ISSN 1346-8219

宗教と倫理

第１８号

第 18 回学術大会公開シンポジウム

2017 年 10 月 7 日 学術大会 龍谷大学　大宮学舎

講演

釈　　徹宗（相愛大学　教授）「宗教・社会・倫理の動的関係」・・・・・　2
小原　克博（同志社大学　教授）（コメント）・・・・・・・・・・・・・・・ 16

研究論文

川本　佳苗：「仏教倫理」と道徳的善悪―自殺は殺生であるか？―・・・・26
深谷　耕治：天理よろづ相談所「憩の家」事情部と聖地「ぢば」・・・・・39
杉岡　良彦：岡田茂吉の薬毒論
―その宗教的医学的意義の批判的検討―・・・・ 57
釋　　大智：親鸞思想と同朋主義の展開・・・・・・・・・・・・・・・・・ 71
林　　研　：ウィリアム・ジェイムズにおける道徳と宗教・・・・・・・ 85
梶原　直美：生の実践としての「徳」(ἀρετή)
―オリゲネスにみる理解から―・・・・・・・・・ 97
奥田　桂寛：現代真宗伝道の課題
―「違法伝道訴訟」からの試論―　・・・・・・・・111
OTA Yuji　：Shinran’s Thought from the Perspective of Ecocriticism・・・・・　125

宗教倫理学会
2018 年（平成 30 年）12 月

Religion and Ethics
Vol. 18

Open Symposium, at the JARE Seventeenth Annual Congress Symposium

- Ryukoku University October 7th ,2017

Lecture

Dynamic relations of Religion, Society, and Ethics ・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・2
SHAKU Tesshu, (Professor, Soai University)

Comment

KOHARA Katsuhiro (Professor, Doshisha University) ・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・16

Articles

Buddhist Ethics' and Moral Views in Buddhism: Is Suicide a Form of Killing ? ・・・・・・・・・・・・・・・・・26
KAWAMOYO Kanae (Affiliated Researcher, Center for Southeast Asian Studies, Kyoto University)

Religious Guidance Department in Tenri Hospital, and the sacred place, Jiba. ・・・・・・・・・・・・・・・・・39
FUKAYA Koji (Part-time Lecturer, Tenri University)

Mokichi Okada's Statement on "Medicinal Toxin:" Critical Considerations of its Religious and Medical Meaning ・・・・・・・・・・・・・・・・・57
SUGIOKA Yoshihiko (Medical Doctor, Ueno Hospital)

Shinran's Thought and Development of " Dobo - ism" ・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・71
SHAKU Daichi (Research student, Ryukoku University Graduate School)

The moral and religious philosophy of William James ・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・85
HAYASHI Ken (Part-time Lecturer, Osaka Health Science University)

"Virtue" (ἀρετή) as a way of real life : According to Origen's understanding of it ・・・・・・・・・・・・・・・・・97
KAJIHARA Naomi (Associate Professor, Kwansei Gakuin University・School of Education)

Challenge in the Contemporary Shinshu Propagation : Assumption based on Litigation of Illegal Religious Propagation Activities ・・・・・・・・・・・・・111
OKUDA Yoshihiro (Research student, Ryukoku University Graduate School)

Shinran's Thought from the Perspective of Ecocriticism ・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・125
OTA Yuji (Doctoral course, Graduate school of English literature, Ryukoku University)

Japan Association of Religion and Ethics

November, 2018

宗教倫理学会第１８回学術大会
公開講演
２０１７年10月７日（土）
於　龍谷大学・大宮学舎

講　師

釈 徹宗（相愛大学 教授）

演　題

宗教・社会・倫理の動的関係

レスポンス
　小原克博（同志社大学　教授）

司 会
　井上善幸（龍谷大学　教授）

宗教・社会・倫理の動的関係

釈　徹宗（相愛大学　教授）

ご丁寧なご紹介ありがとうございます。少しつかみどころのないようなお話におつきあいいただくことになりますが、どうぞよろしくお願いいたします。あとで小原先生と一緒にお話をいたしますので、そこでうまく咀嚼していければと思います。今回の学術大会のテーマは「宗教倫理とは何か」と設定されております。それに関して、何か話をせよということかと存じます。このテーマで言いますと、善と悪、罪の問題、性や食、などの案件が思い浮かぶのですが、今回は「宗教・社会・倫理」が、どのような構図になっているのか、どんな動的な関係になっているのか、私はこういう図式で捉えております、といったお話ができればと思います。また、宗教倫理ならではの領域に、どういう論点があるのかについて、儀礼や異なる信仰の問題を取り上げてみます。さらには、宗教特有の存在論や時間論に基づいて、対称性を取り戻すなどといったお話につなげていければと考えております。

さて、宗教と社会と倫理の構図を考察する場合、大別しますと3つほど道筋があるかと思います。一つは「宗教の領域から、社会に対しての働きかけ」といった関係です。ここに倫理という回路が設定できると思われます。宗教は特有の規範や価値を社会に提供してまいりました。自己犠牲、献身、奉仕、利他行為といったものは、どの宗教も説くわけです。いわば、宗教が社会に対して倫理的提案を行なってきた面があると言えるでしょう。また、宗教は、社会における倫理の根拠ともなってきました。たとえば、神を根拠として倫理が構築される、信仰を根拠として倫理が構築される、輪廻という生命観が倫理を構築される、といったことです。もちろん、宗教が求める倫理的態度と世俗社会の倫理が、ぴったり一致するわけではございません。なにしろ宗教は、性や食や睡眠といった生理的領域にまで価値判断を持ち込む、善悪という理念を持ち込むという特性をもっています。食べちゃいけないものがあったり、性に関しても独特の禁止があったりします。こういう面は、現代の倫理学からすれば、相い容れないところとなります。現代の倫理は、「他者危害の法則」に従いまして、他者に危害を加えない限り、最大限自由が尊重される、というのが主流です。各個人の自由意思が尊重されるわけです。これは、宗教と倫理とのズレですね。

二つ目は、宗教と宗教の関係、「宗教間における倫理の問題」です。各宗教は、それぞれ善悪の理念や行為の規範を練り上げ、またそれを体系化し、教義・教学に位置づけてきたわけです。このような各宗教内体系における倫理は、どの宗教も共有できるという部分もあれば、お互いに受け

入れ難い部分もあるわけです。各宗教特有の部分は、その宗教内に限定して機能するのであれば問題は少ないのですが、やはり互いに何とか折り合っていかなければ事態もあります。これも宗教倫理を考える上での論点のひとつでしょう。今日は、「宗教間対話」につきましても、少しだけお話をさせていただきます。また、実はつい先日、京都大学の「こころの未来研究センター」で国際シンポジウムがありまして、そこで「宗教間対話」についてお話をさせていただきました。いずれ文章になって発表されるかと思いますので、もしご興味がある方はそちらをお読みいただければと思います。

三つ目は、「社会から宗教へのアプローチ」というベクトルの関係です。社会が宗教に対して倫理を求めるということがあります。社会は社会で、構築してきた倫理の部分をもっています。ヒューマニズムやフェミニズムなどは、脱宗教という方向性の中で育まれてきました。そして、社会はそれを宗教にも要請するわけです。いくら宗教的伝統であっても、非人間的な行為や、明らかに女性差別や子どもの虐待と考えられるものなどを、社会は認めるわけにはいきません。ここでおさえておかなければならないのは、そもそも宗教は社会とは別の価値体系をもっているという点です。社会の枠から、はみ出る部分が宗教にはあります。それが何といっても宗教の大きな特性です。社会から見てどれほど奇異であっても、愚かであっても、その宗教のコアに関わる部分は尊重されねばならないわけです。しかし、反社会的行為に関しては、社会は宗教に対して敢然と立ち向かわねばならない。宗教に対しても、社会は共存を求めるわけです。ではこのような社会からの要請に対して宗教はどう応えるのか。自分を変えていくのか。それとも、コアの部分を持続させながら、変更可能なのかところを変えていくのか。すなわち、どこがその宗教の本質にかかわる部分で、どこが枝葉末節なのかを、考えていかねばならない。この点に関してはアメリカの神学者のリンドベック（G・A Lindbeck）という人が面白い考察を述べています。彼は「宗教理念・教義にも、第一義的なものと、二次的、三次的なものがある」という考え方です。

以上、今回はこの三つの道筋を踏まえながら、「宗教・社会・倫理」のダイナミズムといいますか、お互いにせめぎ合って、お互いに譲りあったり、押したり引いたりする、そういう構図のイメージをお伝えしたいと思います。

[1] 倫理の発生

では、レジュメにあります「倫理の発生」というところをごらんください。倫理の起源につきましては、大別すると「超越主義的」な立場と「経験主義的」な立場の二つに分かれてきました。「超越主義的」な立場というのは「“神”や“人間を超える意思”といった超越的な理念をベースにして、倫理は発

生・構築されてきた」という立場です。もう一つは「経験主義的」な立場で、「倫理の発生は“神”などとは一切関係なく、人類の歩みの中で構築してきたもの」という立場ですね。後者の「経験主義的」立場では、ほとんどの意見が「理性や知性をベースにして倫理が構築されてきた」となります。でも近年、生物学とか動物行動学とか脳科学の研究の結果、「どうも倫理・道徳の起源は知性や理性ではなく、感情だ」という話が盛んになっています。面白いですね。これまで、感情というのは、理性や知性の対極にあると考えられてきたのですから。倫理のベースは何か。理性や知性だ。理性や知性の反対は何か。感情的な態度だ。そういうふうに考えてきたわけです。なにしろ、「感情」というのはとてもプリミティブな反応であって、これまでは「感情をコントロールするところにこそ、理性や知性がある。そして、そこに倫理がある」と考えてきたのです。でも、今日の研究の結果、人類は内的な集団（自分たちのグループの集団）と、外的な集団との折衝において発生する「感情」によって「倫理」が発生したのではないか、と考えられるようになってまいりました。つまり、感情が倫理的なものを生み出す、あるいは倫理的な感情を起こす、そういう取り組みができた集団が人類史の中で生き残ってきたと言えるわけです。倫理的な感情をうまく発達することができなかったグループは、次第に残ることが難しくなっていくんですね。結果的に、倫理的な感情を展開した我々「現生人類（ホモサピエンス）」のグループが残ってきたのではないか。なにしろ他の種の人類はすべて絶滅してしまっているのです。

さて、その「感情」の中で最も重要な要素は何かというと、「共感」です。他にも「返報」（お返しをする）・「互恵」（互いに利益をもたらす）・「互酬」（お互いにやったりとったりする）なども、「感情」の領域ですね。つまり「あなたが楽しいことを、私も楽しいと感じる。あなたが苦しいことを、私も苦しいと感じる」という集団が「倫理」を構築し、残ってきたというのです。「共感」の際に分泌されるホルモン、たとえばオキシトシンなども重要な要素でしょう。また、人間が他の動物よりずいぶんたくさんもっている「ミラーニューロン」も注目すべきポイントです。ミラーニューロンとは、他者の痛みを同じように感じたりするニューロンです。1996 年に発見されました。他者と自己を同一視するようなニューロンでして、集団内の価値の共有や、他の集団との交流に大きな役割を果たすことがわかりました。

これまでにも倫理と感情とを結びつける考えがなかったわけではありません。18世紀のデビット・ヒューム（David Hume）という哲学者は、早くから「倫理の発生は、知性や理性ではなくて感情だ」と主張しています。しかし、ごくごくマイナーな主張でして、主流はずっと「理性や知性を軸にして倫理を考える」というのが流れだったのです。それが行動科学や脳科学の発達で、もう一度「感情」の問題がリバイバルしてきて、「倫理」の研究に新しい風を吹かせているのです。

「知の巨人」と呼ばれるエドワード・ウィルソン（Edward Wilson）という生態学者が、こんな文章を

書いております。

「現在、少数の研究者がこうした根本的な探求に乗りだしている。彼らのほとんどは、倫理基準が生物学的要因と文化の相互作用を通して、進化によって生じたということに同意している。（中略）道徳本能のそもそもの起源は、協同と背信の動的な関係である。」（Wilson,E,O *"Consilience The Unity of Knowledge"* Alfired A Knopf,Inc.1998 エドワード・O・ウイルソン『知の挑戦』p.306 山下篤子訳 角川書店 2002 年）

「こういう状況で私たちは倫理規範の基礎を再検討しなければならず、また新たな問題を解決するうえで助けとなる一般理論を探し求めなければならなくなった。この努力はまさに緊急を要する。」（同上 p.362）

ここで言う少数の研究者とは、「感情」をもとに「倫理」を考えようとする人たちのことです。その人たちは「道徳、倫理の根本的な起源は協働、共感と裏切りの動的な関係だ」と考えています。あるいは、リチャード・アレクサンダー(Richard Alexander)という人も生物学的基礎から倫理を考えている人ですが、「直接互酬性」と「間接互酬性」といった考え方を提示しています。「直接互酬性」とは、直接やりとりができる相互メリットの関係ですよね。「間接互酬性」とは、大きなサイクルの中でまわり回って、結局、お互いのメリットがあると考えるものです。

こうして考えてみますと、我々の「感情の発達」と「倫理の指針」とのスピードが、うまくシンクロしていないように感じます。現代は短時間での社会的な変化が大きいので、なかなかうまく社会合意を形成することができません。そのうえ、現代人はどうも感情という反応の時間が委縮しているように思うのです。つまり、感情が短時間で表出される傾向が強くなっている。ウイルソンが「緊急を要する」などと警告しているように、各分野の研究結果をそれぞれ持ち寄り、互いに学び合いながら「倫理」を考え直さないと、かつて人類が歩んできたように「感情にあわせて倫理を構築する」というスピードではとても追いつかない。そう感じております。

身近な事例に照らし合わせて考えてみます。都市化が進むことによって「間接互酬性」の部分がどんどん増えてまいります。かつての小さな地域コミュニティを基礎単位とした社会、またそのコミュニティは何世代も同居しているような家庭を単位としている、そんな状況であれば「直接互酬性」が息づいていたのですが、現代社会ではそれは難しい。ですから、都市化につれて、「間接互酬性」の重要性が増します。それで、「間接互酬性」の関係領域が多くなると、実は“ただ乗り”の人が出てきます。自分は何一つ奉仕せずに、ひたすら恩恵を受けるような人です。そういう社会になると、重要になってくるのが、“他者の評価”なんですね。評価で人を裁く、ということになります。つまり、評判が悪い人は排除されていく。これが間接互酬性の性格が強い社会の状況です。近年の「厄介

な隣人」や「ちょっとした迷惑行為」が、ものすごくバッシングにさらされるのは、その前兆であると考えられます。

ところで、倫理感情や道徳感情の構成要素を社会心理学者のジョナサン・ハイト（Jonathan Haidt）が「モラル・ファンデーション」という概念で考察しているので、ご紹介します。我々の倫理の感情的な部分は、5つの要素で構成されているというのですね。一つは「ケア」の部分。我々の感情がだんだんと進化・成熟していく過程で出てきたのが「弱者をケアしないといけない」という応用問題・適用課題です。「弱者はケアすべし」という課題に、社会は適用していかなければいけない。そしてこのケアの対極が「危害」となります。

二つ目として、「公正」を挙げています。社会や共同体は「公正」に運営されていかねばならない。公正でないと感情が悪化します。公正の反対が「欺瞞」だとジョナサン・ハイトは言っております。三番目が「忠誠」。集団に対するコミットメントです。対極が「背信」です。こういう適応課題が人類に起こって、倫理が発達してきたんですね。

4番目が「権威」です。「伝統に対する態度」といってもよろしいかと思います。連綿と続いてきたものに対して、できるだけコミットするという感情ですね。

5番目が「神聖なものに対する敬意、畏れ」という適応課題です。ジョナサン・ハイトは「左翼の人は1番と2番に大きく依存し、右翼の人は3、4、5番に依存する」などと、面白い分析もしております。

ジョナサン・ハイトは「道徳は文明の発達を可能にしてきた。人類稀なる能力である。そして人類の営為の中で最も重要で最も争いの対象になる二つのトピックスは政治と宗教である」と述べています。「政治」と「宗教」という二つのトピックス。ですから、政治も含めて、社会の在り方と宗教とのお互いのせめぎ合い、そのインターフェイスの部分に「倫理」とか「道徳」というものの発生があり、その変容を見ていきたいわけです。

最近、しばしば「知性の劣化」ということが言われるようになりました。反知性主義なんて言葉も使われています。これに対して、社会学者の宮台真司さんが「今の状況は知性の劣化ではなく、感情の劣化だ」などと、面白いことを言っております。なるほどそうかも知れません。ただ、現代人の場合、「感情の劣化」というよりは、先程あった「共感とか返報の劣化」ではないかと思うのです。それはある種の“消費者体質”みたいなものが、この状況を生み出してきたような気がするのです。“代価を支払ったら等価のサービスを受けて当然”という態度には、「共感」や「返報」が入り込む余地は、あまりありません。我々は“賢い消費者”としての心と体を養ってきました。その結果、「感情が劣化する」へと至ったのではないでしょうか。

先日、ある脳科学者の方にお話を聞いたのですが、携帯ショップなどでの一番の悩みはキレる

高齢者らしいです。高齢者が怒鳴ったり、怒ったりする事態に、どう対応するかでどこの店でも苦慮しているそうです。やっかいな高齢者が多い（笑）。あ、これは私が言っているのではないですよ、みなさん。その脳科学者がいっているのですからね。その人がいうには、「感情も老化するから起こっているんじゃないか」と。「老化は、肉体とか記憶だけではなく、感情も老化する」というのはよくわかります。私も高齢者介護に関わっていますので、以前から同様のことを言及してきました。あのですね、知性とか理性はそんなに老化していくても、感情が老化している人っているんですよ。だから、キレている人は、理性的に怒っているつもりなのですね。「俺は怒る権利がある。だって俺は消費者じゃないか」という理屈なんです。そこには、「共感」「返報」という感情が、うまく働いてない。こういう事態もあるように思います。つまり、感情をもとに倫理を考え直してみると、これまで見えなかったものが見えるかも知れないわけです。

「互恵関係」や「共感」や「返報」というのは、人間以外の動物にも見ることができます。その理路から言えば、ある種の動物のコミュニティは倫理的な態度が見られるそうです。でも人間のように、家族と社会の両方を運営する動物はないそうです。我々は家族と社会との双方に所属し、どちらものメンバーとして運営していきます。それだけ高度な感情の働きが必要ですし、双方を円滑に運営するためのシステムやコードが必要です。そのために宗教が生まれた、とするのがニコラス・ウェイド（Nicholas Wade）という人の説です。

[2] 宗教と社会のせめぎ合い

2番の「宗教と社会のせめぎ合い」をごらんください。宗教と社会のインターフェイスの部分において、一体何が重要かについて考えてみようと思います。そこにニコラス・ウェイドの一文を引きました。

「歴史学者と政治学者は、宗教をたんに文化の一要素と見る傾向がある。けれども、宗教はそれよりはるかに大きい。」（Wade,N*"The Faith Instinct"*The Penguin Press.2009 ニコラス・ウエイド『宗教を生み出す本能』p.216 NTT 出版）

その通りだと思います。冒頭お話しましたが、宗教は社会からはみ出す部分があります。だからこそ宗教です。つまり社会よりも領域が大きい、社会とは別の価値体系をもつわけです。宗教というのは人間の営みの中から生まれたものですが、人間を超える体系になる。宗教というのは、稼働し始めると、もう人間がコントロールできない。そういうところがございます。なにせ前世も来世も入ってくるのです。そんなの社会では取り扱えない領域じゃないですか。ですから、それだけに強い。それだけに危ない。宗教は、自目的化して動く面があります。

その宗教の大きな柱となります「信仰」についてお話します。信仰とは何か。我々はこの世界を言語や理念で分節して認識をしております。分節するコード（解読する規則）として、民族や国家なんてのもありますし、信仰もあります。そして、それぞれにストーリー（体系）があります。我々の人生も、善も悪も、罪も救済も、一つのストーリーであり、ナラティブ（代替不能な物語り）ですよね。このナラティブに自己投機する営みが信仰だと言えます。そう考えますと、大事なことは、それぞれに体系化されているストーリーとストーリーとを、いかに架橋していくかという作業です。

連綿と続いてきた宗教体系のナラティブと出会って、「ああ、このストーリーは私のためにあった」ということになれば、もはや別のストーリーは必要なくなるわけです。それはもう単なるストーリーとは言えない。まぎれもなく「真実」です。そう表現するしかございません。そして、そこに身も心も委ねることができれば、人は間違いなく救われるわけです。何がいいたいかというと、宗教の特性として、ある体系を歩んでいる者にとっては絶対に譲れない領域があるということです。そこを曲げて折り合うことはできない。それがたとえ、別の体系を歩んでいる者にとっては何の価値もないようなものでも。それが宗教という営みです。ここに、「社会」と「宗教」、「宗教」と「宗教」が、互いに抱える困難さですね。

こういう事情ですので、一般社会通念と照らし合わせて、いかに奇異や愚鈍に見えても、真摯な信仰、真摯な宗教的行為というのは尊重されねばなりません。繰り返しになりますが、宗教というのはそもそも社会から外れる領域をもっているのですから。社会から見て奇異なところは当然内包しているわけです。しかし、だからいってそのすべてを社会が許容することはできません。反社会的行為には立ち向かうことが必要になります。宗教と社会が、押したり引いたりとせめぎあうことで、宗教体系は鍛練されていきます。一方、社会の方も、倫理や文化が成熟する。宗教は社会内におさまらない領域をもっておりますが、宗教は社会から離れて成立することはできません。また、宗教は社会と同化してしまうと、そもそも自分自身の存在意味をなくしてしまいます。ですから、常に社会とせめぎあいながら折り合っていく。宗教は社会との対話能力を高めるために、（宗教の）近接領域を学んでいくことが大事だと思いますね。自分自身の実感として、そう思います。それと、やはり宗教は社会問題と向きあわねばならないと思います。そうすることで、宗教は“社会というテーブル”に着席し続けるのです。そのような態度と取り組みこそが、宗教倫理を紡いでいく道だと考えております。

さて、それでは社会の側はどのような態度が重要なのか。社会は、フェアネス（公正性）を担保していかねばなりません。たとえば、欧米ではムスリムはマイノリティですけど、アラブではマジョリティです。アラブだと、クルド人とかコプト正教はマイノリティになるわけです。社会によって、ケアやサポートすべき対象は変わります。いずれにしても、あくなき社会的フェアネスの構築を目指さねばなり

ません。ですから、社会は宗教に対して、“丸テーブル”を用意する態度が大切です。どの宗教も着席可能な丸テーブルを用意する。特定の宗教しか着席できないというような社会であれば、「宗教倫理」は成熟していないと言わざるをえない。それが社会にとっての「宗教に関する倫理的態度」ということです。

そして、今お話しました、宗教が社会から外れる領域を保持しつつ、社会から足を放さない、この姿勢にインターフェイス部分があります。宗教と社会との接触面です。時には、宗教が社会に倫理的要請をすることも起こる。先ほど、生理的行為にも意味や価値を求めるところが宗教倫理の特徴だと言いましたが、実はそのような宗教の意味や価値が、社会の倫理を鍛練していく面もあります。なにせ宗教というのは大変破壊力があります。宗教がもつ、社会とは別の理屈や感性。たとえば、「貧しい者こそ幸いである」「飢えている者こそ幸いである」「悪人こそが救われる」などという（社会から見れば）逆説性あふれる思想は、宗教が社会に突きつける課題というようなものでして、それによって社会における倫理が鍛練されていく。

[3] 宗教倫理について

さて3番目、宗教倫理についてというところです。**（1）「対称性」**について取り上げました。宗教にしても、倫理にしても、特有の道筋で「対称性を取り戻す営み」ではないかと思います。

今、宗教の逆説性についてお話しました。社会とは全く逆の価値観を提示する。これは、社会がもっている非対称性を壊そうとする動きだとも言えます。これはまさに宗教ならではの破壊力ですよね。社会に別の価値をつきつける。社会をゆさぶる。社会の非対称性が揺れる。それは倫理を生み出すという原動力となりうるわけです。

社会は至るところで非対称性を生み出します。しかし宗教はそこに独自の理念で対称性を取り戻そうとするわけです。そういう図式をイメージしてみてください。そして、もちろん宗教が生み出す非対称性もあるんです。宗教は信じているものと信じていないものの境界をつくることは避けられないですから。そこには非対称性が生まれます。また宗教体系内の独特のヒエラルキーもあります。それで、倫理というのは、その宗教が生み出す非対称性を揺さぶる能力があります。倫理が宗教に対して「対称性を取り戻せ」と呼びかけてくるわけです。このあたり、宗教と倫理の関係というのは大変興味深いと思います。もう少し付言しますと、倫理の対称性の時間は短いのですが、宗教の対称性の時間はものすごく長いですよね。わかりやすくいえば、倫理というのは、社会の範囲で対称性を取り戻そうと動きますが、宗教はこの社会のみならず前世も来世も含めた長い時間の中で対称性を考えるというところがあります。ここの双方の動的均衡を見ていく、そこには「宗教倫理」という領域

ならではの問題があるはずです。

なぜこのような構図を考えついたのかといいますと、ここ数年かかわっている当事者研究の影響なんです。「当事者研究」をご存じの方はおられるでしょうか。北海道の浦河という小さな町にある「ベテルの家」というコミュニティで始まった活動です。ベテルの家は、もともと浦河にあったキリスト教の教会を拠点に産声をあげたのですが、現在は浦河町全体に拡がっています。精神障害の人たちが暮らすコミュニティです。そこでみなさん、普通に暮らしています。会社を立ち上げたり、お勤めしたり、家庭をもったり。日本の精神医学のスタンダードからは、かなりはずれているらしいのですが、世界的にすごく注目されています。ですから、毎年すごい数の見学者たちが世界中から北海道の片田舎の浦河へ行く。世界の精神医学界では、ベテルの家はなかなかのトピックスだそうです。確かにユニークな取り組みをされています。そもそも治療をしようとしないんですね。精神障害者として暮らすのです。たとえば、幻聴に苦しむ人がいると。それに対して、何とかその声を消そうと治療をしたり、薬を飲んだりせずに、「幻聴さん」などと名前をつけて、付き合うのです。時には、お互いにどれほどすごい幻聴を聞いたかを自慢し合ったりして。「すごい。そんなすごい幻聴、なかなかないよ！」なんて、みんなが敬意をもったりする。あるいは、「苦労を取り戻す」なんてことをやっています。精神疾患を抱えていると、家族は本人に何もさせなくなってしまったりする。普通の人がやっているゴミ出しとか、後片付けとか、そういうものをさせない。つまり、普通の人がやっている苦労を奪われている。だから、「苦労を取り戻そう」なんて言って、普通の人間がやっているようなことを、その人なりの手法で引き受けていく。とにかく、次々と従来の常識に沿わない取り組みをやっているところなんです。石原孝二によりますと、**「べてるの家は、昆布の販売などの「商売」や、幻覚・妄想大会、当事者による各地での講演活動など、精神科医療の常識を打ち破るユニークな活動を続けてきたが、型破りなそうした活動は、従来の精神科医療において奪われてきた当事者の「語り」や仲間・社会とのつながりを取り返し、「苦労をとりもどす」ための活動であったと言える。（中略）当事者研究において、この研究的な態度は、問題を「棚上げ」するという機能をもっている。研究は問題を解決することを直接的な目的としない。」**（「当事者研究の哲学的・思想的基盤」pp.52-53『臨床心理学』増刊 9 号 金剛出版 2017 年）となります。

そして、ベテルの取り組みでもっとも有名なのが「当事者研究」です。精神障害を抱える人が、時に、すごく具合が悪くなったり、ひどく怒ったり、状況に適応できなくなったりすることがある。それを

題材にして、「なぜこんなふうになったか」について自分自身を研究して、発表するんです。そして、その不具合について、みんなで討論し合う。そんなことをされています。この当事者研究の手法は、「認知行動療法」や「SST」（ソーシャル・スキル・トレーニング）と近接しているなどと専門家は高く評価しているのですが、でも私はちょっと違うと思いますね。当事者研究はそういったトレーニングじゃないと思います。明らかに「対称性」を取り戻そうとする営みだと思うのです。通常は、治療者と被治療者、ケアする人とケアされる人、そういう「非対称」の構図になりますよね。これを崩そうとするのが「当事者研究」の営みですね。実際に参加してみるとわかります。自分が抱えている問題をみんなの前にポンと出す。その問題について、本人も含め、いろんな人がいろんなことを言う。本人もそこにいる人たちも、みんなでその問題に向き合うんですよ。そこにある種の「対称性」が回復される。宗教がやろうとしていることもこの構図だな、と感じます。そんなわけで「ケアする側、ケアされる側」「サービスする側、サービスされる側」などといった構図を揺さぶってこそ「宗教倫理」。そんなふうに思います。だって、消費者体質にがっぷり四つに組んでこそ、「宗教倫理」ですよね。今や、医療や教育や福祉の領域にまで、消費者体質が蔓延しています。そこを見据えていきたいところです。とにかく、宗教の「対称性」の取り戻しの仕方、倫理の「対称性」の取り戻しの仕方、ここを考察することで、「宗教倫理」独特の道筋が見えてくると思います。

ところで宗教、倫理に特有なものとしての「儀礼」というものがあろうかと思いますので、**(2)「儀礼と倫理」**についてお話します。宗教と倫理の関係は、理念や規範に目がいきがちですが、レヴィナスが指摘しているように「視線とか表情、身体、そこにこそリアルな倫理がある」という考え方に注目したい。もし、感情が倫理のベースだと考えるなら、当然、そうなりますよね。そこで宗教ならではの特性として「儀礼と倫理」というテーマがあるのではないかと思います。たとえば「通過儀礼」が生み出してきた倫理感覚・感性があります。ご存じのように人間は状態が変わる時には必ず「宗教儀礼」を営んできました。人類三大通過儀礼は結婚式、成人式、葬式ですね。子どもから大人のカテゴリーへ、生者から死者へのカテゴリーへ、移行する時には「儀礼」を営む。「儀礼」を営むことによって、その人のあり方そのものが変化し、権利が発生し、義務が発生するわけですね。そこに「自己抑制」「奉仕」「利他の感情」というものが心身に刻み込まれていく、「儀礼」を通して。そう考えると、今日の「感情の劣化」というのは「儀礼の劣化」とも関連しているのではないでしょうか。儀礼が痩せていくことと関係があるのではないか。たとえば、「儀礼」には我々の中を流れる“内在の時間が延びる”という機能があります。

パウル・ティリッヒ（Paul Tillich）が「時間」を「クロノス」と「カイロス」に分けたということをご存じの方も多いのではないかと思います。クロノスは「客観的時間」ですね。しかも近代に確立された量的

な時間がクロノスだとティリッヒはいうわけです。形式的な時間であり、物理的な時間です。それに対して、もう一つ「質的な時間」があると言います。もっと主体的な時間です。それをカイロスと呼びます(Tillichi,P, *Systematic Theology,* volⅢ, Chicago,The University of Chicago Press, 1951,**パウル・**ティリッヒ『組織神学』第三巻 pp.369－370 佐藤敏夫訳 新教出版社 1984年)。

我々はさまざまなテクノロジーやサービスを発達させて、クロノスをずいぶん有効活用できるようになりました。かつてよりも移動時間はすごく短縮されました。ちょっとした日常の作業にとられる時間を、大幅に短縮することができました。じゃあ、昔よりもずいぶん現代人は時間が余っているかというと、そんなふうになっていませんよね。むしろ現代人の方がずっと忙しいし、イライラしている。どうしてでしょうか。それはカイロスが縮んでいるからです。クロノスをいくら余らせても、カイロスが萎縮すれば、忙しいと感じます。イライラします。その意味では、いかにカイロスを延ばすのかは、現代人の大きなテーマだと思いますかつて、カイロスを延ばす装置は、たくさんありました。でも、そういうものがどんどんなくなって、逆にカイロスを萎縮させる装置ばかりが増えているのが現代社会だと思います。長いカイロスの中で生きていると、ちょっとしたデコボコに対する耐性が上がるのです。ところが、縮んだカイロスの中で生きていると、ささいなデコボコも気になって仕方がない、イライラする、となってしまいます。人類にとって、最もカイロスを延ばす装置は何かといえば、それは「宗教儀礼」です。「宗教儀礼」に身をおくことによって、カイロスは少しずつ延びます。これは、倫理観が心身に刻みつけられていくことと関係していると思います。

では、**(3)「宗教間対話」**についてお話します。先ほど、宗教と社会との接触面(インターフェイス)のところに宗教倫理が発生するなどと申しました。では、宗教と宗教、信仰と信仰のインターフェイスの方はどうでしょうか。ここには「宗教間対話」という問題が生じます。宗教間対話も、宗教倫理の大きなテーマとなります。もうあまり時間が残っていませんので、これについて一つご紹介します。「宗教間対話」というと、すぐに「理解」とか「共有」とかをベースに議論されがちです。しかし、そういうものを前提にしない方がいいのではないかという気がしています。というのは、お互いの共有点をベースにしようとすると、やはり無理が生じて「神とダルマは同じだ」的なおかしな理屈に傾斜してしまうでしょう。時には、互いの信仰が毀損されるような場合もあり得ます。私はこれまでに、さまざまな宗教の方とお話してきましたが、「何も互いに理解とか共感のベースがなくても、敬意をもったり尊重したりすることは可能だ」と実感しました。次に上げた文章は内田樹先生の「結婚生活へのアドバイス」です。

「これから結婚生活を始めるお二人に私が申し上げたいのは、「結婚生活を愛情と理解の上

に構築してはならない」ということです。（中略）結婚生活にとって「愛情や理解」が不要であると申し上げているのではありません。もちろんそういうものがあれば、それに越したことはありません。でも、愛情や理解はその上に長く結婚生活を構築することができるような堅牢な基盤ではありません。（中略）それは、相手のことがよく理解できなくても気にしない、ということです。だいたい人間というのは自分が何を考えているのかだって、よくわかってはいないのです」（内田樹『困難な結婚』pp.206-207 アルテスパブリッシング 2016 年）

なぜこのような文章を取り上げたのかというと、これまで宗教間対話を通じて、ここに述べられているようなことを実感したからです。何も共有基盤がなくても敬意をもつこともできるし、良好な関係を築くことができる、そう思います。

次の文章は中東地域研究者の内藤正典先生の「フランス社会はフランスにおけるムスリム社会を理解しあうことを諦めるべき」という提言です。

「つまり、お互いの原理は共約不可能であるということ。イスラームと世俗主義（公的空間に宗教は存在してはいけないという国家原則）って接点ないですよね。どこまで行ったって絶対交わりっこない。ところがフランスは「啓蒙」で無理やり交わらせようとする。それは無理だともう気付くべきだと思っているのですが、これをフランスの講演とかで言うと大変ですよ。非難の大合唱」（対談「イスラームは何とぶつかっているのか」『現代宗教 2016』p.15）

つまりお互いの原理は協約不可能であるということ。イスラームと世俗主義の接点はない。どこまでいっても絶対、交わらない。ところがフランスは啓蒙で無理やり交わらせようとする。それは無理だと気づくべきだ、というお話です。これをフランスでいうと非難の大合唱になったそうです。

二人とも同じことをいっているように思います。理解を前提とせずとも対話はできる、共存もできる。そして、「儀礼」はその好例です。「儀礼」というのは理解とか共有基盤なくても、一緒に共感できたりします。信仰が異なっても、同じ場に身をおいたりするもできます。そこに参考としてあげましたが、機会があればぜひごらんください。モーガン・スパーロック（Morgan Spurlock）というドキュメンタリー映画監督がいます。面白い映画をつくる人です。この人はアメリカで「３０デイズ」というテレビ番組を制作していました。３０日間、視聴者参加で何かやってもらう。「３０日間、刑務所生活を送ってもらう」とか、「同性愛者を嫌悪している人に、３０日間、同性愛者のコミュニティで暮らしてもらう」とか、過激な

提案をして一般募集をするドュメンタリー番組です。その中で「敬虔なクリスチャン男性がイスラムコミュニティに３０日生活する」というのがあります。最初はお互いに遠慮しているですが、だんだん打ち解けて仲良くなる。仲良くなったところで両者は激しく衝突するんです。次第に本音が出だすんですよね。このあたりがリアルです。食事をしながら言い合いになって、お互いに激昂して、一触即発という時に、たまたまお祈りの時間になるんです。奥さんが「あなた、お祈りの時間よ」と言います。でも、「ちょっと待ってくれ。ここは譲れないんだ」とダンナさんはおさまらないんですね。奥さんは、「何いっているのよ、お祈りでしょう」と促します。それで、「しょうがないな、先にお祈りをすませよう」となる。毎日のお祈りは、クリスチャンの男性も番組のルールで必ず参加しないといけないことになっています。だから、双方とも一緒にお祈りをするんです。それで、お祈りが終わった後、もう一度、食卓に着席すると、やはり先ほどとは空気が変わっているんですよね（笑）。

儀礼を通過することによって、衝突していたものがどこかズレる。一旦、棚上げになったわけです。これはすごく象徴的な場面だと思います。また、「儀礼」ならではの能力という感じがします。(参考：‘Morgan Spurlock 30 DAYS’ vol.2,Bluebush Production,2006 「モーガン・スパーロックの 30 デイズ」クロックワークス)

また、同志社大学で、2012 年に「アフガニスタンの和平と平和構築」という国際会議が行なわれて、なんとタリバーン代表とアフガニスタン政府代表が出席するという画期的な出来事がありました。でも、内藤正典先生によると、はじめから最後まで両者は一切、意見が一致しなかったそうです（笑）。終始、平行線。互いに意見は折り合うことがまったくできない。ぶつかったままです。でもお祈りの時間がきたら、みんな一緒に祈るんだそうです。きちんと横並びに並んで儀礼に参加する。そういうのは「儀礼」がもつ対称復元能力ですね。儀礼の場に身をおくことによって「非対称」の関係が動くように思います。

さて4番目です。**(4)「信仰者と加害者意識」**を最後に付け加えたいと思います。この件は、宗教の領域での倫理にとって、大きな問題だと思います。宗教を「倫理」という文脈で考える場合、明確な信仰の自覚がある人は、自らの信仰がもつ「加害者性」というものと向き合わねばならないのではないかと思います。信仰はどうしても社会と折り合えない領域があります。信仰者は、その宗教のナラティブが自分の実存そのものになっている。それが他者に与える影響に、ついつい無自覚になりがちです。すなわち信仰というのは他者を傷つける「加害者性」を内包している。そこを無自覚であってはいけないのではないか。どのような信仰であっても、他の信仰をもつ人を傷つける可能性があるわけですから。信仰者は信仰が本来的に内包している「加害性」をもつことを自覚せねばなりま

せんし、この自覚なしに「宗教」と「社会」のせめぎあいは望ましいものにならないと思います。

以上、いろんな視点から「宗教・社会・倫理の動的関係」を見てまいりました。個別のテーマではなく、自分の考える道筋と構図をお話させていただきました。ポイントは「宗教の特性」というところでしょう。宗教というのは時間も存在も極限まで延伸していきます。だからこそ「社会」とぶつかる、だからこそ「倫理」も動く。「倫理」というのは生物学的に考えると「適応」という文脈で考察可能ではあるのですが、「宗教」というのは「適応」から外れてしまうところがあります。人間が不合理な行為へと走ってしまうのが宗教です。不合理な部分をもっています。でも「適応」を突き破って、その先まで心身を延ばすからこそ、「宗教倫理」特有の部分は起こるわけです。来世があるからこそ、この現世が相対化される。神がおられるからこそ、自分が相対化される。極限まで存在の時間を伸ばしていく宗教という独特の領域と、日常とがどのようにぶつかるのか。折り合うのか。日常とせめぎあって、問題を先送りしたり、棚上げしたりしながら、次の世代へとつなげていく。宗教の時間は長いのですから、性急に答えを出そうとしてはいけません。前世代も次世代も含めて見ていく。そういう態度に私は注目をしております。それでは今日の講演はこのくらいにさせていただきます。最後まで御清聴ありがとうございました。

コメント及び質疑

コメント

司会（井上） ただいま釈先生からご講演をいただいたところで、小原先生からコメントをお願いいたします。

小原 釈先生から非常に多岐にわたるテーマについてお話しいただきました。私たちが先生にお題としてお願いしました「宗教倫理」に対して我々が求めるような問題提起をしてくださったのではないかと思っております。今回、採り上げられた一つひとつのテーマは、この時間の中で完結できるものではなく、時間をかけなければならないものもあります。しかし釈先生のような幅広い視点から問題を見ていくことも大事だなと思いました。釈先生がお話してくださったポイントを振り返りながら私自身の見方も加えて論点をいくつかまとめていきたいと思います。

釈先生は、最初に「宗教・社会・倫理」の関係として3点、整理してくださいました。後半にも出てきましたが、「社会が宗教に対して求める倫理」は大事です。これに対応する形で信仰者が信仰の加害者性を自覚しなければならない、という対応関係があると感じました。宗教が社会に対して何を求めるか以上に、社会からの要請に対して我々は敏感である必要があります。そこで問題になってくるのは、社会がどんどん変化しているということです。それまででであれば「あたりまえ」であったことが、今や「あたりまえ」ではない、ということが多数あります。

たとえば、奴隷制度が「あたりまえ」の時代が人類史の中にはありました。人種差別も「あたりまえ」でした。男女の性差別も宗教が容認した時代が長くありましたが、社会が変わっていく中で、セクシュアル・オリエンテーションの問題などをめぐって、社会の意識が少しずつ変化し、合意形成をしてきています。そこでできたスタンダードに宗教が追いついていない場合、「あなたたちの中で男女の平等はどうなっているのか」「性的マイノリティの方々の扱いはどうなっているのか」という形での問いが投げかけられるわけですね。社会から宗教が何を要請されているかについて敏感でなければ、宗教が自らの殻の中に閉じこもってしまうことにもなりかねません。

釈先生は、宗教による「反社会的行為」「偽善」に対して、社会は立ち向かわなければならないことを指摘されました。「宗教の反社会的行為」と聞いて、みなさんは何を想像しますか。多分、日本の文脈でいうと、みなさんの頭に思い浮かぶのは1995年のオウムの地下鉄サリン事件だと思います。あの事件は宗教に対するイメージを大きく変えたと思います。「宗教の反社会的行為」と聞いて、イスラム過激派によるテロを思い起こすかもしれません。釈先生が後半で触れてくださったフランスでは、公道でイスラム女性がブルカという顔や体を隠すような衣装を被れば、「反社会

的行為」として処罰されます。国によって地域によって「宗教の反社会的行為」の内実は、かなり異なります。

釈先生が前半部分で時間をかけて、いろんな方の説明を引用して述べられたのが、人間は理性とか知性より感情によって動いているということです。感情がいかに大事であるかを進化生物学なども援用されながらお話してくださいました。倫理とか道徳、あるいは共感能力の起源がどこにあるのかは、現代の進化生物学の大きなテーマになっています。それらの隣接概念として「利他性」という言葉もあります。共感能力や利他性は人間の占有物ではなく、広い意味で考えれば、昆虫などにも多く見られます。たとえば、親が生まれてきたばかりの子どもに自分の体を食わせるような例があります。ハチやアリの世界でも、自らを犠牲にして集団のために働く行動はたくさん見られます。しかし同時に、どういう生命種の中においても、ただ乗りする存在、フリーライダーはいます。しかし、フリーライダーが多すぎる集団は、他の集団との生存競争の中で淘汰されていきます。我々が人間特有のものとして考えがちな共感能力や利他性は、生命進化の中で獲得されてきたものです。そういう研究が近年、なされています。釈先生が「ミラーニューロン」でお話されたように、目の前で他人が痛い思いをしていたら、脳の同じ部位が電気的に反応します。「ミラーニューロン」仮説は最初、赤毛サルの実験で見つかりましたが、類似のものが人間にもあると考えられます。

共感は集団を維持する上で大事なものです。しかし同時に問題もあります。問題は「共感の方向性」です。現在、ISに代表される過激なテロ集団は大きな「共感力」をもっています。たとえば、ヨーロッパでムスリムの2世、3世として生活している若者たちの中には、名前がアラブ名であるというだけで就職差別を受け、貧しさから抜け出せない人たちがたくさんいます。そういう不満や不安を抱えている人たちの心を強くとらえる共感的なナラティブの力を IS は持っています。「お前たちの人生はこれでいいのか、もっと大事なことができる場所が他にある、助けてくれないか」という言葉は若者の「共感力」を激しく揺さぶるわけです。ヨーロッパ、アメリカそしてアジアからも、多くの若者がISにリクルートされています。この背景にあるのは「共感力」です。共感する力は、時として悪用されるのです。他者への共感は大事ですが、それと同時に、間違った共感の場に引き込まれないための自我の核も、宗教が提供すべき大事な部分ではないかと思います。世の中には様々な誘惑がありますから、それに対して適切にセンサーを働かせながら「共感の方向性」をきちんと見定めることも、宗教倫理の働きの一つではないかと思います。

宗教の歴史を振り返ってみても、共感能力が、よい方向に働いた場合と、悪い方向に働いた場合があります。釈先生は「内的集団」と「外的集団」という言い方で話されましたが、イングループとアウトグループの問題です。人間だけでなく、すべての生命種は身内びいきです。自分に血縁的

に近いものを優遇しようとします。自分が属するイングループに対しては利他性もよく働きますが、自分たちの他の集団、アウトグループに対しては利他性ではなく、反対に敵対心が働く場合があります。仏教には「殺生戒」、聖書にはモーセの十戒の中に「汝、殺すなかれ」という言葉があります。しかし殺してはならないという戒めを文字通り守っている宗教や民族は、一つとして存在しません。自分たちの集団の内部では殺してはいけないと考えます。しかし、もし他の集団が自分たちの集団を攻めてくれば、相手を殺害することは美徳とされます。殺してはならないという戒めを普遍的に適用することが、いかに難しいかを、人類の歴史は物語っています。

「自分に近いものを利する」という感覚が遺伝的に組み込まれているものだとするならば、我々は一体、どうしたらよいのでしょうか。中国人、韓国人、イスラム教徒、キリスト教徒、様々なイングループ、アウトグループの境界線があります。境界線ごとに自分の集団の内側は大事にするが、外にはそうはしませんということには、遺伝的な根拠があります。しかし私は、生物学的な限界をブレークスルーしていく力が、宗教の中には潜在的にはあるのではないかと考えています。我々は身内びいきになりがちな存在であるということを認識した上で、そうならない道を模索するということです。男性であれば「男性に有利な社会をつくりたい」と考えたり、また、多くの人が異性愛を中心とした社会が当たり前だと考えてきたわけですが、自分と立場の違う人たちにも、共に生きる権利があることを確認し、そのために必要な法を作っていけば、人間は一時の感情で暴走せずに済みます。その手助けを宗教はできるのではないかと思います。このあたりを釈先生は丁寧にお話してくださったと思いました。

宮台真司さんがいう「感情の劣化ではなく、共感の劣化ではないか」ということにも同感ですが、やはり問題は「共感の方向性」です。フランスの場合、宗教を社会から追い出す一つの秩序として「世俗主義」、政教分離原則としてのライシテがあります。釈先生がいわれた「社会が用意する丸テーブル」、ヨーロッパ社会が用意している丸テーブルは何でしょうか。啓蒙主義、自由と平等、人権ということを理解できる人は「座ってくれ」という丸テーブルがあります。そこには「男女は平等」という丸テーブルもあって、イスラムの人たちに対して「お前たちはそこに座れるか」と質問をするわけです。この丸テーブルは社会が用意しますが、必ずしも、すべての人に平等とは言えません。丸く平等に見えますが、時としてそれは他者を排除するための丸テーブルであることも自覚する必要があります。

宗教がもつべき視点の一つは、自分の前に丸テーブルがあり、自分はそこに座るかもしれないが、そこに座れない人たちは一体どこにいるのか、どういう人たちがそこに座れないのか、近寄ることすらできないのかということを考える想像力だと思います。これは「宗教倫理」がもつべき一つの

方向性、「モラルコンパス」でもあります。この視点は釈先生が述べられた「宗教の対称性を考える力」と深く関係していると思います。「対称性の回復」ということで釈先生が3番目に採り上げてくださった参考事例に「ベテルの家」がありました。私も札幌で3年間過ごしたことがあって「ベテルの家」の活動については知っていますが、説明されたように、すごく不思議な場所だと思います。それを可能にした宗教的な価値観には意味があるはずです。社会の秩序、丸テーブルに座れない人たちに対して「一緒にテーブルに座ろう」と背中を押してくれる力が宗教の中にあるのではないでしょうか。

釈先生は「儀礼」についても話してくださいました。その際、キーワードとして「クロノス」と「カイロス」が取り上げられました。ティリッヒの言葉は有名で私も時々使いますが、いずれもギリシャ語です。現代社会はクロノスに支配されていると言ってよいでしょう。クロノスはカレンダー的な時間、計量可能な時間です。スマホやケータイもクロノス的生活のためのツールです。現代人は、いろいろな予定をきちんと入れておかないと落ちつかず、隙間があることを嫌います。クロノス的なものに支配された社会の中で、働き方改革が叫ばれ、休みを取れ、能率を上げろ、と言われても、生活の質は変わらないと思います。クロノスが水平的で定量的な時間とするならば、カイロスは垂直的な介入ですね。人との偶然の出会いであったり、孤独の中での気づきであったり、日常を対象化できるようなカイロス的な時間を我々はもっているかどうか。宗教が、カイロスを少しでも回復できる道筋を示すことができれば、現代社会に対し大きな意味を持つと思います。

カイロスは聖書の中では極めて大事で、イエスが宣教の最初に語ったといわれる「時は満ち、神の国は近づいた。悔い改めて福音を信じなさい」（マルコによる福音書 1:15）という言葉の中の「時」がカイロスです。「時が満ちる」という感覚は今、失われつつあります。じっと待つ、待って満ちて、そして変化していくという感覚です。現在の教育はどうでしょうか。教育もまたクロノスの時間のもとにあると思います。子どもを急かして、親も先生も「勉強しなさい、勉強しなさい」と言います。子どもがサナギになって蝶になる瞬間、「時が満ちる」そのときを待つことができません。サナギの状態から早く蝶になれと、外側から叩いているようなものです。いつ羽化し、新しい生命として飛び立っていくか、本来ならば、じっくりと待つ、カイロスの時間の中で人の成長を見守るべきだと思いますが、実際にはそうはなっていません。こうした現状に抗う時間の感覚、クロノス的な時間に抵抗できるカイロス的な時間の感覚を、それぞれの宗教が、どういう形で提供できるかに、私は関心を持っています。

クロノスには切れ目がありません。切れ目なく、シームレスに時間が流れていきます。子どもたちが使うSNSも時間の切れ目を奪います。ひと昔前であれば、子どもたちは学校でいろんなことが

あったとしても家に帰れば学校のことを忘れることができました。面倒なこと、しんどいこと、いじめは昔からありました。しかし学校の時間は、学校が終わると終わっていました。ところが今はSNSなどによって学校の人間関係は24時間続きます。切れ目がありません。切れ目がないこと、シームレスであることははITの世界で極めてポジティブに考えられています。どこにいってもインターネットが使え、スマホを開けても、PCやタブレットを開けても、同じことがシームレスにできるのは、すばらしい技術革新として評価されます。しかし同時に、シームレスは人間の大事なものを奪ってしまう可能性もあります。適切な区切り目を与えるカイロス的な時間を回復しなければ、ITによって加速されるシームレスな時間の感覚は、私たちの根源的な生命力、生命のリズムを弱らせていくように思います。

釈先生は「宗教間対話」のテーマにおいて、内田樹さん、内藤正典さんの話をしてくださいました。内藤先生は同僚でもあり、普段、いっしょに仕事をしている方です。釈先生がお話された2012年のアフガニスタンの会議には、私も参加していました。内藤先生の本にも記されていると思いますが、当時、カルザイ政権で、同志社の礼拝堂に、政権側の役人、大臣とタリバーン側の人たちがいました。アフガニスタンで、もし両者が対面すれば、殺し合うような間柄です。しかし、日本が中立的な国だから、敵対する両者が顔を合わせる機会を作ることができたのです。この会合の3年前から、私が一神教学際研究センター長のとき、タリバーンの方々を時々、同志社にお呼びしていました。その時も「危ないことをするなあ」と周りから言われることがありましが、対話しやすい人たちを呼んで対話するのは意味がないと思っていました。対話し難い人たち、対話の丸テーブルに呼ばれない人たちを、あえて呼ぶことが大切だと考えていました。

オフィシャルな研究会をした後は、出町柳の居酒屋さんでアフガニスタンからの来客と鍋をいっしょに囲みました。鍋から豚肉を外すのは当然として、どういう鍋がよいのかを毎回考える中で、アフガニスタンの人たちが好む鍋が少しずつわかってきました。そのような鍋の研究を経て、2012年の会議の後で、アフガニスタンで敵対的な関係にある人たちが、出町柳の居酒屋さんで同じ鍋をつつくことになりました。魚を中心にした鍋です。食事をともにすることによって、釈先生の言葉で言えば「儀礼」をともにすることによって、イデオロギーの違いを超えていくことができます。おなかが空いて、おいしいものにありつけたら満たされるという感覚は、何を信じるとか、信じないとか、と関係ないです。身体の基本的な欲求です。思想とか信仰の違いを超えて対話できることは大事です。

釈先生が「宗教間対話」で紹介されたように、「共通の理解の上に立たなければ対話ができない」のではなく、そういうことなしに成り立つ関係は、いくらでもあると思います。ややこしい違いは

早々に棚上げして「違いを許容できる関係」があった方が面白いと思います。「仏教とキリスト教の共通項は何か、アガペーと慈悲は同じではないか」という議論は、学問的には意味があると思いますが、あまり無理な形で共通点探しをするより、「違いを積極的に認めていく感覚」の方が大事ではないかと思います。内藤先生が「協約不可能である」といわれたように、フランス的な価値、ヨーロッパ的な価値とイスラーム的な価値が協約不可能だいうのはよくわかります。しかし、これで終わらずに、違うことを認識した上で「では、どういう妥協点が探れるか」を考えることが、今のヨーロッパ社会には求められていると思います。

「信仰の加害者性」を指摘された釈先生の視点はシャープだと思いました。これに対応する、次のような聖書の言葉があります。「わたしが来たのは地上に平和をもたらすためだ、と思ってはならない。平和ではなく、剣をもたらすために来たのだ。わたしは敵対させるために来たからである。人をその父に、娘を母に、嫁をしゅうとめに。こうして、自分の家族の者が敵となる。わたしよりも父や母を愛する者は、わたしにふさわしくない。わたしよりも息子や娘を愛する者も、わたしにふさわしくない」（マタイによる福音書 10:34-37）。ここでは、きわめて強力な「排他的な力」を感じることができます。釈先生が語ったとおりです。愛を語り、それによってみんなが仲よくなるような安直な平和論ではありません。これを「アガペーの暴力性」と呼ぶこともできるかと思いますが、新しい愛の形は、時として、家族に代表される既存の社会秩序を破壊しかねないくらいの力をもっています。それを十分自覚することによってはじめて、信仰者は自らの信仰を適切にコントロールすることができるのではないかと感じました。私のコメントは、ここまでにさせていただきます。

質疑応答

司会　ありがとうございました。恐縮ながら司会者の立場からクロノス的な時間を進めさせていただくということですが、釈先生からのコメントをいただきたいと思います。

釈　ご丁寧なレスポンスをありがとうございます。すでにかなりクロノスが残り少なくなっていますので（笑）、私の方からもう少しだけ応答させていただきます。お話にありましたフランスの問題。世俗社会においては、ちょっとした宗教行為も「反社会的」と見なされる場合がある。また、見かけは「丸テーブル」であっても、そこに着席すること自体が宗教性を棄損してしまう場合もある。よいご指摘をいただきました。みなさんご存知の通り、フランスはもともとカトリックの支配が強く、そこからの脱出にかなり精力を注いできた経緯があります。いわば、「公的な領域に宗教を持ち込まない」ということを、フランスはやっと手に入れたんですね。ですから、ライシテ（脱宗教）は、フランスの誇りでもある。ですから、たとえばイスラームのように世俗社会とは相容れない信仰では、テーブルは

決して丸くないといいますか、とても丸テーブルには思えないんですよね。スカーフやブルキニ（身体を覆った水着）なら脱がされるのに、十字架のネックレスなら「はずせ」などと言われない。そうなると、公的な場から排除しようとしているのは、宗教なのか、イスラームなのか、移民なのか。少なくともテーブルはすごく歪んでいて、とても丸いようには感じない人たちが数多くいるわけです。いわば、フランスがやっとたどり着いたライシテに、ムスリムたちが問題提起している状態。イスラームは「公的場だから」といって、都合よく宗教的様式を着脱したりできませんからね。政治や法律や経済と信仰とを分離したりもできない。そういうタイプの宗教に対して、フランスはどう向き合っていくのか。イギリスのように、「多文化主義」と言えば聞こえはいいが、その実は各信仰・文化と大きな溝をつくっているみたいなやり方も一方ではあります。現状では、フランス型もイギリス型もうまくいっていない。しかし、真摯に取り組むことで、ここにまた新しい「倫理」が発生するのではないか。そこに期待したいと思います。もちろん、日本も他人ごとではない。どのようなビジョンで外国人労働者を受け入れるつもりなのか、さっぱりわからないですからね。

もう一つ、「共感」や「利他性」については、方向性が大事だというコメントをいただきました。おっしゃる通りです。たとえば、こういう実験があるそうです。一人の人間を大勢がよってたかって暴力を加えているシーンを見せる。すると大抵の人は、「嫌悪感」の数字が測定される。ところが、被験者に「こいつはあなたの子をすごく苛めた人間だ」という情報を一つ入れるだけで、それまで「嫌悪感」を出していたのが「共感」に変わるとのことです。方向性ということで言えば、むしろ暴力的なものの方が感染力は強い、といったところもあります。「共感」や「利他性」で、問題が解決するかといえば、そうはいかないわけです。『歎異抄』の第十三条には「我が心のよくて殺さずにはあらず」とあります。今まで自分が殺人を犯してないのは、たまたま犯さずに済む状態だったからであって、状況によっては人をも殺す可能性がある、というわけです。これが「当事者性」ですね。宗教は、「おまえも当事者なのだ」ということを突きつけてきます。「誰もが罪を背負っているのだ。あなたも当事者なのだ」と突きつけてくる。「常に自分は当事者である、決して傍観者にはなりえない」という自覚と、その突きつける行為自体に加害者性があることの自覚、この両方がなければ「共感」や「利他性」の方向性が見えてきません。

さらには、内的集団と外的集団の問題があるので「共感」だけでは、よりよい方向にいかない。これもご指摘の通りです。その境界を超えるものをどう担保していくのか。たとえば、音楽や芸術はとても越境能力が高い。ですから、宗教文化というところにも眼を向けるのが必要だと考えています。

これくらいにしておきます。

司会　ありがとうございました。それでは釈先生のご講演、小原先生のコメント、応答を受けまして

ご質問等ございましたらお願いします。

―― 関西大学の小田淑子です。非常に濃密で、なかなか難しかったです。私はイスラムをやっている関係で、フランスのライシテに関して一言。フランスはカトリックと闘ってライシテを獲得してきたのは事実で、それを重視するのは分かります。ところがイスラムはフランスでは少数派で、マイノリティのムスリムに同じ要求ができるのかという問題がある。圧倒的な多数派社会に、どの世界でも少数派は存在する、ユダヤ人はそういう立場にいたし、日本では韓国・朝鮮人がいますし、「ベテルの家」の人たちもそうです。この少数派の人々の権利という観点から考えると、多数派にとっては自分で獲得した権利で、重要な意味があるとしても、同じを少数派や弱者にも等しく要求するのはどうかなと思います。フランス社会のムスリムにも、そういう観点があってもいいのではないかと私は思います。それが一つ。

もう一つは「儀礼」の問題。小原先生も最後に「信仰者の加害者意識」を言われましたが、「儀礼」は日常を停止して普段の雰囲気をガラッと変える。「儀礼」は非常に上手に日常を中断することができる。全くそのとおりで、イスラムがすごいのは日常生活の中で毎日の礼拝の際、神のことを一瞬だけ思い出し、そしてまたすぐ商売に戻る。一瞬、神に戻る礼拝を習慣化することで信仰を養うという賢明な方法だと思います。このように実際に日常を中断できる力が「儀礼」だと思います。「儀礼」に関しては基本的に評価しないといけないと思っていますが、一つ気になったのは「儀礼」があることで、それに誰もが参加できるのではないということです。それこそ加害者性というか、日本人は神社に行かないと主張するクリスチャンに対して、「なぜそんなことを言うのか、そういう人ってうっとうしい」と言いかねない。「儀礼」はまさに宗教なので、いい方ばかりではなく、「儀礼」はイングループの中ではいい効果を、カイロスをもたらすことができるけど、アウトグループは原則として「儀礼」には参加できない。「違いを楽しむ」と小原先生は言われましたが、日本人はどちらかというと「なぜ神社にいっしょに行かないのか」といぶかり、特に行動面での違いを嫌いがちです。阪神タイガースが開幕前に神社で祈願する場面がニュースになりますが、私は「クリスチャンの人は不愉快だろうな」、「ムスリムがいたら絶対拒否するだろうな」と思って見ています。多くの日本人はその場面を見ても、全員が参加できることが当たり前としか感じないのが現実だろうと思います。今日の話の中で「儀礼」をプラスイメージで説明されましたが、この問題が抜けているのではないかと感じました。

釈 確かにそうなんですね。「儀礼」がもたらす排除性もございます。「異なる宗教の儀礼の場に身をおかない」というのは信仰の証しだと考え、拒否する態度を重視する宗教もありますから。つまり、明確に信仰をもって、異なる宗教の儀礼への参加を拒否する、という選択は尊重されるべきだと思

います。

また、「信仰もない人が儀礼に参加することはできない」という場合もあります。信仰者だけで営む儀礼に、信仰もない者がずかずかと入っていくことは望ましくないでしょう。

儀礼は「つながり」も生み出しますし、「排除」も生み出します。これはまさに信仰の加害者性のお話につながります。このことに無自覚なのは具合が悪い、そういったご指摘かと思います。

この点をしっかり自覚的しながら、儀礼への敬意や畏敬の念を大切にする態度がポイントかと思います。おっしゃるように、儀礼はモロに宗教ですので、誠実に細やかに丁寧に取り扱わねばならない。儀礼への感性がにぶると、儀礼の悪い面が出てしまいます。

ご指摘の負の側面や、注意事項を踏まえた上で、やはり儀礼が生み出すコミュニタス状態（社会的秩序が解体された状態）には大きな手がかりがあると考えております。

―― 龍谷大学の卒業生です。

釈先生は池田市のお寺で認知症の方々を支えておられる。私も家族に認知症を抱えているので、いろいろと先生に伺いたいのですが。今、認知症の人をどういうふうにするかということで、政府も「オレンジプラン」を出しています。先生はグループホームをされていますが、宗教者がどう向かいあうことができるか。公的に国とか自治体がつくっていかないといけないと思いますが、昔から痴呆症といっている頃はどうだったのか。誰が向き合っていたのか、当事者なのか、宗教家なのか。自分の町でも結構、都市化が進んでいて福祉施設もあるんです。システムはできている。「オレンジプラン」を進めていくということで市民対象にやっていますが、実際、制度的に進めても、ちょっとひどくなると「病院に入れなさい」と。町には入院させる施設がない。形骸化してしまって家族がいればいいんですが、いない場合、山の中までつれていかないといけない。尼崎の場合はそういう状況ですが、頼りになるのはお寺です。普通の社会福祉のところではなく、法話を聞きにいくと、ちゃんとみなさん、親切で、宗教的な力で親鸞の教えとかで人間観があるのかなと。先生は認知症の人に対して制度的なものを含めて、宗教倫理の立場からどうお考えなのか聞きたいと思います。

釈　求めておられるものにうまく答えられるかわかりませんが、思うところをお話してみます。

かつては高齢者を家族が支えておりました。でも、家族の形態が急速に変わりましたので、家族で高齢者をケアするのは困難な状況となりました。オレンジプランでも、社会の理解や地域のサポート、そして専門家の養成が提唱されています。そういう取り組みが必要であることは間違いないと思います。そしてこの問題とお寺とを結びつけるものは、やはり「公共性」や「地域共同体」の意識だろうと思います。ですから、宗教者の公共活動や公益活動といったところに宗教倫理がからんで

くることになります。たとえば、公共活動と伝道はつながっているのか、つなげるべきではないのか、そのあたりも論点になります。

また、これまでほとんどのお寺は、地域コミュニティの上に乗っかって運営されてきました。私が住職をしている寺院も、典型的なムラのお寺です。ですから、住職として地域にどう貢献するかといった問題意識でNPO法人を立ち上げたわけです。

お寺というのは、その地域の事情をよく知っているでしょう。どこの家と、どこの家が親戚だとか。どことどこが仲良しだとか、仲が悪いとか。〇〇さんは、昔、看護師さんをしていたけど、もう辞めているとか。そういう情報をたくさんストックしていて、人的ネットワークももっている。ですから、お寺のポテンシャルを生かすことができれば、短期間でよりよいサポート体制を構築することも可能でしょう。その意味では、お寺も公共性のためのステークホルダーのひとつであり得るわけです。

さて、先ほどの「公共活動と伝道」という論点ですが、私の場合は「仏教の伝道や浄土真宗の布教のためにやっているのではない」との意識で活動しています。伝道や布教のツールとして公共活動をするのはいかがなものか、と考えているためです。私自身は、地域のお寺の住職として何ができるか、といった視点で動いております。そこのところは、私なりの「宗教に関する倫理の問題」でもあります。

―― ありがとうございます。

司会　ありがとうございました。予定しておりました時間がやってまいりました。本日いろんな話題をと採り上げながら、グローバルな問題から身近な問題まで、具体的な問題から宗教と倫理の関係にかかわる根源的な問題まで幅広く及んだと思います。大きな問題提起と示唆をいただいたと思います。みなさまもそれぞれの関心の中で受け止めていただければと思います。また学会員の皆さまにおかれましては自らの研究の課題としていただければ幸いでございます。それでは釈先生、小原先生、どうもありがとうございました。これをもちまして「宗教倫理学会第18回学術大会」の講演会を終了させていただきます。ご静聴どうもありがとうございました。

「仏教倫理」と道徳的善悪
―自殺は殺生であるか？―

川本　佳苗

（和文要旨）

本論では、仏教の中でも特に上座部仏教教義における「仏教倫理」および仏教における道徳的善悪の判断のプロセスを調査し、その道徳観から見た殺生と自殺との相違を明らかにする。仏教における自殺と殺生の道徳的相違を理解するために、行為の善悪の判断方法やについての解説が記述されるパーリ仏教文献として、パーリ経典に記述される仏陀の息子ラーフラへの訓戒や、仏弟子アーナンダのパセーナディ王への返答の記述を参照する。仏教における善行とは、常に自身と他者とに与える影響に対応する。この原理に基づくと、殺生はまぎれもなく悪行である一方で、他者に危害を与えない行為自殺もまた悪行とされるべきかが不明瞭である。一方で、近年の欧米の仏教倫理研究は、善悪に対する仏教観を西洋の倫理・哲学との対比により、その普遍的理論を見出そうとする傾向が見られる。この欧米における仏教倫理に関する体系的な先行研究として、チャールズ・グッドマンの*Consequences of Compassion* がよく知られている。「仏教倫理」を定義するために義務論・帰結主義・徳倫理という三つの規範倫理学を議論したこのグッドマンの主張は、ある程度まで合理的であるが、仏教観を西洋倫理哲学の概念に無理に適用させようとする問題点もある。結論として、仏陀が出家者と在家者に向けて異なる規範を奨励するゆえ、「仏教倫理」は西洋の規範倫理と合致しない多様性をもっているという特徴を示す。本論ではその問題点を提起した上で、西洋的倫理観にとらわれない、上座部仏教的な文化・コンテキストで論じられる善悪観と、それに基づく自殺への理解を考察する。

(Sumarry)

This research illuminates how Buddhist moral views distinguish a subtle difference between killing and suicide by examining Buddhist morality, especially in Theravāda Buddhism, and criticizing discourses of right and wrong in Western conceptions of 'Buddhist Ethics.' To understand how Buddhist morality distinguishes suicide from the act of killing, I first discuss texts relevant to acts of moral decision-making, including the *Ambalaṭṭhikarāhulovāda-sutta*, in which the Buddha admonishes his son Rāhula, and the *Bāhitika sutta*, in which King Pasenadi asks the Buddha's

disciple Ānanda about unwholesome behavior to be avoided. In these texts, acts are deemed wholesome or unwholesome in consideration of how they affect oneself and/or others. Based on this principle, killing is undoubtedly an unwholesome act. However, it is not clear that suicide is to be considered unwholesome as well. On the one hand, I discuss *Consequences of Compassion* by Charles Goodman as a recent example of systematic studies of Buddhist ethics in the West. In order to define 'Buddhist Ethics,' Goodman utilizes three models of normative ethics: consequentialism, deontology, and virtue ethics. While his argument is reasonable to some extent, he seems to force Buddhist moral views to fit with Western ethical and philosophical concepts. Therefore, the study concludes that, because the Buddha's discourses apply to the ordained monks and the laity differently, they possess a diversity that does not align well with particular ethical theories as seen in the West. As well, the ethical views on suicide discussed in Theravada Buddhist cultures and contexts are not always compatible with Western ethical views.

はじめに

本論では、上座部仏教教義における「仏教倫理」および仏教道徳がもつ善悪の基準のプロセスを調査することによって、自殺が殺生に含まれ得るのかという問題を考察する。スリランカおよび東南アジアの上座部仏教国では、現在も仏教徒は戒を尊重して暮らし、比丘は律に即した出家生活を送る。今なお仏教教理に基づいた善悪基準が個人の道徳と社会の倫理とに直結しているのである。

自殺に関する道徳観もまた、仏教思想と切り離せない。筆者がミャンマーに留学していた当時ミャンマーは軍事政権下にあり、経済状況は日本よりはるかに悪かった。にもかかわらず自殺率は極めて低く、自殺を否定する見解が支配的であった。ミャンマーとタイでの個人的な交流を通して、在家者には「一度自殺すると生まれ変わるたびに自殺を500回繰り返す」という絶対的な恐怖と否定的な信仰が支配的であることが分かった。この信仰については後述する。

自殺に関する上座部仏教の道徳および倫理観については、主にパーリの『律蔵』に記される殺生戒や、ゴーディカやヴァッカリなどの自殺する比丘の経が考察されてきた。しかし、それらの文献に関しては筆者もすでに研究を終えているため、本論では調査範囲を上座部仏

教の一般的な道徳観に限定する。[1]なお、引用したパーリ仏教文献の日本語訳は、全て筆者によるものである。

本論の構成は四つに分かれる。第一部では、上座部仏教の聖典であるパーリ文献に記述される行為の善悪の判断を示す。その根拠として仏陀が息子ラーフラに道徳的善悪を訓戒する『アンバラッティカ・ラーフラ教誡経』[2]と、仏弟子アーナンダがパセーナディ王からの質問に回答する『外衣経』[3]の二経に基づき、行為者自身と他者とに与える影響がその行為の善悪基準として重視されることを明らかにする。

第二部では、殺生に対する仏教道徳観を明らかにする。まず、『正見経』[4]の注釈書における殺生の定義や程度を参照する。さらに、殺生は「五戒」（パーリ語；*pāṇātipātā*。以下、原語はパーリ語を挙げる。）の一つとして仏教徒が避けるべき絶対的な悪行であることを論証する一方で、自殺との完全な同一視には疑問が残ることを提示する。

第三部での検証は、パーリ三蔵を典拠とする上座部仏教が信仰される社会のもつ仏教道徳観について行う。その先行研究として、比丘出家の経験をもつタイ人のソンパン・プロンタとミャンマーで調査したウィンストン･キングの著書の議論を考察する。パーリ仏教文献からは、仏陀が比丘ポッティラに示唆した逸話などを例証し、他者を介在しない宗教的善悪があるという問題を提起する。

最後に、西洋倫理との対比により仏教道徳の理論を見出そうとする近年の傾向について議論する。欧米におけるその体系的な先行研究として、チャールズ・グッドマンの『慈悲の帰結』[5]を検証する。グッドマンは上座部仏教の倫理が規則帰結主義に相当すると考えた。その議論はある程度まで合理的であるが、彼の主張する帰結が限定的な理想であるゆえ、在家と出家とに向けて異なって説かれる仏教道徳を網羅できていない。結論では、そうした仏教徒としての立場の差から起きる道徳的相違を考慮して、自殺の問題を再考察する。

1. 仏教道徳における善行と悪行

[1] 2017年に著した拙論「パーリ経典に描かれる比丘の自殺と対話の意義―＜生き様＞の物語―」（2017）では、集団生活を離れ独座修行の過程で自殺したゴーディかヴァッカリなどの比丘が涅槃に達したという経典に関して、社会的道徳の範疇に収まり得ない宗教性を議論に含めた。だが、そのような自殺を現代社会における自殺に対する仏教観と安易に同一視してはならない。また、利他行為の典型である菩薩の捨身行為についても、仏陀となり衆生を救うという高次の目的があり、やはり現代の自殺事例と同義的に理解してはならない。菩薩の捨身については博士論文の第三章で、『律蔵』の殺生戒については第四章で考察した。

[2] M i 414-417.

[3] M ii 112-118.

[4] M i 46-55.

[5] Goodman, Charles. *Consequences of Compassion: An Interpretation and Defense of Buddhist Ethics*. New York: Oxford, 2009.

ここでは行為の善悪を決定する仏教道徳観を調査する。仏教の基本思想である業（*kamma*）は「行い」「行為」を意味し、身体・言葉・心（身口意）を通じてなされる全ての行為を含む。

行為の道徳的判断は、その行為が他者に与える影響と深く関係する。その代表例として、パーリ経典の『アンバラッティカ・ラーフラ教誡経』における仏陀の息子ラーフラに対する訓戒を考察する。経中では、仏陀がアンバラッティカで暮らすラーフラを訪ね、比丘の身分である「沙門性」の徳を戒める。

仏陀はラーフラに、身口意によるいかなる行為をなす際も、自身、他者、あるいは両者にとって有害であるかどうかを考察する必要性を説く。例えば、仏陀は身体による悪行為の定義を以下のように述べる。

> Yad - eva tvaṃ Rāhula kāyena kammaṃ kattukāmo hosi tad - eva te kāyakammaṃ paccavekkhitabbaṃ: Yaṃ nu kho ahaṃ idaṃ kāyena kammaṃ kattukāmo idam - me kāyakammaṃ attabyābādhāya pi saṃvatteyya, parabyābādhāya pi saṃvatteyya ubhayabyābādhāya pi saṃvatteyya, akusalaṃ idaṃ kāyakammaṃ dukkhudrayaṃ dukkhavipākan - ti.[6]
>
> ラーフラよ、お前がいかなる身業を行うことを望むときも、その身業について省察しなければならない。「私はこの身業を行いたいと思うが、この身業は自身に対し有害に作用するだろうか。他者に対しても有害に作用するだろうか。かつ両者に対しても有害に作用するだろうか。この身業は不善のものであり、苦を生じさせ、苦をもたらすものではないだろうか。」（筆者訳、以下同様。）

もし身口意による行為が自己・他者・両者の三者を害するものならば、それは苦の原因となり、苦の結果をもたらす悪業とみなされる。その反対に、三者の誰をも害しなければ、その行為は楽を生じ楽という結果をもたらす善業とみなされる。

同様の訓戒が他の経にも見られる。『外衣経』では、パセーナディ王が仏陀の仏弟子の一人であるアーナンダに対して、忌避すべき悪行について問う。二人の問答は、身口意の各々による行為を通じて仏教徒が他者に取るべき道徳的態度を示している。以下にラーフ

[6] Mi415.

ラの例と同じく身体的行為に関する対話のみを紹介する。

Katamo pana bhante Ānanda, kāyasamācāro opārambho samaṇehi brāhmaṇehi viññūhīti?.

Yo kho, mahārāja, kāyasamācāro akusalo.

Katamo pana, bhante, kāyasamācāro akusalo?

Yo kho mahārāja, kāyasamācāro sāvajjo.

Katamo pana, bhante, kāyasamācāro sāvajjo?

Yo kho, mahārāja, kāyasamācāro savyāpajjho.

Katamo pana bhante, kāyasamācāro savyāpajjho?

Yo kho, mahārāja, (kāyasamācāro) dukkhavipāko.

Katamo pana, bhante, kāyasamācāro dukkhavipāko?

Yo kho mahārāja, kāyasamācāro attabyābādhāya pi saṃvattati, parabyābādhāya pi saṃvattati, ubhayabyābādhāya pi saṃvattati; tassa akusalā dhammā abhivaḍḍhanti, kusalā dhammā parihāyanti; —evarūpo kho, mahārāja, kāyasamācāro opārambho samaṇehi brāhmaṇehi viññūhīti. [7]

「アーナンダ尊者よ、沙門（出家）、バラモン、智慧ある者が非難する身体的行為とはどのようなものですか。」

「大王よ、それは不善なる身体的行為です。」

「尊者よ、不善なる身体的行為とは、どのようなものですか。」

「大王よ、それは過失ある行為です。」

「尊者よ、過失ある行為とは、どのようなものですか。」

「大王よ、それは危害をもたらす身体的行為です。」

「尊者よ、危害をもたらす身体的行為とは、どのようなものですか。」

「大王よ、苦の結果をもたらす行為です。」

「尊者よ、苦の結果をもたらす身体的行為とは、どのようなものですか。」

「大王よ、自身に対し有害に作用する、他者に対し有害に作用する、両者に対して有害に作用するなら、その行為によって悪業が増加し、善業が損減します。大王よ、そのよ

[7] M ii 114.

うな身体的行為を沙門、バラモン、智慧ある者は非難せねばなりません。」

身体的行為以外の言葉や心によって成される行為に対しても同様の問答が続く。仏陀のラーフラへの訓戒パセーナディ王とアーナンダの対話も共に、「自身」に対する害（*atta-byābādhāya*）」「他者に対する害（*para-byābādhāya*）」「両者に対する害（*ubhaya-byābādhāya*」）に「作用するであろう（*saṃvatteyya*）」行為を不善であるという表現において共通している。従って、行為の善悪すなわち道徳基準に関して、他者への影響が重視されることが分かる。

しかし、自殺によって行為者のみが死ぬ場合、その行為は行為者の身体に危害を与えても他者には与えない。ある者の自殺が他者に悲嘆や悲しみといった心理的な苦痛を与える可能性はあっても、行為者の受ける身体的危害を他者にも同様に与えることはない。そのため、自殺の可否を問う際、この善悪の基準を完全に適用できるかどうかが不明である。

2. 悪行としての殺生

冒頭で言及した「一度の自殺で転生後も自殺を500回繰り返す」というタイおよびミャンマーの信仰は、仏教説話の『マタカバッタ・ジャータカ』に由来するものである。[8] 実際にはこれは自殺の物語ではない。あるバラモンがヤギの頭を切り落とし殺したという悪業のために、転生する度に同様の方法で500回殺されるという物語である。ここで注目すべきは、上座部仏教文化圏においてこの説話に描かれる殺生が自殺と同義的に解釈され、自殺に対する否定的見解として展開した点である。

仏教において殺生は有害な行為かつ悪業として定義されている。それは殺生（*pāṇāti-pātā*）は、在家仏教徒が守るべき、仏教道徳の根幹を成す五戒（*pañca-sīla*）の第一に挙げられることからも明白である。戒は禁止そのものでなくても、仏教徒ならば自制することが奨励される。[9]

『正見経』では、仏弟子のサーリプッタ尊者が周囲にいる比丘たちに求められて、正しい見解すなわち正見（*sammā-diṭṭhi*）を解説する。正見は仏陀が悟りの直後に説いた仏教の基本的思想の一つであり、かつ仏教徒を正法へと導く実践法である八正道の第一要素である。

---

[8] J ver 18. J-a 166-168. 2008～2011年、筆者がミャンマーの国際上座部仏教布教大学に留学中、周囲に「500回」の信仰の由来について聞き取り調査したところ、ヴーパサンター講師が自身の博士論文で『マタカバッタ・ジャータカ』に根拠があったことを分析したという教示を受けた。

[9] D iii 235.

この解説において、正見は善悪および善悪の各々の根を識別・了知することを意味しており、殺生は悪業の一つとして語られる。[10]

殺生行為の定義は『正見経』自体ではなく注釈書で解説されている。

> ...pāṇassa atipāto pāṇātipāto, pāṇavadho pāṇaghātoti vuttaṃ hoti. Pāṇoti cettha vohārato satto, paramatthato jīvitindriyaṃ. Tasmiṃ pana pāṇe pāṇasaññino jīvitindriyupacchedaka-upakkamasamuṭṭhāpikā kāyavacī-dvārānaṃ aññatara-dvārappavattā vadhaka-cetanā pāṇātipāto. So guṇavirahitesu tiracchānagatādīsu pāṇesu khuddake pāṇe appasāvajjo, mahāsarīre mahāsāvajjo. Kasmā? Payogamahantatāya. Payogasamattepi vatthumahantatāya. Guṇavantesu manussādīsu appaguṇe pāṇe appasāvajjo, mahāguṇe mahāsāvajjo. Sarīraguṇānaṃ pana samabhāve sati kilesānaṃ upakkamānañca mudutāya appasāvajjo, tibbatāya mahāsāvajjoti veditabbo. Tassa pañca sambhārā honti pāṇo, pāṇasaññitā, vadhakacittaṃ, upakkamo, tena maraṇanti. Cha payogā sāhatthiko, āṇattiko, nissaggiyo, thāvaro, vijjā-mayo, iddhimayoti.. [11]

呼吸する生物を殺すことは殺生であり、それは呼吸する生物を攻撃・破壊することである。この呼吸する生物とは「一般的に言われる生物」であり、究竟の意味において命根をもつ。したがって、呼吸する生物をそうであると知覚すること、（その生物の）命根を破壊する攻撃手段として身体や言葉のいずれかの手段を通じて行うこと、そしてそれを殺そうという意志をもつことが殺生である。殺生の対象が動物などの徳のない生物なら、あるいは体の小さい生物なら、（殺生に対する）非難は少ない。大きな体の生物なら、大いに非難される。なぜか。それは、行動の大きさゆえである。行動（の大きさ）が同じであるなら、対象の大きさによる。人間などのように徳をそなえた者の場合、（対象の）徳が少ないなら、（殺生に対する）非難も少ない。徳を多くそなえているなら、大いに非難される。体格と徳が同じである場合、煩悩と攻撃の度合いが柔和であるなら、非難も少ない。（それらが）激しいなら大いに非難される。このように理解されるべきである。それ（殺生）には五種の要素がある、すなわち呼吸する生物である、呼吸する生物であると知覚する、殺害したいと思う心がある、殺害

[10] M i 46-f.
[11] M-a i 198-f.

する、それによって死ぬ。（殺生には）六種の実践方法がある：自身の手を用いる、他者に命じる、（石や棒を投げるなど）飛び道具を用いる、（穴に落とす、罠にかけるなど）動けないようにする、魔術を用いる、超能力を用いる。

この分類は、殺生行為に対する悪の程度を判断する基準を解説している。第一に、人間の殺生つまり殺人は、動物のそれよりも深刻である。また、徳の高い人間を殺すことは、徳の低い人物を殺すことよりも深刻である。煩悩の多い人物が行う殺生または残酷な手段による殺生は、より非難される。五種の要素（*pañca-aṅgāni*）は、殺生の完了を定義づける。つまり、(1)殺生の対象は呼吸（*pāṇa*）する生物であり、(2)行為者は対象を呼吸する生物として知覚する（*pāṇa-saññitā*）、(3)行為者は対象を殺そうという心をもつ（*vadhaka-citta*）、かつ(4)行為者が対象を殺すために攻撃し(*upakkammati*)、(5)その結果、対象が死ぬ（*marati*）という要素である。[12]

また、殺生は十悪業あるいは十不善業と呼ばれる十種の悪行為（*akusala-kammapatha*）の一つとして定義される。十悪業は殺生の他にも五戒の一部を含み、十悪業の一つでも行えば、悪果を避けられない。パーリの『論蔵』では、十悪業の各々は、不善の根（*mūla*）と心（*citta*）に対応すると解説される。意識的に殺生（命根の破壊）を行う場合は、本質的に瞋（*dosa*）という怒りの要素が心の根底にあるという。13

第一部と第二部での考察を総合すると、対象が自身であれ他者であれ、対象を殺したいという意志をもち殺生を行うならば、必然的にその行為に怒りという悪意が含まれ、その行為の完了が殺生とみなされる。その文脈においては、自殺もまた殺生という悪業と考えられる。

3. 涅槃と道徳

先述した議論とは対照的に、仏教文献では必ずしも他者に対する行為の影響と関連しない善業もまた説かれる。それは、瞑想修行のために比丘（僧）が独居することであり、大勢の人々に社会的貢献をするよりも宗教的に高く位置づけられる。それは、しばしば大乗仏教以外の仏教思想が利己的であると誤解されてきた問題でもある。

この問題について、ソンプラン・プロンタが上座部仏教の思想で重視される「利己と利他」

[12] 『正見経』の注釈書と同様に他の注釈（S-a ii 146, It-a ii 50）でも攻撃（*upakkamma*）を第四の要素として列挙される。しかし、別の注釈（K-a 31）では、第四の要素は努力（*vāyamati*）と解説される。
[13] Vibh 392.

の関係を論じている。[14] ソンプランは、一見利己的のように見える行為であっても、それが私欲ではなく涅槃への到達を目的としてなされるのであれば、利己的だと判断されないと述べる。その行為には、仏陀がシッダータ王子の時に家族と王族を捨てて修行の道に入った例も含まれる。王子は世俗的な意味で国民を救うことを放棄したのだけれども、より広い宗教的文脈において彼の出家の動機は人類のみならず一切衆生の普遍的な問題である苦の解決であった。

その一方で、利他行為に傾倒し過ぎて利己を怠った例として、ソンプランは比丘ポッティラの物語を挙げる。[15] 三蔵の高い学識をもつポッティラは、多数の比丘を指導してきた自分自身を誇っていた。だが、まだ悟りを得ていない彼を、仏陀は「空っぽのポッティラ（Tuccha Poṭṭhila）」と呼び、ポッティラに指導生活を中断させ、悟りを得るべく瞑想生活へと向かわせた。[16] この逸話の主題は、実践に支えられていない学識としての智慧を不十分であるとして、瞑想実践の価値を説くことである。しかし同様に、弟子達の学習を助ける指導者の立場を放棄してでも、自己の解脱が重要であることの強調である。

悟りと同様に涅槃への到達もまた高次の利己的行為としてみなされる。この文脈においてソンプランは、ミャンマーの仏教解釈に基づいて涅槃と戒との関係を論じたウィンストン・キングの『涅槃を求めて』[17]に反論する。ソンプランは「上座部の仏教思想において殺生が悪とされるのは、他者を傷つけるからではなく行為者の清浄な心を汚すからである」というキングの解釈を誤りであると批判した。

正確には、キングの議論を次の二点に要約される。第一に、キングは戒を仏教徒が涅槃に向かうための基礎、いわば「善き生活を送るためのABC」と呼び、特に五戒は高度の宗教生活ではなく在家者の日常生活の対人関係において要求されると述べる。[18] つまり、五戒を順守するだけでは涅槃への到達は確約されないのである。第二は、仏教では業と意思（*cetanā*）が行為の道徳基準に関わるという点である。殺生しようとする意思が行為自体よりも潜在的な悪業である理由は、慈悲と反する欲・怒りの性質に基づいており、悪果を行為者に与えるためであるとキングは論じる。[19] だがその一方で、キングは子供を襲おうとする毒蛇の例を挙げ、今日の上座部仏教は教理よりもはるかに行為者の自由意志を認めるため、それに応じた業果のパター

---

[14] Sompam Promta. *An Essay Concerning Buddhist Ethics*. (Bangkok: Chulalongkorn University Press., 2008), 53-62.

[15] Promta (2008), 59. プロンタはPoṭṭhilaを貝葉（ヤシの葉、かつて三蔵の記録帳であった）と関連させて、"Tuccha Poṭṭhila"を「真っ白な記録帳」、つまり仏陀の教えを機械的に覚えているに過ぎない存在と呼ばれたと解釈した。おそらくプロンタはPoṭṭhilaを*potthaka*（書物、絵を描く布面）と関連づけたと思われるけれど、これらの二語が語源的に共通するか不明である。

[16] Dhp. Ver. 282; Dhp-a. iii. 417-421.

[17] Winston L. King. *In the Hope of Nibbāna*, 2nd ed. Seattle: Pariyatti, 2001.

[18] King (2001), 107.

[19] King (2001), 113-114.

ンにも理解を示していると述べる。例えば、人が子供を救うために毒蛇を殺すなら、子供の救済という善業と殺生の悪業との間に何らかの相殺があり得る。蛇を殺さなければ、子供を助けなかったという受動的行為に対する業果を受ける。あるいは過去世の悪業の結果として、蛇は人に殺されたり子供は蛇に殺されたりしたのだと考えることもできる。

キングの第一の論点はポッティラの逸話とより関連し、上座仏部教文化圏において涅槃や悟りといった高次の目的は、五戒の道徳に適用し切れないことが分かる。第二の論点はおいては、殺生が他者に慈悲をもたないゆえに悪業である一方で、他者への殺意によって心が汚れることも悪業を意味するゆえ、キングに対するソンプランの批判は正当でも誤りでもない。

仏教道徳がもつこのような多様な解釈は、自殺の場合にも適用されるのだろうか。涅槃や悟りを目的とした自殺ならば戒として避けるべき殺生とは異なるのだろうか。あるいは、過去世の業果によって避けられない（死ななければならない）自殺があるのだろうか。あらゆる自殺の事例を網羅する仏教道徳が存在するどうかということが、不明なままである。

4.西洋の主要な倫理学

近年の欧米の仏教倫理研究には、善悪に対する仏教思想を西洋の倫理学・哲学と対比させ、仏教倫理に対して普遍的理論を見出そうとする傾向が見られる。チャールズ・グッドマンの『慈悲の帰結』はこの体系的研究の好例である。[20] 著書において、グッドマンは義務論・帰結主義・徳倫理という三つの規範倫理学を概説した上で、基本的な仏教倫理への応用を試みた。

帰結主義者は最善の結果をも生む行動を選択する。その例として、グッドマンはバーナード・ウィリアムズの「化学者ジョージ」を用いる。求職中のジョージは生物化学兵器の開発を依頼される。ジョージがこの申し出を辞退しても、別の化学者が引き受けてさらに有害な兵器を開発するだけである。帰結主義者ならば将来を視野に入れるため、この仕事を引き受けるだろう。なぜなら、その報酬で彼は家族を養えるし、より残忍な化学者の代わりにジョージが兵器を開発することによって、彼の敵国に対する攻撃の被害を抑えることができるからである。帰結主義は、さらに厳密には行動帰結主義と規則帰結主義とに分かれるが、行動帰結主義なら行為がもたらす結果を重視するため、ジョージはより残忍な化学者にはこの仕事をさせないように引き受けるべきである。規則帰結主義に基づくならば、最良の結果をもたらす有害兵器の製造を禁止する「普遍的規則」に従い、ジョージは

[20] Goodman.（2009), 45.

この仕事を拒否するべきである。[21]

カントが提唱した義務論においては、人間性を尊重した行動規範が守られなければならない。例えその規範違反によってより善い結果がもたらされるとしてもである。その点において、義務論は帰結主義と対照をなす。グッドマンの例では、地球に来た宇宙人がアメリカ大統領にワシントンを含む数か所の都市への攻撃を止める代わりに、ジョーという男の身柄を要求する。宇宙人の狙いはジョーに人体実験を施すことである。帰結主義者ならば、ジョーを宇宙人に差し出すだろう。しかし、義務論者は、例えより多くの死者を出すとしても一人の人間に生きる権利があるという普遍的規則があるならば、宇宙人の要求を拒絶する。22

これら二つの理論が社会に「道徳規範のシステム」[23]を設立させようとする一方で、主にアリストテレスが主張した徳倫理においては、人の生涯を通して行われる習慣などの実践や将来備わった性質の訓練によって、善が習得されると解釈される。[24]

三つの倫理規範学の内、グッドマンは上座部仏教の倫理を「楽と徳のどちらも含まれており、幸福を論じる規則帰結主義の形式の一つ」[25]であると提案した。これだけが上座部仏教の倫理観を理解する方法ではなくとも、最良の方法であると彼が述べたこの提案は、ある程度まで合理的である。規則という点に関し、仏教には戒と律が行動規範として求められるし、その実践の最上の帰結として解脱が設定されているからである。

しかし、このグッドマンの定義は、帰結を一切衆生の幸福という究極的な理想に限定したために、出家者と在家者との間で区別する幸福・善の多様性を省略してしまった。実際は、比丘が涅槃を目指して一見利己的に見える修行を続けて聖者になった後は、聖者という存在が在家者に仏教的利益と安楽を教えることができる。[26]さらに、菩薩は仏陀となって衆生を救うために、自身の生命を含む数々の捨身行為を終えた。ゆえに、出家者個人の涅槃達成は他者の幸福とも関係する。他方で、仏陀は在家者に向けては『六方礼経』を通して、生活における親子・夫婦・友人などの人間関係の模範を訓戒した。[27]この行動規範は出家者には不要のものである。つまり、仏陀の説くあらゆる善行が畢竟、涅槃達成に帰結するとしても、その最終目標に至るまでの多様な実践の各々は尊重されるべきであるし、出家者と在家者の実践の区別も考慮されるべきなのである。

---

[21] Goodman (20009), 28-29.
[22] Goodman (2009), 36.
[23] Goodman (2009), 37.
[24] Goodman (2009), 37-9.
[25] Goodman (2009), 71.
[26] M i 205-212.
[27] D iii 180-194.

この出家と在家の区別は、自殺が描かれる経においても顕著に見られる。自殺を望む者が比丘の場合は、仏陀ないし仏弟子の訓戒後いずれの比丘も自殺してしまうが、それでも仏陀はその比丘に般涅槃の授記を与える。[28] 在家者の場合は仏陀の訓戒後にそのまま病死し、仏陀は弟子達に、彼が転生して最後の生を送ることを暗示する。[29] 従って、比丘が自殺後に完全な解脱を得る一方で、在家者の自殺は仏陀の訓戒によって防がれ、正法を理解した後、自殺でない死に方をしてもなお完全な解脱に至らない。

重要な点は、出家者の自殺ならば、あるいは最終的に涅槃に達する自殺ならば悪業である殺生の例外となる可能性があるかどうかではない。仏教的な文脈での規則帰結主義という、一つの西洋倫理の範疇に適応され尽くせない善悪の見解があるということである。

まとめ

西洋の倫理規範においては、常に普遍的に機能する統一的思想が探求されてきた。西洋の仏教倫理研究においても、そのような倫理規範を仏教倫理に応用する傾向が続いている。その活発な議論の展開は注目に値する。しかし、本論の分析を通して、そのような応用には制限があることを示した。その主な原因は、出家と在家とでは目指す行動規範が異なるためである。例え出家の目標が、在家のそれよりも高次の善を目指す究極的な理想であったとしても、世俗者には世俗の生活範囲内で最上とされる行動規範が説かれる。そうした道徳観の相違を考慮した上で、殺生ないし自殺もまた理解されなければならない。

一般的な仏教道徳において殺生は紛れもなく悪業である。大半の自殺も同様であろう。だが、その道徳の範疇に該当しない自殺の事例があることも事実である。

もし今後、西洋倫理と関連した仏教倫理研究を提案するならば、グッドマンの先行研究では看過された「状況倫理」との比較研究に、新たな可能性があると考えられる。例えば、ジョセフ・フレッチャーの著書『状況倫理』の序論におい、てチルドレスが「意志決定は神の無条件の愛からもたらされる。神の愛は、普遍的なシステムとは呼べないが、ただ『状況次第の、あるいは背景を考慮した方法』として機能するのみである。」[30] と解説したように、状況倫理と仏教倫理との間に類似する柔軟性があるかどうかを考察する価値はある。

---

[28] 『ゴーディカ経』（S i 120-122）、『ヴァッカリ経』（S ii 119-124）、『チャンナ経』（S iv 55-60）の三経の分析に関しては拙論（2017）を参照。
[29] S v 344-347.
[30] Joseph Fletcher. *Situation Ethics: The New Morality*. Introduction by James F. Childress. (Kentucky: Westminster John Knox Press, 1996), p. 2.

キーワード：仏教倫理、自殺、殺生、上座部仏教、パーリ三蔵

Keywords：Buddhist ethics, suicide, killing, Theravāda Buddhism, The　Pāli　Tipiṭaka

略語表

パーリ文献の引用に関して、PTS版に準じる。

D: Dīghanikāya

Dhp : Dhammapada

Dhp-a : Dhammapada-aṭṭhakathā

It-a: Itivuttaka-aṭṭhakathā

J: Jātaka

J-a: Jātaka-aṭṭhakathā

K : Khuddakanikāya

M : Majjhimanikāya

M-a: Majjhimanikāya-aṭṭhakathā

S : Saṃyuttanikāya

S-a : Saṃyuttanikāya-aṭṭhakathā

Vibh : Vibhaṅga

例）「M i 414-417」はPTS版の「Majjhimanikāya 1巻, 414-471頁」を意味する。

参考文献

Fletcher, Joseph. *Situation Ethics: The New Morality*. *Introduction* by James F. Childress. Kentucky: Westminster John Knox Press, 1996.

Goodman, Charles. *Consequences of Compassion: An Interpretation and Defense of Buddhist Ethics*. New York: Oxford, 2009.

Promta, Somparn. *An Essay Concerning Buddhist Ethics*. Bangkok: Chulalongkorn University Press, 2008.

Winston L. King. *In the Hope of Nibbāna,* 2nd ed. Seattle: Pariyatti, 2001.

川本佳苗.「パーリ経典に描かれる比丘の自殺と対話の意義―＜生き様＞の物語―」『仏教学研究』第73号, 2017年3月. 79-110.

天理よろづ相談所「憩の家」事情部と聖地「ぢば」

深谷　耕治

（和文要旨）

本稿の目的は、天理よろづ相談所「憩の家」事情部の活動における天理教の聖地「ぢば」の役割に焦点を当てて、その活動の独自性を明らかにすることにある。天理よろづ相談所「憩の家」は「ぢば」を中心に囲んで建設されている「おやさとやかた」の一角を担う医療施設である。事情部講師にとって「ぢば」はその活動の精神的・信仰的な拠り所であり、また、「憩の家」での勤務は、やがては日頃の活動の拠点であるそれぞれの教会へと還元されていくような「種蒔きの場」として捉えられている。「ぢば」は、事情部の活動にとって理念的・建築的に中心的な要素といえよう。こうした「ぢば」の意義は事情部講師だけではなく、講師とのやりとりを通して患者側にも伝わっていくことも確認される。

今日、こうした医療と宗教というテーマでは「スピリチュアルケア」概念が広く用いられているが、たとえその意義が狭義の「宗教的ケア」と区別されるところにあったとしても、現状、その担い手の中核は特定の信仰を持つ宗教者であると考えられ、その意味で「宗教的ケア」への洞察は欠かせない。本稿のような既成の宗教の「宗教的ケア」の独自性を明確にする試みは、各宗教・宗派それぞれの活動の特徴の自覚を促し、「スピリチュアルケア」などの概念で切り開こうとしている領域での宗教者の現前をより有意義にすると考えられる。

（SUMMARY）

The purpose of this article is to show the unique characteristics of the activity of the Religious Guidance Department in Tenri Hospital, of which Tenrikyo is the main manager, by focusing on *Jiba*, a sacred place for Tenrikyo. Tenri Hospital is located in the Oyasato Yakata buildings that surround Jiba. Both psychologically and spiritually, Jiba plays a central role in the activities of the staff of the Religious Guidance Department. Especially, from the viewpoint of Tenrikyo cosmology, workers of the department believe that work done around Jiba, which is expressed as "sowing seeds," contributes to the activities in each local church that they belong to in some way. This is seen as "flowers coming to bloom." We can see that not only workers but also patients and visitors who have no Tenrikyo faith

experience on various levels experience the significance of Jiba in the activities of the hospital.

Recently, researchers use the term "spiritual care" to study the significance of religion in hospitals such as the case above. Even though we can emphasize the virtues of "spiritual care," which is distinguished from "religious care" that is mainly practiced by those who have faith in a particular religious organization, it is important to promote our understanding of "religious care" because those who undertake "spiritual care" are actually "religious" people. I believe that the attempt of this article to reveal the uniqueness of the "religious care" of one particular religion can encourage religious people to recognize the characteristics of "religious care" in their own religious tradition. This should lead to more efficient care for people in need.

はじめに

近年、病者に対して身体的な治療だけではなく、生の意味や死の迎え方なども含めた包括的なアプローチが模索される中で、キリスト教の病院チャプレンや仏教のビハーラ僧などの宗教者がその役割の中核を担うものとして期待されている[1]。本稿で扱う公益財団法人天理よろづ相談所「憩の家」（以下「憩の家」）も、天理教が運営母体として、「身上部」（いわゆる病院）とは別に「事情部」というセクションが設けられて、創設以来半世紀以上にわたって宗教専門職である事情部講師が患者一人ひとりに対して天理教の教えに基づいて心身の世話（「おたすけ」）に当たっている。

ところで、宗教者がこのような医療の臨床や、あるいは震災の現場などで様々な悩みを持つ人々に接する際に、最近では「スピリチュアルケア」や「宗教的ケア」という概念が用いられている。谷山洋三が、自身は仏教の背景を持ちながら、それらの概念を次のように手際よく整理している[2]。谷山によれば、「スピリチュアルケア」とは「自身の超感覚的な体験を意味づけるはたらきによって、自分の支えとなるものを（再）確認・（再）発見し、さらに生きる力を獲得・確認する援助もしくはセルフケア」[3]である。ここでは人が生きていく上での「支え」が着目されている。谷山はその「支え」を、自分自身の人生の目標や本質に支えられる場合（「内的次元」）、

[1] キリスト教の病院チャプレンは柴田実・深谷美枝（2011 年、2012 年、2013 年）の研究を参照。仏教のビハーラ僧は谷山洋三編（2008 年）、森田敬史（2010 年）、打本弘祐（2009 年、2013 年）の研究を参照。
[2] 谷山洋三（2016）。
[3] 同、68 頁。

家族や友人あるいは出来事に支えられる場合（「現実的次元」）、そして先祖や神仏や真理などに支えられる場合（「超越的次元」）に区別しながら構造的に提示している。

また、谷山は、こうした「スピリチュアルケア」を前提として、狭義の「宗教的ケア」として次の三つを示している。すなわち、（1）「信者のための儀礼」、（2）特定の教義を信じている人へのケアである「既信者教化」、そして、（3）新たな信仰を得ることを目的にしている人への「未信者教化」である。谷山は「本人と家族が望むのであれば、周囲の迷惑にならない範囲において」[4]これらは尊重されるべきであり、憲法の信教の自由がそれを保証していると述べている。さらに、こうした「宗教的ケア」とは別に、入信するほど深いレベルの信仰を前提としない「宗教的資源の活用」という領域も設定されている。神社や仏閣を訪れて安心感を得たり、困ったときに神頼みをしたりする経験は日本人には一般的であるが、谷山はそのような既成の宗教的な象徴や事物を活用することで生きていく力を得る場合もひとつのケアとして想定しておくべきだと指摘している。

ところで、こうした「スピリチュアルケア」や「宗教的資源の活用」という領域の確保は、悩み苦しむ人々に超越的な次元を念頭に置きつついかに接していくかについての洞察を深めさせる一方で、狭義の「宗教的ケア」がときに特定の宗教の排他性を露にさせ、宗教者が上意下達的な物言いをしてしまい、自身の価値観を悩み苦しんでいる人に押し付けてしまう危険性に陥ってしまうことへの配慮であると考えられる。宗教組織は教義や儀礼において一定の枠組みを有するが、そうした枠組みに縛られて「宗教的ケア」そのものが硬化するとき、宗教者は自身の存在意義を厳しく問い直されるであろう。

キリスト教を背景にした「スピリチュアルケア」論を展開し、牧師でもある柴田実は、宗教の社会的意義について谷山を引き合いに出しつつ、宗教のもつ枠組みを「型」と表現しながら次のように述べている。

> スピリチュアリティの「型」としての宗教の社会的意義について、谷山は、宗教の排他性を強調するのだが、その点に関しては、筆者も同じ宗教者としては広く理解できるものである。
>
> しかし他方で、その「型」の体現物として宗教者は、社会において宗教的意味を有する存在として位置づけられているのであり、単純にその「立場性」から離れた視点が語られ

[4] 同、114 頁。

ることは、心痛い感がある。むしろ宗教者には、宗教的「型」としての社会的責任が引き受けられていく必要があるように思う。[5]

柴田も認めているように、谷山は決して仏教者としての立場から離れているわけではなく、宗教の排他性には警鐘を鳴らしつつも、ここで柴田が述べている宗教の課題は共有しているであろう。「スピリチュアルケア」が「宗教的ケア」から区別されてその意義が一般に広がったとしても、その担い手の中核はやはり特定の信仰をもつ宗教者ではなかろうか。そうであるならば、「スピリチュアルケア」の意義を唱える一方で、宗教者によるケアの本来的なものである「宗教的ケア」についての洞察も深めていかなければならないといえる。宗教者は自身の「型」について自覚的であるからこそ、「スピリチュアルケア」も含めた他の「宗教的ケア」に関しても理解を深めることができる。

「スピリチュアルケア」論は、宗教的な「型」以上に、患者のニーズを重視する傾向にある。患者の主体的なあり方がそのケアの最も大切な要素といえよう。しかし、そのことは「宗教的ケア」においても、実際は変わらないのではないだろうか。柴田も指摘しているが、「宗教的ケア」において、宗教的な「型」を提示しても、それをいかに活用するかはやはり個々人の実践にかかっている。むしろ、こうした「宗教的ケア」の実際のあり方が軽視されて、そうした患者のまなざしが（普遍的な）参照点として機能するとき、各宗教・宗派の「型」の差異が曖昧なものとして把握され、それぞれの独自性が見失われてしまうといえる。自身のアイデンティティが曖昧な宗教が社会に訴えられることは少ないと言わざるを得ず、結果的に「宗教的ケア」と区別された「スピリチュアルケア」の必要性を説く言説が増大し、「宗教的ケア」はますます平板なものとして捉えられてしまうであろう。

宗教の「型」について、例えば、柴田は次のように述べている[6]。仏教とキリスト教はともに宗教の社会的役割としては「人間性の回復」を期待されてはいるものの、仏教は「自己を含めたこの世の属性を捨てる」という点において、キリスト教は「人間の能力では変えられない罪的性質を、神により救済される」という点において、「現世的な人間の所有やアイデンティティに対して否定的であるという厳しい価値観」を有しており、「スピリチュアルケア」論にしばしば単純に想定されているような「援助による回復」という価値観とは相容れない側面がある。神学的な厳密な議論はさておき、ここで指摘されていることはそれぞれの宗教が有している「型」

[5] 柴田実・深谷美枝（2011）、424 頁。
[6] 柴田実・深谷美枝（2011）、413 頁。

についての意識であり、たとえ患者のニーズにそくして「人間性の回復」を謳ったとしても、その宗教が現世に対してどのような態度を取るのかでその内容は大きく異なる。そうした宗教間の差異への意識は、それぞれの宗派の「宗教的ケア」の相対化を促し、そのあり方の硬化を防ぐことに繋がると考えられる。

さて、本稿ではこのような関心から、天理教による「宗教的ケア」の特徴を明らかにしていきたい。「憩の家」は、天理教の教えを基盤として活動する事情部を設置しながらも、地域医療において一定の地位を獲得しており（たとえば 2011 年に公益財団法人に認定されている）、先に挙げた「宗教的「型」としての社会的責任」を一定程度において引き受けているといえる。当然、宗教的な排他性や教義の押し付けの問題はどこまでも付いてまわることではあるが、そうした課題を踏まえつつ、既成の枠組みを有しながら、どのように病者に接しているのであろうか。また、どのような心構えで事情部講師はその活動を進めているのであろうか。

本稿では、事情部講師のインタビューをもとにして、主にケアの提供者である講師のあり方について考察する。その際、とりわけ他宗教との比較を念頭においた天理教の「型」の一つとして、「憩の家」に隣接する聖地「ぢば」に注目したい。「ぢば」が事情部の活動の上にどのような意義を有するのかという観点は、「宗教的ケア」の比較において、聖地という一つの視座を与えると考えられる。

１、天理よろづ相談所「憩の家」事情部と聖地「ぢば」

天理よろづ相談所「憩の家」は、昭和 10 年に天理教校別科の附属施設としてスタートした「よろづ相談所」が発展して、現在奈良県下有数の医療機関として活動している。その理念は当初から「よろづたすけ」を目的とし、患者への医学的な治療を行う「身上部」、心身の悩みに対して天理教の教えにもとづいて相談に当たる「事情部」、そして生活上の諸問題（福祉、経済など）および医療従事者の養成に関する相談・世話を行う「世話部」の三部鼎立の組織形態を取って、天理教の理想である「陽気ぐらし」に向かう上での心身の「おたすけ」を実践している。

事情部の講師は、現在４名の常勤講師と、現職の教会長や前教会長あるいはその夫人ら約 90 名の一般講師から構成されている。いずれも天理教教会本部からの派遣または本部直属の教会長より推薦され、当所の講師選定委員会の承認を得て天理よろづ相談所理事長から委嘱された者である。勤務形態としては、一般講師は毎月 8 日以上の通常勤務となっており無給である。

講師の主な活動としては、まず患者への個別的な面談が挙げられる。入院病棟では、全病棟

（ICU、CCU、SCU をのぞく 16 病棟と白川分院）を 7 つの班に分けて、365 日 24 時間体制を取っており、講師がそれぞれの担当病棟に赴いて、患者一人ひとりと面談し、心身の悩みの解消を目的に相談にあたっている。その際、必要に応じて適宜「おさづけ」（患部を手でさすって行う病気治癒の祈願）を取り次いでいる。入院患者は本院で約 640 名、講師一人あたり多い時で一日 10 件以上、通常 3 日から 4 日に 1 回病床を訪れており、希望により毎日訪れる場合もある。また、毎日午前 9 時から午後 4 時まで外来相談にも応じており、さらには、電話相談や手紙やファックスでの相談も適宜受け付けている。在宅療養者へは、身上部・世話部と連携の上、患者や家族の希望に応じて行っている。また、院内で亡くなった人に対しては、事情部講師が霊安室へ赴いて「お見送り」をしている。

ところで、昭和10年に創設された「よろづ相談所」は、昭和41年（1966）に財団法人として開所したのだが、その際、「憩の家」という愛称がつけられると共に、聖地「ぢば」を4面で囲む「おやさとやかた」と呼ばれる建物群の一角（西右第2・3棟）に移された（その経緯については拙論を参照）。『天理教事典第三版』の「ぢば」の項目には、「ぢば」を訪れることを「おぢばがえり」として次のように記されている。

「このように、人間創造の元の地点、天理王命の鎮まる地点、人類救済の源泉である「ぢば」こそは、天理教信仰の中心であり、人類の親里である。したがって、親の膝下に戻る意味において、「ぢば」に参拝することを、藪入りのような親しさ、よろこび、あこがれの気持ちでもって、「ぢば」に「帰る」と、親しみ呼んで用いられてきている。このことは、「親里参り」（「こふき（こうき）話」14年喜多本）と言われ、現在では広く「おぢばがえり」と言われている[7]。

このように「ぢば」は天理教の信仰の中心であり、そこを訪れることは人間が創造された地点という意味で、また人間を創造した親なる神（「天理王命」）が鎮まる地点という意味合いにおいて、「親の膝下」に「帰る」こととして特別な意義を有している。

そして、「ぢば」を取り囲む「おやさとやかた」とはその名の通り、親神によって人間が最初に創められた場所である聖地「ぢば」、つまり人間にとっての故郷（「おやさと」）という意味を有する場所を囲む建物（「やかた」）である。「今に、ここら辺り一面に、家が建て詰むの

[7] 『天理教事典第三版』、「ぢば」の項目。

やで。奈良、初瀬七里の間は家が建て続き、一里四方は宿屋で詰まる程に。屋敷の中は、八町四方となるのやで」(『稿本天理教教祖伝逸話篇』93話) という教祖の言葉をもとに、二代真柱が構想し、昭和29年から着工された。「親里」や「ぢば」という用語は厳密には一地点を指すが、広義においてはその一地点を中心とした同心円状の空間・場も示し、その最外延が「おやさとやかた」であると考えられる。

こうしたことから、「おやさとやかた」の一角を担う「憩の家」を訪れることもまた最も広義の意味での「おぢばがえり」という実践に含まれているといえよう。そして、事情部講師にとって、「憩の家」で勤務することは、同時に「ぢば」に対する信仰姿勢の表明でもあると解される。講師のインタビューに基づいて、「ぢば」という場所が具体的にどのように捉えられているのかを実際の活動のあり方とともに明らかにしていきたい。

２、聞き取り調査の概要

聞き取りの対象者は、事情部から紹介して頂いた常勤講師１名（表中Ｅ氏）と一般講師８名である（表１）。聞き取り調査の実施期間は 2016 年５月から６月で、実施回数は１人につき１回、それぞれ１時間半ほど半構造化面接法でインタビューした。聞き取りの内容は、対象者が事情部で勤務することになった経緯、事情部講師として心掛けていることやその実践事例、また、勤務中の印象的な出来事等である。

表１　聞き取り対象者（事情部講師）

	年齢	性別	講師歴	現在の担当病棟	天理教内の立場	聞き取り日
Ａ氏	60 代	男性	８年目	心臓血管外科、循環器科、小児科	詰所主任	2016.5.20
Ｂ氏	60 代	男性	13 年目	整形外科、耳鼻咽喉科、総合内科	教会役員	2016.5.20
Ｃ氏	70 代	男性	10 年目	白川分院	教会長	2016.5.24
Ｄ氏	70 代	男性	６年目	白川分院	教会長	2016.6.4
Ｅ氏	50 代	男性	20 年目	救急病棟、SCU、緩和ケアチーム	教会役員	2016.6.14
Ｆ氏	60 代	女性	19 年目	小児科、産婦人科	教会役員夫人	2016.5.27
Ｇ氏	60 代	女性	３年目	小児科、婦人科、産婦人科	教会長夫人	2016.6.1
Ｈ氏	70 代	女性	８年目	呼吸器内科、神経内科	教会長夫人	2016.6.3
Ｉ氏	60 代	女性	10 年目	総合内科、耳鼻咽喉科、整形外科	前教会長夫人	2016.6.8

３、病棟の雰囲気

本題に入る前に、病棟の雰囲気についての講師の語りから、事情部の活動の現状を確認しておきたい。まず、A 氏によれば、2005 年に施行された個人情報保護法の影響が大きいようで、長く勤務している講師たちはそれ以来現場の雰囲気が変わったと言っているそうである。これは、講師歴 20 年目の E 氏や 19 年目の F 氏も述べているところで、その頃から病棟の雰囲気と共に患者の質が変わってきており、例えば、大部屋に入ってもカーテンで仕切って個別空間で過ごす人が増えたり、少しでも不快なことがあればすぐに苦情が来たりするそうで、「おさづけ」もできるだけ小さい声で取り次ぐ必要があり、F 氏の感覚では以前に比べると何かと「患者からの注文が多い時代」になったそうである。また、各病棟によっても雰囲気は異なるようで、とくに小児科・婦人科・産婦人科を担当している F 氏と G 氏によれば、それらの病棟の空気は常に「ピリピリして」おり、病棟に入った瞬間から分かるそうである。

他方で、I 氏によれば、事情部講師の“カラー”にも変化があるようで、最近勤めるようになった講師にとって個人情報保護法は現場の初期設定である為、それほど問題視されてはいないようである。また、I 氏は、入院患者には比較的高齢者が多く、どの人も病気を抱えているという点は時代を超えて変わらないので、患者の質が変わったという印象はそれほどには持っていないが、自身も以前担当していた小児科や産婦人科に関しては比較的若い年齢層の人々が出入りする為に、やはり F 氏や G 氏と同様に時代の変化を感じている。

また、近年は在院日数が減少していく傾向にあり、患者とゆっくり話をするのが難しくなりつつある。医師は通院中・入院中・退院後と患者に関わるが、事情部講師が関わるのは主に入院中であり、在院日数も短くなってきている。そのため事情部は限られた時間と限られた接点の中で、患者に対して本来長期的な関わりが必要とされるケア（「おたすけ」活動）を試みているのだが、ほとんどはその端緒に付いたところまでで退院していくのが現状であろう。ただし、他方で、何度も入退院を繰り返す人も多くいて、一回の入院での関わりは短いものの、断続的な関わり合いの中から事情部講師と懇意になるケースもあり、後述するように、「病院」という場を離れて個別的に関わるようになる場合もある。

４、事情部講師にとっての「ぢば」

さて、「憩の家」が「おやさとやかた」と呼ばれる建物群の一角を担っていることは先に述べたが、「憩の家」を訪れる天理教の信仰者の多くは、「ぢば」へも参拝するのであり、とりわけ遠方の者にとっては、「憩の家」への入院・転院や見舞いの為に天理を訪れるというの

はただ単に病院に向うということ以上に「ぢば」に「帰る」という意味合いが大きい。事情部講師にとっても、毎月 8 日間以上の勤務でしかも無給で移動時間や交通費などもかかり、時間的・経済的な負担は決して少なくない。それでも、こうした事情部という仕組みが成り立つのは、この「ぢば」に「帰る」という信仰実践に支えられているのだといえよう。

それでは、インタビューに基づいて、事情部の講師が、事情部の活動と聖地「ぢば」をどのように関連づけているのかを見ていきたい。

「おぢばに帰らせてもらうと、朝は必ず教祖のお出ましの時間に行きます。そして、事情部の務めが終わると、今日も一日おぢばでお連れ通り頂いたとお礼を申し上げています。そうして、ご存命の教祖をより身近に感じながら日々を通ることができ、「おさづけ」を取次ぐときにも、お出ましの風景が頭に浮かんで、安心感に包まれます。また、患者さんもこの「憩の家」は一般の病院とは違うことを暗黙の内に了解しているように思います。未信者の方がほとんどですが、約 9 割の人が「おさづけ」を受けて下さるのはやはり「おぢば」の病院ならではだと思います。」（講師 C）

「ここにいる事自体が、「おぢば」の理の尊さとして感じることがあり、自分には分不相応な立場だなあと思いながら勤めています。私の立場では、直接的な「おたすけ」の他にいろいろと業務が多くて、どうしようかと行き詰まることも多いのですが、悩んだときには教祖殿で教祖に相談すると何かと思い浮かばせてもらえたり、何とか道が開かれていくということがよくあります。あとで振り返って、よくこんなにうまく事が運んだなとか、誰にも迷惑をかけずに進んだなと思うとき、改めてここでの用事は、いわゆる病院での業務ではなく、神様の「おたすけ」に役立つ御用なのだと感じます。」（講師 E）

「すぐそばに「おぢば」があるのは大変心強いです。この病院に来られた方は、何らかの意味で導かれて、何らかのご縁があるのだと思います。自分自身がまず「おぢば」を感じていけたらと思います。実際には、毎日目の前の事に追われると、創設の理念を思い続けるのは難しい部分もありますが、まだまだそうしたことも模索中です。」（講師 I）

いずれの講師も「憩の家」の近くに「ぢば」があることに特別な意味を見出していることが分かる。講師 E が「ここにいる事自体が、「おぢば」の理の尊さとして感じる」と述べているよ

うに、講師にとっては「憩の家」で務めることそれ自体が尊い信仰実践なのである。

講師Ｉが「すぐそばに「おぢば」があるのは大変心強い」と述べているように、講師にとって「ぢば」の存在が、「憩の家」における自身の活動の精神的な拠り所となっていることが分かる。それは単に心理的な側面だけではなく、事情部の「おたすけ」活動全般にとって「ぢば」という要素が欠かせないことを示している。例えば、講師Ｃは、「憩の家」を訪れる患者のおよそ８から９割は天理教の信仰を持たないという状況でも、そうした人たちでも「おさづけ」という天理教に独特な祈願の作法を受け入れるのは「ぢば」に近接している「憩の家」だからこそであると捉えていたり、あるいは、講師Ｅは、患者と直接的に関わることではない事柄であっても、そうした業務が順調に進むことが「「おぢば」の理の尊さ」に結びついていることとして受け取ったりしていることからも解される。

５、「種蒔きの場」としての「憩の家」

このように事情部講師は、それぞれの活動の支えの一つとして「ぢば」という要素を見出しているのであるが、次のような捉え方は、講師にとっての「ぢば」の意義をより顕著に示している。

「知り合いの教会長で、別府の方ですが、遠方でも事情部の講師を毎月欠かさず務めておられる方がいました。教会の用事もある中で８日間空けるのは実際難しいとは思うのですが、その方は事情部の御用は「おぢば」での「伏せ込み」だと言って、自分が事情部で務めると、自分の教会での「おたすけ」があがると言っていました。自分がいないと、奥さんが丹精されて、それが実はうまくいくという場合もあったそうです。」（講師Ｂ）

「「おぢば」での御用を務めると、月に２週間は自分の教会を留守することになります。しかし、「竜頭が狂うと皆狂う」と教えてもらうように、会長である自分の心のあり方が、教会のあり方を決めます。ですから、しっかりとおぢばで務めることが大切で、おぢばで伏せ込むことで、自分の教会もお陰を頂いていると思います。実際に、今度パーキンソン病を患っている方や、大学の准教授だったのにうつ病になってしまった方とその奥さんなどが来月おぢばに帰って来て下さいます。」（講師Ｃ）

一般講師のほとんどがそれぞれの教会活動と事情部とを兼務しているが、講師にとって「憩

の家」での勤務は副業のようなものでは決してなく、神に与えられた「御用」であり、「ぢば」での「伏せ込み」として捉えられている。ここには「ぢば」とそれぞれの教会が有機的な繋がりを有している世界観が示されている。

「伏せ込み」とは、『天理教事典第三版』によれば、「種を蒔くときに、地面を掘って埋めるようにすること」という基本的な意味合いから「これと同じように人の善行も、直ぐには現れないが、ときが経てばその陰徳により幸いとして報いられる、と一般にも言われている」と述べた上で、天理教の用法として「「おやしき」には、信者が真実の種を蒔きに来るが、これを現在「伏せ込み」と呼んでいる」と説明している[8]。ここでいう「おやしき」とは、「ぢば」や「おやさと」とほぼ同義といえる。つまり、「種」や「伏せ込み」といった植物の生育のイメージを介して、「ぢば」に「伏せ込み」をした「種」が各地の教会での活動の上に芽生えていく、つまり、「ぢば・おやさと」での活動や信仰実践が、やがては各地域に還元されていくものとして捉えられている。こうした観点から、「ぢば・おやさと」での活動である「憩の家」での勤務はすべて親神への奉仕（「ひのきしん」）という意味合いが強く、勤務がそのままで信仰実践となっている。

それでは、そうして「種」が芽生えるというのは具体的には何を意味するのであろうか。講師 B の表現では、それは「教会での「おたすけ」があがる」と言われ、講師 C が示す具体例では、「パーキンソン病を患っている方」や「大学の准教授だったのにうつ病になってしまった方とその奥さん」などにおそらく心身に何らかの変化があり、その結果としてそうした人たちも「ぢば」の意義が伝わっていくことと考えられる。あるいは、次の講師は教会長の夫人であるが、講師として務めるようになって自分自身の体調が回復したり、教会の活動が意外と順調に進んでいったりすることに「ぢば」の意義を見ている。

「姑を見送って、脱力感に見舞われました。何もする気が起こらなくなって、一つ家事が終わるごとに寝ていました。そんな折、大教会長様から事情部の講師のお話を頂いて、初めは無事務まるか不安だったのでお断りもしたのですが、講師をさせて頂くようになって、だんだん元気にならせて頂きました。最初は事情部から帰ると疲れて休んでいましたが、今は用事ができます。自分はもったいない生活をしていたのだなと、今になって思います。月の内三分の一は、自分の教会を空けることになり、主人が現役の教会長でもあるので、用事がたまっていくのか

[8] 『天理教事典第三版』、「伏せ込み」の項。

と思いますが、割と段取りよく事が運んだり、どうにか折り合いがついていったりと、有難いことです。おぢばの理を感じます。」（講師 G）

このように講師たちは「憩の家」をただ単に医療現場として見ているだけではなく、「種蒔きの場」としても見ており、「ぢば」での「憩の家」の勤務が自分自身の体調や教会の活動の上に還元されるものとして捉えている。

６、患者と「ぢば」の関わり

ところで、事情部講師はこのように「憩の家」を「ぢば」に関連づけて捉えてはいるが、患者の立場からはどのように見えているのであろうか。患者が事情部講師のようにその教えと実践に深く関わっている信仰者であれば、講師と同様の見解を示すであろう。しかし、そうでなければ、「ぢば」と「憩の家」との関係などは容易には理解され得ず、その意義が感得されていない場合もあるだろう。そうした人々の目には「憩の家」がただ単なる「病院」として映るのは想像に難くない。講師のインタビューから、「ぢば」に対するそのような患者の態度が読み取れるエピソードを見ていきたい。

「血液内科にいたとき、看護師詰所の前の病室は重病の方用ですが、そこにさまざまな機械に繋がれた 50 代くらいの女性が今にも息を引き取りそうな状態で寝ておられました。そばには高校生の息子さんが千羽鶴を折っていました。息子さんに病名を聞いても返事がなかったので、上半身に「おさづけ」をさせて頂きました。次の日、病室の中で家族がズラッと並んで、その女性を見守っている中、おばあちゃんに「おさづけ」して下さいと呼ばれたので取り次がせてもらいました。次の日に行くと、家族の方の一人そばに居られて、重篤でも耳は聞こえているという話を聞いたことがあり、寝ている女性の耳元で「昨日は大勢来てくれていましたね、有難いことですね」と声を掛けてから、「おさづけ」を取次ぎました。すると、胸がバクバクと動き出し、いろんな計器が反応しました。感情が動いたのだなと思い、3 日間通わせてもらうと、「おさづけ」の度にいつもピーピーと鳴りました。」（講師 F）

重篤で寝ていた患者に講師が「おさづけ」を取り次いだところ、「胸がバクバクと動き出し」、身体に繋がれていた計器類が反応した。講師はそれを見て、耳が聞こえないだけでおそらく意識はある患者の「感情が動いたのだな」と感じた。その家では、患者の主人の母親（姑）が天

理教を熱心に信仰しており、この患者は嫁として、姑の言われるままに毎日神棚にお供えをし、自宅での天理教の祭儀である「講社勤め」も毎月行っていた。その主人も、自覚的な信仰者とは言い難かったが、「別席」とよばれるお話を聞いて、「おさづけ」を取り次ぐ資格は有していた。そこで、講師は、その主人にも「おさづけ」の取次ぎを提案した。主人は「これまでにした事がないから」と最初は遠慮したが、講師が「私の真似をして、誰も見ていない夜中とかでもいいので取り次いで下さい」とお願いすると、実際患う妻に取り次いだそうである。そして講師は、次のように、その主人に「おさづけ」の取り次ぎと共に「憩の家」のすぐ近くにある「ぢば」に足を運ぶように勧めた。

「それから 3 日が経ち、「おぢば」にも足を運んで下さいとお願いしました。ところが、医者が家族のうち誰かはベッドサイドにいなければダメだということで、「おぢば」に行けませんといいます。しかし、息子さんが 3 人おられて 2 人は「おさづけ」を取り次げます。そこで、交代で「おさづけ」を取次ぎ、誰かが「おぢば」に足を運ぶようになりました。10 日くらいして、お医者さんが、「この方が息をしているのが不思議だ」と言って、自然呼吸をやってみようということなりました。それから私は海外に行っていて、2 ヶ月ぶりにその病棟に戻ると、同じ名前の女性が大部屋で笑っているのが聞こえたので、お尋ねするとその時の女性でした。奇跡のような回復を遂げていて、みんなにその話をしている、とのことでした。このことを通して、「おぢば」の理のありがたさを感じさせて頂きました。」（講師 F）

講師が、主人に「ぢば」に足を運ぶように勧めた結果、主人と同じく「おさづけ」を取り次ぐ資格を持っていた息子たちと交代で足を運ぶようになった。そして、次第に重篤だった患者も回復していったとのことである。

この事例では、患者やその家族の側の「ぢば」の捉え方がどのように変化していったのかは伝えられていないが、患者の主人と息子たちは、講師の勧めもあって、「ぢば」へと足を運ぶようになり、「おさづけ」に主体的に取り組むようになったことが分かる。「ぢば」に近接する「憩の家」ならではの動きだといえよう。

先に示した谷山洋三の枠組みで捉えると、この事例での患者家族にとっての「ぢば」は、天理教の教えに基づいた「宗教的ケア」と、特定の信仰を前提とはしないが何らかの宗教的な教えや儀礼や場やアイテムなどを通してケアが成り立つ宗教的資源の活用によるケアの中間くらいに位置づけられるといえるかもしれない。患者は天理教を徐々に主体的に捉えつつも、その

信仰がいまだ確立されているわけではなく、天理教にまつわる儀礼や「ぢば」という場の活用によって事態が改善していったようにも見えるからである。

7、「病院」を超えて

ところで、「憩の家」は身上部・事情部・世話部の三部からなっているが、そのうち身上部が狭義の意味での「病院」で、事情部と世話部はそれぞれ独立した機関である。その意味で、事情部講師と患者の関わりは、すでに「病院」という枠組みを最初から超えているといえよう。また、一般講師は、それぞれ自分が所属する教会での活動を有しており、「ぢば」での活動が信仰的に主要なものとして位置づけられているとはいえ、勤務形態としては兼務であり、講師にとって事情部での「おたすけ」は「病院」内に留まる専門職ではない。こうしたことから講師と患者はときに「病院」を超えた関係へと展開していくこともあり、たとえば、患者が講師の所属する教会の活動へと関わるようになる場合もある。そうした場合にあっても、「ぢば」という要素は切り離せないことが推察される。以下、講師のインタビューの中から、その典型的な事例を挙げたい。

「脳外科病棟の 33 歳の男性でした。もう 6 年目のお付き合いになりますが、当初は様々な機械に繋がれて、植物状態でした。その方のお母さんが毎日来られているのですが、頭の手術を 20 回ほどされたそうです。それからだんだんとご守護頂かれて、2 年経って、食事もできる、立つこともできるようになり、一度は家に帰られました。その間、ご本人に色々とお話をして、「おさづけ」もさせて頂いていましたが、あるとき、「おさづけ」の真っ最中でしたが、その方がお話し下されて、そのときその方の声を初めて聞きました。その時言ったのが、「ぼくはこの「おさづけ」でいのちをたすけて頂きました」と言い、それから、「でも心は病んでいます」と言われました。「おさづけ」を取次ぎ終えて、なんと言っていいのか分かりませんでした。でも、そのとき、この人の「おたすけ」はこの「憩の家」のときだけではいけないと思いました。」(講師 H)

事情部講師と患者との関係は、最近では在院日数が短くなってきていることからほとんどが短期的な付き合いであるが、入退院を断続的に繰り返す患者や長期入院する患者とはだんだんと顔見知りになり、その関係が深まることもある。この事例では、講師は、長期間に渡って男性患者の病室へ幾度となく足を運び、「おさづけ」を取り次いだり、その母親の話を聞いたりし

ていた。そうした中で、「おさづけ」の最中に、「心は病んでいます」と告げられた講師は、「講師」と「患者」という関係を超えて、一人の信仰者としてこの男性と関わろうと思うようなった。事情部は「憩の家」に設けられたセクションであるが、講師はもともとそれぞれの教会で活動しており、講師の視点からすれば、事情部の枠を超えて、患者との関わりをもつことは自然な成り行きであるとも考えられる。講師は次のように述べる。

「そこで、事情部とも相談し、その方の了解も得て、その方が他の病院に移られても、「おたすけ」に行かせて頂きました。お母さんがしょっちゅうメールを下さって、いまは坂道を歩けるようになりましたなどと報告して下さり、また神様のお話を聞かせて頂きたい思いが強い方で、親の介護や仕事などで忙しい中で、別席のお話を聞いて下さるようになり、「よふぼく」にもなって下さいました。しかし、まだこの「おたすけ」は今も続いていて、その方の身体はだいぶ回復されたのですが、まだいろいろと事情があり、「いんねん」の大きさを感じています。あの時に聞いた最初の一言がいまも耳に残っています。」（講師 H）

この事例では「ぢば」という言葉はないが、文中の「別席のお話」というのは「ぢば」を囲む「おやさとやかた」の「憩の家」のある西棟の反対の東棟（別席棟）でのみ聞ける話であり、「ぢば」への参拝を含意している。こうして患者自身も「ぢば」と関わるようになり、同時に、「病院」の枠内での「講師」や「患者」とは別の関係性が構築されていっている。

８、結びにかえて

本稿では、天理よろづ相談所「憩の家」の理念的または建築的にも中心的な要素である聖地「ぢば」が、事情部の活動の上にどのように現れているのかを見てきた。事情部講師にとっては、「ぢば」は、その活動の精神的・信仰的な拠り所であり、そこでの活動は信仰実践そのものである。さらには、「ぢば」を中心に囲んで建設されている「おやさとやかた」の一角を担う「憩の家」での勤務は、やがては自身の日頃の活動の拠点である教会へと還元されていくような「種蒔きの場」として捉えられていた。実際に、講師の目には、講師自身の体調回復や自身の教会での「おたすけ」活動の推進などにその「種」の芽生えが感じ取られていた。また、講師だけではなく、患者の中にも事情部講師とのやりとりを通して、事情部⊂「憩の家」⊂「ぢば」という包摂関係に参入する場合があることも確認された。

このような事情部の活動は、天理教を事例とする「宗教的ケア」の一つのあり方を示してい

る。３章の「病棟の雰囲気」で少し見たように、患者を目の前にした現場では、理念にそくした「宗教的ケア」が十全なかたちでなされることはほとんどなく、事情部の講師と患者のコミュニケーションの濃淡は極めて個別的であり、その意味で、本稿で示した事例はそれほど希少なケースとはいえないまでもある種の理念型であろう。このことは、逆にいえば現場では傾聴や寄り添いなどを通して患者との信頼関係を築くことがすでに前提とされており、しばしば「宗教的ケア」にイメージされがちな「教えの押しつけ」や「上意下達的な諭し」に陥らないようにケアの提供者が神経をすり減らしているということでもある。当然、そうした陥穽には常に注意が払い続けられる必要があり、どこまでも患者の主体性が尊重されなければない。しかし、だからこそ、そのようにして患者の主体性が確保されながらケアの与え手と受け手との間で信頼関係が醸成されつつあるとき、そこからの「宗教的ケア」がどのようなあり方をしているのか・すべきなのかという点に関する洞察も現場にとってはその活動の方向性を見据える上で必要であろう。患者のニーズに応えつつも、宗教者が自身の宗教の特性を自覚していることが、近年模索されている超越的な次元も含めたケア活動にとって不可欠であると考えられる。

最後に、簡単にではあるが、事情部の活動と柴田・深谷が示すキリスト教的な「宗教的ケア」（狭義の「スピリチュアルケア」）と比較してみたい。柴田・深谷は、キリスト教的な「宗教的ケア」の理念を主に医療現場における宗教者の臨床実践から導いている。その際、マクロレベルの分析として病院チャプレンの活動と病院の施設内の教会や近隣にある教会との協力関係を示してはいるものの、個々の活動とそれらの病院や教会が持つ活動の理念がどのように共有されているのかにはあまり注意を払われていない。つまり、その理念・宗教性の抽出に当って、「キリスト教」という大枠はあるもののどこまでも個々人の宗教観や臨床的な体験が重視されている。こうした分析では、個々の病院チャプレンと教会は同一平面上にある互恵関係として捉えられており、両者のつながりは「信仰的サポート」の受け渡しとして示されている[9]。

他方で、「憩の家」にとっては、それが聖地「ぢば」に近接して設立されていることが決定的に重要であり、また、事情部の活動の理念は講師の個人的な見解に由来するというより「憩の家」それ自体に据えられている。つまり、事情部講師と「憩の家」や「ぢば」の関係性は平面的なものではなく、事情部⊂「憩の家」⊂「ぢば」という包摂関係にある。「憩の家」にとっては、「憩の家」と講師や患者の関係は、施設・制度と個人という分析レベルの相違に留まらず、「ぢば」―「事情部」―「個人」というセクションの関係性そのものにある種の宗教性が現れ

[9] 柴田・深谷（2011）、81-83 頁。

されているのである。言い換えれば、事情部講師の個々の実践は「憩の家」と「ぢば」という舞台設定そのものに込められた宗教性によって根本的に成り立っているのであって、講師と「ぢば」との間には「信仰的サポート」の受け渡し以上の意味があると考えられる。

参考文献

天理大学おやさと研究所編、『天理教事典第三版』天理教道友社、2018 年。

天理よろづ相談所、『よろづ相談所のあゆみ』、1986 年。

――――「天理よろづ相談所事情部　活動内容」、2013 年。

――――「天理よろづ相談所　事業報告書」（平成 26 年度版）、2014 年。

――――「陽気ぐらしと『憩の家』」第五版、2014 年。

天理教道友社編『陽気ぐらしへの扉―真のたすかり祈って』、2010 年。

打本弘祐「親鸞浄土教におけるスピリチュアルケア理論構築に向けて―ビハーラを手がかりとして―」、 『桃山学院大学社会学論集』 47(1)、2013 年。

――――「医療臨床における僧侶の役割についての一試論」、『印度學佛教學研究』58(1)、2009 年。

窪寺俊之『スピリチュアルケア学序説』、三輪書店、2004 年。

――――『スピリチュアルケア学概説』、三輪書店、2008 年。

柴田実・深谷美枝『病院チャプレンによるスピリチュアルケア―宗教専門職の語りから学ぶ臨床実践』、三輪書店、2011 年。

――――「スピリチュアルケアと援助者の宗教性についての実証的研究」『明治学院大学社会学部付属研究所年報』（42）：43-57、2012 年。

――――「キリスト教系病院チャプレンによるスピリチュアルケア実践」、『明治学院大学社会学部付属研究所年報』（43）：45-54、2013 年。

谷山洋三編『仏教とスピリチュアルケア』、東方出版、2008 年。

谷山洋三『医療者と宗教者のためのスピリチュアルケア―臨床宗教師の視点から』、中外医学社、2016 年。

深谷耕治「天理よろづ相談所「憩の家」の理念と事情部の活動」『宗教と倫理』16 号、2016 年。

森田敬史「ビハーラ僧の実際」『人間福祉学研究』第３巻第１号、2010 年。

キーワード：天理教、「憩の家」事情部、聖地、スピリチュアルケア、宗教的ケア
Key Words：Tenrikyo, Religious Guidance Department in Tenri Hospital, sacred place, spiritual care, religious care.

岡田茂吉の薬毒論
―その宗教的医学的意義の批判的検討―

杉岡　良彦

（和文要旨）

岡田茂吉は、医学革命を目指したが、その主張の中心には「薬は毒である」という薬毒論があった。彼の薬毒論は、薬が体内の清掃作用である病気を停止させるとともに、追加された薬剤が新たな病気を引き起こすとの内容であり、この背後には、病気の真因は霊の曇りであるとの主張があった。岡田は薬物療法を中心とする医学を厳しく批判し、それに代わる治療法として浄霊を確立したとする。彼は科学そのものを否定したわけではなく、人間の霊と体の関係を踏まえ、宗教と医学の新たな関係を構築しようとした。当時の医学はこうした岡田の主張を検証する態度を持たなかったが、現代医学は臨床効果を重視し、患者の権利を尊重する。ところが、岡田が主張したような浄霊の効果を示す質の高い臨床研究は今のところ存在せず、岡田を教祖とする多くの教団の信者は病気になれば薬を飲み医療を受ける。岡田の主張は自然農法をはじめ多岐に及ぶが、その根幹となる主張の検証なくして彼の思想の価値を語ることはできない。

(Summary)

Mokichi Okada, the founder of the church of World Messianity, aimed to effect a medical revolution that would rely on the idea of medicinal toxin (*yakudoku*). This concept asserts that disease is a purification process of both physical and spiritual toxins within our body, and that adding medicine to the body obstructs this process and causes other types of diseases. Okada also believed that cloudiness of the human spirit is the true cause of disease. He severely criticized medicine and proposed the practice of *Johrei* (a specific healing ritual) as an alternative to medicine. He did not deny science itself but hoped to establish a new relationship between religion and medicine. The field of medicine at the time refused to examine his statements scientifically; however, medicine now emphasizes the clinical effects of any therapy and respects the rights of patients. Despite these changes in medicine, high-quality clinical research on *Johrei* has still not

been conducted, and even Okada's believers are now said to be taking medication when sick. In order to rightly judge the value of Okada's many activities, including natural farming and the construction of a museum, it is important to examine his core thesis and research the clinical effects of his medical practices.

はじめに

世界救世教の教祖である岡田茂吉（1882 - 1955）は、『明日の医術』(1932 - 1933)『文明の創造』(1952)『医学革命の書』(1953) などの著書を通じて当時の医学を厳しく批判し、医学を革命するという大胆な目的を掲げたが、その主張の中心には「薬は毒である」という薬毒論があった[1]。現在、岡田茂吉を教祖とする多数の教団があるが、いずれも社会との軋轢を避けるためか、岡田の中心的主張である薬毒論はいつの間にか隅に追いやられたように思われる[2]。しかし岡田の薬毒論は、当時の機械論的還元論的人間観に基づく医学と癒しに無関心な伝統宗教への批判を含むだけではなく、さらに宗教と医学を独自の仕方で架橋あるは一致させようとの野心的意図をもった主張を象徴的に示す概念でもあった。彼の主張は妥当であるのか、そうではないのか。妥当ではないとすれば、それは現代医学のどのような観点から批判できるのだろうか。こうした疑問に答えるためにも、彼の薬毒論をまずはできるだけ詳細に理解する必要がある。小論では岡田の薬毒論の背景となる考えにも言及しつつ、なぜ彼が宗教家でありながら医学の問題を論じたのかについても考察し、医学と宗教を一致させようとした岡田の主張を検討する。そして彼の考えを共有する人々の行動や心理への影響を宗教的および医療倫理的観点からも考察する。

1. 岡田茂吉の薬毒論の概要

1. 1. 薬理学における薬毒概念と岡田茂吉の薬毒論の違い

薬理学において、薬が基本的に毒であることは「常識」といえるかもしれない。例えば抗

---

[1] 本稿の先行研究としては、滝沢（1991)、棚次（2014：211 - 244)、三好（1970）などを挙げることができる。

[2] 岡田の死後（昭和 30 年)、教団はいくつかの団体に分裂した。その根本的な理由の一つが、岡田の薬毒論や医学批判にどの程度忠実であるのかという態度の違いがあると思われる。そして、その態度に影響を与えたのは社会問題を抱え、その存続が危ぶまれた教団の歴史が大きな影響を与えている。教団の社会問題に関しては三好（1970)、町田（1970）を参照。特に前者は岡田の思想を詳細に論じつつ、社会問題を引き起こす傾きを有する岡田の思想の問題点について詳細に論じている。

がん剤は細胞の分裂や増殖に関わる分子の働きを阻害することで、がん細胞の増殖を抑えるが、そのメカニズムは正常細胞にも共通するものであり、正常細胞にもダメージを与えてしまう。最近ではがん細胞に特異的に発現している分子の働きを抑える分子標的治療薬が主流になりつつあるとはいえ、やはり抗がん剤は基本的に細胞毒である。一方で、薬が毒であるというのはその副作用を指して、判断されることもある。例えば、多くの人が使ったことがあるであろう解熱鎮痛剤は、シクロオキシゲナーゼという酵素の働きを阻害することでプロスタグランジンの産生を抑え、熱を下げたり痛みを抑える作用がある。しかし同時に、プロスタグランジンは胃や十二指腸の粘膜を保護する作用を有するため、解熱鎮痛薬により胃潰瘍や十二指腸潰瘍が発生する可能性がある。つまり、薬理学的に治療効果がある物質は同時に目的以外の作用、すなわち副作用を有する。かつ、治療効果のない物質は薬とは呼ばない。よって薬には副作用があることは当然なのである。その効果と副作用のバランスが臨床現場では重要となる。

ところが、岡田の薬毒論はこうした通常の薬理学的基本理念とは全く異なる。岡田は薬そのものが「毒」であるという［浄霊（上）：95］[3]。なぜ薬が毒であるのか、彼はその理由を二つ挙げる。第一の理由を理解するには、岡田独自の病理論に関する考えを概観する必要がある。彼は、病気とは本来体内にあってはならない毒素[4]の排泄作用であると考える［著述篇 10：139］。そしてその毒素排除の際には苦痛が伴う。医学は病気の際のこの苦痛停止を治療であると誤解したのだと岡田は指摘する［同：129］。この点に関して、岡田は感冒を例に取り上げる［同：140 - 141］。風邪によって、熱が出ること、鼻汁が出ること、喀痰が出ることなどはすべて体内毒素の排除作用なのであり、解熱剤をはじめとする種々の薬剤はその浄化を止めてしまうと考えられている。本来、病気であると人々が考えていたものは毒素排泄のための「浄化作用」であり、生体にとって不可欠な生理作用、清浄作用であるにも関わらず、薬は人間の健康維持に必要な浄化を停止させ、毒素排除作用を止めるがゆえに「毒」なのであると彼は主張する［浄霊（上）：95］（理由 1）。

薬が毒であるもう一つの理由は、治療のために用いる薬そのものが浄化を停止させるだけではなく、身体に新たな毒素を加えることになり、その毒素が将来新しい病気を引き起こ

[3] 本稿において、岡田の文献は『天国の礎　宗教（上）』を『宗教（上）』のように略して表記する。それぞれの省略表記は〈文献〉を参照。
[4] 岡田のいう「毒素」とは、体内で病気の原因となる物質（毒物）である。これには、親から受け継いだ薬毒（先天性毒素）と生まれてから体内へ入れた薬毒（後天的毒素）があるとする［著述篇 11：11］。

すからだと主張する［同：96］（理由 2）。

これが岡田の薬毒論の基本的な二つの主張である。このため、治療のために薬を使用することは根本的に間違いであるとされる[5]。しかし、より理解困難であるのは上記の（理由 2）である。なぜ薬を飲むことが毒素追加となるのか。この点を理解するためには岡田の人間観や治療論に言及する必要がある。

1.2. 薬毒論とその背景にある人間観・病理論・治療論

岡田によれば、人間は目に見えない霊と目に見える体から成り立ち、この霊が体を支配するとの人間観をもっていた。この霊と体の関係を岡田は「霊主体従の法則」と名づけた［浄霊（上）：124］。ここで岡田が霊と呼ぶものは、肉体と同じ形をした目に見えない「無色透明一種のエーテル体」［著述篇 11：214］であるという。彼は、「霊の中心に心があり心の中心に魂がある」［著述篇 10：183］と述べ、霊を三重構造でとらえていた。

さて、岡田は病気を「体内毒素の排除作用」と考えるが、この毒素は二つの経路から生じるとの病理論を展開する。一つは、霊的経路であり、もう一つは体的経路である。前者は、人間の悪に属する想念、言葉、行動などが――ちょうど青空に生じた雲のように――人間の（本来は純粋な）「霊」を「曇らせる」のだとする［浄霊（上）：152‐155、180‐183］。そしてこの「霊の曇り」が霊主体従の法則により体に「移写」して血液を濁らせる、つまり「濁血」となる。そしてこの濁血の毒素が体内の一部に固結するのだという。一方、毒素発生の体的経路は薬剤である。薬剤は血中に入り血を濁らせるだけではなく[6]、この濁血が霊に移写して霊を曇らせる。岡田は、霊が主で体がそれに従う関係を霊主体従と呼んだが、それに対し、体が霊に影響を与える関係を「霊体一致」と呼ぶ［同：131］。このように、岡田にとって、病気の究極の原因は「霊の曇り」なのである。そして、この霊の曇りを解消しない限り、病気は根本的に治らない。医学は薬剤によって病気という浄化作用の働きを一時的に「止める」だけであり、さらに治療のために追加された薬剤そのものが、霊体一致の法則により、新たな霊の曇りとなるのだという。したがって、病気の究極の原因である霊の曇

[5] 生前、岡田は薬剤を飲むことを厳しく禁じていた。例えば、当時の文芸春秋誌の近藤利弥が、「子供様方の御家庭では、病気のときなど医者にかかるというようなことはありませんか」と質問したのに対し、岡田は「絶対に医者にはゆきません。もし、薬を服んだら親子の縁を切るでしょう」［宗教（上）：355］と答えている。

[6] 本来血液中には――ホルモン製剤などを除き――薬剤成分はないが、そのような不純物が血中に入ることを岡田は「血が濁る」と表現している。

りを解消することこそが真の治療法となると考える。

ところで、岡田は単に薬毒論を通して医学を批判しただけではなく、それに代わる治療法を発見したと主張した。岡田が考案したとされる「浄霊」という方法は、手のひらから「火素」を主とする光を照射することで、「霊の曇り」を解消し、病気を治すのだとする。火素はこの世界を構成する基本元素の一つであり、霊の曇りを溶解し、焼き尽くす働きをするという。そして、この手のひらから出る光は、岡田の腹中にあるとされる光の玉[7]から信者が首からかける「お守り」に伝わり、治病力を発揮するのだと彼は考えていた［同：128］。このように、彼の医学批判は、医学における治療法の中心となっている薬物療法に向けられており、その根拠が独自の「薬毒論」である。薬は毒素排除作用を停止させ、さらに霊を曇らせる。そして、病気の真の治療法はこの霊の曇りを解消することであり、これが薬物療法に代わる新たな治療法としての「浄霊」であると考えていた。

1.3. 薬毒論の背景にある歴史観

岡田の薬毒論の背景には、一種の歴史観がある。岡田はかつて大本の信者であったが、彼は大本の「夜昼転換」という歴史観を踏まえる［浄霊（上）：160‐162］。つまり、これまでの世界は悪が支配する夜の世界であったがこれからは善が支配する昼の時代になるのだと考えていた。そして、この昼の時代になると「火素」が増えるという［同：115］。先に、医学は薬剤によって浄化を停止させるとの岡田の考えを紹介したが、彼はこのような医学の方法を「固め療法」であると批判した［著述篇 10：190］。しかし、夜の世界から昼の世界になるにつれて、火素が増量し、薬剤による「固め療法」が不可能になってくるのだという。なぜなら、火素増量により体内の毒素がますます溶解（浄化促進）するためであり、一方で、この昼の世界の到来、言い換えれば火素増量により、浄霊の力はますます威力を発揮すると主張する［宗教（上）：132］。例えば岡田は、昭和 28 年に次のような発言をしている。「浄化がだんだん強くなってきますと、そう長いことはありませんが、二、三年ぐらいが精々です。それから先は［病人が］べらぼうに増えてくるのです。（中略）医者がちょっと手を付けるとコロット死んでしまうというような時代が来ると、それから慌てだすのです。本当に医学の間違いがわかるのはそれからです」（［講話篇 11：204］、括弧は引用者による）。

つまり、薬は毒であり、もはや今後は薬での治療は不可能となるのだとする岡田の主張の

[7] 当初この光の玉の本源は「観世音菩薩」であるとしていたが、その後「主神」に変化した。［浄霊（上）：128］および［著述篇 11：483］を参照。

背景には、こうした夜昼転換という歴史観があった。

1.4. 陰謀論と文明論――薬毒論の射程――

岡田の薬毒論は、単なる医学理論の枠をはるかに超えた広がりをもつ。その代表的なものが、陰謀論と文明論であろう。岡田は、医学をつくったのはユダヤ人であり、その背景には毒である薬によって人間を弱体化させ、世界を支配しようとする力が働いているのだと考えていた［講話篇 4：514 - 516］。彼はある信者が「ユダヤ人は現在も薬を飲んでいないのか」と質問したのに対し、「そうでしょう」と肯定的に回答している［講話篇 6：252］。さらに、薬剤による霊の曇りは、人間の不快感を増強させ、種々の犯罪や争いの原因となるとする［著述篇 10：128］。つまり、薬は悪の原因となるとともに、岡田によれば霊の曇りを生じさせることで不幸の原因ともなるという［著述篇 11：375］。

しかし、その一方で、薬の使用は神が許されたものであるとの見方を示す。それは薬によって人間の体力が低下したが、この体力低下を補うため、人間は汽車や自動車などの乗り物をはじめとする様々な技術を発明した。さらに薬剤による不快感の結果としての戦争もまた、大局的な視野からみれば、科学技術の発達を促し、人間の文明を発展させてきたのだと主張する［著述篇 10：127-131］。

薬剤そして医学は、岡田にとって本質的に「悪」なのである。それは本来体内から排除すべき毒素を出さないようにし、さらに毒素を追加させ、結果的に人間の健康を悪化させる。その背後には、人間を弱体化させようとする悪の力が働いているのだと考えていた。さらに薬剤による不快感が争いと不幸を生む。このように岡田の薬毒論の射程は極めて広範囲に及ぶ。そしてこのことが、なぜ岡田が強く薬毒を強調したのかの根拠ともなっている。その一方で、善悪を支配する神は、その悪の力によって、文明を発達させてきたのだとも述べている。しかし、このような悪の支配する夜の時代は終わりをつげ、これからは善の力が支配し、健康が取り戻される昼の世界が到来するのだとの希望と自らがメシアとして新しい世界を作るとの使命感を岡田は強くもっていた［宗教（上）：25 - 28］。

以上、岡田の薬毒論を要約するとともにその背景にある人間観、病理論、治療論、歴史観、陰謀論についても概観した。

2. 岡田茂吉における「宗教と医学」

かつて無神論者であった岡田は、自らの病気や妻を亡くすなどの様々な不幸を通じて神

の存在を認め大本信者となり、さらに自らに特別の使命があるとの自覚から新たな宗教を設立した。宗教家の岡田が、なぜ医療問題に何よりも力を入れるのか。その理由は人々の不幸の原因を「病気・貧乏・争い」いわゆる「病貧争」と考え、その三つの要因のうち、「病」こそが不幸の根本的原因であると彼が考えたからであった［浄霊（下）：13］。よって、宗教の目的が不幸な人々を幸せに導くことであるとすれば、病気問題の解決は宗教者である岡田にとっても最優先課題となるのである。さらに、伝統宗教はこうした病を治す力、「現当利益」をもたらす力が不足していたのだと批判した［宗教（上）：233］。その一方で、それはこれまで霊界が夜の時代であり、火素を主とする病気治癒力の効果が十分発揮されなかったためであるとしている［同：116］。

科学に関してそれほど関心を払わない宗教家も少なくない中で、医学革命を企図していた岡田にとって、宗教と医学あるいは宗教と科学の問題は重要な課題であった。岡田は当時の医学と薬物療法を徹底的に批判したが[8]、科学そのものを否定していたわけではなかった。むしろ、科学技術により人間の生活が進歩することを積極的に評価していた［著述篇 10：238］。では、なぜ科学の価値を認める岡田がそれほど医学――それは科学の一分野である――を批判したのか。その理由は、科学は本来、物質を対象とする学問であり、生命や霊の問題はその対象外であるはずなのに、医学は霊的存在である人間をあくまでも物質的な観点から理解し、治療しようとする「唯物医学」であると考えるからである。そして、新しい医学は霊を主とするものであるべきだと主張し、岡田は自らの浄霊法を、「霊的医術」とも呼んだ［浄霊（下）：160 - 162］。

こうした岡田の薬毒論を中心とする医学論と実践の展開を、医学と宗教を架橋あるは新たな文脈で一致させようとの野心的試みであったと理解できるかもしれない。つまり薬剤や悪の心・言・行によって「霊の曇り」が生じるとし、病気を治すという医学の目的を、浄霊という神の力を取りつぐ方法を介して実現させると考えたのである。これは新たな病理論と治療法を備えた霊的医学の誕生であり、苦しみから人々を救うという宗教と医学の共通の目的がこの現実の世界において実現あるいは一致することを意味していたといえよう。この岡田による「霊の曇り」という概念は、これまでの宗教で概念的に理解されていた罪と病気の問題へのユニークな解釈を示しているといえる。思い、言葉、行い、怠りによって罪

[8] 例えば岡田は、ラジオ東京アナウンサー真山照政らとの対話の中で、真山が「そうすると、救世教は医学排斥論というわけですね」と質問したのに対し、岡田は「ではなく、もっと強い絶対廃止論です。医学が無くなったら、人間はどのくらい幸福になるか分からないです」と明確に答えている［宗教（上）：382］。

を犯すことは、岡田によれば、霊の曇りという霊的な変化をもたらし、この霊の曇りが霊主体従の法則により体に移写することで濁血となり、病気の原因を作ることになるとされる。神の使命をこの世界で遂行するためにも健康は人間にとって必要であり、そのためには、常に正しい思い、美しい言葉、正しい行いによって、霊の曇りを作らないことが信仰者として要請される。こうした内容からは、島薗の表現を借りれば、岡田は「知的思想型」の宗教を設立したといえよう[9]。

3. 医学の三つの変化と科学的証明に対する岡田の態度

3.1. 医学の三つの変化

岡田が生きていた時代、医師の権力は絶大であり、西洋医学以外の治療法はたとえその効果があったとしても認められない風潮が強かった。しかし、岡田が死去した昭和 30 年以降の過去約 65 年の間に、医学そのものが大きく変化した。こうした医学内部に生じた大きな変化が、現代における岡田の医学論（病気の真因は「霊の曇り」であり、その主な原因は「薬毒」であり、霊の曇りを解消するのは「浄霊」であるとの概念）に決定的ともいえる影響を与える結果となっている。

では、この約 65 年の間に医学の内部でどのような変化が生じたのか。その変化として三点を挙げたい[10]。一点目は人間観に関する問題である。近代医学の発達以降、人間を生物学的観点から理解し、病気を治療しようとする生物医学的見方が支配的であった。しかしその後、生物医学への反省が行われ、「生物心理社会モデル」が提唱された。さらに、現在ではスピリチュアルペインを含む「全人的苦痛」の概念が医療現場に導入されるなど、人間の霊的な側面[11]への配慮も必要とされている。

二点目は、医学の方法論の変化である。近代医学の発達以降、医学の主要な方法論は生化学や分子生物学を中心とする生物学的方法であり、それは生物医学の人間観とも密接に関連していた。しかし、特に 1990 年代前半からの臨床疫学の導入は、根拠に基づく医学

---

[9] 島薗は新宗教を土着創唱型、知的思想型、修養道徳型、それらの中間型に分類している（島薗［1992：67-79］）。その中で、世界救世教についての直接の言及はないが、この教団は知的思想型の特徴を強くもつといえる。ただし、教祖である岡田が神格化されている点では、土着創唱型の特徴も有する。

[10] 医学内に生じた変化に関しては、杉岡（2014）を参照。

[11] もちろん、スピリチュアルペイン（霊的苦痛）での「スピリチュアル（霊的)」が意味するのは、人間固有の領域にかかわる苦痛、例えば病気の意味や、苦しみの意味等とされれており、岡田の意味する「霊」は生体を生かす一種のエネルギーを指している点に注意を要する。

（Evidence-Based Medicine: EBM）という概念をもたらした。このことにより、実験室レベルで効果がある治療法が科学的なのではなく、実際の人を対象とした臨床研究において効果のある治療法こそが科学的であると考えられるようになった。つまり EBM の導入は、医学における「科学的」という概念に決定的な変化をもたらした。三点目は、患者の権利の高まりである。かつて患者は医師の示す診断や治療に従順であることが当然であると考えられていた。いわゆるパターナリズムの関係である。しかし、例えば日本においても 2000 年のエホバの証人の最高裁判決が示したように、現在では患者自身が自ら受ける治療法を決定し、患者が望む医療が受けられるようになりつつある。さらに、いわゆる西洋医学以外の医療も、例えば補完・代替医療として、現代医学の周辺領域においてある程度の地位を確立してきたことも、患者の権利の高まりを反映している。

こうした三つの変化は岡田の医学論に重大な影響を与える。特に決定的であるのは、二点目の変化、つまり EBM の導入である。これにより、浄霊法の臨床効果が科学的に評価されうる時代となったのである。実際に浄霊が「岡田が主張するような効果」を有するものであれば、医学は浄霊を一治療法として受け入れるだろう。さらに、その現実の臨床効果を通じて、われわれは岡田の薬毒論の正しさを知ることになろう。つまり、現代医学は、岡田が生きていた時代とは異なり、人間の生物学的側面のみを医学の対象とするのではなく、さらに西洋医学のみが正しいとの立場をとるのでもなく、多様性を受け入れ、効果が期待される治療法には科学的検証を行おうとする[12]。

3.2. 科学的証明に対する岡田の態度

疑似科学の特徴としてハインズは、「反証不可能性」「検証への消極的態度」「立証責任の転換」の三点を挙げた［ハインズ 1995：3-8］。この点に関して岡田は少なくとも「科学的検証」に対し開かれた態度をもっていたように思わる。たとえば、自らの治療効果と科学的検証に関して以下のように述べている。「その実績においては、現代医学の治癒率に対し、私の医学は数十倍の効果を奏する事で、しかも一時的ではなく根本的に治癒するのである。これは一点の誇張もない事実で、著書の中にも「実験にはいつでも応ずる」旨を書いておいたにかかわらず、当局も専門家も一顧だも与えないので、どうしようもないのである」［著述

[12] 西洋医学以外の治療法の効果などを研究する代表的な機関として米国の National Center for Complementary and Integrative Health (NCCIH)がある。以下のホームページも参照。https://nccih.nih.gov/ （アクセス日 2018 年 9 月 5 日）

篇 7：233]。また、彼は別の小論の中で、医学が科学的な方法で機械と薬剤を利用しても治癒できない病患に対し、「浄霊は機械も薬剤の力も借りないで驚くべき治病効果を発揮する」と指摘したのち、「結果の非である方法がたとえ科学的であっても、実際に役立たないとしたら少なくとも正しい科学ではないという結論になり、右に反し結果が是であるとすれば、それは実際に役立つべき正しい科学という事になろう」［浄霊（下）：43］と述べている。こうした岡田の主張は、ある意味で臨床効果を重視する現在の EBM の概念を先取りしているともいえる。大切なのは、その治療方法ではなく、治療効果なのである。岡田は、「現代医学の治癒率に対し、私の医学は数十倍の効果を奏する」と述べたように、自らの浄霊法に関して絶対的な自信をもっていたようである。そして彼は「実験にはいつでも応ずる」と述べ、医学的検証に対して開かれた態度をもっていた。

だが、岡田の態度は必ずしも一貫していないように思われる。アナウンサーの真山照政らとの対談の中で、真山は岡田に、原爆の後遺症で東大病院に入院している患者に岡田自らが浄霊をしてはどうかと提案した。それに対して岡田は、「私はもっと重要なことがあるから、個人的に救うという、そういうことは勿体ないです。それよりか私はいま、これから何万人を救う人間を作るのです」［宗教（上）：384］と答え、結局その提案を拒否した。確かに岡田がそのような希望を出しても当時の東大病院がそれを許可したか否かは、はなはだ疑問ではある。しかし、東大病院でもし浄霊により苦しむ患者が救われたならば、それは患者にとって朗報であるばかりではなく、浄霊の効果を医学界にも社会にも示すまたとないチャンスになっていただろう。また、東大病院で浄霊を行う意思があることを示すだけでも、心ある人々には、その勇気と浄霊の効果への彼の自信を示す点で、大きな意味をもったのではなかろうか。

4. 薬毒論の現状とその問題点

岡田の死後、薬毒論の現状はどのようになっているのか。これに関しては詳細な調査結果を待たねばならないが、著者のインタビューに応じてくれた岡田を教祖とするいくつかの教団信者によれば、病気になれば薬を飲み、必要なら手術を受け、ほとんどの信者が――もちろん、岡田は人類の救い主であり、岡田の言葉は絶対であると信じ、その信仰のあらわれとして頑なに薬剤を拒否する人も少なからず各教団にいるとはいえ――医療と浄霊を併用している状況であるようだ。一方で、医療倫理的に考えれば、もし岡田の医学論を受け入れ

る患者が毒とされる薬を使わず、浄霊法のみでの治療を望むのであれば、それは患者の責任（自己決定権）において、決して不可能ではない時代となっている[13]。にもかかわらず、信者たちでさえ多くの場合、薬やその他の医学的治療を併用する。この事実は、「現代医学の治癒率に対し、私の医学は数十倍の効果を奏する」との岡田の主張の信憑性を疑わしいものとしてしまっている。また、病人がどんどん増えて医学の限界が明らかになる時期について、岡田は昭和 28 年に「二、三年くらいが精々です」と明言していたが、その主張は彼の死から約 65 年を経た現在においても実現していないと言わざるを得ないだろう。また、岡田は薬を飲まず、浄霊法を実践することで人間は真の健康者となり、長寿に恵まれ「120 歳は普通」と主張していたが［著述篇 10：131］、その信者たちが特に長寿であった、あるいは現在そうであるとの疫学研究は――筆者の知る限り――目にしたことがない。

さらに厳しい現実がある。先に医学の三つの変化を示したが、現在では宗教家が主張したからとの理由で薬毒論や浄霊が頭から非科学的であるとの烙印を押されることはなくなったといえる。たとえ、医学が霊の曇りという概念を直接証明できなくても、例えば（1）浄霊により実際に個々の病気が現代医学の治療法よりもはるかに治癒するのかどうか、あるいは（2）岡田の薬毒論や浄霊法を実践する人々がそれ以外の人々よりも長寿であるかどうかは、すでに科学的に検証可能な時代になっているのである。このことは、浄霊の効果が――岡田が主張するような程度で[14]――認められないとするならば、その前提となる薬毒論や霊の曇りという概念の信頼性も不確かとなることを意味している。これは現代医学の立場から向けられる岡田への根本的な批判である。

そして、病気治療という現当利益を通じて神の存在を見せると論じた岡田の考え［著述篇 10：333 - 334］を受け入れるならば、その現当利益の効果が医学的に明らかにならないことは、神の存在そのものも疑わしいものとしてしまうのではないか。これは岡田を教祖と信じる人々が病気になり、治療に必要な薬を飲まず、浄霊を行うも「現代医学の治癒率に対し、私の医学は数十倍の効果を奏する」との効果を得られない場合、その人は、自らが神から見

[13] 15 歳以上で自己決定能力があり親権者が本人の決定に同意しているならその決定は尊重されるべきであろう（「宗教的輸血拒否に関するガイドライン」2008 年を参照）。2010 年に岡田茂吉を教祖とする新健康教会の信者を両親にもつ生後 7 か月の子供が、医療を受けることなく敗血症で亡くなったが、この裁判では両親の「保護責任者遺棄致死罪」が問われた。

[14] 浄霊が何らかの生理学的（脳波、免疫細胞活性など）変化をもたらすことを報告する研究はいくつもある（Uchida［2012］, Naito［2003］）。しかし、重要なのはその治療効果が岡田が主張するように医学の数十倍の効果があるのか、医学で見放された患者が浄霊で実際に次々治っているのかという点である。浄霊による生理学的変化を示す研究結果が、こうした岡田の主張の正しさを証明することにはならないことに注意を要する。

捨てられたためなのか、あるいは信じていた宗教の教えが間違っているのか、または神がそもそも実在していないのかなどの疑問を抱かざるを得ないであろう。このことは、その人にきわめて深い「スピリチュアルペイン」をもたらすことを意味している。このように、岡田の薬毒論や浄霊の効果を取り巻く現状は厳しい状態に置かれているといわざるを得ない。

5. 薬毒論の意義とその評価

それにもかかわらず、岡田の薬毒論、医学論はある独特の魅力をもっているようにも思われる。以下では四点を指摘したい。一点目は、よい意味での理論的実践的簡素さである。つまり、病気の原因を「肉体的なものか精神的なものか」という二元論ではなく、それらと別の次元、言い換えれば肉体と精神の「中間領域」にある「霊」という領域を新たに定義し、あらゆる病気の原は「霊の曇り」であると一元論的に理解した。薬毒も悪の心言行も、いずれも「霊の曇り」を生じさせ、あらゆる病気の原因となる。よって病気の治療はこの「霊の曇り」を消しさえすればよいとの理論的簡素さが彼の薬毒論、医学論にはある。そこには、現代医学のように疾患一つ一つの原因を突き止め、それに応じた種々の治療法を用いるという煩雑さはない。二点目は強烈な医学批判である。医学もそれが科学である限り常に批判が必要となる。例えば高血圧や脂質異常症の診断基準や治療をめぐる一連の議論[15]を見てもわかるように、医学研究の結果やその解釈も多様である。医学の正しい発展のためには、科学的研究の限界を自覚しながらその研究結果を常に批判的に解釈する必要がある。その意味で、特に宗教との関わりから医学を強く批判した岡田の態度は現在も一定の意味をもつといえる。三点目は、宗教としての観点から、「現当利益」（あるいは現世利益）を軽視する宗教者や宗教学者の態度を厳しく批判し、特に病気の治療効果という現当利益を通して神の実在を知らせることの重要性を繰り返し主張した点である。「現世利益というものが日本にける宗教の展開に基底として、厳然として存在してきている」（日本佛教研究会［1970：はじめに］）と指摘されているように、現当利益と宗教の関係は、医学と宗教の関係をめぐる問題設定と重なり合いながら、これからも重要な研究テーマであり続ける。四点目は、薬が霊を曇らせるという考えにも明らかなように、岡田は基本的価値を「浄化」（浄めること）に置いていたと考えられ、これは神道の「祓」「禊」概念に深く通じるものであり、特に多

[15] 例えば、有名な医学雑誌ブリティッシュ・メディカル・ジャーナルには、高 LDL コレステロール血症が死亡率に関与しない、あるいは逆相関があるとのメタアナリシスに基づく研究結果が発表されている（Uffer［2016］）。

くの日本人にとって親しみやすい価値を有していた点である。

このように、岡田の薬毒論に象徴される医学批判とそれを支える理論や価値を現代において再考することは一定の意義を有すると考えられる。岡田は医学批判だけではなく、自然農法、芸術（美術館建設）、宗教など、幅広い活動を行った。こうした多様な活動にも配慮しながら、彼の思想や活動を今後さまざまな観点から検証する必要があろう。しかしその多様性の一方で、彼の思想の本義はどこにあるのか、そしてその中心的主張の真偽はどのように評価されているのかを、われわれは何よりもまず正しく理解する必要がある。彼は宗教家でもありながら、ある意味で「医療者」でもあった。つまり、このことは病気の治療効果という事実を通じて彼の理論の真偽が検証可能であることを意味しているのだ。そして彼自身が強く検証を求め、その結果に確信をもっていた点は見過ごされてはならない。

謝辞　本研究の一部は JSPS 研究費 15K01513 の助成を受けて行われた。

キーワード：薬毒論、岡田茂吉、霊の曇り、宗教と医療、科学的根拠に基づく医療
Keywords：　medicinal toxin, Mokichi Okada, cloudiness of the human spirit, religion and medicine, evidence- based medicine

〈参考文献〉

『天国の礎　宗教（上)』1993 年　世界救世教いづのめ教団（宗教（上）と略）
『天国の礎　浄霊（上)』1993 年　世界救世教いづのめ教団（浄霊（上）と略）
『天国の礎　浄霊（下)』1993 年　世界救世教いづのめ教団（浄霊（下）と略）
『岡田茂吉全集著述篇第 10 巻』1996 年『岡田茂吉全集』刊行委員会（著述篇 10 と略）
『岡田茂吉全集著述篇第 11 巻』1996 年『岡田茂吉全集』刊行委員会（著述篇 11 と略）
『岡田茂吉全集講和篇第 4 巻』1996 年『岡田茂吉全集』刊行委員会（講和篇 4 と略）
『岡田茂吉全集講和篇第 9 巻』1996 年『岡田茂吉全集』刊行委員会（講和篇 9 と略）
『岡田茂吉全集講和篇第 11 巻』1996 年『岡田茂吉全集』刊行委員会（講和篇 11 と略）
島薗進 1992 年『現代救済宗教論』青弓社
宗教的輸血拒否に関する合同委員会 2008 年「宗教的輸血拒否に関するガイドライン」（例えば日本外科学会のホームページからダウンロード可能である。アクセス日 2018 年 9 月 5 日）
杉岡良彦 2014 年『哲学としての医学概論』春秋社

滝沢克己 1991 年『現代の医療と宗教』創言社

棚次正和 2014 年『超越する実存』春風社

日本佛教研究会篇 1970 年『日本宗教の現世利益』大蔵出版

ハインズ 1995 年『ハインズ博士「超科学」をきる―真の科学とニセの科学をわけるもの』（井山弘幸訳）化学同人

町田勝彦 1970 年『「世界救世教」への告発状』月刊ペン社

三好康之 1970 年『世界救世教の実態―医療拒否とその裏面』（非売品）

Naito A, et al., 2003. Laidlaw TM, Henderson DC, Farahani L, Dwivedi P, Gruzelier JH. The impact of self-hypnosis and Johrei on lymphocyte subpopulations at exam time: a controlled study. *Brain Res Bull*. 62(3):241-53.

Uchida S, et al., 2012. Effect of biofield therapy in the human brain. *J Altern Complement Med*. 18(9):875-9.

Uffe R. et al., 2016. Lack of an association or an inverse association between low-density-lipoprotein cholesterol and mortality in the elderly: a systematic review. *BMJ* Open. Jun 12;6(6):e010401. doi: 10.1136/bmjopen-2015-010401.

親鸞思想と同朋主義の展開

釋　大智

（和文要旨）

本論の目的は近代真宗教学における同朋主義の内実と、そこから導出される親鸞の他者観を明らかにすることである。2011 年の東日本大震災以降、連帯・社会的紐帯・共生などといった人間関係における「横軸のつながり」を意味する言葉は、現代社会を象徴するキーワードとなっている。真宗学においても「御同朋の社会の実現」といった宗派の目標が改めて確認され、真宗倫理や実践論の範疇において「同朋としての連帯」が語られはじめた。しかしながら、こうした言説を支えている同朋主義の理論的背景や、戦時期におけるナショナリズム的連帯といった歴史的な経緯に関しては、いまだ十分な検討がなされていない。

本論では大正後期～昭和前期にかけて活躍した本願寺派僧侶である柘植信秀（1871−1944）に注目した。柘植は近年活況をみせている近代仏教研究においても、あまり取り上げられることがない仏教者だが、同朋主義のひとつの基点となる重要な人物である。本論では、柘植の言説から戦間期の教学にかけて「同朋」の概念がどのように推移したのか考察をおこない、そこで得られた知見を手掛かりに、同朋主義を真宗の他者論として解釈することを試みた。

(Summary)

This paper attempts to clarify the meaning of "*Dobo-ism*" and Shinran's understanding of others in modern Shin Buddhist thought. The disaster of the Great East Japan Earthquake that occurred in 2011 evoked in us an awareness of the importance of "horizontal relationships". In response to this social situation, "solidarity", "social relationship" and "coexistence with others" have become key concepts in contemporary society. It is the same in the Shin Buddhist contex. The term "*Dobo*" is currently used to emphasize Shin Buddhist ethics in relation to this situation. However, not enough consideration is given to the fact that *"Dobo"* was used with a nationalistic meaning in the pre-World War Ⅱ years.

With regard to the historical issues related to *"Dobo"*, this paper focuses on the well-known Shin Buddhist minister, Shinshyu Tsuge (1871-1944) of the late Taisho and early Showa period. Tsuge is not popular as a Buddhist scholar, but he plays an important role from the perspective of *"Dobo-ism"*.

In this paper, I would like to shed light on the pre-war development of the discourse of *"Dobo",* following on from that of Shinshyu Tsuge. According to the basic understanding of this issue, I attempt to discuss "Dobo-ism" as a discourse on the relationship to others in Shin Buddhist Studies.

０．序論――「連帯」をめぐる言説

連帯・社会的紐帯・共生などといった人間関係における「横軸のつながり」を意味する言葉は、今や現代社会を象徴するキーワードとなっている。真宗教団・教学においても「御同朋の社会の実現」といった宗派の目標が改めて確認され[1]、真宗の倫理的基盤や実践論として「同朋主義としての連帯」が語られはじめた。ただその一方で、これまで様々な研究者が指摘しているように、連帯を目指す言説は狂信的なナショナリズムや全体主義へと暴走する危険を孕んでいる。かつての総動員体制はまさに「日本国民の連帯」という語り口によって形成された。

このような「連帯」をめぐる思想状況において、親鸞思想から読み出される「横軸の連帯性（同朋主義）」を問い直す作業は重要であり、それはまた「四海同朋＝八紘為宇」とみなした戦時教学的連帯への反省を含むものとして再考されなければならないだろう。本論では同朋主義のひとつの基点である柘植信秀（一八七一〜一九四四）の言論から、戦時期の同朋主義までの展開を把捉する。そして、そこから得られた知見を手がかりに、「同朋」という概念を真宗の他者観として解釈することを試みたい。昨今の真宗領域にみられる「つながりの言説」は、柘植たちによって構築される理論的基盤と、戦時期におけるナショナリズム的連帯という大きな挫折のうえに成り立っているが、このような経緯が十分に検討されているとは言い難い。歴史的な展開を把捉することなしに、現代における同朋主義を考えることはできないのである。本論は教学史的な記述であると同時に、真宗における「他者とのつながり」を新たに語りなおす作業にもなると推察される。

１.同朋主義の背景

１−１.親鸞における「同朋」の用例

本論では柘植信秀から戦時期にかけての同朋主義の把捉が主な論点となるが、その前に基礎となる親鸞自身の「同朋」の用例を確認しておかなければならない。そもそも親鸞著述において「同朋」という語が使用されるのは『末燈鈔』第十九通のみである。そこでは「とも同朋にもねんごろにこころのおは

[1]「本願寺新報」二〇一五年一月十六日（金）号外、『浄土真宗本願寺派宗制』（一九四六年九月十一日発布、一九四七年四月一日施行）参照。

しましあはばこそ[2]」とあり、専修念仏に生きるものの平等性・連帯性が述べられ、また「奥群におはします同朋の御なか[3]」や「明法御房の往生のことをききながら、あとをおろかにせんひとびとは、その同朋にあらず候ふべし[4]」というように、心を同じくした念仏者の共同体を指して同朋という語が使用されている。

親鸞自身の「同朋」の用例がわずかであるため、その思想的な意義について触れられることは少ない。しかし「御同朋御同行」といった言葉は差別問題と関連して、真宗の平等精神として積極的に語られてきた歴史がある。先行研究においても水平社運動や同朋会運動といった歴史的な出来事に即した研究が目立つが[5]、本論で扱う柘植信秀がまさしくそうであったように、筆者も差別問題における同朋運動に関しては一定の距離をとり、同朋という概念の思想的な内容について検討を行う。

そうした研究状況のなかで、松野純孝は親鸞と同時代の同朋思想を補助線として、『歎異抄』にあらわれる同朋思想の特徴を論じている[6]。松野は「一切の有情はみなもつて世々生々の父母・兄弟なり」という言葉から、念仏者だけでなく全ての衆生が連帯する同朋観を親鸞から看取している。同朋という語に限らず、一切衆生が阿弥陀仏の救いの対象として平等性を有しているという視点は、親鸞著述にも頻出される[7]。「同朋」という語は狭義においては念仏者の平等性を意味するが、広義における親鸞の同朋思想には、念仏者に限らず一切衆生にまで敷衍された「横軸の連帯性」が読み込めるのである。

1−2．柘植信秀という人物

近年活況をみせている近代仏教研究においても、その思想や実践運動の特殊性とは相応せず、柘植信秀はほとんど取り上げられることがない仏教者である。柘植信秀［号・秋畝］は浄土真宗本願寺派築地常栄寺の僧侶であり、宗派改革を目指した組織「猶興会」及び同朋主義を理念とする信仰共同体「真宗同朋教会」の創立者でもある。最終的には大谷光瑞に法主引退を迫るなどして、一九一三年に僧籍を剥奪されるに至っている。

同朋主義は一九二二年に発足する水平社の運動にともなって、政治的色彩を濃くしながら大きな展開をみせるが、柘植はそうした融和運動とは一定の距離を保っている。柘植の同朋主義は、あくまで親鸞

---

[2] 『真宗聖典全書』二、八〇九頁
[3] 『真宗聖典全書』二、八〇九頁
[4] 『真宗聖典全書』二、八二五頁
[5] 水島見一『大谷派なる宗教的精神 ： 真宗同朋会運動の源流』真宗大谷派宗務所出版部、二〇〇七など
[6] 松野純孝「親鸞における四海同朋思想の形成」(『眞宗研究』六、一九六一)
[7] 例えば『浄土和讃』「諸経讃」の「平等心をうるときを／一子地となづけたり／一子地は仏性なり／安養にいたりてさとるべし」と、それに付された「三がいのしゅじゃうをわがひとりごとおもふことをうるを、ゐちしぢといふなり」というの左訓からも、仏・菩薩の観点から一切衆生の平等性が説かれている。

思想に内在する教義的なテーマとして読み出されるのである。「同朋」という概念が政治的問題としてではなく、教義の問題として主題化されるという点で、柘植は同朋主義のひとつの画期ということができるだろう。

柘植に関する先行研究としては、山崎龍明が水平運動という視点から論じたものや[8]、福嶋寛隆や栗田英彦による教団改革運動の研究などが挙げられる[9]。近代仏教史研究の一環として柘植の歴史的動向に関する報告も確認できるが[10]、およそ柘植に関する先行研究はこれで全てといってよい。そして数少ないこれらの研究は、そのほとんどが歴史学的立場からの考察となっている。そこでこれまで注目されることのなかった柘植の思想構造に焦点をあてて分析をすすめたい。

1−3．近代真宗教学の性質と時代思潮

柘植の思想は常に「時代」あるいは「社会」との対峙のなかで展開されてきた。一八七一年に誕生した柘植は、一八九〇年頃から仏教系雑誌への寄稿をはじめ、一九一一年の「猶興会（本願寺派教団改革運動団体）」設立を契機としてさらに活発に議論や運動を開始している。つまり、明治維新後の近代化で揺れ動く真宗教団・教学を目の当たりにした柘植は、それに誘発されるようにして自身の思想を構築していったのである。教団改革運動の旗手として知られる柘植は、その実践内容や背景が注目されるが、柘植の思想的特徴を浮き彫りにするためには、柘植が近代真宗教学に対してどのような距離感をとっていたのかを確認しなければならない。

末木文美士によると、近代真宗教学の特徴は「個人主義・現実主義」にあると指摘している[11]。柘植も「現実を肯定し、理知を尊重し、自我を主張し、個性を創造し、因習を打破し、妄従を排斥し、経験を重んじ、実証を尊び、而て個人的自我を突張らふとする」のが現代人の思想潮流であると総括している[12]。新仏教同志会と関係が深かった柘植は、このような時代思潮が教学、特に精神主義を主張する大谷派の教学に影響を与えていたことを敏感に感じ取っていた。

宗教が時代の力に翻弄され、流転せしめられて居る。真宗教義の主観的傾向の如きも、それがため

---

[8] 山崎龍明「柘植信秀の真宗論」（『印度學佛教學研究』第五十一巻第二号、二〇〇三）、「柘植信秀『新時代の親鸞教』覚え書」（『武蔵野女子大学仏教文化研究所紀要』第十一号、一九九五）

[9] 福嶋寛隆「「新仏教」運動と教団改革」（千葉乗隆，幡谷明編『日本仏教宗史論集』第六巻、吉川弘文館、一九八五、所収）栗田英彦「大正初期浄土真宗本願寺派における教団改革と信仰運動」（『アジア遊学』一五六号、二〇一二）。

[10] 吉永進一（共同研究）「近代日本における知識人宗教運動の言説空間　―『新佛教』の思想史・文化史的研究 」科学研究費補助金基盤研究B、二〇〇八～二〇一一）、

[11] 末木文美士『親鸞―主上臣下、法に背く―』ミネルヴァ書房、二〇一六、参照

[12] 柘植信秀『親鸞讃仰』京文社、一九二二、四頁

であり、親鸞上人讃仰の変遷推移の如きも、亦その力である。[13]

柘植は「現実肯定」や「個人的自我の強調」として親鸞思想を解釈する態度に異議申し立てを行う。「上人の根本的思想」は「これらの主張する思想と殆ど正反対」であるとして、親鸞の思想的特徴を「未来主義」「同朋主義」に求めていった。もちろん、柘植の同朋主義という立場は、精神主義に基づく教学理解への批判だけなく、明治〜大正前期における本願寺教団・教学の権力構造にも向けられている[14]。

柘植の思想は本願寺教団・教学がもっていた強固な教権への対抗として、さらには精神主義に代表される現実主義・個人主義の克服を目的として醸成されたのであった。そしてその思想基盤は、一九二〇年代の執筆活動のなかで「未来主義」と「同朋主義」という真宗理解へと結実していく。

２．柘植信秀の思想と実践――一九二〇年代の言論から

２-1．未来主義の真宗――理想・自覚・調和

柘植は、大正期において真宗に向けられた批判を振り返りながら「(真宗の教義は現実問題に積極的に関わらないという点において) 近代思想と調和しない未来主義であり、往生思想であると非難するものもあるが……さうだ、真宗はいはれる通り、未来主義であつて、しかも最も大なる未来主義であるといへる[15]」と述べている。柘植がいう「最も大なる未来主義」という宣言は、近代思想から与えられた批難に対する諦めや開き直りではない。むしろ真宗が「未来主義」ゆえに、現実社会に対して批判の契機を持ちうることを指摘している。

柘植の未来主義の特徴は①理想、②自覚、③調和という三つの概念を特徴としている。第一に「理想」ということに関して、

> 真宗の未来主義―理想を仏の世界にかけるといふ意味は、生命の向上であり、理想への躍進であり、真の世界、善の世界、美の世界に進趣すべく、仮の世界、偽の世界、醜の世界と戦ひつつ努力する生命の戦闘であらねばならぬ。[16]

と述べており、「未来主義」の意味を「理想を仏の世界にかける」ことだと説明している。たしかに真宗の往生思想は、仏・菩薩を理想的な存在として、浄土を理想的な環境として設定していると言えるだろう。そして、そのような「理想」が現実を照射することによって、「世界と戦ひつつ努力する生命」が養

---

[13] 柘植信秀『親鸞讃仰』一三頁

[14] 「唯上人の肉の血がその子孫の身体に流れて居るといふ一ツの誇から、自から宗門の統領と称へ、大法主といひ、大善知識と呼ばしめ、大師匠と称し、そふして門末や信徒は、みな弟子である、輩下である、といつた倨傲の態度を構へて居る、……何んとした浅間敷いことだらふ」(柘植信秀『親鸞讃仰』一二七〜一二八頁)

[15] 柘植信秀『新時代の親鸞教』京文社、一九二六、一四五頁、括弧内筆者

[16] 柘植信秀『新時代の親鸞教』一四五〜一四六頁

われるという。未来に見出された理想は、人間の生きる力を賦活する。「(宗教の本質は) 人間の死の安慰でなく、生の要求そのもの[17]」だと柘植は言っているが、浄土真宗は「最も大なる未来主義」であるがゆえに、人間に「生への要求」を供給しつづけるものとして位置付けられたのである。

そして第二点が「自覚」である。柘植は徹底して「現実は火宅無常の世界であり、人間は罪悪深重の存在である」と主張している[18]。もちろんこのような認識は宗学の基本線でもあり、柘植の理解が特別というわけではない。しかし、柘植が世界や人間の虚妄性に対して、非常に自覚的であった点は重要である。親鸞の思想的特徴のひとつは「罪悪性の自覚（自己否定)」である。それゆえに真宗教学は実践性に欠けるという指摘もなされてきたが、やはり親鸞思想から「罪悪性の自覚」を漂白することはできない。理想への邁進を語りながら、どこまでいっても不完全な自己・不完全な社会という現実認識に立つところが柘植の思想の特徴であり、親鸞思想を深く理解しようしとしていたことの証左でもあろう。

第三点の「調和」は、「理想への向上」と「罪悪性の自覚」という、一見相反する両者の関係性を「真俗一諦論」の立場から説明するものである。

> 真宗に於ける真諦とは教義及び信仰の方面をいひ、俗諦とは、我れらの外的生活すなはち現実生活の規範に名づけたものである。……しかもこの内外の両面は二にして而して一なるものであつて、決して局分すべきものではないのである。……古来から二諦相依といひ、または二諦相資ともいつて、これを車の両輪の如く、鳥の双翼の如くにたとへられて居る。しかし、自分はこれを一諦一元と見なければ、真宗の信仰は生活に即しないことになり、我れらの現実から超絶したことになつて、俗諦生活と真諦生活との一致を欠くことになると考へる。[19]

「車の両輪」「鳥の双翼」といった比喩による二諦相資の真俗二諦論は、はやくは存覚『破邪顕正鈔』にみられ、近世以降の宗学においても頻繁に使用される[20]。このような理解に対して、柘植は「一諦一元」という立場を主張する。これまでの考察を踏まえると、柘植は「真諦＝理想」「俗諦＝虚妄」として理解

---

[17] 柘植信秀『新時代の親鸞教』十二頁、括弧内筆者

[18] 「凡夫自身の不真実から成立した、この世界の現実の世界は、心然的にまた仮であり、偽でありて、真実の世界でないといふのが真宗の味方である」『親鸞讃仰』一四四頁

[19] 柘植信秀『新時代の親鸞教』二三二〜二三三頁

[20] 存覚『破邪顕正鈔』「仏法・王法は一双の法なり。とりのふたつのつばさのごとし、くるまのふたつの輪のごとし、ひとつかけても不可なり」(『真宗聖典全書』四、　六〇一頁)、慧琳『教行信証文類六要鈔補』「仁王法王互に顕して鳥の双翼の如し。真諦の言は法王に係り、俗諦の言は仁王に係る。真俗逓に因て車の両輪の如し」(『真宗全書』三七、二三九頁)、僧鎔『本典一滴録』「修心の教を真諦と曰ひ、治身の訓を俗諦と曰ふ。仏法、王法相資くること猶し車の両輪の如く、猶し鳥の双翼の如し」(『真宗叢書』八、三七〇頁)。ただ、大正期以降に真俗二諦論は米騒動や融和政策と連動しながら多様化をみせはじめる。そこでは単純に真諦と俗諦を相資するものとして区別するだけでなく、真諦偏重批判や俗諦の強調が宗学以外の領域からも指摘されるようになる。つまり柘植が意識していた真俗二諦論が「通説」として共有されていたわけではないことは注意しなければならない。こうした真俗二諦論の動向については、佐々木政文「大正期融和政策における宗教活用論の成立―信仰による国民統合と浄土真宗―」(『日本歴史』八三二号、二〇一七）に詳しい。

していたということができる。理想に生きる姿勢と、現実の虚妄性を認識する態度という「両個の思ひ」は、「矛盾し、衝突し、杆格するのでなく、……そこに本願による理想と現実との調和的生活が成立する」というのである[21]。

真諦に見出される理想が現実を照射し、俗諦の虚妄性が浮かびあがる。それは真宗が批判的に「未来主義」といわれる場合のような、現実への諦念を意味しているのではない。真俗一諦というように、「俗諦生活と真諦生活との一致」によって、「真諦門の厳正たる立場」から行われる現実社会への批判・是正といった「積極的態度」が目指されなければならないのである[22]。たしかに俗諦はその虚妄性ゆえに理想を完全に実現することはできない。理想の実現は常に「未完」である。しかし、真諦という理想は「到達し得ない目指すべき世界」を示すことによって、その絶対的な「未来性」が絶えず我々の生を躍動させるのである。柘植の未来主義は真諦に基準を置く「真俗一諦論」に支えられることによって、「理想と現実との調和」が永続的に要求されるものであった。柘植の未来主義は「現実問題に対する思考の停止」を招くものではなく、「現実を理想化するための不断の運動」を基調とした思想だったのである。

2−2．同朋主義の理論構造

一九二二年の『親鸞讃仰』にみられる柘植の同朋主義は、「縦軸の人間関係」が徹底して否定される。「親鸞上人が実際に師弟平等の新しい生活形式を創造したことは、当時の所謂人師階級に、いかに大いなる脅威であつたらう[23]」として、親鸞の革新性を師弟関係から「一味平等」の世界を立ち上げた点に求めている。またこのような革新は、先達への批判をもって行われたのではなく、「師の尊い位を以て自から居らないといふ謙仰卑下の心[24]」による、親鸞の実践をもって示されたことが重要視される。そして『歎異抄』第六条の「専修念仏のともがらの、わが弟子、人の弟子という相論の候ふらんこと、もつてのほかの子細なり。親鸞は弟子一人(いちにん)ももたず候ふ[25]」という宣言こそ「上人の師弟平等主義、御同朋主義[26]」だと柘植はいう。

このような発言からもわかるように、「師弟平等主義、御同朋主義」という立場が厳しい教団批判と実践を可能にしたのである。他方で、この時点においては「親鸞上人が曇鸞大師の「同一に念仏して別の

---

[21] 柘植信秀『親鸞讃仰』二七五〜二七六頁
[22] 「進んでは王法を批判し、国家を批判し、思想を批判してそれらを導指し啓発することが王法為本の主義であり、積極的態度でなければならない、いひかへれば真諦門の厳正たる立場から、これを批判し、是正することが王法為本の教旨であらねばならぬでないか。」（柘植信秀『新時代の親鸞教』二四〇頁）
[23] 柘植信秀『親鸞讃仰』一二三頁
[24] 柘植信秀『親鸞讃仰』一二三頁
[25] 『真宗聖典全書』二、一〇五七頁
[26] 柘植信秀『親鸞讃仰』一二六頁

道なきが前に四海の中皆兄弟なり」といつた言葉を引用したのは、四海同胞相愛の意味ではなく、四海中の念仏する人のみが同朋であり、兄弟であるから、せめて親しみ深く愛し合ふといふ狭い意味であつたのだ[27]」として、同朋の範疇を念仏者に限定して理解していることもうかがえる。

以上のように『親鸞讃仰』における同朋主義では、教団批判を中心とした縦軸関係の否定に重心が置かれていた。それから四年後に出版された一九二六年の『新時代の親鸞教』では、より普遍的な「平等性」という観点が重視されていく。

> 自由と平等とは、理想世界の標語であって、欠陥の多い、偽悪醜に満ちた私共の人生には、其完成は実に期しがたい。寧ろ偽悪醜や、欠陥が偽らざる人間界の姿でないか。しかし、その人間相のままで、是でも非押し通すが可いとか偽らざる裸態の生活が善いといふ事ではないのだ。[28]

浄土真宗の信念とは「平等主義を基本とする」と柘植はいう[29]。このような自由や平等に関する言説は、先の理想と現実をめぐる未来主義の真宗観とぴったりと重なることがわかるだろう。柘植の同朋主義は未来主義と裏表である。「理想世界における平等」という指針は、人間界の「偽悪醜」や「欠陥」を常に暴露する。しかし、そうした現実に開き直り「裸態の生活」を送ることを良しとするのでもない。「不完全の自覚とは不完全を肯定するのでなく、否定しつつ生活をして向上せしむる謂ひ[30]」と柘植は述べるが、「理想的な平等」は「実現しえない現実に対する内省」と「目指すべき世界への向上」を我々に差し向ける。柘植の同朋主義は、『新時代の親鸞教』にいたって未来主義と重ね合わされ、普遍的な平等を実現するために「内省」と「向上」という動的な二つのベクトルを示すようになる。さらに『親鸞讃仰』でみられたような「同朋＝念仏者」という解釈は、「真宗宗学の上」における「せまい教権主義」であり、将来の真宗者は「世界同朋主義にまで進展すべき」であるとして、その同朋理解を大きく展開させていった点は注目すべきであろう[31]。

親鸞の実践や思想から読み出された柘植の同朋主義は、「師弟的な縦軸の関係」から「平等主義としての横軸のつながりへ」というテーゼとして読むことができる。そして『親鸞讃仰』から『新時代の親鸞教』にかけて、同朋主義とは「同朋」と「同朋でないもの」を切り分けるための参照項としてではなく、「一切衆生の平等性」を実際化するための不断の運動をもたらすものとして展開されていった。ただ、その一方で、柘植の同朋主義が純粋に親鸞思想だけによって構築されたわけではなく、帝国主義的な側

---

[27] 『親鸞讃仰』一四九頁
[28] 柘植信秀『新時代の親鸞教』三三頁
[29] 柘植は「仏の大悲のまへには貴賤貧富を選ばざる平等一体の救済なるが故に、人は皆仏の子」であり、「一如同根の根底」を有しているため、一切衆生はみな等しい存在であるという全人類的な平等観を親鸞思想から看取している。（柘植信秀『新時代の親鸞教』参照）
[30] 柘植信秀『新時代の親鸞教』二七八頁
[31] 柘植信秀『新時代の親鸞教』五三頁

面を持ち合わせていたことも重要である[32]。同朋主義と国体思想の距離は、戦時教学の同朋論において加速度的に縮められていく。

３．戦時期におけるナショナリズム的連帯への変奏

本章では柘植以降、戦時期（一九三〇年代後半～一九四〇年代前半）において同朋主義がどのように展開したのかを概観する。

戦時教学指導本部より刊行された普賢大円の『皇国宗教としての浄土真宗』は「わが国の宗教は皇国の道に則り各々立教の本義にもとづき国民を教化しもつて皇運を扶翼し皇国無窮の発展に貢献するをその本旨とすべきは勿論である」という一文よりはじまり、十二の項目別に真宗教義と「日本的性格」が重ね合わされている[33]。そのなかでも「四海同朋―八紘為宇」の部分を検討していく。普賢は『正像末和讃』の「浄土の大菩提心は／願作仏心をすすめしむ／すなはち願作仏心を／度衆生心となづけたり」の左訓である「よろずのしゆしやうほとけになさんとなり」に四海同朋の意識を読み込み、「同朋意識に生くるものは、単に信仰の方面のみにかぎらず、社会の生活に於いても広く慈悲の行に生くべき[34]」であるとして、同朋主義の実践性を語っている。

同朋主義を実践の領域で捉える見方は、一見柘植の同朋主義と相似しているかのようだが、その実践が指し示す内容において大きく異なっている。前述したように、柘植がいう同朋主義は時には王法・国家を批判することを辞さないという立場であった。しかし、普賢らにおいては仏教者が目指すべき理想が王法の理想と置換されることにより、

> いまやわが国は八紘為宇の大理想の下、東亜共栄圏の確立と世界新秩序の建設に邁進しつつ……四海同胞の精神より肇国の理想顕現につとめねばならぬ[35]

として同朋（同胞）精神の実践が「肇国の理想顕現」に限定される。栗山俊之によると、戦時期における真俗二諦論は「神道性を剥出しにした天皇制ファシズム」に回収され、最終的には「「真諦」と「俗諦」の並列さえ許容」されず、その結果「教団が真宗の本領として確保してきた最後の一点、死後の往生浄土までも天皇制国家に明け渡」すことになったと指摘している[36]。まさに、末木が近代教学の特徴である

---

[32] 「祖国日本の生命の無窮に伸びゆく力は、国体己性の精華となつてあらはれ、国際日本の現状に伸張せしめねばならぬ。この一道に向て進みゆくことが、親鸞教徒の同朋主義とならねばならぬほど、世界は平和を要望し、宗教を要求しているではないか」（柘植信秀『新時代の親鸞教』五五頁）

[33] 普賢大円「皇国宗教としての浄土真宗」西本願寺戦時教学指導本部、一九四四（「戦時教学」研究会『戦時教学と真宗』第一巻収録）

[34] 「戦時教学」研究会『戦時教学と真宗』第一巻、三〇五頁

[35] 「戦時教学」研究会『戦時教学と真宗』第一巻、三〇五頁

[36] 栗山俊之「戦時教学―「真俗二諦論」の帰結」（「戦時教学」研究会『戦時教学と真宗』第二巻収録）参照。

と診断した現実肯定主義が、真諦領域の「理想」を飲み込んでいったのである。そして、現実主義的に解釈された「同朋の理想」こそが「八紘為宇の大理想」であり「東亜共栄圏の確立」という帝国主義イデオロギーであった。

大東亜共栄圏という侵略的政策構想にみられるように、戦時教学における同朋主義は、「同朋」と「同朋でないもの」の境界を設定する。梅原真隆が「興亜精神と仏教」において「正しきものを生かし、悪しきものを亡ぼさんとする」と表現していることは象徴的である[37]。戦時教学的同朋主義が露呈した「同質化」の暴力は親鸞思想における他者理解を考える上で無視することのできない問題だといえるだろう。

柘植の同朋主義に胚胎していた国体思想は、戦時期における俗諦一元化の論理によって急速に前景化していった。真宗教徒が目指すべき「真諦の理想」は、王法における実現可能な政治政策に取って代わられ、普遍的な平等精神の実現を基礎とする同朋思想が「八紘為宇」や「大東亜共栄圏」といった他者への暴力へと変質してしまったのである[38]。現実社会の価値観・イデオロギーを問い直しつづけるためには、あくまで真諦という領域に理想が見出されることによって、「理想の実現は常に未完である」という自覚が生起しなければならない。

4．親鸞思想と連帯する他者

4−1．他者論としての同朋主義

これまで柘植から戦時期にいたるまでの同朋主義を確認してきた。本章では同朋主義を他者論として解釈することを試みたい。

---

[37] 梅原真隆「興亜精神と仏教」本願寺教務部、一九三九（「戦時教学」研究会『戦時教学と真宗』第二巻、三〇三頁）

[38] 近年、親鸞思想における真俗二諦論と全体主義に関して重要な問題提起をおこなったのが中島岳志である（『親鸞と日本主義』新潮社、二〇一七）。中島は「親鸞の思想そのもののなかに、全体主義的な日本主義と結びつきやすい構造的要因があるのではないか」と指摘する。従来の研究では、戦争協力を可能にした真俗二諦論は親鸞の教えの本質ではなく、戦時教学を主導した教学者らによる強引な誤読や曲解の結果として考えられてきた。それに対して、中島は本居宣長を媒介することによって、親鸞思想と国体論は直接的に結びつきうると論じている。この問題を考える手がかりとして、柘植のいう「未来主義としての真宗」は有効である。中島によると宣長によって構築される国学（国体論の基盤）は「からごころ（人間の賢しらな計らい）」の除去と、「やまとごころ（神の御所為）」への回帰を目的としており、これらがそれぞれ法然・親鸞がいう「自力・他力」に相当するという。自力を否定し他力へ信順する姿勢が、「自らの計らい」を完全に手放して現実をまるごと肯定する態度を可能にするのではないかということである。しかし、柘植もいうように親鸞思想は「現実への諦念」を説くものでは決してない。むしろ、法の真実性に照射されることで現実の虚妄性を認識し、「真諦」という理想に向かって絶えず現実を反省する態度が親鸞思想には見出せる。そのような批判的精神を無視して、親鸞思想に国体論との直接的な関係を見出すことは困難であろう。繰り返しになるが、中島の指摘は非常に重要であり、本論で扱うには大きすぎるテーマである。ここでは柘植のいう「未来主義としての真宗」を一例として、現実肯定／否定という観点からの論述に留め、詳細については別稿に期したい。

他者が哲学における主要な課題として論じられるようになったのは、二〇世紀以降の出来事である。大陸哲学における実存主義や現象学によって、「自己の実存が他者との関係の中でしか成立しない」という倫理的見地が発見され、他者が哲学の主題へと浮上していくこととなった[39]。トイニッセンやボードリヤールといった哲学者たちが指摘するように、今日において他者論は「単なる個別学科の対象を超えた第一哲学」であり、「ヨーロッパにおける強迫観念」とまでいわれるようになっている[40]。連帯や共生といった倫理的言説が真宗学において声高に叫ばれているが、まずは「真宗学が“他者”をどのように捉えるのか」という、まさに第一哲学として基盤が構築されなければならない。

真宗学において「他者」を主題的に論じた研究はほとんどなく、杉岡孝紀による研究が数少ない一例として挙げられる程度である[41]。しかし、他者論の隆盛にともなって、他者概念を軸とした親鸞論がわずかではあるが真宗学とは別の学問領域から提出され始めた[42]。そのような中で筆者は以前、末木文美士によって提言された菩薩の倫理学を手掛かりに、「還相菩薩」の考察を通じて親鸞の他者観を提示することを試みた[43]。わずかではあるがこれらの真宗他者論と、これまでみてきた同朋主義から導かれる他者論を比較し検討することによって、親鸞の他者理解の全体像に迫りたい。

杉岡や末木らの他者論において共通していることは、「他者の異質性（他者性）」が重要視されているということである。杉岡が「自己が属する世界を前提として、その内に他者を同化し取り込もうとすることは他者を他者として理解することにはつながらない。それはむしろ他者の独自性を抹殺する暴力へと連なる[44]」と指摘するように、他者と自己との決定的な差異を解消することは、まさに先にみたような「同質化の暴力」となりうるのである。筆者もこの立場を引き受けて、法然観・還相理解を分析することで他者性が回復された他者理解を親鸞から抽出した。他者論という枠組みにおいては、「他者」を自己の延長線上にあるものとして理解するのか、それとも「絶対的な他者」として自己と全く異質な存在として捉えるのかという違いが重要な論点となるのである。

本論においてみてきた同朋主義とは、ある意味で「同質性」に立脚した他者観であるといえる。「同朋」とは「同じともがら」という意味であり、柘植も一切衆生は「一如同根の根底」をもつが故に同朋であ

---

[39] 吉永和加『＜他者＞の逆説―レヴィナスとデリダの狭き道』ナカニシヤ出版、二〇一六参照。
[40] 中敬夫「サルトルと 20 世紀の古典的他者論の問題構制」（『愛知県立芸術大学紀要』四五、二〇一五）参照
[41] 杉岡孝紀「真宗他者論（一）―実践真宗学の原理としての「他者」」（『真宗学』一二九・一三〇、二〇一四）、
[42] 末木文美士『親鸞―主上臣下、法に背く―』ミネルヴァ書房、二〇一六、青木孝平『「他者」の倫理学―レヴィナス、親鸞、そして宇野弘蔵を読む』評論社、二〇一六など
[43] 拙稿「親鸞浄土教における菩薩概念と他者論　―「菩薩の倫理学」を契機として―」（『真宗研究会紀要』四九、二〇一八）
[44] 杉岡前掲論文、二三四頁

ると述べている。また、<師―弟>といった関係は異質性に立脚した他者観といえるが[45]、柘植においては同朋主義の立場から徹底して否定されていた。それでは同朋主義という「同質性」に準拠した他者観は、戦時教学の部分でみたように「他者への暴力」へと必然的に帰結してしまうのだろうか。次節において親鸞思想の他者観と同朋主義がどのような関係にあるのかを考察する。

4−2．交差する他者観――共感と暴力

はじめに「同質性に依った他者理解は必ずしも暴力に向かうわけではない」ということを確認しておきたい。この点について、魚川祐司は「他者を「他者」とのみ認識することは、同時に、それを敵であり、収奪の対象であると捉えることにも繋がり得る」のであって、理想的な共生のためには「その他者を単なる「他者」ではなく、自己自身と繋がりをもった存在として認識する倫理」も必要であり、その倫理こそが「共感の原理」であると指摘している。つまり、従来言われてきた「他者を「他者」として認識すること」と、他者との同質性に基づいた「共感の原理」という「両方向の倫理が相補って」はじめて「共生」は実現するというのである[46]。

親鸞思想における同朋概念は、第一章でも確認したように狭義には同朋＝念仏者を意味しており、「同質性」を基本とする他者観を有しているといえるだろう。その意味では同朋主義に「共感の原理」を求めることは容易である。しかし、同質性に準拠した他者観とは、先行研究で指摘されているように「同質化の暴力」にもなりうる。そこで「親鸞にとっての法然」という問題を考えてみたい。

いうまでもなく法然は念仏者であり、同朋の範疇である。その一方で、親鸞にとっての法然とは、「源空讃」や『西方指南抄』では勢至菩薩の化身として描かれ、「往生みたび」と称されるように還相菩薩としても理解されていた。柘植も親鸞の徹底した自己内省に注目していたが、自己を煩悩熾盛の凡夫であると考えていた親鸞にとって、そのような法然は「絶対的な他者」として立ち現れていたということである[47]。たとえ「念仏者」という共通項があろうとも、「異質性に立脚した同朋としての他者」は成立する。また「権化の仁」や「応化身としての他者」も同朋に含まれ得る「他者としての「他者」だといえるだろう。

もちろん柘植がいう同朋主義や、消息に示されるような端的に「同じ念仏者」という同質性に基づく

---

[45] 柄谷行人は言語論の観点から「他者性が回復された他者」について論じおり、そのような他者は「教える―学ぶ」という非対称的な関係においてはじめて出現するとしている（柄谷行人『探求Ⅰ』講談社、一九九二）。

[46] 魚川祐司「玉城康四郎の仏教哲学―死生観と他者論を中心として」（『死生学研究』十、二〇〇八）参照。また「共感の原理」とは丘山新が提唱した大乗経典を読み解くための視座であり、「他者の苦悩」を我がごととして引き受ける慈悲や、生きとし生けるものへの連帯意識のことを意味している。

[47] 拙稿参照

同朋もまた存在すること考えると、同朋主義はその根底において他者の異質性・同質性を問わないままで「横軸の連帯」を可能にする概念であったといえる。そう考えた時、魚川がいう「他者性の倫理」と「共感の倫理」の相補関係は、親鸞の同朋主義において成立しているということができるのではないだろうか。

他者の他者性を蹂躙し、自己の理解のうちに同化しようとする営みは「暴力」以外のなにものでもない。戦時教学における同朋主義が「同化作用」として機能した事実は十分に省察する必要がある。戦時期における真俗二諦論の考察から明らかになったことは、「同朋主義」は「真諦」という宗教領域固有の視点に立って論じられなければならないということである。「真諦」つまり「阿弥陀仏の救済」を基底とした平等観から連帯を考えなければ、同朋主義は世俗的価値観に支配された「暴力としての連帯」へと容易に頽落するだろう。

同朋という概念が「同化作用」としての暴力ではなく、理想的な「共感の原理」であり得るには、浄土真宗がもつ固有の宗教的視点に立脚することが鍵であった。そのうえで、「同朋」が他者の他者性・異質性を保存したままで連帯意識や共感を生成するものとして理解されたとき、新たな親鸞の他者観が開けるのである。

５．結論

柘植の思想と実践は精神主義や本願寺派の権力構造に対する強烈な批判をもって出発するが、それを駆動させていたのは親鸞の同朋主義より導かれる「(師―弟といった)縦軸関係」の否定の原理であった。また柘植の同朋主義は「未来主義」や「真俗一諦論」と密接に関係しており、「理想的な平等」の実現に向けた絶えざる運動として展開していたことも指摘した。柘植の同朋主義にはすでに国体思想との近しさがあったが、柘植が短絡的に戦時教学を受容しなかったのは、「真諦」という宗教固有の領域を思想の軸としていたからであろう。そして、そのブレーキがなくなることによって「四海同朋＝八紘為宇」という現実主義に立脚した戦時教学的同朋主義が生成されることとなった。また柘植においては「一如同根」という普遍的な同質性を基礎とする「同朋」が想定されていたが、戦時教学的同朋思想においては「同朋でないもの」への「同質化」をせまる暴力として機能していたことも見逃してはならない。

親鸞―柘植―戦時教学と同朋主義の展開を概観してきたが、それによって浮上したのは「同質性を基礎とする同朋主義の他者理解は必然的に暴力へと帰結するのか」という問いである。これに対して、丘山・魚川らによる「共感の原理」を補助線として導入し、同質性に基づく他者理解が必ずしも暴力になるわけではなく、むしろ他者性／同質性の両方向の他者論的倫理が必要であることを確認した。このような視座から親鸞の同朋思想を眺めた時、同質性に基づく同朋主義が「共感の倫理」を有することはも

ちろん、「絶対他者としての法然」や「還相菩薩・応化身としての他者」が同朋に含まれることを考慮すると、「同朋」という概念は「他者の他者性」を保存したまま「横軸の連帯」を可能にする他者観であるということができる。そして「同朋主義と暴力」の問題を考えた時、「真諦」から導出される「一切衆生の平等性」という真宗固有の宗教的立場を基盤として連帯を考えることの重要性が浮き彫りとなった。紙幅の関係上、詳細に論じることができなかった部分は多々あるが、親鸞の同朋思想から抽出しうる、他者性／同質性といった両方向からの他者論的倫理の可能性に触れて本論の結論としたい。

キーワード：同朋主義、柘植信秀、真宗倫理、他者

Keywords：“*Dobo-ism”,* Shinshyu Tsuge, ethics of Shin Buddhism, Theories of Others

ウィリアム・ジェイムズにおける道徳と宗教

林　研

（和文要旨）

ジェイムズは道徳論において、道徳法則を否定して功利主義的な態度を取るが、道徳の起源については経験以外の原因を認める。このことは宗教的経験の分析で超自然的原因を認めることとパラレルであるため、神的な「理想的秩序」が道徳の起源でもあると推定できる。しかしそれでは規範もあらかじめ存在するように見えてしまう。ここではジェイムズのプラグマティズムを考え合わせる必要がある。プラグマティズムは、真理は行動の結果によって検証され、検証によってその都度真理が生まれると考える。つまり、「理想的秩序」はそれ自身善なのではなく、人間がその要求を受けて行動したときに初めて善が生じるのである。その要求は個人的な宗教的経験から来るため、規範化は難しい。ゆえに道徳判断は人間的な基準によるしかない。しかし、神的な要求は断続的に生じ、その影響を受けた人間行動が新しい真理を生成し、道徳規範は常に改善されていくと理解される。

（Summary）

James denies moral law and takes a utilitarianist-like viewpoint in his ethical discussion. And yet he admits some moral sources besides experience. This outlook is in line with arguing that supernatural sources are suggested from the analysis of religious experiences. This would mean that a divine “ideal order” can be thought of as a source of morality. But if that is the case, there would appear to be a supernatural moral norm. Here, we need to consider James’s pragmatism. In pragmatic thought, truths are always verified by the result of action and are verified anew with every action. In this case, an “ideal order” is not good in and of itself, but rather good is something that occurs when men act according to its demands. As those demands come through personal religious experiences, it is hard to make a norm. Moral judgement must depend on human criteria. But divine demands come to us intermittently, and human acts based on those demands create new truths. Moral norms are therefore understood as continually improving.

１．序

ウィリアム・ジェイムズ（William James, 1842-1910）は、アメリカで誕生した哲学であるプラグマティズムの普及者として広く知られているが、宗教学の分野で名著とされている『宗教的経験の諸相』（以下、『諸相』と略記）の著者でもある。英米哲学は概して自然主義的傾向が強いが、そのなかにあってジェイムズは際立って宗教的な哲学者だと言える。また彼が道徳にも強い関心を見せていることはしばしば指摘されるところである。

道徳そのものを論じたジェイムズの著述は意外に少ないのだが、明確に主題化された論文として、『信じる意志』所収の「道徳哲学者と道徳生活」がある。ここで彼は道徳判断の規準を「できるだけ多くの要望を満足させること」（WB 610）であるべきだと主張している。反面あらかじめ存在する道徳法則のようなものは否定されており、こうしたジェイムズの立場は現代の規範倫理学の区分から見れば功利主義に属すると言える。

功利主義は現実的な計算に基づいて善悪を判断するため、人工的で即物的なニュアンスを持っており、一見非宗教的である。しかし『諸相』では神的な「理想的秩序」の存在を肯定する世界観が提示されており、ジェイムズの思想には、人間的な善と神的な善とが混在しているように見える。本研究はこのことを整合的に理解するため、プラグマティズムの真理論を軸として、ジェイムズの道徳論と宗教論との連結を試みるものである。

２．ジェイムズの道徳論

本節では、論文「道徳哲学者と道徳生活」を読解することで、ジェイムズの基本的な道徳論を確認する。

まず、この論文では冒頭で、「あらかじめ教義的に仕上げられた倫理哲学というようなものがあり得ないことを示す」（WB 595）という目的が掲げられている。これは、すでに存在するものとしての道徳規則を見つけて記述するという流儀への批判だと言える。これを論じるために、ジェイムズは道徳の問題について、道徳の起源を問う「心理学的問題」、善悪や責務という言葉の意味を問う「形而上学的問題」、善悪の尺度を問う「決疑論的問題」の三つのカテゴリーを設け、段階を踏んで考察を進めている（WB 596）。

一番目の「心理学的問題」、すなわち道徳の起源について、ジェイムズはまず、善の希求は身体的な快と行為の連合から生じたというベンサムやJ・S・ミルらの見解を基本的に認める。これは、道徳は自然的なものであり、善の観念はあくまでも経験をもとに作り上げられるという、経験論的な道徳起源論である。

しかし、ジェイムズの関心はむしろ、その説明では割り切れない事象に向かっていく。抽象的な道徳感覚、例えば平穏、冷静、実直、誠実のような精神的態度が好ましく感じられるのは、「より理想的な態度がもともと純粋にそれ自身のために好まれるということでしかまったく説明がつかない」（WB 597）というのである。

> 純粋に内的な力がここで確かに活動している。すべてのより高い、より深い理想は革命的である。こうした理想は過去の経験の結果という形でよりも、十分に可能な未来の経験の原因という形で現れることの方がはるかに多い。（WB 598）

つまり、そうした抽象的な道徳感覚は、経験の結果であるというよりも、それが生じてから社会に影響を与えていくような原因的なものだというわけである。その感覚がどこから来るのかについては、ジェイムズは述べていない。しかし、例えば F. バウアーはこの問題の分析のなかで、ジェイムズの『心理学原理』に「伏せられた神託」という表現の使用を認め[1]、これが道徳の源泉であり、さらにそれは神を意味すると解釈している[2]。ここはもう少し慎重に検討すべきところと思われるので、次節で宗教論と重ねてもう一度考察する。

二番目の「形而上学的問題」、善悪や責務といった道徳言語の解釈は、三番目の「決疑論的問題」のための予備的議論と言える。ここではまず、善というものがそれ自体では存在しえないという見解が示される。その理由は、感覚し思考する存在がいない世界には善も悪も存在しえないからである（WB 599）。物質的世界はただそのようにあるだけである。思考者が一人だけいても、事態は変わらない。思考者が二人になったとき、はじめて葛藤が生じ、善いとか悪いとかいうべき現象が実現し、実現することによってその概念も存在するに至るというのである（WB 600）。

一般にわれわれは、道徳には普遍的なルールがあるにちがいないと考えがちである。しかし上記の考察からすれば、ルール以前に道徳的概念自体があらかじめ存在することはできず、われわれの具体的な生活のなかで生じてくるものとみなされる。例えば「責務」と

---

[1] 「人がずっと得ることを求めている最も特徴的で独特に道徳的な判断は、先例のない場面や孤立した非常事態で、一般的な文面的原理が用をなさない場合であり、そこでは伏せられた神託だけが語ることができる」。William James, *The Principles of Psychology Vol. II* (New York: Dover Publication, 1890), P. 672.

[2] Frederick Bauer, *William James on Morality* (Bloomington: iUniverse, 2009), pp.199-202.

いう道徳的概念は次のように理解される。

> 私たちは、具体的な人によって現実的になされる要求なしにはいかなる責務もありえないことだけでなく、要求が存在するいかなる所にも責務が存在することを理解するのである。要求と責務は実際のところ、同じ対象を指す語である。（WB 602）

したがって、ジェイムズの「形而上学的問題」は次の結論を得る。

> 「善」「悪」「責務」という言葉は、個々人による支えから独立した絶対的性質を意味しない。それらは、現実に生きている心の現存を離れては、存在のなかにいかなる足場も拠りどころも持たない、感じや欲望の対象である。（WB 604）

道徳的概念の成り立ちがこのようなものであるなら、人間的な要求のないところに善悪は存在しない。道徳法則には居場所がないのである。この理解により、道徳の尺度を問う「決疑論的問題」に入る前に、人間から独立した道徳の存在が否定された。

その上で三番目の「決疑論的問題」には、個々の人間による要望への対処という形で答えられる。

> 要望されるあらゆる事柄が、それが要望されるという事実によって善であるのだから、倫理哲学の指導原理は、単純にいかなる場合にもできるだけ多くの要望を満足させることであらねばならないのではないか。（WB 610）

ジェイムズの言う「決疑論的問題」は、現在の倫理学では規範倫理学のカテゴリーに相当する。規範倫理学の代表的な類型としては功利主義と義務論（または直観主義）の対立がよく知られている。前者は社会全体の幸福を最大化することを目的とする結果重視の考えであり、後者はわれわれが生まれながらに知っている道徳に従うことを志す。ジェイムズの主張は、目的が幸福や快ではないという点で典型的な功利主義とはやや異なるが、上記の道徳論には、結果から判断するという帰結主義や、効用が足し合わされると考える総和主義が表われている。これらは功利主義の大きな特徴であり、それを採用している点で、やはりジェイムズの立場は功利主義の陣営に分類されるであろう。

その一方で、先に確認したように、道徳の起源に関しては経験主義的説明ではとらえられない領域が指摘されており、そこには神的な存在も想定された。このように、規範としては功利主義を採用しながら、その背景に宗教的な領域を置くのがジェイムズの道徳論の特徴であろう。功利主義は人間の価値観を基盤とする人為的な規範であるが、一方でジェイムズは「超自然的」な原因を考えている。この一見不釣り合いに見える道徳の規範と起源の両立を理解するため、次にジェイムズの宗教論を検討したい。

３．超自然的宗教論

近現代では宗教を擁護するにも自然主義的な立場を取る論者が多く、その場合、宗教的道徳論についても自然的な起源に基づいて説明されることになる。しかしジェイムズは宗教現象を超自然的に理解している[3]。その理由のひとつは、彼の方法論である宗教的経験の分析から得られる結論である。

『諸相』前半における重要なテーマのひとつに、人生が一変してしまうような回心が起こるメカニズムの解明がある。ここでジェイムズは心理学的なモデルを設定し、回心を、潜在意識的領域で育っていった宗教的観念が「意識の場」のなかに突発的に侵入し、支配的な位置を占めることだと解釈する。しかしこのモデルでは、回心に際して現れるエネルギーと方向づけ、すなわち力と意味の両方を説明することができないという問題が残る。潜在意識下の記憶は意味の説明にはなるが、意識内への突入力は説明できない。逆に、生理学的な反応という力の説明は、回心が鮮烈な意味を伴うことを説明できない[4]。そして、ジェイムズは、『諸相』のある脚注において次のように表明する。

> 意識内への突入のなかには、長い期間潜在意識的に潜伏していたことを簡単には示せないようなものが時折あることを、私は率直に告白せざるをえない……〔そうした結果は、聖パウロの場合のような〕有益で合理的な場合には、より神秘的または神学的な仮説に帰せられるべきであろう。（VRE 218n）

---

[3]「もしすべての思想家を自然主義者と超自然主義者に区分するなら、私は疑いなく、たいていの哲学者たちとともに、超自然主義の部門に入らなければならないだろう……理想的なものとの交流において新しい力が世界に入ってきて、新しい出発がここ地上でなされる、と私が信じる以上、私は断片型またはより粗野な型の超自然主義者の内に分類されざるをえないと思う」（VRE 464-5）。

[4] Wayne Proudfoot, “Pragmatism and ‘an Unseen Order’ in *Varieties*,” *William James and a Science of Religions*, pp. 31-47 (New York: Columbia University Press, 2004), p.39.

これは、潜在意識に保存されているにしては過去の経験にその原因が見られないようなケースである。この状況は、道徳の「心理学的問題」で、道徳の起源を過去の経験から説明しきれないと見たことと平行的関係にあると言える。そして経験以外のどこかから信仰や道徳がやってくるとき、それは神秘的な原因によるという解釈が採用されるのである。

ジェイムズは本来、科学的であることを信条としており、そこからすればこの判断は不可解に見えるかもしれない。しかし、科学をデータから仮説を立てて検証する方法論とみなす限り、主義主張である唯物論や自然主義は必要なものではない。経験の事実をもとに研究するとき、偏見を加えずに見るなら、少なくとも心的な現象には超自然的な働きがあってもよい。科学が超自然的解釈を排除するのは物理法則と衝突するからであって、心的レベルの超自然主義を排除する正当な根拠はないのである[5]。

実際、回心者はしばしば超自然的存在との交流を体験する。ジェイムズはこれを経験の事実として扱う立場を取るわけだが、交流の相手をいわゆる神であるとは断定しない。多くの証言から総合する限り、相手は自分「より以上のもの」（the more）であるのみで、経験からその絶対性や単一性は判断できない。ジェイムズはむしろ神の有限性を想定しており、キリスト教の教義とは距離が置かれている。ただし、「より以上のもの」が一般名詞的な意味合いで「神」と記述されることは少なくない。

その神的存在の機能的側面を抽象的に表現するときには、「理想的秩序」（ideal order）、「見えない秩序」（unseen order）などの表現がしばしば使われる。この「秩序」は機械的なものではなくて、未来を約束してくれるような目的論的なニュアンスを持つ。

> 神の観念は、機械論的哲学において大変流行しているような数学的観念に比べてどれほど明瞭さで劣るとしても、それに比べて少なくとも、永久に保たれるべき理想的秩序を保証するという実際的な優位を持っている。（PR 532-3）

それが「理想的」であるからには、善の観念に関係するであろう。また、この「秩序」

[5] 近年、脳科学から宗教体験を研究しようとする動きが活発になってきており、その結果、宗教体験に際して脳内に変化が見られることが示されている。しかし、「ある体験に脳内の変化が確認される」ことは、「その体験に脳の変化が伴う」ことの言い換えにすぎない。よく言われるように、相関関係は因果関係を意味しないのであるから、体験を脳の変化に還元することはできない。その宗教体験の源泉が神的な存在であるかどうかという問いは、科学が否定することも肯定することもできない主張なのである。杉岡良彦「脳科学や精神科学からみた宗教体験とその意味」（『脳科学は宗教を解明できるか？』 芦名定道、星川啓慈 編、春秋社、2012 年）、96 頁参照。

は時に「道徳的秩序」という表現もなされており（WB 533）、道徳とのつながりが推測できる。また、『諸相』では宗教的意見の価値を判断する際、「道徳的有用性」が利用可能な規準として挙げられており（VRE 25）、これは、宗教的経験すなわち「より以上のもの」との交流が結果として善をもたらすということを示唆している。

先に見たように、超自然的領域は心理学モデルでは説明しきれないところに想定されており、経験の連合からでは説明できない道徳の起源とパラレルな関係にあった。つまり、ジェイムズが道徳の起源として想定するものも、この「理想的秩序」である可能性は高い。

だとすれば、この秩序と道徳の規範との関係はどうなるだろうか。『諸相』には、次のような記述がある。

> 宗教生活は、見えない秩序が存在しているという信念、そして、私たちの最高の善はその秩序に私たちが調和的に適応することにあるという信念から成る。（VRE 55）

ここには、少なくとも宗教者にとっての善は超自然的な「秩序」に従うことであるという、古典的な宗教的道徳観が見て取れる。しかし、「道徳哲学者と道徳生活」では、人間から独立した道徳原理がはっきりと否定されていた。これを考え合わせるなら、「秩序」はなんらかの道徳性を持っているが、その道徳性は人間と離れて存在するのではなく、人間との関係のなかでのみ表われるということになる。

このように、ジェイムズの道徳論と宗教論の関係は図式的に理解するのが難しい。そこで、これを整合的に理解する鍵としてのプラグマティズムの思想について、次に検討したい。

４．ジェイムズのプラグマティズム

プラグマティズムは、通俗的には「有用であることが真である」という考え方として知られているが、実際はそこまで単純なものではない。プラグマティズムの詳細な解釈はここでは省略するが[6]、真理性を判断する基準としてのプラグマティズムの用法について、以下に示しておく。

一般的な真理論においては、ある観念の真偽は、その観念自体のなかにあらかじめ含ま

[6] 筆者のプラグマティズム理解については、拙論「プラグマティズムと科学・宗教――ウィリアム・ジェイムズの真理観」（『大谷学報』第 93 巻第 1 号、pp.1-19、大谷学会、2013 年）を参照されたい。

れていると思われてきた。しかしプラグマティズムでは、真偽が観念のなかにではなく、行動のなかにあると理解する。つまり、その観念に基づいて行動したとき、結果がうまくいけば真であると判定されるのである。うまくいく、というのはジェイムズによれば「働く（work）」あるいは「経験どうしの満足な関係」などと記述されており、ここには「有用性」と「整合性」の二つのニュアンスが含まれている。「有用性」は個別のケースで役に立つという意味であり、これだけで真理とされるわけではなく、その結果が他の諸観念と軋轢なく調和するという「整合性」が前提として要求されている。この二つの要件について、プラグマティズムはいつも行動による検証を求め、結果にしたがって真理を変更していくという姿勢を取る。

この考え方は、真理と言うものの捉え方を根本から変更することを求める。真理が動的なものとみなされるからである。

> 真理の真理性は、実際のところ出来事であり、過程である。過程とはすなわち真理が自身を検証する過程、真理の真理化（veri-*fication*）である。（PR 574）

ここでジェイムズは検証（verification）という単語をあえて分断して、検証がすなわち真理の生成であるということを強調している。真理性は常時更新され続ける。そのようなものを人は真理と呼ぶのであって、それに先立つ「絶対的真理」というものは、人間にとっては極限概念であり、存在するともしないとも言えないわけである。

さて、ジェイムズはこのプラグマティズムを宗教論に積極的に適用する。プラグマティズムの原理によって宗教の正当化を論じる文脈は彼の著作中に数多く見られる。

> 宗教の効用、宗教を持つ個人へのその効用、その個人自身の世界への効用、これらは宗教のなかに真理があることの最高の論拠である……真であるものとは、うまく働くもののことである。（VRE 411）

> 神の仮説は、それがその語の最も広い意味で満足に働くならば、真なのである。（PR 618）

ただし、ここでは宗教的真理も常に検証にさらされるものと捉えられる。個人や社会の

あり方に矛盾や衝突を引き起こさない限りにおいてそれは真なのであって、例えばある教義が現実と折り合わない場合には変更が要求される。このことは伝統教団のような組織的宗教にはなかなか困難なことかもしれないが、歴史的に見れば、実際に神の理解は時代の風潮に合った形で変更されてきているのである（VRE 300-1）。

ところで、ジェイムズのプラグマティックな宗教観は神の絶対性・普遍性を否定する。プラグマティズムは人間の行動によって真理が生まれると考えるため、真理は神の持ち物ではなく、人間との相互作用のなかにしか存在しない。ジェイムズの解釈では、回心のような救いの現象も人間の側にそれを受け容れる条件が備わっていてはじめて起こるのである[7]。

こうした構造から敷衍すれば、道徳的真理もまた、神と人間との関係性のなかにのみ存在するのであって、神が所持していて一方的に指令するような形式のものではないと考えられる。神と人間との交流から、道徳は現実化され、そののち概念化される。ジェイムズの宗教的道徳論はこうした状況把握から生まれてきていると理解できよう。

では、ジェイムズの考える神、前節で見た「理想的秩序」はどのような存在形態をとるのであろうか。ジェイムズは言う。

> 私はむしろ、宇宙全体に対する私たちの関係は、私たちの犬や猫といったペットの人間生活全体に対する関係と同じであると信じている。犬や猫は私たちの画室や書斎に住んでいる。彼らは、その意義については何も感づくことなく、その情景の一部をなしている。彼らは歴史〔全体〕の曲線の単なる直線区間である。この曲線の始めや終わりや形態は彼らの認知を全く越えている。そして私たちも事物のより広大な生命の直線区間なのである。（PR 619）

ジェイムズによれば、「理想的秩序」は人間と同じ舞台を共有しているが、人間の知覚できる次元を越えた存在である。逆に言えば、意思の疎通は限られた条件でしかなされないものの、人間の行動は常に理想的領域を含む宇宙全体に反映されることになる。次にこうした世界観をもとに、ジェイムズの道徳論を再解釈してみたい。

---

[7] 瞬間的な回心が起こる条件として、ジェイムズは、「発達した識閾下の自己を持ち、また漏れやすい、あるいは透過しやすい縁を持っていること」（VRE 223）を挙げている。

５．道徳判断と「理想的秩序」

人間と神との関係、そして善悪の問題について、次のような記述がある。

> 私たちと神とは互いに取引関係をもっている。そして私たち自身を神の影響力に開くことによって、私たちの最も深い運命が満たされる。私たちの各自が神の要求を満たすか回避するかに比例して、宇宙は、そのなかで私たちの個人的存在が構成している部分は、本当により善くも、より悪くもなる。（VRE 461）

ここでも道徳の源泉は「神の要求」であり、その要求に応えることが善であることが示唆されているが、ジェイムズの見解の特徴は、神と人間との間にギブ・アンド・テイクの関係を見るところにある[8]。神は人間の行為を必要とし、人間が要求に応じて行動したときに初めて善が世界に生み出される。これは神と人間の共同作業である。

神が「要求」を伝える手段は、ジェイムズの立場からすれば、正典のようなものではなく宗教的経験ということになる。しかし、直接の啓示としての宗教的経験はまれにしか起こらない。そしてそれはしばしば言語化が困難な内容を持つ。この状況では、道徳的な判断について神に問うことは不可能である。つまり、日常における個々の道徳判断は人間が行うしかないのである。そして、人間的な規準で判断すると割り切った場合、功利主義は十分に有効であると考えられる。

功利主義にはもちろん欠点もある。いわゆる功利計算がそもそも本当に可能なのかは問われるべきであるし、また全体の利益という視点からは不平等が根絶できないという原理的な問題もある。しかし、道徳規則に発展性があるというのが功利主義の利点である。ジェイムズは、科学と同じように道徳も試行錯誤を繰り返すなかで合意を作りつつ発展するものと考えている。プラグマティズムに従うなら、道徳判断の結果はデータとしてその有用性と整合性とが検証される。その結果、より善の方向へ向かうという動因がつねに含まれることになる。道徳も動的なものとみなされるのである。

もちろん、この方法は人為的なものでしかないから、人間が善いと判断することが、人間以外の生命をも含めた宇宙全体にとっても善いかどうかを確かめるすべはない。しかし神的な秩序が人間と場を共有するものであるならば、それぞれの理想が重なり合う可能性

[8] 「宗教は言う、神的なものは実際に現前しており、その神的なものと私たちの間では、ギブ・アンド・テイクの関係が現実のことなのである、と」（VRE 407）。

は十分にある。

> 犬や猫の理想の多くが私たちの理想と一致するように、そして犬や猫がその事実について毎日生きた証拠を得ているように、私たちもまた、宗教的経験が提供する証拠に基づいて、より高い力が存在し、私たち自身の理想と同じ理想の線上において世界を救うために働いていると信じてもよいであろう。（PR 619）

人為的な道徳と神的な道徳が交差する場面が宗教的経験であり、それはまた、回心を経た宗教的天才を通して、まったく新しい善の形態をもたらすことがある[9]。それまで誰も考えつかなかった、あるいは誰も実現できるなどと思わなかったことが、宗教的経験の結果可能になるようなケースが実際にある。つまり神的な力は、はるか昔道徳の起源となったというだけではなく、今も断続的に介入してくるのである。こうした新しい価値もまた、プラグマティックな検証を経て人間社会に組み込まれて行く。プラグマティズムは常に可能性に開かれた思想であるため、道徳にもいまだ知られていない見解の出現が見込まれる。ジェイムズは、人間的な道徳が神的な「理想的秩序」の働きとダイナミックに相互作用しながら発展しつつあるような道徳的宇宙を示唆しているのである。

６．結

ジェイムズは宗教的経験の分析から、神的存在である「より以上のもの」とその超自然的な働きとしての「理想的秩序」を推定した。そしてそれは道徳の起源とも捉えられていると見られる。この「秩序」は人間と直接に関係しているものの、人間が理解することはできない次元のものと思われる。したがって、人間は自ら道徳判断を行うしかなく、道徳規範を実用化する以上、功利主義が妥当と判断される。しかし、神的な力の介入はときおりあり、その経験をも含めた総合的な検証が常に求められる。その結果、いわば人間によるボトムアップの善と、神的なトップダウンの善とが一致することが理想とみなされることになる。

このような見解は、まず、人間の努力と相互調停がそのまま確かな道徳的価値を持ち、世界の改善に役立つことを保証する。これは功利主義の利点である。またその一方で、超

[9] 「聖者たちこそ善の作者、創始者であり、増進者である」（VRE 324）。

越的な「秩序」を想定することによって、独善的になりがちな人間の価値観を相対化する視点も持つことができる。これは伝統的な宗教的道徳観の利点である。ジェイムズの道徳論は、プラグマティズムを介在させることによって、人間的規準と神的規準の両立を可能にし、これらの利点を併せ持つヴィジョンを示したと言えるだろう。

凡例

ジェイムズの著作については、以下のものを用いた。

“The Moral Philosopher and the Moral Life,” 1891, *The Will to Believe*, 1897.（WB）：*Writings 1878-1899* (New York: The Library of America, 1992).

The Varieties of Religious Experience, 1902.（VRE）：*Writings 1902-1910* (New York: The Library of America, 1988).

Pragmatism, 1907.（PR）：*Writings 1902-1910*.

本稿では上記著作集のものをテキストに用い、引用・参照部には略号とそれぞれの頁数を示した。引用中の強調は原文に従った。引用文の翻訳は筆者によるが、以下の邦訳を参考にした。〔〕内は筆者による補足である。

『ウィリアム・ジェイムズ著作集２　信ずる意志』、福鎌達夫 訳、日本教文社、1961 年。

『宗教的経験の諸相』上下、桝田啓三郎 訳、岩波文庫、1969-70 年。

『プラグマティズム』、桝田啓三郎 訳、岩波文庫、1957 年。

キーワード：功利主義、道徳の起源、宗教的経験、理想的秩序、プラグマティズム

Key Words ： utilitarianism, origin of morality, religious experience, ideal order, pragmatism

生の実践としての「徳」（ἀρετή）
―オリゲネスにみる理解から―

梶原　直美

（和文要旨）

聖書解釈を中心に多くの神学的著作を遺したギリシャ教父オリゲネス（185-254/5 年）には、その生き方に、「徳」（ἀρετή：アレテー）という側面がしばしば指摘される。実際にそのあり方は、とくに彼のもとで学ぶ人々にも大きな影響を与えるものであった。

しかし、この徳性はそれ自体を目的とするものではなく、神との合一といった最終的な目的に到達するための手段として重視され、志向されたと理解されることがある。オリゲネスの思想には従来様々な評価がなされてきたが、本稿はこの点をめぐって考察する。すなわち、オリゲネスの生き方における実践的な徳の位置づけについて、オリゲネスの門下生であったグレゴリオス・タウマトゥルゴスの『謝辞』からオリゲネスの人物像を探究し、キリスト者オリゲネスによる護教的な『ケルソス反駁論』のほか、聖書に基づいた理解を期待し得る聖書注解書、事柄ごとの体系的な思想が提示されている『諸原理について』、そして生の実践における思想が期待できる『祈りについて』などのテキストから、オリゲネスの徳概念をめぐって考察する。

（Summary）

Origen, a Greek Church Father (185–254/5) who left numerous theological works on Biblical interpretation, is often noted for the virtue (ἀρετή) that he displayed in his life. Indeed, he had a great influence on his students in this respect.

However, in Origen's thought, morality is considered to be an important means of reaching the ultimate goal. We will argue that Origen's reputation for morality stems mainly from his widespread thought on the topic, which has never been evaluated thoroughly. To be more specific, we will consider the practical virtues in his life as reported in "Oration and Panegyric Addressed to Origen," written by Origen's student, St. Gregory Thaumaturgus. We will also attempt to explore Origen's concept of virtue through his "Against Celsus", his Bible commentaries, which will illuminate his Biblical

understanding of virtue, “On First Principles,” which will demonstrate his systematic theology, and “On Prayer,” from which we will attain a clue as to his practical ideas on virtue.

はじめに

聖書解釈を中心に多くの神学的著作を遺したギリシャ教父オリゲネス（185-254/5）には、その生き方に、「徳」（ἀρετή：アレテー）という側面がしばしば指摘される。実際にそのあり方は、彼のもとで学ぶ人々にも大きな影響を与えるものであった。オリゲネスを師と仰ぐグレゴリオス・タウマトゥルゴスの叙述からは、極めて明確に、その影響力の大きさを確認することができる。

このようにオリゲネスが体現し、他者へも大きな影響を与えた徳行は、オリゲネスにとって、それ自体が志向されたものではなかったと理解されている。たとえば、A.メレディスは、オリゲネスをプラトンやアリストテレスと並置し、彼らにとって「道徳的な善き生」とは、目的自体ではなく「光・真理・知解への入り口」であったと述べている。[1]また、L.ラーセンも、オリゲネスにとって徳は、魂が自身の状態を整え、放浪をやめ、自発的に上昇を目指すことを学ぶためのプロセスであったと認識している。[2]すなわち、この徳性はそれ自体が目的とされたものではなく、神との合一といった最終的な目的に付随する状態として理解されている。オリゲネスにとって「徳」とは、最終的な目的に至るプロセスにおいて通過する、ひとつの要素だったのであろうか。

宗教が徳の実践と関わるという現実は歴史のなかにも確認されることであり、たとえ顕著な働きではなくても、たとえばその宗教の提示する道徳的な規則や定言の遵守は、教育や教化の成果を生じさせる。それゆえそこに、社会にとっての宗教への意味づけや期待がなされることもある。

オリゲネスがキリスト教という宗教のもと、神への揺るぎない信仰を持っていたことは、彼の著作に明白である。そして、その著作のなかで徳について言及し、自らそれを実践している。では、その徳の実践とはどのようなものであり、オリゲネスはそれをどのように理解していたのか。

1. オリゲネスの「徳」に関する研究から

T.コーブッシュは、歴史の流れのなかで背景の哲学思想による影響とともにオリゲネスの徳概念を提示した研究において、オリゲネスの徳理解について論じている。そこでは、オリ

---

[1] A. メレディス著、津田謙治訳『カッパドキア教父：キリスト教とヘレニズムの遺産』、東京：新教出版社、2011 年（Meredith, Anthony, *The Cappadocians*, St. Vladimir’s Seminary Press, 1995）、113-114 頁。

[2] Larsen, Lillian, “virtue”, in: McGuckin, John Anthony ed., *The Westminster handbook to Origen*, Louisville/ London: Westminster John Knox Press, p. 214r. ラーセンによると、それは自己吟味を伴う。また、「真の善」を目指すことであり、自らには感情、正義、勇気、分別という四元徳に加え、忍耐と聖性という徳も加えられたことも指摘する。この徳の道は、神との協働により歩めるのであり、そのさい、神を模倣することによって神の性質に参与する。

ゲネスが神に善と自己知を帰すストア派[3]の原理を取り入れつつも、聖書に基づいてそれを再解釈したことが指摘される。コーブッシュによれば、たとえば、神の善と人間の善とは異質ではなく同じ本性であると理解され、「天の父が完全であるように、あなたがたも完全でありなさい」[4]という、善なる神への同化[5]（ομοίωσις Θεώ：ホモイオーシス・テオー）を促す聖書のことばは、善の表現である徳性をとおして成就されると認識されている。[6]このように、オリゲネスが信仰者の目指す目標とし、グレゴリオスがキリスト教の特性と考えた神への同化は、合理的に了解され得るのである。完全な徳を求め、すなわちそのようにして神に参与することにより、人間は徐々に変化する。[7]コーブッシュは、オリゲネスにとって神に参与する明らかな方法が善の実践であったことを明示するが、徳およびその実践そのものに関するオリゲネス自身の認識は明らかにしていない。

また、C.ヘングスタマンは、オリゲネスの徳概念を、オリゲネスの思想のなかでとらえようとしている。そこでは、人間の魂は聖書に示されている神の法に従うべきであり、それは神の法が、神の像を実現する「真の人生」に向けて歩ませるからであるというオリゲネスの理解が挙げられ[8]、徳がキリストの本性であり[9]、人を神により似せていく、神への参与をもたらす実践として言及されていることを指摘している。[10]ヘングスタマンによると、この徳の実践そして、魂が最終的に到達する徳の完全性は、オリゲネスにとってロゴスと一致することであり[11]、愛の実践が最高の徳である[12]。これら徳の実践において根本であり、目標でもあるのがロゴスであると理解されている。その実践に応じて、人間はロゴスに似るのでなく、ロゴスと同一化する。[13]このように、ヘングスタマンは、ロゴスに従い、ロゴスに同化していくことで神との一致に向かう、というオリゲネスの理解を提示し、そのための実践の価値も評価している。しかし、この研究もまた実践そのものに対してではなく、神との一致

---

[3] ストア派がプラトン主義の神概念を取り入れていることについて指摘される。Kobusch, Theo, Die Univozität des Moralischen: zur Wirkung des Origenes in Deismus und Aufklärung, in: Anders-Christian Jacobsen eds., *Origeniana Undecima: Origen and Origenism in the History of Western Thought*, Leuven/ Paris/ Bristol, CT: Peeters Pub & Booksellers, p. 29.

[4] Cf. Matt. 5, 48.

[5] 神への「同化」とは、最終的な神との合一へ向かう動的状態を示す。これは神に似ていく変化であり、神化を意味する。

[6] Kobusch, Theo, op. cit., pp. 29-32.

[7] Ibid., pp. 33.

[8] Hengstermann, Christian, Leben des Einen– Der Tugendbegriff des Origenes, in: Horn, Friedrich W., Ulrich Volp und Ruben Zimmermann, *Etische Noemen des frühen Christentums*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2013, p. 441.

[9] Ibid., p. 445.

[10] Ibid., p. 446.

[11] Ibid., p. 453.

[12] ただし、愛の実践が最高の徳であるということの典拠は、オリゲネスの著書の内容から示されてはいない。Ibid., p. 449.

[13] Ibid., p. 446.

に向けた歩み方としての価値づけについて述べているのであり、徳の実践自体に関するオリゲネスの立場や考えについては明らかにしていない。

本稿では、以下において、オリゲネスの徳実践に関する証言と、オリゲネス自身の徳理解と徳実践について、複数の著作から考察することにする。

2. オリゲネスの「徳」実践—グレゴリオス・タウマトゥルゴスの『謝辞』から

ここでまず、オリゲネスの元で学んでいたグレゴリオス・タウマトゥルゴスの目から見たオリゲネスについて、『謝辞』[14]に書かれた彼自身の言葉をもとに確認したい。それは、彼が、教育を受けた者としてオリゲネスの思想の影響を受けたであろうこと[15]、また、身近にオリゲネスと関わった者としてこの師への思いを持ったであろうことから、徳を実践するオリゲネスについての手がかりを、この文書が与えてくれると考えるからである。

法律家を目指していたグレゴリオスは、期せずして聖書を注解し哲学を講じるオリゲネスのもとで学ぶこととなった。最初は気が進まなかったものの、グレゴリオスは「あたかも矢をもって射抜かれた如くに、かれの言によって射抜かれた。けだし、かれにはどこか柔しい恩愛と人を動かさねばやまぬ力と必然とが渾然としてあった」[16]のであり、以後、オリゲネスに惹かれていったことが述べられている。

学問の方法については徹底的で執拗な議論の様子が説明されているが、実際グレゴリオスははじめ、これらを苦痛だと感じていたようである。[17]しかし、グレゴリオスはこれによって真理のことばを受けるにふさわしいものとされたと理解し[18]、そのためのオリゲネスの惜しみない労力に、「真の意味での幸福なもの」[19]にしようとする意図を認識する。そこに展開されていたものは「他のすべての学問また長期間の哲学研究からの善き果実として、神々しき徳即ち倫理的徳をば採集する学問」[20]であり、「これにより心の衝動を鎮めて、乱れざる境地を得るのである」。[21]グレゴリオスはこのオリゲネスとの議論をとおして、自身が変化したことを伝えている。[22]人間の「善い方の部分から生ずるものはすべて善であ」[23]り、そ

---

[14] Gregorius Thaumaturgus, OratPaneg, in: *TLG*, 2063.001.

[15] たとえば、「よきサマリア人のたとえ」に関するグレゴリオスの理解に、オリゲネスの解釈が創造的に反映されているとみなされている。Roukema, Riemer, The good Samaritan in ancient Christianity, in: *Vigilliae Christianae*, 58(1), 2004, p. 67.

[16] OratPaneg 6: …βεβλημένοι μὲν ὥσπερ τινὶ βέλει τῷ παρ’ αὐτοῦ λόγῳ καὶ ἐκ πρώτης ἡλικίας (ἦν γάρ πως καὶ ἡδείᾳ τινὶ χάριτι καὶ πειθοῖ καί τινι ἀνάγκῃ μεμιγμένος), στρεφόμενοι δέ πως ἔτι καὶ λογιζόμενοι,…,（*TLG* 2063. 001. 6, lines 33-36.）

[17] Cf. OratPaneg 7.

[18] Cf. OratPaneg 7.

[19] OratPaneg 9: .ὄντως καὶ μακαρίους （*TLG* 2063. 001. 9, lines 8-9.）

[20] OratPaneg 9: ...τῶν ἄλλων ἁπάντων μαθημάτων καὶ φιλοσοφίας μακρᾶς καρποὺς ἀγαθοὺς ἐκδεχόμενον τὰς θείας ἀρετὰς τὰς περὶ ἦθος,（*TLG* 2063. 001. 9, lines 3-5.）

[21] OratPaneg 9: ..., ἐξῶν ἡ ἀτάραχος καὶ ὑσταθὴς τῶν ὁρμῶν τῆς ψυχῆς κατάστασις γίνεται·（*TLG* 2063. 001. 9, lines 5-6.）

[22] Cf. OratPaneg 9.

[23] OratPaneg 9: ἐκ τοῦ κρείττονος ἀνατέλλει ἡμῖν ἀγαθὰ ὄντα,…（*TLG* 2063. 001. 9, lines 30-31.）

れを育てることで「神々しい諸徳が魂に生じる」[24]。グレゴリオスはここで古代、四元徳を重んじたギリシャの賢人たちを示唆しながら、彼らが善悪に関する判断、行為に関する分別に通じていたとしても、実行を伴い得なかったのであり、しかしオリゲネスには智慧（φρόνησις : フロネーシス）[25]による実践を見出したことを告白している。議論だけでなく、実践するオリゲネスの行動は、グレゴリオスに大きな影響を及ぼした。[26]

「かくかれは善き生活を営む者の如何なる者であるかを、その言説をもって説明すると共に、これを自ら実践して、努めてその範を垂れたのであって、実に聖賢の典型とでもいいたいのである」[27]と述べるグレゴリオスの言葉には、善（すなわち徳）の実践者が善であることを示唆している。また、グレゴリオスはオリゲネスによって正義の実践に動かされるが、オリゲネスが正義を「魂の自律によって」[28]実践されるべきものと説明したことについて述べており、つまりオリゲネスは魂を自律可能なものと理解し、グレゴリオスらに説明していたことがわかる。これについて、徳の醸成には神の力が不可欠であるという認識も窺える。[29]グレゴリオスは、人間が生来その徳を得るに値しないながらも、オリゲネスが「いと熱烈な愛をもって徳を慕う者（ἔρως : エロース）たらしめた」[30]ために、徳行の点では未完成であるが、徳を求める者に変えられた、ということである。その原因は師であるオリゲネス自身の徳の実践に帰されている。[31]ここでは、徳を慕わしめるという点に、徳の働きを見ることができる。

グレゴリオスはまた、オリゲネスの学問的な姿勢が真理の探究に対して開かれ、寛容であったとも述べている。[32]そのような修学のすえ、オリゲネスのもとを立ち去るとき、グレゴリオスはこの『謝辞』を著した。彼によれば、ここでオリゲネスについて、「最も神々しいことであり、かれの中にある神に似たる性質」[33]を語ろうとしている。グレゴリオスにとって、オリゲネスのもとでの探求の日々は、「全く絶ゆることなき入神の経験」[34]に満ちたもの

---

[24] OratPaneg 9: παραγενέσθαι ψυχῇ τὰς θείας ἀρετάς,…（*TLG* 2063. 001. 9, lines 33-34.）

[25] OratPaneg 9（*TLG* 2063. 001. 9, line 53.）

[26] E.g., OratPaneg 9; 11.

[27] OratPaneg 11: ἢ τοιοῦτον ἑαυτὸν παρασχέσθαι πειρώμενος, οἷον τοῖς λόγοις διέξεισι τὸν καλῶς βιωσόμενον, καὶ παράδειγμα μέν, ἐβουλόμην εἰπεῖν, ἐκθέμενος σοφοῦ·（*TLG* 2063. 001. 11, lines 13-16.）

[28] OratPaneg 11: διὰ τὴν ἰδιοπραγίαν τῆς ψυχῆς（*TLG* 2063. 001. 11, lines 28-29.）

[29] Cf. OratPaneg 12.

[30] OratPaneg 12: ἐμποιήσας ἔρωτα τῇ αὐτοῦ ἀρετῇ（*TLG* 2063. 001. 12, line 16.）

[31] Cf. OratPaneg 12.

[32] Cf. OratPaneg 15.

[33] OratPaneg 2: ὅπερ ἐν αὐτῷ συγγενὲς ὂν τυγχάνει θεῷ（*TLG* 2063. 001. 2, line 33.）

[34] この邦訳はやや不自然であるが、「すべてに及んで神が行きわたる」と理解できる。Cf. “The inspiration of divine things prevails over all continually.” (Gregory Thaumaturgos, Philip Schaff trans., In Origenem oratio panegyrica, in: Alexander Roberts and James Donaldson eds., *Ante-Nicene Fathers 6　Fathers of the Third Century: Gregory Thaumaturgos, Dyonysius the Great, Julius Africanus, Anatolius, and Minor Writers, Methodius, Arnobius* [Christian Classics Ethereal Library], Edinburgh: T & T Clark, 1886, p.66.)

であり、「真にうましき楽園」[35]と形容されている。そして、グレゴリオスはこの文書を終えるさい、記述したすべてが正真正銘の事実であり、誠実さと正義のうちに高潔さをもって書き表したことを強調し、この内容の真正性を保証する。

なお、現実を回想するさい、グレゴリオスは置かれた現実のなかに自分を真理に導く力、すなわち神の意思の存在を確信し、謝意を述べている。ここには、オリゲネスのもとで学ぶことによる、グレゴリオスの現実認識の変化、神への信頼の涵養を認めることができる。他方、オリゲネスについても、彼の愛への言及と、それゆえ自らもまたオリゲネスに対して禁じ得ない愛が生じていることが述べられている。[36]

グレゴリオスの『謝辞』からは、このような、グレゴリオスの意識と行動に変化をもたらした、オリゲネスの徳理解と徳実践のあり方を認識することができる。そして、オリゲネスは身近に学んでいたグレゴリオスに深い感謝と喜びと感銘をもって想起されていたが、グレゴリオスに大きな変化を与えたその存在は、学問的な広さと深さ、人柄、徳の実践、また、それらによって徳自体への憧憬をグレゴリオスにもたらしたことが確認される。

では、オリゲネス自身にとって、徳はどのように理解され、実践されたのか。

3. オリゲネスの著作における「徳」概念

オリゲネスの思想には、中期プラトン主義による影響が指摘されるが、自身の論旨を展開するさい、彼は聖書に基盤を置き、そこからの解釈によって考察を進めている。これは、聖書の内容がオリゲネスにとって極めて重要であったからであるが、彼はその内容を字義的意味、道徳的意味、そして霊的意味という三段階において理解している。[37]この諸段階は、字義的内容に始まり、道徳的内容を経て霊的内容に至るのであり、魂の進歩と同調する。[38]

これに鑑みると、道徳的内容は聖書が示そうとする最終的な内容ではなく、その途上で示される内容であると理解され、道徳は聖書の意味を完全に示したものではないということになる。ゆえに、道徳は実際の生の実践にとって大きな意味を持つにもかかわらず、最終的

---

[35] OratPaneg 16: Οὗτος παράδεισος ἀληθῶς τρυφῆς（*TLG* 2063. 001. 16, line 1.）

[36] たとえば、「師の語り給うのを私が黙して聴き入ることを得たとは、何という美しい生活であったろう。」（Ὡς καλῶς ἔζων, ἀκούων λέγοντος διδασκάλου καὶ σιωπῶν· : Panegyrica 16.［*TLG* 2063. 001. 16, lines 8-9.］）と述べられている。

[37] 同時に、体、魂、霊という三重の意味に解釈されるとの理解も見られる。Cf. PeriArchon Ⅳ, 2, 4.

[38] 魂は道徳的、知的、霊的な進歩により上昇し、魂の成熟度に応じて異なる教育を受けると理解されている。スコットによれば、オリゲネスは聖書のなかにも、たとえばソロモンの書に知的霊的段階に対応する三段階を見出し、箴言は道徳学、コヘレトは自然学、雅歌は観想学を教えるものと理解する。箴言では初心者として、コヘレトでは上達者として、最後に雅歌における完全な愛の人として歩むのである。Scott, Mark C. M., *Journey Back to the God: Origen on the Problem of Evil*, NY: Oxford University Press, 2012, pp. 118-119. nn.136-139.　なお、オリゲネスにとって聖書を読むことは、「生けるロゴスへの愛の眼差しに満ちて彼に従う歩み」であり、「彼と一致する魂の浄化の営み」であったことが指摘される。宮本久雄『教父と愛智―ロゴス（言）をめぐって―』、新世社、[2]1990 年、134 頁。

に目指すものではないというオリゲネスの徳理解が推測される。

そうであれば、徳の実践はどれほどの重要性を持つのか。ここでは、彼の著作から、徳理解について考察するが、オリゲネスの思想には、その関心領域の広さおよび細微にわたる熟考により、非常に複雑であることや[39]、時を経るにつれ変化した可能性が指摘されている。[40]また、例えば、この世では完全性には到達できないという記述と、到達できるという記述が交錯する[41]といった齟齬も見られる。テキストそのものに関しても、翻訳にしか依拠できない制約もある。しかしながら、オリゲネスの徳実践への積極的態度は、生涯をとおして一貫性の揺らぎが指摘されないため、以下ではその行為を支える徳理解について考察を進める。

3.1. 魂の上昇を目指す今生の目的としての徳実践

オリゲネスは『民数記講話』を著すなかで、とくに 27-28 講において、旧約聖書の人物をアレゴリー的に解釈し、彼らの生を魂の旅程にたとえて描いている。この 27 講には、この生が「徳から徳へと」[42]通過するために存在とすると述べる内容を三箇所に確認することができる。[43]これは、先の生ではなく現在の生に対する意味付けであるが、今生を生きる目的が徳の実践とされている。ゆえに、魂の旅程である現世では、常に徳を実践し、徳の段階を上がっていくことが目指される。

3.2. 徳実践にふさわしい内的状態

オリゲネスは、そのような徳の実践が、それにふさわしい内的状態においてなされなければならないということを教示する。

たとえば『ヨハネ福音書注解』で、義しい人であれば義を追い求めるが、義を追い求める人が義しい人ということではないと主張する文脈のなかで、彼は「義しく」義を追い求めることの重要性を強調する。それは、義しさなしに義を追い求めることも可能だからである。その例として、貧しい人々に対する虚栄心からの施しが「義の習性からでなく虚栄からのこ

---

[39] Greer, Rowan A. trans. and intro., *Origen: An Exhortation to Martyrdom, Prayer, First Principles Book Ⅳ, prologue to the Commentary on the Song of Songs, Homily XXⅦon Numbers*, NY/ Ramsey, Tronto: Paulist Press, 1979, pp. 27-28.

[40] C.スティッド著、関川泰寛、田中従子訳『古代キリスト教と哲学』、教文館、2015 年（Stead, Christopher, *Philosophy in Christian Antiquity*, Cambridge/ NY/ Melbourne: Cambridge University press, 1994.）、236 頁。

[41] たとえば、「･･･多少の進歩を遂げるときもあれば、またあるときには完全さに至り、･･･」（ContraCelsum Ⅳ, 64, 11）;「覚知と知恵、そして恐らく、他の諸徳能についても、『完全なものが到来』しないなら、実現することはありえないでしょう。」（PeriEuchs 25, 2：･･･）;「完成の域に達した人、すべての徳を有している人は、それぞれの完全性を得ているので、完全な知恵、完全な節制を有しており、敬神の念にしても他の［徳］にしても同様です。同じく、信じるという徳において完全な人は全き信仰を有していると言えるでしょう。」（ComJohn ⅩⅩⅩⅡ, 15, 178）

[42] Cf. Ps 84, 8.

[43] HomNum 27, 5; 27, 6; 27, 7.

と」として挙げられている。これ以外にも思慮深さ、勇気、知恵が同様に述べられている。オリゲネスはこれらの施し、思慮深さ等を「徳」と認識している。[44]

以上のように、ここでは、徳行にさいして、単に行為のみならずそれに伴う内的状態が問われている。別の箇所でも徳を実践するさいの内面に焦点が当てられ、「人々に義しい者と思われるためにすべてをなす人」が「肉の意思を満足させようとしている」人として問題視されている。[45]

また、徳は、「善きもの（καλὸν：カロン）」として、「第一原因」と並んで提示されている。[46]この「善きもの」について、オリゲネスは、「わたしたちは、パウロも述べているように、けっして恐怖によっては教育されず、善きものをそれ自体として選ぶすべての者は神の子」[47]であると理解している。そしてイエスについて、「徳のゆえに神の子とよばれているすべての人々よりも遥かにまさっているのであり、というのも彼はいわばこれらの源泉かつ端緒（ἀρχῇ：アルケー）だからである」[48]と説明している。ここでは、恐れの原因を避けるがために、その回避の手段として善きものを選ぶことが拒絶され、善きものを選ぶ根拠として徳が提示されている。つまり、徳は、善きものを選ぶ根拠としても理解されている。

さらに、『フィロカリア』では、「一般に、善い（ἀγαθός：アガトス）木のあらゆる実は、それが自身の努力に拠るものであるから、善である。たとえば、愛、平和、喜び、寛容、親切、善意、誠実、柔和、節制である。その反対の諸々は悪である。」[49]と述べられており、自身の意図的な選択の重要性が指摘されている。これは、前述のように徳自体を求めて選ぶことに加え、自らが自律的な主体として選ぶことを意味する。なお、別の箇所で、徳の実践が自らによらず神によるものとする論敵の考えを、オリゲネスは拒絶している。[50]

徳の具体的内容については、「神聖なる言葉によれば、諸徳能の中で主要な一つの［徳能］

---

[44] Cf. ComJohn XXⅧ13,103.

[45] Cf. FragJohn 8.

[46] Cf. ContraCelsum Ⅰ, 24.

[47] ContraCelsum Ⅰ, 57: Πρὸς ὃν ἐροῦμεν ὅτι πᾶς μὲν ὁ, ὡς ὁ Παῦλος ὠνόμασε, μηκέτι ὑπὸ φόβου παιδαγωγούμενος ἀλλὰ δι’ αὐτὸ τὸ καλὸν αἱρούμενος υἱός ἐστι θεοῦ· (*TLG* 2042. 001. 57, lines 4-6.)

[48] ContraCelsum Ⅰ, 57: οὗτος δὲ πολλῷ καὶ μακρῷ διαφέρει παντὸς τοῦ διὰ τὴν ἀρετὴν χρηματίζοντος υἱοῦ τοῦ θεοῦ, ὅστις ὡσπερεὶ πηγή τις καὶ ἀρχὴ τῶν τοιούτων τυγχάνει. (*TLG* 2042. 001. 57, lines 6-9.)

[49] Philocalia 26, 1: Καὶ ἁπαξαπλῶς πᾶς καρπὸς δένδρου ἀγαθοῦ προαιρετικὸς ὢν ἀγαθόν ἐστιν· ὡς «ἀγάπη καὶ εἰρήνη καὶ χαρὰ καὶ μακροθυμία, χρηστότης τε καὶ ἀγαθωσύνη καὶ πίστις καὶ πραΰτης καὶ ἐγκράτεια»· τὰ δὲ ἐναντία τούτοις κακά. (2042. 020. 1, lines 22-26.) Cf. Gal. 5, 22.

[50] 論駁の対象となる内容について、「･･･有徳に生活するのも我々のわざではなく、あらゆる点で神の恵みのわざであるとみなされることになろう。」（PeriArchon Ⅲ, 1, 15）と述べて斥けている。『フィロカリア』21, 14のなかでも、同じ聖書箇所の引用のもと、同様のことが述べられている。

は身近な者に対する愛（ἀγάπη：アガペー）です。」[51]と述べられている。ここでは、苦しみや弱さのなかにある者らについて言及されており、それらの人々の苦難を共有すること、そしてそれを実践したキリストが模範として提示されている。[52]

また、徳は信仰と並列的に記されたり[53]、「信仰に基づく徳」といった表現をもって言及されたりしている。[54]さらに、徳行が敬虔さと並置されて述べられることもある。[55]これらは、人格的関わりにおける神への信頼に基づいて徳行がなされることを示唆する。

オリゲネス自身も、神への信頼のもとで祈りながら『祈りについて』を著述している。彼は祈りについて説明するなかで「絶えず禱る（προσευχή：プロセウケー）[56]」ことを勧めるが、そのさい徳の実践を祈りのなかに含め、実践と祈りとが協調する状態を奨励している。徳の実践は祈りであり、これにより、「絶えず禱る」ことが成立するのである。[57]

オリゲネスは同著のなかで、徳について8回触れているが、そのうちの1回では、徳行との連関においてパウロの言葉に言及し、以下のように述べている。

> さて、絶えず禱る人は、徳行あるいは戒めを遂行することは祈りの一部として受け取っているので、その人は祈りを必要な業に、適当な行為を祈りに調和させるものです。そのようにしてのみ、わたしたちは「絶えず禱りなさい」［という勧告］を遵守することができるからです。聖なる人の全生涯は一つの大きな調和のとれた祈りである

---

[51] PeriEuchs 11, 2: μία δὲ κυριωτάτη τῶν ἀρετῶν κατὰ τὸν θεῖον λόγον ἐστὶν ἡ πρὸς τὸν πλησίον ἀγάπη·（*TLG* 2042, 008. 2, lines 5-6.）

[52] これは、愛の特徴を限定的に表現しているのではなく、弱い立場の者らのために祈る、という文脈によるものであると考えられる。

[53] たとえば、「（聖霊は、）信仰も徳をも有している人々を満たす」（FragComJohn 37: τὸ πνεῦμα πληροῖ τοὺς πίστιν καὶ ἀρετὴν ἔχοντας,…［*TLG* 2042. 006. 37, line 7.］）、「神からの［霊的］賜物は、信仰と徳によって、それを受けるよう準備された人々に与えられるのです。」（FragComJohn 44: δίδοται δὲ τὰ ἐκ θεοῦ χαρίσματα τοῖς πίστει καὶ ἀρετῇ πρὸς τὸ λαβεῖν αὐτὰ παρεσκευασμένοις.［TLG 2042. 006. 44, lines 5-6.］）などの叙述が挙げられる。

[54] ComJohn XXXII, 16, 196：全き信仰に基づく徳がいかに大いなるものであるか（πηλίκη μέν ἐστιν ἡ κατὰ τὴν πᾶσαν πίστιν ἀρετή,...［TLG 2042, 005. 196, lines 6-7.］）

[55] Cf. ContraCelsum 8, 55.

[56] オリゲネスのテキストには、「祈り」として一般に“εὐχή”が用いられるが、その一部に“προσευχή”という語が充てられることがある。ゆえに、本稿でオリゲネスのテキストに言及するさい、後者には「禱り」の訳語を充てることとした。なお、両者の語の詳細については、拙論『オリゲネスの祈禱論―《祈りについて》を中心に』、教文館、2017 年、で論じている。

[57] なお、静寂主義とも訳されるヘシュカズムは、神との合一、即ち神化を目指し、砂漠の師父らの霊的修行の伝統に立つものであるが、そこにおいては祈りがその霊性を支え、その祈りは、パウロの「絶えず祈りなさい」との勧めにも支えられていることが指摘される。大森正樹「ヘシュカスムにおける神化の思想―パラマスを中心として―」『中世思想研究』35 号、187 頁。

と言えるなら[58]、そのように言うことができるはずです。[59]

究極的には神化を目指してささげられるオリゲネスの祈りには、このように、神を想起する祈りそのものと、徳の実践が認識されている。[60]

実際に、たとえばグレゴリオス・タウマトゥルゴスの場合、オリゲネスのもとでの学びと交流を経験し、祈りも含めて徳の実践がなされていた。これらのことによってグレゴリオスに変容が生じたことは、上記のことと整合する。グレゴリオスの場合、さらには、徳自体を願うという変化も生じていた。

3.3. 徳実践そのものの幸い

つぎに、徳の実践をするさい、自己の決定に収まらない要素について、オリゲネスの叙述を確認する。

オリゲネスは『フィロカリア』のなかで、次のように述べている。

> 何らかの目的のために存在するあらゆるものは、その目的ほど重要ではない･･･もしある恵みを得るために何らかの戒律を守らねばならないのなら、また、報酬が身体的かつ外的なものであるなら、その善行はそれ自体が究極的な善ではなく、単に善を生じさせるものであろう。[61]

何かの手段的意味合いを有する善行を究極的な善ではないとするこの言葉は、魂の完成

---

[58] 小高は、このような考えがアレクサンドリアのクレメンスをはじめ、多くの教父たちに看取されることを指摘している。小高毅「解説の註」34、オリゲネス著、小高毅訳『祈りについて・殉教の勧め』、創文社、1985 年、235 頁。

[59] PeriEuchs 12, 2: „ἀδιαλείπτως“ δὲ προσεύχεται, καὶ τῶν ἔργων τῆς ἀρετῆς ἢ τῶν ἐντολῶν τῶν ἐπιτελουμένων εἰς εὐχῆς ἀναλαμβανομένων μέρος, ὁ συνάπτων τοῖς δέουσιν ἔργοις τὴν εὐχὴν καὶ τῇ εὐχῇ τὰς πρεπούσας πράξεις. οὕτω γὰρ μόνως τὸ „ἀδιαλείπτως προσεύχεσθε“ ἐκδέξασθαι δυνάμεθα ὡς δυνατὸν ὂν εἰρημένον, εἰ πάντα τὸν βίον τοῦ ἁγίου μίαν συναπτομένην μεγάλην εἴποιμεν εὐχήν· ἧς εὐχῆς μέρος ἐστὶ καὶ ἡ συνήθως ὀνομαζομένη εὐχὴ, οὐκ ἔλαττον τοῦ τρὶς ἑκάστης ἡμέρας ἐπιτελεῖσθαι ὀφείλουσα·（*TLG* 2042. 008. 2, lines 1-8.）

[60] ただし、霊的完全性がこの生においては完成しないという考えもオリゲネスに指摘される。たとえばそれは、A.G.パドルの論述に見られる。Paddle, Alan G., “Mystical thought”, in: McGuckin, John Anthony ed., *The Westminster handbook to Origen*, Louisville/ London: Westminster John Knox Press, p. 157r.

[61] Philocalia 26, 6: οὕτω τοίνυν καὶ εἰ τάσδε τὰς ἐντολὰς τηρητέον ὑπὲρ τοῦ τῶνδε τῶν ἀγαθῶν τυχεῖν, τὰ δὲ ἆθλα τὰ σωματικά ἐστι καὶ τὰ ἐκτός· αἱ ἀγαθαὶ πράξεις ἔσονται οὐκ ἀγαθαὶ ὡς τελικαὶ, ἀλλ’ ἢ ἄρα ὡς ποιητικαὶ ἀγαθῶν· καὶ ἔσται διαφέρων ὁ πλοῦτος, ὃν οἴονται ἐπαγγέλλεσθαι τὴν γραφὴν, καὶ ἡ τοῦ σώματος ὑγεία, τῆς δικαιοσύνης καὶ αὐτῆς δὲ τῆς ὁσιότητος καὶ τῆς εὐσεβείας καὶ τῆς θεοσεβείας τῶν τηλικούτων ἀνδραγαθημάτων.（*TLG* 2042. 019. 6, lines12-20.）

という究極目的に向かっての徳行の価値を減じるもの、という理解が推測されるかもしれない。しかし、この箇所の言葉の背景には、物質的な富や健康を重視する人々への批判という意図があり、「富と身体の健康が高潔さや徳行を凌ぐというなら、それは最も愚かである」[62]と断定されている。つまり、ここではむしろ、徳実践の重要性が擁護されている。

オリゲネスは、このような徳の実践を「神における幸いな生活」[63]と述べている。これは『ケルソス駁論』のなかで、ケルソスがイエスによる癒しの事実を認めないことへの批判として述べられた箇所の一部であり、癒しの幸いを超えて幸いなこととして提示されている内容である。ここでオリゲネスは、「魂の目が見えない人々の魂の目が常に開かれ、徳の話に対して聞く耳を持たない人々の耳が神や神における幸いな生活について熱心に開かれ、･･･」[64]と述べているが、「神における幸いな生活」とは徳の実践を指している。ゆえに、徳の実践により、現在の生の先の目標でなく、眼前の生活そのものに対する「幸い」の実現が提示されていることになる。すなわち、魂の進歩の末の神との合一の幸いでなく、徳行そのものの幸いが教示されているのである。

また、別の著作では、「徳は、それを有している人を恵まれたものとする恵みですから」[65]とも述べられている。「それを有している人を恵まれたものとする」というのは、徳を有している今このときに恵みが与えられることを述べているものと理解し得る。前項の内容を前提とするなら、この徳を行うことによっていま実現する「幸い」や「恵み」は現在の徳実践に対して将来与えられる報酬としてではなく、行為そのものに含まれる自然な状態として言及されていると考えられる。[66]すなわち、徳の実践そのものに幸いとしての性質が含まれているということである。

ここで、「現在」に関するオリゲネスのひとつの見方を確認しておきたい。オリゲネスは『祈りについて』のなかで主の祈りの注解を行っているが、「糧を今日お与えください」の「今日」に関する説明の最後のほうで、次のように述べている。

---

[62] Philocalia 26, 6: πάντων γάρ ἐστιν ἀτοπώτατον τὸ τῶν ἀνδραγαθημάτων λέγειν διαφέρειν τὸ πλουτεῖν καὶ τὸ ὑγιαίνειν σωματικῶς.（*TLG* 2042. 019. lines 22-24.）

[63] Cf. n. 64.

[64] ContraCelsum Ⅱ, 48: Ἀεὶ γὰρ ἀνοίγονται ὀφθαλμοὶ τυφλῶν τὴν ψυχήν, καὶ ὦτα τῶν ἐκκεκωφημένων πρὸς λόγους ἀρετῆς ἀκούει προθύμως περὶ θεοῦ καὶ τῆς παρ’ αὐτῷ μακαρίας ζωῆς,…（*TLG* 2042. 001. 48, lines 38-40.）

[65] FragJohn 11: ἐπεὶ οὖν ἡ ἀρετὴ χάρις ἐστὶ κεχαριτωμένον ποιοῦσα τὸν ἔχοντα, …（*TLG* 2042. 006. 11, line 13.）ここで、「恵まれたものとする」（ἐστὶ κεχαριτωμένον）は現在時制となっている。

[66] 魂の完成に関するオリゲネスの考えについて、有賀は時間の経過に伴う浄化という、ヘブライ的な時間の概念が背景にあることを指摘する。有賀鐵太郎『キリスト教思想における存在論の問題』、創文社、1981 年、330-348 頁。ゆえに現在の生と最終的な段階では魂の状態は異なる。しかしその時々で、魂の状態に応じたそれぞれの幸いに与ることができるという理解を、ここに見ることができる。

･･･どうして、これほど偉大な代の［一］日の［一］時間という微小な部分を軽々しく扱うことができるのでしょうか。彼はむしろ、ここでの準備によって、今日という日に、しかも「毎日」･･･万事を尽くすのではないでしょうか。[67]

これに続いて、毎日を「今日」として祈るなら、想像を超えた豊かさが与えられると続く。これに関しては、将来与えられるもののために現在を使うという理解も可能かもしれない。しかし「今日」、つまり目の前に与えられているその時に、「万事を尽くす」ことが示唆されている。それは可能な範囲内での最善な歩みを意味し、現在における徳の実践を意味すると理解し得る。

以上、現実の生における徳の実践における幸いについて考察してきたが、オリゲネスは『祈りについて』のなかで、以下のようにも述べている。

･･･完全に神のみ名が聖なるものとされること及び完全にみ国が来ることは、覚知と知恵、そして恐らく、他の諸徳能についても、『完全なものが到来』しないなら、実現することはありえないでしょう。[68]

これは主の祈りの注解部における叙述であり、文脈としては、自分たちが完成を目指すプロセスに置かれていることに焦点が当てられている。ここでの「諸徳能」は、祈り求められる対象として言及されている。しかしオリゲネスは明確に、現在が完全ではないという前提に立っている。ゆえに、諸徳能もその実践もまた完全ではありえない。

おわりに

以上、オリゲネスの徳行および徳概念をめぐって考察を行ってきた。

まず、彼の著作のなかには、徳を重視する記述が多く、そこには、最終的な魂の目的地を見据える視点があったことが確認された。そのために、魂の進歩が必要であり、徳の実践はそのためのプロセスとなる。

この徳を実践するさいには喜びが生じると考えられていた。それはしかし、喜びを得るために徳を選ぶのではなく、徳の実践のなかに喜びを得させる性質が含まれ、実践そのものが喜びであると換言できるであろう。

この徳の実践は、将来の魂の完成のために不可欠であるが、オリゲネスはそれを、現在の生において考え、実践していることが、著作内容の検討により確認された。徳は結果を得るための単なる手段ではない。なぜなら、徳の実践こそが現在のリアルな生のプロセスを歩むうえでの最重要事項であり、善なる神の与えてくださったキリストを模倣すること

---

[67] PeriEuchs 27,16: πῶς δύναται μικρολογῆσαι περὶ τοῦ ἐλαχίστου μορίου ὥρας τῆς τοῦ τηλικούτου αἰῶνος ἡμέρας καὶ οὐχὶ πάντα ποιήσει, ἵνα ἀπὸ τῆς ἐνταῦθα παρασκευῆς ἄξιος γενόμενος τοῦ τυχεῖν τοῦ ἐπιουσίου ἄρτου ἐν τῇ „σήμερον“ ἡμέρᾳ λάβῃ αὐτὸν καὶ „καθ᾽ ἡμέραν,“ ἤδη σαφοῦς ἐκ τῶν προειρημένων γινομένου τοῦ „καθ᾽ ἡμέραν“; （*TLG* 2042. 008. 16, lines 8-12 .）

[68] PeriEuchs 25, 2: οὕτως „τὸ τέλειον“ τοῦ ἁγιασθῆναι ἑκάστῳ ἡμῶν „τὸ ὄνομα“ τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ ἐνστῆναι αὐτοῦ τὴν βασιλείαν οὐχ οἷόν τε ἐστὶν, ἐὰν μὴ „ἔλθῃ“ καὶ· „τὸ“ περὶ τῆς „γνώσεως“ καὶ „σοφίας“ „τέλειον“ τάχα δὲ καὶ τῶν λοιπῶν ἀρετῶν.（*TLG* 2042. 008. 2, lines 16-19.）

[69]、すなわち、いかなる状況のなかでも神への方向性を保つことを意味するからである。

オリゲネスはキリスト教が受容される以前の世界でキリスト教を講じ、キリスト教信仰ゆえに暴力を受け、しかし信仰者、また神学者として終生を過ごした。オリゲネスが徳と同時に信仰に言及することがあったのは、いかなる現実であっても、先にある希望に目を留めて今を生きる態度の表れであり、彼の思想も神への信仰、信頼に依拠した土台に根差していると言える。現実のなかに積み上げていく徳の実践は、徳の完成の将来にただ近づくだけでなく、そこから遡って今現在の生の歩みに意味を与える。ゆえに、将来だけに焦点を当て、現在を、ただ通過するだけの取るに足りない時と考えることは、徳の実践にふさわしくないのである。

オリゲネスが徳を神のわざと理解していたのは、それが愛であり、善であることをも意味するであろう。オリゲネスの徳実践が実際に愛を生じさせたことは、それに触れたグレゴリオス・タウマトゥルゴスの変化からも確認することができた。

オリゲネスはこのような徳を完成させるよう努め、教えたが、徳は人間の不完全な状態との関連において提示されていた。完全な徳を目指しながら歩むのは、人間が不完全だからである。そしてそれを支えるのが神の恵みであり、模範となった御子キリストの存在である。オリゲネスはこれらに心を留め、自身の生を徳によって満たしていった。

「現在」を生きているかぎりにおいて最も現実的に重視されるのは、今の生を不完全ながらもふさわしく、すなわちキリストを模範に徳を実践しながら歩むことであり、オリゲネスにとって、それが今の生を歩んでいることの意味でもあったと考えられる。

オリゲネスの徳理解に学ぶわれわれもまた、同様に「現在」を生きる存在であり、状況が変化し、自身も変化し、すべてが揺れ動く現実的生のなかで、迷いながら生き方を模索する存在である。オリゲネスにおいて、善なる神への信頼、つまり信仰に基づく歩みは、直面する現実におびえ、苦しみながらも、眼前の事実だけにとらわれず、それを超えた揺るぎない存在との邂逅を常に生じさせ、そこに徳という生の土台をもたらした。ここには、人間が、幻想ではなく目の前の現実を見据え、しかもそれを超えるリアリティに根差しながら、善をもって自らの生を引き受けて歩むことの幸いが示されている。それはすなわち、宗教の持つ根本的な力であり、ひとつの意義と言えるのではないか。

＜凡例＞

脚注では以下の略記を用いた。

ComJohn：オリゲネス『ヨハネによる福音注解』
ContraCelsum：オリゲネス『ケルソス駁論』
FragmJohn：オリゲネス『ヨハネ福音書断片』
HomNun：オリゲネス『民数記講話』
PeriArchon：オリゲネス『諸原理について』
PeriEuchs：オリゲネス『祈りについて』
OratPaneg：グレゴリオス・タウマトゥルゴス『謝辞』

本稿ではこれらの著書名に続いて節番号を記載し、その原典に *TLG*（*Thesaurus Linguae Graecae*, Irvine: UCLA, 2009）を使用するさいには、節番号とテキストの行数を付記した。

---

[69] オリゲネスはこの徳をキリストに帰し、キリストを徳の源泉、端緒とも称している。Cf. ContraCelsum V, 39; I, 57.

また、聖書箇所の略記の原則は MLA に従った。

キーワード: オリゲネス、徳（ἀρετή）、魂の進歩、神との合一、善
Key Words: Origen, virtue (ἀρετή), soul’s progress, union with God, goodness

現代真宗伝道の課題
－「違法伝道訴訟」からの試論－

奥田　桂寛

（和文要旨）

本稿は、宗教団体の伝道行為について適法又は違法とされた裁判例を検討し、真宗伝道への影響を検討することで、現代における真宗伝道の実行の基礎とすることを目的とするものである。はじめに、前提となる真宗伝道の教義上の構造を先行研究に依りながら示した。次に、裁判所は、伝道は「信教の自由」で保障されるも「公共の福祉」による制限があり、無制約には行うことは出来ず、違法か否かは「社会的相当性の範囲内か否か」という基準で判断しており、この判断枠組みは今後も宗教伝道に適用される可能性が高いこと、社会的相当性の基準は伝道の態様によって認定要件に緩急が生じること、適法と違法の分水嶺は被伝道者の自由な意思決定を阻害するか否かにあることを指摘した。最後に、裁判所の判断枠組みの真宗伝道への適否と、適用される場合の判断について三つの態様に分類し、それぞれについて試論を提示した。これによって、真宗伝道が違法となる一場面が明らかとなった。

（Summary）

This paper considers previous court decisions regarding the legality or illegality of the propagation activities of religious groups and discusses the implications that these decisions have for the propagation of Shinshu, with the goal of making this a foundation for the propagation of Shinshu in contemporary society. First, based on previous research, I review the doctrinal framework of Shinshu propagation. Following this, I point out that, with regard to the final decision of legality or illegality, the courts have laid great stress on the method of religious propagation activities and the issue of whether or not these obstruct the freedom of thought and decision-making of the people who are targets of this propagation. The freedom to propagate religion is legally guaranteed by the “religious freedom” guaranteed in the constitution, but limitations arise from “public welfare” and such activities cannot be carried out in an unrestrained

way, legality being determined by the social appropriateness of the propagation activities. I point out that these criteria for legality or illegality can be expected to be maintained into the future and that the social appropriateness of propagation being the determining factor of urgency in regard to the form of propagation, Finally, I raise the question of whether this framework for judging legality or illegality will be applied to Shinshu, and in order to consider the response if it is applied, I divide Shinshu propagation activities into three forms and considered each form. As a result, one form of Shinshu propagation activity that may fall into the illegal category has come to light.

1，はじめに

本稿は、宗教団体の伝道行為について適法又は違法とされた裁判例の判断枠組みを検討し、真宗伝道への影響を検討することで、現代における真宗伝道を実行する際の基礎とすることを目的とするものである。近年の真宗学は、龍谷大学大学院における「真宗伝道学」、「実践真宗学」の開設・設置等に見られるように「一人がため」から「十方衆生」へ展開を志向しているといえるが、それに伴い、これまでに顧慮されてこなかったいくつかの教法伝達の課題が表出している。そこで本稿では、その課題の一つと考えられる伝道の際の裁判例・法律との関係を中心に検討し、真宗伝道が適法或は違法とされうる場合を検討し、現代における真宗伝道の基礎としたい。

2，真宗伝道の構造と課題

（1）真宗伝道の構造

前提として、真宗伝道の構造を述べたい。真宗伝道の教義的構造に関する先行研究は多くあるが、現在の多数の立場は「自信教人信」に収斂されると理解出来る[1]。その内容をまとめると、以下のようになる。

そもそも、『大経』の教えである浄土真宗では、第十八願成就文によって、名号を聞信する一念のところに救済が成立することが示されている（1・43）[2]。この名号を聞信するこ

[1] 深川宣暢「親鸞教学における伝道の今日的課題と可能性」（『真宗学』105・106 号、2002 年、299 頁から 318 頁）、深川宣暢「真宗伝道学方法論の考察　―真宗教義と伝道学の方法―」（『真宗学』119･120 号、2009 年、231 頁から 247 頁）、貴島信行「真宗伝道における自信教人信の意義」（『真宗学』129・130 号、2014 年）等。この他、「実践」に関する原理を述べた研究として杉岡孝紀「真宗他者論(1)実践真宗学の原理としての〈他者〉」（『真宗学』129・130 号、2014 年、233 頁から 250 頁）がある。

[2] 浄土真宗本願寺派総合研究所教学伝道研究室〈聖典編纂担当〉編『浄土真宗聖典全書』（一）三経七祖篇、43 頁（原漢文）。以下、特に断りの無い限り本文中に巻数とページ

とについては聞即信の意が述べられ（2・662）、その「聞」とは、「仏願の生起本末を聞きて疑心あることなし」（2・94）と、本願が起こされた理由とその本願の始終を聞くこととされる。そして、かかる救済を完成させる主体について見ると、「小慈小悲もなけれども」（2・531）との述懐からは、親鸞自身及び十方衆生は救済の主体となることは想定出来ない。もっとも、第十七願の成就によって十方諸仏により名号がつたわり、ひろまることが担保され（2・691）、また「弥陀の廻向の御名なれば　功徳は十方にみちたまふ」（2・519）と、如来から廻向された名号の功徳は十方世界にみちているとされているから、救済を完成させる主体は、衆生ではなく如来でありその名号ということになる。この名号を信受した者が「金剛の真心」の人である真仏弟子である。「信巻」・真仏弟子釈では、御自釈に続き『大智度論』、『般舟讃』等によって「知恩報徳の益」が、『大経』、『大悲経』等によって「常行大悲の益」がそれぞれ証され、それぞれ『般舟讃』引文（2・101）、『大悲経』引文（2・101）にて仏徳の讃嘆であることが示され、その後に『往生礼讃』（初夜偈）（『集諸経礼懺儀』とされる）が引用され「自信教人信」の文が置かれている。この流れより、救済の主体である名号が「伝わり、ひろまる」ことは第十七願成就文に根拠づけられてはいるが、具体的に「伝え、ひろめる」のは、信心の人である「真仏弟子」において「自信教人信」が実践され、仏徳を讃嘆することで実現されると考えられている。

思うに、浄土真宗の教法は阿弥陀仏の救済構造とも言い換えられるが、この救済は信心一つで成立する（「自信」）。この自信の者によって、仏徳の讃嘆を通した救済情報の伝達が行われ、これを契機として他者にも「自信」が生じる（「教人信」）。すなわち、「自信」とその必然の展開としての「教人信」が生じ、救済が普くひろまるという構造が看取できる[3]。よって、真宗伝道とは「十方衆生」が現生にて「正定聚」に就くことを目指した救済情報の伝達活動ということが出来る。

(2) 真宗伝道の課題

上記の内容を持つ真宗伝道は、口演、文書、視聴覚等様々な表現形態で行われることになるが、それが私達の社会の中で行われる以上、他者を害することは許されない。例え

数を記す。（『聖典全書』（二）についても同様の表記とする）

[3] 近年、新たな方法として注目されている「グチコレ」という活動がある。これは、「街行く人々の愚痴を聞き、集め、サイトで公開していく活動である」とされ、これによって愚痴をこぼす場所を提供し、或は他者の愚痴に共感することで気持ちを軽減することを目的としているとされる。（http://tarikihongwan.net/collection_staff、2018 年 9 月 18 日参照）。この活動形態を「伝道」とするか「実践」とするかは、更なる検討が必要であると考えられる。

ば、伝道に伴い他者の生命、身体、財産等を侵害する場合、民事法・刑事法上の責任を問れることはこれまでの判例[4]をみても充分に肯首できる[5]。すなわち、宗教上の伝道行為であっても法律等の制約を受け、それは真宗の伝道であっても例外ではない。従って、真宗伝道においても常に法律等との関係を考慮しなければならず、同じく裁判所の判決等によって運用されている法理についても、真宗伝道への適否を検討しなければならない。ここに真宗の伝道と法律との関係の一端を見出すことが出来るのである。

では、裁判所の考え方は真宗伝道に適用されるのか、されるとすれば適法と違法の分水嶺はどこにあるのか。この点は現代での真宗伝道に際しても充分に踏まえておく必要があり、その検討がなされなければ自由な伝道活動はもはや成り立たないと言わなければならない。しかしながら、現時点ではこのような境界線を検討した先行研究は管見の限り見当たらない。よって、かかる分水嶺を明らかにする事は、現代における真宗伝道の大きな課題の一つと言うことが出来るであろう。

これとの関連で、宗教団体の伝道を違法とした事例として平成 12 年 9 月 14 日広島高裁岡山支部（LEX/DB 文献番号 28062106）がある。これは、「社会的に相当でない」伝道・勧誘活動によって教団へ入会し、違法な活動に従事させられた等として、教団脱退後の元信者らによって教団が訴えたという裁判であり、同時に宗教団体の教化伝道活動自体を違法と認定した初の事例であって、最決平成 13 年 2 月 9 日（公刊物未掲載、平成 12 年（オ）第 1913 号）によって確定した。この事件をきっかけに宗教教団の伝道を違法と認定する判決が続々と出されている（以降、これらの訴訟を「違法伝道訴訟」と呼ぶ）。

これらは真宗教団に関する事例ではないため、一見すれば真宗伝道に無関係なように見えるかも知れない。しかし、個別具体的な事例に対して出された判例は、同種の事件においては同種の解決を図るべきという法的安定性ないしは平等の要請から類似の事案にまで適用され、また裁判例も類似の事案の基礎資料とされ、裁判所が類似事件について過去の裁判例を全く無視することはおよそあり得ないとされている[6]。とすれば、宗教伝道という点で共通する真宗伝道にも、紛争が生じた場合にはこれらが考慮される可能性が高く、検討の必要性が認められるといえよう。

---

[4] 本稿では最高裁判所の判決を「判例」と呼び、地裁、高裁等の判決を「裁判例」と呼ぶこととする。
[5] 宗教上の行為が罪に問われた著名な事例として、僧侶が病気治癒のために加持祈祷を行ったが、患者を死亡させた事について、宗教上の行為も絶対無制約ではなく、刑法上の罪責を問われるとされた最判昭和 38 年 5 月 15 日（百選 1・41、刑集 17 巻 4 号 302 頁、判時 335 号 11 頁）がある。
[6] 山田卓生「日本における判例拘束性」（『中大法学新報』106 巻 11・12 号、75 頁、81 頁、1997 年）

(3) 検討の方法について

ただし、ある判例・裁判例の結論が他の事例にそのまま当てはめられ運用されるかと言えば、必ずしもそうではない。そもそも裁判は、個々の具体的な事例の解決を使命とする[7]。それだけに、具体的な判決をし、法律の解釈として一般的な法理を宣明することは、ある特定の事実関係を前提とした場合の準則といえる。その法理はあくまで個別的な事件の個別的な事実関係の上に成立したものという制約があり、必ずしも一般性を持つわけではないのである。他方で、宣明された法理が当該事件を超えて広がることもまた予想される事態である。そこで、判例・裁判例の検討においては、どの程度まで類似する事件に利用できるかについて、判断枠組み・基準、重視された事実、他の裁判例等との関連等の検討を要する。これによって別の事実関係にも利用できるか否かの手がかりが得られ「将来の裁判所の判断の予測を行うこと」[8]が出来るのである。なお、その際に最も影響力を持つのは最高裁判所の判決ではあるが、地裁・高裁等の判決からも一定の指針を見出すことが出来る。そこで本稿では、違法伝道訴訟の各裁判例を参考に、裁判例の判断が真宗伝道にも利用されるか、出来るとして違法とされる場合を試論として提示したい。

3、違法伝道訴訟における適法と違法の分水嶺

(1) 違法伝道訴訟の概要と判例・裁判例の状況

全国各地で提起された違法伝道訴訟は、一般人であった原告が、数回に渡る執拗な勧誘・教化（以下、「伝道」と呼ぶ）行為によって宗教団体である被告に入信したことにより、教団の活動への従事、献金等の出捐をそれぞれ強制されたとして、脱退後に人格権及び財産権侵害等について不法行為に基づく損害賠償請求を求めたという点で、ほぼ共通する。伝道に関する認定事実を見ると、例えば名古屋地判平成 10 年 3 月 16 日（判時 1679 号 62 頁）によれば、原告は、教団の勧めにより教団名等を隠した「セミナー」を数回受講したが、その際に教団の構成員によって教義を利用した害悪が告知され、救いを求めて各種研修を受講する原告に、入信まで数回にわたり執拗に説得がなされたという事実が認定されており、ほとんどの事案で、概ね同様の心理的強制が課せられた伝道が行われていたことが窺われる。かかる違法伝道訴訟については、すでに先行研究において違法性が肯定された事

[7] そこに公平性・妥当性が求められることは言うまでも無い（加藤一郎「はしがき『判例の拘束力』について」（加藤一郎、平井宜雄『民法の判例（第 2 版)』（ジュリスト増刊 2 号、有斐閣、1971 年、2 頁）で強調される。）

[8] 中野次雄編『判例とその読み方　三訂版』（有斐閣、2009 年、124 頁）

例について触れられているが[9]、そこに取上げられていないものや、以降に出た判決も多くあるため、はじめに基礎資料を整理しておきたい。大きくは、伝道教化行為そのものの適法性が問われる事案､教化にともなう献金の勧誘の適法性が問われる事案に大別出来るが、前者は肯定・否定の双方の事例がある。

まず、①伝道そのものの適法性が問われる事案のなかで、違法性が否定された事例として、前述の名古屋地判平成 10 年 3 月 16 日、岡山地判平成 10 年 6 月 3 日公刊物未掲載（平元（ワ）第 798 号）がある。これに対して、違法性が肯定された事例として、前述の広島高等裁判所岡山支部平成 12 年 9 月 14 日、札幌地判平成 13 年 6 月 29 日（判タ 1121 号 202 頁）等[10]がある。次に、②伝道にともなう献金の勧誘の適法性が問われる事案として、福岡地判平成 6 年 5 月 27 日（判タ 880 号 247 頁)、神戸地判平成 7 年 7 月 25 日（判時 1568 号 101 頁）等、近年では非常に多くの例が見られる[11]。

この点、真宗伝道は親鸞教義に基づくことが求められると考えられるが、前述の構造からは献金等の金銭の出捐を求める内容は見出すことが出来ない。従って、当面の課題としては①を中心に検討し、伝道の適否の分水嶺を明らかにすべく違法性についての否定例と肯定例を比較した上で、先行研究よりも広い視点から検討を行いたい[12]。

(2)違法性が否定された裁判例

では、①伝道そのものの適法性が問われた裁判例について違法性の判断基準、重視された事実を中心に見てみよう。多くの判決では伝道行為を違法と認定しているが、違法性を否定した例も少なからず存する。例として、前述の名古屋地判がある。まず、伝道が信教

---

9 藤原究「宗教団体の伝道活動における民事責任についての考察」（早稲田大学大学院『法研論集』（121 号、2007 年、181 頁から 186 頁）

10 その他、新潟地判平成 14 年 10 月 28 日（LEX/DB 文献番号 28080964)、札幌地判平成 24 年 3 月 29 日（LEX/DB 文献番号 25481843）等

11 東京地判平成 9 年 10 月 24 日（判時 1638 号 107 頁)、奈良地判平成 9 年 4 月 16 日（判時 1648 号 108 頁)、東京高判平成 10 年 9 月 22 日（判時 1704 号 77 頁)、大阪高判平成 11 年 6 月 29 日（判タ 1029 号 250 頁)、福岡地判平成 11 年 12 月 16 日（判時 1717 号 128 頁)、福岡地判平成 12 年 4 月 28 日、大阪地判平成 12 年 11 月 13 日（判例タイムズ 1084 号 200 頁)、東京地判平成 12 年 12 月 25 日（判タ 1095 号 181 頁)、大阪地判平成 13 年 11 月 30 日（判タ 1116 号 180 頁)、京都地判平成 14 年 10 月 25 日（判タ 1126 号 186 頁)、東京地判平成 18 年 10 月 3 日（判タ 1259 号 271 頁)、東京地判平成 19 年 5 月 29 日（判タ 1261 号 215 頁)、東京地判平成 20 年 1 月 15 日（判タ 1281 号 222 頁)、福岡地判平成 22 年 3 月 11 日（LEX/DB 文献番号 25464088)、福岡地判平成 23 年 2 月 28 日（LEX/DB 文献番号 25481228)、福岡高判平成 24 年 3 月 16 日（LEX/DB 文献番号 25481229)、東京地判平成 25 年 11 月 27 日（LEX/DB 文献番号 25516377）等。これらは違法性が認定されている。

12 なお、違法伝道訴訟では、いわゆるマインドコントロールについても問題となったが、広島高裁岡山支部判決において、「不法行為が成立するかどうかの認定判断をするにつき、右概念を道具概念としての意義をもつものとは解されない」とし、また札幌地判でも違法性の判断の際に考慮されていないところから、本稿ではこの問題は扱わないこととする。

の自由で保障されることを明確にし、勧誘教化行為の違法性の判断基準として、

当該宗教を広めるための勧誘・教化、信者の活動への従事、献金行為は、社会的に正当な目的に基づいており、方法、結果が社会通念に照らして相当である限り、宗教法人の正当な宗教活動の範囲内にあるものと認めるのが相当であるが、社会的に相当な範囲を逸脱しているような場合には違法となる。

と、①目的、②方法、③結果が社会的相当性の範囲内か否かという基準（以下、「社会的相当性の基準」よ呼ぶ）を示す。そして、①目的については「教義を布教するための勧誘、教化行為であ」り相当とし、③結果については、献金額、頻度等は、原告の年齢、知識、経歴等から「社会常識に反し、あるいは、合理性を欠くと見るべき特段の事情はない。」と、相当性も認定して伝道行為の違法性を否定した。ここで注目されるのが②方法である。まず伝道の際に、宗教性を秘匿したことについては「道義上の問題を残すとしても、（中略）いまだ社会的相当性を逸脱」してはいないとする。そして、

被告の教団名は途中で開示され、研修に通うことについて特段の強制はなく、外部とは物理的な方法等による遮断はない。また、勧誘にあたり薬物の使用、物理的・身体的な強制力もない。（中略）原告は、信仰を受容する過程において、各段階で自ら宗教的な決断をしている

とし、社会的相当性の範囲内とした。ここでは各勧誘行為について個別的に判定する方法を採り、各段階での物理的・身体的な強制力の有無、原告の行為の自発性を重視しており、この手法は、前述の岡山地判平成 10 年 6 月 3 日でも踏襲されている

(3) 違法性が肯定された裁判例

次に、違法性を肯定した事例の特徴を見てみよう。先の岡山地判の控訴審である広島高決岡山支部平成 12 年 9 月 14 日では、判断基準については、

勧誘・教化する布教行為、信者を各種宗教活動に従事させたり、信者から献金を勧誘する行為は、それらが社会通念上、正当な目的に基づき、方法、結果が、相当である限り、正当な宗教活動の範囲内にあるものと認められる。

と、違法性を否定した名古屋地判、岡山地判と同じ社会的相当性の基準を用いている。また、重視された点としては、

個々の行為をみると、控訴人は主観的には自由意思により決断しているようにみえるが、全体として、また客観的にみると、被控訴人は、ことさらに虚言を弄して、正体

を偽って勧誘した後、欺罔によって徒に害悪を告知し、控訴人の不安を煽り、困惑させ、控訴人の自由意思を制約し、執拗に迫って献金させ、その延長として、さらに宗教選択の自由を奪って入信させ、控訴人の自由に生きるべき時間を奪った。

と、対象となる勧誘・教化行為は個別的に見るのではなく、最初の勧誘から各段階の行為全体を総合して判断すべきことが示され、その結果、教団の一連の行為は目的、方法、結果が社会的に相当と認められる範囲を逸脱して違法であると評価され、この判断が上告審である最決平成 13 年 2 月 9 日で確定した[13]。

また、札幌地判平成 13 年 6 月 29 日は、名古屋地判でも明言されていたように、一般に、宗教の勧誘、献金、活動への参加を求めることは「信教の自由」（憲法 20 条 1 項）によって保障されるとして法的な位置付けを明確にし、「自ずから内在的な制約があることを免れない。」と、信教の自由で保障された活動であっても、内在的な制約があり、無制約に行うことは出来ないことが示される。では、その限界がどこにあるかと言えば、次のように述べる。すなわち、

それらの宗教活動が、社会通念に照らし、外形的客観的にみて不当な目的に基づくものと認められ、また、その方法や手段が相当と認められる範囲を逸脱し、その結果、相手方に損害を与えるおそれがあるような場合には、（中略）信教の自由としての保護の域外にあるものとして、違法性を有すると判断すべきものである。

と、従来の社会的相当性の基準を踏襲し、目的については一連の行為を外形的客観的に観察するという方法を採用し、結果につては、費用の出捐や無償での労務の提供などの結果が生じていると認定した。ここで注目すべきは、伝道の際、特定の宗教教義の伝道であることをことさら秘匿している事実について次のように述べている。

宗教上の信仰の選択は、単なる一時的単発的な商品の購入、サービスの享受とは異なり、その者の人生そのものに決定的かつ不可逆的な影響力を及ぼす可能性を秘めた誠に重大なものであって、そのような内心の自由に関わる重大な意思決定に不当な影響力を行使しようとする行為は、自らの生き方を主体的に追求し決定する自由を妨げるものとして、許されないといわなければならない。（中略）伝道の方法としては許容し難い不公正な方法であるとの批判を免れない。

と、宗教上の信仰の選択は重大なものであることを強調し、提示する教義が特定の宗教の

[13] 新潟地判平成 14 年 10 月 28 日も同様の判断方法に基づき、違法性を認定している。

ものである事を示す必要性を説き、宗教性を秘匿した事実を重く見ている。

次に、札幌地判平成 24 年 3 月 29 日（LEX/DB 文献番号 25481843）では、同じく社会的相当性の基準を用い、宗教性を秘匿した点を重要視し「自由意思を歪めて信仰への隷属に導く不正なもの」とした。そして、

> これら不公正な伝道・教化活動は、原告らに財産を差し出させ、原告らを集金活動に従事させるという特異な宗教的実践を強制するものであり、客観的にみれば（中略）経済的利益を獲得する目的で行われたといわざるをえない。原告らに対する伝道・教化活動と同様の手法で、経済取引の勧誘が行われたとすれば、そのような勧誘はわが国の法律では取締りの対象とさえなる

と、「結果」を特に考慮せず、目的と方法のみから社会的相当性を欠き違法と判断した。

(4) 教化にともなう献金の勧誘の適法性が問われる事案

この訴訟では、伝道の一環として行われた献金勧誘行為が違法なもので、財産権を侵害するか否かが問題となった。典型例として福岡地判平成 6 年 5 月 27 日があり、以降に踏襲されている。ここでは、献金勧誘行為等について、

> 一般に、特定の宗教の信者が存在の定かでない先祖の因縁や霊界等の話を述べて献金を勧誘する行為は、その要求が社会的にみても正当な目的に基づくものであり、かつ、その方法や結果が社会通念に照らして相当である場合には許される。

と、伝道上での献金勧誘を認めた上で、社会的相当性の基準を採用した。但し、目的については、教義中に献金を説く部分があった場合「それが違法な手段をもって」なされる場合で無い限りは「教義自体を違法なものということはできない」とし[14]、

> 当該勧誘態様が相手方に害悪を告知し殊更に相手方の不安、恐怖心をあおるなどして意思の自由に制限を加え、相手方の資産状況や生活状況に照らして過大な出捐をなさしめたと認められるような場合には、（中略）違法となる。

と、方法、結果を重視している[15]。

(5) 違法伝道訴訟の考察

違法伝道訴訟における事実関係は、いずれの事例もほぼ同じであるから、適法と違法を

[14]大阪地判平成 13 年 11 月 30 日（判タ 1116 号 180 頁）も踏襲する。
[15] 東京地判平成 18 年 10 月 3 日も踏襲する。

分けたのは判断方法とその内容ということになる。

まず全てに共通するのは、伝道・勧誘は「信教の自由」で保障されているが、「公共の福祉」による制約があり無制約に行うことは出来ず、社会的相当性の範囲内という基準で違法性を判断するという判断枠組みが採られていることである。従って、これは宗教の伝道一般について適用される枠組みであると考えられる。

次に個別に見ると、違法性を否定した名古屋地判、岡山地判は、伝道行為が社会的相当性の範囲内か否かという基準を用い、被告の伝道行為については、各段階の行為を個別的に捉える方法を用いて相当性の判断を行っている点に特徴が見られる。そして、その判断では、特に原告の意思決定プロセスが自発的なものであったか、物理的・身体的強制力を伴うものではなかったかを重視している。

これに対し、違法性を肯定した広島高判岡山支部では、名古屋地判と同じ社会的相当性の基準を用いつつも、その判定において、対象となる行為を個別的に見るのではなく、一連の行為から全体的客観的に判断する方法を採り、判断方法に変化が見られる。もっともこれは、個々の行為は被伝道者が自由意志によったように見えるが、全体的客観的にみれば、欺罔や害悪の告知によって不安困惑に陥れ、被伝道者の自由意思を制約する一連の行為であると認定されたからで、判断方法が異なっていても、被伝道者の自由な意思決定があるか否かを見ようとする名古屋地判の姿勢を承継するものと捉えうる。そして個々の行為を個別的に見るだけでなく全体を捉えて判断する理由は、各勧誘行為が一連の行為としてあらかじめ用意されていたからである。とすれば、単発的な伝道や勧誘行為が一連のものとしてなされるのではない場合には、個々の行為を個別的に判断する余地を残している。また、意思決定の際、物理的・身体的強制力はないが害悪の告知等で不安を煽り心理的な強制力を働かせている点も加味し、原審よりも多くの事実を取り込んで判断している点も特徴的と言える。

次に、札幌地判では同じ判断枠組みを用いた上で、社会的相当性の判断において特に「結果」については「その結果、相手方に損害を与えるおそれがあるような場合」と未必の損害で足りるとして、広島高裁よりも成立要件を緩く設定している。この理由の一つとして、名古屋地判が単に道義的問題に過ぎないと捉えていた伝道に際する宗教性の秘匿を重大視し、宗教名を秘匿したままの伝道行為も宗教上の信仰の選択に重大な影響を与えるため相当性を欠き「許容し難い不公正な方法」と評価したこととのバランスを図るためと推察される。これは、同じく札幌地判平成 24 年 3 月 29 日も、宗教性を秘匿した点を重要視して

「結果」を考慮せず、目的と方法のみで相当性を判断していることからも肯首しうると言えよう[16]。すなわち、社会的相当性の基準は「社会的」に「相当」という曖昧さを孕みつつも、重視する事実によって判断項目を変動させ柔軟に対応することで事案の妥当な解決を図ったものと見ることが出来る。しかし、仮にそうだとすれば、違法性の比較的低い伝道行為については、逆に要件が厳格になる場合もあり得ることに留意すべきである。

また、献金の勧誘行為を争う事例と比較すれば、社会的相当性の基準を用いつつも伝道行為そのものではなく伝道行為後の献金の勧誘を争う点、および献金という結果を争う以上「結果」を必ず考慮要素へ取り込む点、献金が教義に組み込まれていた場合は、献金の「目的」の当否の判断はそのまま教義の当否の判断となり裁判所の判断権を超えるためか方法・結果を重視するという点で異同が見られる。もっとも、献金の勧誘が「信教の自由」で保障される点、不相当な方法によって原告の自由意志を侵害している点では共通であり、先行研究も指摘するように[17]、実質的には宗教選択の自由が侵害されたか否かが加わるという違いに過ぎないといえる。

以上を整理すると、まず裁判所の判断枠組みとして、伝道等は「信教の自由」で保障されるが「公共の福祉」による制限があり無制約には行うことは出来ず、違法か否かは「社会的相当性の範囲内か否か」という基準が用いられている。そしてこれは現時点である程度の積み重ねがあるため、今後も宗教伝道に適用される可能性が高い。次に、社会的相当性の基準は、事案に応じて判断項目が変動し柔軟に対応する性質を持つが、違法性の比較的低い行為については、逆に要件が厳格になる場合もあり得る。さらに、違法性が認定された事例の特徴は、違法性の判断方法について個別的行為のみを判断する方法から一連の行為全体を見て判断していること、被侵害者の自由な意思決定を重視し、物理的・身体的強制力だけでなく心理的強制力の有無をも加味していること、また、伝道に際する特定の宗教性の秘匿を重要視していることが挙げられる。これらはいずれも被伝道者の自由な意志決定が制限されていたかを判断するものであるから、判断の要となるのは被伝道者の自由な意思決定の確保と言うことが出来る。

よって、伝道に際して被伝道者の自由な意志決定を制限したと言えるか否かが、裁判所における伝道行為の適法性と違法性の分水嶺になっていると考えることが出来る。

---

[16] 控訴審の札幌地判平成 25 年 10 月 31 日（平成 24 年（ネ）第 332 号）では、「一般に」として、社会的相当性の基準を採用し、目的、方法、結果が社会通念上相当な範囲を超えるか否かという判断枠組みを示している。

[17] 藤原究「前掲論文」、189 頁

4、真宗伝道への適否についての試論

では、かかる一連の裁判所の判断は、真宗伝道にいかなる影響を与えるであろうか。真宗伝道への適否とその場合の判断についての試論を提示してみたい。

まず、同じく宗教伝道という点で共通し真宗伝道も「信教の自由」で保障される活動と考えられるから、真宗伝道にも上記の判断枠組みが援用される可能性が高いと考えられるが、その場合、問題となるケースは三つに分類が出来る。①一般的な真宗伝道の場合、②明白に相当性が欠けるような場合、③②には至らないが、相当性が問題となり得る場合である。

そもそも真宗伝道は、前述の通り仏徳讃嘆であり、それを通じて行う救済情報の伝達活動という側面を有する。そしてその目的がどこにあるかといえば、「苦」から十方衆生が救済されるためといえる。従って、経済的利益の獲得という考え方は真宗教義からは導出されない。よって、一般的な真宗伝道では、裁判例で認定されたような「専ら資金獲得のため」等という事態は想定されない。また、方法の相当性との関係で重要となるのは被伝道者の自由な意思決定への制約の程度であった。この点、真宗伝道はその内容として阿弥陀仏による救済が示されることになるため、宗教性を秘匿して行うことは構造上困難である。また、真宗伝道での救済情報は様々な方法で表現されるが、いずれの場合でも仏の徳を讃嘆することが中心となるから、被伝道者の自由な意思決定への干渉は生じ難く、被伝道者が持つ浄土真宗を選択するか否かという意思決定を制限するものとはなり難い。従って、その結果としてかかる伝道によって浄土真宗を選択したとしても、通常は社会的相当性を逸脱することはないと考えられる。よって、違法伝道訴訟の影響は、①一般的な真宗伝道においては小さく、仮に適用されたとしても違法と判断される可能性は非常に低い。

しかし、例えば浄土真宗であることを秘匿して伝道することで被伝道者の宗教選択の自由を侵害するような場合、法話等で六道の内容を説く際に地獄等の恐怖をことさらに強調して畏怖させ被伝道者の自由な判断を奪う様な場合、それらに基づいて不当に過大なお布施を要求するような場合、或は伝道の際に他者の権利を侵害しそれ自体が違法と評価されるような場合は、②明白に相当性を欠くと考えられるため違法と判断される可能性が高い。

では、③相当性が明白に欠けるには至らないような場合、どの様に判断されるであろうか。例えば、目的の中に教義の伝道と利益の獲得が混在し、積極的に害悪を告知或は恐怖心を煽る様な方法ではなかったが、被伝道者が特に畏怖しやすい人物等の事情から、結果として自由な意思決定が制限された様な場合である。この場合も「社会的相当性」の基準

が援用されると考えられるが、検討した裁判例の考え方に従えば、伝道行為の悪質性が高くなければ伝道者側の「信教の自由」を尊重すべく、判断項目とその相当性の判断がやや厳格になされると考えられる。すなわち、目的、方法、結果に加え、時刻、場所、所用時間・回数、伝道者・被伝道者のそれぞれの事情や状況等より細かな多くの事情を基礎として、より慎重かつ厳格に相当性が判断され、状況にもよるが相当性を欠きそれ自体が犯罪を構成する様な場合で無い限りは違法となる可能性は低いと考えられる。

5、おわりに

以上、「違法伝道訴訟」における判断の特徴を検討し、真宗伝道への適否とその試論を提示した。その結果、通常の真宗伝道が違法となる可能性は低いが、明らかに相当性が欠ける場合は違法と認定されうること、それまでには至らないが相当性が問題になり得るような場合、より厳格な基準で判断される可能性が高いことを試論として提示した。これらは、極めて常識的な結論に過ぎないかもしれない。しかし、それは妥当な結論であることの証左ということが出来る。なぜなら、司法権は宗教の教義の当否には立ち入ることは出来ないため、その行為は社会通念、すなわち社会常識に基づいて判断されるからである。

但し、残された課題は多い。真宗伝道は救済情報を表現するのであるから「表現の自由」（憲法 21 条 1 項）でも保障されると考えられる。とすれば、関連する判例の検討によって、法話等で単なる「心得」として誡められてきたプライバシー侵害や名誉権侵害について法的な成立要件が明確になると考えられるが、かかる検討は今後の課題としたい。

【主要な参考文献】

・櫻井義秀「「宗教被害」と人権・自己決定をめぐる問題」（『現代社会学研究』15 号、63 頁から 81 頁、2002 年）

・藤原究「宗教団体の伝道活動における民事責任についての考察」（早稲田大学大学院『法研論集』（121 号、2007 年、175 頁から 199 頁）

・深川宣暢「真宗伝道学方法論の考察　―真宗教義と伝道学の方法―」（『真宗学』119・120 号、2009 年、231 頁から 247 頁）

・葛野洋明「現代における真宗伝道の課題」（龍谷大学仏教文化研究所紀要 50 号、2011 年、77 頁から 82 頁）

・貴島信行「真宗伝道における自信教人信の意義」（『真宗学』129・130 号、2014 年、149

頁から 166 頁）
・吉田克己「宗教団体による違法な勧誘行為」（『別冊ジュリスト　消費者法判例百選』有斐閣、2010 年、247 頁）
・中野次雄編『判例とその読み方　三訂版』（有斐閣、2009 年）
・山田卓生「日本における判例拘束性」（『法学新報』103 巻 11・12 号、75 頁から 104 頁、1997 年）
その他、註掲載の判例雑誌の解説

キーワード:真宗伝道、違法伝道訴訟、信教の自由、違法な伝道
Keywords: Shinshu propagation, litigation of illegal religious propagation activities, religious freedom, illegal propagation

Shinran's Thought from the Perspective of Ecocriticism

OTA Yuji

(Summary)

The purpose of this paper is to consider the thought and life of Shinran (1173-1262), the founder of Shin Buddhism in the context of ecocriticism. He described his ideal realm, the Pure Land, as 'daishinkai' (the Ocean of the Vow) and all sentient beings to be saved by the Amida Buddha as 'gunmō' (buds and sprouts) in his main book, *Kyogyōshinshō*. This view of life can be compared with the way John Ruskin portrayed the preciousness of life as 'the wild flower by the wayside' and 'wayward trebles of childhood' in *Unto This Last* (1862). Just as Ruskin's affinity with nature was based on the Bible, Shinran's compassion towards small things was rooted in a religious sentiment derived from Mahayana sutras which teach that all sentient beings, including vermin, are under the protection of the Amida Buddha. This idea shares values with the ecocriticism defined by ASLE-JAPAN (The Association for the Study of Literature and Environment in Japan) as an approach that adopts an ecological stance towards literature stemming from a sense of crisis concerning the destruction of nature. In this way, through an eco-critical interpretation of Shinran's thoughts, we can not only understand more clearly the circumstances of his time but learn how the Buddhist framework of his writing can be applied to present times.

(和文要旨)

「環境批評からみた親鸞の思想」

本稿の目的は、親鸞(1173-1262)の思想と生涯を環境批評の文脈で考察することにある。親鸞は主著『教行信証』で浄土を「大信海」に譬え、また、弥陀に救済される衆生を「群萌」と表現した。この生命観は John Ruskin が *Unto This Last*(1862)で路傍の野花や子供の歓声に生命の愛おしさを認めた感性と比較できるだろう。恰も Ruskin の自然との親近感が聖書に依拠したように、親鸞の小さきものへの慈悲の心は卑小な虫ですら仏の庇護のもとにあるという大乗経典に由来する宗教心に根差している。これは、文学・環境学会の定義する

「地球環境の破壊に対する危機意識」と「生物学における諸概念」を含む環境批評の問題意識と合致する。このようにして、環境批評から親鸞思想を解釈することで当時の時代状況をより明確に理解できるだけでなく、いかに親鸞の著述の教学的枠組みが現代に適用されうるかを学ぶことができる。

Introduction

The theologian Kohara Katsuhiro divided historical eras into three phases at a conference after the 2011 Tōhoku earthquake and tsunami. The first is the Middle Ages when people regarded natural disaster as a celestial punishment in either a Christian or superstitious way. The second is the Age of Enlightenment represented by *Candide, ou l'Optimisme* (1759), which took an agnostic attitude to religious orthodoxy. The third is the age of technology characterized by uncertainty. There is concern over human-centered development which does not necessarily promote human welfare.

The writing style of literature varies from era to era. Works of the Middle Ages which includes Shinran's writings, contain more mythical elements than those of today. Yet, people today are attracted by a mythical understanding of the world. One example is the fact that nuclear technology has been often likened to the fire stolen by Prometheus. Another example is shown in the descriptions of the Pure Land, by which Shinran was influenced. It is not occupied by humans exclusively, but is also a pleasant resort for animals. In the following quotation from the fifth-century *Amida Sutra*, it is believed that all the six chosen birds, especially the last two imaginary birds, have exquisite voices to entertain guests. '[There are] many kinds of wondrously rare and beautiful birds of various colors, such as white swans, peacocks, parrots, sarikas, kalavinkas, and jivam-jivakas'.[1] The birds are so important in Asian cultures that their images were drawn on the ceiling and printed on cloth as ornaments to please temple visitors. This shows a harmony of human and birds representing the voice of nature.

---

[1] Nagao, Gadjin. *The Three Pure Land Sutras,* vol.1, Shin Buddhism Translation Series, 2003, p.6. Some birds are indigenous to India and sing a song at the last moment after a long silence. The other are mythical birds which cry before they hatch.

On the other hand, there are more stoic responses to disaster. Ryokan, a poet monk in the late Edo period experienced a big earthquake and wrote to a friend, 'When you encounter disaster, just accept it as it is. It is the best way'.

In contrast to literature, rituals are a more fixed way to maintain traditions and hand them down to future generation. In Shin Buddhism, monks celebrate the statue of Amida Buddha in a ritual called 'Sangeraku' or merit of scattering flowers. After the priests make three invocations (the Amida, Sakya and all the Buddhas), paper-made flowers are scattered before the main statue, the Amida Buddha, in the hall. It is actualization of the Pure Land, and even novices feel as if they will be born into the Pure Land in the ritual.

While the Jodo Shu and the Higashi Honganji refrained from holding jubilees just after the 2011 Tōhoku earthquake, the Nishi Hongwanji temple foundation decided to hold the ceremony as scheduled, employing the slogan 'From Tying Bonds to Great Encounters'. It means we should not cling to relationships that restrict freedom, but cherish chance meetings. In fact, many monks extended their condolence to the bereaved families in the Tōhoku region, regardless of their Buddhist sect. 'Toburafu' (訪/弔) in old Japanese is the term which identifies an action to pay a visit to mourn the dead. Shinran quoted a passage with the term as the postscript of his book. '[T]hose who have been born first guide those who come later, and those who are born later join those who were born before'.[2] Thus, the collaborative funeral made it come true.

This paper explains from the perspective of ecocriticism the natural metaphors that Shinran used, covering works like *Dhammapada*, an Early Buddhist text. Above all, it is interesting to compare Shinran and John Ruskin, as the religious leader in medieval Japan and the aesthetic theorist in England were early precursors of the ecological worldview that would emerge in the last century. Though Shinran's ethical viewpoint on the destruction of nature is not explicitly stated in his writings, ecocriticism makes it possible to interpret his unwritten thoughts.

---

[2] The Collected Works of Shinran, Shin Buddhism Translation Series, 1997, p.291. Hereafter, CWS.

Ecocriticism

This section is a survey of environmental attitudes, which will help to outline the significance of Shinran's thinking. John Ruskin, one of the Victorian intellectuals, expressed a concern over the harmful effect of pollution on holy water for baptizing babies in his series of letters *Fors Clavigera* (1871). Recently, the British scholar Jonathan Bate was appreciative of his sensibility and listed him with other Victorian poets such as Wordsworth in *Romantic Ecology* (1991) from the viewpoint of ecocriticism.

> Though the ecologies of Wordsworth, of Ruskin and of Morris, of Ellen Swallow, are by no means identical to our own, are very much of the nineteenth century, the core of their thinking, so much of which is summed up in the fifth letter of *Fors*, is familiar and is modern. *Romantic Ecology*[3]

Bate called those people above 'fathers and mothers of our environmental tradition' and suggested modern people can share the same feeling despite their different situations. Ruskin states the necessity of pure water, air and earth for a richer life, not material acquisition. He puts forth the significance of life and dignity rather than calculating the profit aspect. Since Ruskin was attuned to the environment, he mentioned what agreeable sounds are like in nature after citing the *Proverbs*.

> No air is sweet that is silent; it is only sweet when full of low currents of under sound—triplets of birds, and murmur and chirp of insects, and deep-toned words of men, and wayward trebles of childhood. *Unto This Last*[4]

Hearing such simple sounds makes one feel poignant all the better for its ingenuousness, but silence is ominous. The American marine biologist Rachel Carson (1907-1964) was

---

[3] Bate, Jonathan. *Romantic Ecology: Wordsworth and the Environmental Tradition*, Routledge, 1991, p.60.
[4] Ruskin, John. *Unto This Last & Other Essays on Art and Political Economy*, Dent, 1920, p.190.

also troubled by the stillness of nature in the same tone as Ruskin.

> On the morning that had once throbbed with the dawn chorus of robins, catbirds, doves, jays, wrens, and scores of other bird voices there was now no sound: only silence lay over the fields and woods and marsh. *Silent Spring*[5]

While Ruskin cited various kinds of agreeable sounds, Carson enumerated the names which usually signalled the coming of spring. The joy of life lies in the sounds uttered by birds, insects and innocent creatures. The French historical novel, *Les Misérables* (1862) testified how an innocent girl can be a beautiful part of nature. '[N]othing is so adorable as a dazzling and innocent creature who [Cosette] walks along, holding in her hand the key to paradise without being conscious of it.'[6]

Females are sometimes more sensitive to nature than males, partly because they are fertile in order to bear children. For instance, Ellen Swallow (1842-1911) was the first female scholar who engaged in ecology with a scientific approach. Another example is the Kenyan political leader Wangari Muta Maathai (1940- 2011), who in a green costume launched the Mottainai campaign to protect the environment after visiting a conference held in Kyoto in 2005. She persuaded Africans not to produce and use plastic bags so much, and influenced the president of Rwanda. 'Mottainai' colloquially means 'What a waste' in modern Japanese, but originally contains a key notion of Buddhism, emptiness.

Willa Cather (1873-1947) is an American national writer whose works suggest that people should be grounded on the earth to be happy.[7] She accused modern buildings of their baneful influence on life, just as Ruskin resented the Crystal Palace during the Great Exhibition in 1851. '[T]hey [modern factories] built you in from the earth itself,

---

[5] Carson, Rachel. *Silent Spring*, Houghton Mifflin Company, 2018, p.2.
[6] Hugo, Victor. *Les Misérables,* Translated by Isabel Hapgood, Thomas Y. Crowell & Co., 1887, p.71.
[7] Hase, Shoto. *Yokubo no Tetsugaku*, Hozokan, 2003, pp.28-33.
Hase questioned the two notions 'déracinement' and 'frivolity' in which modern people are trapped. They were originally advocated by the French philosopher Simone Weil (1909-1943) and the Japanese philosopher Nishitani Keiji (1900-1990) respectively.

cemented you away from any contact with the ground. You lived in an unnatural world, like the fish in an aquarium, who were probably much more comfortable than they ever were in the sea'.[8]

The Japanese poet Omine Akira (1929-2018) suggested that one should make friends with the moon instead of analyzing its beauty and it is essential to have sensibilities to appreciate the value of nature.[9] Communing with nature has been so important in Japanese literature that many poets have addressed the moon, and it was once considered an ideal place where rabbits were hopping around.

Bioethics and environmental ethics were also imported from foreign countries into Japan as ecocriticism. While bioethics has addressed the problems of how to use medical technology to enhance the quality of life, environmental ethics has considered coexistence with nature.[10] The philosopher, Kato Hisatake realized the value of sustainability rather than progress in terms of ethics.[11]

Through ecocriticism, many works of literature have been interpreted as early ecological tracts. The works of Ishimure Michiko (1927-2018) are examples showing the relationship of Minamata disease with the environment. Her approach was not like covering social events or reportage, but her honest attitude made the patients open their hearts and speak frankly.[12]

---

[8] Cather, Willa. *Obscure Destinies & Literary Encounters*, Rinsen, 1973, p.29.

[9] Omine, Akira. "Prayer and Modernity", *Shukyo to Rinri,* vol. 8, 2009, pp.3-15. See also Omine, Akira. *Kagetsu no Shino: Tozai Shino no Taiwa no tameni*, Koyo Shobo, 1989.

[10] The Buddhist monk, Shiio Benkyo firstly used the term 'Tomoiki'. It literally means 'cohabitation', and is called 'symbiosis' in a biological sense. The sociological term, 'convivialité' conveys an image of a friendly feast, people coming from different backgrounds.
See Kohara, Katsuhiro. "Ethics of the Absent: Towards the Critique of Science and Technology from the Viewpoint of Religious Ethics", *Shukyo to Rinri*, vol.16, 2016, pp.3-17. See also Iwasaki, Yoko. "Co-eating and sympathy: Through analysis of the novel", *Bungeigaku Kenkyu*, vol.13, 2009, pp.1-21.

[11] Kato, Hisatake. "Does Ecology have something to do with Religion?" *Shukyo to Rinri*, Separate vol.1, 2001, pp.4-17.

[12] Sato, Hiroo. "*Kami Shisya Hito—Nippon-retto niokeru Shukyo-kyodotaino Kako to Genzai*", *Shukyo to Rinri*, vol.15, 2015, pp.3-34. On page 20, Sato described Ishimure's sense of nature as Shamanistic.

> Just like on land, you can always tell the seasons, spring, summer, winter and fall down there in the sea. I believe there really is a palace at the bottom of the ocean, too, just like they say in the fairytales. I bet it's beautiful as a dream. I could never get enough of it …the sea. *Paradise in the Sea of Sorrow*[13]

Paradoxically, the beautiful ocean was perceived through the eyes of a Minamata disease patient. Ishimure describes the patients who reminisced how beautiful the ocean used to be before contamination.

The idea of environmental criticism was advocated by an American scholar Lawrence Buell in *The Future of Environmental Criticism* (2005). He developed ecocriticism further and categorized it into two types as follows: One emphasizes nature's superiority over humans, and often appears to be anti-civilization.[14] The other emphasizes the maintenance of harmony between nature and humans. It praises human efforts to accomplish sustainable development.

As an example of the former, the spiritual leader Ippen in mid-Kamakura period perceived supernatural power directly in nature, and left a poem 'Among all living things —mountains and rivers, grasses and trees, even the sounds of blowing winds and rising waves—there is nothing that is not the Nembutsu'.[15] Besides, Ryokan a poet monk in mid-Edo period was so pure and naïve that he earnestly played with children all day long. His kindness was shown to fleas, maggots, and even thieves. Moreover he accompanied a flea for a stroll and let it sunbathe, shared leftovers in a pot with maggots, and turned over in his sleep to let a thief steal goods easily.[16]

---

[13] Ishimure, Michiko. *Paradise in the Sea of Sorrow.* Translated by Livia Monnet, Michigan Classics in Japanese Studies, 2003, p.157.

[14] Young people in the 1990s were familiar with the idea of anti-civilization through popular culture. Examples are *Kiseijū* (*Parasite*), a science fiction cartoon and *Nausicaä of the Valley of the Wind*, an early Ghibli work.

[15] Hirota, Dennis. *No Abode: The Record of Ippen*, University of Hawai'i Press, 1997. See also *Shinran: An Introduction to His Thought*, Hongwanji International Center, 1989.

[16] Kito, Yoko. "Animal Ethics in a Religious Context" *Shukyo to Rinri*, vol. 15, 2015, pp.35-50. She referred to *Eating Meat and Eating People* written by Cora Diamond. She mentioned that 'vermin' means one excluded from an in-group, and whether it is 'vermin' or not has been prescribed by human values.

The latter approach emphasizing the maintenance of harmony can be seen in the writings of the American poet and activist Gary Snyder who stayed on the Amami Islands (semi-tropical islands in Kagoshima) during the 1960s. He reported in *Earth House Hold* (1969) that some vegetarians from the main island were urged to eat fish to survive in the wild. Snyder advocated eating fish is not always against cohabitation with nature from the perspective of bioregionalism. Matsuoka Shinya, a researcher of American literature, categorized some of the seasonal poems as environmental literature that reflects Snyder's animistic sympathy with animals.[17]

More recently, the Japanese novelist, Aoki Shinmon states how vermin are captured through compassionate eyes:

> As I was sweeping them [maggots] together, I got a better look at the maggots as individual existences. I noticed some were trying to crawl up the pillars to get away. A maggot is just another life form. And just when I was thinking that, I was sure I saw one of them glow with light. *Coffinman*[18]

People are apt to detest unfavorable things just out of concept or by custom. However, from the perspective of the Buddha's eyes, there is no distinction and everything is precious to him. Even a maggot is shining brightly. Thus Shinran was free from prejudice and realized from an ancient sutra that even insects can attain enlightenment. 'There will be none among devas, human beings, and even insects that fly, crawl, or creep, who, upon hearing my Name, fails to awaken a heart of compassion'.[19] He quoted it in his main book and incorporated this into his own teaching.

In real life, Shinran showed great generosity in his fifties in welcoming an angry man even when threatened with a weapon. He never retaliated against an enemy. Such

---

[17] Matsuoka, Shinya. "Kagaku to Shizen no Jizokukanousei" *Bungaku to Science*, Eichosya Phoenix, 2010. The works of aforementioned Cather are also categorized as regionalism.
[18] Aoki, Shinmon. *Nokanfu Nikki*. Translated by Yokoyama, Wayne. *Coffinman: the Journal of a Buddhist Mortician*, Buddhist Education Center, 2002, p.44.
[19] CWS, p.15.

was his open-minded and magnanimous nature that he calmed the hearts of angry men. His tolerance is like the ocean that embraces all.

To feel a sense of the seasons, flowers may be the best aid. Ruskin mentioned in his lecture the implication of strewing flowers in front of a person to be blessed by her steps.

> So surely as they believe that, they will have, instead, to walk on bitter herbs and thorns; and the only softness to their feet will be of snow. But it is not thus intended they should believe; there is a better meaning in that old custom. The path of a good woman is indeed strewn with flowers; but they rise behind her steps, not before them. 'Her feet have touched the meadows, and left the daisies rosy'. *Sesame and Lilies*[20]

This notion is so mythological for modern people that it is difficult to believe such a change from homely flowers to queenly ones. Offering flowers is mentioned in the descriptions of the ancient sutra, *The Larger Sutra* (*Sukhāvatīvyūha Sūtra*). It states how celestial flowers in the Pure Land appear and disappear at will.

> Further, when the breezes blow, flowers are scattered all over the Buddha-land. They naturally group themselves according to color and do not become mixed up…When the flowers have served their purpose, the ground opens up and they disappear, leaving no trace on the clean ground.
>
> *The Larger Sutra*[21]

The sutra refers to the Pure Land of Amida. Where he steps, a peaceful atmosphere prevails just like in Ruskin's example. In the sutra the earth is restored to a pristine state after the Buddha has walked on it, similar to the way that in Ruskin's example the daisies are beautified after the young maiden has walked across the meadows.

---

[20] Ruskin, John. *Sesame and Lilies*, Routledge, London, 1907, p.113.

[21] Inagaki, Hisao. *The Three Pure Land Sutras*, vol.2, Shin Buddhism Translation Series, 2009, p.49.
「又風吹散華［徧滿佛土 隨色次第 而不雜亂 柔輭光澤 馨香芬烈 足履其上 陷下四寸 隨擧足已 還復如故］華用已訖 地輒開裂」Taisho, vol.12, p.271.

> Wherever the Buddha travels, be it country, province, town, or village, there is no place which does not benefit from his virtue. Peace and harmony reign throughout the land. The sun and the moon shine brightly, the wind and rain are timely, and no disaster or disease ever occurs. The land is prosperous and the people live in peace, so there is no need to use soldiers and weapons. People respect virtue, cultivate benevolence, and diligently observe propriety and humility. *The Larger Sutra*[22]

There is no intention of harm in the Pure Land, similarly in people's hearts. They don't bear hatred or hostility. One of the Early Buddhist texts, *Dammapada* describes in verse 49 how Sakyamuni Buddha traveled from town to town to preach to local people like a butterfly without damaging flowers.[23]

The Metaphorical Expressions of Natural Phenomena

Shinran lived close to nature when he was exiled to Echigo (now Nigata Prefecture). In his writings, he often used the image of the ocean which transforms defilement into purity. Other metaphors such as water from melted ice and light which dispels darkness are important, but the ocean expresses the most dynamic aspect of his teaching about Amida's Pure Land. He used 'ocean' to represent the Pure Land.

Many poets and novelists have been aware of the significance of 'ocean' as a metaphor, because it represents fertility and maternity in literature. The German poet Goethe described how sweet it is to indulge oneself by being permeated with vernal

---

[22] Ibid., p.93.
「佛所遊履 國邑丘聚 靡不蒙化 天下和順 日月清明 風雨以時 災厲不起 國豐民安 兵戈無用 崇德興仁 務修禮讓」Taisho, vol.12, p.277.

[23] 'yathāpi bhamaro pupphaṃ vaṇṇagandhaṃ aheṭhayaṃ paleti rasam ādāya evaṃ gāme munī care'. *Dhammapada*, edited by O.von Hinuber and K.R. Norman, Pali Text Society, 2014. p.11.
'As a bee takes nectar and goes away without hurting the colour or the smell of a flower, so should a sage wander in a village.' *The Word of the Doctrine* (*Dhammapada*). Translated by K.R. Norman, Pali Text Society, 2004, p.8.

fragrance. His epistolary novel, *The Sorrows of Young Werther* (1774) confesses, 'Every tree, every bush, is full of flowers; and one might wish himself transformed into a butterfly, to float about in this ocean of perfume, and find his whole existence in it'.[24]

The Sea of Fertility by Mishima Yukio (1925-1970) is known as his last work. He shows existence in terms of Buddhist consciousness. Furthermore, the poet Miyoshi Tatsuji (1900-1964), was so excited to find the correlation between mother (mère) and ocean (mer) that he made a poem. People call Lake Biwa 'Mother Lake' (Haha naru umi) in apposition.

In the Pure Land tradition, *Tan-luan's Commentary on Vasubandhu's Discourse on the Pure Land*, one of the most theoretical commentaries in the sixth century cites 'unalterable' as one virtue of the ocean.

> [The essential nature of the Pure Land is] like the nature of the ocean, which has one taste; upon flowing into it, all the river water 'necessarily' acquires that one taste, and the taste of the oceans is not 'not alter' by that of the river-water.[25]

Shinran was influenced by this commentary, and he thought the Pure Land is like the ocean which is unaffected by the rivers which feed into it. Therefore, regardless of one's quality, one will be immersed in the 'unalterable ocean' when one entrusts oneself to the stream of life to become an awakened one.

This process is not like conquering the peak of a mountain, but a pleasant voyage which brings one to the other shore effortlessly. An ancient Indian philosopher Nāgārjuna noticed the merit of Nembutsu as 'the pleasure on the waterway of easy practice'.

Since the Pure Land is not affected by extraneous interference, Shinran in *Tannisho*, the memoir of Shinran recorded by his disciple concluded that even sinners are embraced by Amida and welcomed to the counrty. It eloquently tells us 'Even a good person attains

---

[24] Goethe, Johann Wolfgang. *Die Leiden des jungen Werthers*. Translated by R.D. Boylan.
[25] Inagaki, Hisao. *Tan-luan's Commentary on Vasubandhu's Discourse on the Pure Land,* Nagata Bunshodo, 1998, p.143.

birth in the Pure Land, so it goes without saying that an evil person will '.[26] *Shoshinge*, a text of daily recitation for Shin Buddhists relates:

> When ignorant and wise, even grave offenders and slanders of the dharma,
> all alike turn about and enter shinjin,
> They are like waters that, on entering the ocean, become one in taste with it.[27]

In the Pure Land, there is no evil and distinction between the beautiful and ugly as the Vow no. 1 and 4 suggest. The Vow no.1 says '[T]here should be hell, the realm of hungry spirits, or the realm of animals in my land, may I not attain the perfect enlightenment.' The Vow no.4 says '[T]he humans and devas in my land should not all be of the same appearance and should be either beautiful or ugly, may I not attain the perfect enlightenment'.[28] *Tannisho* in Chapter 5 further expresses a sense of equality and brotherhood according to Buddhist cosmology.

> As for me, Shinran, I have never said the Nembutsu even once for the repose of my departed father and mother. For all sentient beings, without exception, have been our parents and brothers and sisters in the course of countless lives in the many states of existence. On attaining Buddhahood after this present life, we can save every one of them. *Tannisho*[29]

Here, Shinran denies accumulating religious merits nor gaining worldly profits through calling the sacred name. Nembutsu is not practiced to get profit, but one directed from Buddha to us is so supramundane that human wishes including filial piety are not so important. Decisions made by humans are easily overturned on occasion, but the Vows

---

[26] CWS, p.663.
[27] CWS, p.70. 'Shinjin' literally means faith. Some put it into 'entrusting heart' in order to avoid Christian connotation. Others prefer 'awakening' to relate it to Early Buddhist teaching.
[28] Ibid., p.20.
[29] CWS, p.664.

accomplished by Buddha are undoubtedly reliable and constant.

As well as the ocean, Shinran used light and water to indicate the working of Amida's power. While light represents vitalizing warmth and fostering energy for life, water, especially when thawed from ice, indicates how stubbornness melts into kindness.

Speaking of light, even in a room that has remained dark for a thousand years, the darkness would not fail to leave once a torch is lit. This metaphor is originally from Kāśyapa-parivarta, a psychological text expounding human consciousness, so it indicates the religious experience in which blind impulse was dispersed by wisdom light.

Shinran introduced Amida's incessant working of the light to protect me all the time in *Shishinge,* 'Passions obstruct my eyes and I cannot see him; Nevertheless, great compassion is untiring and illumines me always'.[30] In contrast with the individual light, the illumination of the Amida is so huge that it is described in metaphors: 'The unhindered light is the sun of wisdom dispersing the darkness of our ignorance' and 'It is a great torch in the long night of ignorance'.[31]

While the light gives all sentient beings warmth and nurture, the process from ice to water represents how the evil karma will dissolve into blissful water when one is released from bondage. The hymn was composed to praise the virtue of Tan Luan, a Chinese master.

> Obstructions of karmic evil turn into virtues;
> It is like the relation of ice and water:
> The more the ice, the more the water;
> The more the obstructions, the more the virtues.
>
> Hymns of the Pure Land Masters[32]

---

[30] CWS, p.73.
[31] CWS, p.3, p.403.
[32] CWS, p.371. The Zen monk, Hakuin also composed poetry with an inseparable nature of ice and water.
'All beings by nature are Buddha,
As ice by nature is water.
Apart from water there is no ice;
Apart from beings, no Buddha.' Translated by Norman Waddell.

This relationship is widely shared in the Pure Land doctrine. That is to say, one can be transformed into something great as one is. It is like in chess where a pawn can become any other piece such as a queen after reaching a certain point on the chess-board. Or like when a persimmon's astringency turns to sweetness when exposed to cold wind.

Women and Meat

There are two major taboos for a monk practicing Buddhism. One is to have contact with a woman, the other is to eat meat. Yet, Shinran did not refuse to accept a woman's affection and eat fish when it was served.

Firstly, from the early times of Buddhism a monk has to practice the path alone to keep the precepts, but it is not always forbidden to find an agreeable partner for learning Buddhism together as *Suttanipata* verse 45 suggests.

In the case of Shinran, the support of his wife Eshinni, the daughter of Echigo Miyoshi played a great role in helping him successfully to follow the Nembutsu practice. In his youth, he also had a chance to see the incarnation of Bodhisattva Kannon as a spiritual partner, at the Rokkaku hall. It is known as *Nyobonge* as follows.

> If any practitioner(s), because of his/their past karma, commit(s) nyobon
> I will take on the bodily form of a gyokunyo, life accommodate the rule-breaking
> I will adorn him/them all his/their life
> Leading him/them at death, I will cause him/them to be born in Gokuraku.
>
> 'Sexual Transgression in Shinran's Dream' [33]

Galen Amstutz translated the stanza *Nyobonge* as noted above, and he concluded that there is no connection concerning the doctrine with a similar esoteric text written a

[33] Amstutz, Galen. "Sexual Transgression in Shinran's Dream", *Eastern Buddhist*, vol. 43, 2012, p.221. 'nyobon' is to violate a woman, and 'gyokunyo' means a precious woman.

decade before. While the esoteric text connotes a more sensual intention, *Nyobonge* has a more restrained style and encourages him to be born in the Pure Land.

There are three famous portraits of Shinran: Kagamino-Goei, Anjono-Goei, and Kumagawano-Goei. The first one is the most standard figure and shows him in a standing position. The second one captured a mellower profile of him in his eighties with realistic touches. The last one is unique in terms of portraying him sitting on a mat made of bear skin with a white scarf. A Japanese scholar Yonenura pointed out that the figure has a squint, and the sharp fingers remind us of a shaman. [34] One will imagine that Shinran was so wild and vigorous that he could travel around to preach to people in the Kanto regions in his sixties.

Shinran's master, Honen was also kind to socially vulnerable women. He did not refuse to be addressed by a female entertainer on his way to exile in Sanuki (now Kagawa Prefecture).

> [A] small boat drew near carrying a woman of the night. She said to Honen, "I heard that this was your boat, and I have come to meet you. There are many ways of getting on in the world, but what terrible acts could have been committed in a former life of mine to bring me into such a miserable life as this? ..."
>
> Honen compassionately replied, "Your guilt in living such a life is surely great and the penalties seem incalculable. If you can find another means of livelihood, give this up at once. But if you can't, or if you are not yet ready to sacrifice your very life for the true way, begin just as you are and call on the sacred name..."
> 'The Birth of Women'[35]

The Lotus Sutra is famous for the salvation of women, but both Shinran and Honen

---

[34] Yonemura, Ryuji. "A comment about the Symposium on Shinran's Place in Japanese thought", *Bulletin of the international cultural research institute of Chikushi Jogakuen College*, vol.4, 1993, pp.11-19.
[35] Jodo Shu Research Institute, "The Birth (ojo) of Women", http://www.jsri.jp/English/Honen/LIFE/teaching/poor/women.html.

encouraged the ladies to practice Nembustu in their lives. It is the only and easy practice for people in a difficult situation to attain enlightenment.

Referring to *Kudensyo* (a memoir of Shinran orally transmitted by his relatives) Chapter 8, the Shin Buddhist Nabeshima suggests that Shinran had gratitude and remorse for taking animal lives from the fact he dressed in his robes on wishing them to be born in the Pure Land when eating fish.[36] In Buddhism, it was originally allowed to take meat under certain conditions or in the case of medical needs. It was not until the time of Mahayana Buddhism that eating meat was totally prohibited.

Neither Monk nor Layman

After spending years in meditation as an apprentice on Mt Hiei, a sacred mountain in his youth, Shinran converted from self-cultivation to Nembutsu practice at the age of twenty nine. After a while, he was sentenced to exile in Echigo and wandered Kanto regions in mid-adult life. Eventually, he was obliged to disown his son for his heretical statements. He led a stormy life.[37]

No other person was stricter with himself than Shinran. He has a unique idea about the relationship between appearance and personality.

> Each of us, in outward bearing,
> Makes a show of being wise, good, and dedicated;
> But *so great are our greed, anger, perversity, and deceit,*
> That we are filled with all forms of malice and cunning.
>
> Gutoku's Hymns of Lament and Refection (Italics mine)[38]

Thus Shinran confronted his own hypocrisy severely, and called it 'snaky mind'. In literature, stories about metamorphoses deal with the subject that personality affects

---

[36] Nabeshima, Naoki. *Shinran no Seimeikan*, Hozokan, 2007, pp.117-121.
[37] Arai, Toshikazu. "War and Peace as Viewed from the Buddhist Standpoint" *Shukyo to Rinri*, vol.4, 2004, pp.3-16.
[38] CWS, p.421.

the body. For example, the Japanese novelist Nakajima Atushi, described a tragedy of a poet being transformed into a tiger due to his superfluous pride.

> [W]e are all of us trainers of wild beasts, it is said, and the beasts in question are our own inner selves. In many case, the beast inside was my self-important sense of shame. That was my tiger, and it damaged me, brought sorrow to my wife and children, wounded my friends, and, in the end, changed my outward form into this animal that befits my inward state.
>
> *The Moon over the Mountain*[39]

In the Pure Land teaching, 'a person outwardly gives appearance of diligence whereas inwardly his mind indulges in sloth' (不得外現賢善精進之相内懐虚仮) is a suitable passage to shed light on the relationship between appearance and personality. Honen interpreted this sentence as the necessity of being diligent in practicing Buddhism in *Passages on the Selection of the Nembutsu in the Original Vow.* [40]

However, Shinran's understanding of this is more radical and unique than that of his master. He read this passage as an imperative form and casual relationship between one's mind and appearance, which means 'Do not pretend to be good, because you have falsehoods in mind'. The falsehoods accord with greed, anger, perversity, and deceit that we saw in the hymn.

Shinran's uniqueness is found in his annotation as well. When he interpreted 'It is like tiles and pebbles being made to become gold' (能令瓦礫変成金), he added in *Notes on 'Essentials of Faith Alone'* . That is 'Hunters, peddlers, and others are we, who are like stones and tiles and pebbles'.[41] Thus, he showed such deep compassion for little things and socially disadvantaged people that he identified himself with them.

---

[39] Nakajima, Atushi. *The Moon over the Mountain*. Translated by Paul McCarthy, Hills Books, Bloomington, 2011, p.6.
[40] Honen. *Senchaku Hongan Nembutsu Shu*. Translated by Morris Augustine, Bukkyo Dendo Kyokai, 1997, p.84.
[41] CWS, p.460. This is a commentary composed by Shinran on *Essentials of Faith Alone* written by one of Honen's disciples.

Though peddlers and hunters are notorious for miserliness and cruelty, Shinran did not despise them. [42] They were thought to be far from salvation, because they were against the precept of non-stealing and non-killing. The peddlers were ashamed of roaming place to place to sell products like thieves and beggars and the hunters felt guilty about slaughtering animals, but Shinran assured them that they could be born in the Pure Land regardless of their jobs.

Conclusion

In its doctrine and ritual, Pure Land Buddhism is rich in natural metaphors and descriptions, because of its worldview and precedent texts. The sixth century Chinese text, *Tan-luan's Commentary on Vasubandhu's Discourse on the Pure Land*, is an example of writing which regarded the Pure Land as an 'unalterable' ocean that is not deteriorated by influx of external rivers. Based on this, Shinran further developed the allegory as an ideal realm which allows anyone to enter whether profane or sacred, even criminals. Shinran wrote in Chinese for the educated as well as in Japanese for commoners, and the tendency to describe the Pure Land as familiar is more evident in the latter, particularly his annotations, poems and memoirs.

True Shin Buddhists do their best whatever situation they are in and never cater to authority. A follower may be conflicted because of his ego, but at the same time the person can take consolation from surviving as Shinran did in this world. Unlike the Daoist or Cynic standing aloof from society, Shinran endured hardship patiently as an ordinary man and even identified with useless stones. He had solidarity with outcasts through the consciousness of 'us', which reflects his awareness of equality and diversity of life.

Contemporary individuals have been alienated from nature through urban living and they sometimes fall into materialism or consumerism. Additionally, modern society has become more complex than before, what with genetic engineering, the use of nuclear

[42] Miyamoto, Yoichiro. "Care toshiteno Syukyo nitsuite" *Oda Yoshiko Sensei Taisyokukinenronshu*, 2018. On page 103, Miyamoto defined the idea of compassion as nonchalant altruism. By contrast, sympathy connotes exclusiveness and pity makes feel a distance between the donor and recipient.

power, and diffusion of social networks. In terms of ecocriticism, we can learn about the human connection with nature through the Pure Land tradition. It is not consumption but compassion that is the means of salvation. In other words, desire is arbitrary and may consume the self, but compassion is simple and benefits others.

The poet Omine, who passed away this year, left a poem. 'When cherry blossoms bloom, there is but One Life. And that's all' (Hanasakeba inochihitotsuto iukotowo).

Key words: Ecocriticism, The Metaphors of Natural Phenomena, Women and Meat, Neither Monk nor Layman.
キーワード：環境批評、自然の比喩、女と肉食、非僧非俗

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 18 号

2018 年 12 月 30 日　発行　会員頒布

編集・発行　宗教倫理学会

代　　表　芦名定道

発 行 所　〒520-2194

大津市瀬田大江町横谷 1 番 5

龍谷大学　瀬田キャンパス内

「宗教倫理学会」事務局

http://jare.jp/

郵便振替 00930-4-38499