

# シュヴァイツァーにおける諸宗教の問題

岩井 謙太郎

## (和文要旨)

本稿において、シュヴァイツァー(Albert Schweitzer)の『キリスト教と世界の宗教』(*Das Christentum und die Weltreligionen*)と遺稿『世界宗教における文化と倫理』(*Kultur und Ethik in den Weltreligionen*)の関係について考察する。前者において、シュヴァイツァーはキリスト教と諸宗教の関係性の問題を、宗教が保持する倫理性の視座から、キリスト教と他の諸宗教を類型化し、検討している。ただし、『キリスト教と世界の宗教』は、講演録という性格上、理念的な宗教の類型と、現実の歴史的現象としての諸宗教との関係を彼が十分論じているわけではない。そこで、シュヴァイツァーが、この問題をいわば宗教哲学的に考察している、後者の遺稿をも併せて検討することで一理念的宗教類型と、現実の錯綜した諸宗教を巡る、一元論的思惟と二元論的思惟の関係性の問題を中心に、シュヴァイツァーが、キリスト教と他宗教とを相互媒介する「生への畏敬」の倫理—「生への畏敬」の世界観—を構想していたことを論じたい。

## (SUMMARY)

This paper investigates the relationship between two of Albert Schweitzer's works on the subject of religion: *Christianity and the World Religions* and the posthumously discovered treatise entitled *Culture and Ethics in the World Religions*. In the former, Schweitzer considers the relationship between Christianity and other world religions from the perspective of ethics, which is an inherent element in all religions, and then categorizes them accordingly. However, *Christianity and the World Religions* is a compendium of talks and hence reflects the innate restrictions of an oral presentation. For that reason, Schweitzer's investigation tends to be idealistic and simplistic. By considering the former

work with the latter, which is written from a standpoint of philosophy of religion, I intend to demonstrate how Schweitzer was able to bridge the apparent gap between idealistic/theoretic religious typology and the more pragmatic/realistic typology of day-to-day religion. By utilizing monistic and dualistic frameworks, Schweitzer was able to construct a paradigm which wed Christianity with other world religions through the ethic and world view of Reverence for Life.

## はじめに

本稿において論じる、シュヴァイツァー(Albert Schweitzer)の『キリスト教と世界の宗教』(*Das Christentum und die Weltreligionen*)は、1922年にイギリスのバーミンガム郊外セリー・オークにおいて福音伝道者を対象になされた講演録である。19世紀の実証主義的文献学的研究によって、キリスト教が相対化の危機に晒される中、シュヴァイツァーはキリスト教と諸宗教—バラモン教、仏教、中国思想等—の関係性の問題を、宗教が保持する倫理性の視座から、キリスト教と他の諸宗教を類型化し、検討するのである。ただし、『キリスト教と世界の宗教』は、講演録という性格上、シュヴァイツァーはキリスト教と諸宗教との関係性の問題を精緻に理論化していない。つまり、彼は、そこにおいて理念的な宗教の類型と、現実の歴史的現象としての諸宗教との関係を十分論じているわけではない。そこで、シュヴァイツァーが、この問題をいわば宗教哲学的に考察している、遺稿『世界宗教における文化と倫理』(1921年) (*Kultur und Ethik in den Weltreligionen*)をも併せて検討することで、シュヴァイツァーにおけるキリスト教と諸宗教の関係性について論じる<sup>1</sup>。ここで検討される問題は、現代の環境問題、平和問題等における宗教間対話の

<sup>1</sup> 同年にエルンスト・トレルチは、オックスフォードにおいてシュヴァイツァーと同様の主題で講演をしているが—その講演は1924年に『歴史主義とその克服』(*Historismus und seine Überwindung*)として公刊された—、アルトハウス(Paul Althaus)は両者の主題を、キリスト教の相対化の克服の問題—対処の仕方は両者の間では異なっているが—であることを指摘している。Paul Althaus, *Schweitzers Schrift Das Christentum und die Weltreligionen*(J.C.B Mohr Tübingen, 1964), S.200f.

なお、シュヴァイツァーとティリッヒ、トレルチとの比較研究は以下の文献を参照。Kasai Keiji, *Die Bedeutung des Christentums in der heutigen Welt bei Albert Schweitzer und Paul Tillich*, (Paul Haupt Bern und Stuttgart, 1980).

内実を示唆するものとして再考の余地があると思われる<sup>2</sup>。具体的には、一章において『キリスト教と世界の諸宗教』における、シュヴァイツァーの諸宗教の考察の視座を明確化し、次いで、二章で、それが具体的に展開された諸宗教の類型（インド的思惟、中国思想全般、キリスト教）の特性を検討する。最後に、三章では、遺稿『世界宗教における文化と倫理』における、理念的宗教類型（一元論的思惟と二元論的思惟）と、現実の錯綜した諸宗教との関係性について考察し、そこから、シュヴァイツァーが、キリスト教と他宗教とを相互媒介する「生への畏敬」の倫理—「生への畏敬」の世界観—を構想していたことを論じる。それによって、シュヴァイツァーの「生への畏敬」の倫理が、キリスト教固有の倫理（特殊倫理）にとどまらず、それを超える射程を有する倫理（一般倫理）であることを考察する。

## 一章. 諸宗教を考察するための視座

シュヴァイツァーは諸宗教を論じる意義を以下のように述べる。

「今日、世界一般における宗教性の研究が詳細な仕方で行なわれている。また、客観的な方法、過去のキリスト教以外の諸宗教や現代の世界の諸宗教が研究されている。以前にはキリスト教以外の諸宗教は単に異教徒と称され、それでかたづけられていた。今日人々によって私たちに提示されていることは、真摯な神への追及と、崇高な思想がいかに多くキリスト教以外の諸宗教の中に存在しているのか、ということである<sup>3</sup>。」

シュヴァイツァーは、19世紀において展開した実証主義的な文献学的研究によって、キリスト教が相対化されるような状況において、キリスト教と諸宗教の関係性の問題を検討するのである。

「私たちは世界の諸宗教を、それらの持つ理念によって比較する。それらの各々の宗教が現実には、どれほどその理想から置き去りにされているかは考慮しなくてもよい。キリスト教自身も、歴史的現象としては、その理念からまさにはるかに後退

<sup>2</sup> この問題については以下の文献を参照。星川啓慈、山梨有希子編、「グローバル時代の宗教間対話」、大正大学出版会、2004年、Alister E. McGrath, *Christian Theology An Introduction*(Blackwell,1993), pp.448-464.

<sup>3</sup> Albert Schweitzer, *Das Christentum und die Weltreligionen* (C.H.Beck,München,1974[1923]),S.671.

しており、その理念に近づくためには、これまでになした以上に苦闘しなければならない<sup>4</sup>。」

このように、シュヴァイツァーは、歴史的現象としてのキリスト教を弁証することを避け、以下のような三つの視座からキリスト教と諸宗教の問題を考察する<sup>5</sup>。すなわち<sup>6</sup>、キリスト教をも含めた諸宗教を以下のような三つの視座から彼は論じている。—諸宗教の類型は、どのような視座から論じるかによって論者の観点から様々に類型化されうるが—①楽観論的解釈と悲観論的解釈、②一元論的解釈と二元論的解釈、③宗教における倫理的動機の有無（強弱）。ここで指摘すべきは、①と②は「宗教が思惟するところの観念の形式」であり、③の宗教における倫理的動機の原動力の有無（強弱）を「倫理的実実」であると、シュヴァイツァーが指摘しているということである。①と②は、宗教的思惟の観念の形式であるので、歴史的に展開された個別的な諸宗教の特性と余すところなく一致した視座ではなく、キリスト教を含めた諸宗教についての議論を整理するための枠組みであると言えよう。その点において彼は③を、すなわち、諸宗教が有する献身の倫理的動機（倫理的要素）を重視する<sup>7</sup>。

「それ故、すべての宗教に向けられるべき重要な問いは、宗教にどの程度、内的

<sup>4</sup>Ibid.,S.683.

<sup>5</sup> ここで指摘すべきことは、シュヴァイツァーが、宗教概念を、伝統的諸宗教にのみ限定して適用しているので—イスラームを論じていない点は現代的観点からは問題があると思われる—彼は民間宗教等については論じていないということである。また、シュヴァイツァーは講演録において、宗教的思惟の重要な特性として以下のように指摘している「宗教において展開しているあらゆる問いは、・・・一つの問いを志向する。すなわち、どのように私は私自身を世界において、それと同時に神において存在するものとして把握することができるのかという問いである・・・私たちはこの問いへのいかなる答えを世界の諸宗教において見出すであろうか」。(Ibid.,S.685).ここでは宗教と倫理の関係を精緻に論じることはできないが、シュヴァイツァーは、各々の世界宗教において、神（超越者）と人間との根本的な関係性の問題（宗教の根本問題）から、いかに献身の倫理が導出されているかを問題視していると思われる。

<sup>6</sup>Ibid.,S.683.

<sup>7</sup>ここでは指摘すべきことは、宗教の観念の形式（①と②）と宗教の倫理的実実（③）は、区別はされるものの相互に関連しているということである。というのも、①の宗教の楽観論的解釈（悲観論的解釈）、そして、それと関連した②の宗教の一元論的解釈（二元論的解釈）には、倫理への志向性が存するからである。その意味で①、②、③は相互に関連していると言えよう。しかし、それらの立場には、倫理的志向性が存するものの、現実の献身の倫理への十分な原動力を有していないとシュヴァイツァーは考える。その点において③はシュヴァイツァー自身の倫理的動機の視座であるので、宗教の観念の形式（①と②）と宗教の倫理的実実（③）は相互に区別されなければならないと解釈しうるのである。ここでは論ずることはできないが、諸宗教が有する倫理的動機の視座を、シュヴァイツァーは「生への畏敬」の思想—「生への畏敬」の世界観—に見ていると思われる。

完成と倫理的行為への恒常的な深い原動力が与えられているかということである<sup>8</sup>。」

以下では、①、②について簡単に纏めてみよう。①楽観論的解釈とは、自然的世界において支配している諸力が、完全かつ善なる根源的力に由来し、その力によって世界の諸事象が完成へと導かれうるということを確認している態度とされる。それに対して、悲観論的解釈とは<sup>9</sup>、「感覚世界を支配している諸力を、神的な善かつ完全性の流出として把握することが」できず、「自らの希望を感覚世界に与えられた可能性には置かず、むしろ感覚世界を超えた純粹に精神的存在の世界へと移す」態度とされる<sup>10</sup>。②一元論的解釈とは、「神を宇宙において支配している一切の諸力の総体」(汎神論的立場)とみなす立場であり<sup>11</sup>、私たちがそれを認識することによって、神の完全な認識に到達する立場とされる。ただし、シュヴァイツァーは、宗教を一元論的に論ずるだけでは不十分であると考えている。というのも、この現実世界においては—自然においても人間においても—、私たちが悪であると感じる事柄や出来事があまりにも多く、単純に宇宙を支配している諸力(神)を善とみなすことは是認しえないからである。そうであるならば、宗教の一元論的解釈からは倫理が生じえないと言えよう。倫理が可能であるためには、この宇宙(自然的世界)を支配している諸力の総体としての神とは質を異にする、倫理的人格としての神(倫理的意志としての神)を対置しなければならないとシュヴァイツァーは考えるのである。そして、そのような立場を、彼は宗教の二元論的解釈と称するのである<sup>12</sup>。このような二元論的解釈から、人間が世界(宇宙)とは質を異にする側面を有

<sup>8</sup>Ibid.,S.684.

<sup>9</sup>シュヴァイツァーが、インド的思惟(バラモン教)を一元論的であると解釈する理由は、この現実世界を、純粹存在の不完全な現象と考えているからである。一見すると、インド的思惟は、現実世界と純粹存在との二元論のように思われるが、現実の世界も、純粹存在に根ざしている点で(現実の世界は純粹存在に還元しうる)、シュヴァイツァーはインド的思惟を一元論的な宗教類型に分類しているのである。「バラモン教の教理は、以下のものである。つまり、私が自分の周囲に看取り、体験するような全世界は、純粹存在の一つの不完全な現象にすぎず、その純粹存在の総体がブラフマン、世界靈魂(Weltseele)である。この最も普遍的で、最も純粹な存在に、すべての存在が根ざしているのである」。(Ibid,S.686).

<sup>10</sup>Ibid.,S.684

<sup>11</sup>Ibid.

<sup>12</sup>その点についてシュヴァイツァーは以下のように述べている。「宗教が二元論的であるのは、宗教がはじめから神の本質を、自然的世界において支配している諸力から完全に認識しようとする断念し、私たちが自らの内に有するその理念的表象に従って思惟する場合である。・・・私たちが自らの内に有する神は、まさしく倫理的人格である。しかし、世界の内に働いている諸力から生ず

し、一人間と世界との二元論的解釈—世界は人間によって「倫理的な意味において変革」されるべき対象となるのである<sup>13</sup>。そこから、シュヴァイツァーは、以上の三つの視座をもとに、キリスト教と諸宗教の問題を類型的に論じるのである<sup>14</sup>。

## 二章. 具体的な諸宗教の類型

### A. インド的思惟の立場

以下においては、具体的にシュヴァイツァーがインド的思惟、中国思想全般、キリスト教の立場を、前述の三つの視座からどのように論じているのかについて検討する。それを考察する前に指摘すべきことは、シュヴァイツァーのインド的思惟、中国思想全般についての解釈は現代の研究水準から検討するならば誤解も多いと思われるが、当時の碩学の研究状況をふまえ、翻訳原典に基づいて考察しているということである<sup>15</sup>。

まず、シュヴァイツァーが解釈するインド的思惟の特性について見てみよう。彼によれば、バラモン教と仏教は、一元論的かつ悲観論的な宗教の類型に属するとされる<sup>16</sup>。もちろん現代の研究水準からは、バラモン教と仏教を一括して論ずることは不適切であると思われるが、シュヴァイツァーはバラモン教と仏教を広い意味で

る出来事は、何ら倫理的な性格を有していない」。(*Ibid.*,S.684)

<sup>13</sup>Albert Schweitzer, *Kultur und Ethik in den Weltreligionen*(C.H.Beck,München,2001),S.163.

<sup>14</sup>ここで補足すべきは、現実の諸宗教は錯綜していて類型化によって、すべての宗教的現実を把握することはできないが、類型化によって宗教間の類似性(共通性)を把握することは、キリスト教と他宗教の問題を論じる共通の場を確保する点で有益であると思われるということである。その点においてシュヴァイツァーの宗教類型論は示唆に富むものであると思われる。

<sup>15</sup>シュヴァイツァーは、『キリスト教と世界の宗教』における老子の記述に関しては『道德経』に基づいて考察し、インド的思惟については『キリスト教と世界の宗教』の中では引用箇所を挙げていないものの、後に展開される『インドの思想家の世界観』(*Die Weltanschauung der Indischen Denker*)においては、ドイツにおけるインド学の碩学の議論を踏まえていることを指摘している。

Albert Schweitzer, *Das Christentum und die Weltreligionen* (C.H.Beck,München,1974[1923]),S.696f.

Albert Schweitzer, *Die Weltanschauung der Indischen Denker* (C.H.Beck,Verlagsbuchhandlung, München, 1935),S.V-VII.

<sup>16</sup>ここで補足すべきは、インド的思惟の類型論からある意味で逸脱するものとして、ヒンズー教—汎神論(一元論)かつ人格神論(二元論)の類型—シュヴァイツァーは以下のように指摘している。「純粹かつ非人格的な精神的存在であるべきということに甘受せず、ヒンズー教は最高の精神的存在を同時に人格として表象しようという要求を持っている。ヒンズー教は人格神論と汎神論とを相互に入り混じらせて思惟することを試みる」。Albert Schweitzer, *Das Christentum und die Weltreligionen* (C.H.Beck,München,1974[1923]),S.70.

インド的思惟と考えている。彼はインド的思惟（バラモン教）の重要な特性について以下のように規定する。

「私たちが自分の周囲に看取り、体験するような世界全体は、純粹存在の不完全な現象にすぎず、その純粹存在の総体がブラフマン、世界靈魂である。この最も普遍的で、最も純粹な存在に一切の存在が根づいている<sup>17</sup>。」

シュヴァイツァーは、バラモン教が現実世界を不完全であると考えている理由を以下の二点に纏めている。つまり、第一に、現実世界が生成消滅、消滅生成の世界である点、第二に、ある被造物における生への意志が、他の被造物における生への意志と衝突し、それゆえ、他の被造物に悲しみと苦悩をもたらすという点である。換言するならば、シュヴァイツァーは、これらにおけるバラモン教の世界観（生命観）に、世界と生に対する悲観論的解釈を見るのである。インド的思惟の観点において、私たちがこのような現実世界から解放（救済）されるためには以下のようなことが必要であるとシュヴァイツァーは指摘する。

「人間の使命は、感覺的世界から純粹存在の世界に退却することのみありうる。人間はもはや生に執着し、世界に関心をもつべきではない。絶対の無為と無関与にまで自己を高めなければならない。この世界においてもはや何も欲せず、この世界からもはや何も期待しないような存在となるべきである<sup>18</sup>。」

シュヴァイツァーによれば、このようなバラモン教の救済観の背後に、人間を含めた一切の自然的存在者は、靈魂の遍歴（輪廻転生）の途上に在るとされる。この靈魂の遍歴から脱却するためには、「生への意志がその中で燃え尽きてしまう神秘的な認識作用<sup>19</sup>」を必要とし、それによって、生への意志を滅却する「純粹存在に到達した、世俗を離れた状態へ自己を移行すること<sup>20</sup>」が可能になるとされる。シュヴァイツァーは以上のバラモン教理解から、インド的思惟を以下のように評価する。すなわち、シュヴァイツァーは、インド的思惟が、1922年当時の現代ヨーロッパにおける、キリスト教の精神に比べて、人間の内面性の解放を重視している点を評価する。

---

<sup>17</sup>Ibid.,S.686.

<sup>18</sup>Ibid.

<sup>19</sup>Ibid.,S.687.

<sup>20</sup>Ibid.

「彼らは、現代キリスト教的敬虔性に特有の弱点を知っている。私たちはキリスト教をただ行為(Tätigkeit)として表象することが多く、自己自身に関わる内的人間であることがあまりにも少ない。私たちは静寂さを欠いている<sup>21</sup>。」

このように、シュヴァイツァーはインド的思惟の優れた特徴について論じているのであるが、彼は、インド的思惟の否定的側面についても検討しているのである。すなわち、シュヴァイツァーはインド的思惟においては、人間の内面性の解放と献身の倫理的行為が結びつきえない点を批判するのである。確かに、シュヴァイツァーは、インド的思惟が普遍的な共苦—すべての生命体に対して抱く共苦の感情—を重視していることは評価する。しかし、インド的思惟の共苦が「知的共苦」にとどまり、献身の倫理に至りえないことを批判するのである。というのも、「インド的宗教は、全き、無関心、無行為が理想であって、善に対する情熱ですら、最終的には克服すべき情熱としてみなされなければならない<sup>22</sup>」とされるからである。シュヴァイツァーによれば、インド的思惟において献身の倫理的側面が希薄であるのは、それが世界と生を、一元論的（汎神論的）かつ悲観論的に解釈する傾向を有しているからである。

## B. 中国思想全般の立場

次に、シュヴァイツァーが解釈する中国思想全般の特徴を見てみよう。シュヴァイツァーは、中国の思想家は全般的に「この世界に働いている諸力は善であるという確信<sup>23</sup>」を得て、その善なる諸力への確信から、世界全体の意味を把握し、それと調和して行為しうることを思索した点に重要な特性が存すると考える。シュヴァイツァーによれば、中国の思想家にとって、神とは「世界において支配している諸力の単一の総体<sup>24</sup>」を意味するとされる。そして、この神に相当するものを、中国の思想家は「天」と称することを彼は指摘する。この「天」について、シュヴァイツァーは老子の『道德経』を参照しつつ解釈する。まず、シュヴァイツァーが解釈

<sup>21</sup>Ibid.,S.694.

<sup>22</sup>Ibid.,S.692.

<sup>23</sup>Ibid.,S.695.

<sup>24</sup>Ibid.

する老子の『道徳経』を見てみよう。シュヴァイツァーによれば『道徳経』の要旨は、「存在の意味に従って「天」と調和における思惟と生<sup>25</sup>」を営むところに存するのである。つまり、『道徳経』においては、人間が自然の諸力と一致した思惟と生を営むことを彼は論じているのである。それでは自然の諸力の本質とはいかなるものであろうか。シュヴァイツァーは以下のようにそれを規定する。

「自然の諸力は外見が目立たず、利己心が存せず、・・・純粋に内面的な力において働く。それ故、自然の諸力は、極めて力強いことを遂行する。このような仕方において、私たちは力となるべきである<sup>26</sup>。」

このように、自然の諸力（天）と調和した生を人間が営むことが、理想的な生き方であるとシュヴァイツァーは老子を解釈する。ただし、老子が考察する、自然の諸力と一致した人間の生からは、献身の倫理的行為に対する原動力が希薄であり、この点を克服しようとしたのが孔子、孟子、墨子であることをシュヴァイツァーは指摘する。

「彼らは、老子よりもはるかに行為的な善を「天」の支配において見出そうとする<sup>27</sup>。」とりわけ、シュヴァイツァーは「天」の重要な特性を愛と解釈した墨子を重視する。というのも、シュヴァイツァーは墨子等の思想が「天」の特性をそのように解釈することによって、老子に比して、善なる行為（献身の倫理）への実践的エネルギーを、自然の諸力において見出しようと考えているからである。

これまでシュヴァイツァーの中国思想全般に対する見解を概観してきたが、ここでシュヴァイツァーのそれに対する評価を見てみよう。彼は中国思想全般が、世界と生に対して楽観論的解釈を施している点を高く評価する。とういのも、献身の倫理的行為の原動力を見出すためには、素朴な形ではあっても、世界と生に対して楽観論的な解釈—世界と生に対する素朴な肯定—が必要であると、シュヴァイツァーは考えているからである。しかし、彼は中国思想全般が、世界と生を一元論的（汎神論的）に解釈している点を批判するのである。というのも、先述したように、シュヴァイツァーが評価する墨子を含めて、中国思想全般は、自然の諸力の内実が何であれ、自然の諸力を前提にして、それと調和的な生を私たちが営むことができる

<sup>25</sup>Ibid.,S.696.

<sup>26</sup>Ibid.

<sup>27</sup>Ibid.,S.697.

ことを確信しているからである。換言するならば、中国思想全般の傾向性として、世界において作用している自然の諸力をいわば理念化して、自然の諸力に倫理的な性格を付与している点を、シュヴァイツァーは批判するのである。シュヴァイツァーは、中国思想全般に認められうる、自然の諸力の理念化—自然の諸力に対する倫理的な特性の付与—を幻想であると考え。というのも、自然において支配している諸力を、客観的に善とみなすことは、私たちの現実感覚からは是認しえないからである。

「私たちは敢えて以下のことを承認する。自然においても、私たち自身の内においても、悪と感じられるものが非常に多く私たちに対立している、ということ<sup>28</sup>。」

そうであるから墨子、孔子、孟子の立場に対する、老子、荘子の立場からの反論、さらに、自然の諸力の意味を「不可避の死の期待において生を享受すること<sup>29</sup>」と考える楊子の反論に対して、十分説得力のある解答を提示しえないことをシュヴァイツァーは問題視するのである。これまでインド的思惟と中国思想全般について、シュヴァイツァーの記述に即して概観してきたが、ここで両者について以下に要約的に纏めてみよう。

インド的思惟はⅠ．一元論的、Ⅱ．悲観論的解釈—世界と生についての否定的解釈—、Ⅲ．倫理的原動力が希薄であること。中国思想はⅠ．一元論的、Ⅱ．楽観論的解釈—世界と生についての肯定的解釈—、Ⅲ．倫理的原動力はインド的思惟に比べれば存するが、不十分である。そして、シュヴァイツァーは以下に述べるように、世界と生に対する楽観論的解釈（中国思想全般）も、悲観論的解釈（インド的思惟）もいずれも宗教の真理としては一面的であり、また、両者が宗教を一元論的（汎神論的）に考察している点を批判するのである。

「バラモンと仏陀に対して私たちは以下のように語った。宗教は世界否定・生否定の悲観主義以上のものであると。私たちは中国の敬虔な人々に対して以下のように語る。宗教は倫理的な楽観論以上のものであると。そして両者に対しては以下のように語る。宗教は自然を考察することによって生ずるような、神的なるものの認識ではないということである<sup>30</sup>。」

<sup>28</sup>Ibid.,S.700.

<sup>29</sup>Ibid.,S.699.

<sup>30</sup>Ibid.,S.700.

### C. キリスト教の立場

シュヴァイツァーはキリスト教の特性を、Ⅰ．二元論的宗教（一元論が全面的に排除されるわけではないが）、Ⅱ．悲観論的世界解釈と楽観論的世界解釈との間の緊張関係を担う宗教、と規定する。まず、Ⅰについて検討してみよう。シュヴァイツァーも、キリスト教が、認識論においては、世界についての一元論的な観方から完全に逃れることができるとは考えていない。しかし、彼は宗教を一元論的に論ずるだけでは不十分であると考え。というのも、先述したように、現実世界を見渡すならば私たちが悪と感じる事柄や出来事があまりにも多く、単純に自然を支配している諸力を善とみなすことは、私たちの現実感覚からは是認しえないからである。

「自然は驚くほど創造的であると同時に無意味に破壊する力である。途方に暮れて、私達は自然に対峙する。無意味なものにおける意味あるもの、意味あるものにおける無意味なもの。これが宇宙の本質である<sup>31</sup>。」

そこから、シュヴァイツァーは、自然哲学的思惟から生ずる神の観念よりも倫理的な神の観念（倫理的人格神）を重視し、この倫理的人格神を「世界とは異なる意志」、「私が世界と異なることを強いるような意志<sup>32</sup>」として把握するのである。その点の詳細は『キリスト教と世界の宗教』においては、シュヴァイツァーは言及していないので、遺稿『世界宗教における文化と倫理』に即して、倫理的人格神と世界との異質性—人間と世界との異質性—の内実について簡単に見ておこう。シュヴァイツァーは、「世界」の特性を、ある存在の他の存在に対する利己主義的な関係性—世界法則ないし自然法則—として解釈する。しかし、シュヴァイツァーは、倫理的意志としての神は、そのような世界法則とは異質であり、世界法則とは異なった態度で行為することを人間に要請するとされる。その意味において倫理的人格神も人間も、世界とは質的な異なる要素を保持するのである。

「存在する一切のものを産出し、維持する創造的な力は倫理的な意志として、つまり、私において創造的であろうと欲する何かあるものとして、それ以外には私が

<sup>31</sup>Albert Schweitzer, *Kultur und Ethik*(C.H.Beck,München,1953[1923]),S.192.

<sup>32</sup>Albert Schweitzer, *Das Christentum und die Weltreligionen*(C.H.Beck,München,1974[1923]),S.710.

創造的な力を認識しない仕方で、私の内に啓示される。この体験された神秘 (Geheimnis)は私の思惟、意欲、理解にとって決定的である<sup>33</sup>。」

シュヴァイツァーによれば、世界において客観的に認識された神が、非人格的な力として把握されるのに対して、私たちの内面において、神は倫理的意志として体験するとされる。ただし、ここで指摘しておくべきことは、シュヴァイツァーが、世界において非人格的に認識された神と、自己の内部で倫理的意志として体験された神を、同一の神と考えているということである。つまり、シュヴァイツァーは前者も後者も同一の神であることを承認した上で、倫理的意志として体験された神を決定的であると考えるのである<sup>34</sup>。

次にⅡについて検討してみよう。シュヴァイツァーは、キリスト教には楽観主義的要素と悲観主義的要素が存することを指摘する。キリスト教は、インド的思惟のように、単にこの世界が不完全であることから世界を悲観主義的に見るだけでなく。私たちが「倫理的な神の意志に従わず、それゆえに、悪である一つの意志を人間において見出す<sup>35</sup>」という点に基づいて、世界だけでなく、私たちの生をも悲観論的に解釈するのである。それに対して、キリスト教が世界と生を楽観主義的に解釈するのは以下の理由に存すると、シュヴァイツァーは考える。

「キリスト教が、この世界を放棄せず、世界と生の否定において世界から退却するのではなく、人間をこの世界の中に置き、倫理的な神の精神において生き、かつ働くことを人間に命じ、神によって世界と人間に定められた使命が、そこにおいて成就されるという確信を人間に与えるからである<sup>36</sup>。」

つまり、シュヴァイツァーは、世界と生を悲観論的に解釈するにもかかわらず、世界と生を放棄することなく、私たちが倫理的な神の意志を体験することで、世界において献身的行為を遂行しうるキリスト教の立場を強調するのである。

シュヴァイツァーは、キリスト教をインド的思惟、中国的思惟とは異なり、世界

<sup>33</sup>Ibid.,S.711.

<sup>34</sup>ここで補足するならば、シュヴァイツァーは、前者の神と後者の神が同一である理由について説明しえないと考えている。シュヴァイツァーがそのような考える理由は、神を世界の内で働いている力の総体として考える自然哲学的思惟においては、神は創造と破壊の両義的なものに映じざるを得ず、神の破壊的側面を思惟によって十分に説明しえないので、前者の神と後者の神の同一性の問題について、シュヴァイツァーは解答を留保せざるをえなかったと思われる。

<sup>35</sup>Ibid.,S.710.

<sup>36</sup>Ibid.

全体の意味を体系的に説明しうるとは考えていない。というのも、「世界は『生への意志』の自己分裂の劇の恐ろしい光景<sup>37)</sup>」を呈しているので、一つの生命体は他の生命体を犠牲にして生存しているというありのままの現実を注視するならば、世界全体のプロセスに客観的な合目的性を設定することはできず、キリスト教は世界全体の意味を体系的に説明する宗教であることを断念せざるをえないからである。しかし、世界全体についての客観的体系的認識が断念されることによって、むしろ、逆説的に、「世界とは異なる意志」である、倫理的意志としての神が体験され、私たちに献身の行為的倫理（実践）への原動力が与えられうることをシュヴァイツァーは看取しているのである。

「通常の論理的思惟の諸々の橋は取り壊される。道は素朴、逆説の国に導く。しかし、私たちはその道を決然として確信をもって進む。私たちは絶対に、深く生き生きとした倫理的宗教をなくてはならぬ唯一のものとして堅持する<sup>38)</sup>。」

以上、インド的思惟、中国的思惟、キリスト教の立場を、シュヴァイツァーの類型論に従って考察してきたが、これらの諸宗教に適応された、一元論的解釈と二元論的解釈等の類型は、キリスト教と他宗教との関係性を整理するための宗教の観念の形式であるので、歴史的現象としての個別的な諸宗教の特性とは一致していないのである。そうであるならば、一方において、歴史的現象としてのインド的思惟、中国的思惟にも二元論的要素が含まれ、他方において、現実に存在するキリスト教にも一元論的要素が保持されていると思われる（楽観論的要素と悲観論的要素についても同様なことを言う）。ただし、その点について、シュヴァイツァーは『キリスト教と世界の諸宗教』においては講演録という性格上、具体的に検討していない。そこで、三章では、遺稿『世界宗教における文化と倫理』における、理念的宗教類型と現実の諸宗教を巡る、一元論的思惟と二元論的思惟の関係性について考察し、そこから、シュヴァイツァーが、キリスト教と他宗教とを相互媒介する「生への畏敬」の倫理—「生への畏敬」の世界観—を構想していたことを検討する。それによって、シュヴァイツァーの「生への畏敬」の倫理が、キリスト教固有の倫理（特殊倫理）にとどまらず、それを超える射程を有する倫理（一般倫理）であることを

<sup>37)</sup> Albert Schweitzer, *Kultur und Ethik* (C.H.Beck, München, 1953[1923]), S.232.

<sup>38)</sup> Albert Schweitzer, *Das Christentum und die Weltreligionen* (C.H.Beck, München, 1974[1923]), S.709.

検討する。

### 三章. キリスト教と他宗教との関係性

遺稿『世界宗教における文化と倫理』は、1919年に「人類の倫理的探求」という表題の下でシュヴァイツァーが構想した草稿であり、決定版として1920年から1921年にかけて完成された原稿であるとされる（その最終章は度重なる加筆修正によって1921年6月19日にギュンスバッハで完成した草稿である<sup>39</sup>。）そして、遺稿の編集者は、本書について以下のように指摘している。

「世界の諸宗教についてのこのテキストにおいて叙述は、倫理的文化への宗教の寄与に集中している。このテキストは・・・内実として宗教哲学である<sup>40</sup>。」

周知のように、シュヴァイツァーは、既刊『文化の頹廢と再建』、『文化と倫理』において、第一次大戦等に代表されるような現代の文化の危機的状況を克服するために、文化論、世界観（生命観）の問題を論じていた。そして、そこにおける考察の力点は、古代から近現代に至る西欧の倫理思想史（哲学史）の分析に存したが、遺稿『世界宗教における文化と倫理』においては、上述の問題を論ずるために、シュヴァイツァーが伝統的諸宗教の分析を重視するのである<sup>41</sup>。そして、シュヴァイツァーは、遺稿においては、現代の文化的危機を克服するために、世界の諸宗教を考察の対象とするのであるが、そのために、倫理的なものを軸とした世界観への探求に彼は向かうのである。

「私たちの時代に突然ふりかかった恐ろしい精神的かつ物質的出来事によって、私たちは人類と私たち自身を究明することが促される。・・・そうして私たちは世界の諸宗教への問いを立てる機会を得るのである<sup>42</sup>。」

<sup>39</sup>Albert Schweitzer, *Kultur und Ethik in den Weltreligionen*(C.H.Beck, München,2001),S.13. 遺稿『世界宗教における文化と倫理』についての研究は、金子昭、「シュヴァイツァーの宗教哲学 遺稿『世界宗教における文化と倫理』を中心に」（『天理大学おやさと研究所年報』第14号、2008年）参照。

<sup>40</sup>Ibid.,S.18.

<sup>41</sup>シュヴァイツァーは遺稿『世界宗教における文化と倫理』において、哲学的世界観と伝統的諸宗教に基づく世界観は相互に関連しており、「宗教と哲学は、世界観に携わる思惟の二つの異なった様式である」とシュヴァイツァーは指摘している。（Ibid.,S.20）

<sup>42</sup>Ibid.,S.19.

<sup>43</sup>Ibid.,S.21.

「個別的な諸宗教が倫理への偉大な探求において成し遂げたことを評価するために、私たちは倫理の問題が本来どの点に存するのかについて思い浮かべなければならぬ<sup>43</sup>。」

「世界の諸宗教は、一哲学も同様であるが一道徳的なものの基礎づけられた根本原理への問いによって展開している<sup>44</sup>。」

このように、シュヴァイツァーは、世界の諸宗教において倫理的なものを視座とした世界観の問題を考察するのであるが、ここで、彼の『世界宗教における文化と倫理』における世界観の規定を見ておこう。

「人類の歴史において、人類において現存する理念によって与えられないものは、何も生じない。あらゆる理念の総体が世界観である。それゆえ、世界観の歴史は内側から感得された人類の歴史である<sup>45</sup>。」

つまり、シュヴァイツァーは、世界観を人類史に現れた理念の総体と考えているのであるが、この理念の総体は、世界の諸宗教における世界観の類型によって構成されているのである。注目すべきは、シュヴァイツァーが世界の諸宗教の世界観の重要な類型として、倫理的な世界観（二元論的思惟）と論理的な世界観（一元論的思惟）を指摘していることである<sup>46</sup>。

「世界宗教の世界観が論理的である限り、それは倫理的ではなく、世界宗教の世界観が『世界についての見方』である限り、倫理的ではなく、世界宗教の世界観が倫理的である限り、それは『世界についての見方』ではない。世界宗教における人類が、思惟する世界観を求めて以来、それは、何らかの形式において、何らかの程度において倫理的なものを宇宙的なもののために犠牲にするか、あるいは宇宙的なものを倫理的なもののために犠牲にせざるをえなかったのである<sup>47</sup>。」

ここで、シュヴァイツァーが論じている「論理的」、「世界についての見方」の世

<sup>43</sup>Ibid.,S.21.

<sup>44</sup>Ibid.,S.22.

<sup>45</sup>Ibid.,S.24.

<sup>46</sup> 補足するならば、シュヴァイツァーは『キリスト教と世界宗教』において、世界観の観点ではないものの、神秘主義の観点において、同様の議論を行なっていると思われる。「東洋の諸宗教は論理的な神秘主義であり、ただキリスト教だけが倫理的な神秘主義である」。Albert Schweitzer, *Das Christentum und die Weltreligionen*(C.H.Beck,München,1974[1923]),S.713. ただし、シュヴァイツァーは、倫理的な神秘主義と論理的な神秘主義との関係性の問題については『キリスト教と世界宗教』においては論じていない。

<sup>47</sup>Ibid,S.,161.

界観の類型とは、宇宙全体の意味を客観的に説明しようと考えるような宗教の立場のことである。そのような類型を、シュヴァイツァーは、インド的思惟と中国思想全般に見出し、そこにおいては現実の倫理が犠牲にされ、「存在との深い一体化において<sup>48</sup>」生を営むことが理想とされる（世界と生の同一性の原理とも言うべき神秘主義）。というのも、人間（諸個人）が宇宙全体の意味を体系的に思索するならば、それを問うている人間も宇宙全体に含まれるために、それを問う人間は、宇宙全体を対象的に考察することができず一問うものが問われる対象に巻き込まれる一、人間は因果関係の一項にならざるをえないからである。それに対して、彼は倫理的世界観の類型をユダヤ教、キリスト教等に見出すのである。シュヴァイツァーによれば、倫理的世界観の特性は、世界と人間を質的に区別することに存する。そこから、世界は、人間の倫理的使命によって変革されるべき対象となるとされる。「人間の使命は、一元論のように、何らかの仕方で世界の中に埋没することではなく、世界を別のものに形成することである<sup>49</sup>。」

ここで指摘すべきは、論理的世界観（一元論的思惟）の立場と倫理的世界観（二元論的思惟）のいずれもが単独では不十分であるとシュヴァイツァーが考察していることである<sup>50</sup>。

ここで一元論的思惟と二元論的思惟の優れた点と批判点について検討してみよう。シュヴァイツァーは、一元論的思惟の優れた点を、人間が宇宙（自然）と相互依存関係に在ることを重視したことに見る。しかし、一元論的思惟（自然哲学）からは

<sup>48</sup>Ibid.,S.,162.

<sup>49</sup>Ibid.,S.,163.

<sup>50</sup>シュヴァイツァーは、論理的世界観（一元論的思惟）を自然哲学的な見方に、倫理的世界観（二元論的思惟）を、倫理的生命観とも称して論じている。自然哲学的な見方と倫理的生命観についての特性を彼は以下のように述べる。「自然哲学において私は世界の側から私を経験する。倫理においては、私は私自身から経験する。世界についての知は私に、私が私の外面的な諸々の運命においては世界に絶望的に服従させられている。それにもかかわらず、私は世界から内面的に自由でありうるのである。私に降りかかる出来事は、それ自身客観的に確定しうる意味を持っていない。そのような出来事は必然性から生じる。しかし、私が、そこにおいて、世界から内面的に自由になることを体験し、それをもって、自然的な人格となる時に、私にとって、そのような出来事は一つの意味を得るのである。倫理においては、彼は自己自身を直接究明するに至る。彼は自然とは異なって作用する力として神秘的なやむにやまれぬ要求を体験する。彼がやむにやまれぬ要求に服従する限り、彼は倫理的人格となるのである」。ここでは論じることはできないが、シュヴァイツァーは上述の自然哲学的見方と倫理的生命観を橋渡しするものとして生への畏敬の世界観を構想していると思われる。Albert Schweitzer, *Kultur und Ethik in den Weltreligionen*(C.H.Beck, München,2001),S.172.

「人間を単に自然の一部として<sup>51</sup>」のみ看取する帰結が生じることを、シュヴァイツァーは批判するのである。というのも、そのような思惟からは、現実の倫理（人間の責任性等）の問題が等閑視されるからである。それに対して、シュヴァイツァーは、人間と自然が質的差異を有することを前提に、世界を人間によって「倫理的な意味において変革<sup>52</sup>」されるべきものと見る点に、二元論的思惟の長所を見るのである。つまり、人間が現実を変革しうる倫理的視点を確保し、人類（諸個人）に一般的福利をもたらすという点において、シュヴァイツァーは、二元論的思惟を評価するのである。

「人間存在それ自体への配慮、共同体の編成において、価値ある諸々の成果が作られる。誇らしく、目的意識をもって、道徳的精神は人類の変革に取り組むのである<sup>53</sup>。」

しかし、以下のように、シュヴァイツァーは従来の二元的思惟が、人類の倫理的展開のみを問題にしていることを批判するのである。

「地球は、一人の人間と人類以上のものである。世界は地球以上のものである。私たちは世界目的について何も知らない。私たちにとって世界目的は認識可能なものであろうか<sup>54</sup>。」

要するに、二元論的思惟からは、何らかの倫理的な世界目的に従った世界の変革によって、人類の福利のみが追求されるために、宇宙に対する配慮のない倫理にならざるをえない点を、シュヴァイツァーは批判しているのである。シュヴァイツァーが以下に述べているように、宇宙と倫理は相互に関連しているので、二元論的思惟は純粋な形態において自らを貫徹することができないと言えよう。

「二元論的世界観においても、宇宙的なものは倫理的なものによって暴力的に歪曲され、倫理的なものは宇宙的なものによって吸収される<sup>55</sup>。」

シュヴァイツァーは、類型としての一元論的思惟と二元論的思惟について、各々優れた点と批判点を論じているのであるが、このような考察から、シュヴァイツァーは遺稿『世界宗教における文化と倫理』で、歴史的現象としての諸宗教（キリス

---

<sup>51</sup>Ibid.,S.69.

<sup>52</sup>Ibid.,S.163.

<sup>53</sup>Ibid.,S.165.

<sup>54</sup>Ibid.,S.167.

<sup>55</sup>Ibid.,S.163.

ト教、インド的思惟、中国的思惟)において、一元論的思惟の要素と二元論的思惟の要素が錯綜していることを指摘しているのである(シュヴァイツァーは『キリスト教と世界宗教』においてはその点について考察していない)。そこで、次にその問題について検討してみよう。これまで考察してきたように、シュヴァイツァーはキリスト教の立場を基本的に二元論的思惟であると考えているが、歴史的現象としてのキリスト教は、一元論的思惟(神秘主義)と二元論的思惟(倫理)との対立において展開してきたことを以下のように指摘している<sup>56</sup>。

「キリスト教は、その展開のプロセスにおいて、自らの内に別の世界観を体験する。キリスト教の歴史はイエスの宗教性と神秘主義が相互に浸透することがなく、絶えず相互に闘う点に存する。・・・しかし、キリスト教において、自然的宗教性は、その倫理的思惟を犠牲にして形成する以外になかったのである<sup>57</sup>。」

そして、シュヴァイツァーは、キリスト教神学史において、存在の根底としての神(一元論的思惟)と、倫理的な人格としての神(二元論的思惟)との関係性が問題になっていることを指摘するのである。

「どのように神を、存在の根底として、つまり、一切の自然的出来事の創始者として神を把握すると同時に、倫理的な人格として、つまり、イエスの倫理の根本原理に従って、自然的出来事に対立するものとして神を把握しうるのか。」

シュヴァイツァーは、キリスト教的思惟の立場を、基本的には二元論的思惟であると考えているが、上述のように、キリスト教の立場においても一元論的思惟と二元論的思惟の関係(神秘主義と倫理の関係)はそれほど単純ではなく錯綜していると言えよう<sup>58</sup>。この点については、シュヴァイツァーは『キリスト教と世界宗教』

<sup>56</sup>Ibid.,S.168.

<sup>57</sup>Ibid.,S.167.

<sup>58</sup>補足するならば、『キリスト教と世界の諸宗教』においては十分展開されていなかった、自然哲学的思惟から生ずる神の観念と倫理的な神の観念(倫理的な人格神)の問題を、遺稿『世界の宗教における文化と倫理』において、シュヴァイツァーは汎神論(神秘主義)と倫理の問題に敷衍して示唆しているのである。シュヴァイツァーによれば、キリスト教思想史において汎神論(神秘主義)と倫理の関係が常に問題になってきたとされる。つまり、世界の根拠としての神と倫理的な人格としての神との関係が問題視されたのである。シュヴァイツァーは、キリスト教神学史は「存在の根拠と倫理的な人格としての神との同一視」の新たな試みであることを指摘し、そこにおいて、キリスト教が一元論に陥ることをシュヴァイツァーは危惧するのである。というのも、両者を統合した「統一的な神の概念」としての最高存在者は、「もはや倫理的な人格としての神ではなく、創造の力である」からである。シュヴァイツァーによれば最高存在者(一元論的汎神論)は倫理的な人格性を有しえず、そのような神からは人間を献身の倫理へと促進する原動力が生じえないことを危惧するのである。

においても示唆しているのである<sup>59</sup>。

また、先述したように、シュヴァイツァーは、インド的思惟、中国的思惟の立場を理念的類型としては、一元論的思惟であると考え。しかし、シュヴァイツァーが以下のように指摘するように、歴史的現象としてのインド的思惟においては、後のヒンズー教の展開において倫理的要素が重視されるために、一元論的思惟と二元論的思惟が錯綜していると言えよう。

「倫理的世界観を求める欲求は、しだいに、インド的思惟を、世界と生の否定の神秘主義を倫理的に解釈することへと促した。この素朴な企てにヒンズーの思想家は自ら従事した<sup>60</sup>。」

「インドにおいて、一元論的神秘主義は、それが倫理的な世界の肯定の性格を受け入れるのに応じて、二元論に譲歩しなければならない。一元論的神秘主義は、このことを以下のような仕方で行うのである。つまり、それは、存在の根底に没入する神秘主義から、全一的な神への愛の献身というヒンドゥー教的な神秘主義へ変化するのである・・・ヒンドゥー教的な神秘主義は、事実上、一元論を放棄するのである<sup>61</sup>。」

さらに、歴史的現象としての中国的思惟においては、例えば、孔子の思想が「善なるものを人間の自然的傾向の内に基礎づける<sup>62</sup>」ことを除いては、一元論的思惟を考慮せず、「人類の倫理的展開のための法を提示する<sup>63</sup>」現実の倫理を強調していることを、シュヴァイツァーは指摘する<sup>64</sup>。つまり、シュヴァイツァーは、理念的

それに対して、二元論的思惟（存在の根拠と倫理的人格神の区別）には、人間を倫理的実践（献身の倫理）へと促す原動力を有することをシュヴァイツァーは指摘する。「キリスト教にとって、思惟的になることは、二元論から一元論に改めることを意味する。しかし、倫理的力は二元論に存する」。Albert Schweitzer, *Kultur und Ethik in den Weltreligionen*(C.H.Beck, München,2001),S.156.

<sup>59</sup>シュヴァイツァーは『キリスト教と世界の諸宗教』において以下のように述べている。「キリスト教は、一元論と二元論、論理的宗教と倫理的宗教との相克を未解決のまま自らの内に有していた」。Albert Schweitzer, *Das Christentum und die Weltreligionen* (C.H.Beck,München,1974[1923]),S.710.

<sup>60</sup>Albert Schweitzer, *Kultur und Ethik in den Weltreligionen*(C.H.Beck, München,2001),S.163.

<sup>61</sup>Albert Schweitzer, *Die Weltanschauung der Indischen Denker*(C.H.Becksche Verlagsbuchhandlung,1935), S.9f

<sup>62</sup>Albert Schweitzer, *Kultur und Ethik in den Weltreligionen*(C.H.Beck, München,2001),S.69.

<sup>63</sup>Ibid.

<sup>64</sup>シュヴァイツァーは、老子と孔子等の思想を、一元論的思惟に類型化するが、両者の思想の異なっている要素をも指摘する。老荘思想を代表とする「タオ哲学(taoistische Philosophie)にとって通常、進歩とみなされているものはすべて技巧的である。真の文化は、タオ哲学にとって何か純粋に内面的なものである。(タオ哲学にとって)真の文化は、外面的な生き方や技術的進歩は自然からの転向として作用する」。「確かに、孔子とその弟子にとって、特に文化が人格の道徳的完成に存する限り、

類型としては中国的思惟を一元論的思惟に位置づけるが、歴史的現象としての中国的思惟においては、二元論的思惟（現実の倫理）の要素も顕わになると考えているのである<sup>65</sup>。

「現実において中国の倫理は、自然哲学によってではなく、自然哲学を無視することに存する<sup>66</sup>。」

ここで、これまで論じたことを纏めてみよう。一方において、シュヴァイツァーは、キリスト教を、理念的類型的には二元論的思惟に位置づけるが、歴史的現象としてのキリスト教には、一元論的思惟の要素も存し、そして、他方において、インド的思惟、中国的思惟を、理念的類型として、各々一元論的思惟に位置づけるが、現実的宗教諸現象においては、二元論的思惟の要素が含まれているということである。ここでは指摘するに留めたいが、シュヴァイツァーが後に展開した『インドの思想家の世界観』(*Die Weltanschauung der Indischen Denker*)においても、一元論的思惟と二元論的思惟が世界観として純粹に貫徹しえないことを、シュヴァイツァーは以下のように指摘しているのである<sup>67</sup>。

「実際には、一元論的思惟方法は、唯一の事象的な思惟方法として、すでに二元論的思惟方法に対して勝利を獲得している。しかし、一元論的思惟方法はその勝利を利用しつくすことができない。二元論の世界肯定的倫理的な世界観の代わりに、二

---

文化は内面的である。しかし、孔子とその弟子にとって、個々人の完成は、社会の進展しつつある倫理的な形成と共に進行する」。Albert Schweitzer, *Kultur und Ethik in den Weltreligionen*(C.H.Beck, München, 2001), S.69. その点で、老子とその後継者による孔子とその後継者に対する批判が生じたことをシュヴァイツァーは以下のように指摘する。「孔子とその弟子は、老子とその弟子によって、彼らにおいて道徳幻想と進歩幻想が生じたことと非難されねばならなかった」。(*Ibid.*, S.171). また、シュヴァイツァーは、上述の観点をふまえ、歴史的現象としての中国文化（中国思想）について以下のように指摘している。「歴史における中国文化は、進歩と反動、素朴なヒューマニティと素朴な非ヒューマニティとの謎のような混合として現れる。今日、この素朴な文化世界観の力は、批判的西洋的思惟との接触によって危険に晒されている」。(*Ibid.*, S.70)

<sup>65</sup>シュヴァイツァーは遺稿『中国思想史』(*Geschichte des chinesischen Denkens*)において、『キリスト教と世界の諸宗教』における中国思想全般の考察とは異なり、中国思想が世界を解明する論理的宗教であるという点を修正していると金子昭氏は指摘している。その点については、金子昭、「シュヴァイツァーの中国思想史研究の視座とその展開」(『天理大学おやさと研究所年報』第13号、2007年)参照。

<sup>66</sup>*Ibid.*, S.69.

<sup>67</sup> 笠井恵二氏は、シュヴァイツァーの生への畏敬の理念の構築における東洋思想の役割について以下のように述べている。「彼(シュヴァイツァー)は、世界・人生肯定と生命への畏敬という理念が、インド的思惟においていかに展開されているのかも明らかにしようとしている。彼はこのように、キリスト教や聖書の研究と平行して、生命への畏敬への理念を東洋の思想の中に求めていたわけである」。笠井恵二、『シュヴァイツァーその生涯と思想』、新教出版社、1989年、355頁。

元論の世界観とある程度同等の価値を持っている別の世界観を持つてくることができない。一元論がそれ自身の世界観として告げるものは、全く貧弱なものである<sup>68</sup>。」

シュヴァイツァーは世界の諸宗教は単独では現代の文化的な危機的状況を克服しえないことを指摘する。

「世界の諸宗教の世界観は、一元論であろうと二元論であろうと、世界と倫理を思惟においてただ雑然と、かつ不満足に結びつけているだけである<sup>69</sup>。」

「世界の諸宗教は不完全な倫理的世界観を生み出すだけなので、人類は、それに応じた十分な理念と心情で生きることがないのである<sup>70</sup>。」

そして、シュヴァイツァーは自身の倫理の構築のために、一元論的思惟と二元論的思惟を相補的に関係づけることを試みるのである。

「人間は世界とは異なったものであるということの原理の強要のもとにありつつ、それと同時に、人間が宇宙に共属していることを深く体験することに存するのである<sup>71</sup>。」

つまり、人間と世界（宇宙）との質的差異性（二元論的思惟）と、人間と世界（宇宙）との質的同一性（一元論的思惟）の両方を同時に満たすような倫理をシュヴァイツァーは構想しているのである。そこから、以下のようにシュヴァイツァーは自らの倫理的構想を具体的に展開する。

「倫理は、総じて生き物(*lebendigen Sein*)に対する人間の態度の原理にならねばならない。人間の人間に対する態度、人間の社会に対する態度、社会の人間に対する態度は、倫理ではない。それは倫理の応用である<sup>72</sup>。」

「道徳的なものの根本原理の内実の定式化において展開する方向は、人間は単に彼の自然的な所属メンバーだけでなく、本来、あらゆる人間、否、一切の被造物との連帯関係に存するという何を何らかの仕方で表現にもたらさなければならないのである<sup>73</sup>。」

<sup>68</sup> Albert Schweitzer, *Die Weltanschauung der Indischen Denker*(C.H.Becksche Verlagsbuchhandlung, 1935), S.9f.

<sup>69</sup> Albert Schweitzer, *Kultur und Ethik in den Weltreligionen*(C.H.Beck, München, 2001), S.163.

<sup>70</sup> Ibid.

<sup>71</sup> Ibid., S.168.

<sup>72</sup> Ibid., S.172.

<sup>73</sup> Ibid., S.22.

シュヴァイツァーは、人間の被造物に対する倫理的態度を問題にする点において二元論的思惟契機（倫理的要素）を生かしつつ、倫理的対象を全被造物にまで拡張する点で、一元論的思惟契機（宇宙的要素）を保持するのである。つまり、一方において、自然（宇宙）のありさまを直視するならば一人間の自然的要素を含めて一、ある生命体は他の生命体を常に犠牲にして生を営んでいるという現実を常に私たちが見出すので、自然から倫理を導き出すこと（自然と倫理の同一視）を、シュヴァイツァーは批判する。シュヴァイツァーにとって、倫理的態度が問題になるのは常に人間なのである。その点においては、シュヴァイツァーは、二元論的思惟の要素を重視する。しかし、他方において、人間が倫理的に配慮する対象を、単に人類（諸個人）だけでなく、全被造物（宇宙）へと拡張する点においては、一元論的思惟の契機を重要視するのである。そして、このようなシュヴァイツァーの倫理的構想は、一元論的思惟と二元論的思惟を相互媒介する「生への畏敬」の倫理(Ehrfurcht vor dem Leben)—「生への畏敬」の世界観—へと展開されるのである。

「私は世界とは異なっていることから生ずる、世界に対する私の態度は、私の内に存する生への畏敬によって規定されているのである<sup>74</sup>。」

ここでは、シュヴァイツァーの「生への畏敬」の倫理の詳細について考察することはできないが、先述したように、シュヴァイツァーは、「世界」の特性を、ある存在の他の存在に対する利己主義的な関係性—世界法則ないし自然法則—として解釈する。しかし、シュヴァイツァーは、人間が全被造物との連帯関係に存しうることから、つまり、「人間が宇宙に共属していることを深く体験すること<sup>75</sup>」によって（一元論的要素）、人間が他の被造物に対して献身的行為をなしうること—自然法則の克服可能性—を考察しているのである。このように人間が宇宙に共属していることを体験する契機によって、人間の被造物への倫理的態度が生じうるのであるが、そのためには、人間（諸個人）は世界とは質を異にする要素をも有しなければならず、シュヴァイツァーは考えているのである（二元論的要素）<sup>76</sup>。換言するならば、被造物が有する「生への意志に理解と畏敬<sup>77</sup>」を私たちが示すことを起

<sup>74</sup>Ibid.,S.174.

<sup>75</sup>Ibid.,S.168.

<sup>76</sup>Ibid.,S.144f.

<sup>77</sup>Ibid.,S.174.

点として、「愛と助力が生じる」献身の行為的倫理をシュヴァイツァーは考察するのである<sup>78</sup>。

以上から、シュヴァイツァーは諸宗教の理念的類型のみならず、歴史的現象としての諸宗教の錯綜した状況をも考察して一諸宗教の実証主義的な歴史学的研究からの帰結ではないものの一、一元論的思惟と二元論的思惟を相互媒介する共通の視座として「生への畏敬」の倫理（「生への畏敬」の世界観）を構想したと解釈するのである。換言するならば、シュヴァイツァーは、キリスト教に立脚しつつも、キリスト教、インド的思惟、中国的思惟を相互に補完する形で「生への畏敬」の倫理を構想したと解釈することができるのである。それゆえ、「生への畏敬」の倫理は、キリスト教固有の倫理（特殊倫理）にとどまらず、それを超えた射程を有する倫理（一般倫理）であると言えよう<sup>79</sup>。

「世界は、中国的東洋、インド的東洋、二元論的ユダヤ教、キリスト教に妥当する、世界観の根本形態へと定められていないのであろうか。・・・生きた水は、人類における倫理的思惟が現存する限り、世界の諸宗教に注がれる<sup>80</sup>。」

「人類の探求が向かう満足しうる世界観は、何らかの仕方で生への畏敬の世界観 (Weltanschauung der Ehrfurcht vor dem Leben) となるであろう<sup>81</sup>。」

## 結論

これまで、一章において『キリスト教と世界の諸宗教』にもとづいて、シュヴァイツァーの諸宗教の考察の視座—宗教の観念の形式と実質—を明確化し、次いで、

<sup>78</sup>Ibid.

<sup>79</sup> この問題についてポール・バーサム(Paul Barsam)は以下のように指摘している。「シュヴァイツァーは、先入見あるいは中立的観点から考察しているのではない。彼はその当時の多くの西洋の学者たちがインド的思惟について抱いている偏見と誤解を幾分反映している。それにもかかわらず、彼は学術的なテキストを通じて他の諸伝統との間の橋渡しを試みるのである」。また、バーサムは、ジャイナ教の倫理(ahinsa)が、倫理の対象に限界がないことを説いたという点で、シュヴァイツァーの「生への畏敬」の倫理に類似していることを指摘している。その点について、バーサムは以下のように述べる。「シュヴァイツァーのアヒンサとの相互影響は実りの多い取り組みを示している」、「多くのジャイナ教の学者は、シュヴァイツァーの生への畏敬を評価する。生への畏敬は、西洋とインドの倫理的思惟の間の重要な媒介として見られうる」。Ara Paul Barsam, *Albert Schweitzer, Jainism, and Reverence for life*, Syracuse (University Press, 2002), pp.244-245.

<sup>80</sup> Albert Schweitzer, *Kultur und Ethik in den Weltreligionen*(C.H.Beck, München, 2001), S.175.

<sup>81</sup>Ibid., S.172.

二章で、それが具体的に展開された諸宗教の理念的類型的を検討した。しかし、『キリスト教と世界の諸宗教』における諸宗教の考察の視座と、そこから具体的に論じられた宗教の諸類型からは、歴史的現象としての諸宗教の錯綜した状況と、諸宗教の理念的類型との関係性の問題について、シュヴァイツァーは精緻に理論化していなかった。そこで、三章では、遺稿『世界宗教における文化と倫理』において、理念的宗教類型と現実の諸宗教を巡る、一元論的思惟と二元論的思惟の関係性を考察し、そこから、シュヴァイツァーが、諸宗教の理念的類型（一元論的思惟と二元論的思惟）だけでなく、歴史的現象としての諸宗教の錯綜した状況（一元論的思惟における二元論的要素、二元論的思惟における一元論的要素）をも考察して、一元論的思惟と二元論的思惟を相互媒介する共通の視座として「生への畏敬」の倫理—「生への畏敬」の世界観—を構想していることを論じ、「生への畏敬」の倫理は、キリスト教固有の倫理（特殊倫理）にとどまらず、それを越えた射程を有する倫理（一般倫理）であると解釈した。「生への畏敬」の倫理が有する現代的意義は—これまで論じてきたように、「生への畏敬」の倫理は、インド的思惟、中国的思惟、キリスト教等が相互に共有する視座を有しているので—、諸宗教において共有されうる現代の倫理的問題、とりわけ、環境問題（環境倫理）を考えるための重要な視座を、シュヴァイツァーが与えている点に存すると思われる。<sup>82</sup>というのも、この問題を解決するためには、無機物を含めた生命の連帯性の視点（一元論的思惟）と共に、人間の倫理的実践（二元論的思惟）を必要とするからである。シュヴァイツァーの「生への畏敬」の倫理は、まさにその点を満たしていると言えよう。すなわち、「生への畏敬」の倫理は、倫理的に配慮すべき対象を、全被造物（宇宙）へと拡張しうる射程を有すると共に（一元論的思惟の契機）、人間の倫理的実践的要素（二元論的思惟の契機）を有するのである。ただし、本論においては、古代から近現代に至る西欧の倫理思想史（哲学史）の分析に依拠して構築された、既刊『文化と倫理』における「生への畏敬」の倫理と、伝統的諸宗教の分析を重視して構築された、遺

<sup>82</sup> シュヴァイツァーの宗教類型（理念的類型と歴史的現象）の分析は、インド的思惟、中国的思惟、キリスト教等、伝統的諸宗教の分析に限定されているが—伝統的諸宗教においてイスラームについて彼は論じていない—、シュヴァイツァーが論じていない諸宗教（無宗教も含めて）においても、一元論的思惟の要素と二元論的思惟の要素の問題は適応可能であると思われる。現代の倫理的課題（環境問題）については以下の文献を参照。富坂キリスト教センター編、『エコロジーとキリスト教』、新教出版会、1996年。

稿『世界宗教における文化と倫理』における「生への畏敬」の倫理—「生への畏敬」の世界観—との連関について論じることができなかつたので、その問題について展開していると思われる、遺稿『生への畏敬の世界観』(*Die Weltanschauung der Ehrfurcht vor dem Leben*)を考察することで、シュヴァイツァーが、生への畏敬の倫理を構築する際に、西欧の倫理思想史的考察と伝統的諸宗教の分析をいかに媒介させているかを検討することを今後の課題としたい。

キーワード

シュヴァイツァー、世界宗教、キリスト教、倫理、生への畏敬

**(Keywords)**

Schweitzer, World Religions, Christianity, Ethic , Reverence for Life.