ISSN 1346-8219

宗教と倫理

第１７号

第 17 回学術大会公開シンポジウム

2016 年 10 月 9 日 学術大会 関西大学・千里山キャンパス

講演

柏木 恭典：「赤ちゃんポスト研究の最前線
—生命保護と権利擁護の狭間で—」・・・・・・・・・・・ 2

パネル発表

竹内 みちる：「産むことと育てることの切り離しをめぐる家族規範
—ＮＰＯ法人「環の会」の事例より—」 ・・・・・・ 13
鮫島 輝美：「「子育ち」支援から「子育ての担い手」支援へ」・・・・・・・ 16
岡野 彩子（コメント） ・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・ 20

研究論文

奥山 史亮 マッキオロとエリアーデの往復書簡における
「宇宙的キリスト教」の問題・・・・・・・・・・・・・・・・・ 29
古荘 匡義 明治宗教・倫理思想における綱島梁川の「個人格」の意義・・・ 44
侯 雨萌 孟子の政治思想に関する一考察
—政治思想と天の思想との関係について—・・・・・・・・・ 59
新井 俊一 仏教における善と悪・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・ 76
鬼頭 葉子 宗教と倫理の関わり試論
—ロヴィン、ティリッヒ、デリダを手掛かりに—・・・・・・ 90

宗教倫理学会
2017 年（平成 29 年）11 月

Religion and Ethics
Vol. 17

Open Symposium, at the JARE Seventeenth Annual Congress Symposium

- Kansai University October 9th ,2016

Lecture

The forefront of the Baby hatch Studies ・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・ 2
KASHIWAGI Yasunori, (Associate professor, Chiba Keizai College)

Panel presentation

The Possibility of a New Norm on the Relationship between Childbirth and Child Rearing
: From the activities of Motherly Network, a non-profit organization ・・・・・・・・・・・ 13
TAKEUCHI Michiru (Researcher, Institute of Elderly Housing Sciences)
From supporting children to supporting parents ・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・ 16
SAMESHIMA Terumi (Assistant Professor, Kyoto Koka Women's University)

OKANO Ayako (Part-time Instructor, Kansai University) ・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・ 20

Articles

Discussion on Cosmic Christianity in the correspondence between Macchioro and Eliade ・・・・・・・ 29
OKUYAMA Fumiaki (Lecturer, Hokkaido University of Science, Higher Education Support Center)

Tsunashima Ryôsen's conception of the "Individual" in the context of the religious-ethical thought
of the later Meiji era ・・・・・・・・・・・・・・・・・・・ 44
FURUSO Tadayoshi (Instructor, Ryukoku University)

A Study on the Political Thought of Mencius
: Regarding the relationship between his Political and Tian Thought ・・・・・・・・・・・ 59
Yumeng HOU (Doctor course of Intercultural Studies, The International University of Kagoshima)

Good and Evil in Buddhism ・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・ 76
ARAI Toshikazu (Professor Emeritus, Soai University)

The Relationship between Religion and Ethics: Considering the Concept of Robin W. Lovin,
Paul Tillich,and Jacques Derrida ・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・ 90
KITO Yoko (Associate Professor, National Institute of Technology, Nagano College, General Education,)

Japan Association of Religion and Ethics

November, 2017

宗教倫理学会第１７回学術大会

公　開　講　演

２０１６年１０月９日（日）

於　関西大学・千里山キャンパス

講　師

柏木 恭典（千葉経済大学短期大学部こども学科准教授）

講　題

赤ちゃんポスト研究の最前線
――生命保護と権利擁護の狭間で――

パネリスト

竹内 みちる（高齢者住宅研究所研究員）

鮫島　輝美（京都光華女子大学健康科学部看護学科講師）

岡野　彩子（関西大学講師）

司会

堀内　みどり（天理大学おやさと研究所）

赤ちゃんポスト研究の最前線
――生命保護と権利擁護の狭間で――

柏木 恭典

（千葉経済大学短期大学部こども学科准教授）

千葉から参りました柏木です。僕は赤ちゃんポストのことを 11 年くらい前に知りまして、興味深いなぁと思って取り組み始めたのがきっかけでした、世の中をどうしようかということより、赤ちゃんを捨てる箱ってなんだろう、というところから考えました。今、タイムリーになっていますが、関西エリアに、「こうのとりのゆりかご」を３つつくるという構想が打ち出されました。２つ目の赤ちゃんポストはいつできるんだという議論があったんですが、まさか３カ所、同時期にというのは想定外で、驚きました。赤ちゃんポストへの批判は、また再び強まるかなと思いますが、ここにおられる皆様に、「赤ちゃんポスト」とは、どういう意義で生まれてきたのかということをお話申し上げます。僕ができるのはそれだけで、パネリストの方が論を展開されると思うので、僕は赤ちゃんポストがどういう背景で、どういう人がどういう目的でやってきたかについて、お話できればと思います。

「赤ちゃんポスト」は、どこかで誰かがつくったわけですが、ドイツで、なぜ生まれたのか。ドイツでは「Babyklappe」と呼ばれ、2000 年にドイツのハンブルクで生まれました。Klappe とはパタンと開閉する扉のことで、ハンブルグ地方、北ドイツの方言で、地域に根付いた言葉です。この Babyklappe が誕生する１年前に「匿名出産」が話題になりました。「匿名出産」が先で、それと重なる形で「Babyklappe」が誕生しました。「匿名出産」とは何か。妊婦さんがいきなり医療機関にやってきて、「匿名で出産させてください」、と。1941 年に、フランスでは「匿名出産」が既に合法化されています。1976 年には、ルクセンブルクでも匿名出産が合法化されます。なので、ヨーロッパでは、「匿名出産」の響きそのものは驚くものではなかったと思いますが、ドイツでやるとなった時、大騒ぎになります。「Babyklappe」と「匿名出産」は並びます。ドイツでは、「Babyklappe」と「匿名出産」

の本が多数出ています。日本では、熊本慈恵病院の蓮田先生が創られて、それが話題になったので、日本の Babyklappe、「こうのとりのゆりかご」が単体で語られるんですが、基本的には「赤ちゃんポスト」と「匿名出産」は同じ目的をもっていることをご理解いただければと思います。熊本の蓮田先生も、「匿名出産は大事だ。でも、まだまだ法的に難しいハードルがいっぱいある」、というようなことを仰っていました。日本では、「匿名出産」の実現はまだまだ先かな、というところです。実のところ、この出産を今すぐにでも必要としている妊婦は少なからずいるはずなのですが…。

その前提として、「妊娠葛藤相談」を知っておかないと、この話にはついていけません。「妊娠葛藤相談」をご存じの方は、どういったイメージをお持ちですか。「妊娠葛藤相談」というのは、妊娠をめぐる葛藤に際して第三者を立てるということです。妊婦と医師の間だけで産むかどうするかを取り決めるのではなく、どうするかを第三者と話し合う相談のことです。ドイツでは、中絶するか否かの決定権をもっているのが、「妊娠葛藤相談所」です。「中絶をしたい」という人は、妊娠葛藤相談を受けて、その中で、「やむを得ない」という時に初めて許可証をもらって、人工妊娠中絶が可能となります。日本には母体保護法があって、中絶する時には経済的理由や、母体が出産によって生命の危機に瀕する可能性が高い時などは中絶できることになっています。2015 年には、約 18 万人の赤ちゃんが中絶で亡くなっていますが、そのどれだけが、「妊娠の継続又は分娩が身体的又は経済的理由により母体の健康を著しく害するおそれ」ゆえの中絶だったのでしょうか。ドイツでは、年間８万人程度です。人口比率でみても、日本よりも少なく抑えられています。「妊娠葛藤相談」は、「中絶の合法化」をめぐる論争の末に見つけられたものです。日本は、戦後間もない頃、年間 100 万件以上の中絶が行われていました。マザー・テレサも、来日時に、「日本は経済的に発展したけど、ひどい国ですね」、と残して去っていったと言われています。

中絶の合法化をめぐる論争は、ドイツにおいては少し独特でした。周りの国が合法化を認めようとする中、ドイツはそこに加わらなかったんです。それは「宗教倫理学会」にもかかわる話だと思いますが、「生命の尊厳が大事にされなければならない」、ということが他国以上に深刻な問題になっていました。なぜかというと、過去の蛮行、ナチスによるホロコーストで人権を踏みにじり、優生学的に劣った人間は処分しなければいけないということを実際に実行してしまったからです。過去の蛮行から、「人間の尊厳（Die Würde des Menschen）」が、ドイツ基本法第一条の最初に掲げられています。日本国憲法では、「人間の尊厳」は掲げられず、十三条で「個人の尊重」が謳われています。ナチスのよるホロコ

ーストで、たくさんの人間が殺害された歴史の中で、こういう流れが、「赤ちゃんポスト」の背景にはあります。

「妊娠葛藤相談所」は、ドイツ全土に 1500 カ所ほどと、かなり多くの場所に設置されています。妊娠葛藤相談所は妊娠葛藤相談を行う公的な場所ですが、運営しているのはキリスト教、主にカトリック系の社会福祉実践にかかわる女性たちでした。いくつかのドイツの相談所を訪ねたのですが、わりと高学歴の人が多く、各種専門資格をもったカトリック信者たちが妊婦さんの相談に応じていました。そして、「赤ちゃんポスト」が生まれる少し前に問題になっていたのが、「中絶を認めないカトリックの人間が妊娠葛藤相談を行ってよいのかどうか」、ということでした。1998 年 1 月 11 日、ローマ教皇がドイツの枢機卿のカール・レーマンに書簡を出します。結構回りくどい言い方をしています。「カトリックの信者たちはよくやってくれている。命の保護のために全力をかけて毎日やっていることに心から感謝しています。ありがとうございます。とてもすばらしいです。よくやってくれています」と述べた後に、「けれども、この問題にはまた別のやり方があるのではないか」ということで、「オルタナティブ」という言葉を使うんです。「オルタナティブを考えよう、妊娠葛藤相談はやめましょう。いいことをやってはいるけれども、やめましょう」、と。それに対して、カール・レーマンは嘆いたそうです。「何を口だしするのか。カリトックの教義に基づいて妊娠葛藤相談をやっている。一人でも胎児を救うためにやっている」、と。ヨハネ・パウロ 2 世はホーランドの方です。ポーランド人はドイツ人のことをそもそもあまりよく思っていません。この夏、僕はそう感じました。ワルシャワ大学で行われた学会参加のために、一週間ほど滞在しました。その時、「ドイツ語でしゃべらせてくれ」と言うと、「俺はしゃべれるけど、嫌だよ」、という人が二人ほどいました。「ドイツ語が嫌いだ、わかるだろう、歴史を勉強しろ」、と言われました。そうだろうなと。考えてみたらワルシャワの町にはドイツ人に立ち向かうワルシャワ蜂起のモニュメントがあちこちにある。勝手な憶測ですが、ヨハネ・パウロ二世はドイツがやっていることに対して、そういうものもあるのではないかと、そこをわざわざ攻めなくてもいいじゃないかというところを突いてきたんです。教皇は、「オルタナティブを探しなさい」、簡単にいうと「妊娠葛藤相談をやめなさい」、と。それにカール・レーマンが屈した結果、彼はドイツの一番トップの司教になっているんです。何かあったんですね。きっと。邪推すると。教皇とカール・レーマンの間に激しいやりとりがあったということです。2001 年には、枢機卿に会って論争している。その後、「オルタナティブ」として現場の人たちが考えたのが、「匿名出産」という考

え方でした。

「赤ちゃんポスト」がどうやって生まれてきたか。先日、ベルリンのシスター・モニカさんと話をしてきました。彼女は、今も望まない妊娠に苦しむ女性のために尽力しているシスターです。毎日、妊婦さんからの電話を受けています。熊本の慈恵病院でいつも電話が鳴っているのと同じ状態です。先頃、モニカさんも文章を書いてくれた日本語の本（『名前のない母子をみつめて』）を出版したので、その本を届けに行ったのですが、その間にも、６件くらいの電話がかかってきて、「どうしたの？」、「じゃあ、今夜いらっしゃいよ」、と言うんです。その家は静かなゲーテ通りの一軒家で、いつ誰がきてもいいようにきれいにしてあって、三人だけで運営しているんです。彼女は、1998 年頃に母と子が無料で、しかも匿名で宿泊できる家を作ったんです。ドイツのいろんな施設に毎年、学生を連れていっているのですが、皆、「ここは理想の家だ」と言うんです。何がいいか。ただの住宅街、静かな家、ご飯が出てくる。ソーセージが出てくる。そういう静かな場所で支援を行っている。「匿名支援」をやっていました。

モニカさんと同時期に、緊急下の母子のために尽力したのが、マリア・ガイス＝ヴィットマンさんでした。現在、モニカさんは 70 歳くらいで、ガイス＝ヴィットマンは 80 歳を超えています。

モニカさんはかつて保育の勉強をされた方でしたが、ガイス＝ヴィットマンさんは元教師（宗教）で、かつソーシャルワーカーでもあった人です。「自分には子どもができなかった」という話もしてくれました。とても睦まじいご夫婦で、「私たちにとっての子どもは、社会にいるみんなだよ」、と言っていました。ドイツ・バイエルン州・ニュルンベルクからローカル電車で１時間ほどのアンベルクという古い城壁の町の女性ですが、彼女がドイツで初めて「匿名出産」の実施を表明しました。それまで「妊娠葛藤相談」をやっていた人が、初めて「匿名出産」をやると表明し、ニュースで話題になりました。

それを聞きつけたのが、後に赤ちゃんポストを創ることになる「シュテルニパルク」のモイズィッヒ一家でした。シュテルニパルクは、数多くの幼稚園を運営している少し変わった民間教育団体です。その代表は、教育学者ユルゲン・モィズィッヒさん。ハンブルク大学で学位を取得し、戦後の新教育運動を展開してきた人です。子どものことをしっかり理解して子どもから出発しようという教育ですね。フランクフルト学派、社会学系、批判理論の流れを汲む教育学をやってきた人です。デモクラシーの教育を徹底してやろうという幼稚園の先生、かつ児童福祉にコミットしている変わった人で、学生運動時代にヘルメ

ットを被って戦ったような人でした。マルクスが好きで、マルクスとフロイトを学生時代に読んだといいます。「子どもは大事。子どもこそが社会を創っていく」、と考え、幼稚園を自らの力でどんどん建てていきました。この人がマリア・ガイス＝ヴィットマンの「匿名出産」に興味をもち、訪ねてきたんです。そういうことが、赤ちゃんポスト誕生の背景にあります。そして、赤ちゃんポストが創られます。

「赤ちゃんポスト」の設備を実際に作った人はヴィンケルマンという職人さんでした。この人は、以前より幼稚園の遊具や教具を作ってきました。子どものことが大好きで、シュテルニパルクの幼稚園の遊具も彼が作ったものでした。ヴィンケルマンさんとユルゲンさんの二人で、どうしたら赤ちゃんを安全に保護できるかを考えたそうです。円形にしたらどうか、回して家の中に入れた方がいいのでは、赤ちゃんを下から受ける形のものをつくって窓を改造するものがいいのではないか、など。そうして、電子レンジのふたのようなものを用意して閉めて３分後にロックがかかるというアイディアを生み出しました。赤ちゃんポストというアイディアを考案したのは、ユルゲンさんではなく、彼の奥さんのハイディさんで、彼同様、幼児教育に長く関わる先生でした。ハイディさんも情熱的でパワフルな女性です。幼稚園の先生は、概して、何かを制作するのが好きですよね。

そういうわけで、赤ちゃんポストは、宗教的な思想から生まれたというよりむしろ、「どうしたら捨てられた赤ちゃんが助かるか、そのために何をつくったらよいだろうか」、という制作の知恵から生まれたのです。とにかく、「作ってみよう」、「やってみよう」、と。「まさかこんなところに預けられないでしょう」という場所に、赤ちゃんポストを作ってしまったわけです。翌日、このことが、有名な週刊誌で取り上げられ、わーっとセンセーションが巻き起こりました。日本でも、「こうのとりのゆりかご」が生まれた時、大きな話題になりましたが、それ以上の衝撃があったようです。そして、その後、次々に、「赤ちゃんポスト」が作られていきました。ドイツ人も、それを「Babyklappe ブーム」と呼ぶほどでした。

赤ちゃんポストをつくるのは簡単で、37℃の温かいベッドを置いて、オートロック式の扉を用意すれば終わりです。ドイツで 40 カ所くらい赤ちゃんポストを見てきましたが、どれもそんな感じでした。赤ちゃんポストは、ある程度の規模の町には必ずあって、身近な存在になっています。全土でおおよそ 90 カ所くらいにあります。37℃の温かいベッドとオートロック式の扉、そして協力してくれる医師が身近にいれば作れますので、心ある方は明日にもでもやっていただければと思いますーそんな簡単にはいきませんが…。

歴史的な美しいリューベックという街に、母子支援施設「アガペの家」のフリーデリケ・ガルベさんという方がいます。第２番目の赤ちゃんポストをつくった人です。マザー・テレサに憧れている 71 歳の女性です。2018 年４月に、熊本で赤ちゃんポストの国際シンポジウムを行う予定で、彼女も呼ぶことになりました。この機会に是非、ガルベさんの話を聞いていただけたらと思います。愛に溢れる方です。まさに愛の人、愛の実践者ですね。先々月、彼女の赤ちゃんポストに、一人の赤ちゃんが預け入れられました。ガルベさんの赤ちゃんポストに預けられたのは、その子が 20 人目。「ハイドルン」という名前を付けたそうです。「この子は幸せな子どもよ。死なずに生き延びた子どもなのだから」、と仰っていました。彼女は今も、赤ちゃんポストを守りながら、お母さんと子どもの支援にあたっています。このように、色々な人が、赤ちゃんポストにかかわっています。「赤ちゃんポストはいい」とか「赤ちゃんポストは悪い」という前に、このように色々な人が色々な想いをもってやり続けていることを知っていただきたいと思います。

ここから、少し学問的な話もしたいと思います。言説を考えていくということになりますが、ドイツで知らない人はいないほどに有名な『シュピーゲル』という雑誌があります。駅のキオスクでも積まれていて、読んでない人はいるけど、見ていない人はいないはずです。200 ページほどの雑誌です。2001 年に、「勇敢な女性」として、マリア・ガイス＝ヴィットマンが紹介され、「匿名出産を支援している人がいる。赤ちゃんポストができた」、という特集が組まれました。「赤ちゃんポスト」の研究をする上で欠かせない文献です。2013 年に上梓した拙書、『赤ちゃんポストと緊急下の女性』で、その全文を訳出しました。赤ちゃんポストの研究書としては、2001 年に、クリスティーネ・シュヴィンテクさんが『恥辱の再発見』という本が代表的な一冊です。まだ翻訳されていませんが、「赤ちゃんポスト」を初めて論じた本です。後に続く赤ちゃんポスト関連の本は、すべてこの人の引用があります。これまでに 40 冊ほど赤ちゃんポストに関する専門書が発刊されていますが、そのほとんどで、シュヴィンテクさんの引用がなされています。彼女は、教育学が専門の方で、里子とか養子縁組、家庭教育、社会教育、社会支援としての教育分野で活躍するハノーファー大学の先生でした。彼女は、この本の中で、赤ちゃんポストにおける「匿名性」に対して、厳しく批判します。養子縁組の観点からすると、「匿名で赤ちゃんを入れる箱というのは、養子縁組、里親支援に関わってきた私には許せる話ではない」、というのが、この本の趣旨です。「女性たちは助言を求めているのであって、自分の子どもを置き去ることはない」、「これまで、長年、男性の身元を明らかにする努力をしてきたのに、今度は母親の身

元が不明になるのか？」、と言います。この『恥辱の再発見』こそ、初めての「赤ちゃんポスト」の批判書といってもいいかもしれません。この本を契機に、赤ちゃんポストの反省が始まります。

その後、バンベルク大学で学位をとったソニャ・クーンという女性の博士論文『赤ちゃんポストと匿名出産――社会的調整と社会教育学的活動の要望』が続きます。500 ページに及ぶ博士論文ですが、徹底的に赤ちゃんポストのアンケート調査を行い、データを集め、「赤ちゃんポスト」の子どもたちが５年後、2005 年の時点でどうなっているかを実証的に明らかにしました。赤ちゃんポストを必要としている人たちがどれくらいいるかを裏付けた初めての研究です。最初は「赤ちゃんポスト」に懐疑的だったが、「これだけニーズがあればやってもいいのではないか」、と結んでいます。

その後、「法学的研究」が活発化してきます。博士論文も、法学領域から 10 本以上出ています。そのほとんどが「赤ちゃんポストは合法か、非合法か」、という話です。赤ちゃんポストに預けられた子どもの戸籍はどこにあるか。それを規定している法はどこか。赤ちゃんポストに子を預ける場合、実子に対して監護義務を果たさなかったことをどうするか等々、かなり細かいところまで議論されています。「合法とはいえないが、違法といえるかどうか」、という論調の本が多いです。シュテルニパルクのモィズィッヒさんは、2011 年、元連邦判事のハッセマーという刑法学者に依頼して、「赤ちゃんポストの違法性のなさ」と「法改正の必要性」を示す本を出版しています。さらに、国際比較研究も出始めます。ドイツ語圏のスイスとオーストリアがメインですが、そこでは法はどうなっているか。今では世界各地に赤ちゃんポストが置かれており、イタリア、ポーランド、スロバキア、チェコなど隣国との比較もやりやすくなってきています。中国にも赤ちゃんポストができたという報道がありました。ドイツの赤ちゃんポストの研究者に聞くと、「中国は比較にならない。中国は預けられる子の数があまりにも多く、法も含めて比較の対象にならない」、と言われます。

社会学や社会教育学的な研究も、徐々に出てきています。社会教育学は、日本では生涯学習論になっていますが、ドイツの社会教育学は、「社会福祉教育学」と訳すべきもので、主に「青少年支援」が中心になっています。様々な問題を抱えた子どもの支援や教育について考える学問領域です。赤ちゃんポストや匿名出産の話は、教育学と深い関係がそもそもあるんです。モニカさんは保育の勉強から出発していますし、ガイス＝ヴィットマンさんも、小中学校の宗教の授業を受け持っていました。モイズィッヒさんも教育学者でした。

僕は、「赤ちゃんポストは新たな教育学的取り組み」と思っています。そこに、「法学」や「国際比較研究」が関わってきたんです。また、「歴史的研究」も活発に行われています。中世のイタリアの修道院の片隅に用意された回転台（Drehlade）があり、そこに赤ちゃんを置いて、それを回すと、ターンテーブルのようにして赤ちゃんが修道院の中に入る仕組みがあったんです。シュテルニパルクの人にその話をすると、「当初、そのようなものがあったことは知らなかった。たまたまの偶然」と言いますが、中世のヨーロッパで捨て子が多く、それに対して宗教的な実践が行われていたことは知っていました。こうした歴史的な捨て子の研究は、日本でも多く行われています。

これまで匿名相談や匿名出産を支えてきたのは、カトリック女性福祉協会（SkF）やディアコニー、カリタス会といった全国的なネットワークをもつ民間の支援団体でした。とりわけ SkF は、匿名出産だけでなく、赤ちゃんポストの設置も積極的でした。しかし、その後、赤ちゃんポストの新たな設置を断念します。「赤ちゃんポストには問題がある」として、「赤ちゃんポストではなく、緊急下の女性が自身の個人情報に関する内密性を保証し、同時に自身の身元に関する情報を後に子どもに提供できるような法の整備を支持する」、という結論に至ります。「赤ちゃんポストは、一定のニーズがあるので、廃止にはしないが、これ以上はもう作らない」、という声明を発表し、事実上、「赤ちゃんポストからの撤退」を決めます。とはいえ、僕が知る限り、キリスト教会は、赤ちゃんポストに対しては、「イエス」とも「ノー」とも言っていません。妊娠葛藤相談からの撤退は奨励しましたが、内密出産も赤ちゃんポストもはっきりと拒否はしていないのです。赤ちゃんポストの運営に関しては口を出していませんが、SkF が自身で考え、「出自を知る権利」や「父親の責任問題」もあって、「これ以上、増やすべきではない」と考えたのだと思います。

赤ちゃんポストの是非についての公式見解としては、2009 年のドイツ倫理評議会の報告書が有名です。ドイツ倫理評議会は、先の大戦の反省を受けて設置された国の諮問機関で、あらゆる倫理的な問題を扱っています。この評議会で、赤ちゃんポストの倫理的な是非について話し合われました。その結果、「ノー」を尽きつけるような感じですね。ドイツ倫理評議会の報告書を読むと、「赤ちゃんポストには倫理的な問題がある」、とされています。しかし、評議員の全員が赤ちゃんポストの存在を否定したわけではありませんでした。それだけ、難しい問題だということがこの報告書から見て取れます。また、2012 年には、ドイツ青少年研究所が実証的な報告書を出します。この２つの報告書は入手可能です。

このドイツ青少年研究所の報告書が元となって、赤ちゃんポストと匿名出産に代わり、

母親の一定期間の匿名性と出自を知る権利の双方を配慮した「内密出産」の議論が活発化します。そして、2013 年９月３日、「内密出産法」（正式名称は「妊婦支援の拡充と内密出産の規定のための法律」）が成立します。子どもが 15 歳を終える時まで、母親の身元を内密にするというものです。匿名出産の場合、匿名のまま医療機関で赤ちゃんを出産してその場を去ってしまいます。それとは異なり、内密出産は、相談員だけには母親の実名を明かし、紙に名前と個人情報を書いて、それを封に入れて連邦家族市民問題省の倉庫に保管するというものです。子が 16 歳になると、その封筒の中身を閲覧する権利を得ます。その封筒の中身を見ることも、また見ないこともできます。2014 年９月に、この法律は施行されました。ガイス＝ヴィットマンさんから聞いた話ですが、彼女の相談所では、2014 年９月からの１年の間に、内密出産と匿名出産が四度行われたそうです。そのうちの二人は「匿名出産」を望み、残りの二人は「内密出産」を望んだそうです。内密出産を選んだ人は、相手がパートナーだったようです。こういう場合、16 年後に自分の名前が子に知られてもよい、と考えるのでしょう。しかし、匿名出産を選んだ女性は、性的暴行やレイプ等による妊娠だったそうです。

ドイツでは、現在、内密出産法施行後の３年間、どのサービスが実際に使われているかの正確な統計を集めています。「匿名出産」「内密出産」「赤ちゃんポスト」、いったいどれほどのニーズがあるのか、そのデータを集めている段階です。

以上、赤ちゃんポストの現在、過去、未来の話でした。最後に、幾つかの問題提起をしたいと思います。

１つ目。法の問題ですが、赤ちゃんポストを必要とする緊急下の女性、つまりエマージェンシーの状態の女性の心理に即した相談支援の法的整備が欠かせません。支援が大事なことはわかっている。制度上、どうしたら予期せぬ妊娠で悩んでいる妊婦や誰にも妊娠を打ち明けられない妊婦が相談できるのか。日本人の精神構造を考えると、ドイツ人に比べると日本人はそもそも相談しないのではないかと思うのです。とりわけ日本人は、顔で笑って心で沈んでいるというイメージがあります。また、ママさんたちと話していると、日本の女性に特有の闇というのもあるのではないか、とも思います。はたして日本の緊急下の女性が妊娠葛藤相談に応じるのかどうか、分かりません。こうのとりのゆりかごにはこれまでに 125 人の子どもが預けられていますが、ゆりかごまで来られない人は大勢いますし、また誰にも相談できない人も多数いるはずです。今なお、中絶を決断している人は年間 18 万人もいます。いったい日本の妊婦はどのようなプロセスを経て中絶に向かってい

るのかの解明も必要でしょう。そういう人たちが相談しやすい法制度を整えていくことが求められていると思います。これは暗に現状で行われている SOS 相談への批判にもなります。「いつでも相談して下さい！」と呼びかけてはいるけれど、それだけでよいのだろうか、と。緊急下の女性は社会的に弱い立場にあるので、そういう女性たちに届く支援内容を本気で考えなければいけない。この前、NHK の記者がドイツに行ったという話を聞きました。ベルリンで、ある女子トイレに入ると、個室の中にポスターがあって、「あなたは一人で困っていませんか。相談してください」と書いてあったそうです。日本の女子トイレにそういう掲示物があるかどうか分かりませんが、そういう努力が必要なのだと思います。中学校や高等学校にもそういう掲示物があったりするそうです。こうした働きかけへの努力が日本でも必要ではないでしょうか。

２つ目は「児童養護」と「児童の権利」の問題です。赤ちゃんポストは確かに赤ちゃんの命を保護していると言えるとは思いますが、それ以前に議論しなければならないことがあります。ドイツでも赤ちゃんを保護した後、赤ちゃんポスト設置団体は、児童相談所に引き渡すだけで、どういう親に預けるかまではタッチしていないんです。どんな親に育てられるかという調整もしっかりやらなければいけないと思います。今年、ある本が一冊出版されました。その本は、赤ちゃんポストに預けられた子どもの里親が劣悪で、虐待を受けて育ち、その後、拒食症になって苦しむという精神科医が書いたものでした。赤ちゃんポストで子どもの命を守っても、その後、養子縁組で失敗すれば、さらに致命的な問題になるかもしれないのです。子どもの「その後」のこともしっかりと考えないといけません。

３つ目は、自戒の念を込めて、「赤ちゃんポストはこうだよ」と言うだけでなく、もっと赤ちゃんポストをアカデミックな観点から批判的に反省していかなければいけないと思います。例えば「赤ちゃんポストは児童遺棄を助長する」という批判がありますが、これは一般的な批判であって、アカデミックな批判ではありません。学者たちが真剣に、「赤ちゃんポストのどこが問題なのか」を徹底的に突き詰めていかなければならないと思います。僕自身ももっと批判されなければいけないと思います。「赤ちゃんポストは、法的にここが問題だ、どこが問題か、倫理的にここが問題だ、あれが問題だ、これは許されないだろう…」、と批判してくれる人がいない限り、この議論は深まりません。そういうわけで、赤ちゃんポストをもっともっと批判していただきたいという問題提起です。もちろん、その際、どのようなオルタナティブがあるのか、ということも同時に問われなければなりません。

また、緊急下の女性の理解を深める必要もあります。いったいどんな女性が赤ちゃんを

捨てるのでしょうか。また、どんな女性が赤ちゃんを忌避するのでしょうか。虐待する母親の本は出版されていますが、赤ちゃんを捨てる母親を取材するのは難しく、具体的に地道に調査していくことが求められています。「駆け込み出産」も含めて、考える必要があるでしょう。「相談にくることを前提としない支援策とは何か」。恐らくパネリストの方から語られるテーマだと思います。教育の話は割愛しますが、「助けて」といえない国で、どうやって「助けて」といえるかという問題があります。自分で抱え込む人が多いです。それを補強しているのが教育かもしれません。赤ちゃんポストの問題はすぐに性教育に結び付けられやすいのですが、そうではなく、どんな状況下であっても「助けて」といえる、「人を頼る」ことを人間形成（Bildung）の問題として真面目に考えたいところです。

４つ目は、「正義を権力から守れ」、ここ関西大学の建学の精神ですが、それと関わる問題提起です。この言葉に、赤ちゃんポストの研究や実践と近いものを感じます。モイズィッヒさんもガイス＝ヴィットマンさんも、保守、リベラルを問わず、現行の公的制度を批判して新しいものを作ろうとする気概に溢れていました。「命を守る」ということは言わずもがな大事な話ではありますが、国家がやるものではなく、私たち自身の課題でもあるわけです。深い意味でのオートノミー、「自律」の問題だと思います。行政に任せないで、自分たちで行動する。モイズィッヒさんは、「市民の勇気」というドイツのビスマルク時代の言葉を好んで使いますが、この市民の勇気こそ、今のわれわれに必要なことではないでしょうか。国家に任せず、自分たちで問題解決していくことの必要性は、「正義を権力から守れ」という言葉からも読み取れると思います。また、赤ちゃんポストという問題群は、単に子どもの命を守る取り組みというだけでなく、市民社会・民主主義社会に共通の問題なのかもしれません。そこをもっと語っていけるのではないかと思います。

最後に、告知させて下さい。今年の４月に、北大路書房より、こうのとりのゆりかごを設置した蓮田先生と二人で本を上梓しました。『名前のない母子をみつめて』という本です。そこで、今日の話の「内密出産」の中身や「法」のことも論じていますので、よろしければ是非ご高覧ください。ありがとうございました。

パネル発表

司会（堀内）　最近、「関西にも赤ちゃんポストができるのではないか」という記事が新聞に掲載されました。そして先月、「赤ちゃんポスト」の関西での立ち上げが正式に決まり、提携する病院も３カ所決まったということです。そこで、最初に柏木先生から、「赤ちゃんポスト」の内実を理解していただくために、ドイツの事情を具体的、歴史的にお教えいただきました。熊本で「赤ちゃんポスト」ができた時には、日本でもその是非をめぐる議論が、一時ありましたが、その後日本ではいくつかの批判が出たくらいで、きちんと議論をすることが約 10 年、欠けてきたように思われます。そうした現状を含めて、この後、お二人のパネリストからご発表をしていただきます。

最初は、竹内みちる先生です。先生は高齢者在宅研究所の研究員をされています。先生からは「産むということと育てることを切り離して考えてみてはどうか」、という視点からお話をいただきます。よろしくお願いします。

産むことと育てることの切り離しをめぐる家族規範
――NPO 法人「環の会」の事例より――

竹内 みちる（高齢者住宅研究所研究員）

「赤ちゃんポスト」について考える時、これから紹介する NPO 法人「環の会」は「赤ちゃんポスト」ではないのですが、「産むこと」と「育てること」を連続して考える社会規範、家族規範を少し違った観点から見せてくれる事例です。今日はそれをご紹介して「赤ちゃんポスト」との相違、社会がなぜ「赤ちゃんポスト」を受け入れられないかという、私たちがもっている社会規範、家族規範を問い直すきっかけとできればと思います。

私は、現在、高齢者住宅研究所という社会福祉法人の研究所で研究員をしています。専門は社会心理学、グループ・ダイナミックスで、フィールドとしてテーマに選んでいるのが社会福祉分野となります。NPO 法人「環の会」は学生の時、初めてフィールドワークに入ったところで、これは母子支援となります。その後、高齢者福祉分野にもいっていまして、その関係で今の研究所に勤めています。働きながら社会福祉士をとり、ソーシャルワーカーでもあります。現場でクライエントをとったことはないのですが、制度的なところを押さえないといけないということで社会福祉士の資格をとりました。

今日のテーマは「産むことと育てることを切り離す」です。自分の産んだ子を自分で育てるという言説、社会規範は強固です。産むことと育てることは母にとってワンセットの一連の行為としてあるわけですが、「赤ちゃんポスト」が提起しているのは、この分離の意味もある。子を産むけれども、育てることはコミットしない。分離しているわけですが、その部分に対する赤ちゃんポストへの批判として「どうして育てないのに産むんだ」という批判があると思います。赤ちゃんポストのことを考える時、これ以外のポイントでの批判もあると思いますが、中心的なよく上げられる批判だと思いますので、ここについて考えていきたいと思います。

NPO 法人「環の会」についてですが、予期しなかった妊娠や出産条件が整わずに悩んでいる人

の相談を受ける特定非営利法人（NPO）です。「環の会」の設立の経緯、活動、活動の構造として「環の会」が、どのような考え方をとっているかについて紹介します。私が「環の会」でフィールドワークをしていたのは2004～2006年で、その後、中心人物であったソーシャルワーカーの方が亡くなられたりして、今、体制的には変わってきていますが、フィールドワークの結果をまとめた論文から「環の会」の考え方、構造についてお話したいと思っています。

「環の会」は事務所が東京にあるNPO法人で、「予期しなかった妊娠や出産条件が整わずに悩んでいる人の相談を受ける」NPO法人です。これが重要なNPO法人の活動ですが、サブとして、産みの親が子どもを育てられない場合には、特別養子縁組の援助をする活動も行っています。「設立の経緯」についてです。1991年10月に設立され、2000年にNPO法人として認証されました。設立にかかわった中心人物はソーシャルワーカーのAさんと産婦人科医師のBさんです。Aさんが亡くなった後はBさんが代表になっています。二人は菊田医師の存在を介して出会うことになります。菊田医師は産婦人科の医師で、育てられない方が妊娠した時、子どもを育てたい方に実子として子どもを渡す活動を行い、それを公表して大きな社会的インパクトを与えた方です。その影響もあって「特別養子縁組」の制度ができることにつながりました。Aさんは菊田医師の信念に共感して親に望まれずに生まれた子どもを養子として海外に送り出す活動、「海外養子縁組」に従事していました。しかし、「実際に子どもの命を守ることはできたが、その子どもの人生まで考えていただろうか。異国の地でこの子が将来悩んだ時に、相談できる場所があるのだろうか」という疑問が生まれてきました。1988年に、特別養子縁組制度が成立し、これを機に、菊田医師から独立し、すでに産婦人科医として歩みだしていたBさんとともに立ち上げたのが、「環の会」でした。

「環の会」の具体的な活動内容は以下の４つです。「予期しなかった妊娠や出産条件が整わずに悩んでいる人の相談を受ける」のがメインです。その他に、「子どもを育てられない場合には、特別養子縁組の援助をする」、「子どもに恵まれない夫婦の相談を受ける」、「一般の人を含めて特別養子縁組に対する理解を深めてもらうための啓発運動を進める」があります。相談にのることがメインで、活動の中核として妊娠に悩む女性のサポートがあります。フィールドワークの中で、どのように相談に乗っているかを調査させてもらいました。主にソーシャルワーカーのAさんが相談を受け持っていましたが、その取り組みを調べていました。相談では、相談者が置かれている状況や利用可能な社会資源を明確化し、子どもの今後について共に考えていきます。この際、中絶をさせないように働きかけるわけでもないため、中絶に至るケースもあります。産む選択をした場合には、産まれてから、育てるか育てないかの選択をしてもらいます。選択には「自分で育てる」「施設等に入れて定期的に会いにいく」「里親制度を利用する」「特別養子縁組を行う」とさまざまな選択肢があります。困っている女性がなかなか意識できていないこれらのことをいっしょに考えていき、母親がこのような選択を行うまで、期限を設けることなく待ちます。

次に、「環の会」の活動の構造を見ていきたいと思います。産みの親と育て親の両方に対する支援を行っています。産みの親は育て親に関する希望を「環の会」に伝えることができます。育て親は無条件に子どもを迎えることが要請されます。この二つを組み合わせ、日本ではなかなかないのですが、養子縁組で、産みの親と子どもの関係が法律上終了した後も、「環の会」を仲介した形で、産みの親と育て親との関係が持続しうる可能性があります。育て親のもとで暮らしているとしても、産みの親に誕生日に手紙を「環の会」を通じて送るであるとか、縁組が成立した後も、産みの親との関係を継続しうるようできる限りの支援を行う体制を整えていくというところが珍

しいポイントです。一般的に、日本では、養子縁組斡旋機関の扱う縁組のほとんどが、養親子家族と産みの親とのコミュニケーションが一切行われないことが主流ですが、「環の会」が仲介する形で関係性が継続する形を「セミ・オープン・アダプション」といいます。

予期しない妊娠の相談にどのようにのるかについてですが、相談にのる時、時期によっても、その人の状態によっても、話すことは違うと言います。大きく分けると「妊娠22週」という中絶可能な時期か、それ以降かで違ってきますが、「妊娠22週未満」であれば、お母さんが「中絶するしかない」と固まっている場合は安全な病院を紹介する。迷っているのであれば、どういう可能性があるかをいっしょに探索する。「22週以降」であれば、まずは、「生まれるまで健康な子どもを産むために一生懸命頑張ろう」というアドバイスを行うといいます。

育て親に対して産みの親をどのように表象するかです。「環の会」では育て親が子どもを迎えるまでには、「説明会」「面接」「育て親希望者登録」「登録育て親希望者研修」「家庭訪問調査」「夫婦体験子育て研修」「子どもの引き取り」「縁組手続き」というプロセスがあります。登録育て親希望者研修では、育て親希望者の産みの母に対するイメージを変化させるプログラムが存在します。世間一般の人が抱いているであろう産みの親に対するイメージを参加者が出し合うという過程があり、参加者自身の無自覚な偏見を自覚し、自分を変える決意が要請されます。出産時のビデオを見て、産みの親が尊重されるべき存在であることが強調されます。産みの親は「かけがえのない命を宿らせ、おなかの子の命を育み、命がけで産んだにもかかわらず、子どもの幸福を願って手放すという苦渋の決断をなした存在」として意味づけられていくというプロセスを経ていきます。

亡くなる前のインタビューですが、産みの親が子どもを育てないことについて「環の会」代表者であったA氏の語りを紹介します。「(私は) 価値観として、子どもを縁組することが、悪いと思えない。(なぜならば) もうすでに、「環の会」を通して多くの (子どもを思っている) 産みの親に会ってしまったからだ。世間一般の感覚から言うと産みのお母さんは子どもを捨てた悪者のように扱われる。昔国際養子をしているときに中間斡旋団体の方に「産みのお母さんは子どものことなんてなんとも思っていない」というふうに言われていたが、ある産みのお母さんが赤ちゃんのパスポートを作る際に、一目会わせてほしいと言ってきた。子どもを思っている親の気持ちは、やはりあるのではないか。子どものことを何とも思っていないというのは違うのではないのかと思って、逆に産みの親に「子どもに会いたい」とか言わせないような環境があるのではないかと思われた」と述べられています。

「子を産む」ことと「子を育てる」ことが、一般的にはワンセットの一連の行為としてあって「なんで育てないのに産むんだ」という一般的な批判はあるのですけれども、「環の会」がもっている規範として「産んだお母さんもあるし、育て親もある、その相互が協力しあっていく関係をつくっていくにはどうしたらいいか」という問いの立て方になっているのではないかと思います。逆に「自分が産んだ子を、ちゃんと社会が望むような形で育てなければ失格である」という社会の規範がある中で、それに違反した人は違う形で子どもに対してサポートを行いにくい場合もあるのではないかということを示しているのではないかと思います。この規範が強いことによって規範を逸脱した人に対するネガティブなイメージで、産みの母の、その後の参与を疎外することもあるのではないかと思います。「ちゃんと育てなかったら産んではいけない」という規範が「赤ちゃんポスト」であるとか、予期しない妊娠に悩む女性に対してあり、緊急下の状況ではない私たちの一般の子育ての中にも「ちゃんと育てなければ産んじゃいけない」「ちゃんと育てないとい

けない」という強い規範が、ある種の息苦しさを生んでいる部分があるのではないかと思います。私自身はこのことは、「赤ちゃんポスト」や「予期しない妊娠の悩みがある女性」だけでなく、一般的な子育ての問題にもつながるテーマと思っています。その話については、次の鮫島先生がしてくださると思いますので私の方はこれで。ご静聴ありがとうございました。

司会　ありがとうございました。次に鮫島先生には子どもを育てる人をどう支援していくか。「子育ち」支援から「子育ての担い手」支援へということで、お話を伺います。先生は京都光華女子大学健康科学部看護学科で講師として教鞭をとっておられます。よろしくお願いいたします。

「子育ち」支援から「子育ての担い手」支援へ

鮫島 輝美
（京都光華女子大学健康科学部看護学科講師）

普段は看護師を養成する課程で教えています。専攻が「理論看護学」と「グループ・ダイナミックス」であり、大学院は竹内先生と同じ出身で、考え方としては同じ枠組みで研究を進めています。子どもが二人おりますので子育ての当事者であり、その体験から１本論文を書きました。私自身、母親としてどう育っていったか、「母親育て」をしている福井母乳育児相談室の紹介と「赤ちゃんポストで語られていないこと」について、また社会が子育てに対して無関心だとは思いませんが、その方向性がどうなっているかを学問的に考えていくことが重要だと考え、私の立場からは「『子育ち』支援から『子育て担い手』支援へ」、と題して問題提起させていただきたいと思います。

現在、夫１、娘２の４人家族です。大学を卒業した後社会人をしましたが、バブル世代で会社が倒産し、１年くらい今後をどうするか悩んで、「引きこもり」という言葉がまだなかった時代でしたが、３カ月くらい家から出られなくなって 10 キロ太った経験があります。その時は、周りの人に助けていただき、塾講師としてもう一度社会復帰しました。同時に、高校生の時に拒食症の体験をするような感受性の強い子だったので、そういう方の支援をしたいという思いから、小児科の心療内科で心理士と医師がタッグを組んで支援しているチームに、ボランティアとして入れていただきました。主に、登校拒否の保護者・お子さんの支援に関わらせていただいたのですが、なぜ「一人の人間」を診るのに、心は心理士、体は医師と分けるのか不思議に思い、「人間を分けないでみたい」と考えるようになりました。その頃、たまたま相談した人が看護部長の経験のある方で、「それは看護よ」といわれ、何故か腑に落ちて、看護大学に進学しました。看護師になるつもりはなかったので、その後、苦労し、さらに実習にいった時も全くうまくいかず、現場を知らないといけないと感じ、卒業後は看護師として働きました。その後、看護大学の恩師に母校に呼び戻していただき、助手をやりました。その頃にグループ・ダイナミックスと出会い、「心と体を分けて考える人間観を疑う」ことを大学院で学び、今のポストに至っています。

「先生のご専門は何ですか？」とよく聞かれますが、私自身は「共生社会の構築、病や障害をもっても社会から“疎外”されずに生活するために必要な支援とは何か」を考える立場だと考えています。

理論看護学とは、看護学の中でもまだ確立された分野ではないのですが、助手の時に所属して

いた講座名が「理論看護学」でしたので、これを構築していくことが私の使命だと思っています。ナイチンゲールも理論家の一人として位置づけられていますが、理論とは現象の切り取り方なので「どのように現実を切り取っていくか」ということと、それに「どう支援していくか」を組み合わせて考える実践学だと考えています。

倫理学との接点ですが、現在、４年生に「看護倫理」を教えております。「看護、支援とはどうあるべきか」を考える学問なので、倫理学との接点があると考えています。また、私自身の信仰的基盤はクリスチャンですが、現在所属している京都光華女子大学は東本願寺系列の大学ですので、「仏教看護論」という授業があります。残念ながら、「仏教看護」とうたわれるほどには、看護学の教員側にあまり学問的基盤がありません。そのため仏教学の教員が教えています。その方とのご縁があり、「仏教看護論」の授業助手を５年ほどさせていただいているのですが、私としては大事な学際領域だと思っています。学生たちと考えていることは、今の医学は「死んだら終わり」という姿勢ですが、「死んでもその先がある」という死生観を基盤に、命にかかわる問題を考えるとどうなるのか、という問いです。今、教えていただいている先生は、元医学部で生命倫理を教えておられた僧侶の先生であり、この方といっしょに、この問いについて学生と考えているという点で「生命倫理」とも接点があると思います。

「グループ・ダイナミックス」におけるグループというのは、一人の人間だけを見ていても解決しないので、二人以上の集合体を意味し、静止画で見るのではなく、その動態プロセスを考える実践学です。ア・プリオリなものは何もない、つまり、最初から、あたかもそうであるというものはないとする研究哲学で、問うのは「差異」と「関係性」だけです。「何が違うのか、そこにどんな関係性があるのか」しか問いません。もう一つはア・プリオリに見えているものに対して、私たちが気づいていない前提とは何か、ここを疑うことで、問題を解決していこうという研究アプローチです。私たち研究者の役割は、実践現場で使われている言葉を豊かにしていくことであり、「実践をベターにしていくための言説空間を豊かにする」という言い方をしています。

子どもを産み育てる体験の中で感じたことですが、私は、あまり「いいお母さん」ではないと思っています。例えば、妊娠した途端に「もうあなた一人の体じゃないんだから」といわれ、自転車に乗っていると「なんで乗っているの」と行動制限されて、「なんて窮屈な世界なんだろう」と思いました。30 歳を超えての妊娠だったので、不正出血をした途端、職場を病棟から外来に飛ばされる経験をして、「なんで私の中では何も変わってないのに体の変化、妊娠だけで外側の私の扱いがどんどん変わっていくのか」と違和感を感じました。

一人目はそんなピリピリした状態で母親になったので、子どもの夜泣きがひどく、地獄だったのは３～５カ月くらいの時でした。朝、夫に「バイバイ」といった瞬間から、しゃべる人が誰もいない。テレビをつけて、泣き続ける娘と二人きりの生活、どんどん追い詰められていく。おっぱいは痛いし、どこに相談したらいいかわからない。困って育児本を読むが、この痛いのを誰も解消してくれない。「誰か助けてよ」と子どもを腕の中に抱きながら、「このまま落としたら死ぬよな。この子いなくなったら私、楽になるよな」と追い詰められて考えたことにも罪悪感を覚えて、「私は母親失格や」と、ほとんどノイローゼになって。それを救ってくれたのは大学の友だち、たまたま私より先に出産していた友人でした。「考えることと実際にやることは違うよ」、と言ってくれました。その一言で「考えてもいいけど、やったらあかんのや」と思えて、ちょっとガスが抜けた感じがしました。主人がセンシティブな人なので子どもが夜泣きをすると、主人は別室に逃げてしまって、私一人残されました。夜中、２時間くらい外を歩くと寝るという娘だったの

で、毎晩，泣き出す２時くらいに家を出て、国道を子どもを抱いて歩いて、子どもが寝たら家に帰るという生活をしました。

母乳が出ないことも罪悪感になりました。母乳が出ないと「母親という身体」は欠陥品になる。母乳も上手くいかず、職場復帰が決まっていたので「おっぱいをやめよう」と考えていました。その時、出会ったのが「福井母乳育児相談室」を開いている変わった助産師さんであり、そこでほぼ死にかけていたおっぱいを復活してもらい、上の娘は３歳までおっぱいを飲ませる体験をさせてもらいました。

二人目を出産するのですが、またアレルギーっ子で、米アレルギーでした。そのため親子で２年間くらい主食が、じゃがいもとサツマイモという生活をしました。ドイツ人にもなれる、戦時中も耐えられると思うくらいで、毎晩４時半に起きてオーブンで１日分のイモを焼く生活を２年間続けました。

これが福井母乳育児相談室です（写真）。桶谷式というと母乳マッサージ法で、普通は予約して母親と先生だけで、個室で母乳マッサージをするのですが、ここはそうではなく、大部屋になっていて、この台（福井氏マッサージをする台）の前で母親がみんな待っている。福井氏の前には赤ちゃん、寝返りをうてるまでの新生児がいます。「おっぱい先生」の福井先生に、順番をいつ呼ばれるかわからないので、弁当もちで朝行って、昼ご飯を食べて夕方帰るという生活でした。最初はイライラしたのですが、慣れてくると面白くて、こんな感じでおっぱいを飲ませて、どれだけ飲めたかも測れる（写真）。他の子どもを見ることができるので「うちの子、こんなところ変わっているや」とわかるんですね。うちの子の特徴もわかります。順番がきたら「子どもをお願いね」と他の母親に預けて、おっぱいマッサージの台に乗るので自然と子どもを手放す。こうして他のお母さんに助けてもらう体験をたくさんしました。「一人で育てなくていいんだ」ということを、ここで教えていただいた気がします。５年くらい通ったので慣れてくると、他の子どもを抱っこもするし、自然と他の子どもも同じようにケアする助け合いが生まれます。

「母親育ての場」福井母乳育児相談室。福井氏は変わった方で、助産院だけどお産はとりあげない。母乳育児の相談しか、しない。彼女がいうには、「出産から思春期」まで長期に渡る子育て相談をすることが大切なのだと。指導は厳しくて、「週１回以上通えない人は来るな」と言われます。抱っこの仕方から飲み方、私のおっぱいの癖などを学びます。さらに、子どもの飲み方が下手だと、一部の乳腺を飲み残すので、乳腺炎を起こす。乳腺炎を起こすと、おっぱいは基本甘いんですけど、塩辛くなる。塩辛いので子どもは飲まなくなります。炎症を起こすと子どもの飲み方でわかる。体って不思議だなといろいろ教えてもらいました。

母乳育児をベースに病気になっても悪化させないようにする。下の娘は、重度のアレルギーっ子でしたが、ほとんど薬も飲まず、病院もいかずに育てました。ここだけ聞くと語弊がありますが、熱が出ると、お尻からユキノシタの液を入れるとか、伝統的な手当て法を用います。漢方薬も使います。漢方薬を母乳で練って上顎につけて飲ませるとか、どこでも教えてもらったことがないことを教えていただいて、さらに病気の時は、24 時間、電話対応をする。困っていたら何時でも起きて電話に出てくれるのです。こうして家で病気の子どもを看ていきます。その中で私が学んだことは、「私の子育て、これでいけるわ」ということであり、自信になりました。

「赤ちゃんポストで語られていないこと」は、「愛の行為」としてのケアは語られているけど、「労働（ワーク）としてのケア」は語られていない。ケアワークは語られていないということです。坂本恭子先生のお話も出ましたが、「なんで捨てるんや」という問いがあり、「かわいいと思

わないということが、わからない」と、よくいわれるのですが、一つだけいえることは「ケアされるものの必要さが語られていないのではないか」ということです。泣き続ける子を黙らせるのは大変です。投げ出すこともできない。それが 24 時間、いつ起こるかわからない。寝かせてもらえない時、泣いている子どもを泣きやませるためには、口を閉じるしかない。（口を塞ぎながら）こうしたら黙ります。「殺そう」という思いもないけど、ただただ今「黙ってほしい」だけ。「もうお願いだから勘弁してちょうだい」というストレス。「ケアの受け手」のニーズに応えられない辛さ。泣いている、何か訴えているが、わからないんですよ。それを母親として受け取れていない。一生懸命対応するが、限界がくる、人間なので。「母親失格ではないか」という強烈な社会規範のストレスに潰されそうになるのです。

上野千鶴子先生の『ケアの社会学』の中では、今まで議論されていないケアについて、支援について議論されています。必要なことは、「ケアに対しての人権的アプローチだ」といっています。今、語られていることは、赤ちゃんの権利、「ケアされる権利」、「ケアする者」の資格、要件は語られている。でも「ケアすることを選択する権利」、「ケアすると決めてやる権利」が全く語られていないのではないか、このことが竹内先生の話と通底するのではないかと考えています。

あと介護でもいわれると思いますが、「大人しくケアを受けるという義務」が、ケアされる側にある。大人しく、こちらのいうことに従うことが前提とされているのではないか。要介護者が「かわいい」「憎い」となるのは、この関係からくる。そして「ケアの自己決定」という軸と、ケアを「受け手」「与え手」で分ける軸、この二つの軸が新鮮です。竹内先生がいわれた「ケアすることを強要されない権利」が、ケアする側にあるのではないか。この権利そのものは「赤ちゃんポスト」では議論されていないと思います。

同時に障害者のケアでいわれていますが、「ケアされることを強制されない権利」、つまり「大人しくこっちのケアを受けろ」と強制されない権利があるのではないかと。子どもの場合、ニーズについて自分ではいいません。ここから、まだまだ学問的に「赤ちゃんポスト」問題には、議論されていない部分があるということがわかると思います。

最後に、子育て支援策を社会問題化する場合に考えるべきことは何でしょうか。子育て支援は、国からの委託事業であり、「子育てをきちっとやりなさい」という方向での支援がたくさんあります。国から母親が健全な国民を育てることを委託されているのですが、「母親の自覚がない、能力がない、うまくやれていないから、それを専門家が助けなさい」という構図が前提とされて、「子育て支援」の中の議論が行われているのではないか、と論文の中で指摘しました。

必ず問題にされることは「母親の能力不足」です。お母さん自身の当事者性は全く問われない。専門家の支援が入り、「専門家、知識や技術のある者が無力な母親を支援する」という構図から抜け出ないと、いつまでもお母さんは自立しない。母性神話を指摘する議論の中で出てきたのは、実際、子育て支援をしているボランティアから「ボランティアの支援が入ると、お母さんはどんどん受け身になっていく」という声があがることです。「果たしてお母さんのための支援になっているかどうか、疑問だ」という声が実践者からあるのは、この関係を見直さないからだと思います。この「有能者–無能者」関係を問わずに、お母さんが困っていることだけに手を出すと母親はやらない。楽な方を選びます。それが人間ですから普通です。でもおっぱいルームでやらされたことは、とにかく「私がやる」んです。困った時は必ず助けてもらえます。「私がやる」、ここはおかされない。「あんたの子やろ」と。やっている時は大変ですが、支援者は「子育てができるようになるために支援が必要な時は支援を与える」という協力者の立場を絶対に出ないことが、と

ても大切ではないかと思っています。

今、「子育て支援」で目指されているのは、「変な大人をつくらない」ことです。つまり、社会的な犯罪を犯さない、引きこもりをしない、問題児をつくらないことであり、予防的な「社会の安全保障」の色が濃い。私としては、まずは「『困っている人を助ける』という視点から助けませんか？」といいたい。優先順位としての「人間の安全保障」です。生きる、生活できない人に、ちょっと手を貸すことが大事ではないかと思っています。ケアの現場で「苦しい」ことが起きやすいのは、相手がいるので「今までうまくいっていたことが、うまくいかなくなる」ことが増えるからです。母親をやってみて感じたことは「今まで努力で全部解決できたことが、その努力が全く通用しない世界がある」ということでした。私がいくらいいお母さんになっても、娘は泣き止まない。まさに「子育て支援」を必要とする現場は「今までうまくいっていた、いいと思っていたことが全く通用しなくなる、意味がなくなる」という両義性が露呈する場だと思っているので、だからこそ「どういう枠組みで、どういう言葉を使って、どういう関係を前提として、どう社会が支援していくか」ということが大事ではないかと思っています。私からの発表は以上です。

コメント・質疑応答

司会（堀内）　ここからは講師の柏木先生、パネリストの竹内先生、鮫島先生に加えて宗教倫理学会から関西大学非常勤講師の岡野彩子先生に入っていただきます。最初に、岡野先生から総括のコメントをいただきたいと思います。

岡野　柏木先生のご講演では、どのようにしてドイツで「赤ちゃんポスト（Babyklappe）」が生まれて来たのかをご提示いただき、とても興味深かったです。日本の赤ちゃんポスト「こうのとりのゆりかご」は、熊本の慈恵病院にせよ、関西圏での設置プランにせよ、主にカトリック系の動きが中心になって生まれて来ました。そこには、できるだけ中絶を回避しようとするカトリックの倫理が働いていたと思います。一方ドイツでは、先ずは予期せぬ、望まない妊娠をした時の「妊娠葛藤相談」が始まり、後に「匿名出産」と「赤ちゃんポスト」という二つの方向が出て来た。妊娠葛藤相談と匿名出産が主にキリスト教系の動きであるのに対し、赤ちゃんポストは自由主義的・民主主義的な動き、ということでした。

ドイツの赤ちゃんポストを創設した「シュテルニパルク」は、日本でも知られている「森のようちえん」も運用していて、個性的な教育をなさっているところですよね。そのシュテルニパルクの創設者ユルゲン・モイズィッヒは、アドルノが言う「アウシュヴィッツ以後の教育」に取り組んでいた。私の専門分野は、哲学と宗教、とくにキリスト教で、ドイツには７年ほど住んだことがありドイツ語の翻訳もしていますが、主にヒトラー時代の抵抗運動、とりわけナチスに抵抗して処刑されたディートリヒ・ボンヘッファーというプロテスタントの牧師の思想を研究しています。ナチスに対する抵抗。これは「アウシュヴィッツ以後の教育」と根底でつながっていると思いますが、それが赤ちゃんポストとどうつながって来るのか。「命を大切にしなさい、集団殺戮してはいけません」と原理的にいうことは簡単ですが、それを実際にどうするか、自分に何ができるのか、それを考えることが問われていると思うのです。シュテルニパルクがあるハンブルクは、ドイツ北部に位置する商業の栄えた港町で、大阪と姉妹都市でもあります。冬は寒く、赤ち

ゃんが夜中に教会や病院の前に置き去りにされたりすると、発見が遅れて凍死してしまうことがあった。では、どうすればそうした赤ちゃんを救えるのか。赤ちゃんポストは、民間からの、そうした発想から生まれて来た。赤ちゃんを遺棄するという否定的現実に対して、自らが考え、行動する。そうした力を持つ子どもの育成という、実践的な教育から出て来たものでした。

ドイツでは「人間の尊厳」、「命」を敏感に感じ取って行動するところがあります。「命の尊厳」というとカトリックの場合「胎児」がかかわってきますが、日本では「胎児の命」といってもピンとこない、深く考えてこなかったようなところがあります。実際に中絶を経験した人がどんなに深い心の傷を負われたか、あまり想像できていない。経験者でないとわからないこともあります。この話題はひじょうに繊細で、非難めいたことを言えるような問題ではない。中絶を経験した人が傷ついていないかのように言うのは、慎んだ方がいいと思っています。

胎児の命を考える。カトリックは「卵子と精子が出会う受精の瞬間を命の誕生」と考えますので、エンブリオも胎児も立派な命です。それを中断させてしまうことは、小さな命を死に至らしめることになる。それに対して「聖書のみ」に基礎を置くプロテスタントは、「中絶」に関してはっきりと打ち出しにくいところがあるように思います。聖書には中絶について直接的な記述がないように思いますが、小原先生、それでよろしいでしょうか。〔会場の小原先生：「はい」〕ナチス・ドイツといえば「断種」とか「優生思想」があった時代です。先ほど述べたディートリヒ・ボンヘッファーはそれらに対して――直接お母さんの命にかかわるような場合は慎重な姿勢をとっていますが――反対意見を書き残しています。処刑されてしまうので、死後にしか世に出ませんでしたが。中絶に関しては、胎児はすでに人間か否か、その時期がたびたび問題になりますが、そうした疑問は、とにかく神がここに一個の人間を創造することを望んだこと、その生命を意図的に奪い中断させる行為だということ、この明らかな事実を混乱させるだけだと（Dietrich Bonhoeffer Werke [DBW] Bd. 6. *Ethik*, Gütersloh：Chr. Kaiser Verlag, 1998, p.203）。そうしたことを、あの時代に書いています。教会として打ち出すことはできませんでしたが、個人ではそうした人物もいました。マザー・テレサの場合、カトリックの教義に従い、卵子が受精した瞬間からすでに一人の人間、神の似姿に造られた子ということになる。聖書には「いと小さきもの」というイエスの言葉があります。「もっとも小さき者の一人にしたことは、まさに私にしたことだ」（マタイによる福音書 第 25 章 40 節）と言うのです。マザー・テレサにとって、まさに胎児は「いと小さき者」ということになります。それは、社会的に追いやられている人、いわゆる社会的弱者にもあてはまります。また「隣人愛」という言葉はさまざまに理解されますが、私に隣人であることを要求している、助けを求めているのは、まさに隣人でしょう。助けを求めている。命を奪われそうになっているならば、それを阻止することは、一つの「隣人愛」になるわけです。宿った命は、すでに神が始められた神聖なものであり、また母体も神聖なもの。命は不可侵であり、神が始められたことであって、侵すことができないもの、ということになると思います。

シュテルニパルクの場合は、実際に赤ちゃんの遺棄という現実を目の当たりにして、今、何ができるのかを考えて実行したわけです。ドイツには赤ちゃんポストが約 90 箇所あるということですが、あちこちでいろいろな人が自分でつくってしまう。例えば牧師が、いまだ一人も預けられていないけれど、自分の教会につくるとか。日本では想像しにくいですよね。その行動力はすごいなと。考えたら即、行動する。訴えることがあると、すぐ意見表明する。私がドイツにいた７年の間にも、学生によるデモがしょっちゅうありました。柏木先生のお話でも、ユルゲン・モィズィッヒの好きな「市民の勇気（Zivilcourage）」という言葉が出て来ましたが、勇気ある行動

がスッと出て来るところがあります。では、ドイツ人はもともとそうだったのか。いや、ヒトラーの時代は全体主義になっていたわけで、全然違ったわけです。戦後、どうして日本とドイツで、批判精神、判断力、実践力にこんなに差がついてしまったのだろう、と思います。熊本に赤ちゃんポストが設置されて十年くらいたつのに、なぜ２つ目が生まれなかったのか、ということも。ついに関西でという計画が進められていて、関西人としてうれしいと感じていますが。カトリックの動きが主な推進力となったことに関しては、教義的な問題もあり、積極的に命の問題に関われるところが大きかったのではないかと思います。

柏木先生に１つお尋ねします。「西ドイツでは 1970 年頃から妊娠中絶に関して激しい議論が行われ、新立法は憲法違反とされた」というお話でしたが、1970 年頃といいますと、新立法、つまり中絶に関する法律が 1969 年に変わったことが原因で引き起こされた議論、と理解してよろしいでしょうか。〔柏木先生：「そう、そう」〕1970 年代ですと、フェミニズムの動きも関係しているのでしょうか。日本でもその頃、優生保護法の改正をもって中絶に関する法律が変わりました。日本は戦後の混乱の苦しい時代に中絶が認められましたが、徐々に経済的にも豊かになり、労働力不足で人口の増加が望まれるのと時を同じくして、中絶可能な時期が短縮しています。戦後妊娠８カ月が間もなく７カ月に変わり、1970 年代の右肩上がりの成長を続けていた時期に６カ月（23 週 6 日迄）となり、1990 年代に今日の 22 週未満に至りました。胎児の母体外における生存可能性の他にも、人口問題を考慮して、国が決めていくところがあるのかと。

赤ちゃんポストを批判する声の中に、「不義の子を産むのは許せない」とか「育てもしないのに産むのは」と、石を投げつけるかのような言動がちらほら出てきますが、キリスト教倫理との関連で考えると、ヨハネによる福音書の「姦淫の女」というエピソードが思い浮かびます。当時、古代イスラエルですが、ユダヤ教では姦淫した女の人は石打で死刑になっていました。ある日、女の人が捕えられ、律法学者たちがイエスを試そうと呼びに行く。するとイエスは、「あなたがたの中で罪をおかしたことのない人だけが、まず石を投げつけなさい」と言うのです。一人、また一人と去って行き、そして誰もいなくなった。イエスは「誰もいなくなったね、私もあなたを罰しません」と言って帰してやる。ボンヘッファーが獄中で書いた手紙の中で「強い罪」と「弱い罪」（DBW Bd. 8. *Widerstand und Ergebung*, Gütersloh: Chr. Kaiser Verlag, 1998, p.511）について書いているのを想い出しました。ゲーテやナポレオンは必ずしも貞潔な夫ではなかったからといって、罪人だということになるだろうか。聖書は、あちこち罪を嗅ぎまわるようなまねをいっさいしない。問題になっているのは、弱い罪ではなく強い罪なのだ、と。そのようなことを書き残しています。強い罪は、例えば、天才にあっては傲慢、市民にあっては自由に責任を負うのを恐れること。弱い罪は、弱さからの罪とでも言うのでしょうか。「姦淫した女」の話にあてはめて考えてみますと、弱い罪をおかした女性に対してイエスは、「もうしないでね」と言って帰してやっている。パウロなどの理解によれば、十字架に掛けられたイエスは、人間の罪を背負って死んでくださったとされます。ですからここでイエスの剣は、むしろ強い罪、石を投げる方に向けられているのではないか。イエスの教えというのはそういうものだったのではないか、と思えて来るのです。

竹内先生は、「＜産むこと＞と＜育てること＞の切り離し」の可能性についてご提言くださいました。するとお母さんが二人になる可能性がありますね。さらに生殖医療の発展を考えると、代理母が加わることも考えられます。そうしますと、遺伝上のお母さん、産んでくださった代理母、そして育ててくださったお母さんの三人を持つ可能性があります。いっそう複雑になるわけです

けど、そういうこともあるかもしれない。そうすると、今日のお話でおっしゃっていたように、遺伝上のお母さんのことを「産んでくださった」お母さんだ、と子どもに言えなくなってしまいますね。

「環の会」では中絶の可能性は必ずしも排除されていない、というお話でした。中絶した女性へのケアは何かなされているのでしょうか。なかなか実際に経験する前は想像できないと思いますし、まして男性なら、もちろんそうでしょう。ある日調べものをしていて偶然、インターネットで中絶された胎児の写真が公開されているのを見つけました。赤ちゃんは何週か超えるともうはっきりわかるぐらいに人の形をしていて、12 週を超える中絶では、分娩されることになる。人工的に陣痛を起こして、出産と同じような方法で出てきてもらう。それ以前ですと、掻き出したり吸い出したりする方法ですが、頭など大きいので、砕いたりします。そのような状態で出された赤ちゃんの写真がネットに出ていて、それを目にした時なぜか、ドイツにいた時にナチスの絶滅収容所をいくつか訪ねたのですが、ガス室でたくさんのユダヤ人の遺体がマッチ棒のように重なっている写真が記憶によみがえって、なぜかそれらの写真が重なって、スーッと血の気が引くような感覚におそわれたのです。私の個人的な経験で、言葉にしてよいのかもわからないのですが、何かそうした怖さを感じてしまった。きっと多くの人が中絶する前は、知らない。どういうことが自分に起こるのかを。知ったらすごく傷つく、苦しむと思うのです。そういうことを知っていれば、何か変わるかもしれない。もし中絶した人がいても、けっして安易な言葉で傷つけることを言って欲しくない、とその時に思いました。

また、やはり経験からふと、将来的に「環の会」の人たちは親の扶養問題や財産問題などで縺れが生じたりすることはないのだろうかと、そんなことまで考えてしまったのですが。

ところで補足しますと、「出自を知る権利」に加えて「産みの親から養育される権利」というものがはっきり前面に出てくるのは、意外に最近のようです。1989 年になって、国連の「子どもの権利条約」が採択されてからだと思います（日本では 1994 年 5 月に国内法として施行開始）。もともと 1959 年に、南米のウルグアイが「両親が誰であるかを知る権利、出自を知る権利」を条約に盛り込むことを提案したけれど、却下されている。なぜなら、すでに匿名出産や秘匿養子縁組の制度があるアメリカなどが反対したからです。困難をもたらすと。嫡出子か非嫡出子かを不用意に暴露しかねない、と多くの国が反対した。日本もこの時は、両親が誰か知らない方が子どもにとってより利益になることもあると言って反対しました。それが 1989 年になって、アラブ 10 カ国（エジプト、アルジェリア、イラク、クウェート、ヨルダンなど）が「父母を知り、父母に属する権利を有する」という「出自を知る権利及びその人たちに属し、育てられる権利」を提案して、採択に至りました。ですから、ずいぶん昔から当然の理念として掲げられていたわけではありません。

鮫島先生はクリスチャンでいらっしゃるのですね。そうですか、プロテスタントですか。今日のお話の中で、ご自分の育児経験から、「もしこの子がいなかったら楽になる」とまで考えてしまった、そこまで追い詰められたことがあった、と。日本は昔なら農家が多く、お母さんもいっしょに農業に従事していましたから、子育ては母親だけの仕事ではなかった。戦後、核家族化が進んでいって専業主婦が持ち上げられるようになると、一人で子育てと家事をしなくてはならなくなった。ものすごい重圧だと思います。一人で子育ての責任を負うことになり、ストレスと圧迫感が続く。そこまで追い詰められて、ノイローゼになることもある。今日の発表で妊娠中のご経験についてもお話くださいましたが、以前に鮫島先生とお会いした時、「子どもはエイリアンです

よ。だって自分の心臓とは別に、こっちでもドクドクいっているんですよ」と言っていらしたのが印象的でした。それくらい大変なのだと。妊娠は、ただすばらしいだけのお花畑のように描かれることがありますが、もう少しリアルに描いてもよいのではないかと思います。こんなに大変なことをわかってもらえるように、もっと言葉にしても。

鮫島先生のお話で私がとくに関心を持ったのは、「赤ちゃんポストで＜語られていないこと＞」の中の、ケアの自己決定性をめぐって提示された「強制されない権利」です。一方で、親の側の「ケアすることを強制されない権利」。言い換えれば、「ケアすることを選択する権利」でもあります。これは竹内先生のお話ともつながって来ますね。他方で、子どもの側の「ケアされることを強制されない権利」。確かに、子どもは自分で選択することができない。大問題になった『明日、ママがいない』というテレビドラマがありましたが、芦田愛菜ちゃんが演じた役の女の子が、「捨てられたんじゃない、私たちが親を捨てたんだ」といったような台詞を言うシーンがありました。確かに、子どもの側にも選択の権利があっていいのではないか、と考えさせられます。

匿名で預け入れることができる赤ちゃんポストは法的に「グレーゾーン」ということになりますが、日本において「匿名性」というものは、想像以上に重大な意味を持つように思います。人知れず行うことを強く望むことがあります。だからこそ、これまで赤ちゃんポストには 125 名も預けられている部分があるかと思います。幼い子どもの虐待、とくに生まれて 24 時間以内の嬰児に手をかけてしまうケースが多くあると聞いていますが、そうした虐待を未然に防ぐための一つの選択肢としても、赤ちゃんポストは意味を持つと思います。

柏木先生がご講演の最後で、４つの問題提起をしてくださいました。１つ目の「法・制度」のところで相談支援システムについて述べられましたが、ドイツではたとえば女子トイレにポスターが貼っていたりするのはすごいなと。確かに「相談に来て」と言うだけでは、なかなか来られないでしょう。日本女性は産婦人科に行くだけでも足が重くなりがちです。知り合いの看護師さんが、日本では乳ガン検診を受けてくださる方が少ないとおっしゃっていました。婦人科に行くのもためらう。何か行きにくい。そうしたことも含めて思うのです、「性」に関して女性が積極的に行動することを阻む何かがあると。

また「教育」に関しては、ただ性教育をするだけでなく、問題解決能力の育成についてご提言くださいました。まずは危機的状況下において、「助けて！」と言えるようになることだと。日本では「同調圧力」が強く、耐え忍び、「助けて」と言えずにいる傾向が強いということでした。このことに関しては、午前中の小田先生のご発表の中でも、宗教との関わりで述べられていました。キリスト教のような一神教では、超越神と自分との結びつきが強い。そのため、例えば神道と比べると、「個」というものがより強く形成されるのではないかと。ただ、ナチスの時代にはそれが吹っ飛んでしまっていたと思いますが。しかし、そこからの建て直しが戦後ドイツにはあった。日本の場合は、そういうものがあまりなされてこなかったと感じるところがあります。

司会　ありがとうございました。岡野先生のコメントについて簡単にお答えいただければと思います。

竹内　「環の会」では中絶をさせないように働きかけるわけでもないため、中絶に至るケースもある。「中絶しか方法はないの？」と再考を促す場合もあるけれども、それに耳を傾ける状態にない場合には、無理に説得はしないという方針でした。実際に中絶となると医療者から言われたことで不安になることもあるので、中絶後のフォローもサポートの一つとして捉えられていました。

「環の会」が結成されて 12 年間くらいの時点のデータで、育て親の家庭に迎えられた子どもは

152 人、その 96%が特別養子縁組を結んでいます。特別養子縁組を結ぶと、産みの親との法的な関係性が解消され、新しい親との法律的な関係性が結ばれます。そのため、財産分与等の法律的な問題は、クリアになります。特別養子縁組は産みの親との関係は法律上、一回、切れることになります。ただ出自を知ることに関して「環の会」では産みの親と法律的ではないが、関係性が継続するということで、「テリング」といって育て親は、産みの親の存在を子どもに伝えることになります。そこでは３つのことを伝える。１つは出自に関わる事実（産みの親が自分たち育て親とは別に存在していること等)。２つ目は産みの親の思い（子どもの幸せを考えて環の会を探し、育て親である自分達に託してくれたこと等)。３つ目は育て親である自分達の思い（育て親として私たちはあなたを迎え入れ、とてもうれしい等)。出自も重要ですが、子どもにとって理解可能な形、よい形で継続的にしていく、それも一回いって終わりではなく、継続的に産みのお母さんと育て親と子どもの関係性を、よりよく形づくれるように、ということかと思います。

柏木　ドイツでは、半分開かれた養子縁組も制度化されているので、ドイツではあたりまえですが、日本では、あえて話さない限り、理解されないということが、憂うべき現状です。もう一つ、トイレのポスターの話。匿名でブログを書いていますが、それが３年前に炎上してヤフーニュースで３万件以上、コメントがきた。ドイツではポスターで「困っている人がいたら助けますよ、匿名でもいいから相談してください」と。日本の厚生労働省のポスターは年１回、虐待防止週間で「虐待の通報を匿名で受け入れる」と。小さい文字で「困っている人がいたら相談に乗ります」と書いてある。一行だけ。厚生労働省としては、いいポスターをつくったと思ったんでしょうけど、そのことを僕は批判したんです。「通報ではなく、相談をしっかり訴えていくべきだろう」と書いたら恐ろしい炎上が起こり、「お前、殺すぞ」とか「死ね」とか、すごいのがきた。「お前の家、わかったからな」と脅迫もきて。日本人は通報が大好き。通報したい、何かあれば。そのことを実感するとともに同時に「こんなこと、考えたことなかったけど、実は大事じゃないか。匿名で相談に乗ることも大事じゃないか」と考えてくださる人も多数出てきて、まさに動きが、変化が起こっているなという気がしました。

【質疑応答】

司会　それでは質疑応答の時間に入ります。たくさんのご質問があるのではないかと思います。

Ｑ１　鮫島先生の話を聞いて自分の経験を思い出しました。私は二人の子どもがいて、二人目の子どもが１歳３カ月の時に、毎晩、夜泣きがひどく何カ月も続きました。主人は仕事で、いつも私と子どもだけで、親戚もいませんでした。昼間は大学で仕事をし、夜は夜泣きという状況で、「やっていられない」と思いました。何も情報がなく、情報があるのは区役所の検査の時くらいです。相談する所はあるのですが、でも、それがどこにあるのかわかりません。普通の人はどうやって助けてもらえるのか、情報がないという印象が強いです。結局、私は他の方にお願いし、住み込みで手伝ってもらい、何とか乗り越えました。情報をどうやって広げたらいいのか、助けてもらいたい人にどうやって知らせたらいいのか、情報を広げることが大切だと思います。

「赤ちゃんポスト」の場合、日本ではニュースになり、評価されることによって話が広がるのではないかなと思います。イタリアの場合、90%がカトリックの国で「赤ちゃんポスト」は歓迎されますが、中絶の話になると今でも大変です。両親の世代、学生運動とか 70 年代の人たちは中絶を全くできない状況だったようです。中絶を経験すると死ぬかもしれないということでした。日本の場合、お金さえあれば中絶ができる。中絶前に手術する先生がきて「中絶をしますか。後

悔はないですか？」と聞かれるくらいです。イタリアの場合は、中絶は法律的にはできるようにはなっていますが、実際は中絶を断られるケースばかりです。法律はあるのに実際はできません。日本は簡単すぎるという印象があります。倫理的な問題があるのではないかと思います。どうお考えか、お聞きしたいと思います。

鮫島　周りに助けてくださる方がいなかったら、小さい頃は大変です。友だちも、寝ない子どもだったので、最後は壁を蹴って穴を開けたといっていました。追い詰められていることに対して、その行動を裁くのではなく、ちょっと代わってくれる人が一人いれば解決することだと思うんですが、そこがないのが今の日本の大変なところだと思います。情報の件ですが、問題なのは褥婦（出産後の母親）に対する支援がほとんどないことだと考えます。妊婦はおなかに赤ちゃんがいるので「正常に育っているか」という目は入るのですが、産んだ後の体は異常を起こさない限り、支援の対象にならないことが問題だと思います。初めて支援の手が入るのは３カ月健診で、「３カ月間の闇」については，どこも情報がとれないことがある。今，期待しているのは「助産師外来」です。出産の後の褥婦を含めて専門家が看て、おかしければ専門家につなげていくことをやっていくことが大事ではないでしょうか。新生児を外に出すことは，感染とかがうるさいので出られない。出ていくところもない。出産した後、安心していける場所をつくる。普及しやすいのは「助産師外来」が現実的ではないかと思っています。出産前からお母さんのことをわかっているし、出産後の情報は「自助努力」とか「自己責任」とかいわれて、ネットの相談窓口が活発なのは、あれはあれで一つの「支援」だと思いますが、現実に手を貸してほしいんですね。誰かが代わりにチョッと抱いてくれればそれで済む、１、２時間。緊急の「今」という時に、もっと支援が入れられるべきではないかと思います。

Ｑ２　柏木先生の最近の論文を拝見しました。２点、コメントをいただけたらと思います。ドイツの実践で「赤ちゃんポスト」に預けられたお子さんの思春期の出自告知のあり方についての議論や方法論、ガイドラインについて、ドイツで報告があるかどうか。熊本の「赤ちゃんポスト」では最初に預けられたお子さんが８、９歳になっている。今後、思春期に入る前に出自告知の問題は重要かと思いますが、長く続くケアの意味では現場の方や専門家の方にも出自告知について議論されていくべきだと思います。もう１点は「日本人は通報、通告が好きだ」といわれましたが、日本では「通報、通告が苦手で助けられなかった命があるかな」と思います、児童家庭支援センターの相談員の経験から。直近では大阪の 24 時間置き去り死の事件は通告が１件あり、お一人の方が一生懸命してくださいましたが、社会的な事件となりました。相談も通告もしにくい国民性ということで、この問題とどう向き合っていくか。現場の立場からは「通報、通告の概念整理が必要かな」と思っています。ブログの炎上の原因も、そこにあるかと思いますが、「通報、通告した方」と「先生」の「通告、通報の概念の不一致」、多くの国民の方々と、そもそも「通報、通告とは何かという概念整理」が研究者の方にも課題としてあるかなと思います。また論文をお待ちしています。通告をしてもらったことによって、相談にこられなかったお母さんの背中を押すことができる。ご近所の方が、核家族化したことによって地域性が崩壊したことにより、どうやって声をかけてあげたらいいかわからない。「通告も一つの支援の形」だということを経験しました。通告によって「私はお隣の人を助けられないけれども、代わりに家庭児童相談所が指導してくれた」と。児相で「どうしたらいいか、話を聞くよ」となる。すぐに警察に通報ではなく、そういう動きで、その後の子育て相談支援につながったというケースを多々経験しましたので、必ずしも通報、通告が危険ととらえるべきではないのではないかと。概念整理の問題かと思いま

した。

柏木　２つ目のご指摘は心に響きましたので学ばせていただきます。１つ目の出自告知の方は、ドイツでガイドラインを探しましたが、ないんですね。「赤ちゃんポスト」に匿名で預ける。その人が２年後とかにテレビで出てきたりする。「私は赤ちゃんポストに預けた人です。私はとても辛かったです」みたいな。そういうメンタリティがある。養子先のお母さんも「あなたは赤ちゃんポストというステキなところに預けられて命が助かった後、私のところにきたのよ」と、４、５歳でいっているんですよ。結構、かなりのケースがそうです。「いつ告知するか」と日本人は考えますが、ドイツでは、あたりまえのように「あなたは赤ちゃんポストで保護されたのよ」と、さらっと流している。「赤ちゃんポスト」に預けられて育った小学生、中学生のドイツ人に聞くと「私は赤ちゃんポストに助けられたの」という感じになっているみたいです。熊本でも「赤ちゃんポスト」がNHKの番組になって、たまたま撮影にいあわせたことがあり、そのお母さんが外国人の方でしたが、テレビに出てきてパワーがある。出自告知で「いつ言うか」というのは、ドラマで「あなた、座って、あなたは、ほんとうは川で拾われたのよ」と構えたものではなく、意外とさらっといっている印象があります。いろんな人に聞いても、統一されたルールがあるというわけではないということです。

岡野　今のお話しは、たしかアメリカ人のお母さんでしたね。そういったメンタリティとかあるのでしょうか。

柏木　「いわない方がいい」文化と「いう方がいい」文化がある。

岡野　ドイツの赤ちゃんポストでも日本の「愛知方式」でも、預けた人に赤ちゃんの無事を知らせることも考えて、新聞に写真を掲載したりする。熊本の赤ちゃんポスト「こうのとりのゆりかご」では地方紙に写真を「無事ですよ」と載せたりしていないのですか。

柏木　今日は毎日新聞の記者がきていますが。

井川　「赤ちゃんポスト」に預けられた子どもの写真は載ることはないのかということですが、児童相談所から先、どういう養子先にいくのかという情報があまりなくて、プライバシーの問題でもあって公開されてないのが現状で後を追えない。その子どもが成長してどういう葛藤をもっているかを追いかけるのは難しいです。

Ｑ３　母性のことが出てきましたが、そのことが気になって「男が出てこない」のはどういうことか。これだけイクメンといいながら、男子の役割について、みなさんはどのようにお考えでしょうか？

柏木　このシンポジウムが始まる前も「男が不在だね」という話をしていました。今後の課題にしたいと。

鮫島　男性が出てこないのは仕方がないかと思うのですが、次の課題だなと。お母さんの身体の変化や生命的な危険がお母さん側にもあると、第一選択として「母子」が大事なことだとなる。その次に「子育ては両親の問題」である。「親」という時に「ジェンダー」の問題がついてくる問題点は、もっと議論していく必要があるかなと思います。

竹内　「環の会」でも、妊娠した女性と子どもは一体化して切り離せないものとして妊娠期間を過ごすと思うので、そこがターゲットになってしまうかと思います。第一段階として、妊娠した女性、困っている女性がメインのターゲットとならざるをえない状況だと思います。

鮫島　そこにどうやって男の人を巻き込んでいくかということを、もっと社会的に考えていかないといけない。男が逃げてしまう、男が追われれば追われるほど、悪いことをしたような関係に

なって出てこられない。困難事情があった時、「どうしていえないのか、男もどうかかわって巻き込むか」という発想をもっていった方がいいと思います。母親は逃げられないんです。母親は、巻き込まれざるをえないのですが、出産後、子どもが出た瞬間からは切り離せるので、子どもをどう育てていくかという時には、お父さんはいますので、父親がわかる範囲で巻き込んでいくことを考えていく必要があるかなと。

―― 父子手帳もつくっていただいて成人の時には配るとか。サンプルを。

岡野　父親の問題と関連して児童虐待について言いますと、「身体的な虐待」だけでなく「心理的な虐待」と呼ばれるものがあり、とくに心理的虐待のほうが目立って増加しているそうです。その中でとくに多いのが、子どもの面前でのDV（ドメスティック・バイオレンス）です。父親が母親を殴るのを見て、傷つき、また「自分も殴られるのではないか」と恐怖をいだく。そういったことが虐待となることを考えていただきたい。また中絶に関しても、子どもの父親だけでなく、ご両親の反対にあって中絶に至ることもあります。人の目を気にしてということもありますし、本人だけの問題ではないことを捉える必要があると思います。

柏木　お母さんの方が、お父さんに任せてくれないことがある。一般的に、お母さんは「自分が育てている」という観念があって、パパに子育てを投げない。もう少し女の人が「子育てから逃げてくれる？」みたいになれば。

鮫島　それは大賛成ですね。うちの主人は預ければ早くからおむつを交換できました。ウンコも。任せればいい。ただおっぱいをやっている間は関われない。徐々にお父さんに預けることを母親はやっていくべきだと思います。

柏木　「赤ちゃんポスト」の話もそうですけど、妊婦が産む、その後、ダンナにも預ける。「あんたの子よ」と。それができるかどうか。反論もあって女性の側から「あんたは産んでないからわからないわよ」で終わるんですね。

司会　「赤ちゃんポスト」をテーマとし、生まれて出てきた子の命をどうするのかという視点からいくつかのお話を聴かせていただきました。宿った子たちの生命を守ろうという思想、それがドイツにも日本の熊本の病院にも根本にあることを教えていただきました。また、産むことと育てることを分けて考えた時には、新たにいくつかの選択肢も見えてくる、そして方法もある。さらに言葉の統一や使い方、発信する側が考えて発信しないといけないことも多々あるのではないかということも学ばせていただきました。皆様のなかにはもっと聞きたい事柄、そして先生方からもお伝えしたいこともあると思いますが、時間になりましたので今日のシンポジウムは、これで終わらせていただきたいと思います。ご静聴ありがとうございました。

マッキオロとエリアーデの往復書簡における「宇宙的キリスト教」の問題

奥山 史亮

（和文要旨）

ミルチャ・エリアーデ（Mircea Eliade 1907‐1986）は、自身の宗教学を構築する際にイタリアの宗教研究者たちをモデルとした。とりわけ神秘主義やオルフェウス教の研究者として知られるヴィットーリオ・マッキオロ（Vittorio Macchioro 1880‐1958）からは、宗教現象を社会的歴史的コンテクストに還元せず研究するための方法論を受容した。マッキオロとの交友の中で、エリアーデはさまざまな歴史的諸宗教の基層として「宇宙的キリスト教」という存在を認識し、その普遍的特性を言語化する作業に着手するようになった。そして戦後においては、亡命知識人としての問題意識に突き動かされながら、政治的イデオロギーを超えて諸民族、諸宗教が連帯するための価値規範としてこの概念を再定位するに至った。この「宇宙的キリスト教」という概念は、エリアーデが、歴史的諸宗教の下には時代地域を超えた普遍的な宗教性が存在するという信念を抱きながら、宗教のあるべきかたちを指し示すために用いた、宗教倫理的な価値概念であったと考えられる。本稿では、このような概念が構築されてきた過程を整理することで、宗教学という学問に抱合される価値規範をめぐる問題について考察する。

（SUMMARY）

Mircea Eliade used Italian religious researchers as models in constructing his own religious studies. In particular, he adopted the methodology of the researcher of mysticism and Orphism, Vittorio Macchioro, who studied religious phenomena without reducing them to their social historical context. In the process of acquiring a friendship with Macchioro, Eliade came to recognize that at the foundation of the various historical religions there lies a "cosmic Christianity", the universal characteristics of which he undertook to articulate. After the war, prompted by the problem

consciousness of an intellectual in exile, Eliade came to define this concept as a valuative norm for the solidarity of various ethnic groups and religions beyond political ideology. This concept of "cosmic Christianity" was based on Eliade's belief that universal religiosity exists at the base of historical religions, and he posited this as an ethical value concept for religious belief showing the form that religion should take. This paper, by spelling out the process by which he arrived at the concept of "cosmic Christianity", considers the problem of the valuative norm that is embedded in religious studies.

１．問題の所在

宗教学者の提示する「宗教」は、その研究者の身を置いている政治的偏向やイデオロギー的な負荷を背負い込んでいることが指摘されて久しい。宗教概念は、近代ヨーロッパのプロテスタンティズムをめぐる政治的状況を背景に形成された歴史的認識様式であり、非ヨーロッパ地域や近代以前の現象を分析する概念としてはそぐわないという批判である。歴史的認識様式である宗教概念をあらゆる地域・時代の分析に持ち込むことは、近代西欧の学的基準を「普遍的なもの」として位置付けることになる。

しかし、宗教概念の構築にかかわってきた宗教学者たちは、各時代の政治的、文化的課題を意識しながら宗教研究を実施してきたのであり、彼・彼女らの描く「宗教」が何らかの政治的負荷を帯びていること、さらにその政治性が倫理的な価値規範を伴っていることは自然なことであると考えられる。宗教概念の政治的偏向やイデオロギー的負荷を指摘するのみでなく、それらはどのような歴史的コンテクストにおいて、如何なる倫理的価値判断を迫られる状況において生じるに至ったのかを検討する必要がある。それにより、近代西欧の歴史状況から強い影響を受けながら成立した宗教学の学的性質、および「宗教」を研究するという営みそのものに含まれる倫理的問題を考察することが可能になると考えられる。

本稿では、20世紀宗教学の展開に大きくかかわったミルチャ・エリアーデ（Mircea Eliade, 1907 - 1986）がイタリアの神秘主義・オルフェウス教研究者として知られるヴィットーリオ・マッキオロ（Vittorio Macchioro, 1880 - 1958）と交遊するなかで、「宇宙的キリスト教」という学的概念を構築するに至った過程をたどる。この概念は、宗教学者は諸宗教に共通の特質を抽出することにより、すべての宗教にとって相互理解が可能になる場を提示すべきである、とりわけ政治的に抑圧されている人間の宗教的価値をあらゆる人間にとっ

て理解可能・共有可能な言葉に翻訳できるよう再定位すべきである、というエリアーデの倫理的判断を基層に有すると考えられる。エリアーデがこのような価値規範の実現を目指しながら「宇宙的キリスト教」について思考した歴史状況を整理することにより、宗教学者が自身の宗教的信念に基づいて新たな価値規範の提示を試みた一事例として示し、現代における宗教研究と倫理をめぐる問題の考察に資することを目的とする。

２．マッキオロとエリアーデの往復書簡

（１）２０世紀初期のイタリアにおける宗教研究

ミルチャ・エリアーデは、自身の宗教学を構築する際にイタリアの宗教研究者たちをモデルとしている。一方では、イタリア宗教史学派の学祖といわれるラッファエーレ・ペッタッツォーニ（Raffaele Pettazzoni）とその弟子であるＥ・デ・マルティーノ（Ernesto De Martino）からは、宗教を歴史的生成物とみなす宗教史学の方法論を取り入れた。他方では、神秘主義・オルフェウス教の研究者であるヴィットーリオ・マッキオロからは、宗教現象を社会的歴史的コンテクストに還元せず研究するための方法論を学んだ可能性が想定される。とりわけマッキオロからは、後述するように、政治的偏向や経済状況による影響を受けない、宗教の「普遍的な」特性を抽出するための方法論を学び取り、「宇宙的キリスト教」という独自の概念を提示するに至ったと考えられる。まず 20 世紀初期のイタリアにおける宗教研究の状況、およびイタリア人研究者とエリアーデの交友を整理したい[1]。

エリアーデは、1925 年にブカレスト大学文学・哲学部に入学し、ルーマニアのフォークロアや神話、宗教、文学の研究に着手した。当時のブカレスト大学は、近代的な学術活動を実施するだけの環境が整っていなかったため、西欧の先進的な研究成果を輸入することに力を注いでおり、エリアーデも西欧の宗教研究、哲学、文学の受容につとめるようになった。とりわけエリアーデがその受容につとめたのは、地理的、言語的にもルーマニアと近い関係にあるイタリアにおける宗教研究の成果であった。イタリアでは、19 世紀末から 20 世紀初頭にかけてイタリア王国とヴァチカンの対立が先鋭化し、国立大学の神学部が 1873 年に廃止されたことを受け、ローマ・カトリックに偏らず諸宗教を等しく研究する学問領域の創設が求められるようになった。そしてムッソリーニ政権下の 1923 年に宗教史学講座がローマ大学に創設され、ペッタッツォーニがその主任教授に任命された。ペッタ

[1] イタリアにおける宗教学・宗教史学成立の背景については、江川純一『イタリア宗教史学の誕生――ペッタッツォーニの宗教思想とその歴史的背景』（勁草書房、2015 年）を参照している。

ッツォーニはムッソリーニ政権崩壊後もローマ大学宗教史学講座の教授として宗教史学の制度化と普及につとめ、その門下にはデ・マルティーノをはじめとする優れた宗教史学者が集うようになった。ペッタッツォーニの門下においても、研究対象や方法論全般に関して見解が一致しているわけではないが、あらゆる宗教が歴史的生成物であり、社会文化的コンテクストによって条件付けられているというペッタッツォーニの立場を共有した研究がなされる傾向にある。とりわけ「聖なるもの」や「祖型」のような超時代地域的な概念を設定することなく、神話や儀礼が展開する歴史的コンテクストを学的対象とすることから、ペッタッツォーニの門下は「イタリア宗教史学派」と呼ばれるようになった。

さらに当時のイタリアにおいては、ペッタッツォーニに代表される宗教史学派のほかに、キリスト教学の立場から宗教を対象化しようとするヴィットーリオ・マッキオロやエルネスト・ブオナイウティ（Ernesto Buonaiuti）といった研究者たちも活動していた。彼らはＲ・オットー、ファン・デル・レーウらに代表される宗教現象学の成果を積極的に受け入れながら、時代や地域を超えた宗教の普遍的性質を把握することを試みた。エリアーデは、とりわけマッキオロと深く交遊し、宗教研究の方法論に関して多くの議論を重ねていた。

（２）エリアーデとマッキオロの交友

マッキオロは、神秘主義とオルフェウス教の研究者として活躍し、ナポリの古代博物館館長を務めた人物である。1880 年にトリエステで生まれ、ボローニャ大学で芸術学や考古学を中心に学んだ。大学卒業後は、考古学の研究を継続するなかでオルフェウス教と神秘主義の研究に従事するようになり、『ザグレウス：オルフェウス教研究（*Zagreus:Studi sull' orfismo*, 1920）』などの代表的著作を刊行した。マッキオロの方法論は、宗教は哲学や歴史学的な知識の対象になりえず、体験的にその意味を把握しなければならないという見解に依っている。のちにみるように、エリアーデはマッキオロを自身のモデルとしており、その研究成果を積極的に受容しようと試みている。インドに留学し、ヨーガを体験的に研究したことも、マッキオロの研究を意識した結果であった可能性が想定される。

エリアーデとマッキオロは継続的に書簡を交わしており、そこから両者の交流を確認することができる。現存している最初の書簡は、正確な日付が記されていないが、1926 年の 1 月にエリアーデがマッキオロに宛てて送ったものである[2]。この手紙はマッキオロに対す

[2] *Europa, Asia, America…Corespondenta*, Vol. Ⅱ, Humanitas, 1999, pp. 109-110.

る敬意を表すためイタリア語で執筆されており、マッキオロの研究はルーマニアでも強い関心を持たれていること、大学から刊行予定の雑誌においてマッキオロの研究を詳細に紹介したいという希望、『ザグレウス』以外の著作はルーマニアでは入手が困難なので送ってもらえないかという依頼が記されていた。マッキオロは、これらエリアーデからの要望に応えて自身の著書をブカレストの住所宛に郵送するほか、ペッタッツォーニをはじめとするイタリア人研究者をエリアーデに紹介している。

エリアーデはマッキオロの好意に対する礼状を同年 5 月に送った。この手紙は、イタリア語の執筆能力に不安があるためフランス語で執筆されているが、そこにはルーマニアは研究施設や環境の面で大きく遅れているため学術雑誌や研究書を充実させなければならないこと、宗教学の領域ではマッキオロやペッタッツォーニ、フレイザーの著書を紹介したり翻訳したりする必要があり、自分がその役割を担いたいということが記されている[3]。同年 6 月のマッキオロ宛書簡には、マッキオロの神秘主義研究に関するエリアーデの礼賛的な見解が記されており、神秘主義に関して初めて論文を執筆し、東洋の神話や儀礼を分析したこと、この論文においてマッキオロの研究を引用していることなどが報告されている[4]。

エリアーデとマッキオロの学説については、別の機会に詳細に比較整理しなければならないが、マッキオロは宗教、哲学、科学はそれぞれ人間存在の異なる次元にかかわるものであり、宗教の意味を理解するためには独自の研究領域が要請されると考える。さらに、神秘主義は社会的、物理的環境を離れた領域であらたな精神性を得るための手段であり、合理的な知の対象になり得ないため、体験的にその意味を把握する必要があると主張している。また、マッキオロは宗教学者・宗教史学者であることを自認しており、常に複数の宗教を比較する視点を持っていた。オルフェウス教に関する研究も、ギリシア・ローマ時代の儀礼と近代の民間宗教の儀礼を比較しながら分析していた。ただし、同時代のペッタッツォーニが宗教を歴史的生成物とみなし、その歴史的コンテクストの分析に取り組んだのに対して、マッキオロは宗教が心理、精神に及ぼす独自の影響に着目する研究を展開しており、このようなマッキオロの研究は、エリアーデが宗教を還元不可能な現象とみなし、その独自の意味を把握する方法論を確立する際のモデルになったと考えられる。

エリアーデは 1927 年のイタリア旅行において様々な街をめぐり、その途中のナポリで

---

[3] *Ibid.*, pp. 112-115.
[4] *Ibid.*, pp. 118-120.

はマッキオロを訪問し対談している。マッキオロはエリアーデを自宅に招待して歓迎し、ルーマニアとイタリア両国の文化について、さらに政治体制について意見を交わした。マッキオロは、当時のムッソリーニ政権に対する批判を口にすることを憚らず、ファシズム政権下で生活することを拒否し、イタリアを離れたいという希望をエリアーデに伝えた。さらに、ムッソリーニ政権に協力する研究者を批判し、宗教研究者は現政権に対して強く警戒すべきであると主張したという。帰国したエリアーデは、『言葉（*Cuvantul*）』という日刊紙でマッキオロとの対談を、政治的見解についても省略することなく記事にした。その結果、マッキオロは政権を批判した疑いをかけられ、尋問を受けるに至った[5]。

結局、イタリアの保安警察はエリアーデが外国人であるためイタリア語を理解できず、事実無根の記事を書いたというマッキオロの弁明を受け入れ、彼を釈放した。エリアーデは事態の把握後、謝罪の手紙を幾通もマッキオロ宛に送り、マッキオロはそれを誠意あるものと最終的にみなし、謝罪を受け入れた。エリアーデがこのような配慮を欠いた失態を犯した理由を解明することは困難であるし、本稿における重要な問題でもない。自伝に記されているように、政治感覚に乏しく「無邪気」であっただけなのかもしれない[6]。1928 年 3 月 29 日付、同年 7 月付のマッキオロ宛書簡においても、若さゆえの経験不足で、浅はか極まりなく、取り返しのつかない過ちを犯してしまった後悔と謝罪が幾度も記されている[7]。しかしマッキオロに関する紹介文としてエリアーデが発表した書評論文においては、古今の宗教現象を比較し、宗教や文化のあり方を問い直すマッキオロの学的姿勢が賞賛されており、研究者の枠を踏み越えて現代的問題についても積極的に発言するマッキオロの言葉にエリアーデが強く共感していたことがうかがえる[8]。マッキオロをモデルとしていたエリアーデにとって、現代社会の問題について議論し、新たな価値規範を構築しようとするマッキオロの姿勢は、積極的に受容し、ルーマニアに紹介すべき対象と思えたのかもしれない。

３．マッキオロ宛の書簡における「宇宙的キリスト教」

---

[5] Eliade, *Autobiography, Volume I, 1907-1937*, Harper and Row, Publishers, 1981, p. 126. 石井忠厚訳『エリアーデ回想（上）』未来社、1989 年、176 頁。
[6] *Ibid.*, p. 127. 前掲書、177 頁。
[7] *Europa, Asia, America…Corespondenta*, pp. 153-155, pp. 157-159.
[8] Eliade, *Virilitate si asceza, Scrieri de Tinerete, 1928*, Humanitas, 2008, pp. 328-345. Eliade, *Arta de a Muri*, Editura Moldova, 1993, pp. 204-211.

1928 年、エリアーデは卒業論文を執筆後、カルカッタ大学のセレンドラナート・ダスグプタ（Surendranath Dasgupta）のもとに留学するが、インドからも継続的にマッキオロに書簡を送っていた。これらの書簡では、インドの文化やサンスクリット文献、ヨーガの実践などが話題になっており、学問上の深い交流が見て取れる。とりわけ 1931 年 3 月 15 日にカルカッタからマッキオロ宛に郵送された書簡には、エリアーデが「宇宙的キリスト教（Cosmic Christianity）」と呼ぶ信仰形式について詳述されている[9]。

「宇宙的キリスト教」とは、キリスト教と民間宗教の習合（syncrétismes）を表現した造語であり、エリアーデが正統のキリスト教に対置するかたちで頻繁に用いる概念である[10]。エリアーデ宗教学においては、異なる信仰体系が習合することによって独創的であらたな宗教形式が生じ、聖性が時代・地域を超えて存続する現象が一貫して対象化されており、「宇宙的キリスト教」は聖性の普遍性と永続性を強調するための中心概念として位置付けられている。1963 年に刊行された『神話と現実』においては、キリスト教の終末論と救済論が民衆的解釈を備えるようになった現象が論じられており、その中で「宇宙的キリスト教」の性質が以下のように述べられている。

> 東西キリスト教会は、あまりに多くの異端的要素を受容したとして非難されてきた。これらの批判が正統であるか否かは疑問である。一つには、「異教」は表面的ではあっても、「キリスト教化」されたかたちでのみ残存できたのであった。この根絶できない「異教」を同化するという政策は目新しいものではなく、初期教会はすでに前キリスト教時代の聖暦の大部分を受容し、同化していた。他方、農民は彼らの宇宙における生存様式のゆえに、「歴史的」キリスト教の道徳に惹かれなかった。農民たちに特有の宗教経験は、「宇宙的キリスト教」と名付けられるものによって培われた。言い換えれば、ヨーロッパの農民はキリスト教を宇宙的儀礼として了解していた[11]。

エリアーデによれば、祖型の反復と始源への回帰に重きを置かないキリスト教の歴史観および救済観は宗教的エリートの所産であるのに対し、民衆層はキリスト教を受け入れたのちも祖型的存在論を保持して始源への回帰を継続する。そのため、ヨーロッパの農村地帯

---

9 *Europa, Asia, America…Corespondenta*, pp. 170-174.

10 「宇宙的キリスト教」に関する詳細な分析は、Natale Spineto, *Mircea Eliade, Istoric al religiilor*, Curtea Veche Publishing, 2009, Douglas Allen, *Myth and Religion in Mircea Eliade*, Routlege New York and London, 2002. 奥山倫明『エリアーデ宗教学の展開−比較・歴史・解釈−』刀水書房、2000 年を参照。

11 Eliade, *Myth and Reality*, Waveland Press, Inc., pp. 170 - 174. 中村恭子訳『神話と現実』せりか書房、1992 年、191 頁。

では、キリスト教と民間信仰の習合が進み、「宇宙的キリスト教」という宗教形式が成立した。この「宇宙的キリスト教」においては、古来の宗教伝統が幾重にも折り重なることによって万物の聖性が伝承され、宇宙的ヒエロファニーが保持されるのである。

さらに宇宙的キリスト教は、そのアルカイックな宗教形式によって、不可逆的な近代的歴史観、「歴史の恐怖」への抵抗を保持するという役割も果たしてきたとエリアーデは主張する。東方ヨーロッパの農村地域では、キリスト教の教義が流布した後も、キリストが全宇宙を司り、周期的に農村を訪れる最高存在として信仰されてきたことをエリアーデは取り上げ、以下のような解釈を示している。

> 農民の宇宙的キリスト教が、イエスの出現によって神聖化された自然への郷愁によって支配されていることは明らかである。それは一種の楽園への憧れ、戦い、荒廃、征服がもたらす大異変から守られた、変貌し、不死身な自然を再発見しようとする欲望である。それはまた、間断なく多様な軍団に威嚇され、大小地主領主の各層から搾取されている、これら農耕社会の「理想」の表現である。それは歴史の悲劇と不正、つまり悪はもはや個人の選択ではなくして、ますます歴史的世界の超個人的構造であることが判明した事実に対する受動的反抗である[12]。

農村地域は祖型と反復の構造を保持することにより、軍事的侵略や経済的不均衡という「悪」に抗することができたという見解は、『永遠回帰の神話』における「歴史の恐怖」の問題と重なり合うものであり[13]、さらに遺作となる『世界宗教史』においても、聖性の永続性、宗教の反歴史的性質にかかわる議論として展開されるに至る[14]。

エリアーデがこの「宇宙的キリスト教」の概念をいつごろから用いるようになったのか確定することは困難であるが、きわめて早い時期の資料として、1931 年 3 月 15 日付のマッキオロ宛書簡が挙げられる。この書簡はインド留学の最終年にカルカッタから郵送されたものであり、そこでは「宇宙的キリスト教」という着想を得たことが興奮気味に報告されている。エリアーデによれば、ルーマニアの農耕民はキリスト教を受け入れたのちも、

---

[12] *Ibid.*, p. 前掲書、193 頁。

[13] Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*,Gallimard, 1969. 堀一郎訳『永遠回帰の神話』における、とりわけ第四章「歴史の恐怖」を参照。

[14] 『世界宗教史』第 3 巻の第 38 章「宗教改革前後における宗教、魔術、ヘルメス主義の伝統」では、「宇宙的キリスト教」に関して『永遠回帰の神話』『神話と現実』を継承した議論が展開されている。Eliade, *Histoire des croyances et des idées religieuses* Ⅲ, Payot, 1983, pp. 231-272. 鶴岡賀雄訳『世界宗教史 6』ちくま学芸文庫、2000 年、68-122 頁。

そのあらたな信仰のうちに古来の宗教的遺産を統合してきた。そうすることにより、万物が聖別された宇宙的秩序を保持してきたのである。エリアーデはすでに本書簡において、このようなルーマニア農耕民の宗教性を「宇宙的キリスト教」と呼んでいる。

> なによりもわれわれルーマニア人は、「宇宙的キリスト教」と呼べるものに惹きつけられています。この世の万物が神に対する愛によって満ちている、鳥は聖別されており、樹木は我らの兄弟であると感じ取ることができます。わたしたちになじみの民間詩では、人間（ルーマニア人）と丘や森、獣たちが、神の恩寵によってもたらされた兄弟愛の絆をもっていると描かれています。〔中略〕。ルーマニア語では、「キリスト教徒」という言葉には「人間」という意味もあるのです。ルーマニアの農耕民は、「正しく」「善く」生きることのみが義務であり、その義務を果たしているかぎり、キリスト者なのです。農耕民にとってのキリスト教は、教義や外的な規範組織ではなく、創造性の基礎であり、現実生活を感じ取るものなのです[15]。

ここではルーマニア農耕民が、前キリスト教時代の宗教的遺産をあらたな宗教形式に統合することで保持してきたこと、そしてこのような宇宙的キリスト教は都市部の制度的なキリスト教とまったく異なる信仰形式であることが強調されている。さらにエリアーデは、宇宙的キリスト教はルーマニア農耕民だけでなく、インドにおいても確認されると主張している。すなわち、宇宙全体が聖性に満ちているという観念はインドの民衆のあいだにも見受けられ、その宗教形式はルーマニアの宇宙的キリスト教にきわめて類似している。そのためインドの民衆も宇宙的キリスト教を共有しているという。エリアーデの書簡によれば、キリスト教の救いとは宇宙的聖性の内に統合されることであり、それは教会やキリスト教の教義に依ることなく得られるものである。

> キリスト教会の不寛容とヒンドゥーの寛容を比較してみたとき、私はたいへん傷つきました。キリスト教徒は、教会における洗礼と恩寵と働きを通さなければ救いは得られないと考えます。ヒンドゥーでは、神の歴史的代理人である教会制度の介入なしで、働きと恩寵のみに依って救いは得られると考えられているのです。私は、キリスト教は唯一の道ではないと考えはじめております。もしそうならば、改宗は意味のないものになります。教会とは社会政治上の問題であり、宗教上の問題ではないのです[16]。

ここでは、キリスト教の救いはキリスト教によらなくとも、宇宙的キリスト教を認識すれ

---

[15] *Europa, Asia, America…Corespondenta*, pp. 170 - 171.
[16] *Ibid.*, p.172.

ば得られるものであることが強調されている。理論的に整理されていない手書きの書簡であるため、後年の学説との詳細な比較検討が要請されるが、すでに宇宙的キリスト教の着想を得ることで宗教現象の普遍性を強調しようとする姿勢が見て取れる。エリアーデはこの宇宙的キリスト教の着想をインドで得て、直ちにマッキオロに報告したと考えられる。

既述のように、「宇宙的キリスト教」はエリアーデ宗教学における中心概念として一貫して位置づけられているが、1945 年のフランスへの亡命を境としてその用法には変化がみられるようになる。すなわちルーマニア人亡命者組織の活動において、政治的少数派の宗教価値に着目しながら、異なる宗教文化の相互理解を可能にする場の創設を目指す、新たな価値規範として再定位されることになるのである。

４．亡命者組織における「宇宙的キリスト教」に関する言論

（１）亡命者組織の機関誌

エリアーデはフランスに亡命後、共産主義政権に抵抗する反体制運動に身を投じるようになり、故国を追われたディアスポラとして、歴史叙述に主体的に参与できない者の歴史を叙述することは可能かという問題に取り組むことになる。冷戦体制下において、エリアーデの故国ルーマニアは東側陣営の一国として共産党政権が敷かれ、旧政権にかかわった多数の人間は処刑されたり、強制労働所におくられたりした。さらにエリアーデが亡命したフランスも、各植民地で勃発する解放闘争に対処することを余儀なくされていた。これら眼前に迫る「歴史の恐怖」に対処しながら、戦前の概念について再考し、理論的体系の構築へとつなげることが、戦後におけるエリアーデの、宗教学者としての、さらに亡命知識人としての課題のひとつであったと考えられる。亡命者としてのエリアーデの政治的理念については、ほかの場所[17]で明らかにしたので詳述しないが、共産党の弾圧によって活動を制約された本国の知識人に代わり、亡命者が中心となりルーマニア民族独自の文化を創作し共産党支配下の文化を駆逐すること、さらにルーマニア文化のうちに「普遍性」を見出し、それを多文化と交友するための場所として提示することをエリアーデは目指した。そのような「普遍的な」場所を表すための概念が「宇宙的キリスト教」であった。

---

[17] 奥山史亮「モニカ・ロヴィネスクの反体制運動におけるエリアーデ宗教学の展開」『東京大学宗教学年報』第 31 号、東京大学宗教学研究室、35 - 47 頁、2013 年。奥山史亮『エリアーデの思想と亡命―クリアーヌとの関係において』北海道大学出版会、2012 年などを参照。

エリアーデは、戦後の亡命知識人が負っている文化的使命を「ヨーロッパと鉄のカーテン」という政治的論説にまとめ、1952 年に亡命雑誌『論壇』（Tribuna）で発表している。当論説によれば、ヨーロッパの諸民族は衝突と融合を繰り返すことにより、さらにロシアやアラブ世界などの外来の文化を受容し改変することにより、重層的な文化をつくりあげてきた。この文化創造の過程において重要な役割を果たした要因として、キリスト教の文化統合機能が考察されている。

> キリスト教が民衆の宗教的伝統の「公認化」と名付けられる精神活動を生み出したことはあまり知られていないが重要である。キリスト教の聖人伝によって、トラキアからスカンディナヴィアまで、またタゲからニップールまでの無数の地方宗教が「この母体に付け加え」られた。それらの「キリスト教化」によって、全ヨーロッパの神格や礼拝所は共通の名称を受け取っただけではなく、祖型すなわち普遍的性質を再発見することになったと考えられる。〔中略〕。キリスト教が浸透するまでは地方的、局所的であった民衆の神話は、エキュメニカルなものになった。キリスト教の文化的役割は、とりわけ、農村民たちに共通の神話的言語をつくり出したことにより、きわめて大きなものであった。農村民たちは、大地に根ざしたすべての社会がそうであるように保守的で、彼ら固有の伝統の中で孤立して石化してしまう危険があったが、「キリスト教化されること」によりきわめて古いヨーロッパの宗教的伝承は純化され質が高められただけでなく、あらたな精神的段階へと移行することができたのである。その精神的段階は、前キリスト教的な習慣や信仰、希望から「脱する」価値のあるものであった。キリスト教のうちには、今日においても、新石器時代に由来する民間儀礼や信仰が残存している。〔中略〕。たしかに他の諸宗教も同じように、先行の諸伝統を同化してきた。しかしながらキリスト教の功績はより大きなものである。なぜならば、キリスト教は大陸全体の過去の宗教を保存することで、それらを再評価すると同時に自らの内に組み込んできたのである[18]。

ここでは、キリスト教が数多くの民間宗教を統合してきたからこそ、古来の宗教的遺産がヨーロッパには残存しており、それが文化の基層となっていることが強調されている。このようなキリスト教の統合機能は、宗教学においてエリアーデが「宇宙的キリスト教」として主題化してきたものであり、それが政治的論説ではヨーロッパを分断している冷戦体

---

[18] Eliade, *Impotriva deznadejdii, Humanitas*, 1992 , pp. 154 - 155. この文章に関しては、奥山史亮、2012 年においても引用し、分析を加えている。

制に抵抗するための文化的手段として再定位されたと考えられる。

既述のように、宇宙的キリスト教は古来よりさまざまな宗教的遺産を抱合し、ヨーロッパ文化共通の基層を形成してきた。そのため、現代ヨーロッパの諸民族は宇宙的キリスト教をみずからの宗教的遺産として認識することにより、相互の宗教文化の相違を理解し承認し合うことができるようになり、さらに鉄のカーテンといった冷戦の分断構造も解消することができるはずであるとエリアーデは主張する。

> 民族や地域のあいだには、たしかに特殊な差異や対立、両立不可能性、非還元性が存在している。それらはヨーロッパの宿命であるのだから。すなわち〔それらによってヨーロッパに生きる人間はたがいに〕差異化し、分離し、対話しようとするのだ。しかしこのような差異と共に「ヨーロッパ精神の礎」がきわめて重要なものとして立ち現れてきている。この礎とは、新石器時代からキリスト教、科学的思考の曙に至るまでヨーロッパの神話や真理によって育成されかたち作られたものである。昨日の、また今日のヨーロッパをかたち作っている数え切れないほどの対話が、結局、われわれは同じ言葉を話しているのだ、そして、同じ言葉を話す自由をもっているのだということを証明しているのである[19]。

ここからは、東側の社会主義陣営に組み込まれた故国ルーマニアにも「普遍的な」宇宙的キリスト教が存在しており、それはルーマニアが西側諸国と対話するための、さらにヨーロッパの各国が東西どちらの陣営に属しているかなどにかかわりなく対話し理解し合うための基盤になるはずであるというエリアーデの政治的見解が見て取れる。「宇宙的キリスト教」とは、エリアーデにとって宗教学的概念であるのみならず、現代世界の課題に応答し、新たな価値規範を構築するための理念として展開したと考えられる。

（2）「宇宙的キリスト教」から「宇宙的宗教」へ

以上、新たな価値規範としての「宇宙的キリスト教」について確認してきたが、普遍的な宗教形式を志向するこの概念に対して、依然として「キリスト教」という名詞がつけられている理由を考察し、最後のまとめへとつなげたい。

エリアーデがこの概念を提示するときには、既述の冷戦体制の分断を解消するという問題意識のほか、戦後世界においてヨーロッパ諸国が旧植民地国に対してどのように向き合

---

[19] *Ibid.*, pp. 159 - 160.

い、どのような新たな価値規範を構築していくかといった課題を想定していたと考えられる。すなわち、戦後ヨーロッパ諸国は旧植民地国を対等な他者として認識し、対話するための準備を整えることが最優先の課題であり、そのような対話を実現するため、歴史的諸宗教の基層となる共通の領域を提示する必要性があるとエリアーデは考えた。インドから帰国する直前、当地での体験に思いを馳せる自伝の場面にはつぎのように記されている。

> 私は中国と東南アジアから地中海とポルトガルにまで広がる全農民文明に共通な基盤の存在を少しずつ意識していった。至る所で私が後に「宇宙的宗教性」と呼ぶもの、すなわち象徴と図像が占める重要な役割、大地と生命への宗教的尊敬、聖は歴史的出来事を通してではなく肥沃と宇宙的更新の神秘によって直接啓示されるという信仰を指摘することができた。むろん、キリスト教はヨーロッパの農民文明を完全に変容させていたが、地中海的、そして東方的キリスト教は同時に「宇宙的礼拝」でもあったのだ。キリストの受肉、死、復活はいわば自然の聖化であった。彼を通して、世界はその原初の無垢、罪以前のそれを再発見したのである[20]。

ここではキリスト教が「宇宙的礼拝」と解されており、マッキオロ宛の書簡における「宇宙的キリスト教」の描写と重なり合うと考えられるが、アジアからヨーロッパに至る共通の宗教的基層は「宇宙的宗教性」と呼ばれている。上記引用における「象徴と図像」の宗教史的役割、大地の宗教性、聖と宇宙的更新はいずれもエリアーデ宗教学における中心的主題であり、エリアーデはこれらの主題に取り組むことにより、インドで感じ取った「宇宙的宗教性」に接近しようとしたと考えられる。宗教の普遍的形式の把握を試みた宗教学者エリアーデがインドでの青年期の経験を回想した時（自伝執筆時の 81 年）には、「宇宙的キリスト教」よりも「宇宙的宗教性」という言葉の方が適切であると判断した可能性が想定される。

しかしそれでもなおエリアーデは、前章まで見てきたように、晩年に至るまで「宇宙的キリスト教」の概念を使い続けた。戦後、ディアスポラとして生きた亡命者エリアーデにとってこの概念は、東西陣営の冷戦体制および旧宗主国と植民地の対立といった世界の分断に対して、ルーマニア人としての解決方法を提示するために必須のものでもあったと考えられる。自伝の上記引用箇所の直後には、さらに次の記述がある。

> 我々ルーマニア人は、もし西欧、アジア、そして古代的民衆的文明のようなかくも異

[20] Eliade, Autobiography, 1981, p. 202 - 203. 前掲書、1989 年、278 - 279 頁。

なった宇宙間の接近と対話を助ける気があれば、果たすべき役割を持ち得ると私は思っていた。〔中略〕ルーマニア文化が自らの最良のものを引き出した農民的古層はまさしく私達に文化的民族主義、地方主義を乗り越えて普遍性へ向かうことを促すところのものであった。インド、地中海、そしてバルカン半島の民衆文化に共通な要素の存在は私の見るところ、抽象的に考え出されたものであるどころか、反対に長い共通の歴史、農民文化のそれの果実である普遍への本能的感情が存在するのは、ここ我々の元にであることを示していた[21]。

ここからは、ルーマニア文化が有する「普遍性」こそが多文化共存を可能にする場所になり得るという、亡命者組織の機関誌においても記されていたエリアーデの見解が見て取れる。このような言葉を独断的な祖国愛、もしくは排外的な民族主義として退けることは可能であろうし、戦時中の「ナチス支持」への関与をめぐる議論に結びつけることも出来よう。しかし、宗教の普遍的形式と人間精神の一体性を模索し続けた宗教学者エリアーデの活動と合わせて解釈するならば、冷戦の渦中にあったルーマニア人としての立場を保持しつつ、戦後世界と向き合いながら多様な宗教的、文化的価値が共存し得る場所を提示しようとした言葉として解釈できるだろう。

5．まとめ

マッキオロとの交友の中で、エリアーデは歴史的諸宗教の基層である「宇宙的キリスト教」という存在を認識し、その普遍的特性を言語化する作業に着手した。そして戦後においては、ルーマニア亡命知識人としての問題意識に突き動かされながら、政治的イデオロギーを超えて諸民族、諸宗教が連帯するための価値規範としてこの概念を再定位するに至った。「宇宙的キリスト教」の概念は、エリアーデが諸宗教の歴史的コンテクストを正確に叙述するという宗教史学の方法論を離れて、歴史的諸宗教の下には時代地域を超えた普遍的な宗教性が存在するという信念を抱きながら、宗教のあるべきかたちを指し示すために用いた、宗教倫理的な価値志向的概念であったと考えられる。

エリアーデに限らず、宗教学の構築と展開にかかわってきた研究者の多くは、宗教のあるべき形式を追求すること、歴史上にあらわれた個別宗教を刷新することをも自身の使命としてきた。このような宗教学という学問そのものに抱合される価値規範的志向性を現代

[21] Ibid., 204. 前掲書、281 頁。

の宗教学者がどのように受容し、展開するかということは今後、考察しなければならない課題である。エリアーデの生きた戦後のヨーロッパでは、旧植民地国の独立に伴い、ポスト・コロニアルをめぐる問題系が浮上し、多様な宗教が共存するための宗教間対話の運動などが流行した。エリアーデはこれらの問題系を意識しながら、研究者および亡命知識人として「宇宙的キリスト教」の概念を提示したのだと考えられる。もちろん、「宇宙的キリスト教」の概念が上記の問題系に対して適切な解答を示せるわけではない。しかし、人間が自らの行動原理を聖化し、それを時代地域を超えて伝承しようとする現象の理論的再定位が「宇宙的キリスト教」であることに着目すれば、エリアーデのテキストを政治集団や共同体の行動原理を分析するという視点からあらためて解釈してみる余地があろう。本稿はこのような課題に取り組むための予備的作業であり、今後はエリアーデをはじめとする宗教学の諸文献をさらに整理することで、古典研究を受容し展開するための基盤構築につなげたい。

キーワード：宇宙的キリスト教　宗教現象学　イタリア宗教研究　亡命知識人
Keywords: Cosmic Christianity、Phenomenology of religion、Italian Religious Studies、Exile intellectual

明治宗教・倫理思想における綱島梁川の「個人格」の意義

古荘 匡義

（和文要旨）

綱島梁川（1873-1907）は自分自身の宗教体験を基盤にして、人間は神との合一を観じつつも倫理的な自律を保持して理想を実現していく「神の子」であると主張した。そのため彼の思想は、「個人格」の自律を消し去ろうとする当時の神秘主義的な宗教思想や国家主義とも一線を画し、倫理的な行為に宗教的基礎を与えるものとして、研究者から評価されている。しかし、宗教体験をベースにする「個人格」が本当に倫理的な行為を自律的になし得るのだろうか。この問いに答えるべく、本稿は綱島の宗教思想の変化を時系列に沿って分析した。その結果、神人合一が強調されている「予が見神の実験」を含む諸論考を除けば、綱島は一貫して「神の子」が自らの自己実現のために倫理的な健闘をなし得ることを説明しようとしていたことを明らかにした。そこで本稿は、綱島の「神の子」の思想が倫理的な行為を営むことのできる宗教的な「個人格」を理論的に説明していると結論づけた。

（SUMMARY）

TSUNASHIMA Ryôsen (1873–1907) claimed, on the basis of his religious experience, that, while human beings sense themselves to be at one with God, they are “Children of God” who maintain their ethical autonomy and realize their ideals. Therefore, his thought is appreciated by some researchers because it provides a religious basis for ethical actions and is different from the mysticism and nationalism of the later Meiji era that tried to eliminate the autonomy of the Individual. However, we must examine whether the Individual, grounded in religious experience, can independently produce an ethical action in reality. To that end, we chronologically analyze the evolution of Tsunashima’s religious thought; further, on the basis of this analysis, we demonstrate that apart from some essays, such as “Yo ga kenshin no jikken (My mystical awareness of the presence of God),” in which he emphasized his mystical rapture, he consistently tried to demonstrate that the “child of God” devotes ethical efforts to his/her self-realization. We conclude that

Tsunashima's idea of the "child of God" theoretically explains a religious Individual who can produce ethical actions.

1　序

綱島梁川[1]は、1873（明治 6）年 5 月 27 日、岡山県上房郡有漢村（現高梁市）に生まれ、「十四五歳の頃」（5:358）[2]高梁教会にて洗礼を受けた。上京し、東京専門学校（現在の早稲田大学）にて大西祝らのもとで倫理学の研究に打ち込むなかで、徐々に信仰から離れていく。彼は特に T. H.グリーンらのイギリス理想主義に基づいて論を展開し、1895 年に卒業論文「道徳的理想論」を提出する。1896 年 4 月に結核を発病、病苦のなかで海老名弾正などのキリスト者と交流し、独自のキリスト教信仰を得る。病状は一旦回復するも、1899 年 4 月に再び喀血、1900 年からは病床生活となる。1902 年頃より論考のテーマが倫理や文芸批評から宗教へと移り、キリスト教思想をベースとしつつ、禅宗（特に白隠）や浄土教の思想をも摂取し、さらにさまざまな哲学者を参照しながら、「神の子」としての人間のあり方について思索を展開していく。1904 年の 3 度の宗教体験（「見神の実験」）を経て、神の子としてのあり方を「事実」として確信する。その後綱島は、体験を率直に描写する論考「予が見神の実験」を発表するが、この論考が当時賛否両論を巻き起こし、それらの議論で 3 冊の本が編まれるほどであった。「予が見神の実験」以降は、神人合一的に捉えていた自らの「実験」を反省的に言説化しながら、神人合一的なあり方と神に還元されない「個人格」のあり方との共存の可能性を考察しつつ、1907（明治 40）年 9 月 14 日に永眠した。

本稿で議論したいのは、彼が宗教経験を経て獲得した「神の子」としての「個人格」が道徳的、倫理的な判断や行為をなしうる主体たりえるか、という問いである。

綱島の議論では、見神体験が神への合一の体験でありつつも、なお「個の自覚を消滅させるのではなく、個の確立を保証している」[3]のだが、この点で明治 30 年代の思想潮流の中でも特異的な存在だと綱島を高く評価するのが末木文美士である。末木によれば、綱島

---

[1] 綱島の略歴については、虫明凱・行安茂編『綱島梁川の生涯と思想』早稲田大学出版部、1981 年を参照した。
[2] 綱島の文献については、『梁川全集』春秋社、1921～23 年の復刻版（大空社、1995 年、全 10 巻および別巻『綱島梁川研究資料』全 2 巻）を参照し、（巻数:頁数）の形式で引用箇所を明示した。引用の際、漢字の旧字体を新字体に改めた。「・」による強調は原文ではすべて「○」による強調。「、」による強調とルビは原文通りである。
[3] 末木文美士『明治思想家論（近代日本の思想・再考Ⅰ）』トランスビュー、2004 年、201 頁。

の晩年の思想は「倫理的な主体としての「個我」をきちんと確立しうるだけの根拠を与えるもの」であり、しかも、「人格的主体を言いつつも、それをより大きな実在に解体してしまう」西田幾多郎の『善の研究』と比べても、「「全体」の横暴に対して、その中に埋没せずに抵抗できるだけの個の自立と主体性へと展開できるだけの基礎はあった」とまで述べる[4]。

しかし、本当にそこまで高く評価することができるのだろうか。たしかに、井上哲次郎をはじめとするこの時代の宗教思想には、真我や真実在に個我が吸収融合されることを最終目標とするものが多く、それらと比べて綱島の「個人格」の強調は特異的であるとは言える。しかし、神人合一的なあり方とともに保持される「個人格」は、綱澤満昭の言を借りるならば、「いかなる外的圧力からも自立し、抵抗の姿勢を強力に貫いてゆく方向に進む可能性を持っ」[5]た主体として自立し得ているのだろうか。もし、綱島の言う神が国家主義的な思想と深くからみ合うことがあるなら、この「個人格」は単に神の命令として国家の思惑に従属する存在に過ぎなくなるのではないか。この当時の国家主義や日本主義の風潮を考慮に入れるならば、まさに神という「その絶対的、大いなるものの内容が問題である」[6]。

この問いを解明するために本研究では、深澤英隆[7]や鶴岡賀雄[8]の研究に学びつつ、「見神」以前の思想と「見神」以後の体験言説の変遷とを時系列に従って整理し、双方の思想の共通性を見出すことを通して綱島の宗教思想のうちに倫理的な主体のありかを見出す。別言すれば、綱島の「予が見神の実験」における体験の描写を特別視せず、綱島の宗教思想の変遷の一様態としてのみ捉える。多くの先行研究が分析の中心に据える「予が見神の実験」では、「実験」を神人合一的に捉える側面が強いが、その側面から「個人格」の倫理性を抽

---

4 前掲書、203 頁。
5 綱澤満昭『日本近代思想の相貌：近代的「知」を問いただす』晃洋書房、2001 年、22 頁。
6 前掲書、23 頁。
7 深澤は、綱島の経験報告の言説を分析して、宗教経験概念や宗教経験を捉える仕方をめぐる問題を検討している。cf. 深澤英隆「近代日本における宗教経験をめぐる言説――綱島梁川の経過報告とその意味――」、宗教哲学会編『宗教哲学研究』第 23 号、1～15 頁。
8 鶴岡は、「見神」以前の思想内容にも触れつつ「見神」以降の綱島の体験報告の変化を丁寧に辿って綱島の宗教思想の特徴を詳らかにしている。cf. 鶴岡賀雄「綱島梁川の神秘主義とキリスト教」、加藤信朗監修 鶴岡賀雄・加藤和哉・小林剛編『キリスト教をめぐる近代日本の諸相：響鳴と反撥』オリエンス宗教研究所、2008 年、102～120 頁。

出することは難しい。それに対し、「見神」以前の思想と「見神」からしばらく経った体験の言説化との間には、既に鶴岡が指摘しているように共通点も多く、道徳的活動に関する記述も見出せる。私見では、綱島の宗教思想は「見神」の前後で一貫しており、むしろ論考「予が見神の実験」の体験の描写にみられる神人合一的な体験理解の方が例外的なのである。

そこで、以下では、「見神」以前の宗教思想（２章）と「見神」以後の宗教体験言説の変遷（３章）とを時系列に沿って分析し、結論（４章）において「見神」以前と以後で共通する宗教倫理的な思索から、倫理的な主体となりうる「個人格」の可能性を見出す。

２　「見神」以前の宗教理論

本章では、「見神の実験」の第 1 の体験（1904 年 7 月）以前に書かれた 1902 年 1 月から 1904 年 6 月までの綱島の宗教論をまとめる。私見では、この 2 年強の間にも綱島の思想の展開がみられ、その展開は「予が見神の実験」以後の宗教体験の言説化の展開と同型的なところがある。そこで、論考の刊行時期順に彼の宗教思想の要点をまとめていく。なお、この時期に限らず、綱島の宗教論は、彼が卒業論文「道徳的理想論」で扱ったイギリス理想主義の思想（トーマス・ヒル・グリーンなど）をベースにしており、本来ならばグリーンらの思想との比較を行う必要があるが、本稿では扱うことができない[9]。

綱島の述べる神の特色の一つは、神が「意識の要求に迫られて、姿を現じたる」（5:8）ものだとされていることである。1902 年 1 月の論考「宗教的真理の性質」において、綱島は「神は実に主観の産」だと述べる。だからといって神が主観的で個人的な夢幻にすぎないのではない。真摯なる宗教的要求によって現われたものだからこそ「一個儼然たる実在」なのである。このとき、「我れ自ら主観的に神を造り出づると同時に、自ら儼然たる客観性を之れに認むるなり・・・・・・こゝにては、造ると在ると、やがて一也」（5:8-9）、別の言い方では、「宗教的意識は自ら神を造ると同時に、之れに確実性（ギルチヒカイト）を与へて、之れを空想と別ち、之れに実在の極印を附するなり」（5:9）とされる。すなわち、主観的に神を創造することと、その神に実在性を付与することが一つとなっており、それを支えているのが、単なる個人の主観的な心理には還元しえないものと想定される宗教的要求なのである。

---

[9] 以下の詳細な研究を参照のこと。行安茂『綱島梁川 ―その人と思想―』大空社、1997 年。水野友晴「明治後半期における理想主義的人格実現説の成立について」、京都宗教哲学会編『宗教哲学研究』18 号、2001 年、61-73 頁。

この宗教的要求は具体的にどのようなものか。1902 年 5 月の論考「悲哀の高調」で、この要求が「悲哀」という語で名指される。悲哀とは、「無限者慕はしさの悲哀なり、神を求めて得ざる悲哀」(5:18)、「理性の理解する能はざる悲哀」(5:20) であり、悲哀の源は「吾人の有限、欠陥、小弱、あさましさ、wretchedness を意識して、そこども知らず、一種我以上のもの、有限以上のものを向慕渇仰する」(5:17) ことに存するという。

このように、「宗教的要求」の概念が、自らの有限性を自覚し、神を求めても得られない者の「悲哀」へと展開する。この展開の背景には、綱島自身が病苦に苛まれていることも、多くの青年の煩悶を念頭に置いていることもあるだろう。ともかく、この「悲哀」の概念は、悲哀のなかで求められる神はどのような存在か、そしてそのような神に対して我は何をなすべきかという問いを引き起こす。当時も綱島に対して「汝の所謂神は無相の神か、有相の神か、絶対神か、差別神か」と問うた者がおり、この問いに綱島は、1903 年 8 月刊行の「答道友書」において、以下に示す二者が「いづれも自分の実験の対境たる神」だと答えている。一方は「実有一如の神」や「実相之神」と呼ばれる。それは、一切の差別を超越した実在、「絶対神」のことであり、人はそのような「絶対神を観じて、自家本来の面目を思ふ」とされる。他方の神は「理想発展の神」や「進化之神」と呼ばれる。それは、人間が自らの活動を通して到達すべき理想を示すものとしての神であり、人は「如来若しくは天父の人格神、差別神の、慈悲、光明、正義等の理想を渇仰」する。綱島の考える「進みたる宗教的意識は、此の実相之神と進化之神との二面の包摂」によって成立する。別言すれば、綱島の言う宗教的意識は、あらゆる差別を超越した絶対神を観想する「寂静的、美的静観の要求」と、理想の実現を目指した「活動的、道徳的健闘の要求」とを併せもつのである (以上 5:51-52)。

このように、宗教的要求の対象となる神に 2 つの側面が想定されているために、1904 年 4 月の「禅思録」の一節、「新人と大自在」において、宗教的要求に基づく活動も消極と積極の 2 つに分けられる (5:76-77)。消極の方は「我の大抛擲也、我を全く神に没入すること也。無我、安息、出離、救済、寂滅、解脱の消息」であり、「一切を神に擲つて神に死するの安息を願ふ」ことだとされる。要するに、個人我を消失させ絶対的な神に没入するという神人合一を目指すことだが、これは宗教的要求の一面に過ぎない。もう一面で宗教的要求は「一切を神より得て神に甦るの積極(しやくきよく)的活動を願ふ。此くの如くして得来たる新たなる理想の装ひに、健闘、向上、精進、征服の首途(かどで)に上らん」とする。「理想発展の神」を理想として道徳的・倫理的に自らを高め、人格を発展させようとすることに積極的な活動を

見出している。

本章の締めくくりとして、1904 年 6 月刊行の「方丈録」の一節、「悟道の意義」の中から、これまでの議論をまとめるような、印象深い文章を引用しておきたい。

> 天地人生は到底全く悟りきらるゝ者にあらず、又そを全く悟りきることにのみ意味ありといふべからず。むしろ悟りゆく我儕が無窮の活動そのものに深き意味ありと知らずや。我儕が理想は、人生一切の矛盾と悲哀とを超越しつくしたる玲瓏たる明悟大覚の境にのみあらずして、又実に個の限りなき矛盾と悲哀とを限りなく超越しゆく波瀾萬畳の行路そのものにある也。我儕人の子は悟りつつ戦はざるべからず、悟りつゝ求めざるべからず、悟りつゝ恋ひせざるべからず、悟りつゝ涙なかるべからず、悟りつゝ迷ひ学び、思ひ、修め、働かざるべからず。迷ひなく、求めなく、恋ひなく、戦ひなく、修養なく、活動なき悟とは何ぞ。戦ひと勝利と、是れ人生の、又悟（さとり）の、是も貴き意味ある内容をなすものにあらずや。（5:81）

人生の矛盾と悲哀を超越した絶対的な実在としての「実相之神」を観じつつ、しかし人生の矛盾と悲哀を一つ一つ乗り越えていくことを限りなく繰り返す。「進化之神」としての理想の実現とは、このような「波瀾萬畳の行路」を進み、戦い、働き、「無窮の活動」を営むことそのものであり、自らの人格を道徳的に発展させていこうとする「道徳的健闘」なのである。このような活動を行う「人の子」は貴き意味を有するものであり、自ら倫理的な判断を行う主体たりうると思われる。

本章では綱島の「見神」以前の宗教思想の展開を次のように素描した。つまり、宗教的要求という概念が「悲哀」へと展開し、さらに悲哀の中で求められる神の二面性と、悲哀のうちで人間が行う活動の二面性とが解明されたという流れである。このまとめは粗雑ではあるが、この 2 年強の間に綱島の思想に進展があったのは確かである。また、本章で描き出した展開や、「実相之神」と「理想発展の神」、「働く」「戦う」と表現される「道徳的健闘」などは次章で扱う「見神」以後の言説化の過程で再度登場してくることになる。

3　宗教体験をいかに言説化するか：「見神」後の言説化の展開

綱島は 1904 年の 7 月、9 月、11 月に 3 度の宗教体験を得た。これらの体験後に、体験を率直に描写するという、これまでの彼にみられない形式の論考「予が見神の実験」が公刊

され、当時の人々の議論の的となった。とはいえ、「予が見神の実験」の体験描写だけに注目すると、綱島の宗教体験の言説化の変遷を見失いかねない。

まず指摘すべきことは、綱島は 1904 年 7 月以前にも宗教体験を得ており、宗教体験についていくつかの仕方で語り、そのなかで個人格の問題にも触れているということである。

綱島はとりわけ魚住影雄（当時は第一高等学校の学生）宛の書簡で体験について語っている。たとえば、3 度の体験以前の 1904 年 2 月 18 日には、「ゆうべはこれまでになく明瞭に神のみ声を聴き候・・・・・・全世界は虚無となるとも我れは尚ほわが一個の霊魂の叫びの中に「汝は我也我が愛子也」の声を聴くを得」（9:193）と述べており、既に「神の子」というあり方、「我れ」の残存が体験を通して確信されていた。

1904 年 6 月 3 日の魚住宛書簡ではまさに個人格の問題が提起されている。我が真に生きる唯一の方法は「神の意識の中に生くる」ことだとした上で、「こゝに起こるべき疑問（人生最深最重大の）は生滅の波間に消ゆる個人意識としての我は如何にして永劫の大意識に入りて其の中に生くるを得る乎といふこと」（9:201）だと述べている。この疑問に綱島自身が答えている。「唯だ充実生活是れ也と　時間の長短を問はず理想充実の生活を送るものゝみ神の意識の中に価値ある対境として認識せらる」（同）。つまり、理想を実現して自己を充実させ、道徳的完成を目指す過程こそが「神の意識の中に生くる」ことであり、その過程において刻苦勉励する「個人格」は失われないということである。先に述べておくならば、この解答は見神前の思想とも、見神後しばらくしてからの言説とも同型的だと言える。

このような思索の後に、第 1 の体験を迎えるわけだが、次に指摘すべきことは、綱島は自己の体験をどのような仕方で伝えるべきか悩んだということ、言い換えれば体験の率直な描写というのは選択肢の 1 つだったということである。1904 年 11 月 5 日の魚住宛書簡で綱島は次のように書いている。「如何にすれば見神の秘義（多少にても予の自得せる所の）を最も有効に世人に伝ふることを得べきかは此頃の一問題に候勿論謂ふ所の紙上伝道[10]の外に道なしと思へど其の方法が問題になり居候也」（9:215）。

ここで注意すべきは、（見神体験そのものではなく）体験を通して自得した「秘義」を伝える方法を模索していることである。つまり、彼が伝えたいのは神秘体験の具体的な内容

[10] ここで「紙上伝道」という言葉が用いられている。この語の背後には、多くの宗教者が雑誌を通して自らの思想や体験を伝えていたという時代状況があるが、そのような背景および綱島が用いる「伝道」という語の意味については別稿にて論じることとしたい。

ではなく、体験から彼が自得した何らかの意味や思想なのである。同時代の批判者も現在の綱島研究も、綱島が描写する体験の内容やその真実性、あるいは描写の形式に注目しがちだが、むしろ綱島の伝えたい「秘義」がいかなるものか、そしてその「秘義」が体験の前後で変化しているのかを検討する必要がある。

さて、綱島はその「秘義」を伝える方法を二つもっていた。一つは体験内容の率直な描写である。3 度の「見神の実験」に対しては、管見の限り 1904 年 8 月 9 日の魚住宛書簡（9:208-209）で初めてこの方法が試された。この記述は論考「予が見神の実験」にみられる第 1 の体験の言説化（5:210-211）と近い内容だが、「我」のあり方については、「予が見神の実験」では言及がなかったのに対し、この書簡では、「我の意識はかすかにあれど消極的なる酔ひごゝちにて何事も打ち任せたる心地なり」（9:209）とされており、「我の意識」がかすかに残存していることが指摘される。

もう一つの方法は哲学的・理論的な論述である。第 1 の体験を経て書かれた（cf. 5:211）論考「宗教上の光耀」（1905 年 2 月刊行）は、ジェイムズの『宗教的経験の諸相』を引用しながら、かなり理論的に宗教体験の特質を論じている。綱島によれば、この論考の目的は、諸宗教の先人が体験した「宗教的光耀の事実を彙集帰納して、其の通相を抽繹解説」することではなく、「予輩の経験に親しきふしある或特殊なる宗教的光耀の内容を展開」し、「宗教上の事実を提示する」（5:105）ことである。つまり、宗教や哲学の用語を用いて自らの体験から宗教上の「事実」を理論的に提示しようとするのである。

この論考で自身の体験の特質として綱島が強調するのは、この光耀が「感情的」に現われるものだということである。宗教上の「光耀」は、「心霊上」の開眼であるだけでなく、「時として幾んど全く感情的に」現われて、「強く、深く澄徹したる平静なる喜び」に満たされるという（5:105-106）。またこの光耀の意識は、「我が日常生活の経験と毫しも矛盾する所なきのみならず、寧ろ反りて之れを統一して、之れに一段深き意義を帯ばしむるもの」であり、「吾が他のすべての心生活の要素の根柢となりて倍々（ますます）之れを発展せしむるの力」とされる（5:113-114）。「光耀」はあらゆるレベルの生活に意義や根柢を与えるのである。

このような光耀の意識において「我」はどうなるのか。「この刹那、「我」の意識はあれど、いと微かなる受動の酔ひ心地にして、一向に至高者に打ちまかせたる帰依の思ひ、優々として永年の楽しみに通ふ」（5:106）。「「我」の意識はあれど」という表現にはなっているが、「我」が残存していることがここでも意識されている。別の表現では、「吾人は天地萬有に神意識の森然遍在して到らぬ隈なきを感ず、吾れの神と倶に、神と同時に、萬有を見

つゝあることを感ず、吾が眼の、神の眼と相即して萬有に打開けたることを感ず、吾が視聴の二重の視聴なることを感ず」（5:110）となる。第 2 の体験に似た内容であるが、ここでも我が完全に神的存在に融解するのではなく、神と倶に見るという形で我の存在が維持される。

このような論述を経て、論考「予が見神の実験」（1905 年 5 月執筆）が公刊される。ここでは、この論考における「第 3 の体験」（1904 年 11 月某夜 11 時頃）の言説化に注目したい。その理由は二つある。第一にこの体験が綱島にとって「最も神秘的にして亦最も明瞭に、インテンスのもの」（5:213）であったから、第二に、綱島の思想の変化を時系列的に辿るのに便利だからである。この論考では、1904 年 12 月に中桐確太郎宛書簡で言説化された第 3 の体験の内容（9:225-227）が、（おそらく文体上の理由で）表現を若干変更した上で一部転載され（5:212-214）、さらにそれに対して 1905 年 5 月時点での解釈が記されている。したがって、この論考では、第 3 の体験の 1 ヵ月後の体験の言説化と、その言説化に対する半年後の解釈とを比較することができるのである。

このように、「予が見神の実験」には、私信で親友に書き送ったような率直で虚飾を交えない体験の描写が（文体上の変更はあるにせよ）ほぼそのまま転載されている。このスタイルと内容が議論を呼ぶ要因となったのであろう。ここでは 1904 年 12 月の書簡から、体験 1 ヵ月後の言説化を一部引用する。

> いと静かなる孤燈の下心を澄まして何事かを書き居り候ひしに忽ちハツと思ふと共に今までの我が我ならぬ我となり筆の動く墨の紙上を走る一々超越的不可思議の大事実となつて眼前に耀きたり　其の間実に一刹那に候ひしかどこの一刹那の間に於ける謂はゞ無限の深き寂びしさの底より躍り出でたる大いなる活物（抽象的ならずして具象的人格的なる）とはたと出で会へる一種の shocking〔ママ〕もしはsurprise の意識は到底語る能はず筆する能はず候（9:225-226）

何かを書いているときに書くという行為そのものが「超越的不可思議の大事実」となり、「具象的人格的なる」何らかの実在に直面した。そのとき、体験 1 ヵ月後の言説では、我は「我ならぬ我」とされている。

しかし、「予が見神の実験」執筆時の解釈では、この体験における意識が「今まで現実の我れとして筆執りつゝありし我れが、はつと思ふ刹那に忽ち天地の奥なる実在と化（な）りたる

の意識、我は没して神みづからが現に筆を執りつゝありと感じたる意識」（5:214）とされており、さらに「其は神我の融会也、合一也、其の刹那に於いて予みづからは幾んど神の実在に融け合ひたるなり。我即神となりたる也」（5:215）と述べられる。要するに、「予が見神の実験」の執筆時には、我が没し、神に合一する体験という側面がきわめて重視されている。

しかし、この論考でも既に神との合一とは異なる「神の子」というあり方が提示されている。遡るならば、1905 年 2 月 13 日の日記に、「自己即神の意識よりも、自己即神子の意識の方、一層予の見性もしくは見神の意識を発表し得て近しと思ひぬ」（8:482）と記されている。この日『白隠禅師伝』を読了した綱島は、白隠の「自力勇猛」を歎美しつつも、「其の他力恩寵の限りなき涙の無き点はどうしても予の服する能はざる所」とし、「予がいつぞやの見神の実験は、一面予自らが神也の意識ありしと共に、それよりもむしろ予自らを通して、予自らの衷に神を見たる、神と触れたる、神と会ひたる、神と抱きたるといふの一層適切なる一面の意識ありし也。予はこの自らの実験を標準として自己即神といへる白隠よりも、自己即神子といへる基督の宗教意識に一層同情す」（同）と述べている。ここでは神に合一するような意識のあり方と、自己が維持され自己の内で神に会うような意識のあり方の並存が指摘され、このような並存に「神の子」としてのあり方が見出されている。

おそらくこのような思索を経て、綱島は「予が見神の実験」の末尾で、「「吾れは神の子なり」てふ意識」（5:219）に言及することになる。「予が見神の実験の、或は無根拠なる迷信ならざるかを疑ひて、この事ありし後、屢々之れを理性の法庭（ママ）に訴へて、其の厳正不仮借なる批評を求めた」綱島は、この見神の実験がやはり「驚くべき事実なるを見る」（5:218）。この事実を獲得して、「吾れ」が「神」でも「大自然の一波一浪たる人」でもなく、「神の子」という「真地位」を有していることを自覚し、この自覚から「神の子として適（ふさ）はしく活きざるべからず」という「義務」を導出する（5:219）。とはいえ、この「義務」を有する「神の子」が倫理的、道徳的な判断をなしうる主体たりうるかどうかは不明である。

この地点から綱島の体験の言説化はさらに展開していく。「予が見神の実験」から半年後の論考、「予は見神の実験によりて何を学びたる乎」（1905 年 11 月）―― このタイトルに、体験に対して反省的な綱島の思索の歩みが如実に現れている ―― で綱島は「見神の実験」を振り返り、「神は現前せり、予は神に没入せり、而かも予は尚ほ予としての個人格を失は

ずして在り」（5:247）と述べる。神への没入と同時に「個人格」が保持されるという矛盾、そこに綱島は「神の子」としてのあり方を見出している。

このあり方は、論考「如是我證」（1906 年 1 月）に至って、「神と偕に楽しみ、神と偕に働く」（5:275 他多数）、あるいは諸宗教の用語を交えながら「実相之神（法身佛）と偕に悦楽し、理想之神（報身佛）と偕に労謙す」（5:286）と定式化される。この定式化の仕方自体に議論すべき点が多いが、今はこの定式に対する綱島の説明を示すに留める。

「実相之神」とは、「久遠劫の太初より既に在るの事実」であり、絶対的な実在性が人間を「神の子」としてあらしめているという事実である。綱島は、人間がそのような事実を宗教経験において、五感とは異なる「見神感」によって観じ得ると考える。この考察の是非は今は措くとして、その「実相之神」は、しかし人間の現実の意識においては「未だ在らずして当さに在るべき理想」として、すなわち人間が理想として目指しうる／目指すべき「理想之神」として対峙することになる。「実相之神」と「理想之神」は本来別のものではないが、人間の分際では、「実相之神」と「理想之神」との一性を捉えきれない。そこで、「実相之神」を観じつつも、ただ「迷はず、疑はず、既に在りて未だ在らざるこの理想の一途を無窮に蹤ふ」こと、すなわち「神と偕に働く」ことこそが「神の子」として相応しいあり方なのである（以上 5:283）[11]。

では、この「神と偕に働く」とは具体的にどのような営みを指すのであろうか。その活動において道徳的な判断や倫理的な行為は成立しうるのだろうか。

1907 年、綱島の亡くなる年の諸論考で神と偕に「働く」ことについて理論的に論じられているが、具体的な営みについては明確ではない。働くとは「現在を働く也、今の一念を働く也」（5:593）と述べられる。綱島にとって重要なのは、神と協働している「神の子」としての自覚に基づいて、理想を完成させ、自己を実現していくことである。そのために必要なのは、人生を真面目に受けとめて、現在の一瞬一瞬を充実させることである。このよ

---

[11] なお、1907 年 4 月刊行の「見神の意義及び方法」において、再度第 3 の体験が言説化されている。そこでは、「予が個人的全存在を幾んど空じ去らんとする程」（5:484）強烈に、筆を動かす我に一大霊的活物が現前した体験として言説化されるが、この体験は「一面には我れが神と一つになりたる合一感の存じたると同時に、他面には、我れは尚ほ依然たる我れとして存しつゝ、此の一場の不思議なる光景を横合ひより打眺めて、驚喜し、歎美し、帰依せるの意識も儼然として駢び存じたる」（5:484-485）と解釈される。このような解釈は、「実相之神」を観じ神との合一を経験する我と、「実相之神」を打眺めて驚嘆することしかできず、実際には「理想之神」を追究する我、この二つの我の並存として「神の子」のあり方が理解されてきた結果生じたものである。

うな個人の自己実現は絶対的な神を制限・否定するものではなく、「益々神の実在性を豊富にし円満にする所以の道」（5:582）である。綱島によれば、神は働く者の「神子的個人性の発揮を通して、其の深奥なる自己を実現しつつある」（同）。つまり、神もまた、人間の自己実現を通して、絶対的な実在性として自己を実現しつつある。よって神の子としての人間は、現在の一念を充実させ、自己を実現することによって神の自己実現に参与し、「神の事業に分け入る」（5:601）のである[12]。

とはいえ、私見では、以下に示す四点から、「神と偕に働く」者が倫理的・道徳的な判断や行為をなしうる存在だと考えてよい。

第一に、1906 年 1 月の論考「如是我証」において、善の実現のための戦いが「神と偕に働く」ことだとされている点である（5:286）。綱島は、絶対的な神の実在を確信したとしても「人生一切の事在るがまゝにして善」とはならず、「之を善ならしむるは吾人の信念也、理想也」と考える。したがって、「一切皆善」と観じて何もしないのではなく、個々人の理想の実現に向けて「戦つて後にこそ善」がある。この戦いが「神と偕に働く」こととされる。

第二に、1906 年 3 月の論考「純他力観についての復書」において、神を愛することの自由や自力が認められている。綱島は基本的に自分の信仰は他力の信仰であるが、そこには何らかの自力が含み込まれていること、あるいは自力と他力という区別が困難であることをしばしば指摘する。この論考で綱島は、「神は孤独を欲し給はず、神は我等との愛の交りを要め給ふが故に、我等に個人格としての存在権を賦与し給へる」とした上で、この個人格には「一種の自由、自力」が当然含まれると考える。その理由を次のように述べている。「我等を器械木偶となし給ふは神の本意にあるまじく候。我等が神に対する愛は自由の愛ならざるべからず、自覚の愛ならざるべからずと存候」(5:323)。よくある論法ではあるが、神を愛さない可能性もある中で自覚的に神を愛することを神が望んだからこそ、人間は「一種の自由、自力」をもちうるという。このような「自由、自力」は、倫理的主体として善き行いを選択する自由へとダイレクトに拡張できるわけではないが、後者の自由の可能性を開くものではあるだろう。

第三に、1906 年 4 月の論考「法悦のこゝろを想ふ」において、神子の自覚をもって、一

---

[12] 「見神」以前の「方丈録」（1904 年 6 月）にもこのような思想はみられる。「如是充実の生活、是れ我儕が神の大意識に連なる唯一の方法ならずや。理想を充実するものはそれだけ神の生活に分け入れる者也」（5:86-87）。

方で「実相之神」を観じつつ、他方で「理想之神」を追求し、「自家の本性を完うせる」人は、菩薩行や隣人愛、社会的活動を進んで行うことが指摘されている。

> 一面脱然として、超道徳、超義務の境に歩みながら（神と偕に楽しむ者に何の道徳かあらんや、何の義務かあらんや、彼れに取りては神意即一切也）他面には又日常道徳の境に親切なる功夫の脚を著くることを忘れざる也（神と偕に働くものは、又おのづから日常道徳の則を歩まざるを得ざる也、彼は道徳を道徳の為めに守らず、神の意志、神の人格の要求なるが故に之れを守る）。‥‥‥自ら充ちて人を充たしむ。法悦の人は自（みずか）ら動き進んで愛神愛人の人たらざるを得ざる也。法悦の中に社会的発展の動機あり、内容あり。（5:333-334）

このように、神子の自覚に基づいて理想を実現する者は、他者を愛し、社会を発展改善する活動を展開していくとされる。

このような活動として綱島は具体的にどのようなことを想定しているのだろうか。第一に言及すべきは、宗教的盟友とも言える西田天香であるが、綱島と西田の関係については別稿にて論じることとし、それ以外の例を晩年の論考から拾い集めてみよう。まず、イギリスの救世軍創設者である「〔ウィリアム・〕ブースの偉大なる健闘的事業」が挙げられる。「聖霊の指導と協力」に基づいて社会事業を展開するブースは「法悦と健闘とを一身に体証したるの人也」とされる（5:444）。あるいは、そのような社会事業でなくとも、「病者が病床に於いて、自他の為めに熱誠をこめたる一個の祈祷、一遍の称名も亦是れ天地の間に於ける厳粛なる一事業」だとされる（5:442-443）。綱島自身は文筆活動によって、「筆を以て働く」（5:589）。「見神の実験」を通して「神子の自覚」を得た者が、自分なりの仕方で自らの理想の実現を目指して健闘することによって、他者や社会に対して善い行いをなしうるのである。

第四に、1907 年 4 月の「見神の意義及び方法」において、綱島は見神の実験が「予が道徳的生活に新たなる元気を吹き込み、新たなる生命を賦与する活力となりぬ」（5:498）と述べている。興味深いことに、綱島は「見神し獲信して後、罪の真自覚を得た」（5:496）という。見神前の綱島は、神を求めても得られないという有限者の悲哀が神を観じさせ、理想の追求を推進すると考えていたし、諸宗教でもしばしば罪の自覚によって信仰を得るという順序になっているが、見神後の綱島は見神によって罪の自覚を得たという。推測する

に、「実相之神」を観じつつもこの神には直接接近できないという自覚が、人間の有限性や罪悪への真の自覚に至らしめたものと思われる。ただ、この自覚は単に悲痛なものではなく「かゝる罪悪深重の凡夫をも摂取して捨て給はずてふ恩寵の自覚」（5:497）と一体となっている。後者の自覚は「神の子」としての新たな生命を綱島に吹き込み、理想の実現を目指して健闘する道徳的生活を賦活したのである。

以上四点から推察するに、「神子の自覚」を得た者は――綱島はどのようにして善い行為を選択するか、といったことを直接論じはしないが――倫理的・道徳的な判断や行為をなす主体たりうると思われる。

4　結論

前章では、「見神」後の体験言説の展開を検討し、「神の子」としての個人格が倫理的判断や行為をなしうる主体たりうると判断した。ただ、綱島は「見神」後にそれほど倫理について論じてはいないので、判断の根拠は乏しいかもしれない。

ただ、本論全体を振り返るならば、「見神」前と「見神」からしばらく経った後の綱島の思想の枠組みは多くの部分で共通している。「見神」前は悲哀の自覚から神の子としての個人格の自覚へ、「見神」後は神の子であるという事実の自覚から悲哀や罪悪の自覚へ、という違いはあるが、思想のベースに悲哀や実験があり、絶対的実在を観じつつ、理想を実現すべく道徳的健闘を行う、という大枠は同じであり、用語も類似している。そこで、「見神」以前の綱島の議論も「神の子」が倫理的主体であることの論拠として採用してもよいと考える。そうすると、たとえば「見神」後の議論に「悲哀」という概念を織り交ぜることによって「神の子」の倫理性を豊かに描き出すことも可能である。また、綱島の宗教思想を検討しただけでは倫理的主体の可能性を示すことができるのみで、倫理的判断の具体的な基準を導き出すことはできないが、綱島の宗教思想を綱島の倫理思想、あるいはイギリス理想主義の思想と引き比べることで、倫理的判断の基準を示せるかもしれない。今後の課題としたい。

また、本研究は序論で提起した問題の半分しか答えていない。綱島の主体が、「全体」の横暴に埋没せず、抵抗の姿勢を貫く〈自立した〉倫理的主体たりえるのだろうか。たしかに個々人の悲哀や宗教体験は、外的な圧力に強く抵抗して倫理的な判断を下す基盤になり得る。しかし、実相之神を観じつつ理想之神を追求するという倫理的な活動のあり方は、その根本において自立していない。それは、神に依存しているという意味においてではな

く、序論でも述べたように、理想之神の部分に必然的にさまざまなイデオロギーが入り込むという意味においてである。この意味では、〈自立した〉倫理的主体は存在し得ないとも言える。

このような疑念に対する答えは、綱島の思想内容よりも、綱島の思想の仕方、あるいは大西祝譲りの「批評心」に見出せるかもしれない。本論で示したように、綱島は「見神」前も「見神」後も、自らの体験に理性的な批評を加え続けた。また、綱島は 1898 年 7 月に「国家主義に関して木村鷹太郎氏に質す」という論考を書いているが、この中で綱島は、大西を彷彿とさせる仕方で木村鷹太郎の『日本主義国教論』の矛盾点やあいまいな議論を執拗にあぶり出している。このように、自らの理性を研ぎ澄ませて、自ら実現すべきと考える理想のうちに含まれるイデオロギーを一つ一つ剔出していくような批判的精神こそが、倫理的主体の自立を何とか可能にするのかもしれない。綱島の論説の「批評性」については別稿にて論じる必要があるが、ともかく宗教倫理が可能になるとすれば、一方で宗教的な真理を確信しつつ、他方で自分の信仰に基づく倫理的な判断の基準のうちに潜むイデオロギーに常に反省の眼を向けるというきわめて困難な作業を継続することによってでしかないだろう。

付記：本研究は、科学研究費補助金（課題番号 15K16626、研究課題名：綱島梁川を中心とした明治・大正期の宗教思想研究のための基盤構築）の助成を受けたものである。

キーワード：綱島梁川、宗教経験、自己実現、言説

Keywords: TSUNASHIMA Ryosen, Religious experience, self-realization, discourse

孟子の政治思想に関する一考察
―政治思想と天の思想との関係について―

侯　雨萌

（和文要旨）

この研究は、孟子の政治思想について論じるものである。主に孟子の政治思想と孟子の天の思想との関係について考察している。

研究の主な結果として、以下のことを指摘することができる。内山（1977）は、孟子の思想における自然観と政治思想との関連について、「天―心之官―性善―仁義―王道」という論理の連環を用い、「孟子の王道とは、理法としての天の、天下における、政治の場における具体化・自己展開の結果である」と主張したが、内山の、孟子のいう「性」と「命」についての解釈と、「天」「性」「命」の関係に関する見解とは間違っていると考えられ、「天―心之官―性善―仁義―王道」という論理の連環も成り立たないと思われる。孟子の政治思想と孟子の天の思想との関係について、筆者は、「天の意志という概念は、孟子が、下剋上となる王道に正当性を与え、覇道よりも優位に立たせ、民生重視の主張に説得性を与えるために付加した借りものであり、孟子の政治思想の中心というようなものではない」と考えるものである。

（SUMMARY）

This study analyzes the political philosophy of Mencius, a Chinese Confucian philosopher who lived during the Warring States period (475 – 221 BC). The relationship between Mencius's political philosophy and his faith in the deity Tian is clarified.

Uchiyama (1977) linked a string of thought, Tian—the function of the mind—human beings are inherently good—humaneness and fairness—righteous government, to try to prove that Mencius's righteous government is a kind of embodiment of Tian, a law of nature. I suggest, however that Uchiyama's constructions regarding Mencius's ideas of human nature and destiny are incorrect. Also,

I suggest that Uchiyama mistook the relationship between Tian, human nature and destiny.

In contrast, this study reveals that the concept of the “volition of Tian” is not the central point of Mencius’s political thought. The concept of the “volition of Tian” was used by Mencius to give morality to righteous government and to give persuasiveness to the assertion that public welfare is pre-eminent.

1．はじめに

今日の中国において、中国伝統文化の研究・継承・発揚が極めて重視されている。2014年の10月に国家主席の習近平が「今日の中国をうまく治めるためには、我が国の歴史と伝統文化への深い理解が求められ、また、我が国の古代における治国理政の探索と、それを通じて得られる智慧を積極的にまとめることも必要である[1]」という発言をした。

古代中国において治国理政の方法を探求し、その成果を広めた学派といえば、儒家、道家、法家、墨家などが挙げられ、その中で特に儒家の政治思想は、多くの為政者に重視され、後世の中国に甚だ大きな影響を与えてきた。孔子、孟子、荀子を代表とする儒学者たちは、それぞれが生きる時代で活躍し、それぞれの思想を熱心に語っていた。

孟子は、孔子の政治思想を受け継ぎ、それをさらに展開させ、孟子的特色のある政治思想へと発展させた。その政治思想を研究することは、孟子の思想の全体像を把握するためのものであり、また、孟子の政治思想を他の儒学者たちの政治思想と比較して分析することを通じて、儒家の政治思想の変遷を整理することができる。それが今日の中国社会の文化復興に貢献する役割を果たすと思われる。

本論文では、孟子の政治思想と孟子の天の思想との関係に焦点を当て、先行研究を踏まえた上でこれについて考察して分析し、孟子の政治思想への理解を深めることを目指す。

2．孟子の政治思想と孟子の天の思想との関係

孟子の政治思想と孟子の天の思想との関係について論述した先行研究の中で、最も代表的なものとして、内山俊彦（1977）が挙げられる。

---

[1] 习近平《习近平在中共中央政治局第十八次集体学习时的讲话》（2014.10.13）「要治理好今天的中国，需要对我国历史和传统文化有深入了解，也需要对我国古代治国理政的探索和智慧进行积极总结」。日本語訳は筆者による。

内山は、緻密な文献研究を通して、孟子の思想における自然観と政治思想との関連について考察し、孟子の思想世界の論理的構造を解明した。内山の論文の結論を簡潔にまとめると、次のようになる。

『論語』は、「天」の観念を宇宙の理法という方向に解釈し、人間の内的自然（人間の内部の生理的・物理的＝自然的現象）に道徳性を具有せしめ、人間（君子に限られた）の道徳性をこの理法に属せしめられて自然的なものとし、理法としての「天」の、人における存在の相として把握している。

孟子にあっても、「天」は、多くの場合、さまざまな現象の背後にある理法、と解するのが最も妥当である。孟子によれば、人が「天」より受けて生得的に具有するものとして、「耳目之官」（生理的機能）と「心之官」（精神的作用）があるとされ、前者が「小者」、後者が「大者」と規定される。かく、「心」は、道徳を形成し人を善ならしめる役割を持つとされる。孟子は、「形色、天性也」（尽心上）と、肉体・容貌をも「性」と呼んでいるように、人が「天」のはたらきにより具有するものの総体――つまり「耳目之官」プラス「心之官」――を「性」と見なすのであり、しかもこの「性」の内容中の「大者」たる「心之官」が、人を善ならしめるもの、道徳的要素であるとして、ここに「性善」を説くのである。この道徳的要素は、「天」という理法に由来して、人の生まれながらの性質、すなわち内的自然にそなわるものだから、その限りでは外的自然と等置されていること、『論語』の場合と同じ、といってよい。また、孟子のいう「口之于味也」等々の欲望と「耳目之官」とは、同じことを指しており、それを「性」と呼ぶ。それらの欲望が満足されるかいなかは、「天」の「命」によって客観的に決定されるので、人の主体性によって左右できない。よって、「性」のこの部分は、「君子」にとっての性からは除外される。残るものは「心之官」、道徳的要素であり、これを狭義の「性」とすれば、「耳目之官」を合わせた人の生得的所与総体は、広義の「性」と言える。

「孟子」の中に出てくる「命」とは、多くの場合において運命のことを指しており、「命」が運命として考えられる限りでは、それは、いわゆる「我に在るもの」を含まないから、「心之官」とは結びつかない。だが、孟子はまた、「性」の場合と同じように、「命」の広義と狭義とを区別し、仁・義等の道徳、言い換えれば君子の「使命」を、広義での「命」に属せしめている。かような意味を持つ「命」こそが、「天」の人に対するはたらきであり、「心之官」をまって実現されるべきものと考えられている。とすれば、

「命」との関連における「天」は、人の運命や使命の背後にあってそれを決定するものとしての理法、と見るべきものである。

仁義礼智などの道徳を実現するのが、「思」といい「拡而充」という、主体の営みであるが、「思」とは「心」の作用であり、「四端」を拡充する能力もまた「心」自体のほかにはありようがなく、そして「心」とは「天」の所与であるから、「思」も「拡而充」も究極的には、人の内部における、「天」という理法の自ずからのはたらきなのである。孟子において発想されていた主体性は、きわめて観念的であり、それは、理法としての「天」という普遍的なるものに属するのであって、個として自立してはいない。されば、これを、厳密な意味で主体性と呼ぶことはできない。

人の内部における理法の自己展開の所産としての善、その具体化された形態は「仁義（礼智）」であり、権力者の政治行為にこれが結びつけられることによって成立する概念が、「王道」である。「天」――「心之官」――「性善」――「仁義（礼智）」――「王道」、という論理の連環により、「王道」は「天」に帰属する。孟子のいう「王道」とは、理法としての「天」の、天下における、政治の場における具体化・自己展開の結果なのであった。したがって、彼にあっては、道徳の実現が本来的に自然に帰されるのと同じ意味で、「王道」の治の実現も、自然に属するものであったといえる。また、孟子にとって、「民」の動向とは、ひたすら支配の対象であるところの、非主体的なるものたちの動向にすぎない。[2]

このように、内山は、孟子の思想における自然観と政治思想との関連について考察し、「天――心之官――性善――仁義――王道」という論理の連環を用いて、「孟子の王道とは、理法としての天の、天下における、政治の場における具体化・自己展開の結果である」と主張した。孟子における、天と王道との関連について、筆者は、内山と違うように考えており、以下では、これについて述べる。

まずは、内山の考察と主張について見てみる。

『論語』においても『孟子』においても、天の観念は宇宙の理法という方向に解釈されている、という内山の主張には同意する。だが、孔子は人の道徳性が天によって与えられたものであり、理法としての天の、人における存在の相であると把握している、という内

2　内山俊彦「孟子における天と人―自然観と政治思想との関連に触れて―」（『日本中国学会報』第二十九集、日本中国学会、1977 年）15-31 頁を参照。

山の考えには同意しがたい。内山は自分の考えを支えるため、『論語』から次の二つの教えを取り上げた。

「天生德于予，桓魋其如予何」（「『論語』述而」）。

「天之未喪斯文，匡人其如予何」（「『論語』子罕」）。

内山は、論文の注 4 において、「「天」という言葉が用いられる教えには、誓言の場合の常套句、あるいは悲嘆の情をあらわす成句の投影があると思われ、「論語」で「天」が神格化されている証とはしがたい」と説明しているにもかかわらず、この二つの教えについて、前者を「ここでは、天という理法に結合して、人の徳が考えられている」と解釈し、後者を「文（文王以来の周の文化）を継承して復活させる能力が、天という理法のもとに孔子自身に与えられてある」と解釈し、孔子は、人間の道徳性（またはそれに根ざす、周の文化を復活させる能力）を天と結合させ、人間の道徳性を理法としての天の所与とした、と主張している。

内山は「天生德于予」という教えを、人間の道徳性が天の所与であるという主張の証拠として提示したが、この教えは、『論語』によく見られる、孔子が用いていた自身を高く評価する発言の一つの例に過ぎず、いわゆる内山の言った「誓言の場合の常套句、あるいは悲嘆の情をあらわす成句の投影」の部類に入る教えの一つである、と考えられる。

また、「天之未喪斯文，匡人其如予何」という教えの全容は次のようになる。

「子畏于匡，曰：文王既没，文不在兹乎？天之将喪斯文也，后死者不得与于斯文也；天之未喪斯文也，匡人其如予何」（「『論語』子罕」）。

この教えは、「（周の）文王はすでに亡くなっており、礼楽制度などの文化や伝統は私（孔子）が引き継いでいる。もし天がこの文化を滅ぼそうとしているのであれば、私がこの文化を掌握することはなかった。もし天がこの文化を滅ぼそうとしていないのであれば、匡の人々が私を殺すことはなかろう」という意味である。これは孔子が匡の地を通過するときの話であった。魯国の陽貨は匡の地で虐政を施したことがあり、孔子の容貌は陽貨の容貌と似ており、匡の人々は孔子のことを陽貨だと誤認し、孔子一行を攻撃してきた。このような状況の中で、孔子は弟子たちの前に上の発言をした[3]。この教えの前半には、文化は孔子が引き継いでいることが記されており、後半は、天にはどうやら文化を滅ぼす力があるように思わせるものである。ただ「文化を継承して復活させる能力が、天と

[3] 杨杰编《四书五经》第一册，北方文艺出版社，90 頁を参照。

いう理法のもとに孔子自身に与えられてある」ということはどこにも見られない。天がこの文化を滅ぼそうとしているにしても、滅ぼそうとしていないにしても、それは天が何らかの能力を孔子に与えたわけではない。内山の解読は、原文の意味を間違えた上のものであると思われる。

上を見れば、内山のこの二つの教えへの解釈が正しくないことがわかる。だとすれば、「孔子は人の道徳性が天によって与えられたものであり、理法としての天の、人における存在の相であると把握している」という内山の主張を支える根拠は崩れることになり、この主張は成り立たなくなる。『論語』は、孔子の言行を記録した書物であり、そこには、孔子の天に対する詳しい見解が記されていない。他の根拠がない限り、内山の主張は、一種の過度解釈にすぎないと考えられる。

次は内山の、孟子の思想に関する論述を見てみる。孟子は人が天のはたらきにより具有するものの総体を性と見なす、と内山は主張し、その根拠として次の教えを提示する。

「形色，天性也」（「『孟子』尽心上」）。

この教えの意味を、内山は「肉体と容貌は、天のはたらきによって具有する性である」と考えているようだ。宇野精一（1959）はこの教えを「形色(けいしょく)は、天性(てんせい)なり」と訳しており[4]、金谷治（1966）もこの教えを「形(からだ)つきと色(かお)つきとは天性なり」と訳している[5]。「天性」とは「天から受けた性質」であり、通常「生まれつきにそなわっている性質」のことであると考えられる。また、中国の学界においても、この教えは「人の身体と容貌は生まれつきのものである」と解釈されている[6]。しかし、ここで内山が「天のはたらきによって具有する性」と解釈する場合、それは単なる「生まれつき」という意味ではなく、独立に個別の意味を持つ「天」と「性」とが熟語化して、「天」という理法によって与えられる「性」という特殊な意味に捉えられている、と考えられる。

中国では「天性」という言葉は、「天生」と解するべきであると考えられている。孟子が生きていた戦国時代において、「性」と「生」との二つの漢字が通用していた。『荀子』には「性」と「生」との通用の例が多く見られるが、『孟子』においてこのような通用はこの教えにしか見られず、極めて例外的なものである[7]。だとすれば、ここで孟子が言ったのは、

---

4 宇野精一『新釈孟子全講』学燈社、1959 年、466 頁を参照。
5 金谷治『孟子（下)』朝日新聞社、1966 年、283 頁を参照。
6 杨杰编《四书五经》第二册，北方文艺出版社，329 頁を参照。
7 牟宗三《研究中国哲学之文献途径》(《鹅湖月刊》第十一卷第一期，鹅湖月刊社，1985 年）を参照。

「肉体と容貌は、天のはたらきによって具有する性である」ということではなく、単に「人の身体と容貌は生まれつきのものである」ということになる。

また、内山は「人が天のはたらきにより具有するものの総体――つまり耳目之官プラス心之官――を性と見なすと孟子は説いた」と主張し、その根拠として、次の教えを提示する。

「口之于味也，目之于色也，耳之于声也，鼻之于臭也，四肢之于安佚也，性也，有命焉，君子不谓性也」（「『孟子』尽心下」）。

この教えについて、内山は次のように解釈している。「「口之于味也」等々の欲望は、公都子への言葉にいわゆる「耳目之官」であり、それを性と呼ぶ。それらの欲望が満足されるかいなかは、「天」の「命」によって客観的に決定されるので、人の主体性によって左右できない。よって、「性」のこの部分は、「君子」にとっての性からは除外される」。

内山は孟子のいう「耳目之官」を「生理的機能」と解し、「心之官」を「精神的作用」と解している。大きくずれてはいないが、「耳目之官」は、「生理的機能」であるよりも、「耳と目などの感覚器官」と解するほうがより妥当であり、「心之官」は、「精神的作用」であるよりも、「心という思慮のできる器官」と解するほうがより妥当である。内山は、孟子のいう「口之于味也」と「耳目之官」とは、同じことを指していると主張しているが、それはおそらく、「耳目之官」を「生理的機能」と解したから、「耳目之官」と「口・目・耳・鼻などの器官から生ずる欲望」を意味する「口之于味也」と同じことを指していると考えたからであろう。しかし実際には、孟子のいう「口之于味也」と「耳目之官」とは違う意味をもっていると思われる。孟子は口・目・耳・鼻などの器官から生ずる欲望を性だと言っているが、耳と目などの感覚器官を性だとは言っていない。それらの欲望は、「心之官」に属するものだと思われる。

また、内山は「君子不谓性也」を「性のこの部分は、君子にとっての性からは除外される」と解釈しているが、中国の学界では「君子はこれら（口・目・耳・鼻などの器官から生ずる欲望が満足されるか否か）を天性によって必然的に決められるものとしない（命運によって決められるものである）」という解釈が主流となっており[8]、こちらの解釈がより適切であると思われる。

8　杨杰编《四书五经》第二册，北方文艺出版社，2007 年，341 頁を参照。

上に述べたことと、内山の主張とを並べてみると、次のようなことが言える。内山は「孟子は、人が天のはたらきにより具有するものの総体――つまり耳目之官プラス心之官――を性と見なすが、耳目之官は君子にとっての性から除外される。残るものは心之官、道徳的要素であり、これを狭義の性とすれば、耳目之官を合わせた人の生得的所与総体は、広義の性と言える」と主張している。しかし実際には、孟子は「形色」を性であると述べていない；また、孟子は「口・目・耳・鼻などの器官から生ずる欲望」が性であると言ったが、「耳目之官」とは口・目・耳・鼻などの器官のことであり、それらの器官から生ずる欲望と等置することはできず、諸欲望は「心之官」に属するものと思われる；さらに、「耳目之官は君子にとっての性から除外される」という解釈も適切ではない。孟子の性には、心之官の作用、つまり道徳的要素のみが入っており、狭義と広義に分かれたことはないと思われる。

孟子のいう「命」について、内山は、『孟子』の中に出てくる命には狭義と広義との区別があり、仁・義等の道徳、言い換えれば君子の「使命」は、広義での命に属していると主張しており、その根拠として、次の教えを挙げている。

「仁之于父子也，义之于君臣也，礼之于宾主也，知之于贤者也，圣人之于天道也，命也，有性焉，君子不谓命也」（「『孟子』尽心下」）。

この教えについて、内山は「父子における仁・君臣における義・賓主における礼・賢者における智は、当為として、「命」によって必然的に決定されているけれど、しかし「性」に内在する道徳的要素（いわゆる「心之官」）によって実現されるものだから、「君子」はこれを「命」と呼ばぬ」と解釈している。また、この解釈が正しければ、孟子は、ここでは「命」の広義と狭義とを区別し、仁・義等の道徳、言い換えれば「君子」の使命を広義の「命」に属せしめていることになると、内山は主張している。運命という狭義の「命」は「心之官」（＝道徳的要素）と直結しないが、広義において含まれる、仁・義等の当為としての「命」は、まさしく「心之官」をまって実現されるべきものと考えられているのであると、内山は主張している。

内山は「君子不谓命也」を「君子はこれを命と呼ばぬ」と解釈したが、中国の学界では一般に、この一句は「君子はこれらを命運のみによって必然的に決められるものとしない」のように解釈されており[9]、前後の教えとを合わせて見れば、後者のほうがより適切

9 杨杰编《四书五经》第二册，北方文艺出版社，2007 年，341 頁を参照。

であると思われる。また、仁・義等の道徳を「君子の使命」と見なしうるかどうかについても疑う余地があり、根拠となる教えが提示されていない以上、現時点では、そのように見なすことはできないと判断される。その点から見れば、内山の、「命」には狭義と広義との区別があるという主張は成り立たなくなり、よって、広義の命には「心之官」と直結する部分があるという言い方もできないことになる。孟子のいう「命」という言葉は、単に「運命」のことを指しており、狭義と広義との区別はなく、道徳的要素とは直結しないものと思われる。

心とは天の所与であるから、「思」や「拡而充」などの心の作用は天の、人の内部における自然な自己展開の所産であり、理法の具現化であると言える、という内山の主張についても同意することができない。「A が B によって与えられたものであるから、A の本質は B の自己展開である」という論理は間違っていると思われ、孟子はこのようなことを説いているのではないと思われる。

内山は、孟子が発想していた主体性は理法としての「天」という普遍的なるものに属するのであり、個として自立してはおらず、厳密な意味で主体性と呼ぶことはできない、と主張しているが、道徳は天の自己展開ではないということが判明した以上、この主張も崩れることになる。さらに、内山は、民の動向とは非主体的なるものたちの動向にすぎず、民の動向を貫徹しているものは民の主体性ではなく、天であると主張しているが、この主張についても同意することができない。これに関する筆者の見解については、下に詳しく述べることにする。

以上をまとめると、次のようなことが言える。『論語』や『孟子』の教えについての内山の解釈に従えば、確かに、「孟子の王道とは、理法としての天の、天下における、政治の場における具体化・自己展開の結果である」という結論を導き出すことができるが、上に提示した、内山の意見と異なる解釈に従えば、孟子の「性」や「命」に対する内山の主張は、成り立たなくなる。となれば、「天――心之官――性善――仁義――王道」という論理の連環は崩れ、「孟子の王道とは、理法としての天の、天下における、政治の場における具体化・自己展開の結果である」という最終結論も成り立たなくなる。以下では、天と王道との関係についての、筆者の見解を述べる。

すでに多くの先行研究で述べられているように、孟子の政治思想の最も大きな特徴は「民本主義」である。民こそが国家の根本であり、為政者が最も重視すべき存在であると孟子は主張した。『孟子』には、次の教えが見られる。

「民为贵，社稷次之，君为轻。是故得乎丘民而为天子，得乎天子为诸侯，得乎诸侯为大夫」（「『孟子』尽心下」）。

ここでいう社稷とは、土地の神と穀物の神のことであり、ともに国家の象徴とされた。社稷は、君主よりも尊い存在であり、さらに民衆は、社稷よりも尊い存在である。天子の信頼を得れば諸侯となり、諸侯の信頼を得れば大夫となるのと同じように、民の信頼を得る者は天子となるのであると孟子は主張した。孔子は、民生の安定を重視し、それを為政者の基本的な心がまえとした。孟子はこの思想を継承し、民そのものが国家の根本であると主張した。

『孟子』には、国家に対して民が根本である理由を示す、次の教えが見られる。

「万章曰：“尧以天下与舜，有诸？”

孟子曰：“否。天子不能以天下与人。”

“然则舜有天下也，孰与之？”

曰：“天与之。”

“天与之者，谆谆然命之乎？”

曰：“否。天不言，以行与事示之而已矣。”

曰：“以行与事示之者如之何？”

曰：“天子能荐人于天，不能使天与之天下；诸侯能荐人于天子，不能使天子与之诸侯；大夫能荐人于诸侯，不能使诸侯与之大夫。昔者尧荐舜于天而天受之，暴之于民而民受之，故曰：天不言，以行与事示之而已矣”」（「『孟子』万章上」）。

たとえ天子であっても、天下を他人に与えることはできない。天下を人に与えることができるのは、天のみである。舜が堯から天下を受け継いだのは、堯が天下を舜に与えたのではなく、天が天下を舜に与えたのである。しかし天は直接にものを言わず、民を通じてその意志を表すことになる。つまり、民の意志は天の意志を代表することになる。

このように、民の信頼を得る者は、すなわち天に治者として選ばれる者になる。そのため、民の信頼を得る者は自然に天子となり、天下を治める。そして、天下を与えることができるのは天のみなので、天の意志を伝える民が国家の根本となるのである。天の意志を代表する民は、当然天に選ばれた天子よりも尊い存在であると孟子は主張した。以上のことは、民に信じられる者が天子となる理由、そして国家に対して民が根本である理由を示すものであった。

民生の安定を重視した孔子の思想を受け継いだ孟子も、民生の安定の重要性を提唱した。『孟子』には、民生の安定の重要性を示す次の教えが見られる。

「民之为道也，有恒产者有恒心，无恒产者无恒心。苟无恒心，放辟邪侈，无不为己」（「『孟子』滕文公上」）。

民とは、一定の生業があれば本分を守ることができるが、その一定の生業がなければ本分を守ることができない。もし本分を守ることができなければ、生きているためには悪事を働くようになり、国家の根本が揺るがされることになってしまう。そのような事態を防ぐためには、まず民に一定の生業を与え、安定した生活を送らせなければならないと孟子は主張した。

適切な政策を実行することによって民の生活を保障し、その上に孝悌などの徳を教える者は天下の王になる。『孟子』には、王道に関する教えが数多く見られる。

「王如施仁政于民，省刑罚，薄税敛，深耕易耨。壮者以暇日修其孝悌忠信，入以事其父兄，出以事其长上，可使制梃以挞秦楚之坚甲利兵矣」（「『孟子』梁惠王上」）。

「尊贤使能，俊杰在位，则天下之士皆悦而愿立于其朝矣。市，廛而不征，法而不廛，则天下之商皆悦而愿藏于其市矣。关，讥而不征，则天下之旅皆悦而愿出于其路矣。耕者助而不税，则天下之农皆悦而愿耕于其野矣。廛，无夫、里之布，则天下之民皆悦而愿为之氓矣。信能行此五者，则邻国之民仰之若父母矣。率其子弟，攻其父母，自生民以来未有能济者也。如此，则无敌于天下。无敌于天下者，天吏也。然而不王者，未之有也」（「『孟子』公孫丑上」）。

徳を身につけて実行し、仁政を民に施す為政者は天下の王になる。賢人を尊敬し、能のある人を活かせ、それに相応する位を与える；市場・関所・農田・住宅の税金を軽減し、または取らないようにする。民生の安定を保障し、民の暮らしやすい環境を作り上げた上に、民に孝悌忠信などの徳を教える。そうすれば、自国の民はもちろん、他国の民でさえその為政者を父母のように慕い、その為政者の下で暮らしたくなる。他国が攻めてくる場合、それは子どもを率いてその父母を攻めるのと同じことである、よって自国は必ず勝つ。最終的には、天下はやがて心服してその為政者のもとに統一される。これが孟子の説いた王道である。

以上とは孟子の王道論の具体的な内容であるが、「民の意志は天の意志を代表する」という孟子の主張と王道の内容とを結びつけると、次のように王道を解釈することもできる。

天は民を通じてその意志を伝え、天下を治めるにふさわしい為政者を選ぶ。その選ばれた為政者が天に与えられた使命を誠実に果たせば、自国の民の心はもちろん、ほかの国の民の心も得るようになる。そしてほかの国の民の心も、自国の民の心と同じように天の意志を代表する。天下が心服してその為政者のもとに統一されるのも、実は天が天下をその為政者に与えるのである。このように、孟子は天という概念を借り、王道に絶対的な正統性を与えた。

王道に対立するのは「覇道」である。『孟子』には、次の教えが見られる。

「以力假仁者霸，霸必有大国；以德行仁者王，王不待大――汤以七十里，文王以百里，以力服人者，非心服也，力不赡也；以德服人者，中心悦而诚服也」（「『孟子』公孫丑上」）。

大国の国力をもって他国を制圧するなら、相手は心の底から服従するのでなく、実力が及ばないから仕方なく服従するのである。心の底からの服従でなければ、それは天の意志を代表するものとは言えない。すなわち覇道を歩む者は天に治者として選ばれる者ではなく、天は天下をその者に与えたわけではない。その者が天下を統一しようとするのは、与えられていない天下を力づくで奪うことになってしまう。このような覇道は、正しい道としての王道と対立し、王道を提唱した孟子によって厳しく批判された。

ところで孟子は、「民の信頼を得る者は天に治者として選ばれる者になる」と主張したが、現実には、民心を正確に把握する方法というものはない。「民の意志は天の意志を代表し、天は民の動きを通じてその意志を表す」と孟子は言っているが、実際のところ、民の動きは必ずしも民の意志を映すものとは限らない。

たとえば、仮にある為政者が覇道を歩み、強い軍事力をもって自国や他国の民を服従させたとする。もし民衆がその為政者のもつ強大な力を恐れ、反抗の言動をとることができず、黙って従うことを選んだのであれば、この場合、その為政者やその為政者に従う民衆のことをよく知らない他人から見ると、それらの民衆がその為政者の支配権を認めたようにも見える。このように、民衆が直接に為政者への不満を表さない限り、彼らの真の考え方を把握することはできない。よって、民の動きとして示されているものが果たして民の本当の意志――つまり天の意志――であるかどうかを判断することはできず、その服従が心の底からの服従であるかどうかを断言することはできない。権力の正当性は天の意志にあるので、天の意志を表す民心を正確に把握する方法がなければ、為政者の政権に正当性があるかどうかを判断することはできない。

また、仮に民衆は自らの意志を隠さず、常にそれを言動で明確に表現するとしても、すべての民衆の意志は必ずしも同じであるとは限らない。桀や紂のような暴君に支配される民は、みな虐政に対して不満を抱えたが、仁君の国、または平凡な為政者の国の場合、すべての民衆の意志は同じではない。「完璧な人間はいない」というように、現実において、為政者は国や民のために全力を尽くしても、どこかで必ず成し遂げていないこと、あるいは気づかなかったことが残っている。ゆえに、どの為政者の国においても、その為政者のやり方に不満を覚える民は必ず存在し、たとえそれが王道を歩む為政者が治めている国であっても同じである。したがって、一つの国においては、その国を治める為政者を認める民と、その為政者を認めない民が同時に存在する。この場合、どちらの民が天の意志を代表するのかということが問題になる。両方とも民であるため、安易に一方を肯定し、もう一方を否定することはできないのであるが、それを判断する基準について、孟子は説いていない。

さらに、このような問題は国の中でのみ起こるのではなく、国と国の間にも起こりうる。仮に王道を歩む為政者が二人おり、それぞれの治める国の国境が接しているとする。そしてそれぞれの国の民は、すべて自国を治める為政者を信頼し、支持しているとする。この場合、どちらの国の民の意志も、天の意志を代表するものであるので、どちらも否定することができない。しかしそうすれば、それは天の意志が二つある、ということになってしまう。王道を歩み、民の信頼を得た為政者が複数存在する場合、どの為政者が天に選ばれた人であるのか、それを判断する方法がわからない。

よく見てみれば、上に述べた３つの問題点はすべて「天の意志」や「権力の正当性」に関するものである。孔子が説いたことのない「天の意志」を、孟子がわざわざ儒学思想に加えた理由について、以下のことが考えられる。

孟子が生きていた時代は、戦国時代の最中であり、いわば乱世である。諸国の統治者は争い合い、民は租税や徴兵に苦しめられていた。孟子は、民を苦しい生活から救うことができる王者の出現を望んでいた。周王朝は封建制の国であり、周の天子が中国全土の王であり、天子の下に多くの諸侯が各自の領内の政治の全権を握っていた。しかし当時、周の天子の力はすでに弱まってきており、諸大国の諸侯たちは天子の意を無視して競っていた。この状況で、周の天子に期待しても、もはや彼には何もできない。他の国の領土をすべて収め、天下を統一し、苦しんでいる民を救うことができるのは、有力な諸侯のみである。

しかしながら、もし諸侯の中の一人が天下統一を成し遂げたとすれば、それはつまり、従来の天子がもっていた権力を、その諸侯が代わりに持つことになる。そしてもしその天下を統一した諸侯が歩む道が覇道であれば、それはつまり力づくで天子から権力や領土を奪うことになり、いわゆる「下剋上」ということになる。しかし、もしその天下を統一した諸侯が歩む道が王道であれば、それは奪取にならず、天下の民がその諸侯を慕って集まってくるから、それはつまり天がその諸侯を天下の新たな王として選んだことになる。そしてこの場合、もともとの周の天子がもっていた権力には、もう何の正当性もない。

苦しんでいる民を救うためには、諸侯に期待するしかない。孟子はこの現実のありさまをはっきり認識した上で、王道論を説いたと考えられる。そして、諸侯が天下を統一することに正当性を与えるために、「天の意志」の概念を用いたと考えられるのである。

また、孟子は王道に正当性を与えたが、覇道には与えなかった。その理由として考えられるのは、覇道を行く者は戦争で民を苦しめるゆえ認めてはならないこと以外、もう一つある。戦国時代の中では、王道を歩むよりも、おそらく覇道を歩むほうが国力を充実させやすい。乱世で生き残るためには、だれもが実現性の高い方法を選ぶので、もし王道に正当性がなければ、道として完全に覇道に後れをとることになりかねない。そうなれば、為政者たちは間違いなく覇道を選び、結局民は苦しみ続ける。このことを避けるために、孟子は「天の意志による正当性」という概念を「王道」の名で説いたと考えられる。

さらに、上にも述べたように、民生を重視する孟子は「民こそ国家において最も尊い存在である」と主張した。この主張を国を治める為政者たちに認めさせるためには、それに相応する説得力がなければならない。そこで孟子は「天は民を通じてその意志を表す」という説を立て、民の国家に対する重要性を説いた。

以上の仮定が正しいとすれば、次のようなことが考えられる。民を救うことができるのは、有力な諸侯のみである。その諸侯には、王道を歩んでもらい、最後には天下の新たな王になってもらう。これは孟子が考えた、民を救う方法である。この方法に正当性を与え、為政者たちに認めさせ、採用してもらうために、孟子は「天の意志」という、孔子の説いたことがない抽象的な概念を借りて自分の学説に加えた。

この「天の意志」という概念は、孟子にとってはどうしても必要であったが、そこから上に述べた問題点が生じる。これらの問題点について、孟子自身が気づいたかどうかはわからない。気づかなかった場合、それは孟子の政治思想には理想主義的色彩が濃い、ということになるが、もし孟子自身がはっきりわかっていたのであれば、次のようなことが考

えられる。各国を治める為政者たちに、最も理想的な政治思想である王道を勧める時、もしこれらの問題点に触れ、議論になったら、王道論を支える強い根拠がなくなってしまう。そうなれば、王道を選ぶ人はいなくなる。これは、王者の出現を求めていた孟子が最も見たくないことである。戦国乱世を打ち砕き、民を救おうとした孟子は、仕方なくこれらの問題点を避けたと考えられる。

「民衆の動きからでは権力の正当性を判断できない」ということが孟子に気づかれていたら、複数の為政者を相手にして説かれていた王道論は、単なる為政者への道徳教育であると見てもよいのである。正当性のことが関係ないのであれば、天の意志はただ一種の大義名分にすぎない。実に孟子は、王の位にいる者に、「人々に信頼されるように徳を修めなさい」といましめ、「仁徳の高い人、民に頼られる王になりなさい」と忠告しているだけであり、それ以上の深意はないものと考えられる。

この「天の意志という概念は、孟子が、下剋上となる王道に正当性を与え、覇道よりも優位に立たせ、民生重視の主張に説得性を与えるために付加した借りものであり、孟子の政治思想の中心というようなものではない」という主張を支える根拠として、次のようなことが考えられる。

『孟子』（特に「梁恵王篇」）には為政に関する教えが多く見られ、そのほとんどが為政者の角度から利害を分析し、民生の重視を提唱する教えである。国に仁政を施せば民の生活は改善され、豊かな生活を送ることができれば民はその為政者のために尽くし、国力が保障される。これが孟子の為政に関する教えの中心思想である。天下の人々は仁義のもとに集う、というのが王道の形であるが、孟子によれば、民は常により良い生活を追求するものであり、仁政を行う為政者に従うのは仁義を好むためではなく、豊かな生活を送りたいためである。こう見れば、孟子の思想の中の民は利己的な存在であることがわかる。孟子が為政について語るとき、いつも民と国との利害関係について語っており、いかにすれば民を満足させることができるかということに重きを置いている。「民の意志は天の意志を代表する」とは言っているが、天の意志と国との利害関係や、天を満足させる方法などについて直接に説いているわけではない。ただ民を満足させて国を強くするための手段として、王道が最も理想であると孟子は主張し、その王道には天の意志による正当性が与えられている。

孟子の政治における究極的な目的は、強国による天下統一である。それが実現できればこの世から戦争はなくなり、はじめて民が戦乱から解放される。王道や覇道などは、この

目的を実現するための手段であり、そしてどの手段においても、天下を統一する見込みはある。もし為政者が覇道を歩むのであれば、民はその為政者のために戦わなければならない。仮に天下統一が実現できたとしても、結局、民は天下統一の過程で戦争に苦しめられた、ということになり、本当の意味で救われるわけではない。これに対して、王道は仁義による統一であるため、その過程で民が戦乱に苦しめられることはなく、常に平和な生活が保障される。したがって民の立場に立てば、為政者には王道を歩んでもらわなければならない。ただ現実的に言えば、王道と比べると、覇道の方が実現しやすい。よって、覇道を避けて王道を採用してもらうためには、王道に何か特別な意味を与えなければならない。そこで孟子が考えたのは「天の意志」という概念である。「天は民を通じてその意志を表す」という説で民の重要性を為政者に認めさせ、その上に「民の信頼を得る者は天に治者として選ばれる者である」という説で王道に正当性を与えれば、王道を覇道の上に立たせることができる。そのために、孟子は、孔子が説いたことのない「天の意志」という概念を自らの政治思想に取り入れた、と考えられる。「為政者が仁政を行えば、民の生活が改善され、それで民心を得ることができ、天下が心服してその為政者のもとに統一される」という、王道の本来の姿が、「天は民を通じてその意志を伝え、天下を治めるにふさわしい為政者を選ぶ。一国の為政者が仁政を行えば、自国の民の心はもちろん、ほかの国の民の心も得るようになる。そしてほかの国の民の心も、自国の民の心と同じように天の意志を代表する。天下が心服してその為政者のもとに統一されるのは、実は天が天下をその為政者に与えるのである」という形になって語られた、と思われる。

3．おわりに

以上のように、本論文では、孟子の政治思想と孟子の天の思想との関係について考察し、分析した。

内山は、孟子の思想における自然観と政治思想との関連について、「天――心之官――性善――仁義――王道」という論理の連環を用い、「孟子の王道とは、理法としての天の、天下における、政治の場における具体化・自己展開の結果である」と主張したが、内山の、孟子のいう「性」と「命」についての解釈と、「天」「性」「命」の関係に関する見解とは間違っていると考えられ、「天――心之官――性善――仁義――王道」という論理の連環も成り立たないと思われる。孟子の政治思想と孟子の天の思想との関係について、筆者は、「孟子のいう性と命との概念には狭義と広義の区別がなく、また、天の意志という概

念は、孟子が、下剋上となる王道に正当性を与え、覇道よりも優位に立たせ、民生重視の主張に説得性を与えるために付加した借りものであり、孟子の政治思想の中心というようなものではない」と考えるものである。

参考文献

文中にて引用した文献については注内で直接書誌情報を提示する。その他の文献については以下に記す。

津田左右吉（1965）『津田左右吉全集　第十八巻』岩波書店

金谷治（1965）『孟子（上）』朝日新聞社

金谷治（1982）『論語』岩波書店

鈴木修次（1984）『孟子　民を貴しと為す』集英社

キーワード：孟子、天、性、命、王道、

Keywords: Mencius, Tian, Human Nature, Destiny, Righteous Government

仏教における善と悪

新井俊一

（和文要旨）

『歎異抄』に、「善悪のふたつについては、私は全くわからない」という親鸞の言葉が引用されている。親鸞が言おうとしたことは、人の行動は表面的な観察だけで善だとか悪だとか断ずることはできない、本当に善と悪を知るためには仏の智慧と慈悲が必要だ、ということであろう。仏教の「五戒」から考えると、仏教ではいのちを増幅して利益を与える行為を善と見なし、その反対は悪としている。しかし今は無戒の時代である。私たちは型にはまった戒律から解放されて、自由に善を見出す機会を与えられている。これを可能にするのは念仏の生活である。念仏の行者は、つねに仏の光と、自身の中の暗黒との間の弁証法的作用を経験しており、善は念仏の生活の結果として生まれ出る。

世俗の倫理は文化的伝統や地域の因習に基づいているが、宗教的倫理は宗教的インスピレーションによって裏付けられている。宗教を学ぶ人々は、人々がいのちの理解を深めることを願って、その倫理観を発信し続ける必要がある。

（SUMMARY）

In this paper, I would like to discuss the basic issue of ethics “good and evil” from the Jodo Shinshu Buddhist standpoint.

In the *Tannishō*, Shinran is quoted as saying, “I do not know whatsoever what is meant by the two words, good and evil.” By this he meant that it is impossible to determine whether people’s actions are good or evil based on what those actions appear to be, and that it requires the wisdom and compassion of the Buddha to really know what is good and what is evil. Judging from the “five precepts” in Buddhism, actions that benefit and augment life are considered as good, and actions to the contrary as evil. However, we are now living in the age of no precepts. We have now the opportunity to go beyond formalized precepts and become truly good. This is made possible as we live the life of the nembutsu. Nembutsu practicers are constantly going through dialectical interaction between the light from the Buddha and the darkness from within, and goodness evolves as a result of the nembutsu life.

While secular ethics is based on cultural traditions and local conventions, religious ethics originates from religious inspiration. It is important that those who are engaged in religious studies continue to present their views so that the people of the world deepen their overall appreciation of life.

はじめに

シェークスピアの戯曲『マクベス』の冒頭に、魔女たちが一斉に"Fair is foul, and foul is fair"と叫び、これが『マクベス』全体のテーマとなっている。この文は日本語では「きれいはきたない、きたないはきれい」、「正は邪、邪は正」、「善は悪、悪は善」などと訳されるが、その意味するものは、物事は深く追求すればするほど、外見だけで善悪を判断することはできないことがわかる、ということであろう。『歎異抄』（後序）には、親鸞の言葉として次のような文が引用されている。

> 親鸞は善悪のふたつについては全くわからない。その理由は、もし私が如来のお心に善いと思われるほどに物事を知り通していたなら、善を知ることができるであろう。如来が悪いと思われるほどに知り通していたなら、悪を知ることができるであろう。しかし、この火宅無常の世界に住む煩悩具足の凡夫の身にとっては、すべてのことが嘘・偽りで、まことはまったくない。その中でただ念仏だけがまことなのだ。
>
> （『歎異抄』後序。現代語訳は新井）

親鸞の言おうとしていることは、私たちがふつう善だ悪だと言っているものは相対的な価値観であり、絶対不変のものではない。立場が違えば善も悪とされ、悪も善とされる。絶対の善悪を知るためには、如来の智慧が必要であり、そのようなことは煩悩具足の身にとっては望むべくもない。だから阿弥陀仏が大悲から与えてくださった絶対の善である念仏に導かれながら生きるのが正しい生き方だ、ということであろう。

明らかにこれは宗教的次元から相対的世界の善悪を評しているわけであるが、現実の生活では、「善悪の相違がわからない」では社会生活が成り立たない。そのため国には憲法をはじめとする法体系があり、それに基づいて人々の行動の善悪を審判するための司法制度がある。そのほかに、時代や社会や集団の中から自然発生的に形成された慣習法があり、ふつうは倫理とか道徳とかいわれ、それに反した行動をとると、様々な形の制裁を受ける。

このように、人間の行動の善悪・正邪を判断する基準としては、成文化された法体系、一定の時代と地域に受け容れられている倫理・道徳と呼ばれる慣習法、そして時代と空間を超越した宗教的善悪、の三つがあると言える。

この三系列の行動規範の間には共通するものが多い。例えば、殺人はどの系列においても「悪」と断じられるのが普通である。しかし世間法が絶対的価値観を提供するものではないことは、依然として死刑という国家による殺人が公認されている国が多いことでもわかるし、戦争という状況では殺人は合法的行為とされるばかりか、敵兵を多く殺したものが英雄と讃えられる。また女性の地位についても、信奉する宗教教義を厳格に適用して、女性の公的活動を極端に抑え、結婚相手も自分で決めることを許さない国・地域もあれば、反対に、国会議員や政府閣僚の数が、女性が半数以上を占める国もある。本論では、仏教、特に浄土真宗、の善悪観に焦点を当てながら、それが世俗の価値観とどう関わるかを考えてみる。

1．仏教における善悪観―戒の役割―

仏道修行の基本的方向を示すものに「七仏通誡偈」がある。

諸悪莫作（しょあくまくさ）　悪はすべてなしてはならぬ
衆善奉行（しゅぜんぶぎょう）　善はすべてうやうやしく行え
自浄其意（じじょうごい）　自らそのこころを浄めよ
是諸仏教（ぜしょぶっきょう）　これが諸仏の教えである

ここでは善と悪をすでに理解されたものとしていて、その内容にまでは踏み込んでいない。おそらく原始仏教教団のときから発展してきた戒律を善悪の基準として考えていたのであろう。戒とは僧俗ともに個人を律する規範であり、律とは教団生活の平安維持のために設けられた規範である。釈尊がなくなる直前に弟子たちに「これから先は、私が制定した法と戒律を師として修行に励め」[1]と言ったと記録されているが、戒も律も仏の智慧と慈悲から発した規範であった。

戒は、原始仏教をはじめ後世の仏教教団でも、「三学」すなわち「戒・定・慧」という

1 中村元訳『ブッダ最後の旅―大パリニッバーナ経―』p.155。

仏道修行の三本柱の一つとされ、身と心を浄めることが仏果を得るための必須条件とされた。男女僧俗すべてに共通する基本的な戒は「五戒」と呼ばれ、不殺生戒・不偸盗戒・不邪淫戒・不妄語戒・不飲酒戒の五つである。なお出家に対しては「不邪淫戒」は「不婬戒」となる。異性との一切の性的関わりを忌避することである。後世では、男性の出家には約２５０戒、女性の出家には約３５０戒が設けられた。端的に言うと、伝統的な仏教教団ではこれらの戒を守ること（持戒）が善であり、破ること（破戒）が悪であると見なされたのである。

ちなみに五戒の最後の不飲酒戒については、日本では僧俗とも守っている人は皆無に近いが、東南アジアの上座部仏教や、アンベードカルに始まるインドの新仏教では守っている人が多い。２０１４年にイギリスのサウサンプトンで開かれた国際真宗学会で私はこれに関する質問を受けたが、「不飲酒戒とは、何事においても自分を失うほど呑み込まれた状態になるな、ということだ」と答えると、納得していただいたようである。五戒をもう少し発展させた十善戒では、五戒の中の身業にあたる不殺生・不偸盗・不邪淫までは十善戒でも同じで、口業にあたる不妄語が十善戒では不妄語・不両舌・不悪口・不綺語の四つに分かれ、五戒の不飲酒が十善戒では消えて、意業である不貪欲・不瞋恚・不邪見が現れる。これから見ても、「不飲酒」は、単なる飲酒の善悪を言ったのものではなく、煩悩の最たるものである貪欲・瞋恚・邪見（愚痴）すべてに対する制誡であったと考えられる。五戒も十善戒も、仏教徒が教団の中でも社会の中でも尊敬される存在として生活するための指針であったわけである。

もう少し戒について考えてみると、仏教における善悪観の根底には自他のいのちへの敬意がある。いのちを増幅し輝かせる行為が善であり、いのちを損壊する行為が悪である。上記の五戒では、殺生はいのちを直接に破壊する行為である。偸盗は他人の持ち物、すなわち他人のいのちの一部を奪い取ることである。邪淫は、他人ばかりでなく自分の伴侶をも裏切り、自分も卑しめる行為である。なお僧侶に対する不婬戒は僧侶の仏道修行を完成させるための清浄行であるから、それを犯すことは、仏道修行の失格者と考えられた。妄語は嘘をつくことであるが、他人の心と生活を混乱させ、自他の尊厳を著しく損壊する。飲酒はともすると理性を失わせ、ときには身の破滅を引き起こす。これらの理由で五戒に反することをするのは悪と見なされた。殺生に対する戒めは特に厳しく、父を殺す、母を殺す、阿羅漢を殺す、仏身から血を流させる、サンガの和合を破る、という行為は「五逆罪」と呼ばれ、仏でも救えないとされた。これらは自分の精神的・肉体的誕生の源である

から、それらに害を与えることは、仏道修行以前の救い難い行為とされたわけである。

２．戒を守ることの困難さ

ここで「殺」という言葉について考えると、刑法上、道徳上では肉体的な殺傷行為を指すが、仏教では「身口意の三業」と言って、肉体的行為・言語的行為・思考的行為をすべて将来の状態を生み出す原因（業因）としている。つまり通常は表面に現れずに他人に気づかれない思考的行為も肉体的行為と同じ重さを持って問題とされる。それ故に七仏通誡偈には「自浄其意」の一句があるわけである。思考で殺生を犯すとは、怒り・憎しみ・嫉みを心に懐くことである。肉体的・発話的行為はある程度、自分の意志で抑制がきくが、思考的行為を抑制することは非常に難しい。煩悩が思いの中に入り込むのを防ごうとすればするほど、迷妄の渦に巻き込まれるのが常である。

戒はもともとは、釈尊の原始教団が大きくなるにつれて様々な能力や背景を持つ者が入ってきたので、問題が起こるたびに釈尊が制定した禁止事項から始まったと考えられている。しかしそれだけ戒を守ることの困難さと苦しさがうかがい知れる。仏道修行とは、一言で言うと自己の煩悩との戦いであるから、持戒と破戒の問題は原始教団の設立当時から存在していた。

様々な欲望の中でも、性欲の抑制はどの宗教でも困難を極めるものである。私が数年前オーストリアのザルツブルクを訪問していたとき、案内してくれていたドイツ人の友人（真宗門徒）があるアパートの部屋に掲げられた金属製の銘板を指して、「ここは昔、ザルツブルク大司教が夜に通って来て、子供を５人産ませた女性が住んでいたアパートだ、と書いてある」と言った。不婬戒に相当する戒めを守っていたはずの大司教が自分でそれを破っていたわけである。釈尊伝でも、弟子たちが異性のことを思って悶々としたり、別れた妻に会いに行ったりした話が伝えられている[2]。

日本では、比叡山の天台宗は世俗の貴族社会をそのまま反映した階級社会であり、僧たちはその中で立身出世を競った。親鸞が２０年の比叡山での修行を捨てて 100 日間六角堂に籠もり、聖徳太子の夢告を得て法然の許に行ったのも、そういう世俗と変わらない山上の生活を嫌ったとともに、いくら修行をしても煩悩を断ちきれず、比叡の仏道では仏果を得ることは不可能であることを悟ったからであろう。法然の許で親鸞は、煩悩具足の凡夫

2 菅沼晃『ブッダとその弟子　89 の物語』法蔵館、平成 9 年（第 5 刷）参照。

がそのまま受け容れられ、究極的には仏果を得ることも可能になる仏道に出遇うことができた。これは師の法然も同じであり、述懐の中に「この身は戒行において一戒をもたもたず」と言っている。その法然が、「一心に専ら弥陀の名号を念ぜよ。行住坐臥に、時間の長短にかかわらず、決して止めないのはこれを正定の業と名づける。仏の本願に順じているからである」という善導の『観経疏』の一節との出遇いが専修念仏への道を開いた[3]。

破戒の者が持戒のふりをするとき、そこには真実（誠実）と不真実（偽善）との乖離がおこる。善導はその著『観経疏』の中で、「外に賢善精進のすがたを見せて、内に虚仮を懐いてはならない。貪瞋・邪僞・奸詐に満ちあふれていて、この悪い性格を止めることはできない。実に蛇やサソリと同じである。身口意の三業で仏果を得るための善行を始めようとしても、それは雑毒（ぞうどく）の善というべきものである」[4]と言っている。親鸞はこの一節の最初の文を「外に賢善精進の姿を見せてはならない。内に虚仮を懐いているからである」と読みかえて、さらに人間の煩悩性を際立たせている。ほとんどの仏道修行者は偽善を押し通す以外に生きる道はなかったと思われるが、法然や親鸞は、自己の中に潜む悪に目を閉ざすことはできなかった。言いかえると、一戒もたもてない、従来の仏道では地獄行きが決まっている自分に真正面に向き合ったときに、専修念仏という、まったく新しい突破口にであったわけである。

法然と親鸞の浄土教を論ずるに当たって大切なことは、彼らが自分の中に潜む悪（煩悩）を肯定したわけではなく、悪を縁として阿弥陀仏の本願という絶対の善に出遇ったということである。法然が上述の善導の文に出遇ったとき、「自分のような無智の身は、ひとえにこの文を仰ぎ、専らこの教えをたのんで、一時も捨てない称名念仏をして、往生浄土の業因をいただくべきである」[5]と言い、親鸞は「自分はどのような行も成し遂げることのできない身であるから、どうあっても地獄は私の定まった行き先である」（『歎異抄』第二章）と言ったと伝えられている。現代の真宗門徒が時に口にする「自分は凡夫だから」とか「煩悩具足の凡夫だから仕方がない」というような自己肯定的、自嘲的な気持ちは両師には全くない。

---

3 『和語燈録』巻５，２４「諸人伝説の詞」。

4 『観経疏』散善義、至誠心釈；『教行証文類』信巻、大信釈。現代語訳は新井。

5 『和語燈録』巻五・24 諸人伝説の詞、現代語訳は新井。

３．仏教における善悪と法律上・道徳上の善悪の関わり

上に述べたように、宗教上の善悪の認識は、絶対善（仏・法）と自分の中の絶対悪（煩悩）への目覚めによって起こるが、これは法に帰依したものが自分の中の暗黒に目覚めさせられ、それによってさらに如来の光に目を向けさせられる、その光のはたらきによってより一層自分の中の深部に潜む煩悩が顕わになる、というふうに一生涯続く弁証法的な作用に裏付けられている。しかしこれは単に思考経路の中で起こることではなく、現実の生活の中で様々な状況に接し、様々な経験を踏む中で起こることである。ここに宗教上の善悪と世俗の善悪の関わりが生まれる。しかしこの場合、宗教上の善悪が世俗の善悪に同調するのではなくて、宗教上の善悪が高い視野から世俗の善悪を吟味し、承認または批判するという形を取る。例えば他人に嫉妬し、怒りを持った場合、それを口にも行動にも表さないで、相手に友好的な態度をとれば、世俗の立場からは善であるが、本当の宗教の修行者ならその状態を深く反省し恥じ、自分の心の状態を悪とし、それを行動に表さなかったことに改めて感謝するであろう。その過程において、その修行者は自分についての理解を深め、教えへの帰依を強め、より高度な善の実践に向かうことになる。また他人の犯した悪行に対しても、宗教の実践者はその悪行の裏にある様々な因子に思いをはせ、深い同情と憐憫をもってそれに対応することになる。

ここで世俗（法律上・道徳上）の善悪と、宗教上の善悪の相違についてまとめると、世俗の善悪は国家・社会・地域社会・時代などの要請に応えるための便宜上の規範であり、一方、宗教上の善悪は修行者の内から起こってくるものである。戒は仏陀という智者から与えられたものであるが、仏道の目的は、戒に縛られるのではなく、戒を乗り越え、心のままに行動しても戒を犯さない状態、すなわち無戒の状態に至ることである。その時その修行者は世俗からも教団からも尊敬される人となる。

ここで考えたいのは、女子に対する割礼や幼児婚のような、世界の一部で依然として広範囲に行われている因習に対しては、仏教者は「他者に苦痛・苦悩を与えてはならない」という釈尊以来の制誡と、人文科学・自然科学における成果に基づいて、明確に反対の意見を述べる必要がある。死刑制度や核兵器、原子力発電についても同じである。宗教倫理と世俗倫理とが一致しない場合、誤りと見なす世俗倫理との関わりは、宗教的誠実さの問題となる。

４．「世を厭ふしるし」

元来、自然の中で起こることには善も悪もない。例えばアフリカのサバンナでライオンがシマウマを殺したところで、それを悪と断ずることはできない。しかしもし動物園の中でライオンがシマウマを殺すことが起これば、その事件は起こってはならないこととされて、大きな責任問題が起こるであろう。そういう事件は人間社会にとって都合が悪いからである。2011 年の東北地方で起こった大津波についても同様のことが言える。津波そのものは善でも悪でもないが、それを予測できたのに対策を取らなかったとすれば、それは当事者の過失とされるが、予測できなかったとすれば、当事者はこの責めから免れる。

殺人、盗み、不倫などの反社会的行為についても、世俗の法律・倫理では、それが社会の安定のために都合が悪いという理由で悪として断罪されるけれども、宗教的観点から言うと、それが煩悩と過去からの業縁に突き動かされて起こったものと考えれば、善悪の二元論で処理することはできない要素を持つ。もっともそれを当人が深く慚愧した場合、悪は悪のまま身に残るけれども、その人の宗教的視野が格段に深まる場合もある。これについては後で論考する。

宗教上の善悪が問題になるのは、当人が自分の奥底に潜む暗黒性、すなわち「自分」が問題になったときである。親鸞はここのところを次のように言っている。

> 以前は、心のままに悪いことを思い、悪いことをも行っていたけれども、今は、そのような心を捨てようとお思いになることこそ、「世を厭ふしるし」でありましょう。また往生を求める信心は、釈迦如来・阿弥陀如来のお勧めによっておこることですから、煩悩具足の身であってもまことの信心が起こったからには、どうしてむかしのお心のままでいることができるでしょうか。　（『末燈鈔』第 20 通、現代語訳は新井）

この文を発展的に解釈すると、阿弥陀仏に目覚めていないものは、心にまかせてふるまっていても、それに対して疑問を持たない。せいぜい他者との関わりの中で自己弁護をするか、問題を矮小化して責任の一部を認めるだけであろう。しかし絶対善である阿弥陀仏に出遇い、浄土往生を願い始めると、今までの行為の源泉、すなわち自分が問題となる。自分の煩悩性に目覚めるのは、それを照らし出す阿弥陀仏の智慧の光明に出遇ったからである。自らの煩悩性を厭い、汚濁に満ちた世を厭うすがたを親鸞は「世を厭ふしるし」と呼んでいる。

この「世を厭ふ」という言葉は、平安浄土教のスローガンである「厭離穢土（えんりえど）・欣求浄土（ごんぐじょうど）」

（この穢れた世界を厭い離れ、浄土を願い求める）という言葉を借用したものである。もともとはこの世を否定的に見ている悲観的な言葉であった。しかし親鸞にいたっては、上の引用文でもわかるように、この世を浄土往生のための道場と見なして、心に阿弥陀仏・浄土をいだき、口には念仏を称えながら、与えられたいのちを輝かせて生きる、という意味に転換された。「世を厭ふ」とはこの世の汚濁ばかりでなく、自分の中の汚濁、すなわち煩悩性、をしっかりと見据え、阿弥陀仏の光明に照らされながら生きることを意味する。そうすると、如来のはたらきによって、他者に対する慈悲も芽生えてきて、してはならないこと、言ってはならないこと、思ってはならないことも自ずから避けるようになる。ここのところを親鸞は次のように言っている。

> 長年念仏の生活をして往生を願ってきた人には、その心が生活態度に顕れてくる。以前は悪かった自分の心をも思い返して、友や念仏の仲間にもやさしい心を持つようになる。これこそ「世を厭ふしるし」であるとわたしは思います。よくよくお心得ください。（『末燈鈔』第 19 通、現代語訳は新井）

上記の引用文の意味するところは明白であるが、少しばかり解説すると、「長年念仏の生活をして往生を願ってきた人」すなわち信心の人は、如来の心に目覚めた人であるから、念仏を通して常に如来と交信していると、如来が善と見なすもの、如来が悪と見なすものが明白になってくる。もっとも私たちは仏ではないから、ともすれば煩悩のはたらきに心が覆われて、そういう静謐な状態を長続きさせることはできないが、それでも少しずつ、心に思うことと身体でなすことが、無理なく人倫を踏み外さなくなる。これが上の文が言おうとしていることであろう。

以上をまとめると、仏教的観点から見た善悪の判断は、外から与えられる世俗の法律的・道徳的善悪とは異なって、内からおこってくるものである。前に述べた戒律も、もともとは釈尊の智慧・慈悲から起こったことであるから、仏道修行が深まると、行者の身心を縛るものではなくて、行者が修行の結果として超越すべきものである。ここに「無戒」の論理がおこってくる。

5．仏教倫理における「慚愧（ざんぎ）」の位置

念仏の行者は、年を経るに従って次第に悪いことができなくなる、と前節で述べたが、

ここで大切なことは「慚愧」の要素である。親鸞はその主著『教行証文類』の「信巻」に『涅槃経』から阿闍世王の逆害と回心の話を広範囲に引用している。マガダ国の阿闍世王は、父の頻婆娑羅王を殺し、母をも殺そうとし、釈尊を誹謗した。ということは、この男は仏さえ救えない極悪非道の人物であるが、しばらくして自分のしたことを大いに悔やむと同時に、地獄堕ちの予感に戦慄する。それに対して王の大臣であり釈尊の在家の弟子である耆婆（ぎば）が、王に対して釈尊に会いに行くことを勧める。自分のような極悪人に釈尊はあってくれるだろうか、と思っている阿闍世に対して耆婆大臣は次のように言う。

> 大変結構です王様。あなたは罪を犯しましたが、重い後悔の心をおこし、慚愧を懐いておられます。大王よ、諸仏世尊は常にこのように説いておられます。世にふたつの勝れた道があり、よく衆生を救います。一つには慚、二つには愧です。慚は自ら罪を作らず、愧は他人をそそのかして罪を犯させない。慚は内にみずから恥ずかしく思う、愧は他人に対して自分が恥じていることを話す。慚は人に対して恥じる、愧は天に対して恥じる。これを慚愧と名づけます。慚愧のないものは人とは見なされません。畜生と同じです。慚愧があるからよく父母や師長を敬い尊ぶのです。慚愧があるから父母・兄弟・姉妹と善い関係を結べるのです。大王よ、大変すばらしい。あなたは十分に慚愧を持っておられます。　　（『教行証文類』信巻（末）。現代語訳は新井）

ここでは、自分の犯した罪の深さに恐れおののいている王に対して、耆婆大臣が「慚愧」という言葉の中に王の苦悩を吸収して、慚愧を通じて王を仏の広大な世界に導いている。この慚愧も実は仏の慈悲のはたらきの結果なのである。この慚愧こそが、上に述べた「念仏の行者が長年の間にだんだんとよくなっていく」ということの内容である。親鸞はこの阿闍世王の話によって、煩悩にさいなまれて戒も定も遂行できず、智慧の悟りなど望むべくもない凡夫が、仏の智慧に導かれて慚愧の心を持ち、仏教的立場から見た善と悪をはっきりと見据えるようになる過程を示している。

６．無戒の論理

この話で明白なことは、末法の時代では釈尊の制定した戒はもはや通用しないことである。父を殺し、母をも殺そうとし、仏を誹謗したものは、それだけで地獄一定のはずである。しかし仏（この場合は釈尊）は、智慧と慈悲によって、凡夫である阿闍世が戒を超越

することを許した。阿闍世が耆婆とともに自分のところに向かって進んでくることを智慧のはたらきで知った釈尊は次のように言う。

> 善男子よ、わたしの言うことをよく聞きなさい。わたしは阿闍世王の為に涅槃に入らない。このことの深い意味はあなたたちにはわからないであろう。どうしてかというと、「為」というのは、一切の凡夫のことである。「阿闍世王」というのは、すべての五逆を犯すものたちである。また「為」というのは、無常の世界に迷っている一切の衆生である。（中略）「阿闍世」とはすなわち煩悩をすべて具えたものたちである。
>
> （『涅槃経』梵行品、『教行証文類』信巻・末。現代語訳は新井）

法然も親鸞も、釈尊滅後の正法・像法・末法という三時教説に従っており、今は法も行も教もすべて滅んだ末法の時代であると信じている。戒も全く効力を失っているわけである。戒が効力を持っている間は、戒をたもつもの（持戒）と戒を破るもの（破戒）の両者があるが、戒がなくなった時代では持戒も破戒もなく、無戒しかない、と言っている。親鸞最晩年の著書『西方指南抄』に、次のような法然の言葉が引用されている。

> （ある人から持戒と破戒についてきかれて、法然聖人は座っていた畳を指して次のように言った）。この畳があるからこそ、それが破れているか破れていないかという議論が起こりますが、畳が全くなければ、それは問題にならないでしょう。「末法の時代には持戒も破戒も無戒もない。ただ名前だけの比丘しかいない」と伝教大師が『末法燈明記』にお書きになっているからには、持戒・破戒のことは議論すべきではありません。このようなどうしようもにない凡夫のためにおこしてくださった本願だから、と思って、一刻でも惜しんで名号を称えなさい。
>
> （『西方指南抄』「十一箇条問答」。現代語訳は新井）

これは何を意味するかというと、戒が全く通用しない末法の時代になると人は煩悩のおもむくままにふるまい、世の中が大いに乱れることが予測されるが、法然や親鸞は決して末法という言葉を厭世的な意味で使っているわけではない。戒の束縛から解き放たれた自由な世界の中で、念仏による自分と阿弥陀仏との直接交信によって、阿弥陀仏の前に出ても恥ずかしくない行為を自分で見出していくことが勧められているわけである。ということは世俗の中でも尊敬される人格を形成していくことが求められることにもなる。しかし

これは自分の努力でできるものではなく、あくまでも阿弥陀仏の慈悲のはたらきによって育てられることである。上に引用した「以前は悪かった自分の心をも思い返して、友や念仏の仲間にもやさしい心を持つようになる」で表されるような悪から善への変化があるとすれば、それは念仏生活の結果であり、往生するための手段ではない。

7．まとめ―宗教上の善悪と世俗の善悪の切り結び―

上に阿闍世王という極悪非道の国王が、釈尊の智慧と慈悲のはたらきによって悪から救われてゆく話をしたが、その原動力は大悲に導かれた慚愧であり、釈尊の智慧と慈悲に対する純粋の信心である。回心をした阿闍世は釈尊に対して次のように言う。

> 世尊、わたしは世間を見渡すと、伊蘭樹の種からは伊蘭樹が生まれます。伊蘭の種から栴檀樹が生ずることは見たことがありません。わたしは今はじめて伊蘭の種から栴檀寿を生ずるのを見ました。伊蘭の種とはわたしの身です。栴檀樹とはすなわちわたしの心、無根の信心です。　（『教行証文類』信巻・末、現代語訳は新井）

この文で「伊蘭」というのは、森に一本あると森全体が悪臭で包まれると言われるほどの悪臭の強い木である。ここでは煩悩に満ちた凡夫のことを言う。栴檀とは白檀のことで、芳香に満ちた木である。ここでは香しい心、信心を言う。「無根の信」とは、本来美しい心が生じる可能性の全くない凡夫の心の中に、仏の心が芽生えたことを言う。

この話では、阿闍世は釈尊に救われ、それ以後は仏の心をいただいて衆生の煩悩悪心を破って行くことを誓うのであるが、私たちの現実世界でも類似のことが起こりうる。ここで紹介するのは、生い立ちや環境から強盗殺人と罪を犯し、逮捕され、裁判で死刑を宣告され、教誨師の導きによって真摯な念仏の行者となった人たちである。その人たちは世俗の善悪の範疇では極悪と断ぜられ､その罪を現世であがなうために死刑になるのであるが、その罪を通じて親鸞の教え、阿弥陀仏の本願に出遇ったことに感謝と喜びをあらわしながら刑に臨むと報告されている。その一例として、ある死刑囚が教誨師の佐々木義軌師に書いた手紙の一節を紹介しよう。

> 私も悲しい凡夫の煩悩から此様な重罪を犯しまして、私が此世に生を受けてより何時も御一緒に私と共に居て下さる阿弥陀様には、さぞ嘆いていらっしゃる事で御座いま

しょう。社会におりました頃より無神論者でありました私が、此罪を犯して初めて御仏の有難い御慈悲を味わさせていただきましたのは、私にとりましては実に幸であったと思っております。或る意味では私は此罪に対して感謝せねばならぬと思っております。変な私の考え方かも知れませぬが、此罪を犯した事に依って初めて自分が救われたのだと言っても過言で無いと思っております。

（佐々木義軌『処刑台に「白き道」開く』探求社、昭和５７年、p. 63）

この死刑囚は昭和４年に生まれ、戦時中は海軍航空隊に志願し予科練に入るが、昭和 31 年に強盗殺人で死刑確定がした人である。名古屋拘置所に収監中に真宗大谷派の教誨師佐々木義軌師の導きにより浄土真宗に帰依し、刑の執行まで念仏を喜んだ。上の引用文では、この死刑囚が自分の罪を「凡夫の煩悩から」と全責任を認め、国法による断罪を従容として受け容れている。それと同時に、その罪悪が縁となって阿弥陀仏の本願に出遇えたことを心から喜んでいる。ということは、この人にとっては、世俗的悪が転換して善となったと言うことができる。

以上をまとめると、世俗の善悪観は長い歴史の中で培われたものもあるが、一定の時と場所における合意事項である場合が多い。一方仏教的善悪観は、仏の智慧と慈悲による深い洞察が根本となる。このような洞察力は、仏に対する深い信心を通じていただくことになる。世俗の倫理と宗教的倫理とは一致する場合も多いが、世俗の倫理は因習化したり、時の権力者による統治原理に使われたりする場合もある。そのような時には、仏教者は世間の悪を自分の中の悪と見なして、社会に向かって発言して行く必要がある。このように、仏教的倫理は仏の智慧と慈悲という広大な視野に立って、世俗の倫理と反応し合いながら、ともに進むことが大切である。

参考文献

中村元訳『ブッダ最後の旅―大パリニッバーナ経』岩波書店、2007 年（第 4 刷）

遊亀教授（ゆうきさずく）『親鸞と倫理』百華苑、1976 年（第 4 刷）

佐々木義軌『処刑台に「白き道」開く』探求社、1982 年

菅沼晃『ブッダとその弟子　89 の物語』法蔵館、1997 年（第 5 刷）

真宗聖教全書編集所『真宗聖教全書　四、拾遺部』1980 年（再版）

浄土真宗本願寺派『浄土真宗聖典（註釈版）』2004 年（第 2 版）

新井俊一『親鸞『西方指南抄』現代語訳』春秋社、2017 年（第 2 刷）

キーワード：善悪、無戒、煩悩、本願、慚愧、世を厭ふ

Keywords: good and evil, blind passions, no precepts, Primal Vow, shame and self-reproach, rejecting the world

宗教と倫理の関わり試論

ーロヴィン、ティリッヒ、デリダを手掛かりにー

鬼頭　葉子

（和文要旨）

宗教と倫理をどのような関係を持つものとして位置づけるかという問いは、古くて新しい問いであり、極めて広範な思想背景を有する問いでもある。本論文ではまず、宗教と倫理の関係を考察するための予備的考察として、論点を明確にするため宗教あるいは宗教思想を「キリスト教における」と限定した上で、R. W. ロヴィンによるキリスト教思想と社会との関係性についての議論を概観する。ロヴィンの類型論は現在の状況のみに着目しているが、キリスト教思想と社会との関係について論じる際には、過去から現在、さらに到来していない将来に至る時間軸への着目が重要なポイントであると考えられる。この筆者の見解についてP. ティリッヒの法とそれを超える正義をめぐるキリスト教思想を事例として取り上げ考察する。最後に、「法外さ（実現している法制度を超える正義）」を「これから到来するもの」と捉えるデリダの思索とティリッヒ思想を比較し、「法外さ」という概念が、キリスト教思想と社会ないし宗教と倫理の関連を考える上で、有用な手がかりとなることを論証する。

（SUMMARY）

What is the relationship between religion and ethics? This question was raised long ago, but is still meaningful and has a very wide philosophical background. In this study, as a preliminary consideration for the relationship between religion and ethics, I discuss the typology of “theology and society” described by Robin W. Lovin. Here, in order to answer the question, I restrict the discussion of religion or religious thought to “Christianity.” Lovin's typology focuses only on the present. However, it is important when discussing the relationship between Christian thought and society to consider time, from the past to the present and into the future, which has not yet arrived.

In this context, I consider Paul Tillich's Christian thought about law and the justice that transcends it. Further, I compare Jacques Derrida's idea that "extraordinariness" (*la justice au-delà du droit*) "com(es) from the future" with Tillich's thought. Finally, I demonstrate that the concept of "extraordinariness" becomes an important concept in considering the relationship between Christian thought and society, and between religion and ethics.

序

宗教と倫理はどのような関係にあるのかという問いは、古くて新しい問いであり、極めて広範な思想背景を有する問いでもある。特に近代以降の 19～20 世紀には、カントやヘーゲルなどの哲学者、バルト、ブルンナー、ティリッヒなどの神学者、M. ウェーバーなどの宗教社会学者らによる、宗教と倫理に関する思索が隆盛した。近年でも、ポスト世俗化時代を背景に、Ch. テイラーや J. ハーバーマス等による、公共圏と宗教の関わりについての研究が盛んである。これらは、思想的な立ち位置や時代が異なっていても、「宗教あるいは宗教思想と、社会との関係性」をテーマに論じているという点で、共通項を持っている。本論文では、論点を明確にするため、宗教と倫理の関係を考察するための予備的考察として、宗教あるいは宗教思想を「キリスト教における」と限定し、R. W. ロヴィンによるキリスト教思想と社会との関係性についての議論を概観する。ロヴィンの類型論は現在の社会状況のみに着目しているが、キリスト教思想と社会との関係について論じる際には、過去から現在、さらに到来していない将来に至る時間軸への着目が重要なポイントであると考えられる。この筆者の見解について P. ティリッヒのキリスト教思想を参照しつつ考察する。最後に、「これから到来するもの」を「法外さ（実現している法制度を超えるもの）」と捉えるデリダの思索とティリッヒ思想を比較し、「法外さ」という概念が、キリスト教思想と社会ないし宗教と倫理の関連を考える上で、有用な手がかりとなることを論証する。

1. ロヴィンによるキリスト教思想と社会の関係についての類型

キリスト教思想と社会との関係について考察するにあたり、まずキリスト教倫理学者であるロヴィンの議論をもとに、その概要を把握していきたい。ロヴィンは独自の思想体系を構築して提唱するのではなく、神学思想を思想史的・中立的にマッピングしている点で、宗教と倫理の関係を俯瞰的に考察するという本稿の目的に合致しており、従来の宗教と倫理の関係理解を把握する上で有用である。ロヴィンの著書『キリスト教倫理入門』は、20

世紀中盤のキリスト教思想における、社会の位置づけを類型的に捉えている[1]。この類型は、「キリスト教共同体が、現実の社会をどのように評価するか」という観点によって分類されている。ロヴィンは「キリスト教倫理」を説明する際、当然ながら「キリスト教倫理」が、キリスト者にどのような行為を具体的に選択すべきかを指示するものではないことを述べ、キリスト教倫理のあり方を一種の立場（stance）であると位置づけている[2]。よってキリスト教の立場とは、「キリスト者の間で一般的に共有される、一連の信条から始まる道徳的問題についてのアプローチ」であり、一連の信条には、「神、そしてナザレのイエスに体現された神の現前が、いかに人間の生を再形成し、人間の歴史の方向性を指し示すかについての信条」が含まれることになる[3]。ロヴィンによれば、立場は、世界において（in the world）自らが占める場所と歴史について考える方法を提供する。そしてキリスト教思想が、社会をどのように位置づけているかによって立場が異なるが、それぞれ、（１）相乗効果（synergy）、（２）完結性（integrity）、（３）現実主義（realism）、（４）解放（liberation）の四つに分類される。以下、各立場の類型を概観する。

（１）相乗効果（synergy）

「相乗効果」の立場を取るキリスト教神学は、キリスト教信仰と人間の善についての社会における理解との間で何らかの共通性があるとみなし、宗教が社会と共に働く方法を模索する。ロヴィンがこの立場の代表的神学者として名前を挙げるのが、ムレイ（John Courtney Murray）である。ムレイは 20 世紀中盤、米国において社会と教会の両者の相互連関について思索したカトリックの神学者として知られる。ムレイは、カトリック信仰と米国の民主主義との「相乗効果」を説明するために、「公共的合意（public consensus）」なる概念を提唱した[4]。人間は、理性を用いて自らの生活を良いものにしようと努めるため、社会のメンバー全員が同じ信仰を共有する必要はない。共有すべきなのは信仰ではなく、市民的な同意への関与である。また共通善に対して貢献するものは何か、そして共通善を維持するために必要な枠組みとは何か、理性を用いて議論することが必要である。ムレイによる「公共的合意」は、アメリカの民主主義と、伝統的な自然法概念の結合である。

ムレイにとって「公共的合意」は、単なる偶然の産物ではなく、人間が神の被造物であり、共通の目標に向かう人間性を持つがゆえに可能となる。また人間は、その人間性が必

[1] Robin W. Lovin, *An Introduction of Christian Ethics; Goals, Duties, and Virtues*, (Abingdon Press, 2011).
[2] Ibid., viii-x.
[3] Ibid., viii.
[4] John Courtney Murray, *We Hold These Truths: Catholic Reflections on the American Proposition*. (New York: Sheed & Ward, 1960), p.101f.

要とするもの（安全、家族、教育、仕事、共同体など）を理性によって知ることができる。キリスト者はこのような人間性を神の創造の一部と捉えるが、キリスト者以外の人々はそのように理解しないかもしれない（しかし「相乗効果」の機能そのものには影響しない）。ムレイの理解は、トマス・アクィナスの自然法理解をアメリカの民主主義とカトリック教会との関係に適用し、再解釈したものと言える[5]。

（２）完結性（integrity）

「完結性」の立場を取るキリスト教神学は、キリスト教を社会の目標や価値から切り離されたものであると考え、非キリスト教徒とは異なるキリスト者独自の生き方を維持することを提唱する。ロヴィンがこの立場の代表的神学者として名前を挙げるのが、ハワワース（Stanley Hauerwas）である[6]。ハワワースは、社会が分断され暴力的側面を持ったものと捉え、キリスト教会とキリスト者がこのような社会にどのように対峙するかを問うている[7]。一般的に倫理学では、功利主義であれ分配的正義であれ、何らかの普遍的なルールを想定することで社会の抱える問題について思考する。しかしハワワースの主張する倫理は、社会的な問題の解決そのものを目指すのではなく、イエス・キリストを模範とする共同体を維持することに主眼を置く。ハワワースにとってキリスト者の政治的課題は、「世界を変えること」よりもむしろ「教会であること」にある[8]。そしてハワワースはムレイとは異なり、キリスト教会は、全ての人間が知り得る人間性ではなく、教会のみが知り得る「真実」に集中するべきだと述べる。

このようなハワワースの立場は、特定の時間・空間には依存しない。いかなる時代や政治体制であっても同じ結論に至る神学である。ハワワースを含む「完結性」型神学に対しロヴィンは、社会が「神の目的に対して不十分である」という判断と、「人間の目的に照らせば他の共同体よりもましである」という両方の見解を持たないとしたら、道徳的ジレンマに対する解決を見つけることができない、と批判する[9]。また、実社会は様々な宗教的背景を持った人々から構成されているため、「神の目的から見て不十分」であったとしても、妥協や選択をしなければ、社会に対する責任を回避することになってしまうとも指摘する。

---

[5] Lovin, *An Introduction of Christian Ethics*, p.47.

[6] ハワワースの「完結性」型神学としての特徴は、以下の文献の引用箇所に示されている。特に”*A Community of Character*”では、政治的、経済的リベラリズムへの批判が明らかである。*The Peaceable Kingdom*, (University of Notre Dame Press, 1983), xvii. *A Community of Character*, (University of Notre Dame Press, 1981), pp.78-79.

[7] Lovin, *An Introduction of Christian Ethics*, p.51.

[8] Stanly Hauerwas and William H. Willimon, *Resident Aliens*; *Life in the Christian Colony*, (Abingdon Press, 1989), p.38.

[9] Lovin, *An Introduction to Christian Ethics*, p.54.

（３）現実主義（realism）

ロヴィンは、「現実主義」の神学は、神と人間との関係の物語を、人類の歴史と社会についての重要な示唆と捉える点では、「完結性」の神学と共通すると指摘する[10]。しかし、「現実主義」の神学において、キリスト教の立ち位置を現実に合わせて歩み寄る点は、「完結性」型神学とは大きく異なる。ロヴィン自身は「現実主義」とは社会に対する「責任（responsibility）」を重視する立場であると特徴づけており、20 世紀以降多くの神学者や哲学者、文学者が、人間の理想を保持しつつも冷静な視点で現実の社会を捉えてきたリアリズム思潮の規定についてはやや曖昧である。ロヴィンが代表的神学者として名前を挙げるのが、ニーバー兄弟（Reinhold Niebuhr & H. Richard Niebuhr）である。H. R. ニーバーは、自身の神学をバルトとトレルチの融合と称しており、ロヴィンの言う「完結性（integrity）」を保ちつつ、宗教の社会的・文化的機能を融合した[11]。また R. ニーバーは、神学者であると同時に政治学者として、冷戦期の米国の外交政策に大きな影響を与えた[12]。R. ニーバーの考えるキリスト教倫理は、当時の社会状況の反映であり、R. ニーバー自身も歴史的な限界を免れた恒久的な答えを提供するような立論には懐疑的であった。このような R. ニーバーの立場は、道徳的シニシズムを回避し、適切な政治判断に到達することを試みる点で現実的であり、社会に対する責任を果たしてはいる。しかし、現実の政治制度の中で、キリスト者にとって望ましい政策を提言する試みであるため、実際の政治や文化の内在的な限界に拘束されるという側面を持つ。また現実の社会制度の中に、宗教に由来する超越性を読み込むという側面も持つだろう。

R. ニーバーは、ムレイ同様「共通善」について考察するが、ムレイと異なるのはニーバーが、人間は罪ゆえに共通善のみに基づいて正義を実現できないことを強調する点である[13]。ムレイは、最良の選択肢ですら、神の視点から見れば道徳的に両義的（ambiguity）であるというニーバーの姿勢は、政治と適切な距離を取っていると評価している[14] 。他方ハワワースは、ニーバーにおける神学と政治との密接な関わりが、キリスト者のアイデンテ

---

[10] Ibid., pp.55-56.
[11] H. Richard Niebuhr, *Christ and Culture*, (Harper Collins Publishers, 2011 [1951]), i-ii.
[12] Lovin, *An Introduction to Christian Ethics*, p.56.
[13] Reinhold Niebuhr, *The Children of Light and the Children of Darkness: A Vindication of Democracy and a Critique of its Traditional Defense*, (University of Chicago Press, 2011[1944]), pp.162-190.（武田清子訳『光の子と闇の子―キリスト教人間観によるデモクラシー及びマルキシズムの批判』聖学院大学出版会、1994 年、163-188 頁）Lovin, *An Introduction to Christian Ethics*, p.57.
[14] Lovin, *An Introduction to Christian Ethics*, p.59.

ィティーを喪失させ、「利用可能な政策オプション」の中から最良のものを選択するキリスト者と、キリスト者以外の人々との差異が見出せなくなる点を批判している[15]。

（４）解放（liberation）

「解放」の立場を取るキリスト教神学は、キリスト教信仰、抑圧者の政治的、経済的、心理的力から被抑圧者を解放すること、また、貧困層や社会の周辺に住む人々に対して「解放」のメッセージをもたらすと主張する。「解放」の神学の系譜には、「ウーマニスト神学（Black Womanist ethics）」「民衆の神学」「解放の神学」などがあるが[16]、いずれも社会と既存のキリスト教に対する批判的視点を共有している。これらの神学は、貧困が自然発生的な不運や偶然ではなく、支配者による搾取と、支配者に富と権力を集中させる政治・経済システムに由来するのだと考える。このような批判的な見方は、これまでのキリスト教神学や聖書理解に対しても向けられる。すなわち従来の教会が持っている考え方や聖書理解が、女性や少数者の貧困を容認しているという批判である。また「解放」の神学は、経済、政治、歴史などの社会理論を導入し、イエス自身が貧しく疎外されたものの一人であったという点に依拠し、貧困者の視点から福音の本質を見出そうとする[17]。「完結性」の神学と同様、「解放」の神学も受肉と贖いの信条に注目する。ただし「解放」の神学では、受肉と贖いはキリスト者の社会に対する行為と経験に関連付けられており、ハワワースはこの点を批判的に捉える[18]。また、貧困者の経験から出発する「解放」の神学に対し、「現実主義」の神学からは、自らの都合の良いように現実を歪める危険性が指摘される。つまり今日の被抑圧者の地位にが、明日の抑圧者になる可能性は否定できない。

以上、ロヴィンの四つの類型について概観したが、筆者はこの類型を、「社会に対する見方」と、その結果として生じる「社会変革への態度」という二つのパースペクティヴから整理することが可能であると考える（下表参照）。

---

[15] Ibid.

[16] Ibid., p.63. 「ウーマニスト神学」は、アフリカ系アメリカ人の女性達によって展開された解放の神学の形態で、白人中心のフェミニスト神学とは異なる目標や立場を持つ神学である。ロヴィンは「Black Womanist ethics」と記載しているが、前後の文脈から、Womanist Theology の定訳である「ウーマニスト神学」という呼称を用いた。Cf. J. ゴンザレス『キリスト教神学基本用語集』鈴木浩訳、教文館、2010 年、33 頁、92-93 頁。

[17] James H. Cone, *A Black Theology of Liberation, 40 Anniversary edition* (Orbis Books, 2011).

[18] Lovin, *An Introduction to Christian Ethics*, p.62.

【筆者によるロヴィンの類型の整理】

	＜社会に対する見方＞	＜社会変革への態度＞
（1）相乗効果（synergy）	肯定的	現実を受容
（2）完全状態（integrity）	否定的	社会が（自ら）変わるべき
（3）現実主義（realism）	否定的	現実を受容
（4）解放（liberation）	否定的	社会を（宗教が）変えるべき

ここから、ロヴィンの類型論について、その適用範囲と限界点を指摘しておきたい。この類型は、キリスト教神学が社会を位置づけ、社会変革に対して何らかの態度を示すことを指摘している。つまりそのキリスト教思想が、社会に対して何らかの態度を有する限り、この類型を適用できる可能性があり、その点ではこの類型は非常に広い適用範囲を持っている。もちろん類型論であるから、全てのキリスト教思想を網羅するわけではないことは当然であり、類型にあてはまらないキリスト教思想（つまりロヴィンの類型論では分類できない例外）や、複数の類型要素を含むキリスト教思想も存在する。例えば筆者の見解では、ロビン・ギルの神学は（1）から（3）までの立場を含んでいる[19]。例外の存在は、類型の改良が必要となるかもしれないが、それ自体は類型論の本質的限界とは言えない。

一方、ロヴィンの類型論は対象となるキリスト教思想の「現在の社会状況に対する立場」のみに着目している。それぞれ四つの類型に分けられているが、どの類型も「現在の」社会をキリスト教思想がどう評価するか、という点で共通項がある。「現在」という時の過去あるいは未来との関係性には着目しない。過去から照射される現在や、未来が到来する現在といった、終末論的視座は確認できない。ロヴィンの言葉によれば、各立場と社会との関係性は、「適応（accommodation）」や「批判（criticism）」「相互協力（mutual support）」であるというが[20]、社会における個人がどのように行為するべきかという倫理的な判断基

[19] ギルは 2012 年以降、キリスト教神学と社会学との関係性について論じた三巻組の『社会学的神学』（『第 1 巻　社会の文脈における神学』『第 2 巻　社会によって形作られる神学』『第 3 巻　神学によって形作られる社会』）を発表した。ロヴィンはギルの神学理解を「相乗効果」であるとしている。しかしギルは、この三巻の著作を通し、神学と社会との関わりについて多様な視点に立つ。第 1 巻では「神学の社会的文脈（the social context of theology）」が考察されるため、この意味では「現実主義（realism）」であろう。しかし、第 2 巻では、1960 年代から 70 年代にかけて道徳論と社会との関係で議論されたような、「社会の決定因子」として神学を位置づけ、社会が神学を形成する点に注目する。これはギルの神学の「相乗効果（synergy）」的要素である。一方、第 3 巻では、神学の位置づけに関する社会的意義を探りつつ、「預言を受けた」個人が社会に価値を「埋め込む」ことが語られている。Robin Gill, *Society Shaped by Theology: Sociological Theology*, Volume 1(Routledge, 2012), p.15-24.

[20] Lovin, *An Introduction to Christian Ethics*, p.55.

準が各立場で示されるわけではない。このような問いは、キリスト教倫理は社会に対する立場であると捉えるロヴィンの類型論の射程外であるし、ロヴィンは個別の倫理的問題についての言及を避けている。さらに言えば、行為の判断基準は、個人に由来するものなのか、共同体に由来するものか、という 1980 年代後半から 90 年代に興ったリベラリズムとコミュニタリアニズムの論争とも関わるが、個人と共同体との関係性もロヴィンの類型論では論じられていない。ロヴィンの議論は、1960 年および 80 年代における宗教と倫理の関係についてはカヴァーしているが、今後の宗教と倫理の関係を考える上では不十分であると思われる。ロヴィンの議論を踏まえつつも、現代における宗教と倫理の関係を問い、我々の問題状況に適するような理論を提示する必要があるだろう。以後、ロヴィンが想定した年代の神学思想と現代との接点がどこにあるのかを考察していきたい。

先述した問い、社会における個人の行為の判断基準がどのように成立するかという問題に対しては、極めて広範な議論が必要であり、その議論を歴史的経緯も含めて網羅的に論じることは本論の範囲を大きく超える。しかしロヴィンの分類に応じる形で限定的に答えるならば、キリスト教思想において、社会に対する「肯定」や「否定」、「変革」の要請などは、「社会は本来このようなものであるべきだ」という創造論的・終末論的視点からの視点や目標がなければ、肯定も否定も、どのように社会を変革すべきかについても、不明なままにとどまるだろう。ロヴィンは、社会に対する批判や順応の神学的根拠を明確に示していないが、筆者は、キリスト教思想と社会との関係を考える上で、＜社会に対する見方＞の根拠が重要であり、社会における時間軸の射程や終末論のあり方がその根拠となると考える。また＜社会に対する見方＞そのものについても、ロヴィンは言及していないが、単なる「肯定」でも「否定」でもない「両義的」な捉え方についても考察する必要があると考える。というのもこの「両義性」は、単に「肯定」と「否定」という二つの類型要素の混合ではなく、「本質」とは何かという存在論的次元の問いを提起するからである。

次章では、このような「両義性」に関する思索として、ティリッヒのキリスト教思想を取り上げる。ティリッヒの考える「社会における両義性」とは何か、またティリッヒは何を根拠として「社会が両義的である」と判断するのだろうか。特にティリッヒの後期の著作から考察を進めていく。

2. ティリッヒ思想における社会との関係

2.1. 社会における両義性

本章では、20 世紀後半の神学思想と現代との接点として、ティリッヒ思想の有効性を説いていきたいと考える。まずティリッヒの社会に対する立場を明らかにするため、ティリッヒが社会状況、あるいは社会状況に関する諸思想について論じたものを取り上げる[21]。

ティリッヒは 1965 年の論文「＜地上の平和＞について」の中で、当時のローマ教皇ヨハネ二十三世による回勅＜地上の平和＞を契機に、社会の民主的な制度改革が実現したことを称賛しつつも、回勅で語られた言葉の有効性は、キリスト教的ヒューマニズム文化圏に限定されると批判的な見解を述べている。殊にティリッヒは、自らの思想的立場を「プロテスタント神学者であると同時に実存主義的哲学者として」語る存在であると認識し、人間の本性は、本質存在の善性と現実存在との間、つまり実存の状況下における葛藤（生の両義性）によって規定されると述べている[22]。このような存在論的分析において、ティリッヒは、人間の本性における本質的要素／実存的要素の混合が葛藤を生み出し、「実存の問い」として提起される一方、その問いは人間における本質的要素に呼応する「神学の答え」によって答えられるという人間観を提示する。ティリッヒは存在の「両義性」という概念に基づくことによって、最善の政策選択も、神の視点から見れば道徳的に両義的であるといった R. ニーバーのような見解とは異なり、実際の人間存在や社会状況といった現実存在は、実存と本質両要素の混合であるために常に両義的であると捉える見方をとる。「最善の意志のうちには悪の意志の要素があり、最悪の意志のうちには善の意志の要素がある[23]」というティリッヒの立場は、「現実主義」を取るニーバーに比して、政治状況に対して悲観的である。しかしティリッヒの位置づけでは、実存において、本質的なものあるいは超越的なものの断片的な成就があるからこそ、人間はより完全な成就の可能性に気づき、それを追求することが可能になる。本質の完成は、歴史内における正義と平和の最終段階としては望み得ないが、「時間の特定の瞬間における悪の力に対して、部分的な勝利を希望することができる[24]」のは、実存における本質、また内在における超越の要素が失われていないからである。

他にもティリッヒは両義的な人間観について、マルクス主義との比較によって立場を明

---

[21] ティリッヒ思想は、その変遷に応じて初期（第一次世界大戦前）・前期（第一次世界大戦～1933 年）・中期（1933 年～第二次世界大戦）・後期（1946 年～1960 年）・晩年期（1960 年～1965 年）に分類することができるが、ここでは同時期のニーバーとの比較もあるため、米国移住後の後期思想（1946 年～1960 年）に限定する。Cf. 芦名定道『ティリッヒと現代宗教論』北樹出版、1944 年、41 頁。
[22] Paul Tillich, *Theology of Peace*, Ronald H. Stone (ed.,) (John Knox Press, 1990), pp.177-178.
[23] Ibid., p.178.
[24] Ibid., p.181.

らかにしようと試みている。ティリッヒによれば、マルクス思想における人間の「疎外」の概念は、本質的な在り方における人間存在を前提している[25]。マルクスの言う疎外は、ティリッヒが考えるキリスト教の「創造」概念と類似構造を持っている。ティリッヒの理解では、創造は本質的無垢から、創造的根底に矛盾する状況へと陥る堕落との存在論的一致と捉えられる。人間が実存においては疎外された状況にあると捉えられる点で、ティリッヒとマルクスは共通の立場をとる。

一方、ティリッヒによれば、キリスト教理解における「堕落」は普遍的であるが、マルクス主義の理解における「疎外」は時間的に制約される。すなわちティリッヒの「創造と堕落」は、特定の時間空間の中で生じた歴史的生起ではなく、歴史を超えたものとして存在論的に位置づけられている。キリスト教で言う堕落とその克服である終末が歴史を超えたものである一方、マルクスは、プロレタリアート支配という歴史内のユートピアに、「本質への回帰」を見出している[26]。よってマルクス主義では、人間の本質を想定しつつも、時間に拘束され、本質を歴史内における具体的な形で実現することが目指される。

以上のように、キリスト教思想と社会との関係についてのティリッヒの立場では、いかなる社会も実存の条件下では疎外されているが、その本質を喪失してはいない。よってティリッヒにとって社会とは「肯定でも否定でもなく、両義的」であることになる。ロヴィンの類型論は、宗教現象についての分析に基づき、実存としての社会が対象となっているため、現実社会の両義性を提唱するティリッヒの立場を類型に当てはめることは難しい。

またティリッヒの言う本質の部分的成就は、歴史を超えた終末において完成するとされるが、ロヴィンの類型論の場合は、それぞれの立場が終末論をどのように捉えているかを考慮していない。しかし「今現在、社会において何をなすべきか」という倫理的な一連の考えは、ティリッヒの言に倣えば、現在と未来における本質と実存をどのように評価するかにかかっており、またそれぞれのキリスト教思想の終末論的立ち位置によっても異なるだろう。キリスト教倫理を考察し、キリスト教思想が社会をどのように評価するかという類型の分類においては、終末論まで含めた時間的射程を用いることが可能であり、それにより新たな知見が開かれる可能性もあるのではないだろうか。というのも現実の社会状況についての立場の違いだけでなく、社会がいかなる起源と目標を想定し、何を望むのかといった「未だ到来していないもの」という観点から考察することができるからである。

---

[25] Paul Tillich, “Der Mensch in Christentum und in Marxismus,” in: *MainWorks/Hauptwerke 2*, (Walter de Gruyter, 1990[1953]), p.253.
[26] Ibid., p.258.

それでは次に、社会における「未だ到来していないもの」に関して、特にティリッヒが宗教と倫理の関係について、また社会における法や正義に関して論じた著作をもとに論考していく。

2.2. ティリッヒにおける法と「法の外」

ティリッヒによる宗教と倫理についての思索は、前期思想ではカイロス論が中心となるが、後期では 1954 年の「愛、力、正義」や 1963 年の「道徳とそれを超えたもの」等の著作において論じられている。本稿では、比較考察する他の思想家と近接する時代に限定するため、ティリッヒの後期思想を取り上げる。まず、「愛・力・正義」では、法（law）と正義（justice）の関係が取り上げられている。ティリッヒの定義によれば、正義には一面として「比例的正義（proportional justice）」や「分配的正義（distributive justice）」のような、功績と報償が計量的に結びつく形式があり、法律や法の執行の領域においては、これらの正義が規範となる[27]。正義は、法において具体化されている一方で、正義は愛と力との存在論的な統合関係にある。つまり正義は、法制定や法執行を行なう力と統合すれば「分配的正義」となり、愛との統合によっては、法の普遍性・一般性にとどまらず、個別の具体的状況に応答するものとなる。このような存在論的構造において、正義における「創造的正義（creative justice）」という、固定された比率で計算することができない動的な要素が明らかになる[28]。「創造的正義」は、「正義における創造的要素」である愛と統合されたものである[29]。そして「創造的正義」は、「恩寵による義認」の教義に象徴される罪人の赦し、すなわち正しくない者を正しいとする「不正義」や、比例的正義では受容されない者の受容を要求する内容を持つのである[30]。このようにティリッヒにおいては、正義は法に具体化されるのみならず、愛との統合によって法を超える側面を有することが、存在論を基礎として主張されている。

またティリッヒの 1963 年の論文「道徳とそれを超えるもの」[31]もまた、倫理の存在論

---

[27] Paul Tillich, “Love, Power, and Justice; Ontological Analyses and Ethical Applications” in: *MainWorks/Hauptwerke 3*, (Walter de Gruyter, 1998[1954]), p.612.
[28] Ibid., p.613.
[29] Ibid., p.621.
[30] Ibid., p.622.
[31] Paul Tillich, “Morality and Beyond,” in *MainWorks/Hauptwerke 3*, (Walter de Gruyter, 1998[1963]), p.654. 本論文は R. ニーバーに捧げられている。ティリッヒ自身による献辞には、ニーバーは倫理的なもの、ティリッヒは存在論的なものに立つという緊張関係にあり、その関係が新たな神学的展開を開くものであったと捉えられている。

的基礎づけを目指すものであった。この論文においても、法（law）は「特定の時代に属しているものを全ての時代に課そうとする試み」であるのに対し、愛（love, agápē）は、永遠性・尊厳・無条件的妥当性を失うことなく、あらゆる個別の要求と、社会的状況の具体的要求に応じて自らを変容し得るとされる[32]。そしてティリッヒは、愛を道徳的行為（倫理的行為）の存在論的な起源・動機づけと捉えることによって、道徳がその無条件性を失うことなく、同時に単なる律法や強制ともならない道を模索している。

ティリッヒの法・正義の概念は、当時の思想状況への提言、すなわち分析哲学のように倫理学を論理学的・意味論的な問題に還元するのでもなく、規範倫理学の可能性をも否定するプラグマティズムともならない、新たな倫理のあり方を存在論的枠組みから提唱する目的から形成されたものである[33]。特にティリッヒはプラグマティズムについて、経験から規範を見出すことは困難であると指摘する[34]。つまりこの場合、倫理的行為の判断基準は、支配的社会集団によって維持されるコモン・センスや慣習に依存するからである。

また倫理的相対主義かあるいは絶対主義かという二者択一の問題に答えるためにティリッヒは、永遠的な原理である愛が、法として特定の状況において具体化されるという議論に加え、「カイロス」概念を導入する[35]。カイロスについてティリッヒは、新約聖書では「キリストの出現による時の成就」、そして「ドイツの宗教社会主義においては、特別な賜物あるいは特別な課題が、永遠から歴史の内へ突入してくる瞬間[36]」として再解釈された、と述べている。カイロスとは、「新しいもの」や「永遠に意義あるもの」が、時間的な形態において自らを顕現する瞬間である[37]。カイロスの意味を明らかにし、「所与のものへの批判と、到来するものへの希望[38]」を表明することは、歴史に対する預言者的なあり方においてなされる。すなわち「変化する世界における倫理は、カイロスの倫理として理解されなければならない。変化する世界における倫理の要請への答えは、カイロスによって決定される。しかし愛のみがあらゆるカイロスにおいて出現することができ、法にはそれは不可能である[39]。」またカイロスは、歴史的な過去において準備されたものが成就する瞬間でもあるため、現実の法制度は単に解体されるのではなく、新たな創造の局面を迎える。例

[32] Ibid., p.697.
[33] Ibid., p.653.
[34] Ibid., pp.694-695.
[35] Ibid., p.697.
[36] Ibid.
[37] Ibid.
[38] Ibid.
[39] Ibid.

えば権利章典に具体化された自然法の原理は、特別な状況における愛の具現化として登場したが、それが永遠の法として律法主義的に適用されるならば、単なるイデオロギーとなるのである[40]。

ここまでティリッヒにおける法および正義について、その成立背景を確認した。法は正義を具体化するが、正義は、愛という創造的要素によって、固定化される法を超え、個別に応答する創造的正義となる。また創造的正義（あるいは愛）は、カイロスにおいて「新たに到来するもの」に開かれることになる。ティリッヒが言う「法を超える正義」は、「法外である」とも言い換えることができよう[41]。というのも、正義は創造的要素として愛を有し、ティリッヒの場合は「正しくない者を正しいとする」神の愛における、律法を超えた「法外さ」が示されているからである。

ティリッヒの思索から抽出された「法を超える正義」、「将来から到来するもの」という要素は、キリスト教思想と社会との関係を新たに捉え直す有効な手がかりとなるだろう。次章では、ティリッヒの思想とそれ以後の哲学思想との接近点を指摘しつつ、これら要素の有効性について論じる。

3. 「法外さ」ーティリッヒとデリダの比較ー

1965 年にティリッヒが没した後、形而上学の現前性を批判するデリダの脱構築に代表されるポストモダンが思想状況で隆盛を迎えた。ティリッヒ思想の体系性や、存在論的概念やロゴス中心の認識論は、20 世紀を代表する成果であるが、続くポストモダン思想に継続する遺産であったかどうかは疑わしいとみなす論者もいる[42]。本章では、法を超える正義の「法外さ」について論じたデリダの『法の力』を参照しつつ、ティリッヒのいう「法を超える正義」がポストモダンへ架橋するものなのかどうかを確認していきたい。筆者の見解は、ティリッヒの創造的正義の概念は、デリダが言う法の脱構築としての正義の萌芽的先取りであり、彼らの思索の目標は一致していたというものである[43]。またこの点で、

---

[40] Ibid., p.698.

[41]「法外」の定義について、ここでは「法を超える正義」を「法外さ」と位置付けたが、本来であればこの位置づけをめぐる多様な議論（アーレントやハーバーマス等の公共哲学、レヴィナス等現代フランス哲学）を参照しつつその妥当性を述べる必要がある。しかし紙幅の都合で、これ以上の議論はできない。

[42] Ruwan B. Palapathwala, “Beyond Christ and System: Paul Tillich and Spirituality for the Twenty-first Century”, in: *Religion in the New Millennium; Theology in the Spirit of Paul Tillich*, Raymond F. Bulman and Fredrick J. Parrella (eds.), (Mercer University Press, 2001), p.205.

[43] デリダの法と正義を峻別する立場は、カント倫理学における、義務に適った「適法性（Legalität）」と義務に基づく「道徳性（Moralität）」との峻別の立場と継承性があると論ずる先行研究もある。川谷茂雄

ティリッヒ思想と現代との接点が見出せると思われる。デリダ自身は、宗教と倫理の関係について、直接何らかの「答え」を提示してはいない。デリダの議論の目的は、宗教と倫理の関係ではなく、また何らかの「答え」を提示する仕方でもないからである。しかしここまで論じてきた、既存の社会や制度を「超える」という、宗教が持つ機能をさらに考察するにあたって、デリダの脱構築論は示唆的であると考えられる。

デリダは 1994 年の『法の力』において、「法（droit）」と「正義（justice）」を対比させ、両者の差異について論じている[44]。デリダは、脱構築が正義を可能にするどころか、正義を脅かしたり、正義が可能であるための条件を崩壊させたりするのではないか、という想定される反論に対し[45]、むしろ「正義」は、脱構築として「不可能なものが経験される」ことにおいて成立すると述べる。正義とは、「現実存在していないけれども、また現前している／現にそこにあるわけでもない―いまだに現前していない、またはこれまで一度も現前したことがない―けれども、それでもやはり正義は存在するという場合において」経験されるとデリダは言う[46]。つまりデリダの言う「正義」は、法のように固定化された形式を持つがゆえに、形式が揺らげば即脅かされるような正義ではなく、「脱構築の可能性としての正義」を意味している。

他方、「法（droit）」は、執行可能性や適用可能性を持つ実定的なものであるが、それに従うことが必ずしも道徳的に「正しい行為」であるとは言えない。それはカントが述べたように、合法的に行為することと道徳的に行為することは同一ではなく、客観的な法に従って行為してもそれが必ずしも正義に適っているとは言えないからである[47]。このように単なる合法性を超えるものをカントは「道徳」と呼び、デリダは「正義」と呼んでいる。デリダは「法外さ」という概念について、「法に関連していない」こと（＝無法性）や、「法と矛盾している」こと（＝非合法性）を意味するとともに、「法を超えている」こと（＝超法規性）を含意する、と指摘している[48]。「法を超えていること」は、厳密な法適用からの

「デリダの正義論－カント倫理学との対質－」北海学園大学学園論集、142 号、2009 年、1-3 頁。

[44] 邦訳『法の力』の翻訳者堅田研一は、”droit”について原語に含まれる法と権利という二つの意味を表すため「法／権利」の訳語を用いている。本稿文中では”droit”に「法」と言う訳語のみを充てて表記し、ティリッヒの「法（law）」と対比させている。また『法の力』は、米国カルドーゾ・ロースクールで行なわれた英語による講演”Deconstruction and the Possibility of Justice”が基となっており、同書英語版では”droit”は”law”と表記されている。Cf. Jacques Derrida, *Deconstruction and the Possibility of Justice*, Drucilla Cornell, Michel Rosenfeld, and David Gray Carlson (eds.), (Routledge 1992).

[45] ジャック・デリダ『法の力』堅田研一訳、法政大学出版局、1999 年、7 頁。Jacques Derrida, *Force de loi*, (Galilée,1994), p.14.

[46] デリダ、上掲書、35 頁。Derrida, 1994, p.35.

[47] デリダ、上掲書、40 頁。Derrida, 1994, p.39.

[48] デリダ、上掲書、12 頁。Derrida, 1994, p.17. Cf. 仲正昌樹『＜法＞と＜法外なもの＞　ベンヤミン、ア

逸脱ではあるが、それが必ずしも不正義であるとは限らない[49]。法が計算のはたらく場である一方、正義はそれを計算することが不可能なものである。ある行為が正義に適うか適わないかを決断するにあたって、規則（règle）が何の保証も与えることができない瞬間にこそ、正義が経験される[50]。

さらにデリダは、法を超えた正義を「到来する他なるもの」と捉えている。まず正義における「他者」という要素について、デリダは、レヴィナスの言う他者の「顔」との関係に触れ、レヴィナスにとって正義とは「まっすぐに顔を迎え入れること」と定義されると述べている[51]。デリダ自身も、正義には「開かれた部分」があり、開かれた部分とは他者の到来であるとして、次のように言う。「他者がやって来ることなくして正義はない[52]。」他者とは、自己以外の他人を含め、自己の外側から思いがけない形で到来する他なるものを意味するだろう。そして正義は「これからやって来るという状態のまま」にあり、それ（正義）は「これから否応なくやって来るさまざまな出来事からなる次元そのものを開いて見せてくれる[53]。」この「到来する」という要素ゆえに、正義は法的・政治的な一概念にとどまらず、法や政治を変革したり基礎づけたりする道を切り開くものとなり得る。

ここまでデリダの「法」および「法外さ（法を超える正義）」について概観した。デリダが言う「正義」は、法に適った行為も含みつつ、法自体を超えるものとしてはたらく。ティリッヒが言う「正義」もまた、「分配的正義」としては法の形式を取りつつ、「創造的正義」という法を超え出ていく性質を見出している。この両者の試みは、カントが提唱した、義務に適った「適法性」としての行為と、義務に基づいた「道徳性」としての行為を分ける取り組みと共通している。しかしティリッヒがカント以上にデリダに接近するのは、正義が存在するとされる、その仕方においてである。先述のように、デリダは正義の在り方について、「現実存在（exister）していないけれども、また現前している／現にそこにある（présent）わけでもない―いまだに現前していない、またはこれまで一度も現前したことがない―けれども、それでもやはり正義は存在する（il y a）[54]」と述べていた。この引用部分最後の「存在する（il y a）」という在り方は、現実において実存する仕方ではなく、

ーレント、デリダをつなぐポスト・モダンの正義論へ』お茶の水書房、2001 年。
[49] Cf. 川谷茂雄、上掲論文、10 頁。
[50] デリダ、上掲書、39 頁、Derrida, 1994, p.38.
[51] デリダ、上掲書、53 頁、Derrida, 1994, pp.48-49.
[52] デリダ、上掲書、71 頁。
[53] 同上。Ibid.
[54] デリダ、上掲書、35 頁、Derrida, 1994, p.35.

経験的な次元でもない[55]。このように「現実存在するもの（現前するもの、現にそこにあるもの）」と「存在するもの」が区別される仕方は、ティリッヒが言う、実存在として経験される「実存」と、現実化していないが可能的に存在する「本質」が区別される在り方と構造的に類似する。デリダが現前するものとしては経験できない、とみなす正義は、実存として存在しなくとも非存在とはならない点で、デリダもまた形而上学あるいは存在論に踏み込んでいる[56]。

さらに「他なるものが到来する」というデリダの正義の要素は、ティリッヒのカイロス論を想起させる。変化する世界における「カイロスの倫理」は、既に実現している社会制度に対し、未だ到来していないものを決定的な変化をもたらすものとして受け入れようとする態度だからである。

しかしデリダとティリッヒの差異も以下の通り指摘できるだろう。デリダにおいては、ティリッヒのように、創造に始まり、歴史において準備されてきたものがある瞬間において成就するという、過去から現在に至る時間軸は見て取れない。そしてカイロスの最終的な成就である終末が想定されるわけではない。またデリダにおける正義は、ティリッヒが想定したように「愛」が前提されているわけでもない。さらにデリダの場合は、「人間が本来そのように創造された」ものとしての本質的要素は想定されていない。これらの点に大きな差異が見て取れる。

以上、デリダとティリッヒにおける法と正義をめぐる思想を取り上げ比較した。この比較において、時間軸の開始・終結地点については理解が異なるものの、未だ到来していないものに他者（ティリッヒの場合は絶対他者）を見出すことや、現実存在を超える「法外さ」を見据えた思索の共通項が明らかになった。ここで確認したデリダとティリッヒの共通点と差異こそが、「キリスト教思想と社会の関係」ないし「宗教と倫理との関わり」を考える上で重要な示唆を与えるのではないだろうか。つまり、デリダがキリスト教思想の影響を受けていたことは完全に否定することはできないとしても、デリダとティリッヒの共通点、すなわち「未だ到来していないもの」や「法外さ」は、宗教から見た社会との関係や、特定宗教の特殊性を捨象しても成立し得る宗教倫理の可能性を考察する上でも重要な概念となり得ると思われる。一方、デリダとティリッヒの差異、すなわちその思想における時間軸の特殊性（創造と終末についての理解）や、「到来するもの」における絶対他者は、

[55] Cf. 川谷茂雄、上掲論文、7 頁。
[56] Cf. 同上。

キリスト教思想の特殊性を保持した宗教倫理、すなわち「キリスト教倫理」の成立可能性を担保するのかもしれない。

4. 結び

本稿では、キリスト教思想における社会の位置づけについて、ロヴィンの類型論に依拠しつつ、それぞれの立場の違いを明確化した。ロヴィンの議論は有用だが、特定の時代における社会と宗教の現象学的な分析にとどまっているため、現代から将来を見据えた宗教と社会の関係を分類・考察する際には不十分であった。また、実存に対する本質存在のような、社会のあり方や個人の行為自体についての判断基準は不明確となっている。そこで、存在論および将来的終末論の立場が明確なティリッヒの後期思想を取り上げ、過去から現在を経て未来へと向かう時間軸および新たに到来してくるものという視点が、新たな社会的ヴィジョンを描く際の鍵となることを指摘した。そして現在の社会・法制度を超える「正義」について、ティリッヒおよびデリダの思想の共通点と差異を明らかにすることによって、両者に共通する「法外さ」や「他者」への視座が、今後の宗教と倫理のあり方について考察する上で、きわめて示唆的であることが分かった。最後に、宗教と倫理、「法外さ」と法の関係について、筆者の見解をまとめる。筆者は、宗教とは法を含まないのではなく、法のみならずその外、つまり法外さを含有するものと捉えている。自然法のように法形成の過程において、宗教が機能する場合も想定される。しかし、法さらに倫理に反したもの、それらから逸脱するものへの視座なくして、宗教は宗教たりえないと思われる。

謝辞

本研究は JSPS 科研費 JP17K02199 の助成を受けたものである。

キーワード：キリスト教倫理 、ティリッヒ、デリダ、R. W. ロヴィン、法外さ（法を超える正義）

Keywords：Christian ethics, Tillich, Derrida, Robin. W. Lovin, extraordinariness (la justice au-delà du droit)

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 17 号

2017 年 11 月 20 日　発行　会員頒布

編集・発行　宗教倫理学会

代　　表　小原克博

発　行　所　〒600-8268

京都市下京区七条通大宮東入大工町

125 番地の 1 龍谷大学内

「宗教倫理学会」事務局

http://jare.jp/

郵便振替　00930-4-38499