

# 宗教と倫理

## 第14号

### 第14回学術大会公開シンポジウム

2013年10月12日 学術大会 キャンパスプラザ京都

末木 文美士: 死者と時間 . . . . . 3

### 研究論文

津城寛文 死者の幻影・再考 —非常事が増幅する合法性の問題— . . . 21

鬼頭葉子 S.ハワースが批判するリベラリズムとは何か?  
—障がいを持つ人々に対する道德の問題をめぐって— . . . 35

山本佳世子 チャプレンに求められる守秘義務に関する考察 . . . . . 55

岩井謙太郎 シュヴァイツァーにおける幸福と倫理の諸問題 . . . . . 71

宗教倫理学会

2014年(平成26年)11月

# Religion and Ethics

## Vol. 14

### Open Symposium, at the JARE Fourteenth Annual Congress

— Campus Plaza Kyoto, October 12<sup>th</sup>, 2013

#### *The Dead and the Time*

(*Shisya to Jikan*) . . . . . 3

SUEKI Fumihiko (Professor, International Research Center for Japanese Studies)

#### Articles

*The Phantasms of the Dead Reconsidered: the Problem of Legality amplified in emergencies* 21

TSUSHIRO Hirofumi (Professor, Tsukuba University)

*Why does S. Hauerwas criticize liberal political theory?: Regarding the moral issue of people with disabilities* . . . . . 35

KITO Yoko (Part-time Instructor, Seigakuin University)

*A Study on Duty of Confidentiality of Chaplains* . . . . . 55

YAMAMOTO Kayoko (Lecturer, Sophia University)

*Schweitzer's examination of the happiness-ethics relationship* . . . . . 71

IWAI Kentaro (Part-time Instructor, Kyoto University)

**Japan Association of Religion and Ethics**

**November, 2014**

# 宗教倫理学会第 14 回学術大会

—「死者とともに生きる—3.11 以後の死生観とその変容」—

公開シンポジウム

2013 年 10 月 12 日（土）午後

於 キャンパスプラザ京都

## 講師

末木文美士（国際日本文化研究センター教授）

## 演題

死者と時間



# 死者と時間

末本文美士

## 一、冥顕の世界観と時間

ご紹介いただきました末木でございます。このような充実した学会の場にお呼びいただきまして感謝しております。皆さんの方からご質問、ご意見をちょうだいできるかと思っております。タイトルは早くから考えたいと思っていたテーマでしたが、内容の方はまだ試行錯誤の途中というところでお許しいただければと思います。

私は実践的な人間ではありませんので、3・11の問題とか内面深く受け止めてはいるつもりであります。現場で活動したりとかということはしていませんし、自分としてもできない人間として何をどう考えていったらいいのかというスタンスでやっております。

死者の問題はここ10年くらい考えてきましたが、なかなか研究史としてきちんとして継承できるものがなかったので、いろいろあっちにぶつかり、こっちにぶつかり試行錯誤しています。「他者」という問題から出発していますが、「他者」ははっきりした定義を考えておまして、「合理的、理性的な理解が不可能ではあるが、かかわらざるをえないもの」を他者と考えています。合理的な手段でコミュニケーションして、話せばわかるという領域を超えたところで、しかしそれでも何かかかわりをもたざるをえないものと、どういうふうにかかわることができるのか、それが大きな基本的なテーマであると思っています。図をご覧ください。その中に「他者」とありますが、歴史的な思想史の用語を使って「冥」の領域とも呼びまして、この中に3つの階層を考えることができるのではないかと考えています。第一は「生きている他者」、もうちょっといい術語を考えたいと思っていますが、つまり私たちは互いに顔をあわせて、一応コミュニケーション可能である。しかしコミュニケーション可能であるけれども、実のところ、その相手の深いところはわからない。自分自身を考えてみても自分でわかっているかというとは実はわからない。そのように現象世界で直接つきあっていて、しかも底がわからないものを仮に「生きている他者」と名付けています。

これが第一階層とすれば、「死者」は第二の階層に属するものではないかと思えます。ここで「時間」という問題が直ちに出てくる。過去においては「顕」の領域に現象するものとしてつきあっていた、しかし今は現象的な意味でいえば不在である、いなくなってしまうている。しかし何らかの形でつきあわなければならない。したがってそこに過去と現在という時間性的の問題が入り込んでくる。

第三の階層ははじめから時間性を超えているともいえるし、完全に超えているわけではなく、そこは曖昧なんです、妖怪とか神々、仏とか、通常の時間性の中でとらえきれないようなものがある。私は仏は時間性をもつだろうと思っているのですが、ともあれ通常の時間とは異なっている。それを第三層とする。他者の「冥」の領域のものたちは、このように3つの層に分けられる。しかもそれが時間性の面から分けられていくのではないかと考えております。

そのことをある研究会でお話しました時に、そのような時間性は、我々の通俗的な時間を前提としていないか、過去・現在・未来について粗雑な時間でものを考えていないかという批判がありました。私自身、それは以前からひっかかっていた問題で、そこで時間性ということについて考えてみたいと思ったわけです。

具体的に言いますと、死者の過去性ということは、現象世界で、我々が「顕」の世界でつきあっていた人が、今、不在である。したがって現在というところからいえば、今はいない存在にもかかわらず、まさに不在の故に、現在という時間の中で欠如しているが故に、かえって現在に働きかけてくるという不思議な性格をもっている。現在いないものがなぜ不在の故に、「いないにもかかわらず」ではなく、逆に不在であるが故に力をもつという性格がある。死者には過去性が張りついてにもかかわらず、それが現在という時間の中で働いてくる。そうすると単純に過去・現在・未来という常識的な時間のとらえ方ではとらえられない。過去が現在の中に闖入してくることで、平坦な時間というものが破壊されてしまうのではないか。そうすると、もう一度、時間という問題を本質的に考えなければいけないのではないかということになってきます。

もう一つさらに大きい領域で考えていくと、歴史というものがかかわってきます。大災害と言っても、我々が直接、身近な死者をもつとは限りません。私自身にしても、直接亡くなった親しい知人はおりません。にもかかわらず、それが我々に大きくのかかってくるとしたら、死者の見方自体を変えていかなければならないのではないか。かつてひと頃いわれた「二人称の死」という見方では、人称論的な見方で、身近なも

のの死というものが、どれだけ大きな衝撃を与えるかということ、二人称という形でとらえてきた。しかし大量死を考えてみると、人称論ではとらえきれない、二人称でもなければ三人称ともいえない、人称論的な死者のとらえ方では理解できない種類ではないか。

それは実は震災の問題だけではなく、それ以前に戦争の死者の問題が大きくのしかかってきていました。戦争における大量死の問題、あるいは今、問題になっている従軍慰安婦の問題にせよ、大虐殺にせよ、死者にかかわってくる問題ですが、そうした問題は過去の戦争であるにもかかわらず、まさに現在の問題としてのしかかってくる。それは記憶論の問題として議論されてきたのですが、しかし記憶という心理学的なとらえ方だけで理解できるのか、心理的なものをもっと超えて大きい問題ではないか。心理的な記憶の問題だけであれば、記憶の風化ということかかわれるように、風化して直接関係していた人が死んでしまえば、それはなくなるはずですが、にもかかわらず、過去の死者は消えてなくなる。そうすると単なる記憶論では解決つかないし、解決つかないために集団記憶と言いますが、集団記憶というのは自己矛盾な言い方でありまして、集団記憶がどこで成り立つかということ、かなり無理がある。死者の問題を大きく見ていくと、歴史問題としての過去という問題にまで広がってくるだろうと思っています。

## 二、時間論の諸相

そこで過去の問題が常識な時間論ではとらえきれないとしたら、どう考えたらいいかということで、まず「時間論」というものがこれまでどうみられてきたかをおさらいした上で、死者の時間というものに話を進めたいと思います。

時間論については、哲学者による研究がいくつも出ておりまして、そういうものを少し読んでみました。出発点はゼノンのパラドックス、アキレスが亀に追いつけないという話です。そこで哲学的な課題としての時間が出てくる。時間だけではなく、時空、つまり空間の問題もかかわってくるわけですが、それに対する答えとしてアリストテレスの整理がなされて、さらに古典的な時間としてはアウグスティヌスの時間論が前提になった上で、近代的な時間論がカントによって完成される。それはニュートン力学を哲学的に基礎づけ、時間・空間は直観の形式とされたわけです。ところが19世

紀末～20世紀にかけて、ニュートンの古典的な力学の体系が揺らいで、そこから相対性理論とか量子力学ができあがってくる。その時期にベルグソンとかフッサールの理論が出て、再編がなされていく。そんな図式になってきます。現在でも、哲学の書物を読むと、その頃の時間論の問題意識からそれほど大きく抜け出していないように思います。いちいち細かく検討することは省略しまして、ここで考えられている哲学的な時間論の問題点を、いくつか上げておきました。

一つは20世紀はじめに出てくる時間というのは、生きられた時間、体験される時間、意識の時間をどうあつかうかという点で、客観的な立場に立ったカント的な時間と対比される形で出てきます。そうすると、否応なく、現在の意識の中に過去が浸透しているという問題が出てくる。つまり、時間の連続は、過去と現在が重層しなければならない。

したがって、意識の中の時間というのは、一瞬だけでは意味をもたなくて、その前後があって初めて流れとしてとらえられるわけで、したがってその時に現在と過去・未来というものがどう関連してくるか、非常にミクロ的な領域に限られてしまう。時間というものは大きいレベルで、人の一生であるとか、人の歴史とかという問題が入ってこなければならないが、それが除去され、かなり抽象化された形でミクロ的なレベルになってしまっているのではないか。実際には、時間という問題は単純に流れとしてだけでとらえきれないものがかかわってくると思います。

最大の問題は、哲学的な時間論は、過去から現在そして未来へと流れていく一方向の流れでとらえられてしまっているのではないか。しかし、実際には「めぐる時間」というものがあるのではないか。哲学の理論の中では、めぐる時間というは原始的なものであって、今日の問題ではないということで、ほとんど正面から採り上げられていない。しかし我々の根底にあるのは「循環」というとらえ方があるのではないかということが一つのポイントになります。

また哲学者の時間論は、ほとんど西洋哲学の枠で考えられてきた。ゼノンのパラドックスのような問題は、竜樹などによっても議論されていますし、あるいは瞬間をどうとらえるかも刹那滅の問題として議論されてきた、そういう問題が抜け落ちてしまっているのは、おかしいのではないかというような問題があります。通常、哲学的な時間論というのがいちばん根本的だと考えられているのですが、今日の哲学的な時間論は、かなり限定された枠の中で行われている議論であって、ほんとうの意味で根源

に戻るような議論になっていないのではないかとということが、いくつかの本を読んで感じたところであります。

それに対して科学の世界などでは、もっと深く時間というものが考えられていて、たとえば今日の宇宙論では、時間の起源というような問題が議論されている。かつては哲学的な問題とされていたことが、科学の世界の中で議論されています。相対性理論の時間にしてもそうですし、ブラックホールなどでは、時間というものがそれこそ極限的なところで問題となる。かつて20世紀の始めの頃までの哲学の中で議論されてきた時間が、ほとんど通用しなくなっているのは、科学の世界においてもはっきりしてきているわけです。

そういう中で一体、時間はどのようにとらえられるのか。もう一つ重要な時間のとらえ方がありまして、過去から現在、未来へと流れていく常識的で単純な時間ではなく、もう少しそれを日常性を超えたところからとらえ直すという考え方が出てきております。たとえばその典型がハイデガーの場合です。ハイデガーの『存在と時間』では、自分の死という到達できないものに対して先駆することで、本来性を取り戻そうとするのですが、やはり不自然な無理なものになってしまう。日常性を離れて、現実の問題となりません。

宗教哲学的な面からも時間論がありまして、永遠論の問題として議論されています。たとえば代表的なものは波多野精一の『時と永遠』で、時間性を超えるところに本当の永遠がある。単純に時間否定ではない形で永遠を考えられるのかどうかということも議論しております。キリスト教的な世界観からの時間論として優れたものであると思いますが、しかしキリスト教的な考え方を前提とすれば成り立つかもしれませんが、その枠を外した場合には納得がいかない。我々の日常感覚と照らし合わせた時にびつたりしてこないという疑問があります。

宗教学では、エリアーデの『永遠回帰の神話』のように、循環的な時間というものを根底においています。人類学的な調査に基づく膨大な数の事例を上げていますが、逆にそれが我々の日常性にどうかかわってくるのかということが、もう一つわからないところがある。そう考えると、もう一度、日常的なところから時間をとらえ直すことが必要でないかと考えられます。

仏教の方ではどうなのか。無常というのは、時間的にもものが変化するということであり、時間性が入ってくる。時間の問題は仏教の根本問題です。それを理論的に追い

詰めていくところに「刹那滅」という問題が出てきて、無常の観念を極限化して、一瞬、一瞬で変わってしまうという理論が完成されました。刹那滅論は仏教の全体を通して基礎になるものですが、それをどう説明するかということでいろいろな立場が出てきます。説一切有部の理論では、それを説明するために過去・現在・未来というものが実在するという三世実在説という一種の矛盾した理論になる。それに対して、竜樹の批判がなされることとなります。

ただこのように理論化したものは哲学的理論と同じで、マイクロ化した理論でありまして、現実から外れてしまいます。もっとマクロ的な理論が抜け落ちてしまう。仏教にもマクロ的な時間論があり、一つは個人の輪廻の問題があり、もう一つには宇宙自体が生成してやがては壊れてしまうという具合に、宇宙的な時間も循環論的にとらえていく。そういうふうを考えていくと仏教の時間論も単純にはいかないということですが、そこには今日は立ち入りません。

それでは、日本人の考え方の中には時間がどういうとらえられてきたか。もともと循環というものを基本としてきたところへ、循環だけではとらえられないものが入ってきているということは、だいたい予想がつくところであります。

そうすると、時間論の問題というのは、一つは進行していく時間と循環していく時間がどうかかわっていくかという問題、もう一つ、過去・現在・未来ということが、どこに由来するのかという問題があります。その際、重要な問題で誰も指摘していないのですが、過去・現在・未来という言葉は、全部仏教用語です。中国の古典には過去・現在・未来というのは出てきません。サンスクリットの文献には出てきて、それを漢訳する際に、仏教と一緒に中国に入ってきます。「時間」という言葉も中国の古典にはなくて、仏典に出てきます。ただし、仏典の場合、「時の間」という意味であって「時間」という抽象化された意味で、「空間」と対比されるようには使われておりません。

進行していく時間と循環的な時間とはどうかかわっていくか。循環の方が基本にあるだろうと思います。我々は時計をみると、デジタルな時計ではそうではないんですが、アナログの時計であれば12時間で一回りする。12時間というのは半日ですが、基本は1日の循環です。進行していく過去・現在・未来というとらえ方ではなく、循環の中で、1日の中で、今どこに位置するかという把握であって、そこから出発しなければならないだろうと思います。これは単純に太陽が出て昼になり、沈んで夜にな

るといふ1日の循環の中で考えられる。太陽と密接に関係しているわけです。一月は月の満ち欠けで1ヵ月とする。それに潮の満ち引き、女性の生理とかが相関的に考えられていく。これも循環していく。さらにいえば1年も、そうです。まさしく四季の循環で考えられていくものです。

基本的には時間は循環していくものと考えられます。それをもっと大きいレベルで考えれば、人の一生も、循環の中におさめこんで、生まれ、そして死んでいくという循環の中でとらえられるものであろうと思います。人は、ある年齢がくれば衰えて死んでいく。その代わり新しいものが生まれてくる。そういうことが循環していくから生活が成り立っていくわけで、その循環が壊れたら大問題になるわけです。そういう循環性が、ミクロ的な場でいえば刹那滅にしても、同じように刹那が繰り返し現れては滅していくということで、その点からいえば、刹那の循環というものが考えられる。巨大なマクロ次元で考えれば、宇宙的なものが循環していくという考え方になっていく。ただその循環というのは全く同じものではない。1日1日の循環であっても、その日と次の日、昨日と今日、明日というものが同じように太陽が出て沈んでいくんですが、完全に同じものではありえない。その中でも1日は違う。違いをもちつつ、その違いが循環の中で修正されていく。それが積み重ねられていくのが生活であると考えていいのではないかと思います。

それに対してそれが崩れていくところに進行する時間が考えられるわけです。進行的な時間をどういふふうにとらえられるか。実はそこで死者の問題がかわってくるのではないかと思います。

### 三、死者と時間

それはどういふことか。死者は、基本的にいえば循環の中に入っていくもので、繰り返されていくものであるからこそ、亡くなっていく人をどう弔えばいいかという知恵が積み重なっていく。それと同時に絶えず新しい命が生まれていくということが成り立つわけです。

ところが矛盾したことです。死者は循環の中に入っていくものであるにもかかわらず、ある特定の死者を考えた場合、その死者は時間の循環の中に入りきれない。あの人亡くなったということで、そこで時間が断ち切れ、循環が断ち切られていく

という性格をもつ。時間の循環の中に突き刺さった異物のようなもので、時間の流れを止めてしまう。その人が亡くなる以前の時間と亡くなった後の時間は、全く異質なものになるのです。したがって、同じ時間は取り戻せない。我々は過去・現在・未来の流れの時間の中で、死者は過去にいて、今いないと常識で考えるわけですが、実はそうではなく、過去は時間の流れを止めてします。矛盾した言い方ですが、過去は過ぎ去らない。死者は過去として流れ去っていかない、そういう性質をもっている。死者の取り返しのつかなさ、そこで時間が完全にストップしてしまう、そういう断絶を生むことが、死者と時間という問題を考える場合、もっとも重要なことだと思います。

ここでは、発想そのものを転換させていく必要があるでしょう。常識的には、流れる時間の中に過去の死者が位置付けられる。死者もその流れに沿ってどんどん過ぎ去っていくはずです。ところが、そうならない。時間に突き刺さって動かないとすれば、実は動かないということが過去の本質ではないのか。つまり過去とは過ぎ去って流れることではなく、逆に流れないこと、流れを止めてしまうことが過去の本質ではないのか。

そうとすれば、死者が初めて過去をつくると言ってもよいのではないか。過去の中に死者がいるのではなくて、死者が流れを止めることによって、取り返しのつかない過去というものをつくりだしていく。過去という時間性をつくるのは、まさに死者そのもの、死者の働きではないのかと、逆転して考えるべきではないか。それが、今私が考えている基本的なところですよ。

死者の過去は修復不可能です。生きていても、怪我をしたり、病気をしたりして、ある意味では元に戻らないこともあるのですが、それでも生きていれば日常を復元していくことができる。したがって循環を可能にしていくことができる。しかし死者は、それを決定的に修復不可能な、取り返しがつかない形にしてしまう。そこで、死者に関しては、亡くなったところから「不在」ということを受け止めなければならない。それが過去ということの意味するのではないかということです。

そうはいっても、矛盾したことですが、取り返しのつかない過去でありながら、その過去が、やがて溶けていく。取り返しのつかないという基本的なあり方、修復不可能性をもちつつも、それが流れていく。それが自覚されていく時に、過去が時間の中に「流れる過去」となる。「流れない過去」から「流れる過去」が生まれてくるのではないか。そのように今、考えています。それを考えていくためには、死者の変貌、即

ち、死者が動かないものであるにもかかわらず、動き、変わっていくという矛盾した性格を考えなければならない。

では死者はどのように変わっていくのか。そもそも我々が生きている中で、命をえた段階から、その中に死が内包されているわけですが、それが現実の問題としてやってくる。突発的な即死もありえますし、病気もあって、時間の経緯の中で死がやってくる。死は瞬間でとらえきれないものとしてやってきます。脳死の問題を考えた場合、なぜそれが問題なのかといえば、時間的に切れないものを、時間的にあるところで切らなければならないという無理なことをやるために、どの時点まで死としてみるのか問題になる。逆にいえば、まさに瞬間では切れないものとして、連続の中で生者は死者へとだんだん移行していくと考えなければならないでしょう。先程いったように死者が突き刺さる、時間の中につきささって時間が止まる。しかし、死の時間設定は、既存の時間を確定して、死の瞬間を決めようとする。何時何分にご臨終になりましたというようなことではとらえられない形で、もっと根源に、死者の時間への突き刺さりというものがあると考えられます。

そういう中で死者の変貌を考えますと、時間的に特定できないけれども、しかし必ず死がやってくる。遺体という形で身体をもった死者が、やがて日本の場合、火葬されることによって身体なき死者へと変わっていく。それは大きな死者の変貌になると思います。それまでは形をもっていたのが、まさしく「不在」そのものになるわけです。「不在」となった身体的、形態的なものが死者として変貌していく。そこに、アラタマ的な性格、荒々しい性格から、やがて穏やかな恩恵をもたらすようなニギタマ的なものへと死者の変貌が起こってくるわけです。その中でだんだん死者は遠のいていく、そして過ぎ去っていく時間の中に埋め込まれていく。

その過程において死者と生者は深いかかわりをもっていく。生者の側からいえば、死者という過去が、まさしく今度は、流れをもっていく時間の中で、過ぎ去らない過去が、しかしやがて過ぎ去らないにもかかわらず、過ぎ去っていく、それを今取り戻していくことになる。それも意図的にするのではなく、「不在」として、欠如として、いないものとして、今に入りこんでくる。過去というのは死者によって時間の中に突き刺さって動かない。それが突き刺さったままで、まさしく死者の「不在」が持続していく中に「現在」というものがつくられていくのではないかと考えられます。

その中で死者が蘇る。生きているものの方が積極的に働きかけて、死者を左右でき

るものではなく、死者の側が、いかに我々に現れてくるかという意味で、生きているもの、生者は受け身にならざるをえない。例えば、アラタマ的な死者は生者に対して責める、悪くいえば生者に対して危害を加える。危険を及ぼすこともある。生者は負い目をもつ。「ああすればよかった」という悔悟もありうるし、さまざまな形で負い目を負わされていくわけです。たとえば、身体的な不調という形で現れる場合もある。死者は、さまざまな形で我々に対して、生きているものに対して攻撃的な面をもっている。そこでそれを宥めることが重要な意味をもってくるわけです。

死者のこの側面を一番強くいったのが上原専禄という人で、上原は「死者が裁く」という言い方をします。死者こそが裁き手であって生きているものは裁かれる。したがって裁く死者とともに闘わなければならないとして、死者との共闘をいうわけです。死者からの責めを生者は受け止めなければならないということです。

もう一つは死者が恩恵を与える側面も出てくるわけです。これは死者によって生きているものが救いを与えられるという面で、これを言ったのが田邊元です。

死者論という問題に関して、先駆者はこの二人くらいしかいないのではないかと思っていますが、正反対の側面を指摘しています。上原は責める死者、裁く死者、それに対して田邊は助けてくれる死者、救ってくれる死者、死者との実存共存ということを行います。田邊は、禅の『碧巖録』から例を取っていますが、それは亡くなった師匠の教えに、はじめは弟子は気がつかなかったのが、悟った時になって、じつはずっと亡くなった死者が自分を導いてくれたんだということに初めて気がつくという話です。死者の導きによって生者もまた悟りの世界に導かれる。菩薩によって新たに菩薩となるというので、死者を含んだ新しい循環を考えようとしている。そういう両面を我々は考えていかなければいけないだろうということでもあります。

ここで触れておかねばならないのは歴史という問題です。過ぎ去らないはずなのに過ぎ去る、過去というものが、まさしくそこに立ち止まっているにもかかわらず、遠く離れていく、そして歴史というものになっていくわけです。その場合、どのようにかかわっていくのか。たとえば死者の生前を知っていれば、死者と直接かかわっていくことが可能であったのが、過ぎていくと死者と生者とがだんだん離れていくために、直接死者の声を直ちに聞き入れにくい状況になっていく。その中で、死者を呼び出すために、書かれたものが重要な意味をもってくる。書物を通して過去が今に蘇ってくるというのが歴史というものだと思います。語っているのを聞くのは同時的なことで

すが、書いたものを読むというのは、そこに書いた時と読む時の時間差が出てくるわけです。その断絶が歴史というものを生み出していくことになるのではないか。そういう意味で、書かれたもの、痕跡というものから、いかにして過去から立ち上がってくるかという歴史の問題が生まれてくるのではないのでしょうか。

もう一つ触れなければならない問題が、それでは未来はどうなるのか、ということです。死者を考えていく時、立ち去らない過去にもかかわらず、立ち去ることによって「不在」としての現在が生まれてくる。過去と現在までは出てきますが、未来というのは、まだ私の理論の中では十分に解明しきれていません。ただもちろん未来といふものが新しく生まれ出る命によってつくられるものであるということは確かです。新しい命が生まれるということも、ちょうど死者が過去として、亡くなる前と亡くなった後との間で絶対的な断絶があるのと同じように、新しい命が生まれる場合も、命が生まれる前と生まれた後との間には絶対的な断絶がある。それまでの循環の中に回帰できないようなものが入り込んでくる。その意味では未来というのも別の形での断絶が重要な意味をもってくると思います。ただその新しく生まれた命は「不在」ではなく逆に新しい循環という「充実」を生み出していくという基本的な性格があるのではないか。そこに未来というものが過去と違う性格をもってくるのではないかということが考えられるのではないかと、多少仮説的に考えています。

死者が他者の第三レベルの神仏とどうかかわるかということまで、お話をさせていただくつもりでしたが、時間が参りましたので、ひとまずここでお話を終わらせていただきたいと思います。どうもつたない話におつきあいいただきましてありがとうございました。

**コメント** 【澤井義次（天理大学）】ご紹介いただきました澤井でございます。ただ今は、末木文美士先生のご講演を聴かせていただいて、いろいろと学問的に刺戟を受けました。ほんとうに有難く思いました。末木先生のご講演に対して、どれだけコメントさせていただけるかどうかは分かりませんが、ご指名ですので少しコメントをさせていただきたいと思います。

先ほど公開講演の前に、末木先生と少しお話をしていたことなのですが、末木先生がご講演のレジュメに書かれた図式は、世界の宗教的コスモロジーを理解するうえでも、現代宗教学の概念的枠組みを再検討するうえでも、とても示唆的で参考になると思います。まず、このことについて少し述べたいと思います。宗教学の研究領域において、宗教学者のルードルフ・オットーといえ、宗教学の古典的名著『聖なるもの』によって世界的に有名ですが、私は約30年前、アメリカのハーバード大学での留学を終えて帰国する前に、私の恩師でハーバード大学の世界宗教研究所長であったジョン・カーマン先生から、「いつか、ルードルフ・オットーのインド宗教研究について研究をしてはどうか」と言われました。それまでも、少しはオットーの著書を読んでおりましたが、先生の助言もあって、私はオットーのインド宗教研究に関する著作を掘り下げて読むようになり、日本宗教学会の学術大会では、しばしばオットーの宗教研究について研究発表させていただいてきました。

オットーはドイツのマールブルク大学における組織神学の教授で、ルター派の神学者でもありました。オットーは末木先生が見事に表現された図式では、一神教の世界観、すなわちキリスト教的世界観を彼自身の宗教理論の背景にもっていました。彼は1911-12年にかけて東洋への旅をしたのですが、まず、彼が訪れたのはインドでした。その後、日本も訪問し、1912年4月11日には、日本アジア協会で「東洋と西洋の宗教の展開における平行性」というテーマで講演をしています。ともあれ、オットーが見たインドの宗教は、彼の目にはキリスト教とよく似たものとして映りました。それは彼がキリスト教的な世界観から、ヒンドゥー教における神と人の関係を垂直レベルでとらえようとしたからです。末木先生が「日本宗教史に基づく世界観」として明示しておられますように、西洋のキリスト教的な世界観と東洋の日本宗教的な世界観では、神と人の関係がかなり異なります。インドの宗教は、末木先生の視座からみれば、日本宗教史にもとづく世界観も踏まえて理解する必要があると思います。

ところが、オットーはキリスト教的な世界観から、インドのヒンドゥー教を理解しようとしたのです。末木先生がこの図式で示しておられますように、彼はヒンドゥー教における神と人の関係を、キリスト教における「他者」のイメージ、垂直レベルの超越的な神のイメージで解釈しようとしたと言えるでしょう。つまり、オットーはヒンドゥー教のヴィシュヌ神やシヴァ神にみられる一神教的な神概念を取り上げて、それらがキリスト教における超越的な神概念とパラレルをなしていると理解したのです。

しかし、ヒンドゥー教が内包している、末木先生が言われる神々とか死者、生きている他者という、いわば水平レベルでの「他者」については、ほとんど全く見過ごすことになりました。オットーがキリスト教の世界観に立脚しているかぎり、多様なヒンドゥー教世界を理解することは無理であったのかもしれませんが。こういう点に注目しますと、特に1990年代以降、世界的に宗教学界では、従来の宗教学の概念的枠組みが再検討されていますが、末木先生はこの図式によって、宗教学的に大変示唆に富む宗教の構造論を示してくださったと思います。

それから、末木先生が提示された「死者論」はとても興味深くて、いろいろと刺戟を受けました。私はこれまでも宗教のあり方を考えるうえで、自然科学的な世界観とその特徴について関心をもってきました。世界を自然科学的な視点からとらえますと、空間は等質的な空間として、また時間も等質的な時間として理解されます。ところが、たとえば、宗教学者のミルチャ・エリアーデが論じたように、空間に「ヒエロファニー」（聖体示顕）が生起すると、その特定の空間だけが他の空間とは異質の空間、聖なる空間になります。さらに等質的な時間にヒエロファニーが生起すると、その特定の時間が他の時間とは異質の時間、聖なる時間になります。たとえば、エリアーデが言うように、宗教学的な視点から時間をとらえなおしますと、末木先生の言われた二つの時間論、すなわち「進行的な時間」と「循環的な時間」の二類型を考えることができるでしょう。

「進行的な時間」とは、自然科学的で機械論的な時間といってもいいと思いますが、過去・現在・未来と移り変わっていく時間を私たちは生きています。日常的な生活の中では、そういう時間を生きているわけですが、それと同時に、伝統的な宗教観あるいは宗教的コスモロジーに見いだされる「循環的な時間」の中にも生きています。毎年、お彼岸やお盆になると、亡くなった先祖を思い起こし墓参りをする、また先祖が家に帰ってくるといった庶民的な信仰や慣習などがあります。私たちはそうした二重の時間を生きていると言えるでしょう。ここで二重の時間とはいっても、時間が二つあるのかというと時間は一つです。空間がただ一つであるのと同じように時間も一つです。そうした時間のもつ意味が、それぞれ一人ひとり、文化や社会によって違うといえるのではないかと思います。

哲学者のポール・リクールは晩年、時間論を展開しました。彼によれば、時間は物語の仕方で分節されるのに応じて、はじめて意味をもつといいます。物語はその語り

のまえに、すでに筋（プロット）があるといえます。一つの語りには、前もって個々の出来事をつなぐそれなりの筋があるということです。自然科学的な「進行的な時間」には、因果律（原因と結果の法則）に基づく筋書きがありますし、伝統的な宗教的コスモロジーの「循環的な時間」にも、日常的な生活慣習レベルにおける時間の語りにも、個々の出来事をつなぐ筋書きがあるのです。個々の出来事が私たちの生きている時間の中で、すでにこのように関係づけられているとも言えるでしょう。このような時間に生きる私たちの生を考えると、宗教哲学者の上田閑照先生が、私たち人間存在の根本構造は「二重世界内存在」ということにあると言われていることを私は想起いたしました。これはハイデガーの術語を援用して、上田先生が言われる言葉です。この言葉に込められた意味は、私たちがそうした二重の世界において、日々生活をしているということです。末木先生のご講演を拝聴しておりまして、「進行的な時間」と「循環的な時間」という時間の二重性の中で、私たちが日々生活している—そのことをいっそう深く理解させていただきました。

ところで、末木先生も親しくしておられる友人のお一人に、慶応大学でも教えておられる批評家の若松英輔さんがおられます。若松さんは新たな死者論を展開しておられますが、二年ほど前、天理を訪問されたとき、「天理教の教えでは、私たちが亡くなった後も、身体はずっとそのままなのですか」と尋ねられました。天理教の教えによりますと、私たち人間の身体は「かしの・かりもの」（貸物・借物）であると教えられます。私たちはこの人間世界を創造し、今も変わることなく守護しているとされる親神・天理王命から、私たちそれぞれが身体を借りていると言います。ただ、心だけは自分のものであると教えられます。高齢になって身体が着物のように古くなると、私たちは身体を親神にお返しをして、もう一度、新たに新たな身体を借りて、この世界へ生まれ変わってくると説いています。そこで若松さんには、「私たちの身体は、親神にお返しするのですが、魂は生き通しで、また新たな身体を借りて、この世界に帰ってくると教えられます」とお答えしました。ちなみに比較宗教学的には、インドの『バガヴァッド・ギーター』(II. 22)にも、よく似た句があります。ヒンドゥー教や仏教で説かれる「輪廻転生」の思想のように、「生まれ変わり」の思想あるいは「循環的な時間」論は、東洋の宗教思想に典型的に見られます。そこで末木先生にお尋ねしたいと思いますのは、死者論を論じられるとき、先生は死後においても生前と同じように、心と身体をもって生きていると考えておられるのかどうか—その点について、

少しお答えいただければ大変有難く存じます。

これまで長年にわたって、國學院大学の井上順孝先生が中心となって「宗教と社会」学会が、大学生の宗教意識調査を実施してきました。その宗教意識調査の結果によりますと、宗教にあまり関心がないという学生の多くが、生まれ変わりは信じているとのこと。こうしたことはアジア文化圏に見られる宗教意識の特徴の一つでしょう。このように「生まれ変わり」の思想も視野に入れて、今後は生と死の意味をとらえなおしていくことが肝心でしょう。従来の西洋的な時間論ではなく、東洋の精神風土に根ざした時間論にもとづいて、新たな死者論を展開していく時期を迎えているのだらうと思います。

ともあれ、私たちが日々見ている世界と、私たちがふだん見ていない、あるいは見えていない世界があります。それは末木先生が言われる「顕」の世界と「冥」の世界ですが、それら二つの世界が重なり合う、オーバーラップする中で、私たちは日々生活しています。そういう生と死の連続性の中で、もう一度、私たちが生きることの意味をとらえなおすことを求められているように思います。その意味では、一昨年のも東日本大震災が大きな転機になったと思います。それ以前まで、一般的に理解されていた「生きること」の意味に、「死をとおして生きること」の意味を重ね書きしていく。末木先生はハイデガーのいう「死への存在」にも言及されましたが、ハイデガーが言うような「死への先駆的な存在」とは違った意味で、私たちは東洋的な死生観を踏まえた死者論を新たに構築し、それを世界へ向けて発信していくことができるのではないのでしょうか。このようなことを末木先生のご講演を拝聴して痛感した次第です。ちょうど良い時間になりましたので、この辺りでコメントを終えたいと思います。どうも有難うございました。

## リプライ 【末木文美士】

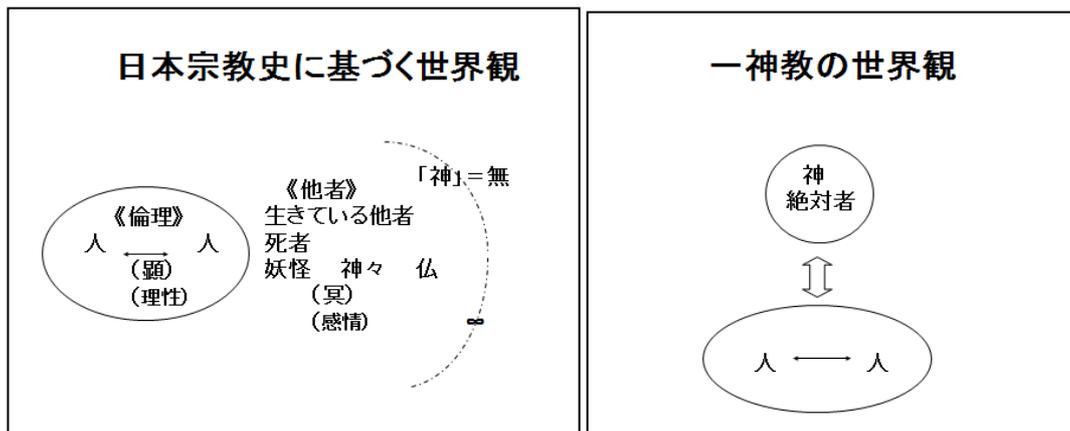
ご丁寧なコメントをいただきましてありがとうございます。最初に図式のことを説明しなかったのですが、こういう図を描いて、こういう理解をすると、キリスト教の方々からはお叱りを受けるのではないかと、あまりに単純化しすぎているということは承知しています。それは別にしまして、つくった時はほとんど考えなくて、後になって気がついたことは、世界観に水平型と垂直型というのがあるのではないかということです。あまり図式化するのは、よくないんですが、縦構造なのか横構造なのか、

何となく、ああ、そうだったのかと自分でも気がついたことがありました。そのことを補足しておきますと、そんなことに気がついてから、いろんなことを注意してみているんですが、龍谷ミュージアムで「極楽への誘い」といういい展覧会をやっています、あれをみて迎え講というのは、水平のところで作るんですね。二つのお堂の間を迎えにいて、こちらの方から向こうの方から迎えにいて戻っていく。現世と来世が縦に行くのではなく、水平に移動している、なるほどそうなのかと思いました。来迎とか上から仏さまはくるじゃないかとも思われますが、斜めからやってくるのであって、真上とか垂直構造とはちょっと違うということのを思いました。そんなことからヒントを得ていただけることがあれば有難いと思うのですが。

今の日本の人は、死んだらどこに行くかという、天国に行くと答える。極楽に行くという答えは出てこないんですが、その時の天国のイメージは何かと不思議に思っているんですが、どうも雲の上あたりらしいようです。その意味ではかなり垂直型にはなっているんですが、垂直型といっても超越的なものではなく、手が届くくらいの上のところに位置しているのかなというイメージをもっています。かつての日本の社会、農村とかでは、異界は平面的で盆地の山の向こうとかという水平イメージをつくったのが、今の大都市でビルが建っていると、視野が横に行く場所がなくなってしまって、残ってくるのは煙のように上にいく、それが縦型に変わってくる理由のかな、などと思って、学問的ではないんですが、話題としては面白いかなというところです。

ご質問に戻りますが、魂の問題と身体の問題、天理教の考え方を初めて伺いまして、なるほどと思ったんですが、ただ身体と心が、必ずしも、分けられつつ分けられないことがあると思うんです。私が考えているのは、死んだらどうなるかという確定的な理論を唱えるのではなくて、死者の現象学とでもいうか、死者がどういうふうに見えるかという問題です。生きている人に対して「不在」として、いないものとして現れる現れ方が基本ですが、それがなんらかの形で、もう少し実体性をもった形での現れ方もありうるわけで、たとえば幽霊とか、最近でも3・11の後、幽霊の話題がありました、つまり死者がいかに生きている人に現れるかと考えたいので、死者自体がどうなっているか、身体を形をとるのかどうか、とかいうことは考えても仕方がない、わからないことではないかと。駒沢大学の池上良正先生が書いていることで、池上さんが若い頃、宗教学の勉強を始めたばかりの頃、おばあさんたちのグループについて

山に登った時に、途中でリーダーの人が亡くなった人の魂を呼び出す。そうすると亡くなった人が語りだす。それを聞いて「おじいさんがやってきた」とおばあさんたちがワーワー泣く。終わると、もうけろっとしてまた一緒に山を登っていく。不思議に思って「さっきのおじいさんはどこにいるんですか?」「私も知らない、別にどこにしようと構わないでしょう」みたいな、それですごくショックを受けたという話を書いていまして、よくわかるというか、つまり亡くなった人が、どこにどういう形をしているか、とらえられないという方が自然ではないかと思っています。一応、お答えとしては不十分かもしれませんが。



(以上)



# 死者の幻影・再考

## —非常事が増幅する合法性の問題—

津城 寛文

(和文要旨)

死者（あるいはここにいないはずの生者）が、姿を見せたり言葉を語ったり、その気配がしたり、匂いや音がしたりという話題は、19世紀末英国の心霊研究で「死者（生者）の幻影」という術語を与えられ、膨大な調査報告が出された。こうした話題は、ちょうど日常と非日常の接する領域に、分布している。そしてそのリアリティは、日常的な状況では拡散し周辺化されるが、非常事においては増幅し、社会に表面化してくる。

非常事の典型は大規模な天変地異である。2011年の東日本大震災と大津波では、ほぼ一瞬のうちに数万人の死者・行方不明者が出て、死者の幻影の目撃譚の噂が広がっている。3・11以降、死因を共有する大量の死者のそのような大きな圧力が、日常と非日常のリアリティ比率を変えたようである。また「死者の幻影」譚を悪用した「靈感商法」や、靈感商法まがいの伝道の報告、その噂が、あちこちで語られている。死者のリアリティを扱う宗教学は、このような死者との交流に絡んでくる諸問題に対して、私的なスピリチュアリティ領域でのハラスメントやアビューズから、社会事件ともなる詐欺や脅迫まで、有形無形の非合法を仕分ける役割が期待される。

(SUMMARY)

In late 19<sup>th</sup> Century English Psychic Research, reports of the dead or persons who supposedly absent appearing, speaking, making noise, making their presence felt, etc., came to be referred to as 'Phantasms of the Dead' and 'Phantasms of the Living', and numerous reports of these were collected. Those topics range between the ordinary and the extraordinary. Although the reality of this kind of phantasms is obscure and peripheral in ordinary situations, it becomes amplified and prominent in situations of emergency.

Massive convulsions of nature constitute a typical situation of emergency. In the earthquake and tsunami of March 11, 2011, in what amounted to a mere instant, tens of thousands of people lost their lives. Since then, rumors of witnessing phantasms of the dead have spread in the area. The pressure of the mass of the dead may have changed the reality balance of the ordinary and the extraordinary. Not a few cases of spiritual abuse and spiritual harassment have been reported. Researchers of religion whose area of focus includes the realities of the dead, are called on to have a role in protecting innocent persons from harassment and abuse and from all forms of swindling and threats carried out in this area.

### はじめに

死者（あるいはここにいないはずの生者）が、姿を見せたり言葉を語ったり、その気配がしたり、匂いや物音がしたり、という話題は、19世紀末英国の心霊研究で「死者（生者）の幻影 Phantasm of the Dead/ the Living」という術語を与えられ、膨大な調査報告が出された。もちろんこの話題は19世紀英国に始まったことではなく、「幽霊」「霊姿」「亡霊」「幻」(ghost, apparition, specter, phantom) などという用語で、古今東西の神話や文芸はもとより、歴史の報告から現代の噂話まで、語られてきている。こうした話題は、ちょうど日常と非日常の接する辺り、言い換えれば現世と他界が交錯する領域に、分布している<sup>(1)</sup>。そのリアリティは、日常的な状況では拡散し周辺化されるが、非常時においては増幅し、社会に表面化してくる。そして非常事一般においては、さまざまな法や規範、基準が流動化するが、そこに死者という要素が関わることで、特徴的な問題が発生する。

本稿では、3・11後の非常事をおもな対象として、被災者とその周辺の人々が経験した「死者の幻影」その他の非日常、それを扱う研究者やカウンセラーの前提や姿勢、内外の宗教団体の解釈や対応などを、「合法性」という観点から検討してみたい。「合法性」という用語で、私がここ数年くらい考えているのは、大小の実定法を基準とする狭い意味での「合法性」（違法から、非合法、不法、適法まで）に留まらず、自然法や「永遠の法」、倫理や美意識、物理法則や歴史法則などを含む、広い意味での「合法

---

<sup>(1)</sup> 津城寛文『社会的宗教と他界的宗教のあいだ——見え隠れする死者』世界思想社、2011年、83頁以下。

則性」である。現代の宗教研究の流行語、「公共性」と「スピリチュアリティ」に関しても、そのような広い意味で、それぞれの合法則性を検討することができる<sup>(2)</sup>。

私は現地調査をしない（正確に言えば、それをそのまま論文にはしない）ので、ここで取り上げる噂や報告は、実際に調査報告をした人、あるいは当事者が報告したものを、セコンドハンド、あるいはメディア経由で引用する。それは、フィールドワークの資質に欠けるといふ消極的な理由より以上に、調査報告そのものを目的としないモデル化の仕事であるという、方法上の理由による。

### 1、大量死の現場

日常の死は散発的で、そのリアリティを社会の周辺に留めておけるのに比べて、天変地変に伴う大量死は、死者が周辺化されることを許さない。

3・11以降の「幽霊譚」については、新聞雑誌、ネット上で夥しく増殖しているが、まとまった調査報告としては、管見の限り、佐々木宏幹が最も早い<sup>(3)</sup>。続いて、高橋原の報告がある<sup>(4)</sup>。NHKスペシャルが震災後3回目の夏に、「亡き人との“再会”」というドキュメンタリ番組を制作、放送したことは、これが市民権を得た話題となったことを示す。

幽霊（＝死者の幻影）のさまざまな目撃譚は、性格の違いから、大きく2つに分かれる。1つは、タクシー運転手や復興作業関係者が、不特定の死者の幻影を体験した、という匿名の報告が、噂として増殖しているものである。これは、都市伝説のテーマに属する。もう1つは、親族を亡くした遺族が、亡くなった人々の「幻影」（視覚像、音、気配など）を体験したという当事者の報告であり、これは「心霊現象」のジャンルに属する。

前者の、「三人称の死者の噂」については、大災害による大量死は、多くの人に「処理しきれない」感情的負荷となっており、それが投影されて幽霊譚となっている、と

<sup>(2)</sup> 津城寛文「「公共性」と「スピリチュアリティ」『中外日報』2012年9月4日号、5頁。  
津城寛文「宗教事件の文脈——社会的側面から他界的側面まで」『国際宗教研究所ニューズレター』76号、2012年、33～35頁。

<sup>(3)</sup> 佐々木宏幹『生活仏教の民俗誌——誰が死者を鎮め、生者を安心させるのか』春秋社、2012年。

<sup>(4)</sup> 高橋原「臨床宗教士の可能性——被災地における心霊現象の問題をめぐって」国際宗教研究所編『現代宗教 2013 3・11 後を拓く』秋山書店、2013年。

いう説明が、地元の人、現地に入った人、さまざまな専門分野の研究者から出ている。たとえば、地元の人たちの、「どこで誰が亡くなっているか知っていれば、突然なことなんで、まだうろろうさ迷っているって思うこともあるかもね。自分は幽霊なんで信じるほうではないんだけど、こういう風に噂がでるのは分かる」「普通に生活していた人が突然亡くなったので、受け入れたくないと思っているんでしょう。出ない方がおかしいと思います」といったコメントは、被災者でありながら、身近な人を亡くしていないという、距離感がある。

研究者やカウンセラーのコメントとしては、突然の異常死が幽霊譚を引き起こすことの社会的・心理的な必要性・必然性を強調するものが、量的にまとまっている。たとえば、「社会で納得できなくてたまっているものがどう表現されるかというところ、噂話であったり、まつりの中で供養するなどということになります。社会的に共有できるものに変える」（文化人類学、船曳建夫）、あるいは「処理しきれない非常に多くの感情が霊の投影という形で現れたと考えることができます……表現していかないといけない。現実に対応していくために、前に進むために必要だから、起きている」（心理カウンセラー、池田宏治）など、それぞれの専門を反映した、それぞれの模範解答である。これらを取りまとめた記者は、「消えることのない記憶が「亡霊」を生んでいる」というコメントで結んでいる<sup>(5)</sup>

後者の、「二人称の死者との再会」は、家族を亡くした当事者の「死者の幻影」報告であり、その死者体験のリアリティは、無難な「投影」説にはおさまらない。

NHKスペシャル<シリーズ東日本大震災>「亡き人との“再会”～被災地三度目の夏に」は、短期間のうちにいくつかのブログで紹介され、噂の発生源ともなっている。そこでは4つの「死者の幻影」の報告があった<sup>(6)</sup>。

1つめは、82歳で亡くなった義母が、寝ている枕元に現れて、「ただ笑って何も言わないで」立っていたというもの。2つめは、震災後、行方不明の父がまだ見つからないころ、鍵のかかる靴箱に入れたブーツに「今切り取られたばかりのような瑞々しさを保って」白い花が入っていたが、遺体発見後、棺に入った父の胸元に、同じような

---

<sup>(5)</sup> 以上の引用は、下記のサイトから。AFPBBNews、「東日本大震災から1年、石巻で語られる「幽霊」の噂」2012年3月3日、12:49、発信地: 石巻/宮城。  
<http://www.afpbb.com/articles/disaster-accidents-crime/disaster/>。

<sup>(6)</sup> 2013年8月23日、22:00から放送。

白い花が置かれていたというもの<sup>(7)</sup>。3つめは3歳で亡くなった息子が、3か月後に夢の中ににこにこ笑って現われたり、最近になって家族と食事をするとき、亡くなった息子に「こっちで一緒に食べなよ」と呼びかけると、おもちゃの電気自動車が急に動き出し、一瞬びっくりしたが「こういうことできるんだ」と嬉しくなったというもの。4つめは、妻と0歳と1歳の子供を亡くした男性が、3年後のある夜、寝ていると肩を叩かれ、見ると、「不思議な女の子」に手を引かれ、年の数だけ大きくなった子供たちが立っていて、長男が「大丈夫だからね」と言った、というものである。どの場合も、亡くなった人が自分たちのすぐ傍にいて、見守っているという安心感を述べている。

これら近親者の「死者の幻影」に対するコメントとして、禅僧の「強いものがひきつけあって、こういうものを見るのかな」という困惑気味のもの、精神科医の「死者が生きている人をケアしている……われわれ以上に、残された遺族の方を温かく元気づけている」という共感的なものが、興味深いコントラストを見せていた。

これら4つの報告のうち、2つめの「今切り取られたばかりのような」白い花は、心霊研究でアポーツ（物品移動）と呼ばれ、3つめのおもちゃが動くのは、PK（サイコキネシス）と呼ばれる。2つともいわゆる「物理的心霊現象」に分類されるものである。

普段は、死者の不在を前提にして、社会的・心理的に説明されている出来事が、非常事において死者のリアリティが高まる（とくに量的に）と、NHK番組のエンディングで、「今もそばにいますか、見守ってくれていますか」と死者に語りかけるナレーションが共感的に入ることになる。この言葉は、死者がそばにいて見守っているという、「二人称の死」を経験した人の実感を、代弁している。

他方、被災地からの報告で、災害や死者を利用した不法行為、迷惑行為、ハラスメントとまとめるべきジャンルがある。非常事において「合法性」の問題が増幅されるという、本稿のサブタイトルの意味するところは、ここに最もわかりやすく見てとれる。当事者の報告、部外者の報告、その噂の拡散、増殖、というプロセスには、これをケアしようとする善意の医師や僧侶や学者だけでなく、不安や罪悪感や恐怖を勧誘の手がかりにしようとする「問題教団」の布教や、さらには商売の材料にしようとする靈感商法など、悪意（犯意）の人間（集団）が絡んでくる。そのような事件の類型

<sup>(7)</sup> この報告は、本人が文章にまとめたものがある。須藤茜「白い花卉」『みちのく怪談コンテスト』<http://d.hatena.ne.jp/michikwai/20111209/1323429172>。

的な報告例をあげる。

1つめは、4人の親族を亡くした当事者が、「大震災を風化させないように」という思いで綴ったブログの、「最近不快なことが聞こえてきたのです。被災現場に入ると霊がいるなんて言う、靈感商法の……」という表題で、「遺族の私たちが感じないのに」、無関係な人間が、「お化けみたいのを見た」「とんでもない気を感じます」「霊を感じる」などと言ひ募るのは、遺族への「侮辱」「愚弄」であると訴えている<sup>(8)</sup>。

2つめは、石巻出身で一関在住の僧侶が、「被災地に広がる靈感商法のみぬき方！」というブログで、「連絡先に何気なく電話をしてみると、過去世のことや、浮かばれない先祖や墓のこと」を聞かれ、「震災に遭って不遇の身になっている」、「除霊をするから10万円送れ」という事例を上げて、「不幸に付け込んだ、最悪の靈感商法」に注意を促している<sup>(9)</sup>。

3つめは私的なトラブルではなく、被災地での「問題教団」の問題行動について、宗教ジャーナリストの藤田庄市が報告している記事である。要点は、震災と大量死が、キリスト教系の天罰論、仏教系の天譴論の実例として、宗教的脅迫の道具となっていること、内部的には終末思想の正しさを確信する材料になっていること、震災が「昂揚感」をもって語られ、被災者の苦しみへの配慮が欠如していること、などである<sup>(10)</sup>。

NHK「亡き人との“再会”」について、「たいへん意義深い番組」と「霊はいない」という確信的な両極のあいだに、この話題が悪用された場合の非道性、不法性、犯罪性を危惧する反応がある。

両極のどちらに立つかという議論はおくとして、非道性、不法性への配慮として、遺族を苦しめないため、かつ宗教犯罪を誘発しないためには、「死者の幻影」を見ることは病的ではない、ということ、共通の足場としなければならない。死者の幻影が病的なものとして扱われれば、「その後連絡がない」<sup>(11)</sup>、あるいはその人の前では相談が「出なくなるだけ」<sup>(12)</sup>である。死が罰であると考えるのは、「天罰」を強調するカルト的宗教のターゲットとなることであり、これは終末思想、原罪思想など、伝統宗教

---

<sup>(8)</sup> 「雅人のとうちゃん」 <http://takesaotakeyan/blog51.fc2.com/blog-enentry-984.html>。

<sup>(9)</sup> <http://ameblo.jp/enisinet-j/entry-11160801495.html>。

<sup>(10)</sup> 藤田庄市「大震災 問題教団の内在的論理——宗教的脅迫と社会との精神的断絶」国際宗教研究所編『現代宗教 2013 3・11 後を拓く』秋山書店、2013年、174、177、183頁。

<sup>(11)</sup> 佐々木、前掲書、233頁。

<sup>(12)</sup> 高橋、前掲書、198頁。

一般の思想にかかわる、難しい問題につながる。死という非常事に対して、他界的要素に対処した上で、社会的な良識を確保することが、「公共性」と「霊性」をあわせ持つべき宗教ならではの役割と言える。また死を扱う宗教研究も、その特有の巨視的、微視的な視力によって、被災地やその周辺で起こり得るハラスメントやアビューズ、詐欺や脅迫などの犯罪を仕分けして、一般市民の宗教被害を防止することが期待される。

補足的に、被災地から離れた周辺でのエピソードとして、南島出身で東京在住（当時）の男性が、通常の手順を踏まないでユタになっていくプロセスの観察報告を紹介する。注目したいのは、他界的なビジョンが社会や日常とどう絡み合うか、という点である<sup>(13)</sup>。

ユタになりつつある人の訴えは、まず首都圏の近くで大噴火があるというビジョンである。ユタであった亡母からは「多くの人を救うために、この予言を知らせなさい」と、しばしば語りかけられるが、多くの人にどう知らせてよいかわからない、という悩みが語られている。この予言を信じて、仕事を辞めて島に帰るといった人も出てきたが、その人は、「もし予言が外れても、それは自分の責任である」と承知しているという。信じて移住その他の行動を起こす人が急増すること、あるいは、量的には少なくとも、特定の人々の恐怖を掻き立てて、実害を引き起こすことであれば、予言の事件化になるが、それは報告されていない。

2つめは、ユタとなるプロセスで東日本大震災が起こり、テレビの映像を見ると瓦礫の下にある死者が見える、という聞き書きがある。被災地の担当者に電話で連絡しても、話が通じなかったりして、現地には入っていないが、もし入っていたら、どう扱われたであろうか。大きな非常事の周辺で起こっている小さな非常事の1例であり、大中小の類似の話題はあちこちで見聞きする。そのうち、事件化していない1例として紹介した。

## 2、研究者の「回心」

「死者」をキーワードとする研究者は、佐々木宏幹、カール・ベッカーらを筆頭に少なくはない。私もその末席にいて感じるのは、以前は「死者の幻影」「死者のリアリティ」などと語って響きを買うこともあったのが、3・11以降、にわかには雰囲気を変

---

<sup>(13)</sup> 福寛美『ユタ神誕生』南方新社、2013年。

わり、多くの人が「死者」について、死者との絆、死者との共同体について、語るようになったことである。「現代の『遠野物語』を書く」といった功名心から、幽霊譚の収集のために被災地に嬉々として入るといふ、研究者倫理を疑わせる事態があるとも仄聞する。現場主義の調査研究が、ボランティアを理由に現地入りして、かえって被災者の負担になっているという苦情も漏れてくる。他方、「死者」というキーワードに眉を顰めていた人々は、今は声を潜めているようである。

生命倫理を研究テーマとする森岡正博は、私小説的な哲学エッセイというスタイルで、折々の事件を機に主張を微調整し、かつその変化を正直に素直に表現している。3・11からも深刻なインパクトを受け、軌道修正を示しているので、非常事を経た1つの良質な成長モデルとして、検討してみたい。

森岡が宗教研究との関連で知名度を高めたのは、オウム事件を論じた『宗教なき時代を生きるために』である。事件の衝撃を、「私自身がそこにいたとしても、ちっとも不思議ではない」と受け止めた森岡は、「宗教の道を通らずに生死の問題等を追求する道」を探り、「宗教性」とは「本質に関わる宗教的なテーマのこと」と仕分けを試みた<sup>(14)</sup>。

ここで言われている「宗教性」は、そのころから「スピリチュアリティ」という流行語で語られるようになったことへの先取りである。たしかに、私も「同時代」の者としてそういう思いを「共有」していたが、私小説的、告白的なスタイルを持っていないため、ことさらに心境を表明することはなかった。それ以前に、宗教学の中では、私を含めて、あるタイプの宗教研究者がそうであることは、自明だったからでもある。森岡は、宗教学の外部にいたことで、そのような「発見」に新鮮な驚きと衝撃を受け得たのである。

東日本大震災に関する森岡の論述で、最も好ましいのも、3・11について語ることの躊躇いと後ろめたさ、その前後での「死者」に対するスタンスの変化を、誠実に率直に述べていることである。「人生を不条理に絶たれた人たちに向かって、私は何を言えばいいのか、何を書けばいいのか」「自らの倫理的責務についてあれこれ思考をめぐらせることそれ自体が、汚いことのように思われる」「私にできることは、この生をいまここで生き切ることでないか、という考えすら欺瞞のように思えてくる」といった反省は、他者の死を材料に、生き残った者が文章を書くことの後ろめたさを、よく

---

<sup>(14)</sup> 森岡正博『宗教なき時代を生きるために』法蔵館、1996年、19～22、59～61頁。

示している。かつての自分は、「ガードレールに、花が供えられている」を見て、「亡くなってしまった人は、もうどこにも存在していない……あれは花を置く人の自己満足にほかならない」と冷ややかに考えていたが、時を経て「親しかった人が亡くなるような年代にさしかかってくると……その人は生きていたときとは別の形で、私たちの世界の片隅で存在し続けているのだとを感じるようになった」と述懐している<sup>(15)</sup>。死者のリアリティに圧倒されることではじめて、人はそこに触れていなかった時の自分に死者を語る資格がなかったと痛感するのである。

しかしこの反省を乗り越えれば、もはや死者について語ることに、躊躇いと後ろめたさはなくなる。こうして、死者は「私たちの心の中に生き続けるだけではなくて、私たちの外側にもリアル生き続ける」ものとなり、「生きるとは、死者とともに生きることである」として、「大震災を体験したこの地から、新たな「生命の哲学」を世界に向けて」とともに発信するよう、連帯が呼びかけられる<sup>(16)</sup>。

感動的ながら、やや物足りない思いがするのは、死者観の変化についての説明である。かつては、「宗教を信じていないし、魂の存在も信じていない……霊魂が空中に浮かぶボールのようにしてどこかに存在するという考え方には、なんの根拠もない」と考えていたが、現在は、「亡くなった人のいのちはこの世から消えてしまうのではなくて、この世のあちこちに実際に残り続ける」と思うようになってきた。「魂という実体の存在を仮定しなくても」、死者は「ありありとした人間らしい迫力をもって私たちの前に現われる」、このリアリティは「錯覚などではなく、それを感じる者にとっては、ほんとうにそこにそのようなものが存在している」。森岡はこの存在を「ペルソナ」と呼び、こういう死者観を「哲学的アニミズム」と呼ぶという<sup>(17)</sup>。

ここで意外なのは、「霊魂」「魂」「いのち」といったものを「空中に浮かぶボールのように」感じるか、「この世のあちこちに残り続ける」と感じるか、という実感の違いが対比されて、「ボール」のような霊魂観は信じていなかった、という説明である。「ボール」のような霊魂を信じていたわけでもない多くの人の死後信仰（＝宗教）が、そのようなナイーブな表象であるとして、若きエリートから揶揄的に批判されていたわけである。

<sup>(15)</sup> 森岡正博『生者と死者をつなぐ——鎮魂と再生のための哲学』春秋社、2012年、13、15頁。

<sup>(16)</sup> 同書、10～11、207頁。

<sup>(17)</sup> 同書、63～6頁。

森岡の「回心」をやや詳しく見たのは、良質さと物足りなさいう2つの意味で、典型的と思われたからであるが、このような躊躇いと後ろめたさをほとんど感じない研究者もいる。その一部は、今も昔も死者にリアリティを持たないグループで、それなりに一貫している。もう1つのグループは、やはり3・11の前と後とで、死者観のリアリティの強さがまったく変わらない研究者である。その1人、佐々木宏幹は、大震災を機にこのようなことを言い出したのではなく、ずっと前から一貫して「死者の人格」を強調してきている。被災地から伝えられてくる「幽霊」現象について、「「死者」は「霊」または「魂」と呼ばれる存在として生きている」、それは「死せる（非日常的）生者」であり「死後も生きている人（もの）」であるというのは、不動の持論である<sup>(18)</sup>。とはいえ、死者が日常的に生者と露わに交流することは、健全なことでもない。「「死者」と認定した生者の次の仕事は、死者を「この世」から切り離し、「あの世」に送り込み安定させること」なのである。そのような認定・安定がなされなければ、「成仏し得ない死者の霊魂」は、「現代社会を揺さぶり続けるであろう」というのが、3・11後の佐々木の強調点の変化であると言え、そう言える<sup>(19)</sup>。しかしこれは、「死者の人格」を「認定」した上での話であり、幽霊は迷妄・錯覚・妄想の投影だから見なくなるのが健全で望ましい、という説明とはまったく異なる。

### 3、死者のリアリティ

19世紀末の心霊研究において、「死者（および不在の生者）の幻影」は、研究上の戦略的課題だった。しかしその研究成果は、学問研究の平均的な手続きと異なり、蓄積継承されない傾向がある。たとえば臨死研究が盛んになっていくプロセスで、先行研究があったことに気付く人が出始め、埋もれた研究史の発掘が行われた。「死者の幻影」についても、同じような作業が必要になるだろう。19世紀末の徹底的な研究では、「事実と符合する veridical」という基準で、「死者の幻影」のリアリティが延々と論じられていたのである<sup>(20)</sup>。この重要性は、たとえばベルクソンが1903年の心霊研究協会の会長就任演説のテーマを、「<生きている人のまぼろし>と<心霊研究>」としたことにも見てとれる。心霊研究のすぐそばにいたベルクソンの指摘は、多くの人が繰り返

<sup>(18)</sup> 佐々木『生活仏教の民俗誌』228～229頁。

<sup>(19)</sup> 同書、242～4頁。

<sup>(20)</sup> 津城、前掲書、92頁。

返し忘却してしまうので、敢えて繰り返し引用する必要がある。

「テレパシーが現実のものであるとすれば、それはあらゆる瞬間に、あらゆる人において働きうるものでしょう。けれども、それは気づかれないほどに微弱なものであるか、あるいはそれが意識の閾を越えようとする瞬間、脳のメカニズムが私たちのために思ってストップをかけるのです。……そうしたイメージのうち何かがこっそり、とくに抑制装置がうまく働かないときに境界を越えることは、大いにありえます。……本当の幻視はこうして生じ、「生きている人のまぼろし」はこうして現れるのです。身体意識を超え出る意識という考えに私たちが慣れるにつれて、肉体の滅びた後に魂が生き残ることを私たちは自然だと思うようになるでしょう。……以上が簡単ですが、これまでに知られた事実を公平に検討した結果、私が到達した結論です」<sup>(21)</sup>

東北大学を中心に、数年来地道に行なわれてきていた「お迎え」の調査研究が、3・11以降、注目を浴びるようになった。これは、死に行く人が、臨終間際にどのようなビジョンを見るか、という調査報告であり、すでに物故した死者のビジョンを見ることが多い、とされた。多様な死生観を汲み上げるための有益な取り組みとして期待したいが<sup>(22)</sup>、じつはこれも、100年近く前の心霊研究において、デスベッド・ビジョンとして研究され、すでに同様の見解が示されていたものである<sup>(23)</sup>。また、アリエスも「時間を超越した死」として説得的に論じていたテーマである<sup>(24)</sup>。3・11という非日常を契機として、迂回されてきた死者というテーマ、死後というテーマが、前景化して、多くの人の視野に入ってきたが、少し調べれば、蓄積された研究が忘却され、今また事新しく研究のテーブルに上ってきたものにほかならないことがわかる<sup>(25)</sup>。

私たちの1世代前の先行例として、〈お迎え〉の再発見の研究を見ると、たとえば

<sup>(21)</sup> アンリ・ベルクソン、原章二訳『精神のエネルギー』平凡社、2012年[1919]、101～120頁。

<sup>(22)</sup> 諸岡了介、相澤出、田代志門、岡部健「現代の看取りにおける〈お迎え〉体験の語り：在宅ホスピス遺族アンケートから」『死生学研究』第9号、東京大学大学院人文社会系研究科、2008年。

<sup>(23)</sup> William Barrett, *The Death-Bed Visions*, Methuen, London, 1926.

<sup>(24)</sup> フィリップ・アリエス、成瀬駒男訳『死を前にした人間』みすず書房、1990年[1977]、第10章。

<sup>(25)</sup> 津城寛文『〈霊〉の探究——近代スピリチュアリズムと宗教学』春秋社、2005年、106、116、119～144頁。

K・オシスとE・ハラドソンは、臨死体験をした1000人の証言から、死者論に取り組んでいた。その仮定は、「もしかすると実在する死後の世界」について、「科学は何を語ってくれるであろうか」という、およそアナクロニズムに聞こえるものであった。「五大カテゴリー」として検討されたのは、「霊媒術」「霊姿」「前世記憶」「肉体離脱体験」そして「臨終時の目撃(=<お迎え>)体験」である。援用されたのは、「死滅仮説が理に適っていない」と考えるキューブラー＝ロスなどのグループであり、これに对照して批判されるのは、多くの死生学、タナトロジー、ターミナルケアなどが前提とする「死は人間存在の終焉なのだ」という暗黙の仮定であった。課題設定からして当然ながら、収集された証言は、何らかの死後存続を組み入れて説明したくなるものが多い。すくなくとも、デスベッド・ビジョンの報告を見ると、死者のリアリティが死後存続を示唆することで、死に行く人のケアに効果的であり、副作用や弊害は少ないことが推察される<sup>(26)</sup>。

3・11以前は、オカルト趣味かアナクロニズムに聞こえたこのような話題が、このところ我が国の研究会や学会誌の前面に出てきている。同じような話題が、状況によって流行り廃りがあるという、思想史上・学術史上ありがちなエピソードを、私たちが今目撃している。

「死者」をテーマにした研究は、哲学、宗教学、倫理学においてすら、「生者にとっての死者」という限定付で論じられるのが主流である。宗教多元主義を主導したヒックの批判によれば、キリスト教神学ですら、死後そのものを語らなくなっている。また初期の柳田が「幽冥談」で述べた批判は、「幽り世」との「交通」が日常世俗の「公益」の観点から抑圧されている、ということだった。「公益に害がある」という理由があるとすれば、死者を語ることの何が「害」なのか、自明ではないゆえに、問い直してみることができる<sup>(27)</sup>。

前述のNHKスペシャルでは、大量死の状況において「死者の幻影」を見たりするのは、心理的、社会的衛生のために、必要な、必然的な表現であり、抑圧してはならない、というコメントがあった。そのように、「死者の幻影」を病的なものとするのは、体験者に対するハラメントである、という理解が広がりつつある。逆に考える

---

<sup>(26)</sup> カーリス・オシス、エルレンドゥール・ハラドソン、笠原敏雄訳『人は死ぬ時何を  
見るのか——臨死体験1000人の証言』日本教文社、1991年[1987]、12～14、68～69頁。

<sup>(27)</sup> 津城『社会的宗教と他界的宗教のあいだ』、82、86頁。

と、大量の報告がない、死が点在する普段の状況では、個別の遺族が個別の死者の幻影を見るのは、望ましくない「妄想」として、マジョリティによって抑圧されることがある。大量死の非常事においてすらそのような対応がみられるが、繰り返せば、そこでは一方的に「病的」と判断する勢力が、マイノリティになるとまでは言わなくとも、少なくとも攻勢を弱めるのである。これは、非常事を経験した医師や宗教者や研究者の一部が、「死者の幻影」の扱いをめぐる、心変わりしたことを示している。

どちらがマジョリティでどちらがマイノリティか、その比率がどう変化するかにかかわらず、「死者の幻影」が重要な研究対象であり、かつ論争的な研究テーマであることは間違いない。その扱いがさまざまな事情で抑圧されたり矮小化されたりする学界政治も、歪曲されたり悪用されたりするサブカルチャーの商法も避けられないので、それぞれのレベルで妥当性、合法性を問い続けることも、宗教研究の1つの課題として期待される。さらに、オウム事件その他を見れば、「危険」な宗教現象を扱う宗教研究が大小の事件に巻き込まれるリスクはゼロではない。宗教研究そのものが事件化して、研究の妥当性に留まらず、合法性までが問われる場合を想定して、広い意味での「合法性」を念頭においた危機管理が必要になると思われる。

#### キーワード

死者の幻影、心霊研究、非常事、合法性、スピリチュアリティ

#### (Keywords)

Phantasms of the dead, psychical research, emergencies, legality, spirituality



# S.ハワースが批判するリベラリズムとは 何か？ —障がいを持つ人々に対する道德の 問題をめぐって—

鬼頭 葉子

(和文要旨)

アメリカの神学者・キリスト教倫理学者 S.ハワースは、1980年代から近年、2000年代にかけ、障がいを持つ人々に対する道德の問題を探究している。ハワースはリベラリズムに基づく政治政策が、障がいを持つ人々に道德的に関与することにおいて限界があることを指摘している。本稿の目的は、ハワースのリベラリズム批判および障がい者への道德的配慮の必要性について考察することである。リベラリズム批判における主要な論点は、ロールズが述べる「原初状態」が、リベラルな理論への非歴史的なアプローチゆえに、ただ個人の選好に依拠する結果となっていることに向けられる。同様の批判は、フリードマンが提唱する市場原理主義のリベラリズムにも向けられている。人間は選択肢が多ければ自由であるとは限らない。特に近代医療や生命倫理に関する事柄において、技術の進歩が、人間を矛盾に直面させることがある。不条理や偶然性に耐えられない現代人にとって近代医療は、神義論に替わり、生死の問題を解決する万能な存在であるかのように見える。しかし、近代医療には精神障がいのある人を「治療」することができない一方、精神的・知的障がいのある人々は治療ではなく、ケアを必要としている。精神的なハンディキャップを持つ人々のケアを提供すべきという道德的な度量を持たないリベラルな社会にあつて、医学の進展を支持することはできないとハワースは述べている。近代医療は、死に至る病に対してだけでなく、精神的・知的障がい者への適切なケアに関しても無力である。人間の生死に関する問題について、リベラルな社会は答えることができない。ハワースが提唱する、人間を「苦難」を受ける存在として理解するキリスト教的人間観は、リベラリズムや近代医療が答えられない生死の問題において有効な意味を持つ。

(SUMMARY)

From the 1980s into the 2000s, Stanley Hauerwas, a theologian and Christian ethicist from the United States, has explored the topic of moral responsibility towards people with disabilities. Hauerwas argued that government policy based on liberal political theory is limited in its ability to respond morally to people with disabilities. This paper will examine Hauerwas' critical analysis of Liberalism and the necessity of moral care for the disabled. One major focus that he criticizes is the 'original position' elaborated by John Rawls, as its ahistorical approach to liberal theory leaves one only with individual preference. Similarly, he criticizes the liberal paradigm of market fundamentalism suggested by Milton Friedman. Overall, he explains that having more choices does not necessarily mean that one is more free. This especially applies to matters of modern medicine or bioethics, as the progress of technology has the effect of confronting people with contradictions. To modern people who cannot address or accommodate absurdity and contingency, modern medicine become has divinized as if it had almighty power over life and death. However, while on the one hand modern medicine cannot 'cure' mental disabilities, on the other hand, what people with mental and intellectual disabilities require is care rather than cure. Hauerwas' argument is that in a liberal society that lacks the moral capacity to provide care for the mentally handicapped, the advancement of medicine cannot be supported. Modern medicine is helpless not only in the face of mortal illness, but also when appropriately caring for mental and intellectual disabilities. A liberal society therefore cannot provide a response to the matter of human life and death. In contrast, the Christian understanding of human nature that Hauerwas proposes includes the presence of suffering and is an effective response to the matter of life and death.

はじめに

米国の神学者スタンリー・ハワースは、プロテスタント・合同メソジスト教会の伝統に立ちつつ、キリスト教倫理について探求しており、アングロアメリカ圏における倫理学の分野でも名高い。このようなハワースの思索は D. フェーガソンも指

摘する通り、アラスディア・マッキンタイアと最も思想的に近接する立場を取る<sup>(1)</sup>。またハワースは近年の思索において、特に1980年代から2000年代にかけ、人間が病や障がいを持つとはいかなることを意味するのかといった問題をテーマとして追求している。ハワースはこのテーマについて取り上げる際、現状の米国社会を支配するリベラリズムが、病者や障がいを持つ人々を正当に扱うことにおいて限界があることを指摘し、批判を行う。ハワースのリベラリズム批判は、コミュニタリアニズムとリベラリズムとの論争、あるいは徳倫理学と正義論との関連から考察することも可能である。これらの倫理学上の課題を理解する上でも、ハワースのリベラリズム批判を読み解くことは大きな意義を持つといえよう。

本稿は、ハワースの近年の関心である障がいを持つ人々に対する道德の問題という事例に着目しつつ、ハワースがリベラリズムのどのような点を批判しているかを明らかにすることが目的である。まず、ハワースが「リベラリズム」についていかなる内容を想定しているかを把握した上で、病や障がいを持つということが、ハワースの議論においていかに位置づけられるのかを検討していく。そして本稿の最終目的として、ハワースが提唱する病や障がいを持つ人々の生の「意味」が、社会に対していかなる問いを投げかけうるかについて考察していきたいと考える。

## 第一章 リベラリズムについて

### 第一章 第一節 リベラリズムの問題状況

ジョン・ロールズが『正義論 初版』（1971年）で提唱した、「原初状態」に基づく社会契約を公正な社会の規範理論とみなすリベラリズム<sup>(2)</sup>に対し、その後多くの論者が批判および新たな論陣を繰り広げている<sup>(3)</sup>。そのうちの多くは、マイケル・サンデルや A. マッキンタイアのようなコミュニタリアンの立場からのものであり、またリ

<sup>(1)</sup> David Fergusson, *Community, liberalism & Christian Ethics*, Cambridge University Press, 1998, p.5. [『共同体のキリスト教的基礎』デイヴィット・ファーガソン著、関川泰寛訳、教文館、2002年、18頁]

<sup>(2)</sup> John Rawls, *Theory of Justice*, original edition, Harvard University Press, 1971, pp.17-22.

<sup>(3)</sup> Stephen Mulhall & Adam Swift, *Liberals & Communitarians*, 2th ed. Blackwell, 1996. [スティーヴン・ムルホール／アダム・スウィフト著、谷澤正嗣・飯島昇蔵訳、『リベラル・コミュニタリアン論争』勁草書房、2007年]

チャード・ローティのように、社会構築における基礎づけ主義的な前提は否定するものの、西欧を中心としたリベラルな民主主義を希望的価値として提唱し、「正義」より「寛容」を旨とするリベラル・ユートピア<sup>(4)</sup>を構想する立場など、リベラルからの新たな論点を提示するものである<sup>(5)</sup>。ロールズが正義論において保証しようとする「自由」とは、各個人が政治的に介入されることなく自由に、各自の判断と行動が可能になる状況である。この立場においては、個人がどのような生の価値を追求するかについて、個々人の善が競合関係にあらうとも、政治的諸制度は介入してはならず、中立でなければならない。政治的な中立が守られることが、「公正としての正義 (justice as fairness)」となる。よってロールズの社会理論においては、個人が先行し、それら個人が原初状態における契約に基づいて構成すると想定される社会が後に追従するという論理構造を取ることになる。規範原理としての「正義」に基づく社会は、個々人の「善」に優先する。

他方、コミュニタリアニズムに基づく批判者の一人で、「徳倫理学 (the Ethics of Virtues)」を標榜するマッキンタイアによれば、個人は「自由 (liberal)」であると同時に「道徳的な (moral)」判断を下す主体でなければならない。特に道徳的な主体であるためには、個人が属する共同体の「善 (the good)」なくしてはその判断が不可能であると捉えられる。個人の生の価値は共同体において追及可能なものとなり、共同体とは、共通の善を追求し、共有する集団と位置づけられる。マッキンタイアにとって、個人は共同体から遊離した存在ではない。個人は自身が存在していなかった過去を含め、現在を経ていまだ到来していない将来へと向かう共同体の「物語 (narrative)」の中に身を置いて初めて、善や「真価 (desert)」について知り、自身がどう振る舞うべきかを理解することが可能になる。したがって社会あるいは共同体から切り離された個人は、合理的思考のみによって、道徳的主体としての行動の基準や善を見出すことはできない<sup>(6)</sup>。したがってロールズの立場とは逆に、マッキンタイアにおいて「善」は「正義」に優先する。

---

<sup>(4)</sup> Richard Rorty, *Philosophy and Social Hope*, Penguin Books, 1999. [リチャード・ローティ著、『リベラル・ユートピアという希望』須藤訓任・渡辺啓真訳、岩波書店、2002年]

<sup>(5)</sup> 盛山和夫著『リベラリズムとは何か ロールズと正義の論理』勁草書房、2006年、223頁以下。

<sup>(6)</sup> Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, 2th ed., University of Notre Dame Press, 1984, pp.211-225, pp.244-255. [『美徳なき時代』篠崎榮訳、みすず書房、1993年、259-276頁、298-311頁]

マッキンタイアが批判したように、当初のロールズのリベラリズムは、それ自体が人権や個人の自由といったリベラルの普遍的「価値」を体現する「包括的リベラリズム」であり、特定の宗教的信念や文化的背景が提示する世界についての解釈、すなわち「共同体にとっての善」を真でないとして否定する立場にあった<sup>(7)</sup>。しかしその後、ロールズ本人からコミュニタリアンらの批判に応答し、自身の正義論を刷新する形で新たな考察が提示されている<sup>(8)</sup>。特に1993年の『政治的リベラリズム』において、彼の提唱するリベラリズムは、それ自体としては、個人の人生についての多様な意義や価値規範を含む「道徳(moral)」や宗教のような「包括的な教義(comprehensive doctrines)」ではないことを明言している<sup>(9)</sup>。包括的でないリベラリズムとは、様々な善が競合する中での「重なり合う合意(overlapping consensus)」であり、この合意から正義の原理として「政治的構想(political constructivism)」が形成される。ここに至って、世界解釈としての信念や価値をもはや提供しない「限定的リベラリズム」が新たに提示されたのである<sup>(10)</sup>。

それでは、ハワースのリベラリズム批判は、どの立場に向けられているのだろうか。ハワースが批判する対象として挙げるのは、『正義論』初版時点でのロールズのリベラリズムである。ハワースのリベラリズム批判は、1980年代から2000年代まで継続されており、ロールズの思想的転換<sup>(11)</sup>以後も、一貫してロールズ正義論は批判対象として挙げられている。次節において、ハワースのリベラリズム批判がいかなる点に向けられているかについて考察したい。

<sup>(7)</sup> 盛山和夫著『リベラリズムとは何か ロールズと正義の論理』勁草書房、2006年、254-255頁。

<sup>(8)</sup> ロールズは1999年に、自著『正義論』(初版1971年)の改訂版を出版している。

<sup>(9)</sup> John Rawls, *Political Liberalism*, expanded edition, Columbia University Press, 1993, p.24.

<sup>(10)</sup> Ibid., p.24, p.152f. John Rawls, *Theory of Justice*, revised edition, 1999, Harvard University Press, pp.496-505. [ジョン・ロールズ著『正義論 改訂版』、川本隆史・福間聡・神島裕子訳、紀伊國屋書店、745-760頁]『正義論 改訂版』の上記箇所では、「正義(justice)」と「善」の一致の可能性について記述されている。

<sup>(11)</sup> ロールズの『政治的リベラリズム』における包括的教義としてのリベラリズムの放棄ならびに1999年の『正義論 改訂版』の出版における思想的変容に対し、井上達夫は、リベラリズムを中立性の哲学でもコンセンサスの哲学でもなく、公共性の哲学と位置づける。井上にとってリベラリズムは「多様な対立競合する善き生の諸構想」に対する公共性の基盤として妥当する。そして井上はロールズのプロジェクトが「包括的教義」を放棄することへと再定式化された一連の流れは、ロールズ理論の後退とみなしている。井上達夫著『他者への自由 公共性の哲学としてのリベラリズム』創文社、1999年、98-121頁。

第一章 第二節 ハワワースのリベラリズム批判

ハワワースの主たるリベラリズム批判は、1981年の『人格の共同体』の中で言及されている（Hauerwas [1981] pp.72-86）。またさほどまとまった形ではないものの、リベラリズム批判は、2000年代に至るまで、時代の倫理的課題とともにハワワースの著作に散見することができる<sup>(12)</sup>。

そしてハワワースのリベラリズム批判における主要な論点の一つは、確実な真理から自明の原則が演繹されるという「基礎づけ主義者（fundamentalist）」の認識論に対するものである。これに対しハワワース自身は、マッキンタイアと同様に、個人の価値判断の基準は、特定の歴史的伝統や共同体のなかに埋め込まれており、個人は共同体なくして自由かつ道徳的な主体であることは不可能であると捉える<sup>(13)</sup>。ハワワースは、ロールズの言う仮想的な「原初状態」を、正義原理が導出される論理的前提とみなして、基礎づけ主義と通底する論理として捉えていると考えられる<sup>(14)</sup>。よってロールズが「原初状態」から手続き的に正義の原理を導き出そうとする手法に対し、ハワワースの批判が加えられているのである。前述したように、ハワワースの批判は『正義論』初版の時点で行われており、『政治的リベラリズム』におけるロールズの思想的転換や、『正義論』改訂版の内容には言及されていない。しかし『政治的リベラリズム』においても、「原初状態」という論理的前提は維持されているため<sup>(15)</sup>、ロールズが後に「包括的リベラリズム」を放棄した転換点は、ハワワースにとって重要な意味をなさない

---

<sup>(12)</sup> Stanley Hauerwas, *Suffering Presence: Theological Reflections on Medicine, the Mentally Retarded, and the Church*, University of Notre Dame Press, 1986, p.27, p. 37.

Stanley Hauerwas, *God, Medicine, and Suffering*, reprinted with new title, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 1994 (First published 1990 as *Naming the Silences: God, Medicine, and the Problem of Suffering*), p. 111.

Stanley Hauerwas & Charles Pinches, *Christians among the Virtues: Theological Conversations with Ancient and Modern Ethics*, University of Notre Dame Press, 1997, pp.167-171, p. 211. [『美德の中のキリスト者—美德の倫理学との神学的対話』東方敬信訳、教文館、1997年、251-256頁、309頁]

Stanley Hauerwas & Jean Vanier, *Living Gently in a Violent World: The Prophetic Witness of Weakness*, IVP Book, 2008, p.81f.

<sup>(13)</sup> David Fergusson, *Community, Liberalism and Christian Ethics*, 1998, Cambridge University Press, pp.48-51, p.183. [『共同体のキリスト教的基礎』デイヴィット・ファーガソン著、関川泰寛訳、教文館、2002年、78-82頁、264頁]

<sup>(14)</sup> Cf. 盛山和夫『リベラリズムとは何か—ロールズと正義の論理』勁草書房、2006年、99頁、145-146頁。

<sup>(15)</sup> John Rawls, *Political Liberalism*, expanded edition, Columbia University Press, 1993, pp.304-310.

と捉えることができる。

ハワースはロールズの「原初状態」について、「基礎づけ主義的」と批判すると同時に、これこそがリベラリズムの限界の証左とみなしている (Hauerwas [1981] p. 82)。ハワースによればリベラリズムの限界は、「原初状態」が、仮想的な論理的前提であり、さらにそこで社会が形成されるプロセスの一面を切り出した非歴史的アプローチであることに由来するからである。個人は自身が依拠する歴史から切り離されているため、選好や先入観にしたがって自らの行動を選択することになる。選好に基づく選択や判断に頼る人々は、社会の倫理的問題に対処することが必要になる際、本当に正義に適った選択によって社会を形成したり変革したりすることができるのか、そこにリベラリズムの限界が生じることになる。

さらにリベラリズム批判の主要な論点の二つ目として、ハワースが提示するのは、市場原理主義の問題である。ミルトン・フリードマンが言う「リベラルの主要な目的は、個人が倫理的問題と格闘することから解放されることである」<sup>(16)</sup> という見解に対し、ハワースは批判的立場をとる (Hauerwas [1981] p.81)。フリードマンは、人格を持たない市場においては、経済活動が政治的意見から評価されることがなく、生産性とは無縁な不当な差別からも自由になることを歓迎しているが、ハワースは経済原理のみで動く自由市場において、倫理的問題が置き去りにされることを憂慮している。一つの事例として、輸血用血液の供給に関する事柄が挙げられている。全て無償の献血によって賄う英国のシステムに対し、無償提供から売血までもふくめた「選択」が多様にある米国のシステムが本当に「自由」であるのかという問題である。ハワースにとっては、選択肢が多いことが自由に直結するわけではなく、人間の血液が単なる商品とみなされる事態における倫理的問題や社会的影響が考慮されねばならない<sup>(17)</sup>。ハワースはフリードマンのいう「リベラルによる倫理的問題からの解放」よりも、経済学者ケネス・アローが英国の献血システムを擁護して「倫理的行為の要請は、価格システムが終わるところに設定されるべきである」と述べた見解に賛同の意を表し

<sup>(16)</sup> Milton Friedman, *Capitalism and Freedom*, Chicago University Press, 1962, p.12. [『資本主義と自由』ミルトン・フリードマン著、村井章子訳、日経BPクラシックス、2008年]

<sup>(17)</sup> 売血の問題に関して筆者の見解では、そもそも売血によって提供された血液が安全に使用できるかという効用に基づき、功利主義的に売血行為を否定する判断も可能であろうと思われる。

ている (Hauerwas [1981] pp.80-81)。

また C. B. マクファーソンのリベラリズム分析によれば<sup>(18)</sup>、リベラリズムが市場を社会の支配的制度として受容したことが、人間の本性についての概念をも変える根本的変革につながったという (Hauerwas [1981] p.82)。マクファーソン自身は、リベラリズムには消費者化する市民の集団を作る要素があることを批判し、参加型民主主義を提唱する立場にある。ハワースはマクファーソンの現代リベラリズム批判には賛同するものの、マクファーソンが今やテクノロジーが、人々の市場への依存を捨てることができるまでに、あらゆる欠乏から人を自由にしたとみなす希望的観測には懐疑的である。ハワースの理解によれば、マクファーソンの言わんとするところは、自らが何を欲しようともその欲望が正当であると考えのではなく、相応のものを正しく欲することを学ぶよう道徳的に訓練される時、人は市場の強制力から自由になるという意味内容である (Hauerwas [1981] p.82, p.251)。しかし市場原理を基盤におくりベラルな社会は、市民的美徳を涵養する場としては機能しない。市民としていかなる行動がふさわしいのか、守るべき価値とは何かについて問われるような倫理的判断を提供することは、リベラリズムの範疇を超えるだろう。

先程、血液供給システムにおける倫理的問題が取り上げられたように、ハワースがリベラリズムの限界を指摘する場面には、生命倫理に関する事柄が多く登場する点が特徴的であると筆者は考える。ハワースの思索において、1980年代では、血液提供を行う際の「選択の自由」や、堕胎の問題等、生命・身体に関する事柄が共同体の人びとにどのような影響を与えるか、自身の選択の結果についてだけでなく、社会に対するメッセージ性を考えなければならないことが主張されている。また1990年代では、障がいのある人、特に知的・精神障がいのある人々の道徳的立場をいかに守りうるかという問題が取り扱われている (Hauerwas [1994] p.111)。さらに2000年代では、出生前診断<sup>(19)</sup>の普及にともなうダウン症児等の中絶の倫理的問題が論じられるようになる (Hauerwas & Vanier [2008] p.77f.)。時代を追うごとに、テクノロジーの進展に

---

<sup>(18)</sup> Crawford Brough Macpherson, *The Real World of Democracy*, Clarendon Press, 1965. [『現代世界の民主主義』クロフォード・ブラウ・マクファーソン著、栗田賢三訳、岩波書店、1967年]

<sup>(19)</sup> ここでハワースが言う出生前診断とは、母体の血清マーカー検査など、胎児に侵襲を与えず染色体異常を出生前に発見する診断を指す。日本では2013年4月から、臨床研究として「新型出生前診断」が導入されている。

伴い、人々は今まで予想しえなかったような新たな生命倫理の課題に直面しているという事態が窺える。はたして生命倫理に関する問題は、個人の選好だけに任せ、個人の選択のみで決定できる事柄なのだろうか。次章では、ハワースが病や障がいといった生命に関する問題をどのように捉えているか、リベラリズム批判と関連させつつ検討していきたい。

## 第二章 病と障がいについて－近代医療に潜む問題－

### 第二章 第一節 病を持つとは

本稿で扱う病や障がいに関わる問題は、人は「苦難 (suffering)」を受け取って生きる存在であるというハワースの人間観を明確に示している。ハワースにとって「苦難」とは、それを受容するプロセスにおいて、個人の「人格 (character)」を「練達 (accomplished)」へと向かわせる特質があるものとしてと捉えられている (Hauerwas & Vanier [2008] p.95)。ここでいう「練達」とは、病を与えられた「試練」と説明することで自らを納得させたり、ひたすら病気の苦痛に耐えるような精神力を要求したりすることではない。ハワースによれば、「苦難」とは、自然災害のようなコントロールできないものからよりも、病気や失敗など、むしろ自身で回避することができたかもしれない事柄からより強く生じうる (Hauerwas [1986] p.166)。自らの意志や力で防ぐことができたかもしれない、という主体的な苦痛は、当の災難や病気そのものよりも苦痛を生み、自己を苦しませることが多いものである。ハワースの盟友でもあるオランダの倫理学者・神学者ハンス・S. ラインデルスによれば、不意の病のような「苦難」に対して、人間は自ら計画し設定していた人生のゴールが達成できなくなってしまうというその理由によって、より苦しきをおぼえる傾向にあるという<sup>(20)</sup>。

しかしハワースは、そのような苦難をも含む人間の生自体が「贈り物 (gift)」であり、人生は自分で作り上げたゴールに向かうものだと思い込む人間が、本来は神によって創造された「被造物」であることを著作の各所において想起させている (Hauerwas [1994] p.126, Hauerwas & Vanier [2008], pp.92-93.)。すなわち、人間の生も死も創造主た

<sup>(20)</sup> Hans S. Reinders, *The Future of the Disabled in Liberal Society*, University of Notre Dame Press, 2000, p.165.

る神の「物語」の内にあるとすれば、人間が自ら生を作り上げ、自分が思い描いたプロットの通りに生きていくことは本性的に不可能である。そこから、神の物語において、苦難を負いつつも、イエスの生涯と復活という「物語の希望」に向かって練達する人格という、ハウワースが考えるキリスト者としての人間の本来のあり方が提示される。このような人間理解においては、病む人の病がたとえ死に至るものであったとしても、死はその人が地上の生を完成させた証となる (Hauerwas [1994] p.125)。

ハウワースの「物語」概念においては、物語とは人間が自分自身の計画で造り上げたプロットであるとか、確証もなく期待を寄せるファンタジーであるといった要素はない。人間が自分で造り上げた物語には、計画を妨げる偶然性の脅威がつきまとい、目指すものの達成が得られない可能性から逃れることはできないだろう。たとえ「私の物語は自分自身で創造したものである」といったニーチェの「超人」的な生の自己肯定を獲得した人があったとしても、その一方で病等で年若くして亡くなる子供達があり、彼らには「なぜ物語を創造する機会がないのか」といった神義論的問いには答えることができない (Hauerwas [1994] p.126)。

すべて人間は子供であれ大人であれ、自ら作り出したのではない神の物語の内に入れられている、とハウワースは理解する。したがって人間が造られた存在であり、苦難を受けて忍耐する存在であることを拒否するならば、死に至る病を抱えた子供に対して、周囲の人間が提供できる事柄は、医療行為によって生命をできる限り長らえさせることが唯一の選択肢となってしまうことになる。ハウワースは、人間が本質としていかなる存在であるかを忘却させるような近代医療については鋭い批判を行っており、「リベラリズムを救う役割を果たす、神義論的プロジェクト (Hauerwas [1997] p.211)」と近代医療を性格づけている。不条理や偶然性に耐えられない現代人にとって、一見して「万能」である近代医療は、「なぜこのような病や苦難があるのか」と問う神義論が占めていた場所にとって替わり、生死の問題さえも解決するかのように捉えられるのである。さらに近代医療について、根治のための治療が必ずしも有効でない知的・精神的なハンディキャップを持つ人々には相応の配慮を受ける権利があるとみなす道徳的な度量を持たない社会にあって、医学の進展を支持することはできないとハウワースは述べている (Hauerwas [1986] p.18)。近代医療は、死に至る病に対して無力であるだけでなく、また精神障がいに関しても、適切なケアを提供し得るのかどうかという根本的な問題を抱えている。

## 第二章 第二節 障がいを持つとはいかなることか

ハワースの「物語」概念における人間の生の受動性、すなわち人間が「苦難」を被る存在であることを考慮するならば、「苦難」という概念は、病気や障がいによって受苦する人びとと「健全な人」を共通の地平へと導くはたらきをするだろう。「苦難」とは、身体的疾患や障がいに限定されてはいないし、そもそも人間の生に受苦はつきものである。したがって、身体的疾患や障がいのある人々と、いわゆる「健全」である人々との区別をつくることは、ハワースの議論において全く意味をなさない。人間がある目的に向かう物語において、主体的に行為するだけでなく、同時に受苦する存在であるという彼の見方においては、我々の全てが「苦難」をこうむる人間であるからである。

ハワースの言う「障がいのある人々 (the disabled)」とは、主として知的・精神的障がいのある人々を指すが、彼らは障がいそのものに由来する痛みだけでなく、共同体から排除されることによって、孤独や弱さに苦しむ人々でもある (Hauerwas & Vanier [2008] p.88, p.90)。孤独や弱さは、健康とされる人々も同様に被るものであるが、多くの健康な人々は、その弱さを直視することを恐れる。知的・精神的なハンディキャップを持つ人々と、彼らを支えるメンバーとが形成する国際的な共同体「ラルシェ (L'Arche)」の創立者である、カナダ人のジャン・ヴァニエが指摘するように、人間は自分の弱さを認めたくないがゆえに、障がいのある人々を「自分とは違う」存在で、「自分の方がましだ」と思わせてくれるような存在と考えることすら多々ある (Hauerwas & Vanier [2008] pp.67-71)。また既に述べたように、病気や障がいそのものもたらず苦難より、孤独の方がそれに勝るとも劣らない苦痛をもたらすこともある (Hauerwas [1986] p.166, p.175)。しかしハワースまたヴァニエにとっては、いかなる他者の生も与えられた「贈り物 (gift)」であり、最も弱い共同体のメンバーは、その語ることに耳を傾けることによって、共同体に対して忍耐と優しさを教えてくれる他者として迎えられるのである。ハワースとヴァニエが、イエスが神の身分を捨てて世に下り、人間の友人となった出来事を前提とするがゆえに、自分と異なる他者と友情を結ぶべきことに根拠が成立する。しかし、障がいのある人々の抱える問題は、まさに近代医療の功罪によって、現在いっそう複雑な状況を招いていることも確かである。

ハワースは近代医療の問題点として、人間が、その死をも含めていかに生を全う

するのかという問題に医療は答えることができず、わずかな時間でも長く生きていたいという個人の要望をかなえるため、できる限りの手段を講じるテクネーと化している状況を批判している (Hauerwas & Vanier [2008] pp.118-121)。ハワース、また H. S. ラインデルス<sup>(21)</sup>によれば、現代医療は治療の対象者を「患者 (patient)」から「顧客 (client)」へと変えてしまっている (Hauerwas & Pinches [1997] p.166)。このような社会状況では、病や障がいのある人々は「苦難」を負いつつも、「忍耐 (patience)」する美德を持つ存在とは捉えられず、治療したり除去したりすることができる病疾を医学によって解決されるべき人々 (あるいは治療を望まない無責任な人々) とみなされるようになる。一方ハワースの「物語的統合 (narrative unity)」という観点からは、人間の生そのものが、生から死へと至る物語とみなされる (Hauerwas [1994] pp.119-120)。したがって、死を時間的に引き延ばすことがどれだけ重要であるかは、個々人が生きる物語によって異なるはずである。しかし一部の近代医療は、できる限り死を遠ざけるために「技術的に可能ならば実行すべき」手段に訴えているのである。

また疾患を取り除き、生命を長く生かし続けることを旨とするような医療は、患者の「治療 (cure)」はできても、「配慮 (care)」はできない、とハワースは指摘している (Hauerwas & Vanier [2008] p.50)。この種の医療は、患者に治療できる見込みが失われた場合には、何ら打つべき手がない。ハワースは、現代医療の限界として、障がいのある人に対する医療の興味深い実例を挙げている。中でも「精神的ハンディキャップ (mentally-handicapped) を持つ人」を現代医療で「治療」することはできるのだろうか。癌疾患を除去するように、患者から病んだ部分を取り除くことが治療だと仮定するならば、ハンディキャップを取り除くことがすなわち「患者自身を除去すること」へとつながってしまいかねない。「病んでいる部分」も含めてその人を全人格的に「ケア」することは、「キュア (治療)」のみを重視する医療では困難であろう。

そして医療の技術上の変化が人間の生にもたらす影響は、生死をどのように捉えるかという死生観の問題だけにはとどまらない。ハワースは近代医療だけでなく、あらゆるテクノロジーが、誰の力も必要とせず生きていける人間を造ろうとしており、メンバー同士が協働し合う共同体を解体する可能性を持つと警鐘を鳴らしている (Hauerwas & Vanier [2008] pp.48-51)。ハワースのこの見解は、現代の日本社会にと

---

<sup>(21)</sup> Reinders, 2000, p.165.p.98.

っても示唆的である。社会の利便性が増すにつれ、人は自分が誰にも頼ることなく一人の力で生きていけるかのような錯覚に陥りがちである。多くの他者やサービスに依存しなければ、個人の日常生活すら成り立たないという事実は、不意の病や大きな災害に遭遇した時に至って、切実に実感される。また不慮の事故によって障がいを負った人々も、同様の実感を持つだろう。さらに少子高齢化の進む日本の社会状況においては、介護する人・介護される人は両者ともに、自助自立をつらぬくことは不可能に近い。ハワースによれば、医療を含む各種テクノロジーは、さらなる利便さを追求するスピードによって時間を支配し、人々は「居場所なき (placelessness)」世界に暮らしている。ローカルな時間と場所は、一元的でグローバルなものの中へと失われつつある。このような世界状況は、どのように生を終えたらよいか分からないという死生観の問題だけでなく、人々の共同体もまたどこへ向かうべきか、その方向性と目的を喪失することにつながるとハワースは憂慮している。

自由な個人の自己決定を重視するリベラルな社会について、ハワースは共同体が「何の物語をも持たない」という物語以外に何も持たない人々の集まりだとしたら、「個人の自己決定の自由」は、せいぜい良い商品を生分の選好によって選ぶ程度にとどまるだろう、と批判している (Hauerwas & Vanier [2008] pp.82-83)。ロールズが想定するような、個人が偶然性に左右されず、完全に自由な選択を行う事態は不可能であり、道徳的生とは偶然的に生じる「不必要な苦難」や不条理を個人がどのように受け止めるかによって決定される (Hauerwas [1986] p.27, p.37) <sup>(22)</sup>。ハワースにとって人間の生は、常に偶然性や不条理に晒されており、場合によっては障がいをも含む「苦難」を引き受ける生とみなされている。

そして人間のある行為や発言が、理解可能かつ説明可能な「正しい」行為であるためには、特定の文脈や物語の中に位置づけられる必要がある。このようなハワースの見解は、人間が共同体から遊離した「単なる個人として」善を探求したり、諸美德を実行したりすることは決してできないというマッキンタイアのコミュニタリアニズ

<sup>(22)</sup> ハワースは、偶然的な「運 (luck)」の要素について考察していないという点においてロールズ批判を行っており、同様の論点によってロールズを批判する R. ノージックの議論を援用している。Cf. Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, New York Basic Books, 1974, pp.213-216. [『アナーキー・国家・ユートピア 国家の正当性とその限界』嶋津格訳、木鐸社、2004年]

ムの立場に近似している。したがってハワースにとって、リベラリズムに立脚する社会は、人々がそこで、自らの生に何らかの価値や意味づけを見出したりする場としては成立し得ない。よって価値を決定する基準を持たない「個」としての現代人は、医療を含めたテクノロジーが「可能な限り」進展するために、自分の時間も場所も支配される事態を招いてしまうのである。医療は「よりよく生きること」を可能にするかもしれないが、「よく死ぬこと」は、自らの生における物語的統合のコンテキストにおいて読み取られなければならない。

### 第三章 障がいを持つ人々の道徳的立場について

#### 第三章 第一節 リベラリズムの限界

ロールズの言う、無知のヴェールの下で交わされる「原初状態での社会契約」に基づく社会正義については、すでに A.セン<sup>(23)</sup>、M.C.ヌスバウム<sup>(24)</sup> 等によって批判的継承がなされてきた。すなわちロールズの仮想的な社会契約が、十分に合理的かつ理性的で、明確な自由意志を持つ人々だけを対象として契約のテーブルに着かせ、社会を構築するメンバーとして想定しているという点である。そこには特別なニーズを持つ「障がいのある人々」あるいは精神的・知的障がい者のような「明確に意志を表明できない存在」は含まれていない。センが批判したように、筆者もまた、ロールズは社会のメンバーが分配された財をどれだけ有効に使用しうるかは、個々人の状況によって異なることを明示していなかったと考える（例えば障がいや病気のある人にとっては、「平等に」分配された財だけでは医療費や介護費等がまかなえなかったとしたら、そのような人々は自身の潜在能力を可能にするために他のメンバーよりも多くの財を必要とするケースが考えられる）。またヌスバウムは「可能能力アプローチ (a capabilities approach)」という考え方を導入し、社会を構成するメンバーとして必要な尊厳が与えられるためには、人間を理性的存在としてみなすだけでなく身体的ニーズを含めた全的存在であるとみなさねばならないと述べる。ロールズが依拠する人間の合理性は、

---

<sup>(23)</sup> Amartya Sen, *Inequality Reexamined*, 1992, Oxford University Press.

<sup>(24)</sup> Martha C. Nussbaum, *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*, 2006, The Belknap Press of Harvard University Press. [『正義のフロンティア 障害者・外国人・動物という境界を超えて』神島裕子訳、法政大学出版局、2012年]

身体性を含めた「動物性 (animality)」の機能する一つの仕方であり、我々の尊厳の一側面に過ぎないとみなすことによって、ヌスバウムは多くのニーズを必要とする障がいのある人々の要求は、その可能的能力を開花させよう、充たされねばならないと論じている<sup>(25)</sup>。

ハワースは、人間の尊厳を合理性のみに限定するべきではないという点については、ヌスバウムの見解に賛同する。しかしまたそれを批判的に捉え、リベラルな社会が、障がいのあるメンバーの「道徳的立場 (moral standing)」を保証し、障がいのある人々を包括することはやはり困難であると主張している。なぜならハワースの理解によれば、リベラルな政治理論は、個々人の偶発的な属性や、不慮の出来事を被る可能性を捨象して社会設計することを前提として持つからである。

筆者自身は、ヌスバウムの「可能能力アプローチ」という概念は、すでに社会に存在している障がい者を正義にかなった仕方で遇するという点に関して、優れた理論を提供していると評価したい。彼女の「可能能力アプローチ」において、重度の知的障害を持つ人もまた、愛情や感覚における満足を獲得し、他者よりも多く必要とするケアを受けて、持てる可能性を発揮することは、正義に適っている。

しかしハワースは、ヌスバウムの言う、人間の尊厳は合理性のみにとどまらないという見解に賛同しつつも、彼女の「可能能力」の概念が、本当に社会正義を促進するか否かについては懐疑的である (Hauerwas & Vanier [2008] p.87)。彼は、ヌスバウムの「可能能力」概念が、ロールズ正義論の枠組みに規定されている限り、具体的ではなく、ヌスバウムの議論で事例として挙げられている障がいのある子どもたちが、それぞれケアを受ける権利を保証する理論を提示してはいるものの、たまたまその理論が彼らのケースに適合するだけの理論に過ぎないと批判する。例えばハワースの指摘するように、ケアを提供する家族や他者に恵まれず、「誰からもケアを受けられずにいる障がい者」は、社会においてどのように扱われるべきなのだろうか。また昨今問題とされている、出生前に染色体検査によって障がいを持つことが想定される「人々」をどう扱うべきかについては、確かにヌスバウムの著作 (『正義のフロンティア—障がい・外国人・動物』) では考察されていない。筆者の見解では、出生前に排除される人々

<sup>(25)</sup> Martha C. Nussbaum, 2006, p.170. ヌスバウムのこのような論理に基づく「可能能力アプローチ」は、身体的ニーズや感覚・感情の充足を必要として求める障がい者はもとより、ひいては同様のニーズを持つ動物にも適用される。

の問題は、ロールズ正義論を批判的に継承するというヌスバウムの同書における意図の範囲外であると思われる。同書でのヌスバウムの意図は、ロールズの提唱した「原初状態」における社会契約において、「知的に平等の能力を有し、合理的思考が可能」と想定されたメンバーには、特に精神的・知的な障がいのある人々が含まれず、彼らのニーズが当初から無視されていることを批判し、ロールズのような人間の合理性のみに依拠する正義論とは違う仕方、「まっとうな (decent)」社会を構築することにあつたからである。したがって、ハワースの批判はヌスバウムが意図した範囲において達成した成果に対しては少々不当であるように筆者には思われる。

しかしここで、ハワースが重要な問題提起をしていることも指摘しておきたい。ハワースのリベラリズム批判においては、今現在、社会に存在している障がい者に対する正義だけでなく、共同体において、将来にわたって障がい者を受容していくべきかどうかという将来的・時間的選択の問題が問われているという点である<sup>(26)</sup>。ヌスバウムは、ロールズに倣い非歴史的時間における社会状況の一断面を分析しているため、共同体の将来に関わる問題については、確かにヌスバウムの理論からヒントを得ることはできない。

### 第三章 第二節 現代の生命倫理の問題

かつて J. S.ミルが提唱したように、他人に一切関係しない「自己決定原理」とは本当に存在するのだろうか。どこまでが自分のみに関わり、どこからが他者に関わる領域となるのか、明確に区別することができるのだろうか。例えば、「自己の行動が社会へ与えるメッセージ」を顧慮するならば、出生前診断で染色体異常が確認された子供を中絶することは単なる個人の選好ではなく、障がいのある人々に対して、「あなた方のような存在は歓迎されていない」という社会的メッセージを送る行為に他ならないことになる。

リベラルな社会において子供を持つということは、個々人の願望と決断に委ねられている。リベラリズムにおいては社会のメンバーに共通の判断基準が存在しないからである。そこでは、共同体における子供を持つことの意味は共有されてはいない。そしてその帰結は厄介な倫理的問題を含む。すなわち子供を持つことが親の人生を充足

---

<sup>(26)</sup> 共同体が、過去において障がいのある人々をどのように遇してきたかも含め、共同体の過去から将来へと至る歴史が問題となるといえる。

させるものと捉えるならば、より良い「健康な」子供を持ちたいという願いは止むことがないし、それに伴う医療技術も進歩し続けるという状況を生むだろう。ハワースが述べていたように、従来、共同体の美德が占めていた地位に、価値判断なきテクノロジーが取って替わった事態が生じているのである。堕胎に関する判断は勿論個人に委ねられるものの、「共同体におけるコンテクスト」に基づき、子供を持つことがいかなる意味を持つのかを問うた上での決断がなされなければならないだろう。

そしてラインデルスが指摘するように、リベラリズムに基づく社会は、中絶そのものを禁止するのではない限り、個々人の様々な理由から行われる選択的中絶を制限することは不可能であろう。中絶理由を「胎児の健康上の理由」に限った場合でも、そもそも近代医療において「何が正常かつ病気でないのか」を定義することは極めて困難であり、ある状況についてそれが健康の問題なのか、自然的に所与されたものであるのかに関し、コンセンサスを得ることもまた難しい<sup>(27)</sup>。それでは、障がいの重篤さの程度によって、健康と病気の区別をつけることはできるだろうか。障がいの度合いによって中絶すべきか否かのラインを引くことも、スペクトラムとして発症する障がいの事例を考慮すれば、非常にあいまいな基準である。さらに、ある社会で特定の条件（例えば女性あるいは男性であること等）が、子供に重大な社会的ハンディキャップをもたらすことが明らかであったとしたら、個人が子供に社会的ハンディを負わせたくないがゆえに選択的中絶を望むことを一律に否定することはできなくなる<sup>(28)</sup>。

さらにラインデルスは、生命倫理学者として名高い H. T. エンゲルハートの「人格の社会的概念ないしは社会的役割 (a social concept or social role of person)」<sup>(29)</sup> という

<sup>(27)</sup> 例えば「病気 (illness)」と「器質的損傷 (impairment)」は意味内容が異なる。先天的に「耳が聴こえないこと」は、治療の対象となる「病気」ではないが、器質的損傷を被った状態である。またある身体的条件が標準値と異なった場合、それを病気とみなすかどうかもまた困難な問題である。Reinders, *The Future of the Disabled in Liberal Society*, University of Notre Dame Press, 2000, p.97.

<sup>(28)</sup> ラインデルス自身は、単純な人工妊娠中絶反対論者ではない。彼の批判は、「プロチョイス (女性の権利)」か「プロライフ (胎児の権利)」か、という二者択一にとどまる議論には、障がいをもつ人々という第三者の見解が反映される余地がないという点に向けられている。また母親が、障がいを持つ子供を育てる上での社会的困難や社会的圧力を回避するという理由から中絶を選択するとしたら、女性が本当に自らの自由意志によって選択を行っているとはいえない、と批判している。Reinders, 2000, pp.94-96.

<sup>(29)</sup> H. Tristram Engelhardt, *Medicine and the Concept of Person* :in *Contemporary Issues in Bioethics*. Tom L. Beauchamp and Leroy Walters(eds). Encino, California: Dickenson Publishing Co., Inc., 1978. [H. T. エンゲルハート「医学における人格の概念」 H. T. エンゲルハート/H.ヨナス他著、加藤尚武・飯田亘之編『バイオエシックスの基礎 欧米の

捉え方を厳しく批判する<sup>(30)</sup>。ラインデルスのように、共同体のコンテクストに基づく問題理解をとる立場とは異なり、エンゲルハートの試みは、リベラルな立場から倫理学的問題に答えを与えようとしたものとみなすことができよう。エンゲルハートの「社会的人格」という概念は、1970年代に、M.トゥーリーが「パーソン論」によって、人格を持つ者は自己意識がある存在に限られ、嬰兒や胎児は人格を持たないと述べた見解に反論するために形成された経緯を持つ。エンゲルハートは、確立した人格を持たない乳幼児が、家族関係の中で「厳密な意味での人格」であるかのように扱われる事例を挙げて、人格としての自己意識がない人でも「社会において人格とみなされる」ならば、その人は人格として尊重されると主張したのである。しかしラインデルスが指摘するように、「社会的人格」概念は、胎児が人格とみなされる理解が進んだとしても、社会において障がいのある子が望まれて誕生することを保証し得ない。とりわけ精神障がいを持つ人々の尊厳は保持され得ないとラインデルスは言う。というのも精神障がいを持つ人の周りに、その人に適切な尊厳とケアを提供する「道徳的な友人たち」がいなければ、その人物は社会における「人格」や道徳的立場を奪われることになりかねないからである。またハワースがすでに述べていたように、適切なケアを受けられない孤独な障がい者が、共同体から放逐される可能性も否定できない。

#### 結び キリスト教倫理の社会に対する可能性について

ハワースやラインデルスの提唱するキリスト教倫理の立場は、生命倫理に関わる事柄、特に人間の生き死に関する問題について、リベラリズムは答えることができないという事実を示唆するものである。近代医療は、神が問題とならない前提で構築された「リベラル」な社会における人々の病を手当てする役割を担わされているものの、リベラルな社会は死についての共通理解をシェアしないからである（Hauerwas [1997] p. 169）。特に現代社会では、医療をはじめとするテクノロジーの進展によって、個人は一人の力で、自分の選好に基づく選択によって生きていけるかのように錯覚しがちである。しかし人間の生死に関して、現在のテクノロジーであっても完全なコントロール能力を有するとはいえない。この状況において、人間の生死について、世俗

---

「生命倫理」論』東海大学出版局、1988年]

<sup>(30)</sup> Reinders, 2000, p.108f.

の政治理論が提供するものとは異なる「物語」を有するキリスト教倫理は単なる時代の遺物ではなく、むしろ基準なき現代人の抱える問題に対してある答えを示す可能性を持っている。この意味において、ハワースのリベラリズム批判および生命倫理に関する問題は、弁証神学としての力を持つのではないかと考えられる。

キリスト教以外の他宗教においても、生死に関わる問題は重要なテーマとして扱われる。仏教においても生老病死は、人間の苦難に満ちた生を象徴するものであり、ハワースの考えるキリスト教倫理の死生観とも通底する思想であるといえよう。他方、宗教的に完全な中立を唱え、共同体を無時間的に捉えようとするリベラリズムの試みは、一種の無宗教性である。他宗教よりむしろリベラリズムのこの要素が、キリスト教倫理との共約可能性を持つことはきわめて困難なのではないだろうか。

しかし人が死に瀕した時や、子供の病や障がいなどが明らかになったといった時や場合にのみ、キリスト教の物語が説明として採用されるとしたら、キリスト教の物語は「御利益宗教」や「葬式宗教」のような形骸的なものに墮してしまうだろう。キリスト教の物語全体に人を捉える力が備わるためには、その物語を伝える者がいかに苦難をも生き、「世界についての異なる見方」を証言するかにかかっている。

#### 文献表

Hauerwas, Stanley

1981: *A Community of Character: Toward a Constructive Christian Social Ethic*, University of Notre Dame Press.

1986: *Suffering Presence: Theological Reflections on Medicine, the Mentally Retarded, and the Church*, University of Notre Dame Press.

1994: *God, Medicine, and Suffering*, reprinted with new title, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Parids. Michigan, (First published 1990 as *Naming the Silences: God, Medicine, and the Problem of Suffering*)

1997: Stanley Hauerwas & Charles Pinches, *Christians among the Virtues: Theological Convesations with Ancient and Modern Ethics*, University of Notre Dame Press, (1997)2002.

[[『美德の中のキリスト者—美德の倫理学との神学的対話』東方敬信訳、教文館、1997年]

2008: Stanley Hauerwas & Jean Vanier, *Living Gently in a Violent World: The Prophetic Witness of Weakness*, IVP Books.

キーワード

S.ハワワース、リベラリズム批判、精神的・知的障がい者

(Keywords)

S. Hauerwas, critical analysis of Liberalism, mental and intellectual disabilities

# チャプレンに求められる守秘義務に関する考察

山本 佳世子

(和文要旨)

医療・福祉の現場で活動する宗教者であるチャプレンが増えている。そこでは他職種との連携が非常に重要になってくる。宗教者であり、且つケアチームの一員であるチャプレンが担う倫理的責任として、守秘義務の問題を検討する。宗教者は刑法において、医師や弁護士と並んで守秘義務を課せられており、宗教者として聴いた言葉は誰にも漏らしてはならない。医療従事者もまた、守秘義務を負い、患者情報を外部には決して漏らしてはならないが、よりよい診療のために医療チーム内では共有することができる(拡大守秘義務)。それでは宗教者であり、かつチーム医療の一員であるチャプレンはどのような守秘義務を負うのだろうか。宗教者の守秘義務およびチーム医療における拡大守秘義務について考察し、チャプレンに求められる守秘義務と情報共有のあり方について示す。

(SUMMARY)

Today the number of chaplains working for hospitals and welfare centers in Japan is increasing. In these settings, it is important for chaplains to cooperate with other health care professionals. This article examines the issue of confidentiality with regard to chaplains, who effectively belong to two professions, as religious professionals and as members of health care teams. The duty of confidentiality of the religious professional is protected by criminal law, as it is for doctors and lawyers. However, health care professionals are allowed to share information with their health care colleagues in order to ensure an effective team approach to care. How, then, is confidentiality affected when chaplains work in a health care settings? This article examines the duty of confidentiality in terms of religious and health care professionals. Analyzing the results, the article proposes some principles regarding the confidentiality-related practices of chaplains working in health care settings in Japan.

## 1. はじめに

医療・福祉の現場で活動する宗教者が増えている。キリスト教系の病院で活動するチャプレン<sup>(1)</sup>の歴史は長い。彼らは院内でミサを司式し、聖書について語り、時に洗礼を授けるなど、主に患者の宗教的ケアを担ってきた。それが、今日ではスピリチュアルケアを専門とする宗教者として注目されるようになってきている。その背景には、WHO（世界保健機関）で1999年に「健康の定義」に“spiritual”の文言を入れるという決議案が出され、2002年には緩和ケアの定義でスピリチュアルペインに言及すること等を通じて、緩和ケア領域におけるスピリチュアルケアの重要性が認識されるようになったことがある。現在では、宗教系の病院の緩和ケア病棟ではチャプレンが常勤ないし非常勤で勤務していることが多い。非宗教系の病院でも、スピリチュアルケア専門職として宗教者が雇用される例も出てきており<sup>(2)</sup>、ボランティアで活動を行っている宗教者も数多い。スピリチュアルケアが提唱されるようになった当初は、その対象として死が逼迫している終末期の患者が主に想定されたため、緩和ケア病棟を中心に広がったが、近年では急性期病棟にも広がりつつある<sup>(3)</sup>。高齢者や認知症者に対するスピリチュアルケアの重要性も提起され、高齢者福祉施設で活動するスピリチュアルケア専門の有償・無償の宗教者も増えてきている<sup>(4)</sup>。

以上のように宗教者による医療・福祉分野での活動が「スピリチュアルケア」という形で浸透して来る中で、医療チームの一員として活動する宗教者すなわちチャプレンが求められるようになってきている<sup>(5)</sup>。そこでは、チャプレンと他職種との連携が

---

(1) チャプレンとは、教会・寺院等に属さずに施設や組織で活動する、何らかの理由で教会に通うことのできない状況にある人たちのための宗教者である。本稿では、その中でも特に医療・福祉施設で活動するチャプレンを指すこととする。なお、仏教チャプレンのことをビハーラ僧と呼ぶこともあるが、本稿では宗教・宗派を問わず、医療・福祉施設で活動する宗教者を「チャプレン」とする。

(2) チャプレンを雇用している／していた非宗教系病院として、社会医療法人生長会府中病院（大阪南部にある急性期総合病院）、医療法人社団爽秋会岡部医院（仙台を中心に在宅ケアを行う）などがある。

(3) チャプレンを雇用している急性期病院として、社会医療法人生長会府中病院や社会福祉法人石井記念愛染園附属愛染橋病院がある。公立の急性期病院である市立堺病院では、スピリチュアルケア専門のボランティアが約10年に亘って活躍している。このいずれの病院も、緩和ケア病棟は有さない。

(4) NPO法人ビハーラ21あかんのんや社会福祉法人慶徳会常清の里は有償のビハーラ僧が活動している。NPO法人くるとり山荘のように、ボランティアでスピリチュアルケア専門の宗教者が関わっている福祉施設もある。

(5) スピリチュアルケアの専門職に求められる能力として、日本スピリチュアルケア学会は

非常に重要になり、そのためには各専門職間での情報共有が必須となる。しかし、宗教者は刑法で守秘義務を課せられた存在であり、宗教者として聴いた言葉は誰にも漏らしてはならない。一方で、医療従事者もまた守秘義務を負い、患者情報を外部には決して漏らしてはならないが、現在ではよりよい診療のために医療チーム内では共有することができる<sup>(6)</sup>。雇用契約下にあるチャプレンは、雇用主への報告義務もある。それでは宗教者であり、かつチーム医療の一員であるチャプレンはどのような守秘義務を負うのだろうか。

日本スピリチュアルケア学会のスピリチュアルケア師に関する倫理規定方針では、得られたケア対象者の情報を守秘すべきか他職種と共有すべきかを「適切に判断する責任を有する」<sup>(7)</sup>とある。では、どのような条件において、どのような内容の情報共有は適切と認められるのであろうか。本稿では、宗教者の守秘義務およびチーム医療における拡大守秘義務についての考察を通じて、宗教者であり、かつケアチームの一員であるチャプレンが担う倫理的責任として、守秘義務の問題を検討する。

特に、欧米諸国に比して近代医療の中で「宗教」を排除する傾向が強かった日本において、医療にスピリチュアルな次元を取り入れるということは、大きな枠組みの変更を迫るものである(桐原 2009: 131-133)。チャプレン守秘義務の問題は、この試みの中で起こる大きな葛藤の一つであり、検討する意義は大きい。

## 2. 宗教者の守秘義務

刑法 134 条「秘密を犯す罪」には、「宗教、祈祷若しくは祭祀の職にある者又はこれらの職にあった者」は、「正当な理由がないのに、その業務上取り扱ったことについて知り得た人の秘密を漏らしたとき」には、「6 月以下の懲役又は 10 万円以下の罰金に処する」とある。医師や弁護士等と同じように、宗教者にも罰則付きの守秘義務が課せられているのである。これらの職にある者は、職務上、人の秘密を知ることが多く、

---

第一に「医療・福祉・教育・産業を始めとする諸分野で、他職種との連携(ケアチーム)の中で、責任をもってスピリチュアルケア領域の専門性を担う能力」を挙げている(「日本スピリチュアルケア学会資格認定方針」<http://www.spiritual-care.jp/>)。特に非宗教系病院においては、チャプレンを受け入れるにあたっては、チーム医療への貢献が必須である。スピリチュアルケアとチーム医療の関係については、伊藤(2009)、小西(2011)が詳しい。

<sup>(6)</sup> このような考え方は、拡大守秘義務、集団守秘義務、守秘義務圏などと呼ばれる。

<sup>(7)</sup> 日本スピリチュアルケア学会倫理委員会「日本スピリチュアルケア学会 スピリチュアルケア師倫理規程方針」<http://hccweb5.bai.ne.jp/~hee76001/jssc20120529/CCP024.html>

それがみだりに漏示されることになれば人は安心してこれらの職にある者を利用できなくなる。そのため、刑法によって秘密の遵守を担保することで、秘密を保護すると同時に、一般の人が安心してこれらの職にある者に秘密を開示できるようにすることで職業を保護する機能ともなっている（米澤 2000: 340）。

他方、宗教者の守秘義務については、法律とは別にそれぞれの宗教・宗派でも守秘義務が課せられていることがある。例えばカトリックの告解で話された内容は決して他に漏らしてはならない。カトリックの告解の内容を暴露することは神への冒瀆であり、告解者本人も他者へ漏らしてはならないとされる（日本カトリック司教協議会 2002: 450）。祈禱の場合も宗教宗派ないし祈禱の種類によっては、祈禱者は祈禱内容を他者に話してはならず、内容が他に漏れると効力がなくなってしまうと考えることもある。宗教者は神仏などの聖なるものへの言葉を媒介することのできる存在であり、そうした聖なる存在への言葉は、この俗なる世界においては秘密にされるべき内容と考えられるのである。

告解を儀式とするのはカトリックだけであるが、カトリックの司祭であれ、プロテスタントの牧師であれ、ユダヤ教やイスラームであれ、仏教であれ、スピリチュアルな指導者である聖職者に打ち明けられた内容の秘匿を義務づけるという考え方は、世界中で認められている<sup>(8)</sup>。川上は宗教者の守秘義務について「宗教は、宗教者各位の内面から湧き上がる思いによって、その信徒・門徒の内面にまで入り込むほど、一人一人の魂に密着している。そうした密着が許されている故にこそ、宗教者は法的に守秘義務を課せられている」（川上 2014: 219）と述べている。宗教者は信徒・門徒との関わりにおいて、その人の存在をまさに支えている根源的な部分—その人と超越的存在との関係や、その人自身の内面深くにある究極的自己—であるその人の魂に触れることがあり、それはとても聖なる瞬間であると同時にとても個人的な瞬間である。このように主に対話を通じて相手の魂に触れ、寄り添うことを通じて新たな気づきを得ていくことが、まさにスピリチュアルケアである。病院を中心としたスピリチュアルケアの現場で語られる内容として、窪寺（2004: 43-44）は「人生の目的・目標の喪失」「苦難の意味」「死後のいのち」「罪責感、悔い」を挙げており、宗教的ないし実存的

<sup>(8)</sup> とはいえ、仏教の教義においては「守秘義務」という考え方はとられてこなかった。守秘義務や個人情報保護、人権といった考え方は欧米に源流があると考えられ、仏教において守秘義務という倫理がどのように位置付けられるかは、別に論考が必要であろう。

な話題は多い。聖なる存在への言葉を聞いてもらい、その関係や究極的自己について探求する際に、そこに居合わせ、その作業の手助けをするのが、チャプレンである。こうした語り—宗教や思想信条、その人の価値観にかかわること—は他者には秘密にしたい「機微（センシティブ）情報」であり、それ故に守秘義務が課せられる。

では、宗教者が負う守秘義務は絶対であろうか。刑法においては「正当な理由」がある場合には、守秘義務が解除される。「正当な理由」とは、第一に、法令上、秘密事項を告知する義務を負う場合が挙げられる。児童虐待における通報義務などがこれに当たる<sup>9)</sup>。次に、第三者の利益を保護するための場合、そして第三に、本人の承諾がある場合も、法律上は守秘義務が解除される「正当な理由」となる。

それでも、カトリックの告解における秘密は、どんな理由があっても解除され得ない、絶対的なものであり、それに背くと厳罰を課される。窪寺は「宗教が人の救済に関わることで、最も人権に深く関わる場合には、秘密を守らなければならないこともある」と述べている（窪寺 2008: 116）。精神的指導者である宗教者に守秘義務が課せられることは、法律によっても保護されるように、世界的にも広く認められているわけだが、そこで考えられている守秘義務の意味—その職にある者を利用する者の秘密の保護と、その職業の保護—と、宗教上の守秘義務の意味—超越的な存在との関係において、それを漏らすことは許されない—には相違があるのである。

宗教者が負う守秘義務とは、法律上は「正当な理由」があれば、解除されるものであるが、相手の魂に触れ、超越的な次元を含むような対話は非常にセンシティブであり、個人的な瞬間であるが故に、原則としては絶対的な守秘義務を負うものと考えられる。

### 3. チーム医療における守秘義務

医師をはじめとした医療従事者も同様に守秘義務がある。紀元前4世紀頃に作られ、その後もずっと西洋の医師の職業倫理の核となったヒポクラテスの誓いでは「医に関する否とにかかわらず、他人の生活について秘密は守る」とされる。看護においても、

<sup>9)</sup> なお、訴訟手続き上の証人として証言しなければならない場合もこれに当たるが、宗教者は刑事訴訟法によって刑事事件における証言拒否権（149条）と押収拒否権（105条）も認められている—心理カウンセラーには認められていない—。信徒・門徒が犯罪行為を犯した場合でも、守秘義務を理由に、裁判所に証人として呼び出されても証言を拒否することができるし、強制捜査においても記録等の押収を拒否することができる。

ナイチンゲールの誓詞に「わが任務にあたりて取り扱える人々の私事のすべて、わが知り得たる一家の内事のすべて、われは人に洩らさざるべし」とあり、その歴史は古い。そしてこれらの守秘義務は、医療の本質であり、医療を成り立たせるための大前提であると考えられる故、伝統的に守秘義務は絶対的な義務であると考えられてきた。

「ヒポクラテスの誓い」と「ナイチンゲール誓詞」は共に神に対する誓いであり、それを破ることは神への冒瀆でもある。しかし、現代の医療においては医療のチーム化や医療情報の扱いの多様化により、守秘義務は一定の条件の下に解除されることもある相対的なものであり、限界があると考えられるようになってきている<sup>(10)</sup> (稲葉 2013: 55-56)。

そこで、診療にかかわる内容は医師や看護師と患者の一对一の守秘義務として秘匿されるのではなく、ケアチームで共有され、チームの外には漏らしてはならないとする拡大守秘義務の考え方が採られるようになった。各専門職は、医師の指示のもと、それぞれの専門に従った診療に関わる行為を行い、その内容については医師に報告することとなる。医師の診療補助行為をする者（保健師、助産師、看護師）や、それ以外の診療補助職（臨床検査技師など）は、それぞれの法律において守秘義務が課せられる一方で、医師への報告義務も課せられている。臨床心理士等の法律の定めのない職種については、病院（医師）との雇用関係において、その指示のもとで業務を行い、行った業務についての報告義務を負う。医師の指示のもとで行われる業務については、報告義務が守秘義務に優先すると考えられ、何をどの程度まで報告するかは、雇用契約によって決まってくる一すなわち、病院との話し合いによって決まるものである（出口 2009: 110）。

その上で、実際のチーム医療においては、こうした縦型の組織体制に対して、円環型の形態による情報交換と情報共有と、そのためのネットワークの構築が期待される。

---

<sup>(10)</sup> このように考えられるようになったきっかけとして、タラソフ事件がある。タラソフ事件とは、1969年に精神疾患を有していたボダーがタラソフという女性を殺害した事件である。ボダーは大学の心理相談を訪れ、ある女性が帰国したら殺害するつもりだと話していた。女性の名前は出さなかったが、それがタラソフであることは明らかであった。セラピストは学内の他のカウンセラーとも相談し、精神病院に入院させるべく、警察に身柄の拘束を要請した。しかしボダーがタラソフには近づかないと約束したため、その後釈放され、帰国したタラソフを殺害した。タラソフやその両親には誰も彼女の危機を警告しなかった。両親は大学当局を訴え、その判決で、専門家は守秘義務が免除されるだけでなく、狙われている人物に警告する義務があったとした。

そこでは医師を頂点としたヒエラルキーではなく、各職種が対等な関係にあるべきだとされている。そして情報共有を円滑に進めるために、電子カルテの導入もあいまって、カルテの統一化（一患者一カルテ）が進められるようになっている。すなわち、患者に関わる全ての職種が、それぞれに別々の記録をつけるのではなく、同じカルテに書き込んでいくというものである。さらに、カンファレンスや評価会議の開催等によっても多職種による情報共有がなされていく（細田 2012: 139-142）。なお、そのように情報共有が為されていることについて、患者が理解していることが原則である。誰が自身の診療に関わっており（チームのメンバーであり）、そこで得られた医療情報という自身の機微情報は誰によって、どのように共有され、管理されているのか。すなわち、誰がカルテに記入をすることができ、誰がカルテを見ることができるのか。カルテは患者の個人情報記されたものであり、患者から開示を求められた場合は、原則として開示しなければならないものでもある。カルテ等を通じた多職種の情報共有には患者の合意が必須である。

#### 4. チャプレンは医療チームで情報共有できるか

チャプレンがチーム医療の一員としてカルテを閲覧したり、その活動から得た患者情報をカルテに記載する等によって医療チーム内で情報共有したりすることの是非やその基準といった守秘義務と情報共有に関する倫理的問題について、日本ではこれまでまったく議論がなされていない。そのため、病院及びチャプレンが、参照にするものがまったくない中で、それぞれ個別に試行錯誤を重ねている。

多くの場合、チャプレンが医療チームから患者情報を得ていることや、チャプレンが患者から知り得た情報を医療者に伝えているとは、患者本人は思っていない（大河内 2014: 109-113）。しかし、チャプレンが厳密な守秘義務を主張しているのは、他職種との信頼関係の構築ができず、チャプレンの活動自体が危ぶまれてしまう<sup>(11)</sup>。チャプレンの多くがカルテに何かしらの記載をしていることは文献からも明らかであるが（柴田・深谷 2011: 98）、彼らが具体的にどのような手順で、何をどこまで記載しているかは明らかにされていない。患者から、他職種との情報共有についての明確な了解を得

---

<sup>(11)</sup> チャプレンは医師や看護師の紹介で患者を訪問することが多く（柴田・深谷 2011: 97）、そのためには、チャプレンの活動を医師や看護師に理解してもらう必要と、その活動がチーム医療に確かに貢献することが求められる。

られていないことが多いと思われる中で<sup>(12)</sup>、それでもカルテへの記載を求められ、実際によりよいケアを考えた際にはその必要性も理解しているがために、個々のチャプレンは自身のしていることが倫理的に許容されるのか、苦悩し、葛藤しながら、なんとか記載の仕方を工夫しているのが現状である。しかし、その実態についての報告は日本においては皆無である。

そこで、チャプレンが医療チームで情報共有することの倫理的問題について、アメリカの議論をみていきたい。というのも、日本のチャプレンの中にはアメリカのチャプレン養成プログラムを受講してきたものも多く、日本で行われているスピリチュアルケア専門職の養成プログラムも多くがアメリカのそれをモデルにしている<sup>(13)</sup>。チャプレンの倫理的問題についても、アメリカの議論を追うことは、日本の場合を考えるにあたって参考になると考えられる。

慎重派の代表として、Loewy と Loewy の主張がある。彼らは、以下の理由より、原則としてチャプレンは医療チームとの情報の共有に慎重な姿勢を示している。

- ① すべての患者にスピリチュアルなニーズはあるとしても、全ての患者がチャプレンによるケアを求めているとは限らない。チャプレンは、医療従事者でもなければ、医療チームの一員として当たり前認められた存在でもないために、カルテを見る十分な資格を有さない。
- ② カルテに記載するとなると、単に「訪問をした」「対話をした」とだけ書くのではなく、対話の内容まで書くこととなる。しかし、チャプレンは宗教者として厳格な守秘義務を負っており、知り得た患者情報をカルテに記載することは適切ではない。
- ③ 患者はチャプレンを宗教者として認識しており、チャプレンがカルテを見たり、自身との会話の内容を他職種に共有したりするとは思っていない。
- ④ スピリチュアリティとは、患者のアイデンティティの非常に個人的でプライ

---

<sup>(12)</sup> 患者の了解を得ているかどうかということ自体、既存の文献には記されていない。筆者がチャプレンから個人的に聞いている限りでは、患者の明確な了解を得られないままにカルテへの記載をしている例は多い。

<sup>(13)</sup> 臨床牧会教育 (Clinical Pastoral Education) と呼ばれ、臨床パストラル教育研究センターや、臨床スピリチュアルケア協会、上智大学グリーンケア研究所人材養成講座など、日本スピリチュアルケア学会の資格認定における認定プログラムの多くがアメリカの CPE をモデルにしている。

べートな側面であり、このような繊細な内容については、特別な配慮が必要となる。

(Loewy & Loewy 2007)

以上より、患者の完全な同意がない限り、カルテへのアクセスは認められないとする。こうした考えは、チャプレンが得る情報と医療従事者が得る情報が根本的に異なるものだという認識に基づいている。すなわち、前者は思想信条といった価値観にかかわる機微情報であり、後者は診療に関わる医療情報という機微情報である。チーム医療で共有される情報は、それがどの職種によって得られた情報であれ、すべて診療に関わる医療情報であるべきだと Loewy と Loewy は考えるのである。

それに対し、推進派の McCurdy は次のように反論する。全人的医療が唱えられるようになってきている現在において、身体的、心理社会的側面での治療／ケアと同様に、スピリチュアルな側面のケアを行うことも医療において必須なことであると考えられる。全人的ケアを行うためには、スピリチュアルケアを担うチャプレンも、患者の身体的ないし心理社会的側面を知っている必要があると同時に、身体的ないし心理社会的ケアを担う職種もスピリチュアルな側面について情報を共有されていることが大切である (McCurdy 2012: 22)。チャプレンは確かに宗教者と医療チームの一員という二つの役割を担い、それぞれの守秘義務のあり方に身を置くこととなる。Ruff は、宗教者として行った対話、特に宗教的な告白については、宗教者としての守秘義務を負うが、そうでない内容については、カルテ—カルテ自体が守秘義務を課された文書である—に記載することが認められると主張する。そして患者にその是非を尋ねることは必要であり、もし患者が懸念を示した場合には、口頭での情報共有を模索するとしている (Ruff 1996: 389-390)。また、スピリチュアルな状態が健康に与える影響が認識されている中で、APC (Association of Professional Chaplain) は、守秘義務について適切に配慮した上で、スピリチュアル／宗教的苦悩を含むスピリチュアルアセスメントをカルテに適切に記録することが求められるとする<sup>(14)</sup>。McCurdy は患者が自身のスピリチュアルな領域に関する守秘義務をどのように考えているか確認することが大切だと述べ、

<sup>(14)</sup> Association of Professional Chaplains. “Standards of Practice for Professional Chaplains in Acute Care” Standard 3.  
[http://www.professionalchaplains.org/files/professional\\_standards/standards\\_of\\_practice/standards\\_of\\_practice\\_professional\\_chaplains\\_acute\\_care.pdf](http://www.professionalchaplains.org/files/professional_standards/standards_of_practice/standards_of_practice_professional_chaplains_acute_care.pdf)

以下の6点をチャプレンの行動規範として挙げる。

- ① 将来の患者の利害を含む様々な利害<sup>(15)</sup>を検討し、患者の利害を第一とすること
- ② 患者が語ったことについて記録する際には、潜在的な聖性を尊重すること
- ③ 無危害であること
- ④ チャプレンが記録を取ることを患者に説明し、その意味について患者と議論することにオープンであること
- ⑤ 「知る必要性」<sup>(16)</sup>を十分に考慮すること
- ⑥ 「自分がもしこの患者だったら、医療チームに何を開示し、何を開示したくないと思うか」を常に考えること

(McCurdy 2012: 26-27)

なお、Goldstein 他によると、現在、アメリカにおいては実際の病院チャプレンのほとんどが、カルテ（紙／電子の両方）を閲覧することができ、記入することもでき、実際にしている（Goldstein et al. 2011: 165）。推進派の考え方が定着していると考えられる。

#### 5. チャプレンがチーム医療において果たす役割・期待される役割

チーム医療において、チャプレンに求められている役割とはどのようなものであろうか。以下の3つが挙げられる。

##### ① スピリチュアルアセスメント

スピリチュアルな側面が、身体的、心理社会的な側面に与える影響は大きい。患者がどのような宗教的／スピリチュアルな価値観を有しているのか。また、患者が今、どのようなスピリチュアルな苦悩を抱えているのか。これらを対話を通じて明らかにし、それが診療にどのような影響を及ぼしているのかをチャプレンが評価することが求められる。それらを明確にすることは、他職種にとっても有用である。

---

<sup>(15)</sup> 検討すべきこととして、患者、将来の患者、スピリチュアルケア、組織、スタッフ、チャプレンの利害を挙げている。「将来の患者」の利害が、情報共有においては大きな意味を持ってくると考えられる。

<sup>(16)</sup> チャプレンが、対象者の情報を他職種から得ることと、他職種がチャプレンから情報を得ることの両方を含む。チャプレンは、カルテを見ることと書き込むことについて、単に業務の一環としてするのではなく、「知る必要性」を常に自覚していることが大切である。

## ② 治療方針等の意思決定のサポート

アセスメントは、患者とチャプレンが対話を通じて、患者の価値観を明確化していくことにつながる。病状説明を受け、それを理解し受け入れていくことや、病状説明を受けて今後の治療方針等の意思決定が求められる場面において、人は自身の価値観やそれまでの生き様に照らして、そういった作業を進めていくこととなる。清水は、インフォームドコンセント（十分な説明を受けた上での同意）においては、患者は医療者から一般的な説明を受け、それに個人的な価値観や人間関係や状況に照らし合わせて意思決定をしていくと言う（清水 2009: 250）。チャプレンとの対話は、自身の価値観を見つめ直し、それを明確化することで、置かれている状況を理解し、意思決定や決断を支えることとなる。そして、その意思決定や決断の背景にある価値観を他職種に伝えることは、全人的なケアを行うためには必須なことであろう。

## ③ 人生における課題との向き合い

自身の価値観を明確化していく過程とは、すなわち人生における様々な課題に向き合っていくことでもある。「人生の目的・目標の喪失」「苦難の意味」「死後のいのち」「罪責感、悔い」といった課題を抱えている患者（窪寺 2004: 43-44）は、チャプレンとの対話を通じて、「慰め」「生きる意欲」「生きる意味・目的」「将来の希望」「罪責感・悔いなどからの解放」がもたらされる（窪寺 2004: 63）。それによって、その後の人生の向き合い方、診療への態度も変わってくるであろう。

以上の3点について、他職種と共有していくことは、診療に有用であるだけでなく、他職種がスピリチュアルケアの視点、すなわち患者の価値観を理解し、それを大切にし、配慮して関わることの必要性を学んでいく機会ともなるのではないだろうか。

## 6. 守秘義務と情報共有の狭間で

日本においても、特にがん医療において全人的ケアが目指されるようになり、チーム医療の一員としてのチャプレンの活動が求められている<sup>(17)</sup>。医療情報とは異なる患者の宗教性への配慮と、情報共有に関する患者の理解や意向に十分に配慮した上で、チームでの情報共有の仕方が模索される。それは個々のチャプレンや病院による試行

<sup>(17)</sup> WHOの緩和ケアの定義に「スピリチュアル」という語が含まれ、日本の緩和医療もこの定義に従い、スピリチュアルケアを含む全人的なケアが志向されている。なお、緩和ケアとは従来、終末期におけるケアと考えられていたが、今日では、がん治療の初期から導入される考え方となっている（日本医師会 2008: 8）。がんに関するチーム医療の書籍でもチャプレンがチームの一員として言及されている（小西 2011）。

錯誤に任せるべきものではなく、より明確な指針を必要とするものである。そこで、これまでの議論を踏まえ、チャプレンは知り得た情報の守秘義務を守りながら、何を、どこまで、どのように、ケアチームと情報共有していくことが可能か検討する。

まず、他職種から患者の情報を得ることである。スピリチュアルケアを行うにあたって、患者の身体的、心理社会的状況を知ることが大切であり、カルテに目を通す必要がある。ただし、カルテは患者の非常に繊細な情報が記載されたものであり、チャプレンがカルテを見ることについて、患者の同意を得ている必要がある。

次に、チャプレンが得た情報をチーム内で他職種と共有することについてはどうであろうか。以下の4点にまとめた。

① 他者に開示しなければならないこと

自傷・他傷の危険がある場合、法律の定めがある場合は、守秘義務が解除される。

② 他者に開示してはならないこと

宗教者として聴いた信仰に関わる悩み、宗教的な告白については、ケアチームに共有すべきではない。また、それ以外のことでも患者本人が、「誰にも言わないで」などとし、情報開示を認めなかったことは、原則、漏らしてはならない。どうしても共有の必要がある場合には、可能な限り対象者の了解を得る努力をし、了解を得られない場合は、必要最低限の人との口頭での情報共有が模索される。また、特に過去の犯罪歴に関わるようなことは、それが本人のスピリチュアルなニーズやペイン、人生の課題に関係していることも多く、チャプレンとの対話において語られることは大いにありうるが、それをチーム内で共有することは、診療におけるメリットよりも、デメリットの方が大きいと考えられ、非常に慎重であることが求められる。

③ チームで共有すると有用なこと

患者が現在どのようなスピリチュアルな苦悩やニーズを抱えているのか、それが態度や意思決定などにどのような影響を与えているのか。あるいは、どのような価値観が患者の態度や意思決定を支えているのか。そのような、態度や意思決定に影響を及ぼすような価値観をどうして形成するに至ったのか。以上のような内容は、他職種が患者を理解し、その在り様を受容し尊重するために、非常に有用な情報である。診療にかかわる情報として、他職種と共有すべきであろう。また、病院／施設やスタッフに対する要望や要求も共有する必要があるであろう。

ただし、これらの情報をチーム内で共有することを患者本人が理解している必要が

あり、本人の同意なしに開示することは望ましくない。開示せざるを得ない場合も<sup>(18)</sup>、できる限り、その条件や内容について、事前に話し合うよう努めなければならないし、事後にでも開示したことに理解と同意を得る努力をしなければならない。

#### ④ 病院／施設及び他職種への理解

以上について、雇用主である病院／施設および協同するチームのメンバーである他職種への理解を得なければならず、どのような内容をどのように共有するか、あるいはしないのか、しっかりと話し合っておくことが大切である。そうした話し合いは、チャプレンの役割や必要性についての理解を広げ、深めていくことにもつながる。

以上4点を実現するために問題となってくるのが、守秘義務と情報共有について患者の同意を得ることと、他職種への共有の仕方、すなわち記録の付け方である。というのも、患者の多くは、LoewyとLoewy(2007: 59)の述べる通り、確かに、チャプレンと語った内容が他職種に共有されるとは考えていないことが多いように思われるし、チャプレンがカルテを見ていることも想定していないこともあるように見受けられる。しかし、患者の同意なしに、情報共有されていることを知らせないで、情報共有していくことは、患者を欺く行為とすら言えるのではないだろうか。スピリチュアルケアにおいて、患者とチャプレンの間には、互いに対する信頼と尊敬、そして優しさや労り、思いやりが必須である(窪寺2004: 89-90)。これがなければ、相手の魂にふれるような対話は成立し得ない。患者に対し、真に誠実であるためには、守秘義務と情報共有について、患者の理解を得る努力を惜しんではならない。そのためには、病院／施設としてすべきことと、チャプレン個人として努力すべきことがあるだろう。

まず、病院／施設としてすべきこととして、入院時等に、チーム医療について文書で説明することが挙げられる。医療チームを構成する職種—当然、チャプレンも含まれる—について説明し、それらの職種間で情報共有がされることを説明し、同意を得ることである。仮にチャプレンがボランティアであっても、チームの一員として役割を担っているのであれば、言及してあることが望ましい。

そしてチャプレン個人としても、訪問時に、患者のカルテを見ること、そして書き込むことについて、できる限り説明し、同意を得る努力をしなければならない。その

<sup>(18)</sup> チャプレンは病院等と雇用関係にあることから、雇用主への業務に関する報告義務があり、先に述べたように、報告義務は守秘義務を上回ると考えられている(出口2009: 110)。

際には、何故そのことについて他職種に伝える必要があるとチャプレンが考えているのか、その理由も合わせて説明することが大切である。確かに、そこでの説明の仕方次第では、そもそもチャプレンと対話をする事自体断られてしまう可能性があり、慎重かつ柔軟な方法が模索されなければならない。しかし McCurdy は、患者は「知る必要性」をきちんと説明すれば、理解を得ることができるのではないかと述べている (McCurdy 2012: 27)。また、記載することについてきちんと確認をすることは、それ以外については記載しないということを保証することに繋がり、むしろチャプレンの守秘義務への信頼を得ることに繋がり得る。

その上で、実際の共有の仕方、すなわち情報の伝え方についても検討が必要である。他職種が必要としている情報を、診療に活かしてもらえよう、効率よく伝えることが求められる。全てを伝えるわけではない以上、カルテへの記載とは別に、チャプレンのための記録を別に残すことも必要であろう。

#### 7. おわりに—今後の課題—

本稿では、宗教者およびチーム医療における守秘義務と情報共有についての考察を通じて、宗教者であり、かつケアチームの一員であるチャプレンが担う倫理的責任としての守秘義務の問題を検討した。患者への説明の仕方や同意を得る方法、実際のカルテへの記入の仕方については、今後の課題である。これまでチャプレンの守秘義務と情報共有に関する共通の具体的な指針が存在しない中で、それぞれの現場でそれぞれのチャプレンが既に積み重ねてきた実践を調査によって明らかにすることは特に重要であろう。宗教宗派によっても異なる倫理規範を持つ中で、チャプレンの属する宗教宗派の違いが守秘義務と情報共有の問題に及ぼす影響の有無も、合わせて検討していく必要がある。そこから更に実際の現場に即した守秘義務と情報共有に関する指針を示していくことが待たれる。

#### 参考文献

- ・ 伊藤高章 (2009) 「チーム医療におけるスピリチュアルケア」 窪寺俊之『続・スピリチュアルケアを語る—医療・看護・介護・福祉への新しい視点』関西学院大学出版会、45-75 頁。
- ・ 稲葉一人 (2013) 「診療情報—法的観点から」板井孝彦、村岡潔『シリーズ生命倫理学 第16巻 医療情報』丸善出版、52-73 頁。

- ・ 大河内大博 (2014) 『今、この身で生きる』 ワニブックス。
- ・ 川上直哉 (2014) 「3.11 以後の宗教の取組み」 『現代宗教 2014』、201-226 頁。
- ・ 桐原健真 (2009) 「「病院」の思想——西洋社会事業観念の展開」 陶徳民・姜克實他 『東アジアにおける公益思想の変容 近世から近代へ』 日本経済評論社、117-136 頁。
- ・ 窪寺俊之 (2004) 『スピリチュアルケア学序説』 三輪書店。
- ・ 窪寺俊之 (2008) 『スピリチュアルケア学概説』 三輪書店。
- ・ 小西達也 (2011) 「スピリチュアルケア」 東札幌病院編集委員会 『チームがん医療 実践テキスト』 先端医学社、339-355 頁。
- ・ 柴田実・深谷美枝 (2011) 『病院チャプレンによるスピリチュアルケア—宗教専門職の語りから学ぶ臨床実践』 三輪書店。
- ・ 清水哲郎 (2009) 「人生の終りをどう生きるか」 岡部健・竹之内裕文 『どう生き どう死ぬか—現場から考える死生学』 弓箭書院、245-264 頁。
- ・ 出口治男 (2009) 『カウンセラーのための法律相談—心理援助をささえる実践的 Q&A』 新曜社。
- ・ 日本医師会 (2008) 『がん緩和ケアガイドブック』 青海社。
- ・ 日本カトリック司教協議会 (2002) 『カトリック教会のカテキズム』 カトリック中央協議会。
- ・ 細田満知子 (2012) 『「チーム医療」とは何か—医療ケアに生かす社会学からのアプローチ』 日本看護協会出版会。
- ・ 米澤敏雄 (2000) 「秘密を犯す罪」 大塚仁 『大コンメンタール刑法 第7巻 第二版』 青林書院、322-356。
- ・ Goldstein, H. R., Marin, D. & Umpierre, M. (2011) Chaplains and Access to Medical Records, *Journal of Health Care Chaplaincy*. 17, 162-168.
- ・ Loewy, R. S. & Loewy, E. H. (2007) Healthcare and the Hospital Chaplain, *Medscape General Medicine*. 9(1), 53-64.
- ・ McCurdy, D. B. (2012) Chaplains, Confidentiality and the Chart, *Chaplaincy Today*. 28(2), 20-30.
- ・ Ruff, R. A. (1996) 'Leaving Footprints': The Practice and Benefits of Hospital Chaplains Documenting Pastoral Care Activities in Patients' Medical Records, *Journal of Pastoral Care*. 50(4), 390.

キーワード

チャプレン、スピリチュアルケア、守秘義務、チーム医療

(Keywords)

chaplain, spiritual care, confidentiality, team approach

# シュヴァイツァーにおける幸福と倫理の諸問題

岩井 謙太郎

(和文要旨)

本論においては、幸福の問題、とりわけ、幸福と倫理の関係性の問題が、シュヴァイツァー (Albert Schweitzer) の生への畏敬の思想とどのように連関しているのかについて論じる。その際、従来の既刊著作『文化と倫理』(*Kultur und Ethik*)のより詳細な理解のために、シュヴァイツァーの遺稿『生への畏敬の世界観』(*Die Weltanschauung der Ehrfurcht vor dem Leben, Kulturphilosophie*)等も併せて考察する。

具体的には、一章で、シュヴァイツァーが考察する幸福論を概観し、そこにおける問題の所在を、とりわけ、幸福の快樂説が孕む問題点を確認する。次いで、幸福と倫理の関係性の問題を、シュヴァイツァーが人間観として論じていることを検討する。

次いで、二章では、シュヴァイツァーが、倫理的原理の成立の可能根拠として、自己の生の肯定、自己の生の否定、他の生の肯定、他の生への献身的行為という一連の構造を分析していることを考察し、自己の生の肯定が、生への畏敬の神秘主義にもとづいて生じうること、自己の生の否定が、自己の罪責の反省的自覚とも言うべき自己自身に対する「誠実性」への努力から生じうること、そして、自己肯定的要素が他者肯定と不即不離であることを論じる。それによって、生への畏敬の媒介において倫理と幸福の両者が共に分かちがたく結びついていることを明確化する。

(SUMMARY)

This paper looks at the question of happiness and investigates any relationship happiness might have with ethics as portrayed in Albert Schweitzer's hallmark philosophy "Reverence for Life." In order to do that, we must first obtain the most accurate understanding of Schweitzer's thought as revealed in his work *Culture and Ethics* (*Kultur und Ethik*). This, in turn, is best achieved by examining Schweitzer's posthumously published work *A World View of Reverence for Life* (*Die Weltanschauung der Ehrfurcht vor den Leben, Kulturphilosophie*).

The first chapter lays out a general outline of Schweitzer's philosophy of happiness and confirms the existence of the problem of inferiority with regard to the theory of happiness as

pleasure. The paper then considers Schweitzer's examination of the happiness-ethics relationship through a humanistic perspective.

Chapter two considers Schweitzer's four-part construct of 1) self-affirmation, 2) self-repudiation, 3) affirmation of the other and 4) committed action for the life of the 'other' as possible grounds for the realization of a 'first principle' of ethics and argues that 1) self-affirmation is premised upon a mystical reverence for life, 2) self-repudiation stems from one's effort at obtaining purity—the very striving for which proceeds from a reflective self-awareness mired in an accumulation of guilt, 3) the self-affirmative element is a necessary precondition to achieve affirmation of the other. As a result, it becomes clear that ethics and happiness are virtually inseparable elements in Schweitzer's philosophy of Reverence for Life.

### はじめに

本論においては、幸福の問題、とりわけ、幸福と倫理の関係性の問題が、シュヴァイツァー (Albert Schweitzer) の生への畏敬の思想とどのように関連しているのかについて論じる。その際、従来の既刊著作『文化と倫理』(Kultur und Ethik) のより詳細な理解のために、シュヴァイツァーの遺稿『生への畏敬の世界観』(Die Weltanschauung der Ehrfurcht vor dem Leben, kulturphilosophie) 等も併せて論じることとする<sup>(1)</sup>。

---

<sup>(1)</sup> シュヴァイツァー(Albert Schweitzer)の遺稿『生への畏敬の世界観』(Die Weltanschauung der Ehrfurcht vor dem Leben 1998)—(第一分冊 1931年-1933年：第二分冊 1933年-1937年：第三分冊 1939年-1941年：第四分冊 1943年-1945年)—は、1931年から1945年にかけて、彼が叙述したものを、ギュンツラー(Claus Günzler)とツルヒャー(Johann Zürcher)が編集したものである。ギュンツラー(Claus Günzler)によれば、遺稿『生への畏敬の世界観』という表題は、仮題(Arbeitstitel)であり、体系的な意味においては、世界観として「生への畏敬」を、シュヴァイツァーは論じることができなかつたとされる。そもそも体系とは何かの問題になると思われるが一構造主義と実存主義の関係性の問題とも関連している—シュヴァイツァー自身も、遺稿『生への畏敬の世界観』について、「本書は混沌としている」と述べ、本書について断片的素描であることを認めている。ここでは、詳細に論じることができないが、シュヴァイツァーが論じる生への畏敬の世界観は、生への畏敬の倫理の反省的自覚(意識的自覚)に先立ち、西欧の倫理思想、世界の諸宗教において、世界観としての生への畏敬が、構造化されていることを検討していると解釈しうるのである。確かに、時間的プロセスにおいて、生への畏敬の倫理を個々人が自覚(意識)する際には、世界観として構造化された生への畏敬は、個々人が生への畏敬を自覚化(意識化)した後に、発見されうるが、しかし、構造的には、世界観としての生への畏敬が先所与されているので、生への畏敬の倫理を個々人が自覚(意識)することが可能になると言えよう。つまり、構造化された生への畏敬の世界観と、個々人が自

具体的には、一章で、シュヴァイツァーが考察する幸福論を概観し、そこにおける問題の所在を、とりわけ、幸福の快樂説が孕む問題点を確認する。次いで、幸福と倫理の関係性の問題を、シュヴァイツァーが人間観（人間に存する自己中心性と他者中心性の関係性）として論じていることを検討する。次いで、二章では、一章で展開された問題から、シュヴァイツァーが、倫理的原理の成立の可能根拠として、自己の生の肯定、自己の生の否定、他の生の肯定、他の生への献身的行為という一連の構造を分析していることを考察し、自己の生の肯定が、生への畏敬の神秘主義にもとづいて生じうること、自己の生の否定が、自己の罪責の反省的自覚とも言うべき自己自身に対する「誠実性」への努力（自己の内的完成的要素）から生じうること、そして、自己肯定的要素（自己否定的要素）が他者肯定（他者献身）と不即不離であることを論じる。それによって、生への畏敬の媒介において倫理と幸福の両者が共に分かちがたく結びついていることを明確化する<sup>(2)</sup>。

### 一. シュヴァイツァーの幸福論

人間が幸福を求める存在であるということは古今東西において一応承認し得ることであろう。しかし、幸福とは何か（幸福の内容）について万人が一致しうよう定義することは困難である。また、仮に幸福の内容について相互の共通理解が生じたとしても、各人の無制限な自己の幸福の追求が相互に衝突することで却って相互に不幸を招くという事態も生じうるであろう。そのためには幸福の問題はそれだけで自己完結せず、幸福と正しい行為（倫理）の関係性について考察することを避けることができない。この問題を先鋭化して問うたのは哲学者カントであることは周知の事実である。

---

覚化（意識化）する生への畏敬の倫理は、循環関係（動的構造）に存すると解釈しうるのである。また、既刊著作では展開されていなかった内容も、遺稿『生への畏敬の世界観』においては様々な主題のもとに展開されている。ギュンツラーも指摘するように、既刊著作『文化と倫理』におけるのとは異なった、ソクラテス、ヒューム、功利主義に対する肯定的評価、ニーチェに対する否定的評価、また、神秘主義と宗教と哲学の関係、諸宗教と近代ヨーロッパ哲学の連関の考察、人類の精神史における世界哲学の構想等を挙げることができる。私見では、シュヴァイツァーの遺稿は、既刊著作を補完するものと考え、既刊著作の理解を深めるために、遺稿を積極的に再解釈（再構成）すべきであると考える。Albert Schweitzer, *Die Weltanschauung der Ehrfurcht vor dem Leben, kulturphilosophie III, Erster und Zweiter Teil.*, C.H.Becksch Verlagsbuchhandlung, München, 1999, S.18-28.

<sup>(2)</sup> シュヴァイツァーの邦語研究文献については、金子昭「シュヴァイツァー その倫理的神秘主義の構造と展開」、白馬社、1995年参照。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年参照。

シュヴァイツァーもカントの影響を多大に受けたが、カントとは異なる視点から、すなわち、自己の生と他の生の連帯関係（生への畏敬）を基に、幸福と倫理の関係性を考察するのである<sup>(3)</sup>。

シュヴァイツァーによれば、人間の理性は幸福と正しい行為との間の関係性を問う存在であるとされる。

「人間の理性は、幸福になることと、正しい行為との間という二つの根本的な問いと関わっている。」<sup>(4)</sup>

それでは幸福についてシュヴァイツァーはどのように考察しているのでしょうか。彼は、幸福論を展開する前に、幸福を快楽と考える学説について論じている。シュヴァイツァーも、幸福に快楽的要素があることを否定していない。ただし、彼は「自然的快楽が決して持続しない」<sup>(5)</sup> ことを問題視する。自然的快楽とは、本能的快を含む文化的快全般のことであるが、とりわけ、シュヴァイツァーは、外的要因によって与えられた快楽は持続しないことを懸念する。換言するならば、外部から与えられた快楽によって、快の享受者は、一旦は快楽を享受する。確かに、彼は外的要因によって与えられる幸福を否定してはいない。しかし、その享受に慣れ、享受者において、快楽が持続しえず、幸福を快楽（快楽の享受）と考えるならば、常に快の充足は不満足なものになるのである。その点に、シュヴァイツァーは、幸福の快楽説の難点を見て取るのである。また、上述の点とも連関するが、彼は、私たちの快楽の体験には必ずしも因果関係を見いだせないことを懸念する。つまり、シュヴァイツァーは、帰結としての快楽の体験（結果）は必ずしも、それに値するような対応物（原因）を見出すことができない偶然の産物であることを指摘するのである。換言するならば、彼

<sup>(3)</sup> カントにおける幸福と倫理の問題は、最高善を巡る徳福一致の問題、義務と傾向性の問題等様々存するが、その点については以下を参照。氷見潔『カント哲学とキリスト教』、近代文芸社、1996年参照。量義治『宗教哲学としてのカント哲学』、勁草書房、1990年参照。量氏はカントにおいて道德の原理は幸福の原理とは区別されているものの、両者は関係性を有することを論じている。「カントの真意は、道德の原理のゆえに幸福の原理を否定し去ることではなくて、前者を根本的な第一原理とし、後者をこれに従属する原理として認めることである。幸福の原理を第一原理とすることは許されないが、第一原理としての道德の原理が貫かれるかぎりにおいて、幸福の原理は認められるのである。重要なことは、両原理の主従関係を明確にすることであって、いずれか一方によって、他方を否定し去ることではない」。(同上、225頁) また、シュヴァイツァーのカント思想からの受容については以下を参照。H.Clark, *The Philosophy of Albert Schweitzer*, pp.22-24.

<sup>(4)</sup> Albert Schweitzer, *Die Weltanschauung der Ehrfurcht vor dem Leben, Kulturphilosophie III, Dritter und Vierter Teil.*, C.H.Becksche Verlagsbuchhandlung, München 2000, S.20.

<sup>(5)</sup> *Ibid.*, S.23

は快樂の体験（幸福の体験）は、それに値する行為の帰結によって必然的に生じるものではないことを指摘する。ここでは指摘するにとどめたいが快樂の質も問題になっていると思われる。

「私たちの幸福の体験にはいかなる因果関係も存しない。私たちは、不可視の出来事の状態に応じて、私たちを圧倒するような幸福感情を私たちの内に引き起こすという驚きを常に認めざるをえないのである。」<sup>(6)</sup>

このように、幸福を快樂と規定すると様々な難点が生じるのであるが、シュヴァイツァーによれば、古代ギリシアの思想家エピクロスも、自身の快樂説を最後まで貫徹できなかったとされる。エピクロスは、苦悩が生じる拠り所を欲望と規定する。というのも、欲望は人々の願望を駆り立てるが、その願望は完全な形においては満たされることがないからである—しかし、人間はそれを満たすために、欲望によって駆り立てられる—。そこから、欲望の追求による快樂の享受には持続性がなく、必要最小限の快樂の享受に留まることこそが、心の平静を満たす快樂である—欲望によって駆り立てられる苦痛を最小限にすると言う意味—という快樂概念（幸福概念）にのみ留まったとされる<sup>(7)</sup>。

「自然的快樂による各々の充足は、自然的快樂の止揚を私たちにもたらすのである。」<sup>(8)</sup>

「最大の可能性、最大の享受としての福利としての幸福についての素朴な表象は私たちの背後に沈んでしまうのである。」<sup>(9)</sup>

彼はエピクロスの主張について詳細に論じていないので、古代哲学研究の碩学ロング(Anthony A. Long)の説に依拠して、シュヴァイツァーの主張の妥当性について確認してみよう。ロングによれば「欲求に関するエピクロスの分析は、苦痛からの解放が最大の快樂であるとする原則と一致」<sup>(10)</sup>するとされる。また、肉体的な欲求の追究には限りがないが、精神がそれを統御することによって、「心の平静」という「静的快樂」

<sup>(6)</sup> Ibid., S.23.

<sup>(7)</sup> キケロ、永田康昭・兼利琢也・岩崎勉訳『キケロー選集 10 善と悪の究極について』、岩波書店、2000年。本書（善と悪の究極について1巻・2巻）において、キケロがエピクロスの快樂説に対して疑問を投げかけている。

<sup>(8)</sup> Ibid., S.23.

<sup>(9)</sup> Ibid., S.23.

<sup>(10)</sup> A.A. ロング(Anthony A Long)、金山弥兵訳『ヘレニズム哲学—ストア派、エピクロス派、懐疑派—』、京都大学学術出版会、2001年、100頁。

を得るとロングはエピクロスを解釈する。さらに、ロングは、エピクロスにとって、ギリシアの伝統的な倫理的徳（思慮、正義、節制、勇気）は快樂の手段としてのみ価値を有することを指摘し、倫理とは自己だけで完結するものではなく他者（社会）とも密接に関連していることから、エピクロスの快樂主義の思想は以下のように自己中心性を免れていないことを考察する。

「人々が追究すべき快樂は、ベンサム『最大多数の最大幸福』ではない。エピクロスは、他者の利益を行為者自身の利益より優先すべきであるとか、他者の利益を行為者の利益とは独立に評価すべきである、とはけっして勧めない。彼の快樂主義の方向性は、完全に自己中心的なのである。」<sup>(11)</sup>

シュヴァイツァーもロングと同様にエピクロスの快樂説が自己中心的な幸福観念に留まっている点を批判しているので、一応シュヴァイツァーのエピクロス解釈は妥当であると言えよう。

ただし、シュヴァイツァーも人間が自己中心的な幸福観念から容易に脱却しようとは考えていない。その点について、彼は以下のように人間の現実を把握する。

「大きな問題は以下のことにある。すなわち、人間はエゴイスティックな衝動、自己保持の衝動からどのように脱却することができるのかに存する。」<sup>(12)</sup>

シュヴァイツァーは、私たちにおいては、善なるものと衝動的なものが併存し、自己中心性と他者中心性の傾向が共に存することを考察する。そして、倫理を非エゴイズム、非倫理をエゴイズムと称し、私たちが両者の緊張関係から逃れることができないことを以下のように指摘する。

「エゴイズムと非エゴイズムは、私たちの内に併存している。どんなに私たちが努力してもエゴイズムから十分逃れることはできない。」<sup>(13)</sup>

エゴイズムを克服するために私たちが真剣に努力したとしても、自己の生存を維持するためには他の生を犠牲にしなければ生存を確保しえない等の悪において、完全にエゴイズムを克服することができないので、シュヴァイツァーは上述のように主張するのである。ただし、このような人間の悪（罪責）を彼は洞察しつつも、人間をエゴ

---

<sup>(11)</sup> 上掲書 104 頁。

<sup>(12)</sup> Albert Schweitzer, *Strassburger Vorlesungen, Historisch-kritische Theologie und Naturwissenschaft*, C.H.Becksche Verlagsbuchhandlung, München 1995, S.704.

<sup>(13)</sup> Albert Schweitzer, *Die Weltanschauung der Ehrfurcht vor dem Leben, Kulturphilosophie III*, Dritter und Vierter Teil., C.H.Becksche Verlagsbuchhandlung, München 2000, S.179.

イズムの存在には還元しない。というのも、完全なエゴイズムを貫徹しうる人間は存在しないからである。

「私たちは全くのエゴイズムでもなく、全くの非エゴイズムでもありえないということが、私たちの本質に与えられている。何らかの仕方で、いつかあるとき、冷酷無情な者も、他者と共感し、他者に助力する欲求に屈服するのである。」<sup>(14)</sup>

このように、シュヴァイツァーはいわば性善説（非エゴイズム）にも性悪説（エゴイズム）にも与しないのであるが、彼は両者の混合説を取らず、両者を区別した上で、エゴイズムを克服することを倫理と考えるのである。

「私たちは、倫理を、私たちを自己自身のための存在から脱却することを促進する、非エゴイズムとして自覚する。」<sup>(15)</sup>

倫理について考察する際に、人間の本性をエゴイズムと捉えるか、非エゴイズムと捉えるか等については、東西の思想史上様々な見解が展開され、容易に解決されうる問題ではないが、そのような見解の中から、人間の本性をエゴイズムに還元し、倫理を断念（エゴイズムの克服の断念）する思想も登場したとされる。

「非倫理的生命観は、エゴイズムに生きることを根本原理に高めうる。というのも、エゴイズムに生きることは、直接的な仕方で、我々に本性的であるからである。」<sup>(16)</sup>

しかし、先述したように、シュヴァイツァーは、人間の本性の両義性（エゴイズムと非エゴイズムの併存）を強調しつつも、倫理の断念を承認しない。否、彼は、積極的に倫理を構築することを試みるのである。シュヴァイツァーは「倫理が非倫理を凌駕する」<sup>(17)</sup>ことを前提に、倫理（非エゴイズム）と非倫理（エゴイズム）の相互関係を認識するのである。

「非倫理は、それが依存している樹木の寄生植物のように、倫理を前提する。」<sup>(18)</sup>

## 二. シュヴァイツァーの倫理的視座

一章で考察したように、幸福と正しい行為（倫理）の関係性を、エゴイズムと非エゴイズムの問題としてシュヴァイツァーは展開したが、二章においては、この問題に

---

<sup>(14)</sup> Ibid., S.179.

<sup>(15)</sup> Ibid., S.180.

<sup>(16)</sup> Ibid., S.182.

<sup>(17)</sup> Ibid., S.180.

<sup>(18)</sup> Ibid., S.183.

対するシュヴァイツァーの倫理的視座について検討する。彼によれば、正しい行為（倫理）とは、公共の福利を増進し、共同体の成員が相互に尊敬の念を払うような社会が構築されることにあるとされる。ただし、このような正しい行為を実現するためには、外面的な制度改革（組織改革）を遂行するだけでは不十分であり、私たちの内的な生への意志を洞察し、そこを起点に倫理的原理を構想することをシュヴァイツァーは要求するのである。それでは私たちの生への意志は基本的にどのようなあり方をしているのであろうか。彼の見解に従えば自己の生の肯定に起点が存するとされる。

「生の肯定は私たちの内に本性的に与えられている。私たちは、生への意志である。生を体験し、十分生きぬく衝動が私たちの本質である。」<sup>(19)</sup>

シュヴァイツァーによれば、自己の生の肯定こそが「幸福になることへの憧れ」<sup>(20)</sup>を構成するのであるが、自己の幸福を実現するためには、私たちは自己の生の肯定（自己幸福の追求）だけではなく、他の生をも肯定する必要があるとされる（他者幸福の追求）。というのも、私たちが幸福になるためには、自己だけでは不十分であり、常に他者を必要とするからである。その点についてシュヴァイツァーは以下のように指摘する。

「倫理の根本的な事実は以下の点に存する。すなわち、私たちは私たちの生を十分生きることができないということである。何らかの仕方で、何らかの程度において、私たちは他の生と連帯的であると感ずるのである。」<sup>(21)</sup>

つまり、私たちが幸福を実現するためには、自己の生の全面的な肯定を放棄し、自己の生を否定することも要求されるのである。というのも、私たちの広義の幸福においては他者（他の生）によって支えられていると言わざるをえないからである。それでは自己の生の否定とは具体的にいかなることであろうか。

「倫理は、生の否定である。ただし、生の否定が、世界肯定に奉仕する限りにおいてである。」<sup>(22)</sup>

ここで補足するならば、以下にシュヴァイツァーが述べるように、自己の生の肯定が、自己の生の否定を媒介して、他の生の肯定へと拡張された状態を「世界肯定」と

---

<sup>(19)</sup> Albert Schweitzer, *Die Weltanschauung der Ehrfurcht vor dem Leben, Kulturphilosophie III*, Erster und Zweiter Teil., C.H.Becksche Verlagsbuchhandlung, München 2000, S.301.

<sup>(20)</sup> Ibid., S.31.

<sup>(21)</sup> Ibid., S.303.

<sup>(22)</sup> Ibid., S.259.

称しているということである。

「私たちが倫理と称する高次の生の肯定は、人間が自己の現存在と共に、他の現存在を肯定することによって、自己存在から脱却することに存するのである。」<sup>(23)</sup>

「世界肯定は、生の肯定の拡張である。私たちの生の肯定から、私たちは、私たちがそこに生きる世界を共に肯定することに到達する。生の肯定と世界の肯定から活動が生じる。」<sup>(24)</sup>

このように、シュヴァイツァーは、倫理的原理の成立の可能根拠として、私たちの生への意志において、自己の生の肯定、自己の生の否定、他の生の肯定、他の生への献身的行為という一連の構造を分析していることを理解することができるのである。それでは、自己の生の肯定、他の生の肯定（他の生への献身的行為）は、どのように関連しているのであろうか。シュヴァイツァーによれば、私たちが、他者を肯定し、他者への献身的行為へと至るためには、単に他の生の肯定（他の生への献身的行為）を私たちが徒に企図するだけでなく、私たちが自己に対する正しい関係性を洞察することが要求されるのである。

「私たちの態度、行為は、他者に福利を与える意図だけでなく、私たちが自らの内に担っている、正しい人間性の理念によっても規定されている。倫理は、他者に対する正しい関係だけでなく、私たち自身に対する正しい関係でもある。」<sup>(25)</sup>

つまり、シュヴァイツァーにとって倫理とは自己関係と他者関係の二重性に存するのであり、以下に彼が言うように、正しい他者関係と連関する正しい自己関係は、自己の内面的完成への要求から生じるとされる。

「内面的な完成への体験された、やむにやまれぬ要求は、生の肯定の表現である。完成への努力において、私は私の生を最高の価値へともたらしことを求める。」<sup>(26)</sup>

そこで、自己の内面的な完成への要求を促進せしめる原動力がいかなるものであるかが問題になる。この原動力こそが「生への畏敬」であるが、シュヴァイツァーは、以下のように、何らかの仕方において自己を超越したものに対する生への畏敬の体験

<sup>(23)</sup> Ibid., S.200.

<sup>(24)</sup> Ibid., S.127.

<sup>(25)</sup> Ibid., S.130. シュヴァイツァーによれば、人間性の理念とは「個々人の存在と幸福(Glück)への配慮」を推進し、「個人が社会のように非個人的合目的的に思惟し、個人的存在をある目的のために犠牲にする」ことを承認しない心情(理念)とされる。(Albert Schweitzer, *Kultur und Ethik*, 1923; C.H.Beck, München, 10 Aufgabe 1953, S.146-147, S.246.)

<sup>(26)</sup> Ibid., S.34.

が、自己の生への畏敬の体験と結びつくような「生への畏敬」の神秘主義を論じているのである。

「世界についての私の知は外部からの知であり、常に不完全なものである。しかし、私の生への意志からの知は、直接的であり、それは生の神秘に満ちた諸感動(Die geheimnisvollen Regungen des Lebens)にまで遡るのである。」<sup>(27)</sup>

「すべての現象の背後にも、中にも生への意志が存する。ますます深く、ますます包括的となる認識とは、存在する一切が、まさに、生への意志であるという神秘(Rätselhafte)の中へと私たちを導き入れることである。」<sup>(28)</sup>

このように、シュヴァイツァーは自己の生への意志（他の生への意志）の成立の神秘性を捉えているのであるが<sup>(29)</sup>、彼が「すべてにおいて存在する神秘的な生への意志を前にしての畏敬(Ehrfurcht vor geheimnisvollen Willen zum Leben)で私を満たす(mich

---

<sup>(27)</sup> Ibid., S.201.

<sup>(28)</sup> Ibid., S.227-228.

<sup>(29)</sup> シュヴァイツァーは、倫理思想史的視点（特に、十八世紀の啓蒙主義を起点に、カント、ニーチェ、ショーペンハウアー、功利主義の思想から自己完成の倫理《生の否定の自己完成の倫理と生の肯定の自己完成の倫理》と献身の倫理の類型を抽出し、そこから、自身の神秘主義を媒介して、世界観と生命観の類型的構造を基に、自己完成の倫理と献身の倫理を統合することを試みる）をふまえて、文化観(文化の形式)による世界観と生命観(文化の内実)の類型的構造から生への畏敬の倫理を論じている。ここで神秘主義について補足説明しておこう。シュヴァイツァーは『使徒パウロの神秘主義』の冒頭で神秘主義を以下のように一般的に規定する。「人間存在が、現世的なものと超現世的なもの、時間的なものと超時間的なものとの分裂を克服されたものとみなし、自らが現世的なものと時間的なものに在りつつ、超現世的なもの、永遠なものの中に参入するものとして体験するときそこに至るところに神秘主義が存するのである。」(Albert Schweitzer, *Die Mystik des Apostels Paulus*, Tübingen 1930, S.1.)

つまり、シュヴァイツァーは、有限な存在者である人間が何らかの方法で無限なものとの交わる体験を神秘主義の本質であると考えている。ただし、シュヴァイツァーは、自身の神秘主義を倫理と密接に関連した倫理的な神秘主義と考える（それとは対照的に、彼は倫理と結びつかない神秘主義を抽象的な神秘主義と考える）。シュヴァイツァーは自身の倫理を「生への畏敬に動機づけられた生への献身」と規定し、生への畏敬の神秘主義と他の生の肯定（他の生への献身）が密接に関連していることを論じている。「何らかの方法で、私の生命が生命に献身するとき、私の有限な生への意志は、すべての生命が一つである無限な生への意志と一つになることを体験する。」(Albert Schweitzer, *Kultur und Ethik*, S.233.) このように、シュヴァイツァーは、倫理的な神秘主義を、有限者が無限者と直接合一することではなく、自己が他の生へ献身することにおいて他の生との結びつきを深く体験することを考察している。ここでは論じることができないが、このシュヴァイツァーの倫理的な神秘主義は、イエス神秘主義、パウロのキリスト神秘主義というキリスト教思想と密接に関連して構築された議論であることを指摘しておきたい。その点については、武藤一雄『神学と宗教哲学との間』、創文社、1961年参照。

erfüllt)』<sup>(30)</sup> と言うように、自己の生（自己の生への意志）の根拠が受動的であることを示しているのである。「生への畏敬」の神秘主義の具体的内実について彼は以下のように指摘する。

「人間は、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>(31)</sup>

すなわち、生への畏敬の体験は、自己の生が自己だけで孤立して存在しているのではなく、自己が他の生と連帯的に関係していることを感得（共感・共同体験とも連関する）することに存するのである。そのような体験によってこそ自己の生が肯定されるのである。自己の生が他の生から孤立ないし闘争的に営まれる場合には（自他の深い連帯関係の欠如）表面的な自己肯定のみが生じ、真の自己肯定は生じえないと言えよう。そして、逆説的にも、自己の生が真に肯定されることによって、自己の悪（罪責）への反省的思惟が生ずるのである<sup>(32)</sup>。その点についてシュヴァイツァーは以下のように言う。

「真の知は、私達の周囲を取り巻く一切が生への意志であるという神秘に捕らえられ、いかに私達が絶えず生命に罪責(Schuldig)を負っているかを洞察することである。」<sup>(33)</sup>

このように、シュヴァイツァーは、生命相互間（人間相互間）において常に生じている罪責の反省的自覚を指摘するのであるが、自己の罪責の反省的自覚の内実こそが、自己自身に対する「誠実性」(Wahrhaftigkeit)への努力であり、先述した、自己の内的完成への要求の顕現として生じるのである<sup>(34)</sup>。

<sup>(30)</sup> Ibid., S.228.

<sup>(31)</sup> Ibid., S.168.

<sup>(32)</sup> シュヴァイツァーは生への畏敬の体験と反省的思惟の関係について『文化と倫理』において以下のように述べる。「思惟が倫理の成立において演ずる役割の問題に直面する。思惟は本能の内実を把握し、新しい首尾一貫した方法で顕在化するよう努めるのである。……生への意志そのものにおいて存する生の肯定との類比において、生への意志を促進し、かつ、その周囲に存する多種多様な形態の生の肯定を承認し、共同体験することを促進するのである。」(Albert Schweitzer, *Kultur und Ethik*, S.210.)

<sup>(33)</sup> Ibid., S.246.

<sup>(34)</sup> この罪責の反省的自覚とは、彼が以下に指摘するように、生への畏敬の神秘主義の契機—やむにやまれぬ要求、憧憬、抵抗という感情—と密接に連関しているのである。「倫理とは、私が、一切の生への意志に、自己の生に対するのと同様な生への畏敬をもたらそうとする、やむにやまれぬ要求を体験することに存する。」(Ibid., S.229.) 「生を維持し促進する憧憬(Sehnsucht)にますます支配されることによって、生を破棄し毀損する必然性に対して、ますます抵抗(Widerstande)することによってのみ人間は前進する。」(Ibid., S.238.) また、遺稿『生への畏敬の世界観』においても、シュヴァイツァーは生への畏敬の倫理の理性的要素と感情的要素の連関の重要性について以下のように指摘し

「内面的完成へのこのやむにやまれぬ要求の最初の感情は、誠実性への努力において自らを示すのである。」<sup>(35)</sup>

ここで指摘すべきことは、「誠実性」への努力は自己の生への意志の歪みの認識から生じるということである。

「彼は、自己の生への意志の歪みとして、このような不正と高貴でないことを感じるのである。」<sup>(36)</sup>

つまり、シュヴァイツァーは、自己の悪、すなわち、「嘘(Lug)、欺瞞(Trug)、偽ること(Verstellung)、策術(Hinterlist)」等<sup>(37)</sup>を認識し、そのような悪(現実の自己)を克服するための努力を、内面的な完成と称するのである<sup>(38)</sup>。

「内面的完成への努力は、人間が自己自身に関心を持ち、人間が高貴なものになることを欲するということを意味する。」<sup>(39)</sup>

そして、この努力によって世界(自己を含めた悪に満ちた現実)から自己が内面的に自由になり、他者(自然を含む生きとし生けるものすべて)を肯定し、他者への献身的活動が生じることを、シュヴァイツァーは考察するのである。

「他の生に十分献身するために、私たちは自己自身と世界から自由になるのである。」<sup>(40)</sup>

ここで、これまで論じたことを纏めてみよう。先に、私たちの基本的な生のあり方が、自己の生の肯定に存することをシュヴァイツァーに即してみてきたが、彼は、単なる自己の生の肯定のみでは真の自己の生の肯定は顕にならず、他の生の肯定(他の

---

ている。「私たちが感情と称するものは、思惟においてもきわめて重要な役割を果たしている。……ただ非調和的な人間においてのみ感情と思惟は相互に矛盾する。」(Albert Schweitzer, *Die Weltanschauung der Ehrfurcht vor dem Leben, Kulturphilosophie III, Dritter und Vierter Teil.*, S.28)

<sup>(35)</sup> Albert Schweitzer, *Die Weltanschauung der Ehrfurcht vor dem Leben, Kulturphilosophie III, Dritter und Vierter Teil.*, C.H.Becksche Verlagsbuchhandlung, München 2000, S.266.

<sup>(36)</sup> Albert Schweitzer, *Die Weltanschauung der Ehrfurcht vor dem Leben, Kulturphilosophie III, Erster und Zweiter Teil.*, C.H.Becksche Verlagsbuchhandlung, München 2000, S.200.

<sup>(37)</sup> Albert Schweitzer, *Die Weltanschauung der Ehrfurcht vor dem Leben, Kulturphilosophie III, Dritter und Vierter Teil.*, C.H.Becksche Verlagsbuchhandlung, München 2000, S.34.

<sup>(38)</sup> シュヴァイツァーは、以下のように、このような状況に私たちが陥るのは、外面的な環境(状況)に屈してしまう点にあると考えている。「影響に屈服することによって、人間は不誠実、嫉妬、復讐心、そして、総じて各々の低劣な心情に陥るのである。」(Albert Schweitzer, *Die Weltanschauung der Ehrfurcht vor dem Leben, Kulturphilosophie III, Erster und Zweiter Teil.*, C.H.Becksche Verlagsbuchhandlung, München 2000, S.200.)

<sup>(39)</sup> Ibid., S.349.

<sup>(40)</sup> Ibid., S.259.

生への献身)と真の自己の生の肯定が相関していることを強調する。そして、自己の生の肯定と他の生の肯定を媒介するものが「生への畏敬」の神秘主義なのである。それは、自己の生と他の生(一切の生)が深く結びついていることを感得することに存するが、そのような他の生との信頼的な結合を感得することこそが真の自己の生を肯定することの第一歩になるのである。逆説的に言えば、自己の生が他の生との結びつきを感得しえないならば、自己の生は孤立し、真の意味における自己の生の肯定は生じえないと言えよう。そして、生への畏敬に基づく真の自己の生の肯定から、自己の罪責(悪)への思索が生じ、自己の内面的完成(自己への誠実性)への努力が発動し、そこから、他の生の肯定(他の生への献身的活動)へと至るのである。

シュヴァイツァーにとって倫理とは、単に他の生の肯定(他の生への献身)だけに属する事柄ではなく、自己の罪責(悪)の認識、そこから脱却することへの努力にも属する事象でもある。他の生への献身と自己の罪責の克服への努力はまさに表裏一体なのである。生への畏敬に基づく自己の内面的完成の努力にこそ他者の生の肯定と結びつきうる真の自己否定的契機ともいべき真の自己肯定が存すると言えよう。換言するならば、シュヴァイツァーが論じる他者肯定(他者への献身)は、いわば功利主義的な自己肯定の裏返しとしての他者肯定ではなく、自己の内面的完成への努力と他者肯定が不即不離だと言っているのである。その点について彼は以下のように指摘している。

「倫理的なものは単なる献身に存するのではない。この献身のモチーフと並んで、倫理において、内的完成のモチーフが始めから現存しているのである。」「献身のモチーフと内的完成のモチーフは相互に関係しているのである。」<sup>(41)</sup>

「完成の倫理と献身の倫理は、二つの離れ離れになっている山ではない。」<sup>(42)</sup>

すなわち、シュヴァイツァーが構築する倫理には、献身的要素と内的完成的要素の「二焦点(zwei Brennpunkte)」<sup>(43)</sup>が各々単独で存するのではなく、両者が分ち難く結合していることを理解することができるのである。換言するならば、内的完成の倫理と献身の倫理は、原初的に、前者と後者が分離した形で存し、二次的に、両者が結びつくのではなく、内的完成の倫理と献身の倫理の相関関係が先構造として存し、内的

<sup>(41)</sup> Ibid., S.266.

<sup>(42)</sup> Albert Schweitzer, *Die Weltanschauung der Ehrfurcht vor dem Leben, Kulturphilosophie III*, Erster und zweiter Teil., C.H.Becksche Verlagsbuchhandlung, München 2000, S.248.

<sup>(43)</sup> Ibid., S.200.

完成の倫理と献身の倫理の特性を説明するために、両者を分離してシュヴァイツァーが考察していると解釈しうるのである<sup>(44)</sup>。

そして、生への畏敬に基づく自己への「誠実性」の努力が、他の生の肯定し（他の生への献身）と結びつくときにこそ最も充足した幸福を体験するとされる。つまり、シュヴァイツァーは、偶然的な幸福ではない永続性が存する真の幸福を考察しているのである。

「真の幸福は、私たちの本質の最も内面的なものの体験であり、真の正しい行為は、私たちの最も本質的なものからの心情の活動である。」<sup>(45)</sup>

エゴイズム的な自己幸福のみの追究からは一時的な幸福を得ることはできても、真の幸福には至りえないことは以下のシュヴァイツァーの引用文からも傍証することが可能である。

「自己だけで生きぬくことは満足することができない。それによって生じる快樂は退屈で持続的でない。…… エゴイズム的に自己を生きることは私たちの現存在に内実を与えることはできない。それは、私たちが、そこにおいて感覚の麻痺を求める消耗する体験である。」<sup>(46)</sup>

すなわち、シュヴァイツァーは、生への畏敬による真の自己肯定、そこから生ずる自己の罪責への認識（それと関連した自己の罪責からの脱却への努力）の存しない、自己幸福の飽くなき追求からは、真の自己肯定を得ることがなく、自己の生が虚無へと陥らざるをえないことを洞察するのである。エゴイズム的な自己幸福の追求によっては表面的な幸福を得ることは可能でも、真の幸福を得ることとは程遠いと言えよう。

確かに、私たちの現実、拭い難い罪責（悪）に覆われ、自己への誠実性の努力においても、エゴイズムを完全に脱却することができないので、自己肯定及び、それと

---

<sup>(44)</sup> シュヴァイツァーは既刊著作『文化と倫理』において、自己完成の倫理の系譜（カント、ニーチェ、ショーペンハウアー等）と献身の倫理の系譜（功利主義思想）について論じているが、両者の関係性について詳細に説明していない。その点において遺稿を確認する意義があると思われる。シュヴァイツァーの倫理の構築において、純粋な内的完成の倫理、純粋な献身の倫理が存しえないことを、以下においても確認することができる。「人類の思惟においては二つの一面的な生命観(Lebensanschauungen)が登場する。一方においては完成の思想が支配的であり、活動の思想が意味を喪失する。他方においては、活動の思想が完成の思想を抑圧する。」(Ibid., S.200.)

<sup>(45)</sup> Ibid., S.25.

<sup>(46)</sup> Ibid., S.182.

相関する他者肯定も不完全なものとならざるをえない<sup>(47)</sup>。しかし、シュヴァイツァーは、このような人間の困難をも考慮に入れた上で、自己の内面的完成（自己への誠実性）への努力から、たとえ不完全であろうとも他者肯定（他者への献身）を行じなければならぬと考えるのである—まさにこのプロセスこそが真の幸福への道であると彼は考察しているのであるが—<sup>(48)</sup>。

以上より、シュヴァイツァーにおいて倫理と幸福は各々単独で存するのではなく、すなわち、倫理は他者肯定（他者献身）のみ、幸福は自己肯定にのみに関係するのではなく、生への畏敬の媒介によって倫理と幸福の両者が共に分かちがたく結びついていることを明確化した—自己の誠実性への努力と他者献身が表裏一体となった倫理こそが真の幸福を生み出すと言うこと—。

### 結びにかえて

最後に若干の補足を説明しておこう。シュヴァイツァーの倫理の構想は、個人としての自己が、個人としての他者に対する献身を行わずの帰結を生み出すことは当然のこととであるが、そのみに留まらず、そこを起点に、個人としての他者肯定を第一義的に目的とした、社会制度の改革（物質的自由の解放による他者への間接的な献身）を承認しているということである。

「私たちは経済的社会的問題を熱心に取り上げる。できる限り多くの人に、できる限り高度の物質的自由ということが、私たちにとって文化の一つの要求である。」<sup>(49)</sup>

「経済的正義において私たちは相互に理解しなければならないが、経済的正義の基準を与えることができるのは、生への畏敬のみである。こうした展開を実現することが私たちに可能であろうか。私たちが相互に物質的精神的に滅亡したくないなら

<sup>(47)</sup> その点について、シュヴァイツァーは以下のように指摘する。「私たちは日毎、倫理の領域の限界のなさの苦い体験をする。……いかなる熟考においても、私たちが、私たちが関わるべき人間に責任があるか、もはや責任がないかについての平安な洞察には至りえないのである。」(Albert Schweitzer, *Die Weltanschauung der Ehrfurcht vor dem Leben, Kulturphilosophie III*, Dritter und Vierter Teil., C.H.Becksche Verlagsbuchhandlung, München 2000, S.272- 273.)

<sup>(48)</sup> その点について、シュヴァイツァーは遺稿において以下のように指摘する。「私たちは、このような見込みのないことを意志し、遂行する力を内面的完成へのやむにやまれぬ要求においてのみ見出すのである。」(Ibid., S.267.)

<sup>(49)</sup> Albert Schweitzer, *Kultur und Ethik*, 1923; C.H.Beck, München, 10 Aufgabe 1953, S.257.

ば私たちはこれを実現しなければならない。」<sup>(50)</sup>

シュヴァイツァーの倫理においては、個人倫理だけが存するのみで社会倫理が存しないという批判も指摘されるが<sup>(51)</sup>、上述の引用文からそのような主張は妥当しないことが明らかであろう。すなわち、シュヴァイツァーも社会制度の問題に関心を有するのである。彼が（物質的自由の解放の要素が強い）制度改革を積極的に肯定しない理由は、単なる社会制度改革においては、（精神的自由の担い手ともいうべき）個人を蔑ろにした社会制度の改革を企図する可能性を有するからである。つまり、彼は、個人を蔑ろにした制度改革においては、個人の生の意味性の喪失一生への畏敬に基づく自己肯定と他者肯定の喪失とも言うべき一を招来せざるをえないので、単なる社会制度改革を承認しないのである。このようにシュヴァイツァーは幸福論を構築する際に、物質的自由の要素と精神的自由の要素の両者を射程に入れて論ずるのである<sup>(52)</sup>。ここでは具体的に論じることはできないが、このようなシュヴァイツァーの主張は植民地アフリカの社会問題における実践（罪責の問題と連関する精神的自由の解放の要素と物質的自由の解放の要素が密接に連関した）において裏打ちされているのである<sup>(53)</sup>。

「私たちと私たちの文化には、大きな罪がのしかかっている。向こうの人々（アフリカの人々）に善事をなすことを欲するか、欲しないかは、私たちは全く自由ではないのである。私たちは善事をなさねばならないのである。私たちが彼らに善事をなすところのものは、善事ではなく罪の贖いである。」<sup>(55)</sup>

---

<sup>(50)</sup> Ibid., S.258.

<sup>(51)</sup> H.Clark, *The philosophy of Albert Schweitzer*.

<sup>(52)</sup> シュヴァイツァーは、カントにおいては倫理が精神化され、功利主義においては物質化されているが、倫理には精神と物質が共属している旨について言及している。つまり、シュヴァイツァーは倫理（幸福）における精神的自由を軸足をおきつつも、倫理（幸福）には精神的自由と物質的自由の両者が必要であると考えている。また、そこにおいて、カントの動機説と功利主義の帰結主義の問題も孕んでいると思われる。Albert Schweitzer, *Die Weltanschauung der Ehrfurcht vor dem Leben, kulturphilosophie III, Dritter und Vierter Teil*, C.H.Becksche Verlagsbuchhandlung, München 2000, S.183.

<sup>(53)</sup> シュヴァイツァーは以下のように罪責の問題（自己への誠実性）を通じて自己と他者が連帯する倫理を構築することを試みる。「何らかの仕方で生命を毀損する私は、倫理において存せず、私の存在あるいは幸福を維持するために利己的に罪責があるにせよ、多数の他の存在あるいは幸福を維持するために非利己的に罪責があるにせよ、いずれにせよ私には罪責があるのである。」(Albert Schweitzer, *Kultur und Ethik*, 1923; C.H.Beck, München, 10 Aufgabe 1953, S.246.)

また、シュヴァイツァー倫理思想におけるアフリカの社会問題については以下の文献を参照。Clemens Frey, *Albert-Schweitzer-Studien* 4, S.179-203.

<sup>(55)</sup> Albert Schweitzer, *Zwischen Wasser und Urwald*, S.205.

このように、シュヴァイツァーの生への畏敬の倫理には精神的要素のみならず物質的自由の解放への射程を有しているのである。シュヴァイツァー思想の現代的意義について付言しておくならば、自己の生が他のすべての生命体と連帯していることを感得することを主眼目とする生への畏敬の倫理は、私たちの生の自己中心的な欲望のあくなき追究（科学技術による過度の文化的生の構築）に対して、他の生の犠牲の上に成立していることを認識せしめ、これまでの生き方に対して反省を迫り、他の生命体に対する個人の自覚的責任を喚起する倫理であると思われる。その意味において、生への畏敬の倫理は、グローバルな環境問題の危機を解決しうる視座を有すると言えよう<sup>(56)</sup>。本論においては、自己の内的完成と他者献身の相関構造における、精神的自由の要素と物質的自由の要素との関係性について詳細に論じることができなかったため、その点については今後の課題としたい。

#### キーワード

シュヴァイツァー、幸福と倫理の関係性、生への畏敬

#### (Keywords)

Schweitzer, happiness-ethics relationship, Reverence for Life

<sup>(56)</sup> シュヴァイツァーにおける現代の倫理的課題については以下の文献を参照。芦名定道「シュヴァイツァーと現代神学の生命観」『シュヴァイツァー研究』第22号、1994年。野呂芳男『実存論的神学と倫理』、創文社、1970年。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。The Ethik of Albert Schweitzer for the Twenty-first Century. Reverence for Life, Syracuse University Press 2002. Erich Grässer, *The Significance of Reverence for Life Today*. Mike W. Martin, *Rethinking Reverence for Life*.

## 公開シンポジウム講師紹介

すえき ふみひこ  
末木 文美士（国際日本文化研究センター教授）

1949年、山梨県甲府市生れ。1978年、東京大学大学院人文科学研究科博士課程単位取得退学。博士（文学）・東京大学。東京大学文学部助手、（財）東方研究会専任研究員、東京大学文学部助教授、同大学院人文社会系研究科教授を経て、現在、国際日本文化研究センター教授、東京大学名誉教授。

専門は仏教学、日本思想史。古代・中世日本仏教の文献学的解明から出発し、死者論や顕冥構造論などを通して、現代の哲学・倫理学に問題提起をしている。比較思想学会会長。著書に『日本仏教史』『仏典を読む』（新潮文庫）、『日蓮入門』『反・仏教学』（ちくま学芸文庫）、『日本宗教史』（岩波新書）、『現代仏教論』（新潮新書）、『日本仏教入門』（角川選書）、『平安初期仏教思想の研究』『浄土思想論』（春秋社）、『近代日本と仏教』『他者・死者たちの近代』『哲学の現場』（トランスビュー）、『他者／死者／私』（岩波書店）など

## 研究論文執筆者一覧（五十音順）

岩井 謙太郎 京都大学・非常勤講師

鬼頭 葉子 聖学院大学・非常勤講師

津城 寛文 筑波大学（哲学・思想専攻）・教授

山本 佳世子 上智大学・講師

## 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)

## 学会誌『宗教と倫理』書評投稿に関する内規

- 1 投稿規程第2条に基づき、書評投稿に関する内規を定め、書評の投稿については本内規に従うものとする。
- 2 投稿応募者は、次のものとする。
  1. 学会の正会員
  2. 編集委員会からの執筆依頼者
- 3 取り上げる書籍等は、原則として正会員の研究成果、会員が監修・編集に関わったもの、宗教倫理学会が発行主体となったものとする。
  2. 学会の講演などで招聘した講師の研究成果も可とする。
- 4 書評は、原則として批評が加えられているものとし、単なる新刊紹介は掲載しない。またオリジナルな原稿とする。
  2. 学術研究の向上に資する内容のものとし、自己宣伝的、個人攻撃的な内容は避けること。
- 5 原稿の採否決定は編集委員会がこれを行う。
- 6 書評内容について、対象となった研究成果の執筆者・著者から、応答機会の希望がもたらされた場合は、編集委員会がこれを判断し、その原稿の採否を決定する。
- 7 「書評」は、40字30行（横書き）の3～5ページとする。英文原稿も可。
- 8 投稿の申込・原稿の締め切りは、論文投稿に準じて行なう。

(2008年5月16日施行)

**宗教と倫理 第14号**

2014年11月20日 発行 会員頒布

編集・発行 宗教倫理学会

代 表 小 田 淑 子

発 行 所 〒564-8680

大阪府吹田市山手町 3-3-35

関西大学文学部

宮本要太郎研究室

「宗教倫理学会」事務局

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

郵便振替 00930-4-38499