

宗教と倫理

第5号

研究論文

- | | | |
|-------|---------------------------------------|----|
| 佐藤 啓介 | 暗い記憶の行き場——復讐から宗教と倫理を考える—— | 3 |
| 清水 大介 | キリスト教と禅の相克と調和——ヴィリギス・イエーガー
の場合—— | 19 |
| 眞嶋 俊造 | 「正戦」という考え——その利用法—— | 33 |
| 佐藤 孝則 | 宗教的自然観の再評価——共生論を超えてこそ環境問題の
解決はある—— | 41 |

Religion and Ethics

Vol. 5

Articles

Where Does the Dark Memory Lead? – Religious Ethics on the Vengeance –

SATO, Keisuke: Faculty of Letters, Kyoto University 3

Conflict and Harmony between Christianity and Zen – In the Case of Jäger's –

SHIMIZU, Daisuke: Faculty of Letters, Hanazono University 19

“Just War” Theory – A Way to Constructively Use the Theory –

MAJIMA, Shunzo: Centre for the Study of Global Ethics, University of Birmingham 33

Reevaluation of a Religious View of Nature – Solving Environmental

Problems by going beyond symbiosis

SATO, Takanori: Oyasato Institute for the Study of Religion, Tenri University 41

Japan Association of Religion and Ethics

October, 2005

暗い記憶の行き場

—— 復讐から宗教と倫理を考える ——

佐藤 啓介

(京都大学・文学部 非常勤講師)

(和文要旨)

本研究の課題は、記憶に対する関心が高まる現代において、犠牲者たちの記憶と如何なる関係を切り結ぶかを、現代宗教哲学の観点から考察することである。ただし、ここでいう記憶とは、暗い記憶、生者への復讐を願うような記憶のことである。そうした記憶に対する応答として現代流布しているのが、テロに代表される復讐行為である。そうした復讐には、同等の受苦を求めるという要求に加え、復讐者が犠牲者の記憶に対して忠実であるという要求、ならびに、復讐者が犠牲者の記憶を代理できるという要求が前提として作用している。しかし、そうした要求のうち、後者の要求を掲げることは、最終的には犠牲者の立場を占有することにつながり、結果、犠牲者に対する忠実さを損なうことになる。故に、代理的復讐行為は内在的に矛盾を来す。現代においては、復讐とは異なる仕方で、犠牲者への忠実さを保ちつつ、かつ、犠牲者を代理しないで、暗い記憶を現臨させることができる記憶の場を思惟すべきである。

(SUMMARY)

From the point of view of contemporary religious philosophy, this article investigates how we should construct the relationship with the memory of victims in the contemporary era when the interest on memories is increasing. Among many memories, my focus is brought on the dark memory of the dead, that is, the memory that hopes to inflict vengeance on the living. We regard the actual vengeance including the recent terrorism as a kind of response to this dark memory. The vengeance has the three claims as its preconditions: the equality, the fidelity to the victims, and the right or ability to represent the victims. The last precondition of representation, however, leads to the occupation of the “place” of the victims, and it loses another precondition, the fidelity to the victims. Therefore, as to the vengeance, representation is incompatible with fidelity. What we should take seriously is the possible site/place of memory where the dark memories of victims are present so that the fidelity to them can be maintained and at the same time the livings cannot represent them.

付 記：

本論文は、2005年3月開催された第19回国際宗教学宗教史会議世界大会（IAHR 東京大会）のシンポジウム「記憶と忘却の倫理——21世紀と宗教哲学のための一展望」において発表したものに、大幅に加筆・修正したものである。なお、本研究の一部は、21世紀COEプログラム「グローバル化時代の多元的人文学の拠点形成」によるものである。同じく、財団法人庭野平和財団から受けた平成16年度研究助成の成果の一部である。

はじめに

本論文では、近年関心が高まりつつある「死者の記憶」という主題を、宗教哲学という観点から取り上げたい。特に、数多くの死者たちの中でも、昨今争点として浮きあがっている「殺された死者たち」の記憶とどう付き合っていくべきかを¹、「復讐」という問題系を手がかりとして考察していく。すなわち、生者との関係を問う倫理ではなく、死者との関係を問う（それ自体として法外な）倫理を扱うのが、本論文の主眼である。

だが、この主題に分け入っていくに先立ち、記憶一般（ならびに記憶論）への関心が現代どのような様相を呈しているか、概観しておくのがよいだろう。

1. 記憶の場から

近年、様々な領域において、「記憶」が盛んに論じられている。現代という時代そのものが、あらゆるものを記録し記憶し保存しようと志向していると言っても過言ではない。歴史家P. ノラは、記憶に対する関心の高まりを、「歴史の加速」という現象によって捉えようとした²。歴史の加速とは、家族、学校、国家など、価値を保持し伝達することを保証した「記憶と一体化した共同体」（そして、土地や景観といった視覚的体制）が近年、グローバリゼーションの中でその形態の変容・均一化と解体を被った結果、過去が急速に失われ、全てが消え去りつつあると感じられるようになったという現象を指す。記憶が存在しなくなりつつあるからこそ、記憶への関心が反比例的に高まっている、というわけである。

¹ 本来であれば、「殺された者」と同時に「殺した者」をも内包するような死者の記憶を論じるべきなのだが、紙幅の都合上、前者にのみ話を限定する。

² Pierre Nora, “Entre mémoire et histoire: La problématique des lieux”, *Les Lieux de mémoire I: La République* (dir. sous Pierre Nora), Gallimard, 1984, p. XVII.

こうした記憶への関心は、近年、記憶の場、すなわち「記憶がそこで結晶化し、そこへと避難する場」へと向かう結果となった³。たとえば、顕彰の場やモニュメント、祝祭日などである（ここでいう場とは、必ずしも空間的に限定されたものである必要はなく、それが帯びている象徴性こそが重要である）。記憶と一体化した共同体が消滅しつつある現在、記憶と一体化しうると見なされる物質的かつ象徴的な場へと、記憶への関心は逃避しているのである。そして、その場においておこなわれるコモレイションを通じて、記憶との失われた一体性の代理物を産出しようとしている。記憶の場への関心の高まりとは、記憶の力が弱体化し、記憶のあり方の構造に質的变化が起こったことの裏返しといえる。

こうした関心の高まりを受けて、近年、哲学や歴史学を中心として、記憶論に関する膨大な議論が積み重ねられつつあることは、言うまでもない。従来、「記憶」と「歴史」という二つの概念は、「意識的・分析的・客観的・集合的な歴史と本能的・自然的・主観的・個人的な記憶」というある種の二分法で語られがちであった⁴。だが、岩崎稔氏はそうした安易な二分法を避け、現代において記憶を考える場合、以下の4つの視点に留意すべきだと指摘する⁵。

- (1) 記憶とは歴史学にとって単なる一次的な資料・素材ではなく、歴史叙述と同様、物語的に構成されていること。
- (2) 記憶が問いになることで、過去の表象の存立可能性のレベル、ひいては出来事そのものの存在論的次元のレベルから歴史を再考せねばならないこと。
- (3) 歴史学的な操作に逆らい、記憶は不随意的であり、歴史学的理性を攪乱する働きをなすこと。したがって、「記憶を語るのではなく、記憶が語りだすという局面こそが問題」となる⁶。
- (4) 記憶という視点によって、様々な文化的装置が解読可能になること。そして、祝い、悲しみ、反復的に記念する行為が、如何に過去をめぐる人々の（多様な）アイデンティティを創出し変換していくのかを明らかにすること。

以上、昨今における記憶への関心の高まりとその背景、ならびにそれに対する研究の状況は概観できた。さて、その「記憶」の中でも、日本語圏において（他の言

³ Nora, *op. cit.*, “Entre mémoire et histoire”, p. XVII.

⁴ 小関隆「コモレイションの文化史のために」『記憶のかたち——コモレイションの文化史』（阿部安成ほか 編），柏書房，1999, pp. 12-13.

⁵ 岩崎稔「歴史学にとっての記憶と忘却の問題系」『現代歴史学の成果と課題 1980-2000 年 I 歴史学における方法的転回』（歴史学研究会 編），2002.

⁶ *ibid.*, p. 275. 強調原文。

語圏でもさして大差ないが）何よりも問題となっているのは、先の大戦に関する記憶、「戦争の記憶」である。岩崎氏の言葉を引用しよう。

記憶をめぐる論争は、何よりもまず「戦争の記憶」をめぐる生じている。それは……日本社会における、周縁化された被害と加害の記憶である。それとともに、いわば死者の記憶、もはや代行者の口を通して語りようのない死者の声である。とくに後者は、「喪の仕事」と呼ばれる死者を悼む作業を求めているが、そこでは、誰が、どのような資格で、どのような技法を通じてそうしうのかということまでも問われずにはすまされない⁷。

この指摘からも伺えるように、死者の記憶をめぐる研究は、断じて中立的で無色な研究に止まることはできない（戦争の記憶だけがそうなのではなく、そのことを戦争の記憶の問題が顕著に示しているのである）。それは、倫理的な負荷を強く帯びた研究である。そして、そこにこそ、宗教と倫理とが関係を切り結ぶ地点が立ちあがってくるのである。伝統宗教という「記憶と一体化した共同体」が失われ、死者の記憶が過ぎ去りつつある今、その記憶とどう接するべきなのか——たとえば、記憶の場へと物質化させるべきなのか——、それを考察することが一つの課題たりうるのである。

2. 暗い記憶——救われない死者に面して

以上から、記憶の問題を「宗教」と「倫理」という観点から取り扱う意義については明らかになったであろう。死者たちの記憶、分けても殺された者たちの記憶を前にして、人は如何なる態度を取ってきたか、そして取るべきか。そして、その記憶との付き合い方が集合的になされるとき、過去においてコメモレイションが誰のどのようなアイデンティティを構成してきたか、そして、現在、そして今後、そのアイデンティティをどのように再構成/解体/多様化させるか、が問われているのである。こうした状況の中では、犠牲になった（そして忘却された）他者たちを記憶することで、ナショナルなアイデンティティを崩していく一種の義務のようなものが共有されている、とさえ言うことができるだろう。

しかし、ここに論者の一抹の違和感を覚える。それは、死者について語り、死者について生者が記憶する義務が説かれる一方で、死者自身の記憶、すなわち死者自

⁷ *ibid.*, p. 265.

身から見た出来事の捉え方が論じられることは少ない、ということである。端的に言えば、記憶の場に死者自身は記憶の主体としては登場してこないのである。その代わりに登場するのは、死者を悼み送り弔い顕彰する生者たちであり、その結果、犠牲者たちをナショナルなアイデンティティ昂揚の中で弔うにせよ、大きな物語に回収せずに個別、個別の共同体の中で慰霊するにせよ、はたまた、より受苦に満ちた犠牲者の記憶のために糾弾するにせよ、ともあれ、「死者の記憶の場」は生者のアイデンティティ-ポリティクス⁸の係争点となっているのである。この点で、戦没者供養の現状についての川村邦光氏の指摘は的確である。

何が問われているのだろうか。戦死者の弔い、慰霊のあり方だろうか。戦死者そのものだろうか。戦死者が政治的な抗争の舞台へと迫り上げられていることだけは確かだ。その舞台では、戦死者は語ることも笑うこともなく、不在なのだが、そのことがどれだけ踏まえられているのだろうか。誰がどのように不在の戦死者を代理＝表象するのかをめぐって、抗争の舞台が立ち上げられ競われている。このことがともかく現状の最も根底的な様相であろう⁸。

だが、そのように死者の記憶の場を、生者のアイデンティティ-ポリティクスという角度からのみ思索しようとすることは、死者の記憶に対する恣意的な改変の温床となるばかりか、死者の「忘却」につながりかねない。岩崎氏の表現の中に、「記憶を語るのではなく、記憶が語りだすという局面こそが問題」だという一節があったが、まさに、死者を語るのではなく、死者が語るような位相から死者の記憶を論じることこそが求められているのではないだろうか。事実、生者による死者の記憶の篡奪に対する抵抗の萌芽もまた、宗教の内外において現われ始めている⁹。寺尾寿芳氏が指摘するように、「総じて、哲学者が担ってきた死の思索から宗教者的な死者への退歩が見られる」のである¹⁰。ただし、寺尾氏が直ちに注意を促しているように、そのような萌芽をもって、直ちに宗教者、宗教研究者が伝統的な宗教の役割を自己顕彰する正当性を付与されたと考えるのは間違いであり、むしろ、「われわれは死者との関係を宗教と非宗教との間で構築できるかいなかを問われている」と

⁸ 川村邦光 「はじめに——「戦死者のゆくえ」に向けて」『戦死者のゆくえ——語りと表象から』（川村邦光 編）、青弓社、2003、p. 10。

⁹ たとえば、以下を参照。寺尾寿芳 「現代カトリック教会宣教論の霊性倫理的展望——死者が偏在する状況から」『和歌山信愛女子短期大学 信愛紀要』第41号、2001年。大川正彦 「親密圏とニーズ——生きている場、死なれた他者、死なせた他者」『親密圏のポリティクス』（齋藤純一 編）、ナカニシヤ出版、2003年。

¹⁰ 寺尾寿芳 「死体とともにある寛容——親密圏からの宣教学」『和歌山信愛女子短期大学 信愛紀要』第45号、2005年、p. 4。

というのが¹¹、問うべき事態の根底であると考えられる。繰り返そう、死者の記憶を語るのではなく、死者の記憶が語るような局面。それが、現代において宗教と倫理が交錯する一地点なのである。

だが、なるほど、死者の記憶を死者が語るような思索が求められるとはいえ、また、事実、そうした思索の営みがなされ始めているとはいえ、ここには一つの陥穽が待ちうけている。それは、私たちがこの記憶の場に登場することを期待している死者、或いは、実際に稀に登場している死者が、「記憶されることだけを求める」死者である、ということである。自らの記憶を語り、それを継いでもらうことだけを求め、そのために自らを証し、証言を遺す死者。こうした死者の表象においては、いわば「死者の善化」とでもいうべきプロセスが稼働している。要するに、死者は「善い人」として想起される。だが、果たして死者は、世界を、そして生者を恨んではないのだろうか。死者は、記憶されること以上のもっと「暗い何か」を求めていることはないのだろうか。池上良正氏の言葉を借りれば¹²、「安らかな死者」とは区別される「浮かばれない死者」たち——ねたみや恨みの感情を抱いて祟る死者、障る死者、成仏・往生できずに苦しんでいる死者¹³——の存在を、そしてその記憶を、私たちは真剣に考えているだろうか。

だが、死者たちが恨み苦しみ無念を抱いていると仮定するならば、私たちは、その暗い記憶と、どのように付き合うべきなのか。それらを単純に「記憶せよ」というわけにはいかない。何故なら、恨む死者、苦しむ死者を表象することは、私たちの生を脅かしかねないからである。池上氏によれば、伝統的に国内においては、そうした暗い記憶に対処するために、二つの宗教的システムが機能してきたといわれる¹⁴。それは、〈祟り- 祀り/穢れ- 祓い〉システム（祟る死者は丁重に祀り、穢れた死者は祓いのける行動様式）と、〈供養/調伏〉システム（仏教的な功德を苦しむ他者に廻施して、救済を援護する追善供養と、厄介な霊障霊威を力づくで撃退・排除する調伏とを使い分ける行動様式）である。

もちろん、近年でも殺された死者の暗い記憶に対処するため、こうしたシステムが機能していないわけではない。だが、昨今ではこうした繊細なシステムに代わって、ある意味では非常に単純明快ともいえるショートカットシステムとして機能し

¹¹ 寺尾 「現代カトリック教会宣教論の霊性倫理的展望」（前掲），p. 35.

¹² 池上良正，『死者の救済史——供養と憑依の宗教学』，角川選書，2003年，p. 20ff.

¹³ *ibid.*，p. 20.

¹⁴ *ibid.*，pp. 27-34.

ているのが、テロ行為に顕著に見られる「復讐」という行為だとは言えないだろうか。死者の暗い記憶を祓ったりそれを静めたりするのではなく、むしろ、その記憶を引き継ぐことで死者に同一化し、「無念を晴らす」行為としての復讐。もちろん、復讐一般と、現代においておこなわれるテロとの間には、多くの差異も存在する¹⁵。復讐は衝動的暴力ともなりうるのに対し、テロは明確な戦略的暴力、しかも現実を構成している構造的暴力に抵抗するという政治的目的を有したそれである。故に、安易な一般化は慎まねばならない。だが、誰かが殺され、その記憶を受け継ぐからこそ、別の誰かが復讐をおこなうというこの構図は、頻発する多くの現実的事件においても広く看取しうるものであると思われる。

このように考えるならば、私たちは、テロに代表される復讐行為を、単純に批判すればよいというわけにはいくまい。復讐は、仮にそれが暴力という形態を取るにせよ、私たちが圧殺してきた暗い記憶に対する、一つの真摯な応答たりうるからである。むしろ、それが浮かばれない死者たちの「暗い記憶」に対する一つの態度である可能性を仔細に検討し、復讐というシステムは如何に作動しているのかを理解することが重要であろう。そして、その上で復讐という行為の問題点を明らかにし、「記憶の場」という視点から、「暗い記憶」を考え直す。これが、本論文の以下での目標である。

3. 主題としての復讐

既に述べたように、誰かが殺され、その死者の無念を晴らそうとする別の誰かがいるとき、復讐の可能性が生じる。しかし、復讐の萌芽はそうした局所的- 極限的事例に限定されるものではなく、私たち人間が他人と関わりつづける限り常に伏在している、より一般的なものだとして理解すべきであろう。私たちは、他人と被害- 加害関係に置かれる可能性から、いつ何時といえども免れえないからである。ここに、復讐の潜在的 가능성이潜んでいる。

もちろん、こう言うや否や、すかさず「復讐はいけない」という声上がるだろう。しかし、あえてこう切り返そう。何故、復讐はいけないのか、と。これに対し

¹⁵ 現代において発生するテロ行為の理解については、以下を参照。馬淵浩二「対抗暴力としてのテロ——暴力とテロの差異について」『差異のエチカ』（熊野純彦・吉澤夏子 編）、ナカニシヤ書店、2004年。

て、様々な理由が挙げられよう。最もよく耳にする言葉は「復讐は何も生まないから」。しかし、それでは何も生まないことをしてはいけないのだろうか。また、「法で禁じられている」とも言われよう。しかし、それならば法の下にいることを拒絶し、その承認と引き換えでなされる復讐ならよいのだろうか（ヘーゲル的な法への反- 措定）。法学者 M. ミノウは、復讐を禁じる理由をより厳密に考察し、次の理由に集約する。「復讐は被った被害に対して過剰な反応であり、さらなる復讐の連鎖、憎悪の連鎖を生むから」¹⁶。しかし、その理由でも、まだ二種類の反論ができてしまう。第一に「過剰でない復讐ならばよいのか」。第二に、よりおぞましい反論、「復讐の連鎖が起きないように、相手を殲滅する復讐も存在しうる」。

もちろん、私は何も「復讐せよ」と言いたいわけではない。私が言いたいのは、「復讐はよくない」を無根拠に振りかざしている限り、私たち自身が被害者の側に置かれた際、いつ復讐する側に転じてもおかしくない、ということである。復讐が禁じられるべき理由を、復讐という行為に寄り沿い、その内部から明らかにしない限り、私たちは復讐から手を切ることができないのではなかろうか。

しかし、復讐という問題を単独で扱っている限り、その考察は先に進まない。むしろ、人間が人間として行為する以上、復讐の問題は人間的行為と不可分である¹⁷。つまり、それは人間の条件に関わる。そのような観点から復讐の問題の基本的な地平を開拓したのが、H. アーレントである¹⁸。彼女は、人間が人間に直接関わる行為である「活動（action）」概念を説明する際、復讐に言及している。人間が他の人間に関わる以上、人間の活動は悪しき結果を生む可能性、そして、その結果を被った側に復讐が生まれる可能性から免れることができない。アーレントは、こうした復讐を、物理的な力の作用－反作用になぞらえ、悪しき結果を生んだ活動に対する「反- 活動（re-acting）」であり、極めて自然な過程であるとさえ考えられている。だが他方で、この自然過程を止める手段が二つあるといわれている。その一つは、「赦す」ことである。ここでの赦しとは、復讐の連鎖を止めるためになされる、全く予期できず新しく始まる活動である。もう一つの手段は、「罰する」ことである。こうしてアーレントは、赦しの対極だと思われがちな罰を赦しの代替物と規定し、復讐に対立する二種類の活動として、赦しと罰を並置した。

¹⁶ Martha Minow, *Between Vengeance & Forgiveness: Facing History after Genocide & Mass Violence*, Beacon Press, 1998, pp. 9-24.

¹⁷ 本節は、以下での議論を一部要約したものである。拙稿「不可能な赦しの可能性——現代宗教哲学の観点から」『宗教と倫理』第4号、宗教倫理学会、2004年、pp. 66-69。

¹⁸ Hanna Arendt, *Human Condition* [orig. 1958], The Univ. of Chicago Press, 1998, p. 236ff.

だが、アーレントの図式には、不明瞭な点が残る。その最も大きな点は、罰の内実が分からないという点である。罰とは、誰が罰するのだろうか。被害者が加害者を直接罰することまで罰と呼ぶのだろうか。その場合、罰と復讐とはどう違うのだろうか。ここで重要なのは、P. リクールによる復讐理解である¹⁹。彼は、罰を正義と呼びかえながら、罰と復讐が「同根」の現象であることを認める。何故なら、復讐を求める声も、罰を求める声も、ともに「不正 (injuste) に対する憤り」から発せられるものだからである。だからこそ、現代においては、司法制度という媒介を経ることで、被害者と加害者の間に「正しい距離」を挿入し、復讐が罰へと昇華するよう慎重な手続きが踏まれているのである。

したがって、罰と復讐の対立は、単なる対立ではない。それらは、「不正への叫び」という起源を同じくするからこそ、より慎重に区別されねばならないのである。では、もう少し考えを進めて、こう問おう。そうした声が、声を挙げた瞬間に霧散してしまわず、「残る」のは何故か。受苦を被った者がその声に駆り立てられて復讐に走ったり、裁判に訴えたり、誰かがその声を聞き届けるのは何故なのか。そうした疑問に答えるための鍵となるのが、「記憶」という語である。

4. 復讐と記憶——復讐の三要件

記憶と復讐の関連を問う場合、まず私たちは、「誰が」復讐するのかを考えねばなるまい。ここでは、両者の連関を浮きあがらせるため、復讐に第三者が介入する場合に話をあえて限定し、復讐における「誰」が交錯する事例、すなわち、「A が B によって何かをなされ、C が A のために B に復讐をおこなう」事例について考えていきたい。しかも、より厳密に、「(自分が) 復讐する立場に立つ最小限の可能性さえをも、潜在的に奪われた人が存在する」条件下における復讐について考えたい(殺人への復讐など)。

そのような復讐について、こう問おう。何故、復讐するのか。その最も根本的な理由は、罪を犯した者への「憎悪」に他なるまい。しかし、それだけでは何も述べたことにはなるまい。そこで、その憎悪を可能にさせ、さらに憎悪を持続させているものが何なのかを見定める必要がある。そのため、より正確に問い直そう。何故、

¹⁹ Paul Ricœur, "Sanction, réhabilitation, pardon" [orig. 1994], *Le juste* 1, Esprit, 1995. "Justice et vengeance" [orig. 1999], *Le juste* 2, Esprit, 2001.

自分とは異なる誰かが犠牲者なのに、第三者である自分が復讐をおこなうのか、と。恐らく、その理由として挙げられるのは「犠牲者の無念を晴らすため」ではなかろうか。だが、実はそうした理由を理由たらしめるには、いくつか前提が必要とされる。

第一に、被った受苦は、相手にも同等のものが要求されねばならないという「同等性」の前提。文字通りの同害復讐。この前提は、同等性要求とでも呼ぶことができよう。

第二の前提は、「犠牲者が、同等性の要求を求めているであろう」という前提である。それを、こう言い換えよう。「自分は、犠牲者の正しい記憶を引き継いでいると任じている」、と。これを「正当性」要求と呼んでおこう。ただし、この正しい記憶とは、犠牲者が頭の中に抱いていた中身と合致するという意味での正しさとして理解する必要はない。死者の記憶など、そもそも直接的に肉声として生者には届くことはないし、仮に届くとすれば、様々な媒介（物語的変容など）を被った形でしかない。したがって、正しい記憶の引き継ぎとは、実際の形態としてはいわば「不純さ」に塗れたものであろう。むしろ、その正しさとは、犠牲者に対する、そして過去そのものに対する生者の「忠実さ（*fidelité*）」という意味での正しさとして理解すべきである。犠牲者に、そして過去に忠実たらんと思わない者は、復讐をおこなおうとは考えないだろうからである。

最後に第三の前提、それは「犠牲者に代わって、自分が復讐をおこなう立場にいる」という前提である。この前提はこう言い換えられる。「自分が、犠牲者の正しい記憶を引き継いでいると任じている」、と。つまり、犠牲者の代理を務められるという自己認識である。この前提は「代理性」要求と呼んでおこう²⁰。

これら三つの前提のうち、第一の同等性要求は、復讐のみならず、罰をも可能にさせていることは容易に理解されよう。リクールは、復讐も罰もともに不正への叫びが起源だと述べていたが、不正とは同等性が失われている状態のことだからである。よって、正当性要求と代理性要求、つまり記憶に関わる二つの要求が復讐行為を特徴づけている。私たちはしばしば、復讐という事態を、まるで一種のエネルギー保存の法則に基づき、理解可能だと考えることがある。そうした理解は、憎悪と

²⁰ さらに言えば、この代理性要求には、付随的な要求として、「他の人よりも自分のほうが復讐する人間たるに相応しい」という自己認識も含まれている場合があるだろう。この自己認識は、復讐の必要条件というわけではないが、「正統性要求」とでも呼ぶことができよう。復讐という行為は、犠牲者－復讐者－加害者という狭い人間関係には限定されない一面も有している。

いう感情だけに基づく、感情の錬金術ならぬ「感情の算術」とでも形容できよう²¹。しかし、その感情の等式が成立してしまうのは、復讐者の前提、つまり、同等性要求のみならず、正当性要求と代理性要求をも暗黙のうちに受け入れているからなのである。

ちなみに、正当性要求、すなわち過去への「忠実さ」とは、リクールが記憶論や証言論において最も重視した概念であり、それこそが、歴史的作業全体の最根底に置かれるべき倫理的な概念だとされた²²。しかし、皮肉にも復讐もまた、その忠実さによって可能になっているのである。犠牲者に忠実であることは、必ずしも倫理的行為を生むとは限らないのだ。

5. 復讐するは誰にあり？

以上より、第三者による復讐という限定がつくにせよ、復讐を支える諸前提は明らかになったであろう。復讐者は単に同等の罰を求めているのではない。もう自分では復讐しえない者に代わり、その記憶を引き継ごうとしているからこそ、復讐するのである。それは、犠牲者の暗い記憶に真摯に応答せんとする、ある意味で法外な倫理に属しさえする。

しかも、第三者を復讐に駆り立てるほどである以上、この記憶は、いわばしつこい記憶、放棄することが不可能な記憶である。私たちは忘れたいことを忘れることができない以上、憎悪をかきたてるような事件の記憶を忘れようとする、それは記憶の抑圧という形態を取りかねない。そして、フロイトが述べたように、記憶の抑圧とは「[忘れたものや抑圧されたものを] 記憶として再生するのではなく、行為として再生し、知らず知らずのうちにそれを反復してしまう」という状態²³、いわゆる「強迫反復」へとその人を追い込んでしまいかねない。したがって、その第三者は、やはり何とかして犠牲者の記憶を引き継ごうと思うだろう。こう言ってよければ、もはや自分では復讐しえない犠牲者の行き場のない暗い記憶が、何とかして救済されることを欲するだろう。この暗い記憶は、果たしてどのように救済され

²¹ 「感情の錬金術」とは、以下における重要概念である。高橋哲哉『靖国問題』，ちくま新書，2005年。

²² Ricœur, “La marque du passé”, *Revue de métaphysique et de morale* 105, 1998, p. 17ff. *idem*, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Seuil, 2000.

²³ Sigmund Freud, “Erinnern, Wiederholen und Durcharbeiten” [orig. 1914], *Studienausgabe Ergänzungsband: Schriften zur Behandlungstechnik*, Fischer, 1994, pp. 209-210.

うるのだろうか。復讐以外に手があるというのだろうか。

ただし、救われず、行き場のない記憶の救済といっても、オリゲネス、ベンヤミン、カッチャーリらを魅了した、かの概念、救われずに見捨てられた被造物たち全てが神によって天へと救済される「アポカタスタシス（帰還）」のようなものを考えているわけではない。私としては、犠牲者の記憶の救済をそうしたモデルで考えることは不適切だと言わざるをえない。その理由は、「ただ一人救いうる神」を立てることによって、その神に対して「主権性 (souveraineté)」が付与されてしまうからである²⁴。事実、キリスト教神学者、ラディカル・オーソドクシーの旗手ミルバンクは、記憶の救済を神による赦しに求め、その理由をこう記している。「何故なら、神のみが、我々全員を代表することができる適切な主権的権威だからである」と²⁵。だが、「(自分が) 復讐する立場に立つ最小限の可能性さえをも潜在的に奪われた人」とは、同時にあらゆる主権性をも奪われた者であるはずだ。その座に、その記憶を引き継ぎ、それを救済することができると思えるものが登場するのは、たとえそれが神であれ、奪われた者の立場を略取することではないのだろうか。それは記憶の救済ではなく、むしろ、最も決定的にして最終的な形態を纏った記憶の忘却に他ならないのではないだろうか。

こうした批判に照らすならば、実は、「犠牲者に代わって復讐する」代理性要求そのものが、根本的に問いただされねばならない。要するに、犠牲者に代わって復讐したことが、犠牲者の記憶を引き継いだことになるのか。犠牲者がもはやなくななくなったことをその犠牲者の名の下になすことは、その犠牲者の立場を密かに占有することなのではないか。私はこうした理由から、犠牲者の名の下になされる復讐は、本質的に犠牲者への忠実さを裏切る行為だと考える。つまり、代理性要求を掲げると、正当性要求を掲げると根底において相容れない。この点に、本論文の一つの問題設定「復讐という行為の内側から復讐を禁じる理由を明らかにすること」の帰着点がある。復讐が禁じられる理由とは、犠牲者に代わることが、復讐する能力さえ奪われた犠牲者に最後に残されている場——復讐する能力が奪われているという立場——さえをも占有し、犠牲者を「なかった」ものにする忘却の最後の閃を打ち込むからなのである。

²⁴ 記憶と主権性の関係については、デリダの著作から着想を得た。Jacques Derrida, “Le siècle et pardon”, *Foi et savoir: Suivi de le siècle et le pardon*, Seuil (col. Points), 2001, pp. 132-133.

²⁵ John Milbank, *Being Reconciled: Ontology & Pardon*, Routledge, 2003, p. 60.

6. 眠らない記憶の場

しかし、第三者による復讐が原理的に成立しないからといって、復讐の念に駆られたその人には、一体何ができるのか。行き場のない暗い記憶を忘却するのでもなく、誰かが代わりに引き継ぐのでもなく、一体、どうしたらよいのか。

ここで思い出されるのが、アーレントも言及し、また近年、宗教哲学をはじめ方々で主題とされている「赦し (pardon)」という、キリスト教的光彩を強く帯びた概念かもしれない。だが、これまで復讐について考えてきたことは、赦しにも当てはめるべきである。犠牲者以外の第三者によって赦しがなされる場合、それは犠牲者が失った赦す能力を占有することと同義であり、それは記憶の引き継ぎの名を騙った記憶の抹消の最終宣告となってしまう。厳密な意味で赦しうるのは、まさにその赦す能力を奪われた犠牲者当人なのである。デリダが赦しについて述べた言葉は、そうした意味において解されるべきである。

赦しえないものが存在するという事実から始めないといけないようだ。事実、赦しえないものだけが、赦すべきものではないだろうか？……赦しとは、不可能なことをすることによってのみ可能となりうるのだ²⁶。

それでは、復讐の念に駆られるほどの第三者にできることは何なのか。その第三者が赦すことではない。「犠牲者の記憶」への忠実さ(=正当性要求)を保持しつつ、その記憶を占有の形態のもとで引き継ぐのではなく、現在へとそのまま「目覚めさせておく」ことではないだろうか。それはすなわち、復讐する可能性も赦す可能性も奪われた犠牲者に、その可能性を返してやることである。これこそが、第三者が主権性を占有することのない、記憶の救済と呼びうる事態ではなかろうか。

この点で、近年の宗教学の分野における「死者」再考の動きは、注目に値する。たとえば、末本文美士氏はこう言う。

……はたして生者の記憶の継承だけで、本当に死者たちを受け継いでいけるのだろうか、という疑問は率直に提示されうる。生者の力をそれほど信賴してよいのであろうか。生者だけで記憶を維持し、新たな未来を築きうると考えるのは、あまりに生者の傲慢ではないだろうか²⁷。

²⁶ Derrida, *op. cit.*, *Foi et savoir*, p. 108. 「不可能な赦し」については、以下を参照。拙稿「不可能な赦しの可能性」(前掲)。

²⁷ 末本文美士 「《暴力——破壊と秩序》序論」『岩波講座 宗教8 暴力——破壊と秩序』, 岩波書店, 2004 年, p. 16。

こうして末木氏は、慰霊碑の問題などを死者の観点から捉え直すことを提起しつつ、その方法として「死者の現象学」の可能性に思いを馳せている。私たちの語法に翻訳すれば、その現象学とは、復讐する立場に立つことを奪われた者自身に、もう一度その可能性を返してやる思惟の営みである。

だが、記憶を目覚めさせておくとは如何にしてか。かつてなら、降霊術などがその役を引きうけていたのだろうが、現在、そうした文化的構想力は失われて久しい。また、第2節において、これまで宗教が発明してきた暗い記憶との付き合い方の二種類のシステムを挙げたが、そうしたシステムにさえ、そうした「暗い記憶を目覚めさせておく」営みは収まりきらないように思われる。

ここにおいてこそ、第1節で触れた「記憶の場」の概念が、根本的に再考されねばならない。既に見たように、現在、追悼・慰霊の場は、生者のアイデンティティ・ポリティクスの空間として作用している。つまり、死者たちの記憶の場を、生者が占有しているのである。そこに作用しているのは、他ならぬ、復讐における「記憶の占有」と全く同様の「場の占有」である。つまり、「代理性要求」が卓越的に機能しているのである。

しかし、だからといって、それではその場を死者たちにまるごと返してやればよいかといえ、それはそれで、苦しむ死者たちの暗い記憶を忘却の風雨に晒すことになってしまうだろう。たとえば、都市の一部を埋葬空間として隔絶し、通常は生きる者が立ち入ることのない「死者の空間」を堅牢に築くことで、私たち生者は死者とは無関係だという顔をするかの如く。いや、より厳密に言うならば、二つの空間を分離させることで、苦しむ死者の暗い記憶は向こうの空間に追いやられ、生者に扱うことの可能な死者の観念だけをこちら側に抽出しているのである²⁸。私たちは、こうした空間の分離において、暗い記憶に関する正当性要求を喪失する。

私たちが再考せねばならないのは、こうした場の観念、「場の占有」の観念である。暗い記憶を前にして、代理性要求を掲げることなく、正当性要求を保持しうるような形で、死者と場を分有することが果たして可能か²⁹。「同一の空間は同時に二つのものが占めることができない」とはフロイトの言葉である³⁰。私たちもまたそ

²⁸ 以下も参照。小泉義之『弔いの哲学』、河出書房新社、1997年。

²⁹ 分有の問題を最も徹底的に思考した思想家として挙げられるのは、J.-L. ナンシーであろう。だが、ナンシーにおいても、「死の共同体」（個人が死を通じて共同体と一体化し、共同体が完成するあり方）が批判の俎上にあげられるだけで、「死者との共同体」といった主題は思考されていない。Jean-Luc Nancy, *La communauté désœuvrée*, Christian Bourgois Éditeur, 1986.

³⁰ Freud, "Das Unbehagen in der Kultur" [orig. 1930], *Studien Ausgabe Bd. IX: Fragen der*

うした当然の見解に基づき、死者の空間と生者の空間を分離させて考えている。しかし、美術史家の田中純氏は、縄文環状集落に関する認知考古学的な知見を素材としつつ、生者と死者のテリトリーを区別しないような都市構成、さらに言えば、「生者と死者による二重の占有に耐えうる空間」の存在可能性を示唆している³¹。こうした「二重の占有」が可能な場を現代においても考えることは不可能なのだろうか。私たちがそこを占めながらも死者の記憶が目覚めたままではいる空間を思い描くことはできないのだろうか。たとえば、追悼施設なるものを死者の安らかな眠りを祈る場ではなく、死者が目覚めている場として捉え直すことで。少なくとも、私たちは、代理でも忘却でもない仕方で、救われぬままの暗い記憶と付き合う新しい形を模索すべきであろう。

このような点で、最近、寺尾寿芳氏が教会という場を「死者とともにある親密圏」として規定し、そこに死者の記憶を現臨させんとする主張をおこなっている点は、極めて注目に値しよう。「親密圏は本来的に互いの傷をなめあうような自己確認の場ではない。……意図的にせよそうでないにせよ徹底した剥奪を経た死者の記憶が未生の人間へと云わば暴力的に譲渡刻印される場所と云ってよいのである」³²。本論文は、復讐という問題を内在的に分析することで、寺尾氏のこうした神学的な教会論を宗教哲学的に理論化し、それを特定宗教に限定されない問題へと開いたものだということもできよう。ともあれ、本論文が目指したかったのは、暗い記憶の場に対する思索への「端緒」を開くことである。

ただし、そうした「暗い記憶の場」において目覚めたままの記憶が、必ずしも加害者を赦すとは限らない（そもそも、赦さねばならない義務はない）。赦すのと等しく、復讐する能力も返還されるからである。死者たちは、加害者を、生者を、世界を恨んだままなのかもしれないのだから。「目覚めたままの犠牲者」が赦しと復讐のいずれを選ぶのか、私はその問いを開いたままにせねばなるまい。ただ言えることは、私たちは、単に彼ら彼女らを記憶するのではなく、彼ら彼女ら自身の暗い記憶によって記憶され、それに晒されている存在なのだ、ということである。

Gesellschaft / Ursprünge der Religion, S. Fischer, 1994, p. 203.

³¹ 田中純「心の考古学へ向けて——都市的無意識のトポロジー」『10+1』No. 35, INAX 出版, 2004年, pp. 10-11。また、関連して以下も参照。田中純『死者たちの都市へ』, 青土社, 2004年。

³² 寺尾, 「死体とともにある寛容」(前掲), p. 3年。

キーワード：

死者倫理、復讐、記憶の場、暗い記憶、宗教哲学

KEYWORDS:

Ethics for the dead, Vengeance, Place of Memory, Dark Memory of Victims,
Religious Philosophy

キリスト教と禅の相克と調和

—ヴィリギス・イエーガーの場合—

清 水 大 介

(花園大学・文学部 教授)

(和文要旨)

標題は「キリスト教と禅の相克と調和」である。キリスト教と禅の「相克」の面では、禅とキリスト教神秘主義によって、苦悩する現代人の救済に挺身した司祭イエーガーが、バチカン教理聖省より活動停止処分を受けた事件を取り扱う。キリスト教と禅の「調和」の面としては、グローバル化した世界におけるキリスト教と仏教の相互対話の深化と将来の諸宗教の統合の可能性のために、イエーガーにおいてどこまでキリスト教神秘主義と禅が同質的であるかを検討する。イエーガーにおけるキリスト教神秘主義と禅の共通性としては、第一に、「意識の集中」と「意識の空化」という二つの修練の構造が同一であることが挙げられる。第二に、キリスト教神秘主義の神の経験は、禅で「真空妙有」とか「一切現成」といわれている経験と非常に似通っている。神は「無相の自己」である。しかも、人間が絶対者と等しいのではなく、絶対者から人への通路が開かれているだけであるということも、キリスト教神秘主義と禅に共通の特色である。

(SUMMARY)

The title reads "Conflict and Harmony between Christianity and Zen." In regard to a conflict between Christianity and Zen the case of Jäger is treated here. In this case the Benediktine Father Willigis Jäger by Würzburg, who spiritually assisted despairing people in the courses of mysticism and Zen for a long time and successfully, was given a speech-, writing- and course-prohibition by the Roman Congregation for the Doctrine of the Faith. Now the question about the harmony between Christianity and Zen, above all between mysticism and Zen, must be set up necessarily for the deepening of the discussions between Christianity and Buddhism and also in view of the possibility of an integrating of religions in the age of globalization. Therefore this paper examines, how far the Christian Mysticism agrees with the Buddhist Zen in Jäger's thoughts. It concerns his mystic key

sentence: “God reveals himself in the tree as tree” which you can find a correspondence with Zen and also with Buddhist basic ideas at all. The point is the absolute realization, which manifests itself from the absolute nothingness, that is, the realization of the formless self, which is felt with the Christian Mysticism as God. It must be pointed out, however, that a human as the particular cannot be the absolute, although he contains it as it were in himself, but that only the absolute can become human. The same says now also in Zen.

序

標題は「キリスト教と禅の相克と調和」である。キリスト教と禅の「相克」の面では、禅とキリスト教神秘主義によって、苦悩する現代人の救済に挺身した司祭イエーガーが、バチカン教理聖省より活動停止処分を受けた事件を取り扱う（第1節）。キリスト教と禅の「調和」の面としては、グローバル化した世界におけるキリスト教と仏教の相互対話の深化と将来の諸宗教の統合の可能性のために、イエーガーにおいてどこまでキリスト教神秘主義と禅が同質的であるかを検討する（第2節と第3節）。紙幅の制約のために、当然起こってくるはずの疑問である「絶対者の人格性と人格神宗教」の問題については、ここでは割愛しなければならなかった。この問題の解決に向けての糸口だけ前もって述べておくならば、イエーガーのいう人と神との合一の根源の働きである「第一現実」には、人格神信仰において向かい合うとされる人と神とのコミュニケーションの働きの当体が入っているのである。イエーガーの禅と神秘主義思想については、到底ここで書きつくすことはできないので、関心の持たれる方は、是非とも、

http://www.geocities.jp/simizu_daisuke/index.html

を訪問して下さいようお願いします。

第1節 イェーガー事件（2002年）

すでに早くから、キリスト教神秘主義の代表者であるエックハルトのドイツ語説教と東洋の禅思想の間には類似点が多く、両者の親縁性が高いことは禅思想の側から指摘されていた。この面の比較研究で先駆的な業績を挙げたのは、鈴木大拙、西

谷啓治、上田閑照ら禅の人々である。

キリスト教神秘主義の側から禅へ接近した先駆者には、例えばトラピスト会修道士のトマス・マートンがいる¹。しかし、彼は禅を実修したわけではない。

キリスト教神秘主義の人が禅をも実修し、両者の親縁性について語りうるという、人類文明史上画期的な事態が生ずるようになったのは、何ととっても、カトリック教会が第二バチカン公会議（1959～1965）で他宗教との対話路線を打ち出してからである。

日本では、イエズス会のフーゴー・^{えのみや}愛宮ラサル（Hugo M. Enomiya-Lassalle）神父が、いち早く 1956 年から小浜の^{おぼま}原田祖岳老師のもとで本格的な禅修行を開始し、後年ヨーロッパにおいて熱心な禅の普及活動を行った。

ヨーロッパにおける愛宮ラサールの努力からは、たくさんのキリスト教聖職者で禅の修練を実修する人が育っていった。その代表的な一人に、ドイツ、ヴュルツブルクのベネディクト会修道院のヴィリギス・イエーガー（Willigis Jäger、1925 年生）神父がいる。若い頃からキリスト教神秘主義に深い関心を抱いていたが、すでに修練の仕方の伝統が失われ、実践的にどうやったらよいのか、どうしてもわからないところがあったらしい。そこで、折から愛宮ラサルや弟子丸泰仙^{でしまるたいせん}らの努力によって欧州に広がり始めていた禅の修行に接近した²。

イエーガーは、ようやく 50 歳近くなってから、修道院の許可を得て 1975 年に鎌倉に派遣してもらうことができた。そして、原田祖岳の法系に当たる山田耕雲老師のもとで 6 年間に渡り禅修行に没頭し、1981 年に室内を終了した。それ以前の年月を含めると、12 年に渡る歳月をイエーガーは禅の修行に捧げたことになる。帰国後、1983 年にヴュルツブルクの修道院の付属施設として瞑想センター「ハウス聖ベネディクト」を設立し、禅修行を取り入れたキリスト教神秘主義の修練と霊性の復興に力を尽くした。1996 年に、耕雲老師の後継者の窪田慈雲老師に嗣法し、正式に禅の師家の資格を取得している。仏陀の法系にも正式に入ったのである。

イエーガーが「ハウス聖ベネディクト」で開催したキリスト教神秘主義（観想 Kontemplation）と禅（接心）の講習会は、非常な人気を集めた。講習会中は、一日

¹ Merton, Thomas, *Mystics and Zen Masters*, New York 1961; Merton, Thomas, *Zen and the Birds of Appetite*, New York 1968.

² 「私は苦労して自分で道を探さなければなりませんでした。神秘家たちの（テキストの）記述を見つければかりのみで、（実際どのように修練するかという）彼らの実践は見つけませんでした」（Jäger, Willigis, *Die Welle ist das Meer*, Freiburg i. Br. 2000, S. 120。以下、WM120 というように略記する）。

に百人くらいの受講者と個人的カウンセリング（独参）を行うこともあったと伝えられる。「ハウス聖ベネディクト」時代の最後の頃には、一年間に2000人以上の講習会参加者があった。様子のわからない新興宗教としての禅ではなく、カトリックの司祭がやっている神秘主義と禅ということもあって、大きな信頼が寄せられたようだ。

2002年の時点で、イエーガーの弟子は、全欧州とアメリカ・フィリピンにまで広がり、登録者数は約7000人に達するといわれる。著書の公刊や講演活動も活発である。著書は英訳も含め、各国語に翻訳されている。カトリック聖職者の顔を合わせ持っているとはいえ、イエーガー^{こうん}虚雲老師はその活動力と成果において、現在西洋世界最大の禅の老師であるといっていよう³。

だが、これだけ活動が目立ってしまうと、カトリック教会内超保守派⁴が黙っていない。

確かに、イエーガーは神秘主義的ないし禅的に、信仰箇条を超える「超宗派的靈性」（transkonfessionelle Spiritualität）（WM59）を主張する。禅の「教外別伝」に相当する。それに対して、超保守派はヨーロッパの中世的な世界観に依拠するカトリックの伝統的なドグマを至高のものとする。しかし、イエーガーは、超宗派的靈性の存在を唱えながら、同時に各自が出自の宗派に留まるように勧めている。彼自身もキリスト教聖職者であることを止めようとしない。なぜなら、超宗派的靈性はどの宗派をも超越しつつ、どの宗派にも宿っていると彼が考えるからである。だから、神秘主義的ないし禅的な超宗派的靈性という主張自体は、超保守派によるイエーガー排斥運動の直接的な訴追理由にはならない。理由はもっと表面的であり、動機は政治的である。

イエーガーは、講習会で実際に精神的に苦悩する人々とのカウンセリングを繰り返す中から、経験主義的に思想形成を行ってきた。机上の空論を展開しているわけではない。ところが、講習会発足の当初こそキリスト教関係者が多かったが、次第に洗礼を受けていない人々や、教会から離脱しながら靈的探究を求めている参加者の割合が増えていった。受講者の層が飛躍的に広がってしまったのである。そこで、こういう真に迷える人々を何とかして現実に宗教的に救っていくことが、イ

³ 現在の講習会センターになっている「ベネディクトゥス・ホーフ」には、全欧州から約三百の坐禅グループが結集している（イエーガーのインターネット・ホームページより）。

⁴ ここで「超保守」という用語は、一般報道機関で使用されている使い分けに従った。超保守派自身は、自分を超保守と呼ばないであろう。

イエーガーの大きな課題になった。そのために、彼は次第にカトリックの信仰箇条や聖書を現代にマッチするように再解釈する必要に迫られるようになった。また、苦悩する現代人に宗教をわかってもらうために、現行のカトリック信仰箇条とは必ずしも相容れない現代科学の世界観の受容の方向に進むようになった⁵。だが、こうした柔軟な、変革をも辞さない司牧活動が、反面、現代の時流に抗して超保守的な態度を堅持するバチカン教理聖省の引き締め路線とは矛盾するであろうことは、今日事情を知る人には誰しも理解されるところである。イエーガーの、苦悩する現代人の救済への献身的努力と徹底的な現実主義が、超保守派との対立を招いたとみてよい。そして、開かれた愛の精神による衆生済度への献身的努力と、それに基づく徹底的で柔軟な現実主義こそ、キリスト教神秘主義と禅に共通する本質的態度であった。

かくして、イエーガーは、彼の先達のキリスト教神秘家たちに襲ったのと同じ運命を辿ることになる。修道院を統制しているローマのバチカン教理聖省に、超保守派の活動家グループから直接訴えがなされた。教理聖省は中世の異端審問庁の後継機関でもある。ウルトラ保守派の親衛隊グループは、イエーガーの講習会にこっそりスパイを送りこんで、異端情報を収集したらしい。バチカン内では、第二バチカン公会議当時の開放的で改革的な雰囲気は、ポーランド出身の超保守的なヨハネ・パウロ二世の長期政権のもとで、完全に引き締めめに転じていた⁶。遂に、法王の右腕の教理聖省長官のラッツィンガー枢機卿（現法王ベネディクト十六世）が動き出した。そして、イエーガーとの間でほんの僅かなやり取りがなされたあと、2002年初頭にイエーガーの司祭職に対して活動停止令が発令された。中世だったら、異端宣告で火刑というところだっただろう。教理聖省内における審理は非公開である。事件は世論の注目を集めるところとなった。超保守派の活動家たちは凱歌を上げたが、一般世論はおおむねイエーガー神父に同情した⁷。イエーガー神父に関するドキュメ

⁵ Jäger, W., *Das Leben ist Religion: Stationen eines spirituellen Weges*, München 2005, S. 121-123.

⁶ 引き締めめに転じた理由としては、伝統的なキリスト教信仰の精髓を守り、カトリック教会という巨大組織の瓦解を防ぐという意図が推定される。

⁷ 禁止令に対する世論の態度の例を挙げると、「カトリックとプロテスタントのクリスチャンのイニシアティブ」という団体は禁止令を即刻解除するように要求している。「事実上職業禁止と等しいではないか」というのが理由である。また、事件を報道した「南ドイツ新聞」や「パブリック・フォーラム」の新聞読者欄では、ヴィリギス神父が「教会の他の公職保持者よりももっと、探し求めている人々を再び神へと近づけた」ことが指摘され、活動禁止令の一番の意図が教会の権力保持と真なる信仰の独占要求にあるのではないかと批判されている（NDR 北ドイツ放送局 2002 年 6 月 23 日 8 時 40 分ラジオ放送、アンナ・ハルトヴィッヒ執筆「真夜中は昼の始まり」より）。

ンタリー放送番組が一度にいくつも流れた。インターネット検索エンジンは、イエーガーに関するリンク集を特別に設置した。抗議の手紙が新聞社や司教区宗務局に殺到した。人々は、イエーガー神父が、「ハウス聖ベネディクト」での講習会を通して、悩める一人一人の魂の面倒を見、失われたキリスト教信仰への本当の霊的な目を開かせ、再び教会へと立ち帰らせ、もって人々を救う活動を地道にやってきたことをよく知っていたからである。こうした圧倒的な世論の声は、反面、現時点におけるいわゆる「要塞バチカン」と形容される状況を図らずも描き出しているといえるかもしれない。だが、司教によるとりなしがなされたにもかかわらず、一度出たローマの活動停止令は撤回されなかった。

暫くの沈黙の後、イエーガーは、各方面と協議の末、活動を続行しても周囲に迷惑がかからないように、修道院に対して暫時の休暇を取ることを決意する。このことは、長年住み慣れた修道院から離れることと司祭の権能の一時停止を意味した。ベネディクト会修道士ではあり続ける。「これまで付き添ってお世話してさしあげた方々を、ここで見捨てるわけにはいかないのです」と彼は語っている。このとき、彼は 77 歳の老人となっていた。修道院長は「いつ戻ってきてもまた受け入れる」と公式声明を発表した。しかし、もう修道院付属の「ハウス聖ベネディクト」を使うことは許されない。幸いに、ある女性投資家が、昔ベネディクト会修道院として使用されていた「ベネディクトゥス・ホーフ」という古い建物を提供してくれた。ヴェルツブルクの郊外に位置する。建物の改修工事を終えてから、2003 年末より、イエーガーとその仲間たちは、またそこで元気に講習会を再開しているようである。

第2節 キリスト教神秘主義の修練と禅修行の構造的類似性

さて、それでは、そもそも、イエーガーの双修したキリスト教神秘主義と禅には、どの程度と同質性が見られるのであろうか。こうした考察は、キリスト教と仏教の相互対話を深め、将来の諸宗教の統合の可能性を探るのに、必要な基礎を提供するであろう。

イエーガーは、キリスト教神秘主義と禅の同質性について次のように語っている。

私としては、長年の禅修行によって初めて、キリスト教神秘主義がその核心において禅宗とまさしく同じことを教えている、とわかりました。(WM65)

禅がキリスト教神秘主義と同じ構成要素を含み、困難も経験それ自体も広汎に

同じであるということを見出すことは、私にとってわくわくするような素晴らしいことだったです。(WM117)。

キリスト教神秘主義と禅の共通性は、まずその修練の仕方の根本構造の類似にある。修練の仕方の根本構造には二つあって、それは意識の集中 (Sammlung) と意識の空化 (Entleerung) である。この二つの修練の根本構造はキリスト教神秘主義と禅に共通である⁸。

意識の集中とは、心をまとめ、しずめる修練である⁹。それには、ある一焦点に意識を集中・統一するとやりやすい。意識の集中点として利用されるのは、一般的には呼吸、音声、単語、連祷句などである。典型的には、キリスト教では「イエスの祈り」¹⁰、禅では公案「無」が意識集中の焦点として使用される。その他の宗教では、浄土教では念仏、スーフィズムではアラーの名前、ヨーガでは聖なる「オーム」が、修練の際に意識が集中する焦点として使われる。

イエーガーの講習会では、「イエスの祈り」よりもさらにつづめて、英語なら love とか God、ドイツ語なら Jesus とか Logos のような任意の一単語を念ずるようにさせているが、これはイエーガーが禅の影響を受けて独自に新しく発案したのではなく、すでに過去のキリスト教神秘主義で行われていた修練の方法を踏襲したにすぎない。その代表例は十四世紀英国の作者不詳の神秘主義の著作『不可知の雲』に見られる¹¹。

こうした意識の集中の修練において大切なのは、念ずる単語の意味についてあれこれ考えるのをやめるだけではなく、一般にあらゆる雑念と分別活動が停止されなければならないということである。雑念と分別活動の停止については、『不可知の雲』だけではなく、十字架のヨハネ、アビラのテレサ、オーガスティン・ベーカー、

⁸ WM119, 51. Seitzinger, M. und Höcht-Stöhr [Hrsg.], *Wie Zen mein Christsein verändert*, Freiburg i. Br. 2004, S. 59 f.

⁹ 「意識の集中」は、仏教では「サマーディ」（三昧）と呼ばれているものである。また、それは、日本のカトリック教会で「潜心」と呼ばれているものに対応している。「潜心の祈り」などと言われる。

¹⁰ 「イエスの祈り」とは、東方教会、特にヘシカスモス（静寂主義の意で、アトス山を中心に起こった神秘主義思想。グレゴリオス・パラマスが代表者）で行われた簡素な祈り方。吸う息でイエスの名を唱え、吐く息で「罪人の私をあわれみたまえ」と唱える。その際、意識の焦点を頭脳から心臓に移すようにする。

¹¹ 『不可知の雲』第七章の末尾で「単語を念ずる」ということが論じられている。Johnston, William (ed.), *The Cloud of Unknowing and The Book of Privy Counseling*, New York 1973, p. 56 参照。また、同じ頁では、念ずる単語の意味を考えてはならないことも述べられている。『不可知の雲』の日本語訳には、奥田平八郎訳、現代思潮社、1969年、と、斎田靖子訳、エンデルレ書店、1995年、がある。後者には「個人カウンセリングの書」も付いている。

エックハルトなど、他の神秘家たちも一様に主張していることである¹²。そうしなければ、観想において神経験に到達することはできない。観想や接心の修練の実際には、七転八倒の心ブロックや魔境との闘いが繰り返される。その場合頼りになるのが、集中の依りどころとなる単語や音声である。

意識の集中の修練のあとか、または同じ時にも行われる修練が、意識の空化である。意識空間自体は元々空であり、鏡のように映すだけである。意識空間に浮かび上がってくる想念はすべて意識空間それ自体に固定化されず、一切はやり過ぎされるだけになる。ちょうど、鏡が、すべてのものを映すのに、そのどれとも自己同一化しないようなものである。こうした意識の空化の修練は、禅では「只管打坐^{しかんだざ}」であり、キリスト教神秘主義では「静謐の祈り」といわれるものに当たり、『不可知の雲』の作者の言う「裸の自己存在の覚知」¹³、十字架のヨハネの言う「愛をこめて注意を向けること」¹⁴、「純粹注意」である（WM119）。ここでは自我の活動が静まる。明るく目覚めたプレゼンスだけがある。想念は行ったり来たりするが、とどめられようとはしない（WM51）。

さらに、イエーガーは、エックハルトと『不可知の雲』を引きながら、集中と空化の道を歩む重要な手助けとして「愛と献身」を挙げている¹⁵。禅修行で日常唱える「四弘誓願」においても「衆生無辺誓願度」がトップにくる。

意識の集中と空化という二つの道は、自我の従来¹⁶の自己同定（アイデンティフィ

¹² Jäger, W., *Kontemplation*, Freiburg i. Br. 2002, S. 24-29.

¹³ *Ibid.*, S. 33. また、Jäger, W., *Suche nach der Wahrheit*, Petersberg 3. Auflage 2002, S. 212-216 も参照。『不可知の雲』の作者の後年の書簡集である『個人カウンセリングの書』第三章では次のように述べられている。「今や、全的にあなたの本体で、つまり、あなたの裸の存在を捧げることで、神を敬うだけで十分なのです。（...）自己の存在の覚知（awareness of your being）から、自己の存在の諸属性についての思念をすべて脱ぎ捨ててしまいなさい。そして、自己の存在とその他の被造物の存在に関する一切の個別的な些細なことから、完全にあなたの心を空虚（empty）にしてしまいなさい」（Johnston, William (ed.), *op. cit.*, p. 156）。心を空虚にし、裸の自己の存在の覚知だけになることで、あとは神からの働きを待つのである。

¹⁴ Jäger, W., *Kontemplatives Beten*, Münsterschwarzach 1985, S. 7. 十字架のヨハネは、瞑想の次の観想の段階において、「愛をこめて注意を向けること」について述べている。「そのようにして人間はただ、個々の行為をなすことなく、『愛をこめて注意を向けること』において神のそばにとどまる。そしてその際、自分のほうから努力することなく、端的で単純な『愛をこめて注意を向けること』の内で受動的な態度をとる。それは丁度誰かが愛に満ちた注意でもって目を見開いているようである」（Johannes vom Kreuz, *Die lebendige Liebesflamme*, III 33, Herder-Ausgabe S. 138、十字架の聖ヨハネ、愛の生ける炎、山口カルメル会改訳、ドン・ボスコ社、1992年（2版）、133頁）。十字架のヨハネに対するイエーガーの見方については、その他 Jäger, W., *Suche nach dem Sinn des Lebens*, Petersberg 6. Auflage 2003 (1. Aufl. 1991?), S. 98-105 を参照のこと。

¹⁵ Jäger, W., *Kontemplation*, S. 29 f.

ケーション）が崩壊するところにまで進んで行く。これまで自分だと思っていたものは、本当の自分ではなかったのである。それはエゴ（自我）にすぎなかった。本当の自己同定は、エゴ（自我）よりもはるかに深いところにまで広がっている（WM51）。

上のように、イエーガーの見るところでは、キリスト教神秘主義の修練と禅修行は、その根本構造をほとんど等しくしている。共通点は、意識の集中と意識の空化である。

第3節 キリスト教神秘主義と禅の根本経験の同質性

次に、イエーガーの見るキリスト教神秘主義と禅では、その最終的な根本経験がどの程度似通っているのか検討する。紙幅の制約から最も肝心な点だけを指摘するにとどまる。

最終経験への突破は純粋な恩恵による。自我の力で達成できることではない。それは不意に突然訪れる。抽象的に規定するなら、この経験は「一」の経験（Einheitserfahrung）であり「不二」（Nicht-Dualität）の経験である¹⁶。

イエーガーは、この「一」ないし「不二」の根本経験を表現するのに、アビラのテレサが『靈魂の城』の「第七の住居」で述べている記述（特に水の比喩と光の比喩）を援用している¹⁷。

他方、イエーガーは、彼の記述する根本経験の根源の「意識レベル」を「絶対空」と呼んでもいいと言っている¹⁸。

こうしたイエーガーの記述する根本経験は、色々なレベルと側面から成り立って

¹⁶ Jäger, W., *Das Leben ist Religion*, S. 71.

¹⁷ Teresa von Avila, *Seelenburg*, Freiburg i. Br. 1989, S. 207-239。アビラの聖女テレサ『靈魂の城』（聖母文庫）、聖母の騎士社、1992年、378頁から380頁まで。

¹⁸ Jäger, W., *Das Leben ist Religion*, S. 72。イエーガー個人の根本経験の記述については、さらに以下の書を参照のこと：WM45; Jäger, W., *Wiederkehr der Mystik*, Freiburg i. Br. 2004, S. 150 f. さらに、『観想』は彼の根本経験を敷衍して記述していると思われる：Jäger, W., *Kontemplation*, S. 37 f, 39, 44 f, 46-50, 51-57。ちなみに、イエーガーが好んで挙げる十字架のヨハネの詩に「私は知らないで知らぬ処に入り」という行で始まる詩がある。聖ヨハネが脱魂の後に1586年頃セゴビアで書いたものであるといわれる。この詩は、禅の見性の経験の一面を言い表しているといってもよいほどのものである。ルシアン・マリー編、西宮カルメル会訳注、『十字架の聖ヨハネ詩集』、新世社、2003年、77頁～87頁参照。WM55. Jäger, W., *Suche nach der Wahrheit*, Petersburg, S. 132, 182 f. Jäger, W. [Hrsg.], *Geh den inneren Weg: Texte der Achtsamkeit und Kontemplation*, Freiburg i. Br. 6. Auflage 2001, S. 102 f.

いると見ざるをえないが、その記述の根源の絶対否定面だけを取り上げてみれば、禅でいわれる「真空無相」のレベルを指示しているといつてよい。それは、認識する主観（自我）が消失し、従って主観に対置された客観もすべて消失した根源の（もはや第六識の「意」識ならざる）意識レベルの否定面である。絶対無の場所であり、無相の真の自己の深層の霊的レベルである。廓庵の『十牛図』の第八「人牛俱忘」、空円相に当たるといえよう。本来は言語表現不可能な「言語道断心行處滅」の意識レベルである。

さて、しかし、禅の「真空無相」の経験は、根本経験全体というメダルの片面にすぎない。もう一つの片面は、禅では「真空妙有」の経験といわれる。絶対無から一切が蘇^{よみがえ}ってくるところであり、「一切現成」^{げんじょう}ともいわれる。「真空無相」が絶対否定面であるなら、「真空妙有」は絶対肯定面である。「真空無相」と「真空妙有」と両方揃ってワンセットで初めて禅の見性となる。むしろ實際上重要なのは、この後者の「真空妙有」の経験のほうである。廓庵の『十牛図』の第九「返本還源」^{へんぽんげんげん}に相当する。

イエーガーの根本経験では、初めから、禅の「真空無相」の側面よりも、禅の「真空妙有」とか「一切現成」の経験といわれる側面のほうが非常に強い。若い頃の「サッカー場での神」¹⁹の経験からしてそうである。この重要な経験の側面を、彼は次のように定式化している。ここでは、「不二」における「一」は「神」と呼ばれている。

神は、樹には樹として、動物には動物として、人間には人間として、天使には天使として顕現しています。これらの存在事物（Wesen）とは別に神があって、それが存在事物にいわばめぐりこんでいるのではありません。そうではなくて、神は、これら存在事物の一つ一つなのです。しかも、神はこれら一つ一つの存在事物に尽きるものではありませんから、これら一つ一つの存在事物ではありません。そうではなくて、常に他の一切でもあるのです。まさしくこの経験を、神秘家はするのです。（WM84f）

ここでは、「神が万物の内に内在する」ということと「神の内に万物はある」ということとが一つのこととして言われている。その限りでこの言明は、「神は樹には樹として顕現している」というような、当惑を引き起こしがちな表現にもかかわらず、正統的なキリスト教神学に違反していないと見てよい。

¹⁹ Jäger, W., *Aufbruch in ein neues Land*, Freiburg i. Br. 2003, S. 15 f.

この文章はイエーガー思想の根本命題であるといえる。

私見であるが、この「神は樹には樹として顕現している」というイエーガーの根本思想は、本邦の天台宗や真言宗でいわれる「草木国土悉皆成仏」というのと変わらないと思われる。

イエーガーは、同じ経験を、彼の偉大な先達の十字架のヨハネもしていると見る。ヨハネにとっては、神は一切の事物に現じているものであった。彼は、「神はその本質において無限の優越性でもってこれら一切の被造物である」（『愛の生ける炎』4章5節）と言っている。「霊の賛歌」という一連の詩群において、その境涯が述べられている。

私の愛する方は 山々
森におおわれた 人影なき谷
見たこともない島々
ひびきわたる流れ
愛のそよ風の ささやき²⁰。

通俗的なキリスト教神学が、神と世界の二元論に立ち、世界の外に存在しつつ人間の罪惡を裁く人格神を想定してしまい、かえって人々の苦しみの種になっているのに対し、キリスト教神秘主義は、神と世界、神と個、神と我とは一つという融和的経験を基礎にもっている（WM79）。

イエーガーは「不二」における「一」を通例「神」と呼んでいるが、術語としては「第一現実」（Erste Wirklichkeit）と名付けている。この造語には、禅でいう「這箇^{しゃこ}」と同じような意味合いが感ぜられる。

「第一現実」とは、宇宙の生命^{いのち}である。それは、禅では「空」であり、ヒンズー教では「ブラフマン」であり、エックハルトにおいては「神性」、タウラーにおいては「最終根拠」と呼ばれたものである、とイエーガーはいう（WM82f）。イエーガーでは、神の経験が空の経験と一つに溶け合っている。彼には、同じ人間が本質的になすことである以上、宗教体験の根本というものは変わらないという確信があるようだ²¹。

「神は樹には樹として顕現している」というイエーガーの事物即神の経験は、禅

²⁰ ルシアン・マリー編『十字架の聖ヨハネ詩集』、51 頁。以上については、Jäger, W., *Kontemplatives Beten*, S. 22-30 を参照のこと。

²¹ 「私たちは皆人間として同じ根本素質を持っています」（Seitlinger, M. und Höcht-Stöhr [Hrsg.], *op. cit.*, S. 57）。

のほうでは、「一切現成」の経験とか「真空妙有」の経験として叙述されている。ただし、禅経験の場合では、「神」よりも「無相の自己」が主体となって「一切現成」ということが起こる。だから、禅の妙有の経験では、「無相の自己は、樹には樹として、動物には動物として、人間には人間として、顕現している」ということになる。禅のほうでは、釈尊が明けの明星を見て悟ったとき、「あっ、私が光っている」と思ったはずだといわれている²²。「聞くままにまた心なき身にしあらばおのれなりけり軒の玉水」（道元）といわれている禅の根本経験である。自己がないとき、すべてが自己である。「尽十方世界是沙門全身」（長沙）²³といわれる。普段は意識されていない自己の根源意識（清浄識）が世界の個々の事物となって現前する。それは丁度、自分の身体が完全に裏返しになって四囲の世界となって現前してくるよう感ぜられる経験である。真如の露現の経験である²⁴。だが、それは元々普段からそうなのである。それは、肇論で言われる「天地と我と同根、万物と我と一体」という根本事態であるが、この言い方では、すでに根本経験から万里も懸け離れていると感ぜられる²⁵。

上で、禅経験では「神」よりも「無相の自己」が主体となって「一切現成」が起こると述べた。実は、キリスト教神秘主義においても、根本の突破経験においては、神は自己として経験されている。

本当に神を経験することについて、イエーガーは次のように語っている。

本当の突破に到るなら、次のことが成り立ちます。すなわち、経験する者もなく、経験されるものもない、つまり、経験する者が経験されるものと一つであると純粹深層意識において自己経験する、ということが成り立ちます。エックハルトが言っているように、「永遠の言葉においては、現に聞いている者が現に聞かれているものと同一である」のです²⁶。

²² 山田無文『手をあわせる』、しんじん文庫第三集、春秋社、1965年、124頁参照。また、同書の95頁で無文老師は自己の真空妙有の根本経験を語って、「参禅の帰りに、本堂の前の真黄色な銀杏を見たとき、わたくしは飛び上がるほど驚いた。わたくしの心は忽然として開けた。無が爆発して、妙有の世界が現前したではないか」と言っている。要するに、自分自身を、「無相の自己」を見たのである。鈴木大拙や秋月龍珉も、同様の悟りかたをしている。

²³ 景德伝灯録研究会編『景德伝灯録』、四、（巻第一〇・一一・一二）、禅文化研究所、1997年、6頁。長沙の禅思想については、西谷啓治「禅に於ける『法』と『人』」（西谷『禅の立場』、創文社、1986年、所収）にまとまった考察がある。

²⁴ 「万象の中独露身」（長慶）。

²⁵ 『碧巖録』第四十則、「南泉一株花」参照。大森曹玄『碧巖録』、上巻、柏樹社、1976年、304頁以下。

²⁶ Jäger, W., *Kontemplation*, S. 47。また、エックハルトの有名な言葉は次のように言っている、

こうしたことを経験しまして、あとから思い返してみますと、その記憶は、「私は神と一つだった」というのではなく、「私は神だった」なのです²⁷。

「私は神だった」といわれるときの「私」は、通常の意識上の自己ではない。通常意識の底の深層の自己である。禅でいわれる「無相の自己」に相当する。一切に現成する自己である。だから、「私は神だった」といわれるイエーガーのキリスト教神秘主義の「神」は、禅の「無相の自己」に対応していると結論してよい。キリスト教神秘主義と禅との間には、そういう体験の同質性がある。

だが、「私は神だった」といえるにしても、人間（個）が増長し、のさばって神（超個）になるのではない。イエーガーは、「波即海、海即波」の華嚴的比喻において、次のように述べている。

もしも波が「俺は海だ」と認めるなら、そこにはまだ二つのものが、波と海があるだけなのです。神秘主義の経験では、この二つということが乗り越えられるのです。波の自我は流れ去り、その代わりに、海が自分自身を波として経験するのです。（WM42）

正確には、波が自分を海だと経験するのではない。海が自分を波として経験するのである。海を世界と言い換えるなら、「世界が私において自身を覚めるのです」

（WM113）。ここには、滝沢克己が定式化している個と超個の関係の「不可分・不可同・不可逆」という事態が言い表されている。また同じことであるが、西田のいう「絶対矛盾的自己同一」における「逆対応」の事態が言われている。個から超個へは行けない。超個から個への道が開かれているだけである。だから、個は自分自身を滅するのみである。波は海の波として生きていくだけである。まことに、洞山良价の「過水の偈」に、「渠は今正に是れ我、我は今是れ渠ならず。まさに須らく^{いんも}恁麼^えに会して、はじめて^に如如^にに契う^{かな}を得たり」と言われる通りである²⁸。

イエーガーのキリスト教神秘主義は、人を神にしてしまい、神と人との違いを抹消してしまうのではない。むしろ、本来の正しい内在的な関係のありかたへともたらそうとしているのである。神が人になるだけである。

なるほどキリスト教と仏教の教理は文字の上で相当異なるであろう。だが、以上の比較からもわかるように、キリスト教中の神秘主義と仏教中の禅の宗教体験は、

「私が神を見る目は、神が私を見る目と同じである。私の目と神の目は、一つの目であり、一つの認識であり、一つの愛である」（*ibid.*, S. 48）。

²⁷ *Ibid.*, S. 48.

²⁸ 『洞山録』（柳田聖山編『禅語録』所収）、「世界の名著、続3」、中央公論社、1974、300頁参照。

かなりの程度同質的である。イエーガーは両者の同質性を自分自身の修行の道において確かめた。

結論するなら、イエーガーの双修したキリスト教神秘主義と禅との間には、特に禅で「真空妙有」といわれる経験面において、明瞭な体験の同質性があった。さらに、イエーガーは、この同質の体験に到達するための修行方法の構造もほとんど変わらないことを、自身の修行上で体験した。その方法の構造とは、集中（潜心または三昧）と空化であった。そこから、彼は、「キリスト教神秘主義はその核心において禅宗とまさしく同じことを教えている」と断言できた。核心とは体験である。

キーワード：

ヴィリギス・イエーガー、キリスト教神秘主義、禅、一切現成、無相の自己、宗教哲学

KEYWORDS:

Willigi Jäger, Christian Mysticism, Zen, absolute realization, formless self, Religious philosophy

「正戦」という考え

——その利用法——

眞 嶋 俊 造

(英国バーミンガム大学グローバル倫理研究所)

(和文要旨)

本稿は「正戦」という考え (an idea of 'just war') の利用可能性に関する考察である。本稿の目的は戦争の倫理を論じるにあたり、正戦論者においては言うに及ばず、少なからざる傾向として「正戦」という考えに批判的な立場を採る平和主義者においても、「正戦論」が建設的に利用されうる可能性を探ることにある。本稿では、「正戦論」を建設的に利用する 1 つの方法として、必ずしもキリスト教的観点に基づく「正戦論」ではなく戦争の倫理に関する議論の枠組みとしての「正戦論」を提案する。その意味において、惴りながらも本稿は、M・シーゲル、新井俊一両教授による戦争と倫理に関する論文¹のジンテーゼを目指したものである。「正戦」に対する考えは、各人によって差異があり、また時代と共に変化し、特定の文脈の中で特定の意味を持つものである。さらに事態を複雑にするのは、「正戦」という概念は、キリスト教的社会倫理のみならず、国際法、国際関係論にまで広範に互りうることである。「正戦論」の特性は、その弛緩性と弾力性にあり、それが問題点として批判されることもあれば、また逆に利点として評価できよう。このような複雑性と同時に曖昧性及び漠然性を孕んだ概念を学問的に有効活用する方法は、「正戦論」を一枚岩の理論としてではなく、また縦割りの学問領域ごとに閉じ込めるのではなく、「戦争と倫理に関する一連の考え」と理解し、「戦争の倫理」に関する論議を活発化させるための「枠組み」として学際的に解放することであろう。言い換えれば、「正戦論」ではなく「正戦思考」と言った方がより正確な理解を得られるかもしれない。様々な立場から戦争を規範的 (道徳的もしくは倫理的) に議論するにあたり、その共通の出発点として利用出来る幾つかの基準 (正戦要件) が議論を進めるにあたっての「たたき台」として提示しうること、また、それぞれの立場からの議論を理由付けするための、また議論を検証・批判するための共通の道具として正戦要件を

¹ 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——」、『宗教と倫理』第 3 号、21～42 頁。新井俊一 「仏教的視点から見た戦争と平和」、『宗教と倫理』第 4 号、3～16 頁。

利用しうることにおいて、「正戦論」の1つの利用可能性があるだろう。

(SUMMARY)

This paper enquires about the possibility of the constructive use of 'just war theory'. The purpose of this paper is to suggest a way (perhaps among many) to constructively use 'just war theory'. One of the most important issues concerning 'just war theory' is that it is not in fact theory *per se*: it is a cluster of ideas concerning the morality of the use of force. In this sense 'just war theory' could be seen ambiguous as a solid, axiomatic theory; it is widely open to interpretation, application and operation, and is vulnerable to manipulation for political ends. However, I argue that 'just war theory' can be meaningfully used as a common framework to discuss the morality of war and peace. Indeed 'just war theory' cannot be monopolised by so-called 'just war theorists'. Indeed pacifists have used this framework in order to defend and support their position. By using 'just war theory' as a common communication tool between people with different ideas and perspectives, we can discuss and reflect on the morality of war and peace.

1. 正戦「論」？

「正戦 (just war)」という考えを論じるに当たり、まず関連用語について整理する必要があるだろう。本稿では「正戦論」を「正戦という考え、正戦に関する議論」として定義する。何故敢えて定義する必要があるかというと、「正戦論」という言葉がかなり定着しているのにもかかわらず、その指し示す内容は漠然としており、曖昧さを含んでいる²。また、混乱を招きかねないことに、「正戦論」に関連する、または「正戦論」全体または一部を指し示す言葉として、「正戦倫理 (just war ethics)」「正戦理論 (just war theory)」、「正戦伝統 (just war tradition)」、「正戦教理 (just war doctrine)」、「正戦教義 (just war teaching)」、「正戦思考」が用いられることがある。これらは互いに親密に関係しているが、それぞれが指し示す内容には注意すべき相違がある。「正戦理論」といった場合それが暗示するのは倫理的側面、特に規律主義的理論体系の強調であり、「正戦伝統」といった場合、それが強調するのは思想的・法制史的要素であり、「正戦教理」や「正戦教義」といった場合、

² James Turner Johnson, *Just War Tradition and the Restraint of War: A Moral and Historical Inquiry* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1981), p. xxii.

キリスト教神学的側面を強調する。敢えて定義するならば、「正戦理論」は「複数の正戦基準によって武力行使の正当性（または不当性）を判断する道徳理論」であり、「正戦伝統」は「武力行使の道徳判断に関する思想史または歴史的思想体系、または戦争の道徳に関する知の蓄積」、「正戦教理」や「正戦教義」は「キリスト教神学的見地からの、（前提として暴力一般を否定した上での）ある種の暴力の正当化に関する社会倫理の一部」といえよう。また、特筆すべきは、「正戦教理」は特に「中世カトリック神学における正戦伝統の系譜」という歴史的側面を強調する。このような縦割り分類を認めつつも、それらが互い重なる部分、つまり、「正戦論」とは「正戦倫理」、つまり「戦争と道徳に関する一連の議論」であり、「戦争における正義を検討、検証することで、戦争の道徳的抑制に関する体系的思考に基づく一連の議論」を「正戦論」と呼ぶことにする。

2. 伝統的「正戦論」の枠組み

「正戦論」は政治的現実主義と平和主義の間にある。「正戦論」はある種の戦争または戦闘行為を正当化するための手段として使われるが、その目的はある種の戦争や戦闘行為を正当化することにあるのではない。つまり、「正戦論」の目的は、多くの戦争または戦闘行為を禁止し抑制することにあるにあり、多くの戦争は不正なものであるという前提に立つ。しかし、「正戦論」の特徴は、特定の要件を満たした強制力の行使を例外的に「正戦」——強制力の行使による正義の実現・維持・回復のための正当な手段——として限定的に認める³。また、オックスフォード司教リチャード・ハリーズは、「最も深刻な理由のよってのみ」ある種の戦争は正当化されるが、「正戦」を主張する者にその説明責任が課されると論じている⁴。「正戦論」の出発点は、暴力自体が悪であるという前提に立つ点においては多くの平和主義と同じである。しかしながら、「正戦論」においては暴力を悪として認めた上で、ある種の暴力は強制力として正当化しうるという立場が、多くの平和主義とは異なる点とされる⁵。

³ Agnes Heller, *Beyond Justice*, Oxford: Basil Blackwell, 1987, p. 208.

⁴ Richard Harries, *Christian and War in a Nuclear Age*, London: Mowbray, 1986, p. 64.

⁵ Gordon Graham, *Ethics and International Relations*, Oxford: Blackwell, 1997, p. 63.

3. 「正戦論」の平和主義的解釈と適用

平和主義は個人の信条としては重要であり、賞賛されうる美德である。それは個人のみも限らず、国家においても同じことがいえよう。平和主義は——例えば我が国の憲法に謳われているように——まさに国家においても重要な理念である。しかし、問題は、国家と個人を比べた場合、平和主義が非武装・非抵抗・非暴力を意味する「徹底的」平和主義を取ることができるかによって意味合いが変わってくることにある。つまり、徹底的平和主義は個人の私的倫理観としては賞賛され尊重されうるべき美德であるが、それが公共の倫理になると多少の問題を提示する。戦争に対する姿勢を単純化するならば、「全ての戦争は悪いものである」という立場からは「戦争は悪いからすべきではない」という命題が導き出せよう⁶。では、もし国家がこのような公共倫理に基づいて行動するとしたらどうなるであろうか。「戦争は悪いからすべきではない」といっても、戦争には相手がいる。自国から戦争を始めなくても他国から始める場合がある。では、他国の武力行使に対してどうするべきか。勿論、外交で解決できれば良いが、それで万事解決すれば、世界平和は既に達成できているかもしれない。国家は自国の管轄にある人間を保護するのが存在理由であるとするならば、いかなる理由・状況であれ武力行使を一切否定すること、武力行使に対抗する準備を完全に否定することは、国家（のみならず国連安全保障理事会のような特定の国際機構を含む）公共倫理としては責任の欠落を指摘できまいか。しかしながら、ここで強調すべきは、「正戦」という考えは、個人の倫理になりうるし、また公共倫理にもなりうることである。

事実、平和主義にも様々な形態があり、平和主義の源泉も宗教のみに限定されない⁷。つまり、政治的共同体の平和主義と個人の徹底的平和主義との違いは、政治的共同体はその構成員のみならず、他の政治共同体やその構成員に対しても義務と責任がある点においてである。つまり、公倫理として、特に国際関係上、少なくともある種の平和主義——徹底的平和主義（非武装・非抵抗・非暴力）——とは相容れない関係にある。しかし、正戦論が平和主義の立場を擁護するために用いることは可

⁶ この論理展開はムアの「自然主義的誤謬」の命題とそれに関する多くの議論を踏まえるならば、いささかの問題、論議があろう。しかしながら、「自然主義的誤謬」の命題とその議論は本論に直接関係しないと判断した上で、あえて便宜的単純化したものである。

⁷ ジョン・ハワード・ヨダーは平和主義の形態を12に分類している。John Howard Yoder, *Nevertheless*, Scottdale, PA: Herald Press, 1976.

能であり、また「正戦論」を批判的に検討することで平和主義を主張することができるとは看過できない。例えば、ある種の戦争が正当と見なされるためには、正戦要件を満たさなければならない。どの基準を要件に含めるかには議論があるが、ここで重要なのは、それぞれの要件の基準を高く設定し、また全ての条件を満たさなくてはならないという点を強調することにある。例えば、「戦争における正義 (*jus in bello*)」の正戦要件の1つである「比率性の原則 (*principle of proportionality*)」——特定の軍事目標への攻撃は比率的ではなければならない（例えば、軍事目標を攻撃した結果もたらされうる利得に対する、その攻撃に付随する意図しない民間人の殺傷、民間施設への損害の比率）——を例に取ってみるならば、その比率を量ることができないという議論を別とすれば、どれほどの比率が適切であるかが論点になり、解釈の問題となる。もしこの要件の基準を高く設定されるとすれば、戦争によってもたらされる（もしあるとすれば）善に対して、害悪（損害）との比率が厳格に解釈されることになり、結果として、害悪のない戦争は存在し得ないことから、多くの戦争、実質的にはほぼ全ての戦争が否定される。つまり、「正戦論」の要件を達する戦争は存在しない、という平和主義的立場に至る⁸。また、バリー・パスキンスは、正戦の要件は戦争の許容や使命を明記するのではなく禁止や抑制を強調しているが故、それによって多くの戦争を不正な戦争と見なすことができるが、現実において要件に照らし合わせてどの特定の戦争が正戦であるかを見極めることは難しい、と主張する⁹。

この意味においても、「正戦論」は必ずしも「キリスト教的なもの」に限られるわけではない。「正戦論」を批判的に検討することによって、平和主義の立場を擁護することもできよう。つまり、「正戦」というのは1つのアイデアであり、実際に「正戦」と呼ばれうる武力行使が存在する、または歴史的に存在したか否かというのは副次的な問題でしかない。しかし、理念形としての正戦に関する議論を重ね作りあげ、現実と照らして検討し、必要があれば修正していく、という過程こそ、議論に加わる個々人の徳の形成、発展に寄与するだろう点において重要なものではあるまいか。英国の戦争倫理学者バリー・パスキンスの言葉を引用するなら、「いかに規則が適用されるかの質は規則自体には還元出来ないという点において、規則はそ

⁸ Richard Norman, *Ethics, Killing and War*, Cambridge: University of Cambridge Press, 1995; Robert L. Holmes, *On War and Morality*, Princeton: Princeton University Press, 1989, pp. 146-82; and John Howard Yoder, *When War is Unjust: being Honest in Just-War Thinking* 2nd ed., Maryknoll, NY: Orbis, 1996.

⁹ Barrie Paskins and Michael Dockrill, *The Ethics of War*, London: Duckworth, 1979, p. 194.

れ自体が適用するのではなく、個人や個々人によって構成される集合体によって適用されなくてはならない。適用の質は、規則を適用する個人やその集合体の技術、特に徳から派生するものである」¹⁰。

シーゲル教授が指摘するように「正戦論」はその歴史的背景上キリスト教社会倫理との密接な関係にあるが¹¹、それは「正戦論」がキリスト教社会倫理の独占所有に留まるということを必ずしも意味しない。確かに、「正戦論」はその歴史的背景からカトリック的自然法を思想的根底として成り立っていることは、2つの密接な関係を裏付ける¹²。しかしながら、もし「正戦論」が「キリスト教的観点から見た戦争の倫理」として分類されるならば、今日の戦時国際法——ヴィトリアやスアレス、ジェンティリ、グロチウスによって体系化されたキリスト教的自然法思想の基盤を受け継ぐ世俗化された正戦教義——に関しても同じことが言えるだろう。しかしながら、戦時国際法はその自然法を思想の源泉としているのにもかかわらず、現代社会においてほぼ普遍的に受け入れられている¹³。それはとりもなおさず、「正戦論」および戦時国際法が基盤としている自然法思想が相対主義に対してのある意味での優位性——すなわち、実践理性を発揮しうる大多数によって受け入れられること——の表れではあるまいか。つまり、戦争において、無実の者、抵抗の手段・意図を持たない者、戦争責任の無い者——例えば乳幼児——に対する慈悲・人類愛は普遍的であろう。

4. 正戦論の将来的展望

「正戦論」において最も問題となるのは、「理論」しての一貫性が無いほどの多様性と解釈の広汎性、並びに正戦基準の適用の弛緩性である。「正戦論」が国家による政治目的のプロパガンダであり、全ての要件を満たさない限りにおいて武力行使の正当化なされないという張子の虎であるならば、それ故に正戦論は倫理的に破綻する。このように「正戦論」を批判的に論じることは可能であり、容易でさえある。

¹⁰ Barrie Paskins, 'Intervention and Virtue', in Ian Forbes and Mark Hoffman (eds.), *Political Theory, International Relations, and the Ethics of Intervention*, Basingstoke: Macmillan, 1993, pp. 113-21 at p. 113.

¹¹ シーゲル、前掲。

¹² Graham (1997), p. 59.

¹³ 例えば、非戦闘員・民間人の保護を定めた戦時国際法の中核である1949年ジュネーヴ条約は約180カ国によって批准されている。

また、弛緩性は恣意性、さらに政治的目的への濫用へとつながる恐れがある

さて、それでは「正戦論」に明るい未来はないのだろうか？見方を変えて捉え直してみると、「正戦論」には意外な潜在性があることに気付く。それは、「正戦論」を硬直した理論としてみるのではなく、また基準の適用を絶対視するのではなく、英国の国際倫理学者クリス・ブラウンが言うように「お互いがコミュニケーションするための共通の道德言語」という戦争と倫理を論議するための弛緩かつ弾力性に富む枠組みとして認識することが有望であろう¹⁴。一つの可能性としては「正戦論」を「市民哲学」として認識することである。それは、「正戦」という考え、戦争の倫理、戦争における倫理、戦闘における倫理を議論する土台となり、正戦基準は議論の論理性を支えるための枠組みとして有意義に活用できるだろう。このように捉え直せば、「正戦論」は政治エリートのための政策の道具としてのみ働くのではなく、誰もが戦争の倫理を考えるにあたっての枠組みを提供する。また、応用倫理的立場からに限って言えば、「正戦論」を規律主義理論ではなく枠組みとして捉え直すことで、基準の適用や基準の重要性を自由に論議することで、新しい地平が開けるであろう。また、正戦論をそれぞれの縦割り学問分野に閉じこめるのでは、学際的に研究するに当たっても、「正戦論」を「正戦思考 (just war thinking)」として捉え直すことが、将来における「正戦論」に開かれた可能性の1つであるかもしれない。多様性、複雑性、広汎性、弛緩性、弾力性、このような特性を持つ正戦論だからこそ、学際的な検討、議論の活発化が、「正戦論」の恣意的な解釈、適用、運用、また政治的利用に対抗するためのチェック機能を果たすことだろう。

「正戦論」は神学者のためだけのものでなければ、それによって政策が祝福される必要があると考える政策作成者や政治家のためだけのものではない。「正戦論」は誰もがアクセスできるべき、武力行使に関する倫理的議論のための道具であり、あらゆる個人に開かれている市民哲学であることが重要なかもしれない。それは、「正戦論」は、戦争に関する倫理的思考や分析や判断をする上での指針となりうるものだからである。「正戦論」における正戦基準は議論の論理的理由付けのための理論的枠組みを提供し、また更に広い意味での倫理的思考と分析の枠組みといった要素も兼ね合せている点において、その利用可能性があらう。

¹⁴ Chris Brown, 'Selective Humanitarianism: In Defence of Inconsistency', in Deen K. Chatterjee and Don E. Scheid (eds.), *Ethics and Foreign Intervention*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003, pp. 31-50 at p. 45.

5. 結び

「正戦論」の枠組みを戦争の倫理を論じるにあたっての共通言語として、また「正戦論」における要件を議論の枠組みとして用いることが、その歴史的背景を踏まえた上で「正戦論」を建設的に利用する1つの方法ではあるまいか。例えば、軍事エリートとの対話において「正戦論」は有効かつ、我々市民が容易にアクセス出来る枠組みである。例を挙げるなら、アメリカ、イギリス、オランダ各国軍の士官学校や幹部学校では「正戦論」が正規教育課程の一環として組み込まれており、それらの国々の軍事エリートは多かれ少なかれ「正戦論」に対する知識を持っている。翻って我々民間人は、戦争、特に武力が直接我々に向けられた場合において最も無力であるのにもかかわらず、どれほど戦争における倫理に関する知識を持っているだろうか。「正戦論」は軍人の独占的倫理枠組みではないし、そうあるべきではないことは言うまでもない。たとえ我々が徹底的平和主義の立場を採るにしても、その立場を「正戦論」から導き出すことは可能である。「正戦論」の提示する共通の枠組みを使うことによって、「正戦論」は彼ら（武力を持つ者）と我々との対話における共通の道德言語の役割を果たし、その共通の道德言語を通して初めて意義のあるコミュニケーションが可能になるだろう。「正戦論」を我々が理解し、共通の道德言語として使用することは、必ずしも思考や信条の軍事化、非平和主義化を短絡的に意味する訳ではない。繰り返すが、「正戦論」を平和主義的に解釈することは十分可能であり、むしろ議論の活性化のみならず、我々の戦争の倫理に関するアイデアを発展・精練・反省することにおいて有意義である。政治的利用を避けることによって、宗教間における理解のみならず更に幅広い層にも戦争の倫理に関する議論の共通枠組みを提供する点において「正戦論」は有益であり、そこにおいて1つの有意義な利用ができるだろう。

キーワード：

正戦論、戦争と平和の倫理、平和主義、戦争、平和

KEYWORDS:

Just War, Ethics of War and Peace, Pacifism, War, Peace

宗教的自然観の再評価

—— 共生論を超えてこそ環境問題の解決がある ——

佐 藤 孝 則

(天理大学・おやさと研究所 教授)

(和文要旨)

オギュスタン・ベルクは、「風土」を「ある社会のそれを取り巻く環境との間に存在する、物質的・非物質的な様々な相互作用の総体」と規定した。例えば、水田、小川、里山、神社といった昔の日本の農村風景や原風景を想定することができる。村の人たちは田植えの前には春祭りをそして収穫後には秋祭りを神社に出かけておこなった。そのような人間、農業、自然、神社の全てが不可分になった原風景を「風土」という。その風土の概念には、自然や神社は人間にとって対等な関係ではなく、むしろ畏怖の対象であるという考え方がある。それは、今日、よく用いられる「共生」の意味ではなく、「畏敬の念」の関係にある。風土の一部として存在していた人間は、農業の背景にある自然を大規模に破壊しなかった。日本人が大規模な環境破壊をおこなったのは、畏敬の念を忘れ自分の欲だけに走った高度経済成長の時期で、それは宗教的自然観を見失った時期でもあった。慎みと感謝の気持ちを見直すことによって、今後の環境問題の解決が見えてくるように思う。

(SUMMARY)

Augustin Berque defined “*milieu*” (climate) as “the totality of various material and non-material interactions between a particular society and its surroundings.” For example, we can imagine the traditional Japanese farming village in a landscape of rice fields, brooks, mixed forest, and a Shinto shrine. Villagers held their spring festival at the shrine before the rice planting, and the autumn festival after the harvest. The people, the farming, nature, and the shrine comprised the indivisible primordial setting called *milieu*. In the general concept of *milieu*, humans are not thought equal with nature and the Shinto shrine, but rather to hold these in awe. This means relations are based on “a sense of reverence,” not the notion “symbiosis” so widely used today. Humans comprising a part of this *milieu* did not engage in large-scale destruction of nature, the backdrop to farming. Japanese committed large-scale environmental destruction when they forgot their sense of reverence and engaged only in the pursuit of greed during the period of high economic

growth, which was also when they lost a religious view of nature. I believe future environmental problems can be resolved by rediscovering modesty and a feeling of gratitude.

1. はじめに

近代科学の発展にともなって、自然界や人体内のさまざまな構造や働きが解明されてきた。そして遺伝子やDNAの役割が明らかになるにつれ、人間の叡智が過大に評価されるようになってきた。遺伝子組み換えや体細胞クローンの研究成果がいかにも万能のように研究者やマスコミは吹聴するが、これとって100%完成した研究開発はない。2003年4月14日に完了した「ヒトゲノム解読計画」ではヒトの遺伝子数はおよそ32,000種類と確定されたはずなのに、翌年の2004年10月21日には、早々と22,000種類にまで減少した。ほんの7、8年ほど前まで、ヒトの遺伝子数はずっと定説として100,000種類とされてきたが、今日ではその4分の1以下になったことになる。このように、「生命科学の常識」がめまぐるしく変わるような時代がくるとは誰が予想できただろうか。

予測不可能なことは今後も頻繁に起こりうるだろう。しかし忘れてはならないことは少なくとも一つはある。それは、科学者たりとも、自然や生命に対する畏敬の念を忘れてはならないことである。自然や生命は単なる“もの”では決してない。今日、「共生」の文字が氾濫しているが、共生論には人間の驕りや高慢が見え隠れする。この点を念頭に置かないと、共生論は新たな環境問題を派生させる恐れがある。

本論は、宗教的自然観を再評価するなかに環境問題解決の新たな視点が見出される、という論点でまとめた。

2. 自然観の変遷

1) 縄文・弥生時代の自然観

狩猟採集と稲作農耕の二つの文化をあわせもった縄文人と、高度な稲作農耕文化を形成した弥生人とでは、自然環境に与えた負荷は基本的に大きく異なる考える。

前者は、野生動物や山菜・野草といった山野の動植物を捕獲・採集する他に、粃を湿地に播き結実した穂（実）を採集したり野生稻の穂を採集したりするいわゆる

粗放型の稲作農耕である。この程度の生業であれば、自然環境を大きく改変することはない。むしろ縄文人にとって自然を大規模に破壊することは、捕獲・採集する動植物の激減を引き起こすことであり、自分たちの生存を脅かす行為であることを認識していたはずである。しかし、当時、人間の人口は少なく捕獲・採集するための大規模な機械もなかったことから、野生の動植物を捕獲・採集し尽くすことはほとんどありえなかったと考えられる。むしろ、縄文人の動植物の捕獲・採集による自然環境への負荷は、生態系の自然回復力の限度内にあり、彼らの稲作も穂摘み程度であればほとんど自然破壊といえるものではなかったはずである。その後、水田の導入がはじまって稲作技術は高度化へ向かったが、総じて自然回復力の限度内にあったと思われる。

しかし後者の弥生時代になると、稲作は水田を造成して田植えをおこない除草・除虫を繰り返しながら大切に育てあげる高度な農耕文化へと発展し、今日の水田稲作文化の基礎が築かれていった。特に、この時代になって水田稲作が温帯型ジャポニカ米をともなって中国からやってきたと考えられ（佐藤、1992、1996）、縄文時代のような粗放農耕に適した熱帯型ジャポニカ米ではなく、集約農耕を実現させた温帯型ジャポニカ米が作付けされるようになった。この温帯型ジャポニカ米は明らかに熱帯型より収量は多く、この収量の差は弥生人にとってはたいへん重要で、家族を養う分以上の収穫が保証されていたのである。しかし収量が多いということは稲穂の粒数が多くなることを意味し、また粒数が多いということは穂先部分が重く、強風で倒れやすくなることをも意味する。強風と大雨をもたらす台風が多く襲来する日本において、そのことは最も大きな問題であったはずである。倒れて水に浸かった稲穂は穂発芽しやすく、保存を重視するお米としての価値はなくなる。もちろん豪雨や洪水による水害だけでなく、降雨が極端に少ない旱魃もまた、乗り越えがたい自然災害であった。

縄文時代や弥生時代において、動植物の捕獲や採集、あるいはお米の収穫が天候や自然災害に大きな影響を受けやすかったことは、想像に難くない。特に、水田農耕に依存し、周辺域に定住するようになった弥生人にとって、収穫の多少は個人や地域の崩壊の危険性をもはらんでいた。そのため、地震、雷、大風や大雨、洪水、旱魃といった自然現象に対しては敏感に反応し、そのような災害に対し畏怖の念を抱くようになったとしても、不思議ではない。むしろ、あらゆる自然現象を鎮めるために「神」に祈りを捧げることは当時の人間にとっては当然の行為であったはずである。そこで、縄文時代の自然観を推し測るため、アイヌ民族の自然観からそれ

を類推する。

アイヌの人たちは北海道のあちこちで、「イオマンテ」の儀式をおこなっていた。この儀式は「クマの霊送り」に代表されるが、集落を見守る神様・コタンコロカムイ（シマフクロウ）や舟を掘る神様・チプタチカップカムイ（クマゲラ）など、神様としての野生動物たちを神の世界へお送りする儀式の総称を意味している。たとえば山の神・キムンカムイ（ヒグマ）を神様の世界へお送りするということは、わざわざ人間世界に自分自身の毛皮や肉を持って降りてこられたそのヒグマ（神様）に対し、天上界の神の世界に再び戻ったさいに人間からもらった酒や鮭で祝宴を開いてもらい、より位の高い神様になってもらえるよう、畏敬と感謝の気持ちを込めて送別することである。すなわち、「人間の手で、その魂を親元、つまり神の国にまたの再訪を願って送りとどける神聖きわまる儀式」（アイヌ民族博物館、1987）である。

このように、縄文・弥生時代から古墳時代へと続く時期は、動植物や雷、大風、大雨、旱魃といった自然物、自然現象に対し畏敬や畏怖、そして感謝の念を抱くアニミズムが宗教的自然観の底流にあったと考える。

2) 古代の自然観

(1) 古墳時代に形成された原風景

大和盆地の稲作文化は、古墳時代になると鉄製品の拡大とともに、一部鉄製農具の改良・普及が図られ大きく進展した。それまで、稲作農具は木製が主流で、部分的に鍬や鋤の先端に鉄製品が四角く付けられていたが、古墳時代になると先端は使いやすいU型となり、しかも鋤や鍬以外の農具にも鉄製品が使われるようになった。これらの進展は、農作業を一段とはかどらせることになった（宮本、1994）。また、農具の進展は水田域の拡大をもたらす結果にもなった。それまでの水田は水の確保が容易な扇状地でたくさん作られてきたが、耕作に便利な農具の発明によって水田域は山間部にまで及んだ。これによって、今日まで続く棚田の風景がこの頃から見られるようになった。古墳時代に始まった農具の改良は、水田耕作域を拡大させただけでなく、温帯型ジャポニカ米の普及を可能にし、収量の増大を伴うようになった。これは画期的なことであり、結果的に大和王権の権力拡大に大きな貢献を果たした。まさに水田稲作の灌漑システムが当時の首長や国家をつくり（広瀬、1997）、支えたといっても過言ではない。

この頃になると、大和盆地平野部の湿地域や扇状地はほとんどが水田となり、今

日とあまり変わらない風景ができあがった。そして大和王権の権力拡大とともに、温帯型ジャポニカ米の地方への拡大が始まったのではないかと考える。もちろんそれ以前から熱帯型ジャポニカ米は日本各地に普及しており、米づくりが地方になかったわけではない。しかし、温帯型は手をかければかけるほど期待に応える傾向が高く、収量を高める効果があったはずである。しかしそれは、自然災害には何の抵抗もできず、ただ見ているだけの受身的な対処だったと思われる。

この時代になると、平野部の森や林は減少し、水田風景が広がるとともに、古墳の築造や都の造営などによって山麓周辺部からスギやヒノキ、コウヤマキなどの有用な樹木は伐採され、代わって山麓付近にはアカマツやクロマツなど二葉松の二次林が広範囲に分布するようになった。すでにこの時期には有用材伐採など、今日と同じような自然破壊が山麓で始まり、自然界に対する人間の影響力が一層強まりを深めた。

（2）樹木とのかかわり

『日本書紀』に以下のことが記されている。素戔鳴尊が髭を抜いて放つと杉に、胸毛を抜いて放つと桧に、尻毛を抜いて放つと槓に、そして眉毛を抜いて放つと楠になった。そしてそれらの用途として、彼は「杉およびくす、この両の樹は、以て浮宝とすべし。檜は以て瑞宮をつくる材にすべし。槓は以て顕見蒼生の奥津棄戸にもち臥さむ具にすべし。そのくらふべき八十木種、みな能く播し生う」と言ったという。すなわちスギとクスノキは舟に、ヒノキは宮殿に、コウヤマキは棺に用いなさいと述べ、そのためには沢山の木の種を皆でまこうと言ったという。

ヒノキは日本各地の宮殿や神殿の建築材としては欠かすことのできない有用材である。このヒノキが発する香りは人間にとっては芳しい匂いであるが、ヒノキの害敵である微生物やウイルスにとっては殺菌効果をもった厄介な臭いになる。すなわち、この防虫・殺菌効果がヒノキ材を長持ちさせる要因となっていることは科学的にも証明されている。また世界最古の巨大木造建築といわれる法隆寺の建物は、五重塔をはじめすべてヒノキ材でできている。千年以上経っても地震や台風にびくともしないこの建物は、まさに「世界文化遺産」としての価値は高く、「木の文化」をもつ日本の誇りでもある。

一方、スギは柔らかく彫塑性の高い木として、また建築材として広く用いられている。たとえば日本海沿岸にある舞鶴市千歳の浦入遺跡から、約 5000 年前の縄文時代前期につくられたスギ材の巨大な丸木舟が発掘された。これは『日本書紀』に

記される以前から、スギ材の有用性が証明されていたことを意味している。また天理市内の下池山古墳（3世紀末頃）からはコウヤマキ材でつくられた木棺が出土した。このような事例が示すように、今も昔もこれらの樹木は有用材として広く使われている。

「適材適所」という言葉がある。ある優れた能力をもつ人に対して、その能力を活かせる場所に就かせるとき、このような表現を使うことがある。もともとは「ヒノキ材は宮殿に」という言葉のように、適した材木を適した場所で使うという意味で使われていたはずである。たとえば『古事記』や『日本書紀』に27科53種の樹木名が現れるが（只木、1988）、今日、この53種類の樹木をふつうに見分けられる人はどれほどいるだろうか。もし見分けられたら、その人は植物に造詣の深い人ということになる。しかし、当時の人たちにとってはふつうに見分けられたのかもしれない。「木の文化」をもっている日本人ならば、当然だったかもしれない。

では、なぜそんなに多くの木を見分けられたのか。それは木々からさまざまな恩恵を受けていたからだと考える。たとえば胃の調子が悪くなったとき、キハダという木の黄色い樹皮をかじると胃腸が活発化するといったように「薬の木」を見分けたり、クリやスダジイ、ツブラジイ、マタバシイ、イチイガシなど「食べられる木」の実を見分けたり、あるいはシナノキの樹皮を繊維状に細くして編んだものを着ていたように「衣服の木」を見分けたりすることは、当時としてはもっていなければならない生活の知恵だったのかもしれない。このように、たくさんの樹木を見分けることは、衣食住についての知っておくべき常識の一つだったと思われる。衣食住で使われる木々は、まさに日常生活に密着した樹木といえる。しかし、同じ木でも場合によっては神聖な木になることがある。

(3) 神社とのかかわり

世界自然遺産に指定された屋久島に樹齢三千年を超える「縄文杉」が生育することは有名な話である。しかし屋久島のスギは自然分布のほぼ南限にあり、またスギそのものが日本固有種であることはあまり知られていない。『万葉集』にはこのスギに関する歌が12首詠まれ、そのうちの9首は「神杉」の意味である。

神南備の 三諸の山に 斎ふ杉 思ひ過ぎめや 苔生すまでに

石上 布留の神杉 神びにし 我やさらさら 恋にあひにける

前者の歌は大神神社に生える杉を歌い、後者は石上神宮の杉を歌っている。この二つの神社は、それぞれ大和盆地東端の青垣山の麓に鎮座する日本最古の神社に位置

づけられる官幣大社で、『万葉集』に歌われる9首の「神杉」うち5首は大神神社の杉、3首は石上神宮の杉である。スギは御神木として祀られる神聖な樹木であったことを示している。

大和盆地には樹木名を冠した神社が多い。前出の二つの神社と同じように古く、「元伊勢」としても知られている檜原神社はヒノキに因み、檜神社はコナラやミズナラなどのブナ科のナラに因むなど、樹木と神社との関係は深い。また神社と山との関係も深く、大神神社と三輪山、石上神宮と布留山、山辺御県坐神社と尾崎山などがその例である。さらに水や川と神社との関係も深く、石上神宮と布留川、九頭神社（天理市長滝町）と水、田町龍王社と水の関係である。さらに薬草との関係が深い大神神社の摂社・狭井神社もある。この神社では毎年4月18日に「鎮花祭」が執り行われ、その際にはスイカズラやササユリの根が供えられる。

以上のように、大和盆地には山川草木と深い関わりをもつ神社が多い。もちろんすべての神社においてではないが、自然物を神聖視する、あるいは神格化する古いタイプの神社は少なくない。また、大和盆地には龍蛇信仰も多くみられる。

（4）蛇とのかかわり

『常陸国風土記』に以下の文章がある。麻多智という人物が谷のアシ原を開いて水田をつくろうとしたときの話である。

此の時、夜刀の神、相群れ引率て、悉尽に到来たり、左右に防障へて、耕佃らしむることなし。（略）是に、麻多智、大きに怒の情を起こし、（略）夜刀の神に告げていひしく、

「此より上は神の地と為すことを聴さむ。此より下は人の田と作すべし。

今より後、吾、神の祝と為りて、永代に敬ひ祭らむ。（略）」

といひて、社を設けて、初めて祭りき、といへり。

水田をつくろうとすると、夜刀神が現れて妨害を始めた。（略）そこで麻多智はたいへん怒り、（略）夜刀神に

「この場所から上は夜刀神の地域として、この場所から下は人間の水田とする。

これからは私が神主となって夜刀神を永久に祀ります。（略）」
と言った。

夜刀神は角を持った想像上の蛇である。人間は夜刀神がすむ湿地域を水田につくりかえようと夜刀神と対立し衝突するが、結果的に人間はこの夜刀神を山側に追いやり、その代償として社を建て、そこで夜刀神を永久に祀ることを約束した。人間

は夜刀神と衝突し、別の場所へ追いやることはするが、両者間には決して優劣の関係はなく、むしろ同等な関係にあり、また相互に思いやる関係がその根底にながれている。むしろ、神界と人間界とを区分けするために社や鳥居を設置し、神への畏敬をこめて永久に祭りを執り行うことを約束している。一見すると夜刀神を山側へ追いやった人間（麻多智）に衝突のさいの勝利があるように思われるが、実はそうではなくむしろ逆で、水田を作らせていただく代償として永久に祀ることを約束したのではないだろうか。

さて、夜刀神として祀られた蛇とは具体的にどのようなヘビだろうか。もう一度『常陸国風土記』の内容から推理してみよう。

谷あいのアシ（葦）が生える場所とは、温帯型ジャポニカ米が普及して谷あいに水田域が広がり、棚田などが造成されていく場所である。そこには、水田をつくる際に怖くて邪魔になるヘビがたくさん生息し、なかには咬まれると死に至るマムシもたくさん分布する。ほかに毒があるとされる黒い蛇（通称カラスヘビ）も生息し、咬まれると死ぬという噂まで広がっている。因みに私が大和盆地に分布するカラスヘビを調べた限りでは、ヤマカガシの1個体を除くほとんどがシマヘビの黒化型で、毒を持つカラスヘビは皆無に等しい状況だった。『常陸国風土記』がまとめられた現在の茨城県においても、ヘビの分布に関しては大和盆地の状況と大差ないと思われる。

大和盆地の「山の辺の道」沿いに夜都伎神社がある。この“夜都”は「やと」「やつ」ともいい、「谷戸」や「谷地」のことを意味する。もともと現在の場所よりも少し山側に鎮座していたこの神社は、谷あいに近く、沢水が山から流れ、日当たりも良い湿地環境であった。またこのような湿地域は水田に適した場所であり、さまざまなヘビが棲むところでもある。ヘビのうち最も恐れられる対象は昔も今もマムシで、夏季は強烈な日差しを避けるため夜間に活動し、全長50cmほどで刀の長さと同様同じ大きさである。夜、田んぼの畦道を歩くとそこにはマムシが横たわり、知らずに踏みつけると瞬時に鋭い歯で咬み切られる。痛いと思って足を見るとそこから血が滲み出ている。まさに“夜刀”で切られた状態で、毒量が多いと重症を負うことがある。すなわち夜都伎神社の御神体は“マムシ神”ではないかと考える。また『常陸国風土記』に登場する「夜刀神」も同様の理由から“マムシ神”と考える。

シマヘビの黒化型はほとんどが「カラスヘビ」と先述したが、この黒いヘビは、日本では古くから「クログツナ」とも言われてきた。すなわち黒い“グツナ”のことで、黒蛇を意味している。“グツナ”は「くちなわ」すなわち「朽ち縄」が転じた言

葉と考えられ、蛇に対する一般的な呼称としてふつうに使われてきた。道路上で日向ぼっこをしている蛇は、確かに朽ちかかった縄と見間違ふこともあるが、単に姿かたちが似ているだけで名づけられたとは思われない。むしろ、畏怖の対象であった蛇を直接的に「蛇」と表現することができず、間接的な表現として当時の人間は「朽ち縄」と呼んでいたのではないだろうか。アイヌの人たちも、「蛇」という直接的な表現は使わず、“長い神様”という意味の「タンネ・カムイ」と呼んでいた（知里・横山、1994）。直接的な表現ではあまりにも恐れ多いと考えられていたのであろう。すなわち、蛇は古来より畏怖の対象と考えられていたのである。

蛇は、畏怖の対象だけでなく、感謝の対象にもなっていた。天理市内には「山の神」と「野の神」が祭られている。前者は、「八王子神」で、市内の蔵之庄町、三島町、勾田町などでは“八王子さん”として親しまれている。また後者は、“野神さん”として市内の南六条町、平等坊町、岩室町、新泉町などで祭られている。それぞれ“ジャ”への感謝を込めた祭りであるが、その“ジャ”とは何か。前者の“八王子さん”が祭られている場所は比較的民家近くであるのに対し、後者の“野神さん”は水田と水田に囲まれた小さな空間で、1本の大きな木が立った場所であることが多い。ならば、“ジャ”はどのような蛇であるのか。結論をいえば、ヘビの食性と生息環境から判断すると、前者はアオダイショウで、後者はシマヘビかヤマカガシのどちらか、あるいはその両方であると考えられる。これらのヘビは山麓から平野部に生息し、アオダイショウは収穫したお米を食べるネズミ退治の“八王子さん”として、またシマヘビなどは水田付近にいて悪霊を退治してくれる“野神さん”として感謝され祭られていたのではないだろうか。稲作文化において、ヘビは人間にとっての畏怖や感謝の対象であり、つかず離れずの共存する関係にあったと考えられる。

3) 中世・近世の自然観

(1) 中世における人間と動物との関係

『今昔物語集』や『宇治拾遺物語』をピークに、説話集は13、14世紀に数多くの作品が世に出た。中世説話集では、人間が哺乳類（ウシ、ウマ、イヌ）や鳥類（スズメ、キジ、トビ、カササギ）、爬虫類（ヘビ）、昆虫類（チョウ）などに変身したり、御伽草子類では、人間が哺乳類（イタチ、モグラ）や鳥類（大トリ）、爬虫類（ヘビ、カメ）、昆虫類（アリ、コオロギ）などに変身したりする（中村、1984）。これは人間が動物に変身するパターンであるが、逆のパターンもある。中世説話集では、キツネ、タヌキ、ウシ、ヘビ、魚が人間に変身したり、御伽草子類では、ウシ、キ

ツネ、ネズミ、ツル、ガン、タカ、ワシ、ヘビ、カメ、ハマグリが人間に変身したりする。人間と他の動物たちとの間には、自由に立場を変えられる権利があり、それぞれの間には優劣の関係が存在しないことを示している。中村（1984）が指摘するように、この時代になると、シカやイノシシなどは山神としての機能をほぼ完全に失い、特定の有名な神の使者、たとえば春日大社のシカや日吉神社のサル、稲荷神社のキツネ、熊野神社のカラスといったような関係がこの時期に完成したという。この時代においても、動物たちは人間と同等か、あるいは超えられる存在として位置づけられていた。

（2）江戸時代の森林保護

秋田藩主が米代川流域に生育するスギの伐採を厳しく禁じたり、尾張藩主が木曾地方の五木（ヒノキ、サワラ、コウヤマキ、アスナロ、ネズ）の伐採を禁じたりしたのは有名な話である。そのほか、野呂理左衛門（青森県）の屏風山植林、栗田定之丞（秋田県）の砂防造林、船津伝次平（群馬県）の赤城山麓の水源涵養計画、古橋源六郎（愛知県）の地域共存共栄の林業政策、野中兼山（高知県）の番繰山制、蔡温（沖縄県）の沖縄諸島の造林など（牧野、1988）、これらが江戸時代におこなわれた代表的な森林再生事業である。

この時代になると、平野部は水田の拡大にともなって湿地は埋め立てられ、山麓の天然生林や二次林は急速に減少した。里山の雑木林は残されたものの、薪材の不足が都市部で著しくなり、樹木の違法伐採も目立ちはじめた。それまでにない自然破壊が平野部や山地でも顕著になってきたことから、江戸時代は樹木の伐採禁止と植林事業の推進が緊急政策として進められた。この時代は森林資源の枯渇現象を意味する「尽山（つきやま）」が顕著になり、その現象を改善するため、上述した特定樹種の保護や植林が始まったと考える。またこの時代になると、明らかに自然に対する畏敬や畏怖の念は弱体化をはじめた。それでも、自然を制御・管理するといった積極的な考え方は出てくることはなく、むしろ自然に対する慎みの態度は維持されていたと考える。たとえば、古橋源六郎は感謝の念をこめて「山の神」を祀ったといわれている（牧野、1988）。

4）近代の自然観

明治になると「文明開化」「脱亜入欧」の旗振りのもと、急速に欧米文化が流入し、東京や横浜は欧米風の衣食住が急激に広まった。一方、北辺の地と称された北

海道も欧米流の開拓が一気に進められ、開拓使を中心に大規模な開発事業が展開された。まさに米国の西部開拓に類する荒っぽい手法が取り入れられることになった。

明治元年、北海道は「本道到ル処山林ナラザルハナシ」というように（開拓使事業報告編集局編、1885）、見わたす限り広大な原生林で覆われていた。ところが開拓使の指導によって、津軽海峡を越えてやってきた開拓民は徹底的に樹木を伐採し、農地を広げる勢いは激しさを増す一方であった。ところがあまりにも急激な森林破壊に対して不安を抱いた開拓史は、明治10年2月、当時の札幌農学校教頭のクラーク博士にこの方法について質問した。それに対して博士は、アメリカでは森林保護というものは国家的関心事とはなっていない（俵、1979）、とその時答えたという。この回答は、あまりにも森林保護問題を楽観的にとらえていた内容といえる。

ところが、明治の初めごろ、米国ではすでに一部の有識者の間から、米国内の森林破壊に懸念を示す意見が出始めていた。たとえば米国国立公園の父・ジョン・ミューアなどの有識者がその代表である。米国内がどのような状況であれ、開拓史は北海道の自然環境の激変に驚き、回答のあった年の4月、「山林監護条例」と「林木斥売規則」を定め、私有林以外は無許可伐採を禁じるなど、厳しい対応をとった。このように、開拓使は一面ではクラーク博士の意見に従い、一面では従わずに独自の判断を下すなど、ケースバイケースで臨むようになった。森林を管理し、人間の都合に合わせようとする米国流の考え方に全面的に賛同できない開拓史の苦渋の選択だったといえる。ここに自然観の相違と衝突が日米間で起きていたことを示している。

しかし森林を大規模に伐採し、管理・制御することに全く抵抗を感じない米国流の森林観は、北海道の野生動物にも適用されていた。猟銃の導入によって北海道からエゾシカが激減し、開拓史が明治9年に「鹿猟規則」を制定したこともそのことを証明している。明治時代の日本では、自然の保護・管理は当然のことと考える欧米の自然観と、それを否定する自然観との拮抗がみられた。

徳富蘆花は明治43年9月、北海道十勝の内陸部に位置する陸別町を訪れた。そのとき彼は、見わたす限り大森林だった陸別町に鉄道が敷設され、道内各地のあちこちから木こりが集まり、エゾマツやトドマツなどの大木を次々に切り倒していったことに不安をおぼえたという。そして彼は、『みみずのたはごと』のなかで、「檜の木はオークの代用に輸出され、エゾ松は紙にされ、胡桃は銃床に、ドロ（ドロノキ）はマッチの軸木になり、樹木の豊富を誇る北海道の山も今に裸になりはせぬかと、余は一種猜忌の眼を以て彼等を見送った」と述べた。彼は、大規模皆伐による

森林破壊に警鐘を鳴らしていたのである。この記述は、開拓が始まっておよそ 40 年間で北海道のほとんどの山林が何らかの伐採圧を受けたことを示唆する内容である。凄まじいスピードである。

5) 現代の自然観

(1) 風土と原風景

北海道で開拓と風土について詳しい研究をおこなったオギュスタン・ベルク(1995)は、『日本の風土性』の中で、「風土」を「ある社会のそれを取り巻く環境との間に存在する、物質的非物質的な様々な相互作用の総体」と定義した。例えばそれは、水田や小川、小高い場所に位置する里山と雑木林、神社と鎮守の森などといった昔の日本の農村風景や原風景を想定することができる。すなわち、その風景はかつての「日本の原風景」そのものであり、その自然的景観の中にはムラの精神的支柱である神社や仏閣が必ずと言っていいほど鎮座していた。また、村の人びとは決められた時期になると必ず神社に参拝し、御田植え祭など春祭りを執り行い、秋になると稲などの収穫後には豊年祭りなどの秋祭りに家族がこぞって参加した。まさに村と神社・仏閣とは不可分の関係にあった。目に見えるものと見えないものが、神社と村、あるいは神社と村人との間に明らかに存在していた。これは、ベルクのいう「物質的非物質的な様々な相互作用」が日本の自然的景観の中、換言すれば日本の「風土」の中でいとなまれていたことを意味する。そのような意味の風土を、ベルクは「milieu」と表現した（ベルク、1988）。

(2) 童謡・唱歌のなかの原風景

「村祭り」：《♪村の鎮守の神様の 今日ほめでたいお祭り日

♪ドンドンヒャララ ドンヒャララ ドンドンヒャララ ドンヒャララ

♪朝から聞こえる 笛太鼓》

「ふるさと」：《♪兔追いしかのやま こぶな釣りしかの川

♪夢は今もめぐりて 忘れがたきふるさと》

「春の小川」：《♪春の小川は さらさら行くよ 岸のスマレやレンゲの花に

♪姿優しく 色美しく 咲けよ咲けよと 囁きながら》

これらの歌には、日本の原風景が表現されている。高度経済成長が始まり、中・大型機械が農村へ導入され始めた昭和 30 年代ころ、日本の農村は大きく様が変わりを始めた。農作業が家畜から機械へかわり、それとともに農家の青少年は労働力を乞

われて都会へ向かった。人手が少なくなった村では「村祭り」の規模は小さくなり、里山や小川の消えかけた「故郷」は昔の面影をなくし、スミレやレンゲの花が咲いていた小川の土手へは今では立ち入ることはできなくなってしまった。まさに、「物質的非物質的な様々な相互作用」は希薄になり、原風景を含む自然環境と人間との間に境界ができ、その自然環境を客体として見始めるようになった。これは人間（村人）と自然環境（農村）が現実の中で乖離したことを意味する。

（3）再評価すべき宗教的自然観

日本の原風景や風土の一部として機能していた頃の地域や住民は、生業を支えていた周囲の自然環境を決して大規模には破壊しなかった。それは、自らの存在を否定することにつながっていたからである。しかしそれよりもむしろ、「物質的非物質的な相互関係」を支えてきた神社・仏閣に対する畏れや敬意の欠如、否定、すなわち風土を破壊することの方が今では問題は大きく深刻である。もとより自然破壊は良くないが、「物質的非物質的な相互関係」が維持されるのであれば、いずれの日か破壊を修復することは可能である。戦後復興の後に訪れた高度経済成長が、「我さえよくば、今さえよくば」の我欲を助長し、「物質的非物質的な相互関係」を「物質的な相互関係」へと変えていったことが、公害や自然破壊を日本にもたらした大きな原因であろう。心の修復こそ、今求められている最も大切なことである。それは、宗教的自然観を再評価することに他ならない。

3. 共生論を超えてこそ（結び）

縄文・弥生時代は、野生動植物の捕獲や採集あるいはお米の収穫が天候や自然災害に大きな影響を受けることが多かった。そのため自然災害が訪れないよう神に祈る生活を送っていたはずである。そのような時代は自然に対する畏怖の念が強かったと思われる。古代になると農具が開発され、水田技術の向上と自然への関わりが増えていった。さらに樹木の有用性とともに関わりが増え、自然物に対する畏敬の念が一層強くなった。中世になると動物（自然物）は人間と同等な関係になり、中世説話集や御伽草子類では動物はふつうに擬人化された。そして近世（江戸時代）に入ると、平野部の水田開発と山麓の樹木伐採が著しく進み、それまで以上に自然破壊が進行した。しかしそれはまだまだ修復可能な破壊で、

むしろ自然に対する慎みの態度は当時も維持されていたはずである。

明治に入ると、開拓史によって北海道は大規模な自然破壊が進められ、ほぼ明治期のあいだ北海道全域の森林は強烈な破壊の波に襲われたが、開拓史は予想以上の破壊に対してその進行を抑えるための条例を制定したほどであった。江戸時代から始まった樹木伐採の流れは明治になっても続き、北海道での開拓政策として大規模に進められたが、米国流の超大規模な開拓政策に度肝を抜かれたことは想像に難くない。その考え方の差は、自然を人間が支配し管理することは当然だという米国流の自然観と、「物質的非物質的な相互関係」を維持しながら良くないと認めつつも生活のために樹木伐採を続けてきた日本流の自然観との違いにあると考える。

その米国流の自然観を全面的に日本が踏襲したのは高度経済成長期に入ってからのもので、“エコノミックアニマル”と世界から揶揄されながらも利己的経済活動を組織に課し、会社人間として我欲に基づいて走りつづけたときである。その後、日本はバブル期に入りその崩壊にともなって、さまざまな面での反省を促された。その一つに、自然支配の考え方から「自然との共生」論へのシフトがあった。環境省も『環境白書』（2002）では「第6節 自然と人間との共生の確保」として項目名のひとつに挙げるほど、「共生」は一般化した。「共生経済」「都市と自然の共生」「環境共生住宅」「多文化共生社会」など枚挙に暇がない。それほどふつうに広まった表現である。しかし、「今氾濫している共生のイメージはあいまいかつ多様で、混乱さえしている」（亀山、2005）ことは間違いない。生物学的な意味で「共生」を考えるならば、「自然と人間との共生」という表現はありえない。「共生」は“種と種の間”で成立する概念で、人間はヒトという一つの種に分類されるが、自然は一つの種ではない。そのように理由から「人間と自然との共生」の概念はありえない。なぜこの表現が氾濫しているのか不思議である。

むしろ、これらの表現を注意して考える必要がある。それは、それぞれの言葉に含まれる「共生」の意味である。たとえば「人間と自然との共生」の「共生」には、“相互に対等な”という考え方が内在する。すなわち「人間と自然との共生」とは「対等な関係にある人間と自然が共に生きる」、というような意味になる。この考え方は明治の日本に導入され、高度経済成長期に成熟した視点、すなわち優位な「人間」が劣位な「自然」を管理する論理と大差はない。自然を“対等な”相手として認識しようとしているに過ぎない。“対等な”視点である限り、「物質的非物質的な相互関係」を支える「畏敬の念」「感謝の念」は、いつまでたっても見直される可能性はない。「支配論」から「共生論」へと駒を進めてきた経緯は評価すべきことである

が、その段階をさらに超えるべく「畏敬論」へと向かう議論をもっとすべきである。アニミズムが絶対とは思わないが、山川草木に対して畏敬の念をもつことは、「物質的非物質的な相互関係」を理解する上でも重要である。まさに、慎みと感謝の気持ちを見直すことによって、今後の環境問題解決の糸口が見えてくるように思う。

2005年2月16日、ロシアの批准によって「京都議定書」は正式に発効した。2008年から2012年までの間に、日本は温室効果ガスの排出量を1990年比の6%に削減することを、公式に約束したことになる。決して反故にはできない約束事である。もちろんこの約束事は日本だけに課せられたのではなく、削減割合の差こそあれ、先進諸国全体に課せられている。そのような約束事を実施するためにも、人類は自然環境に対してもっと謙虚になるべきである。

「Think globally, act locally」、この言葉のもつ意味は重要である。地球規模で環境問題を考えること（総論）は誰も否定しないが、それぞれの国で実施する行動（各論）はきわめて多様である。国の事情もあって対応はまちまちである。それは仕方のないことであり、それを統一的に押し進めることは決してすべきではない。では、日本はどう行動すべきか。そのヒントは、「風土」の理解と再生から見出されると私は信じている。

引用文献：

- アイヌ民族博物館編（1987）『アイヌ文化の基礎知識』（白老民族文化伝承保存財団）
- 開拓使事業報告編集局編（1885）『開拓使事業報告』
- 亀山純生（2005）『環境倫理と風土』（大月書店）
- 環境省編（2002）『環境白書』（ぎょうせい）
- 佐藤洋一郎（1992）『稲のきた道』（裳華房）
- 佐藤洋一郎（1996）『DNA が語る稲作文明』（日本放送出版協会）
- 只木良也（1988）『森と人間の文化史』（日本放送出版協会）
- 俵 浩三（1979）『北海道の自然保護』（北海道大学図書刊行会）
- 知里高央・横山孝雄（1994）『アイヌ語絵入り辞典』（蝸牛社）
- 徳富蘆花（1955）「みみずのたはごと」『現代日本文学全集』（筑摩書房）
- 中村禎里（1984）『日本人の動物観』（海鳴社）
- 広瀬和雄（1997）『縄紋から弥生への新歴史像』（角川書店）

ベルク, オギュスタン(1995)『日本の風土性』（日本放送出版協会）

ベルク, オギュスタン(1988)『風土の日本』（筑摩書房）

牧野和春（1988）『森林を蘇らせた日本人』（日本放送出版協会）

宮本 誠（1994）『奈良盆地の水土史』（農文協）

キーワード：

宗教的自然観、共生、風土、畏敬の念、環境問題

KEYWORDS:

reevaluation of a religious view of nature, symbiosis, climate, a sense of reverence,
environmental problems

学会誌『宗教と倫理』投稿規定

1. 投稿応募者は、宗教倫理学会の正会員であること。
2. 原稿の種類は、「研究論文」と「研究ノート」および「書評」とする。
「書評」に関する規定は別途定める。
3. 「研究論文」は、40字30行（横書き）の10～13ページとし、
「研究ノート」は、40字30行（横書き）の5～7ページとする。
また、400字程度の和文要旨、200字程度の英文要旨と、5語程度のキーワード（和文・英文）とを付けること。英文原稿も可。
4. 編集委員会は、投稿された原稿ごとに当該分野および関連分野より2名の査読委員に査読を委嘱する。
5. 編集委員会は、査読委員の報告を受け、掲載・修正・不掲載の判定を行い、その結果と理由を投稿者に通知する。
6. 本規定の変更は、評議会の議による。

（2001年4月1日施行、2001年7月23日改正）

宗教と倫理 第5号

2005年10月15日 発行 会員頒布

編集・発行 宗教倫理学会

代 表 澤 井 義 次

発 行 所 610-0395

京都府京田辺市興戸

同志社女子大学学芸学部

情報メディア学科 中村研究室

「宗教倫理学会」事務局

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