるが、ここでは単に次のことを述べるだけにしておこう。「もし内在的価値がこの意味で用いられるなら、人間以外の存在が内在的価値をもつと主張することは、倫理的な主張を行うことではなく、メタ倫理的な主張を行うことである。それは、すべての価値の源泉は評価者のうちに、つまり彼らの態度や選好等のうちにあると

いう主観主義の見解を否定することである。」⁽³¹⁾

オニールは、「内在的価値」をこのように三つに分けて、環境倫理学の擁護者たちが用いているのは、(1)の意味での内在的価値である、という。つまり、環境倫理学が主張しているのは、自然界における人間以外の存在は人間の目的のための手段としての価値しかもたないというわけではないということ、言い換えれば、人間以外の存在は人間の欲求の満足のための手段としてのみ扱われるべきではない、ということである。しかし、オニールはまた、環境に関する倫理的見解を擁護するためには、人間以外の存在は(2)の意味でも内在的価値をもつという見解にコミットする必要があることを認めている。

ところで、このように分けることはどのような意義があるのか。それは、環境倫理学の文献の中で、この三つの「内在的価値」がしばしば混同して用いられているからである。例えば、次のような文章は、内在的価値(1)と内在的価値(3)を混同する典型的な例である。

「この十数年の間の世界のあらゆる場所で生じた最も重要な倫理的問題の一つは、われわれは人間が理解し尊重し保護すべき秩序やパターンが自然にはあるのか、という問題である。これは、多くの国で環境保護運動を助長している本質的な問題である。一般的に言って、この問題に<イエス>と答えた人は、そのような秩序には内在的価値がある、すなわち、すべての価値が人間から出てくるわけではなく、われわれから独立に存在する価値があり、われわれが授けるようなものだけではない、と考えていたのである。一方、<ノー>と答えた人は、道具主義者の陣営に属する傾向にあった。彼らは自然を人間によって組織されたり、使用されるための<資源>の宝庫だとみなしており、また人間が自然に与える価値以外の価値をもたないものだともみなしていたのである。」⁽³²⁾

<イエス>と答える陣営と<ノー>と答える陣営とでは、内在的価値の捉え方が違っている。前者の場合には、(3)の意味で用いられているが、後者の場合には、(1)と(3)の両方の意味で用いられている。この文章をそのまま読むと、オースターは、自然の中にわれわれから独立に存在する価値があるということを否定することは、自然に道具的価値だけを認める道具主義者の陣営にコミットすることだ、と考えているように思われる。しかし、これは明らかにまちがっており、内在的価値(1)と内在的価値(3)とが混同されているのである。

自然が非道具的価値をもつという環境倫理学の主張は、価値の客観主義にわれわれをコミットさせるわけではない。価値の主観主義の立場からも、自然に非道具的価値を認めることは可能である。価値の客観主義の否定は、人間以外の存在は道具的価値しかもたないという見解に人をコミットさせるという、一見するともっともらしい主張は、実は価値の源泉に関する見解と、価値の対象に関する見解との混同に基づいている。オニールは「主観主義者は、価値の唯一の源泉は人間の評価を行う態度だと主張する。しかし、これは、価値の唯一の究極的对象は人間の状態だということを必然的に含んでいるわけではない。同様に、価値の源泉に関して客観主義者であること、言い換えれば、あるものが価値があるかどうかは評価者の態度に依存しないと主張することは、価値の対象についての完全に人間中心主義的見解、つまり実際に価値を有する唯一のものは人間と人間の状態であり、したがって人間の存在しない世界にはまったく価値というものは存在しないという見解と両立するのである」⁽³³⁾と述べている。

ここで、この問題を少し立ち止まって考えてみよう。環境倫理学が標榜する「非（脱）・人間中心主義」の思想はどこかうさん臭い感じがするというのが、多くの人の一般的な反応だと思われるが、それはいったいどうしてであろうか。その一つの答えは、価値というものは価値を付与する人間に依存している、と多くの人が考えているからであろう。われわれがあるものに価値を与える場合、実際にはさまざまな理由から価値を与えているが、しかしそれらの価値を認める人間が存在しないなら、その当のものは価値があるとは言えない、と多くの人は考えているからだと思われる。ところが、環境倫理学は、人間の価値づけから独立に自然物に価値があると主張している。そして、これは価値の客観主義的な見解にコミットすることを意味しているが、多くの価値に関する客観主義的な見解が擁護することが難しいのは、よく知られている通りである。だから、人間以外の存在や状態が内在的価値をもつという環境倫理学の主張は擁護することができない。

しかし、これは環境倫理学の主張を誤解している。たとえ価値が価値を付与する人間に依存しているとしても、このことは人間の有用性からのみ価値が与えられるということを意味しているわけではない。言い換えれば、人間の価値づけのすべてが道具主義的なものだ、ということを意味しているわけではないのである。例えば、歴史的建造物や芸術作品や京都の景観について考えてみよう。それらは、

人間の欲求の満足のための道具的有用性から価値を所有していると言えるであろうか。むしろ、それらはわれわれにとっての有用性から独立にそれ自体として価値がある、と多くの者は考えているのではなからうか。主観主義者が主張するように、価値の源泉が人間のうちにあるとしても、あるものにそれ自体としての価値を認め、それ自身のために尊重するということはまったくありうることであって、また実際のところ、われわれは人間以外の多くのものに対して、そのように考えて対処しているのである。

こうして、価値の主観主義の立場からも、自然に非道具的価値を認めることは可能である。オニールは主観主義の典型的な例として情動主義者 (emotivist) の見解を取り上げている。スティーヴンソンは、内在的価値を非道具的価値だと定義した⁽³⁴⁾あとで、あるものが内在的価値をもつとはどういう意味かに関して、次のように述べている。「 $\langle X$ は内在的に善である \rangle というのは、話し手が X を内在的に是認しており、また情動的に働きかけて、聞き手ないし聞き手たちも同じように X に内在的に是認するようにさせる、と主張することである。」⁽³⁵⁾この X のところに、自然界における人間以外の存在や状態を置くべきではないという理由はない。オニールによれば、情動主義のメタ倫理学の見解のうちには、情動主義者が生命中心主義的な態度を取ることを不可能にするものは何もない。例えば、 X のところに、「自然生態系の存続」を置くことも十分可能である⁽³⁶⁾。

情動主義ではないが、価値の主観主義の立場から自然に非道具的価値を認める環境倫理学の例として、キャリコットを取り上げてみよう。キャリコットは、環境倫理学の基礎をヒュームの「道徳感覚」 (moral sentiments) の理論に求めている。この「道徳感覚」が生物の進化の産物であることを明らかにしたのは、キャリコットによれば、ダーウィンである。「ダーウィンは、もっとも基本的な他者へ向かう感覚は、親子間に見られる愛情であると考えた。その愛情は、特に哺乳類において、生殖による繁栄を助長するものであり、したがって、その愛情は自然選択によって維持されるのである。孤立するよりも社会集団においての方がよく生き残れる種にとっては、親子の間の愛情のほんのわずかなヴァリエーション、例えば同類に対する愛情や共感、そういう愛情が社会の統合や発展を助長し、これが今度は生き残りや生殖による繁栄を助長するから、維持されるのである。⁽³⁷⁾」こうして、ヒューム (ないしダーウィン) によれば、人間は道徳的考慮を自

分と同類だと認めるものに自然に拡張するのである。環境倫理学者にとって、これが意味しているのは、自然界のすべての存在が相互依存の関係にあるというエコロジカルな思想がわれわれの確固たる思想となるなら、われわれは自然界におけるすべての存在が「生命共同体」を構成するメンバーだと認める、ということである。そして、キャリコットによれば、そういう思想はアルド・レオポルドの「土地倫理」（「共同体の境界線を、土壌や水や植物や動物、つまりこれらを総称して、土地を含むまで拡張した場合の倫理」⁽³⁸⁾）が述べているものだ、という。

ヒュームによれば、価値は主観的で感情的なものである。しかし、もし価値が人間の感情に依存するとすれば、そのような環境倫理学はみずからが標榜している「非（脱）・人間中心主義」とは言えないのではないか、という疑念が生じるであろう。これに対して、キャリコットは次のように述べている。

「価値の根拠は人間の感情の中にあるかもしれないが、感情そのものも、また必然的に、感情がそこに存するところの胸、つまり自己も、感情の自然な対象ではないのである。道德感覚は、定義からして、他者へ向かう（other-oriented）ものである。そして、道德感覚は志向的（intentional）なものであり、言い換えれば、道德感覚はそれ自身で価値があるのではなく、道德感覚を引き起こしたり、いわば道德感覚がそのうえに投影されるところの対象から離れて経験されることさえありえないのである。道德感覚の自然な対象は、慣習によって以外には、他の人間に限られているわけではない。むしろ、道德感覚は仲間の社会のメンバーによって（さらに社会そのものによって）ごく自然に引き起こされるのである。そして、その社会は、今日の生態学的思想におけるように、人間以外の存在を含み、人間の社会秩序よりも広いものである。」⁽³⁹⁾

ここに述べられているのは、価値の源泉と価値の対象との区別である。価値の源泉が人間の感情にあるということは、価値の対象も人間であるということの意味しない。価値の対象に関しては、レオポルドの環境倫理学は非（脱）・人間中心主義的である。なぜなら、それは自然界における人間以外の存在に内在的価値を認めるからである。「とはいえ、それはまた人間主義的（humanistic）なものでもある。なぜなら、内在的価値は究極的には人間という評価者に依存しているからである。」⁽⁴⁰⁾ もちろん、これに対しては、そのような道德感覚に基づく環境倫理学が従来の倫理学のパラダイムを本当に変換することになるのか、という疑

問が生じるかもしれない。

(キャリコットは、道徳感情には生物学的基盤があると考えているが、言い換えれば、われわれは遺伝的に、われわれの先祖から進化してきた非利己的な価値への情緒的能力が授けられていると考えているが、しかし、「誰があるいは何がそれ自身において価値があるのかは、遺伝だけでなく文化によって決まる」という。そして、次のような文章で論文を結んでいる。「われわれは今日、地球は広大で冷たく住む人のいない空間という敵対的な砂漠の中のちっぽけな、貴重なオアシスであるということを知っている。地球はわれわれの居心地のよい家である。われわれは今日、他の生物を文字通り同類の存在、究極的には一つの先祖から共に進化してきた存在だと認めている。われわれは、地球と『進化の旅の・・・われわれの仲間の旅行者』とに、単にそれらがわれわれに何かをなすからではなく、それら自身のために価値を与えている。それはちょうど、われわれの文化の地平が今ほど拡大していなかったとき、自分たちの子供や他の親戚や地域の隣人や、さらにわれわれが属している種族全体に対して、まったく利己心からでなく価値を与えていたのと同じである。」⁽⁴¹⁾ また、キャリコットは価値に関して別の論文で次のように述べている。「私の考えでは、評価者から独立の価値はありえない。すべての価値はそれを見る者の目の中に存在するかのようなのである。したがって、エコシステムに帰せられる価値も、人間に依存するか、それとも道徳的・審美的な感受性のある意識というものに依存するのである。しかし、この前提に立ったうえで、さらに重要な価値の区別を設けることができる。万物はわれわれが(ないし誰かが)価値を与えるがゆえにこそ価値があるとしても、それ自体で価値があるものと、われわれの(ないし誰かの)利益の実現に資する限りにおいて価値があるとされるものとの区別である。」⁽⁴²⁾ そして、キャリコットによれば、レオポルドは生物共同体に前者の意味での価値を認めていた、と述べている。)

要するに、主観主義の立場からも人間以外のものに非道具的価値という意味での内在的価値を認めることは可能なのである。しかし逆に、価値の客観主義がそれを可能にするというわけでもないということも指摘しておく必要がある。価値の源泉は評価者のうちにはないという見解の所有者が、人間のみがそれ自身において価値をもち、それ以外のものはすべて道具的価値しかもたないと考えること

もありうるからである。オニールはロスの文章を引用している。「仮に精神がまったく存在しないとあなたが考える想像上の世界を考えてみよう。そうすれば、その世界の中にあなたがそれ自身において善であると呼びうるようなものは何も見出しえないであろう。」⁽⁴³⁾ ロスは、道徳的見解は真理値をもち、それゆえ価値は評価者の態度に依存しないと考えているが、しかし同時に、意識を有する人間だけが内在的価値をもつと考えているのである。

次に、内在的価値(1)と内在的価値(2)との関係を考えてみよう。もしあるものが道具的価値しかもたないとすれば、それは(2)の意味での内在的価値をもちえないというのは本当であるかもしれないが、しかし非道具的価値をもつものは必然的に(2)の意味での内在的価値というのは正しいであろうか。例えば、先に述べた、ヘッチ・ヘッチ溪谷にダムを作ることに反対したジョン・ムーアの場合を考えてみよう。彼は、原生自然(ウィルダネス)は人間の手が加えられていないがゆえに、それ自体で価値があると考えた。しかし、もちろん、原生自然が人間の手が加えられていないがゆえに価値があると言うことは、人間との関係によって価値があると言うことである。しかしこのことは、ムーアにとって原生自然は道具的価値しかもたないということの意味しているわけではない。もし(2)の意味で内在的価値が理解されるなら、ムーアのような環境主義者の見解は環境倫理学から排除されることになるであろう。これは、アルネ・ネスの「さまざまな生命体の豊富さと多様性は、それ自身で価値がある」⁽⁴⁴⁾ という見解についても言えるであろう。豊富さや多様性は、ムーアの意味での内在的価値ではありえない。というのも、それらは他のものとの関係を含んでいるからである(例えば、多様性は稀少性と関係がある)。しかし、この場合、生命体は道具的有用性から価値を所有しているわけではない。こうして、内在的価値(1)は内在的価値(2)である必要はないのである。

また、内在的価値(1)と内在的価値(2)が混同されることから、環境倫理学に対するよく知られた批判が出てくることになる。それは、次のようなものである。内在的価値があるものの内在的性質によってのみもつところの価値であるなら、その価値は他との連関から切り離された形で把握されると想定されているがゆえに、ムーアがそうであったように、その価値は直観的に把握されると考えられるのが普通である。しかしそのことは、人は自分の判断について合理的な正

当化を与えることはできない、ということの意味している、と。しかし、これは内在的価値（１）と内在的価値（２）を混同している。その基本的な意味での環境倫理学、すなわち「自然界における人間以外の存在が非道具的価値をもつ」と考える倫理学の主張は、それが直観によってのみ捉えられるということを含んでいるわけではない。これは、われわれは人間以外の存在を手段としてのみ扱うべきではないという主張であり、これはもしかすると合理的な正当化を与えることが可能であるかもしれないからである。

以上、かなり細かなマニアックな議論を紹介したような気もしないでもないが、要するに、以上述べたことは、環境倫理学は可能であるということ、あるいは「自然界における人間以外の存在は内在的価値をもつ」という環境倫理学の主張を受け入れるのに、価値の客観主義的見解にコミットする必要はない、ということである。もちろん、環境倫理学の多くの議論は、価値の客観主義をめぐってなされている。しかし、その詳しい議論をここで述べる必要はないだろう。私が環境倫理学を取り上げたのは、環境倫理学は環境問題を人間の自然に対する暴力の問題として捉えることを可能にする、ということであった。

註

- (1) トーマス・ベルクマン『訴えてやる！』未来社、1994年、p.50.
- (2) 同書、p.55.
- (3) 同書、p.7.
- (4) レオ・シュトラウス『ホッブズの政治学』みすず書房、1990年、p.16.
- (5) マリー＝フランス・イルゴイエヌ『モラル・ハラズメント』紀伊国屋書店、1999年、p.5.
- (6) 同書、pp.159-160.
- (7) 同書、pp.10-11.
- (8) 同書、pp.182-183.
- (9) 同書、pp.83-84.
- (10) 同書、p.321.
- (11) ノーマン・マイアーズ監修『地球(ガイア)の危機《普及版》』産調出版、2002年、p.159.

- (12) 同書、p.154.
- (13) 地球カルテ制作委員会編『地球カルテ』青春出版社、2000年、p.57.
- (14) 朴一功「暴力・政治・国家」『実践哲学の現在』世界思想社、1992年、p.18.
- (15) ヴァルター・ベンヤミン『暴力批判論』岩波文庫、1994年、p.29.
- (16) 同書、pp.29-30.
- (17) 同書、p.30.
- (18) エーリッヒ・フロム『破壊 人間性の解剖』紀伊国屋書店、2001年、p.3.
- (19) 同書、p.5.
- (20) 藤谷秀「暴力批判」『暴力の時代と倫理』青木書店、1999年、p.77.
- (21) 斉藤慶典『力と他者』勁草書房、2000年、p.52.
- (22) 藤谷秀「暴力批判」、pp.83-84.
- (23) 同書、p.84.
- (24) ビル・マッキベン『自然の終焉 環境破壊の現在と近未来』河出書房、1990年、p.225.
- (25) 岡島成行『アメリカの環境保護運動』岩波新書、1992年、p.90.
- (26) なお、ミューアの自叙伝が翻訳されている。『緑の予言者』ぶんけい、1995年。
- (27) 例えば、渡辺啓真「自然環境の価値」『環境思想を学ぶ人のために』世界思想社、1994年、所収。河野勝彦『環境と生命の倫理』文理閣、2000年。ピーター・シンガー『実践の倫理 [新版]』昭和堂、1999年、第10章、参照。
- (28) Arne Naess,*Ecology, Community and Lifestyle*, Cambridge U.P., 1989, p.29.
- (29) G.E.Moore, "Conception of Intrinsic Value", in *Philosophical Studies*, Routledge & Kegan Paul, 1922, p.260.
- (30) Moore, *Principia Ethica*, Cambridge U.P., 1903, p.188.
- (31) John O'Neill, *Ecology, Policy and Politics: Human Well-Being and the Natural World*, Routledge, 1993, p.9.
- (32) Donald Worster, *Nature's Economy: A History of Ecological Ideas*, Cambridge U.P., 1985, p. .
- (33) John O'Neill, op.cit., p.11.
- (34) C・L・スティーヴンソン『倫理と言語』内田老鶴圃、1990年、p.243.
- (35) 同書、p.248.
- (36) John O'Neill, op.cit., p.11.

- (37) J.Baird Callicott, "Non-Anthropocentric Value Theory and Environmental Ethics", *American Philosophical Quarterly*, Vol.21, No.4, 1984, p.304.
- (38) Aldo Leopold, *A Sand County Almanac*, by Finch, Oxford U.P., 1987, p.204. 新島義昭訳 『野性のうたが聞こえる』 森林書房、1986年、p.313.
- (39) J.Baird Callicott, op.cit., p.305.
- (40) Ibid.
- (41) J.Baird Callicott, op.cit., pp.305-306.
- (42) J.Baird Callicott, "Animal Liberation: A Triangular Affair", in Robert Elliot ed., *Environmental Ethics*, Oxford U.P. 1995, p.45.
- (43) John O'Neill, op.cit., p.13.
- (44) Arne Naess, op.cit., p.29.

(付記) 本稿は、2002年7月11日に宗教倫理学会内の研究会において発表したものである。

キーワード: 暴力、人間中心主義、環境倫理

Keywords: violence, anthropocentrism, environmental ethics

書 評

Gianni VATTIMO, *After Christianity*

New York: Columbia University Press, 2002

156p. ISBN:0-231-10628-9

寺 尾 寿 芳

(和歌山信愛女子短期大学助教授)

本書はイタリアのハイデガー学派として著名な哲学者ジャンニ・ヴァッティモがみずからの宗教哲学の概要をわかりやすく説いたものであり、Italian Academy Lectures の一巻として本年5月に刊行されたばかりの新著である。イタリア語からの英訳であるが、今後ヴァッティモ宗教哲学に言及する際には欠かせない基本書となるであろう。著者はトリノ大学で解釈学を教えるとともに、欧州議会の一員でもあり、また「弱い思想」の主張者として、わが国でも中村雄二郎、松岡正剛らによってその名が早くより紹介されてきた。にもかかわらず邦語で読める文献はきわめて少なく、二次文献に関しても容易にアクセス可能かつ一定の学術的な水準に達しているものは卑見の及ぶところ、ミケーレ・マルラ「弱き思惟 解釈学の未来を見ながら」(国際日本文化研究センターHPにて公開)と佐藤啓介「ジャンニ・ヴァッティモの宗教哲学の倫理的意義 ケノーシス概念を中心として」(京都大学文学部キリスト教学専修 HPにて公開)の二点が目立つ程度である(本評執筆にあたりこの二論考から多くの示唆を得たことをここに記して謝しておきたい)。重要な思想家であるだけに、今回の出版によって容易にヴァッティモの思索に触れうるようになったことを喜ぶたいと思う。

ましてや昨年9・11テロ以降、箍が外れたグローバリゼーションとナショナリズムの響乱に面して、現代の思想状況全般に対して鋭い問題提起をなしてきたポストモダンの諸思想が吹き飛ばされてしまったがごとき様相を呈しているいま、ジャック・デリダとともに現代思想を先導してきた観があるヴァッティモの思想を学ぶことは、メディアの混乱に対し過剰反応を示すことなく冷静さを保つためにも、きわめて有益な営みとなりえよう。

まずは以下において順次内容を、やや長くなるが、私見をはさまず概観していこう。

序章「信じることを信じる」

ポストモダンの思想家にして同時にカトリック信仰を保つものとして著者は「わたしは信じることを信じる」と答えている。これは迂遠な思索の結論ではなく、ふと著者の心に浮かんだ着想であり、いわば「にもかかわらず」という屈曲した希望を表現している。しかもニーチェとハイデガーを経たうえでの信仰表明であり、形而上学的、絶対的かつ実体的な神観が崩壊するにつれて逆説的に浮上してくる出来事ないし歴史的メッセージとしての存在 Being をその内容としている。著者にとって強固な神学体系に固執する既成のキリスト教は、盲目の恋が真理を見ないようなものであり、「神よ、わたしが無神論者であることを感謝します」といった表現すら用いて排拒されるべきだとされている。そこから反形而上学のきわみとしてロマン主義が再評価されうる余地が見出されることになる。

第1章「死せる神」

本章ではニーチェが言うところの「神の死」は道徳的な神の死にすぎず、ゆえに宗教的生はもはや客観的に描写されようもなくなった反面で、出来事として物語の形式をとりながら解釈されるようになったという主張が繰り返される。ここで著者は、哲学と神話、究極的真理と多元主義といった、一見して二項対立的な状況をどちらか一方（ポストモダンとしてはそれぞれ後者に近しさを感じるわけだが）に還元することなく、むしろキリスト教わけてもイタリアのカトリシズムに内在する「弱い思想」に注目する。また、他者を寛容に受容することすら排他主義と同じく、外部的臆断への安易な撞着とされ、こうした陥穽を回避する哲学的な道をカトリシズムから出発したハイデガーに見出している。つまり剛体的で形而上学的な神ではなく、出来事たる想起において揺らめきながら顕現する存在がみせる諸々の二重性が、弱さを発見するための糸口となるのである。

第2章「フィオーレのヨアキムの教え」

かつてその進化史的な聖霊主義のゆえ異端として教会から排斥されたフィオーレのヨアキムに著者は復権の光を当てる。ヨアキムの三段階説は、畏怖を特徴とする父なる神の時代、信仰を強調する子たるキリストの時代、愛（カリタス）ことに友愛に満ちた聖霊の時代という順で時代は進み、わけても第三の時代こそがキリスト教の完成態とする思想である。また歴史的展開に顕著な時間性は元来非時間的な形而上学とは異なる感性を示すとされる。著者はロマン主義の感性を注目するが、とくにプロテスタント的聖書主義への強い反感をみせつつ同時に硬直した教皇制を否定したノヴァーリスにヨアキム思想の体現者を

見出している。さらに聖霊の時代ではキリストがすでに正当化したケノーシスつまり無化が充溢するのであり、そこでは形而上学的神に伴う暴力も消え、誰もが神の友となりうるとされている。

第3章「飾りである神」

救いを霊的に想像するヨアキム的な発想に立てば、聖書や教義を字義通りに理解する必要はなくなる。より適切な解釈が登場すれば、旧態依然の見解を捨て、新たな見方に移行することを著者は厭わない。聖書に散見される無根拠の悪弊や教義に根強く付着する時代遅れの自然観に対する固執は、もはや著者には無縁である。また一見信仰生活から離脱したように見える世俗化も、マックス・ヴェーバーが述べたように、聖書の使信を時代に即応したかたちで新たに解釈し適応させたものとみなされるのである。もちろん著者は伝統を拒絶した対抗的な形而上学を新たに提起しているのではなく、むしろキリスト教の根本精神である愛の充足を求めているのである。そこでは硬直した形而上学的神は去り、聖書や教義の誤用による文字の抑圧から脱した人間は、大気のような霊としてくつろぎを楽しむべきだとされている。

第4章「救済史、解釈史」

章題として掲げられた二者は単に併置されるべき関係にはない。むしろ両者は交わりあい、そこに新たな意味が見出されていく。現にイエスその人が律法と預言者の解釈として登場したが、フィオーレのヨアキムを重視する著者はイエスに留まらず、聖霊の降臨への配慮も怠らない。ともかくイエスにせよ聖霊にせよ重要なのは、テキストを超えて本質を把握するその解釈機能を展開することである。この発想はハイデガーの存在論的解釈学に通じるものとされる。ハイデガーによれば解釈とは伝統から引き渡されるものとして歴史のただなかに生起する現象であり、けっして自己同一視の対象として所有可能な静態的客体を想定するものではない。そうではなく歴史のなかで心を開いてメッセージを受信する態度は、世俗化の肯定的理解をもたらすのだ。つまり世俗化とは信仰の原点からの逸脱ではなく、むしろその新時代への適応、豊潤化とされる。一見否定的なずれや屈曲は神の自己放棄としてのケノーシスつまりは愛を範として肯定されるのである。

第5章「西洋あるいはキリスト教」

近代以降、西洋とキリスト教との関係は二分法的だった。ことに西洋的な近代主義をキリスト教の伝統から切り離すことで、近代主義とキリスト教の双方を各々無関係なものとして保持しようとする傾向が強かった。しかし解釈学的態度が世俗化のなかにキリスト教

的起源を見出したことに明らかなように、西洋とキリスト教は相互形成的だと著者は言う。当然そこには解釈学的循環が生起する。キリスト教的西洋と西洋的キリスト教は回互的に歴史のなかで顕在化するのだ。しかも両者はロマン主義によりいわば異化的に媒介されている。たとえば、ノヴァーリスはヨーロッパの統合に分断をもたらした宗教改革を非難するが、教皇を頂点とする中央集権主義への回帰を主張するわけではなく、中心なき統合態という反体制的なユートピアを謳うのであり、またロマン主義運動は西洋に対して外部の現存を提起し、西洋人の視野を脱自的に拡散させるはたらきをもっていた。さらに解釈は鏡のように客体を映し出すのではないことが確認される。こうした非自己同一的な弱さを含みこんだうえで、西洋はキリスト教的真理をそれなりに体現するものとされるのであり、その弱さの思想的源泉として著者はノヴァーリス的カトリシズムに見出せる伝統肯定および神秘性を慎み深く賞揚している。

第6章「宗教の死ないし変容」

さまざまな諸宗教との出会いや科学技術の発展に伴って混乱が生じた結果、むしろ教理に従った断定が要請されるようになってきた。他方、哲学者は長年宗教に対しては関与せずという消極的姿勢を保持してきたが、いまやこの姿勢は惰性にすぎないことがわかってきた。そもそもニーチェの「神の死」も道徳的な神の否定にすぎなかったのだ。宗教の再生と無神論の哲学的諸原理の崩壊がここに見て取れる。著者によればこの場合、哲学はその脱神話性がさらに脱神話化されることで宗教的経験に向かいうるのだが、その志向は脱形而上学にはほかならず、弱化の過程を表すと言いうるものである。

第7章「ヨーロッパにおけるキリスト教と文化的衝突」

宗教や文化こそが対立を誘起している。それは宗教を私事的なものとしてきたリベラリズムの限界をあらわにした。リベラリズムは自身のキリスト教的性格に無自覚で、表層的な視点しか持ちえなかったのだ。ここから、リベラリズムのように普遍主義ないし合理主義が植民地主義や帝国主義と結託したケースとは対蹠的に、自閉的な共同体主義や原理主義こそが清潔な宗教に見えてすらくる。たしかに対話を進めるにあたって、自身の伝統的遺産やアイデンティティを放棄しないことが不可欠であろう。他方、キリスト教の普遍主義が多様な宗教にとり出会いの場を提供してきたことも事実である。これらの事情を鑑みるに、普遍から歓待へ移行すべし、と主張できるだろう。弱さの長所を自覚しつつ受動的な聴き与えるという行為を通じ他者の受容に努めるのだ。もし強いアイデンティティにこだわるなら、あらゆる宗教的シンボルを破棄せねば現代社会では宗教を異にする人々の共

生はありえない。しかしそのようなことはおよそ非現実的だと著者は語るのである。

第8章「キリスト教の使信と形而上学の解体」

本来外在的で自然世界を志向するギリシア哲学つまり形而上学と内面志向で認識論的なキリスト教は根本的に性格が異なるが、結局キリスト教はギリシア的世界で布教されざるをえず、結果いわば形而上学化した。この傾向はアウグスティヌスによって頂点に達する。もちろんこういった形而上学をニーチェとハイデガーは排拒するが、彼らがギリシア的形而上学から完全に抜け出せたとは考えられない。これは他者をめぐる愛という点で、形而上学の拘束からいっそう自由なレヴィナスやハーバーマスに比べ未徹底に終わることを匂わせるが、他方で友愛は客観的、普遍的、必然的基盤あってこそ真理たりうることを省みれば、存在論的な立場から哲学的基礎を提供できるニーチェやハイデガーの思想は、あくまで肯定すべき弱さを確保するかぎりではあるが、既存の存在構造を揺るがすキリストの出来事に通じる重要性を指し示すものとしてやはり見逃せないものとされる。

第9章「暴力、形而上学、キリスト教」

キリスト教と暴力は不可分の関係をなしてきた。そこに見られる形而上学的暴力とは価値への慎重な精査なしに、ありのままの自然をただちに法と理解してしまう即断に顕著である。既存の権力構造をキリスト教会がとるべき形態とみなしてしまう誤謬がここに帰結される。こうした愛の軽視を伴う支配構造はアウグスティヌスから現代の教皇回勅『信仰と理性』(1998年)にまで及んでいる。著者はここでハイデガーが形而上学の克服ではなく屈曲 *Verwindung* を説いたことに注目する。それは送付された宿命を受容することで、かえって暴力の本性を無化する態度である。たとえば神みずからが犠牲を払ったことは人間に対しても同じく犠牲を払うよう要求するわけではなく、むしろ神の受肉というケノーシスによってさらなる犠牲を払う必要性がもはやなくなったこと、暴力そのものが愛という創造作用のなかで解消された事態を示唆する。こうした背景を知ったうえで、われわれは形而上学的な反キリストを克服できはしないものの、つねに反キリストの潜在や予兆に向けて注意を払うよう心がけるべきものとされる。

第10章「ハイデガーとキリスト教の実存」

ハイデガー哲学はキリスト教的経験への省察と密接な関係にある。たとえばパウロ書簡において明白な初期教会の経験は、まさに歴史のなかの人間をめぐる世俗性が特徴であるが、ハイデガーもこうした人間的運命を受容することに思索の根拠を置いている。パウロにとって救いつまりキリストの再臨は、決して実体化されたり事前に知覚できるものでは

なく、むしろ人間的弱さに耐えつつ用心深く待望するものだった。こうした終末観をながらキリスト教会は忘れ去ってきたが、それはハイデガーにとり存在の忘却と同様の事態なのである。著者によれば、パウロによりハイデガーが明確となり、ハイデガーによりキリスト教の伝統を再解釈できるとされる。たとえばハイデガーの現存在に不可避な欠乏や苦難は歴史のただなかで救いを待ち望むことの様相をあらためて想起させてくれるものである。もっともハイデガーはあくまで哲学者としての態度を守っており、安易にキリスト教の内部事象へと繰り込んでではない。むしろ教義と倫理を架橋する存在の新しいポストモダンをそこに見て取るべきだと著者は語るのである。

残るわずかの紙面で評者の見解を述べておきたい。

ヴァッティモの思想は、形而上学に奪い去られて久しいキリスト教の愛を取り戻す道筋を示している。他者への暴力行使を未然に防止するには、強力な主体性の構築よりもむしろ現場の状況性に向けた繊細な配慮が必要だ。つまり他者を押しつけてその場を占有する自我を追い求めるのではなく、みずからが他者から送り届けられた存在を映し込む場となり、その伝達された善を謙虚に味わうとともに、喜びと苦しみを共有することでゆるやかな共同性の象徴空間へとみずからを育て上げること。前出のマルラのことばを借りれば、「命令」の倫理学よりも前に「善」の倫理学たらんことをヴァッティモのケノーシス論は描写してあまりない。自同性における根拠の不在を甘受せざるをえない現代宗教がいかなる方向に進もうとしているのか、という「文明史的な問」(島藺進『ポストモダンの新宗教』東京堂出版、2001年、266-267頁)に向けた、キリスト教思想の側からの一回答として、看過されざる内容を示しているのである。

さてこうしたヴァッティモの弱い思想は、形而上学とは異なり現存在の歴史性においてはたらき、また教会なくしては無意味なカトリシズムと密接不可分の関係にあるものゆえ、現実社会で十分にその非暴力志向が機能しうるかいなかという視点から、その実効性が検証されるものである。まさに弱い思想が秘める倫理性への開けは言語行為媒介的責任を示すことで、丸ごとみずからの弱さ、つまりは被傷性 *vulnerability* を実体験するものとなるのだ。評者にはヴァッティモが欧州議会議員として現実世界に非主体的な思想を身にまとうて参加していった点に、その真正なることを確認できると考えている。

おそらくこの弱い思想は、キリスト教文明の担い手を自認する西洋においてはかなりの効力を発揮するだろう。事実、その発想は形而上学にまわりついている暴力性を神のケノーシスという名のもとで非力化することにより、起源ないし歴史的展開においてキリス

ト教と密接な連続性をもつヨーロッパのあらゆる思想を包摂することができるのである。さらには神学界においても、ヴァッティモの思想に呼応する思考が見出されるようになってきている。もちろん聖霊主義への警戒はいまだに強く、キリスト論の領域に留まっているといえるが、たとえばラインホルト・ベルンハルト（Reinhold Bernhardt）は神の自己譲与に依拠した非絶対化という発想に立ち、多様性や偶然性にかれることで、キリスト者が自己変容の可能性にもとづいて対話していく道を模索している（鳥巢義文「対話とキリストへの告白」『日本カトリック神学会誌』7号、1996年、14-35頁）。

しかし発展的課題ではあるが、たとえばアジアやアフリカにおける激しい宗教対立の現場では、どこまで効力を発揮しえるだろうか。そこでの宗教は統合原理として排他的な民族的自同性を離れず、さらには宗教のみならず民主主義のような基本的政治思想すら、ただキリスト教的起源や歴史性を有するというだけで蠱惑的に一考だにされない。そういった状況を前にして、隠された本質を想定するような強い解釈学とは異なりヴァッティモの弱い思想は、あくまでみずからを原理とはみなさないで、複数原理間の是非や優劣を判別する中立の第三者的視点にもなりえず、またみずから諸原理を服従せしめる超越的体系ともなりえない。したがって現代社会における喫緊の倫理的ないし歴史的課題たる和解を志向する契機としても、弱い思想がそこで期待しうるのは、その受肉した実践態度に感銘を受けた他者が自発的に共感を示してくれるのを待つことのみではなかろうか。

その際、弱さを受容する他者が共感するのは決して解決能力といった強さではなく、あくまで非決定性や偶然性にかれた、いわば「立ち往生する能力」とでも言うべきものであろう。そこに見られる困惑こそが逆説的に誠実さを立証する。弱い思想がこうした次元にまで至れば、その発想を摂取したキリスト教、具体的に言えばカトリシズムは自己の歴史に潜む暴力性を反省し謝罪することができるだろう。しかもその誠実な姿を目にした他宗教もキリスト教ほど明確ではないにせよ、自身に内在する陰性の暴力構造に覚醒できるだろう。形而上学を離脱した非暴力はこうなってはじめてリアルたりえると思われる（拙稿「宗教対立と和解の人間学」『日本カトリック神学会誌』13号、2002年、所収参照）。ヴァッティモの思想はいまだこの域にまでには達していないかのようである。

評者にはその実現に向かう道程は、誠実な諸宗教対話の現場をもつことにおいて観察できるものと思われる。つまりヴァッティモの弱い思想は安易に弁証法的統合を許さないこの現場で、ことに仏教の空の思想と緊張に満ちた対話を成就することで格別の展開をなしうるのではないだろうか。今後の展開が大いに期待されるところである。

「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2号

2002年10月5日 発行 会員頒布

編集・発行 宗教倫理学会

代 表 瓜生津隆真

編 集 長 シュペネマン・クラウス

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/>