

宗教と倫理 第22号

第22回学術大会 公開講演

2021年10月30日学術大会 事務局が中心となってオンラインで開催。

基調講演

渡辺 一城(天理大学)

社会福祉がめざす地域共生社会と宗教への期待

レスポンス

金子 昭(天理大学) 杉岡 孝紀(龍谷大学)

司会：堀内 みどり(天理大学)

公開講演会 (2022年3月)

土井 健司：コロナ禍と人間の尊厳 1

研究論文

宇田川 千帆：道徳教育と宗教教育に関する質問紙調査と神経心理学による4つの分類法による検討 13

呉 佩遙：明治後期・大正期の「人格」と「信仰」—仏陀と阿弥陀仏をめぐる議論について— 27

山口 隆介：トマス・アクィナスにおける7つの「賜物」と「至福」 43

佐藤 啓介：死者AIをめぐる倫理のための理論的基盤を考える 57

研究ノート

大田 祐慈：翻訳による伝道の意義—浄土の荘厳と念仏の利益— 71

追悼文

シュペネマン先生を偲ぶ 澤井 義次 81

宗教倫理学会

2022年（令和4年）12月

コロナ禍と人間の尊厳

土井 健司

はじめに

ただいまより「コロナ禍と人間の尊厳」というタイトルでお話ししたいと思います。

目下コロナ禍という経験したことのないような感染症の蔓延の中、どこか「人間」というものが蔑ろになるようなところがあるんじゃないか、そういう気がしています。とりわけ「トリアージ」という、本来は戦場や災害現場において「誰に対して優先的に医療を行っていくのか」ということが、このパンデミックにおいても使われるようになり、ある種の選別が行われていく。通常であれば助かる命が助けられなくなってしまっていて、「災害時であるから仕方がない」と。ただそういう時に、いつも見捨てられるのは「弱い人たち」になります。さらにこうした選別を倫理的に正当化しようとする試みすら見られて、これはおかしいと思ひ、何とかならないものかと考えるところが私の出発点となります。

ところで「人間の尊厳」という概念ですが、もともとは宗教に起源をもってと考えています。ところが近代になってその宗教的な根っこの部分が切り離されてしまったのではないかと。さらに根っこがなくなることで単なるお題目になりさがってしまっていて、「人間は大事だよ」というくらいの、平時におけるある種の軽い考え方になってしまい、また根っこから切り離されることで、その概念が宙に浮いてしまっていて危機におちいつているのではないかという印象もあります。それがこのコロナ禍において顕著に現れているように思います。

そこで今日は、第一に「人間の尊厳」をてがかりに、その一番古い層に遡って、元来どういふところからはじまったのかを考えたいと思います。第二にコロナ禍の問題としての「トリアージ」について、どういう状況があり、議論があったのかを確認します。さらに「トリアージ」においては、端的に言えば「救命数を最大化するのが善い」という功利主義的な考え方に立ってしまうのですが、しかしそれでも一人が犠牲になるわけで、その選択が「善い」というのはおかしいことについて論じてみたいと思います。

「人間の尊厳」とキケロ

最近「キケロとレオー世——『人間の尊厳』の最古層を尋ねて」という論考を書きました。これは東洋英和女子学院大学死生学研究所の『死生学年報 2022』（103－121 頁）に掲載され

たもので、リトンという出版社から出ています。以下、この論考の内容を紹介していきます。

「人間の尊厳」という概念については、たとえば岩波新書でマイケル・ローゼン著『尊厳—その歴史と意味』が一般にも求めやすいものであり、「尊厳」については多くの人がこの本を参考にするのではないかと思います。この本を見てみると人間の尊厳の起源はキケロに遡っていて、その根っこにあるのはストア派の「世界市民」、コスモポリテースの思想にあると書いてあります。古代キリスト教はどうかというと、この本の中では5世紀のゲラシウス一世の言葉が引かれていて、ゲラシウス一世が時のピザンツ皇帝を指してその尊厳について述べているといます。つまり古代キリスト教においてはもっぱら世俗的な意味で「尊厳」を使うであって、「人間の尊厳」はキケロに遡るのであり、決してキリスト教にはないと議論しています。同じような議論は『哲学歴史辞典』の中の「人間の尊厳」の項目にも記してあって、最初の思想家としてキケロが出てきます。そのため大方はキケロに遡ると思われているようです。

ではキケロは、どこでこれを議論しているのでしょうか。実は肝心のテキストは多くなく、多くないどころか一箇所のみであって、それはキケロの『義務について』第一巻106節に出ています。なおキケロの他の箇所で尊厳概念は社会的地位や重要性を意味するものとなっています。106節にはまず「ここから理解されるのは肉体の快樂は人間の優越性にふさわしくないこと」と記されていますが、ここで「人間の優越性」という概念は「ホミニス・プレスタンティア」と書いてあります。これはディグニタス (*dignitas*) ではありません。ただ面白いことに、この書の英訳のひとつではこれを *dignity* と訳しています。ラテン語を見ればディグニタスでないことは明白ですが、英訳だけを読むとディグニタスと書いてあるように見えてしまうという問題点があります。では、肝心のディグニタスについてどうかというと、キケロはその少し後に人間と動物との違いについて人間の「本質的な優秀性と尊厳 (*excellencia et dignitas*) とは何かを考えを巡らせるならば好きに流れ、気ままに柔弱な生活がいかに恥ずべきことか。対して慎ましく節操を保つ、厳しく真面目な生き方がいかに立派であるかが理解できよう」と記します。キケロが人間というものについて「尊厳」という言葉を使うのは、この箇所だけです。実はこの議論の文脈全体は「尊厳」の議論ではなくて、「人間にふさわしい行為は何か」ということでキケロは「ペルソナ論」を論じています。人間には4つのペルソナがあって、動物と異なった、動物との比較での人間のペルソナ性、個人のペルソナ、すなわち個性、そして財産や社会的な地位といった、いくつかのペルソナのことを議論する中で「動物とは違った人間としてのペルソナは何か」が問われ、上記の引用文が記されているのです。

人間の尊厳はキケロに遡ると言われるのですが、第一に「人間の尊厳」という言葉をキケロは使っていない。むしろ「人間のプレスタンティア（優越性）」という言葉を使っていた。人間のディグニタスとは言っていない。それでも、たしかにある箇所ディグニタスに言及してはいるので、そのディグニタスを認めていると言えるのかもしれませんが。しかしキケロが論じようとしたのは人間の尊厳だったのかというと、文脈上それは明らかに無理がある。キケロが論じようとしたのは、あくまでも「ペルソナ論」であって「尊厳論」の議論しようとしていたのではない。私の結論の一つは、「キケロは人間の尊厳を議論しようとしたのではない」ということです。

それにもう一つ、この概念がキケロに遡るといふ人は忘れていると思うのですが、基本的にローマ社会は奴隷制度社会だということです。キケロはローマの名家、貴人の一人であるわけですから、貴人であるキケロが奴隷について人間の尊厳などを考えていたはずがないと思います。キケロ自身の意図からすると人間の尊厳というのは考えていなかった。そんなに重くしっかりと本格的には考えていなかったと。

キケロ自身がそうであるなら、キケロにこれを求めたのは誰かということ、おそらくルネサンス期の思想家だったのではないのでしょうか。ルネサンス期の思想家の特徴としては中世のキリスト教を否定し、ギリシア、ローマとのつながりを強調するわけで、キリスト教ではなく、ギリシア、ローマの思想家、この場合だとキケロに、これを認めようとした。キケロに自分たちの「尊厳」の概念を遡らせようとした。現代でも、この構図が欧米社会の、特に哲学をする人の中には強いのではないかと思います。しかしキケロを読めば、キケロにそういう思想があったとは思えない、そうではないだろうというのが私の考えです。なおキケロの義務論がストア派のパナイティオスの散逸した著作の焼き直しだとしても、事情は変わらないと思います。

「人間の尊厳」とレオー一世

「人間の尊厳」についてのいくつかの論考を読んでいくと、これをキケロに遡らせるものはわりと哲学系の文献が多いのですが、他方でその起源はレオー一世だという文献、事典も見出せます。はじめに言及した岩波新書のローゼンは、ゲラシウス一世を持ち出したのですが、通例は同じ5世紀のレオー一世が取り上げられます。ローゼンがなぜレオー一世を採り上げないのかは不明ですが、ゲラシウス一世の当該箇所は政治学ではちょっと有名な箇所だからかもしれません。しかし同じ5世紀の教父に言及するのであれば、レオー一世を採り上げるのが然るべきだと思います。ゲラシウス一世の一例をもって「キリスト教において尊厳という概念

が、専ら社会的な地位を指す」と理解されていたと断定するのは、あまりに、お粗末と言わざるをえません。

レオー世に言及する事典としては *Reallexikon fuer Antike und Christentum* があります。これは古代キリスト教の研究者が最も信頼する文献学的にしっかりした事典です。そのディグニタス (dignitas) の項目を書いたデューリヒ (Durig) のアーティクルは、ディグニタスについて古代ローマの用法と意味を論じた上で、キリスト教の議論を展開していき、教父たちがローマ的な尊厳概念、つまり偉い人たちのもっている尊厳に対して批判していったことを論じ、そしてレオー世に言及しています。そしてキリスト論論争の結果として「受肉論」に基づいて「レオー世が人間の尊厳を強調した」という議論を展開しています。

レオー世というとカルケドン公会議の立役者ですが、そのクリスマス説教が残っています。クリスマスは何のお祭かという、世間では光の祭ととらえられています。もともと太陽神の祭だったわけですからそういう面はあります。しかしやはりイエスの誕生祭なので、神が受肉をしたという祝祭となるのであって、つまり「受肉」(incarnatio) というのが一番のポイントになってきます。実際、レオー世のクリスマス説教は、すべて受肉論を主題とする説教になっています。この受肉論を主題とする説教の中で人間の尊厳が語られるわけです。

デューリヒの議論については私自身も調べてみてその内容に賛同するのですが、具体的にレオー世が、どう述べているかを少し見てみましょう。「目覚めよ、人よ、そしてあなたの本性の尊厳を認識せよ。あなたは神の像に向けて造られたことを思い出せ。それはたとえアダムにおいて破壊されたとしても、キリストにおいて作りかえられたのです」、「人よ、自らの種族の尊厳を知り、自らの創造者の像と類似にむけて作られたことを理解せよ」。また第12説教1節では「われわれの種族の自然本性における尊厳」に言及しています。こうしたところでレオー世は自覚的に人間の尊厳というのを議論しており、アダムの罪によって汚される、あるいは喪失したとしても、これを回復するのがキリストの受肉であるという理解が、レオー世に見られるわけです。

さらにこれが人間一般の尊厳というよりも、「人間一人ひとりの尊厳」という思想へとつながっていきます。直接「人間の尊厳」という概念は使われませんが、「人間の本性」という視点から議論されるテキストでは、「特に信徒たちの貧困が助けられるべきであるが、また福音を受け入れていない人びともその難儀において憐れまねばならない。なぜならすべての人間においてその本性の共同はいつくしまねばならないから。また、その共同のためにわれわれは次の人びとにも仁慈を行わねばならない」と述べられています。この「次の人びと」とはおそらく奴隷のことだと思えます。「彼らも同じキリストの血の贖いによって与えられたも

のであるからであればなおさらです」。奴隷のことを指しているのですが、彼らも同じ人間として本性の共同性をもっているのです。キリスト者のみならず、一般の人たちに対しても、また奴隷に対しても、憐れみはかけられるべきだ、というのです。この根拠が「受肉によって救われた人間の本性」となってくるわけです。一人ひとりの尊厳というのは、神の像や受肉に基礎付けられつつ、すべての人間一人ひとりに、認められるという思想になっているわけです。

たとえキケロに人間の尊厳が認められるとしても、奴隷制社会の中で貴人のひとりであるキケロが、奴隷に対して尊厳を考えていたはずがないというのは、「フィランソロピア」という概念の研究をとおして確認できます。フィランソロピアは「人間愛」、「人類愛」という言葉に当たりますが、古代ギリシアの紀元前5世紀に生まれたこの言葉はつづく4世紀にはかなり一般的になっていきます。このフィランソロピアは人間愛を意味するので、普遍的だと思われる傾向がありますが、実はこの言葉における愛される「人間」とは誰のことかを調べてみると、意外とその適用範囲は狭いことが分かります。たとえばアテナイ人にとってフィランソロピアは同じアテナイの人たち、同じギリシア人に対するものと限定されていて、決して奴隷やペルシア人をも含む、普遍的なものではありません。ヘレニズム時代になると国境を超えて、この言葉が使われるようになりますが、その時でも決して社会の周縁の人びとを人間と考えるものではなかった。国境を超えてとしても、いずれの社会においても社会の真ん中にいる地位も名誉もお金もある人たちが「人間」とされていたことが分かります。むしろこの言葉が社会の周縁の人たちに使われるようになるのは、「フィランソロピア」を「フィロプトキア（貧者愛）」という仕方で再定義し直した4世紀の教父においてなのです。これが拙著『救貧看護とフィランソロピア』（創文社、2016年）のテーゼのひとつになります。そのために社会の周縁に追いやられていた貧しく病気で人間扱いされない人たち、その人たちがこそが人間だということになり、関わっていかねばならないとなるわけです。その根拠が受肉論なのです。こう考えると、やはり「人間の尊厳」というのは5世紀のレオ一世に遡るのではないかと思います。

なお金子晴勇が議論していますが（『ヨーロッパの人間像：神の像と人間の尊厳の思想史的研究』30頁）、こうしたキリスト教的起源の人間の尊厳は「神の似像」、あるいは「受肉論」という枠組みのもと神との関係で人間の尊厳が基礎づけられていくものですが、もしも人間の尊厳についてそういう基礎づけではなくて、神から離れた仕方での人間の自立性、神とは違う形での人間の理性の自律性ということに基づくのであればこの概念はレオ一世に遡らない可能性もあります。ただし一人ひとりの人間の尊厳を考える際に、自律した理性を有して

いることから人間の尊厳が出てくるのか、という疑問はあります。なぜならばIQの低い人、遷延性植物状態の人、そして社会の周縁に追いやられていた人たちは理性を行使するのはむずかしいだろうし、自立して生きているわけでもない。しかし状態がどうであれ同じ人間として尊厳があるという、この点を大事に考えるのだったら、この概念がレオ一世に遡るといえるのは間違いではないだろうと考えます。

以上が私の論考の内容ということになるわけですが、コロナ禍における人間の尊厳を考える際に押さえておかないといけないのは、1) 神との関係において「人間の尊厳」がとらえられており、2) 人間一人ひとりの尊厳が語られていたということです。その意味で人間の尊厳とは一人ひとりに該当し、また神に由来することから「比較を絶した」ものとなります。コロナ禍での議論は、どうもこの点がなおざりになってしまったのではないかと思っています。

コロナ禍とトリアージ

それではコロナ禍の問題としての「トリアージ」に話を移したいと思います。トリアージはコロナ禍がはじまった2020年3月あたり、欧米で議論されはじめたことのように覚えています。今日でもいくつかネットを探ってみると残っている記事が出てきます。これらは医療崩壊の様子を示していて、たとえば患者さんが病院に殺到して受け入れることができない。廊下に患者さんが溢れかえっていて何もできない。医療資源としての人工呼吸器とかエクモはもちろんのこと、器材を動かすスタッフも限られていく中で、すべての患者に対応できない、何もできないまま大勢の人が亡くなっていく。3月27日のネットの記事では北イタリアで人工呼吸器を外して付け替えたということがあって、イタリアの医師たちは、この傷を永遠に背負っていかないといけない、と。そこでこの記事では医師たちの倫理問題を緩和する方法は委員会が決定を下して個々の医師の重荷を除くというわけです。またコロナ禍の病院の状態は戦争の時と同じだ。戦場のような状態だというような、イタリアで初めてコロナ禍の死者を出した外科医師の弁ですが、そういうものがあります。さらに5月14日、医療資源の分配で年齢制限を設ける、たとえば制限を80歳以下から75歳に下げる病院もあり、「この人びとの分配決定はどのようにするのか？」と尋ねると、すべての医師が不快な面持ちになって、この質問には沈黙が返ってくる。そういう状況があって、ガイドラインができますが、それは「まずは医療者と患者を引き離さないといけない」。あまりにも医療者の心的負担が強すぎて医療者がもたない。何もできないまま患者さんが亡くなっていくのを目の当たりにしながら医療者が何もできないところで選択的分配をしないといけないということか

ら「医療者と当事者を離すこと」「トリアージの担当者なり委員会が、その配分を決定していく」という意見も出たりしています。

同じようなことはアメリカのネット記事でも確認できます。「トリアージの担当者や委員会が配分をすべきだ」と。その目的は専ら医療者の負担減であり、このために委員会を設けないといけないといえます。

さらにイタリアのカトリック神学者で、しかも倫理神学の専門家ですが、同じような議論をしており、その内容は示唆的でした。この神学者にとって基本原則はイタリアで出されたガイドラインとなり、それは「治療成功の、より大きな可能性のある患者に集中治療を保障する」というものです。経緯を説明して「すべての患者は同じで差別なしで治療されるべきである倫理綱領」ももちだすのですが、この場合「差別なし」というのは「先着順」になるわけです。しかし先着順というのは、よくないという懸念が根強くあって、「治療効果の大きい患者さんを優先的に治療すべきだ」という。そこで「平等原則と合理的な資源配分の両方を組み合わせる方向」で考える必要があるという。その中で一つの考え方は「医療資源が有効に使用される患者に適用すべき」だが、有効でない場合は、その患者を除外して集中治療用の病床をあけることが問題になっているのではなく、つまりその人を差別しようとするのではなく、「有効でないので、その患者の死を受け入れることが必要ではないか」と論じます。そしてその「死を受け入れて集中治療をしないことが、その患者のためでもある。結果的に無益な治療をするのはよくないのではないか」という視点ですね。この著者はこれを「人格主義的な判断だ」というわけで、「人格的主義視点をもった配分的正義の原則が、コロナ禍の医療崩壊の場にあってはふさわしいのではないか」といいます。

さらにもう一つ確認したい事例は、日本において非常に早い段階で出されたものですが、生命・医療倫理研究会が出した「COVID 19 の感染爆発時における人工呼吸器の配分を判断するプロセスについての提言」で、ここでも人工呼吸器の配分が議論されています。

こうしたものを見ていくと「トリアージ」の議論の特徴は切迫した状況における「不足する医療資源の有効活用という功利主義的な発想」が特徴だと思われます。そもそも「トリアージ」というのが功利主義的、帰結主義的な発想で、19世紀はじめにフランスのラレーという軍医が考え出したといわれます。つまり「治療効果のある人から治療していきましょう」という、そのためにタグをつけて区別していくわけです。

「先着順」というのはたしかに公平ですが、「トリアージ」ということを考えていくと「単純な先着順はよくない」と考えられます。なぜなら、たとえばはじめに高齢者が来て次に若い人が来て、はじめに来た高齢者に人工呼吸器をつけてみて、しかし亡くなったとなると、

結局は高齢者も亡くなり、また若い人も人工呼吸器がないので亡くなった。二人とも亡くなるじゃないか。そうではなく、はじめから二番目にきた若い人に人工呼吸器をつけたら若い人が助かり、ひとりでも助かる方がいいじゃないかという考え方ですね。「先着順は公平だけど、これではよくないのではないか」というのがトリアージの一連の議論でいわれるところでは。

もう一つの特徴は、トリアージの実施における医療従事者の精神的負担の軽減がいわれていくわけで、そのための専門的な従事者、委員会の設置、担当者をつけるという議論です。人工呼吸器をつけない場合でも患者への緩和ケアは担保しなければならない言われます。

昨年秋に犬飼楓という人の『トリアージ』という小説が出版されました。この方は自身が救急の専門で救急センターに勤務していて歌人でもあり、歌集を出されている。コロナ禍の第4波で小説を書かれたんですね。おそらくご自身の経験を踏まえた形でのフィクションになっているだろうと思いますが、この本にコメントをつけながら読書ノートを作ってみました。面白いことに実は日本では海外に見られるような医療崩壊は起こっていない。日本全国を隈なく調べたわけではないので断言は控えますが、おそらく日本では医療崩壊は現実には起こっていないと思います。どの病院にいてもコロナ禍の患者さんで溢れ返っている光景はありません。犬飼楓さんの『トリアージ』という小説を読んでも、トリアージに近いギリギリの事象は書いてありますが、実際の医療崩壊は書いてないし、海外で見られるようなトリアージはしていないと思います。それはなぜか。日本の場合は救急搬送の段階で受け入れるかどうかを病院側が判断するわけで、その段階で選別しているからです。病院はダメだと思ったら受け入れないわけです。病院の中での医療崩壊というよりも、救急車がたらい回しされていることになっているのではないかと思います。別の視点からすると、これは日本人の精神性を考える上で面白いなと思います。コロナ禍で多くの方が自宅で亡くなっていました。「しんどいから助けてくれ」と病院に、なぜ駆け込まないのか。行儀がよいというか、大人しく自宅療養して亡くなっていくわけですね。不思議だなと思います。病院に「助けてくれ」という患者さんで溢れ返っている、そういうレベルでの医療崩壊は日本では起こっていない。日本の病院はその意味では静かです。特徴的だと思います。『トリアージ』という小説でも、そんなに医療崩壊は起こってない。医療崩壊が起こりそうだというところで踏みとどまっているように思います。この本の中では、すれすれのことは書いてあると思ったのですが、実際のトリアージはなされていない。日本の病院は現実、そうだろうと思います。

トリアージと「善い」という概念

コロナ禍におけるトリアージの問題、とくに人間の尊厳との関連でこれを考えるために、広瀬巖氏の『パンデミックの倫理学』という本を取り上げたいと思います。この本の全体構成は5章からなり、倫理的な原則、基本的な考え方は1章と2章にて詳論され、3章、4章、5章は具体的な対応が問題になっています。倫理的に基本的な考え方は「反証が提示されない限り、より多くの命を救うことは正しい行為である」ということになります。「救命数最大化の原則」というものです。これについてさまざまな議論が展開していきます。たとえば「帰結主義」というと「生存クジ」の批判が出てくるわけで、単純に数の積算で善悪を考えるのであれば、生存クジはどうするのかと言われます。一人の健康な人を犠牲にして、その人から臓器摘出して移植すれば心臓と肝臓と二つの腎臓で五人の患者が助かる、一人を犠牲にして五人が助かるならよりよいという議論です。しかし「これはおかしい」というのが大方の共通認識であって、「帰結主義に対する批判」として「生存くじ」はよくもち出されるわけです。では「帰結主義」でなければどうするか。コインの表裏、コロナ禍であれば「先着順」になるわけですが、これは公平ではあるかもしれないが、「救命数最大化の原則」に反するし、それがよいと誰も思わないだろう、と。そこで「契約主義」が出てくるわけです。すなわちある行為が不正であるのは各人の観点から誰も合理的に拒否することができないルールから見て、その行為が禁じられている場合だと。裏を返せば合理的に拒否することができるのであれば拒否してよいということです。「生存クジ」については、健康な一人の人が自分の命が大事だということで拒否すれば、その主張は認められるわけです。このように議論が展開していくわけですが、結局、結論としては「大勢の人が助かる方がよい」となります。

これについて私が思うのは「救命数最大化の原則」は理解できるのですが、それを判断するのは誰なのか、です。コロナ禍の場合だと担当者を決めるとか委員会で判断することになるといわれていますが、担当者なり委員会が判断することで果たして私たちは納得できるのか。担当医が判断するのであれば、納得できるかもしれない。しかし知らない人が何か客観的な基準に照らして「あなたには要らない」と決められてしまうことに納得できるかと考えると、やはり納得できないのではないかと思います。これはインティマシーを重んずる日本人特有の発想かもしれませんが、誰が判断するのか、判断主体は誰なのかということです。

しかし、それ以上に考えなければならないのは、救命数最大化の原則が「善い」とされる、その「善い」というのはどういう意味なのかです。少なくとも誰かは人工呼吸器をつけてもらえないわけです。つけてもらえないことで助からない。ただし、そもそも助からない人に付けないのであって、その場合はその自然の死を受容するのだという予定調和論的な議論を

先に確認しましたが、これは確かに一理あります。しかしそれだけで万事が解決できるものではない。なぜなら助からないという判断は容易でなく、境界例や不明瞭な事例は多々あるはずです。中には本当に助かるかもしれないが人工呼吸器を外すという場合もあります。だからこそ助けられないことに対して医療従事者が負担に思う、そこで医療従事者の心的負担を何とかしないといけないところから専門担当者や委員会という発想が出てくるのですが、では救えなかったという痛みを感じないことが「善いこと」なのだろうかというのが、私が今日お話ししたい最大のポイントです。

レオ一世の人間の尊厳は「人間一人ひとりの尊厳」という視点をもっています。いろんな現場でやむを得ないことがあると思います。しかし「やむを得ないこと」を「善い」と判断することができるかというところ、そこには無理があるのではないかと思います。現場では「救えなかった」という罪の意識はあるわけで、その罪の意識は人間として当たり前のこと、正常なことではないのか。反対にこれをなくす方向で委員会を設置するなり、方法を考えるわけですが、なぜそういう方向で解決を図ろうとするのかが理解できません。

一人ひとりの尊厳を考えるなら、それでももし一人の人間が犠牲になるなら、そのことへの痛みを覚えることが犠牲となった人の尊厳にふさわしいだろうし、また医療者としても一人の人としてふさわしいと思います。そしてそういう痛みを癒す、痛みから救うのが本来の宗教の働きだったはずです。その意味ではイタリアのようなカトリックの国で、なぜ教会が、そこに関与してこないのか。どうして宗教者がそこで働かなかったのかが不思議です。先ほど紹介した神学者ですら罪と赦しという視点からは議論を構築していませんでした、これが私にとっては疑問なのです。

たとえば私たちの歴史について鎌倉時代から戦国時代の武士たち、大名たち、領主たちを考えてみると、彼らの行動、ものの考え方は基本的に功利主義だと思います。多くの場合、結果オーライ、生き残れるか、生き残れないか、生き残るためには他人を犠牲にしたことも多々あったと思います。そういう時に武将たちが「それは善であった」というふうに割り切って考えることができたのかというところ、そこはやはり痛みを感じたのではないかと思います。「やむを得ないこと」を単純に「善い」と判断できないのではないかと。やむを得なく見捨てる、犠牲にしてしまった、しかしそれらの罪の意識から宗教にすがると、他者を供養する、寺院を建立するといった事例は確認できるわけで、決してそれが善であるという考えに至らなかったと思います。

私が今回お話ししたかったことは、「トリアージ」というのは現実問題としてやむを得ないとしても、尊厳ある人を犠牲とするわけですから人として痛みを覚えるのは当然であること、

土井：コロナ禍と人間の尊厳

この「やむを得ない」ことを倫理的に善とするのはおかしいのではないかということです。やむを得ないことは、やむを得ないのであって「善」とは違う。そして痛み、苦しみから人を救うのが宗教だったはず。今日において最大の謎は、どうして宗教にそのような働きが期待されないのか、また私たち宗教者も十分に働いていないのか、そのあたりが現代において宗教というものを考える一番のポイントになっていると考えています。

道徳教育と宗教教育に関する質問紙調査と 神経心理学による4つの分類法による検討

宇田川 千帆

本研究の目的は、中学校期における道徳性の発達の傾向を測定する質問紙調査の結果から、公立学校における道徳教育と、道徳科の代替として宗教教育を行うことのできる私立学校を比較することにある。中学校学習指導要領では、道徳教育の内容について、「主として生命や自然、崇高なものとの関わりに関すること」を1領域として定めているが、神経心理学は、青年期の脳の発達において、この領域にある崇高なもの、高次の社会的感情をもたらす教育の重要性を示している。このことから、「主として生命や自然、崇高なものとの関わりに関すること」についての質問紙調査の結果を、計量テキスト分析、および、神経心理学の分類を用いて検討した。

キーワード

道徳教育、宗教教育、中学校期、神経心理学、計量テキスト分析

(SUMMARY)

The purpose of this study is to compare moral education in public schools with religious education in private schools. Only private schools can provide religious education as an alternative to moral science from the results of a questionnaire survey that measures the developmental tendencies of morality in junior high schools. The public junior high school curriculum establishes that the content of moral education is "mainly related to the relationship with life, nature, and the sublime." Although it is defined as an area of study, neuropsychology has shown the importance of education that brings about the sublime and higher social emotions in the development of the brain during adolescence. Therefore, the results of the questionnaire the point of "mainly related to the relationship with life, nature, and the sublime" were examined using quantitative text analysis and classification of neuropsychology.

Keywords

Moral Education, Religious Education, Junior High School, Neuropsychology, Quantitative Text Analysis

1. 問題と目的

1-1 公立学校における道徳教育と私立学校における宗教教育

日本における宗教教育は、宗教の知識教育、宗教情操教育、宗派教育と分けられ、狭義の宗教教育である宗派教育は、公立学校では行うことができない。一方で、私立学校では宗教教育の自由が基本的に認められている [井上 2005 : 191]。

私立学校においては、1947（昭和 22）年の学校教育法施行規則（抄）第 4 第 2 節第 50 条で、宗教教育をもって特別の教科である道徳に代えることができる [文部科学省 2017 : 9, 12]、との規定が準用され、宗教教育をもって道徳教育の代わりとしている学校が存在する。

しかし、これまで公立学校における道徳教育と、私立学校における宗教教育が、実際にどのような教育的影響をもたらしているかということについての実証的な研究はほとんどされてこなかった¹。そのため、本研究では、2015（平成 27）年 3 月、文部科学省が設置した「特別の教科 道徳」の検定教科書を用いる公立中学校の道徳教育と、特別の教科である道徳に代えて宗教教育を行う私立中学校を比較するために質問紙調査を行った。

1-2 道徳教育と神経心理学

青年期は、超越的な思考および、感情という新たな能力が身につく時期であり、さらに、この能力によって、社会的状況を理解し、社会的状況にもたらす価値観、およびに、より広い意味の行動や認識へと青年を動かす発達が可能な時期である [Immordino-Yang, Riveros 2021 : 13]。

このような青年期の脳の発達はまた、この時期の生徒の問題となる、メンタルヘルス、およびに、教育効果低下の防止、となり、また若者のその後の人生の、アイデンティティの一貫性、人生に目的を持つこと、およびに、人生の満足度に関わる。このことが意味することは、脳の神経接続を作り直す機会を提供することであり、その接続とは、低次の基本的感情から、高次の社会的感情への成熟である [Immordino-Yang, Riveros 2021 : 13]。

教育分野における社会的感情が神経心理学において注目されるようになった背景には、アントニオ・ダマシオ『進化の意外な順序—感情、意識、創造性と文化の起源』（2018 年）によって、人間の意識における「感情(feeling)」の重要性の再考を促す議論がなされたことによる。

ダマシオ [2018] は、脳神経系から体性神経系（感覚神経、運動神経などの筋骨格や内臓に関わる神経系）への方向性からだけでは見えてこなかった、身体から脳、すなわち、体性神経系から脳神経系への方向性という、双方向性の循環を示すために、進化の意外な順序を

明らかにした。

ダマシオと共同研究した Immordino-Yang et al., [2009] [2021] は、教育分野における、感情の重要性を神経心理学の視点から研究しており、特に、青年期における、高次の社会的感情、主に、畏敬の念、至福、賞賛、他人の痛みや苦しみへの共感といった、超越的な思考や感情の経験と、その周辺に関する学習が、青年期に特有で、かつ可能な脳の発達を促し、その後の人生にも影響を与えているとしている。

日本において、このような教育がなされている分野として考えられるのは、特別の教科 道徳の内容である4領域の中の1つである、「主として生命や自然、崇高なものとの関わりに関すること」ではないかと考えた²。

1-3 質問紙調査の目的

本研究では、道徳科における「主として生命や自然、崇高なものとの関わりに関すること」という、高次の社会的感情の学習に最も関わるとされる領域が、実際の教育現場において、どのように教えられ、生徒にどのような影響を与えているのかを調査したいと考えた。

そのため、宗派教育が可能であり、宗教にかかわる内容を用いて、道徳科の代替として宗教教育をすることのできる私立中学校の生徒と、公立中学校の道徳科の授業を受ける生徒に質問紙調査を実施した。

質問項目を検討するにあたり、玉田ら[2004]の道徳的規範尺度は、道徳教育の内容である4領域の中の、「主として自分自身に関すること」、「主として人との関わりに関すること」、「主として集団や社会との関わりに関すること」に関する3領域についてのものであった。そのため、「主として自然や生命、崇高なものとの関わりに関すること」についても測定できる尺度を開発した大門 [2018] の質問項目を参照した³。

2. 調査方法

2-1 調査対象者と調査時期

首都圏内におけるキリスト教系（カトリック）私立中学校 194 名（女子 194 名、1 年生 62 名、2 年生 57 名、3 年生 75 名）、公立中学校 372 名（男子 191 名、女子 181 名、1 年生 131 名、2 年生 117 名、3 年生 124 名）を対象とした。調査時期は、2021（令和 3）年度 3 月から 4 月にかけて実施した。そして、質問項目について、「とてもそう思う」、「だいたいそう思う」、「どちらかと言えばそう思う」、「どちらかと言えばそう思わない」、「あまりそう思わない」、「まったく思わない」、「わからない」の 7 件法で回答を求めた⁴。欠席している生徒を除き、

すべての生徒から質問紙を回収した。

さらに、2021（令和3）年度9月から10月にかけて、同じ2校で再調査を実施した。自由記述(1)「自然や生命、崇高なものと聞いて何をイメージしましたか」、(2)「道徳や宗教の授業の中で印象に残っていることは何ですか」という2項目について、キリスト教系（カトリック）私立中学校182名（1年生62名、2年生56名、3年生65名）、公立中学校359名（1年生124名、2年生114名、3年生121名）に質問紙調査を実施し、出席している生徒すべてから質問紙を回収した。

2-2 分析方法

大門・宇田川〔2022〕では、回収された54項目の質問紙⁵から、探索的因子分析を行い、「自然や生命、崇高なものとの関わりに関する肯定的な意識」、「自分自身に関する肯定的な意識」、「人との関わりに関する否定的な意識」、「自然や生命、崇高なものとの関わりに関する否定的な意識」、「集団や社会との関わりに関する肯定的な意識」、という5つの因子を抽出し、道徳教育を受ける公立中学校の生徒の方が「自然や生命、崇高なものとの関わりに関する否定的な意識」の得点では、有意に高い値であるという結果を出した。

本研究では、得点に差異が出た原因をさらに詳しく探るために、「主として自然や生命、崇高なものとの関わりに関すること」についての質問項目である、2、3、6、13、18、22、39、47、48の9項目にたいして、学校別、男女別、学年別、のクロス集計を求めた。

2-3 KH コーダーによる分析と神経心理学的分類

再調査の自由記述についての分析では、KH Coder という解析ソフトを用いた。テキストデータを統計的に分析するため、コンピュータによる自然言語処理や統計解析の技術を活用して分析を行う方法が計量テキスト分析であり〔樋口ら 2022 : 14〕、今回は、KH Coder というフリーソフトウェアを用いた。

自由記述(1)では、KH Coder によって抽出された語の一覧を確認し、より詳しく見たいコンセプトを主体的に取り出すためにコーディングテキストを用い、「自然や生命、崇高なもの」にたいする生徒のイメージを分類する。

自由記述(2)では、生徒の回答が、授業の単元名⁶ではなく、生徒が覚えている、もしくは印象に残っている語句であったため、抽出された語の一覧を確認し、コーディングテキストによって、授業の単元別に分類し直した。コーディングテキストのルールによって分類された授業内容を、学年別・男女別でクロス集計を求めた。

さらに、その集計結果により分類された授業内容を、Immordino-Yang et al., [2009]の神経心理学的な4つの分類、A 身体的な賞賛 (admiration)、B 心理的・社会的な賞賛、A' 身体的な同情(compassion)、B' 心理的・社会的な同情、に分けた。

この分類を使用する目的は、社会的感情の種類と、その感情が起こる際の脳の活性部位、さらに、それらの感情を獲得する時期やプロセスが明らかたためである。そのため、この分類法を用いることにより、生徒が、どの時期に、どのような感情を経験する必要があるか、また、学習頻度や、感情とともに学習する知識について知るための区分になると考えたためである。

Immordino-Yang et al., [2009] による4つの分類として、賞賛、および同情、さらにそれらを、身体的、および心理的・社会的とする。分類の詳細については以下の通りである。

【賞賛】：痛みに関連しない。スキルや、美德ある行為にたいする賞賛。他人の苦しみを軽減することを目的とした、高潔な行為をみることにより誘発される感情。

【同情】：痛みに関連する。身体的な痛みに関連する神経メカニズムは、心理的・社会的な痛みへの理解の土台となる。さまざまな痛みにたいする同情。他の人の喪失感、社会的な痛み、もしくは、肉体的な損傷をみることにより誘発される感情。

【身体的】：外受容感覚⁷の領域の活性化。骨格筋的、身体的表現につながる。例)「身震いするような恐怖」。ピーク到達時間は早く、早く消失。子ども時代の早い時期に確立し、最小限の認知プロセスを動員。

【心理的・社会的】：内受容感覚の領域の活性化。自己の構築・意識に関わる。例)「心の底から湧き上がるような温かさ」。ピーク到達時間はゆっくりだが、持続時間も長い。文化的要素やより実践的なプロセスの動員の必要性。より複雑な処理で獲得するまでにより時間を要する。

このことから、社会的感情は、まず、痛みとの関連の有無によって分けられる。そして、身体的なものにたいする感情は、心理的・社会的なものにたいする感情の土台となるため、子ども時代の早い時期に、身体的なものにたいする感情を経験する必要性を示唆している [Immordino-Yang, Riveros 2021]。

3. 結果

3-1 「自然や生命、崇高なものとの関わり」について

54項目から、「自然や生命、崇高なものとの関わり」についての9項目について、7件法で示された回答を集計した（表1）。

公立中学校、宗教系私立中学校ともに、質問3以外は、肯定的な回答が見られたが、「わからない」という回答が、最も多く見られた。

さらに、「わからない」という回答を見てみると、男女に大きな差はないが、学校別の差が見られた。9項目すべてについて、公立中学校の生徒の方が、「わからない」と回答する割合が多かった。

3-2 自由記述(1)について

表2. コーディングテキストによる分類

自由記述1 私立学校			自由記述1 公立学校		
*自然・動物・森林・海・生き物など・環境	66	52.38%	*自然・動物・森林・海・生き物など・環境	190	57.23%
*神・宗教・神社・マリア様・ローマ教皇・仏様	21	16.67%	*神・宗教・神社・アマテラス・仏様・寺・ゼウス	33	9.94%
*身近なもの・人・こと	21	16.67%	*身近なもの・人・こと	50	15.06%
#コード無し	27	21.43%	*イメージ(尊敬, 神秘的, 神様の, 崇高, 文化など)	15	4.52%
(文書数)	126		#コード無し	87	26.20%
			(文書数)	332	

自由記述(1)についての回答をすべて入力し、KH Coderによって回答の中で使用されている語を抽出した。それらの抽出された語を多い順から一覧にすると、大きく3つの分類に整理された（表2）。多い順に、「自然・動物・森林・海・生き物など・環境」という「自然や生命」からイメージされる語、「神・宗教・神社など」の宗教的な語、さらに、公立中学校の生徒においては、「尊敬」、「神秘的」、「神様の」など、「崇高」を生徒自身の言葉として表現された語が抽出された。宗教系私立中学校において、「神・宗教・神社など」の宗教的な語の回答がやや多かった。

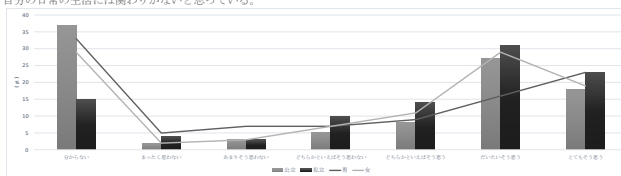
また、無回答の割合をみると、宗教系私立中学校においては、1年38%、2年31%、3年36%と、ほぼ変化がないが、公立中学校においては、1年55%、2年5%、3年6%と、2学年と3学年の生徒は、「自然や生命、崇高なもの」という言葉にたいして、何かしらのイメージをもっているという結果となった。

宇田川：道徳教育と宗教教育に関する質問紙調査と神経心理学による4つの分類法による検討

表1. 「自然や生命、崇高なもの」に関する質問項目について

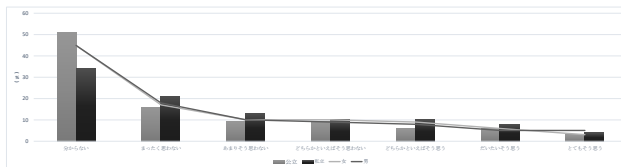
2. 自然や生命、崇高なものは非人格的（無機質な存在、人間ではない存在）であり、自分の日常生活には関わりがないと思っている。

質問2	分からない	まったく思わない	あまりそう思わない	どちらかといえばそう思わない	どちらかといえばそう思う	思いっきり思う	とても思う
男	33	5	7	7	9	16	23
女	29	2	3	7	11	29	19
公立	37	2	3	5	8	27	18
私立	15	4	3	10	14	31	23



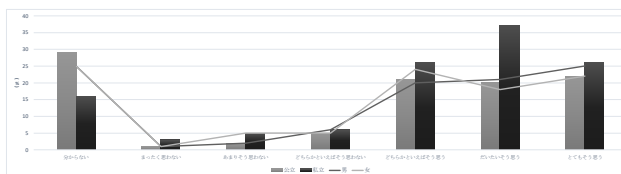
3. 自然や生命、崇高なものとのつながりは、個人的なものでは十分でないと思う。

質問3	分からない	まったく思わない	あまりそう思わない	どちらかといえばそう思わない	どちらかといえばそう思う	思いっきり思う	とても思う
男	45	18	10	9	8	5	5
女	45	17	10	10	9	6	3
公立	51	16	9	9	6	6	3
私立	34	21	13	10	10	8	4



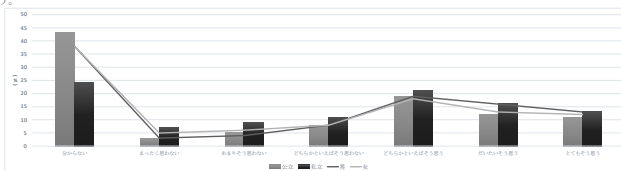
6. 自然や生命、崇高なものとの関係は、自分の幸福に大きな影響を与えようと思う。

質問6	分からない	まったく思わない	あまりそう思わない	どちらかといえばそう思わない	どちらかといえばそう思う	思いっきり思う	とても思う
男	25	1	2	6	20	21	25
女	25	1	5	5	24	18	22
公立	29	1	2	5	21	20	22
私立	16	3	5	6	26	37	26



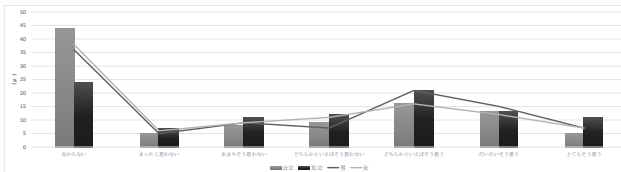
13. 自然や生命、崇高なものとの関係は、自分が孤独を感じないために有益であると思う。

質問13	分からない	まったく思わない	あまりそう思わない	どちらかといえばそう思わない	どちらかといえばそう思う	思いっきり思う	とても思う
男	38	3	4	8	19	16	13
女	38	5	6	8	18	13	12
公立	43	3	5	8	19	12	11
私立	24	7	9	11	21	16	13



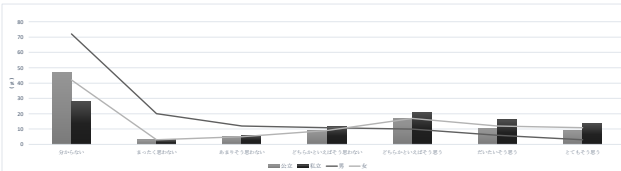
18. 自然や生命、崇高なものは、自分の困難を気にかけてくれていると思っている。

質問18	分からない	まったく思わない	あまりそう思わない	どちらかといえばそう思わない	どちらかといえばそう思う	思いっきり思う	とても思う
男	36	5	9	7	21	15	7
女	38	6	9	11	16	12	7
公立	44	5	8	9	16	13	5
私立	24	7	11	12	21	13	11



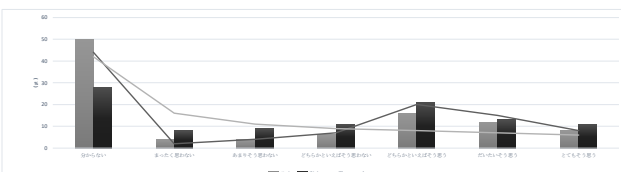
22. 自然や生命、崇高なものは個人的に有意義（意味のある）関係である。

質問22	分からない	まったく思わない	あまりそう思わない	どちらかといえばそう思わない	どちらかといえばそう思う	思いっきり思う	とても思う
男	72	20	12	11	10	6	3
女	42	3	5	9	17	12	11
公立	47	3	5	9	17	10	9
私立	28	3	6	12	21	16	14



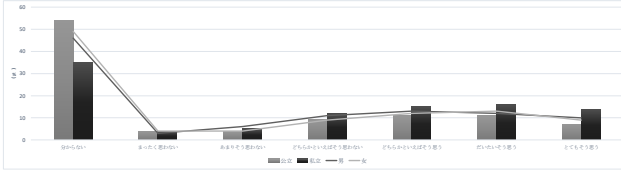
39. 自然や生命、崇高なものは、私を大切に思い、気にかけてくれていると思っている。

質問39	分からない	まったく思わない	あまりそう思わない	どちらかといえばそう思わない	どちらかといえばそう思う	思いっきり思う	とても思う
男	44	2	4	7	20	15	8
女	42	16	11	9	8	7	6
公立	50	4	4	6	16	12	8
私立	28	8	9	11	21	13	11



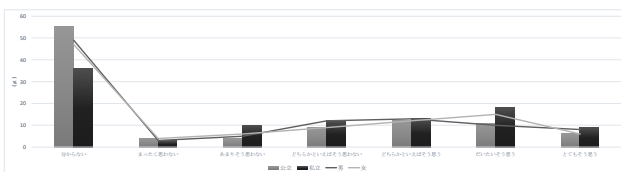
47. 自然や生命、崇高なものは個人的に満足出来る関係はない。

質問47	分からない	まったく思わない	あまりそう思わない	どちらかといえばそう思わない	どちらかといえばそう思う	思いっきり思う	とても思う
男	46	3	6	11	13	12	10
女	49	4	4	9	12	13	9
公立	54	4	4	9	11	11	7
私立	35	4	5	12	15	16	14



48. 自然や生命、崇高なものからは個人的な力ぞえやサポートを得ることはできない。

質問48	分からない	まったく思わない	あまりそう思わない	どちらかといえばそう思わない	どちらかといえばそう思う	思いっきり思う	とても思う
男	49	3	5	12	13	10	8
女	47	4	6	9	12	15	6
公立	55	4	4	9	12	11	6
私立	36	3	10	12	13	18	9



また、無回答の割合をみると、宗教系私立中学校においては、1年38%、2年31%、3年36%と、ほぼ変化がないが、公立中学校においては、1年55%、2年5%、3年6%と、2学年と3学年の生徒は、「自然や生命、崇高なもの」という言葉にたいして、何かしらのイメージをもっているという結果となった。

3-3 自由記述(2)について

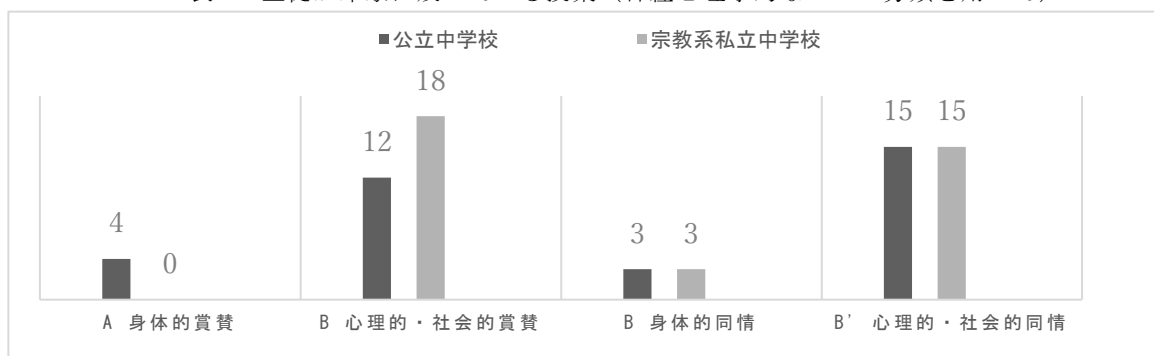
自由記述(1)と同じ手順で、KHコーダーに取り込み、多い順に抽出語リストを作成した。そして、コーディングテキストを用いて単元別、種類別、に分類し、さらに、神経心理学的な4つの分類（A 身体的な賞賛、B 心理的・社会的な賞賛、A' 身体的な同情、B' 心理的・社会的な同情）にそれぞれ分けて表記した（表3）。

表3. 自由記述(2)の回答結果と神経心理学的な4つの分類

私立中学校																					
分類	B, A', B'	B	B, B'	B, B'	B, B'	B, B'	B, B'	B	B	B, B'	A', B'	B	B, B'	B	B	A', B, B'	B, B'	B, B'	B, B'		
	イエス・キリストについて	祈り(口神様)	人(相手)の気持ち	人との関わり	聖書	愛に関すること	意味(生きる意味・折りの意味)	アフリカで働く子どもたちの話	ソロモン	マリア様	感謝	クリスマスについて	ヤコブ	麦	小櫃をたたく金魚が出てきて願いをかなえてくれる	生きる意味について	最後の晩餐	マザーテレサ	校長先生のお話	出エジプト記のお話	
1	7 (18.9%)	16 (43.2%)	3 (8.1%)	2 (5.4%)	0 (0.0%)	3 (8.1%)	1 (2.7%)	1 (2.7%)	0 (0.0%)	2 (5.4%)	1 (2.7%)	0 (0.0%)	0 (0.0%)	1 (2.7%)	0 (0.0%)	0 (0.0%)	0 (0.0%)	0 (0.0%)	0 (0.0%)	0 (0.0%)	
2	10 (25.6%)	0 (0.0%)	7 (17.9%)	5 (12.8%)	2 (5.1%)	1 (2.5%)	1 (2.5%)	1 (2.5%)	1 (2.5%)	0 (0.0%)	1 (2.5%)	1 (2.5%)	2 (5.1%)	0 (0.0%)	1 (2.5%)	1 (2.5%)	1 (2.5%)	0 (0.0%)	0 (0.0%)	1 (2.5%)	
3	10 (23.8%)	0 (0.0%)	1 (2.3%)	1 (2.3%)	3 (7.1%)	1 (2.3%)	0 (0.0%)	0 (0.0%)	1 (2.3%)	0 (0.0%)	0 (0.0%)	1 (2.3%)	0 (0.0%)	0 (0.0%)	0 (0.0%)	0 (0.0%)	0 (0.0%)	1 (2.4%)	1 (2.4%)	0 (0.0%)	
合計	27 (22.8%)	16 (13.5%)	11 (9.3%)	8 (6.7%)	5 (4.2%)	5 (4.2%)	2 (1.6%)	2 (1.6%)	2 (1.7%)	2 (1.7%)	2 (1.7%)	2 (1.7%)	2 (1.7%)	1 (0.85%)	1 (0.8%)	1 (0.8%)	1 (0.8%)	1 (0.8%)	1 (0.8%)	1 (0.8%)	
公立中学校																					
分類	B, B'	B'	B, B'	A', B'	A, B	B'	A, B	A, B	B'	A', B'	B'	B'	B	B, B'	B, B'	A, B	B'	B	B	B'	
	人(相手、友達)とのかわり	宗教に関すること	自分自身について	いじめやいじめられない心	へこたれ心	戦争について	短所を武器とせよ	どうせ無理をなくしたい	思いやりをかたちに	貴戸(友人)を大切に	環境問題、SDGs	たすきとボンボン	オバマ大統領のスピーチ	命のビザ	お礼の大切さ	イチロー選手	歩きスマホはどうか	掃除の優しさ	裏庭の出来事	差別	
1	18 (17.8%)	3 (2.9%)	8 (7.9%)	10 (9.9%)	1 (1.0%)	0 (0.0%)	0 (0.0%)	4 (3.9%)	1 (1.0%)	1 (1.0%)	0 (0.0%)	0 (0.0%)	0 (0.0%)	0 (0.0%)	0 (0.0%)	0 (0.0%)	2 (1.9%)	0 (0.0%)	0 (0.0%)	1 (1.0%)	2 (1.9%)
2	12 (10.7%)	9 (8.0%)	2 (1.8%)	2 (1.8%)	14 (12.5%)	0 (0.0%)	9 (8.0%)	0 (0.0%)	0 (0.0%)	3 (2.6%)	4 (3.5%)	2 (1.7%)	0 (0.0%)	0 (0.0%)	2 (1.8%)	0 (0.0%)	0 (0.0%)	2 (1.8%)	0 (0.0%)	0 (0.0%)	0 (0.0%)
3	19 (16.6%)	7 (6.1%)	6 (5.2%)	4 (3.5%)	1 (0.9%)	11 (9.6%)	0 (0.0%)	1 (0.8%)	4 (3.5%)	1 (0.9%)	0 (0.0%)	2 (1.7%)	3 (2.6%)	2 (1.7%)	0 (0.0%)	0 (0.0%)	2 (1.7%)	0 (0.0%)	1 (0.9%)	0 (0.0%)	0 (0.0%)
合計	49 (15.0%)	19 (5.8%)	16 (4.9%)	16 (4.9%)	16 (4.9%)	11 (3.3%)	9 (2.7%)	5 (1.5%)	5 (1.5%)	5 (1.5%)	4 (1.2%)	4 (1.2%)	3 (0.9%)	2 (0.6%)	2 (0.6%)	2 (0.6%)	2 (0.6%)	2 (0.6%)	2 (0.6%)	2 (0.6%)	2 (0.6%)

A: スキルへの賞賛 B: 心理的・社会的な美德への賞賛 A': 身体的痛みへの同情 B': 心理的・社会的な痛みへの同情

表4. 生徒が印象に残っている授業（神経心理学的な4つの分類を用いて）



さらに、単元別などに分類した、生徒が印象に残っている授業内容を、Immordino-Yang et al., [2009]の神経心理学的な4つの分類に分け、4分類別の合計を学校別に出しグラフで表した(表4)。

A 身体的賞賛については、私立中学校では0であったが、B 心理的・社会的については、私立中学校の方が多くなった。B 身体的同情と、B' 心理的・社会的同情については同数であった。

4. 考察

質問紙調査の結果から、公立中学校の方が「自然や生命、崇高なものに関する否定的な意識」得点が高く、「自然や生命、崇高なもの」についての質問項目にたいして、「わからない」と回答する生徒が多かった。そのため、「自然や生命、崇高なもの」という用語は、宗教教育を受ける私立中学校の生徒の方が、イメージが湧きやすいのではないかと考えた。

しかし、再調査においては、「自然や生命、崇高なもの」と聞いて何をイメージしましたか」という質問にたいして、私立中学校の生徒は、「神」、「マリア様」などの宗教的な語を回答する生徒が公立中学校の生徒に比べ多いが、公立中学校の生徒は、「崇高」という語を、「尊敬」、「神秘的」、「神様の」などと、自分自身の言葉で表現をした回答がみられ、また、公立中学校の2、3学年の生徒は、無回答の生徒の割合が少なく、1年生の学習により、「自然や生命、崇高なもの」にたいするイメージを持つことができるようになったと考えることができるかもしれない。

このことから、公立中学校の生徒は、「自然や生命、崇高なもの」についてのイメージはあるが、質問内容にそれらのイメージをあてはめると、「わからない」という回答になる可能性があるのではないかと推測される。

また、「道徳や宗教の授業の中で印象に残っていることは何ですか」という質問については、公立中学校、私立中学校ともに、バランスの良い授業内容が行われていた。バランスが良いとは、身体に関する社会的感情は、基本的な感情に関わり、心理的・社会的な感情の土台になるが、心理的・社会的な感情の方が、より複雑な処理や、幅広い知識が必要になるため、授業の時間数としては、身体的なものより、心理的・社会的なものを多く行う必要があるが、両校ともそのような結果となった。

5. 今後の展望と課題

「自然や生命、崇高なもの」という超越的で、抽象的な授業内容において、畏敬の念、至

福、賞賛、他人の痛みや苦しみへの共感、といった高次の社会的感情を、生徒に感じさせ、なおかつ、他人の心理的・社会的な状況を理解するための知識を身につけるような授業を行うことは容易ではないと思われる。

一方で、高次の社会的感情の経験という入力を通して、青年期に可能となる脳の発達が促されるならば、この分野の研究はこれからも重要だと考える。

本研究は、公立学校1校、私立中学校（カトリック系私立学校）1校のみの調査であったため、一般的な傾向を示すものとは言えず、より多くの中学校での調査や、青年期にあたる、高校生や大学生への調査をする必要があると思われる。

しかし、中学校期の生徒への質問紙調査から、宗教教育と道德教育の比較をし、神経心理学的な分類を行ったことは、今後の宗教教育、道德教育の授業内容を検討するうえで有意義な視点を提供することができたと考える。今後も調査を継続し、さらに分析を深めていきたいと思う。

謝辞

質問紙調査にご協力いただきました学校関係者のみなさまに感謝申し上げます。

註

本調査は、國學院大學ヒト研究等及びヒト由来試料研究等に関する倫理委員会の承認を得ている。

(1) 大学生の宗教意識についての実証的な研究として、1995年から2015年まで12回にわたり実施された、井上[2017]、[2018]がある。全国数千人規模の大学生への調査であり、宗教教育の国際比較も行われている。また、大学生の倫理・道德に関わる意識調査として横田[2017]や、小学生の宗教心・宗教意識の調査として、キリスト教主義の私立学校と公立小学校5・6年生を対象にした太田[2006]がある。

(2) 中学校学習指導要領第3章第2内容において、道德教育の内容を、4領域22項目に設定している[文部科学省2017:154-156]。4領域とは、「主として自分自身に関すること」、「主として人との関わりに関すること」、「主として集団や社会との関わりに関すること」、「主として生命や自然、崇高なものとの関わりに関すること」である。また、「主として生命や自然、崇高なものとの関わりに関すること」の下位項目として、4項目（「生命の尊さ」、「自然愛護」、「感動、畏敬の念」、「よりよく生きる喜び」）を定めている。

(3) 大門[2018]の質問項目では、「主として自然や神、崇高なもの」という表現が使用されていたが、公立学校への調査協力の要請の際に、「神」という表現を使用することができないという回答があったため、学習指導要領道德科の内容領域の1つである、「主として自然や生命、崇高なもの」という表現に変更した。

(4) 大門 [2018] では、「わからない」を除く6件法での回答であった。7件法にすることにより、無回答の数を減らすことにつながったが、しかし、「わからない」という回答は、「どちらでもない」、「質問の意味がわからない」などの解釈ができるものとなり、今後の課題となった。

(5) 項目の内容は以下のものである。1 自分の未来について前向きな印象を持っている。2 主として自然や生命、崇高なものは、非人格的な存在（無機質な存在、人間的ではない存在）であり、自分の日常生活には関わりがないと思っている。3 主として自然や生命、崇高なものとのつながりは、個人的なものでは十分ではないと思う。4 相手の立場を考えずに、悪口を言うてしまうことがある。5 生きるということは、有意義な（意味のある）経験であると思う。6 主として自然や生命、崇高なものとの関係は、自分の幸福感に大きな影響を与えらると思う。7 クラスみんなで話し合って決めたルールは絶対に守る。8 欲しいものがある時には、すぐを買ってしまう。9 電車の中で、知らない人が話していた内容が面白かったら友達に話す。10 友達から聞いた噂話を、そのまま別の友達に話すことがある。11 先生の話の内容に疑問がある時には、本などで確認するようにしている。12 商品を買ったら、取扱説明書を読んでから使うようにしている。13 主として自然や生命、崇高なものとの関係は、自分が孤独を感じないために有益であると思う。14 友達が法律に違反するようなことをしようとしていたら注意する。15 みんなが一人の人をいじめていたら注意する。16 生きるということには、真の目的があると思っている。17 生きることに充足感と満足感を感じている。18 主として自然や生命、崇高なものは、自分の困難を気にかけてくれていると思っている。19 秘密でなくても、他人の家の話など個人的なことはあまり言わないようにしている。20 自分が怒っている時には相手の気持ちなど考えずに、傷つけることを言うてしまうことがある。21 人生における葛藤と不幸を感じている。22 主として自然や生命、崇高なものとの個人的に有意義な（意味のある）関係である。23 テレビを見ていて疑問がある時には、新聞や本などで確認するようにしている。24 年上の人とも友達と話すのと同じ言葉づかいで話している。25 生きることを楽しむことはあまりない。26 絶対にバレないと思ったら、悪いことをしてしまう。27 テレビでやっている内容はそのまま信じる。28 学校に持って行ってはいけないものは、持って行かない。29 人に物をあげるときには、相手が本当に欲しいかどうかをよく考えてからあげる。30 友達に誘われても悪いことは絶対にしない。31 人に何かを頼むときには、丁寧に説明している。32 みんなで一緒にやろうと誘われても、やってはいけないことはやらない。33 友達と一緒に行動するときには、悪いと思うことでもついやってしまう。34 法律に違反するようなことは絶対にしない。35 どうしてもやらなければならないことがある時には、誘われても遊びに行くのを我慢する。36 欲しいものがあるときには、計画的に貯金をしてから買うようにしている。37 人が傷つくことをつい言うてしまうことがある。38 先生から注意されたことは、きちんと守る。39 主として自然や生命、崇高なものとの強いつながりを持っている時、最も充足していると思う。40 主として自然や生命、崇高なものは、私を大切に思い、気にかけてくれていると思っている。41

友達から聞いた噂話を、そのまま信じ込まない。 42 友達と遊びに出かけたくても、試験前は遊びに行くのを我慢する。 43 質問に答えてもらった時には、お礼を言っている。 44 欲しい物があってもすぐに必要でなければ買うのを我慢する。 45 自分の人生の進む方向に幸福を感じている。 46 欲しいものが、落ちていたら自分のものにする。 47 主として自然や生命、崇高なものと個人的に満足出来る関係はない。 48 主として自然や生命、崇高なものからは個人的な力ぞえやサポートを得ることはできない。 49 買い物のおときには、間違いがないかどうかレシートの内容を確認するようにしている。 50 自分自身が誰であるか、どこから来て、どこへ行くのかには関心がない。 51 人に何かを説明するときには、相手に分かりやすいかどうかを考えながら説明する。 52 人に迷惑をかけてもきちんと謝れない。 53 生きることには、あまり意味がないと思う。 54 将来について不安を感じている。

(6) 調査対象校で用いられている教材について。

公立学校：中学道徳 1(<https://www.kyoikushuppan.co.jp/mljh/dotoku/1.html>,2022.9.13)、

中学道徳 2(<https://www.kyoiku-shuppan.co.jp/ml-jh/dotoku/2.html>,2022.9.13)、

中学道徳 3(<https://www.kyoiku-shuppan.co.jp/ml-jh/dotoku/3.html>,2022.9.13)。私立学校については以下を参照した(対象校の担当教員からの資料をもとに、筆者作成)。

宗教Ⅰ	宗教Ⅱ	宗教Ⅲ
学習の目標：キリスト教の基本的な知識を得て、自分と自分の生活をみつめる。「イエス・キリスト」を知り、「神と共に生きる」という生き方に目ざめ、愛の行いを実践する。	学習の目標：カトリックの教えを聞き、旧約聖書を学び、自分と自分をとりまく世界との関連で理解する。新約聖書を声に出して読み、黙想を深める。	学習目標：中2に引き続きカトリックの教えを聞き、聖書全体を読み、神のみことばをより身近に生きたものとしてとらえる。新約聖書を声を出して読み、黙想を深める。中1から続けてきた「愛の行い」を更に発展させ、他者との交わりを味わう。聖書に関する知識を得て、学びを広げる。
学習内容	学習内容	学習内容
聖書、神 神と人間 心を耕す、土を耕す 主の祈り、愛 誘惑、回心 新しい人として、死といのち クリスマス たいせつなきみ タラント 最後の晩餐、ゲッセマネの祈り 受難・十字架、イエスを葬る 福音書を読む、復活	聖書 創造 最初の人間 アブラハムの信仰 モーセ 神の民 神の契約 ダビデ 救い主の預言 洗礼者ヨハネ 救い主の母 救い主の誕生	公現 イエス 聖家族 神の国での権能 地上での権能 神のおん子 天のおん父とイエス 聖書の中の知識 聖書を読む背景としての知識 ステンドグラス制作 人間の尊厳「いのちと愛」

(7) Damasio [2003] は、外受容感覚を、視覚、聴覚、嗅覚、触覚とし、内受容感覚は、身体の内部環境に関する(痛み・体温を含む内部環境、内臓など)感覚としている。

参考文献

Damasio, A. 2003 “Feelings of Emotions and the Self.” *Ann N Y Acad Sci* (101):253-261.

Ellison, C.W. 1983 “Spiritual well-being conceptualization and measurement”, *Journal of*

Psychology and Theology (11):330-340.

Immordino-Yang, M.H., Damasio, H., Damasio, A., McColl, A. 2009 "Neural Correlates of Admiration and Compassion" *Proceedings of the National Academy of Sciences* (19): 8021-26.

Immordino-Yang, M.H., Sylvan, L. 2010 "Admiration for virtue: Neuroscientific perspectives on a motivating emotion", *Contemporary Educational Psychology* (35):110-115.

Immordino-Yang, M.H., Riveros, R. 2021 "Toward a Neuropsychology of Spiritual Development in Adolescence" *Adolescent Research Review* (6):323-332.

アントニオ・ダマシオ 2019 『進化の意外な順序－感情、意識、創造性と文化の起源』 高橋洋訳、白揚社。

井上順孝編 2005 『現代宗教事典』弘文堂。

井上順孝 2017 『学生宗教意識調査総合報告書（1995年度～2015年度）』國學院大學日本文化研究所。

井上順孝 2018 『学生宗教意識調査総合分析（1995年度～2015年度）』國學院大學日本文化研究所。

大門耕平 2018 「宗教教育が内包する学生への道徳教育的効果を評価するための尺度の開発」『基督教研究』 80(2):49-68.

大門耕平・宇田川千帆 2022 「中学校期における道徳性の発達を測定する尺度の開発」『宗教と社会』 (28):17-31.

太田雅子 2006 「子どもの宗教心に関する調査」『北陸学院短期大学紀要』 (38):17-29.

玉田和恵 2004 「道徳的規範知識・情報技術の知識・合理的判断の知識による情報モラル指導法の開発と評価」東京工業大学、博士論文、甲第 5948 号、2004 年 12 月。

樋口耕一・中村康則・周景龍 2022 『動かして学ぶ！はじめてのテキストマイニング フリー・ソフトウェアを用いた自由記述の計量テキスト分析』ナカニシヤ出版。

文部科学省 2017 『中学校学習指導要領（平成 29 年公示）』文部科学省。

横田理博 2017 「学生の倫理意識－アンケートの集計結果」『電気通信大学紀要』 29(1):90-101.

明治後期・大正期の「人格」と「信仰」

—仏陀と阿弥陀仏をめぐる議論について—

呉 佩遙

(和文要旨)

近代日本における「人格 *personality*」は、井上哲次郎や中島力造などの解釈を通じ、道徳的な意味が強く付与されるようになった。そして明治後期から大正期にかけて「人格」と宗教言説との親和性が高まり、その過程で「偉人」としての釈迦が構築されたことは、すでに先行研究により指摘された通りである。他方で、こうした「人格」としての釈迦をいかに自らの「信仰」の拠り所——明治初期より *belief* や *faith* の訳語として成立した「信仰」についての議論も世紀転換期から様々な方向に展開していく——とするかということは、大乘非仏説に晒されている日本の仏教者にとって重要な問題であった。とりわけ阿弥陀仏を崇拝していた浄土宗と真宗系の知識人は、釈迦と阿弥陀仏を同じく「仏陀」の体系で説明しようと試みた。本稿では、明治後期・大正期における「人格」と「信仰」の関連性を解明すべく、井上円了や村上専精、矢吹慶輝、羽溪了諦などの浄土宗あるいは真宗系の知識人を取り上げ、彼らがいかに「人格」としての釈迦と自身の「信仰」を結び付けたかを考察し、そして彼らの議論における阿弥陀仏の位相を検討する。それによって、釈迦と阿弥陀仏の「人格」をめぐる議論では、「仏陀」のイメージにおける歴史性と超越性の矛盾をいかに克服できるか、というのが重要な課題として存在していたことを示す。

キーワード

人格概念、信仰論、仏陀論、大乘非仏説、近代仏教

(SUMMARY)

The concept of *jinkaku* (personality) in modern Japan has been given a strong moral sense through the interpretations of the ethicists such as Inoue Tetsujirō and Nakajima Rikizō. As presented in previous studies, the relationship between *jinkaku* and Japanese religious discourse became closer from the late Meiji period to the Taishō period, whereby Śākyamuni was constructed as a “great man”(*ijin*). Concurrently, for the Japanese Buddhists who were exposed to the argument that Mahāyāna Buddhism was not taught by the historical Buddha, it was an

important issue regarding the way of expressing one's *shinkō* (faith) to the Buddha who had *jinkaku*. It should be noted that the way of speaking about *shinkō* – established as a translation for the terms “belief” and “faith” – developed in various directions from the turn of the century. In particular, Jōdoshū and Shinshū Buddhists who worshipped Amitābha attempted to explain Śākyamuni and Amitābha in the same system as “the Buddha.” This paper aims to explore the relationship between *jinkaku* and *shinkō* during the late Meiji and Taishō periods. Taking the example of Jōdoshū and Shinshū Buddhists such as presented by Inoue Enryō, Murakami Senshō, Yabuki Keiki and Hatani Ryōtai, I will examine how they linked the Buddha as a *jinkaku* to their *shinkō* as well as their views of Amitābha within this framework. This article will demonstrate that in the debate over the *jinkaku* of Śākyamuni and Amitābha, reconciling the seemingly contradiction between historicity and transcendence within the figure of the Buddha was a major contention.

Keywords:

jinkaku, the concept of *shinkō*, the discourse of the Buddha, Mahāyāna Buddhism, modern Buddhism

1. はじめに

近代日本における「人格 *personality*」なる概念を 1880 年代までに遡り、戦後までの展開を検討したイノウエ・キョウコが指摘したように、「人格」という言葉は、英語の「*personality*」の訳語として明治 20 年代あたりから登場した¹。当初は主に法学者によって使用され、権利と義務を備えた実体を指していたが、東京帝国大学哲学科で教鞭を執った井上哲次郎（1856-1944）や中島力造（1858-1918）などの哲学者、倫理学者の解釈を通じ、道徳的な意味が強く付与されるようになったという²。かくして「人格」は、明治 20 年代以

¹ Kyoko Inoue, *Individual Dignity in Modern Japanese Thought: The Evolution of the Concept of Jinkaku in Moral & Educational Discourse* (Ann Arbor, Mich.: The University of Michigan, 2001), pp. 24-31.

² 道徳的な意味で用いられる「人格」という言葉については、例えば井上哲次郎は中学校の修身教科書において、国民道徳を涵養する方針として、「(一) 其の身体を保全し、(二) 其の精神を修養して、円満なる発達を遂げしめ、(三) 一定の職業を択んで、自立自営の道を講じ、(四) 又能く徳性を滋養して、自己の人格を高尙にすること」を挙げている（井上哲次郎『中学修身教科書 卷三』金港堂、1902 年、4 頁）。ここでは身心の鍛錬、職業による自立の道に加え、「人格」を向上させることは、国民としての重要な道徳的義務とされている。また、中島はイギリスのトーマス・ヒル・グリーン（Thomas Hill Green 1836-1882）の自我実現説に依拠しつつ「人格実現説」と総称される倫理学説を展開し、社会との関わりの中で

降の「修養」論——近代的な個人になるための自己教育をめざして展開された一群の言説——の枠組みで一般化していく³。その中で、中村正直（1832-1891）が翻訳した『西国立志編 原名自助論』（サミュエル・スマイルズ著、須原屋茂兵衛、一八七〇年）の語り方が、宗教的な理想としての「人格」へと援用されていく。大正期となると、「人格」という言葉は哲学者の阿部次郎（1883-1959）が提唱した「人格主義」の隆盛によって一層ブーマ化した。しかし、この流れの中の「人格」は「修養」よりも大正時代の教養主義が背景となっており、そのため、「人格主義」の主張においては、優れた「人格」を持つ人物のモデルを立てて自己の品性を養い、「人格」を向上させることよりも、人間の普遍性の探求に重きが置かれている⁴。

明治 30 年代後半から大正期にかけて「人格」と宗教言説との親和性が高まり、宗教が「人格」の養成に役立つというような語り方が成立していくということは、宗教学者の碧海寿広が指摘している⁵。こうして注目を集めた「人格」は、明治後期までに「個々人の内面的な超越性にかかわるものとして言説化されていた宗教をめぐる語りと容易に結びつき」、自らの「見神の実験」を語ることによって反響を呼んだ綱島梁川（1873-1907）や村上专精（1851-1929）、近角常観（1870-1941）などの宗教（学）者によって積極的に用いられるようになり、多様な議論を生み出したのである⁶。

「人格」が宗教言説の中に組み入れられていく過程について、近代真宗史を代表する知識人・近角常観に焦点を当てた碧海は、近角による「人格」の語り方が、「神秘的な宗教体験の力に駆動された真宗の伝統的な教説を、近代社会でその有用性を認められている概念で装飾する」という戦略を取ったものであるとし、当時の青年層を魅了した近角による「人格」の語り方の宗教性に着目した⁷。また、明治 30 年代における修養概念の成立に検討した栗田

人間は自己の努力によって、理想的な状態に近づく過程が「人格」の向上であると説いている。中島の人格論については、山村奨「近代日本における「人格」の意味——修養と陽明学の関係性から」（『日本研究』62号、2021年）参照。

³ 「人格」という観念の成立については、佐古純一郎『近代日本思想史における人格観念の成立』（朝文社、2009年）を参照されたい。

⁴ 阿部次郎の「人格主義」と大正期の教養主義との関連性については、竹内洋『教養派知識人の運命——阿部次郎とその時代』（筑摩書房、2018年）参照。また、瀬川大「「修養」研究の現在」（『研究室紀要』31号、2005年）の整理によると、戦後に活発な評論活動を行った唐木順三は「修養」と「教養」を区別しているが、その問い直しとして、筒井清忠は「修養」と「教養」が「人格主義」という点で一致するという観点を提示したという（筒井清忠『日本型「教養」の運命——歴史社会学的考察』岩波書店、1995年）。

⁵ 碧海寿広『近代仏教のなかの真宗——近角常観と求道者たち』（法蔵館、2014年）、とりわけ第四章「人格の仏教——近角常観と明治後期・大正期の宗教言説」を参照。

⁶ 同上、131頁。

⁷ 同上、140-141頁。

英彦は、宗教史の視角より、諸聖賢の「人格」という語りと修養言説との関わりを明らかにした⁸。確かに当時の「修養」から窺える「人格」は宗教（学）者にとって、社会・国家に生きる人間のあり方を説く言葉としてのみならず、自らの信仰を新たな枠組みで再解釈するためにも重要な概念であった。しかしここで留意すべきは、「人格」と結びついて語られる「信仰」も「belief」や「faith」の訳語として、世紀転換期頃に広く議論されるようになった近代漢語の一つであるということである⁹。すでに先行研究において指摘されたように、明治後期以降の信仰概念は個人の宗教的な「体験」や、人間が自己の現実的な存在の問題を問う「実存的宗教論」と密接に関わっていることに特徴を有している¹⁰。そして、例えば近角の試みに見られるように、「信仰」を語る上で釈迦という「人格」は避けられない存在であった¹¹。

他方で、大乘仏教は釈迦の直説ではないという大乘非仏説に晒されている日本の仏教者にとって、自らの「信仰」をいかに歴史的実在とされる釈迦と関連付けて正当化できるかという問題は、一つのアポリアであった。とりわけ釈迦ではなく阿弥陀仏を中心とする浄土宗と真宗系の知識人は、釈迦と阿弥陀仏を同じく「仏陀」の体系で説明しようと試みた。しかし、このように「信仰」の対象をいかに措定するかという模索の中で「人格」がいかなる役割を果たしたか、また人格論の中で「信仰」がいかに位置付けられるかといった問題については、十分な検討がなされていない。そこで本稿では、かかる「人格」と「信仰」との関連性の問題を考察すべく、「仏陀」の再創造の過程を見ていきたい¹²。

具体的な構成として、まずいわゆるヨーロッパ仏教学で形成された「人間釈迦」のイメージがいかに日本における「偉人」としての釈迦の創出に影響を与えたかを確認する。そして

⁸ 「人格」と修養言説との関連性については、栗田英彦「明治30年代における「修養」概念と将来の宗教の構想」（『宗教研究』89巻3輯、2015年）、60-65頁参照。

⁹ 星野靖二「明治中期における「仏教」と「信仰」——中西牛郎の「新仏教」論を中心に」（『宗教学論集』29号、2010年）、34-35頁参照。

¹⁰ 世紀転換期における「信仰」の語り方については、星野靖二「清沢満之の「信」——同時代的視点から」（山本伸裕・碧海寿広編『清沢満之と近代日本』法蔵館、2016年）、前掲註（5）碧海『近代仏教のなかの真宗』、また拙稿「新仏教の夜明け——境野黄洋の信仰言説と雑誌『新仏教』」（『近代仏教』27号、2020年）を参照されたい。

¹¹ 前掲註（5）碧海『近代仏教のなかの真宗』の第四章参照。

¹² 修養・人格と近代仏教をテーマとする研究については、王成「近代日本における「修養」概念の成立」（『日本研究』29号、2004年）、前掲註（5）碧海『近代仏教のなかの真宗』、前掲註（8）栗田「明治30年代における「修養」概念と将来の宗教の構想」、オリオン・クラウタウ「修養としての仏教——村上専精の教育実践とその射程」（オリオン・クラウタウ編『村上専精と日本近代仏教』法蔵館、2021年）などが挙げられる。また、明治後期から大正期にかけての「修養ブーム」と近代仏教の教祖論との関わりに着目した研究としては、大澤絢子『親鸞「六つの顔」はなぜ生まれたのか』（筑摩書房、2019年）などがあるが、「人格」のモデルの一つとされた「仏陀」の語り方という問題については、管見の限りでは未検討のままである。

井上円了（1858-1919）や村上专精の議論に着目し、彼らがいかに「仏陀」を捉え、仏教における「仏陀」の重要性を説いたかを考察する。その延長として、阿弥陀仏をめぐる矢吹慶輝（浄土宗、1879-1939）と羽溪了諦（真宗本願寺派、1883-1974）を取り上げ、彼らがいかに「人格」としての釈迦と阿弥陀仏を関連付けて語ったかを検討する。

2. 「偉人」としての釈迦の創出

本節では、ヨーロッパ仏教学で形成された「科学的」な釈迦のイメージについて、先行研究を踏まえながら確認し、それが日本に導入された後、いかに日本における「偉人」としての釈迦の創出に影響を与えたかを考察する。

いわゆるヨーロッパ仏教学の誕生については、ウジェーヌ・ビュルヌフ（Eugène Burnouf 1801-1852）が 1844 年にパリで出版した『インド仏教学序説』（*Introduction à l'histoire du Bouddhisme indien*）がその嚆矢とされる¹³。このヨーロッパ仏教学は、南条文雄（1849-1927）が帰国した 1884 年に日本に紹介されたと言われてきたが、マイカ・アーワーバックは、8 世紀から 20 世紀までの日本列島における釈迦像の変遷を辿る研究の中で、すでに 1860 年代には西洋からの新たな知識の流入とともに、このヨーロッパ仏教学も日本で認識され始めたと指摘している。ここで留意すべきは、南条自身が 1885 年に南アジアに滞在したにもかかわらず、釈迦の伝記に特に関心を示さなかったということである。同様に、日本の仏教者は 1870 年代より南アジアへと旅行し始めたが、それらの経験も釈迦の語り方に大きな影響を与えなかったようである。アーワーバックが指摘するところによれば、ヨーロッパ仏教学の影響を受けた近代日本の知識人が「偉人」としての「仏陀」を作り上げたのは、1890 年代から 1910 年代にかけてのことであった¹⁴。また、ドナルド・ロペスによると、「科学的」な「人間釈迦」のイメージの構築は、西洋の東洋学者たちによるところが大きい

¹³ 下田正弘はビュルヌフを「近代仏教学の父」と呼んでおり（下田正弘「近代仏教学の形成と展開」、『新アジア仏教史 02 インドⅡ 仏教の形成と展開』佼成出版社、2010 年）、また、ドナルド・ロペスはビュルヌフの貢献を仏教研究のインド化、梵語化、テキスト化、人間化としている（ドナルド・ロペス「ビュルヌフと仏教研究の誕生」、末木文美士編『近代と仏教』国際シンポジウム 41 号、国際日本文化研究センター、2011 年）。

¹⁴ Micah L. Auerback, *A Storied Sage: Canon and Creation in the Making of a Japanese Buddha* (Chicago; London: University of Chicago Press, 2016), pp.165-233. また、アーワーバックは、1890 年代となると、19 世紀のドイツで展開しつつあった歴史学の方法は一部の仏教知識人によって用いられていたことを指摘し、その一例として、近代日本初の仏教史専門誌である『仏教史林』の創刊に携わった一人である境野黄洋（1871-1933）を取り上げている。しかし、1890 年代における境野の関心は主に経典の解釈法に集中することであり、「人間釈迦」の問題は言及にとどまっていた。1890 年代における境野の仏教史研究については、拙稿「迷信と信仰のはざま——境野黄洋における「詩的仏教」の構想」（『宗教研究』96 巻 1 輯、2022 年）を参照されたい。

という¹⁵。それに加え、リチャード・ジャフィは、こうした釈迦中心の仏教理解が、(東)南アジアの仏教との交流の中で構築された側面もあると指摘している¹⁶。このように、ヨーロッパ仏教学の方法論とその人間としての釈迦像に刺激され、近代日本の知識人は釈迦の歴史的な実在に重きを置きつつも、その地位を「偉人」にまで高めることによって、釈迦の教えとされる仏教の価値を確保しようとした。

さて、「偉人」としての釈迦のイメージの形成に大きな役割を果たした知識人として、美術史家の岡倉天心(覚三、1863-1913)、哲学者の井上哲次郎などが挙げられる。また、文芸評論家として知られ、一時期に日蓮に傾倒した高山樗牛(1871-1902)や姉崎正治(1873-1949)など仏教の信仰を有する知識人もいた。その中でとりわけ、批判的な仏教史研究を目指し、1905年に東京帝国大学で宗教学講座の初代教授となった姉崎は、釈迦を一つの「人格」として捉え、それを「信仰」の対象としていることに特徴を有する。前川理子が、「没主体的な従来の宗教史に対抗して、非凡な宗教的人格の宗教形成上に及ぼす力に宗教発達の主因を求めた彼(姉崎)の観点は、英雄論的発想を宗教史研究に持ち込んだものであった」と指摘している¹⁷。このように、英雄論に影響を受けた姉崎の人格論は、宗教的な「偉人」に力点を置き、そこに「信仰」の根拠を求めるものであった。ここでは、姉崎が「史上現実の仏陀」と「宗教信仰の中心として終に常住永遠の実在神格」となった「法身の仏陀」との関連性を問題としていることに注目する必要がある¹⁸。その実、姉崎が「現身仏」と「法身仏」を著作のタイトルとしていることから窺えるように、彼は三身説を批判的に捉えつつも¹⁹、それによって歴史の実在としての釈迦と仏教経典から出てくる三世十方の「仏陀」のイメージとの関わりを説明しようとした。

また、釈迦をいかに捉えるかという問題について、「宗教学」の枠組みで「信仰」を根拠とする「修養」を説いた加藤玄智(1873-1965)は²⁰、『宗教学上より見たる釈迦牟尼仏』(弘道館、1910年)を発表し、当時のヨーロッパ仏教学で主張された仏教=無神論(atheism)

¹⁵ Donald S. Lopez, Jr., *The Scientific Buddha: His Short and Happy Life* (New Haven: Yale University Press, 2012), pp. 21-46 参照。

¹⁶ Richard M. Jaffe, *Seeking Śākyamuni: South Asia in the Formation of Modern Japanese Buddhism* (Chicago: The University of Chicago Press, 2019), p. 15.

¹⁷ 前川理子『近代日本の宗教論と国家——宗教学の思想と国民教育の交錯』(東京大学出版会、2015年)、149頁。

¹⁸ 姉崎正治『現身仏と法身仏』(有朋館、1904年)、1頁。

¹⁹ 仏法僧の中で「法」を強調する三身説について、姉崎はそれを釈迦の「人格」を中心とする仏教から逸脱したものであるとして捉えている(前掲注(15)前川『近代日本の宗教論と国家』、167頁)。

²⁰ 加藤は、世紀転換期に巻き起こり、仏教と社会の改良を訴えた新仏教運動に積極的に参加し、その延長線上にある「修養」の方法として内面的な「信仰」を強調している(加藤玄智『宗教新論』博文館、1900年)。

を批判し、「人格」として認識されている釈迦に「神格」の要素を見出し、仏教が「宗教」であることの証明を試みた。加藤によれば、仏教が一つの「宗教」として成立したのは、釈迦の「人格」の感化力によるものであり、それ故、釈迦が一つの「人格」と同時に、「神格化」された仏教の開祖でもあるという²¹。

上述したように、釈迦を含む「仏陀」は近代日本における多くの知識人によって議論され、その中で釈迦の「人格」と、「信仰」の対象としての「仏陀」との関連性をいかに説明するかということは重要な問題であった。このように、いわゆる西洋からの知——この場合は主に文献研究を中心とするヨーロッパ仏教学である——と仏教の信仰との交渉（negotiation）過程で、「仏陀」が語り直されていく。次節では、井上円了と村上専精の仏陀論を取り上げ、彼らがいかに歴史的な研究対象である「仏陀」と自らの「信仰」の拠り所である「仏陀」を調和しようとしたかについて考察する。

3. 「人格」と「信仰」の調和——井上円了と村上専精における「仏陀」

本節では、世紀転換期に巻き起こったいわゆる第二次「教育と宗教の衝突」論争を取り上げ、井上哲次郎の「倫理的宗教論」を批判した井上円了の議論に着目し、円了によって仏教の「人格的実在」がいかにイメージされたかを考察する。そして、もう一つの仏陀論として、大乘非仏説を含む大乘仏教の位置付けの問題と向き合った村上専精の仏陀論を検討する。

1899年、井上哲次郎は「宗教の将来に関する意見」を『哲学雑誌』の154号で発表し、第二次「教育と宗教の衝突」論争を引き起こした²²。彼は宗教の革新を提唱しつつも、既存の宗教の形式や、諸宗教に見られる「人格的」に写象された実在を否定し、「倫理的宗教論」と呼ばれる主張を提示している。栗田英彦が指摘したように、「倫理的宗教論」は多くの宗教者の反発を呼び、そしてその結果として超宗教的な次元として「修養」という領域をめぐる議論が展開されるようになった²³。井上哲次郎の「倫理的宗教論」における宗教の「人格的」な実在の捉え方が示唆しているように、「仏陀」の「人格」という問題は、「仏陀」を「宗教」としての仏教にいかに再定位するかということと密接に関わっている。

上述した井上哲次郎の「倫理的宗教論」への反発として、井上円了は1901年に「余か所

²¹ 加藤玄智『宗教学上より見たる釈迦牟尼仏』（弘道館、1910年）、28-40頁。なお、加藤は「人格」を「Personality」の訳語、「神格」を「Divinity」の訳語として用いている。

²² 世紀転換期におけるこの第二次「教育と宗教の衝突」論争については、繁田真爾「1900年前後日本における国民道徳論のイデオロギー構造——井上哲次郎と二つの「教育と宗教」論争にみる」（『早稲田大学大学院文学研究科紀要 第3分冊』53-54号、2008年）を参照されたい。また、同論争においてとりわけ井上哲次郎と井上円了の差異を考察するものとしては、長谷川琢哉「円了と哲次郎——第二次「教育と宗教の衝突」論争を中心として」（『井上円了センター年報』22号、2013年）が挙げられる。

²³ 前掲注（8）栗田「明治30年代における「修養」概念と将来の宗教の構想」参照。

謂宗教」と題する論説を『哲学雑誌』の173号から177号までに連載した。円了も井上哲次郎と同様に宗教の革新を主張するが、そのためには「人格的実在」が必要であるとしている²⁴。ここで注目すべきは、円了が「人格的実在」として阿弥陀仏を含む「一切の報身仏」の実在を認めているということである²⁵。それは「宗教の本領は不可知的、其目的は安心立命、其作用は信仰直覚、其方法は相対と絶対」という彼の観点によるものであるが²⁶、そこには彼の真宗的なバックグラウンドの影響が窺える²⁷。

「余か所謂宗教」において円了は、井上哲次郎の「倫理的宗教論」を批判するとともに、村上专精の『仏教統一論・大綱論』（金港堂、1901年）を糾弾した。円了の理解では、村上の主張は「仏教の本意は普遍的涅槃にありて、擬人的弥陀にあらざる」ということである²⁸。確かに村上は、仏法僧という三宝の中で「法」を最も重要視しているが、それは彼が大乗非仏説の問題に直面し、「仏説」よりも「仏意」を強調している彼の一貫的な立場によるものであると捉えることもできるであろう²⁹。

大乗仏教の位置付けについては、大乗仏教が歴史上に実際に存在した釈迦によって説かれたものではないという大乗非仏説を中心的な課題として、世紀転換期に議論が白熱した³⁰。その代表となるものが、1901年に上梓され、大乗非仏説を宣揚したとされる村上专精の『仏教統一論・大綱論』であった。また、村上は1905年に、『仏教統一論』の第三編として『仏陀論』（金港堂）を刊行し、「宗教」としての仏教を論じる上で、「仏陀」を研究することが必要であると論じている。西村玲は、近代における釈迦像の構築の意義について、「仏教の開祖であり現実の歴史的存在である釈迦は、近代の知識人が求める信仰と科学の要請を二つともに満たしうる存在として、その絶対的な位置を保ち続けた」という重要な指摘を行った³¹。村上の場合から窺われるように、大乗仏教を含む「仏教」の統一という彼の事

²⁴ その理由として、円了は「宗教」が「哲学」とは異なり、「宗教」の目的が「人をして此体と融合し此地に体達せしめんとする」ことであるため、「其实在をして人に接近せしめざるべからず」と述べている（井上円了「余が所謂宗教」、『甬水論集』博文館、1902年、46頁）。

²⁵ 同上、45頁。

²⁶ 同上、30頁。

²⁷ 真宗大谷派の寺院に生まれた円了は、通宗派的な活動を行った仏教知識人として知られるが、「仏教改良」をめぐる彼の思想と行動は真宗大谷派と密接な関わりを持っていた（長谷川琢哉「井上円了の仏教改良と真宗大谷派」、『現代と親鸞』44-0号、2021年）。

²⁸ 前掲注(24)井上「余が所謂宗教」、44頁。

²⁹ 蓑輪顕量によると、村上专精は大乗非仏説に同調しているように見えるものの、彼の意図はむしろ「仏説」ではない大乗仏教の正当化であったという（蓑輪顕量「〈大乗非仏説論争〉再考——村上专精の意図」、前掲注(12)クラウタウ『村上专精と日本近代仏教』参照）。

³⁰ 近代日本における大乗非仏説の問題については、末木文美士『思想としての近代仏教』（中央公論新社、2017年）、とりわけ第五章「大乗という問題圏」の345-374頁参照。

³¹ 西村玲「釈迦信仰の思想史的展開——大乗非仏説論をめぐる近代化とは何か」（『東方』26号、2010

業の中で、「仏陀」の問題は中心に据えられている。

しかし、村上は『仏陀論』の中で「本編は歴史上に於ける釈迦を伝述せんとするにあらずして、寧ろ歴史上に於ける仏陀を講究せんとするにあり」と述べていることからわかるように³²、彼の関心は人間としての釈迦よりも、三世十方の諸仏を含めた「仏陀」の体系を作ることであった。ここでは「仏陀」が「人格的」な存在であるか「非人格的」な存在であるか——換言すれば、「仏陀」の歴史性と超越性——という問題が浮上してくる。村上によると、歴史的事実である「仏陀」は、仏教の展開過程で「歴史以上の仏陀」と「融合調和」するようになり、そしてこうした仏陀論の「発展」の結果として、「人格的仏陀」は「非人格的性質の者」（大日如来や阿弥陀仏など）に変容したことが問題であるという³³。村上にとって、この問題に対する一つの回答は、歴史上に存在した「仏陀」とその後に取り上げられた「仏陀」を区別し、その関連性を説明することにある。

本節で見たように、第二次「教育と宗教の衝突」論争において、円了は井上哲次郎の「倫理的宗教論」に反発するかたちで、「信仰」を中心とする仏教では、釈迦のみならず阿弥陀仏などの「人格的事実」が必要であることを強調している。円了が批判を加えた村上の『仏教統一論・大綱論』では、「法」が「仏」より重要な地位を占めているが、1905年に出版された村上の『仏陀論』では、「仏陀」の「人格」と「非人格」の問題が取り上げられた。仏教あるいは大乘仏教の「信仰」を正当化するために、両者ともに「仏陀」の「人格」を中心として議論を展開させたということには、目を向ける必要があるであろう。また、両者において井上哲次郎の「倫理的宗教論」に対し、徳育の枠組みにおける宗教的な「信仰」の重要性を強調するために、「信仰」による「人格」の向上を証明する必要があった。ここで注目したいのは、彼らが自身の信仰の告白よりも、「信仰」をいかに近代社会に再定位するかということに関心を寄せているということである。そしてその際に、彼らはやはり「仏陀」を自己の人格向上のための範型とするという、井上哲次郎に見られるような「人格」の理解に基づきながら議論を展開させたのである。次節では、1910年代における「人格」と阿弥陀仏に関する議論を取り上げ、大正初期前後における「仏陀」の議論の展開について考察する。

4. 釈迦と阿弥陀仏の問題——歴史的事実と神話的想像の調和

本節では、浄土宗系の仏教者・矢吹慶輝と真宗系の仏教者・羽溪了諦の議論を取り上げ、彼らがいかに「人格」としての釈迦と、阿弥陀仏に対する「信仰」の調和を図ったかについ

年)、301頁。

³² 村上専精『仏教統一論・仏陀論』（金港堂、1905年）、凡例（1）。

³³ 同上、497-506頁。

て分析する³⁴。

東京帝国大学哲学科に入学し、姉崎正治のもとで卒業論文「阿弥陀仏乃研究」を提出した矢吹は、1911年2月に『阿弥陀仏乃研究』（丙午出版社）を出版した。同著は近代における浄土教の批判的研究の嚆矢とされ、1937年に明治書院より増訂再版された後、1981年に臨川書店より第3版が刊行された。姉崎はこの『阿弥陀仏乃研究』に寄せた序文で、教義と信仰上における釈迦と阿弥陀仏の関連性を次のように説明している。

矢吹君は大体に於て、阿弥陀仏に対する信仰を釈尊に対する信仰の発達（若くは変形）に求め、本願救済、慈悲摂取、国土成就等信仰の内容、並にその幫助として神話伝説をも、多くは仏教本来の性質、内部の発達として解釈するの途を執れり……歴史上の仏陀に関する一章は、比例上稍長きに失する感なきにあらざるも、滅後の仏陀と過去仏並に未来仏の信念より進んで本生本願、菩薩の願行、法身並に報身の觀念を追跡し来りて、阿弥陀仏の性質を主として内部の発達に依りて解釈せんとしたるは、方法と共に内容に於ても、極めて有益なる結果（仮令へ全く究竟の決論に到らざるも）を得たりといふべし³⁵。

姉崎が紹介しているように、『阿弥陀仏乃研究』で矢吹は、あくまでも阿弥陀仏に対する「信仰」を「釈尊に対する信仰」の「発達」あるいは「変形」とし、阿弥陀仏という存在がインドにその源流を辿る仏教の内部から展開した「仏陀」の觀念であるということを主張している。また、姉崎はこの序文で、「阿弥陀仏の信仰は、密教と相並んで、元来仏教中最も特異の発達をなしたるもの、釈尊を中心とせずして別個の仏陀を信仰の中核におき、理想を現在の諸法におかずして西方の浄土に移し、戒定慧三学の修行を棄てて他力易行の信仰に移りしものなり」と、「阿弥陀仏の信仰」の特殊性について述べている³⁶。他方で、姉崎は日本の阿弥陀仏信仰を正当化するために、「阿弥陀仏教と彼の印度や中央アジアの阿弥陀仏教と、直接に血脈相通はざりしとするも、此の方面の淵源は彼の方面に求めざるべからず」と

³⁴ 近代におけるヨーロッパ仏教学では、釈迦以外の「仏陀」——例えば大日如来や阿弥陀仏など——はあまり顧みられることはなかった。その例外として、阿弥陀仏を「仏耶一致論」の中で位置付けようとする動向がみられる。すなわち、浄土教を仏教の系統に属するものと見なすことよりも、浄土教とキリスト教の類縁性を歴史的に証明しようとする動きが存在した。ヨーロッパで形成された阿弥陀仏のイメージについては、Galen Amstutz, *Interpreting Amida: History and Orientalism in the Study of Pure Land Buddhism* (Albany: State University of New York Press, 1997), pp. 55-82 参照。

³⁵ 姉崎正治「矢吹文学士の「阿弥陀仏の研究」につきて」（矢吹慶輝『阿弥陀仏の研究』丙午出版社、1911年）、9-10頁。

³⁶ 同上、4頁。

37、阿弥陀仏信仰とインドや中央アジアの仏教との関わりを歴史的研究により明らかにすることの重要性を説いている。「仏陀論」における阿弥陀仏の位置付けについては、矢吹は次のように論じている。

仏陀論は其発足点に於て、既に現実の仏陀を起本とせり。此故に法身理仏は各種の信仰を説明すべき大本たりと雖も、宗教的崇拜の対象となし、之を一般民衆の帰托とせんには、又再び具象的説明を仮らざるべからず。阿弥陀仏は正しく其一なり³⁸。

かくして、矢吹は阿弥陀仏を歴史上に実在した仏陀の教えに「具象的説明」を与える存在として理解している。そして、その阿弥陀仏が「宗教的崇拜の対象」となり、「一般民衆の帰托」のために必要であると主張したのである。矢吹は阿弥陀仏のイメージには「譬喩的神話的痕跡」がみられることを認めつつも、それらの「譬喩」が「人格化」されたことにより、阿弥陀仏という「仏名」も生じるようになったと説明している。このように、彼は「仏陀」としての阿弥陀仏の形成を歴史的に追及したといえる³⁹。つまり、阿弥陀仏は釈迦のような歴史的に実在した人物ではないが、一つの「人格」として捉えられるというのである。釈迦の教えである「仏の法」が、釈迦の入滅後には一度「法の仏」となったが、それがまた「仏の仏」となり、その新たな「仏」はまた一つの「人格」となり、それが阿弥陀仏であるとするのが矢吹の阿弥陀仏理解なのである⁴⁰。

さらに、矢吹の議論では、阿弥陀仏を中心とする浄土教の特徴は「信仰的」とされ、それはまたそのまま「日本仏教」の特徴として語られていく⁴¹。具体的には、矢吹は近代の仏教知識人の議論に広く見られる「聖道門」と「浄土門」を区別するレトリックを使用し⁴²、『般若心経』、『法華経』、『涅槃経』などに見られる「史的仏陀」が「智的仏陀」、それらの

³⁷ 同上、5頁。

³⁸ 前掲注(35) 矢吹『阿弥陀仏乃研究』、179頁。

³⁹ 同上、180頁。

⁴⁰ 同上、195頁。歴史的実在としての「仏陀」と阿弥陀仏との関連性について、矢吹は「現実仏陀の慈悲覚他の余薫は発して終に他力救済の阿弥陀仏を生ずる」と説明している。

⁴¹ 近代における「日本仏教」という語り方の展開については、オリオン・クラウタウ『近代日本思想としての仏教史学』（法蔵館、2012年）を参照されたい。なお、ここで矢吹は注意深く浄土教と「迷信」の区別を述べ、浄土教の中にある現世利益的な要素は、阿弥陀仏信仰の「本来」のかたちとは異なり、「密教経典の阿弥陀仏」の影響を受けて形成されたものであるとしている。そして阿弥陀仏信仰の「特色」は、「本願」と「慈悲」に重きが置かれたことであると主張している（前掲注(35) 矢吹『阿弥陀仏乃研究』、193-194頁）。

⁴² 「聖道門」を「智」の領域に属するものとし、「浄土門」における「情」の要素を強調する語り方については、例えば井上円了『真理金針 続々編 仏教は智力情感両全の宗教なる所以を論ず』（法蔵館、1887年）がその典型的な事例である。

經典によって創立された涅槃宗、天台宗、華嚴宗などが「教理的」、「主智的」、「自力的」、「難行道」であるとする。それに対して、『無量寿經』を中心とする浄土教が「信仰的」、「主情的」、「他力的」、「易行道」であると述べている。しかし、「法に即せる仏陀」をめぐる議論は「宇宙的汎神的」あるいは「本体的形而上学的」となりやすく、「宗教信仰」よりも「哲学思辨」の範疇に入る傾向があるため、「北方仏教」とりわけ「日本仏教」は阿弥陀仏と密に結び付いたかたちで展開したという⁴³。

矢吹はあくまでも歴史的研究の手法を用いて阿弥陀仏と釈迦との関連性を追跡し、阿弥陀仏が「信仰」の確立に必要であるということに理論的な説明を与えようとした。こうした矢吹の姿勢は、「人格」や「信仰」の捉え方において彼の師である姉崎の釈迦論と共通性を有するものであるといえよう。それに対して、真宗本願寺派に属する羽溪了諦の『阿弥陀仏の信仰』（興教書院、1913年）は、「死生」をめぐる「煩悶」の解決策として、阿弥陀仏に対する「信仰」を説き、その「實在」の問題に対して「信仰」の領域において回答を試みた⁴⁴。

羽溪はまず、「新宗教」や「新信仰」が叫ばれる一方で「旧信仰」が一概に否定されることを批判的に捉え、「旧信仰」が「自己の真生命」となることができれば、それがむしろ「新信仰」であると論じている⁴⁵。羽溪が「生命」を強調していることは、彼が「死生」の問題に大きな関心を寄せていることに起因している。彼によれば、「生命は最根本であり、第一義であつて、理性や道理^やは生命から産出せられたものである」という⁴⁶。ここでは、「生命」は学説や教義と対極するものとして語られ、そして「真生命」を得るために宗教が必要であるという論理が立てられている。それは、「宗教は真生命に入らむとする、全人の要求に根ざして、死の問題を解決することを以て目的とするものと言ひ得る」からである⁴⁷。

羽溪は、「三世因果の理法」や「輪廻転生」といったことをもはやそのまま事実として信じていけない「現代人」の「灰色の苦悶」を問題視している。そして、このように「浄土の三部妙典なるものが、果して釈尊金口の説であるか何うか」などのことを疑う「歴

⁴³ 前掲注(35) 矢吹『阿弥陀仏の研究』、190頁。

⁴⁴ 羽溪は「阿弥陀仏の信仰」という言葉を用いているが、同著の主な内容は「弥陀信者」としての信仰の告白や、親鸞の「阿弥陀仏に対する観念」などを探究するものである。すなわち「阿弥陀仏」に対する「信仰」を説明するものであるといえる。

⁴⁵ 羽溪了諦『阿弥陀仏の信仰』（興教書院、1913年）、2頁。なお、羽溪が「生命」を強調している背景には、大正期における生命主義の流行があるということに注目する必要があるであろう。鈴木貞美により「大正生命主義」と名付けられたこの思潮については、鈴木貞美『「生命」で読む日本近代——大正生命主義の誕生と展開』（日本放送出版協会、1996年）、島菌進・末木文美士・大谷栄一・西村明編『近代日本宗教史 第3巻 教養と生命』（春秋社、2020年）とりわけ碧海寿広が執筆した第二章「大正の教養主義と生命主義」参照。

⁴⁶ 前掲注(45) 羽溪『阿弥陀仏の信仰』、19頁。

⁴⁷ 同上、21頁。

史的・研究」(羽溪はそれとほぼ同義で「科学的研究」も用いている)の立場に対し、「弥陀信者」の「信仰」のあり方を説いていく⁴⁸。そこで注目すべきは、彼が信仰をさらに「根本信念」と「教義に対する信仰」に区別し、それにより前者に支えられる「生命としての宗教」と、後者の信仰対象である「表現としての宗教」との間に一線を画したということである⁴⁹。羽溪によれば、この「根本信念」は「宗教の本質——生命——信仰」を理解した上でのものであり、それに対して「三世因果」の教えから「仏如来の实在」に至るまでの「教義」を抛り所とする「信仰」は「第二義的信念」であるという⁵⁰。

阿弥陀仏の实在に関し、羽溪は「われは阿弥陀如来の实在は信ずる」と主張し、阿弥陀仏に対する信仰はほかでもなく「救済」の信仰であると説いている⁵¹。

救済が信ぜられたのと、弥陀の实在が信ぜられたのとは、同時否同一の事であるが、強て前後を立てれば、救済を信ずる方が先である。救済者の实在の模様などは如何やうでもよい。これを人格的のものとするも、非人格的のものとするも、根本信念には関する所では無い⁵²。

このように、羽溪は阿弥陀仏の实在を「救済」への「信仰」と結び付け、「根本信念」という内面的な領域を確保することにより、阿弥陀仏が「人格的」な存在か「非人格的」な存在かという問題を戦略的に回避した。また羽溪は、阿弥陀仏という「救済者」に対する「信仰」が個人の「人格」の向上を促すことができるため、「信仰」によって「自己発展」が見込めることを説き、「危険」な「個人主義」に対抗する「健全」な「個人主義」を説いている⁵³。

本節で見たように、浄土宗あるいは真宗系の仏教者である矢吹と羽溪にとって、歴史上に实在した釈迦と阿弥陀仏の関連性を説明し、阿弥陀仏に対する「信仰」を正当化することは、自身が属する宗派的伝統と「釈迦の教え」とされる仏教を調和するために不可欠な作業であ

⁴⁸ 同上、39-40頁。

⁴⁹ 同上、41-42頁。

⁵⁰ 同上、43頁。

⁵¹ 同上、68頁。

⁵² 同上、71頁。

⁵³ 同上、264頁。ここでの「個人主義」は、日露戦争以降における「個」の析出にともない流行し始めた思潮の一つであるが、明治後期と大正期の政府は、「個人主義」と国民道徳の理想との間に断絶があると考え、「個人主義」を警戒していた。羽溪は「健全なる個人主義」を強調している背景には、こうした時代状況があるといえる。なお、近代日本における「個人主義」の変容過程については、それを思想的に追跡した先崎彰容『個人主義から〈自分らしさ〉へ——福沢諭吉・高山樗牛・和辻哲郎の「近代」体験』（東北大学出版会、2010年）参照。

った。とはいえ、両者の説く「信仰」には決定的な相違点がある。矢吹は、厳密な文献研究に基づき、阿弥陀仏が釈迦の教えの「具象的説明」であると論じている。それに対して羽溪は「救済」に重きを置きつつ、「健全なる個人主義」の形成における阿弥陀仏に対する「信仰」の必要性を力説し、阿弥陀仏の「人格」をめぐる複雑な問題を「根本信念」というレトリックにより克服しようとした。浄土宗で得度した矢吹であるが、彼はあくまでも宗教学者の立場から、自身の信仰のあり方よりも、阿弥陀仏に対する「信仰」の歴史的展開に関心を寄せている。他方で、羽溪は「弥陀信者」という自己のアイデンティティを表明しつつ、自身の「信仰」の告白を行っている。彼は自己の「人格」の向上を大正期生命主義という新たな枠組みで説いていくが、その際に、「人格」のモデルとされる阿弥陀仏の实在はもはや科学的に証明せざるをえない問題ではなくなる。その代わりに、彼は真宗の伝統的な救済を「信仰」と結び付け、「救済者」である阿弥陀仏に対する「信仰」が「人格」の向上を促すという新たな論理を立てたのである。

5. おわりに

以上、明治後期から宗教言説と結び付けられるようになった「人格」なる概念を中心として、いわゆる西洋の知とされるヨーロッパ仏教学の影響を受けつつ、近代日本における「仏陀」のイメージがいかにかに形成されたかを考察した。「人格」は「信仰」を語る上での諸課題を克服するために重要な概念であったことが確認できた。

第二次「教育と宗教の衝突」論争の引き金となった井上哲次郎の「倫理的宗教論」は、「宗教」と「倫理」を混同するものとして多くの宗教者から批判を浴びせられた。そこで一つの争点となったのは、「宗教」における「人格的实在」、仏教に即していえば「仏陀」の「人格」をいかに措定するかという問題である。それと同時に、「仏陀」の「人格」は、大乘非仏説に晒される日本の仏教者にとって、自らの「信仰」を正当化するために直面せざるをえない問題でもあった。かかる時代状況の中で、井上円了と村上专精は、「仏陀」の「人格」をめぐる歴史的事実と神話的想像とされる内容の調和を試みているが、両者の意見は「報身仏」である阿弥陀仏の位置付けに関して分かれている。

また、本稿で確認したように、近代日本における浄土宗と真宗系の仏教者にとって、「人格的」な釈迦の教えとされる仏教の中で、いかにして自らの「信仰」の拠り所である阿弥陀仏を説明するかという複雑な問題が存在した。矢吹は阿弥陀仏に対する「信仰」の形成を釈迦への「信仰」に遡り、阿弥陀仏に一つの「人格」を見出し、それが「法」の「具象的説明」に与える存在であるとしている。それに対して羽溪は、信仰のあり方から「根本信念」と「教義に対する信仰」を区別し、前者の次元で阿弥陀仏の实在の捉え直しを試みた。それに

よって羽溪は、阿弥陀仏の「人格」と「非人格」の問題を巧みに回避しただけでなく、「人格」を根拠とする「信仰」よりも、「救済」を信じるという伝統的な「信仰」を新たな時代状況において再解釈したのである。矢吹と羽溪は、阿弥陀仏の「人格」へのアプローチでは相違しているものの、「仏陀」のイメージにおける歴史性と超越性という、矛盾しているように見える問題を乗り越えようとしたことにおいてはむしろ共通しているといえよう。

「人格」への「信仰」から救済論における「信仰」——本稿で取り上げた近代日本の宗教（学）者は、釈迦の教えとされる仏教と、日本列島における仏教の「信仰」をいかに関連付けるかという課題に直面し、その回答を模索した。その中で、例えば矢吹による「日本仏教」の語り方は、「日本仏教」の特殊性という主張に導かれる可能性を有しているが、こうした「日本仏教」をめぐる歴史叙述と「信仰」の問題については、今後の課題としたい。

トマス・アクィナスにおける

7つの「賜物」と「至福」

山口 隆介

(和文要旨)

本研究は、トマス・アクィナスにおける、聖霊の7つの「賜物 (donum)」および「至福 (beatitudo)」概念についての研究である。その目的は、聖霊の7つの賜物およびそれらに対応する7つの至福について、トマスの聖書註解である『マタイ福音書註解』に依拠しつつ理解を深めることと、トマスの聖書註解の秘めている可能性を示すことである。

トマスの徳論研究は従来、信仰・希望・愛から成る三対神徳と、思慮・正義・勇氣・節制から成る四枢要徳に集中してきており、聖霊の7つの賜物とそれらに対応する7つの至福については、最近まで関心がもたれることは比較的少なかった。また、トマスの聖書註解というテキスト群は、その研究の必要性と重要性が指摘されながら、本格的な研究が遅れている分野である。

トマスは、その主著『神学大全』でも、賜物と対応する至福について論じてはいるが、その関心は、徳の体系にどう賜物を位置付けるか、どの賜物がどの至福に対応するかの見定めであり、賜物それ自体の体系は前景に押し出してこない。彼が賜物それ自体の体系について論じているのは聖書註解である『イザヤ書註解』であり『カテナ・アウレア』であり、そして『マタイ福音書註解』である。

トマスがイエスの至福に関する教えをどう理解したかを追体験することで、トマス思想の従来は注目されなかった面に光を当てると共に、それを可能とするトマスの聖書註解という文献の可能性を明らかにすることができるだろう。

キーワード

7つの至福、功德、賜物、徳、トマス・アクィナスの聖書註解

(SUMMARY)

The present paper examines the seven gifts of the Holy Spirit and the corresponding beatitudes in Thomas Aquinas's *Super Evangelium S. Matthaei Lectura*, a commentary on the Gospel of Matthew. It aims to deepen our understanding of the seven gifts of the Holy Spirit and the corresponding seven beatitudes, relying on Aquinas's biblical commentary, and to exhibit their potential.

In studies on Aquinas's theory of virtue, people have focused discussions on the three theological virtues of faith, hope and charity, and the four cardinal virtues of prudence, justice, fortitude and temperance. However, the seven gifts of the Holy Spirit and the corresponding seven beatitudes have been given comparatively less attention, until recently.

In *Summa Theologiae*, considered Aquinas's main work, he discusses the gifts and their corresponding

beatitudes, evaluating where the gifts take place in the system of virtues and to which beatitude each of them corresponds. He does not highlight the connection between the gifts themselves in that work, but he does write about it in his commentary on the Sermon on the Mount in the Gospel of Matthew.

The Sermon on the Mount commentary will provide clues to a deeper understanding of the gifts and beatitudes by reflecting on their features.

Keywords

the Beatitudes, merits, gifts, virtues, Scripture Commentary by Thomas Aquinas

1. 目的

本稿は、トマス・アクィナスの『マタイ福音書註解』における、山上の垂訓冒頭の、7つの至福についてイエスが教えを垂れる箇所の註解の研究である¹。トマス思想の研究はこれまで『神学大全』の研究に集中しており、トマスの著した様々な聖書註解の研究は、必要性が指摘されながら十分なされてこなかった。その理由の一つには、聖書の註解という形式の書物は、聖書の文言に沿って論述が進むため体系的な記述が難しく²、研究者にとって体系的解釈が困難ということが考えられる。しかしながら、7つの至福についてイエスが教えを垂れる箇所をトマス・アクィナスが註解する時、彼は、イエスの語る至福の順序に、より神から遠いものを起点とし、段階的に神へと近づいていく秩序を見いだしている。したがって、7つの至福についての註釈に関する限り、トマス思想の一面についての体系的解釈は比較的容

¹ 本研究ではテキストとしてマリエッティ版、すなわち S. Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Super Evangelium S. Matthaei Lectura, cura R. Raphaelis CAI, O.P., Editio V revisa, Marietti, 1951 (以下、マリエッティ版『マタイ福音書註解』と呼称する)を採用した。

『マタイ福音書註解』の研究は注意を要する。まず、これはトマスの講義の筆記録をトマス自身の校閲を経ず出版したものである(このようなものを *reportatio* と呼ぶ)。さらに、マリエッティ版『マタイ福音書註解』の444-582節および603-610節は別人の註解が挿入されたものである(J.-P.トレル(2018)『トマス・アクィナス 人と著作』保井亮人訳、知泉書館(原典は2008年発行)p.579参照)。本研究で解釈の対象とするのは403-443節である。

なお執筆時期について、マリエッティ版の「序文(Praefacio)」では執筆時期は1256-59年の第1次パリ教授時代に同定した表を掲載している(マリエッティ版の序文、p.5参照)が、J.-P.トレルは「高い蓋然性で1269-70年の学年に位置付けることができる」(保井訳前掲箇所)としている。筆者はいずれが正しいかを判断できないが、いずれが正しくとも、この註解が、『神学大全』註で賜物や7つの至福に関する議論がなされる第2部の執筆時期(1271年-72年)に先行することは確かである。つまり、7つの至福に関するイエスの言葉の註解作業を下敷きにして、トマスの主著『神学大全』第2部での至福や賜物の議論はなされているのである。

² トマス自身、聖書註解という形式の書物は、聖書の文言に沿って論述が進むため体系的な配列が難しいと自覚していたとの指摘もある。山本芳久(2018)「トマス・アクィナスの聖書註解 ―著作群におけるその位置づけ―」、『理想』701号(p.28-41所収)、理想社、p.39-40参照。

易と思われる。

なお、ここで語られる体系性は「聖霊の賜物 (donum Spiritus Sancti)」の内的連関であるが、これはトマスの主著とされる『神学大全』では前景に出てこない。また、7つの至福についての註解でトマスは、至福に至るための具体的な実践についても言及するが、「至福に至るため、この世では具体的にどのように生きるべきか」ということについては『神学大全』では問題や項目として直接とりあげられることは少なく³、また散発的である。

したがって、『マタイ福音書註解』の当該箇所は、至福へと至る具体的な実践という『神学大全』には表れにくい主題が、トマスの体系の中で論述されている箇所であるということになる。

本稿の目的は『マタイ福音書註解』の上述箇所の研究を通じて、トマスの、これまで研究が集中してきた書物では前景に出てこなかったトマス思想の一面、すなわち至福へと向かう具体的な実践に関するトマスの体系的思索を浮かび上がらせることである。このことは、トマス思想の従来注目されてこなかった部分に光を当てるものであるとともに、十分に研究されていないトマスの聖書註解が秘める可能性のほんの一端を示唆するものであろう。

2. 7つの至福の内的体系性および外部との関連における体系性

「マタイ福音書」第5章の、山上の垂訓の冒頭のいわゆる真福八端の箇所は以下のとおりである。

「霊において貧しい人たちは至福である。天の国はその人たちのものである。

柔和な人たちは至福である。その人たちは地を所有するだろう。

悲しむ人たちは至福である。その人たちは慰められるだろう。

義に餓え渇く人たちは至福である。その人たちは満たされるだろう。

あわれみ深い人たちは至福である。その人たちはあわれみを受けるだろう。

心の清い人たちは至福である。その人たちは神を見るだろう。

平和を作る人たちは至福である。その人たちは神の子と呼ばれるだろう。

義のために迫害される人たちは至福である。天の国はその人たちのものである」⁴

³ 例外としては、たとえば「人は謙遜のゆえにすべての人の下に身を置かなければならないか」(『神学大全』、第2部の2、第161問題、第3項参照)などがある。なお、『神学大全』について本研究では特にレオ版を参照したが、版の違いで生じる細かな文言の違いは本研究には特段の影響を及ぼさないと判断したため、以下、特別の理由がない限り『神学大全』を参照する場合特に版の指定は行わない。

⁴ 山上の垂訓の冒頭には特に定着している日本語訳が存在するが、トマスの議論との兼ね合いがあるので、マリエッティ版『マタイ福音書註解』、p.63掲載のラテン語聖句を筆者が新たに訳出した。

上述の文言に関する『マタイ福音書註解』の理解では、各行前半の「〇〇の人たちは至福である」が至福をもたらす功德を示し、後半が功德の報酬を示す⁵。そして、報酬はすべて天国であり、それを「地を所有する」「慰められる」「満たされる」「あわれみを受ける」「神を見る」「神の子と呼ばれる」のように言い換えているということになる。

トマスは、人間が最も求めるものは至福であるのでイエスはそこから教えを始めているのだと解した上で、人間の至福とは何かを論ずるのだが、その際最初にするのは、至福についての謬見の列記である。すなわち、ある人々は①外的なもの・時間的なものの充溢が人間の至福であるとみなし、同様に②意志の充足あるいは欲求の充足、③活動的徳、④観想的徳を、それぞれ人間の至福と見做す人々がいると述べる。そして、それらの謬見のうち①を否定するのが霊の貧しさであるとする。次いで、②の欲求の充足については、欲求には怒情的欲求・欲情的欲求・意志の3種類があることが述べられ、怒情的欲求の充足に至福があるとする謬見を否定するのが柔和さ、欲情的欲求の充足に至福があるとする謬見を否定するのが悲しみであるとする⁶。

次いで意志の充足に至福があるとする謬見が論じられる。意志はさらに、どんな上位の法にも制約されないことを求める意志と、他のものを動かす、すなわち他のものに優越することを求める意志という2種類の意志に分けられ、前者の制約されないことを求める意志を否定するのが義への餓え渇きであり、後者の優越することを求める意志を否定するのがあわれみ深さであると位置づけられている⁷。

次が活動的徳であるが、活動的には至福ではないが、至福への道であるとされる。そして、節制のような活動的徳の場合、その徳を有する者本人を至福へと方向づけるが、その際この方向づけとしての活動的徳が目指しているのは心が清くなることとされる。また、活動的徳にはその徳を有する本人ではなく他者に向かうものもあり、そのような徳が至福へと方向づける場合は、平和を目的とするとされる⁸。

最後に④観想的徳については、この世の時間のうちでは観想的徳によって完全な至福に至ることはできず、天国での神の観想、すなわち、「神の直視 (visio Dei)」のうちにのみ完全な至福はあるとされる。そして、神の直視には、「神との愛による合一 (unio amoris)」がある。それゆえに、直視に対しては「神を見るだろう」、愛による合一に対しては「神の子と呼

⁵ マリエッティ版『マタイ福音書註解』、p.66、409節。

⁶ 本段落はマリエッティ版『マタイ福音書註解』、p.65、404-406節の内容に当たる。

⁷ マリエッティ版『マタイ福音書註解』、p.65、406節。

⁸ マリエッティ版『マタイ福音書註解』、p.65、407節。

ばれるだろう」との言及があると指摘される。なお、前述の通り、至福は天国でのみ完全に実現する。しかしながら、それではこの世では至福は全く不可能なのかというところではなく、至福のなんらかの端緒は得ることができる⁹。これはもちろん不完全なものであるが、不完全ながらも至福である¹⁰。

上述の議論のうち、徳に関するところをまとめると、トマスは観想的徳をこの世においては不完全な至福にしか至りえないものとし、活動的徳を至福そのものではなく至福への道とする¹¹。しかしながら、活動的徳は至福への道に過ぎないとは言え、至福への道を歩むことそのものの中に至福の端緒があると言うことはできまいか。現にトマスは、本註解の他の箇所では、義に餓え渴くものに対する「満たされる」という報酬について、第1には永遠の直視のうちにあるが、第2には現世のうちにあるとする。そして、「私の食物は、私をつかわし、そのわざを私が完成させる者〔すなわち神〕の意志を私が実行することである」¹²という聖句を引く¹³。

このようなことを考え合わせると、上で確かにトマス自身が、活動的徳は至福そのものではなく至福への道に過ぎないとし、活動的徳のうちには至福があることを否定してはいるものの、活動的徳の実践のうちにも至福の端緒があるとは言えるのではなかろうか。それは、観想的徳においてこの世での観想が、最終的に至福の端緒をもたらすことが認められつつも、いったんはこの世においては神の直視はあり得ないという理由で、それに至福を見いだすことが誤謬とされた¹⁴ことと並行している事態と言えよう。

そして、真福八端のうち上述の7つまでが至福そのものを扱うものとされる（義のために迫害されることは、至福そのものではなく至福の証しとされる¹⁵）。そして、これらの7つには聖霊からの「靈感（*inspiratio*）」や「衝動（*instinctus*）」に動かされた徳である賜物が対応しているとされる。つまりこの賜物という神の介入によって高められた徳が、功德となるわざを支えているということになる。

そして、徳は3つのことをなすとされる。すなわち、(1) 悪から離れる、(2) 善をなす、

⁹ マリエッティ版『マタイ福音書註解』、p.66、413節。

¹⁰ マリエッティ版『マタイ福音書註解』、p.65-66、408節。

¹¹ マリエッティ版『マタイ福音書註解』、p.65-66、408節。

¹² ヨブ 4:34。この聖句について、註解ではアウグスティヌスが講解していることまで言及されているが、そのアウグスティヌスの講解は『カテナ・アウレア』（トマスが、四福音書についての教父たちの註解を組み合わせて編纂した註解集）にも収録されており、トマスにとって重要な内容であることが推察される。マリエッティ版『カテナ・アウレア』、第1部「マタイ福音書」、5章、4、p.74参照。

¹³ マリエッティ版『マタイ福音書註解』、p.69、428節。

¹⁴ マリエッティ版『マタイ福音書註解』、p.65、404節。

¹⁵ マリエッティ版『マタイ福音書註解』、p.66、414節。

(3) 最善のものに対して準備をする、という3つである¹⁶。トマス思想では、徳とは、善悪のどちらにも固定されていない人間という生きものが、自らの生き方を通して自分のふるまいと考え方を善の方に固定していく中で身に着いていくものであり、それには悪から離れる段階と、善へと向かう、すなわち積極的に善をなす段階がある。そして、最善のもの、すなわち人間を超える善である神を見るということに対してはそれを自らの力でなすことはできず、ただ準備することしかできない。それゆえに、準備という段階が最終のものとなると解釈できる。

そして上述の7つの功德の各行は、徳の3つの段階に以下のように振り分けられる。また、各功德および至福には、上で述べた通り対応している賜物がある。さらにトマスはそれらの賜物を「枢要徳 (virtutes cardinales)」および「対神徳 (virtutes theologicae)」に属する部分的な徳の一つと位置付けている。これらの対応および所属関係も下表に示す。

徳の段階	功德	賜物	枢要徳 or 対神徳
悪から離れる	霊の貧しさ	おそれ (timor)	希望
	柔和	敬虔 (pietas)	正義
	悲しみ	知識 (scientia)	信仰
善をなす	義への餓え渴き	勇気 (fortitudo)	勇気
	あわれみ深さ	おもんばかり (consilium)	思慮
最善のものに 対して準備をする	心の清さ	直知 (intellectus)	信仰
	平和を作ること	知恵 (sapientia)	愛徳

なお、それぞれの賜物がいずれの枢要徳あるいは対神徳の部分的徳すなわち一面であるかは、『マタイ福音書註解』では一切言及されず、『神学大全』で論じられる。すなわち、『マタイ福音書註解』というテキストの外のトマス思想全体を前提として見えてくる体系性である。しかしながら、なぜ『マタイ福音書註解』に登場しない枢要徳および対神徳と賜物との対応関係に前掲の表で言及するかということ、以下に述べる通り、その対応関係に注目することで7つの功德が人間の全的な完成に体系的に対応しているということが見えてくるからである。

枢要徳は、人間の靈魂を、知性・意志・怒情的情念・欲情的情念の4区分でとらえた時、その4区分それぞれを善へと向けて固定する「思慮 (prudentia)」・「正義 (iustitia)」・「勇気 (fortitudo)」・「節制 (temperantia)」という4つの徳である。つまり、この4つの徳に

¹⁶ マリエッティ版『マタイ福音書註解』、p.66、414節。

よって人間の靈魂は全体的に完成する¹⁷。枢要徳が本質的には人間の能力だけで獲得可能な徳であるのに対して、信仰と希望と愛徳という3つの対神徳は、人間の力だけでは獲得できず、神から注入される徳とされる。そしてこの3つの対神徳の場合も、信仰は理性を、希望は怒情的情念を、愛徳は意志を完成させる。欲情的情念が抜け落ちているが、愛徳はすべての徳の形相とも言われ、愛徳によって他の徳も神に向かう徳として完成される。それゆえに、対神徳もまた、それによって人間の靈魂全体を神に向けて完成させる徳であると言える。したがって、聖霊の7つの賜物を媒介とし枢要徳および対神徳と関連付けられることで、7つの功德は人間の靈魂の全的完成と対応していることが予感される。

しかしながら、上述のような体系性を期待すると、枢要徳中の節制だけが対応する賜物を持たないことが体系的な瑕疵となってあらわれてくる。この事態について今のところは、トマスが『神学大全』で「節制は何らかの仕方でおそれの賜物に対応するものである……ある人が神へのおそれゆえに邪悪な楽しみを避けるということはおそれの賜物に属することだからである」¹⁸と述べていることに触れておく。おそれの賜物に対応するのは靈の貧しさであるので、節制は何らかの仕方ですの貧しさという功德に関わっているということが示唆される。以下で7つの功德そのものについての議論を試みるが、節制の件についてはその議論の中で再び触れたいと思う。

3. 具体的実践としての7つの功德

7つの至福および功德についてのトマスの議論では、各功德が、具体的な生き方として示されている¹⁹。そこで以下では、本研究の関心に則り、各功德の具体的実践としての記述の要約を試みる。

まず、第1が靈における貧しさである。これは、外的に貧しいだけでなく、内的にも自分を貧しい者とみなすことである。このような者を『マタイ福音書註解』では、真に謙遜な者と呼んでいる。さらに『マタイ福音書註解』では、謙遜に生きることによる貧しさは、自らの意志による貧しさであるとする。そしてそれには、(1) 富を有していても心で有していない、すなわち富を有しているが執着しないという生き方と、(2) 富を決して持たず、持とう

¹⁷ これが、枢要徳が4つであり、4つより多くもなく4つより少なくもない理由である。松根伸治(2015)「枢要徳はなぜ四つか—トマス・アクィナスによる理論化—」、『南山神学』38号、(pp.109-143 所収)、p.136 参照。

¹⁸ 『神学大全』、第2部の1、第68問、第4項、第1異論解答参照。

¹⁹ 本章で示される「生き方」が具体的か抽象的かについては意見が分かれるかもしれない。ここでは、具体的という評価が筆者の独断でないことを示すために、同じく concrete actions が示されていると評価している研究を挙げておく。Cf. Anton ten Klooster(2016), 'The Beatitudes as Acts of the Virtues in Aquinas' Lectura on Matthew' in: *Jaarboek Thomas Instituut te Utrecht*, 35(pp.75-91), p.88; p.90.

と努めない生き方とがあるとされる²⁰。

第2に、柔和さについて論じられる。柔和であるということは、(1) 怒らなくなることと(2) 怒りが生じてもそれを抑えることとされる。そして、これは敬虔の賜物に対応している。「怒る人とは本来、神の秩序づけに満足していない人だからである」²¹。すなわち、神の秩序づけに敬虔に従う人は怒る必要がない。

第3は悲しみであり、これに以下の3通りがある。(1) 自分の罪だけでなく、他人の罪をも悲しむ、(2) 現世的な悲惨を悲しむ、(3) 世の喜びを捨てることを悲しむ。(3) だけ悲しみの方向性が違うが、トマスは以下のように説明する。世を捨てることによって世は死ぬので、私たちは死者について悲しむように、世を「捨てる際には、何らかの苦痛を感じないではいられない」²²。

第4は、義への餓え渴きであり、この世では決して実現できない正義を、この世では決して実現できないがゆえに、あくことなく追求するという生き方である。本当に満たされるのは、天国に行ってからだが、この世でも、義をあくことなく追求するという実行を通して満たされる²³。

第5が、あわれみ深さであり、これは隣人の悲惨を取り除こうとすることである²⁴。

第6が心の清さであり、これは、神に反する思考から精神を清め、また倫理徳を涵養するということである。トマスは特に貞潔の徳をとり上げている。

第7が平和を作ることであり、これは、隣人愛を準備することである。具体的な生き方としては、(1) 神へと従属する、(2) 人間の下位の力を人間に従属させる（すなわち、原罪によって知性に不従順になっている諸力を知性に従わせる）生き方である。(3) このように内的秩序を完成させているがゆえに、他者に対しても平和であるということになる²⁵。

以上が具体的実践としての各功徳を7つの段階を通して論じているトマスの論述の要約である。以下ではこの論述の体系性という観点から注目すべき点を論じていく。

4. 謙遜と節制

²⁰ マリエッティ版『マタイ福音書註解』、p.67、416節。

²¹ マリエッティ版『マタイ福音書註解』、p.67、421節。訳文は、山口隆介(2017)「トマス・アクィナス『マタイ福音書註解』抄訳 一山上の垂訓冒頭の7つの至福の箇所一」、聖泉大学紀要『聖泉論叢』(p.83-105所収)、p.92に既出。

²² マリエッティ版『マタイ福音書註解』、pp.67-68、422節。

²³ マリエッティ版『マタイ福音書註解』、p.68-69、428節。

²⁴ マリエッティ版『マタイ福音書註解』、p.69、430節。

²⁵ マリエッティ版『マタイ福音書註解』、pp.70-71、438節。

まず、上に予告したとおり、賜物と枢要徳および対神徳との所属関係を列記すると節制だけがそれに属するたまものを持たず、そのため7つの至福ないし功德にも唯一節制が、そして節制による欲情的欲求能力の完成が関係を持たないことになってしまうという問題について論じる。先にも述べたように、節制についてトマスは、おそれの賜物との関連を見いだしている。そして、おそれの賜物と対応しているのは霊の貧しさであるが、上述の通り、霊の貧しさは「謙遜 (humilitas)」と解釈されている。そして、謙遜はトマスにおいては、節制の徳に属する部分的徳である²⁶。

おそれの賜物が霊の貧しさに対応するのは、神への正しいおそれは神への敬意をなすからだというのがトマスの理由づけである²⁷。そして、謙遜もまた神に対して自分の分際を自覚し、それを超えないということである。このように考えるなら、神をおそれるがゆえに謙遜であると言うこともできれば、謙遜であるがゆえに神をおそれるということもできよう。

そこでこう理解することが出来る。霊の貧しさはおそれの賜物が対応している。そして、おそれの賜物は希望に属している。しかし、謙遜を介して節制もまたおそれの賜物に関連している。すなわち、謙遜とおそれの賜物を介して、節制という欲情的情念の完成は、希望という怒情的情念の完成と共に霊の貧しさに関連している。

5. トマスにおける賜物と至福の対応

トマスにおける7つの功德の議論において、賜物との対応がどのような重みを占めているかは一つの大きな問題である。体系性を重んじるなら、賜物と7つの功德および至福の関係は明確である方がよい。実際にトマスも、7つの至福と7つの賜物との対応については、アウグスティヌスの権威に基づいて明言している²⁸。ただし、トマスの議論を追っていくと、トマスがこの対応関係の明確さにどこまで確信を持っていたかは疑問が生ずる。

まず、『神学大全』で敬虔が柔和さに対応するということについては、トマスは敬虔が対応するのは第2の至福すなわち「柔和な人たちは至福である。その人たちは地を所有するだろう」であるとしつつも、第4の至福「義に餓え渴く人たちは至福である」および第5の至福「あわれみ深い人たちは至福である」に対応する可能性も否定しては²⁹。ちなみにその箇所に註解をつけているカエターヌスは、明らかに第4および第5の至福への対応に軍配を

²⁶ 『神学大全』2部の2、第143問、第1項、主文参照。

²⁷ マリエッティ版『マタイ福音書註解』、p.67、418節。

²⁸ マリエッティ版『カテナ・アウレア』、第1部「マタイ福音書」、5章、8、p.76。

²⁹ 『神学大全』、第2部の2、第121問、第2項、主文参照。

上げている³⁰。

また、『マタイ福音書註解』では至福と賜物との対応は、基本的に各至福について論じる際に言明されるが、第6の至福「心の清い人たちは至福である」と直知の賜物の対応は、トマスが失念したのか言及が欠落している。つまり、至福と賜物を明確に対応させることをトマスが重視していたということは確認しきれない。

そもそも『マタイ福音書註解』で賜物は、至福との対応は確かに言及されるが、議論を推進する役目を担わされてはいない。『マタイ福音書註解』で議論を推進させる役割を担うのは、神から遠く離れた物質的利益やこの世的な欲求充足、世そのものへの執着から脱し、善をなしつつ、神に直接関わる至福の準備へと段階的に進んでいく方向性である。

そういった事情を考えると、『マタイ福音書註解』でも賜物と至福の対応は、アウグスティヌスの権威ゆえに言及されるが議論の中心ではない。ただ賜物もその一種と言える徳が功德を支えているという全体的な理解は『マタイ福音書註解』の場合は必要とされている³¹。すなわち、人間は恵みにただ動かされるだけでなく、徳によって恵みと共に働く協働者であり、7つの功德のような人間の力を超える功德の実践にあっても、人間の能力が協働しているということである。

それゆえに、アウグスティヌスが示した7つの賜物と7つの至福の対応は、トマスにおいても否定はされない。にもかかわらず、7つの賜物のうちに所属する部分的徳を見いだすことができない節制もまた、7つの至福のうちで協働していると解釈することは、可能性としてはゆるされるであろう。

6. 相互性

『マタイ福音書註解』では、7つの至福は段階的に配列されている。実際にトマスは、山上の垂訓での7つの至福は、下位のものから上位のものへと上っていく形で配列されていると述べている³²。だが、現実には、トマスは功德のいくつかに一方向的な上下関係ではなく、互いに成立させあう、あるいは上下関係が入れ替わりうる相互性を見いだしている。

その一つが義への餓え渴きとあわれみ深さである。これらの関係について『マタイ福音書註解』は「あわれみのない正義は残酷であり、正義のないあわれみは弱さの母である」³³と述

³⁰ レオ版『神学大全』・第2部の2・第121問・第2項へのカエターヌスの註釈（レオ版『トマス・アクィナス全集』第9巻、p.473所収）参照。

³¹ マリエッティ版『マタイ福音書註解』、p.66、410節。

³² マリエッティ版『マタイ福音書註解』、p.67、418節。

³³ マリエッティ版『マタイ福音書註解』、p.69、429節。訳文は山口前掲訳、p.97に既出。

べているが、ほぼ同じ意味の記述は『カテナ・アウレア』でも『行間註解』からの転載のうちに見出すことができる。『行間註解』からの転載は次のように語っている。「正義とあわれみは一方が他方をおさえるように結びついている。すなわち、正義はあわれみなくしては残酷であり、あわれみは正義なくしては弱さである」³⁴。ちなみに『カテナ・アウレア』で議論を推進するのは各功德の次の功德との内的連関であるが、この内的連関を示すのに『カテナ・アウレア』ではもっぱらアンブロシウスの『ルカ福音書註解』5巻が用いられている。ただ一箇所だけ内的連関を『行間註解』によって説明しているのが、義への飢え渴きからあわれみ深さへと進む箇所である。この事実から、義の善もあわれみの善も片方だけでは成立しないと明言することへのトマスの思い入れが伺われる³⁵。

今一つの相互性は、神を見ることと平和を作ることとの間に見出される。この2つの関係は互いに「上に付け加わっている (superaddunt)」、すなわち、互いにより上位に位置しあっているとされる。具体的にはどのように優越しあっているのかというと、「あわれみをなすこと〔隣人愛すなわち平和を作ることと呼ばれること〕は満足すること〔神を見ること〕に優る。満足することは自身に釣り合うもので満たされることである。しかし、あわれみはあふれ出す〔すなわち、釣り合いは崩れている〕。また、あわれみを受ける者は皆が皆、王によって王を見るべく派遣されるわけではない〔平和を作ることが常に神を見ることを伴うわけではない。その意味では神を見ることは隣人愛すなわち平和を作ることより高度である〕。また同じく、王の子であることは、王を見ることに優る〔平和を作る神の子であることは、神を見ることに優る〕」³⁶と記されている。

この相互性が7つの至福すべての間に成り立つか否かは現時点では判断はできない。しかし、7つの至福ないし功德は、最善のもの、すなわち神と至福への方向づけの直接性の度合いにより序列化できるとしても、神の直視=神との愛による合一へと向かう功德であるという点で相互に支えあっていると解釈することは、可能性としては許されるだろう。

7. 知識とおもんばかり

³⁴ マリエッティ版『カテナ・アウレア』、第1部「マタイ福音書」、5章、5、p.74参照。訳文は、山口隆介(2017)「トマス・アクィナス『カテナ・アウレア』抄訳—真福八端—」聖泉大学紀要『聖泉論叢』(p.65-81所収)、p.72を一部改めた。

³⁵ ちなみにアンブロシウスの『ルカ福音書5章註解』における、義への飢え渴きからあわれみ深さへと進む箇所の議論は次のとおりである。「……義にはあわれみが続く。それゆえにこう言われているのだ。「〔彼は〕あちこちに行って貧しい人たちに与えた。その義は永遠にとどまる」(詩111:9)」。アンブロシウス『ルカ福音書5章講解』(ミーニュ『ラテン教父集』15巻、1737)参照。すなわち、アンブロシウスの場合もあわれみのうちに義が成立するという意識はあるが、相互に成立させあう関係は前面に出てきていない。

³⁶ マリエッティ版『マタイ福音書註解』、p.71、440節。

ここまで、トマスによる7つの至福についての議論が内的にも、またこの議論の外部にあるトマス思想、具体的にはその徳論との関連においても体系的に展開されていることを、部分的にはあるが確認してきた。この体系性に立ったうえで、功德の具体的実践について今一度詳しく見ておきたい。個々の至福ないし功德について註解することで、不完全ながらこの世で可能な限りでの至福の実現となる具体的実践を明らかにするということは、神学の教師であったトマスの関心に入らなかったわけがないからである。

ここでは、第3の悲しみと第5のあわれみ深さをとりあげることとする。悲しみには知識の賜物が対応している。知識の賜物は、この世のことについて、この世を超えたものへと向かう秩序において認識することができる徳である。そして、トマスは悲しみと知識の賜物との対応という局面で悲しむ人たちと捉えているのは、他者の悲慘を認識する人たちである³⁷。そして、この他者の悲慘を取り除こうとするのがあわれみ深さだが、そこで他者の悲慘は2種類あると言われる。悲慘には①時間的悲慘と②罪や悪徳のうちにある悲慘とがある。時間的悲慘とは、時間の中でであう外的事物の欠乏等による悲慘であり、物質的悲慘とも言える。この2つの悲慘のうち、本来の悲慘は罪や悪徳のうちにある悲慘である³⁸。これは神から離れることだからである。

そして、この悲慘を取り除こうとするあわれみ深さだが、これに対応する賜物はおもんばかりである。おもんばかりは、永遠の生命すなわち天国での完全な至福という目的に至るためにその手立てを講じる徳であり、この世の危険の中でわれわれが「あわれみをなす (misericordiam consequi)」には、おもんばかりが唯一のもの³⁹、すなわちこれだけは必要不可欠であるとされる。すなわち、あわれみをなすというのは他者の悲慘を取り除くということであるが、それにはこの世の危険に取り巻かれた状況でいかに他者を至福に近づけていくかという手段についての具体的な実践的思考の力が不可欠ということである。それは確かに賜物であり、したがって靈感によって動かされた実践的思考力である。これがどのようなものであるかは、具体的な推察は不可能で、神からのほたらきかけに開かれた実践的思考としか言いようがない。ただ、そうであってもこれはこの世の危険を視野に入れた実践的思考の力であることに違いはない。つまり、隣人と共に至福に至るために悪徳の悲慘を実際に取り除いていくには、神からのほたらきかけにおのれを開きつつ、この世の危険の中で具体的に考えることが不可欠だということである。

³⁷ マリエッティ版『マタイ福音書註解』、p.68、424節。

³⁸ マリエッティ版『マタイ福音書註解』、p.69、430節。

³⁹ マリエッティ版『マタイ福音書註解』、p.69、432節。

8. 結びに代えて

補足も交えて本稿での議論をまとめると、本稿では、『マタイ福音書註解』における真福八端の箇所、特に7つの至福についてのトマスの註解に、内的な体系性とテキスト外のトマスの思想との外的な関連における体系性とを確認してきた。その体系性とは、人間の靈魂の能力全体の善への固定と完成が、功德としてなされる「靈の貧しさ」「柔和さ」「悲しみ」「義への餓え渴き」「あわれみ深さ」「心の清さ」「平和を作ること」を支えているということ、そして、この7つの功德は、至福とのかかわりの直接性によって序列化されており、かつ徳の3つの方向性によって3段階に分けられているというものである。

これらの功德に直接対応する徳は、聖靈からの靈感あるいは衝動によるという特別な徳であり、徳と区別されて賜物と呼ばれる。その意味で、これらの功德は、聖靈からの靈感や衝動を前提とする。しかし、同時に、例えばあわれみ深さにおいて隣人を罪や悪徳から解放するには、この世の危険についても十分理解した上で、至福へと向かう具体的な方法を考え出さなければならない。

1. でも述べた通り『神学大全』などでは、体系的著作という特性もあり、具体的な実践についての教えは局所的にしか見られない。そして、そのような箇所は分散しており、トマスの思想の中での体系的連関に位置づけるのは困難である。7つの至福の註解では、トマスが個々の功德を具体的な実践として記述しなおしており、そして、それらの記述に内的体系性と、トマスの徳論につながる外的体系性が見出される。

本稿は『マタイ福音書註解』の持つ豊かな可能性の一端を示唆するものに過ぎず、この文献の真価を十分に明らかにしたものでないことは言うまでもない。ただ、この十分に研究されていない文献が（そしておそらくはトマスの聖書註解という未開拓分野そのものが）、体系的理論書には表れにくいトマス思想の一面を秘めている可能性については、今後この文献について（そして当該の未開拓分野について）さらに研究が進められることによってさらに明らかになっていくことだろう。

死者 AI をめぐる倫理のための理論的基盤を考える

佐藤 啓介

(和文要旨)

死者 AI を倫理的に論じていく場合、どのような論じ方が可能なのかという理論的基盤を体系的に明らかにすることが本論文の目標である。死者 AI は、実在的死者をモデルとしつつ、その死者が過去にしなかった新たな言動をなしうる点に、固有の技術的特徴がある。死者 AI が心理学的にユーザーに与える影響とは切り離し、死者 AI 自体の倫理的評価をおこなう場合、法学で現在展開されている死者の権利論の背後にある、死者を倫理的に尊重する論拠に着目する必要がある。主たる死者倫理の論拠として、死者の社会的実在の保護、死者の他者性の尊重、死者の人格性や尊厳の尊重、虚構による過去の改変の禁止が想定できる。そして、その論拠の違いに応じて、死者 AI についても、既知の死者イメージに忠実である方が倫理的であるとする判断や、逆に、既知の死者イメージの反復にとどまることが死者の他者性を損なうとする判断も生じうる。

キーワード

死者倫理、AI、社会的実在、死者の権利、死者の尊厳

(Summary)

This article aims to articulate the theoretical basis to assess the dead re-created by artificial intelligence (AI Dead) technology and ethically. It is the proper character for the AI Dead that this AI is based on the actual past dead which can perform new behaviors the dead would not have been able to do while alive. If we assess the AI Dead ethically apart from their psychological effects on living persons, we must focus on the theoretical reasons why the AI Dead must be respected. We assume some reasons for the ethics for the dead to protect their social or symbolic existence, to respect the otherness, to respect the personality and dignity, and to prohibit the alteration of the past reality. In response to this difference, we assess and critique the AI Dead differently. For example, someone may judge the AI Dead which could be considered accurate description of the past dead as being more ethical, while someone else may judge their actions is less ethical because it simply repeats the well-

known images of the dead and therefore undermines the otherness of the dead.

Key Words:

ethics for the dead, AI (artificial intelligence), social existence, rights of the dead, dignity of the dead

はじめに

「死者の復活」ないし「死者の死後生」という主題は、様々な伝統宗教において、古くから論じられてきた主題であった。それらは、死後における救済がどのようなものかを考えるうえで前提となる観念であり、また、死者を何のために・どう弔うのかという儀礼のあり方をも規定する観念であった。だが、合理的・自然科学的知見の定着もあり、近代以降、これらの観念は非神話化され、教義学的な議論からは後退していったように見える。

ところが近年、予想しなかった仕方で死者が復活しつつある。それが「死者（故人）AI」である。テキスト・画像・音声・モーションその他、故人に関する膨大なデータをもとに、AIに故人の行動・発言・思考パターンなどを学習させることで、その人の死後も、生前と同様の反応や行動を再現・模倣することができる。実際、ここ数年の間に国内外でそうした実験的試みがなされ（たとえば、2019年末のNHK紅白歌合戦で登場したAI美空ひばり、2020年に発表された手塚治虫の「新作」マンガを作るTEZUKA2020プロジェクトなど）¹、さらには商業的なサービスも展開しつつある。死者は、今やデジタルに復活しつつあるのだ。しかも、SNSの普及によって、SNSのアカウントというリソースのかたちで、復活すべき死者の行動・思考・発言パターンは大量に蓄積されている²。

この技術は、「故人に関するデータの再生」にとどまるのであれば、故人の過去の映像を流す既存の技術と大差はない。だが、故人の思考・行動パターンを学習し、過去には実際には行われなかった「その人らしい行動」を新規に創造することも、十分に可能である。後述するが、この「過去にはなかった新しい行動を自律的におこなう」点に、死者AIの最も重要な倫理的争点があるように思われる。

こうした死者AIの急速な普及と拡大に対して、「不謹慎である」「死者を冒瀆している」といった感情的な反応も見受けられる。たとえば、2020年に実施されたweb調査によれば、「自分がAIとして復活することに許可を与えるか？」という質問に対して、日本では6割以上

¹ 近年メディア上にて制作された死者AIの事例分析については、以下を参照。佐藤・市川ほか2023。

² SNS自体が一つの死者の死後生であるという見解は、スタインハートが提示している。Steinhart 2014。

の人が反対を示したという（塚田ほか 2021, 130ff.）。しかし、現在の倫理的な議論空間において、そのような死者 AI への当否を、倫理的に十分な根拠をもって論じるための議論はまだ熟成されていない。筆者が思うに、その理由は、近年「死者」に対する哲学的・理論的関心は高まりを見せつつある一方で、それを現実的な議論へと着地させた、死者に関する応用倫理的枠組みが未形成であるためである。

そこで本論文では、死者 AI が倫理的に許容されるべきか、またどこまで許容されうるのかをただちに検討するのに先立ち、そうした問題を倫理的に論じるための「理論的基盤」を整理することを試みたい。死者 AI を倫理的に許容／批判する議論を展開するには、どのような理由や根拠に基づくことが可能なのだろうか。その理論的基盤を分節化し、死者 AI（ひいては死者への倫理一般）をめぐる議論空間を切り開くことが、本論文の目的である。また、こうした問いは、伝統宗教が論じてきた死者という主題を、世俗的公共空間において引き受けなおし、伝統宗教の議論や見解、さらには宗教学的知見を参照しつつ、公共的に共有しうるかたちで提示したものであり、筆者は、こうした論の立て方が現代日本社会において有効な宗教「的」倫理の一つの姿であると考えている³。

また、そのような死者に関する倫理的議論（筆者はそれを「死者倫理」と呼んでいる）の整理に先立ち、死者 AI の倫理を論じるのに有益な予察的視点として、AI 一般をめぐる倫理的議論（第 1 章）、死者 AI に関連する臨床心理学的な検討（第 2 章）と法学的な検討（第 3 章）を概観しておく。いずれの章も、死者倫理や死者 AI に関わる論点を絞り込むための予備的考察となるだろう。

1. 死者 AI の位置づけと死者 AI の倫理の位置づけ

死や死者をめぐる昨今の技術的発展は目覚ましく、特に、デジタル技術と死の関係は、おおむね三つの技術に焦点があるとされる（Sas et al. 2019）。(1) 故人のデータをデジタルに記憶・所有する技術、(2) 死別の悲嘆を支援する技術、(3)（主に自己の）終末期を迎える備えをする技術である。死者 AI は、より十全に死者についての記憶を残し、また死者と触れることで悲嘆の緩和を可能にさせうる点で、(1) と (2) に関わる技術である。

もともと、死者 AI といってもその範囲は幅広い。「こちら側からの入力に対する反応のかたちで（あるいは自発的に）、コンピュータが何らかの判断を下して、故人のデータに基づいて自動的に何らかの行動をするもの」を死者 AI として広く規定するとしても、その反応の仕方も、文字、音声、動画、VR、ホログラムなど多様である。たとえば、話題を呼んだ事例

³ 筆者による宗教（的）倫理ないし宗教（的）哲学の規定については、以下を参照。佐藤 2017, 1-4.

として、2020年に韓国文化放送が制作したTV番組「I met you」で公開された、母親がVRを通して亡き我が子と再会した死者AIがある⁴。この番組では、亡き子の外見的データをもとに製作された精巧なVRの子どもが、VRゴーグルをつけた母の声に反応して会話をし、母の行動に反応して母とともに行動する様子が紹介されている。この技術は先端的かつ複合的な事例であるが、音声や文字、映像などいずれかの種類のデータに反応を制限すれば、死者AIに類する技術サービスは多数見つけることができる。

ただし、自動的に反応・行動するAI技術は、死者AIに限った話ではない。死者AIは「死者が元データとなっている」点以外は、技術的には一般的なAIロボット技術の延長線上にある。AIやロボット一般をめぐる倫理的議論の基本的な争点の一つは、それらが道徳的行為者性をもちうるかどうか、という点である（クーケルバーク 2020=2020, 41ff.）。ここでは、AIに倫理的な判断をさせてよいのか、またAIによって何らかの害が生じた場合にその責任は誰に帰属されるのか、といった問いが論じられる（これらの問いは、自動運転自動車において典型的に問われる）。これらの問いは死者AIを論じるにあたっても様々な仕方で問わざるをえない問いであろうが、現在登場しつつある死者AIは、自動運転自動車などに比べて、まだそれらの問いを具体的・現実的に問う技術段階には至っていないように思われる。むしろ、死者AIが生じさせる倫理的問題とは、一般的なAIとは異なり、「かつて実在していた死者」をモデルにしているという点に由来する。死者の実在性とAIの人工性との緊張関係に間にある存在、それが死者AIである。本論文では、この死者AI固有の倫理的問題に論点を絞り、検討を続けていくことにしたい。

2. 死者AIの心理学的効用？

死者AIが開発された理由は、特定の宗教的信仰に基づく死者の復活観念によるものではなく、もっと世俗的で個人的な、「故人とまた会って話したい」という私たちの素朴な感情や願望によるものだろう。昨今、大切な人との死別とそれに起因する悲嘆（グリーフ）に関する研究分野においては、死者との「継続する絆（continuing bonds）」理論（Klass et al. 1996）に基づくケアサポートが主流である。フロイトに由来する、かつての「喪の作業（過程）」理論においては、故人への固着が精神病理の一因となるとされ、故人への固着から徐々に脱し、故人との絆を分離・切断していくための過程が喪とされていた。これに対し近年では、むしろ故人との継続する絆を適切に形成し、故人がこの世にいない人生に順応しつつも、故人との新たな心理的關係を構築することが喪の作業であるとされ、現在では、その過程における

⁴ YouTubeで映像が公開されている。<https://www.youtube.com/watch?v=ufTK8c4w0c> (2022/07/18 確認)。

複数の達成課題とそれに応じたケアのあり方が提唱されている。

死者 AI は、こうした理論から見るならば、「継続する絆」を物質的に可視化させる働きをすると推測される。では、死者 AI は、悲嘆状態にある人々にどのような心理的効果を及ぼしうるのだろうか。実のところ、まだその効果については未知数である。もちろん、死者 AI は、死者との継続する絆を適切に形成していくための手助けとなる可能性もあろう。他方で、死者 AI はむしろ故人を「死者」として受け止めることを阻害し、喪の過程の進行を妨げる可能性もある、と指摘する論者もいる。カンは、死者 AI が「死者を位置づけ直すというよりは、故人がもつ死者としての地位を否定するかもしれない」とし、「死を否定することを通して、喪の過程を妨げたり引き延ばしたりする」可能性に警鐘を鳴らしている（Cann 2018, 313-314）。確かに、死者 AI は、死者を死者として表象しないことによって、死の事実すらも否定・隠蔽する結果につながりうる。

死者 AI がもたらす心理学的影響については、将来的に、様々な悲嘆評価尺度を用いて適切に検討されていくものと推測される。死者 AI を、特殊な技術としてみるのではなく、死者についての視覚的・聴覚的・言語的・物質的データの一種とみなすならば、すでに行われている「故人の写真や遺品、形見が喪の過程にどう影響を及ぼすか」という研究の延長として、死者 AI の影響も十分に現実的に評価されうるものだろう。白岩らによれば、前述の喪の理解の変化により、近年、形見などの物質は、故人との絆の継続性をもたらす一要因として肯定的に評価される傾向にある（白岩ほか 2020）。死者 AI の臨床心理学的な可能性については、形見研究と同様の方向で研究が進んでいくことだろう。

しかし、筆者が問いたいのは、死者 AI が心理的な危害を生じさせるならともかく、むしろ心理学的効用がありうることを認めただけで、そうした効用と危害という評価基準とは異なる仕方で、倫理的に死者 AI 技術の開発・普及を認めうるのかどうか、という問題である。もちろん、効用と危害の量的判断からこの技術を評価するのもまた、功利主義的な観点から倫理的議論として成り立ちうるだろう。しかし、私たちの一定数は、死者 AI に対して、効用・危害では語りきれない「不謹慎」といった感情を抱く。特に、死者 AI が、故人の過去の実際の発言や行動とは異なる何か新しい振る舞いをしたときに、故人の尊厳や権利（のようなもの）が侵害されたような感覚を抱くのではないだろうか。もちろん、その感覚を学問的論拠としてただちに採用することはできない。むしろ、そのような感覚を学問的な検討の俎上にのせるための議論の枠組みや概念が必要になる。それでは、私たちが「侵害された」と感じる「死者の権利」とは、どのようなものなのだろうか。

3. 「死者の権利」をめぐる法学的議論

死者 AI が死者の権利を侵害することになるのか、という問題を考えるためには、そもそも死者の権利が存在するかどうかを論じる必要がある。現在の日本の民法においては、「出生から死まで」が人が権利を有する主体としての範囲であり、その意味で、「死者の権利」なるものは直接には認められていない。端的に言えば、法の範囲内において死者に人権はない。だが、死者 AI も含めた昨今の情報技術の急速な展開と普及にともない、死者に関するデジタルデータの扱いが喫緊の課題となるなかで、死者に何らかの権利を拡大的に認めようとする法学的な議論が盛んにおこなわれている⁵。もちろん、古くから著作権（人格権と財産権）のかたちで、死後にも存続する権利は存在した。だが、著作権に限定されない「死者の人権」「死者の権利」などの概念が本格的に議論されるようになり、「権利主体としての死者」へ向けての法整備の可能性が進みつつある。

現行の民法や刑法において、死者の権利や尊厳やそれに相当するものが規定された箇所はそう多くはない。埋葬に関する法律の多くも、祭祀主催者（遺族）を保護することを目的としたものであり、死者本人の尊厳や権利を守ることを第一の目的とはしていない（森 2010, 33）。プライバシーの権利も、死者個人が保護対象なのではなく、死者と関わりのある生者（遺族など）のプライバシーが侵害されるときに、付随的に認められるのが通例である。死体損壊罪（刑法 190 条）については、死体を損壊してはならない理由として、公衆の敬虔感情および死者に対する敬虔感情があるとされ、これが刑法内で最も死者の法的立場に踏み込んだ内容であろう。だが、これも故人に対する敬虔感情と、死体という物質に対する敬虔感情とが混在している面もある。死者に対する名誉棄損（刑法 230 条第 2 項）に関しては、虚偽の事実を適示した場合には死者の名誉棄損が成立する可能性があり、そこで保護されるものは、死者自身の名誉であると考えられることが多い⁶。こうした断片的な仕方での死者の法的地位は定められているが、包括的な死者の権利規定は存在せず、情報技術の発達に対して、死者に関する法的対応が追いついていないのが現状である。

ここで、死者 AI に含まれる死者の権利問題を考える参考として、SNS を考えてみよう。故人の SNS アカウントは誰のものなのだろうか。その管理にあたっては、誰の意向を尊重すべきなのだろうか。言い換えれば、私たちの社会はどこまで死者の情報や意志を尊重すべきだと考えているのだろうか。こうした問題に対しては、(1) そのアカウントは故人の意向にかかわらず遺族等に引き継ぐ権利があるとする考え方と、(2) 故人の生前の意向を尊重し、

⁵ 一例として以下を参照。折田・湯浅 2020、仮屋 2022、田近 2020、湯浅 2021。

⁶ ただし、この条文が保護するものが「遺族の敬愛追慕の感情である」とする反対説もある。

「自己情報コントロール権」を死後にまで拡張して認めるべきだとする考え方がある（湯浅 2021, 494）。(1)の場合、財産の範疇に含まれない情報にまで、なぜ遺族に継承の権利があるのかという課題などが発生し、(2)の場合、生前の意思決定が示されていない場合はどうするのかという課題などが発生する。たとえば Facebook は、自分の死後、自分のアカウントを削除するか「追悼アカウント」として保存するか、生前から設定できるようになった。後者の保存設定をする場合、事前に管理人を指定しておき、自分の死後、その管理人にアカウントの切り替え作業を託すことになる。このように Facebook は死者の意向を尊重する方向性を明確に打ち出しており、他の SNS でも同様の傾向が見られる。

現在の私たちの社会は、従来の死者観念を支えていた家族観・家族制度が大きく変容するなかで、「死のポストモダン化」と呼ぶべき事態が進行し、個人の選択の尊重と個性の称揚が重視されるなかで、死のあり方・死後のあり方についても、個人に決定権を認めようとする風潮が強まっている（Walter1996）。前述のような死者の情報保護をめぐる動向も、その一つのあらわれであろう。だが他方で折田らは、自分が死者になった場合と、他者が死者になった場合とで、その死後情報の扱いに対する人々の意識が大きく異なるというデータを示している。現代日本の 10～20 代の学生を対象にした調査によれば、「家族や友人の写真や日記などの遺品データは残したいが、自分のものについては削除したいという相反する傾向」があると指摘されている（折田・湯浅 2020, 1027）。他人の死後情報は残しておきたいが、自分の死後情報は消してほしいのである。こうした相反する動向を踏まえつつ、今後おそらくは、死者の情報主体としての権利はある程度緩やかに、拡張の方向に向かうのではないかと推測される。

しかし、言うまでもなく、法的な議論で死者 AI の倫理的課題のすべてが解決されるわけではない。死者の権利をめぐる昨今の法学的議論の中心は、あくまで「情報の権利主体」の地位に限定されたものであり、そこで重視されつつある「死者の（生前の）自己決定の尊重」という理念の根底にある、死者本人を尊重するという倫理観をどのように基礎づけるべきなのか、なぜ死者を配慮すべきなのかという根本的な問いは、十分に論究されているとはいえない。本論文が検討したいのもまた、こうした法的議論の根底においてなされるべき、「死者を尊重すべきとする倫理的規範」をどのように語るることができるのか（できないのか）、という論点を整理して提示することにほかならない。

4. 死者倫理の 6 つの基本的論拠と死者 AI 批判

死者 AI の倫理的検討をおこなうために、死者をめぐる臨床心理学的な議論と法学的な議

論を先に検討してきた。そこから浮かび上がるのは、死者 AI を、そのユーザーたる生者（遺族など）に対する影響や関係という観点から論じる方向と、そうした関係から切り離して、死者自身を尊重すべきかどうかを論じる方向がある、ということである。死者 AI のグリーフケア的効用や、死者情報の継承を遺族に認める法的議論などは、前者に相当する。他方、死者の権利を認める議論や、死者自身の意向の尊重などは、後者に該当する。そして、本論文が死者 AI を考えるうえで重視したいのも、後者の方向からの議論である。「死者 AI は（遺族のみならず）死者本人への冒瀆である」といった感情的反応の根底にあるのは、そうした「死者自身を尊重する」方向から発せられる感情だからである。

筆者はそうした問題を扱う倫理学の領域を死者倫理と呼び、近年、研究を進めてきた（佐藤 2019、佐藤 2022）。死者倫理は応用倫理学のなかでも一種の空白地帯であり、人間ではない存在者を扱う動物倫理や環境倫理と比べても、また、死者同様に人間である非存在者を扱う将来世代への倫理と比べても、まだ十分な議論が進められていない。その理由はいくつか挙げられるが、たとえば、西洋思想史や宗教史において死者倫理は埋葬倫理と一体化しており、家族観や社会構造の変容にともない、死者と埋葬の問題を切り離して論じられるようになった現代には、過去の思想的議論がそのままでは適用しがたいという理由がある。また、現代思想などにおいても死者が主題となることが増加したが、そこでの死者は、多くの場合（戦争や災害などの）「犠牲者」と同義なものとして論じられ、そうした死者を記憶する倫理的規範がなかば自明のものとして語られる傾向があったのは否めない。

だが、より原理的な問題として、以下の二点があると筆者には思われる。第一に、前述の動物や自然環境とは異なり、死者が非存在であるという点がある。いまここに存在しない者に対する倫理は、それ自体語るのが難しい。第二に、非存在であるという点では将来世代も同様の構造にあるが、将来世代が私たちの行為の影響を被るのに対して、死者はそうした影響を被らないという点がある。端的にいえば、私たちが何を行為しようと死者には影響がない。その意味で、もう存在しない死者とまだ存在しない将来世代は、必ずしも同質的には語るができない⁷。この非存在と時間の不可逆性という大きな二つの難問が、死者倫理を困難にさせているのである。

もちろん、それでも、死者を倫理的に配慮し尊重すべきだとする主張は文化や宗教ごとに多様に論じられてきた。中には、前述の二つの難問に何とか解決を示そうとした議論もある。筆者が見るかぎり、死者への倫理が論じられる仕方は、その論拠を基準としていくつかの類型に分けることができるように思われる。そして、それに応じて、死者 AI の開発や普及に賛

⁷ 将来世代と死者との関係については、宗教倫理の観点から、小原 2016, 16 も参照。

同／反対する理由も類型化が可能であると思われる。そこで以下では、6つの論拠に分けて、どのような死者 AI 批判がありうるのか、またその背後にどのような死者倫理の枠組みがあるのかを整理してみよう⁸（特に③以降が、本質的な議論となる）。

① 「滑りやすい坂道」論

倫理学における基本的な考え方の一つに「滑りやすい坂道」論がある。ある行為それ自体は倫理的に悪とはされないかもしれないが、その行為を容認することで、将来的に、滑りやすい坂道を転がっていくかのように、悪しき行為にずるずるとつながりかねない、ゆえにその元の行為に前もって制限をかけるべきだ、という考え方である。死者 AI についても、現行の技術であれば大きな問題は生じていないかもしれないが、将来的に生じうるリスクを防ぐために死者 AI に制限をかける、という死者 AI 批判は十分にありえよう。

しかし、滑りやすい坂道論のみに立脚しても、死者 AI が具体的にどのような倫理的な悪を生じさせるのかは見えてこない。一部の人々がその坂道の先にどのような危害やリスクを想定しているのかを、より具体的に論じていく必要があるだろう。そこに死者倫理の具体的課題が見えてくる。その危害やリスクを②以下に挙げてみたい。

② 「生者への心理的危害」説

死者 AI に対する有力な批判として、死者 AI が、それをを用いる生者のユーザーに対して何らかの心理的危害をもたらさう、というものが想定できる。たとえば、死者 AI をを用いることで、悲嘆が深まってしまふようなケースである。だが、第2章で述べたように、死者 AI がユーザーにどのような心理学的効果を与えるかは未知数であるし、死者 AI がもたらす心理的效果を慎重に検討したうえで、起こりうる危害を回避するよう死者 AI の機能や利用を部分的に規制すれば十分である、という判断も十分成り立つ。その意味で、この心理的危害説も①の滑りやすい坂道論同様、死者 AI への批判として本質的とまでは言えず、また死者倫理の根幹にも関わっていないと言える。

③ 「社会的死者との乖離」説

筆者はかつて、死者を尊重すべき理由の一つとして、「死者は、物質的実在としては存在しないが、言説や記憶、記録、物語、イメージなどのかたちで社会的実在としてはまだ存在しており、その社会的実在を傷つけるべきではない」と分析哲学を中心に主張される説を検討

⁸ 堀江は、死者という存在がもつ特徴を、社会性（継続する連帯性）、他者性、人格性という三つに分節化しているが、それぞれの特徴は、本章での死者倫理の分類③・④・⑤とも重なるものであろう。高橋・堀江 2021, 203-204, 259-260。

したことがある（佐藤 2019、佐藤 2022）⁹。その説によれば、ある個人について社会内において維持されている名誉や社会的評判は、それ自体として倫理的に配慮されるに値するものであり、それは、死者のものであろうと生者のものであろうと違いはない。この説は、死者倫理の困難さの一つである「死者の不在」に、何とか存在論的に対応した考え方であり、筆者が見るかぎり、昨今の死者倫理の有力な理論的枠組みの一つである。

この考え方に立脚するならば、死者 AI の振る舞いや発言が、生前の故人について私たちが社会内で記憶しているものから乖離した場合、死者 AI が「共有された死者像（社会的実在）に害を与えている」として批判の対象になるように思われる。たとえば、ある人のモノマネをするといって、その人に似た外見的振る舞いをしつつ、その人とは似ていない思想を語った場合、私たちは、そのモノマネは元の人々のイメージを傷つけていると感じるだろう。まさにそうしたことが死者 AI でも起こりうる。死者 AI は、「私たちが記憶している死者の姿をしつつ、その死者のイメージと異なる言行をする」可能性があり、また実際そうなったとき批判すべきだという主張は、相応の説得力があるように思われる。

④ 「他者としての死者の抹消」説

それでは、私たちに共有された記憶の通りの死者 AI ならば、倫理的に問題はないのだろうか。死者倫理の議論を広く見ていくと、実は、それとは対極的な考え方も存在する。それは、死者の「他者性」を強調する考え方である。現代思想系の死者論においては、この死者の他者性が強調される。たとえば、デリダやレヴィナスの哲学的思索に触発されつつ、末木は、死者が、（私たち生者が決して体験することのない）死を通して私たち生者と徹底的に断絶している点を強調し、「死者こそ、他者の中の他者ではないのか。死者とはもはやコミュニケーションが完全に断絶している」と述べ（末木 2007, 41）、この他者性を死者への倫理の核に据えている。こうした他者論的な死者倫理は、社会内で共有された記憶に基づいて他者を「理解可能なもの」として提示する死者の社会的実在論とは真っ向から対立することになるだろう。そして、この立場からすれば、死者 AI は、死者の死者性、ないし死の事実性を否定するものとして、全面的に批判されることになるだろう。

また、こうした極端な他者論に与せずとも、社会的実在論による死者倫理やそれに基づく死者 AI 肯定論を、もっと穏健な他者論から否定する立場もあるだろう。前述のように、社会的実在論の立場では、私たちの記憶の中の死者像から乖離した死者 AI が批判の対象となる。その場合に許容される死者 AI は、私たちの記憶に合致した死者の言行を反復・再現する AI

⁹ 筆者が死者の社会的実在と呼ぶものは、それが言説や物語などの象徴的次元によって担われることに着目して、死者の「象徴的実在（symbolic existence）」と呼ばれることもある。Sperling 2008, 41ff.

ということになる。だが、死者であれ生者であれ、他人とは、つねに私たちの期待から外れて振る舞う存在である。他人とは、私と異なる存在だからこそ私の知らない一面を秘めており、私には制御しえない「他者」である。こうした穏健な意味での他者性を重んじるならば、私たちの記憶する死者像のみを尊重しようとする死者倫理は、死者を、私たち生者の「占有物」とし、私たち生者によって操作可能な対象とする考え方であると批判されることになる。むしろ死者は、私たち生者には分からない面を残す他者性を帯びた存在として尊重されるべきだ、ということになる。死者 AI は、生前の故人の既存のデータ、しかもたいていの場合は特定の人々が提供した（つまり、特定の人々にのみ馴染みのある）データに基づいて作成されるため、（AI が自己学習を進めることで新たな言行をおこなうるとはいえ）死者 AI は本質的に「生者が知るかぎりでの故人」を再現する。そのため死者 AI は、私たちが期待するかぎりでの死者しか提示しえない。そこには、「生者に都合のいい死者像」のみを「生者の都合で復活させる」恐れがある。こうした理由から、他者論的死者倫理は死者 AI を批判することになるだろう。

⑤ 「死者の人格性や尊厳の侵害」説

以上の他者論的死者倫理は、議論の展開として、死者という他者の「道具化」を批判するという点で、「人格を何らかの手段として扱ってはならず、それ自体が目的として尊重されるべきである」とするカント的義務論に接近していくことになる。現代の義務論的倫理学において、死者に生者同様の「人格性」や「尊厳」を認めようとする議論は、「誰の利益にもならなくとも死者に敬意を示す義務がある」と主張するローゼンのような例外はあるが（ローゼン 2012=2021, 177ff.）、まだ一般的ではない。だからこそ、第 3 章で論じたように、法的にも死者の権利は認められてこなかったのである。だが、そのような死者の人格性や尊厳が概念として確立されうるならば、それらの概念は、死者倫理の根底に据えられるべきものとなるだろう。そして、その立場からは、生者の都合によって死者を復活させるような死者 AI は、「死者を目的としてではなく、手段としてのみ用いる」死者の道具化をおこなっているとして厳しく批判されるはずである。死者 AI による死者の復活は、死者本人のためにおこなわれるものではないからである。

⑥ 「虚構による過去の改変」説

③～⑤の死者 AI 批判はいずれも「人間としての死者」に焦点を当てるものであったといえる。これに対し、死者 AI を「過去」という時間性の観点から批判する考え方もありうる。前述のように、死者 AI は、過去に実在した人間を人工的・虚構的に復活させる技術であり、その人工物が、故人が過去にはおこなわなかった言行を新たにおこなう可能性がある。その

際、「死者の尊重」を論拠とするのではなく、過去の現実についての記録・歴史が死者 AI という虚構によって改変されてしまう点に着目し、「過去の尊重」を論拠とした死者 AI 批判というものも、十分ありえるだろう。死者 AI の新たな言行は、過去そのものを変えることはなくとも、過去に関する「イメージ」を変更する力をもつ。フェイク画像が現実認識を混乱させる現状を考えれば、十分理解しうる主張である。たとえそれが虚構・フィクションであると認識されていようとも、その影響は皆無ではないだろう。雑な言い方をすれば、死者 AI を一種の歴史修正主義の企てとみなすような批判である。

そもそもなぜ歴史を尊重しなければならないのか、という歴史哲学的問題はここでは論究できない。だが、死者 AI への反発が、死者の権利や尊厳といった「人間的」論拠とは別に、「過去という実在」そのものという歴史学的論拠として起こっていることは、十分にありうるだろう。あるいは、人間的論拠と歴史学的論拠が組み合わさるかたちで、死者 AI が「〈故人〉の〈過去〉」を修正してしまう点を批判する、という議論もありうるだろう。死者は今はいもう存在しない。もう存在しないからこそ、過去の実在の姿を守るべきだ、という死者倫理になる。このような死者 AI 批判の場合、何よりも重視されるべきは「過去への忠実さ」であり、オリジナルな過去こそが死者 AI の確固たる参照点とされるであろう。そうだとすると、③の社会的実在論に似た、新たな行動を発生させないような限定的な死者 AI の利用のみを容認する議論となると見込まれる（ただし、その参照点は、共有された死者イメージの側ではなく過去の実在的死者となる）。

おわりに

本論文では、死者 AI を倫理的に論じていこうとする場合、どのような論じ方が可能なのかという理論的枠組みを概観することを目指してきた。死者倫理がどのような問題群なのかという予備的考察（第1～3章）を踏まえたうえで死者自体への倫理的配慮の論拠を6つに分けて列挙した。そして、それらの論拠に基づくときに想定できる死者 AI 批判を考えてみた（第4章）。そこから浮かび上がるのは、死者倫理の論拠たりうる議論には複数の可能性がある、ということである。私たちは、必ずしも皆が同じ理由で死者を敬っているわけではないのだ。そして、仮に死者 AI を批判的に感じるとしても、その論拠の違いに応じて、批判的に感じる理由や死者 AI を容認できる条件が異なってくるのである。

たとえば、死者の社会的実在が守られるべきだとする論拠③や、過去の記録を変更すべきではないとする論拠⑥の場合、死者 AI が創出する新たな言行は批判の対象となる。これに対し、死者の他者性や尊厳が尊重されるべきだとする論拠④や⑤の場合、むしろ、死者 AI が、

佐藤：死者 AI をめぐる倫理のための理論的基盤を考える

生者のもつ既知の死者イメージしか映し出さないことの方が批判される。突き詰めれば、採用する死者倫理の論拠次第で、死者 AI は倫理的にも非倫理的にもなる。このような混乱状況が発生すること自体が、死者倫理の未整理な現況のあらわれであろう。

列挙した論拠のうち、いずれが「より適切な」論拠なのかを検討することは、残念ながら本論文の課題の先にある課題である（おそらく論拠③～⑥がそれぞれ本質的な問題として個々に検討されるべきである）。その「先」を体系的に論じる道筋を示す点に、本論文の狙いがあった。その際、文化や宗教、歴史に依存する各共同体の伝統的な死者観に基づいて死者倫理を語るのではない方途を示そうとした点に、本論文の意義があると考えている。そして、上記の論拠を活用していくこと、伝統的・宗教的な死者観に基づく死者倫理をより世俗的な概念へと翻訳することも可能になると期待できよう。「はじめに」でも述べたように、そうした宗教倫理と世俗的倫理を架橋する「宗教的倫理」の一端を示すことも、本論文の目指すものであった。死者 AI をめぐっては、一方では倫理的評価に先立って技術開発や商業的サービスが先行し、他方では感情的・情緒的主張が未整理なまま提起される状況にある。本論文が、そうした状況を改善する一助たりうることを期待したい。

付記： 本論文の一部は学会発表「死者 AI（故人 AI）をめぐる倫理的・法的問題を検討する」（2022年10月29日、宗教倫理学会第23回学術大会）に基づく。また、本論文は JSPS 科研費（17K02233）の助成を受けたものである。なお、死者 AI の技術的論点をめぐって有賀史英氏・市川岳氏（ともに上智大学大学院実践宗教学研究科）から大きな示唆を得た。

文献一覧：

折田明子・湯浅壘道 2020. 「死後のデータを残すか消すか？——追悼とプライバシーに関する一考察」『情報処理学会論文誌』61(4)、1023-1029。

ターケルバーク、M. 2020=2020. 『AI の倫理学』（直江清隆ほか訳）、丸善出版、2020。

仮屋篤子 2022. 「法主体としての死者を考える」『法学教室』498、24-28。

小原克博 2016. 「不在者の倫理——科学技術に対する宗教倫理的批判のために」『宗教と倫理』16、3-17。

佐藤啓介 2017. 『死者と苦しみの宗教哲学——宗教哲学の現代的可能性』、晃洋書房。

佐藤啓介 2019. 「〈死者の尊厳〉の根拠——下からの死者倫理の試み」『宗教哲学研究』36、29-43。

佐藤啓介 2022. 「死者倫理の基礎づけを展望する——「下からの死者倫理」の意義と問題点」

- 『グリーフケア』10、上智大学グリーフケア研究所、45-61。
- 佐藤啓介・市川岳ほか 2023. 「死者とデジタルに再会する技術——死者 AI の現在とそれがもたらす諸問題を考える」『死生学年報 2023』、印刷中。
- 白岩祐子・栗本真奈ほか 2020. 「形見の意味と故人との継続する絆」『社会心理学研究』36(2)、49-57。
- 末木文美士 2007. 『他者／死者／私——哲学と宗教のレッスン』、岩波書店。
- 高橋原・堀江宗正 2021. 『死者の力——津波被災地「霊的体験」の死生学』、岩波書店。
- 田近肇 2020. 「葬送の自由と死者の尊厳」『法学セミナー』788、20-25。
- 塚田有那・高橋ミレイほか編 2021. 『RE-END——死から問うテクノロジーと社会』、BNN。
- 森謙二 2010. 「葬送の個人化のゆくえ——日本型家族の解体と葬送」『家族社会研究』22(1)、30-42。
- 湯浅塾道 2021. 「故人のデジタルデータの扱い」『情報の科学と技術』71(11)、491-495。
- ローゼン、マイケル 2012=2021. 『尊厳——その歴史と意味』、岩波新書。
- Cann, Candi K. 2018. “Digital Memorials” *The Routledge Companion to Death and Dying* (Ch. M. Moreman ed.), Routledge, 307-316.
- Klass, Dennis et al. (eds.) 1996. *Continuing Bonds: New Understandings of Grief*, Routledge.
- Sas, Corina, Miriam Schreiter et al. 2019. “Future of Digital Death: Past, Present and Charting Emerging Research Agenda” *Death Studies* 43(7), 407-413.
- Sperling, Daniel 2008. *Posthumous Interests: Legal and Ethical Perspectives*, Cambridge U. P.
- Steinhart, Eric Charles 2014. *Your Digital Afterlives: Computational Theories of Life and Death*, Palgrave.
- Walter, Tony 1996. “Facing Death without Tradition” *Contemporary Issues in the Sociology of Death, Dying and Disposal* (G. Howarth and P. Jupp eds.), Macmillan Press, 193-204.

翻訳による伝道の意義

—浄土の荘嚴と念仏の利益—

大田 祐慈

(和文要旨)

鈴木大拙氏による「本願」(Original Prayer)の翻訳はよく知られているが、2007年に本学会では「祈りとモダニティ」というテーマのもと、哲学者と教学者が「祈り」の現代的意義について議論した。そこで、棚次正和氏が「祈り」を「い」(息)＋「のり」(宣)として「生命力溢れる言葉の宣言」と定義したように、浄土教の教理的な根拠とされる『往生論註』(曇鸞、476-542の著述)は、浄土の荘嚴世界を体系的に詳述するなかで、華の「い」(息)の「ち」(靈)に言及している。そこで、「如来浄華衆 正覚華化生」という『浄土論』(世親に帰される)の偈について、念仏により忽然と浄土に往生する輩は皆兄弟であるという注釈は『歎異抄』と『無量寿経』の平等思想に通底するものである。これをもとにした和讃(如来浄華ノ聖衆ハ 正覚ノハナヨリ化生シテ 衆生ノ願樂コトゴトク スミヤカニトク満足ス)は葬儀において読誦され参列者に浄土の風光を現前する。しかも、下の句には衆生と聖なるものとの交流が描かれており、このような呼応の関係は二河白道の喩えにもみられる。伝道の場において抽象的な教理よりも文学的表現の方が人を感化することがあるが、ときに卑近な表現はかえって宗教的な含意を害い、仏教を道徳的教諭へと変質させる恐れがある。したがって、引用の意図を見失うことなく和語と漢語および英語とのバランスを保つことが肝要となるだろう。

キーワード

浄土の荘嚴、念仏往生、文学的表現

(Summary)

It is well known that DT Suzuki (1870-1966) translates “Hongwan” (Amida’s wish to save the sentient beings) as “Original Prayer”. The philosophers and Pure Land Buddhists of JARE discussed the

significance of prayer in a modern context in 2007. Tanatsugu Masakazu, a religious scholar, defined it as “a declaration of speech full of energy”, dividing the word into two, “breath” (い) and “proclamation” (のり). *Ojyoronchu* or *Tan-luan’s Commentary on Vasubandhu’s Discourse on the Pure Land* is regarded as the foundation of the Pure Land doctrine, because it describes systematically the arrangement of the Pure Land, referring to the significance of life or “breath” (い) and (の) “something spiritual” (ち) of the flowers in the Pure Land. Here, I would like to focus on their brilliance. The text gives his interpretation in an original verse: “The sages of Tathagata’s pure lotus / Are born transformed from the flower of perfect enlightenment”. His annotation suggests that those who are to be born instantly in the Pure Land by means of Amida’s Name should be joined in brotherhood. This sense of equality is shared in other texts such as *The Larger Sutra* and *The Lamentations of Divergence*. Shinran makes the verse into a poem, adding the last part as, “Thus, the aspirations of sentient beings / Are swiftly and completely fulfilled there”. As a matter of fact, this is recited at the funeral, and the attendees are able to imagine not just the representation of the Pure Land but the interaction of the aspirants and the sacred one. Such concordance of the human and transcendent can be also found in the parable of the white path and the fire and water rivers in the *Commentary of the Sutra on Contemplation of Amitāyus*. When teaching Buddhism, literary expression is often more effective than abstract doctrine. However, translators should be aware that there are some loanwords from other teachings, such as Confucianism and Daoism. We should also bear in mind that too much vulgarization of metaphorical expressions may spoil religious connotation. To avoid making the Buddhist teaching into a mere moralistic admonition, it is important to keep the balance between Japanese and foreign languages and not to forget his intension of quoting the other classical materials when preaching.

Key words:

The arrangement of the Pure Land, to be born in the Pure Land by reciting the Name,
literary expression.

はじめに

芦名定道氏は、翻訳に関してシュライアマハー (Friedrich Schleiermacher, 1768-1834) の所説に沿って、翻訳には外国語のもつ異質性をとどめて読者に接近の努力を強いるものと、読者の母国語の言語表現に合わせた自由な意識との二つを挙げている。そして、ドイツは前者の立場によって近代化を達成したという翻訳理論家のベルマン (Antoine Berman, 1942-1991)

の所説を受けて、明治期の日本にとって近代化と精神の拡張をさせるには外国作品を理解しようとする気運と母国語を修正することを厭わない精神の柔軟さを要したと分析する。

この傾向は浄土教の用語が翻訳されるときにも見られるもので、例えば「他力」(“Other-Power”)の原語を唯識で説かれる三性説のなかの「依他起性」(“paratantra-svabhāva”)に遡ろうとする試みがあったが、結局、思想上の制約を受けない“para-bala”が採用された。近著の仏訳『往生論註』(*Tanluan, Commentaire au Traité de la Naissance Dans la Terre Pure de Vasubandhu*)においても「他力」(“Pouvoir autre”)¹と直訳されており、教学の一貫性を保とうとする限り当然のことである。²思想について、『無量寿経』が空の三三昧と滅尽定を説き、『往生論註』には蓮華蔵世界と因が浄であるから果も浄であるという仏性論を展開するように他教の思想を種々取り入れる反面、密教の呪術的な文言を忌避し、また、神々の加護と吉方には無関心な態度をとる。

「浄土」の概念は、「極楽無為涅槃界」という教理的術語から「本願海」「法性のみやこ」という比喩表現まで幅広いだけでなく、建造物として平等院の威容と工芸あるいは絵画として「天寿国繡帳」「二河白道図」の意匠によっても伝えられている。今日、人が浄土の荘嚴世界をもっとも痛切に感じるのは葬送の場であろう。浄土真宗の儀礼は天台声明の流れを汲むもので、道俗(祭式執行者と参列者³)はともに、故人の追善供養のためではなく先人の往生浄土を見送りに集う。

念仏は摂取不捨をはじめとする利益だけでなく、濁世において凡夫の修することのできる唯一の行である。仮に仏道修行について滝行のような荒行のみを連想するとしたら、それは仏教と修験道との混同にすぎないだろう。念仏者は仏の力によって我が身が照らされてはじめて、自分とは異なる大きなものの存在のなかで生かされていることに気が付くのである。これらは、原始仏教の箴言、生活の心がけ、罰則規定ほど明快なものではなく、むしろ大乘仏教の複雑な思想体系による語の両義性(「火」が煩惱／智慧)と文学的表現を伴う価値の転換(「煩惱即菩提」、「常楽我浄」)のために難解なものとなっている。

本稿は浄土の荘嚴世界と念仏往生の利益を範囲として、翻訳による文学的表現(比喩、劇

¹ Ducor, (25), Eracle, (85)にも“le pouvoir autre”とある。

² 信楽峻磨氏(1926-2014)は「他力」を「縁起」(“interdependence”)と伝統教学とは異なる解釈をする。確かに、『往生論註』そのものにおいても、四縁の一つである「増上縁」を「他力」と見なす独自の解釈を加えて従来の意味を転換させているが、「此縁性」と「相依性」を内実とする「縁起」が衆生と阿弥陀との関係にそのまま適用されるかについては疑問がなお残る。信楽氏は、往生の問題に関して「即」を「つく」とする伝統教学の訓読を批判して、往生を現世に引き寄せた解釈を披露する。

³ 岡崎秀磨氏は「受け念仏」が実現するような「み教え」の顕現する「念仏共同体」においては、自己中心の世界観が転換されるという宗学者の見解を踏まえて、物(阿弥陀)を見る主体が存在しながら同時にその消失した状態すなわち信心について考察し、そして、倫理学の知見から宗教儀礼における僧侶の役割は非宗教者に対して「責任」(responsibility)をもち「応答」(response)することであると指摘する。

的な科白) が伝道活動をはじめ、文化の創造と維持に寄与することを明らかにする。

荘嚴世界

『無量寿経』の「去来現佛 仏仏相念」(“The Buddhas of the past, present and future contemplate each other.”)⁴は本来、並立することのない圏外にあるもの同士の共鳴であり、この不思議は他方仏国土をみとめる大乘仏教の世界観の特徴の一つである。同経の第一七願「設我得佛 十方世界 無量諸仏 不悉咨嗟 称我名者 不取正覚」には、諸仏が阿弥陀仏の徳を「咨嗟する」(“praise and glorify my Name”⁵)とあり、「コーラス」にも准えられるような音声に満ちた世界である。

浄土の花の輝きについて、『阿弥陀経』の「青色青光 黄色黄光 赤色赤光 白色白光 微妙香潔」⁶(“Les bleues ont une lumière bleues, les jaunes une lumière jaune, les rouges une lumière rouge, les blanches une lumière blanche. Merveilleuse est la pureté de leur parfum.” 下線部は筆者による。)と多様な色彩のままで個性が尊重される世界であり、そのかおりは「微妙」(merveilleuse)なものである。

光明の超越性について、『無量寿経』には「青色青光 白色白光 玄黄朱紫 光色亦然 曄曄燦爛 明曜日月」と「日月よりも明曜なり」(La splendeur de ce miroitement dépasse en éclat le soleil et la lune.)⁸とあるが、親鸞は、「南無」が「帰命」であり、「帰説(悦/税)」であることを躍動する語感をとおして行者に念仏を身体化させることに成功している。この手法を「曄曄燦爛」の「燦」の字に適応できるならば、「喚/歓」に通じることから声なき草木であっても浄土の宝樹はさけび(召喚)と喜びの声(欠)を発していると言えるだろう。⁹また、隣接する音階であっても妨げ合わないことが「清風時発 出五音聲 微妙宮商 自然相和」と述べられている。

和讃には「一々の／はなのなかよりは／三十六／百千億の／光明てらして／ほがらかに／

⁴ Inagaki, <https://web.mit.edu/stclair/www/horai/dharma-treasury-index.htm>

⁵ Inagaki, *ibid.*

⁶ “The blue flowers emit a blue light; the yellow flowers emit a yellow light; the red flowers emit a red light; and the white flowers emit a white light. Each of the lotus flowers glows, weaving an harmonic scene while emitting a subtle fragrance.” (Karen)

“[T]he blue ones radiating a blue light, the yellow a yellow light, the red a red light and the white ones a white light. They are marvelous and beautiful, fragrant and pure.” (Inagaki) と比較して、Karen の文体が叙述的であることがわかるだろう。

⁷ Eracle, (182) “They are marvelous and beautiful, fragrant and pure.”⁷

⁸ Eracle, (91) 光明の威力について、『無量寿経』「讚仏偈」「日月摩尼 珠光焰耀 皆悉隱蔽 猶若聚墨」、『讚阿弥陀仏偈』には「光明照曜過日月 故仏号超日月光」とある。

⁹ 逆に、家畜に比べ魚類は声を発することができない。しかし、その形相から声をたてて泣いていることが観察されるであろうし、痛覚が劣る単純な生物に対する残忍な振る舞いは倫理上の問題があるだろう。

いたらぬところは／さらになし」¹⁰の下の句に「無辺光」¹¹を加えることによって弥陀の廣大無辺の慈悲の働きを表現している。それは、『浄土文類聚鈔』の冒頭「夫無礙難思光耀滅苦証楽」¹²の「証」にあてられた「(才能を)伸ばす」(“s'épanouir”)という語義は光の植物を生育し花を咲かせるという含意がある。¹³

念仏利益

『往生論註』は、『浄土論』の「如来浄華衆 正覚華化生」という偈頌について、三公と九卿の象徴としてある「槐棘」を出自とする者であっても「猜狂」(“vile and despicable,”¹⁴ “fou de jalousie”¹⁵)の子を生じることがあり、その親は(他者からの)「譏誚」(“revilement,” “railleries”)により火を抱えるような苦しみをうけると解釈している。次に、長行に対する注釈として、念仏で往生する輩は「胎卵湿」の生の形態を取ることなく、皆兄弟であるという見方は『歎異抄』五条¹⁶において祖霊信仰を否定する理由として挙げられる「一切の有情はみなもて世々生々の父母・兄弟なり」という一味平等の世界に通ずるものである。

「如来浄華の聖衆は／正覚のはなより化生して／衆生の願楽ことごとく／すみやかにとく満足す」¹⁷という和讃は葬儀において朗詠されるもので、タイラー (Edward Tylor, 1832–1917) が「祈り」を内的交通としたように、下の句には聖なるものと衆生との交流が描かれている。¹⁸浄土宗は「光明遍照 十方世界／念仏衆生 摂取不捨」に基づき「月かげの いたらぬ さとは なけれども／ながむる人の ころろにぞすむ」という宗歌を真宗で「蓋ある水に影はやどさじ」という本歌取りの意図は余宗の批判よりも、むしろ「縁なき衆生は度しがたし」という自力に対する戒めとして理解できるだろう。

¹⁰ “Beams of light, thirty-six hundred / Thousand billion in number, / Shine brilliantly from within each flower; / There is no place they do not reach.”和讃の英訳は以降、<http://shinranworks.com>による。

¹¹ 藤丸 (1998) は阿弥陀仏の光明と平等との関連を明らかにしている。「超日月光」と「無辺光」は阿弥陀の十二光のうちの一つであり、「光炎王」(“light-lord of all brilliance,” CWS. “la reine des flammes,” Eracle, 93) について仏訳は「女王」とする。

¹² “Oui! la lumière inempêchée et inconcevable d'Amida, c'est elle qui éteint la souffrance et fait s'épanouir le bonheur!” Eracle, (29).

¹³ 「信」について、実在性、力能性、有功德性の三点から分析し、二次的に属性(澄明、堅固)が形容詞によって述べられる。(『真宗教学研究』第33号, 13)「証」についても同じアプローチが可能であるならば、行者が浄土の莊嚴世界に触れて、仏と感応するという出来事を得ることになる。

¹⁴ Tokunaga, (37).

¹⁵ Ducor, (57).

¹⁶ 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 (CWS) .

¹⁷ The sages of the Tathagata's pure lotus / Are born transformed from the flower of perfect enlightenment; / Thus, the aspirations of sentient beings / Are swiftly and completely fulfilled there.

¹⁸ ただし、澤井氏は「ハイラーは、主体的な祈りというのが宗教の最も中心をなすもので、どちらかというところ、儀礼というのは第二次的なもので、祈りに比べて儀礼の意味をちょっと低く位置づけるというところがあります。」と指摘する。(52)

浄土教において、無明煩惱はたんに智慧の欠如ではなく煩惱具足（熾盛）とあるように生存に根ざした問題として論じられており、『往生論註』の「千歳暗室」（『迦葉品』ではランプが闇を照らす）では十二支縁起の無明と連続する「行」（*samskāra*）として説かれる。また、『教行信証』は「称名能破衆生一切無明 能満衆生一切志願」（“The Name breaks through all the ignorance of sentient beings and fulfills their aspirations.” CWS）とあり、後半の句に対応する仏訳 “[E]lle [La récitation] est en mesure de aussi combler les aspirations de tous les êtres vivants.” (Eracle, 34) は、称名の働きとして無明を破ることよりも、往生の願いを「満たす」（“combler”）ことに力点が置かれた翻訳となっている。

本願のはたらきは譬えた「不朽薬」（『入法界品』では自在薬）は、種子に上塗りされて水や火に投じられても爛れることも、焦げることもないという不可思議な力をもつという。「霊薬」（“elixir”）は神秘から高価な「乳香」（Frankincense）が想起され、「防腐剤」（“antiseptic”）¹⁹は「没薬」（myrrha）にも比せられ、また、科学的な語彙であるが、「軟膏」（“salve”）²⁰は自身の傷に塗布する身近な常備薬として、同じ語源の「醜翻」（“sarpis”）とともに親しみを感じさせる日用品をもちいた翻訳である。

経典の冒頭「如是我聞一時」（“Evaṃ mayā śrūtaṃ ekasmin samaye”）は観衆によびかける「傍白」（“say in aside”）²¹であり、これは、アメリカ文学の傑作『白鯨』（*Moby Dick*, 1851）の冒頭「まかりいでたのはイシュメールと申す風来坊だ。」²²（“Call me Ishmael.”）というエリザベス朝劇の「独白」（soliloquy）²³を反映した劇的な訳出と同様の臨場感がある。

二河白道の譬は、行者が危機的な場面において、目の前の真実の道を歩むように釈迦に励まされ、阿弥陀が彼岸から「汝一心正念直来我能護」（“Toi! Viens directement avec la pensée correcte d’un cœur unique ! Je te protégerai !”²⁴）と呼びかけている。これは、釈迦の発遣に呼応する弥陀の救済意志が単純未来によって表明されている。一方、“Eh toi ! Avec le cœur unique

¹⁹ Inagaki, *ibid.*

²⁰ Tokunaga, (106).

²¹ サンスクリット（語）は「処格」（“locative”）により時の一点を示しているが、パーリ語の対応句（“Evaṃ me sutāṃ ekam samayaṃ”）の「対格」（“accusative”）の用法は時の継続よりもむしろ想起を含意するものである。「聞かれた」（“sutāṃ”）という過去分詞の不定用法は「叙述的」（“narrative”）よりも「意思疎通的」（“communicative”）なものであると文法的に分析される。下田（191-93）。

“I (Ananda) heard the following from the Buddha, Shakyamuni.” (Karen) と “J’ai entendu ceci :” (Eracle, 51) “Le Bouddha dit à Ananda :” (Eracle, 95) はともに「叙述的」（“narrative”）ものである。一方、“Voici ce que j’ai entendu :” (Eracle, 145) と “Voici tel quel ce que j’ai entendu.” (Ducor, 117) は「意思疎通的」（“communicative”）といえよう。

²² 田中西二郎氏（1907-1979）による。

²³ Olson, (62).

²⁴ Ducor, (135).

et la pensée correcte, viens tout droit; je puis te protéger.”²⁵では、我に任せよと施主（阿弥陀）が行者を迎え入れる準備ができていることを直説法現在によって語りかけている。

翻訳と伝道

光明の功德と念仏の利益について、和語と漢語のバランスの保ち方から訳者の翻訳の方針を窺うことができるがわかった。親鸞は、和讃について「やわらぎほめる」という左訓を施しながらも、いくつかは経文の難解な語彙をそのまま引用して作成し、また、阿弥陀に対して敬語を付加しながら主語と目的語の反転をさせるという創意を發揮している。

英語の句動詞は、基本的な語彙を用いて「身体の」(physical) 動作を表現しており、例えば「はなつ」(“give off”) は、ふるさとで花のかおりが醸し出されるような場面を想起させる。日本文学で、和語が漢語とは異なる形で風物との親和性をもつことは貴族が風の声「そよ」²⁶に頷きを見出し、武士は風にふるさとの親に便り²⁷を託したことに見られる。このように祇園精舎の鐘の声に無常を聞くような感性があれば、「いのり(祈り)」を「息宣り」とも、「いのち」を「息の霊」とすることにも違和感がないかもしれない。

しかし、現代人にとってはむしろ外来語(漢語あるいは英語)による「物理的」(physical) な記述のほうが理解しやすいようだ。実際に、華が香気を物質的に「放出し」(“emit,” “émettre”) または「(幾何学的に) 放射する」(“radiate”) という客観的な記述が正確であるように思われる。しかし、前者の「はなつ」(“give off”) が表現しているのは「眼光の鋭さ」というような身体と精神の強さとの連動を言い当てているのに相応しいものである。同様のことは、功德が我々に「回向される」(transmitted) ことを阿弥陀が「てづから届ける」(“turn-over”) という言い回しによって手料理のもつ温かみが運ばれるだろう。

公共圏における儀礼として、毎夏、戦没者追悼の為に平和公園²⁸では鐘が鳴らされ、千鳥ヶ淵²⁹の式典では詩歌がよまれる。また、ライプニッツ (Gottfried Leibniz, 1646-1716) が「教育はすべてを可能にし、熊を踊らせる」(“L'éducation peut tout: elle fait danser les ours.”) というように、「浄土に行く」という少年に「参ると言え」と訂正をせまる老婆と念仏を辛気臭いと言う孫娘に「(お前には) 選択本願の念仏がわからないのか」と応酬する祖母の姿には教義以

²⁵ Eracle, (103-04).

²⁶ 「ありまやま 多なのささはらかぜふけば いでそよひとを わすれやはする」(大式三位)

²⁷ 「薩摩鴻おきのこじまに我ありと おやにはつげよ八重の潮風」(『平家物語』二巻、「卒塔婆」)

²⁸ 田口吉生氏は、広島平和記念資料館の設計した丹下健三氏(1913-2005)の提唱する「平和の軸線」を延長して、広島市環境局中工場のなかに広島湾へと抜けるガラス製の歩道を設けた。辺りの宇品島には原生林が生い茂っており、象徴的に浄土への連絡路とも見立てられる。

²⁹ 「千万のいのちの上に 築かれし たいらけき世を 生くる悲しさ」(大谷嬉子)では「平和」を和語「たひらけし」とする。「光顔巍巍 威神無極 如是焰明 無与等者」について、阪本純子氏は光明が優れた功德を示す定型句が *Mahābhārata* と *Udānavarga* に遡ることを指摘する。

上の迫力があるだろう。また、祖母から傷の手当を受けた者にとって「軟膏」（本願の喩えとしての不朽薬）は懐かしい思い出として蘇るかもしれない。

むすび

「無為自然」「蟋蟀春秋を識らず」などの人口に膾炙した道家の警句あるいは歴史書の教訓を思想と別なところで強調してしまうと経典と論書の引用の意図から離れてしまうことになる。それは「少欲知足」（*appa iccha*）という原始仏教の金言も例外ではない。これは出家者に対する徳目であるという³⁰文献研究の成果を重視すれば、欲望の適切な調節は恣意的な解釈となる恐れがある。しかし、現代においては観光寺院の庭園のつくばいに刻まれた警句のほうがより世に浸透しており、ここに至って教義とは隔たったものとなる。以下に、活動家と教団の宗教的信念が翻訳を通して表明されている例を紹介する。

まず、『歎異抄』一条「（往生をばとぐるなりと信じて念仏申さんとおもひたつところのおこるとき）すなわち撰取不捨の利益にあづけしめたまふなり」([Y]ou are immediately brought to share in the benefit of being grasped by Amida, never to be abandoned. CWS. / [I] nous fait aussitôt prendre part au bienfait de son embrassement indéfectible. Ducor, (27)) について、阿満利磨氏は「あずか（与）る」を「阿弥陀仏の事業に参加する（こと）」と社会実践の根拠として、エコロジカルな視点を持つ思想家 Joanna Macy と連絡しようとする学際的な姿勢をとっているが、英仏訳の限りではわれわれが阿弥陀の恩恵に浴するようにしむけられているというのであるから、これは阿満氏による漢語を用いた主体的な解釈である。

また、天台宗は『山家学生式』の「照千（于）一隅」³¹（“Brighten the World at Your Corner”）を理念として掲げ 1969 年から啓発運動を展開し、みずからの仏性を輝かして世の中を啓発する運動をしている。真宗は弥陀の光明を蒙り念仏をよろこぶ「結ぶ絆から、広がるご縁へ」（“From tying bonds to great encounters”）を標榜している。

そして、「もったいない運動」で知られるマータイ氏（Wangari Maathai, 1940-2011）は 3R（Reduce, Reuse, Recycle）に加えて「うやまい」（*respect*）と「感謝」（*gratitude*）を来日して学んだという。逆説的ではあるが、人は「当たり前なもの」（*something we take for granted*）と享受しているものの有難さに気がつくときに感謝の念が生じるという。³²ここには「無料で」（*gratis*）という語源的に派生する語を平易な言葉で自在に語る軽妙さがある。

³⁰ 矢島(2003)。ただし、李(2019)のコーパス研究は「少」が祈使句として用いられると全否定の用例を挙げている。

³¹ 「径寸十枚 非是国宝 照千（于）一隅 此則国宝」（『山家学生式』）は齊王が魏王の間に、自国には有為の人材による繁栄があるという返答したという故事（『史記』「田敬仲完世家」）による。

³² Wangari Maathai, “Last Interview”, <https://youtu.be/4Ks1YftUE5c>.

今後の課題として、真宗は「涙にぬれるあなたの顔が本願を聞いて笑顔になる」教えであるという説示と文献学が明示する「和顔愛語」との相違を比較する。また、念仏の利益に関して和讃「南無阿弥陀仏をとなうれば／堅牢地祇は尊敬す／かげとかたちのごとくにて／よるひるつねにまもるなり」とあるように浄土教による密教の評価、すなわち神祇観について論じたい。

本稿の作成にあたり本願寺派教学助成財団から令和二年度の慶華奨学生に採用されたことをここに感謝申し上げます。

参考文献

Ducor, Jérôme. *Shinran*, Infolio, 2008.

———. *Le sūtra des contemplations du Buddha Vie-Infinité: Essai d'interprétation textuelle et iconographique*, Brepols, 2011.

———. *Le Tannishō: le bouddhisme de la Terre pure selon Shinran et ses prédécesseurs*, Cerf, 2011.

———. *Tanluan, Commentaire au Traité de la Naissance Dans la Terre Pure de Vasubandhu*, Les Belles Lettres, 2021.

Eracle, Jean. *Sur le Vrai Bouddhisme de la Terre Pure*, Édition Point, 1994.

———. *Trois Soutras et un Traité de la Terre Pure*, Édition Point, 2008.

Inagaki, Hisao. *T'an-Luan's Commentary on Vasubandhu's Discourse on the Pure Land*, Nagata Bunshodo, 1998.

Mack, Karen. "The Amida Sutra", *Kyōka Kenkyū (Journal of Jōdo Shu. Edification Studies)*, vol. 14, 2003.

Nasu Eisho. "Fluidity of Shinjin: Personal Reflections on Ways of Talking about Shinjin in Everyday Buddhist Living", *The Pure Land New Series*, vol.25, 2009, 39–47.

Olson Charles, *Collected Prose*, edited by Donald Allen and Benjamin Friedlander, California UP, 1997.

Tanaka, Kenneth. "The Dimension of Wisdom in Shinran's Shinjin: An Experiential Perspective. within the Context of Shinshu Theology", *Journal of Indian and Buddhist studies*, vol. 63, (3), 2015, 1095-1105.

Tokunaga, Michio. *The Pure Land Writings*, vol. 2, The Shin Buddhism Translation Series, 2018.

芦名 定道 「哲学的思惟と聖書翻訳の問題」 『理想』 (701) 2018, 75-86.

阿満 利麿 『NHK こころの時代 歎異抄にであう 無宗教からの扉』 NHK 出版 2022.

安達 俊英 「浄土三部経」と『往生論』 『佛教大学総合研究所紀要』(別冊) 1999, 81-109.

- 大峯 顕 「祈りとモダニティ —宗教から現代を考える」『宗教と倫理』（別冊）第8号 2009, 3-15.
- 岡 亮二 「「行巻」六字釈の一考察」『印度学仏教学研究』第29巻2号 1981, 483-490.
- 岡崎 秀麿 「儀礼を執行するということ—中動態に注目して—」『浄土真宗総合研究』12号 2019, 83-103.
- 勝木 太一 「Evam me sutam について」『印度学仏教学研究』第27巻 1978, 156-157.
- 阪本（後藤） 純子 「Sukhāvativyūha（梵文無量寿経）の韻律と言語：歎仏偈・重誓偈」『印度学仏教学研究』42号 1994, 930-935.
- 下田 正弘 『仏教とエクリチュール：大乘経典の起源と形成』東京大学出版 2020.
『真宗教学研究』第33号 真宗教学学会 2012, 1-35.
- 武田 龍精 『親鸞浄土教と西田哲学』永田文昌堂 1991.
- 徳永 一道 「礎としての聖教—聖典英訳から学んだこと—」『浄土真宗総合研究』第14号 2021, 9-27.
「宗教とヒューマニズム」『宗教と倫理』第1号 2001, 31-35.
- 宮本 要太郎 「日本宗教における「信心」」『宗教と倫理』別冊 第9号 2021, 37-59.
- 長谷川 岳史 「隋代仏教における『観無量寿経』理解：慧遠の「五要」を中心として」『佛教学研究』64号 2008, 1-16.
- フリードリヒ・ハイラー著 『祈り』深澤英隆監修 丸山空大 宮嶋俊一訳 国書刊行会 2018.
- 藤丸 智雄 「曇鸞の光明観に関する考察」『インド仏教学研究』第5号 1998, 58-70.
- 矢島 道彦 「少欲の「少」(appa-)について仏教の修行法」『阿部慈園博士追悼論集』21号 2003, 33-46.
- 李 貞愛 「中国語の副詞“少”の意味・機能再考：「少量肯定」と「全量否定」について」『慶應義塾外国語教育研究』16号 2019, 1-21.

【追悼文】

クラウス・シュペネマン先生を偲ぶ

澤井 義次

本学会・顧問、天理大学名誉教授

宗教倫理学会の第二代会長を務められたクラウス・シュペネマン先生（元同志社大学文学部・神学部名誉教授）が、2021年2月3日、ご逝去されました。享年83歳でした。シュペネマン先生は、本学会の設立当初から、本学会の進展にご尽力くださり、また、会長を退かれた後も、長年にわたり本学会の顧問として、学会の研究活動を大所高所から支えてくださいました。

シュペネマン先生は本学会が発足したとき、初代会長の瓜生津隆真先生（元京都女子大学・学長）を支えて副会長を務められ、本学会の基盤を築かれました。瓜生津先生が会長を退任された後、第二代会長を継承され、また会長職の退任後は、顧問として本学会を見守ってくださいました。たとえば、学会誌『宗教と倫理』における会員の論文タイトルや概要の英文チェックという面倒な仕事も、近年まで甘えて先生にお願いしておりました。シュペネマン先生のお名前を存じないまま、先生のチェックに助けられた会員も多いと思います。誠に有難うございました。

シュペネマン先生は1937年、ドイツのベルリンにお生まれになりました。ハイデルベルク大学において、神学・哲学・社会倫理学を学ばれ、博士号を取得されました。先生は1970年、32歳で来日されましたが、それは当時、同志社大学教授であった竹中正夫先生がドイツを訪問されて、シュペネマン先生に1年間、日本のアカデミー運動への協力を要請されたからでした。その後、シュペネマン先生は伝統文化の豊かな京都に魅力を感じられ、1977年からは同志社大学文学部・神学部の教授として、数多くの学生たちを教導されました。また約50年にわたって、関西セミナーハウスを中心として幅広くご活躍されました。

宗教倫理学会では、2001年度・2002年度の2年間、研究プロジェクト・テーマ「エコロジーと宗教」のもと、環境倫理と宗教の関わりに関する充実した共同研究がおこなわれました。私はその2年間、初代の研究プロジェクト委員長を務めさせていただきました。当時、環境問題が世界的に大きくクローズアップされ始めた時期で、本学会の共同研究は、各方面から注目を集めました。そこで、本学会の共同研究の成果を海外へも発信するために、アメリカ宗教学会（American Academy of Religion）において、本学会のパネル発表が企画されました。そこで二代会長のシュペネマン先生を中心として、アトランタ市で開催されたアメリカ宗教

学会・年次大会で、2003年11月24日、パネル・テーマ「一神教対多神教？—宗教と環境倫理に関する東アジアの視点—」(Monotheism vs. Polytheism? East Asian Views on Religions and Environmental Ethics)のもと、私たちは研究発表をおこないました。パネリストは会長のシュペネマン先生をはじめ、小原克博先生(同志社大学)、嵩満也先生(龍谷大学)、ランジャン・ムコーパドゥヤーヤ先生(当時・東京大学博士課程在籍)そして私の5名でした。

そのパネル発表において、日本の庭園にも造詣の深かったシュペネマン先生は、「環境倫理と日本宗教」(Environmental Ethics and Japanese Religion)のテーマで、自然との一体感を示唆する日本の伝統的な庭園をケーススタディとして、日本宗教が人間と自然との調和を強調してきたこと、さらに現代世界では、自然との調和に根ざした環境倫理が不可欠であることを論じられました。パネルのコメンテーターは、環境倫理学で世界的に知られるお二人の研究者、すなわちメアリー・E・タッカー教授(Mary Evelyn Tucker 当時・バックネル大学)とマックス・L・スタックハウス教授(Max L. Stackhouse プリンストン大学)が務めてくださり、本学会の研究プロジェクトの研究成果をふまえたパネル発表を高く評価してくださいました。本学会の研究成果が高く評価されたことを、会長のシュペネマン先生はとても喜ばれ、パネル発表の終了後、パネリストの私たちは近くのレストランで祝杯を挙げました。アトランタから帰国後、本学会の研究会において、アメリカ宗教学会でのパネル発表の報告をさせていただきましたが、宗教倫理学会では、グローバルな環境倫理の構築へ向けて、自然との調和を強調する日本の宗教的自然観の特徴をいっそう掘り下げて探究していくことの重要性をあらためて認識いたしました。

その後も、シュペネマン先生は長年の間、キャンパスプラザ京都で開催される研究会や学術大会には、時間の許す限り参加して下さって、いつも笑顔を絶やすことなく適確な質問やコメントをしてくださいました。以上、シュペネマン先生との思い出の一齣を、私の記憶を手がかりに記させていただきましたが、最後に宗教倫理学会のすべての会員を代表して、ここにシュペネマン先生より本学会に賜りましたご尽力に対して、心からお礼を申し上げますとともに、心より哀悼の意を表させていただきます。

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22号

2022年12月20日発行 会員頒布

編集・発行 宗教倫理学会

代表 宮本 要太郎

発行所 〒520-2194

大津市瀬田大江町横谷 1-5

龍谷大学 社会学部内

「宗教倫理学会」事務局

<http://jare.jp/>

郵便振替 00930-4-38499

Religion and Ethics Vol.22

The JARE 22nd Annual Congress: Online, October 30th, 2021

Public Lecture

- The Corona Disaster and Human Dignity DOI Kenji 1

Articles

- Questionnaire Survey on Moral Education versus Religious Education and Four Classifications by Neuropsychology UDAGAWA Chiho 13

- The Concept of Personality and Faith in the Late Meiji and Taishō Periods: Concerning the Narrative of Buddha of Shin Buddhist Intellectuals WU Peiyao 27

- The Seven Gifts and Beatitudes According to Thomas Aquinas
..... YAMAGUCHI Ryusuke 43

- Considerations on the Theoretical Base for the Ethics of the Dead recreated by Artificial Intelligence SATO Keisuke 57

Research Notes

- The Potential for Spreading the Pure Land's Teachings through English and French Translations of Sutras and Treatises OTA Yuji 71

Eulogy

- Eulogy of Dr. Klaus Spemann SAWAI Yoshitsugu 81