

宗教と倫理

第3号

研究論文

- 金 承哲 「『ドリー以後』の時代におけるキリスト教と科学
— キリスト教的生命倫理のために —」 3
- M. シーゲル 「正当戦争 vs. 正義の戦争
— キリスト教正戦論の落とし穴 —」 21
- 生駒 孝彰 「台湾における嬰霊供養」 43

宗教倫理学会

2003年(平成15年)12月

Religion and Ethics

Vol. 3

Articles

The Christianity and Science in an Age of After Dolly

Seung Chul KIM, Kinjo Gakuin University..... 3

Just War vs. Fighting for Justice: Some Pitfalls of the Just War Theory

Michael T. SEIGEL, Nanzan University 21

Religious Services for Aborted Fetuses in Taiwan

Kosho IKOMA, Ryukoku University 43

JAPAN ASSOCIATION OF RELIGION AND ETHICS

December, 2003

「ドリー以後」の時代における キリスト教と科学

- キリスト教的生命倫理のために -

金 承 哲

(金城学院大学人間科学部・助教授)

(和文要旨)

キリスト教は、「クローン羊ドリー」で象徴される現代科学について、どのような態度を取っているのか。特に、19世紀に起きた「ダーウィン革命」と、それを継承しながら宗教の生物学的還元を図る社会生物学は、キリスト教に対して大きな挑戦を意味するように受け取られている。歴史的に考察してみても、キリスト教と自然科学の間には、主に「葛藤」および「分離」の関係が形成されてきた。しかし、いわば「ドリー以後」の時代において、キリスト教には、生命の人為的操作を可能にする生物学および生命工学との積極的な関係作りが要請されている。生命が宗教の核心問題には間違いないが、生物学ないし生命工学が扱う領域も、宗教の領域と多大に重ならざるを得ないからである。本稿は、キリスト教と科学の「仮説的共鳴」(テッド・ピーターズ)の理論を含め様々な理論を紹介することによって、「ドリー以後」の時代におけるキリスト教的生命倫理の可能性を模索することを目的とする。

(SUMMARY)

What attitude has Christianity taken toward modern science as symbolized by "Dolly the cloned sheep"? The "Darwinian revolution" of the 19th century and the sociobiology of the present that aims at a biological reduction of religion have both been thought to be especially dangerous challenges to Christianity. Considered historically, the relation between Christianity and natural science has mainly been that of "conflict" or "separation." However, in this so-called AD("After-Dolly") age, a positive relation between Christianity and the biological sciences is required because biology and biotechnology have enabled the artificial operation of life, which has traditionally been

considered the exclusive realm of religion. This paper aims at finding some ground for creative cooperation between Christianity and science, from which the possibility of a meaningful religious bioethics could also be forthcoming. For that purpose, this paper examines some views on the relation between Christianity and science, including what Ted Peters, an American theologian, has called “the hypothetical resonance” between religion and science.

1. はじめに：「ドリー」とダーウィン

1970年、スイスのジュネーブで「技術・信仰・人類の未来」というテーマで開催された「世界教会協議会」の会議において、論議が集中したのは生命工学の問題であった。このときすでにキリスト教会は、生命工学がもたらす問題の深刻性とその神学的含蓄性を看破していたのである。この会議でドイツの生物学者のエルンスト・フォン・ヴァイツゼッカーは、生命工学が人間の遺伝情報をはじめ体の様々な機能を統制していくことについて、次のように要約した。「生命工学はまず[人間の遺伝情報を含め体の様々な機能を]複製し、次には修正し、そして最後には造り出すに至るであろう。」¹

上記のようなヴァイツゼッカーの断言は、やがて1997年、スコットランドのロスリン研究所で「クローン羊ドリー」が生まれることによって現実のものとなった。ロスリン研究所のウィルマット博士チームは、成体の羊(A)の乳腺細胞から取り出した核を他の羊(B)の未受精卵に移植することによって、羊(A)と遺伝的に同一の羊(=ドリー)を生ませることに成功したのである。これは、成体細胞の核は分裂する可能性を失っているというそれまでの定説を覆す出来事であっただけでなく、羊と同じ哺乳類に属する人間の複製への可能性を開いたという点において、全世界的に大きな波紋を呼び起こした。フォン・ヴァイツゼッカーが予見したとおり、これより生命工学は、生命体を「造り出す」段階に至ったのである。²

ロスリン研究所が自らのホームページ (<http://www.roslin.ac.uk/public/cloning.html>) に掲載しているように、これより歴史は、ドリー誕生の「以前」と「以後」で分けられるかもしれない。つまり、これまで西洋暦の分岐点として表記されてきたADは、「我が主の年に」(=Anno Domini)ではなく、「ドリー以後」(=After Dolly)を意味す

ることになる、というものである。実際のところ、ドリーの誕生は人類の歴史における新紀元として位置づけられるに十分なものであろう。

というのは、「クローン羊ドリー」で象徴される現代のバイオテクノロジーの影響は、単に科学技術上の次元にとどまらず、長い間人類に対して生の意味や世界の存在の根拠を究明し続けてきた「宗教」と同じ次元で語られるべき出来事として受け取られたからである。「クローン羊ドリー」の出現について、アメリカの神学者のテッド・ピーターズが述べているように、

複製が成功したという事実が知らされたとき、全世界は即時に、それが神学の問題だということを直感した。それは科学以上の問題であり、単に新しい科学技術上の発見ではなかったのである。「タイム誌」の表紙には、二匹の羊の写真に、「もう一人のあなたは存在するのか」という見出しが添えられていたが、これはたんなるジョーク以上の意味を持っていた。複製羊ドリーは宗教的問題を触発させた。私たちをとりまいてる恐怖は、ついに倫理的憤怒を呼び起こしたのである。³

生命工学は、伝統的に宗教によって独占されると思われていた「生と死」の領域を自由に出入りしている。宗教が自ら「生と死という大きいな問題」（「生死事大」）を解決しようと主張しているように、科学、その中でも特に生命工学は、人間を含むすべての生きとし生けるものの生と死を統制しようとしている。科学は、生命の問題を、神に領域として扱うことではなく、理性を持つ人間の手によって処理しようとしているのである。科学によって、生と死の境界とは、人間にただ受動的に与えられるものではないと主張される。つまり、人間は、生の始まりと終わりを科学の助けを借りてコントロールしようと主張しているのである。

さて、上記のピーターズの言明に接するとき思い出されるのは、19世紀のダーウィンの進化論に対するキリスト教神学の反応である。ラッセルによれば、

ダーウィン説は、コペルニクス説と同じくらい激しい打撃を神学に与えた。種の固定性や、創世紀が主張していると思われる創造の多くの個々の作用をすてる必要があっただけでなく、また、正統信仰にとって恐ろしいことであった生命の起源以来の長い時間の経過を、仮定せざるをえなかつただけでもなく、さらにまた、動物の環境への見事な適応— それは今日では自然淘汰の働きとして説明さ

れている一 から導き出された神の摂理の恵みを裏付ける多くの議論を棄てざるをえなかつただけでもない、一何よりもわるかつたのは、進化論者達が、人間は下等な動物の子孫であると敢て主張しようとしたことである。⁴

このように、ドリーの誕生は「コペルニクス、ダーウィン、フロイトの業績にたとえられるべきだろう」⁵ という指摘通り、ドリー誕生の背景には、19世紀の「ダーウィン革命」がおかれているのである。

さてラッセルは、先ほどのペータースの指摘を思い出させるような言い回しで、「神学者達の方が、新学説(=進化論)がどういう結果を生むかを感知する点に於いて、その擁護者達よりも敏感だった」⁶ と看破した。つまり、上のドリーの場合と同じく、ダーウィンの進化論も、単なる一つの科学的な評価にとどまらなかつたということである。

キリスト教が生命工学的な研究結果について見せている激しい反発に接するとき、「神学者達の方が、新学説がどういう結果を生むかを感知する点に於いて、その擁護者達よりも敏感だった」というラッセルの指摘は、正鵠を射ているといわざるを得ない。生命工学の問題は単なる科学上の問題ではなく、キリスト教的な事柄と直接的にオーバーラップするものである、ということ、しかもキリスト教の最たる核心層に触れる問題だという事実を、科学者たちよりもむしろ神学者たちが先に気づいてしまったのである。

科学的な出来事を「神学の問題」として受け取つたというピータースと、「神学者」が科学者よりも科学的な発見の意味に対してさらに敏感に反応したというラッセルは、神学と科学の関係、今回の場合は神学と生物学の関係について、共に非常に重要な事柄を指し示している。換言するならば、キリスト教神学が、生物学的事件に対してどのように反応すべきなのかが問われているといえる。

本小論では、いわば「ドリー以後」の時代においてキリスト教神学と自然科学(=生物学)の関係を定立することによって、キリスト教的生命倫理の一つの可能性を打診したいと思う。これは、たんに現代において説得力を保つキリスト教的生命倫理を成立させるためだけではない。生物学が究明するリアリティーをさらに積極的に受容することは、神学の義務でもあるからである。科学と宗教の境界が曖昧さを露呈しているような時代において、キリスト教的生命倫理の可能性は如何なるものなのか、とい

う問いに、キリスト教は、科学との関係を積極的に構築していくことによって答えねばならない。

2. 生物学の時代

ドリーの誕生は、21世紀が「生物学の時代」に至ったということを刻印した、きわめて象徴的な出来事であった。すでに私たちの時代は、生物学的用語で満ちている。コンピュータというハイテクの産物も、「マウス」、「ウイルス」「感染」などの生物学用語によって占められている。

現代におけるジレンマと好機を理解する助けとして、われわれはいまや、物理学のモデルとメタファーに代わって生物学のモデルとメタファーに頼るようになっている。物理学は機械産業時代にメタファーとモデルを提供した。メタファーとしての物理学というのはエネルギー集約的、直線的、マクロ的、機械的、決定論的、外部指向的である。しかしながら今日われわれは、整然とした情報フィードバック・システム、生物有機体の構造となっている社会を作り出す過程にある。さらにまた、バイオテクノロジーの大きな時期にさしかかっている。⁷

周知のように、16・17世紀における近代科学の誕生以降、自然科学という学問をリードしてきたのは何よりも物理学であった。ニュートンの「万有引力の法則」による古典物理学をはじめ、アインシュタインの「相対性の原理」やハイゼンベルクの「不確定性の原理」などによって生まれた量子物理学にいたるまで、物理学は宇宙の中で隠されている根本原理を探求し続けてきた。こういう点において物理学は、実在への哲学的・宗教的探求に匹敵する分野であった。

ところが、宇宙の秘密に遭遇した物理学者の驚嘆は、いつの間にか、生命の神秘に直面した生物学者の感嘆によって置き換えられてしまった。このような流れは、1962年にノーベル生理学賞を受賞したフランシス・クリックとジェームス・ワットソンがDNAの二重螺旋構造を発見した瞬間(1953年)、後戻りすることのできない科学的進展として確定した。⁸ その後、いわゆる「生命体の根源」としてのDNAに対する研究が進められることによって、あらゆる生物体の秘密が一つずつ明らかになっていった。さらに、人間の遺伝情報を探究する「ヒューマン・ゲノム・プロジェクト」によって、

人間の生物学性質が解明されてきており、それに伴って、「人間とは何か」という久遠の問いへ答えることが出来るのではないかと期待されてもいる。⁹

しかし、20世紀になって初めて生物学の時代への扉が開いた、というわけでは決してない。生物学の時代のための種は、すでに19世紀に蒔かれていたのである。心理学者のフロイトは、人類の思想史の中で起こった衝撃的な出来事について次のように説明しているが、すでにこのフロイトの言明の中で、21世紀における「生物学の時代」への変換がすでに予告されていると思われるのである。

人類は時の流れの中で科学のために二度その素朴な自惚れに大きな侮辱を受けなければなりません。最初は、宇宙の中心が地球ではなく、地球はほとんど想像することのできないほど大きな宇宙系のほんの一小部分にすぎないことを人類が知った時です。すでにアレキサンドリアの学問がこれに似たことを告げておりますが、われわれはコペルニクスの名を挙げなければなりません。二度目は、生物学の研究が人類の自称する創造における特権を無に帰し、人類は動物界から進化したものであり、その動物的本性の消しがたいことを教えた時です。この価値の逆転は、現代においてダーウィンやウォレスやその先人たちの影響のもとに、同時代の人々のきわめて激しい抵抗を受けながら成就されたものです。ところが、人間の誇大癖は、三度目の、そしてもっとも手痛い侮辱を今日の心理学的研究によってあたえられることとなります。自我は自分自身の家の主人などでは決してありえないし、自分の心情生活の中で無意識に起っていることについても、依然としてごく乏しい情報しかあたえられていないということ、この心理学的研究は証明してみせようとしているのです。¹⁰

19世紀に起こった「ダーウィン革命」は、20世紀に入ってから、進化の内的メカニズムに対する研究によって継承された。のみならず、物理学者たち自身が生命現象に関心を持つことによって、「生物学の時代」への変換は急がされた。これに関しては、エルウィン・シュレディンガーの『生命とは何か』と、マックス・ブリュクスによる分子生物学の誕生などを代表的な例として言及することができる。

しかし、生物学がキリスト教神学および宗教と直接的に関連してくるのは、一切の現実を生物学的原理によって解き明かそうとする「社会生物学」の登場以降である。

社会生物学は、人間の諸活動をひたすら生物学的観点から説明しようとするがゆえに、結局、宗教もまたそのような生物学的解明の対象にならざるを得ないからである。

3. 宗教の生物学的還元

勿論、生物学の研究成果に基づいて神学を理解しようとする試みは、全く新しいものでもないし、むしろそういう作業によって神学は、ドグマティックな独断から立ち返ることもできた。たとえばドイツの神学者のW・パンネンベルクは、生物学的研究に基づいて人間の本質を探究したマックス・シェラーなどの「哲学的人間学」と対話しながら、「神学的人間学」を展開した。¹¹ また、宗教そのものの生物学的起源を究明しようとする試みも、大きな反響を呼び起こした。¹²

しかし、生物学と神学との出会いの中で最も目を引くのは、やはり「社会生物学」的視角で宗教や倫理の起源をすべて説明しきろうとする作業であった。そのような試みが呼び起こした数多い激論が明らかにしているように、社会生物学的視角は注目を集めざるを得ない。

「社会生物学」の創始者のエドワード・ウィルソンは、自分の大著『社会生物学』を、次のように書き始めている。ここで宗教と倫理とは、教理や形而上学の問題としてではなく、あくまでも生物学の問題として扱われている。

生理学や進化の歴史に関心をもつ生物学者ならば、自意識が脳の視床下部 (hypothalamus) および大脳辺縁系 (limbic system) に位置する情緒中枢に制御され、形成されているということはわかるはずだ。つまりこれらの中枢が、倫理哲学者が直感で善悪の基準を決めるときにあてにする、ありとあらゆる感情—憎悪、愛情、罪の意識、恐怖など—を私たちの意識のなかにどっと流し込んでいるというわけである。しかし、これら二つの情緒中枢、視床下部と大脳辺縁系とはいったいどのようにしてできあがったものなのだろうか。自然淘汰によって進化したものだ。この単純な生物学的言明は、認識論とその専門家とまではいかずとも、倫理学および倫理哲学者を説明するために、あらゆる角度から追及されねばならない。¹³

生命の問題が宗教の核心問題であるには間違いないだろうが、生物学が生命現象を探究する学問である限り、生物学もまた、人間を含むあらゆる生命体の現象について

発言する権利を有するという事実は認められなければならない。さらに、生命を技術的に造作しようとする生命科学においては、多くの部分で宗教の領域と重なることは避けられないだろう。このような側面から考えて見れば、宗教の起源を生物学的要因として解明しようとする試みも、至極当然のこととして考えることもできる。すなわち、各宗教が求めるものは、その宗教が処している生物学的—生態学的環境との函数関係から読み取ることができるし、さらに、人間の生物学的特徴の中から宗教の根拠を見つけようとする試みも、全く妥当性を持たないわけではない。

上記のようなウィルソンの言明は、「すべての社会行動の生物学的基礎についての体系的な研究」という社会生物学の定義から考えてみればきわめて当たり前のことだろう。ほぼ同じ内容を、ウィルソンはより直接的に次のようにも述べている。

これまでも常にそうであったように、我々は今日にいたってもなお、不動の宗教的信条と、不可抗的な科学的唯物論との衝突の意味を理解しえないでいる。我々は、一步一步注意して進むプラグマチズムに依って、これに対処しようとしているのだ。精神分裂病的な我々の社会は、一方では知識を頼りにして発展しているのだが、同時に他方では、この知識が突き崩しつつある当の信仰に由来する靈感に支えられて存在し続けているのである。しかし、もし我々が宗教を対象とした社会生物学に十分な注意を払うならば、上記のバラドックスは、少なくとも知的には解消されうるものと、私は考えている。・・・宗教的行為を、遺伝的有利さと、進化的変化という二つの軸のもとに、二次元的に整理することは可能なはずだと私は信じている。¹⁴

ウィルソンは、この文章に引き続いて次のように付け加えながら自分の主張を緩和しようとしたが、これは論議の進展のための修辞に過ぎないかもしれない。というのは、生物学によって宗教的現象さえ解き明かすことを目指す彼の試みは、むしろさらに強固であったとさえ言える。

ただし、同時に次のような譲歩を付記して、私の主張をいくらか穏当なものにさせておいていただきたい。すなわち、進化理論の諸原理の中に、神学のロゼッタ・ストーンが実際に含まれているとしても、すべての宗教現象が、それを手がかりとして詳細に翻訳されうるとは期待できないということである。科学は、還元と分析というその伝統的な方法によって宗教を説明することができるであろう

が、しかしこれによって、宗教の本質の重要性自体を減少せしめることはできないであろう。¹⁵

要するに、ウィルソンによれば、科学の経験主義的世界観と会うことによって、「人間の壮大な宗教が世俗化」されねばならない、というのである。¹⁶ このようなウィルソンの立場は、神学の伝統的言語が世俗化されればむしろ科学への寄与が消失してしまうと考える立場とは正反対のもので、これは遺伝工学をめぐる態度においても激しい差異を生じている。¹⁷

しかし、宗教の生物学的還元とも言われるウィルソンのこのような主張は、1965年度に「酵素とウイルス合成の遺伝的制御に関する研究」によってノーベル医学生理学賞を共同で受賞したフランスの分子生物学者のジャック・モノーからも既に聞こえていた声でもあった。

生物学が諸科学のあいだで占める位置は、周辺にあると同時に、中心にあるといえよう。周辺にあるというのは、生物の世界が、すでにわかっている宇宙のなかの微小な、ごく（特殊な）一部分を形づくっているにすぎず、したがって生物の研究が生物圏以外にも通用するような一般法則をあげきだすなどということは、およそ、ありそうもないように思われるからである。だが、私が信じているように、あらゆる科学の窮極の野心がまさに人間の宇宙に対する関係を解くことにあるとすれば、生物学に中心的な位置を認めなければならなくなる。というのは、あらゆる学問のうちで生物学こそ、「人間の本性」とは何かという問題が形而上学のことばを使わないでも言えるようになるまえに、当然解決されていなければならないような問題の核心に、最も直接的に迫ろうとするからである。¹⁸

宗教と科学を通じてそれぞれ人間と世界とを理解しようとする試みは、ブケティッツがウィルソンの社会生物学を説明するときに使った表現を借りていうならば、「文化と自然の間の張りつめた緊張関係」に置換されるだろう。ブケティッツによれば、そのような緊張関係は、一西欧キリスト教の伝統的なキリスト論の形態を連想させる言語で—それぞれ「上からの人間学」としての「文化主義的人間学」と、「下からの人間学」としての「生物学主義的人間学」間の食い違いに当たる。

さて、ここで私たちの注目を集めるのは、この二種類の間理解が、実は「単純なメタファーに留まった」と指摘する部分である。これは、生命複製という「科学上の問題」に対する宗教の態度を論じるにあって、極めて重要な意味を持っている。¹⁹

この「メタファーの混乱」は、宗教と科学の関係を設定するにおいて、非常に重要な役割を担うはずである。たとえば、神学者が生命工学を批判するときには、「人間の生命は神だけによって創造されたものだ」というキリスト教の信仰告白と、「人間の手で自分のいのちを作ろうとする試み」としての生命工学という対立図式を使うだろう。しかしこの場合、彼のいう「神による創造」というメタファーは、如何なる意味で「人間の手で作る試み」と対立するのか、さらに、もし対立するならば、その対立の具体的な内容は何であるか、という問題が台頭してくるはずである。

他方、自然科学者が生物の行動様態を説明しようとする時も、上述したような問題が生じるのである。なぜなら、「ある動物行動学者が、黒い雷鳥の交尾行為を記すために擬人的な語法を使うとすれば、彼の目標は、動物の行動様式と現象を理解し、人々にそれを理解させることだけである。しかし、こういうことをするにあって、彼が持っている手段とは人間の言語しかない」²⁰ からである。

このような問題点を自覚することによってやっとはじめて、私たちは宗教と科学の関係、宗教と科学における言葉の問題について本格的に論じることができるようになるのだが、しかしながら、この小論では、宗教と科学の可能な関係を概論することのみにとどまるしかない。

4. 科学と宗教の「共鳴」をめざして

それでは、社会生物学による宗教の生物学的還元という試みに対して、神学はどのように対応すべきだろうか。このような問題は、キリスト教的な生命倫理の構築のためにも非常に重要だといわざるをえない。なぜなら、説得力のあるキリスト教的生命倫理を作り出すためには、生物学的パラダイムの中で生きている現代人の生き方やあり方と無関係な「ドグマティック」な主張を繰り返してはならないからである。

これからは、上記の質問に対して、神学と自然科学との望ましい関係とは如何なるものか、という問題を中心にしながら、主にテッド・ピーターズの神学的作業に基づいて答えてみたい。

近代科学の登場の背景にキリスト教的世界観があったということについては、論議の余地はないであろう。たとえば、地動説を主張することによって教会から宗教裁判を受けたガリレイは、科学者としての自分の任務についてこのように明言していた。

「哲学は、宇宙というこの壮大な書物の中に書かれてある。この書物は、いつもわれわれの眼の前に開かれている。けれども、まずその言葉を学び、それが書かれている文字が読めるようになるのでなければ、この書物を理解することはできない。それは数学の言葉で書かれているのであって、その文字は、三角形、円、その他の幾何学的図形である。これらなしには、人間はその一語たりとも理解することはできない。これらなしには、人は暗い迷宮の中をさまようばかりである。」²¹

しかし、歴史的に見れば、西欧においてキリスト教と科学との関係は、決して蜜月の関係ではなかった。たとえ近代科学も典型的なキリスト教的態度から起因したものであったとしても、キリスト教は、科学による真理追求によって自らの立地がだんだん失われてきた結果、宗教的真理主張そのものが不可能になった、と自然科学を責め立ててきた。

ただし、相手を葛藤の対象として判断したのは、宗教だけではない。科学の側からも、宗教と科学の対立を指摘しながら宗教を辛辣に批判してきたのである。先ほど引用したバートランド・ラッセルの場合は、そのような例を示す代表的なケースである。ラッセルにおいては、宗教への不信が強く支配していた。彼にとって「宗教と科学との対立」とは、「独断と理性の対立」以外の何物でもなかった。

根拠のない信念に真の卓越さが縛錠されるはずはない。そして、もし、神学的信念が根拠のないものなら、それは、宗教の中にあるよいものを保持するのに必要でないことになる。このように考えないと、われわれが発見するかも知れないことに恐怖をいだくことになり、そして、そのことが、世界を理解しようとするわれわれの試みの邪魔になるだろう。しかし、真の智慧はわれわれがそのような理解に達する時、初めて可能になる。²²

そして上述したとおり、ラッセルが進化論と教会との険悪な関係を記述する部分から、私たちは、現代のバイオテクノロジーとキリスト教信仰観との葛藤の原型を見つけることができる。バイオテクノロジーは人間と人間以外の生きものの形而上学的・

神学的区分を廃止しようとする点において、ダーウィンの進化論の延長線上に立っているからだ。

このような立場からなら、ダーウィン主義者であると同時にキリスト者である可能性など全くあり得ない、というのは、至極当然のこととなる。²³ なぜなら、ラッセルの判断によれば、「改革による論理的帰結がすべて同時に与えられていたなら、習慣に対するショックが大きく、人々は、すべてを拒否するようになる。」からである。いわゆるパラダイムの転換がもたらした衝撃が余りにも大きすぎるので、新しいパラダイムは、おおよその場合、排斥されることになるというのである。

けれども、宗教と科学の関係は、対立一辺倒であったわけではない。イアン・バーバーによると、科学とキリスト教の間には、「葛藤」、「独立」、「対話」、そして「統合」という関係が存在してきた。²⁴

上記の類型とほぼ似た図式は、オーストラリアの場合にもみつけられる。彼は科学と宗教の関係を「葛藤」(conflict)、「調和」(harmony)、「分離」(segregation)、「接近と翻訳」(appropriation and translation)として分類しているが、最後の「接近と翻訳」のモデルこそ、科学と宗教が互いに影響を取り交わす関係を意味する。²⁵

科学と宗教の関係を「葛藤」や「無関心」の関係として把握するならば、両者に生産的な対話を期待するのはどだい無理な話であろう。したがって、私たちが関心を持つべきものは、後者の二種類の態度である。まず、「対話」的態度について考察してみると、このような態度を取る神学は、科学が提示する实在観を受け取ることによって、新しい神学的立場を創出する。結局、「対話」的態度とは、科学を「一つの創造的な契機」とする態度を言うのである。先ほども言及したが、近代の自然科学が胎動した背景には、キリスト教的世界観が働いていた。しかし、一端近代科学の客観主義的真理解が定着してからは、今度はキリスト教の超自然的ヴェールが脱がせられたのである。これは、キリスト教が科学的成果との「対話」に積極的に踏み込んだ結果であった。

「相互保全」の態度というのは、「対話」の態度からさらに一步を踏み出して、科学と宗教を総合させることによって、両者において通用する普遍的な实在観を啓発しようとする態度を意味する。

このような脈絡で見れば、宗教と科学の二分法を前提として固守する態度は、今や限界を持たざるを得ない。今こそ宗教は、「宗教が科学とは無関係に、独立的な原則によって動くべきだ」という閉鎖性から脱しなければならないだろう。²⁶

アメリカの神学者テッド・ピーターズは、キリスト教と科学を創造的に結びつけるために、「仮説的共鳴」(hypothetical consonance)という理論を提起している。「仮説的共鳴」とは、科学と神学が共に探し求める領域が「相応」という「仮説」および信念から始まる。もしその「共鳴」が強くなる場合には「一致」と「調和」にまでいたることができるが、それを確信することはもちろんできない。私たちにおいて可能なことは、「弱い意味での共鳴をも念頭に置きながら作業を進めること、つまり問題提起の共通の領域を見つけることである」とピーターズは主張する。これは、上記のいわば「相互保全」の立場をさらに柔軟に修正した態度であるともいえる。

共鳴を主張する人は、神学者が自分の学問を若干考え直すべきだと主張する。神学者にとって「仮説的」という用語は、侵害できない真理という硬直した立場から出発するのではなく、自分の主張を以後の探求と可能な確証と反論に対して開放することを要求する。新しいものを学ぼうとする、神学者と科学者の開放的な態度こそ、「仮説的共鳴」が私たちを前進させるために必須不可欠な要素である。
27

神学と科学の間の「共鳴」を図るピーターズにおいては、宗教を生物学的に還元させようとする社会生物学の立場は、一種の「遺伝的決定論」として批判されるはずである。つまり社会生物学においては、人間の自由の根源としての人間の自己 (self) が遺伝子のレベルの出来事として縮小されてしまう、というのがピーターズの批判の要である。²⁸

さらに、ピーターズの言う「仮説的共鳴」は、神学と科学の間の「倫理的重畳」の立場につながる。ピーターズは、環境危機に直面した現代に要求される新しい生態学的宗教性を例として挙げるが、そのような生態学的宗教性という領域は、確実に、科学と宗教がオーバーラップする場所で働いている。

たとえば、「新科学」の主唱者の一人のフリッチョフ・カプラは、「深層生態学」を主唱しているが、彼はこの「深層生態学」によって、あらゆる生命の連続性や連携性を繋ぎ合わせることができると主張している。彼が唱える「深層生態学」の内容やそ

の主張の妥当性を別論としても、彼の科学においては科学と宗教がすでに対立関係にはない、ということは理解できると思う。

生態学的ヴィジョンの本質的精神は、婦人運動が唱えているフェミニズムの精神性の中に、その理想的表現を見出すように思われる。フェミニズムと生態学の類縁性は古来から女性と自然が同表されてきたことを思えば決して不自然ではない。フェミニストの精神性は全生命形態の一体性、生と死の周期性といったものの自覚に基づいており、きわめて、生態学的な生命観を映し出している。数多くの女性(フェミニスト)の著者が最近指摘しているように、女性神のイメージは男性神のそれより正確にこの種の精神性を体現しているように思われる。実際、われわれの文化を含めた数多くの文化で、女神崇拝が男神崇拝より先行しており、古代タオイストの伝統である自然神秘主義(ネイチャ・ミステイジズム)とも密接につながっていると言ってもよい。

・・・これに対して女神のイメージは、ブルトーによれば、融合と相互体現(多者の中に一者が顕在化し、一者の中に多者が住むという関係)による<一者/多者>問題への回答を表わす。押しつけられたり獲得されるのではなく、有機的にもたらされるそのような融合関係においては、神と世界との対立など意味をなさない。その関係は挑戦とドラマというより調和、暖かさ、愛情によって特徴づけられる。そのようなイメージはまさに母性的なもので、母の無条件の愛を反映している。母と子は身体的につながれ、共に人生に参加するのである。²⁹

カプラが語っているのは、まず形式的な意味から見れば、ニュートンの古典物理学以来、新しいパラダイムを追い求める現代科学としての「新科学」が求めている世界観は、伝統的に宗教が受け持っている世界観と重なるという事実である。生態学という、環境に対する新しい科学的接近方式が宗教的霊性の世界と触れ合っているという彼の主張は、科学と宗教の古い対立図式の限界を超えなければならないという事実を提示している。

このように宗教と科学の通全的な出会いを要求するのは、カプラだけではない。インドの神学者のライムンド・パニカによると、今の世界は、人間のすべての夢が崩壊した、新しいヴィジョンの要る世界である。彼は、このような現実の中で要求される

こととして、様々な文化の多次的出会い、学的孤立ではなく学際的研究を言及するが、この点においてパニカは、カプラと同じ路線を指向していると思われる。³⁰

5. 結論のかわりに

キリスト教は、「ドリー以前」の時代においても、上述したような生物学および生命工学の浮上に対する対応にすでに着手していた。³¹ 「世界教会協議会」は、本稿の冒頭で言及したジュネーブでの会議につづいて、1979年7月、アメリカのマサチューセッツ工科大学で会議を開催した。この会議で議論された内容は2冊の本としてまとめられたが、³² この中で特に目を引くのは、カーレン・レバクの「生命倫理：解放の観点からの幾つかからの挑戦」という論文である。この論文の中でレバクは、キリスト教的であれ、哲学的であれ、当時の生命倫理が抱いていた五つの問題点を指摘したが、レバクのこの指摘は、「クローン羊ドリー」の時代においても、相変わらず通用するものであると思われる。³³ レバクの五つの指摘の中で、本稿との関連でもっとも大事なものは、次の二点でまとめることができる。

まず、レバクによると、生命倫理的な議論は、主に「決定をめぐる」(decision-orientation) 議論に終始している。つまり、これは、ジレンマに直面している様々な分野での議論において、ただ一つの「正しい」正解が存在するということを強調する。しかし、「ダーウィン革命」とそれに続く「ドリー以後」の時代を生きる私たちにとっては、「特定の科学的方法や過程に対して賛成するのか、反対するのか、ということよりもっと大事なことが問われている」といわざるを得ない。つまりここで問題となっているのは、「倫理的文化における可能な変化」であり、「広範な社会的コンセンサスの中で定着してきた基本的な倫理的価値の妥当性に対する問い」である。

³⁴

レバクが言及するもう一つの問題は、「非歴史的アプローチ」ということである。これは、「一応、『正しい』答えが得られたと考えたからは、それをあらゆるケースに適用しようとする態度」である。

上記のようなレバクの指摘は非常に重要な事柄を示すと思われる。それは、「ドリー以前」の時代に形成されたキリスト教の自己理解に基づいて、「ドリー以後」の現象を判断しようとする態度に対する批判に違いないからである。さらに積極的に言えば、

これよりキリスト教は、ドリーを造り出した生物学的研究との対話によって、より包括的な実在理解を探し求めて行かなければならない、ということである。

生命と死は、生物学的であり医学的である次元の問題であると同時に、より本質的には宗教的な領域の問題である。一人の生命を生命として受け入れる問題、さらに一人の死を死として判断し受容する問題などは、生物学的・医学的判断の問題であると同時に、社会的・文化的コンセンサスが必要な問題であり、ひいてはそのような社会的・文化的コンセンサスの基にある宗教的価値観の問題だからである。だからこそキリスト教は、生物学との真剣な対話を通じて、生命複製という先端技術の問題に対処していかなければならない。「ドリー以後」の時代において説得力を保つキリスト教的生命倫理の形成は、そのような対話を通じてのみ、期待することができるのである。

¹ Heinrich Bedford-Strohm, “Sacred body? Stem cell research and human cloning“ *The Ecumenical Review* vol.54 no.3(2002) p.241.; James J. Walter, “Theological Issues in Genetics“ *Theological Studies* vol.60 no.1 (1999) p.124ff.

² ドリー誕生のメカニズムやプロセスについては、Ian Wilmut/ Keith Campbell/ Colin Tudge, *The Second Creation. Dolly and the Age of Control* Farrar, Straus and Giroux, 2000, p.109ff.

³ Ted Peters, ”Cloning Shock: A theological Reaction“ Ronald Cole - Turner, *Human Cloning, Religious Response* Westminster John Knox Press,1997,pp.12~24. (傍点は筆者による。)

⁴ バートランド・ラッセル、『宗教から科学へ』 津田元一郎/訳、荒地出版社、1965年、56頁。

⁵ ジーナ・コーラタ、『クローン羊ドリー』 中俣真知子訳、アスキー出版局、1998年、13頁。

⁶ 上掲書、57頁。(傍点は筆者による。)

⁷ ジョン・ネスビッツ/パトリシア・アバティーン、『トウエンティハンドレッド2000：黄金世紀の予告』 木村尚三郎訳、日本経済新聞社、1990年、295頁。

⁸ James D. Watson/ Francis H.C. Crick, “Molecular Structure of Nucleic Acids: A Structure for Deoxyribose Nucleic Acids” *Nature* 171(1953) 737-738; James D. Watson, *A Passion for DNA. Genes, Genomes, and Society* Cold Spring Harbor Laboratory Press, 2000.

⁹ このように、遺伝子が生命体のあらゆる秘密を握っているという見解に対する批判については、Evelyn Fox Keller, *The Century of the Gene* Harvard University Press,2000 を参照すること。ケーラの論議は、いわば「遺伝子決定論」に対する論駁のための根拠を提供するという点で、きわめて啓発的である。

¹⁰ S.フロイト、『精神分析入門』(『フロイト著作集 1』) 懸田克躬・高橋義孝訳、人文書院、1971年、235頁

¹¹ Wolfhart Pannenberg, *Anthropologie in theologischer Perspektive* Vandenhoeck & Ruprecht,1983,S.

¹² 参照。Walter Burkert, *The Creation of the Sacred: Tracks of Biology in Early Religions* Harvard University Press,1996. バーカートの上の本をめぐるには、シンポジウムが開かれたし、多様な意見が提示された。これに対しては *Method&Theory in the Study of Religion* 10(1998)、pp. 84-132 を参照すること。

-
- ¹³ エドワード・ウィルソン、『社会生物学1』 坂上昭一外訳、思索社、1983年、3頁。
- ¹⁴ エドワード・ウィルソン、『人間の本性について』 岸 由二訳、思索社、1980年、253～254頁。
- ¹⁵ 上掲書、254頁。
- ¹⁶ Edward Wilson, *Consilience .The Unity of Knowledge* Vintage Books,1998,p.290
- ¹⁷ James Peterson,*Genetic Turning Points. The Ethics of Human Genetic Intervention* Wm.B.Eerdmans Publishing Co,2001,p.16. たとえば、ターナーとマイルランドーは、遺伝工学についても極めて対照的な立場を展開しているが、これもやはり神学的立場の根本的な食い違いによるものだといえるだろう。ターナーとマイルランドーは「国家生命倫理諮問委員会」の「人間幹細胞実験に関する倫理的問題委員会」(Ethical Issues in Human Stem Cell Research)に出て自分の立場を表明した。ターナーによれば胚および幹細胞に対する実験は、社会正義と人類共同の未来を維持するためのものであると考えられ 彼自身、根本的に賛成する立場である。それとは違ってマイルランドーは、幹細胞実験に対して反対する立場を明らかにしている。National Bioethics Advisory Commission, *Ethical Issues in Human Stem Cell Research Vol.III.Religious Perspectives* Rockville,2000
- ¹⁸ ジャック・モノー、『偶然と必然』 渡辺 格・村上光彦訳、みすず書房、1972年、iii頁。
- ¹⁹ Franz M.Wuketits, *Gene,Kultur und Moral. Soziobiologie – Pro und Contra* Wissenschaftliche Buchgesellschaft,1990,S.11.
- ²⁰ *ibid.*,p.49~50
- ²¹ 渡辺正雄、『科学者とキリスト教』 講談社、1987年、19頁より孫引き。このような自然科学的神理解は、自然の中の神的法則を神性として理解しようとした啓蒙主義的な理神論(Deism)という形で収容された。近代科学の創始者の一人のケプラーにおけるキリスト教と科学の関係については、Job S. J. Kozhamthadam , *The Discovery of Kepler's Laws: The Interaction of Science, Philosophy, and Religion* University of Notre Dame Press, 1994 を参照すること。
- ²² バートランド・ラッセル、上掲書、14頁。
- ²³ ラッセルとは違って、ルーズは、キリスト教信仰とダーウィンの思想の間で対話の可能性を見ている。つまり、「ダーウィン主義が正しいという仮定の下で、進化論者がキリスト教者となりうるのか」を彼は扱っている。ルーズの答えは肯定的である。Michael Ruse, *Can A Darwinian Be A Christian?* Cambridge University Press, 2001,p.58.
- ²⁴ Ian G. Barbour, *When Science Meets Religion* Harper SanFrancisco, 2000.; Ian G. Barbour, *Religion and Science. Historical and Contemporary Issues* HarperSan Francisco 1997,p.77ff.; Philip Hefner, “The Science-Religion Relation: Controversy, Convergence, and Search for Meaning” *International Journal for the Psychology of Religion* vol.7, no.3(1997) pp.143-158.
- ²⁵ Margaret J.Osler, "Mixing Metaphor . Science and religion or natural philosophy and theology in early modern europe" *History of Science* xxxv(1997) p.94ff.
- ²⁶ James M. Gustafson, "Styles of Religious Reflection in Medical Ethics" Allen Verhey (ed.), *Religion and Medical Ethics. Looking Back, Looking Forward* Wm.B.Eerdmans Publishing Co., 1996, p.81ff.
- ²⁷ Ted Peters (ed.), *Science and Religion: The New Consonance* Westreview Press, 1998, p.18.
- ²⁸ Ted Peters, *Playing God? Genetic Determinism and Human Freedom* Routledge, 1997, p.37ff. ピータースは「プロメテウスの決定論」と「傀儡的決定論」(puppet determinism)を共に批判する立場で生命工学に

対して非常に開放的な態度を取っている。クローニングに対する彼の立場については拙稿、「『クローン羊ドリー』をめぐる神学的論争について」金城学院大学キリスト紀要教文化研究所 第7号(2003)1～21頁を参照。この論文の内容は、2003年度第4回宗教倫理学会研究発表会(2003年4月25日)で発表された。また、社会生物学が標榜する生物学的決定論に対するイデオロギー批判については、Steven Rose/ Richard Lewontin/ Leon Kamin, *Not in our Genes. Biology, Ideology and Human Nature* Penguin Books, 1984を参照すること。

²⁹ フリッチョフ・カプラ、『ターニング・ポイント』吉福伸逸 外訳、工作社、1984年、702～703頁。

³⁰ ライムンド・パニカ、「自然・現代的理解：神一人一宇宙的ヴィジョンの普遍的経験」国際文化研究所日本支部編、『自然とは何か』法藏館、1984年、83～107頁。

³¹ カトリック教会も、生命工学の問題に対して、プロテスタント教会よりもっと敏感に反応を示した。Helen M. Alvare, “Catholic teaching and the law concerning the new reproductive technologies“ *Fordham Urban Law Journal* vol.30 no.1(2002) p.107ff.

³² 参照。Roger L. Shin(ed.), *Faith and Science in an Unjust World. Reoport of the World Council of Churches' Conference on Faith, Science and the Future(vol.1,2)* Fortress Press,1980.

³³ Karen Lebacqz, “Some Challenges from a Liberaton Perspective“ *ibid.*, p.273ff.

³⁴ Heinrich Bedford-Strohm,*ibid.*, p.241.

キーワード：生命倫理、キリスト教と科学、クローン羊ドリー、社会生物学、「仮説的共鳴」

Keywords: bioethics, Christianity and science, Dolly the cloned sheep, sociobiology, “hypothetical consonance”(Ted Peters)

正当戦争 vs. 正義の戦争

キリスト教の正戦論の落とし穴

M. シーゲル

(南山大学社会倫理研究所)

(和文要旨)

正戦論はキリスト教の主流派の立場であり、現代世界において戦争を制御する役を果たしうる唯一に理念であろう。しかし扇動に利用されることが多いという矛盾がある。

戦闘国の目には自分が正しいように見えてしまうことが落とし穴の一つである。それに、正当理由が正戦の条件になっているが、どのような理由が正当であるか、見解は千差万別である。生命、領土および主権の防衛に限定されるなら、正戦論はまだ戦争を制御する役を果たしうるだろうが、人権や民主主義などにかかわる理想が正当理由として認められるならば、防衛のための正戦の名目で十字軍により近いものが正当化される可能性がある。理想のための戦争は十字軍的なものとして否定されるべきである。

アフガニスタンやイラクへの攻撃の前に、民主主義的な理想に関する議論が多く報道されたが、むしろそういう理想から切り離して、生命、領土および主権に議論をしばることが必要であった。

(SUMMARY)

Just War Theory is the standpoint adopted by most mainstream Christian traditions and is probably the only system of thought capable of restraining conflict today. However, it bears the contradiction of being used to actually incite war.

One pitfall of the theory is that in reality all sides in a conflict tend to see themselves as justified and therefore the theory loses its restraining power. Further, there is ambiguity about what constitutes a just cause in the theory. If just cause is restricted to the defence of life, territory or sovereignty, then the theory may retain its capacity to restrain, but when just cause is expanded to include retribution, advancement of human rights, maintenance of conditions necessary for a full human life, etc., it can lead to affirming wars for the promotion of ideals as just wars. In fact, such wars are closer to crusades.

In the lead up to the attacks on Iraq and Afghanistan there was much talk of the lack of democracy and respect for human rights in these countries. For a proper just war debate such issues need to be excluded and the discussion restricted to the issues of the defence of life, territory and sovereignty.

正戦論とキリスト教

キリスト教の戦争に関する倫理を取り上げる研究家の多くは、キリスト教の伝統的な立場を三つに分けている。すなわち、平和主義、正戦論、および十字軍的思考 (= 聖戦) という三つである。Roland H. Baintonが特にその三つを体系にして戦争に対するキリスト教の立場を説明している。Baintonが述べるように¹、平和主義は特にキリストの時代からコンスタンティン大帝の時代までの主流の考え方で、それによると戦争が否定され、キリスト教徒の参戦も認められなかった²。キリスト教がローマ帝国で認められるようになり(312年)、次第にローマの国教となり、またそれと同時にゲルマン民族の侵略が激しくなると、戦争に関する考え方が変わり、最初はアンブロジウスとその後アウグスチヌスが特定な条件での戦争を認めるようになった。それがキリスト教における正戦論の始まりである。

ところが、11世紀の終わりから十字軍の時代に入ると様相は一変する。Baintonは次のように語る:「十字軍遠征は中世期に勃発した、教会の下、もしくは神に導かれる宗教的リーダーの指揮の下で、生命や財産[の防衛]の意味での正義のためではなく、むしろある理想のため、すなわちキリスト教の信仰のための遠征であった」³。中世期の十字軍は聖地に限らず、ヨーロッパ内の異教徒や異端者に対しても戦争を起こした。アウグスチヌスが異端者に対して行政の強制を薦めていたので、その思考のルーツはアウグスチヌスの時代まで遡ると言えるだろうが、それでもアウグスチヌスが唱えた正戦論とは違う性質のものであった。

Baintonが述べるように、この三つとも成立して以降、キリスト教の伝承として残り、現在では三つのどの見解もキリスト教の諸宗派の中で並存している。宗派によって分けようとするれば、アキノの聖トマスの影響もあって正戦論がカトリック教会の主流の立場となり、また、プロテスタントの主流派も同じく正戦論の立場を採ってきた。アナバプティストやクエーカー派は平和主義の立場を取り⁴、カルヴァン派の伝統に沿った宗派は十字軍的思考

を採ってきたのだと一般に言われている。しかし、特にベトナム戦争以前の冷戦の時のキリスト教の反共主義、また反共主義政権との協力体制(例えば、スペインのフランコ政権のような独裁政権の場合でも)を考えるとカトリックやプロテスタントの主流派には、十字軍的思考の色合いもあったということは否定しがたい。

とは言っても、戦争の正当性や戦争の倫理に関して、近代から現代にかけてのキリスト教の主流派、特にカトリック教会が公式的に採ってきた立場は正戦論である。最近の例はイラク攻撃の正当性に対する議論である。ローマ法王がブッシュ大統領へ送ったメッセージ自体は公表されていないが、その使者であったピオ・ラーギ枢機卿の報告によると正戦論に基づいてイラク攻撃を否定するものであった⁵。

現代政治と正戦論

現在の国際法も正戦論を基本としている。グロティウスを經由して中世の自然法が大いに現代の国際法に影響しているので、それは決して不思議なことではない。

また、現代の政治家は、戦争を起こす場合には、正戦論の裏づけを求めることが多い。今年の米英軍によるイラク攻撃に関しても、ブッシュ政権が正戦論と結び付けようとしてきた。「われわれの目的は正当である」(“Our cause is just”)という発言は正戦論を連想させるものであり、その正当化の裏づけを得るための発言であることは間違いのないであろう。また、先制攻撃として理論付けをしようとするのも正戦論と関連付けることになる。2002年9月にホワイト・ハウスから発行された「アメリカ合衆国の国家安全保障戦略」には、先制攻撃に関する従来の考え方では「差し迫った脅威」に対する攻撃が正当なものとして認められてきたことが述べられ、「差し迫った脅威」の意味は「普通、攻撃の用意としての陸海空軍の明確な動員」だと捉えられてきたことも述べられ、しかし、現在のテロの脅威に対して、そのような理解では不十分で、現在の脅威に対応するには「差し迫った脅威」の理解をテロリストが持っている「戦備状況と目的」に適合させねばならないと論じられている⁶。結局、それは従来の正戦論には、反テロ戦争がそぐわないことを意識しながら国際法及び正戦論の裏づけを求めるための理論である。

イラク攻撃や反テロ戦争、コソボなどの地域紛争への人道的介入に関する議論や決定において、正戦論が大きく使われていて、しかも戦争を促すものになっている場合が多い。正戦論を取り上げる重要な文献を出しているMichael Walzer、James Turner Johnson及びJean Bethke Elshtainも反テロ戦争に対して正戦論に基づいて肯定的な立場を採っている⁷。

正戦論についての議論の必要性

正戦論の問題点の一つは、一定の定式化した正戦論があるのではなく、また正戦論に関してそのような定式化ができる権威を持つ者がいないということである。たしかに、国際法にはある程度の明確さを持った記述があるし、そこには一種の権威があることも事実である⁸。しかし、正戦論は国際法より広いものである。カトリック教会では正戦論が教会の立場だという公式的な宣言はないし、その内容に関する定義もないが、それでも現在の教会が常に採っている立場である。プロテスタントの場合は、少なくともルーテル教会、英国国教会、長老教会、及び会衆は教会は正戦論を公式的な立場としている⁹。

戦争という重要な事柄に関する決定を導くための倫理的理論に曖昧なところがあるのは問題かもしれないが、そのような曖昧さが実際にある。この論文で曖昧な点を一つ取り上げることにする。

冷戦の終わりが平和の到来を意味すると思ったことが甘かったと結論せざるを得ない現在では、戦争と平和、戦争に関する倫理についての議論がますます必要であり、その中で明らかに正戦論に関する議論が最も重要である。そしてここに二つの重要な事柄がある。一方では、現代世界において戦争を制御する役を果たしうる理論は正戦論しかないであろうということ、他方では、正戦論がむしろ国民の扇動に利用されることがあるということである。正戦論が戦争を制御するものとして活かされるためには、その矛盾に取り組まなければならない。そのための議論がまず必要である。

多くの国では、国際法より宗教のほうが一般国民に影響を及ぼす力があり、正戦論が扇動ではなく制御のためのものになるには、宗教倫理としての正戦論に関する議論が必要だということも確かである。

正戦論に関する観点

正戦論が扇動に利用されやすいということにすでに触れたが、正戦論に関する問題が多数ある。火器さえもなく戦闘が主に弓矢と剣で行われた時代状況の中で開発された理論は核兵器のある現代にどこまで適用可能であるかは疑問だし、ヨーロッパで開発された思考を全世界に当てはめることができるかどうかも問題である。例えば、正戦論による正当戦争の基準の一つは主権のある公的機関の下で行われるということ、それは個人や小グループが治安を乱すことを阻止するための条件だが、主権の概念さえ持たない文化圏の人々

が例えばヨーロッパの植民地政策に抵抗することにどう当てはまるかは明瞭ではない。また内戦や独立戦争にどう当てはまるかの問題もある。

また正戦論が開発された時代の戦争の規模は現代の戦争の規模とすこぶる違うのである。現代の戦争は全国を挙げ、全国民を危険にさらし、場合によって多数の国、最悪の場合には世界の大半を巻き込める可能性さえある。中世期に行われた程度の戦争に向けられて開発された理論を現代でも当てはめようとするには無理があるという疑問が出てもおかしくない。

かといって、侵略された国はどうすればいいかという疑問は残る。武器の恐ろしさや戦争の規模で防衛の権利がなくなると考える理由はないとも思われる。これらの変化は正戦論を無効にしないと例えばMichael Walzer¹⁰やCharles P. Lutz¹¹が論じる。

しかし、正戦論を受け入れるか捨てるかという二者択一の問題ではないはずである。John Howard Yoder は平和主義の立場から正戦論を批評し、平和主義に近いものとして認めているが、正戦論を唱える人が正戦論にそぐわない立場をとることが多いことも指摘している。正戦論は平和主義に近いはずである。正戦論を、戦争を制御するものとするために、現代世界への適用性に関する疑問を真剣に受け止める必要があるだろう。それに、正戦論の実績、つまり実際にどう使われてきたかを考察する必要もあろう。

正戦論のいくつかの問題点

また別の問題として、古代のアウグスチヌスも現代のWalzer なども、正戦論の意味することには戦闘者の片方が正当で、もう一方が不正だということが必然に入っていると論じている¹²。それは、片方が不正だからこそもう一方が正当だという理論である。しかし戦闘国の目にはどうしても自分が正しいように見えてしまい、両方は主観的であるとしてもそれなりの根拠を持っているのが普通で、片方が正当で、片方が不正だという明確な結論を実際に成立させるのはなかなか難しい¹³。両側の当事者は自分の正当性しか見えないのが常である。慶応大学の萩原能久がいうように、「戦争とはどこまでいっても正義と正義のぶつかり合いに終始する」¹⁴。500年も前にエラスムスも戦争における片方だけの正当性の可能性を否定し、そのゆえにとにかくヨーロッパにおけるすべての戦争を否定した¹⁵。

なお、仮に客観的な立場から片方が正当でもう一方が不正だという状況が成立するとしても、当事者にはそれが見えないなら、正戦論は戦争への歯止めの役を果たさなくなってしまう。正戦論は学者の客観的な研究のためではなく(その研究の重要性を軽視する意味で

はない)、政治の場での決定を導くためのものである。正戦論の意義はその場における効果によって決まる。もし、政治の決定の場で両者が自分を正当化するような結果になっていれば、正戦論はその最も大事な場で役を果たしていないことになる。正戦論が正しいか正しくないかが問題であるというだけではない。人間、特に戦争の危険に直面している人間には、それをよく使う知恵、誠実さ、及び客観性を備えられているかがおそらくより重大な問題であろう。

正戦論の有効性の基準

正戦論の目的は戦争を阻止したり、その残虐さに歯止めをかけたりすることだと述べたが、アンブロジウスとアウグスチヌスの場合はゲルマン民族への対応として正戦論を採用し、平和主義からの切り替えが目的だったから参戦を促すためのものだったかもしれない。また、正戦論が形付けられた中世期には、その目的は戦争を阻止することのほかに、教会における罪の許しと秘蹟への参加の条件で、戦争で殺害を果たした人が罪の許しを必要とするか、それともそのまま秘蹟に預かることができるか判断するためのものでもあった。

しかし、その後、正戦論は戦争に歯止めを掛け、または残虐さを抑制するものとして継続されたし、現在もそういうものとして捉えられている。つまり、正戦論の意義は戦争の阻止、歯止め、抑制であり、その有効性はその目的に向けての効果にかかっている。

そこにこそ正戦論の落とし穴の一つがある。先に引用した萩原の指摘の通り、戦争に挑むか挑まないかという決断に迫られている政治の決定の場で、自分の正しさしか見えなくなるという傾向が強ければ強いほど、正戦論は戦争を阻止するものどころか、却って戦争を奨励するものになってしまう。

正戦論を考察するには、その中の論理性や現代世界の状況への適用性に関して議論するとともに、正戦論から生じてくる効果から考察するのも大切である。つまり、正戦論が実際に戦争を阻止し、残虐さに歯止めをかける効果をもたらしているか、それとも戦意を掻き立てる道具となってしまう、正当化された自信を与えることによって手段を選ばない戦闘形態を容易にする結果になってしまっているのかと問いかける必要がある。近代に入ってから(つまり私たちが住んでいる世界に十分に似た世界になってから)、戦争の可能性に直面した国で、利害関係の上で戦争したほうが有利だという見解があったにもかかわらず、正戦論を検討した結果、戦争しないと決断した例が一つでもあれば正戦論が戦争を制御す

るために役立っていると言えるだろうが、そういう例は一つもないかもしれない¹⁶。Rodger Charlesは「暴力を制御するための理論が同時に暴力を正当化してしまうならば、その理論は目的を果たしえなくなる曖昧さを内蔵している」と述べているが、それこそまさに正戦論が抱えている矛盾である。¹⁷

逆効果の要因

「正戦論」という言い方を使っても、一定の明確な形の正戦論があるわけではないということはすでに述べた。それが逆効果を引き起こす要因の一つかもしれない。国際法ではある程度明確にされている部分があるが、各宗教団体や思想家の独自の捉え方があり、権威ある一つの枠組みがないのである。したがってある程度の曖昧さがある。特に宗教家が述べる正戦論の中に不明瞭な点があり、その不明瞭さのために正戦論が戦意を書き立てるために利用されやすいものになってしまっていると思われる。これから一つの不明瞭な点にしぼって論じよう。国際法及び国際法を基とする思想家には、同じほどの不明瞭さが必ずしもあるわけではない。しかし、上記の決定のプロセスには国民の賛同を得ることが大きなウェイトを占めているし、国民の賛同には国際法より宗教の影響のほうが大きい。宗教では、正戦論についてどう述べているかが重要である。

聖戦と正戦の境目

Baintonが述べた正戦論と十字軍的思考の区別に関連することであるが、そこにも不明瞭な点がある。つまり、正戦論では戦闘する理由が正当でなければならないということになっているが、どのような理由が戦争を正当化するものとして認められるかが問題である。

「自己正当化のための論拠など、見つけだす気にさえなればいくらかでも挙げることができる」と萩原が述べている¹⁸が、それが事実だとすれば、どのような理由が戦争を正当なものにするかに関してかなり厳密な定義がなければ、正戦論はその自己正当化の傾向に左右されやすいものになってしまう。

特定の理想のための戦争が、もしその理想が宗教と関係がなく、また、戦争そのものが宗教と関係のない政府の下で行われるならば、Baintonの定義では、十字軍的なものの領域に入らないので、正戦論の領域のものとして捉えられるようになってしまう可能性が大きい。しかし、性質としては、より十字軍的なものに近い場合が多くある。したがって、その曖

味さがあるために、正戦論の裏づけを使って特定の戦争行為を正当化することが行われやすくなる。それが、正戦論が逆に扇動するための道具になってしまっている原因のひとつだと思われる。

もちろん、その曖昧さを直すだけで正戦論の問題点の解決ができ、正戦論が歯止めとしての役を果たすようになるわけではない。正戦論には問題が多数あり、それらに関して、一つずつ議論する必要がある。しかし、一つの論文で一つにしぼる必要があるし、扇動のための正戦論を少しでも抑制することは求めるべき効果である。

さて、指摘の問題点を明確にするには、正戦論について簡略的に説明する必要がある。

正戦論について

萩原は「正戦論とは、戦争それ自体を悪であると認識しながらも、その中にはより大きな善のために許される悪があるとするギリギリのところに成立する思想であり、無邪気な戦争肯定論なのではない」¹⁹と説明している。つまり、状況によって善と悪の選択肢があるのではなく、二つの悪の選択肢しかなく、その場合にはより小さい悪、もしくはより大きな善を可能にする悪を選ばなければならないということが正戦論の基本である。キリスト教がローマ帝国で迫害を受けている間は政治と距離を置くことができ、平和主義を貫くことができたが、コンスタンティン大帝の時代からもっと政治の現場で適用できる理論が必要になった。政治的な決定の複雑さを避けて通ることができなくなったときに正戦論が生まれたというわけである。

紙幅の関係で、正戦論の発展の歴史についての話を省くが、アウグスチヌスの時代から練られてきた正戦論では、戦争の正当性が認められる条件がいくつか明確にされてきた。その条件は萩原が正確にまとめているからそのまま引用する。二つの部分に分けられるが、戦争をすべきかどうか判断するための基準(戦争への正義—*jus ad bellum*)と戦争をすることになった以上、戦争をどのように遂行するか判断するための基準(戦争における正義—*jus in bello*)という二つである。

「1) 戦争への正義(*jus ad bellum*)

- a) 正当理由(*justa causa*)
- b) 戦争執行機関が合法的権威であること
- c) 動機の正しさ(*recta intentio*) ・ ・ ・ ・ ・ 秩序、正義、平和の回復

- d) 結果の善が戦争という手段の悪にまさる
 - e) 勝利への合理的見込み
 - f) 最後の手段であること
- 2) 戦争における正義(jus in bello)
- ア) 比例の原則：なされた不正を正すのに必要以上の力を行使してはならない
 - イ) 区別の原則：非戦闘員を意図的に攻撃対象としてはならない」²⁰

ここで注目するのはその1のa)正当理由(justa causa)である。それは、戦闘する理由が正当でなければならないことを意味する。この論文の主題はまさにこの項目における曖昧さである。つまり、どのような理由が戦争を正当化するかを取り上げるのである。

なお、正当理由(justa causa)と動機の正しさ(recta intentio)の違いは、今年の英米によるイラク攻撃を考えれば十分に明確にすることができる。イラクが大量破壊兵器を保有していたことと、サダム・フセインの政権がアル・カイダのテロ活動に加担していたことで、その兵器の廃棄とテロへの支援の阻止が理由及び目的であった。ところが、その動機は石油資源に関する支配だったと疑う人は少なくない。また、サダム・フセインがブッシュ大統領の父親の命を狙ったことに対する復讐が動機だったと示唆するような発言もあった。もし、本当にそのような動機があったとすれば、仮に戦闘する理由が正当であるとしても、キリスト教の正戦論では正当化される戦争ではなかったことになる。この区別は大切である。動機がどんなに無我で理想にかなったものであっても、戦争を起こす十分な理由がなければ、戦争を正当化することができないし、戦争を起こすにどんなに説得力のある理由があっても、本当の意図がその理由と違うものであれば正当化されないのである。

では、正当理由、つまり *justa causa* により詳しく注目しよう。

Justa causa

荻原はトマス・アクィナスの正戦論を紹介するところで*justa causa*の原則により「防衛戦争や不正に奪われたものの回復に戦争原因が限定されることになる」と説明している²¹。しかし、正戦論で戦争の正当な理由の意味がそこまで限定されていると限らない。「防衛」と「奪われたものの回復」のほかに、例えば懲罰のための戦争が認められることもある。それに、キリスト教の伝統においてもっと重要なことであるが、愛徳による戦争が正当な戦争として認められることもある。

アンブロジウスは帝国の防衛のための戦争、弱いものの保護のための戦争、及び財産を略奪から守るための戦争を正当なものとして認め²²、アウグスチヌスにとっては、愛徳は正戦論の唯一の根拠である。アウグスチヌスは自己防衛の権利を認めていない。自己防衛のための暴力だけでなく、自己防衛そのものを認めない。国が防衛戦争をすることが正当化されるのは、国が国民に対して持っている責任のためである。つまり、愛徳のためである。愛徳による戦争という言い方では、現在では、多くの人は人道的介入のことを連想するだろうが、明らかにアウグスチヌスが言わんとするのはそれより広い意味である。

Rodger Charles は中世期における正戦論において、*justa causa* として認められていたものを次のようにリスト・アップしている：「実際の侵略、非合法的な領土の併合、市民及びその財産への重要な損害、平和的貿易や移動の妨害、宗教的権利に関する侵害」及び「国家が保護する義務を持っている人々に対する重要な不正」²³。

その後の正戦論の発展には自己防衛の権利が認められ、現在では集団防衛や集団安全保障の権利が正戦論の中核にある概念となってきた。しかし、特に宗教の立場から正戦論を述べる人の場合は、愛徳という概念が決して捨てられていない。ヨハネ・パウロ二世は次のように自己防衛と他者防衛を結び付けている。

正当防衛においては、自分自身の命を守る権利と、他の人の命を損なってはならないという義務との両立が実際上難しいのです。生来いのちに備わる価値と、他人と同じように自分を愛する義務が、自己防衛の真の権利の基礎であるのは疑いありません。隣人を愛せという厳しい要求を迫る掟は、旧約聖書でも説かれ、イエスが確認したことです…。したがって、命への、あるいは自己への愛にかけるがゆえに自己防衛の権利を放棄することは誰にもできないのです。…

さらに、「正当防衛は権利であるばかりではなく、他者の命に対して責任を有する人の場合には、重大な義務でもあります。家族あるいは国家の共通善を担う人の場合がそうです」(注釈:カトリック教会のカテキズム、2265)。危害が生じないように対処する必要から、正当な理由もなく攻撃してくる者の命が不幸にして失われるような場合があります。このような場合、死を招くような結果は、ことを引き起こした当事者である正当な理由を持たない攻撃者が、理性を行使する能力に欠けるところがあって、道義上の責任は問えないとしても、その人の責任に帰せられるべきです。²⁴

現代の正戦論思想家には、愛徳による戦争は重要な課題となっている。シカゴ大学神学

部で政治社会倫理を専攻しているJean Bethke Elshtainは次のように述べている。「自己防衛ほど強調されてきていないが、正戦論のもう一つの側面はある国の政府や市民は自分を守ることができない他の国の市民、もしくは他の国のマイノリティーの防衛に責任を持つことがありうるということである」²⁵。愛徳による戦争は一種の防衛戦争であるが、自己防衛ではなく他者を防衛し、救出するためのものである。後で取り上げるが、自己防衛と他者防衛とはずいぶん違う性質のものであり、生じてくる倫理問題も違い、区別する必要がある。

愛徳による戦争のほかに、懲罰のための戦争も正戦論で認められることがある。アウグスチヌスも²⁶グロティウスも²⁷それを認めたし、現代では例えばElshtainもWalzer²⁸も明確にそれに言及し、肯定しているのである。Elshtainは9.11事件と結び付けて語っている:「兵隊²⁹は、テロリストと違って、戦争を開始する引き金となった攻撃を立案した人、それを幫助した人、そして実施した人を捜索し懲罰するのである。新たな攻撃を阻止することがきわめて重要である。懲罰とは適度を知るものであり、限度を知らない復讐とは違うものである」³⁰。したがって、Elshtainにとって正戦論に沿って行動するには「自己防衛の範囲、懲罰の正当な範囲、この二つと報復や復讐との区別を見極める必要がある」³¹。

1983年に米国のカトリック司教協議会は*The Challenge of Peace: God's Promise and our Response* (平和の要求—神の約束、われわれの応え)という題名で、平和を強く求める宣言を出した。その宣言は平和に対する明確かつ強力な要望であり、例えば懲罰のための戦争を明確に否定している³²。しかし、それでも、どのような*causa*は戦争を正当化するかに関して気になる曖昧さと広さがある。例えばその宣言は暴力による侵略を非暴力でかわす方法の開発を勧めているが、それについて述べた直後に「侵略、抑圧、及び不正は正義の防衛に当たっての、武器及び軍事力に訴えることを正当なものにするのである」と述べている³³。侵略という単語の意味は十分にはっきりしているが、「抑圧」及び「不正」という単語は何をさしているかはあまり限定されていない。また、正当理由の定義に当たって、司教団は次のように述べる。戦争は「現実かつ確実な危険に対抗するためのみに許されるのである。すなわち、罪のない人の生命を守るため、人並みの生活を維持できる状況の保護のため、そして基本的な人権の確保のためである」と述べている³⁴。「生命を守るため」という部分に関してそれほど問題はないであろうが、「人並みの生活を維持できる状況の保護」や「基本的な人権の確保」が正戦論の正当理由となるならば果たして戦争を制御する効力は残るだろうか。

国際法や国際法に基づいて考える思想家は正当理由の意味をより限定している。例えば Michael Walzer は正当理由を領土及び主権を侵略から守ることに限定するのである：「独立国の領土の完全性及び政治的主権に対するあらゆる侵害は侵略である。…すべての侵略行為は一つの共通点がある—つまり、すべての侵略行為は武力による抵抗を正当なものにするのである。そして人間同士の場合と違って、国同士の場合は人命を危険にさらさずに武力が遂行されることはありえない。」³⁵ Walzer は侵略が通用してはいけないということで、「侵略の被害者は自己防衛のために戦うのである。しかし、実際に守っているのは自分のことだけではない。侵略は社会全体に対する犯罪である。侵略の被害者は自分のためにも社会のためにも闘っているのである」³⁶。しかも、他の国がその防衛を助ける場合は、助けている国の戦いは「被害者の戦いと同じ性質のものである」³⁷と述べている。そこから、重要な結論を出している：「侵略以外に戦争を正当化するものはない」³⁸ということである。つまり、Walzer は防衛戦争も、「愛徳による戦争」(ただし、それはWalzerの言い回しではない)も、そして前に述べたように懲罰のための戦争のすべてを認めているが、そのすべては領土や主権に対する侵略に対応するためのみに認めるのである。なお、別のところで殺戮を止めるための人道的介入をも認めている³⁹ので領土、主権、そして生命を守るための戦争を認めていることになる。

領土と主権に関する侵略の場合でも、議論の余地がある。特に主権に対して、どのような侵害が武力行使を正当化するかかなりの議論が必要であろう。しかし、それでも、Walzer の限定の仕方は米国の司教団の定義と比べてかなり正当理由の意味を限定しているので、戦争を制御するにはより効果があるように思う。

正戦論と十字軍的思考の聖戦の合間

さて、正戦論と十字軍的思考の違いをより詳しく見る必要がある。先に、Bainton から引用した十字軍遠征の定義には正戦論と十字軍的志向の間に二つの違いが見られる。つまり、聖戦は「教会の下、もしくは神に導かれる宗教的リーダーの指揮の下で」行われることと、「ある理想のため、すなわちキリスト教の信仰のため」の戦いだということの二つである。つまりどういう権威の下であるかとどういう目的であるかという二つを基準にしている。区別の基準が二つあるだけに四つの場合が考えられる。次の四つである。

- イ. 戦争が宗教の指揮の下で行われ、その目的が信仰の理想である場合
- ロ. 戦争が宗教の指揮の下で行われ、その目的が信仰の理想ではない場合

ハ. 戦争が宗教の指揮の下で行われるのではないが、その目的が信仰の理想である場合

ニ. 戦争が宗教の指揮の下で行われるのではなく、その目的が信仰の理想ではない場合

Bainton の定義では、明らかに(イ)は十字軍遠征であり、(ニ)は条件がそろえば正戦論の領域となり、正戦論による議論の対象となる。しかし、(ロ)と(ハ)はどうなるだろうか。例えば、宗教の下での防衛戦争は正戦なのか、それとも十字軍的なものか。実際にそういう戦争がありうる。宗教と行政の区別がない場合はいうまでもないが、例えばローマ帝国の崩壊のときに皇帝が弱まっていて、ゲルマン民族の侵略に対してローマの司教(ローマ法王)が主導権を握った場合がある。そのような場合には戦争が起こったら、(ロ)の例になり、例えば名目上で政教分離が成り立っている国で、主権を有するリーダーが宗教に対する熱心さの余り宗教のための戦争を起こすということは考えられなくもないであろうが、それは(ハ)の例になる。ここでは、それに関する議論に入るつもりはないが、正戦論に基づく正当戦争と聖戦の区別が明確でないということを指摘したいのである。

もう一つの曖昧な点がある。Bainton の定義に戻るが、聖戦は「ある理想のため、すなわちキリスト教の信仰のため」であることになっている。そうであれば、理想のためではあるが、特別に信仰や宗教の理想のためでない場合はどうなるだろうか。そういう戦争は正戦論と十字軍的思考の合間に落ちているように思えてならない。

理想のための戦争

宗教や信仰と関係のない理想としては、例えばイデオロギーのための戦争が考えられる。そのような戦争との関連について述べる必要がある⁴⁰。

理論としては、さほどむずかしいことではない。イデオロギーのための戦争は聖戦や十字軍的な遠征ではないし、正戦論で否定される戦争だと言え、やっちはいけないものだという結論になり、それでいいはずである。しかし、必ずしもそんなにたやすく結論が出せると限らない。普通、特定の戦争がイデオロギーのためだという判断は第三者がするものであって、当事者はイデオロギーのために戦っていると見ていない。むしろ、人を助けるための愛徳による戦争だと考えて戦っているのである。したがって、多くの場合には正戦論に合うものだと捉えている。そもそも、イデオロギーを持っている人はいないであろう。イデオロギーとは常に他者が持っているものである。自分が持っているのは哲学であ

り、信念であり、理想である。したがって、イデオロギーのための戦争を否定する理論があっても、その理論は戦争を制御する効力を一切持たないだろう。

Bainton自身は、上記の通り、十字軍遠征を定義するところで宗教の指揮の下で、信仰の理想のためだと述べているが、ほかのところでは、宗教と関係のない正義の理想のための戦争を十字軍遠征として取り扱っている。例えば、第一次世界大戦の時にイギリスの取り組み方は十字軍的な要素がかなりあったと述べている。「態度は正戦と十字軍遠征の間に揺れ動いた。後者の態度の方は、ベルギーでドイツ人が赤ちゃんの手を切り落としたとか、カナダ人一人を十字架に釘付けにしたという残虐行為のでっち上げのうわさが広められるにつれ、優勢になった」⁴¹と説明している。十字軍的な色彩を明確に現わす当時のロンドンの主教の言葉をBaintonが引用している：

「ドイツ人を殺害せよ。殺害のための殺害ではなく、世界を救うために殺害せよ。悪人とともに善人を、若者ととも老人を、カナダ人の軍曹を十字架に釘付けたものとともにわれわれの負傷者を親切に扱った人をも殺害せよ。…何千回も言ったとおり、私は清浄のための戦争だと思っている。戦死するすべての人が殉教者だと思っている。」⁴²

また、1928年のパリ不戦条約(Kellogg-Briand条約)の調印の際、バプティスト、メソヂイスト、長老派やその他の宗派はその条約を歓迎したが、「防衛のための戦争をも理想のための戦争をも不法にするつもりがないということを明確にした」⁴³とBaintonは述べ、「換言すれば、正戦と十字軍は存続するものであった」と付け加えている。Baintonはこういう理想のための戦争を十字軍の戦争と一緒にしているが、明らかに正戦論を公式的な立場としているいくつかの宗派は正戦論による正当戦争としてみている。したがって、「正当理由」のうちに理想を認めていることになる。

なお、正戦論思想家の中で、Baintonのように分類しない人もいる。十字軍、もしくは聖戦は宗教的指導者の指揮の下で行われるもの、または信仰のためのものだとし、その他の理想と正戦論の関係についてあやふやなままにしている場合がある。そうすると宗教と関係のない理想のための戦争は、正戦論による正当化のマントを羽織る可能性が出てくる。しかし、果たして、そのような戦争が正当だろうか。

いわゆる人道的介入のような愛徳による戦争はそこで非常に難しくなってくる。以前、自己防衛と他者防衛の場合、違う倫理の問題があると述べたが、自己防衛の場合は守る人

と守られる人が同じ人であるだけに、守る人の目的と守られる人の希望が一致するのだということは大体確実である。しかし、他者防衛の場合は守る人と守られる人が違うから、前者の目的と後者の希望にずれが生じることが十分にありうる。そもそも、助け、しかも武力行使による助けが必要であるという結論にどうして至ったかが重要である。つまり、助ける決定には、助けられる人々の必要性がどこまでウェートを占めたか、助ける側の理念や信念がどこまでウェートを占めたかが問題である。

要するに、理想のための戦争を正戦論に基づく正当戦争の領域に入れるならば、いわゆる愛徳による戦争、つまり人道的介入とされるものが、防衛のための正戦の名目で聖戦や十字軍により近いものを正当化してしまう可能性が十分にある。当事者には必然的に防衛のため、解放のため、救出のためだと見えてしまうが、そこでイデオロギーや特定の文化圏の理想の一方的な押し付けで終わってしまっている可能性もある。正戦論を認める宗教はここで、「正当理由」をより明確に限定する必要がある。さもないと、正戦論が扇動のために使われやすいものとして存続するであろう。

理想のための戦争

問題は、萩原が述べるように、『これから不当な侵略をさせていただきます』と宣言して戦争を始める国などない⁴⁴ということである。「これから武力を持って、OO主義、OO教、OO理念を押し付けさせていただきます」と宣言して戦争を始める国もないだろう。

当事者、特に前線の戦闘員は必ずと言っていいぐらい自分の戦争の正当性を信じ、勇敢に戦い、命までも犠牲にする。だから、正当性の理論がただの建前だとは考えられない。どの戦争の場合でも、多くの戦闘員は自分の正しさを信じきっていると理解することが大切である。

オーストラリアの小説家Xavier Herbertは、*Capricornia*という小説で、オーストラリア北部でのアボリジニとの戦争にかかわった人たちのことを「致命的凶器と自分の目的の正しさに関する自信で武装した男たち」⁴⁵と描写する。*Capricornia*は小説であるが、Herbertはオーストラリア北部のアボリジニと西洋人の関係の目撃者であり、*Capricornia*は実際にあったことを描写するために書かれた小説である。さて、その白人たちは正しさにそんなに自信を持っていた目的とは何だったのかというと「アングロサクソンの帝国の拡大」であった⁴⁶。明確な侵略戦争で、征服以外の目的が毛頭ない戦争に関してでさえ自分の正しさに自信が持てたというわけである。

それがどうしてなのかは、その戦争と同じころに書かれたラドヤード・キプリングの「白人の負担」という詩を読めば理解することができるであろう⁴⁷。その詩では植民地主義、帝国の拡大、西洋文明やキリスト教の普及は世界を救うものだと評価されていた。白人以外の人種の描写には「陰気」、「半分鬼、半分子」「怠惰と邪教のおろかさ」という単語が用いられ、白人の負担とはそれらの民族を、感謝されず恨まれるままで、救出することであり、それは命を捨ててもいいような高貴な使命である。しかも、そのための戦いは「平和の残虐戦争」である⁴⁸。ここで、英国の植民地主義及びそのための戦争を正当化するどころか、美徳化している。キプリングはオーストラリアではなく、インドにいたが、同じく、大英帝国の植民地政策の最前線にいて、共有のメンタリティーを持っていた。植民地主義は今も尾を引いている大変な悪だったが、当事者にとっては理想実現のためであって、救出のためであって、愛徳のためであったのである。

開国前の日本にさえも悪名高かったアヘン戦争も、イギリス側はアヘンの輸入を強制するための戦争だと捉えていなかった。イギリスの首相は「中国の政府が中国へのアヘンの輸入を禁ずる権利があることを決して否定しない」と述べている⁴⁹。むしろ、戦争の原因となったのは中国があまりにも長い間アヘンの貿易を黙認し、しかも中国の高官たちは実際に加担していたにもかかわらず、急にそれを取り締まることにし、無差別にイギリス人を捕虜にし、捕虜を飢え死にさせようとしたということである。イギリスの立場から言えば、その不正に対する正当戦争であったわけである。しかし戦争の結末は結局開国とアヘンの輸入だった。

植民地にするための侵略やアヘン戦争を正当化することができるなら、なんでも正当化できる。これらの例を引き合いに出すのはこれらの戦争に関して、正当化や美化がそれほど容易に可能であったことがどの戦争の場合でも正当化が可能であることを明確に示しているからである。後から考えてみて、ひどかったとはつきりわかる戦争の場合でも、当事者にとって、理想を追ったものだったことが常である。たとえ、自分の利益という不順な動機があったとしても、当事者にとって、自分の利益が絡んでいることが他者のための善であることを疑う理由にならないであろう。

正戦論と扇動

戦争に向かっている国では、どのようにして戦意を高揚することができるか。基本的に三つの手段があるといえるであろう。つまり、脅威感を育てること、被害者意識を育てる

こと、それに正義感や理想主義に呼びかけることである。

戦争の背景には脅威感があるということは明白であろう。日本の歴史を見ても、西洋列強に対する脅威感が富国強兵の理念を生み、その理念が軍の独走を許す憲法を生み、軍の独走が戦争を生んだと言え、簡略的でありながら十分に15年戦争の背景をまとめているであろう。オーストラリアの場合は、少数の西洋人が広い大陸を領土とし、すぐ北に世界の人口の三分の二を抱えているアジアがあり、その人口の多さだけである程度の脅威感を持っている。その脅威感を持って、オーストラリアは強い味方を求めてきた。第二次世界大戦まではその「強い味方」はイギリスで、その後は米国であるが、その「強い味方」の友情を勝ち得るためにオーストラリアはボア戦争、第一次世界大戦、第二次世界大戦(太平洋戦争が始まる前から)、朝鮮戦争、ベトナム戦争、アフガニスタン攻撃、イラク攻撃のすべてに出兵している。間接ではあるが、脅威感の上の参戦だという側面はある。

被害者意識はあまり脅威感と違わないかもしれないが、過去に重点を置いている。バルカン半島やルアンダでそれが扇動に使われてきたことは広く報道されている。

しかし、戦意を掻き立てるには、おそらく正義感や理想主義への呼びかけの方が脅威感や被害者意識よりもはるかに効果的である。脅威感を持って戦争に取り組む場合、正義感への呼びかけがその脅威感に並行するが多い。

例えば、日本の場合は、確かに西洋列強に対する脅威感から始まったであろうが、アジアを植民地支配から解放するという理想が伴うようになって戦争が勃発したのである。徳富蘇峰は、戦時中に書かれた「必勝国民読本」では、日本側の「大義名分の戦争」と連合軍側の「不正不義の戦争」を比較し、「第一に、我れは自衛自存の為に闘うてゐる。第二に我れは大東亜解放の為に闘うてゐる。第三に我れは世界新秩序建設の為に闘うてゐる」と述べているのである⁵⁰。

“What We’re Fighting For?”

2001年2月12日に、米国の学者や知識人60人が“*What We’re Fighting For: A Letter From America*”という題名で、反テロ戦争の意義に関する見解を述べる文書を発行した。60人のうち、正戦論思想家として著名であるMichael Walzer⁵¹、James Turner Johnson⁵²およびJean Bethke Elshtain⁵³を含み、文書は正戦論の基について反テロ戦争を支持するものである。その題名に現れる問いかけ(「われわれは何のために戦っているか」)への返答は序論で述べられている。五つの「根本的真理」(もしくは普遍的原理)を述べた上で、「自分及びこの普遍

的原理を守るために戦っているのだ」と主張するのである⁵⁴。さて、その五つの真理は次の通りである。

1. すべての人間は自由なものとして、尊厳及び権利において平等なものとして生まれる。
2. 社会の基本的主体となるのは一人一人の人間であり、行政の正当な役割は人間の繁栄を助長する状況を保護し、促進することである。
3. 人間とは、その本性により、人生の目的や究極的な意義に関する真理を知る願望を持っている。
4. 良心の自由及び宗教の自由は人間の不可侵の権利である。
5. 神の名による殺害は神への信仰に相反することであり、宗教的信仰の普遍性に対する最も深刻な裏切りである。⁵⁵

この五つに関しては異論があるかもしれない。しかし、ここでは、正戦論に関する議論にこのような理想や理念を導入することじたいの妥当性を取り上げたい。この五つの原理を保護するための戦争は正戦論の基準に合うものなのか、それとも十字軍的思考の戦争なのかということである。もちろん、60人の学者と知識人は聖戦を呼びかけているつもりではない。むしろ、聖戦の正当性を明確に否定している:「われわれのうちの誰も、神が殺害や征服を命じることがあると信じていない。そのような態度は、聖戦であろうと十字軍遠征であろうと、宗教的信仰の否定であり、神を人間自身の目的の道具として偶像にするものである」⁵⁶。

むしろ、正戦論に基づく正当戦争であることを明言している。正戦論を紹介した上⁵⁷、次のように述べている:「9月11日に3000人の殺戮を果たし、何よりも同じようなことを繰り返したいとの願望を持っていることを自認している人たちは、米国だけでなく地球のあらゆるところの善意あるすべての人に対して明白現在の危難をなしている。このような行いは、罪のない生命に対する混じり気のない侵略行為であり、その根絶のために武力が不可欠である。...彼らに対して武力を使うという、われわれの政府、われわれの社会の決断を、われわれは支持する」⁵⁸。

この60人は正戦論を裏づけにして戦争を支持している。その戦争が防衛のためのものである限りでは正戦論に基づいた議論の対象になり、もし確実に差し迫った脅威があり、しかも他の条件もそろえば、正戦論に合う戦争であると論じることができるだろう⁵⁹。しか

し、その五つの普遍原理を保護するための戦争であると60人が自認しているし、そうであればどうだろうか。60人は「聖戦」や十字軍遠征ではないと主張しても、明らかに、それは狭い意味の十字軍遠征のことである。理想のための戦争である以上は十字軍遠征の要素があると思われる。

仮に、9.11の事件に対して、武力行使が正当な対応だとしても、アフガニスタンやイラクがその対象になるべきかどうかについて新たな議論と証明が必要である。Elshtainはアフガニスタン攻撃を正当化するところで、タリバン政権の下でのアフガニスタンの貧困、子供の死亡率、平均寿命、女性が識字率などを述べ、9.11事件に関係のない事柄を多く導入している⁶⁰。

アフガニスタンやイラクへの攻撃の前に、タリバン政権やサダム・フセインの政権のひどさが多く報道され、正義感に呼びかけて戦意を掻き立てる試みが見受けられ、しかも、それが正戦論に一致するものとして広く捉えられていた。そこに、正戦論における正当理由の意味が十分に限定されていない落とし穴があるように思う。

60人の学者と知識人の文章やアフガニスタンやイラクへの攻撃に関する議論には、理念や理想の話が混在していたのはきわめて残念である。そういう混在した議論に終始しているようでは、正戦論は戦争を制御するものにならない。そのような議論の場合にはむしろ理想や信念に関する論争を切り離して正戦論の課題である領土および主権に対する侵略に対する防衛、もしくは本当の殺戮からの救出に議論をしばることが必要であった。

まとめ

正戦論を肯定するか、あるいはより平和主義的な思考を主張するかということに関して、個人としてどんなに平和主義になっても、当面の政治や国際社会を導くのは正戦論であろう。だから、宗教の観点からも、平和主義の観点からも正戦論を議論することが重要である。正戦論は最も根本的に何を言わんとしているのか。攻撃する人と攻撃される人がいればどちらを守らなければならないのか。正戦論の返事は「両方を守らなければならない。しかし、攻撃される側を優先的に守らなければならない」ということである。換言すれば、正戦論は一種の平和主義である。ただ、無防備な人を犠牲にしてまでの平和主義ではない。少なくとも、正戦論は無防備な人を犠牲にしない平和主義にならなければならないのである。

実際に正戦論がそのようなことになっていない場合が多い。ここでは、正戦論がそうな

っていない理由の一つを考察してみた。そして特に宗教における正戦論には理想のための戦争と区別し、戦争を正当化する理由をより明確に限定する必要があるという結論に至った。多数の観点から正戦論を研究して、現代に実際に戦争を制御するものとする必要があるように思うし、ここでそのために少しでも貢献ができたなら、幸いに思う。

¹ Roland H. Bainton. *Christian Attitudes Toward War and Peace*. New York: Abingdon Press, 1960, 14 頁。

² ただし、キリスト教徒が軍に所属してはいけないという考え方はなかった。軍は軍事的な役割のほかに警察としても活躍していたからであろうと考えられている。

³ Bainton. *Christian Attitudes Toward War and Peace*. 14 頁。 “The crusade arose in the high Middle Ages, a holy war fought under the auspices of the Church or of some inspired religious leader, not on behalf of justice conceived in terms of life and property, but on behalf of an ideal, the Christian faith.”

⁴ 現在は、カトリックやプロテスタントの主流派が平和主義に近づきつつあるという印象は強い。もしかすると、教会の政治へのつながりの変動の裏りかもしれない。

⁵ Statement of Cardinal Pio Laghi, Papal Envoy after Meeting with President George Bush, March 5, 2003, <http://www.usccb.org/comm/archives/2003/03-051.htm>.

⁶ The National Security Strategy of the United States of America. The White House, September 2002. <http://usinfo.state.gov/topical/pol/terror/secstrat.htm>

⁷ Institute for American Values. *What We're Fighting For: A Letter from America*. <http://www.americanvalues.org/html/follow-up.html>参照。

⁸ John Howard Yoderは関連のある国際法をリスト・アップしている。John Howard Yoder. *When War is Unjust: Being Honest in Just War Thinking*. Eugene Oregon: Wipf and Stock Publishers, 2001, 付録 4, 142-146 頁参照。

⁹ Yoder. *When War is Unjust*. 1 頁参照。

¹⁰ Michael Walzer. *Just and Unjust Wars*. New York: Basic Books, 1992, xii-xvii頁。

¹¹ Charles P. Lutz. Foreword to the First Edition. In Yoder. *When War is Unjust*. ix-xx頁、 xiii頁。

¹² Michael Walzer. *Just and Unjust Wars*. xii頁、 51-52 頁、 59 頁、 62 頁。

¹³ とにかく、戦争勃発のときは難しい。戦争後は勝利者の解釈が有力になるであろう。

¹⁴ 萩原能久、「最後に善は勝つ！—正義の戦争？」、<http://www.law.keio.ac.jp/~hagiwara/lawsemi6.html>

¹⁵ Bainton. *Christian Attitudes Toward War and Peace*. 131 頁。

¹⁶ 筆者はそのような例を一つも知らないが、歴史により詳しい人は知っているかもしれない。中世期には、教会の権限がより強く、教会の権限で正戦論に基づいて戦争を阻止したり、その残虐さに歯止めを掛けたりしたことはおそらくあるであろうが、特定な国が自発的に正戦論の理由で自制した例があるかどうかは疑問である。

¹⁷ Rodger Charles S.J. *Christian Social Witness and Teaching*. Leominster, Herefordshire: Gracewing, 1998, 239 頁。(A theory which at once seeks to restrain and justify violence acquires a subtlety which tends to defeat its purpose.)

¹⁸ 萩原能久、「最後に善は勝つ！—正義の戦争？」。

¹⁹ 同上。

²⁰ 同上。

-
- ²¹ 同上。
- ²² Charles S.J. *Christian Social Witness and Teaching*. 97 頁。 Ambrosius. *On the duties of the Clergy*. 1.27.129 及び 3.3.23 参照。
- ²³ 同上、237 頁。
- ²⁴ ヨハネ・パウロ二世、*Evangelium Vitae*. http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25031995_evangelium-vitae_en.html. 55 条。
- ²⁵ Jean Bethke Elshtain. *Just War Against Terror: The Burden of American Power in a Violent World*. New York: Basic Books, 2003, p. 151.
- ²⁶ Bainton. *Christian Attitudes Toward War and Peace*. 96 頁。
- ²⁷ Paul Christopher. *The Ethics of War and Peace: An Introduction to Legal and Moral Issues*. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall, Inc., 1994, 88 頁参照。
- ²⁸ Michael Walzer. *Just and Unjust Wars: A Moral Argument with Historical Illustrations*. New York: Basic Books, 1992, p. 59. (they are entitled not only to repel the attack but also to punish it.)
- ²⁹ テロに対応する米兵を指している。
- ³⁰ Elshtain. *Just War Against Terror*. 67 頁。
- ³¹ 同上、145 頁。
- ³² National Conference of Catholic Bishops. *The Challenge of Peace: God's Promise and Our Response*. 86 条。(As both Pope Pius XII and Pope John XXIII made clear, if war retribution was ever justifiable, the risks of modern warfare negate such a claim today.)
- ³³ 同上、78 条。
- ³⁴ 同上、86 条。(War is permissible only to confront “a real and certain danger,” i.e., to protect innocent life, to preserve conditions necessary for decent human existence, and to secure basic human rights.)
- ³⁵ Walzer. *Just and Unjust Wars*. 52 頁。(Every violation of the territorial integrity or political sovereignty of an independent state is called aggression. . . . All aggressive acts have one thing in common: they justify forceful resistance, and force cannot be used between nations, as it often can between persons, without putting life itself at risk). 62 頁参照
- ³⁶ 同上、59 頁。(The victim of aggression fights in self-defense, but isn't only defending himself, for aggression is a crime against society as a whole. He fights in its name and not only in his own.)
- ³⁷ 同上、59 頁。62 頁参照
- ³⁸ 同上、62 頁。(Nothing but aggression can justify war).
- ³⁹ 同上、106 頁。
- ⁴⁰ 英語では、十字軍の遠征の意味だった「*crusade*」とは宗教と関係のないさまざまな社会運動に当てはめられている。最近まで、かなり良い響きのある言葉だった。ブッシュ大統領が対テロ戦争に当てはめて厳しい反響を呼んだ時までその単語に関する問題意識を全く持たない人が多かったであろう。
- ⁴¹ Bainton. *Christian Attitudes Toward War and Peace*. 207 頁。
- ⁴² 同上、207 頁。
- ⁴³ 同上、215 頁。
- ⁴⁴ 萩原能久、「最後に善は勝つ！—正義の戦争？」

-
- ⁴⁵ Xavier Herbert. *Capricornia*. North Ryde, Sydney: Angus and Robertson, 1990, 1 頁。 .
- ⁴⁶ 同, 1 頁。
- ⁴⁷ Rudyard Kipling, *The White Man's Burden*. <http://www.boondocksnet.com/ai/kipling/kipling.html>
- ⁴⁸ Kipling. *The White Man's Burden*..
- ⁴⁹ Peter Ward Fay. *The Opium War 1840-1842*. New York: W.W. Norton and Copany inc., 1975, 194 頁。
- ⁵⁰ 徳富猪一郎, 「必勝國民讀本」、毎日新聞社, 1944 年(昭和 19 年), 69 頁。
- ⁵¹ 関連著書: *Just and Unjust Wars*.
- ⁵² 関連著書: *Just War Tradition and the Restraint of War: A Moral and Historical Inquiry* (Princeton: Princeton University Press, 1981); *The Holy War Idea in Western ad Islamic Traditions* (Penn State, 1997); *Just War and Jihad: Historical and Theoretical Perspectives on War and Peace in Western and Islamic Traditions* (Greenwood, 1991); *Morality & Contemporary Warfare*. (New Haven: Yale University Press, 1999); *Just War and the Gulf War*.
- ⁵³ 関連著書: *But Was It Just?: Reflections on the Morality of the Persian Gulf War* (共著, Doubleday, 1992); *Just War Theory* (編集, New York: New york University Press), *Just War Against Terror: The Burden of American Power in a Violent World* (New York: Basic Books, 2003).
- ⁵⁴ Institute for American Values. *What We're Fighting For: A Letter from America*.
<http://www.americanvalues.org/html/follow-up.html>.
- ⁵⁵ 同上。
- ⁵⁶ 同上。
- ⁵⁷ 同上。
- ⁵⁸ 同上。
- ⁵⁹ 実際に、9.11 の事件はWalzer自身の基準で領土や主権に対する侵略であったかどうかは解釈の問題がある。むしろ、戦争行為ではなく、犯罪であって、軍事力による武力行使より警察による取締りが妥当だったかもしれない。
- ⁶⁰ Elshtain. *Just War Against Terror*. 60 頁。

キーワード: 正戦論、戦争、倫理、平和、平和主義

台湾における嬰霊供養

生駒孝彰

(龍谷大学国際文化学部・教授)

(和文要旨)

台湾では中絶が1985年に合法化された。それ以降、中絶手術を受ける女性の数は急増している。ある統計によると年間の件数は40万以上、と報告している。筆者はこれまで、中絶と宗教についての調査のため台湾を三回訪問した。仏教では中絶を五戒のうちの一つである殺生戒にあたる、として禁止している。だが、僧侶のなかには、嬰霊供養(日本の水子供養に相当する)を行っている者もいるようである。一方、道教では中絶(流産をも含む)によって死亡した胎児の霊は生存中の両親や肉親に肉体的・精神的害をもたらすとして、宗教者の助けによって許しを請い、次の世に無事に送る必要がある、として供養をしている。筆者は、2003年3月、台湾で著名な苗栗郡にある龍湖宮を訪ね、嬰霊供養について調査した。

(SUMMARY)

Abortion was fully legalized in Taiwan in 1985. Since then it has known that abortion rate in Taiwan is extremely high. According to a statistic, there are more than 400,000 cases each year. The author had visited Taiwan 3 times between 2000 and 2003 and had interviewed on abortion and religions. Most of them were Buddhist and Taoist priests. In Buddhism abortion is prohibited by the precept, but some Buddhist monks and nuns are involved in services for aborted fetuses. In Taoism they believe that aborted fetuses cause physical or psychological harm to the living parents, so it is necessary for them to beg forgiveness with the help of a religious master and send the aborted fetuses to the next life. Many Taoist temples are providing special services for aborted fetuses. The author visited "Ryuko-gu" or Dragon Lake Temple in Miaoli county and interviewed Rev. Lin Jianyin in March 2003. This Taoist temple is well known in Taiwan because of performing special services for aborted fetuses.

中絶手術の現状

台湾における中絶手術の件数を正確に知るのは困難である。2001年3月号の *Catholic World News* 誌には台湾の公的機関が発表した中絶件数が報告されている。それによると2000年には42,282件の中絶手術が行われた、としている。いっぽう、シンガポールの英字紙 *The Strait Times* 紙の2002年7月30日号によると、年間40万件の中絶手術が台湾で行われている、と報道している。

台湾の人口は2千2百万であるから、他の国と比較するとかなり多い、といえよう。中絶がこのように多くなったのは1980年代以降の現象である。増加の理由は1984年、医師が安全と認めたならば中絶手術が受けられる優生保健法が台湾で制定されたのが大きな理由である（法律の実施は85年）。だが、その背景には社会の変化によって価値観が多様化した結果、とされている。特に80年代になって性の解放による未婚女性の妊娠の増加、性教育の不徹底、経済優先による少子化傾向、等々によって中絶手術を受ける女性が増加したためとされている。なお、台湾のみならず、東アジア社会の一つの特徴でもある男児優先思想の影響もかなりあるのがしばしば指摘されている。政府のホームページで1997年における次のような男女児の比率が見られる (<http://www.gio.gov.tw>)。

	男	女
第一子の場合	108	100
第二子の場合	107	100
第三子の場合	112	100
第四子の場合	121	100

この数字から理解されるように、第二子、第三子、第四子となると、胎児が女児であるのがわかると、中絶をすることが多いようだ。

台湾の宗教

The Republic of China Year Book—Taiwan (<http://www.gio.gov.tw>) には2002年における台湾の宗教情勢が出ている。それは次の通りである。

宗教	寺・廟	信者
道教	8,604	4,546,000

仏教	4, 0 1 0	3, 6 7 3, 0 0 0
一貫道	3, 1 2 4	8 4 5, 0 0 0
プロテスタント	3, 8 7 5	5 9 3, 0 0 0
カトリック	1, 1 9 3	2 9 8, 0 0 0

以上の数字からも理解できるごとく、数の上では仏教と道教が圧倒的に多い。なお、一貫道とは中国大陆で始められた道教の改革派であり、仏教の教義を多く取り入れている。無極老中を主神としているが、釈迦も祀る宗派である。台湾に仏教が入ったのは隋代（581－619）に漢民族による、と記録されている。しかし、その記録はややあいまいのようだ。歴史的には1661年、明末の遺臣である鄭成功(1624-1662)の渡台以降と考えられている。日本が台湾を統治した時代（1895－1945）には、日本仏教の影響もかなりあったものの、やはり中国仏教が主流であった。20世紀の中国仏教は道教や民間信仰との融合したものが一般的であったが、共産党政権下の中華人民共和国の時代になるとあらゆる宗教が弾圧を受けるようになった。おおくの仏教寺院は博物館や集会所になり、僧侶は労働者と見なされることになった。もっとも、近年は信仰の自由が認められるようになってはいるが、伝統的な中国仏教は台湾において残っている、という意見が多い。

台湾の仏教は他の国と比較すると、いくつかの特徴がある。それらは、（1）中国仏教の特徴である道教や民間信仰の要素が加わっている。（2）中国仏教には「浄禅両修」という言葉がある。これは、内面的には浄土信仰であるが、外面的には禅の行儀作法に従う、という意味である。この点は大部分の仏教寺院で阿弥陀仏と釈迦の両像を礼拝の対象としていることから理解できる。（3）僧侶の80%が尼僧で、しかも戒律を守っている。男性の僧侶も大部分が独身で戒律を守っている。（4）日本のような檀家制度がない。もっとも一部の寺院では会員制度を採用し、信者たちが寺院の維持や僧侶の世話をしている場合もあるようだ。しかし、僧侶の生活はその実力（宗教家として）によって決まる、といえよう。

なお、1980年度以降、台湾佛教界に注目すべき新しい動きが見られるようになってきている。80年代以降、台湾は経済的に大躍進を遂げている。物質のみでは人間は救われな、と考える人々が増え、精神的な支えを宗教に求める傾向が出てきたのである。それにあたかも呼応するかのように佛教のエリート集団が注目されるようになった。それらは、尼僧の證嚴による慈濟功德会、星雲による佛光山、聖嚴による法鼓山、惟覺による中台禪寺等である。

さて、次に道教だが、仏教と同様に中国の伝統的な道教が見られる、と考えるのがよろしい。道教は紀元前6世紀頃始まったが、その後、中国古来の宗教や他の思想を取り入れながら変化してきた。その結果、現在の道教は儒教、仏教、古代の民間信仰、そして道教本来の思想である神仙思想等が混合したものとなっている。そして、呪術宗教的な傾向が強く、現世利益型の宗教と考えられている。

台湾に道教が本格的に入ってきたのは佛教と同じ時代、すなわち鄭成功の時代である。その後、台湾では佛教とともに中国人固有の宗教として信仰されている。もともと、佛教と道教をはっきり区別する人もいるが、区別をしない人も多い。佛教の信者でありながら道教の神を信仰している、という状態である。それゆえ、道教の宮や廟ではさまざまな神を祀るとともに、釈迦、阿弥陀仏、観音等を祀っている。

しかし、筆者が調査したところでは、佛教の僧侶は戒律を守り、僧侶としての自覚を持っている（一部を除いて）。だが、道教の聖職者の場合、道教の教えを究めようとする佛教の僧侶のような修行者もいるが、多くの道士は肉食妻帯をし、一般人と変わらぬ生活をしている。聖職者としての専従者は少なく、儀式や儀礼のときのみ道衣を着る。また、宮や廟間の交流も少ないようだ。

嬰霊供養と宗教

最初にふれたごとく、台湾では中絶手術を受ける女性が増えている。それに対し水子供養が注目されるようになってきた。なお台湾では水子という言葉は用いず「嬰霊」という言葉が使われている。それゆえ、小論でも嬰霊供養という言葉を用いる。

嬰霊供養が一般化したのは1980年代以降であるが、その理由は日本の水子供養の影響、と考えられている。台湾では日本との交流が盛んだが、特に経済発展をした80年代以降、さまざまな日本文化が紹介された。水子供養もその一つである、とされている。もともと、中国宗教、特に道教にも同じような供養があった、とする説もある。しかしながら、台湾で見られる嬰霊供養と日本の水子供養との類似点は多い。

嬰霊供養に対する宗教界の反応はさまざまだ。キリスト教界では供養はもとより中絶にも強く反対している。だが、佛教界では嬰霊供養に対して三つの考えがある。反対派、賛成派、そして中間派である。中間派では嬰霊供養はそれを受ける人とそれを行う佛教や道教の聖職者の問題であって、外部の者が意見を言うべきではない、という立場を取っている。このように三つの考えがある点について、筆者が2000年9月、台北の国立台湾大学医

学部で医師、僧侶、信者（佛教）の方々と生命倫理と宗教について話し合いをしたときに次のような話を聞いた。台湾には「三教九流」という言葉がある。三教とは道教、仏教、儒教の三つで、九流とはそれぞれに賛成派、反対派、中間派のことである。

三教九流からすると、佛教界で嬰霊供養に三つの考えがあるのは当然といえよう。なお、台湾の儒教だが、各地に孔子廟があり信仰の対象となっている。だが、儒教は宗教ではなく、むしろ日常の精神面、特に倫理・道徳上の指針として必要、と考える人が多い。もともと儒教の立場からすると、中絶にはどうしても批判的になる。その理由としてあげられるのは、『孝経』にある「身体髪膚はこれ父母に受く、敢えて毀傷ざるは孝の始まりなり」の言葉である。子宮の胎児は誕生までは身体の一部と見なし、それを取り出すのはまさに毀傷することになると解釈するのである。また、儒教では亡くなった先祖や両親を子供が供養するのを重視する。しかし、嬰霊供養はまさにその反対になるわけである。

さて、佛教界であるが、筆者が訪問し直接聞いた関係者の話を中心にその対応を紹介してみることにする。筆者は2002年9月に台中を、2003年3月に高雄および花蓮の佛教寺院を訪問した。高雄では佛光山寺の依昱師と生命倫理と宗教について話したが、中絶を佛光山寺では認めないとのことであつた。なぜなら佛教の根本的な戒律である五戒の第一にある殺生戒に反するからだ、との説明があつた。しかし、嬰霊供養については、実際に中絶手術が行われた場合、供養を認めても良いとの考えだ、と述べてくれた。次に花蓮では、佛教慈濟会を訪ねたが、同市にある佛教慈濟総合病院で病院関係者、ボランティアの人々と話をすることができた。なお、同会は他市にも病院がある（2003年の時点で6病院）。同病院では中絶手術は一切行わない。その理由は、佛光山寺と同様に、五戒の殺生戒に反するからだ、としている。なお、嬰霊供養にも反対している、との説明があつた。

台中では台湾で唯一の本派本願寺系の光明寺を訪問した。現在の住職は陳一信師である。師の父親が第二次大戦前および戦中にかけて本派本願寺の僧侶として活躍していたようだ。師はその長男である。師は台湾では数少ない妻帯者の僧侶である。浄土真宗では妻帯の僧侶は何ら問題がないのだが、台湾では数少ない妻帯僧侶の一人である。佛教はもとより、浄土真宗の立場からも嬰霊供養を認められないとし、次いで台湾の佛教界ではかなり多くの僧侶が嬰霊供養をしていると述べてくれた。その理由は、すでに説明したごとく、日本のような檀家制度のない台湾であるから僧侶が各自生計費を工面しなければならない。多くの参詣者があり、布施や献金の多い僧侶は別として、収入の少ない僧侶の生活は苦しいようだ。それゆえ、嬰霊供養による謝金を生計費としている僧侶がいる、との説明をして

くれた。

佛教と嬰霊供養

台湾では人間は単に肉体のみの存在とは考えられていない。佛教でも道教でも肉体と霊からなる、と考えている。もっとも佛教の場合、霊の存在をめぐる、日本仏教と同様に僧侶や研究者によって意見の違いがかなりあるのが感じられた。仏光山寺の尼僧の一人は阿頼耶識説より説明してくれた。だが、一般の人々は霊の存在を信じている。そして胎児にも霊がある、と考えている。

さて、中絶（流産をも含む）によって胎児の肉体は死をむかえるが、霊は存続するとしている。その霊は嬰霊となるわけだが、鬼になることもある。

道教における鬼の概念は、日本と違っている。鬼には邪鬼、精霊、動物霊、等々、もちろん人間の霊もそのうちの一つである。それゆえ、鬼は必ずしも「悪」というわけではない。だが、不幸な死に方をした者の霊は、恨みをはらすために「怨鬼（えんき）」となり、身代わりを見つけてこの世に再生し、活動する場合もあるとしている。また、死者の霊が「悪鬼」となって人間に災厄をもたらす、と考えている。道教には悪霊や邪鬼を取り除く神が多い。悪鬼の侵入を防ぐ門神（もんじん）、霊障や災難を防ぐ斗母元君（とぼげんくん）、悪霊を退治する、日本では端午の節句に飾る鍾馗（しょうき）等々である。

嬰霊が鬼（この場合は小鬼と呼ぶ）にならぬように願うのは当然であろう。仏教は人間が死ぬと鬼になる、とする考えには否定的である。中国仏教では六道輪廻の立場から鬼になるのは餓鬼道におちた者のみ、としている。嬰霊は生きた人間として業を作らなかったので鬼になることはないのである。だが、佛教の信者であっても嬰霊が小鬼となり、いきている人間に影響がある、と信じている者が多いようだ。中絶をした女性（夫や相手の男性）が嬰霊に対し罪の意識を持つのは自然な気持であろう。そして、嬰霊は両親や家族の者に復讐し、不幸をもたらすかもしれぬ、と考えるわけだ。中絶に対し罪の意識を持つ者が嬰霊に許しを請い、不幸をもたらさぬようにしてほしいとの願が嬰霊供養となる。

道教では嬰霊供養を宗教行事としている場合が多い。しかし、佛教の僧侶の中にも極めて道教的な立場から嬰霊供養の必要性を説く者もいる。尼僧の許瓊月は台北の寺院で供養を行っている。師はその著『墮胎嬰霊與胎教』で“中絶は殺人であり、その霊が嫌悪や恨みとなって母親が妊娠したとき、母親の子宮に入り、不幸をもたらす。即ち、中絶は悪い業を作ることになるので供養が必要”と書いている。

佛教の僧侶や寺院では許瓊月のように、供養を宗教行事として重視しているのは比較的少ない。だが、嬰霊供養に対し中間的な立場を取っている僧侶や寺院がかなり多い。その場合、嬰霊供養をしていることを明らかにするのは控えている。しかし、年に数回、あるいは毎月の法要の際に嬰霊供養を同時に行っているようだ。台湾の佛教寺院では次のような法要が行われる。

水陸法会一本来、水と陸の事故で死亡した者の精霊を供養するものであったが、多くの寺院ではすべての死者の精霊を供養するものとしている。また同時に死者への戒を授け、その戒の功德により救われるものである。

瑜伽餓口—中国系の佛教で最も多く行われている儀式で、冥衆（餓鬼道）におちた者を救う目的のものであったが、現在では水陸法会と同様にすべての精霊に対するものとされている。日本の施餓鬼供養に相当する。

その他、地藏法会、亡霊追善等の儀式があるが、いずれも死者の霊に対する供養である。

これらの法要で嬰霊供養を行うわけだが、それは法要の中心ではない。いわば法要中の一部となっているだけである。なお、許瓊月師のように個人の依頼で嬰霊供養をすることはほとんどないようだ。

筆者は嬰霊の戒名（法名）について興味を持っていたので、多くの僧侶の方に聞いてみた。その結果、戒名をつけることはほとんどない、との返事が多かった。しかし、戒名はつけられないものの、位牌を書くことがある、との返事もあった。位牌は（1）「嬰霊」、（2）「無縁児」、（3）「張宝宝霊」等々である。宝宝とは見えない赤ちゃんの意味である。それゆえ、張家の見えない赤ちゃん、となる。

龍湖宮の嬰霊供養

道教では嬰霊供養を行っている宮や廟が多い。そのなかで最も良く知られているのが苗栗県龍昇村にある龍湖宮である。筆者は2003年3月10日、龍湖宮を訪ねる機会を得た。この宮は小学校の教師引退後、道教の道士となった林健一（道士名・道玄）が1975年に創設したものである。なお師は中学校まで日本語による教育を受けたとのことで日本語で話をしてくれた。龍湖宮は台湾ではかなり著名で、しばしば話題になるようだ。著名な女性、もっとも芸能界の女性だが、龍湖宮で嬰霊供養を受けたことが新聞や雑誌で取り上げられるのが理由の一つである。

龍湖宮では北極星のシンボルで悪鬼妖怪を退治する神とされる玄天上帝を本尊としてい

る。この本尊は150年ほど前に建てられた近くの道教の宮から移してきた、とのことである。

嬰霊供養を受ける者はまず次の三つの物が渡される。(1)「紅文」と呼ばれる二枚の申込用紙。一枚は「召請冤魂紅文」というもので嬰霊を呼ぶものである。もう一枚は「超抜嬰霊骨肉霊和冤積結紅文」で嬰霊を成仏させるものである。両方の用紙に供養を受ける者は住所、氏名、年齢等を記入する。

二枚の紅文を提出すると林師から線香(かなり長めの)と一種類であるが、かなり多くの霊符が渡される。霊符とは神と人を結ぶ神秘的な力を発揮するものとされている。龍湖宮の霊符はからし色の紙製で、中央に円が描かれているが、円の中に多くの文字が書かれている。まわりには「極楽浄土」と書いてある。筆者は多くの道教の宮や廟を訪ねたが、どこでも霊符が渡された。もともと、近くの店で購入するように言われた。

供養を受ける者は次いで玄天上帝が祀られている本殿に入る。本殿の正面は玄天上帝だが、右側に阿弥陀佛、左側に地藏王菩薩が祀られている。地藏王菩薩は、釈迦入滅後、弥勒仏の出現する迄の間、衆生を化導する菩薩とされる。道教の宮や廟は佛教との混合が多い。林師の説明を受けるうち佛教との混合を更に強く感じた。まず、嬰霊の供養に経を読むが、『聖帝大解冤経』という道教の経典とともに『阿弥陀経』と『般若心経』が読まれるようだ。

嬰霊に戒名がつけられる。それは「佛力・超(薦)〇〇霊位」のような戒名で、横に母親の名が書かれている。「佛力」という文字が使われていることから、嬰霊が成仏するのを願っていることになる。また、「超(薦)」は霊位を意味する。筆者に示してくれた戒名は、「佛力・超(薦)紀水波霊位」というものであったが、これは林師によってつけられたものである。「紀水波」の意味について“それは靈感によってつけました。誰でも現世の名と前世(生)の名があります。嬰霊は生まれる前に亡くなったので、現世の名がありません。しかし、靈感によって私は両方の名を知ることができます。紀水波は天界における名前です”と答えてくれた。

佛教との混合を更に強く感じたのは、すでに2万を超している「嬰霊地藏」である。嬰霊供養を受ける者は、プラスチック製の15センチほどの仏像に戒名が書かれたものが授けられ、それを龍湖宮の特別室に安置する。その像は二種類で、一つは釈迦像、他は阿弥陀佛の像である。また、年に二回、三日間にわたる特別法要(春祭と秋祭)が勤められるが、毎年多くの佛教僧侶が参加するとのことであった。

龍湖宮で嬰霊供養を受ける場合、費用がかかる。最初は1,200台湾ドル(2003年3月で、約4,000円)である。その後、少なくとも3年間は同額の供養費が義務づけられている。また、年に二回の特別法要への参詣を義務としている。その時にもやはり献金をするのが普通ようだ。この3年間の供養について、師は“亡くなった人が転生するのに4ヶ月から3年はかかります。もし、供養を続けなければ、両親や家族の者に恨みをもたらします。また、嬰霊が輪廻転生によって畜生(動物)になるかもしれません。それゆえ、嬰霊が成仏するため3年間は必要なのです”と説明してくれた。

龍湖宮で嬰霊供養を受ける人は、近年では5千から6千とのことである。台湾で龍湖宮に対する批判を何回か聞いたが、いずれもその真の目的が「金儲け」にあるのだ、と言っている。

龍湖宮の場合、年会費は決められているが、他の道教の宮や廟ではかなり高額を要求することもあるらしい。林師は費用の点についてはやや気にしているのであろう。師は地域社会のために高額の寄付をしている。多くの感謝状が本殿の壁にかかっていた。

むすび

台湾において嬰霊供養が一般化していくか否かを予測するのは困難である。しかし、すでにふれたごとく、台湾の新しい仏教が注目され、多くの人々が信者や会員になっている。佛教界で嬰霊供養を積極的に行っているところは極めて少ない。だが、多くの寺院や僧侶は大法要の折に嬰霊供養を同時に行っている。だが、筆者が訪問した花蓮市の慈濟功德会で興味深い話を聞いた。ここは、佛教を日常生活の中に生かすのを目的としている。1966年、台湾のマザーテレサと呼ばれる尼僧の澄巖師が慈濟功德会を設立し、その後、1980年に佛教慈濟慈善事業基金会を設立した。会員の寄付金によってさまざまな奉仕活動を行っている。現在の会員数は4百数十万で、台湾の総人口の20%を超えている。

筆者は、2003年3月12日に同会の総合病院を訪ね、医師、看護師、ボランティア(毎日、百数十名のボランティアが奉仕している)に佛教と生命倫理について質問をした。この病院は台湾東部地区では肝臓、腎臓、角膜、骨髄移植等が行える唯一の病院である、と説明してくれた。また、非血縁者間の骨髄移植手術では世界的に著名であることを語ってくれた。筆者は、そこで、中絶と嬰霊供養について質問をしたところ、“中絶は殺生戒にあたるので、絶対に認めることができません。もちろん、嬰霊供養を認めるわけにはいきません”という返事があった。慈濟会の活動は高く評価されている。また、会員数も年々増

えている。同会の中絶や嬰霊供養に対する考えが今後台湾の佛教界、そして道教の嬰霊供養にどのような影響を与えていくであろうか。今後も注目する必要がある、と感じた。

参考文献

- 学研『道教の本』学習研究社、2002年。
- Keown, Damien 2001. *Buddhism and Bioethics*. Palgrave.
- Keown, Damien (ed.) 2000. *Contemporary Buddhist Ethics*. Curzon Press.
- 窪 徳忠「道教」『世界宗教総覧』新人物往来社、1993。
- 李 世偉編『台湾宗教総覧』博揚文化事業有限公司、2002年。
- 林 健一『霊界探索興霊障因果』龍湖聖訓雜誌社。発行年不明。
- 林 健一『霊異霊界実相』台北明生出版、1996年。
- 箕輪顕量「台湾の佛教」特集「東アジアの佛教世界」『東洋学術研究』39（1）2000.5 p76-94.
- Moskowitz, Mark 2001. *The Haunting Fetus: Abortion, Sexuality, and the Spirit World in Taiwan*. University of Hawaii Press. 2001.
- 酒井忠夫「中国・台湾史より見た台湾の道教」『台湾の宗教と中国文化』.風響社、1992. p11-41.
- 許瓊月『墮胎嬰霊興胎教』.禅門出版社、1995.
- Appeasing the Ghosts of the Unborn (<http://taipeitimes.com>)
- The Report on Women's Status in Taiwan(<http://taiwan.yam.org.tw>)

小論を書くにあたり多くの方々意見を参考にした。また、中国語の翻訳に留学生の協力を頂いた。氏名を記すことで感謝の意を表したい。(敬称略)

台北市—孫鳴鴻 積恵光 龍湖宮—林健一(道玄) 光明寺—陳一信
佛光山寺—慈怡 依昱 滿果 恩主公医院—陳榮基 台大医学部—邱泰源
前新竹県医師会会長—周炳煌 佛光慈濟会—陳濟源 劉恰如 (順不同)
以上は主な方々であるが、他にも多くの方々の意見を聞いた。

キーワード：中絶胎児、台湾の宗教、嬰霊供養、龍湖宮

Key words: Aborted fetus, Religions in Taiwan, Religious service for aborted fetus, Dragon Lake Temple

「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3号

2003年12月1日 発行 会員頒布

編集・発行 宗教倫理学会

代 表 クラウス・シュペネマン

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/>