

宗教と倫理

第20号

第20回学術大会 基調講演・公開シンポジウム

2019年10月12日 学術大会 京都大学・文学部校舎（2階）第3講義室

基調講演

島菌 進（東京大学名誉教授、上智大学グリーンケア研究所所長）

慈悲と非暴力—日本仏教の倫理思想の現代的理解のために—・・・3

公開シンポジウム・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・17

コメンテーター：

澤井義次（天理大学教授）

小原克博（同志社大学教授）

竹下ルッジェリ・アンナ（京都外国語大学教授）

レスポンス：

島菌 進（東京大学名誉教授、上智大学グリーンケア研究所所長）

司会：高田信良（龍谷大学名誉教授）

研究論文

杉岡 良彦：人間の尊厳と人生の最終段階の問題
—「病むことの無い人格」の観点から—・・・33

深谷 耕治：「悪」をめぐる河合隼雄と遠藤周作の交錯
—『スキャンダル』を中心に—・・・・・・・・・・・・・・49

古荘 匡義：綱島梁川における見神と批評・・・・・・・・・・・・・・65

宗教倫理学会

2020年（令和2年）12月

Religion and Ethics Vol. 20

Keynote Lecture and Public Symposium at the JARE Twentieth Annual Congress

- Kyoto University, October 12th, 2019

Keynote Lecture:

Compassion and Non-violence: Toward a Contemporary Understanding of Japanese Buddhist Ethics

SHIMAZONO Susumu (Professor Emeritus, Tokyo University and Director, Institute of Grief Care, Sophia University) 3

Public Symposium 17

Comments

SAWAI Yoshitsugu (Professor, Tenri University)

KOHARA Katsuhiko (Professor, Doshisha University)

TAKESHITA RUGGERI Anna (Professor, Kyoto University of Foreign Studies)

Response

SHIMAZONO Susumu (Professor Emeritus, Tokyo University and Director, Institute of Grief Care, Sophia University)

Moderator

TAKADA Shinryo (Professor Emeritus, Ryukoku University)

Articles

Human Dignity and Treatment in the End of Life Care: From the Perspective of “Person Free of Disease” SUGIOKA Yoshihiko 33

Comparative Study on the Concept of Evil between Hayao Kawai and Shusaku Endo: Focusing on Kawai’s Insights on Endo’s *Scandal* FUKAYA Koji 49

Religious Experience and Critique in Tsunashima Ryōsen’s Thought FURUSO Tadayoshi 65

Japan Association of Religion and Ethics
December 2020

宗教倫理学会第20回学術大会
公開講演・シンポジウム
2019年10月12日（土）
於 京都大学・文学部校舎（2階）第3講義室

基調講演

講 師

島 蘭 進

（東京大学名誉教授、上智大学グリーンケア研究所所長）

演 題

慈悲と非暴力

—日本仏教の倫理思想の現代的理解のために—

公開シンポジウム

コメンテーター:

澤井義次（天理大学教授）

小原克博（同志社大学教授）

竹下ルッジェリ・アンナ（京都外国語大学教授）

レスポンス:

島 蘭 進

（東京大学名誉教授、上智大学グリーンケア研究所所長）

司 会

高田信良（龍谷大学名誉教授）

基調講演

慈悲と非暴力

—日本仏教の倫理思想の現代的理解のために—

島 蘭 進

(東京大学名誉教授、上智大学・グリーンケア研究所所長)

司会 みなさま、よくご存じだと思いますが、島蘭進先生は日本を代表する宗教学者の一人でいらっしやいます。それだけでなく、生命倫理などを中心に広く現代社会の問題に対してご発言をなさっています。世界平和7人委員会の委員でもいらっしやいます。宗教に関するたくさんの著書も出版されています。今日は「慈悲と非暴力—日本仏教の倫理思想の現代的理解のために—」と題してお話をいただきます。では島蘭先生、よろしくお願ひします。

島蘭 みなさま、こんにちは。昨晚、満員の新幹線で普段は1号車に乗るんですが、作戦で16号車に乗りました。デッキに人がいなくて空いている席があったんですね。自由席の切符で空いている指定席に乗ってきました。日頃の心がけがいいんだなと思いますけど、天が、そう見たのか。

先日、東大寺でお話をする機会がありました。奈良県で話をするので、私が突然、「奈良仏教は忘れられていますよ、鎌倉仏教が中心で、奈良仏教の扱いが悪いのはどういうわけでしょう？」と奈良県ナショナリズムを煽ったりしました。日本の仏教を考える時、「戒律」をバカにはできない。「戒律」というと肉食妻帯という話が浮かんで来て、そこに引っ張られることもありますが、信仰の側面から仏教をとらえることにもなり、「正法(サツダルマ)」の理念が、よく使われるコンセプトであるにもかかわらず、軽んじられてきたことを『日本仏教の社会倫理』という本でまとめました。その内容を、もう少し展開させようというのが今日のお話です。

20世紀に広く受け入れられてきた日本仏教史観の特徴の一つに「鎌倉仏教優越史観」と誇張気味に言っているのですが、近代的な、プロテスタント的な、内面性を重視する、個人主義的でもある、そんな宗教理解があると論じて来ています。それが日本の鎌倉仏教に対する高い評価となり、宗派仏教の伝統ともつながっているということです。丸山眞男は、あまり仏教には触れていないんですが、『丸山眞男講義録』第4冊で彼も「仏教は詳しくない」と断っています。

して、「家永三郎の研究に依拠している」といっている。家永さんは戦前からそういうことをいっていたということになります。鈴木大拙の『日本的靈性』は、もちろん当時、支配的だった日本精神論に対する抵抗の意思が強かったと思いますが、鎌倉仏教にウェイトをおいて「日本の靈性は鎌倉仏教で初めて目覚めた」という話になっています。それは京都学派にも共通しています。京大の宗教学の先生は禅か、真宗を専攻にする伝統があったのかどうかわかりませんが、そこに焦点が当たるということがある。

東大寺は実は『金光明経』のお寺である。四天王信仰が大きい。また「戒壇」というものが日本の仏教史において、いかに大きな役割を果たしたか思い出さなければならないと思います。個人の生き方と同時に社会の指導理念として、もともと仏教があった。個人が苦難に向き合うと同時に「共生の理念」として仏教は機能してきたという面です。と同時にそれは現代日本につながるのですが、「国家神道の優勢」が、近代日本の精神構造を大きく方向づけてきたとすると、それに宗教がどう対抗するのか、それを仏教の方から考えていく時には「正法」「戒律」「非暴力」という観点が必要ではないかということでございます。

家永三郎さんは「鎌倉時代以前の日本仏教は、ほとんど見るべきものがない。ただ聖徳太子は別だ」という話で、そういう仏教史観は多くのものを見落としているようにも思います。このへんを見直していきたいということですね。古代のインド仏教において「社会指導理念」、「正法」「ダルマ」に則った社会を組み立てる、その教えが仏教だという観点が、強くあったというのが、中村元さんは『宗教の社会倫理』の立場です。中村元氏は戦争の反省の中から戦後すぐに『東洋人の思惟方法』、そして『宗教と社会倫理』、さらに『慈悲』というような書物を刊行されます。つまり、「仏教の倫理思想」について重要な業績をあげています。その中で『宗教と社会倫理』は、その後、いろんな形でまた別の名前で本になっていますが、一方で「経済倫理」の話もあり、他方で「政治倫理」の話がある。そこで「正法」の思想を強く打ち出されております。

仏教だけではなく、インド思想の中で政治的な理念が重要な役割を果たしている。インド宗教ですね。インドはバラモンの方がクシャトリアより上なので「法が政治をリードする」という基本的な性格があり、それが仏教にも影響している。アショーカ王において、それは大きな実りをもたらした。アショーカ王に対する評価は非常に高い。しかしやがてその後、仏教は国家に従属する傾向を帯びるような展開になっていきます。石井米雄先生の『上座部仏教の政治社会学』はタイの上座部仏教の研究ですが、この図は私には納得がいくものです。「戒壇」は「サンガ」を形成する土台の施設です。仏法僧の「僧」は「サンガ」ですね。三宝の中で「サンガ」が重要だという意味は「それこそが社会に法を広めることになるからだ」ということでしょう。「戒律」をし

っかり守って存在する「サンガ」が、「ダルマ」を広げることになる。したがって国王は在家の代表と考えると「在家」が「サンガ」を支持することによって「ダルマ」を広めることになると思います。しっかりとした「サンガ」をつくるのが世を救うことになるという理念です。道元が、あれだけ出家者の修行に尽くした、それがなぜ「慈悲」なのかということは、この図で「正法」を解すると、まさに「立派なサンガをつくるのが社会を幸せにする」という理念であることがわかれると思います。この理念は仏教のあらゆるところで生きている。ただヨーロッパのように社会のなかであまり仏教が影響力をもたず、個人を尊ぶ形で、個人の宗教として仏教を受容しているところでは、あまり大きな影響力はないと思いますが。

国王の神聖性は、『華嚴経』から引いていますが、「法の実現のうちに存する。人は王をもって目をとどし、王は法をもって信となす」。これに対して中村氏は「法が国家を指導する、法が国家の上にある」。これに対して「日本の鎮護国家は完全に逆転している」と。「国家が神聖で国家を守るために仏教が従属している」と解釈をしています。確かにそういう傾向があったことは否定しませんが、全くそれが逆転だというのは、いい過ぎであるというのが私の理解です。これは戦後、戦争中に国家に仏教が従属したことから「鎮護国家」の仏教を国家に従属した方向でとらえらる方、私も高校で習いましたが、確かにそういう面がありました。しかし、そこでは「仏法が国家を指導する」側面が抜け落ちた理解になるのではないかと思います。

私の『日本仏教の社会倫理』で強調したことですが、「正法」という理念はあちこちに出てくる。栄西の『興禅護国論』、日蓮の『立正安国論』、然りです。道元も『護国正法義』を書いたといえます。これは伝わっていないので読めないのですが、そういう文書があったと伝えられています。「浄土教」をどう理解するかという問題はありますが、仏教関係の辞典を見ると「正法」は「正法、像法、末法」と出てきます。「正法」が、まさに国家の指導理念として機能していた時代を「正法の時代」という。「末法」は「正法がその機能を失った時代」となるわけですが、そこから浄土教の教えが強くなるわけですね。浄土教の中で「正法」はどういう意味かということが、あまり問われていない。『大無量寿経』の阿弥陀仏の「十八願」にも「正法」が出てきます。親鸞が「世のなか安穏なれ」というのは「正法」を通して、そうなるということが背景にあるはずだと思いますが、そういう問題については、ほとんど議論がされていないところが問題だと思います。

一方、国家が「鎮護国家」の仏教の方向に進み、国家が仏教教団を排他的に後押しして豪華な施設をつくり、物量的に仏教の影響を強める側面があったのも事実なので、そういうことは好ましくないということから、社会に広まる仏教、国家が仏教を後押しすることを全部、否定的にとらえるという、それも行き過ぎではないかと思います。ここは「正法」というコンセプトを現代

的にとらえる時には宗教と政治の相互関係に現代社会での大きな展開がある。1960年代前半のカトリック教会の「第二バチカン公会議」以前と以後では、この考え方が大きく変わったということです。「第二バチカン公会議」が近代社会における人類の経験を踏まえて多元的な宗教の存在を認める方向へ展開した、その理解が「正法」の理念についても適用されるべきだろうと思います。あるいはそういう方向で解釈される動きもあつたのではないだろうかと思います。たとえば、市川白弦がとらえているように、「仏教と国家の関係」の観点から見直していくこともできるかと思っています。

道元の主著が『正法眼蔵』なんですね。禅において「正法」というのは、かなり根本的なコンセプトのはずですが、それをうまく説明しているのは道元の解説書の中に、あまりないんですね。そして栄西が「国家仏教」を目指したところも適切に説明されていない。はじめから低く評価されたりするんですが、それを「社会と仏教の関係」という観点からとらえ返して、もう一度、見直していく必要があるのではないかと思います。

中村元先生は仏教史における「正法」という理念の重要性に近づく仕事を戦後すぐにしていたにもかかわらず、その後、その展開がなかった。それと並行して『慈悲』という本、文庫本にもなっていますが。晩年に至るまで「慈悲こそ仏教なんだ。また現代人にふさわしい宗教倫理、根本理念だった」といっています。奈良康明先生との対話『仏教の道を語る』という本でもこう述べておられます。

「仏教の中でも八万四千の法門がある。いわんや世の中には他の宗教もあれば、ほかのイデオロギーだとか倫理体系などもあるわけです。我々はそれらをどのように受け入れ、どのように生かすべきであるか。その基準は何か。めいめいの人々が他人との関連において生きています。その他人との関連において、温かい心を持って人々のためになるように行動していくということが根本だ。人間の真実の道を求める、そこに仏教らしさがある、ということが言えるのではないかと思います。その場合に、仏教の本質は何になるかという問題がまた出てくるわけです。教義だとか、儀礼のうちに求めるべきものではない。それは慈悲の精神ではないかと私は思うんです」。

そこで「慈悲」というものこそ仏教倫理の根本理念だということになります。このことにそれほど違和感はないと思うわけですが、ただそこだけが強調されるのはどういうことなのかなという気がします。なぜこんなに「慈悲」ということをそこまで強調されたのかという時に疑問が出てくる。『慈悲』という本の中で日本仏教の「慈悲」を、どこに見るかという時に、「浄土真宗と禅」なんですね、これがよくわからない。親鸞と道元が説明されているんですが、親鸞においても道

元においても「慈悲」を実践することを促す要素は、あまりない。出てこない。親鸞は自力ではできない利他を仏になってから還ってきて行う還相回向として捉えますので、「自力によって他者に働きかける。菩薩行を行う」ということは強調されない。まずは「信」で徹底的に「阿弥陀仏の慈悲を信ずる」「自分は何もできない」という「二種深信」。そして仏であることがわかったら帰ってくるという感じですが、そのことが「慈悲」の実践をするということで現れてくる場合もあるが、そのことが親鸞のテキストの中で強調されていることはないと思います。ところが中村先生によると「親鸞こそが慈悲の理念の代表だ」という話になる。

道元の方も、そもそも「禅宗において慈悲は強調されない」という議論は中村先生のテキストにおいても出てきます。中国の禅宗においてそうだということです。日本についてはどうか、こちらもかなりあやしい。「栄西がいかに慈悲の人であったか」を強調して、自分の修行のための資材も困っている人がいたら、その人のためにあげたという例が『正法眼蔵随聞記』にも出ています。今でも曹洞宗の中では「四摂法」で「布施」「愛語」「利行」「同事」を重視します。「同事」というのは、相手と同じ立場に立つということで、実際、曹洞宗の今の方たちは「慈悲の行」にあたるものを行っている方もかなりおられると思いますが、しかしテキストに、あまり出てこない。少なくとも「慈悲」というのは。私が思いますのは、「サンガ」こそが慈悲の元であるという考えだと思います。とにかく仏そのものを実行すること、それを「サンガ」として仏の道を正しく実現すること、それが「正法」を世に広めることになるから「慈悲」になるという順番だと思います。そういうことが、ほとんど説明されていないので、実は、よくわからないことになっています。

そこは多分、和辻哲郎の影響が大きいのではないかと思います。和辻は『日本倫理思想研究』で、ある段階で日本は「慈悲」の倫理に達し、これが世界宗教的な倫理思想の段階に日本が達したものだという論理をつくっています。「人間に普遍的な倫理が歴史社会的な特殊条件のもとで、どういう倫理思想として自覚されてくるかを、特に日本の場合について叙述しようと試みたものである」と。古代、邪馬台国から古墳時代にかけて日本の祭祀的統一が成立し、それに対応して神道的な「清明心の道徳」が成立した。続いて聖徳太子の憲法、大化改新、律令制定を経て「人倫的國家の理想」が形成される。これは戦時中に尊皇思想の歴史を研究していることが大いに反映した理論になっています。

ところが「土地私有化により荘園制が発展し、武力による私的集団財産の自己防衛が広まってくると、それに伴って領主と家の子郎党の関係に代表される新しい「恩愛の主従関係」が発達する」。このあたりはマルクス主義的な歴史発展に伴う生産関係の変化、それが上部構造として倫理に反映するという議論を取り込みつつ、こういう封建時代の倫理があるという解釈にな

る。そして「親子の情愛すら犠牲にして主君の恩愛に応えようとする「献身の道德」が形成される」。それに続いて和辻は「「武者の習い」における「献身の道德」に対応する仏教の倫理思想の展開にも注目すべきだ」という。「それこそ鎌倉仏教が展開した「普遍的な慈悲の思想」だ」という。

ここはちょっと飛んでいるようにも思いますが、ここはそれなりの妥当性のある議論ではないかとも思います。つまり「宗祖に対する忠誠が一つ、日本仏教の特徴」と思いますが、「ある種の信仰対象に対する一途な献身的な忠誠、それが、ある種の普遍主義的な、すべての人に通用する何か」という理論になってくるという、これは鎌倉仏教の特徴を、よく表しているかもしれません。鎌倉仏教が日本的な封建制と対応している。インドや中国で帝国、王国的な状況の中で「正法」に基づく倫理性が唱えられたのに対して、日本では「封建的な展開をした」という解釈は、それなりに正しいと思いますが、同時にそれが「キリスト教的な国家と宗教の分離の中での普遍主義的な倫理思想の展開につながっている」という、そういうことが和辻の中では展開になっていると思います。

それにあわせて、まさに「個」の「絶対者」との対面、そしてその点では「すべての人は平等である」という思想、それが「慈悲の思想」になるという議論になっている。ここは無理なところがあって実際に「慈悲」を説いているとは、どうも言えない。むしろ「キリスト教の愛の理念」に対応するものを仏教に求めたと感じられるところです。

「サンガ」「戒律」、キリスト教でいうとユダヤ教の「律法主義」に対して「個の信仰」というものが宗教の原理として成立したと同じように、仏教においても小乗仏教の「戒律」や国家との関係に対して大乘仏教において「平等主義」と「個人の信仰」が成立し、しかし中国、インドの大乘仏教の中では、その点が不明確であったものが、日本においてこそ純粋な「個の信仰」へと展開したというとらえ方が、昭和の、大正の、清沢満之から倉田百三などを通して親鸞の近代的な理解が形成され、他方で和辻の「沙門道元」が提示され、それに対応して「個の信仰が鎌倉仏教の本質だ」という、「浄土教とキリスト教の対応関係」という話が出てきます。「宗教改革としての鎌倉仏教」として。こんな形で「日本仏教の倫理性」を近代主義的にとらえた、私はそういう理解をしております。

そこで「鎌倉新仏教」の理解の仕方ですが、「鎌倉仏教優越史観」について。「鎌倉新仏教は祖師たちの思想こそが最高峰で他の仏教者たちの思想や実践に卓越した価値をもつ。鎌倉新仏教はキリスト教、とりわけプロテスタントと同様、絶対者と個の対峙を実現し、深い内面的宗教性という点で大乘仏教史上、卓越した達成を示した」「鎌倉新仏教において初めて国

家権力から自立した仏教が成立し、俗に依存しない聖が打ち立てられ、聖と俗の不断の緊張関係が成立するに至った」鎌倉新仏教において初めて出自や身分や家柄などを超え、差別される人々への眼差しをもち、すべての人々を平等に遇する普遍主義的な救済宗教性が成立した」。こんなとらえ方になるのではないかと思います。

和辻や中村は、そういう理解の一つの基盤をつくった人たちともいえるのではないかと思います。京都学派をひとまとめにして「その流れだ」としてしまうのは大胆すぎると思いますが、そういうとらえ方もできるのではないかと私は考えていますが、みなさんのご意見を伺いたいと思います。

『金光明経』が指し示す社会倫理。森本公誠先生は東大寺の学僧でイスラム研究者として知られる方ですが、『聖武天皇 責めはわれ一人にあり』という本を書かれておられる。「聖武天皇の仏教をとらえ返す必要がある。その意味を見る必要がある」といっている本です。光明皇后は、ある時期には人気があったけれども、今、ほとんど省みられない。どうして聖武天皇、光明皇后のような、日本の仏教を大きくした存在を歴史的に省みないのだろうか。鑑真が「戒壇」をつくるために招聘されたことの意味、そのくらい日本の仏教は「戒」「受戒」にこだわり、「受戒」がうまくいかないことから「戒壇」にこだわり、最澄に至って「大乘戒壇」をつくり、日蓮は『三大秘法抄』で「本門の戒壇」を唱える。それが創価学会にも通じているわけです。あるいは田中智學は「国立戒壇」を唱えます。近代の日本仏教は、かくも「法華」「日蓮仏教」が大きな影響力をもつようになったかということ、ここまで遡ってみる必要があります。

他方で行基は、当時の国家仏教にとって、行基は始めはむしろ問題であった。いない方がよかったということですが、ある段階で考え方が展開して「国家仏教」側に取り込むべきものになったのです。民衆仏教的な性格を取り込むことの必然性が理解されるようになった。行基の仏教は社会実践的な、まさに「慈悲」の実践を含んでおります。

私が行基に対する尊敬心を非常に高めたのは有馬温泉にいった時で、有馬温泉は行基が見つけたそうです。そういう絵がありまして。温泉好きの私としては行基への敬意をこれまでも増して高めたわけです(笑)。温泉は人助けですよ、弱い人に対する救済の理論が古代仏教にあり、もちろん橋を渡したり、行き倒れの人を助ける施設をつくったことありますが、この系譜を日本仏教の大きな流れとしてとらえる。鎌倉時代では「新義律宗」、叡尊などの流れになるわけですが。これは鑑真が何度も流されても、やってきたということで、そういう歴史の重要性、いかに日本の僧侶が中国を重視し、さらにはインドを重視したか。明恵のような高い表現力をもった学僧、修行僧も何とかインドにいきたかった。そういうことの意味を、もう一回、見

直してみるべきだろうと。

東大寺の勅額、これは博物館に置かれていますが、西大門の勅額は「金光明四天王護国之寺」と書かれています。東大寺というと確かに「華嚴宗」との関連は深いのですが、国分寺は『金光明最勝王経』の寺ですね。国分尼寺が「法華経」のお寺です。それくらい『金光明経』の地位は高かった。そして四天王は『金光明経』の中に「四天王護国品」がある。大阪の四天王寺も聖徳太子がつくった時に四天王寺であったかどうか。むしろ朝鮮が唐との対決の中で新羅が国力を高める中で「四天王信仰」をもち、白村江での闘いで日本が敗れる中で「四天王信仰」が日本に入ってくる。天武、持統朝の時代ですが、そういう中で東大寺が建てられた。ここにある仏像の中には四天王があるわけです。

聖武天皇の娘、孝謙天皇、後の称徳天皇が西大寺をつくりました。東大寺と西大寺が挟んで、そこに都がある。そして西大寺の中心には四王堂、つまり四天王があります。そこを拠点に鎌倉時代に「戒律復興」の運動を起こしたのが、叡尊らですね。行基のお寺を拠点にし、「戒律」をしっかり守る「サンガ」を構成すると同時に民衆にも「戒律」を広める運動を行った。これは今の宗派としては小さなものですが、当時の運動としてはかなり大きなものであったということです。ここ20、30年の仏教史研究の中で注目されることになってきたことですが、「正法」とか「戒律」が仏教でもつ意味、それが国家や社会的実践とつながっていることの意味を、よく思わせてくれるものだと思います。

『金光明経』には「正法」という理念がよく出てくる。『法華経』と同様に『如来寿量品』と密接に関係した経ではありますが、『法華経』には王さまの実践については、あまり出てこない。『法華経』は民衆運動と近いところでつくられたという解釈があります。それはかなり正しい。菩薩であることを目指す人たちが、在家と接触しながら新しい仏教を展開するという「仏塔崇拜」集団だったという理解もありますけども。そういうことと照らし合わせまして『法華経』は民衆主体的なところがあるというのです。

それに対して『金光明経』は王さまがよく出てくる。「サンゲ(懺悔)」、悔い改めの思想も強く出てきています。「放生会」とかも関係がある。「捨身飼虎」、身を捨てて飢えた虎のために我が身を犠牲にするというのも『金光明経』にあります。『金光明経』が日本の仏教に及ぼした影響は大きい。「四天王信仰」も含めて。にもかかわらず近代の仏教の中では忘れられている。これは重要な点だと思います。

「十善戒の実践と四天王の守護」について。「十善戒」は江戸時代に十善報恩講が出てまいりまして、「十善戒」を民衆も実践する。僧侶はさらにもう一回、十善を守る。こういうのは「真言

宗」と縁が深いですね。明恵もそうですし、「戒律」を守ることが重視しながら「民衆救済」の面でも強い意思をもっている。「転輪王」と結びついています。「転輪王」は、そもそもアショーカ王のイメージと結びついて、それを「十善」ともいう。日本の天皇が「十善」にたとえられるということも、しばしばあったということです。

「若し人王ありて、此の金光明最勝の經典を恭敬し供養せば、汝等応に勤めて守護を加え安穩を得しむべし。汝諸の四王、及び余の眷属、無量無数百千の薬叉、是の経を護る者は、即ち是れ去・来・現在の諸仏の正法を護持するなり。汝等四王、及び余の天衆、并に諸の薬叉が阿蘇羅と共に闘戦する時、常に勝利を得ん」。この中には「正法」が守られると天災も起こらない。台風を逸れていってくれるというようなことです。「名称」、評判がよくなる。みんな信頼感をもつ。ただ「闘いに勝つ」ということもあって、これは戦争に利用される側面もあることも認めなければならぬと思います。

『金光明経』の伝統、これは「新義律宗」の叡尊の流れに受け継がれていく。鎌倉仏教の中では「日蓮宗」は「律宗」を批判しているけれども、ある意味では、そういうものを受け継いでいるところがあると思いますし、親鸞の浄土真宗や道元の禅の教えの中には「自利行」はあっても「利他行」があまり出てこないということですが、実際に仏教者が行ったことは、利他行・菩薩行にあたるが多かったと思います。松尾剛次さんは『葬式仏教の誕生』という本の中で「そもそも死者の供養をすること自身が利行の側面をもっていた」としております。それを見直すべきだと思います。江戸時代、「黄檗宗」ができて、かなり諸宗派に影響を与えましたが、「黄檗宗」の人たちが社会奉仕的な活動をしたということも、よく知られております。

こういう観点で見直すことが、昭和期の日本仏教理解では弱かったのですが、その中で異色な人に渡辺照宏という人がいまして、岩波新書に『日本の仏教』があります。渡辺さんは大分違う理解をしております。この中には仏教学が原始仏教を重視する、そこに帰ることを強調した、その精神が反映しておりますが、渡辺先生は真言宗の方で、「宗派仏教」に対して厳しい。宗派仏教は天台系から出てきたといってもいい。鎌倉仏教は主に「天台系」からきていますから。そっちの系統に厳しく反対してまして、「原始仏教に帰る、世間的なものから、組織的なものから離れて仏教を実践する、さらには民衆救済のために働くという流れをもっと重視すべきだ」という認識をして四類型をあげています。

「第一の類型」は戒律重視。「第二の類型」は無我の極致を体現し、質素に生きる仏教者です。良寛は曹洞宗から外れた存在で故郷の近くに帰って子どもたちと手鞠をする、そこにこそ仏教の神髄があるということもできる。「第三の類型」が宗派仏教で、厳しいことを書いてありま

すね。「法然、親鸞、日蓮たちのような新興宗派の僧侶たちはだいたい主観的観念的遊戯にふけていただけで、実質的には何ら民衆の生活を助けることもなく、むしろ信者の仕送りによって生活を支えられていた場合が多い。彼らを教祖と仰ぐ教団が優勢になったのは後継者たちの政治的手腕によるものにすぎない」。これはちょっと厳しすぎると思いますが。

続いて渡辺さんは「歴史的教理的な知識は二の次にして、ひたすら民衆の幸福のために努めた」空也、一遍ら「聖」「上人」の系譜をあげ、第四類とする。そして彼らは「実際の面で民衆を助けることが多かった。この人たちの生活態度は仏教本来のものに通ずると言える」と好意的な評価を述べている。ちょっと極端なこともいって現代の日本の仏教に対して、あまり建設的な言い方はしていないということですが、日本仏教の歴史を見る時に「宗派仏教以外の形態を見る必要がある」というのは、その通りではないかと思います。

「仏教の社会倫理思想や実践への注目」。現代において仏教の社会倫理を見直す時、宗派教的なものを超える「正法」の理念に通じる活動は実は豊かにあったと思います。明治維新の時に福田行誠という浄土宗の僧侶が戒律復興を唱え実践しました。真言宗の釈雲照もそうです。彼らは「通仏教」的な何か新しい運動を起こそうとした。井上円了なども大谷派の出だけれども、宗派仏教の枠を超えた統一仏教的な理念を打ち出そうとした。「新仏教運動」が強調される傾向がありますが、そういう「通仏教的なものによって日本の仏教を再建する」という理念が明治期にはあった。しかしその後、挫折していった中で親鸞、道元というところに知識人を中心に関心が向くようになったという見方も必要かと思います。

なぜ後退したかという「国家神道」ですね。これはキリスト教についてもいえると思いますが、若い頃の内村鑑三は社会批判、社会批評的なものを強くもっていましたが、日露戦争以後、沈黙して聖書の研究に入ってしまう。そこで私が思うには「大逆事件」の影響が非常に大きかったのではないかと思います。知識人も縮みあがったし、宗教教団も「国体」ということこそが日本精神の根本なので、それに抗うことはできない。内村系統のキリスト者たちも天皇崇敬が強いように思います。そういう流れを、もう一回とらえ返す。それをとらえ返そうとしたのは臨濟宗の市川白弦や社会参加的な系譜では浄土宗の渡辺海旭なども、もっと見直す必要があるのではないかと。戦後には曹洞宗の有馬実成という人もおります。こういう人たちの活動を前提にしますと、東日本大震災以後の仏教のあり方を考える時にも、その流れが捕らえやすくなると思います。大菅俊幸さんの仕事は、そういうことを強調しておられます（『仏教の底力』）。

2000年代に入りまして、『ルポ仏教、貧困・自殺に挑む』という磯村健太郎さんの仕事や上田紀行さんの『がんばれ！ 仏教』で、大阪の秋田光彦さんたちの動き、應典院など新しい流れ

を打ち出しています。應典院は仏教の見直し、死者儀礼というものを広く、社会のもとに仏教が影響をもつという観点から見直す方向に向かっています。もともと葬式仏教というものが、そういう機能をもっていたということを松尾剛次さんなどは『葬式仏教の起源』で書いています。

以上のことを論点としてまとめますと「慈悲」が重要だということを否定するつもりはないわけですね。「慈悲」に対して「戒律」とか「正法」は、そのまま現代人には身近なこととは感じられない。そこで「非暴力」という言葉で表した方がわかりやすいのではないだろうか。「不殺生」を「非暴力」と訳すという観点からまとめをしたいと思います。

実際には社会参加に仏教的な観点では大きな働きをしています「立正佼成会」は『法華経』に基づく社会実践を熱心にして、それを「慈悲の実践」と見なしていますが、菩薩の「利他行」が『法華経』の伝統では強くうたわれていて、これが現代人にも大いに作用している。「弱い立場の人たちに共感し、寄り添い、何らかの力になる。そこにこそ仏教的な実践がある」という形ですね。それはボランティア的な活動にも近づいていく。東日本大震災では仏教徒の活動を積極的に評価する。阪神・淡路大震災の時も「在家ができることを宗教者がしなくてもいい、僧侶はわざわざ誰でもできるボランティアをやる必要はない」という議論も出されたんですが、大きく変わってまいりました。それから「平和」「環境」「社会格差」「生命倫理」という現代の社会的な問題に直面する人々に仏教は、それに対してどういう立場なのか、それに対して、どういう発信ができるかということも「宗教倫理」の観点から重要であると思います。

「正法」にかなった社会問題を問うていく。そこに「非暴力」という観点を入れていきたい。「不殺生」というと「肉食妻帯」、肉食にこだわる、もちろん「非暴力」も肉食の問題とかかわってとらえないといけない部分はありますが、まずは人間同士の事柄としてとらえることが必要だけれども、そのために「非暴力」を現代的に蘇らせた「アヒンサー」という概念を用いた方が、わかりやすいのではないかと考えています。「平和」「差別」「抑圧的支配」が広がる中で「非暴力」というのは、わかりやすい理解だと思います。

仏教聖典とか仏陀自身の言葉で紹介されているものの中に実は『ダンマパダ』というのが重要なのですが、このテキストの中では「非暴力」というふうにとまとめている箇所が多いと思います。「暴力」としてまとめられている部分もあって「すべての者は暴力におびえる。すべての(生きもの)にとって生命は愛しい。己が身にひきくらべて、殺してはならぬ。殺さしめてはならぬ」「荒々しいことばを言うな。言われたひとびとは汝に言い返すであろう。怒りを含んだことばは苦痛である。報復が汝の身に至るであろう」。こういう教えは日本人の倫理性に深く染み通っている。私は「新宗教の心直し」といっています。「天理教」では「おいしい、ほしい、憎い、かわいい、

恨み、腹立ち、欲に高慢」といっていますけど、そういうのを仏教的にいうと「貪瞋痴」「六根清浄」みたいな教えにつながっていると思います。まずは心を改めるが、それは他者に対する「非暴力」的なかわり方にもなっていくかなと思います。

「怨みに報いるに怨みを以てしてはならない」。アフガン攻撃とかイラク攻撃に対して世界宗教者平和会議(WCRP)や日本の仏教団体が声明を出したりする時、「実にこの世においては、怨みに報いるに絡みを以てしたならば、ついに怨みの息むことがない。怨みをすててこそ息む。それは永遠の真理である」という言葉を投げ所にしました。

アメリカは報復攻撃をうたっているわけです。それに対して「報復」ということは仏教の根本からいって「違う」という話になる。これは『ダンマパダ』の最初ですね。「ものごとは心にに基づき、心を主とし、心によって作り出される。もしも汚れた心で話したり行ったりするならば、苦しみはその人につき従う。——車を引く(牛)の足跡に車輪がついて行くように」「かれは、われを罵った。かれは、われを害した。かれは、われにうち勝った。かれは、われから強奪した」という思いをいだかない人には、ついに怨みが息む」。

こういうのは「不殺生」という言葉で表すよりも「非暴力」という言葉で表す方が現代人にはわかりやすいです。もとは同じ「アヒンサー」です。ガンジーが創造的に展開したような現代の政治倫理、集団的な社会倫理とつながっていくような宗教的倫理思想の意義が、「非暴力」という言葉を用いることで、自ずから見えてくるということではないかと思います。

それは、伝統的な「正法」理念の捉え直し。正法理念を現代的にとらえ返すということにもなるかと思っています。伝統的な「正法」は国家を、現代のタイでも、あいかわらず王さまが正法を守る代表者になっていますが、こういう理念でいいのか。「正法」というのは唯一「これだけ」というのが入っている。ある種の「排他的」なものが入っている。そもそも単なる「ダルマ」ではなく「正しいダルマ」ということは「間違ったダルマ」がある。その中に「このダルマだ」というニュアンスが入っていると思いますが、他と比べながら「これでなくてはいけない」というニュアンスですね。「日蓮宗」の伝統の中にも、そういうものがあつたと思います。「法華経」そのものの中には、そういうニュアンスが、あるかもしれませんが、それを現代的な「第二バチカン公会議」以後的な「現代人類の多元的な真理観の中で再構成していく必要があるのではないか」。つまり「唯一の正法」という理念は自ずからむしろ「暴力の方につながっていく潜在性をもっていることの反省が必要ではないか」と思います。

日蓮の場合、多元的な真理主張が併存する。そこでどれか一つを「正統」として他を「排除」するのではない、これは憲法体制ともつながるような「信教の自由」とか「政教分離」と歩調をあ

わせるような形の「正法」の理念、そういうものは伝統的にあったが、「排他的」なものに向かう可能性もあったと思いますが、そこを現代的に解釈していく必要があるかと思います。

私はこういう観点で『日本仏教と社会倫理』（岩波書店、二〇一三年）を書きました。今、こういう観点で社会支援活動、地域社会の中での仏教、お寺が、どう地域社会に関与していくか。それを「仏教の社会倫理」の伝統の中で、どういうふうに位置づけるか。そういう時に「慈悲」と「非暴力」の観点をを用いていくことができるのではないか。

「生命倫理」の領域では、アメリカの宗教学者、ラフルーアさんの『水子—“中絶”をめぐる日本文化の底流』という本が新しい地平を開いた本だと思います。日本の「命の始まり」に対する水子供養が行われる日本の社会の倫理性をマイナスにとらえるのではなく、そこに人口問題の自覚を含め、あるいは無条件に命が増える、増大することを善としない考え方があります。それを多産主義、多殖主義と呼んでいます。「産めよ、殖えよ」というアブラハムの宗教の中にあるのとは違う立場が、そこにある。最近、「反出生主義」とか、そういう議論とつながってきますけれども、それを現代的にどう評価するかという点で重要な本だと思います。

『いのちを“つくって”もいいですか？——生命倫理のジレンマを考える哲学講義』（NHK 出版、二〇一六年）という本は、「ゲノム編集」が行われる現代、「いのちを“つくる”」ことができる時代に、いかにして命の尊さを考え直していくかを問うたものです。従来、基督教の倫理思想に基づいて今まで議論されてきたことを、どういうふうに、より普遍的、多元的な議論として構成していくかという課題です。先程、ハイデガーの研究をしているという方と「AIが広がり、ゲノム編集技術が広まっていく、テクノロジーにとって命や人間の生活が構成されていくようになる時代にいかに、我々はそこに対して人間らしい生活を維持し、取り戻すことができるという時、ハイデガーの技術論は未だに何か大きなことを示唆しているのではないか」という話をしました。ハイデガーの技術論は基督教との関係も問われるでしょうし、日本の仏教史の観点から、日本の命観との関係で、どう問われるのか、こういうことも「慈悲」と「非暴力」の観点を参考にしながら再構成していく必要があるのではないだろうか。この本ではマイケル・サンデルの議論を参考にしていますが、ますます多くの課題がある領域だと思っております。

ここで終わらせていただきます。どうもご静聴ありがとうございました。

司会 どうもありがとうございました。「正法」という、これまで仏教で、なかなか注目されなかった「正法」というものを、もう一度とらえ直していく、そしてそこから現代社会のあり方に厳しい社会倫理を見出していこうと。それと同時に「正法」そのものを改めてとらえ直していく。「宗教倫理」

島藺：慈悲と非暴力

をテーマにすることによって、いろいろな示唆をいただけるお話だったと思います。島藺先生へのご質問がありましたら書いて係までお渡しいただければと思います。

公開シンポジウム

司会 高田信良（龍谷大学名誉教授）

コメンテーター：

澤井義次（天理大学教授）

小原克博（同志社大学教授）

竹下ルツジェリ・アンナ（京都外国語大学教授）

レスポンス：

島菌 進

（東京大学名誉教授、上智大学・グリーンケア研究所所長）

司会 最初にコメンテーターからコメントをいただきまして、その後、島菌先生に
答をいただき、フロアの方からの質問についても応答をいただきたいと思います。そ
れでは澤井義次先生からお願いします。

澤井 今年「宗教倫理学会」が発足して20年になります。「宗教倫理学会」の発足
当時、研究プロジェクト委員会の委員長を2001年度と2002年度にさせていた
だきましたが、「エコロジーと宗教」が研究テーマでした。「宗教倫理学会」の設立趣
旨にも掲載されていますように、現代社会において、宗教と倫理との間には、絶えず
問い直さなければならない緊張関係が存在しています。倫理をどのように捉えるか、
個人と個人の関わりにおいて倫理を問い直す。つまり、個々人の関わりにおいても公
共の場においても、宗教と倫理の関係を問い直すという二重の問題性があります。そ
れら両方はオーバーラップしていますが、「宗教倫理学会」では、たえず両方に目配り
しながら検討してまいりました。

「研究プロジェクト」の研究成果をふまえて、2003年度、アメリカ宗教学会(AAR)
で研究発表させていただきました。シュペネマン先生が会長をしておられ、小原先生
などとも一緒に、「一神教対多神教？—宗教と環境倫理への東アジアの視点—」の研
究テーマで発表させていただきました。私たちのパネル発表では、アメリカを代表す

る環境倫理学の第一人者のエブリン・タッカー先生がパネルのコメントをしてくださいました。私たちのパネル発表の内容を高く評価していただいたことを印象深く覚えております。その頃、「環境倫理」に関するテーマが、ようやく日本でも話題になり、人々の関心が高まりかけてきた時期でした。「宗教倫理学会」では、「環境倫理」に関してキャンパスプラザ京都を会場として研究してきましたが、私たちの研究成果を少しは社会に還元することができたのではないかと考えております。2005年度には、国際宗教学宗教史学会（IAHR）東京大会が開催され、島菌先生が大会実行委員長をされましたが、「宗教倫理学会」としても学会パネル「生命と宗教—東洋の視点から見た生命倫理—」をさせていただきます。2010年にはIAHRトロント大会でも学会パネル「苦しみのメタファー」を、2015年にはIAHRエアフルト大会でも、「現代日本における共同体と宗教倫理」のテーマでパネル発表させていただきます。来年（2020年）8月、IAHR世界大会がニュージーランドのオタゴで開催予定ですが、宗教倫理学会では、本日のテーマと密接に関わる学会パネルをさせていただければと考えています¹。

ここでは、学会設立20周年ということもあり、これまでの主要な研究プロジェクト・テーマを5つ挙げています。まず（1）「環境倫理と宗教の関わり」について濃密な検討をいたしました。このとき、島菌先生にも問題提起をいただきました。次に（2）「生命倫理と宗教の関わり」ですが、「臓器移植と宗教」についても検討いたしました。臓器移植法が制定されたとき、脳死を果たして「死」と言えるのかどうかについて、「宗教倫理学会」としても時間をかけて検討いたしました。（3）「現代社会の変容と宗教倫理」という論点については、今日、「無縁社会」と言われ、「孤独死」が深刻な社会問題になっていますが、「現代社会の変容」を、どのように把握したらいいか。「格差社会と人間の危機」については、2009年度に集約的に検討いたしました。さらに（4）「死生観とその変容」については、「死者とともに生きる—3・11以後の死生観」について検討しました。東日本大震災が大きな転機となり、現代日本人の精神性が大きく転換いたしました。原子力に対する安全神話が崩れた中で、ものの見方が大きく変わりました。それまでは私たちの生命を、とかく「生」の方からだけ見ていた傾向がありましたが、それを「死」の側面からも捉え返す、すなわち「死者と共に生

¹ 2020年8月開催予定であったIAHRオタゴ大会は、世界中への新型コロナウイルスの感染拡大のために中止になった。

きる」という視点から、生きることの意味をもう一度問い直しました。それと同時に、葬祭の社会倫理的な意義についても検討いたしました。東日本大震災の後しばらくして、私は東北大学宗教学宗教史研究室に、主任教授であった鈴木岩弓先生を訪問しました。その際、鈴木先生は「葬儀がこれほど重要だと思わなかった」と話されましたが、そのことを今もなお、印象深く覚えています。本日、松尾剛次先生の『葬式仏教の誕生』という著書をご紹介いただきましたが、「葬送儀礼」の重要性を再考いたしました。ところが最近では直葬も多いし、最近の葬儀では家族葬が圧倒的に多いですね。現代社会の構造変化とも密接にかかわり、家族の構造変化とそのあり方も関係しているようです。最後に(5)「心」と宗教倫理」についてです。「スピリチュアリティ」とか「祈り」という研究テーマとの連関で言えば、本年度は「心の視点から社会倫理を問う」というテーマで議論をしています。

現代社会において、「宗教と倫理の関わり」を捉えるとき、「倫理」の語が多義的であることに注目する必要があります。島菌先生から、さきほど「慈悲と非暴力」の両面から「現代仏教の社会倫理」をとらえる必要性をご指摘いただきましたが、これまではどうしても「慈悲」にウェイトが置かれてきました。そこのところを、「正法」という、理念に即した仏教の社会倫理思想や実践にもう一度、注目する必要があるかと思えます。「正法」にかなった社会のあり方を求める倫理性が求められるでしょう。たとえば、戒の中でも、不殺生戒の現代的な適用として、「非暴力」(nonviolence)という、ガンジーの言葉があります。その言葉は、ガンジーがインド独立運動で世界的に注目されるまでは、ウェブスターの英語辞書に、「バイオレンス」(violence)という単語はありましたが、「ノン・バイオレンス」という単語はなかったと言われています。ガンジーが「非暴力」を説いたことによって、インドの精神風土から生まれた、ヒンドゥー教の言葉をグローバル化させたと思います。こういう視点の大切さをあらためて教えていただいたと思います。

島菌先生は「慈悲」と「非暴力」を両面からとらえる「正法」の方向性に注目する必要があると言われました。現代日本社会における宗教の動態をどのように理解できるのかは大きな問題ですが、「宗教(および宗教的なもの)の二重性」が考えられると思います。日常生活における宗教性は「生活慣習としての宗教」であって、山折哲雄先生はそれを「感ずる宗教」と言われ、柳川啓一先生は「信仰なき宗教」と言われています。それは宗教としては自覚されない、いわば「見えない宗教」です。これが日

本の精神風土の中で、宗教的感觉として「宗教としては意識されないが、宗教的な感覚」という倫理性と密接不可分に関係しているのではないのでしょうか。

そうした無自覚的な宗教性という次元のうえに、私たち個々人が主体的に選び取った、いわば「信仰としての宗教」、すなわち教団宗教があります。宗教として自覚される、いわば「見える宗教」とか「信ずる宗教」（山折哲雄）というようなものが、「生活慣習としての宗教」次元のうえに重なっているのです。宗教共同体レベルでの宗教には、実際に儀礼もあり、教団組織もあるわけですが、そうした「目に見える宗教」の深みには、いわば「見えない宗教」があります。「神道儀礼」もそうですが、神道的な信仰、神社信仰とか秋祭りとか、田舎に住んでいると信仰があるとか、ないとかには全く関係なく、「生活慣習としての宗教」の行事が世代を超えて継承されてきました。秋になると秋祭りがあるというように、年中行事がありますので、そういう宗教的なものの次元もあるということです。現代日本社会では、そうした宗教的なものと倫理が密接不可分の関係にあります

今後の検討課題になりますが、島菌先生には、「正法」の側面が大切だと言われました。「宗教と社会倫理」の関係を考える場合には、両者の緊張関係と相互関係を問い直していく必要があります。2017年度と2018年度の研究会では、そうした論点を検討させていただきました。そのときの研究成果を踏まえて、今年度から「心」から宗教倫理を問う」という研究テーマで検討しておりますが、このことは逆に言えば、「形」から宗教倫理を問うという論点からの検討と密接に関連しております。過去の伝統を踏まえながら、「宗教と倫理の近未来」を見据えて根本的に問い直す、これは「宗教倫理学会」の設立趣旨にも掲載されております。今後の社会において、どういう方向で「宗教倫理学会」が研究を進めていけばよいのかについて、最後に一言、その方向性についてご示唆いただければありがたいと思います。

司会 ありがとうございます。それでは小原先生、よろしく申し上げます。

小原 私からは3点、コメントを交えた質問を島菌先生にさせていただきます。1点目は「サンガ」に関して。「日本仏教史の中で「サンガ」は厳密な意味で存在したのか？」という問いです。鑑真を招こうとして、初期に懸命に「サンガ」形成の条件を整えようとしたことはわかりますが、奈良仏教でも仏僧は、そもそも国家公務員的な位置づけでありました。「サンガ」は「正法」「国法」「サンガ」という形で国王や権力から独

立することが極めて大事だと思います。世俗社会に徹底して依存しながら、そこから完全に独立していることが「サンガ」の条件であるとするならば、国家の中に組み込まれ、その条件を整えるために「律」に規定された集団は、厳密な意味でサンガではなかったのではないかと思いますので、その点をお聞きしたいと思います。

2点目。鎌倉新仏教とプロテスタントの比較をされました。その近接性、類似性が、しばしば指摘されてきた「鎌倉新仏教」と「プロテスタント」が、後に社会倫理、社会実践の点では、かなり異なる道を選んでいくことになります。この違いを生み出したのは何でしょうか。島菌先生が「通説としてこう言われてきた」とまとめられたところで鎌倉新仏教はプロテスタントと同様、「個の対峙を実現しており」ということに触れられました。「鎌倉新仏教においては初めて国家権力から自立した仏教が成立した」と記されていました。確かにプロテスタントの場合には「個の内面性」を重視し、近年の宗教学でも、宗教概念をめぐる議論でこの点が言及されます。宗教を、内面を重視する「ビリーフ」と実践重視の「プラクティス」に分け、近代に成立した宗教概念はビリーフを重視するプロテスタントをプロトタイプとしてきたという説明がされてきました。ところが、実際にプロテスタントの歴史を振り返ると、内面に集中して社会的な実践をしてこなかったかという点、必ずしもそうではありません。明治期に来日したプロテスタントの宣教師たち様々な社会事業を行いました。救貧院、孤児院や、当時、癩病とされた方々の救済など、すでに欧米でされていたことを日本でも実践していきました。刑務所を訪ねる教戒師の制度も、日本に採り入れられました。極めて似た傾向をもつといわれている「鎌倉新仏教」と「プロテスタント」は似た特徴を持つと言われながら、なぜ社会実践に関して違いが生じてきたのでしょうか。その点を整理することが「仏教の社会倫理」を考える上で大事ではないかと思います。

3点目。最後に島菌先生が指摘された「アヒンサー」を「不殺生」ではなく「非暴力」と訳すべきだという点は私も共感するところがあります。島菌先生がそのことを説明する際に引用された『ダンマパダ』の言葉は、極めて個人倫理、個人の心のもちようについて言及したものであって、それは直接的には社会倫理にはならないと思うんです。大事なのは「個人倫理」を「社会倫理」につなげていく作法を、どう形成すべきかという点です。ちなみに新約聖書の中には、現在の言葉でいえば「非暴力」といっていいようなイエスの言葉がたくさんあります。後のキリスト教は、それを「個人倫理」に閉じ込め、換骨奪胎して、戦闘可能なクリスチャン、戦闘可能なキリスト

教社会・国家をつくっていきました。そういう歴史を振り返ると「あなたたち一人ひとりには暴力をふるってはいけない」というだけでは、国家の暴力を止めることはできないわけです。『ダンマパダ』で記された貴重な言葉を「暴力を行使しない社会や国家」につなげていくために必要な「仏教の社会倫理」は何なのかと感じました。島藺先生は「非暴力を不殺生にすべきではない。まずは人間に限定しましょう」と言われました。これはよくわかりますが、それだけだと日本仏教がもっていた大事な伝統を見落とすことになりはしないかと感じました。天台本覚思想に代表される「人と自然との関係」を規定する言葉を日本仏教は培ってきたと思うんです。人間の暴力性は人と人との関係において発生しているだけでなく、人と自然環境との関係においても生じています。日本社会が、世界と比べ、非常に遅れている事柄が二つあります。一つはジェンダーバランス。もう一つが環境意識。日本にいとピンとこないですが、ひとたび海外にいくと日本がいかにも遅れているか、この2点に関して痛感します。自然環境への暴力をいかに自覚させるかという点で「仏教の社会倫理」を再構成していく可能性に期待します。その点、島藺先生はいかにお考えでしょうか。

司会 ありがとうございます。続いて竹下ルッジェリ・アンナ先生からお願いします。

竹下 私は、仏教を研究していますので、今日、いろいろ刺激をいただき、さらに研究を深めたいと思います。中村元先生の『慈悲』を読み、慈悲について考え、以前から禅宗と慈悲の関連について興味があります。白隠禅師の作品を調べてみると、「慈悲」という言葉がよく出てきます。徳川時代の臨済宗の禅僧である白隠禅師について20年以上研究していますが、『白隠全集』だけで89回、「慈悲」という言葉が出てきます。白隠は「大慈大悲」という用語も含めて、よく使っていました。私の理解では、「慈悲」というものは「仏陀の教えを教える」ことです。白隠禅師はそれをはっきり述べています。それが「慈悲」の現れだと理解しています。白隠禅師の様々な手紙に仏教の教えそのものを教えることは慈悲の現れであると記述されています。「慈悲＝仏教の最も重要な教え」と理解できると思います。用語としては「慈悲」だけでなく、他の言葉も使われています。例えば禅宗では「老婆心」という言葉も使われています。また反対語を使って表そうとするので難しいところですが、多くの禅宗の書物そのものが「慈悲」の現れであると私は理解しております。

社会、特に現代社会のことを考えると、「慈悲」が現れるとしても、分かりにくいのではない

かと思います。「慈悲の実践」は日本の仏教において見えてこないという印象があります。もともと「サンガ」(僧)というものは人のことを指すのではなく、4人以上の出家者が集まった時の組織を表していました。修行者が集まったところで「サンガ」ができるわけです。そこで「戒律」ができ、「戒律」はこの人たちがいっしょに生きるためのルールです。さらに、重要なところは仏教の教えの中で「修行」することが大切です。僧侶たちの生活の中で「修行」することが必要なので、仏陀の時代では「畑の仕事は絶対してはいけない」ということがありました。僧侶たちはもらった食事しか食べられませんでした。また仏陀の時代に、僧侶は土を掘ることさえ禁じられていました。なぜかという、土を掘る時に虫を殺してしまうからです。生物を含めて衆生を殺すことは禁じられているわけですね。

インド仏教は中国に渡った時に、戒律そのものも変わっています。肉食、肉を食べないことは仏さまの時は条件付きでした。肉を食べてもよかったわけです。お坊さんが直接、自分のために殺されるところさえ見なければ、自分のために殺されたものだと聞いていなければ、そして自分のために殺されたという疑いがなければ、その肉を食べることができました。僧侶たちは托鉢の時に、肉をもらったとしても、もらったものだから食べていました。肉は禁じられていたわけではなかった。ただ中国に仏教が伝道された時戒律は清規に変わりました。禅宗でいうと「百丈清規」に変化しました。特に肉食の全面禁止に関しては、『涅槃経』が変化をもたらしました。この大乘仏教のお経には、肉を食べると「慈悲」を断つことになると書かれています。そして中国では肉を食べてはいけないという戒律は守られることになりました。

島菌先生がおっしゃったように「戒律を重視する」ことは賛成です。今の現代社会を考えると、時代とともに変わっています。今日を考えると、日本では「サンガ」があるかどうか疑問です。江戸時代までは、ある程度、あったと思いますが、今の日本の仏教の構造によってお坊さんは自分の寺で暮らし、そこで4人以上の僧侶が集まるということが少ないです。禅宗の場合には、専門僧堂でだいたい曹洞宗は1年間、臨済宗は3年間、修行します。それ以後は自分の寺で活動するというので、「サンガ」そのものは、ある意味、なくなっているのではないかと思います。それをどうすればいいのか、ということは問題になります。

私の考えでは修行によって生じる「慈悲」が根底にあり、その上に「戒律」、そして「正法」があります。「慈悲」によって僧侶たちが普通の人、すなわち在家に仏陀の教えを教えます。直接、僧侶が社会的な活動すれば、修行できなくなります。しかし白隠禅師も述べましたが、「修行をしながら自分の菩提を目指すと同時に衆生を救う、ということが大事である」と。私もそう思います。禅宗の中では、社会のために「慈悲」の実践をあまり行っていない、とよく言わ

れていますが、「修行する」ことの重要性が忘れられている気がします。この部分が大切な点ではないかと思います。そこで仏教の教えである「正法」を受けた在家、すなわち普通の人がこそが世界を動かし、それによって変化が生じます。

今の社会は「平和的な社会」と言われていますが、「非暴力の社会」にはなっていません。苦しめられて、そして殺されている動物たちがいるからです。彼らも衆生の一部であります。そして地球の生存のために大事な存在です。また、人間が食べる動物の餌を作る作業は温暖化を起し、地球に大変悪い影響を与えているということが分かってきました。こういうことに特に敏感であるドイツでは、肉にプラスの税金をかけています。反発する声もありますが、肉食を減らすことに力を入れています。倫理的な理由もありますが、環境対策でもあります。

話を「戒律」に戻しますが、「戒律」を守る時代に戻れとは言っていません。「戒律」があると破りたくなる気持ちもあるとは思いますが。それよりも自覚することが大切であり、自覚するために「修行して悟る」だけではなく、「知ること、気がつくこと」が重要だと思います。例えば、屠殺場は隔離されており、社会に見せないようにし、誰も分からないようになっています。いろいろなことに対してもっと自覚する必要がある、宗教の役割は、とても大きいと思います。仏教にしても、他の宗教にしても、まず教えを伝えることが第一ステップであり、それこそは世界の変化に繋がっていく気がします。

今から島菌先生への質問です。仏教の場合には、修行によって生じる「慈悲」が根底にあり、そして「戒律」を守ることによって、そこから「正法」が生まれてくると思います。しかし、世界と社会を変化させるには学者の立場から言えば、どうやってすればいいと思われませんか。積極的に社会活動をした方がいいのか、あるいは本を書くだけ、若い人たちに教えるだけでいいのか。グレッタ・トゥーンベリさんがその若さでさらに僅かの時間で世界を動かしたということを見ると、考えさせられます。

最後になりますが、この学会に対して意義を感じたことがあります。2004年に会員になった時に、「宗教倫理学会」に関して、宗教的な立場を理解し、倫理的な立場も理解していましたが、宗教倫理的な立場に戸惑いを感じていました。しかしある時、考えが変わりました。研究会の帰りに地下鉄に乗っていた男性に話かけられ、「先程、宗教倫理学会の研究会にいました。私は元銀行員でリストラを部下に伝える役を務めていた。リストラを伝えた人たちの中で何人かが自殺した。何人も自殺した。その辛い思いから宗教倫理研究会に参加しました」。その時に、なるほどと思って、「宗教倫理学会」の意義を見直して、その重要性をますます感じています。

司会 ありがとうございます。島菌先生から応答をお願いします。

島菌 たくさん問題が出てきてしまい、爆発して困ったなという感じですが。最後の竹下さんの話から。「慈悲」について。高崎直道先生は「慈悲はそれほど初期仏教では基本的ではなかった。慈悲喜捨というのがあるが、慈悲という形でセットになって基本的な仏教の思想になるのは大乘仏教ではないか」という論を提起しています。今、世界の仏教は「上座部仏教」と「大乘仏教」の二つになっているかと思いますが、それをできるだけ統合的にとらえたいというのが私の中にあって、世界の宗教もキリスト教は律法否定から始まっているけれども、見渡すと法の概念が重要な概念である宗教が多い。ユダヤ教もイスラム教もヒンドゥも。中国の儒教もそうではないかと思います。そういう意味でバランスをとる、「通仏教的」という時には「慈悲」だけを強調しないようなとらえ方をする必要があるのではないかという理解があります。

これは小原さんがいっていた「個人の信仰から始まるプロテスタントが、なぜ社会実践をできるのか?」。私の今いった理解でいうと「社会的に法が実現する社会を目指すことが信仰、宗教をもつものの実践が自ずから重要な課題になるはずだ」ということでしょう。そこからいうと「キリスト教は、そうならないはずはないのに」ということです。たとえば良きサマリア人のたとえが、よく用いられますね。それは愛のある社会、隣人愛が個人の実践であると同時に社会的な規範でもある。キリスト教における「正法」を展開していると。「この世における神の国」ということでもあると思いますが、なぜそうなったのかを西洋の歴史にそって理解していてもいいのではないかと。その場合、国教会的な体制がかかわっているのではないかと理解しています。浄土宗が日本では「社会実践」が盛んですが、これは江戸時代に浄土宗が徳川の公式宗教だった、少なくとも江戸では公的な地位をもっていたことで責任ある宗教だった。それとかかわりがあるのではないかと考えています。

「サンガ」の意義ですが、江戸時代には徳川幕府は仏教に大きな期待をかけていた。世の中を安穏にするために仏教教団が必要だという認識があった。世界の文明は社会秩序の安定において救済宗教が、そこにあることを前提にしている。それは政治の暴力性に対して、それを超える何か救済宗教の側から提示されることが期待されている、と私は理解しています。アショーカ王が暴力的な支配を進めた後、暴力的な支配とのバランスにおいて宗教が尊ばれる、これが軸の時代以後、続いていく、そういう

時代だったと捉えます。

日本仏教史における「サンガ」についてです。今のタイの仏教のような「サンガ」というものだけで見ない方がよいと考えます。実際、いろんな仏教徒がいます。立正佼成会の人には「サンガ」に在家も入りますよね。「自分たちも集団をもち、より広い仏教を信じている人たち」、そういう意味で「サンガ」を使う。そういうものとしてサンガを考えていったいいのではないかと。「サンガ・コンプレックス」は重要で、これは日本だけではない。「正しいサンガが行われぬ」、これはそもそも末法思想もそうであって、つまりそれが仏教には常にある。理想的な「サンガ」が存在しない、うまく機能していないというコンプレックスが仏教ではつきもので、それが典型にあるのが日本であると見ることができます。それほど「サンガ」への未練は生きているということになります。そういうふうに「サンガ」を理解していけばいいのかなと思っています。

多元性を認める「エキュメニズム」を宗教史の根本的転換として捉え、第二バチカン公会議で「エキュメニズムが人類史とともに展開してきた」ことが見えてきたという理解も必要ではないか。中村元先生は江戸時代の鈴木正三、盤珪とかを重視しています。白隠も入ってくるかもしれませんが、どうしてそういう人たちを重視しているかということ、僧侶集団としての「サンガ」に対して一般社会に働きかけていく、特殊な修行をしている集団が外へ働きかけていくことを重視している。それは今、災害支援などで地域社会へ宗教が働きかけていくためには、他の人たちとも協力しなければならないという状況、エキュメニズムが歴史の中で展開しながら、特殊な集団の倫理ではない社会倫理を展開してきたということとして理解できるのではないかと思います。

小原さんの話の中で、そもそも個人の倫理と社会倫理をつなぐ働きをしてきたということで「王権」に対する理想が、仏教ではしばしば高く評価されてきたと思います。『宝行王正論』（ラトナーヴァリ）で龍樹がいうように、王は法を広めるべき義務があるとされてきた。ダライラマが社会的な発言を現在、積極的にされるというのは、『宝行王正論』の中に「王さまに対して慈悲に基づく政治をすべきだ」と強く書かれているわけです。それが日本では奈良時代に強く生きてきたのだけど、封建時代を通して、それが見えにくくなった。それが日本の仏教の「社会倫理コンプレックス」になっているというのが私の推理です。

もう一つは「環境倫理」の問題とか「ジェンダー」の問題とかも大変重要な問題です。それに対して「慈悲」と「非暴力」だけで答えるつもりは、ないんですね。日本の仏教徒が説くところでは「関係性倫理」も重要だと思います。「縁起」から「倫理」を説いていく、人間だけを特別視しない、動物、植物、自然も重要であると。そういう側面も宗教倫理として構成していく必要があると思います。私自身、『日本仏教の宗教倫理』という本を書いたのですが、不満でして、ぜひ仏教の社会倫理について、いい本ができればいいなと思っています。キリスト教の宗教倫理、あるいは日本の天皇制についても質問がありますが、日本の仏教の宗教倫理を議論することが遅れてしまっているというか、展開していないことの大きな理由の一つは「国家神道の支配」が強かった。「言えない」「言ってもしょうがない」「行動しても国家の論理に取り込まれてしまう」ことが続いてきたからで、「国家神道批判」を明確にしていくことが、「仏教の社会倫理の明確化」にもつながるのではないかと思います。

近代的な宗教概念への批判にかかわりますが、「宗教倫理学会」として私も一応、末席を汚しておりますが、「儒教倫理」が、現在の世界の宗教倫理の中でどういう位置をもっていて「日本の倫理文化にどんな影響を与えたか」ということも、ぜひ今後の論題として採り上げるといいんじゃないかなと思います。

いただいたお二方のご質問と質問表にお答えしたことになっているかどうか不確かですので、先生方も、もう少し深めた方がいいところがありましたら上げていただけたらと思います。

司会 ありがとうございます。質問表を読んでいただいて何か応答がございましたら？

島菌 先生方がおっしゃったこと、いただいた質問と重なっているかと思いますが、「サンガ」は日本にはなかったのではないかと。私から理解すると「こういうコンプレックスが我々日本の特徴であった」。実際には仏教コミュニティの意識は存在しているし、これだけの宗教集団、仏教集団多数あるわけで、それが共通の「サンガ」という意識をもつ方向、エキュメニズムですが、そのことと日本仏教の宗教倫理を見定めていくことが、つながっているはずだということですね。「菩薩」ということは行基の例だけでしたけど。叡尊の場合もありました。ハンセン病の人々への支援に大きな活動をしました。立正佼成会の人たちは「自分たちはサンガの構成員であり、菩薩の

集団でもある」という理解をもっていると思います。創価学会も、そうだと思います。日蓮宗の人たちは特にそうだと思います。真言宗の人たちも。同朋の理念をもつ浄土真宗の人たちはいかがでしょうか。私の主観の中で、いただいた質問へのお答えは、これくらいだと思います。

司会 質問表を受け止めていただき、お話をいただきました。あとフロアから島菌先生、コメントをされた先生方のお話についても結構かと思いますが。

質問者 1 島菌先生、いつもながら論旨明確なお話をありがとうございました。頭の中が整理できました。二つ質問です。私は信仰者として、仏教者として社会にかかわっている人たちへの取材を続けています。その際、「なぜあなたは宗教者として、そういうことをするのですか？」と聞くわけです。しかし実際のところ「正法」という話が出てきたことは、ほとんどありません。「菩薩行」や『法華経』の引用であったり、「阿弥陀仏に保護されて」とは言われますが、「正法」ということをおっしゃる方は、ほとんどいない。例に上げられた「アヒンサー」とか「シャンティ」、曹洞宗で出てきました有馬実成さんもおられますが、釜ヶ崎への支援とか、ほとんど浄土系の人たちが中心になっています。でもそこで「正法」とおっしゃった記憶はない。なぜ先生が例に上げられた、これらの例が「正法の実践」ととらえられるのか、それが一点目です。

もう一つは「正法」と「国法」の関係についてです。島菌先生のご講演に出てきたアショーカ王の話もそうですが、現在のこの社会において「正法を実現すべき王権と想定されるものは、島菌先生は何だと思われますか？」。この二点です。

島菌 たとえば第二次世界大戦後に曹洞宗は御詠歌講の運動を始めます。その時に書かれている文章を見ると「今こそ正法が復興する時代だ。戦争が終わって今こそ正法を復興する。その一環として御詠歌行を始める」という文章があります。明治維新の時も、そういうことがいわれたと思いますので、ないわけじゃない。「正法」ということによって「戒律」とか「社会における仏教理念」の広まりという、人々の生活の中に「ダルマ」が生きるあり方、そういう意味で「正法」を考えています。経典の中にも「正法」といわないけれども、「妙法蓮華経」の「妙法」は南無妙法蓮華経の中には「正法」というのがありますし、さまざまところに「人々の間に「ダルマ」が行き

渡るように」という理念はあるんだと。そこに「戒」の要素、私も感動したんですが、私の家を買った時、建設会社が買ってくれたんですが、八正建設というんです。その会社は八正道を理念にしている。そういう「十善戒」と「八正道」は近いですね。そういう仏教の「戒」の側面を重視している生き方が、かなり広がっている。安丸良夫先生がいわれた「通俗道徳」にも、そういうものがあつたと思いますし、そういう広い意味で「正法」を考えております。

「誰が」ということを質問されていますが、今、いろんなところで起こっている、お寺で「子ども食堂」とかをやっている人もいるし、災害支援、防災のことで「子どもおやつクラブ」とか。そういう実践を基礎づける理念、竹下さんが、先程、「本を読んで論文を書いているのは社会実践にならないのか？」ということでしたけど、まさにそれが社会実践だと。理論や歴史を明らかにしていくことが、そういう活動と核で結びついていると私は考えたいと思います。そういう学術であり、倫理学の研究であるべきだと。国王ではなく、エキュメニカルな意味での共同体、これは信仰を意識しない人までも含めるようなカール・ラーナーのいう「匿名のキリスト者」、そういうふうなものを含めた共同性が、今や実行主体なのであって、学術研究はそういうものに貢献していくというとらえ方だと思います。

質問者2 島菌先生が「サンガ・コンプレックス」といわれたことで確かに大乘仏教の場合、タイは比較的「サンガ」が見えてくるのですが、また小原先生は「国王、国家と出家集団の対比」を指摘されていますが、仏教の「サンガ」は集団であり、日本には外来の宗教として「神道とは異質なもの」として入ってきました。その独自性を仏教徒はもっていました。仏教伝来以来、日本の仏教徒は、次第に増えていきます。ただ日本の仏教徒のしんどいところは、奈良仏教も奈良仏教の中に法相宗とか華嚴とか、それぞれ宗派が違って一応、神道といっしょなんですね。日本は面白くて、平安仏教ができ、鎌倉仏教ができて、それらは重なるんです、前のものを潰さずに重層化していく。そういう中で仏教集団があるといえば、仏教徒はいるし、教団はできている。だけど「サンガ」という「仏教徒の集団」といわれた時、「神道」と重なってしまっているから仏教徒としての「アイデンティティ」としては弱い。それはキリスト教やイスラムと比べた時、明確にわかります。

イスラムにしてもキリスト教にしても明らかに、それ以前にあった宗教を新宗教が

潰す形で、潰せないまでも「私たちはあなたたちとは違う」という形でつくっていく。それはわかりやすい共同体です。そこところが日本の場合、重なるから、聞こえは穏便で穏やかで「いいな」と思えるけど、その分、「アイデンティティ」が非常に鈍くなる。「サンガ・コンプレックス」といえば、そうだけど、ただ日本の仏教の持つそのような重なりを、どう説明するかという問題があると思います。

今回の島菌先生がお話になった「正法」の問題にしても「社会实践」にしても、仏教が、そういう役割を果たしてきたということについても、私は儒教や神道との重なりがあったと思います。神道は、「他人の目」みたいなところで、人間関係の意味で倫理性をもっている。「五穀豊穡」や「家内安全」とか、新年のお祈りの中にも人間関係が入っているように「神道がもつ倫理規範」や「他人の目と」を意識することなども、もっと評価してもいいのじゃないかと思います。島菌先生の「仏教の社会倫理」を明らかにしようというチャレンジは認めるけれども、それだけでは日本宗教の倫理観を説明するのは無理ではないでしょうか。日本の仏教は、仏教思想だけでなく、それとは違う要素が、積極的に「アマルガム」になっているかというか、その辺りを認めることについては、どうお考えですか？

島菌 助け船をいただいているように受け止めました。つまり私自身は「金光教」「天理教」研究から始めました。「金光教」というものが、アミニスティックなものを土台にしながら、仏教の影響も受けながら、儒教の影響も受けているかもしれません。それが独自の一神教に発展していったという経過をとらえるのが「教派神道」研究であったわけです。では、どうしてそういうことをしたかったかという、アミニズム的といわれるような身近なものの中の「聖なるもの」との親しみですね。それがいろんな意味で輪郭を定める、自律性を定めることから見ると「弱さ」をもっているかもしれないけども、そういうことがまた別の意味では「利点」をもっている。環境問題とか。関係に基づくケアの倫理の発想にも通じるような、「他者の目」を重んじることは「関係性」の中で曖昧になってしまうような中での「倫理性」を、もう一回、省みるべきだといわれていることと照らし合うものがある。そういうことに通じるような「心直し」的な「倫理性」というのを、そういう観点から再評価することもできるのではないかと考えています。「神仏習合」として、そこから時には「神道的なナショナリズムと融合する」傾向に、大乘仏教や仏教全体から見ると、あるウィングに広がっ

ていった。そしてアミニズムや儒教と接しているようなところが日本のフィールドだと、そういうとらえ方をして世界諸宗教のエキュメニズム、宗教の神学的な観点の中に日本を位置づけて、日本の倫理を位置づけていく時には「神道的なもの」を、それなりに評価する視点も必要ではないだろうかという考えです。今日の話は、そのところは落ちていたと思います。

質問者2 今のご意見に少し反発するところがあるのですが。「つながり」の倫理のところですが、そこにはいい面ではなくて、やはりそれが、人を潰して、個性を潰して、特に女性に圧力をかけているという現実があります。そのところを変えていかないといけないと思います。そのところも忘れないでください。

島菌 ごめんなさい。

司会 ご質問を含めて、濃密な議論のまとめをしていただけたかと思いますが、時間も予定したところになりました。本日ご参加いただいた皆様のおかげで、充実したシンポジウムとなりましたこと、あつく御礼申し上げます。島菌先生、コメンテーターの方々にお礼の拍手をして終わらせていただきたいと思います。どうもありがとうございました。それでは以上で、本日の「宗教倫理学会第20回学術大会」を終わりたいと思います。みなさま方、ありがとうございました。

人間の尊厳と人生の最終段階の問題

— 「病むことの無い人格」の観点から —

杉岡 良彦

(和文要旨)

医療や生命倫理学において「人間の尊厳」は誰もが尊重すべき概念とされている。しかし、生命倫理学者の小松美彦は安楽死・脳死・尊厳死問題を取り上げ、その背後にある尊厳概念の歴史を丁寧に調べることにより、尊厳概念が「生きるに値するものと値しない者」の弁別装置となっていることを明らかにした。そして、自己意識や理性の有無で尊厳の有無を判断することは、むしろ人間の尊厳を蹂躪することになっていると指摘した。一方、精神科医の فرانクルは「病気になるのは心身であり、精神的な人格は病まない」と考えることで、すべての人間には無条件に尊厳があると考えた。われわれは、現代の尊厳概念を批判的に反省し、「病むことの無い人格」という概念を再評価する必要がある。死に直面した人々の苦痛や避けられない人生の苦しみを共に苦しみ支え合う関係性を構築していくとき、尊厳は私たちのあいだに立ち現れるのである。

(SUMMARY)

The field of medicine and bioethics rules that “human dignity” deserves utmost respect, and thus, the concept needs serious consideration. However, Y. Komatsu, a bioethicist, was critical of euthanasia, brain death, and death with dignity. He investigated the history of the concept of human dignity and clarified that the concept served as a mechanism for discrimination to determine who deserved to live and who did not. He also pointed out that it trampled on human dignity in that people judged dignity based on whether a person possessed self-consciousness and/or reason did not. In contrast, V. Frankl believed that everyone deserved dignity, unconditionally, given that while a spiritual person may remain unafflicted, his or her mind or body may contract a disease. Thus, there is a need to reflect on the concept of dignity and reappraise it considering a “person free of disease.” Dignity presents itself

when we establish a supportive relationship with sufferers who are facing death and inevitable pain and we suffer with them.

はじめに

実学でもある医学では、必ずしも医療者の明確な省察を伴わないまま科学的専門用語以外の概念が用いられることがしばしばある。その例が「人格」あるいは「尊厳」である。例えば2018年、「人生の最終段階における医療・ケアの決定プロセスに関するガイドライン」が2007年のガイドラインを訂正して発表されたが、人生の最終段階における医療・ケアを進めていく際には「本人の尊厳を追求」することの重要性が指摘されている¹。医療はかつて延命治療を第一の目標としてきたが、医療の目指す「価値・目標」が、死を見据えた人生の在り方に関わる問題も含むようになり、日本においても患者の自己決定権や人間の尊厳を重視する内容へと変化していると考えられている。しかし、こうした動向に対し科学哲学者であり生命倫理学者の小松美彦は『生権力の歴史』(2012)において、哲学者のM.フーコー(Michel Foucault, 1926–1984)や美学者・哲学者のG.アガンベン(Giorgio Agamben, 1942–)の生権力概念を援用しつつ「人間の尊厳」概念を鋭く分析し、「尊厳」の背景にあるキリスト教思想にも深く切り込んだ。本論の目的はこれまでの尊厳概念を見直し、V.フランク(Viktor Frankl, 1905–1997)の人格概念を再考し、尊厳に関する新たな視点を導入することの意義を検討することにある。本稿では、まず小松の論考から人間の尊厳概念の変遷を整理する。次に、V.フランクの人間観と人格概念を考察する。さらに終末期の点滴の有効性に関する論文と、近親者の死に直面した著者の当事者としての体験を紹介する。最後に、人生の最終段階での尊厳について「病むことの無い人格」という観点から考察する。

1. 人間の尊厳概念の変遷と意義—小松美彦『生権力の歴史』から—

フーコーは近代になって旧来の「殺す権力」に「生かす権力」が加わり、後者が優勢を占めるようになってきたとする生権力論を展開した²。しかし、「生きるに値する者」と「生きるに値しない者」の分別こそが「生権力の核心」であるが、フーコーではその点が看過されていると小松は指摘する³(小松、148頁)。フーコーを踏まえたアガンベンは、政治・権力が時代によってさまざまな「ホモ・サケル(homo sacer)」を産出して

きたと主張した⁴。ホモ・サケルとは「そのものを殺害しても罪に問われず、また供犠（神への生け贄）にすることも禁じられている、例外者」であり、「ナチスによる安楽死の対象者や絶滅収容所のユダヤ人、脳死者など」である（小松、153-154頁）。さらに、なぜ特定の者がホモ・サケルになるのかという境界線の入れ方の根拠をなす思想こそが「生権力の核心中の核心」であるが、アガンベンにおいてもこの点が不明なままであると小松は述べる（小松、154頁）。そして、彼はこの核心となる思想を「人間の尊厳概念」に見出す。以下ではまず、尊厳概念の変容を小松の著書に沿って概観したい。

1. 1. ピコ『人間の尊厳について』

小松は、アガンベンがイタリアの人文主義者ピコ（Giovanni Pico della Mirandola, 1463-1494）に論及していることを参考にしながらもアガンベンのピコ理解を批判し、ピコの『人間の尊厳につて』⁵を読み解く。小松によれば、「なぜ人間が幸福な、したがって、あらゆる驚嘆に値する動物であるのか」という問いの解明を天命と考えていたピコ（小松、207頁）は、人間の卓越性が「人間が神から授けられた「自由意志」(abitrium)」にあると理解した（同、209頁）。この自由意思により人間が高位の三天使（熾天使、智天使、座天使）へと上昇して行くことにより、「人間は尊厳ある存在者になりうる」と、ピコは考えた（同頁）。小松は詳細にピコの著書を読み解く中で、ピコによる「人間の尊厳」概念には「①存在者の序列を認め、②人間の卓越性を動植物との比較・差異に求め、③その根拠を精神（理性）とし、精神（理性）を身体より上位のものとする」（同、211頁）という三つの大前提があることを明らかにし、ここにはいずれもキリスト教に伝統的な人間理解があるとする（同頁）。その後、デカルト、パスカル、ルソーなどを取りあげ、「こうした大前提」が近代の代表的な思想家たちにも受け継がれてゆくことを論証する。

また、I.カント(Immanuel Kant, 1724-1804)は「理性的存在者である人間だけに尊厳が備わっている」と理解するが、その際に人間に固有な「自律が、人間およびあらゆる理性的存在者の尊厳の根拠である」⁶と考えた（小松、218頁）。カントは自律(Autonomie)を尊厳の根拠とし、その自律をもたらすものが人間に固有の理性であるとする。「理性が人間の証である以上、自らの理性的な意志によって存在する者（人間）は「人格(Person)」と呼ばれ、絶対的価値を有するために、あくまでも目的としなければならない、単なる手段として扱ってはならない」（小松、218頁）のである。動物には理性はない

が、「人間だけが理性（ないし自律）を有しているために、人間だけに尊厳がある」（小松、221 頁）とするカントの尊厳理解は、先に述べたピコの大前提を踏まえており、小松によればカントもまたピコの後裔なのである。

1. 2. 人間の尊厳と安楽死の問題

さて、結論を一部先取りすると、小松の論考が極めて優れていると思われる点は、尊厳概念を思想史的に丁寧に追いながら、「人間尊厳概を蹂躪したと見なされてきた歴史的な蛮行が、逆説的にも人間の尊厳それ自体を機軸の一つとしてなされてきた」（小松、242 頁）ことを明らかにした点であろう。つまり、人間の尊厳を擁護するよう見えながら、結果的に人間の尊厳が侵害されてきた歴史への批判である。こうした主張を小松は安楽死の問題を取り上げて論じる。例えば法学者の K.ビンディング(Karl Binding, 1841–1920)と精神医学者 A.ホッヘ (Alfred Hoche, 1865–1943) による『生きるに値しない命を終わらせる行為の解禁』⁷という著書を参照し、ビンディングが「一切の価値を持続的に失ってしまったような生」として、三つの例⁸を挙げ、その中に「治療不能な知的障害者」が含まれている点に小松は注目する。

ビルディングは治療不能な知的障害者を「真っ当な人間の反像 (Gegenbild)」と表現したが、それに対し小松は「そもそも「真っ当な人間」とは、神の似姿 (Imago=Bild) として創られ、理性 (知性) を有しているがゆえに尊厳ある存在者なのであり、対して知的障害者は、理性 (知性) を損なっているがために、真っ当ではない尊厳なき反造 (Gegen-Bild) なのであろう」（小松、247 頁）とビルディングの基本的人間理解の根底を暴く。続けて「ビルディングの思想にあっても、「人間の尊厳」概念が底流しており、しかもそれは理性 (知性) の有無をめぐっている」（同頁）と指摘する。さらに小松は、ナチスにおける夥しい数の強制安楽死と大量虐殺が可能となったのも、ビルディングらの思想に影響を受けたヒトラーが、「ユダヤ人には“真の知性”はみじんもない」と理解していたためであると述べる（小松、263 頁）。このように、人間の尊厳をめぐる前記のピコの三つの前提は連綿と続いているのである（小松、256–270 頁）。

1. 3. フレッチャー—尊厳のうちに死ぬ権利—

米国聖公会の牧師であり、プロテスタント自由主義者であるフレッチャー (Joseph Fletcher, 1905–1991) は、個人主義的自由主義の立場⁹から 1950 年代から 60 年代の医療

倫理を牽引したとされる（小松、279頁、283頁）。小松はフレッチャーが1960年の論文¹⁰の中で「尊厳のうちに死ぬ権利（right to die in dignity）」という表現を用いたことを指摘し、「尊厳なる言葉は、ついに「死」と接合され、「権利」として掲げられた」（小松、281頁）とその意義を明らかにする。

小松は「「ただ生きているだけ」の者は、自己意識—精神・理性—人格を失っているゆえに尊厳を欠いており、したがって、まず人間ではないことになる」とフレッチャーが考えていたと指摘する（小松、293頁）。フレッチャーにおいても、ピコ以来の「人間の尊厳」概念に基づき、人間の精神（理性）、つまり「意識的な選択」と「自己意識」を備えている点が「人間の尊厳」の最終根拠となっている¹¹（小松、285頁）。

1. 4. パーソン論と脳の機能

次に、小松は現代の生命倫理学におけるラディカルな概念、「パーソン論」¹²を主張するH.エンゲルハート（H.Engelhardt,1941-2018）の以下の主張をとり上げ、その思想的意義を明確にする。

「脳が機能する可能性のない時は、人格的生命の可能性はなく、人格は死んだことになる。もっとも、脳の何らかの活動（あるいは植物的機能以上の活動）があるからといって、常に人格が存在するとは限らない。人格的生命にとっての必要条件[脳機能]は、その十分条件ではないからである」¹³。

小松はこの主張を「歴史的にきわめて重要」としたうえで、その理由を以下のように述べる。「エンゲルハートは、人格の根拠つまりは「尊厳」の根拠を、理性と自己意識においたわけだが、それを脳の機能に帰着させているからである」（小松、315頁）、と。つまり、エンゲルハートは、「人間の尊厳」を基礎に据えた死生の把握は、「人間の尊厳」の実体（自己意識と理性）を「脳」に帰着させることで、感覚的表現を越えて理論化・科学化」（小松、316-317頁）することに成功したのである。

以上のように、小松は丁寧に尊厳概念史を調べ上げながら、ピコ以来の「人間の尊厳」概念とその諸前提こそが「弁別装置」となり、「生きるに値する者と値しない者」を截断してきたのだと指摘する（小松、341頁）。その大前提とは先に挙げた「①存在者の序列を認め、②人間の卓越性を動植物との比較・差異に求め、③その根拠を精神（理性）とし、精神（理性）を身体より上位のものとする」とであった。以下は小松の『生権力の歴史』の一つの要約ともいえるだろう。

はたして、問題の根本は、「人間の尊厳」が蔑ろにされてきたことではない。また、その重視が徹底されてこなかったことでもない。それとは正反対に、私たちの意識として、そして制度として、「人間の尊厳」がむしろ重視されてきたことなのである。しかも、重視が徹底されればされるほど、「死の文化」が猛威を振るってきたことである（小松、339頁）。

われわれは、人間の尊厳を重視するという名義の下に、「生きるに値する者と値しない者」を弁別し、例えば臓器を合法的に取り出すことさえできる時代に生きているのである。ピコ以来の人間の尊厳概念とは異なる思想的な立場はないのだろうか。この点について、V.フランクルの思想から人格や尊厳の問題を考えたい。

2. V.フランクルの人間観と人格概念

ウィーン出身の精神科医であり、ユダヤ人でもあったフランクルは、自らの強制収容所での体験とそこで生きる人々の心理や生きざまを描いた『夜と霧』の著者としても知られている。強制収容所—それは先に見たように、ヒトラーがユダヤ人には真の知性と尊厳がないと考え、ユダヤ人や政治犯、精神障害者などに強制労働、大量殺戮、人体実験などの蛮行を行った場所である。フランクルは後に、自らの精神療法の正しさは「強制収容所で実存的に検証され、正当性が証明された」¹⁴と振り返る。その彼の精神療法の根底には、「たとえ、どのような状況でもその人の人生には意味がある」との信念がある。それはその人が病気であるとか、働くことが出来ないとか、そのような条件とは関係なく、「無条件に意味がある」と考えるのである¹⁵。この点の理解を深めるには、彼の人間観をおさえておく必要がある。フランクルは、人間が「心身の統一」ではなく、「身体的—心理的—精神的な統一にして全体」“eine leiblich-seelisch-geistige Einheit und Ganzheit”¹⁶であると捉える。さらに、「これらの統一性と全体性そのものを建立し基礎づけ保証するものも、またもや人間の内なる精神的なもの、精神的人格（geistige Person）」¹⁷であると考え。彼にとって人格は、「いろいろな精神作用の担者であると同時にそれらの「中心」¹⁸なのである。心身の有機体と精神^{スピリット}を明確に区別するフランクルは「病気になるのは、この心身的なものであって、精神ではない」¹⁹と理解する。彼によれば、精神的人格が病むように見えるのは「人格の働く場であり、また人格の表現の場」でもある有機体がひどく障害されることで「人格への通路が埋められてしまう」²⁰ためなのである。精神的人格は病まない。だからこそ、彼はどのような状況であれ、

医療者は患者を尊厳ある人間として扱わなければならないと考える。そして、彼は精神科医の信条が「精神的人格への無条件の信頼、「見えない」けれども破壊されることの無い精神的人格への「盲目的」信仰」²¹であると述べる。つまり、破壊されることの無い精神的人格を無条件に信じるからこそ、医師は患者がどのような状態にあっても、尊厳ある存在として、倫理的な仕方で、患者に向き合うことが可能となるのである。このような精神的人格への「盲目的信仰」は、「人生には無条件で意味がある」との彼の信念と共鳴している。どのような状態であれ、人間には生きる意味があり、生きる価値があり、尊厳があるのだ。こうしたフランクルの理解は、意識の有無や、理性的・道徳的行為の有無によって、人格の有無を判別するパーソン論の人間（人格）理解との対極に位置しているといえる。

また、医師で生命倫理学を専門とする D.サルメイシー（Daniel Sulmasy,1956-）は、「終末期の患者のケアのための生物心理社会—スピリチュアルモデル」という論文²²の中で、「人間の人格（human person）」を考慮に入れた哲学的人間学が医療において必要であると主張した。そして、死に直面した患者には、自らの人生の価値や意味に関する問いがもたらされると述べ、多くの場合、「価値」に関する問いは「尊厳」という言葉に、「意味」に関する問いは「希望」という言葉に包含されることが多いと指摘する。サルメイシーは、人間を「関係における存在（being in relationship）」であると理解し、「癒し（healing）」の最も基本的な意味は、関係性の回復であると考えた。そこには、生物学的、心理的、社会的な関係性の回復だけではなく、さらにスピリチュアルな関係性の回復も含まれる。例えば、死に直面した人間における関係性の回復では、家族や友人との「和解」を促すことが含まれ、さらに「超越するもの」と関わりの観点から自らの存在の意味や価値を理解することもまた、癒しの機会となるのだとサルメイシーは論じた。

3. 終末期の点滴の有効性に関する研究

さらに考察を具体的に進めるために、終末期の治療に関する論文を紹介したい。終末期の患者では経口からの水分や栄養摂取が困難となり、点滴を受けているケースも多い。ホスピスでは点滴治療を行っていない場合も多いが、病院では多くの医療者もそして家族も、点滴を行うことが患者に不可欠だと考えている。しかし、これに対して臨床上重要な研究が行われた²³。がんの終末期で食事を摂ることの出来ない患者 129 名を、毎

日生理的食塩水を1L点滴する群(63名)と、毎日100mlだけ点滴する対照群(66名)の2つのグループに無作為に分け、脱水に伴う症状やQOL(Quality of Life)について両群を比較したところ、1L点滴群と対照群間で統計学的優位差は認めなかった。また生存率でも、両群間で優位差を認めなかった。ところで、この研究の著者らはその考察の中で、興味深い現象を記載している。それは、点滴群と対照群の間には、脱水症状、QOL、生存率などに関し臨床上的違いは認められなかったが、両群とも、研究を始める前後で、統計学的にも有意な症状の改善がそれぞれ認められたとの記載である。例えば、疲労、鎮静、幻覚、せん妄などを評価した際に、1L点滴群も対照群も、半数以上の人々が研究開始時に比べ「改善している(better)」と自ら述べている。この改善理由に関して研究者たちは、「研究開始により看護師たちが評価などのために患者を訪問する機会が以前より増えた結果ではないか」と考察する。

しかしながら、医療的介入の象徴的手段ともなっている点滴には、終末期の患者にその延命効果が認められないとしても、点滴治療の継続は本人にとってだけでなく、家族にとっても、特別な思い入れがある。

4. 母の死と家族の痛みと不安

少し個人的な物語を語ることを許されたい。2019年9月14日、著者の母が74歳で他界した。脳梗塞のため数年前から老人保健施設に入所していたが、徐々に経口からの食事摂取、水分摂取も困難になった。そのため、慢性心不全の合併も考慮し、数週間前からは1日500mlの点滴治療を受けていた。それでも四肢の浮腫が強まり、末梢血管の確保も困難となった。すでに本人の意思表示は困難であり、最終的に点滴を中止することに家族として同意した。「終末期の点滴は生存期間に影響を与えない」との前記の論文も理解していたつもりであるが、それでもその点滴の針を目の前で抜かれる際に、私はその針先から目をそらした。そして、その瞬間、何か「プツン」と逆に針を私に刺されたかのような鈍い痛みを感じ、それはしばらく続いた。その2日後、家族に見守られながら母は静かに息を引き取った。

母の点滴抜去の際に、私に生じたあの感覚、鈍い痛みは何だったのだろうか。それは私の中に生じたある種の「うしろめたさ」に起因するものであった。私はまだどこかで、点滴治療を中止することが、死をさらに近づける行為であり—前記の論文を読んでいたにもかかわらず—、母を見捨ててしまうことであるかのような幻想にとらわれていたの

だ。点滴を中止することにより、「もうあの人は死期が近い」と施設スタッフに明確に理解され、スタッフの関心からも母の存在が薄れゆくことへの不安や恐れが、私の中に痛みの感覚を生んだように思われる。しかし、実際には、施設のスタッフは献身的に、それまでと変わらぬ対応をしてくれた。頻りに病室に足を運んでくれた。母はわれわれ家族に見守られながら、尊厳ある仕方で（と著者は信じる）、穏やかに息を引き取った。母と家族のあいだには悲しみだけではなく、「いのち」としか表現できないような「何か」との共感と、また安寧があった。

5. 尊厳とは何か—医療の提供・癒し・自己決定権の観点から—

あらためて問う。尊厳とは何か。尊厳ある死とは何か。小松は、フレッチャーが尊厳と死という概念を歴史上はじめて結びつけたと指摘し、人間の尊厳概念が生と死の弁別装置になっていることを暴露した。尊厳の有無に関する議論が展開され、人間の尊厳概念が弁別装置となり、人々が作り出した尊厳概念によって人々の尊厳の有無が区別される。尊厳がない状態であると認められれば（具体的には脳死判定）、すでに人間（人格）ではないのだから、臓器移植や治療の中断が可能であると判断されてしまう。小松はこうした問題を鋭く暴き出し、批判した。また、ナチス時代の安楽死にさかのぼり、安楽死と尊厳死概念の近似性を指摘し、尊厳死を認めようとする現在の運動を批判した。そして、「意識がある、理性的判断ができる」などの「状態の価値」に代わる「存在の価値」という視座が重要であるとする（小松、76頁）。これらに関して、著者はまったく小松に同意する。しかし、小松はアガンベンの「生権力」の視点、つまり合法的に医療中止が行われることへの反論に重点が置かれ、そもそも医療が提供できない状況における死の問題に関しては、十分な言及がなされていないように思われる。また、生物学的治療を行わないことが果たして一様に「悪」とされるのだろうか²⁴。

尊厳ある死とは、医療行為が継続されるかどうかよりも、どのような状態でも、尊厳ある存在として、その患者（人間）がケアされること、見捨てられることなく、慈しみの心で見守られることではなかろうか。尊厳ある死とは、尊敬と畏敬の念をもって、医療者が、家族が、周囲の人々が、死を間近にした人に接した結果として訪れる死であるように思われる。尊厳は、普段は隠されているが、人々の共感、慈しみによって、人と人のあいだにあらわになる。尊厳は、「いのち」の尊さ、豊かさ、崇高さを伴う感情を引き起こさせる「何か」であり、それはとりわけ終末期の人とそれを見守る人々のあい

だに立ち現れてくる。

サルメイシーが指摘するように、人々が提供できるのは医療だけではなく、「癒し (healing)」である。「癒し」は広く生物心理社会—スピリチュアルな関係性の回復を意味しており、生物学的医療に限定されない。このように理解するならば、尊厳を重んじること、それは医療を受ける (受け続ける) こととは必ずしも同じではないといえる。この問題を考える際には、インドのカルカッタにおいて、病む人々、社会から無視され、見捨てられた人々 (新生児を含む) に奉仕したマザー・テレサ (Mother Teresa, 1910–1997) の活動を思い起こせば十分であろう。そこには人工呼吸器もなかった。最先端の医療器具はなかった。それでも、そこで息を引き取る人々は、尊厳ある仕方で亡くなったといえるのではないか。「病人や貧しい人のお世話をする時、私たちはキリストの苦しんでいる体のお世話をしているのです」²⁵と、テレサは語る。

「尊厳を重んじること」と「医療の継続」とが必ずしも同じではないことは、「人間の尊厳を最高原則とする」人格主義生命倫理学の主張と呼応する。例えば、生命倫理学者の秋葉悦子は人格主義生命倫理学の立場から尊厳死問題の本質を以下のようにまとめている。「終末期患者に対する人工的な延命措置は、患者を技術的、機械的操作の対象として扱う危険、すなわち患者を精神をもつ人格としてではなく、物として扱う危険、患者を置き去りにして技術的可能性のみを追求する危険、物理的に管理する危険をはらんでいます」²⁶。

一方で、自己決定権の重視も、必ずしも尊厳を重んじることではないのではないかと。そして現在の医療倫理の問題あるいは混乱の多くはこの点にあるのではないかと。現在は、個人主義生命倫理学が主流となり、自己決定権が重視される。しかし、自己決定権が最優先されるのであれば、病の苦しみや周囲への配慮から自殺を希望する人の死も、認められるのは当然の帰結である。2019年6月2日、NHKで多系統萎縮症という進行性の病に罹患した50代前半の女性が、海外で安楽死を選ぶ様子、母と姉の哀しみや葛藤、その死の直前までの映像が放送された²⁷。彼女は自らの判断で理性的に死を選んだのであるから、彼女は尊厳ある死を遂げたといえるのであろうか。だが実際、このテレビ番組を見て違和感を覚えた人は多いのではないかと。

こうした行為には、理性を越えた「いのち」への畏敬、あるいは運命に対する従順、受苦、そうした態度からの逃避が潜伏していないだろうか。評論家のI.イリッチ (Ivan Illich, 1926–2002) は医原病 (iatrogenesis) という言葉をつくり、医療がわれわれの健康

を脅かしていると批判したが、「文化的医原病」について「「受苦」という言葉が、現実の人間反応を指し示すのにほとんど無効になるというのがこの医現病の症状」²⁸であると説明する。彼によれば医療の拡大は「個人が現実直面し、自己の価値を表現し、避けがたくしかもしばしば癒しえない痛み、機能的障害、老衰、死を受け入れる能力を弱体化させてしまう」²⁹のである。安楽死を受け入れる法律が整備され、それを行う医療技術が提供されることは、イリッチが指摘したように、「受苦」あるいは「死を受け入れる能力」を弱体化させてしまう危機性を有する。

安楽死は、ある時には当事者が、ある時には医師が、ある時には権力者が、われわれを生かす「いのち」よりも賢いものとなり、そもそも理性を生かす「いのち」を殺す。ここに「いのち」の逆説がある。理性を生んだ「いのち」が、理性に殺害される。

6. まとめにかえて

われわれは—いま社会がそのように進みつつある流れに抗って—一人間の尊厳を理性や道徳的行為の有無によって判断したり、それを脳の機能に局限して理解する潮流にもっと自覚的であるべきではなかろうか。人間の尊厳とは、どのような状態であれ、無条件に人間に備わっている価値である。人間の尊厳を重んじる根拠は、フランクルの人間論に基づくなら、心身は病んでも、病むことの無い精神的な人格への無条件の信頼に由来する³⁰。また、避けられない苦悩を受け止める態度を再評価し、個人の苦悩を共有し合う社会や共同体の意義を見直すべきではなかろうか³¹。それは生物医学的治療ではないが、他者や社会や共同体が提供できる一つの癒しである。どのような心身の状態に陥ろうとも、人々の関心からその人の存在が薄れることなく、変わらぬ存在として、われわれがその人に慈しみと共感をもって接するときに、尊厳はその人とわれわれのあいだに生起する。尊厳は隠されていると同時に、私たちのあいだに立ち現れるのである。

キーワード：

生命倫理学、人間の尊厳、弁別装置、フランクル、病むことの無い人格

Keywords:

bioethics, human dignity, mechanism for discrimination, V. Frankl, person free of disease

注

- 1 以下の厚生労働省ホームページよりダウンロード可能。
<https://www.mhlw.go.jp/stf/houdou/0000197665.html>。また、日本医師会が2000年に採択した「医の倫理綱領」には「医師は医療を受ける人々の人格を尊重し」（傍点は引用者による）と明記されている。日本医師会ホームページ参照。
<https://www.med.or.jp/doctor/member/000967.html>（アクセス日2020年9月9日）
- 2 フーコー『性の歴史I 知への意志』渡辺守章訳、新潮社、1986年、175-177頁。
- 3 小松美彦『生権力の歴史』青土社、2012年。以下では本書からの引用を（小松、ページ数）として表記する。
- 4 アガンベン『ホモ・サケル—主権権力と剥き出しの生—』高桑和巳訳、以文社、2003年。アガンベンの思想の概要を把握するには、上村忠男『アガンベン<<ホモ・サケル>>の思想』講談社、2020年も参照。
- 5 ピコ・デッラ・ミランドラ、ジョヴァンニ『人間の尊厳について』大出哲・阿部包・伊藤博昭訳、国文社、1985年（原著1496年）。
- 6 カント『道徳形而上学の基礎づけ』宇都宮芳明訳 以文社、2004年、149頁。
- 7 カール＝ビンディング／アルフレッド＝ホッペ『「生きるに値しない命」とは誰のことか』森下直貴・佐野誠訳著、窓社、2001年（原著1920年）。小松は本書を「強制安楽死の指南書」（小松、15頁）とも表現している。
- 8 知的障害者以外の例として以下をあげる。「不治にして安楽死を明示的に希求している患者」「事故などの後に遷延性意識障害に陥ったままの者など」（小松、246頁）。
- 9 生命倫理学は、「個人主義生命倫理学」と「人格主義生命倫理学」に区別される。前者は個人の「自己決定権」を最高原則とし、1960年代にアメリカで出現した。後者は「人格の尊厳」を最高原則とし、ヒポクラテスの医の倫理に起源をもつ（秋葉悦子『人格主義生命倫理学』創文社、2014年、66頁）。フレッチャーは前者に属するが、彼は自らの倫理的立場を「人格主義者（personalist）」であると明言する（Fletcher, J. *Morals and Medicine*, (Princeton: Princeton University Press, 1954), p. xviii. フレッチャー『医療と人間』岩井祐彦訳、誠信書房、1965年、v頁）。このことは、フレッチャーが自己意識や理性をもつ者こそが人格や尊厳を有すると考えるからに他ならない（小松、281頁参照）。また個人主義生命倫理学はプロテスタント系の、人格主義生命倫理学はカトリック系の学者に負うところが大

きい。芦名定道も「生命倫理における自由の原理は、キリスト教思想と多くの並行関係を有する」と述べる。そしてインフォームド・コンセントとパターナリズムを例に挙げ、「これは、宗教改革において、階級的な教会秩序に対して万人司祭が対置され、聖書原理が提唱された際の論理構造と極めて類似している」と指摘する（芦名定道『現代神学の冒険』新教出版社、2020年、228頁）。

- 10 Fletcher J. “The Patient’s Right to Die,” *Harper’s Magazine*, 221(1325), 1960, 139-143.
- 11 安楽死を肯定するフレッチャーは宗教的信仰に基づいて安楽死に反対する人々を批判し、彼らは「神の意志は自然の示すもののうちに現れるとか、生命は生命自体として絶対的に神聖であり、人間の干渉を許さぬとかいう、物質主義的アニミズム的説教」に屈しているのだという（前掲、フレッチャー1965年、228頁）。
- 12 パーソン論では、人間の「生物学的生命」と「人格的生命」が区別され、エンゲルハートは後者が厳密な意味での人格であり「自己意識を有する行為者、自己を統御しうる存在者」、「道徳的行為者」あるいは「自己意識を持つ理性的な行為者」であると考え。この定義に基づけば、脳死状態の患者や胎児には——生物学的生命は有するとしても——厳密な意味で人格的生命があるとみなさい（エンゲルハート「医学における人格の概念」『バイオエシックスの基礎』加藤尚武・飯田亘之編、東海大学出版会、1988年、23-24頁）。
- 13 前掲、エンゲルハート、1988年、20頁。角括弧は引用者による。
- 14 フランクル『フランクル回想録』山田邦男訳、春秋社、2011年、131頁。また本章のフランクルの人間観や思想のより詳しい説明に関しては以下の第9章、10章も参照。杉岡良彦『哲学としての医学概論』春秋社、2014年。
- 15 フランクル『〈生きる意味〉を求めて』諸富祥彦監訳、春秋社、1999年、55頁。
- 16 フランクル『苦悩する人間』山田邦男・松田美佳訳、春秋社、2004年、220頁。(Frankl, V., *Der leidende Mensch: Anthropologische Grundlagen der Psychotherapie*, Zweite erweiterte Auflage (Bern: Verlag Hans Huber. 1984), p.221.)
- 17 前掲、フランクル2004年、220頁。
- 18 フランクル『識られざる神』佐野利勝・木村敏訳、みすず書房、2002年、22頁。
- 19 フランクル『制約されざる人間』山田邦男監訳、春秋社、2000年、110頁。
- 20 前掲、フランクル2000年、113頁。
- 21 前掲、フランクル2000年、113-114頁。

- 22 Sulmasy, D. “A Biopsychosocial-Spiritual Model for the Care of Patients at the End of Life,” *Gerontologist*, 42: Spec No. 3, 2002, pp.24–33.
- 23 Bruera, E, et al., “Parenteral hydration in patients with advanced cancer: a multicenter, double-blind, placebo-controlled randomized trial,” *Journal of Clinical Oncology*, 31: 2013, pp.111–118.
- 24 すべての治療が必ずしも有効ではないことは、先に見た点滴の例からも明らかである。またサルメイシーが論じるように、癒しは生物学的癒しに限定されない。ところで、小松の主張からは医療の中止や臓器移植は極めて困難に思える。キリスト教的立場から臓器移植を肯定する場合、例えば「友のために自分の命を捨てること、これ以上に大きな愛はない」（ヨハネ 15 章 13 節）という言葉が根拠とされることがある。新約聖書で「命」は永遠の命を意味するゾーエー（zōē）と自然的・身体的命を指すプシュケー（psychē）に区別されるが（大貫隆「命」『岩波キリスト教辞典』岩波書店、2002年）、ここでの命はもちろんプシュケーである。フランクルの人格概念とキリスト教的「命」という概念を比較し、さらにゾーエー及びプシュケーという概念から臓器移植の可能性と人間の尊厳問題を論じることは重要であり、今後の筆者の課題としたい。
- 25 マザー・テレサ／ホセ・ルイス・ゴンザレス・バラド編『愛と祈りのことば』渡辺和子訳、PHP 文庫、2000年、63頁。
- 26 前掲、秋葉 2014、48頁。もちろん、著者は死にゆく人への慈しみの気持ちこそが大切で、医療を中止してもよいと主張するものでは全くない。ただ医療が継続されていても一人格主義生命倫理学が主張するように一人があたかも「物」であるかのように扱われる可能性／危険性に人々の注意を促したい。
- 27 小松は、積極的安楽死が認められているオランダ、ベルギーなどの国名を挙げ、こうした国々に共通しているのが「高福祉政策を実施している国家」であることを指摘し、財政的な観点から「福祉政策と安楽死はセットになって進んでいる」と述べる（小松、25頁）。日本においても昨今のアドバンスド・ケア・プランニング（ACP）[人生会議]には、本人や家族の意思を尊重する目的だけではなく、超高齢社会を迎え、医療費の増大を抑えたいとの政府の目的が見え隠れする。
- 28 Illich I., *Limits to Medicine: Medical Nemesis: The Expropriation of Health* (New York: Marion Boyars Publishers), 1976, p.127. (I.イリッチ『脱病院化社会—医療の限界』金子嗣郎訳、晶文社、1998年、99頁)。
- 29 *ibid.* Illich, 1976, pp. 127–128. (I.イリッチ、1998年、99頁)。

- 30 その他に、人間の尊厳の根拠を提示するものとしては「神の像 (imago Dei)」の神学がある。教皇庁の『人間の尊厳と科学技術』(カトリック中央協議会、2006年)によれば、神の像として創られた人間の人格について「特定の個人をなしている還元不能な同一性と内面性」「人間の共同体を基礎づけている、他の人格との根本的な関係」を意味しているとまとめられている(同書、34頁)。
- 31 フランクルはこのような態度を「態度価値」(前掲、フランクル2004年、119-121頁)と名づけた。また、苦しみを共に苦しんでくれる友人や家族や共同体の存在によって、その人の苦悩はどれだけ軽減されるだろうか。一人一人の「受苦 (passion)」は、社会全体が他者の苦しみを共に苦しむ「共苦 (compassion)」によって支えられることを、われわれは再度見直す必要があるだろう。

「悪」をめぐる河合隼雄と遠藤周作の交錯 — 『スキャンダル』を中心に —

深谷耕治

(和文要旨)

心理療法家の河合隼雄と同時代人でカトリック作家の遠藤周作にとって「悪」はそれぞれ大きなテーマであった。本稿では、河合隼雄の思想を軸として、「悪」に関する河合と遠藤の思想的な交流について考察していく。その際、とりわけ遠藤が「悪」を主題的に扱った『スキャンダル』についての河合の解釈に着目する。河合は、遠藤作品のなかでも『スキャンダル』に高い評価を与えており、独自の視点から解釈を行っている。『スキャンダル』論において河合の名前は度々言及されてはいるが、その解釈と河合の悪論とを関連づけてはこれまであまり論じられてこなかった。

また、河合と遠藤はともに留学経験をもち、「西洋と日本」というテーマが背景として共有されている。河合にとってはユング心理学、遠藤にとってはキリスト教という西洋由来の思想・信仰を日本人としていかに受け止めるかが大きな課題となっていた。そうした意味から、両者の思想の比較検討は日本文化における「悪」のあり方を考える上での一つの手がかりを与えると考えられる。

(SUMMARY)

“Evil” was one of the main themes for both psychotherapist Hayao Kawai and his contemporary Catholic writer Shusaku Endo. The purpose of this paper is to examine their intellectual interactions in terms of evil, especially focusing on Kawai’s interpretation of Endo’s *Scandal*, in which evil is one of the major themes. Kawai regards *Scandal* very highly among the works of Endo and provided his interpretation of the book from a unique viewpoint as a psychotherapist. Although a number of scholars have referred to Kawai’s interpretation of *Scandal*, they have rarely discussed it in relation to his understanding of evil.

Also, both Kawai and Endo studied abroad and shared a common theme “Japan and the

West” in their respective works: They had to ask how Japanese can accept things from the West like Jungian psychology for Kawai and Christianity for Endo. In that sense, this comparative study between Kawai and Endo would provide a clue to discuss what exactly evil means especially in Japanese culture.

はじめに

心理療法家・河合隼雄（1928－2007）にとって「悪」は中心的なテーマの一つであった。河合が臨床の場で接する人々は何らかの意味で「悪」に関わっていることが多く、心理療法家としてそうした人々に対峙するとき善悪の判断は実際上の問題として現われていた¹。また、河合の個人史においても、「悪」の問題について独自に取り組んでいたユングの思想にふれたことに大きな意義を見出している²。

ところで、同じように「悪」の問題に取り組んだ同時代の作家に遠藤周作（1923－1996）がいる。「悪」というテーマは『白い人』（1955）など初期の作品から見られ、とりわけ1986年の『スキャンダル』で主題的に描かれている。カトリック作家である遠藤において「悪」はキリスト教の信仰の道を歩む上での切迫した問題として捉えられていたといえよう。

河合と遠藤はともに留学経験を持ち、思想背景において重なるところが多い。河合にとってはユング心理学、遠藤にとってはキリスト教という西洋由来のものをいかにして日本人である自分が受け止めていくかがそれぞれ大きなテーマであった。そして、両者は1981年の初対談以降、度々対話を重ね、また互いの著作を通して、深層心理や宗教という枠組みを交錯しながら思想的に共鳴していく。

本稿では、河合の思想を軸として、「悪」に関する河合と遠藤の思想的な交流について考察していく。とりわけ、遠藤の『スキャンダル』についての河合の解釈に着目する。河合は、遠藤作品のなかでも『スキャンダル』を高く評価しており、同じ年に「たましいへの通路としてのスキャンダル」と題した書評を雑誌『世界』に投稿している³。これまでも『スキャンダル』論において河合の名前は度々言及されているが、その解釈と河合の悪論全般とを関連づけてはあまり論じられてこなかった⁴。本稿ではこうした関心のもと、まず第1章で河合の悪論を特徴づけ、第2章でそれと河合の『スキャンダル』論との関連を検討する。そして、第3章で河合の悪論の意義を『スキャンダ

ル』を中心とした河合と遠藤の思想交流の文脈のなかで検討していく。

1、河合隼雄の「悪」論の特徴

河合隼雄は「悪」について比較的早い時期の著作である『影の現象学』（1976）においてすでにまとまった形で発表しており、さらに「悪の深層」（1996）や『子どもと悪』（1997）でも論じている。それらの論考を参照しながら、河合の「悪」論を次の4点に特徴づけて見ていきたい。

- (1) 「悪」には「創造」と「破壊」の二つの側面がある。
- (2) 「悪といかに向き合うか」という問いが重視される。
- (3) 「悪」と向き合う上では「一定の線」への自覚が必要である。
- (4) 「悪」との向き合い方には、「悪」との「微妙な共存」があり得る。

まず、(1)と(2)について述べていく。(1)について、河合によれば、「悪」は「創造」と「破壊」という「不思議な両義性をもっている」⁵。たとえば、大人になって創造的な仕事をしている人が子どもの頃は「悪い子」であったりして、「悪」が一概に「悪」とはいえない事例が多々ある⁶。つまり、日常的な経験に照らすと「悪」は単純に「悪」としてだけ捉えられるものではない。

次に(2)に関して、そのような「悪」の両義性を前提にして、河合の「悪」に関する基本的な態度としては「悪とは何か」という問いかけよりも「悪といかに向き合うか」が重視されている。河合は『子どもと悪』の「あとがき」において「悪とは何か」という問題について論じてみたが「実際にはあまり満足のいくものは書けなかった」⁷と述べて、「悪」の定義づけの困難さを示している。それは「悪」についての理論の構築の困難さに加えて「悪とは何か」という問いが孕む本質的な問題についてより自覚的であったからといえる。すなわち、「悪」の概念的な定義づけはその捉え方をときに硬直化させて、短絡的な「悪の排除」につながってしまう側面がある⁸。河合は「悪」の要素や定義を考察しつつも、そうした概念的把握のみに拘泥せず、とりあえず「悪」を実際上の問題として認めた上で、それといかに向き合うかを第一の課題としている。

それでは、いかにして「悪」に向き合えばいいのだろうか。河合はユングにならって「影」のイメージで捉えていく。「影」とは大まかにいえば「もう一人の自分」である⁹。それをさらに厳密に定義し出すと「悪」のレッテル貼りと同じ問題が出てくるの

で¹⁰、河合はユングにならって「影」をめぐる物語を多く挙げて、それが個人（自我）にとってどのように体験されているかに注目する。河合は、ユングの洞察を引き継ぎながら「影」は「まず無意識の全体として体験される」と説明する¹¹。

無意識としての体験とはどのようなものであろうか。河合によれば、ユングは無意識を個人的無意識と全人類に共通な特徴を有する普遍的無意識に分けて考え、後者の表象可能性（イメージのもと）を「元型」と名づけた。「影」はそうした「元型」の現れの一つとされる。その上で、「影」としての「悪」は無意識の働きに由来するが、その働きには普遍性の度合いがあり、それに応じて「悪」としての意味合いも変化していく¹²。つまり、「悪」は無意識の次元での普遍性が高くなるほど「悪」として強い意味を帯び、「悪」の両義性の一側面である破壊性を強く備えていく。他方で、個性が高くなると「悪」としての意味合いは低下し、そこに「創造」の契機も生じて、個人の体験としてはむしろ「悪」とは言い難いものになっていく。

このような「悪」の創造的な側面は、ユング心理学においては「自己実現」（self-realization）の過程として捉えられる。「自己」（self）はユング心理学にとって最も重要な考え方の一つだが、河合は差し当たってそれを「意識と無意識とを含んだ心の全体性の中心」と述べ、さらに「自己実現」の過程を「個人に内在する可能性を實現し、その自我を高次の全体性へと志向せしめる努力の過程」と説明している¹³。つまり、「自己実現」においては、無意識の働きに由来する「影」をいかにして受け止めていくかが課題であり、意識（自我）が無意識の働きを受けながらより高次の統合を目指すところに、「悪」として捉えられていたものから創造性が生まれてくるとされる¹⁴。「悪といかに向き合うか」という問いは、こうした「自己実現」の過程を前提としているといえる。

しかし、「悪」には「破壊」の側面があることも再三述べられており、河合はその破壊性が一定の度合いを超えて、「悪」が「悪」としてしか捉えられないような事態があることも論じている¹⁵。このような事態が（3）の論点に関わってくる。

河合によれば、「悪」の「破壊」が強くなる場合には、まず躊躇のない「逃走」と「排除」が重要となる。すなわち、「自我が影の力に対抗できないときは、それと関係をもとうなどとせず、ただひたすら逃げるという手が考えられる」のであり、無意識の働きによってそこに破滅の道が用意されているなら、「このようなときは影を徹底的に排除しなければならない。このときも一瞬のちゅうちよも許されない。影を一挙に殺

してしまうとか、どこかに完全に閉じこめてしまうとかを行わねばならない」と述べられる¹⁶。そして、こうした厳とした対応によって、「影」に変容が生じて、自我に受け容れやすい存在となって再び現れてくるとも説かれる¹⁷。

このように「悪」に向き合うには自らも「悪」を引き受けながら、その体験のなかで自らの存在を賭して獲得できるような「一定の線」¹⁸への感覚が養われていかなければならない。そうした感覚は自らの限界・有限性の自覚であり、「自分の掌の大きさ」¹⁹とも表現される。そうした自覚のもとで、これ以上は譲れないという峻厳な態度があるからこそ「悪」の破壊は一定程度で抑えられつつ、既存のものからの創造が可能となると説かれる。

ところで、河合は、「悪」に向き合う態度として、そうした峻厳な態度とは別の仕方について日本文化論の文脈で述べている。すなわち、日本文化の中では、「悪」との「微妙な共存」があり得る。こうした河合の悪論の（4）の特徴は、遠藤の『沈黙』の主題でもあるキリシタンを事例として説明されており、河合と遠藤の分岐を示す点であると考えられる。後に詳しくみていきたい。

それでは、こうした河合の「悪」論の諸特徴を踏まえて、次にそれらが遠藤周作の『スキャンダル』に対する河合の解釈とどのように結びついているのかを見ていきたい。

2、河合隼雄の『スキャンダル』論

遠藤周作の『スキャンダル』は、遠藤文学のなかで『沈黙』から始まり『侍』で一応の円環が閉じた後に、次の段階を示す長編小説として位置付けられている²⁰。

先述したように、河合隼雄はこの小説を高く評価し、「たましいへの通路としてのスキャンダル」と題した評論を記している。河合は「人間は心と体が成り立っていると考えられているが、その心と体を統合して一個の人間存在たらしめるために、たましいというものがあると考えられないだろうか」²¹と述べて、人間の自我の形成とは別次元での「たましいの形成」と呼ばれるような人間存在の統合の観点からこの小説を読んでいく。すなわち、主人公の勝呂に次々と起きる不可解な出来事とは、これまでは勝呂が「立派な自我をつくることに力を入れすぎて」「全体としての彼の人間存在の統合」がバランスを崩していることに対する「たましい」からの呼びかけにほかならない。

ここでいう「たましいの形成」とは、先に述べたユング心理学の「自己実現」のプロセスを示している²²。その意味で、「たましい」はユング心理学の「自己」(self)に近い用語であるといえよう。「全体としての彼の人間存在の統合」と述べられているように、「たましい」という用語には、分析的な考え方では捉えられない人間の全体性やあいまいさが含意されている。『スキャンダル』は「影」を主題にした物語であるが²³、「たましいへの」という文言に示されているように、河合は「影」が統合されていく行き先としての「たましい」に焦点を当てていたといえよう。逆に言えば、『スキャンダル』(「影の物語」)は、そこに至るのプロセスとしての(「通路としての」)意義が見出されているといえる。

さて、主人公勝呂にとっての第一の不可解な出来事は、自身に類似した存在の出現である。河合によれば、その類似者に対して現代の精神病理学の知識としては「二重人格」「二重身(自己像幻視)」「集団ヒステリーによる幻覚症状」あるいは「瓜二つの人物」のいずれかの解答が与えられ得るが、本編はそれらの可能性が一つひとつ消されていく構成になっており、結局は不明となっている。河合は、そうした「合理的思考」の否定、解答の不可能さ(「ミステリー」)にこそ「たましい」の呼びかけを見て取る。

その不可解な存在に導かれるようにして、勝呂は「性・死・醜」に出会っていく。すなわち、少女森田ミツに性的な魅力を感じているような自身の夢、慈愛と性の快樂の二面性を持つ成瀬夫人からの手紙、マゾヒストの糸井素子の自殺などの出来事を通して勝呂は「悪」の存在について考えていくようになる。河合は、「たましいの形成」には「悪」が関連してくることを述べ、「悪」に対しては「個々の人間がまったく個々にそれに対する生き方を見出してゆくより仕方がない」と説く²⁴。

そして、物語は終局に向かい、勝呂は森田ミツと共にホテルから出てきたところをルポライターの小針に写真を取られてしまう。そして、その後勝呂が一人で雪の降る夜道を歩いていると、不可解な存在であった「あの男」が自分の前方を歩いているのを見る。

男はふりむきもせず、大通りをひたすら千駄ヶ谷の方に歩いている。街灯に照らされて無数の白いものが周りを動いている。その細かな雪片から深い光を発しているようだ。光は、愛と慈愛にみち、母親のような優しさで男を吸いこもうと

している。男の影像是消えた²⁵。

河合は「もう一人の勝呂」を「悪」と捉えた上で、この場面で突然出現した「光」がその「悪」をも包んだのではないかと解している。河合によれば、その「光」も「たましい」のひとつの顕現であり、「たましいは人間に限りのない苦しみを与える一方で、限りない安らぎを与えてくれる」。こうして「悪」というテーマはとりあえずの解決をみる。しかし、河合によれば、「その「安らぎ」は決して永遠で不動のものではなく、「この「光」もまた幻影にすぎないのかも知れぬのだ。すべては不可解のままである」²⁶とされる。つまり、一見収束したかに見える「たましいの形成」には終わりがなく、したがってそうした意味での「ミステリー」には「解決」がない。河合は、最後に執拗になる電話の描写で終わっていることにその未解決さを読み取っている。

さて、こうした河合の『スキャンダル』論は、第1章でまとめた河合の悪論の特徴とどのように結びつくのであろうか。まず、(1)に関して『スキャンダル』でも「悪」の「創造」と「破壊」の両義性は明確に読み取れる。「破壊」という意味では、勝呂にとっては「もう一人の自分」(=「悪」)の出現以来、人生の絶頂ともいえる受賞式の場面からこれまでの自分のあり方が崩れていった。そして、先に引用した雪から発する「光」が「悪」を包み込んだと河合が捉えた場面では「悪」との和解・創造が示されている。

また(2)に関しては、河合は『スキャンダル』が最終的な「解決」を見せない「ミステリー」であることを度々強調しているが、それは『スキャンダル』が「悪とは何か」ではなく「悪といかに向き合うか」を問題にしていることへの評価であるといえる。先述したように、「もう一人の勝呂」が「誰か」という問いに対する合理的な解答は拒否されており、『スキャンダル』は全体として主人公が「悪」に出会っていく構成となっており、最後の場面はそれに終わりがなきことが暗示されている。

それでは(3)の「一定の線」への自覚に関してはどうかであろうか。河合の評論ではこの点は明示されていない。しかし、物語でいえば、ルポライターの小針が撮った写真を出版社が買い取り、事件としては収束したところで「悪」の問題に対して一つの線引きがなされている。これまでの『スキャンダル』論では森田ミツや成瀬夫人が「性・死・醜」という(勝呂にとっての)「悪」を担っていることは指摘されているが、小針が示した「スキャンダル」に対する社長の対応の意義についてはあまり論じ

られてはいない²⁷。「一定の線」への自覚という観点から見ると、「悪」とそれに対する外枠の関係は重要なテーマであり、ここでは実際問題として勝呂は社長に「救われている」といえよう。

最後に、(4)に関して、『スキャンダル』の中で「悪」との「微妙な共存」というテーマを担う人物を挙げるとすれば、おそらく勝呂の妻であろう。物語の終盤で勝呂は自身の「悪」を自覚するに至るが、「たましい」からの呼びかけである執拗な電話の音を今度は「目をさまして妻も聞いている...」。妻がその呼びかけ、あるいは「悪」をどのように受け止めるのかはまったくの未知であるが、彼女が「日本人」であることを思えば、「影と戦うのでもなく、負けるのでもなく、微妙な共存を楽しむ」可能性も十分に考えられ得る。この点については次で再び取り上げたい。

以上見てきたように、遠藤周作の『スキャンダル』は河合の悪論と多くの点で重なっており、河合が高く評価する理由が分かる。それでは次に、『スキャンダル』をめぐる遠藤自身の言葉から、こうした河合の悪論との共鳴をみていきたい。

3、遠藤周作と河合の悪論

『スキャンダル』は1986年に発表されたが、遠藤はその準備期間と執筆の最初の半年間（1982年1月から1983年12月の二年間）に及ぶ創作ノートを遺しており、本編の背景を記している。また、そうした背景は同時期の『新潮』での連載をまとめた『私の愛した小説』（1985）においても読み取ることができ、さらに本編発表後には対談を通して度々自己注解が行われている²⁸。それらを参照して遠藤自身の「スキャンダル」論と、河合の悪論との関係を考えていきたい。

まず、この時期の遠藤に対してユング心理学の影響が大きかったことは明らかである。従来のカトリック作家が示してきた「罪の母胎としての無意識」が、ユングを経由すると、「神が働く場所」として捉えられるようになったことは遠藤にとって画期的だった²⁹。つまり、それまで「悪」の温床であった心の暗部こそが、実は「神」（遠藤は「X」と表現する）を求めていたのである。

それは河合の悪論でいう「悪」の「創造」の側面の発見であった。河合の『影の現象学』の講談社学術文庫の末尾には遠藤の「解説」が付されているが、遠藤はその冒頭で「これは名著である。少なくとも私は、はじめてこの本を読み終わったときに味わったなんとも言えぬ充実感を今でも忘れられない」と述べている³⁰。また、遠藤は

自身にとっての「私の愛した小説」であるモーリヤックの「テレーズ・デスケルー」がユング的な視点で読むと明らかに「影」の物語であり、河合にもそれを読んでもらいたいと勧めたことを記している³¹。

ところが、遠藤はその同じ「テレーズ・デスケルー」にまた違った一面があることをしだいに読み取るようになる。それは人間の心には「Xなど必要ともしない根本否定(悪)」があるのではないかという問題である³²。フランス留学で経験した戦争の残滓は遠藤の初期の作品から影を落としており、留学からおよそ30年経って、いよいよその問題が本格的に遠藤に到来したといえよう。

遠藤によれば、「罪」と「悪」の違いは、「罪」には「墮ちる」と同時に「救われる」という二重性を持っている点にある³³。つまり「罪」は、河合の言う「悪」の「破壊」と同時に「創造」を持つものとして捉えられている。他方で、人間の心には「Xを求めぬ」傾向があり、ただひたすら「墮ちる」側面がある。遠藤はそれを「悪」と呼ぶ。河合の言葉でいえば、それは普遍性（「普遍的影」）を強く帯びたものといえよう。遠藤は、ユングと河合によって「悪」の「創造」の側面をはっきりと自覚したが、それを踏まえた上で改めて「悪」の「破壊」の側面に取り組むようになったのである。

このようにして遠藤の問題意識のなかにも、河合の悪論の特徴である(1)「悪」には「創造」と「破壊」という両面があること、そして、(2)それといかに向き合うかが重視されていることが読み取れる。

それでは、(3)の「一定の線」への自覚については、遠藤の問題意識からどのように解されるであろうか。ここで考えたいことは、遠藤は「悪」というテーマをもともとモーリヤックの「テレーズ・デスケルー」に読み取っていたことである。遠藤は、なぜ「悪」を改めて主題化するのに30年も必要だったのだろうか。

この問いは、『スキャンダル』に込めた遠藤のもう一つの主題である「老い」に関わると考えられる。すなわち、「悪」というテーマが老年になって現れてきたという時期の問題が遠藤にとって大きかったのではないだろうか。遠藤は次のように述べている。

これまでの作品にもちょっと出たりしていたが、そのテーマを本気で覗くのが怖かったんだ、僕自身。僕自身の中にもあるかもしれないから、避けていたんだ。
ところが、老齢というものは、自分が今まで隠していたことがいやでもだんだんでてくるでしょう、そして老年が僕にその問題を突きつけたわけだ。...中略...

そういう下降の人間が救われるのか、救われないのかという問題が大きく出てきたわけだ。³⁴

もともと「スキャンダル」というタイトルに関して、遠藤は「老いの祈り」にしたかったのだが、出版社の意向によって変更が余儀なくされたという経緯がある³⁵。遠藤は苦肉の策として作中で勝呂に「老いの祈り」というというタイトルを使わせることにした。遠藤によれば、「老いの祈り」とは「老いイコール祈り」である。すなわち、「老い」とは「次なる世界へ向かう死支度」であり、「大きなもの」に対して自分を向ける年齢であり、「祈りそのもの」である。遠藤の創作ノートには遠藤の身の回りの人の死が度々記されており、常に死を意識しながら『スキャンダル』の準備を進めていたことは容易に推測される³⁶。

遠藤のこうした「老い」の意識を考えると、遠藤にとっての「一定の線」の自覚とは「死」や「大きなもの」への自覚ではないかと解される。先に記したように、「悪」に向き合う上でのそうした「一定の線」への感覚は自らの有限性の自覚に関連づけられるが、そうした自覚こそが遠藤のいう「老いイコール祈り」ではないだろうか。このように「一定の線」への自覚という観点から見れば、『スキャンダル』における「老い」や「死」というテーマがそれに重なって意義づけられ得る³⁷。また、こうした点からみると、河合と遠藤が「昔、老人は神の言葉を話した」という題で対談を行っていることは大変示唆深い³⁸。

このようにして河合の悪論は、遠藤自身の『スキャンダル』の捉え方にも大きく共鳴しており、また、河合の視点から見ることによって遠藤の問題意識もより明確に浮かび上がってくるといえる。

ただし、(4)については、両者で異なった見解があったのではないかと考えられる。先述したように、河合によれば、日本文化では自我と「影」の対立・葛藤という構図ではなく、「影」との微妙な共存を許し、その「かげり」を楽しむような態度が見受けられる³⁹。「悪」に対するこうした日本的な態度は、河合が示す「一定の線」の自覚に対して対極的なあり方を示している。「悪」を「悪」として認識していなければ、自我が無意識に飲み込まれて、知らず知らずのうちに破滅させられてしまうであろう。しかし、河合は、こうした日本人に特有の態度を危惧しながらも排除するのではなく、むしろその特殊性をいかに活かしていくかを日本人の課題として銘記する。

河合は、その事例の一つとして、遠藤も度々扱う隠れキリシタンに見ている⁴⁰。隠れキリシタンたちは、踏絵を踏むという意味での「悪」に対して「一定の線」を示せば命を落としてしまう状況にあった。もちろんそうした「一定の線」を固持して殉教した者もいる。しかし、生きる為に、踏絵を踏むという「悪」との「微妙な共存」を選択せざるを得ない状況にもあった。心理療法家である河合にとって、「悪といかに向き合うか」という問いは一生の問いであり、また、日本的な状況でいかにそれを実現していくかということも大きな課題であった。河合は、苦渋の選択に追い込まれながらも生き抜いた隠れキリシタンたちの「知恵」に対して、「悪」に向き合うための一つの手がかりを得ていた。

しかし、キリスト教徒である遠藤は、隠れキリシタンに関してはより複雑な態度を取らざるを得ないのではないだろうか⁴¹。ここに河合と遠藤の分岐がある。先述したように遠藤にとっての「悪」は「Xなど必要ともしない根本否定」であった。キリスト教徒が踏絵を踏むという場面においては、「一定の線」こそが「X」（「神」）を示すのであり、その線をぼやかした上での「悪」との「微妙な共存」は、それ自体で「悪」になりかねない。したがって遠藤の場合、河合が論じたようには隠れキリシタンを捉えることはできず、「生きる」ということだけに線を引けば済む話ではなかった。

付言すれば、遠藤が『沈黙』で示した「解決」は、「一定の線=X」がさらに「悪」とイコールで結ばれるという事態であると考えられる。物語のクライマックスで司祭のロドリゴが踏絵を踏む場面では、ロドリゴが守ろうとした「一定の線」がフェレイラの後押しもあって移動し、踏絵を踏むという「悪」と重なったのではないだろうか。不動のはずの「一定の線」が移動するという事態は「悪」との「微妙な共存」（悪との部分的な重なり）を意味するが、物語では、その「悪」へと向かう移動のプロセスこそが「X」（イエス）の顕現（「沈黙の声」）の場面となったと考えられる。

むすびにかえて

以上、「悪」に関する河合と遠藤周作との思想的な交流について見てきた。河合は、ユング心理学の「影」という元型・イメージを手がかりにして、「悪」が「創造」と「破壊」の両面を持つことを示す。そして、そのような「悪」に向き合う上では、それを侮らずに、みずからの限界を明確に自覚していることの重要性を説く。「悪」に対する危機感や、あるいはその不可解さに対する畏怖の念から生じてくるような、これ以上

は譲れないという「一定の線」に対する感覚があればこそ、「悪」の「破壊」を一定程度に抑えつつ、そこから「創造」を生み出すことができる。

さらに、河合の悪論では、そうした峻厳な態度とは異なって、日本文化論の文脈で「悪」との「微妙な共存」があり得ることも示唆されていた。そうした態度はそのまま「悪」に飲み込まれてしまう危険性もあるが、ポジティブに働けば「悪」に対する日本文化に特有の受け止め方として銘記され得る。

このような河合の悪論は、遠藤周作の「悪」を主題とした作品である『スキャンダル』に対しても、また遠藤自身の「悪」の捉え方にも大きく重なるところがあり、河合と遠藤は思想的に大きく共鳴していた。とりわけ、河合の悪論における「一定の線」の自覚は、『スキャンダル』の元々の表題であった「老いの祈り」に直接的な接点があると考えられる。

ただし、「悪」に関する日本的な状況については、キリスト教という一神教を担う遠藤の方がその課題が大きいといえるかもしれない。「悪」との「微妙な共存」においては「悪」の輪郭がぼやけてしまうが、「神」を奉じる遠藤にとってはそのような曖昧化自体が「悪」（の破壊的な側面）に転化する可能性がある。執拗な電話の音を「目をさまして妻も聞いている…」という『スキャンダル』の終わり方に関して、河合は、それが本質的に不可解な「たましい」からの呼びかけを示すものとして評価しているが、日本を題材としたキリスト教徒の目から見れば、すでに「悪」の破滅への道を一步踏み出しているのかもしれない。

キーワード

河合隼雄、遠藤周作、悪、スキャンダル、日本と西洋

Keywords

Hayao Kawai, Shusaku Endo, Evil, Scandal, Japan and Western

注

- ¹ 河合隼雄『河合隼雄著作集第Ⅱ期3 ユング心理学と超越性』岩波書店、2002年、266頁を参照。以下、『ユング心理学と超越性』（2002）と略記。
- ² 河合隼雄『河合隼雄著作集2 ユング心理学の展開』岩波書店、1994年、iii頁。以下、『ユング心理学の展開』（1994）と略記。
- ³ 現在、その書評は新潮文庫の『スキャンダル』の末尾に付されている。
- ⁴ たとえば、以下の諸論文は『スキャンダル』の解釈において河合隼雄に言及している。佐藤泰正『「スキャンダル」—諸家の論にふれつつ—』（『国文学 解釈と鑑賞』第51巻10号、1986年）。川島秀一『「スキャンダル」瞥見—遠藤周作ノート（7）—』（『日本文藝論集』第22号、1991年）。朱鉉暲「遠藤周作『スキャンダル』論—「老いの祈り」を中心に—」（『キリスト教文藝』第25輯、2009年）。
- ⁵ 河合隼雄『子どもと悪』岩波現代文庫、2013年、30頁。
- ⁶ 同書、「悪と創造」。
- ⁷ 同書、164頁。
- ⁸ たとえば同書、1、163—164頁、あるいは『ユング心理学の展開』（1994）、189—190頁を参照。
- ⁹ 『ユング心理学と超越性』（2002）、274頁。
- ¹⁰ 河合は、ユング自身も「影」の定義づけを嫌ったエピソードを紹介している。『ユング心理学の展開』（1994）、23頁。
- ¹¹ 『ユング心理学の展開』（1994）、24頁。
- ¹² 同書、29—30頁。
- ¹³ 河合隼雄『河合隼雄著作集1 ユング心理学入門』岩波書店、1994年、183頁。以下、『ユング心理学入門』（1994）と略記。
- ¹⁴ 『ユング心理学の展開』（1994）、212—213頁。
- ¹⁵ 同書、186—187頁。
- ¹⁶ 同書、187—188頁。
- ¹⁷ 同書、207頁。
- ¹⁸ 『ユング心理学と超越性』（2002）、283頁。
- ¹⁹ 『ユング心理学入門』（1994）、207頁。
- ²⁰ 以下にあらすじが示されている。佐藤泰正、前掲論文、107頁。
- ²¹ 河合隼雄「たましいへの通路としてのスキャンダル—遠藤周作「スキャンダル」を読む」（『スキャンダル』新潮文庫、1989年）、300頁。以下、「たましいへの通路」（1989）と略記。

- ²² 河合隼雄『河合隼雄著作集 11 宗教と科学』岩波書店、1994 年、20 頁。
- ²³ この点については兼子盾夫も指摘している。兼子盾夫「遠藤文学における悪の問題Ⅱ：『スキャンダル』」（『横浜女子短期大学研究紀要』第 13 巻、1998 年）。
- ²⁴ 「たましいへの通路」（1989）、306 頁。
- ²⁵ 遠藤周作『スキャンダル』新潮文庫、1989 年、274 頁。
- ²⁶ 「たましいへの通路」（1989）、308 頁。
- ²⁷ たとえば、川島秀一は前掲論文（29－30 頁）で河合隼雄に近い立場から、森田ミツを「トリックスターの存在」として認めており、さらに小針も勝呂の自我の深層を明らかにする「影」的存在であることを指摘している。また、朱の前掲論文、43 頁も参照。
- ²⁸ 遠藤は河合との対談で『スキャンダル』発表前にその構想を軽く明かしている。河合隼雄『河合隼雄全対話集①ユング心理学と日本人』第三文明社、1989 年、89 頁。
- ²⁹ 遠藤周作『私の愛した小説』新潮社、1985 年、89 頁。以下、遠藤（1985）と略記。
- ³⁰ 遠藤周作「解説」（『影の現象学』講談社学術文庫、1987 年）、311 頁。
- ³¹ 遠藤（1985）、96 頁。
- ³² 同書、181 頁。
- ³³ 遠藤周作・武田勝彦「「スキャンダル」の読み方教えます」（『知識』第 55 巻、1986 年）、196 頁。以下、遠藤・武田（1986）と略記。
- ³⁴ 遠藤周作・矢代静一「「スキャンダル」の構造—人間の多重性について」（『新潮』第 975 号、1986 年）、198 頁。
- ³⁵ 遠藤・武田（1986）、199 頁。
- ³⁶ こうしたことから山根道公は「死の不安をたえず感じる老いのなかで自らの心の深層の醜さと誠実に向き合ったクリスチャン作家の苦悩とその魂の救済を主題にした作品」と評している。山根道公『「スキャンダル」の原題「老いの祈り」の意味するもの—未発表日記をめぐって』（『三田文学』第 67 巻、2001 年）、77 頁。
- ³⁷ 今年、遠藤周作の未発表の小説が新たに発見され『三田文学』第 99 巻（2020 年夏季号）に掲載された。「影に対して」というタイトルや、主人公の名前が『スキャンダル』と同じ「勝呂」であること、また、物語の終焉も勝呂と妻とのやり取りで終わっていることなどから、本小説が本稿の課題とも密接にかかわるといえる。本小説では、主人公と父親の「老い」と、母親の「死」が直接的に主題化されており、遠藤にとって「老い」や「死」が「悪」や「影」と深く関わっていたことが読み取れる。執筆時期は、1963 年 3 月以降と推定されている。
- ³⁸ 遠藤周作『心の海を探る』角川文庫、1997 年。
- ³⁹ 『ユング心理学の展開』（1994）、190 - 191 頁。
- ⁴⁰ 『ユング心理学と超越性』（2002）、286 - 287 頁。

⁴¹ 遠藤周作の「悪」と日本の汎神論的な風土の関係については下野孝文が詳細に説明している。下野孝文「遠藤周作論―「罪」と「悪」について―」（『国語国分薩摩路』第39号、1995年）、「遠藤周作論―「悪」と「救い」と―」（『国語国分薩摩路』第40号、1996年）。

綱島梁川における見神と批評

古荘 匡義

(和文要旨)

綱島梁川(1873～1907)は宗教思想の基盤を「見神」、すなわち神を感じ神と交流することに置く。しかし彼は、個人我を神や国家に融合すべきだと主張する当時の宗教思想には共鳴せず、神とともに倫理的に行為し働く個人格の重要性を強調する。

本稿は、綱島が明治後期の思潮から距離を取ることができた理由を、綱島が宗教思想において理性的な批評を重視したことと捉え、以下の手順で分析する。まず、「見神の実験」と呼ばれる綱島の決定的な宗教体験以前の宗教思想において、信仰と理性的な批評は互いに独立した活動領域を保持しながらも緊密に連携していることを明らかにする。次に、「見神の実験」以降の彼の思想も信仰や宗教体験に対して批評的な考察を展開したことを示す。

(SUMMARY)

Tsunashima Ryōsen (1873–1907) based his religious thought on seeing God, that is, feeling God and interacting with God. He did not align with the religious thought of his time that claimed that the individual self should be fused into God or the nation. He emphasized the importance of a separate individual personality that acts and works ethically with God.

This paper argues that Tsunashima was able to distance himself from late Meiji era trends of thought by emphasizing rational criticism in his religious thinking. First, we clarify that in his religious thought prior to his decisive religious experience of seeing God, faith and rational criticism were closely intertwined yet maintained their independent spheres of activity. Next, we explain that after the experience of seeing God, his thought comprised a critical reflection on faith and religious experience.

1. はじめに

綱島梁川¹（1873～1907、明治6～40）は、東京専門学校の大西祝のもとで哲学、倫理学を学び、卒業後は文芸批評や倫理学の論考を公表していた。しかし、結核に罹患した後、宗教的な論考を発表するようになる。綱島は1904年7月より、自身にとって決定的な3度の神秘体験を得て、これらの体験についての率直な描写も含んだ論考「予が見神の実験」を1905年5月に発表する。当時、東京帝国大学の哲学科教授、井上哲次郎（1856～1944）などに典型的にみられるように、個人我を非人格的な真如や大我に融解させることを宗教の到達点として捉える傾向があった。「予が見神の実験」の綱島は神との感応を思索のベースとしており、神人合一として神秘体験を捉えてもいたため、当時の宗教思想と軌を一にしているようにみえる。しかし、綱島は神に融解しきれない個人人格の存立も主張しており、神との共在を味わいつつも、各人が神の子として自覚的に行動することが神の自己実現への参入にもなるという形で個人人格を尊重していた。このような発想を最晩年の綱島は「神と偕に楽しみ神と偕に働く」というテーゼで定式化している。

さて、以前の拙稿²で、綱島の宗教論における「個人人格」は当時の国家主義的なイデオロギーにも批判的立場をとりうるものであったのかを問題にした。綱島の理解によれば、根源的な宗教的要求の末に体験され獲得された宗教的な事実は理性的に批判しえないものであるため、仮に体験を通して国家主義的な神に感応し、たとえば戦争等への国家的な動員が神の自己実現への参入として肯定的に位置づけられたとしても、その神は理性によって批評不可能となる。以前の拙稿においては、綱島の思想は国家主義を完全に排除する構造をもたないかもしれないが、師である大西祝から受け継いだ批評精神によって、国家主義に陥らないよう絶えず反省する態度を身につけていたのではないかとひとまず推測した。

そこで本稿は、この推測を根拠づけるべく、信仰と理性の関係について、とりわけ宗教的事実に対して理性的な批評が取りうる立場についての綱島の思想を解明する。

論述は次の順序で行う。まず、論の前提となる2点を明らかにする。一つは、綱島が

¹ 綱島梁川の記述については、複製版の『梁川全集』全10巻、別巻2巻（大空社、1995年）から引用し、（巻数：頁数）の形式で文中に引用箇所を示す。旧字体は新字体に改め、一部の表記を変更した。強調はすべて綱島による。〔 〕内は論者の補足である。

² 「明治宗教・倫理思想における綱島梁川の「個人人格」の意義」、宗教倫理学会編『宗教と倫理』第17号、2017年、44～58頁。

当時の日本主義や日本的キリスト教の思想に対して取る態度、もう一つは、思索の基盤を変容させるほどの宗教体験を綱島が得た時期である。私見では、3度の「見神の実験」はたしかに綱島の思想を大きく変容させたが、この「見神の実験」以前に思索の基盤を大きく変容させる体験を綱島は得ていた。本稿ではこの時期を、手記「寸光集」を執筆し始めた1903年7月ごろと考える。「寸光集」以前の綱島の思想は、無限の神的存在を求める宗教的要求が理性では批判できない真実性をもつことを基盤としていたのに対し、「寸光集」以後の思想は、綱島が実際に被った宗教体験や体験を通して得た真理を基礎に据えているのである（第2節）。

その上で、「寸光集」以前の綱島の宗教思想における信仰と理性的批評との関係を、論考「迷信とは何ぞや（宗教の中心問題を論ず）」（1902年11月）における綱島の宗教的符号（シンボル）および立法的理性に関する議論の分析によって解明する（第3節）。そして、「寸光集」以前の立法的理性の概念が、位置づけを大きく変えながらも、「寸光集」以後の思想でも重要な位置を占めることを示す（第4節）。最後に、綱島の「神之国」の概念を参照しながら、最晩年の綱島も理性的批評によって既存の国家や日本に対して距離を取りえたことを示す（第5節）。

2. 綱島における日本主義と宗教体験

綱島は1902年ごろから宗教に関する論考を精力的に雑誌に公表するようになったが、実は1898年から少しずつ宗教論を発表している。さらにたどれば、手記では1896年後半から既に宗教に関する思索を展開している。東京専門学校文科に入学（1892年）して哲学・倫理学を研究し、卒業（1895年）後は文芸や美術の批評なども公表していた綱島は、1896年4月に結核に罹患し、同年7月から神戸諏訪山吉田病院で療養する。このとき、副院長であるキリスト者、橋本善次郎と深く交わり、また神戸教会の海老名弾正（1856～1937）を訪れる中で、宗教に対する関心が深まってくる。綱島は高梁教会（岡山県高梁市）で10代のころにキリスト教の洗礼を受けたが、大学で学ぶ中で信仰に対して懐疑的になっていたのである。

さて、海老名弾正といえば、日本的キリスト教を唱道していた人物でもある。綱島は海老名を「基督教界錚々の名士なり」、「その人物の偉大なる所を見て益々景慕の念をおこしぬ」（6:90-91）と評価している。綱島は海老名から強い影響を受けて宗教に関する思索を開始したものと思われる。1896年9月より書かれた手記「所思断片」（6:87-132）

では、それまでの手記にはみられなかった宗教や宗教哲学に関する考察が目に見えて増える。この手記には海老名の説話のまとめが2箇所（6:91-95、116-121）で記されており、手記の約4分の1を占めている。綱島のまとめでは、たとえば日本の歴史的発達とこの発達の中で現れた神を研究し、日本の国情、国粹に融和した日本的基督教を発展させることが重要であり、キリスト教のうちに忠孝の概念や国家的観念を発展させることが日本の天職だ、と海老名が語ったことが記録されている（6:91-94）。

綱島はこのような海老名の思索をどのように受けとめたのだろうか。また、当時の日本主義の思潮に対していかなる態度を取ったのだろうか。この手記には海老名の説話のまとめは書かれているのだが、綱島の意見や説は記されていない。ただ、1898年ごろの綱島の公刊論文を見る限り、綱島は既存の日本主義を批判しつつも、国民の活動の源泉となるような真の日本主義的宗教の登場を望んでもいたのである。

たしかに綱島は浅薄な日本主義に辛辣な批評を加えていた。1898年7月に公表した「国家主義に関して木村鷹太郎氏に質す」において、大西祝の批評主義を受け継ぐかのような執拗さで木村鷹太郎（1870～1931）の『日本主義国教論』の思想的な一貫性のなさを暴き立てており、日本主義の思潮からは距離を取っているようにみえる。また、綱島は同年2月に公表した「我邦現今の宗教界の形勢」において、仏教・キリスト教が「我が明治の新国民的生活に編み込まれて其が活動の太源たるには至らざる」という認識を示した上で、このような要求の一部を充たそうとして出てきたのが「日本主義一派の運動」だと捉えている。ただ、この運動は「功利主義に立脚して国家神聖に^(わい)倣したる一派の運動」であり、この一派に「熱誠なく、理想なく、法器なき」ことに綱島は失望している（4:418）。このように、日本主義の思想に対して綱島は否定的な態度を取っている。

ただし綱島は、「功利主義に立脚して」いる点や思想的な一貫性のなさから既存の日本主義を批判しているのであって、日本主義あるいは日本というナショナルアイデンティティが「明治の新国民的生活」における「活動の太源」となること自体を否定してはいない。むしろ先の引用にもあるように、綱島は、「明治の新国民的生活」における「活動の太源」となる仏教、キリスト教が出てくることを望んでいるのである。現状の仏教は日本に古くから根付いているからこそ「制度信條に附著せる弊害」が多く、そのために根本的な改革運動ができない。また、キリスト教は「制度信條の弊」は割合少ないが、勢力が小さいため「国民の元気」となるには至らない（4:417-418）。そこで綱島は、仏

教では、暹羅（タイ）から印度に渡る青年仏教徒による大乘仏教の刷新に期待を寄せ、キリスト教では、日本的キリスト教を唱道する一部教徒や、青年学徒と交わって宗教的・道徳的品性の修養に勉める海老名弾正、松村介石（1859~1939）に注目している（4:416-417）。このように、綱島は日本の国情に合う形で根本的に改革され、「国民の元気」となる宗教の登場を望んでおり、そのような宗教の可能性の一つが日本的キリスト教だったのである。

1899年5月23日の海老名宛の書簡においては、「基督教を（勿論其フォームを）めちやめちやに粉^{〔ふんせい〕}壟し日本的意識の根柢に其精神を植ゑ更へざるべからずと存候 かくして此意識の深根柢より新に生長し来たる基督教こそ strict sense にての日本基督教と存候 我等は所謂日本主義に与みする能はず候へども彼等よりも或意味に於て一層深き且博大なる日本主義を唱ふるの要あるを見申候 此点に於て小生は根本的に先生の主張に賛成致者に御座候」（9:63）と述べている。綱島はキリスト教をその「精神」と「フォーム」に分類する。この「フォーム」は、1902年のシンボル論（後述）を遡って援用することが許されるならば、儀礼だけでなく、「造物主」としての神などの教義の内容も含み、理性によって批評されうるものである。そして、この「フォーム」とは別にキリスト教の根本的な「精神」を設定し、その「精神」を「日本的意識の根柢に植ゑ更へ」ようとする海老名の「日本基督教」に綱島は賛同する。日本主義よりも「一層深き且博大なる日本主義」と綱島が考えるものの詳細は不明であるが、海老名の「日本基督教」に賛同しうるものようである。

しかし、綱島は単純に海老名に賛同しているわけではない。上記の引用に続けて次のように述べている。「嗚呼先生よ願くは我が宗教界の爲めに自重せよ 願はくは我宗教家をして文学美術社会道徳の諸方面より深く我故国を自識し故国を重じ故国に同情せしむるの一念に燃えしめんことを」（9:63）。綱島は海老名に、宗教だけでなく「文学美術社会道徳」の諸方面から故国日本を捉えることで、「日本基督教」を一層深めることを求める。1899年の綱島は、宗教以外の諸方面の理解が乏しい点で海老名を批判的に捉えてもいたのである。

なお、綱島が本格的に宗教論を展開する1902年以降、海老名や日本的キリスト教にあまり言及しなくなるが、海老名との親交は続き、綱島が亡くなる2ヵ月前にも書簡のやり取りがあった（9:569）。なにより、綱島の葬儀は綱島の希望で海老名の司式によって執り行われた。最晩年の綱島と海老名との関係については別途検討する必要がある。

＊

次に綱島が宗教体験を得た時期について考える。綱島は論考「予が見神の実験」において、1904年の7月、9月、11月に3度経験した宗教的な体験が決定的なものであったことを語っているが、彼はそれ以前から何らかの体験を有しており、その体験をもとに思想を語っていた。たとえば、1904年6月3日の魚住影雄（1883~1910）宛書簡においても「我儕の敬虔魂が「汝は我れ也我が愛子也」てふ神の声を聴きたる刹那には（少なくとも小生自家の実験よりいへば）……我儕が現実のまゝに神の生命に分け入り（臆ろげながらに）神の大意識に参したるものにあらずや」（9:201）という形で、自分の宗教体験に基づいて思想を語っている。このような語りがいつから始まったのかを明確に確定することは容易なことではない。たとえば、1903年8月の森脇忠市宛書簡における「小生の実験を申候へば病苦に打ち勝つる道は唯々宗教上の信仰より外に無之平素の信念強く確立すればするほど病苦の荷も軽くなり候やう経験致候」（9:171）という記述の「実験」が宗教体験と言えるのか、それとも単なる闘病経験と捉えるべきかを確定することは難しい。そもそも、まだ神戸で療養中の綱島も、1897年2月13日の渋谷鴻南³宛書簡で既に「見神」に関して具体的に語っている。静かに天地の神を観想したときに、一大実在が意識に現前した。綱島は自らの卑小さを意識して神の前にひれ伏し、涙を流して祈るとともに、「一種の光明に充ち充ちたる我以上の我」となった感覚を得たという。綱島はこの経験を「不磨の実験的事実」と捉えている（9:32）。これらの表現は「予が見神の実験」の「堂々と現前せる大いなる靈的活物とはたと行き会ひたる」や「我が我ならぬ我と相成」（5:213）という記述とも重なり、「見神の実験」と同質の経験が1897年の段階で既に得られていたように見える。しかし、1901年10月6日の書簡（東京専門学校関係者の島村瀧太郎、中島半次郎、後藤寅之助、五十嵐力、紀淑雄、中桐確太郎宛）では、「見神」について「神は到底如実に見るを容さざるものかと存ぜられ候 此は自我を全然超越し尽くし能はざるを本性とする吾等の先天の運命と存候」（9:101）と述べる。1901年の段階では「見神の実験」と同じレベルで神を「見」ていないのである。

³ 五十嵐力編『渋谷鴻南遺稿』（<https://dl.ndl.go.jp/info:ndljp/pid/903386>、1901年、非売品）によれば、渋谷は1873年（綱島と同年）に埼玉県で生まれ、綱島とほぼ同時期に東京専門学校文科に入学し、卒業する。1898年4月に咯血し、1899年6月21日に亡くなる。享年27歳。先に結核に罹患した綱島は渋谷と書簡を交わし、さまざまな助言を与えた。

このように、綱島の体験の深化はたどりにくいですが、本稿では手記「寸光集」が執筆された1903年7月ごろに自らの思索の語り方を変容させるような体験の深化が生じたと考えられる。というのも、この手記の冒頭には次のような端書きがあるのである。

敷演せず、潤色せず、我が心上を寸雲のごとく掠めて走れる諸念、而かも我が信念の影、若しくは理想の影として、恩寵の匂ひ忘れがたきたぐひのいろいろを、さながらに写しとどめたるが故に、仮りに之れを寸光集とは名づけたり。

(此集にては出来るだけ平生の文字癖を蟬脱せむと期したり、されど殊更に文章に無頓着ならむとしたるにもあらず。)

明治三十六年七月 白熱子 (6:467)

この端書きにおいて、何らかの「恩寵」によって心上に来たる諸念を敷演・潤色せずに写し留めたいという意志が記されている。「予が見神の実験」にも引き継がれる、このような体験の表現が可能になったのは、「恩寵」に相当する何らかの感応や体験がそれまでとは違ったレベルで具体的に得られたからだと思われる。また、「寸光集」以前の記述と比べると、「寸光集」以降では「実験」概念を重要な場面で多用しており、さらに「寸光集」では、それまでの手記にはなかった体験のきわめて具体的な記述がなされている。以下のような具体的な記述は、管見の限り「寸光集」以前の手記や書簡にはみられない。

中宵枯坐、一種言ひがたき清き穏かなる、而かも深奥なる喜びの我が心を充たして、所謂祝福の感とは此くの如きを指せるものかと、そゞろに想ふことあり。かゝるをりは我が世淋しからず、孤寂ならず、一種の神恩ともいふべきもの我が衷に靈動せるを覚えて、聖なる帰依のこゝろ溢れて^(とど)禁むる能はず。我れ、このごろは、この経験に遭ふこと二たび三たびにして、靈性の底、明かに触発の意識ありて、油然として感謝の念に堪へず。この貴き純なる一種のよろこびは、恰も温かなる光の如く、我が枯槁せる^(こころ)靈魂を活かし育つる力を有す、こは抹す可らざる事実なり。而かも之れを筆もて写し出ださむとするには、余りに細かなる聖光の影なり、匂あり。

(6:483)

「寸光集」の執筆以前にも何らかの体験は得られていたと思われるが、「寸光集」の時期からは、体験を潤色せずに写し留めることの必然性を感じるほどに、体験が深まっていたものと推察できる。しかも「貴き純なる一種のよろこび」という語には「自覚の手もて掬はむとすれば、早くも消えて痕なき一種の幽かなる法喜法悦也。「我れに心情の光あり、之れを理性に移さむとすれば忽ち消ゆ」るもの」(6:484)と注が附され、体験が理性によって捉えがたいものであることが強調されている。

また、綱島は自らの宗教的感応を事実として捉え、この事実を根拠に書簡に回答している。公刊された論考「答道友書」(1903年7月)では、書簡に対する返信という形で次のように論じられている。「宗教的要求は実証もしくは感応其事とは別ならずやとの御疑念、一応はさる事ながら、小生は要求と感応とを全く別の事とは存せず、自分の経験によれば、醇なる沈痛なる宗教的要求あれば、感応は自づと其中に含まれ来るやう存ぜられ候」(5:43-44)。これらのことから、本稿では「寸光集」の執筆開始を境に、綱島が宗教体験で得た宗教的確証を基に思想を形成し始めた捉え、次節以降、「寸光集」前後における信仰と理性的批評との関係についての思想の変化を分析していく。

3. 「迷信とは何ぞや」における信仰と理性的批評

本節では、「寸光集」以前のある程度まとまった宗教論、「迷信とは何ぞや(宗教の中心問題を論ず)」(1902年11月刊行)を取り上げる。この論考は1898年11月に公表された小論「信仰と理性(宗教の本質は何ぞ)」(4:419-426)の続編である。この小論では、理性の領域と、感情や意志に関わる宗教や倫理の領域とを独立したものと捉え、情意より発する「人心内部の要求」(4:423)に信仰の根拠を求めた。しかし、理性と信仰が全く没交渉というわけではない。そこで綱島は「迷信とは何ぞや」において両者の関係性の解明を試みた。

綱島は、崇拜対象の観念に論点を絞って迷信を論じ、崇拜対象に対する「迷信の有無多少は、倫理的と論理的との二方面」(4:435)から評価できるとする。たとえば、人身御供を好む神や、争闘し嫉妬する擬人的な多神よりも、綱島の生きた時代の道徳的意識と衝突しない倫理的な神の方が迷信的ではない。また、倫理的な神でも、当時の科学的知識と衝突する神、たとえば「萬有の超絶的創造主と見らるゝ」神や「未来世において賞罰禍福の手を下だす神」には、「専ら思想の矛盾則と理由則とに従ふ論理的理性」が矛盾を感じる(4:434)。

とはいえ、綱島は非倫理的で非合理的な信仰を迷信として排すべきとは論じないし、迷信的なものを取り去った倫理的かつ合理的な理想そのものを崇拜対象とすべきだとも論じない。宗教は知の活動だけでなく、情意の活動でもあり、宗教の根本には神秘的な生命に触れることを希求する宗教的な要求や感情がある。この神秘的な生命は理性的批評の届かないものであるため、非合理と断ずることもできないものである。

このような理性と情意との関係を、綱島は符号（シンボル）、写象（Vorstellung）の概念で論じる。神のような宗教的な対象を表現するには理性の批評を超えた「一種富贍の生命的意義を荷へる詩的、具象的符号を用ひざるを得」（4:439）ない。人間は符号を通してしか宗教的事実に到達できないが、符号によって符号以上のものに触れうるのである。このような宗教的符号に、綱島は二つの側面を認める。一つは、論理的理性による知的で概念的な理解の側面、もう一つは宗教的要求に根ざした感情的表現の側面である。

綱島によれば、写象は概念的に把握される知識の所産であるが、とりわけ「宗教的写象は、畢竟宗教的感情に依りて賦采せられたる写象なり把住」であり、その根柢には「吾人が神を豊贍無限の生命と観ずる根本要求の造り出だす直観」（同）がある。とはいえ、神が知的な理解を超えていて、感情において求められ直観されるものであるとしても、人間は「造物主」のような知的理解を含んだ符号によってはじめて宗教的事実を表現でき、理解できる。宗教的写象は、写象本来の知的な側面と情意の側面両方によって形成されるのである。「宗教的真理の性質」（1902年1月）の表現で言えば、非理性的に神を感じた上で、その「神と自己との恒久の関係を定むる」（5:12）のが理性の力なのである。

そして、たとえば人格性、非人格性、造物主などの神の属性、人身供犠などの神の崇拜の仕方など、知的に理解しうる宗教的符号の側面を「符号の形式」（6:376）と綱島は捉える。この「符号の形式」はその時代の哲学や科学などの知見に基づいて理性的に批評しうる。たとえば「造物主」として知的に理解された神の属性は科学的な知見などに基づいて迷信と捉えうる。しかし、その符号を通して感応する生命そのものは理性の批評を超えた事実とされる。綱島は手記において「鰯の頭」への信心の例を挙げ、「鰯の頭」であっても「真に之れを信仰すれば一種の神の感応あるべきは疑ひを須ゐず」（同）と述べている。「鰯の頭」への信仰は、合理的でも倫理的でもないため綱島の基準では迷信的だが、迷信的と捉えうる形式の符号であっても、真摯な宗教的要求をもつ者がこの符号を通して神秘的な生命に触れ得たのであれば、その生命に触れた事実は理性によって否定しえないのである。

さらに綱島は、宗教的符号を形成する理性と情意とは対立的な関係になく、むしろ両者が協働して宗教的符号を進歩させていくと考える。

神を表象する符号は、一面には吾人の宗教的感情の進歩、他面には科学的、哲学的世界観の進歩と共に、限りなく批評せられ、破壊せられつゝ形を更へゆくべくして、而かもそれが滅尽に帰すること終にあるべからず。符号の一面は、即て神の生命を盛る器なるが故也。一代には、自づから一代の文明と併行する神の符号観あるべく、又実にあるべき筈なり。吾人は断えず符号の不完全の一面を発見して之れを破壊しゆくと共に、更に富贍なる新符号を創造し、若しくは其の意義を醇化浄化して新しき神生命を写象せずんば已まざるべし。之れを吾人の宗教的要求とす。

(4:440)

真摯な宗教的要求が、自らの宗教的事実を一層十全に写象しうる符号を創造しようとする理性的批評の原動力となり、宗教的符号の形式は、宗教的感情および科学的哲学的世界観によって絶えず「批評」され、更新される。綱島はこのような批評的営為による符号の進歩を以下の3段階で捉えている。「神を火とし太陽とする如きは最も幼稚なる符号観の段階にして、喜怒哀楽を有する自然人をもて神に擬するは其の第二段、而して吾人の道徳的理想をもて神を符号化するは最も進歩したる最後の段階也」(4:446)。もちろん、「幼稚なる」符号も、批評不可能な宗教的事実を写象する器である以上、端的に否定されるべきものではない。

このような理性と情意の協働による宗教的符号の進歩を可能にしているものは何であろうか。それは、符号の形式を批評する論理的理性と情意とを包括する「直覚的、立法的」な理性である。綱島は「自家が不可解とする信仰上の事を一排し去らずして、むしろ、そが人心の一位置を占むべき正当の権利を認取して、之れに是認の印を捺」することに「理性の誇るべき最高の權威」を認める(4:442)。つまりこの理性は、論理的理性が批評しうる範囲を超えたことには信仰や宗教的事実に譲歩することが正当だと判断し、知情意を含めた「吾人全人の宗教的、人生的理想其者をも附与する直覚的、立法的意義を有す」(同)るのである。

このような立法的理性が、人格的な神を崇拝することの正当性を保証することになる。

綱島は人格的な宗教的符号が必要不可欠なものだと捉えて、井上哲次郎の人格神批判に反論して人格神の重要性を主張する。綱島は、古来より宗教上の迷信が神の人格視や偶像視によって生じたことは認めつつも、人格視には一層深い意義があると捉える。「神の人格的符号化」は「抜くべからざる人心の要求」(4:446)であり、「一種何等かの人格的符号(敢て人格そのものといはざるまでも)を以てするにあらざれば、無限者と接するの道なき先天の約束を有する」(4:444)のである。綱島によれば、人間には「光明、真理、生命、道、正義、仁愛などいふ属性」、つまり知的に理解される抽象的な「吾人の倫理的理想」それ自体を渴仰の対象と信仰することは困難である。禅は倫理的理想を知的に悟ろうとするが、宗教的な信仰は情意も含めた全人的な営みであり、その根本には各人の宗教的要求が存している。そして、抽象的な理想の実現を情意のレベルで求める人間には、抽象的な理想を担った人格的な存在との感応道交が必要不可欠になる。そのため綱島は、抽象的な理想を人格的な「渴仰の対象に附する」という「人格的符号化」が「人心不拔の要求」だと考えるのである(4:446)。

この議論に対し、そのような神は道徳的理想を人格神に投影したものに過ぎず、一種の迷信と言えるのではないか、という批判が想定しうる。綱島は、たしかに神の概念は人間の理想を投影した主観的な産物に過ぎないが、だからといってその神が空想や迷信だと即断してはならない、と応じる。根源的な宗教的要求をもつ者が理想を投影して造り出す人格神は、空想以上のもの、「無限の權威を帯びて吾人に^(のぞ)蒞む實在」(4:449)となり、「自ら^き迫り出だしたる神は、即ち自ら則る神」(4:450)となる。人間は、主観において造り出した神に、論理的理性によっては否定することのできない實在性を認め、その神に服従して自らの言動を律しうる。このようなことを可能にするのが立法的な理性である。立法的な理性は、論理的理性と情意を協調させて全人的な理想を造り出し、その理想によって自らを律する。この思想には明らかにカントの実践理性を変奏したものといえるだろう。

以上の議論から次のように「寸光集」以前の綱島の宗教論を理解することができよう。綱島は論理的理性と情意とをひとまず区分し、儀礼や教義などの「符号の形式」は論理的理性の批評によって進化するものとしつつ、情意に根ざした宗教的要求やその要求を通して到達しうる宗教的事実については論理的理性の批評を越えたものと捉えた。しかしこの二者は立法的な理性の下で協働する。根源的な宗教的要求に基づいて人間は道徳的理想としての神を主観的に創造し、しかもその神に實在性や權威を認めて服従する。

また、時代の科学的哲学的な知識の向上にあわせて「符号の形式」が更新されていくことによって、情意における信仰もまた深まっていくのである。

さて、ここで本稿の関心に立ち戻るならば、綱島にとって、日本主義も、キリスト教をはじめとする諸宗教の教義も、論理的理性による批評が可能な「符号の形式」となるだろう。まずもって論理的理性によって批評不可能な宗教的要求や宗教的事実があり、それらを一層十全に表現できる「符号の形式」が論理的理性によって探究され続けるのである。綱島はキリスト教や仏教（特に禅）、儒教の内容、あるいは井上哲次郎の人格神批判を批判的に検討する考察などを論文や手記のなかで書き続けるが、このような営みもよりよい「符号の形式」を探究する理性的批評の試みとして捉えうる。それに対して、日本主義や日本的キリスト教については1902年以降にはほとんど言及されなくなる。推測に過ぎないが、日本的キリスト教は綱島にとって、合理性や倫理的な自律性の観点から符号の形式の発展段階の低いものとみなされて、批評の対象にならなくなっていったのかもしれない。そして「国民の元気」となりうる「一層深き且博大なる日本主義」は、次節以降で示すように「国民」や「日本」という枠組みに囚われない宗教体験を基盤にして追究されていくように思われる。

4. 見神と批評

さて、「寸光集」以前の理性と信仰との関係についての綱島の発想は、「寸光集」以降に変化したのだろうか。もちろん、綱島の言説は大きく変化した。「寸光集」以降、宗教的実在は主観的に創造したシンボルに認めるものではなく、直接感応しうるものとなり、実在的な神とその神への感応が思索の基盤に据えられた。神との共在が単なる理論ではなく宗教的事実となったからこそ、見神の内実を如実に語ろうとする「予が見神の実験」の論述形式が可能になったのである。綱島は、「父よ」と神に呼びかけるキリストと神との父子関係を借用し、「神子の自覚」という符号の形式で自らの宗教的事実を表現する。しかも、最晩年の綱島は浄土教とキリスト教に「神子の自覚」をもっともよく表現している「神子教」という共通点を見出して、キリスト教の祈りや浄土教の念仏を実践しながら、両宗教の思想内容を用いて自らの宗教的事実を表現していく（この点については別稿にて論じる予定）。「寸光集」以前から、信仰や宗教体験が理性による批評を超えていることは何度も論じられていたが、「寸光集」以降は一層強調されるようになり、理性の役割が肯定的に語られる箇所は少なくなる。

それにもかかわらず、立法的理性の役割を認める綱島の記述が遺されていることも事実である。この記述を中心に綱島の宗教思想を捉え返すならば、上記のような綱島の宗教的事実の表現も、理性による「符号の形式」への批評として捉えられる。

当該の記述は綱島の死の2ヵ月前に書かれた「宗教上の理屈」の意義に関するものである。綱島によれば、「宗教上の理屈」には2種類ある。一つは「純乎たる知力上の興味より、種々の神学的概念の道の論理的関係を辿ることのみ耽る学究者流の理屈三昧」(6:710)である。論理的理性による符号の形式の批評はこのような煩瑣無用な「知力的遊戯」(同)の側面を含むだろう。しかし、もう一つの「宗教上の理屈」がある。それは、「宗教上の実験を材料とし、根拠として、これに合理的説明、もしくは^{デヤステフィケーション}是認^{さな}を与へんとするものにして、吾人の実験を、^{さながら}如実に理性上の言葉に移して言ひ表はさんとする、切実なる理性の要求に出づるもの」(6:711)である。綱島は「宗教上の実験」には「信仰の論理」が内在し、その論理を「理性の要求に合ふ一種の統一的、組織的説明」によって語ることが「吾人の理性(実践的理性)の抜きがたき一要求にして、信仰上、常に排斥するの要なきのみならず、寧ろ信仰をして堅実ならしめ、全人上の事ならしむる一要素」(6:712)だと捉える。

先に論じたように、「寸光集」以前の綱島は、宗教的な符号の形式の理性的な批判と、宗教的要求に基づく信仰とを協調させる立法的理性を想定し、論理的理性では解し得ない信仰上の事実に正当な位置を与え「是認」するのが「理性の誇るべき最高の權威」と捉えていた(4:442)。図式的に言えば、論理的理性と情意とを統括する位置に立法的理性を置いていた。それに対し、最晩年の綱島は、まず「宗教上の実験」を前提し、この実験の下で、実験に合理的、理性的説明を与えて「是認」しようとする実践的理性の要求と、情意による宗教的信仰や実践とが協働して全人的で堅実な信仰が形成されていくと捉える。実践的理性の要求が、カントの言う純粹実践理性の要請にあたるものなのか、情意による宗教的要求と並ぶ要求をもつことを理性にも認めるものなのかは不明である。ともかく、論理的理性と立法的理性、情意における信仰、そして宗教的実験の位置づけが、宗教体験を得たことで大きく変化したが、立法的理性には依然として重要な役割が与えられている。

このような図式で綱島の思想の変化を理解したとき、最晩年の綱島において論理的理性と実践的理性がどのような関係にあるのかが重要な問題となろう。ただ、管見の限り綱島はこの二者の関係を十分論じてはいない。少なくとも言えることは、綱島は論理的

理性の批評を単純に「知力的遊戯」と切り捨てているわけではないということである。1907年3月19日付の松本悟朗宛書簡では、宗教的実験の中心が「情意を以て感得し証味する価値観の上にあるが故に此の〔情意の〕方面の事は理性の交渉を越し批評を絶する」と主張しているが、「信仰と理性との調和問題」については「寸光集」以前の論考「信仰と理性」「迷信とは何ぞや」を参照せよと述べ、「宗教的実験てふものの中にも知識的要素の存在するは否むべからざる事実なれば此方面に関しては常に理性を交渉せしめて以て其の不合理を去つて迷信に墮せしめざるやう注意すべきは当然」(9:518)とも述べており、論理的理性による宗教的符号の形式の批評は必要だと捉えている。よりよい符号の形式を求めてキリスト教や仏教(特に浄土教)の思想に理性的批評を加えることと、実践的理性の要求にしたがって宗教上の実験に統一的説明を与え、実験を是認することとは深く連関すると思われるが、綱島はこの連関を解明しきれなかった。また、「実践的理性」と情意との関係はさらに明晰にされるべきであるが、綱島の短い生涯のなかでそれは実現しなかった。

5. 神之国と日本

以上の内容を踏まえて国家主義に対する綱島の態度を考えるために、先に紹介した書簡における松本悟朗のもう一つの質問、「神道と人道との関係問題」に対する綱島の回答に触れたい。おそらく松本の質問は、宗教が一切の物事の差別を排して平等を志向するが、国家は一種の差別と捉えうるので、国家と宗教は対立するのではないか、というものであろう。綱島は、宗教は宗教としての活動範囲をもつが、差別的国家的生活と並存しようと主張する。「宗教は国家の革命運動や政治上の制度組織などの事柄に関してはむしろ交渉薄く、其本領は個々人の心霊界の開拓にある也 吾等の心裡に神国を建設するにある也」(9:520)。宗教は政治機構とはあまり関わらず、個々人の心霊のうちに神国を形成することをその本領としている。しかし、綱島は宗教が政治に無関係であるべきだとも考えない。「宗教は政治的機関とは直接の関係なけれども之れに宗教的精神を吹き込みて之れを神意実行の道具たらしむる点に立派な交渉点を有す」(9:521)るのである。このような宗教と世俗の捉え方は珍しくはないが、重要なのは「神意実行」したときに形成される「神国」の内実である。

「断光録」(1906年3月)において綱島は「神之国」について次のように論じている。

「真に「神の子」の自覚を有するもの二人以上集まる所、そこに真の意味の社会あり、国家あり。之れを称して「天国」といひ、「神之国」といふ」(5:300)。つまり「神之国」とは、神と共在する「神の子」としての自覚を有する者たちが拡張していく共同性のことであり、神が実現する絶対的な理想としての世界のことではない（最終的、究極的には後者の世界に一致するとしても）。また、「神之国」の基盤は共通の自覚を共有する諸個人であって、既存の国や政治体制ではない。したがって、政治的機構に宗教的精神を吹き込むといっても、吹き込むべき日本の政治体制が前提されているのではなく、むしろ宗教的な感応や神の子としての自覚を共有する個人を政治的機関の中も含めて増やしていき、「神の子」らが理想的な共同体や政治体制を実現していく、ということになるろう。

「寸光集」以降の綱島は「日本」にあまり言及しないため、綱島の「日本」の捉え方は分析しにくい。ただ、晩年の綱島にとって「日本」という「符号の形式」は大きな思想的課題にはならなかったと言える。宗教体験に基づいて「神子の自覚」をもった者たちが日本において形成していく共同性にとって本質的なものは「神子の自覚」であって「日本」ではない。そして、宗教体験から得たものを自らのうちで深めたり他者に伝えるために綱島が用いた「符号の形式」は、浄土真宗、キリスト教、西洋哲学、儒教など、「日本」に囚われない多様な思想であった。「寸光集」以降の綱島が仮に「一層深き且博大なる日本主義」を重視していたとしても、それは日本的なものの精髓を思想の根本に据えるものではなく、宗教的な体験に基づき、その体験に是認を与える実践的理性の要求に何らかの仕方で促されて、日本に囚われることのない「符号の形式」を探究し続ける批評的な試みであり、そうであるからこそ日本に住む人々のうちに真の共同性を打ち立てるものなのである。

付記：本稿は、科学研究費補助金（課題番号 20K12819）および龍谷大学国際社会文化研究所（2018年度個人研究）の助成を受けた研究成果の一部である。

キーワード:

綱島梁川、宗教体験、批評、シンボル

Keywords:

Tsunashima Ryōsen, religious experience, critique, symbol

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20号

2020年12月30日 発行 会員頒布

編集・発行 宗教倫理学会

代 表 氣多雅子

発 行 所 〒612-8577

京都市伏見区深草塚本町67

龍谷大学 深草キャンパス内

「宗教倫理学会」事務局

<http://jare.jp/>

郵便振替 00930-4-38499