

宗教と倫理

第24号

2024年公開講演会

2024年3月9日 キャンパスプラザ京都 2F ホール

鎌田 繁 (東京大学名誉教授)

イスラームと自由 3

研究論文

入江 祐加: デイルタイと倫理学
—反省から客観性へ— 15

塩川 礼佳: 「抵抗」と「服従」の非戦論
—政池仁『基督教平和論』を読む 31

杉岡 良彦: 医療者と宗教者の原点としての「共苦」 45

中島 佑輔: 「大山さん」のケアを可能とする
倫理に関する考察 59

宗教倫理学会

2024年(令和6年)12月

宗教倫理学会 2024 年公開講演会
公開講演

2024年3月9日（土）

於 キャンパスプラザ京都・2Fホール

講 師

鎌田 繁（東京大学 名誉教授）

演 題

イスラームと自由

コメンテーター

小田 淑子（元関西大学教授）

司 会

澤井 義次（天理大学名誉教授）

イスラームと自由

鎌田 繁（東京大学名誉教授）

鎌田と申します。過分なご紹介をいただきましたが、単に今までイスラームの研究をしてきたというだけのことです。本日は「イスラームと自由」という大きなタイトルをつけてしまいました。主にイスラームの中で中心的な権威でもある「クルアーン」という一冊の書物について、さまざまな学者がいろいろな意見を述べています。「クルアーン」の中に「自由」という言葉があり、それについても学者たちが異なる見解を述べています。本日はきっちりした理論的な筋道に従って、それに応じた結論に至るといような議論ではなく、イスラームの中で「自由」という言葉や観念をめぐって、どんな議論がされているのかを紹介し、それを通してイスラームの考え方を少しでもわかっていただければ、私が話をする意味があるかなと思っている次第です。

「クルアーン」という言葉が出てきましたが、我々にしてみれば一冊の書物の名前ではないともいえますが、「クルアーン」というのはアラビア語で書かれているイスラームの聖典であり、世界の創造者であり唯一の神が語った「神の言葉そのものである」と考えられています。何となく「ああそうか」と思って聞くだけかもしれませんが、そこに書かれている言葉は無謬の神の言葉そのものであり、そこには誤りがあるなどは考えることはできません。これがムスリム（イスラーム教徒）にとっての基本的な理解です。ですから「クルアーンに、こういうことが書いてある」といえば、それだけで「真理」としての意味をもっているわけです。「クルアーン」の言葉をどう使うか。「クルアーン」は20数年にわたって神（アッラー）が預言者ムハンマドに伝えた種々の言葉を3代目正統カリフ・ウスマーンの時代(644-656)に書物として集成されたと考えられています。我々がそれを読むと「この節とこの節は矛盾している」という言葉もあるわけです。一見、矛盾している言葉であっても、それは神の言葉だということで「こっちが正しくて、そっちは間違っている」と否定できるものではないのです。どういうことを神は言おうしていたのか、考えていたのかを考察していかないといけない。一見、矛盾しているようでも、同じ一人の神が語ったものである以上、何らかの形で、そこから矛盾なく意味を引き出していくということが、ムスリムの学者の仕事になってきます。いいかえれば、「クルアーン」の言葉をどのように解釈していけば「神の意思を、そこから正しく引き出せるのか」ということにムスリムの学者たちは心血を注いできたといっているでしょう。

イスラームは「神は主、主人である」とはっきりいっており、そして我々人間は「その神によって創造されたものである」といいます。その意味で我々人間というのは‘abd ——まさに「奴隷」という意味の言葉ですが——であり、主人 rabb である神にただひたすら服従する「奴隷」、これが人間の基本的な位置づけとなるのです。イスラームでは「神と人間との関係を主人と奴隷ととらえる」ことが基本的な枠組みになります。「そもそも奴隷なんて言葉は気に入らない」という

のが、今の我々の感覚だと思うのですが、イスラームにあっては「神に対して人間は奴隷である」ということをはっきりいつてくるわけです。

人間の基本的なあり方は「奴隷」ですから、では「完全な人間性はどういうものか」というと、それは「神に対する奴隷性を完璧なまでに実現したものが本当の人間、本当の神の奴隷だ」という言い方になってくるのです。そういう話を聞くと「我々の感覚とは違うな」と思われるかもしれませんが、議論として、それがすべての背景になっていることを頭のどこかに入れておいてください。それを端的に示す言葉として、「クルアーン」19章36節に、「神は私の主であり、あなた方の主である。だから彼に仕えなさい。これこそ正しい道である」とあります。「彼に仕えなさい」というのは、アラビア語で *fa'budūhu* という言葉ですが、「奴隷」という語、*'abd* と同じ語根 *'-B-D* から成る動詞で「神は主であり、人間は主である神の僕である、奴隷である。奴隷として神に仕えるのが人間として最高、最善のあり方だ」というのが、言葉の上でのイスラームにおける「人間と神との関係」になってくるわけです。そういう枠組みがイスラームにあるのです。

そういう中で「自由」をどう見るかは、なかなか悩ましいところで、「自由」という言葉は「クルアーン」の中でも数は少ないのですが、あるのです。*ḥurr* というのは「自由な」という形容詞の形です。*ḥurr* という語の語根は *Ḥ-R-R* であり、いくつかの基本的意味をもちますが、そのひとつが自由とか解放とかいう意味です。我々が普通にいう抽象名詞としての「自由」という語は、*ḥurr* を抽象名詞化した *ḥurriyya* という形になります。ただこの語自体は「クルアーン」の中には出てきません。

ḥurr という語とは別に、自由とかかわる語に *ikhtiyār* という語があり、これは選択という意味を基本にもつ語で、イスラーム神学の中で「人間の自由と神の決定」の議論の中で出てくる言葉です。この語は「自由意思」と訳されることが多いのですが、本日の話ではこれ以上は *ikhtiyār* という言葉に関して触れることはいたしません。

ḥurr(自由人)の語はクルアーンではに次のようにひとつの節に2例出てくるだけの語です。

信仰する者よ、あなたがたには殺害に対する報復が定められた。自由人には自由人、奴隷には奴隷、婦人には婦人と。だがかれ(加害者)に(被害者)の兄弟から軽減の申し出があった場合は、(加害者は)誠意をもって丁重に弁償しなさい。(2章178節)

古代オリエントの時代から知られている同害復讐についての規定です。この用例では奴隷身分と対比される自由人の意味で用いられています。明確な形で「自由人や奴隷の身分はこういうものだ」という議論は「クルアーン」の中にはないように思いますが、この節のように、「自由人」だったら鞭打ち100回のところを「奴隷」の場合は半分の50回の刑になるという規定を提示するような、法実践の面で議論されています。この節の議論は現実の社会的な身分としての自由人、奴隷に関するものですが、クルアーンの基本的枠組にある、被造物である人間は創造者である神の奴隷であるという考え方がイスラームをつよく規定しているため、イスラームのなかでは人間の自由を正面から議論することには抵抗があったと思います。

誰に束縛されることもなくものを考え行動できることが自由であるという、我々が理解している自由なるもの、それについてイスラームのなかではどのような議論があるのか、考えてみたいと思います。我々の理解する「自由」に一番関わるのではないかと思われるクルアーンという言葉は2章256節、「宗教には強制があってはならない」*lā ikrāha fī al-dīn* でしょう。強制的に人を宗教に入れること、そういうことはいけない、してはいけないということが明確に「クルアーン」の中に、すなわち、「神の言葉」として書かれているわけです。特に「クルアーン」の解釈で問題になるのは「ジハード」という、武力でもって戦うこと、異教徒を武力で攻撃し、服従させることとどう折り合いをつけるかです。「武力によって強制的に相手にイスラームを受け入れさせる」あるいは「受け入れなかったら殺す」という二者択一の関係が出てくるのですが、そういう文脈で「強制があってはいけない」ということを、どう理解するかは、かなりイスラームの中でも難しい点になっていると思います。

「啓示」の状況。イスラームで「クルアーン」を解釈する場合、その言葉が啓示された時、どういう状況で、その言葉が啓示されたのかを初期の学者たちは一生懸命考えています。「こういう背景があった」ということは「伝承(ハディース)」の形で伝えられてきます。このような「伝承」は常に首尾一貫しているわけではないのですが、この「宗教の強制があってはいけない」という言葉が神によって下されたのは、次のような状況であったと説明されています。

預言者ムハンマドたちが、メッカからメディナに移ってきた時(622年)、彼ら(ムハージールン「移住者」の意)を助けたメディナ在住の人々(アンサール「援助者」の意)のひとりに関係して下された啓示であると説明します。彼ら(アンサール)はムスリムになっていたのですが、彼には二人のキリスト教徒の息子がいた。「こんなことがあるのだろうか」と思うかもしれませんが、当時のアラビア半島にはアラブの多神教徒のほか、ユダヤ教徒もキリスト教徒もいました。すでにムスリムになっている彼が「息子二人をムスリムにしたい」と思うのです。それで「どうでしょうか」とムハンマドに聞きに来たのです。しかし、二人の息子は「キリスト教以外は嫌だ。ムスリムなんて誰になるか」と言っていたと言います。そういう状況で、このクルアーンという言葉が下った。そういう意味で「宗教に強制があってはならない」というのはイスラームの「伝承」の中でも「他の宗教者をイスラームに改宗するために強制的な手段を用いるのはいけない」という意味をもってくるのです。

以上がこのクルアーンを節を理解する基本的な前提ですが、この後、イスラームのクルアーン学者を採り上げて彼らがどんなふうに「自由」を理解しているかを考えたいと思います。クルアーンはイスラームのどの学問分野でも重要な位置を占めますが、西欧の「自由」についても知識のある現代の3人の学者をとりあげ、彼らのクルアーン注釈を見てみたいと思います。

最初にあげたのが「ワフバ・ズハイリー」*Wahba Zuḥaylī* 1932-2015 という人で、2015年に亡くなった人ですから現代の学者とっていいでしょう。この人は基本的には法学、法哲学を研究していた方で評価の高い学者です。日本でも「ズハイリーに会って勉強した」という研究者が

いたと思います。

ズハイリーが、どういう言い方をするか。それは「イスラームへの入信を誰に対しても強制するな」ということです。結局、信仰というものは「納得」(iqtinā‘)と「証拠」(ḥujja)と「論証」(burhān)という議論をして、きちんと理論的にも受け入れるもので、最終的には「納得すること」が大事だといえます。何かの宗教を受け入れることを納得することなく受け入れるのでは、それは本当の意味で「納得」した宗教にはなりません。本当の意味で「入信」することにならないのです。その意味で「無理強い、強制の手段は意味がない」ということになります。

「クルアーン」10章99節に「もし主の御心なら、地上の凡ての者は凡て信仰に入ったことであらう。あなたは人々を強いて信者にしようとするのか」とあります。神がもしこの世界の人間すべてをムスリムにしようと思うのであったら、できないはずはない。神は万能であるというのがイスラームの基本的な考えですから。しかし「全ての人間がムスリムになっていないのは神に考えるところがあるに違いない」と見ることができるのです。そういうふうに「神が考えて行っているのに、人間が勝手にすべての人間をムスリムにすべく、武力まで使おうとする。そんなことはおかしいじゃないかと神はいっている」という文脈に引き込んでいくことができるのです。

ズハイリーは現代的な感覚をもって「自由は人間の尊厳についているものだ。それはどの人間にもある自然な権利だ」と書いています。それを証拠立てるために、イスラームの論証の仕方、ムハンマドの直接の弟子たちの言葉も援用します。イスラームでは「クルアーン」に書いてある言葉は無条件に「真理」になります。そしてムハンマドの言葉もそれに準じる形で受け入れていきます。ムハンマド以外の同時代の人々の言葉も、それに準じた形で参考にします。預言者や最初期の信者たちの残した言葉に基礎をおいて議論していくのが、イスラームの宗教において判断を生み出す基本的な方法です。過去のムスリムの学者たち同様に、現在の学者たちも昔の人々の語った言葉、行った実践、下した判断の知識を頭の中に貯め、それを適宜ふさわしい形で引き出して議論していくのが基本的な議論の形になります。

ズハイリーが引用しているもので、第二代カリフのウマルが彼の代理人としてエジプト総督として送ったアムル・ブヌール・アースに告げた次のような言葉があります。

彼ら(エジプトのコプト教徒)の母親たちは彼らを自由人として生んでいるのだから、お前たちはあの人々をいつ奴隷のようにしようとするのか？(→奴隷のようにすることなどできない。)

エジプトのコプト教徒(キリスト教の一派)の母親は子供を自由人として生んでいるのだから自分たちの宗教であるコプト教徒として育てている。それをいくらムスリムがエジプトを支配しているからといって奴隷にするように無理矢理ムスリムに改宗させることはできない、という意味をズハイリーは引き出しているのでしょう。

このような事例を援用しながら、「信仰の自由」と呼ぶことのできる「自由」のあり方は、「クルアーンに明らかである」として、その根拠として2章256節の「宗教には強制があってはならな

い」という言葉や、10章99節「もし主の御心なら、地上の凡ての者は凡て信仰に入ったことであらう。あなたは人びとを、強いて信者にしようとするのか。」を引用します。ズハイリーはこのようにクルアーンや最初期の権威ある信仰者の言葉に根拠を置いて、自由、とくに信仰の自由をイスラームは認めていると論じます。

しかし同時に、クルアーンや預言者のハディースなどの初期の文献には、信仰の自由を否定する言葉も残されています。そのような言葉を無効にしないといけません。イブン・ウマルが伝える預言者の言葉があります。

「私(預言者ムハンマド)は人々(al-nās)と戦うように命じられた。彼らが神のほかには神的存在はなくムハンマドは神の使徒であると[信仰]告白し、礼拝(サラート)を行い、救貧税(ザカート)を出すようになるまで。彼らがこのように行う際には、イスラームの要請がないかぎり彼らは彼らの血と財産を私から守ることになり、彼らの(終末の)清算は神の手に任せられる。」 *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* No.25 (Sunnah com)

かれらがイスラームを受け容れるまで戦わなければいけない。これを受け容れるならば、現世での彼らの生命や財産は保障する、という意味でしょう。武力を用いてもイスラームを受け容れさせよ、ということになります。「イスラームを受け入れるまで人々と戦え」というハディースのこの言葉には、「クルアーン」2章193節の「迫害がなくなって、この教義が神のため(最も有力なもの)になるまで彼らと戦え」という神の言葉に呼応しているといえるでしょう。神の命令として「異教徒がイスラームを受け入れるまで徹底的に戦いなさい」と語られていることになります。

「クルアーン」9章5節は「剣の節」とも呼ばれ、多神教徒は片っ端から殺せと過激な内容を含む言葉があります。

聖月が過ぎたならば、多神教徒を見付け次第殺し、またはこれを捕虜にし、拘禁し、また凡ての計略(を準備して)これらを待ち伏せせよ。だがかれらが悔悟して、礼拝の務めを守り、定め喜捨をするならば、かれらのために道を開け。本当に神は寛容にして慈悲深い方であられる。

「宗教に強制はない」という言葉と対立する考え方が同じクルアーンのなかにもあるということになります。極端に違う方向を向いた「クルアーン」の言葉、それは神の命令でもあります。そういう対立する言葉をどう整合的に解釈したらいいかというのが「クルアーン」を解釈する者にとって重要な課題になってきます。それでこの二つをうまく調和的に解釈する方法はなかろうかとズハイリーも試みています。

ズハイリーは先ずハディースや法学に著述を残した12世紀の学者イブン・ル・アラビー(d.1148)の説をとりあげます。この人は『クルアーンの諸判断』という本を書いており、「クルアーン」の注釈のような形で第1章から順番に議論を進めています。「クルアーン」各章のなかに

法的な論題があると、それに関して法学者たちが「どういう議論をして、どういう問題点があるか」を記述しており、使いようによっては役に立つ書物です。

「宗教には強制はない」というクルアーンという言葉について、イブヌ・ル・アラビーは「強制」という言葉を二つに分けて考えた。一つは「偽りへの強制」、もう一つは「真実への強制」です。「偽りへの強制」はインチキな宗教に無理やり引きずり込むという意味だということで、これは普通の強制で「クルアーン」の通り、「こういうことに強制はいけない」と考える。それに対して「真実への強制」もある。「真実」というのは「イスラームの教えに強制的に導くこと」、それはどうなのか。このあたりになるとムスリムのなかにも「無理やりでもイスラームに入信させれば、その人は来世で地獄に落ちなくてすむから強制だっていいではないか」という人も、出てきます。

「真実への強制」は、先ほど紹介した伝承「私は人々と戦うように命じられた。彼らがムスリムになるまでは」という預言者の言葉が存在する以上、イスラームへの強制である「真実の強制」は認められるという言い方をするわけです。「真実への強制」は特殊な問題だから、それは「クルアーン」でいう「強制はいけない」ことには入らないという言い方を採用するわけです。

このイブヌ・ル・アラビーの理解に対してズハイリーは「イスラームへの強制は許され、非イスラームへの強制は許されない」というのは、あまりに身勝手過ぎると考えて別の理由づけを提起します。

「私(預言者ムハンマド)は人々と戦うように(神に)命じられた」という伝承の「人々」al-nās というのは誰かという、「アラブ多神教徒である」とズハイリーは言います。この「人々」が「アラブの多神教徒」を指すことは学者たちの合意によって明確であり、合意していることだけで、高いレベルの真理性をもつこととなります。ここで「ムハンマドが戦う相手として認めているのはアラブの多神教徒である」という命題が成立します。ここから二つのことが引き出されます。(1)アラブという部族はムハンマドの部族であり、このアラブの預言者を支えることをしなければいけない部族である。また、(2)当時のアラブの生きる場は、イスラームが、これから生まれ出て成長していく、まさにその場所である。そういう二つの特殊な理由があったのだと、ズハイリーは指摘します。この二つの理由があったので「人々と戦え」というイスラームへの強制が許されたのであり、ただイスラームだから許される、というのではないのです。

「イスラームがこれから展開していくという時にあって、イスラームに敵対する多神教徒を制圧することがなによりも重要な課題であり、それゆえにその戦いは神によって特別に認められたのだ」という議論をしているのです。ムハンマドの生きていた時代のアラブの地にのみ当てはまるということです。しかし現代は、そういう時代ではなく、この特殊な二つの理由があてはまる状況はないのです。多神教徒をアラブの世界に探しあてることはできないでしょうし、「戦え」といわれているのはアラブの多神教徒であって、非アラブの多神教徒は対象にはなりません。アラブの多神教徒というのは、今やすでに存在していません。ですから、たとえアラブの多神教徒なる者が今現在存在していたとしても、イスラーム勃興期とは時代状況も異なり、彼らと戦うことは許されないと議論をしていくのです。

このように「自由」という観念ひとつに対しても、関連する言葉を、一つひとつ「クルアーン」や

預言者の伝承(ハディース)に出てくる言葉の解釈と重ねていきます。ムスリムの、イスラームの学者たちは、現代においてもこれまで培われた伝統的な解釈方法を用いて議論を進めているといえるでしょう。

次に「サイド・クトゥブ」Sayyid Qutb 1906-1966 という人のクルアーン解釈をとりあげます。ズハイリーに比べると知名度の高い人で、エジプトの「ムスリム同胞団」というグループのイデオログだった人でエジプト政府によって思想犯として投獄され処刑された人です。彼は伝統的な学問をきっちり修めた人ではないのですが、アメリカ留学を経てイスラーム回帰を遂げ「クルアーン」全体についての注解書を残しました。「ムスリム同胞団」の主張はイスラームに基づく社会を作り出すことであり、その道筋をクルアーンに求めようという立場であり、彼の注解書は多くの人々に読まれています。ネットで調べるとアラビア語の他、英語訳、インドネシア語訳を、ひとつのサイトで読めるようになっているサイトもあります。それくらい東南アジアを含めてサイド・クトゥブの思想は広く伝えられています。

サイド・クトゥブ自身は「信教の自由は大事だ」とはっきりいっています。しかしながら、ズハイリーと同じように「信教の自由、強制はいけない」ということと、「ジハード」、すなわち、非ムスリムを武力でイスラームを受け容れさせることはいいのか悪いのかという議論が、問題意識として残ってくるのです。彼の場合、ズハイリーのように「クルアーン」の議論に深入りはしていませんが、少なくとも「ジハード」をする、非ムスリムと戦うことは必要に応じてムスリムにとっても義務であるといえます。その根拠として2章193節を上げています。

ここでは「迫害がなくなって、この教義がアッラーのため(最も有力なもの)になるまでかれらに対して戦え」と「ジハード」の義務性を述べています。ただ「宗教に強制はない」といい、さらに「信教の自由は人間のもつさまざまな権利のうちの最も大事なものである」とも彼はいうのですが、同時に「信教の自由」が大事だけでなく、「ジハード」の準備もちゃんとしなければいけないというのです。ムスリムの立場、ムスリムの置かれた状況はどうなのかという、たとえば現代の話ではなくて歴史的な話になりますが、スペインにムスリムが独特のアンダルス・イスラーム文化を謳歌した時代がありましたが、レコンキスタ運動によってスペインからユダヤ人同様に追放されることになりました。それもムスリムに対する迫害であり、また十字軍の来寇もムスリムが平和に住んでいたパレスチナを騒乱の場にしてしまいました。現在においてもムスリムはさまざまところで迫害されているというのがサイド・クトゥブの自己理解になってきます。そしてまたムスリムが大多数を占める国々の中にあってもクルアーンの教えに従って神に対する崇拝を実践しようとしても、専制的な支配者が、人間の身勝手な欲望から神と人間との間に入り込んで「真のイスラームの実現を妨げている」というわけです。逆にいうと、そういうことをはっきりいったために権力をにぎるムスリム国家の支配者によって彼は捕らえられ処刑されるわけです。

未だに迫害がなくなっていない以上、「迫害を受けた時に戦える力をもつことは大事だ」ということをサイド・クトゥブは言っています。「信教の自由」が大事だということとともに、ムスリムたちが置かれた状況は決してよくないので「必要な時には戦えるよう準備をしなければいけない」。

このように「自由」の話を論じるのです。彼のクルアーン解釈はムスリムが現在、置かれている状況を見極め、そのなかで真のイスラーム社会を実現するためには「ジハード」をどう組み合わせなければいけないかまでを議論の射程にもつようなものなのです。

3人目の学者として上げたのが「タバータバーイー」al-Ṭabāṭabā'ī (1904-1981)です。この人も20世紀初めに生まれ、1981年に亡くなったという意味で、現在の学者とっていいと思います。先ほどの二人の学者はスンニー派の学者ですが、このタバータバーイーはシーア派の学者です。イランやイラクで教育を受けてイランで子弟の教育に従事した人です。クルアーン注釈の他哲学などにも著作のある学者で、日本語にも『シーア派の自画像』（森本一夫訳、慶應義塾大学出版会、2007）、『現代のイスラーム哲学 ヒクマ存在論とは何か』（黒田壽郎訳、書肆心水、2010）が翻訳されています。

彼の見方としては「宗教に強制があつてはいけない」と認めるわけです。「無理強いする宗教の否定」をいっています。では宗教はどういうものか。「実践的なものが知的なものにつながっているような連結したものだ」と。そして「宗教はさまざまな信条を包み込むものだ」と。単に頭の中で「神は一人です」というだけでなく、神が一人であるならば、それにふさわしく、彼に対して1日に決められた礼拝をするというように全体が連なっているものとして宗教を見ていくのです。

それで「信条、信仰というものは心の問題だ」といい、「心の中の問題を外から、いくらいっても強制して変えることはできない」といいます。強制が、かかわることができるものは外面的なもの、身体的、質的な行為、運動だということです。「質的」という哲学文脈の言葉がポンと出ますが、彼はイスラーム哲学にも造詣が深い人です。その意味でクルアーン注釈にも哲学的な理解も入ってきています。

ズハイリーやサイド・クトゥブは「信教の自由を認める」という立場をとっていますが、タバータバーイーは「信教の自由は、ありえない」と強く、はっきり主張しています。

イスラームに関して、その法令 qānūn (ギリシャ語のカノンという語に由来し、イスラームではシャリーアに直接つながらない法規定を指すことが多いのですが、ここではそのように見えるものもイスラームの原理に従うものであると理解しているのだと思います。)は、「あなたが知っているようにタウヒードの基礎の上に置かれている。タウヒードは神の優越性の議論であり、ありとあらゆる権威は唯一、神に収束していくものでなければならない」という考え方を彼は提示しています。

「タウヒードの基礎の上にあり、そしてそれに続く段階では、人間の行動についてのすぐれた倫理の基礎の上に置かれるのが、イスラームでいう法なのだ」といいます。そして「存在しているものはどんなものであれ、個人的、あるいは共同体的な実践の中で小さいものも大きいものも、すべてをその(倫理)は扱っており、人間に関わる、あるいは人間がかかわるどんなものも、イスラームの法が、それに足、あるいは足跡を残さないようなものはない」といっているのです。「人間行動の、ありとあらゆるものはイスラームの法、シャリーアによって規定されている。そうい

う中で自由はありえない」というのが、タバータバーイーの立場になります。

2章256節は「宗教に強制はない」といっていますが、「タウヒード(一元性の原理)というものが、すべてのイスラーム的な法秩序の基礎にある」のであり、ただ「一元性に基いて、すべてイスラームの法秩序はできあがっているのです」。ですからそういう中で「信仰の自由という、多元性を前提にする考え方が、成立することは不可能である」と言うのです。

信条というものは人間の意思や行為を規定する役割をもつ知識で、人間の意思や行為を超えた高い位置にあります。信条という与えられた判断の枠組みに沿って適切な行動を判断、実行していくことは人間にはできます。その(低次の)レベルにあっては人間の自由な意思を働かせることは可能です。ですが、そういう人間の判断の枠組みを提示する「信条は(高いレベルにあり)人間の自由な意思による行為の範囲にはない」とするのです。それは「人間を超えたタウヒードの宗教のレベルであって、啓典の民の合意という真実によって確定している」といいます。ここでも「合意」が出てきますが、「唯一の神がすべてを規定している」という考え方は、イスラームだけではなく、ユダヤ教、キリスト教、さらにはゾロアスター教も含めて啓典の民たちが「合意」した真実なのだと言っています。

ですから「自由」というのは神によって定められた人間の力を越えた高いレベルにあることになります。そこは強制と自由という対立を越えた一元性の領域であり、そこには相対的な強制や相対的な自由はありえないのです。クルアーンにいう「宗教に強制はない」という言葉はこの次元でのあり方を示していることになります。しかしながら、タウヒードの宗教の中で、その問題を低次のレベルのより具体的な形で論議することは、人間の力でもできるといいます。

具体的な例をあげると、昼にパンを食べるか、ご飯を食べるか、そういう自由な判断は自由にできます。パンを選ぼうか、ご飯を選ぼうか、それによって神が称讃したり罰を与えたりはしません。それは結局、人がパンにするか、ご飯にするか選ぶレベルの問題ではなく、神が人間に対して「何を食べようと構わないぞ」という形で、すでに高いレベルで決められているのです。人間がそこで何かを選ぶということは、すでに神によって規定された範囲の中での選択でしかないと思われるでしょう。孫悟空が行けるところまでいってみても、お釈迦様の手からは出られなかったという話がありますが、そのような感じかもしれません。

3人の注釈者の議論を考えてみましたが、ズハイリーの議論は「宗教に強制はない、基本的には宗教は自由に選べる」という言い方をしている。ただ「クルアーン」の中に「敵がイスラームを受け入れるまで戦え」という宗教の強制は当時のアラブの多神教徒の社会という特殊な状況の中で許されただけなのだと言っている。神の真意は徹底的に「信教の自由を守ること」なんだと。それはまさに「お前たちが信仰者になるか、不信仰者になるかは、お前たちの勝手だ」という言い方を「クルアーン」の言葉(18章29節)から引いているのですから、ズハイリーの理解は、それなりにいいところを突いているのではないかと思います。

サイド・クツブの理解は「宗教的な自由は大事なことだ」とズハイリー同様にいうわけですが、同時に彼は「いかに現在のイスラームが置かれている状況を改善していくか、それが大事

だ」といい、今の状況でもムスリムは迫害を受け、また専制的な状況に苦しんでいる。こういう状況にあるから「常にジハードの用意を怠らないことが必要だ」といって議論を重ねていくのです。

そして最後のタバータバーイーは「宗教に強制はない」という言葉を、「内心の問題に強制が入り込むはずはない」とまず理解します。この神の一元性の信条が人間の思索の枠組を規定するのであり、このタウヒードの枠組を離れるような思索や行動を行う自由はあり得ないので。人間に許された自由はこの枠組の内部での思索(この枠組をどう理解するかの説明も許された思索に含まれる)や行動の選択だけになるというのです。

同じ一つの「クルアーン」の言葉ですが、それをめぐっていろいろな学者が様々な立場から議論をして自分たちの主張を引き出していくのが、イスラーム的なものの考え方になります。

少し、ニュアンスが違う神秘家の話をしようと思いましたが、時間の関係で、一応、お話はここで止めさせていただいて、ご質問の中で、その時にお答えすることにしたいと思います。ご静聴ありがとうございました。

文献について

講演のなかで触れた諸家の議論は以下の著作を参照した。

Wahba al-Zuhaylī, *al-Fiqh al-islāmī wa-adillatuhu*, 8vols., Dimashq: Dār al-Fikr, 1405AH/1985CE

-----, *al-Tafsīr al-munīr fī al-‘aqīda wal-sharī‘a wal-manhaj*, 32vols., Dimashq: Dār al-Fikr, 1411/1991

Ibn al-‘Arabī, *Aḥkām al-Qur‘ān*, 4vols. in 1, Ed. by ‘Abd al-Razzāq al-Mahdī, Bayrūt: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1425/2004

Sayyid Qutb, *Fī zilāl al-Qur‘ān*, 7vols., Bayrūt/ al-Qāhira: Dār al-Shurūq, 1406/1986

英語訳 <https://www.kalamullah.com/shade-of-the-quran.html>

アラビア語・インドネシア語訳・英語訳 <https://tafsirzilal.wordpress.com/>

al-‘Allāma al-Sayyid Muḥammad Ḥusayn al-Ṭabātabā‘ī, *al-Mīzān fī tafsīr al-Qur‘ān*, 20vols. Bayrūt: Mu‘assasat al-‘Alamī lil-Maṭbū‘āt, 1393-1394/1973-1974

英語訳 <https://almizan.org/>

ここではあまり触れなかったが、以下のような著作があり、神秘家の議論についても触れており、面白いかもしれない。

Franz Rosenthal, *The Muslim Concept of Freedom - Prior to the Nineteenth Century*, Leiden: E.J.Brill, 1960

研究論文

入江 祐加

ディルタイと倫理学—反省から客観性へ—

塩川 礼佳

「抵抗」と「服従」の非戦論

—政池仁『基督教平和論』を読む

杉岡 良彦

医療者と宗教者の原点としての「共苦」

中島 佑輔

「大山さん」のケアを可能とする倫理に関する考察

ディルタイと倫理学

—反省から客観性へ—

入江 祐加

(和文要旨)

人文科学・社会科学の構築におけるディルタイの方法を追っていくうえで重要なことは、その深化が新しい形而上学を志向しつつあった晩年のディルタイの取り組みと無関係には捉えられないという事実である。なぜならディルタイにとって形而上の認識は形而下での認識における探求と一続きだったからである。こうしたディルタイの形而上学を分析することにより、歴史のなかで普遍妥当的な理想に近づいていく道を体現することが可能になり、認識の主体自らが歴史の行程を体験して捉えることが可能になる。

本稿は、まず、精神科学の基礎づけ、特に一八八三年に書かれた『精神科学序説』第二部の形而上学についての歴史考察の意義を考えることから、ディルタイが目指していた主に中期の仕事の目的を明確にする。とくに、ディルタイのアウグスティヌス解釈に着目し、哲学史研究の意義を哲学研究そのものの意義に結び付ける同時に、こうした哲学研究の直観が個々の分析と記述の実証性の上に成り立っていることを見る。解釈や歴史研究のあるべき姿を分析することでディルタイが顕わにした人文科学と社会科学の理想の内実を捉えたい。

(SUMMARY)

In order to understand how Dilthey sought to define the fields of humanities and social sciences, it is necessary to recognize that his methodological deepening is not irrelevant to his later efforts to seek a new metaphysics. This is because, for Dilthey, metaphysical recognition is inseparable from the investigation of physical existence. For Dilthey, it is through the analysis of metaphysics that it is possible to embody universal ideals in history, and for the subject of consciousness to experience the progression of history. This paper aims to at comprehend the ideals of the humanities and social sciences that Dilthey conceived through his analysis of how hermeneutics and historical research should be conducted. First, I examine the foundation of Dilthey's moral

science, particularly focusing on the second part of his *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (1883), in which he lays out the significance of historical research for metaphysics, and I demonstrate the purpose of his middle-period works. Next, I look at Dilthy's interpretation of Augustine. In conclusion I link the significance of the study of the history of philosophy to the significance of philosophy itself, and I find that this kind of intuition within philosophical research rests upon the verifiability of each instance of analysis and description.

序

一九世紀の哲学者、ヴィルヘルム・デイルタイは、相対性の風潮が高まる当時の社会状況の中にあつて、あえて個々の相対的な人間を統括する基盤とは何かと問い、精神科学(現在の人文科学および社会科学)の体系化を考えた。こうしたデイルタイの仕事をいかに評価すべきかについては現代でも評価が分かれている。たとえば、二〇世紀の哲学者ガダマーは『真理と方法』¹のなかでデイルタイに対する批判を行っており、デイルタイの客観性への問いはヘーゲルの形而上学を間違った方法で踏襲しているとする。他方でガダマーを批判する意見もある。たとえばデイルタイの孫弟子ローディ²は、デイルタイの確固たる客観性を求める態度は批判されるべきではなく、抛るべき指針の見えにくい現代にこそ重要な態度であるとしてガダマーを再批判する。

一般に、ガダマーなど二〇世紀のデイルタイ評価は、デイルタイを一部批判しながらもデイルタイの精神科学の基礎づけの仕事を重要な仕事であると認めている。問題はデイルタイの考え抜いた「方法」が精神科学のあるべきあり方を考える際に妥当であるのかどうかという疑問である。この疑問は、現代において繰り返しデイルタイに対する批判とともに再考されている。すなわち、デイルタイの時代から一貫して問題となっているのは、人間が人間を理解する精神科学の理解のあり方が、観念的な客観性を開示するだけにとどまっていたはならないという問題であり、これはさらに具体化するならば、生の生動性(*Lebendigkeit*)を分析し、生の内部の分析から精神科学のあり方が構築されることを認めながらも、他方で学の根拠や厳密性および意義や価値を現実や人々に確実に

¹ Vgl. Gadamer, H-G. *Wahrheit und Methode*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen, Gesammelte Werke, Bd.1, 1986. S. 230f.

² F・ローディ「デイルタイ、ガダマーと『伝統的』解釈学」、大野篤一郎訳、『思想』、716号、1984年、24-35頁参照。なおこの論文は、補筆改訂されて次の論文集に再録されている。Rodi, F. *Erkenntnis des Erkannten*, Frankfurt a.M. 1990, S. 89-101.

還帰するために、この分析そのものから生まれ出る理念化を如何様に考えるかを模索することである。ディルタイ哲学にとって重要なことは、相反するこの両者がいかにして両立しうるかを考えることである。この過程をいかに整合的に説明するかについては、ディルタイ自身がわかりやすく述べておらず、解釈者の立場に委ねられている³。それゆえに、二〇世紀のディルタイ像は評価が定まらないのである。

こうしたことをふまえて、ガーダマーのディルタイ批判から見えてくるディルタイ哲学の難問を要約すると以下である。確かに、ディルタイの精神科学の基礎づけは、徹底して生に追随するという方針であり、それは明確に述べられているが、他方で、彼は生のなかで生を俯瞰することを重視し、歴史のなかで普遍妥当的な理想に近づいていく道を示す。明らかに、ディルタイは精神科学を理念や理想の開示とともに考えていたのではないかという問題であり、そうであれば、この理想や理念とは何か、ディルタイが明確にする精神科学の方法論とは明らかに矛盾するのではないかという問題である。これに関して拙稿⁴で部分的に考察し明らかになったことは、ディルタイが方法化し目指しているものは、単に体験されるものと同列ではなく、また近代以前の形而上学的概念⁵とも同列でもない新たな経験であるということが明らかになった。この事実から、ディ

³ たとえば、カントやドイツ観念論および新カント派の系譜からディルタイを解釈するか、現象学などの系譜からディルタイを見るかなどによってディルタイの評価が分かれている。具体的には、以下を参照。Vgl. Rickert, H. *Wissenschaftliche Philosophie und Weltanschauung*, in: *Logos 22* (1933), S. 37-57. Jetzt in: *Philosophie Aufsätze*, hrsg. von Rainer A. Bast, Tübingen, 1999, S. 339 und Biemel, W: *Der Briefwechsel Dilthey-Husserl*, in: *Man and World*, no. 1, 1968, S. 428-S.446. Kaufmann, F. *Die Philosophie des Grafen Paul Yorck von Wartenburg 1877-1897*, Verlag Max Niemeyer, Halle, 1923. Misch, G. *Lebensphilosophie und Phanomenologie. Eine Auseinandersetzung der Diltheyschen Richtung mit Heidegger und Husserl, 1931*, 1975. Heidegger, M. *Sein und Zeit*, Tübingen, 1927, 1966. S. 46.

⁴ 入江祐加「ディルタイにおける経験と学の関係——宗教学と宗教学の関係を基盤として——」、宗教倫理学会、宗教と倫理 19 号、17 頁-31 頁、2019 年。

⁵ ディルタイ哲学における経験の向こう側の経験の問題を扱う際に重要なことは、拙稿「ディルタイにおける形而上学の問題」、関西哲学会、アルケー 28 号、64 頁-75 頁、2020 年で部分的に考察した。そこで問題にしたことは、ディルタイが「形而上学」を二つの意味で区別して使っていることである。ひとつの形而上学は近代および近代以前の一般的な形而上学を意味しており、もうひとつの形而上学はディルタイの哲学そのものが肉迫していくべき目標の内容を意味している。前者はディルタイにおいて批判され乗り越えていくべきものであるが、後者は肯定されるべきものであり、彼自身が自らの学の目標に掲げているものである。こうした形而上学概念の分析から現代哲学によって埋もれたディルタイ解釈に新たな一石を投じることが可能になる。精神科学の基礎づけにおいて、生や経験のなかでのみ捉えられていく実証の産物が、いかに客観的な理念の開示を実現していくのかは本稿の結論でさらに考察されなければならない。

ルタイによる経験的方法と経験の階層の分析が何を導くかをさらに具体化する必要性が生ずる。分析から精神科学という学問のあるべきあり方に具体的な価値づけを与える根拠が探されるであろう。さらに、この難問を追っていくことから、ディルタイの精神科学の構築が実践的にどのような役割を果たすのかを見定めることができる。

ここでディルタイと倫理学はいかなる関係にあるのか、またディルタイの倫理学とはどのような種類の倫理学なのかを整理する必要性が出てくる。ディルタイは長い間、倫理学の問題とは密接にかかわらない哲学者という認識が一般的であった。たとえば、ショルツは、Kühne-Bertram, G. (Hg.)の *Dilthey und die hermeneutische Wende in der Philosophie* に寄稿した論文で以下の分析を行っている⁶。ショルツは、ディルタイは行為の根拠としての普遍的な知があるかどうか、それが開かれるかどうかを問う哲学者である一方で、それを明確に展開しないままに終わっている哲学者であると観る。たとえば1907年の『哲学の本質』のなかで、ディルタイは果たして形而上学は幾世紀ものさまざまな大きな危機のなかで個人と社会の生に確実性と堅固さを与えるという課題を果たすことができるのかという問いを提起した。そして、否、できない、とディルタイは述べた(vgl. GSV. S. 356)。ディルタイは、はっきりと表現されたり、あるいは静かに黙されていたりする取り決めを、いずれも「道徳的世界のなかの強固な骨組み」として証明しようとする。しかしショルツによると、ディルタイ自身は、実行を保障することはできないものとして、その強固な骨組みを証明することをほのめかしたまま(es bei Andeutungen belassen)に終わっている。したがって、ディルタイは形而上学の考察から道徳的世界のなかの強固な骨組みを構築しようとしたが、それは失敗し、実践的哲学を残さないままに終わっている哲学者であるとショルツは観る⁷。

ここで重要な問題は、ショルツのディルタイ解釈が「強固な骨組み」を証明することとは対照的に捉えられていることと⁸、人間のための理念や理想の追求が推論的にしか

⁶ Vgl. Scholtz, G. Diltheys Philosophiebegriff, in: *Dilthey und die hermeneutische Wende in der Philosophie*, Vandenhoeck&Ruprecht, 2008, S. 33f.

⁷ こうした普遍妥当の世界観構築の果敢な挑戦者であり、同時に挫折の哲学者、その挫折から再出発した晩年の相対主義者としてのディルタイ理解は、果たしてディルタイという人物を正しくとらえたものであろうか。この問いに関して、現代のディルタイ解釈はさらに吟味していく必要があるのではないか。

⁸ ショルツは、ディルタイによる普遍妥当の世界観の構築に関して以下のように考えている。すなわちディルタイ自身が普遍妥当の世界観の構築を完全には達成できず終わったこと、そのことが、むしろディルタイ哲学の独自性であり、カントと対比して現代に見合うディルタイ哲学の肯定的な点であると考えている。しかし、こうしたショルツにおける哲学史の考え方は明らかに論点先取であり、ヒューム、カント、ディルタイなどに関する批判と解釈が独断的であ

捉えられないと解釈されている点である⁹。ディルタイと倫理学の関係性を考える際に問題となってくることは、ディルタイ自身が直接自らの哲学とその実践性との関係性を明言していないという事実をいかに論証するかということと、ディルタイの展開性そのものにいかなる根拠を見出していくかということである。本稿はこれをもとに、ショルツによるディルタイ読解を批判し、ディルタイと倫理学との関係性を再考する。まず、精神科学の基礎づけ、特に一八八三年に書かれた『精神科学序説』第二部の形而上学についての歴史考察の意義を考えることから、ディルタイ中期の仕事の目的を明確にする(1-1 および 1-2)。そして、ディルタイのアウグスティヌス解釈に着目し、解釈のあるべきあり方が哲学的にどのような意味や意図を持っているのかを考える(2-1 および 2-2)。さらに、解釈のあるべき姿を考察することでディルタイが顕わにした精神科学の理想の内実とは何かを考える(3-1 および 3-2)。1 から 3 までの考察を通して、本稿は精神科学の理想がどのように生や人間のあり方に関係していくのかを分析し、そこから生まれた教説が人々をどのように導いていくのかを考える。

1-1

ディルタイは、近代以前の形而上学への批判とともに、「新しい形而上学への入り口」という言葉で哲学が行わなければならない仕事を規定する。一八八三年に出版された『精神科学序説第一巻』第二部において、ディルタイは形而上学の影響力を分析する一方で、形而上学は歴史的に限定された現象にすぎないとして形而上学を批判する。他方で彼は、「精神領域の形而上学を分析的研究によって駆逐した精神科学は、その分析の出発点と終着点である人間のうちに新しい形而上学への入り口を見出すであろうか。それとも、精神的事実の形而上学は、どの形式でも不可能になったのでであろうか」(GSI, S. 384)と問い、それまでとは異なる新しい形而上学の問いを考察する。

ここで、ディルタイの形而上学の分析の中核をなすのが、中世のキリスト教研究であった。「序説」第二部第三編におけるディルタイの中世の分析が、「序説」第二部第四編以降の近代科学における「形而上学的立場の崩壊」の考察とどのように密接に関わっていくかに着目することには大きな意味がある。ここでのディルタイの狙いは、精神科学

ることに大きな問題がある。

⁹ ショルツによると、ディルタイ哲学のなかには、実践的哲学のためはかなりふさわしい帰結があることをディルタイ自身が強く強調していないので、ディルタイが確固とした原理を探し求めたことや、彼が実践理性の論理学を探し求めて理論化に導こうとしたこともまた推論的に定立される事柄であるにすぎないのである(ebd.)。

の構築が従来の形而上学の構築とともにあることを示すことであり、従来の形而上学の構築はいかなる位置づけを果たしてきたかという問いとともに、哲学の構築そのものが明らかにしていくべきものを明確にすることである。

重要なことは、『精神科学序説』第二巻の形而上学の分析が新しい形而上学の入り口と自認されているにもかかわらず、従来の形而上学の歴史的成果や反省点を見つけ出す作業の一環であるということである。それが顕著に表れているのは「序説」第二部に登場するディルタイのアウグスティヌス解釈である。アウグスティヌスを解釈することで、ディルタイは古代から中世にかけての形而上学の考え方の特徴を整理し、その特徴がその後の時代にどのように影響したかを考察するとともに、そこから精神科学の目指すべきものを高次から見定める。重要なことは、ディルタイがアウグスティヌスの形而上学から学ぶと同時に、アウグスティヌスに徹底して追随することで、その形而上学を越えていこうとしていることである。

ディルタイはアウグスティヌスを次のように評する。宗教的体験に深く没入したアウグスティヌスにとって、コスモス(宇宙)の問題は全くどうでもよいものだった(vgl. GSI, S. 259)。アウグスティヌスは神と魂を認識することを考えた。それはアウグスティヌスの自己の省察であった。確かに、省察はアウグスティヌスの初期の諸著作の中心であり、彼の著作はたぎる奔流となって内側からあふれ出したかのように、紀元 386 年以降に次々と書かれている。このアウグスティヌスが自己を描いた省察は、自分自身の生だけが完全に確実だということを確認するためのものから出発している(ebd.)

一般に古代からの人間の省察は世界が存在することが確実であると認識するものであった。そこで世界とは自己に現象するもの、つまり自己にとって現象として確実であるものであった。アウグスティヌスは世界が存在することを考えると同時に、「すべて自己に現象するものが、現象するままに存在しているのであろうか」という問いを投げかけた。アウグスティヌスにとって、自己に何か現象するということは、決して疑うことができない事実であった。彼にとって、自分の眼に映るもの全体が自分とともに世界であり、世界という表現は自分の意識の現象を意味していた(vgl. GSI, S. 259f.)。

ここにおいて、ディルタイが定めるひとつ重要な点は、アウグスティヌス自らにとっての省察は知識の認識根拠へ還帰するだけでもなければ、そこから学問が生まれるだけでもなかったということである(vgl. GSI, S. 260)。アウグスティヌスにとって省察とは、信仰の宗教的—倫理的過程が魂のあらゆる深みを解き明かすところで初めて完全な成果に到達することを目指すことであり、自己自身のあり方を神に関して問いかけるため

の省察であった。この省察の著述を通して、アウグスティヌスは古代ギリシアで形作られた知性の枠組みを変革させていった。すなわち、古代から生じていた「世界の原因は何か」、「最高善はどこに存在するか」などのコスモス(宇宙)の問いに対する態度を見つけていった。これらの問いは、アウグスティヌスにとっては、自らの省察のなかで生まれ、自らの省察のなかで解答を見出される問いであった。

こうしたアウグスティヌスの哲学に対し、ディルタイは近代から見てそれを真っ向から否定するのではなく、むしろそれは極めて大きな知性であったとみなす。アウグスティヌス自らの省察は、人間の自己自身の本質を開示するものであったと同時に、世界は実在するという確信についての位置づけを確かに生み出そうとするものであった。これは、その何世紀もあとにもたらされた近代の精神科学の「学」としての基礎づけや方法論とも密接に結びつく考え方であったとディルタイは観る。

1-2

確かに、アウグスティヌスのこれらの省察は、類似したそれ以前の学問的な試みのすべてから明確に区別される。ディルタイによると、アウグスティヌスの内的経験には、プラトンの連関さえも超越する要素が現前している。アウグスティヌスの解釈が客観的な連関を樹立するとき最初のものとなるであろうことは不可避であるとディルタイは考える。

ディルタイはアウグスティヌスから以下のことを学ぶ。「精神は、異他的なもののように自己を求めてはならず、精神は外的事物に眼を奪われている意志の志向を自己自身に向けるべきである」(GSI, S. 263)。注目すべきことは、精神のあり方を自己自身についての省察のうちに見定めるアウグスティヌスの姿が、ディルタイにとっては、外的自然についての知識よりも、精神科学の学問的真理の要求により適っているように見えたということである。確かに、アウグスティヌスにとって知識は信仰であった。アウグスティヌスは信仰を介して外界を認識し、最高善を目指して行動していた。最高善は信仰のなかでは目に見えないものとして、まだ現に存在しないものとして存在するものであった(vgl. GSI, S. 264)。信仰のなかで世界や神の実在性が確信されていくのである¹⁰。こ

¹⁰ たとえば「すべての知識は、鏡の外にある客体の鏡像である」(GSI, S. 262)ということを経験的にディルタイはアウグスティヌスから学ぶ。そこには知には個人の生を超越した秩序への志向が含まれていることが意味されている。秩序は個々人が個々に見定めるものではない。秩序は個々人の去来、誤謬、無常などを超越しており、神のなかに現前するものである(vgl. GSI, S. 262f.)。超越への志向とともに、アウグスティヌスの自己の省察が客観的なものへと高められ

うしたアウグスティヌスの省察の過程をデイルタイは以下のように解釈する。

……彼(注:アウグスティヌス)は、批判的立場と類似した立場に立つことができた。しかし、彼はこの立場を徹底することができなかった。彼には分析力が欠けていた。すなわち、外的現実に関する学問をこの立場に従わせ、内的現実に関する学問をこの立場から構築する分析力、精神的事実と自然的事実とを一つの客観的全体として結びつけるよう要求する誤った概念を除去する分析力が欠けていたのである。そこに生じたものは体系ではなかった。彼の著述家としての真の偉大さは、人々がアウグスティヌスのなかにある心理学的連関を展開させ、彼のうちには体系的連関はないと諦める場合に初めて、認識されるのであろう (GSI, S. 266、下線は入江)。

ここでデイルタイは、アウグスティヌスを哲学者ではなく、著述家であると理解している。少なくとも、デイルタイは、アウグスティヌスの思想は「学」と呼ぶには中途半端なものであると理解している。しかしながら、この著述家としてのアウグスティヌスの姿をデイルタイは肯定的にも評価している。批判的立場を徹底せず、分析力が欠けたまま世界を見ていることに関して、デイルタイはアウグスティヌスという個人を否定せずに、長い精神史の叙述のなかの意義ある重要な人物としてアウグスティヌスの思想を深く位置づける。アウグスティヌスが著述家であることをふまえたうえで、世界の实在性や永遠の真理がいかにしてアウグスティヌスの永遠の課題でもあった信仰のなかで確信できるかを考える。デイルタイは著述家としてアウグスティヌスを読み、同時にアウグスティヌスを体系的に捉えないこととから見えてくるものを肯定的に取り出す。

2-1

上記のデイルタイの考えを吟味する際にひとつ重要なことは、デイルタイがアウグスティヌスの思想に「客観的形而上学」という名称を与えているということである。明らかにしなければいけないことは、デイルタイがアウグスティヌスに評する「客観的形而上学」の「客観的(objektiv)」とは、いかなるところに由来しているのかということである。デイルタイが「客観的」と用いるとき、それはたとえば自然科学の用語のように主観や主体を離れて独立しているさまを表してはいない。デイルタイの孫弟子であるボル

ていく姿があることが示されている。

ノーはディルタイが用いる「客観性(Objektivität)」という呼称を次のように解釈する。すなわち、客観的な真理は「ある認識がその対象に相応していること」¹¹とし、「さまざまな事物そのものとの交わりの中なかではじめて生じる」¹²。そして「真の解釈は、その対象を提示し、現実を開示し、この対象との絶えず新たな出会いの中なかでますます大きな豊かさを解明する」¹³。そのような経緯から生まれた真の認識は主観的な任意性とは区別される。精神科学はこの区別を自然科学的な普遍妥当性への問いに結びつけることは決してない¹⁴。

こうした観点から見ると、ディルタイにとってアウグスティヌスの形而上学は、確かに「客観的」である。ディルタイにとって、アウグスティヌスの思想はもっとも秘められたところにおいてこそ、人類にとって一個の教説(Lehre)になりうる。この教説において、人類は究極のものに触れる。それは、外部からやってきて生の糸をある時突然勝手に切断するものではなく、生の全体に深く織り込まれ、人類の生をその誕生から最後までつらぬき、形作り、生にその真の形態を与える。確かに、中世において、アウグスティヌスほど深い洞察性をもった人はいなかった。アウグスティヌスの著述を分析し、その意義を考えていくことで、アウグスティヌスが「断片的な哲学者」(GSI, S. 265)として、人間自身を導く重要な思想家であることが根拠づけられていく。

ディルタイにおいて、アウグスティヌスの直観や信仰の問題を扱うことは、人間意識を分析する作業の一貫であり、人間精神の反省によって完全性を見つけていく努力の一端であった。こうしたディルタイの文言から以下のことが見えてくる。ディルタイがアウグスティヌスについて評している「著述家」や「断片的な哲学者」などという言葉は、決して否定的な意味合いばかり含むのではない。むしろアウグスティヌスを称賛するものとして用いられている。確かに上の言葉は、ディルタイがアウグスティヌスに不十分な点を指摘した言葉ではある。確かに、「アウグスティヌスは、信仰に関する意識の事実だけが完璧な実在性であると認識していたにもかかわらず、これらの事実を連関する分析に従わず、想像力のうちで、きわめて豊饒な心的諸力が織りなす綾のうちに、逆に事実屈してしまった」(GSI, S. 265)。しかしディルタイによれば、そのことがいっそうアウグスティヌスの価値を際立たせている。

¹¹ Vgl. Bollnow, O-F. *Studien zur Hermeneutik Volume I : Zur Philosophie der Geisteswissenschaften*, Alber, Freiburg/ München, 1982. S. 22.

¹² Ebd. S. 24.

¹³ Ebd. S. 25.

¹⁴ Ebd. S. 25f.

2-2

ディルタイがアウグスティヌスに関して「客観的形而上学」と評するものなかには、知性が世界の思考と適合している形で見出される永遠の真理と、人間の実践的態度に関して確実であった神の意志の両方があった。両者の齟齬や葛藤がアウグスティヌスのなかで大きな矛盾として残されているが、その齟齬や葛藤をディルタイは精神史のなかで否定的に意義づけ解釈するのみでは決してない。知性が客観的ではない信仰や神のなかで見定められた時代の思考は、人間の生の事実として否定することはできず、ここから生について問う人文科学や社会科学が始まってくる。アウグスティヌスを、ディルタイは「断片的な哲学者」と位置づけるが、逆に言うとそれはアウグスティヌスが完成しなかったものを問うことから新しい客観的な学問の在り方が見えてくる可能性があるからである。生の主要な仕事は、さまざまな幻想を通り抜けて、人間にとって本当に価値のあるものの認識へと至る。ディルタイの精神科学の基礎づけはこのような目標を見据えたうえで遂行され、人間の歴史的世界のなかでひとつの価値や教説を構築することを目指す。

確かに、私たちの思考のすべては「私たちが知っているよりも多くのものは語らない」(GSXIX, S. 347)。アウグスティヌスの捉えようとしていた神や信仰の理想の顕現は、一見するとはっきりと見定められずに終わり、形あるものとしては残されていない。一方で、こうしたディルタイの言葉に対してキューネ＝ベルトラムは以下のように述べる。「ディルタイにとって、環境世界の内部の行動や反応における人間の本質的な指標である表明は、人間が自己自身に立ち戻るならば、自己省察のなかで指し示される。生の繰り返す過程のなかで生のあり方の表明は明確な意識状態へと至る。哲学的基礎づけはこの生世界の自己省察の出口(Ausgang)を取り上げ、絶え間なく、方法的にそれをまとめあげることを繰り返し行う」¹⁵と。

キューネ＝ベルトラムの言葉は、ディルタイの課題である「歴史的理性批判」の内実を明晰に言い表している。「人間とは何であるか」を、人間そのものの経験のうちにしていかに客観的な方法で説明して根拠づけるか——内面的な理解とは何であるかを徹底して追求すること、そのことがディルタイの精神科学の基礎づけの試みであったこと

¹⁵ Kühne-Bertram, G. *Diltheys Ansätze zu einer hermeneutischen Theorie des Wissens, Dilthey und die hermeneutische Wende in der Philosophie*, Vandenhoeck & Ruprecht, 2008, S. 45f.

をキューネ＝ベルトラムは裏付けようとしている。一方でこの言葉の背後には、存在するものを追感し、追構成しながら生の内部で経験しうるものだけが認識であるならば、こうした内面的な取り組みを徹底していくことのなかから自己省察の出口そのものも同時に見定められることも示されている。

重要なことは、ディルタイが目指す「出口」の構造は前もって規定されているのではなく、歴史的過程の循環に巻き込まれることのなかであとから見出されるということである。それは人間が覆いやヴェールを身につけていない自然過程そのものの認識を認めることに成功したときに、ひとつの終着点として現れる。これは、ディルタイが精神科学の目指す理解のあり方を「旋律」のようなものに例えていることから裏付けられる(vgl. GSVII, S. 234)。生そのもののなかに旋律が存し、過程をすべて経たあとにひとつの「全体」が生まれてくる。生の過程を叙述することのなかからとどまることのない全体的な学の構造が人間のなかに徐々に開示されていくことを彼は以下のように示す。

現実のなかでわれわれに明らかになることは、歴史の運動が個別的・作用連関の中で進行することである。(daß die historische Bewegung in den einzelnen Wirkungszusammenhängen verläuft).....。歴史の明確な意味は、真つ先に、つねに存在しているものの内に求められなければならない、すなわち、構造の諸関係やもろもろの作用連関の中でつねに繰り返されるものの内に、これらの連関のなかでの価値や目的の形成の内に、これらの価値や目的を相互に関係づける内的秩序の内に求められなければならない(GSVII, S. 172)。

ここで重要なポイントは、歴史の内部には、生を生そのものから理解するために歴史の内部で進行する運動があり、社会における人間の活動を、時代と場所の限界を超えていくものに高める内的な力が存在するということである。「全体」を明確化していくためには、つねにその内部での新しい意味の規定が必要とされなければならない、そのなかで歴史の運動を前進させていかねばならない。こうした歴史の運動は生の表出のなかに含まれている意味全体が汲み尽くされるまで進行する。このようにして人間が過去のすべてに抗して自由に、また超然として人間の普遍的目標に向かってゆくための規則と力は、まさに歴史のなかになければならないことをディルタイは示す。普遍妥当的な思考と、その思考にもとづいた明白な目的のなかに人類を関連づけること、課題の共有、到達可能なものに対する健全な尺度、最高の生活理想、これらすべてが歴史研究に基礎をもつ

ている。

3-1

以上までの考察からわかることは以下である。ディルタイが精神科学の基礎づけのなかで捉えることを目指すひとつの全体的な学への理解は、個々の相対的な人間の考えや表現と相互に関わり合いながら、訓育され、近似的に明確化されていく結果であるということである。生の経験が完全にそれを捉えることはない。この結果は歴史のなかで未知の領域に思考を進めていく主体そのものによって、その都度創造的に規定され、その過程において充溢する。

このように、ディルタイは一步一步、生を概念において把握しようとする。しかし他方で、それは一種の音楽の創作者が作り出すような方向性を含んでいた。重要なことは、概念それ自体が、外から妨げられることなく、時間のなかで経過していくことのできる表現であるということである。そこには一つの方向性がみられる。すなわち、実現に向かって広がる行為、心理的活動の進行そのもの、過去によって制約されているが、さまざまな可能性を内蔵していること、同時に創造である解明がある(vgl. GSVII, S. 231f.)。いたるところに自由な可能性があり、そこにおいて必然性は一切ない(vgl. GSVII, S. 221)。

以上でみたように、相対的な生への追従そのものを徹底することは、人文科学・社会科学全体の相貌すなわち理念や理想を形成していくことにつながっていく。ディルタイは、経験的方法から理解が進展していく過程を明確化し、この進展していく理解が人間自身を制約するような価値段階を産み出していくということおよびその過程を具体的に考える。精神的なものを基礎づけるという課題は、繰り返されていく経験の観察や解釈という行為を通して、個人の心の内部から取り出され、それだけでなく、たえず空間的・時間的に広がっていくのである¹⁶。

3-2

こうした分析からディルタイ自身にとって重要な「新しい形而上学の入り口」が具体的に見えてくる。たとえば、本稿の事例でみたように、ディルタイはアウグスティヌスのうちに生から省察を介して「客観的形而上学」に向かおうとする著述家の姿を見出し、

¹⁶ ディルタイは『序説』を執筆してから約三十年後の最晩年に「生の客観的な価値についての教説は、経験可能なものを越える形而上学である」(GSVII, S. 291)と締めくくって亡くなっている。

それを補うことを精神科学の基礎づけにおける方法論の内実に据える。歴史や社会に制約されている人間そのものから展開されていく解釈が、人間そのものの究極的なあり方を明確化するのである。アウグスティヌスの著作から、経験の全様が明確化されると同時に、人間そのものがいまだ捉えることのできない経験が客観的に明らかにされてゆく過程が捉えられたのであり、ここから言えることは、生の事実や生の観察からディルタイの展開していくものの内実が見定められるということと、この展開性を概念化することのなかにディルタイ哲学の実践性の根拠が見定められる可能性があるということである。

本稿の最初の問いに戻ろう。明らかになることは、ディルタイの成し遂げた仕事に実践的な意義を与えられず、ディルタイの精神科学の基礎づけの試みを現代に生きる人間や人間の社会、人間の生き方と結びつけることができずに終わっているショルツの解釈が物足りないという疑念である。ショルツによると、ディルタイは倫理学の構築をほのめかしたままで、それを実行できていないままに終わっている哲学者である。しかし倫理学の構築をほのめかすことと、それを実行することとは明確に区別できるものではない。なぜなら、漠然とした「ほのめかし」そのものを省察によって意識化し、人間の経験のなかでほのめかされた内容の解釈を繰り返すことによって、徐々にそれを具体化し確証的な理論に近づける——これこそが人文科学・社会科学の構築に関してディルタイが考えている方法であるのだから。そもそも経験のなかではじめからアприオリに存在する確証的な理論などはない。ディルタイ哲学から学ぶことは、当初は人間に役に立たない未成熟な理論と思われるものであっても、人類全体がその理論を歴史のなかで大切に保持していく必要があり、客観性に開示できるものに育っていくまで諦めずに見守っていく必要があるということである。それを明確化しないままにショルツはディルタイ思想における実践的哲学の展開を根拠づけようとしていたので、重要になる部分を取り出せないままに終わっていた。ディルタイにおいて重要なことは、経験的な探求のなかで人間の生の理解が客観的になるところまで深められていくということである。

ショルツが決定的に間違っていることは以下である。ディルタイが「ほのめかしたままにする(es bei Andeutungen belassen)」「教説」は時間の経過とともに人間そのものの前に立ち現れる。それは人間そのものにフィードバックされるものとして立ち現れる。これは新しい形而上学の探求が実践性の追求とともに捉えられる根拠となっていく。

心的生の先述の法則性に従って、生の評価と世界観から最高の意識状態(eine oberste

Bewußtseinslage)、つまり理想(die Ideale)、最高善(das höchste Gut)、最高の諸原則(die obersten Grundsätze)が生じ、そのなかで初めて世界観は実践の活力を得ることになる—— いわばそれらは頂(die Spitze)であり、その頂とともに世界観は人間の生、外的世界、心自身の深みに食い込む(sich einbohren)(GSVIII, S. 83f.)。

ここで einbohren が再帰代名詞 sich とともに用いられていることから明らかなように、理想(die Ideale)、最高善(das höchste Gut)、最高の諸原則(die obersten Grundsätze)の構築をディルタイは人間の自己自身のあり方や現実の生き方に影響を与えるものとして考えている。理想が理想自体として、すなわち an sich なものとして現実や実践の生に関わらないで単に存在するとはディルタイは決して考えない。ディルタイにおいて理想は力として存在する。精神科学においてディルタイが目指すべき認識のあり方は、人間の存在を制限するひとつの力となっていく。外的自然の場合にあらゆる過程が圧迫や衝撃や刺激によって条件づけられており、これらがその過程のなかで作用し続けるように、精神科学において開示された理解はつねに人間に作用し、働きかける。

このように、ディルタイの歴史論・解釈学における自己省察の意義の本質を考え抜くことによって、人文科学・社会科学が人間や人間社会に果たす役割が見えてくる。人文科学・社会科学において理論の構築は、人間の行為の基礎を確立していくことである。いかなる実践的な事柄も体系的な理論の構築なしには成立せず、理論の構築も実践的な事柄を省察することなしには成立しない。「教説(Lehre)」という語の内実を哲学者自身が深く考えないままに終わっているショルツの論文は、そもそも人文科学、社会科学の可能性を深く考えておらず、そうした態度が横行すると、最終的には「実践」という言葉の内実を短絡視して営む社会を建設することにも結びついていく。ディルタイの精神科学の基礎づけの意義と役割をこのようなところに収斂させることは避けなければならない。現代のような人文科学や社会科学の価値が見えにくい社会状況にあるからこそディルタイ研究は、人文科学・社会科学の基礎づけにおいて理論の構築を実践のあり方とともに意義づけることに取り組んでいかねばならない。具体的には最高の意識状態、普遍妥当的な理想の構築の果てにあるディルタイの目標に sich einbohren とともに迫ることがいかなることかをさらに具体化する必要がある。

凡例

『ディルタイ著作集』(Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften*, Vandenhoeck und Ruprecht, 1913-2006)からの引用箇所や参照箇所の指示にさいしては、巻数をローマ数字で、頁数をローマ数字あるいはアラビア数字で表わし、()に入れて本文中に示す。

キーワード

解釈学、ディルタイ、アウグスティヌス、倫理学、理想

Keywords

hermeneutics, Dilthey, Augustine, ethics, idea

「抵抗」と「服従」の非戦論

—政池仁『基督教平和論』を読む

塩川 礼佳

(和文要旨)

無教会の独立伝道者である政池仁が『基督教平和論』(1936)で提示した非戦論は、従来「戦時下」における「抵抗」の論理と捉えられてきた。他方、彼の非戦論が遵法思想を核心的な特徴とする点には十分な検討が加えられて来なかった。本研究は、非戦論を単純な「抵抗」の思想として把握せず、より具体的には、非戦論が「抵抗」の論理として機能するのは、国家が非戦論者に対して、言説を通して非戦論を否定したり戦争を肯定したりするよう命令する場面に限定されるという認識を基礎として、非戦論を遵法思想との関係で理解することを試みた。政池の基督教信仰が非戦論と遵法思想の結合の基礎をなすことを示した上で、筆者は彼の意図や問題点を明らかにした。すなわち、遵法を核心的な特徴とする非戦論の構想は、言論という手段の合法性を強調し、二・二六事件など非合法的な手段を用いた活動との差異化を図るものだが、他方、言論統制に対する服従を正当化する問題含みの議論を帰結する。

(SUMMARY)

Masaike Megumu (1900–1985), a Japanese Christian evangelist in the non-church movement, advocated pacifism in his writing *Kirisutokyō heiwaron* 基督教平和論 (Pacifism in Christian Thought, 1936), and his pacifism has been understood as the theoretical basis of wartime resistance. However, previous research has not adequately considered the fact that he obliged pacifists to obey the law, although this was a central characteristic of his thought. This article argues that his pacifism functions as an ethic of resistance only under conditions when the state restricts the freedom of speech, and analyzes his pacifism in relation to the obligation to obey the law. First, I demonstrate that the relation between pacifism and this obligation is based on his Christian beliefs, and I show how this shaped his arguments. Specifically he emphasized the legality of the means that pacifists should use to distinguish pacifists from those who act through

illegal means, such as a group of young Imperial Japanese Army officers who organized the attempted coup d'état on February 26, 1936. Finally, I conclude by highlighting the serious problem that, owing to the importance of obeying the law, Masaike required pacifists to obey laws that restricted freedom of speech.

1. 序論

国家に対する抵抗の可能性は今日なお重要な検討課題であり、宗教思想はこの問題をめぐる思索に多くの刺激を与えてきた。日本の文脈では、無教会キリスト教が十五年戦争の時代における「抵抗」勢力と目されてきたが、他方、その伝統の中には、国家の命令に対する服従の要求も含まれることが知られている。それ故、無教会を手掛かりに国家への抵抗の問題を考える際には、まず、そこに見出された「抵抗」の内実を明確化する必要がある。

本研究は、このような観点から政池仁の「抵抗」の思想を検討する試みである。政池は戦時中に戦争批判を貫いた無教会キリスト者として、戦後の無教会論において高い評価を与えられてきた¹。「戦時下および戦後における平和主義の理論と実践において、政池は一つの卓越した地歩を築いた代表的な無教会の独立伝道者であった」²。1936年12月に出版した『基督教平和論』は、政池が内村から学び取った非戦論の立場を問答式で説いた著作である³。従来、同書は満州事変以降15年に亘る「戦時下」の「抵抗」の論理を示す著作として解釈されてきた⁴。しかし、そこに示された非戦論は国法への服従（例えば、徴兵に応じること）を要求する点で「服従」の論理とも呼ばれ得る。それどころか、政池は国家に対する服従の要求を無教会の中でも特に明示的に語った論者なの

¹ 原島圭二「総論（二）戦争と平和」藤田若雄（編）『内村鑑三を継承した人々（下）十五年戦争と無教会二代目』木鐸社、1977年、43-71頁。

² 千葉眞「非戦論と天皇制問題をめぐると一試論—戦時下無教会主義陣営の対応」『内村鑑三研究』第40巻、2007年、88-133頁、特に107頁。

³ 作中の非戦論者を著者とみなし得るかという問題については、『基督教平和論』における非戦論者の主張が、政池が自らの立場を直接語った『愛国者の非戦論』の内容と基本的に合致している点から、作中の非戦論者を政池自身とみなしてよい。政池仁『愛国者の非戦論』、1935年、『政池仁著作集』第11巻、1-13頁。

⁴ 若木高善「政池仁」藤田若雄（編）『内村鑑三を継承した人々（下）十五年戦争と無教会二代目』木鐸社、1977年、363-392頁、特に389頁。菊川美代子「政池仁の非戦論」『アジア・キリスト教・多元性』第9号、2011年、17-30頁、特に22頁。渡部和隆「政池仁の非戦論にみる日本キリスト教史研究の可能性」『福音と世界』2023年11月号、12-17頁、特に15頁。

である。

ところが、国法遵守の思想を非戦論の「柱」と捉える若木高善も、そうした思想の抑圧的性格を批判した菊川美代子も、「戦時下」の非戦論を「抵抗」の論理と捉え、非戦論と遵法の思想の結合に十分な検討を加えていない⁵。確かに、政池の非戦論は戦時下に国家の命令に「抵抗」して—単に「時局に迎合しない」だけでなく—非戦の立場を貫くことを可能にする⁶。それでもやはり政池の非戦論は「服従」の論理として捉えられるべきである。こうした認識に基づき、筆者は政池が語る「抵抗」の内実を検討する予定だが、その前提として、次章では、政池の非戦論が遵法の思想との結合を核心的な特徴とするという点を、非戦論の段階論的構造という観点から把握する。

2. 政池仁の非戦論

2. 1. 非戦論の段階論的構造

渡部和隆は、政池が非戦論に関して「感情的非戦論」と「真の非戦論」を区別したことを的確に指摘し、政池の非戦論が「一種の段階論」的構造を有していると論じた⁷。

愛々と言つて愛が一番尊い様に言ひますが、正義を無視した愛は実は愛ではありません。それは人情であります。感情であります。非戦論はそんな感情や人情から来たものではありません。不義を見ても公憤を感じない様な者は非戦論を唱へる資格はありません。今日の非戦論者には、かうした不義に対する公憤を持たぬ者が多く、世人も亦非戦論をさう解して居る故に、非戦論は馬鹿にせられるのであります。かかる感情的非戦論は「正義の為には国が焦土となる迄戦へ」「敵（不義）に降参するよりは討死せよ」と教へる主戦論より遙かに低級な思想であります。真の非戦論は不義に対する公憤よりする主戦論を通り越したものであります。クロムエル、リンコルン、モーセを通過した非戦論こそ真の非戦論であります。（政池 11:48）

⁵ 若木・上掲論文、390頁。菊川・上掲論文、22頁。なお、政池は自らの信条に反した国法に従う立場を「無抵抗主義」と呼ぶ。ただし、政池の用法が些か曖昧であるため、筆者は論点の明確化を意図して、「国法遵守の思想」など、筆者独自の用語を用いる。

⁶ 時局に対する「抵抗」を問題とした例として、政池の「直解主義的な聖書解釈が、いかにして強力な抵抗の原理となりえたか」という問いに、「時局に迎合しない」特質を有する聖書解釈が「総力戦たるアジア・太平洋戦争下の思想潮流に対して、断固たる批判の原動力」となると答える菊川の議論が挙げられる。菊川・上掲論文、17、29頁。

⁷ 渡部・上掲論文、13頁。

感情的非戦論は「感情や人情」、つまり「正義を無視した愛」に由来する非戦論である。政池によれば、感情的非戦論が「不義に対する公憤」を欠くのに対して、真の非戦論は「不義に対する公憤よりする主戦論を通り越したもの」である。「正義の為には国が焦土となる迄戦え」「敵（不義）に降参するよりは討死せよ」と言われる通り、主戦論は、正義の達成という目的の為に戦争を手段として用いる、ある種の正戦論的な立場である⁸。政池は戦争という手段を用いる考えを否定したが、その目的に注目することで主戦論を正義の教説と捉え、非戦論が真正なものであるために通過すべき段階として位置づけた。

政池の非戦論はキリスト教の信仰に根ざしており、その真正な立場は「モーセを通過した非戦論」と呼ばれる。政池は神の2つの側面として正義と愛を挙げる⁹。曰く、「神は愛なりと云ふのが真理であると同じく神は正義なりと云ふ事も真理」であり、「神は正義なりと云ふことが解つて始めて神は愛なりと云ふ事が解る」。政池によれば、モーセは非戦論それ自体ではなく「神は正義なり」という真理を教える存在であり、人はモーセから「善き物を学ぶ」ことで初めて「神は愛なり」という立場を獲得できるとされる。真の非戦論は神の「正義」の教説に基づくキリスト教的な「愛」の立場である。

このように、政池の非戦論は段階論的構造を有する。次節で、筆者は、政池の軍人観に注目し、段階論的構造という観点から、非戦論と遵法思想との結合を検討する¹⁰。

2. 2. 非戦論者と軍人

政池は「非戦論者の軍人」の存在を仮定し、その「心に戦争を否定しつつ戦争を職業とする」ことを批判する¹¹。政池は、非戦論者と軍人を職業とする人々—国家の命令に従って徴兵された国民ではなく—を区別した上で、主戦論者たる職業軍人を「非戦論者

⁸ 正当な権威、正当な原因、正当な意図を正戦の要件とするトマス・アクィナスの議論に照らせば、「主戦論」は正当な意図に焦点を当てた立場と言える。以下の文献を参照。山内進（編）『「正しい戦争」という思想』勁草書房、2006年。「主戦論」として、政池自身は日清戦争を「永久の平和を目的」とする「義戦」と見る内村の議論や、黒崎幸吉の「可戦論」を念頭に置いていた。政池仁「黒崎幸吉氏に答ふ」、1936年、『政池仁著作集』第11巻、100-108頁、特に101頁。

⁹ 政池仁『基督教平和論』、1936年、『著作集』第11巻、14-93頁、特に48頁。この議論は内村の影響下にある。内村鑑三「神の忿怒と贖罪」、1909年、『内村鑑三全集』第22巻、237-245頁。

¹⁰ 内村も軍人に好意的な発言を遺した。内村鑑三「無抵抗主義の根拠」、1907年、『内村鑑三全集』第15巻、167-170頁。

¹¹ 政池『基督教平和論』『著作集』第11巻、61頁。

の一步手前に居る者」として位置づけた。政池によれば、非戦論者と職業軍人は「世界の平和」という目的を共有するが、戦争という手段を用いるか否かによって区別される¹²。

それでは、非戦論者と軍人はどのように関わるべきか。政池は、非戦論者が軍人から「善い所」を「己がもの」とするべきだと主張し、「軍人と見れば何でも反抗したり、軍事教練などに反対する」態度を「真の非戦、真の無抵抗と相去る事甚だしきもの」と批判した。

イエスは凡ての人の長所を見て交り給うたのであります。凡ての事が自分と全然同一意見にならねば近づけぬ、交らぬ、等と云ふ偏狭な人ではなかつたのであります。我々非戦論者はイエスに倣つてもつと軍人に近づき軍人の善い所を己がものとせねばなりません。戦争はなくなつても武士道は亡ぼしてはなりません。(政池 11:61)

上の引用で、政池が「武士道」に言及したことは注目に値する。主戦論と非戦論の関係は「武士道とキリスト教」という内村以来のモチーフの変奏なのである¹³。

私自身小学校で桃太郎や赤穂義士の話を開いたり、其他の武士道的精神を吹き込まれたりした事がクリスチャン生活を送るのにどれ程益をしたか解りません。信仰生活は悪魔との戦争生活であります。「死すとも敵に降るな」と云ふ武士道の教訓は其俣クリスチャンの生活に適用される教訓であります。(政池 11:49)

「死すとも敵に降るな」という武士道の教訓は「敵に降参するよりは討死せよ」という主戦論の立場に他ならない。政池は、キリスト教と武士道の間を、非戦論と主戦論の関係と重ねて理解していた。キリスト教徒が武士道から生活の教訓を引き出すように、非戦論者は主戦論者たる軍人に学ばなければならない。

それでは、非戦論者は主戦論から何を学ぶべきか。この問いに一義的な答えを期待することはできない。内村は武士道の内容として「正直」、「勇気」、「恥」を重んじること、

¹² 政池は、戦後親しくなった太田十三男少将を「福音主義的な平和好きの軍人」と評している。石原兵永・伊藤祐之・政池仁「座談会あの頃のこと」オカノユキオ(編)『資料戦時下無教会主義者の証言』キリスト教夜間講座出版部、1973年、850-872頁、特に871頁。

¹³ 内村鑑三「武士道と基督教」、1918年、『内村鑑三全集』第24巻、8頁。同「武士道と基督教」、1928年、『内村鑑三全集』第31巻、292頁。

敵を敬うことなどを挙げた¹⁴。これと同様に、政池においても、非戦論者が主戦論から学ぶべき内容は「正義」に限定されるわけではないと想定される。それ故、我々は、主戦論と段階論的關係にある非戦論を、感情的非戦論との対比から自由に、主戦論から何らかの美点を学んだ非戦論の立場として再解釈することを許されている。

非戦論者が主戦論から学び取るべき内容をその都度のテキストの文脈の中で確認する必要があるとすれば、先の引用箇所、政池は非戦論者が軍人のどのような「善い所」を「己がもの」とすべきだと考えていたか。引用中に現れる「イエスに倣つて」という文言が考察の手掛かりとなる。この引用の直前で、政池は、マタイによる福音書8章5節以下の、イエスと百卒長のやり取りを取り上げ、軍人に対するイエスの愛を次のように解釈した。

キリストは軍人を遠ざけ給はなかつたのみならず、特に愛し給ひました。これは戦争を肯定してではなく、軍人通有の善い性質を愛されたからであります。特に上官に絶対服従する心持を愛されたのであります。(政池 11:60)

政池によれば、イエスが軍人を愛したのは、「上官に絶対服従する心持」という「軍人通有の善い性質」を愛したからである¹⁵。このことから、非戦論者が「イエスに倣つて」軍人から学び取るべき美点とは「上官に絶対服従する心持」だと考えられる。実際、政池は非戦論の核心的な特徴を国法遵守の思想に置いていた。政池の非戦論とは、主戦論者たる職業軍人から「上官に絶対服従する心持」を学び取った非戦論なのである。

非戦論と云ふのは、道徳的、宗教的に戦争を否定するもので、反戦論と言ふのは、戦争に反対し、国家が戦争行為に出ずる時には之を邪魔し、場合によつては自国の敗戦をすら企図するものであります。反戦論者は国法を全く無視し、国家の命令なりと雖も、己が主張に反する事には従ひませんが、非戦論者はどこ迄も国法を重んじ、たとひ己が主張に反する事であつても、国家の命令には服従するのであります。従つて、若し国家が彼に出征を命ずる様な事があれば、それにも従ひます。それも、反戦論者の様に、嫌々従つて、出来得べくんば脱走したり、上官の命令にそむいた

¹⁴ 内村「武士道と基督教」『全集』第31巻、292頁。

¹⁵ 政池は内村の聖書解釈を継承している。内村鑑三「軍人の信仰」、1925年、『内村鑑三全集』第27巻、380-385頁。

り、命令を斥けたりしようと努めるのとは違つて、率先して従軍し、他の何人よりも忠実に上官の命令を遵奉せんとします。(政池 11:18)

非戦論と反戦論は自らの主張に反する国法に対する態度によって区別される。例えば、従軍の命令は反戦論者にも非戦論者にも意に適う内容の国法ではないが、反戦論者がそれに従わないのに対して、非戦論者はそれに服従する。非戦論者の活動は「国是が定まる」以前と以後で変化する¹⁶。「国是が定まる迄」の非戦論者の任務は「論じ」ること、つまり、道徳的・宗教的に戦争を否定する言論を通して、戦争を是認する国家の誤りを告発することだが、国是が「一旦定つた」後のそれは「黙つてそれに服従する」こと、例えば、従軍の命令があれば「率先して従軍し、他の何人よりも忠実に上官の命令を遵奉」することである。非戦論者に応召を要求する議論は奇妙かもしれないが、『基督教平和論』と同時期の論考「絶対無抵抗主義」で、政池が言論活動を法律の範囲内での言論の自由の行使と捉えたことを踏まえれば、応召の要求は遵法の思想を貫徹する結果なのである¹⁷。

3. 非戦論と遵法の思想の結合

3. 1. 「抵抗」と「服従」

政池が国法に対する服従を徹底的に重視する背景には彼の国家論がある。政池はソクラテスの説(『クリトン』)に影響を受け、帰結主義的な遵法の思想を形成した¹⁸。政池は、国家を構成する人々のあいだに多様な意見があること、人間の国家生活のためには何らかの仕方で行き届く必要があることを前提とした上で、法の内容と個々人の意見が違うからといって違法行為を許せば人々の共同生活は成立しなくなるとして、国法の内容が自分の意見と正反対だとしても、国の決め事には従う必要があると主張した¹⁹。しかも、政池は神と人間を鋭く対照させ、人間はそのいずれが正しい意見であるかを知り得ないという不可知論的立場を取ることで、現行の国家に対する服従の要求を補強した。

こうして、政池は非戦論者が自らの良心に照らして道徳的・宗教的に正しくないと判

¹⁶ 政池『基督教平和論』『著作集』第11巻、18頁。

¹⁷ 政池仁「絶対無抵抗主義」、1936年、『政池仁著作集』第11巻、94-99頁、特に99頁。

¹⁸ 帰結主義的な遵法義務論につき、以下の研究を参照。横濱竜也『遵法義務論』弘文堂、2016年、第9章。瀧川裕英『国家の哲学』東京大学出版会、2017年、第10章第2節。

¹⁹ 政池『基督教平和論』『著作集』第11巻、23頁。

断される法に対しても服従しなければならないという結論に至る。非戦論が「謬り」で、非戦論者が「偽預言者」である可能性を政池は認める²⁰。非戦論者は自分では非戦論の真理性を確信するが、非戦論が神の前で正しい意見であるかは知り得ないので、非戦論に反する国法にも服従しなければならない。

例えば、政池は、非戦論者が召集に応じて従軍しなければならないと説いた²¹。政池は、黒崎幸吉の問題提起—非戦論者が徴兵に応じることは非戦論を「行為で以て取消す」ことではないか—に対しても、そうであれば非戦論を「取り消してもいい」と応じた²²。非戦論者が敵を殺すことになった場合、殺人を実行する前に神が非戦論者の生命を奪うと論じていることに鑑みれば、政池は従軍することと実際に殺人を犯すことを区別していたようである²³。しかし、戦争の遂行が「国是」となり、大規模な徴兵が開始された状況（＝戦時下）において、政池の議論は明らかに国家に対する「服従」の論理として機能する。

他方、政池は、行為ではなく、言論によって非戦論を取消すこと、あるいは、戦争を肯定することを命じる国法に従うことを拒んだ。

己が真理なりと確信して居る事を、安寧秩序の為だからとて、取り消したり、否認したりするならば、明かに変節であります。故に私は国家が「汝の非戦論を取り消せ。戦争を肯定せよ。」と命ずるならば、如何なる場合にも否と答へます。勿論生命を賭して答へます。国家は国民の意志までも束縛する権威も力も持たず、且心にもない虚偽を発表させる事は出来ません。国家は意志の発表の自由を取り締り得るだけであります。（政池 11:28）

ここで注意されるべきは、国家は非戦論者の「意志」を束縛することができないという議論が、「意志の発表の自由」を規制することはできるという議論と裏表の関係にある点である。別の箇所でも「国法は人の行為を取り締る事は出来ませんが、良心の声まで取

²⁰ 政池「黒崎幸吉氏に答ふ」『著作集』第11巻、107頁。

²¹ 政池は、内村が日露戦争の際に斎藤宗次郎に応召を薦めたことを念頭に置いていた。政池仁「良心的兵役拒否について」、1958年、『政池仁著作集』第7巻、266-275頁、特に267頁。

²² 政池「黒崎幸吉氏に答ふ」『著作集』第11巻、107-108頁。

²³ 政池仁「非戦論者への注意」、1937年、『政池仁著作集』第7巻、200頁。この点、非戦論者の戦死が平和の実現に通じるとする内村の論の影響を見る解釈もなされている。阿部知二『良心的兵役拒否の思想』岩波新書、1969年、148-149頁。

り締る事は出来ません」と述べている通り、政池は良心の自由を直接的に制限する法律に対しては抵抗を主張するが、外的な言論活動を規制する国法に対しては、それに服従し、非合法的な秘密出版を行うことなく沈黙を守ることがを要求していた²⁴。

『基督教平和論』で、非戦論が「抵抗」の論理たり得るのは、さしあたり、国家が非戦論者に非戦論の取り消しや戦争の肯定を迫る場合に限定される。否、政池が「少なくとも今日の国家—特に日本国—の命ずる事なら私は何でも致します」と語り、服従の対象を広範に想定していた以上、抵抗の対象となる国法はあくまで例外である²⁵。政池の非戦論は「服従」の論理としての性格を基本としていたと理解されるべきである。

3. 2. 言論と「良心の声」

「服従」の論理としての非戦論には、『基督教平和論』を通して戦争を批判する非戦論者としての政池の立場を読み込むことができる。自らの信念と対立する国法(例えば、従軍の命令)が制定されたとしてもそれに服従すると述べておくことは、その国法が制定される前の段階でも法を重んじていることを強調する手段なのである。

黒崎幸吉によれば、政池が『基督教平和論』を出版したのは「平和を口にする事、非戦を唱ふる事が國賊であるかの如くに思わるゝ時代」である²⁶。それ故、政池は、非戦論が国家にとって危険な思想ではないこと、つまり、非戦論者が「非愛国者」でないことを示す必要があった²⁷。遵法の姿勢を「愛国心」の証とみなす政池は、非戦論者が法秩序内の言論人であることを強調することで、非合法勢力との差別化を図った。しかも、『基督教平和論』の出版は二・二六事件と同じ年の出来事である。軍人によるクーデターの鮮明な記憶は事件の被告たちと非戦論者に規範を示す理想的な軍人との違いを説明することを政池に課した²⁸。

²⁴ 政池『基督教平和論』『著作集』第11巻、25頁。

²⁵ 政池『基督教平和論』『著作集』第11巻、18-19頁。

²⁶ 黒崎幸吉「讀書餘録 政池仁『基督教平和論』」『永遠の生命』第129号、1936年、23-29頁、特に23頁。

²⁷ 政池『基督教平和論』、『著作集』第11巻、18頁。無教会のキリスト教ナショナリズムという研究の視角について、以下の研究が重要。赤江達也「無教会キリスト教とナショナリズム—南原繁から考える—」『思想』2020年12月号、72-86頁。

²⁸ 二・二六事件に批判的な論調は無教会内で共有されていた。南原繁『形相』、初版1948年、『南原繁著作集』第6巻、180頁。矢内原忠雄「落飾記」、1936年、『矢内原忠雄全集』第17巻、45-47頁。なお、『基督教平和論』の発行元の「向山堂」書房は「九段」にあった。同書はもともと「絶対非戦論」と題されていたが、軍人を刺激することを畏れた出版社の意向で現在の題に変更された。この逸話からは、二・二六事件以後の東京の緊迫感が伝わってくる。石原・伊藤・政池・上掲書、856-857頁。

政池は反戦論と区別された非戦論の立場を武士のモチーフを用いて説明した。政池は非戦論者の模範として楠木正成を挙げる。政池が引き合いに出すのは「今、足利尊氏と戦ふ事は不利であり、自分が行けば必ず殺される事、自分の死後は尊氏の天下になつて天皇が難渋される事」などを知っており、しかも、自らの説が採用されなかったにもかかわらず、正成が尊氏と戦うという天皇の命令に従ったという逸話である²⁹。政池は正成に「自説の正しい事を確信し」ながら「自説とは正反対の他人の説をも尊重」する態度を見出し、そこに、戦争を悪とみなしながら、戦争を命じる国法に服従する非戦論の立場を重ねる。他方、政池が批判されるべき類型の典型とするのは西郷隆盛である³⁰。政池は、自らの考えに反する説が国是となった後に征韓論の主張を貫こうと反乱を起こしたとして西郷を批判する。

政池は「五・一五事件や二・二六事件の被告」を西郷の類型で捉えた。政池にとって、それらの事件は、西南戦争と同様に、国法に背いて自説を実行するために軍人たちが起こした乱であった。政池は五・一五事件や二・二六事件の背景に「凡ての人は何でも自己と同じ意見にならねばならぬ、同じ行動をとらねばならぬ」という自説の絶対化を認め、全ての人が同様に考えれば「五・一五事件や二・二六事件は毎日起り、文字通りに修羅の巷が実現するより他ありますまい」と論じた。非戦論者の規範を理想的な軍人に求めた政池にとって、自分の主張を貫き通すために国法を無視する態度は軍人にふさわしいものではなく、軍人は非戦論者が学び取るべき善き性質を備えた存在でなければならなかった。

このように、政池は、非戦論者が、理想的な軍人から遵法精神を学び、法秩序内で非戦の言論活動に取り組むことを理想としたが、他方で、既に述べた通り、非戦論の発表を禁止する法律に対する「服従」の正当化という、言論人にとって致命的な主張も行なっていた。非戦論の発表を禁止する法律が制定される「不幸」な出来事が「日本」において起こるとは「想像も出来ません」との記述からも知られる通り、『基督教平和論』は法的な観点からは自由な言論空間を前提としていた³¹。しかし、1937年、日中戦争が本格化し、矢内原事件が発生すると、無教会の言論をめぐる環境は悪化した。『基督教

²⁹ 政池『基督教平和論』『著作集』第11巻、20-21頁。なお、政池は、自らの主張と異なる意見を認める人物を「自由思想家」と呼び、楠木正成やソクラテスを挙げている。政池は「エス様」をも「自由主義者」と呼んでおり、ここに示された理想の人物像にキリスト教の影響を指摘することができる。政池「絶対無抵抗主義」『著作集』第11巻、95頁。

³⁰ 政池『基督教平和論』『著作集』第11巻、23-24頁。

³¹ 政池『基督教平和論』『著作集』第11巻、24頁。

平和論』も発禁処分の対象となり、政池は罰金刑に服した。ところが、意外なことに、政池はその後も非戦論の発表を禁止する法律に対する服従を再び正当化してみせる。

1940年代に連載した「ロマ書講義」で、政池は「上にある権威に服ふべし」と教えるロマ書13章を次のように解釈する³²。1節に「上にある権威」が「神によりて立てらる」とある通り、政池によれば、権力者は「神の摂理」によって権力を持つに至った。4節で、権力者が「汝を益せんが為の神の役者」とされる通り、政池は権力者を「世の安寧秩序の維持者」とみなし、「如何に不完全なる政府と雖も」無政府状態よりは優れていると考える。5節に「良心の為」に「従はざるべからず」とある通り、政池によれば、クリスチャンは「此世の権者に従へと良心に神が命じ給ふ故に」権力者に従うのである。もっとも、政池も暴君による悪政が生じることは想定している。そのとき、政池は、暴力的な手段に訴えず、言論活動を通して自国民の「罪」を批判するべきだと論じている。

自国民に罪がある時之を見すごしにする事は決して愛国的行為でもなく又「上にある権威に従ふ」事でもない。罪の結果は亡国だからである。故に許されたる言論の範囲内で十分に論つらふべきである。併し一旦国法となってそれが禁ぜられた場合には沈黙を守るべきも当然である。併しいくら強ひられたからとて其悪を辨護したり、是認したり、是認する如く見せたりするは以ての外である。況んや強ひられもしないのに吾から進んで之を辨護する如きは決してロマ書十三章一節の実行ではない。誠に、此一節の解釈と運用はやさしい様で甚だ難しい。之を誤解して悪を辨護した教会は今迄実に多くあった。(政池6:215-216)

自国民の罪の弁護や是認を命じることを「強ひられ」る、つまり、国法によって命令される場合、政池は、そうした国法に従って弁護や是認を行うことを「以ての外」と批判している。当時の状況を鑑みれば、仮に国法に違反するとしても、戦争の遂行という国家の誤りを決して弁護・是認しないことが、政池なりの戦時下「抵抗」だったのであり、ロマ書13章の真意を「誤解して悪を辨護した教会」の批判は戦時下の日本基督教団に対する痛烈な批判として解釈され得る³³。しかし、こうした戦時下「抵抗」の論理は、言論の自由を制限する法律に対する服従を「当然」とする議論と一体であった。

³² 政池仁「ロマ書講義」、1937-1943年、『政池仁著作集』第6巻、1-274頁。13章に関しては、1942年、特に212-216頁。

³³ 宮田光雄『国家と宗教』岩波書店、2015年、467頁。

こうした議論は非戦論を「抵抗」の論理と捉える限り盲点となりやすいが、現代的な価値観からすれば言論の自由を蔑ろにする問題含みの議論として看過し難く、他方、法律の範囲内で言論の自由を認める大日本国帝国憲法下で実定法秩序への服従を説く立場からの当然の帰結として注目に値する。しかし、重要なのは、政池を擁護したり断罪したりすることではなく、言論活動を重視しながら言論の自由を制限する法律への服従を要求する歪な行論を手掛かりに、言論という人間の実践がキリスト教信仰に根ざした非戦論の中でいかに位置づけられていたかという問題に思考を至らせ、非戦論の性格を把握し直すことである。

尚其上、我らが斯く努める事は、主の再臨を早める道であります。神は宇宙完成と云ふ大事業をなすに当つて賤しき我ら人間の協力を要求し給ひます。彼は勿論、御独りで之を為す能力を持ち給ふのみならず、むしろ我らの如き者の協力を煩はしく感じ給ふでありませう。けれども謙遜にして愛ある方であらせられる彼は、我らにこの名誉ある特権を頒たずしては為し得給はないのであります。かくして我等は神の軍の前衛として第一線に送り出された兵士であります。我等の属する小部隊の勝敗は問題ではありません。神の本軍が最後の勝利を得る為には我等小部隊の犠牲も或は必要かも知れません。我等は勝敗に気を配る事なく、神に命ぜられたる通りベストを尽して闘へば善いのであります。時機宜しと見給うた時、主は天の大軍を率ゐて降り、魔軍を掃蕩し給ふでありませう。然るに、いくら平和論を唱へても、今は世に受けられないからとて沈黙を守るならば、再臨の時機を徒らに遅らせ、世の苦しみを益々増すのみであります。(政池 11:91-92)

政池は神の再臨による平和の実現を説きながら、人間が神の計画に参加することを想定し、非戦の言論活動を「主の再臨を早める道」とみなした。非戦論者は「いくら平和論を唱へても、今は世に受けられない」という理由で沈黙してはならない。非戦論者は神の真理たる非戦論を発表することで神による平和の実現に参加する。このように、政池は、人間の実践に一定の意義を認めていた。しかし、政池によれば、その「勝敗」は問題にならず、人は「神に命ぜられたる通りベストを尽して闘へば善い」。平和は人間の努力ではなく神によって実現されるとすれば、言論人が国家の命令に従って沈黙し、外的な言論活動が挫折しようとも支障はない。非戦を神の真理とする内的な信念—政池

の語法では「良心の声」一が消えなければ、政池にはそれで十分だった³⁴。政治的正義の実現に向けた神と人間の協働関係を説きながら、人間の実践の帰結を重要しない故に、外的な言論活動から撤退することを躊躇わない政池の思想は、政治的静寂主義に漸近する傾向性を帯びている。

4. 結論

以上見てきた通り、政池の非戦論は遵法思想との結合を核心的な特徴とする「服従」の論理である。確かに、政池はすべての法律に服従を要求したわけではない。国法に反しても戦争を是認・弁護する言論を行わないという戦時下「抵抗」の思想は、国家の侵害に対して良心の自由を守るという意義を有する。しかし、抵抗の論理を構想する際、今日の我々がそこに語られる「抵抗」を理想視することは困難である。政池は国法に対する服従を広範に要求し、特に、言論の自由を犠牲にしてしまう。また、一般的な遵法義務を尊重しながら、別の価値のために個別の法律に違反するという市民的不服従の立場からは、一般的な遵法義務を説くにとどまり、個々の法律の内容と宗教的信念との対立を問題としない遵法思想が批判され得る³⁵。1937年以降の戦時下における言動、戦後の展開に着目し、彼の思想・実践の実像を描く実証的な研究が今後展開される必要がある³⁶。

このように、無教会の歴史は必ずしも理想的な思想や実践の実例を提供しないが、国家に対する抵抗の論理の構想に向けた基礎的な考察に刺激を与えてくれる。例えば、政治的静寂主義の克服は重要な検討課題だが、この点、内村の非戦論に「信条倫理」的ラディカリズムと「責任倫理」的リアリズムの緊張を見出しながら、「信条倫理」による「責任倫理」の蚕食の傾向を問題視した千葉眞の研究が興味深い³⁷。マックス・ウェーバーは、人間の実践の結果を問題とする現実主義的な態度を「責任倫理」と、「信条の炎を常に新たに燃えたぎらせること」を目的とする理想主義的な態度を「信条倫理」と

³⁴ 政池『基督教平和論』『著作集』第11巻、25頁。

³⁵ 以下の研究を参照。寺島俊穂『市民的不服従』風行社、2004年。

³⁶ 国法遵守の思想と非戦論の結合は戦後も維持されていると思われる。例えば、政池仁「砂川問題について」、1955年、『政池仁著作集』第11巻、258-259頁。

³⁷ 千葉眞「内村鑑三-非戦の論理とその特質」『年報政治学』第43号、1992年、95-112頁、特に111頁（千葉は「心情倫理」という訳語を用いるが、本文での表記の統一のために「信条倫理」という表現を用いた）。なお、信条倫理と責任倫理の関係の解釈については、以下の文献も参照。野口雅弘『闘争と文化』みすず書房、2006年、第5章。

呼んだ³⁸。非戦という神の真理に全力で奉仕することを強調する政池の「信条倫理」的な議論は、人間の実践の結果を考慮しない故に、静寂主義的傾向を帯びた³⁹。そうだとすれば、政治的静寂主義の克服のためには「信条倫理」と「責任倫理」の緊張が必要なのではないか。その場合、神による理想の実現という思想のもとに、人間の実践をどのように位置づければよいか⁴⁰。この問題を考察するためには、弟子世代による非戦論の継承のバリエーションに眼を向けることが有効だろう。例えば、神の手による理想社会の実現というキリスト教的な待望を論じながら、他方で、カント主義的な政治哲学に立脚し、人間の政治的努力の側から平和を論じることに注力した南原繁は、この文脈で注目に値する思想家かもしれない⁴¹。

政池仁のテキストは以下を参照。『政池仁著作集』キリスト教図書出版社、全 20 巻、1981-1996 年。内村鑑三のテキストは以下を参照。『内村鑑三全集』岩波書店、全 40 巻、1980-1984 年。

キーワード

政池仁、無教会、日本のキリスト教、抵抗、言論の自由

Keywords

Megumu Masaike, Mukyokai (the non-church movement in Japan), Christianity in Japan, resistance, freedom of speech

³⁸ マックス・ウェーバー（野口雅弘・訳）「仕事としての政治」、初出 1919 年、『仕事としての学問／仕事としての政治』講談社学術文庫、2018 年、90-218 頁、特に 195-196 頁。

³⁹ 千葉自身は戦時下の政池が「一貫して非戦論」を唱えた点を評価することとどまる。千葉「非戦論と天皇制問題をめぐると一試論」、108 頁。

⁴⁰ ナチス政権下のドイツにおけるキリスト者の抵抗は、日本のキリスト教の戦時下抵抗を検討する際に参照されてきた。千葉も、内村の政治的消極主義が、抵抗運動における教会の積極的な役割を論じたカール・バルトやディートリヒ・ボンヘッファーと対照的だと指摘する。千葉「内村鑑三」、110 頁。イエスの山上の垂訓を「信条倫理」の典型とみなすウェーバーの議論に対抗し、キリスト教倫理に「責任倫理」を取り込むボンヘッファーの議論は政池の問題点を考察する際に参照に値するだろう。ディートリヒ・ボンヘッファー（森野善右衛門・訳）「歴史と善」、『現代キリスト教倫理』、初版 1949 年、『ボンヘッファー選集』第 4 巻、新教出版社、1962 年、241-297 頁。

⁴¹ 南原繁『国家と宗教』、初版 1942 年、『南原繁著作集』第 1 巻、岩波書店、1972 年、71-76 頁、175-185 頁。なお、国家権力に対する「忍従」を説く点で、南原も単純な「抵抗」の思想家ではない。南原『国家と宗教』、『南原繁著作集』第 1 巻、85 頁。

医療者と宗教者の原点としての「共苦」

杉岡 良彦

(和文要旨)

本論文の目的は、共感と共苦に関する科学的研究結果を援用しつつ、医療者や宗教者にとって、「共感」ではなく「共苦」概念が有する意義を考察することである。医療者も宗教者も共に、様々な苦しみを抱えた人々に接する。その際に、共感的態度が必要と言われるが、「共苦」という言葉はそれほど多く使用されない。最近の科学的研究は共感と共苦を区別し、共苦は向社会的行動に導くことやその際の脳内のメカニズムが明らかにされている。また痛み刺激を受ける被験者への専門家の特異的反応に関する研究などを紹介し、医学や神学などの知識や支援が、相談者の苦悩を和らげるだけでなく、専門家を無力感から保護する機能を有する点を論じる。とりわけ「患者や相談者が困難に向き合う力を信じ、寄り添うこと」も、共苦の役割であることを提示し、共苦が有する3つの機能を明示する。共苦は医療者や宗教者の「原点」と考えられる。

(SUMMARY)

This study examines the results of scientific research related to empathy and compassion in order to argue that "compassion" rather than "empathy" is of greater significance for medical and religious professionals. Medical and religious professionals interact with people's suffering in various ways. In these interactions, an empathetic attitude is believed to be necessary, but the term "compassion" is not used that often. Recent scientific research distinguishes between empathy and compassion, has shown that compassion leads to prosocial behaviors, and describes the mechanisms that occur in the brain during such behaviors. This study introduces research on the reactions of professionals to subjects undergoing painful stimulations and discusses how professional medical or theological knowledge and support not only relieve the suffering of clients but also protect the professionals themselves from feelings of helplessness or burnout. This study suggests that "believing in the potential of patients or clients to face their difficulties and the significance of professionals being there for them" is also a critical role of compassion and outlines three different functions of compassion. This study concludes by suggesting that compassion can be considered a "starting point" for both medical and religious professionals.

はじめに

宗教者も医療者も共に、さまざまな苦しみを抱えた人たちに接する。人々は、「なぜ人は病気で苦しむのか」「なぜ突然、交通事故や災害で愛する家族を失わなければならないのか」「そもそもなぜ苦しみがこの世界にあるのか」などと問う。

現代医学は、苦しみを引き起こす病気の原因を「科学」という方法に基づいて研究し、特に病気のメカニズムを分子レベルから解明することで様々な薬剤を開発してきた。さらに外科的治療や放射線治療など、多くの治療法を開発してきた。これによって人々を病気という苦しみから解放しようと努力する。一方で、宗教、特にキリスト教はイエスの十字架の上での死、いわゆる「受難 (Passion)」によって、苦しみが有する意味を深く探究してきた。イエスは自らが「多くの苦しみを受け、(中略) 殺され、三日の後に復活する」(マコ 8:31、新共同訳) と述べ、また新約聖書の別の箇所では、「事実、御自身、試練を受けて苦しまれたからこそ、試練を受けている人たちを助けることがおできになるのです」(ヘブ 2:18、新共同訳) と記されるように、苦しみは復活という希望に連なり、イエスの苦しみは、われわれの救いを保証するものとなる。

苦しみを抱えた人々に接する医療者にも宗教者にも必要とされているのは「共感 (empathy)」あるいは「共感的態度」であるといわれる。その一方で、「共苦 (compassion)」という言葉はそれほど多く使用されないし、両者は厳密に区別されずに使用されることも多い。しかし、医療者や宗教者も患者や信者と共に悩み、苦しんでいるのではないだろうか。そもそも共苦とは何か。この点について、「共感」や「共苦」という能力に関する最近の生物学的研究は、上記の疑問への洞察を深めてくれる。

本論文の目的は、医療者や宗教者にとって、「共感」ではなく「共苦」概念が有する意義を考察することである。特に、最近の科学的研究が共感と共苦をどのように区別しているのかを概観し、医療者や宗教者にとって共感や共苦が有する役割を考える。最後に、共苦の意味を 3 つに区別し、医療者や宗教者の原点としての共苦の意義を考察する。様々な宗教があるが、本論では特に苦悩の問題を多く論じてきたキリスト教と仏教(ダライ・ラマ) に注目し、共苦概念を考察する。

1. 共感と共苦の定義とその生物学的意義

1. 1. 共感と共苦の区別

喜びであれ痛みや痛みであれ、他者との感情を分かち合う能力は共感とよばれるが、シュトラウスらは共苦を「他者の痛み気づき、その痛みを和らげようと動機づけられ

ること」(Strauss et al. 2016)と定義する。ツェチャクらは、「分かりやすく言えば、共感
は感情 (feeling) あり、共苦は行動 (action) である」(Trzeciak et al. 2017)と端的に両
者の違いを指摘する。このように共感と共苦は、重なり合うが、違いもある。特に共苦
は他者の苦悩や痛みを感じ (共苦の意味1)、それを和らげようとわれわれを他者の利
益となるような向社会的行動 (prosocial behavior) へと駆り立てる (共苦の意味2) (Wu
et al. 2022)。以下では、共感と共苦のこうした区別を念頭に置きながら考察をすすめる。

1. 2. 共感・共苦と向社会的行動の生物学

そもそもなぜ人間は困っている人を助けようとするのだろうか。ここでは、(1) 進
化論的観点、(2) 脳科学に基づく報酬系やストレスの観点から考察する。

まず進化論的観点からであるが、人間を含めた哺乳類では自分では生きるすべをもた
ない生まれたての子孫をケアすることに由来した行動だと考えられている (Wu et al.
2022)。苦悩する同じ生物種を助けることはその生物種の生存に益となる。よって向社
会的行為は人間に限らない。例えばチンパンジーなどは、自分に直接の利益がなくても、
他のチンパンジーに道具を差し出して食べ物を獲得するのを助ける。つまり、他者の感
情を知覚し、必要な援助を提供することは生物種の生存にとって重要な機能である。

次に、向社会的行動に関わる脳科学の研究結果から考えたい。他者が痛みを受けてい
る画像を見た際に、観察者自身も自らが痛みを受けているのと同じ脳領域、つまり前帯
状皮質 (anterior cingulate cortex: ACC)、前島 (anterior insula: AI)、扁桃体 (amygdala)
などが活性化されることが示されている (Lamm et al. 2011)。その際、観察者において
も、交感神経系と内分泌系の活性化というストレス反応が引き起こされることが示され
ている (White et al. 2016)。次に観測者は、自分もそのような状況に巻き込まれないよ
うに自らを守る行動 (回避) をとるか、あるいは共苦と呼ばれる働き、つまり他者を助
ける行動 (向社会的行動) をとる¹。向社会的行動には他者の痛みを感じるという脳内の
ボトムアップのメカニズムに対して、「困っている人を助けるべきだ」などの社会規範
や自分に近い人か否かなどの社会的／文脈的要因というトップダウンのメカニズム
が関与する。向社会的行為を選択した際は、脳内の中脳辺縁系 (mesolimbic system) な
どの報酬系が活性化され、援助者は喜びや満足感を感じる。さらに、他者を援助するこ
とでその人の苦悩が軽減するのを見れば、それが援助者の報酬系をさらに活性化させる。

¹ 以下の生物学的説明は (Wu et al. 2022) による。

このように、共感や共苦（およびこれに伴う向社会的行動）が、倫理や道徳の視点から論じられるのみではなく、進化論的にも脳科学的にも、その意義やその行動を支えるメカニズムが明らかにされつつある。それでは実際の臨床場面では、共感や共苦の効果はどのように評価されているのだろうか。

2. 共感と共苦の効果に関する科学研究

2. 1. 医療における共感の効果

臨床現場で、患者の訴えに真摯に耳を傾け、その苦しみに寄り添うこと、いわゆる「傾聴」や「共感的態度」は、患者と医療者とのより良い信頼関係を築く上での基本である。患者はこうした医療者に巡り合いたいと思うし、共感的態度を身につけている医師の「治療結果が良い」と、経験的に感じている医療者も多い。

実際に、上記の経験的事実を裏づけるデータもある。例えば、ラッケルらは、医療現場での共感の効果を検証する実験を行った（Rakel et al. 2009）。風邪に罹患した 350 人の患者を対象として、医師が患者にどの程度共感的な態度で接したかを評価する質問票（patient-scored Consultation and Relational Empathy(CARE) questionnaire）に、初回診察後、記入してもらった。50 点満点のうち、満点の評価をつけた 84 名の患者とそれ以外の患者を比較し、「年齢、性別、楽観性の評価、ストレス」などの交絡因子を調整して計算したところ、風邪の罹患期間がそれぞれ 7.10 日と 8.01 日（0.9 日罹患期間が短縮）で、統計学的に有意に（ $p=0.017$ ）減少していた²。

風邪症状の重症度は上気道症状を調べる質問票（Wisconsin Upper Respiratory Symptom Survey）の短縮版が用いられ、先の CARE 質問票で満点の評価をつけた患者群ではそれ以外の患者群よりも風邪の重症度が統計学的に有意に減少していた。さらに、血液中のインターロイキン 8（IL-8）が風邪罹患時（ベースライン）と 48 時間後に鼻汁を用いて測定され、CARE 質問票で満点をつけた 84 名では IL-8 濃度の上昇値の平均（単位は pg/mL）が 562.2、それ以外の人々では 220.1 であり、交絡因子を調整して計算したところ統計学的有意差を認めた（ $p=0.015$ ）。IL-8 は、免疫に関与するタンパク質の一つであり、上気道ウイルス感染で急激に上昇し、数日から数週間後には低下するため、免疫反応を評価する有益な指標の一つである。以上のように、この研究は患者と医療者との間

² 1 日短縮させるに過ぎないという解釈もできるが、現在よく使用されるインフルエンザ治療薬（オセルタミビルリン酸塩 [タミフル®]）はインフルエンザ症状をプラセボ群に比較して約 1 日（23.3 時間）短縮させることでその科学的効果が評価されている。

での信頼関係が成り立った上での医療者側からの共感的態度が、実際の風邪症状の改善に効果的な影響を与えたという興味深い結果を示している。またチャプレンにおいても、共苦が入院患者の苦悩やうつ状態を軽減し、ウェルビーイングを高めることが報告されている (Masco et al. 2023)。

2. 2. 共感に伴う否定的感情を改善する共苦

クリメッキらは、ネガティブな感情を過度に共有することで生じる弊害を軽減する方法として、「共苦」に注目する。彼らは、共感と共苦を区別し、それぞれの能力を高めるトレーニングが脳にどのような影響を与えるのか、そしてとりわけ共苦トレーニング (compassion training、以下 CT と略) が共感によって受ける過度なストレスを軽減できるか否かを調査した (Klimecki et al. 2014)。この研究で参加者は (1) 共感トレーニング (empathy training、以下 ET と略) の後に CT を受ける群と、(2) 記憶トレーニング (memory training、以下 MT と略) を受ける群 (対照群) の2群に分けられた (それぞれ 25 名、28 名。今回の研究では性差による影響を排除するため女性に限定された)³。参加者には、2種類のビデオが見せられた。一つは日常の光景を映した映像 (LE ビデオ: Low Emotion video) であり、もう一つは怪我や自然災害で苦しんでいる人々を描いた映像 (HE ビデオ: High Emotion video) であった。もちろん、慣れを避けるために、LE、HE 共に、複数のビデオが用意された。被験者は、例えば、ET を受けた後に、HE ビデオを見て、次に CT を受けた後に、別の種類の HE ビデオを見る。そしてその前後に自記式の質問用紙に回答し、共感、肯定的感情、否定的感情などが測定された。

主な結果は以下である。ET を受けた後では、共感のスコアと否定的感情のスコアが上昇した。しかしそれに続けて CT を行った後では、共感のスコアに変化は見られなかった (共感のスコアは ET を受けた後と同じく高い状態が維持されていた) が、否定的感情のスコアが HE ビデオを見る前の状態まで減少し、肯定的感情のスコアが——HE

³ ET は、他者の苦しみへの共感能力を高める目的で行われる。参加者は過去の自らの困難な経験を思い描き、その過去の苦しみ (suffering) に触れるように指示される。次に、健康でない身近な人、さらに見知らぬ人やすべての人々への苦しみへと共感が拡大されていく。CT が目指すのは、自己と他者への親近感 (friendliness) の態度を養うことであり、東洋の瞑想的伝統に基づく。自らの苦しみへの思いやりにはじまり、次に身近な人の苦しみへと感情は広げられ、最後にはすべての人々へと思いやりは拡大される。このトレーニングの究極のゴールは、たとえ自分自身の苦しみや他者の苦しみに直面しているときでさえも、思いやりと温かさを備える能力を養うことである。MT は、前もって定められたルート上に覚えるアイテムを配置し生き生きと思い描く「場所法」(Method of Loci) が用いられた (Klimecki et al. 2014 の supplementary material より要約)。

ビデオを見た後でさえ——上昇していた。つまり CT によって、否定的感情が改善したのである。MT は ET と CT を受ける群のコントロール群として設定されたが、MT の前後で共感のスコアや肯定的・否定的感情とも有意な変化は認めなかった。

次に研究者らは、機能的磁気共鳴装置 (functional magnetic resonance imaging: fMRI) を用いて、トレーニング前後の脳の活性化部位を調べた。最も興味深いと思われる結果は、ET を受けた後と、CT を受けた後で比較したところ、脳の活性化部位に明確な違いが認められたことである。前者では、それまでの研究結果 (Lamm et al. 2011) が示すように、他者の痛みを見た際に活性化される領域——前島および中帯状皮質前方部 (anterior midcingulate cortex: aMCC) ——が活性化され、続いて行われた CT の後では内側眼窩前頭皮質 (medial orbitofrontal cortex: mOFC)、前帯状皮質膝前部 (pregenual ACC) および腹側線条体 (ventral striatum) の活性化が認められた。後者の部位は喜びや肯定的感情と関わる (Kringelbach et al. 2009) だけではなく、報酬を受けた際に活性化される領域 (報酬系の一部) でもある (Haber et al. 2010)。

研究者らは考察の中で、ET は共感のスコアを上昇させるが、同時に否定的感情を強めてしまう一方で、CT は ET の否定的側面を改善し、報酬系や人々の連帯に関わる領域を強める効果を有することから、医療や教育現場などでのバーンアウトを予防するための大きな可能性を秘めた方法となりうると結論づける。共感と共苦を区別し、共苦の効果を心理学的・脳科学的に明らかにしたクリメッキらの論文は高く評価されてよい。

2. 3. 専門職の共感/共苦とトップダウンのメカニズム

苦悩を抱えた人々に日常的に接する専門家は、共感しつつも、その人たちから適切な心理的距離を取る術^{すべ}を身につけているように思える。日々多くの苦悩する人々に向き合うある有名な神父は、専門職が「相手の苦悩にいかにか巻き込まれないか」も重要であると指摘する。また医療現場でも特に 1 年目の医師や看護師は「共感しすぎることも良くない」と先輩の医療者からアドバイスを受けることもある。他者の苦悩を感じ取る能力が人間にあるとしても、患者の状態が改善しない場合や、苦悩の状態が長期におよぶと、宗教者も医療者も共に疲弊し、バーンアウトに至る可能性もある。

苦悩する人々に日々接する専門家は患者や相談者の苦悩をどのように対処しているのだろうか。例えば医療者とそれ以外の人々では、痛みを受けた他者を見た際に、脳の反応が異なるというユニークな研究結果がある。チェンらは、鍼治療を行う 14 人の中医師 (女性 7 名) と 14 人の鍼治療経験のない参加者 (女性 7 名、コントロール群) を

対象に、口唇、手、足に鍼を刺す映像と、Q-チップという痛みを与えない道具を用いて鍼と同じ部位に触れる映像を見せ、fMRIを用いて実験を行った(Cheng et al. 2007)。その結果、痛みの映像とQ-チップを用いた映像を見た場合で比較すると、コントロール群では痛みに関わる領域(前島、一次体性感覚野、前帯状皮質など)が統計学的に有意に活性化されたが、医師群ではこうした部位の活性が認められなかった。医師で活性化されていた脳の領域は、感情コントロールや心の理論に関わる内側および上前頭前野(medial and superior prefrontal cortex)および側頭頭頂連合部(temporoparietal junction)であった。通常人々はコントロール群のように、痛みを受けている他者を見て自らもその痛みに関与——それは本能的なあるいはボトムアップと呼ばれるメカニズムである——する。この事実は脳の前島や前帯状皮質が活性化されているという脳画像によっても示されている。しかし、今回の実験結果を踏まえチェンらは、専門家では脳内のトップダウンのメカニズムが働いて、他者の痛みへの原始的な共感を抑制しているのだと述べる。そして、このことは専門家としての適切な医療を行うために必要だと結論づける。苦悩する人々に向きあう宗教者にもおそらく同様のメカニズムが働いていると考えることができる。また専門家は、人々の苦悩が改善するのを見ると(あるいは例えば、感謝の言葉を述べられると)、脳内の報酬系がさらに活性化される。しかし専門家の真価が試されるのは、むしろ治療がうまくいかない場合や患者や相談者の苦悩が続く場合である。

3. 宗教者における共苦と医療者における共苦

3. 1. 宗教者(キリスト教)における共苦の問題

宗教者が信者の苦しみに向き合うとき、その苦しみからの解放のための思考や手段の枠組みを与えるのが広い意味での神学的/教学的知識である。さらに、祈りや瞑想、サクラメント(秘跡)などの儀式は、具体的な救済の手段となっている。とりわけキリスト教は、苦しみについて深い考察を行ってきた。

牧師や神父にとっての痛みの意味について、カトリック司祭でもあり、イエール大学やハーバード大学で実践神学の教授も務めたノウエン(H.Nouwen, 1932-1996)は、『傷ついた癒し人』の中で牧師自身の孤独という「痛み」が牧師本人にとって、そして牧師に相談に来る人々にとっても、重要である理由について「彼(牧師)自身の痛みを深く理解することは、彼の弱さを強さに変えることを可能にし、また彼自身の経験を、自らの苦痛を誤解して暗闇の中にしばしば失われている人びとに、癒しをもたらす源泉と

して提供することを可能にするからである」(ナウエン、123 頁。括弧は引用者による)と述べる。

ナウエンは「癒しはどのようにして起こるのか?」と問う。そして牧師の使命としてホスピタリティという語を提示し、「客に注意を向ける能力」(同、126 頁)と定義する。客に注意を向けるには「自分の欲求や心配や緊張に心を奪われて」いるのではなく、比喩的に表現すれば「自分の孤独を受け止めて自分の家でくつろいでいる」(同、129 頁)ことが必要となる。彼は「牧師は、苦痛を取り去ることを主な使命とする医者なのではない」(同、130 頁)と述べ、牧師によるホスピタリティが癒しとなるのは、「(牧師が)他者の孤独と苦痛を取り去るからではなく、孤独を他者と共に分かち合うことのできるレベルで認めるようにと彼(相談者)を招くからである」(同、130 頁。括弧は引用者による)と説明する。痛みを分かち合い告白し合うことにより、痛みが本人の問題に限定されず「人生の共同の探究へと利用できるもの」となり、「これらの苦痛そのものが、絶望の表現から希望の徴へと変えられる」(同、132 頁)と、ナウエンは指摘する。

ナウエンが主張するように、キリスト教では苦しみは絶望に終わるのではなく、信仰を深め、希望につながるという積極的な意味が付与されている。このような理解は、苦悩する本人だけではなく、牧師や神父にとっても希望をもたらす。なぜなら患者と共に苦しみを分かち合う牧師や神父が、相談者に巻き込まれ、共感疲労に陥ることを防ぐ役割も有していると考えられるからだ。さらに、苦悩が続く相談者への態度として必要なのは、その人たちのために祈り、あるいは sacrament などの秘跡を与えることだろう。このように、宗教者には相談者の苦悩が続いても「できること」がたくさんある。特に、医療者と比較するなら、死後の救い(復活という希望)について語ることが宗教者にはできる。死後の救いはキリスト教に限らず、浄土教などでも「阿弥陀仏による救済」という形で、極めて明確な救いの在り方が提示されている⁴。

3. 2. 医療者における共苦の問題

人間に死は避けられないし、重度の心身の障害を抱えて生きる人々もいる。医療者であればだれもが医療の限界を実感する。その際に医療者はその患者に何ができるのだら

⁴ 岩田は「宗教の意味を物語という観点から捉え返そうとする研究」に注目し、物語が有する「『現実』を開示する力」(岩田 2023、iv 頁)を論じる。宗教的对象の实在を直接論ずるのではなく、宗教という物語が持つ意味や力に着目することは、医療現場でも教会や寺院でも、苦悩する人々への救済に向けた新たな可能性を開く視点である。

うか。「何もできない」と悲観的に考える医療者や、「医師が行うのは治療であり、それが不可能となれば、現在では別の専門家（公認心理師や臨床宗教師など）に任せばよし、そうすべきだ」と考える医師もいる。しかし、苦悩が長引き、医師がそれ以上何もできないと思う時でさえ、できることがあるのではないか。共苦は、医療者が患者の苦しみから逃げず、患者の苦しみに寄り添うことを含むと考えたい。「思いやりの心で接すること」とも言い換えることができる。それは目に見える形で、患者に何か特別な治療を提供することではない。苦悩する患者を一人で苦しむままに放置するのではなく、患者の苦しみに寄り添い、患者が困難に向き合う力を信じるのが医療者にはできる。これが本論の冒頭で区別した「共苦の意味1, 2」に続く、共苦の新たな機能である（共苦の意味3）。宗教者が神や仏という超越者を前提とし、超越者を「信じる」ことを介して苦悩する人々に向き合うとすれば、医療者はそうした超越者を介することなく、直接その苦悩する人々の内にある「苦悩に向き合う力」を「信じる」ことによって、患者に寄り添う。

こうした共苦（共苦の意味3）も大切な医療者の役割の一つだと考える時、医療者にとっても無力感から解放され、脳内の報酬系は再び活性化されることが期待される。医学的知識や医療行為という従来のトップダウンの機能が有効ではなくなったとき、人と人との本来のボトムアップである共苦の原始的側面が再びあらわになるが、共苦の意味3という新たなトップダウンが働いて、医師は患者に寄り添う人、奉仕する人になる。

あるいは患者の意識や判断力が保たれている場合であれば、共苦の一形態として、どのような苦悩の状態にあっても、患者の人生には意味があることを、患者自身が見出すことができるように援助することも挙げられる。ここにあるのは、どのような状態でも患者の人生には意味があると医療者が確信していることであり、また患者が絶望していても人生から問われている意味を見出すことができるという患者への信頼である。これは V.フランクルのロゴセラピーのエッセンスである。ロゴセラピーは癒されない苦悩や変えられない運命に対しても、患者の態度は変えることができることを患者と共に確認し、苦悩に向き合う新たな態度を見出していくことの手助けである（Frankl 1988, pp.5-6）。

4. まとめに代えて

本稿では、共苦が有する三つの機能あるいは意味を区別した。一つ目は、他者の苦しみを自らの苦悩として共感する能力である（共苦の意味1）。二つ目は、困っている人

に、その困難や苦痛を和らげようと手を差し伸べることである（共苦の意味2）。三つ目は、苦しみが和らげられなくても、苦悩を抱えた人に寄り添い、その人が困難に向き合う力を信じることである（共苦の意味3）。

このように共苦を整理するなら「共苦」は、そもそも苦しむ人たちに向き合う医療者や宗教者の原点であるといえよう。「共苦」という原点の上に、医学——さまざまな病気のメカニズム（病態生理）や診断技術や治療法——を身につけた専門家の一つが医師であり、神学や教学——聖書や経典の理解、解釈、説教や宗教儀式の方法など——を身につけた専門家の一つが宗教者なのである。医学や神学あるいは宗教儀式は、苦悩する人間にとって有益であるだけでなく、医療者や宗教者にトップダウンのメカニズムとして機能し、生身の人間でもある専門職を共感疲労から守る働きも有する点は見逃されるべきではない⁵。特に本論で強調したいのは、共苦が有する三つ目の機能であり、この機能に無自覚であれば、専門職は敗北感や無力さに支配され、自らを守るために苦悩が続く人々を切り離すか、あるいは自らバーンアウトに陥る可能性が高まる。

辻村は『ダライ・ラマ^{ニンジェ}共苦の思想』の中で「普遍的責任（Universal Responsibility）」という概念を紹介し、「普遍的責任の基本的な意味は、自己中心的な動機なしに共苦の感覚から他者に対して何かをなそうと欲することである」（辻村 2016、210 頁）というダライ・ラマの言葉を引用する（Universal Responsibility はチベット語ではチ・セム（チ＝universal、セム＝consciousness）[同、202 頁]）。その後、詳細な文献的検討を経たうえで辻村は「ダライ・ラマの普遍的責任とは、私的な区別を設けることなく他者の苦を贈りものとして遍く（チ）受け取り、その応答として彼らの苦を取り除こうとする勇ましい意思（セム）を抱くことに他ならない」（同、220 頁。傍点は引用者による）と要約している。別の箇所では特に「責任」という表現に注意し「「普遍的責任」とは、他者の苦しみに対する普遍的な応答可能性であり、共苦^{ニンジェ}に基づく積極的な行動と捉えてよい概念である」（同、169 頁）と説明する。

医療者も宗教者も、苦しむ人を区別しない。その意味ではダライ・ラマが主張する普遍的責任の実践者なのであり、医療者や宗教者は苦悩する人へ応答する専門職であるといえる。その応答という責任を、医療者も宗教者も担っている。V.フランクルは、生き

⁵ 共感疲労は compassion fatigue と表現されることが多いが、empathy fatigue と表記されることもある（Chen et al. 2022）。共感と共苦を心理学的・生物学的に区別するなら、共感はバーンアウトにつながるが、共苦は報酬系の活性化などから本来はバーンアウトに至らないという考えもあり（Dowling T. 2018）、本論でも基本的に empathy fatigue という表記が望ましいと理解する。

る意味は人生から問われており、それに応答するのが人間の責任であるとした (Frankl 1988, p.62)。さらに苦悩が人間にとってどのような意味を有するのかについて論じ、人間を「苦悩する人間 (Homo patiens)」であると理解した (フランク 2004、133 頁)。これらのフランクの表現を踏まえるなら、医療職や宗教家は、苦しむ人からの問いかけに応答するという責任を有し、さらに苦悩する人と共に苦しむ人、つまり「共苦する人間 (Homo compatiens)」を代表する職業ともいえる。

こうした考察は、宗教と医学という、現在では距離が遠くなったと考えられている二つの学問領域を同時に射程に入れることによって、深められる。そして、共苦という概念の有する三つの意味を抽出することによって、医療者と宗教者という専門職に、その原点である共苦の意味の自覚とそれぞれの使命への反省 (振り返り) を促すとともに、専門職の疲労 (バーンアウト) を予防し、結果的に専門職を訪れる苦しむ人たちに、よりよい治療や救済をもたらすことが可能となるのではなかろうか。

謝辞

共苦の問題について宗教者の立場から貴重なご意見を頂いたウィリアムス神学館館長黒田裕司祭、六甲教会英隆一朗主任神父に感謝したい。また適切な文章表現を提案いただき、科学論文の疑問点等をご指摘いただいた査読者の先生方、表記や内容にわたり詳細なご教授をいただいた編集委員長の鬼頭葉子先生に深く御礼申し上げます。

文献一覧

- Chen X. et al. 2022. Effects of psychological intervention on empathy fatigue in nurses: A meta-analysis. *Front Public Health*. 10: 952932.
- Cheng Y. et al. 2007. Expertise modulates the perception of pain in others. *Curr Biol*. 17(19): 1708-1713.
- Decety J. 2020. Empathy in Medicine: What It Is, and How Much We Really Need It. *Am J Med*. 133(5): 561-566.
- Dowling T. 2018. Compassion does not fatigue! *Can Vet J*. 59(7): 749-750.
- Frankl VE. 1988. *The Will to Meaning: Foundations and Applications of Logotherapy*. expanded edition. Meridian.
- Freudenberger HJ. 1974. Staff Burn-Out. *Journal of Social Issues*. 90(1): 159-165.

杉岡：医療者と宗教者の原点としての「共苦」

Haber SN. et al. 2010. The reward circuit: linking primate anatomy and human imaging. *Neuropsychopharmacology*. 35(1): 4-26.

Klimecki OM. et al. 2014. Differential pattern of functional brain plasticity after compassion and empathy training. *Soc Cogn Affect Neurosci*. 9(6): 873-879.

Kringelbach ML. et al. 2009. Towards a functional neuroanatomy of pleasure and happiness. *Trends Cogn Sci*. 13(11): 479-487.

Lamm C. et al. 2011 Meta-analytic evidence for common and distinct neural networks associated with directly experienced pain and empathy for pain. *Neuroimage*. 54(3): 2492-2502.

Mascaro JS. et al. 2023. The Language of Compassion: Hospital Chaplains' Compassion Capacity Reduces Patient Depression via Other-Oriented, Inclusive Language. *Mindfulness* (NY). 14(10): 2485-2498.

Rakel DP. et al. 2009. Practitioner empathy and the duration of the common cold. *Fam Med*. 41(7): 494-501.

Strauss C. et al. 2016. What is compassion and how can we measure it? A review of definitions and measures. *Clin Psychol Rev*. 47: 15-27.

Trzeciak S. et al. 2017. Compassionomics: Hypothesis and experimental approach. *Medical Hypotheses*. 107: 92-97.

White CN. et al. 2016. Empathy for the Stressed. *Adaptive Human Behavior and Physiology*. 2: 311-324.

Wu YE. et al. 2022. Neural basis of prosocial behavior. *Trends Neurosci*. 45 (10): 749-762.

岩田文昭 (2023) 『浄土思想 釈迦から法然、現代へ』中公新書。

辻村優英 (2016) 『ダライ・ラマ^{ニンジエ}共苦の思想』ふねうま舎。

ナウエン H.J.M. (1981) 『傷ついた癒し人—苦悩する現代社会と牧会者』西垣二一訳、日本キリスト教団出版局。

フランクル V.E. (2004) 『苦悩する人間』山田邦男、松田美佳訳、春秋社。

キーワード

共感、共苦、向社会的行動、医療者と宗教者、バーンアウト

Keywords

empathy, compassion, prosocial behavior, medical professionals and religious professionals,
burnout

「大山さん」のケアを可能とする 倫理に関する考察

中島 佑輔

(和文要旨)

動植物など自然環境の異変を感知し応答し得る宗教倫理の在り方を問う議論が行われている。本稿で取り上げるのは、山岳信仰の聖地としても記述される伯耆大山である。現在、伯耆大山には寺院と神社を含む数多くの文化財があり、またその自然は国立公園として保護されている。

伯耆大山では近年ナラ枯れが顕著に発生した。大山は山麓に暮らす人々などから「大山さん」と呼称されている。ナラ枯れが発生した際には、「大山さん」に異変が生じているものとして樹木の手入れなどの実践を行う人々も現れた。その一方では、自然の摂理に人間が介入することの是非が県議会などで議論も行われた。本稿では、ナラ枯れや「大山さん」に関する語りを分析対象とし、「自然」でもカミのような存在でもある「大山さん」の異変に応答する倫理の在り方を考察した。

「大山さん」は人間の身体、光や水といった媒介を通じて永い時間をかけて育まれるものであり、単に「自然」に対して「人間」が魂のようなものを見出す信仰によって立ち現れる表象ではないことが示唆された。「大山さん」と呼ぶ人々が減っていることやナラ枯れの発生などは、大地と人間の関係の変容として探求することが可能であり、「自然」と「人間」を分離して見せるネットワークを射程に含めた議論が必要とされる。

(SUMMARY)

There is a debate about what kind of religious ethics is needed to enable us to recognize and respond to changes in the natural environment, such as in plants and animals. This paper focuses on Mt. Daisen described as a sacred place of mountain worship. At present, Mt. Daisen is home to many cultural properties, including temples and shrines, and its natural environment is protected as a national park. A few years ago, oak wilt was discovered on Mt. Daisen. Mt. Daisen is called “Daisen-san” by the people who live at the foot of the mountain. When oak wilt occurred,

some people began to take care of the trees, believing that something was wrong with “Daisen-san.” At the same time, there were also discussions in prefectural assemblies and elsewhere about whether humans should intervene in the working of nature or not. In this paper, I analyze the discussions and ideas about the oak wilt and “Daisen-san” and consider what kind of ethics can respond to the changes in “Daisen-san,” which is both “nature” and “kami.” “Daisen-san” is something that has been created over a long period of time through the mediation of human bodies, light, and water, and it cannot be simply described in terms of belief in which “humans” posit something like a soul in “nature.” This paper investigates the decrease in the number of people who call Mt. Daisen “Daisen-san” and the occurrence of oak wilt as a transformation of the relationship between the earth and humans, and argues that it is necessary to consider a network that separates “nature” and “humans.”

1. はじめに

中国地方最高峰の大山は、出雲国風土記に「大神岳（火神岳）」として登場する日本最古の「神坐す山」である。大山山麓では旧石器時代の人々の暮らしの痕跡が発見されており、古代には地蔵菩薩を中心とする仏教信仰が栄えた。現代でも山麓に暮らす人々は「大山さんのおかげ」と言い合うなど、大山への畏敬の念を持って生活しているとされる。こうした人々と大山との関係は信仰あるいは文化としてカテゴライズされ、その歴史を今に伝える建造物や史跡などは、文化財や文化遺産として文化財行政による保護の対象となっている。また他方で大山は国立公園でもあり、その自然も保護の対象となっている。近年、大山の森林でナラ枯れが顕著に発生した。大山の木が枯れ、紅葉でもないのに大山が赤茶色に変色したことで、多くの人々の様々な反応が現れた。中には、「大山さんに恩返し」といった言説も登場し、木が枯れる前に切り株にして萌芽更新を実験する運動も展開された。その一方で、鳥取県議会においてもナラ枯れ対応をめぐる議論が交わされ、例えば「自然に人間が干渉することの是非」などが問われた。

動物や自然環境に対する人間のケア行為を媒介する倫理として、宗教や信仰、祈りなどを緻密に分析する研究が蓄積されている[鬼頭 2023、谷本 2003、本多 2006]。後述するように大山のナラ枯れの場合は、そもそもナラ枯れという問題が自然現象なのか社会的現象なのか、問題のカテゴリー自体が揺らいでいるという状況がある。事象を自然と社会（人間）に二分する認識論にはルネ・デカルトの哲学を含む長い系譜があり、宗教

や信仰といった観念の生成とも連関している。そのため例えば「人間が自然を保護」、あるいは「ナラ枯れを社会的事象と捉えて人間が介入」、また「人間が信仰に基づいて自然に干渉」といった言語化を我々が行うことは、先述の認識論を引き継いでいることになる。

本稿の目的は、大山の自然と人間（社会）を連続したものとして捉えなおすことである。人間/自然の二項対立においては、ある病理や不調として現れる事象の全体的なケアに届かないという状況がある。それは本稿が示すように、「自然」や「人間」といった観念において護ることは、何らかの事象群を包摂すると同時に、連関する事象群を排除してしまうからである。本稿で扱う問題は「自然」や「人間」、あるいは「宗教」の問題ではなく、それらの観念に区分けし、非連続性をまなざす視点そのものである。

2. 先行研究

2-1. コミュニケーションのモード

美学者の伊藤亜紗は、西洋の倫理学が非接触的な「まなざし」から議論されてきたとし、接触的な「手」の倫理を論じている[伊藤 2020]。伊藤はコミュニケーションを行う媒体として記号的メディアと物理的メディアを対比させ、デジタル/アナログ、不連続/連続的、コード化/非コード化、非接触/接触・同期として対比させている。またコミュニケーションのモードを伝達モードと生成モードに区別し対比させた。伝達モードの特徴は、メッセージが発信者の中にあること、一方向的、役割分担が明瞭であることである。生成モードのコミュニケーションの特徴は、メッセージがやりとりの中で生まれていくこと、双方向的であること、役割分担が不明瞭であること、などである。「自然」や「文化財」として価値をコード化し、外界から極力ノイズを受けないように次世代へトランスミッションしようとする営為もまた、伝達モードのコミュニケーションに属しているものと考えられる。触れ合うことなどによる生成モードのコミュニケーションが重要なのは、「人間」が「自然」に干渉することの是非を問うような、記号に基づくコミュニケーションを留保するからである。伊藤は倫理を抽象的範疇に結びつけて一般的な倫理を論じるのではなく、具体的な状況（相互に情報を拾い合い、影響を与え合う関係）において立ち現れる生成的な倫理を描いたのである。

抽象的範疇に基づくコミュニケーションは、広義の政治の問題でもある。人類学者のブルーノ・ラトゥールによると、「自然」と「人間」の存在論的区分に基づいて近代政治の基礎が築かれているが、実際には「自然」と「人間」に切り分けることは不可能で

ある[ラトゥール 2008]。例えばペルーのアンデス先住民の民族誌においては、人々—山々—川—池—植物—動物などの存在は関係性に先んじて相互作用 (interaction) しているのではない。それらは織物のような全体を構成する糸のように内的に連続しているものとして捉えられており、相互に存在が成長するためのケア (intra-caring) が行われていることが記されている[de la Cadena 2015]。アンデス先住民の世界において、例えばある〈山〉は「自然」の観念に収まらず、「超自然」でもない。人間も近代社会が前提とする「人間」以上の存在である。しかしアンデス先住民の実践は、「迷信」や、「文化」によって生み出された「自然」への「信仰」としてしばしば捉えられ、また政治的な範疇や学術的な記録においても「宗教」として翻訳される傾向がある。アンデス先住民の世界との関わり方は、植民地支配から現代においても近代政治が前提とする観念体系によって翻訳されている。しかしその中でも彼らは、内的に連続した存在として世界の反応を考慮しながら、近代社会の前提とする存在の在り方や成員が異なる共同体の政治を実践しているのである。

科学史家のモリス・バーマンによると、「人間」と「自然」の分離は、16・17世紀の科学革命に大きな影響を受けて生じている。前近代の宇宙は、岩も木も川も雲も皆生き物として、人々をある種の安らぎの中に包んでおり、人間は疎外された観察者ではなく、宇宙の一部としてそのドラマに直接参加していた[バーマン 2019: 16]。バーマンはこのような意識を「参加する意識」と呼ぶ一方で、対象を思考者と切り離し、主体と客体が対立し、自然への参入ではなく自然との分離に向かう、「参加しない意識」と対比させている。「参加しない意識」においては、自然を人間の外延者として見なしてはならず、それらは心無き存在であり、したがって「目的」も持ってはいない。自然のプロセスから内在的な目的をはぎ取ることで、ものの価値が他の何か、他の誰かにとっての価値でしかなくなる。その結果、マックス・ヴェーヴァーの言う「目的合理的」な態度が現出するのである[バーマン 2019: 44]。こうした態度は、現在の日本社会でも一般にみられることである。誰が、何のために、何を、どのように、どうするのか。「生物」や「山」、「文化」や「人間」であっても、外からの視点に基づいて環境(そのモノの生成の過程)から切り離され客体化され、価値付けられるのである。

2-2. 神と自然について

翻訳語の研究を行った柳父章によると、日本で *nature* の翻訳語としての「自然」が初めて用いられたのは、文学においては明治 22 年の森鷗外による論文であった。日本に

においてそれまで用いられていた自然と nature の翻訳語である「自然」は意味が一致しない。また西洋においても nature の意味には変容の過程がある。その中でも nature が art と対立する意味で用いられるようになる過程の重要なアクターとして、ルネ・デカルトが挙げられている。柳父は丸山眞男を引きながら、神の超越化傾向がデカルトにより論理的帰結に推し進められ、nature は神の「作為」を離れて自立し、同時に人間の「作為」の対象となった。「自然」はつねに「作為」と対立しつつ両立している[柳父 1995: 169]。

また、人類学者のタラル・アサドによると、近代初期の世俗空間の構築に対して、キリスト教の神を「超自然的」な世界に分離して捉える表象が重要な役目を担った。その表象により、「自然」を確定的にして一様な、機械的法則に従う操作可能な素材と捉えなおすことが可能になり、その空間を超えた一切のものが「超自然的」となったという[アサド 2000 : 34]。

そして、人類学者のティム・インゴルドによると、「アニミズム」という概念を用いる時、アニミズムとは真に不活性な物に生命や魂を帰属させる体系として通常は理解されるが、本来アニミズムは世界について信じる方法ではない[インゴルド 2021 : 168]。アニミズムとは「世界に向き合っていること」[同 : 168]の条件であるとし、「常に流動的である瞬間から次の瞬間まで決して同じではない環境に対して、知覚と行為において高い感受性と反応性を示すという特徴」[同 : 168]を提示している。またインゴルドは、人であってもモノであっても、「あらゆる種類の存在が連続的かつ相互的に互いを存在せしめる関係の全体からなる、ダイナミックで変化する力のある潜在性」[同 : 168]として「アニマシー」という概念を用いた。このような「アニミズム」を捉えなおす一連の議論は、先述のアンデス先住民の人類学にも影響を与えている。

あらためて本稿の問題意識を明確にしておこう。本稿では、ある存在の苦しみや不調、異変に関する議論を、「自然」や「人間」といった観念で括られる実体の内部の問題として分掌されることを問題とする。本稿では、大山という具体的なフィールドにおいて、「世界に向き合っていること」[同 : 168]を回復することを目的とし、ナラ枯れを事例の一つとして取り上げる。人々の語りを手掛かりに、「自然」や「人間」そして「信仰」といった概念を問い直し、記号的な伝達モードのコミュニケーションから直接的で相互ケアが生じる生成モードのコミュニケーションへと開かれる議論を試みる。

3. 大山さんとナラ枯れ

3-1. 大山さん

鳥取県西部において歴史研究を議論する場の一つである『伯耆文化研究』において、「大山さん」は言及されている。大山山麓に暮らす人々は今でも「大山」を「大山さん」と呼び合う。特に、台風の直撃を免れるようなことがあると、「大山さんのおかげ」と喜び合う。その様子は、「人々が大山を拝む姿は原始古代のアニミズムを連想させる」[大原 2015:76]。郷土史家の大原俊二によると、「大山さん」は「大山信仰」が現在に残っている形である。「大山信仰」とは、山神を源流とする山岳信仰・山岳仏教・地藏信仰などが複合したものであり、地藏菩薩を本地とする大智明権現（大山権現）を中心とする複雑で重厚な信仰体系である。

大原の議論のように、「大山さん」を大山信仰の延長線上に位置づける言説は多い。日本遺産「地藏信仰が育んだ日本最大の大山牛馬市」の紹介ホームページにも、次のように記載されている。

水の恵みに延命を求める地藏信仰に由来する「大山信仰」と「牛馬信仰」は、牛馬市の隆盛も手伝って西日本に大きな信仰圏を形成しました。それは、あたかも大山からの天恵の水が伏流水となったがごとく、長い歳月を経て人々の生活文化の中に沁みわたり、静かに根付いたものです。そして、とりわけ裾野に暮らす人々は「大山さんのおかげ」と日々感謝しつつ大山を仰ぎ見続けているのです。

筆者の調査では、大山山麓に暮らす全ての人々が「大山さん」と呼ぶわけではない。どのように呼ぶかは地域によって異なる他、「大山さん」と呼ぶのは高齢の人に多いとされる。若い年齢の人が「大山さん」と呼ばなくなっている理由については、「あんまり大山に関心がないんじゃない？」といった答えや、「大智明権現の信仰の衰退（明治期の神仏分離と廃仏毀釈の流れにより）により大山さんと呼ばなくなったのではないか」といった答えが得られている。なお、「大山さん」という文字は歴史史料には登場しておらず、いつ頃から呼称されるようになったのか不明瞭である。地藏菩薩の縁日にあたる5月24日は「大山さん」の日と呼ばれ、大山寺では御幸行列が行われる。御幸自体は平安時代から始まったとされるが、「大山さん」という呼称がいつからどのように用いられてきたのかは管見の限り定かではない。こうした情報からは、「大山さん」は地藏信仰と密接な関係性を有するものであることが推察される。ただし、本稿は「大山信仰」の内実に焦点を当てるものではなく、「信仰」の歴史を既存の観念を用いて説明し伝達することが、どのような事象と関連しているのかについて注意を払うものである。

3-2. 大山のナラ枯れ

大山では2020年にナラ枯れの被害が急拡大した。「ナラ枯れ」は一般的に、ミズナラなどのナラ類の樹木にカシノナガキクイムシ（以下「キクイムシ」と表記）が穿入し、キクイムシが保有する菌が感染することで引き起こされる萎凋病であるとされる[黒田ら 2020]。

ナラ枯れ被害が拡大した当時、鳥取県議会でも取り上げられるなど、大山では様々な反応が生じた[中島 2022]。「大山がかわいそうだ」、「山が泣いている」といった情動を示し、「大山さんのおかげに恩返し」として萌芽更新を実践しようとした人々が現れた。また「ナラ枯れ」を里山の利用低下などの社会的な事象と結びつける専門家の議論も登場し影響力を持った。また一方で、「台風のように去っていく現象」として冷静に見守る人の声や、「キクイムシは自然のもの」、そして「何千年も前は人間の手が入ってない」として、「自然」に対して「人為」を対立させるように、干渉するべきではないと考える人々もいた。翌年以降、ナラ枯れの被害数は減少傾向にあるという。「自然の力」の通りに事象が進展したとして収束を捉える人々もいるが、果たして“自然”との対話はそのまま閉じるのだろうか。

ナラ枯れへの対応を、「自然への干渉」と捉えた人の中には、大山に設けられた堰堤もまた自然本来の状態を損ねているものとして捉える人もいた。一方で、ナラ枯れの要因として、堰堤や道路といった超重量の塊が設置されていることによる、土中の水循環の停滞を唱える人々も現れている。彼らは実際に大山を巡るツアーを企画し、大山の地中も含めた水循環を知覚する「スサノオ」的視座を取り戻す必要性を、「ナラ枯れ」の発生とも一部結びつけて論じている。彼らもまた「大山さん」という現地の人々の感覚に注目し、山麓に暮らす人の「山は自分だ」、「私は大山さんなんだ」という声を拾い紹介している。彼らはそういった感覚を物質的にも哲学的にも正しいものと認識し、大山の土中環境の健康と人々の健康を連続しているものと捉え、ツアーをはじめとして様々な取り組みを行政とも関わりながら展開している。

3-3. 大山さんとアニミズム

大山の土中環境と人々の健康を結びつける認識は、アンデス先住民の実践と通底するものがあるだろう。「大山さん」という感覚を取り戻すことは、大山と水の循環そして私たち人間が連続して生きていることを知覚し、異変に対応できるような回路を開くか

もしれない。

大山の山麓地域に湧き出る湧水は、大気・地中・地下を動き回り、数十年の旅をして現れているという。大山の河川は、大正の堰堤工事を初めとし、護岸工事などが施された結果、安定化されてきた。そこで懸念されているのが、特別天然記念物オオサンショウウオの減少である。主に、湧水や河川の蛇行運動に伴う岩々や葉っぱによる棲み処が少なくなることで、オオサンショウウオの個体数は減少していると考えられている。また、大山中腹の集落に暮らす住民の話によると、数十年前に集落のとある場所にこんこんと水が湧いており、サンインサンショウウオと呼ばれる小型のサンショウウオも水溜まりの中に沢山生まれていた。上水道ができるまではそういった水を大切にしていたが、今は大切にしておらず、地震や住宅開発の影響もあってか水が枯れたという。また、ある別の大山山麓の里の人々の家には、古くから井戸がある。「伏流水なのか」と筆者が尋ねると、「大山さんのあれで流れてくる」と教えてくれた。明治のころ水道が入ったので使わなくなったが、今でも水質検査さえすれば飲めるかもしれないという。

一般的には、大山には豊かな「自然」があり、またそれは「信仰」により（例えば、地藏菩薩の隨身としての樹木や植物の採取が禁止されていた、など）護られたという歴史が語られることが多い[大山町役場商工観光課 2024]。しかし先述の人々の声は、大山山麓で育まれた「信仰」が「自然」を護り、現代の豊かな「自然」へと連続しているという歴史を相対化するものである。

現代において、水が生まれやってくる原理と生活は分離され不可視化されており、その変容の兆候を自分事として気が付き対応することが難しくなっているものと考えられる。H₂Oとしての「水」は当たり前のように接種しているが、「存在論的な水」[蔵治・福永 2023]としての「大山さん」との接続は知覚できなくなっているものと考えられる。

ナラ枯れ発生時に「大山さんを助ける」と動いた人々は、100年後の水を護るという意識があった[中島 2022]。また、大山さんという感覚について、「今はアメダスでいかにも（天気）分かるように見せるわけだけど、昔は空見て観展望した。今でもある程度分かる。北アルプスに山登りにいったけどできん。365日「大山さん大山さん」っていつ眺めとるわけだから（できる）」[中島 2022：30]と語っている。このように、農業などにおいて大山さんの表情を頼りに行動を調整する不断の知覚によって、「大山さん」として山が生きており、大山さんとの間に情動的なつながりが生じているのだと考えられる。

また、彼らはナラ枯れ発生前から大山にブナを植える運動を続けており、そこには漁

師が大漁旗を持って応援に来ていたという。実際その比較的若い漁師は、ナラ枯れ発生の影響が海に現れることを懸念していた。その漁師は、人々と大山の関係、またより広く人間と地球の関係が希薄化しており、そのことが様々な環境の変化の要因となっていると考えている。漁師は、「これからの漁業あまり良い兆しが無い。大山さんのおかげでただ言うだけじゃなくて何かお返ししなきゃいけない」と語ってくれた。

別の漁港に属する高齢の漁師は、次のように語っており、「大山さん」という呼称が現れている。

今は漁礁の位置や自分の船の位置の確認は全部機械で出してくれるが、自分たちの頃は大山さんと船上山で山立てる。景色で印つくる。今の若いものに「どこで獲った？」って言っても分からん。漂流してもGPSの緯度経度しか分からん。自分たちのやり方だと一人前になるのに何十年かかる。それが3年とか県の研修で自立できるのは、シケとか風の強さとか、場所とかを機械でキャッチできるから。

この高齢の漁師の語りでも、アメダスに関する語りと同様に、GPSというデジタルなメディアを通じて、身体一場所の感覚から分離した生業へと変化していることが示唆される。先述の若い漁師曰く、この山を立てる技術は、船の上から観る自身の視点が波によって変動していることを計算に入れる必要のある非常に高度なものであるという。また、山立ての技術を持たない若い漁師の中にも、口に出して呼んでいなくても心の中で大山に「さん」を付けている人がいるように思うと教えてくれた。

「大山さん」の感覚と結びつく要因には複数の回路が混在していると考えられ、その全てが切断されているわけではないだろう。しかし、「大山さん」と人々の関係は変化しており、その変化が「大山さん」の存在感、リアリティの変化と関連しているものと考えられる。我々は不可視化—脱身体化されつつある「大山さん」を捉えなおし、応答する方法を検討する必要がある。そのためにも、「大山さん」を単に「山に魂のようなものが宿っている」と捉える従来の「アニミズム」的な信仰の現れとして理解するのではなく、光や水などの媒体を通じて身体的—生態的に世界の変化を感知し応答しうる関係として語りなおす必要があるだろう。「大山さん」は、自然に対して人間が魂のようなものを見出すアニミズム的信仰によって現れる表象ではない。「大山さん」は、単に精神的なものでも物質的なものでもない。「大山さん」を自然/文化の二元論において説明することは、私たちと大地の関係の変化を隠してしまう可能性がある。

4. 世界に向き合う方法

大山のナラ枯れにおいて、人間は大山の自然の摂理に関与してはならないという議論が発生していた。また文化財保護や観光の文脈では、大山の信仰と現在行われている自然保護は連続するものとして表象されている。即ち、大山においてかつて「人間」は「信仰」によって「自然」に触ることを禁じており、それによって豊かな「自然」が残っており、今の私たちの暮らしが成り立っているというものである。しかし一方で、大山のエコロジー及び大山との繋がり方の変容を示唆する声も確認された。

「大山さん」のリアリティは、何十年も時をかけて〈大山—気象—人間〉関係の身体化が行われる過程で生まれ、ゆっくりと後世へ伝わっていくものである。しかし現代においては、人工衛星や電気機器、化石燃料や水道、コンクリート護岸などを動員するネットワークが構築されることによって、大山の表情や見え方、波の運動、大地の運動、湧き水を生み出す山のエコロジー、そして大山に住まう生きものたちと、なるべく関わらなくてもよいように思える世界に変化した。そうした変化によって、「大山さん」と呼ばれることが少なくなっているものと考えられる。ナラ枯れの発生やサンショウウオを見かけなくなることは、「大山さん」が薄れていくことと連関した事象である可能性もあるだろう。

重要なのは、こういったネットワークによって人間の「社会」と「自然」が分離されており、独立して存在しうるかのように見えているという点である。しかし実際には、切り離すことはできない。私たち「人間」がこの世界のどこに住んでいても、私たちは大気や水の循環といった気象と共に在り、「自然」と連続しているのである。

大山のナラ枯れは、論争を呼ぶ出来事であった。「自然」の摂理か、あるいは「社会的」事象か？自然をそのものの価値に基づいて「保存」するのか、人間の資源として「保全」するのか？しかしこれらの環境倫理に関わる議論においては、「自然」と「社会」を見かけ上切り離すネットワークの存在を考慮に入れる必要がある。私たちは、様々な生きものや気象、テクノロジーが不可避的に影響を与え合って創られている世界に居住していることを認識しなければならない。筆者の主張は大山の「自然」を護らなくてもよいとか、「大山」の「信仰」や「自然」など厳密には存在しないから何でも触ってもよいということではない。そうではなく、私たちは既に大山（さん）と連続し触れているのであるから、私たちがこの大地でどのような関係を作って生きているのかという足元の問題が重要であり、またその問題を不可視化するネットワークに自覚的になる必要

があるという点にある。そのうえで、どのように大山（さん）に触れている状態であればこの山麓に生きとし生けるものが健やかであるのかを日々感受して調べていくことが必要である。

本稿では、大山のナラ枯れの事例や大山山麓で暮らす人々の語りの分析を通じて、「大山さん」－「自然」－「信仰」の関係を説明する論理や公的なストーリーの相対化を試みた。それらドミナントストーリーは、私たちと大地の関係を不可視化するネットワークの一部である可能性がある。本稿で提示した世界に向き合う方法は、異なる物語を聴くこと、そして紡ぐことであり、「信仰の歴史を如何に伝えるか」という歴史ガイドや文化財行政の実践においても、私たちの住まう世界がどのように構成されているのかについてのオルタナティブストーリーを発する契機となりうる。それは、これからの世界を構成するポリフォニーに参加する行為なのである。

参考文献

De la Cadena, Marisol, *Earth Beings: Ecologies of Practice across Andean Worlds*. (Durham: Duke University Press, 2015).

Guha, Ramachandra, *Environmentalism: A Global History*. (London: Penguin, 2016).

Mauss, Marcel, *On Prayer: Text and Commentary*. (New York and Oxford: Berghahn Books, 2003).

アサド, タラル (中村圭志訳) 『宗教の系譜: キリスト教とイスラムにおける権力の根拠と訓練』岩波書店、2004年。

アサド, タラル (中村圭志訳) 『世俗の形成: キリスト教、イスラム、近代』みすず書房、2006年。

井田秀行・高橋勤「ナラ枯れは江戸時代にも発生していた」(『日本森林学会誌』第92巻第2号、一般社団法人日本森林学会、2010年)、115-119頁。

伊藤亜紗『手の倫理』講談社、2020年。

インゴルド, ティム (柴田ら訳) 『生きていること: 動く、知る、記述する』左右社、2021年。

大北英太郎編『鳥取県林業史・木材史: 森と木をめぐる歴史』鳥取県林業史・木材史研究会、1993年。

大原俊二「大山信仰の源流、大山の山神、大山神: 「大山神と地蔵菩薩」の神仏習合と

中島：「大山さん」のケアを可能とする倫理に関する考察

分離」(『伯耆文化研究』第16号、伯耆文化研究会、2015年)、63-76頁。

オットー, ルードルフ (華園聰磨訳) 『聖なるもの』創元社、2005年。

鬼頭秀一・福永真弓編『環境倫理学』東京大学出版会、2009年。

鬼頭葉子『動物という隣人：共感と宗教から考える動物倫理』新教出版社、2023年。

蔵治光一郎・福永真弓「意味ある〈水〉を取り戻すために——水の科学と作法のゆくえ」
(『現代思想11 特集〈水〉を考える』青土社、2023年)。

黒田慶子・太田裕子・佐橋憲生編『森林病理学：森林保全から公園管理まで』朝倉書店、
2020年。

桑田学『人新生の経済思想史：生・自然・環境をめぐるポリティカル・エコノミー』
青土社、2023年。

大山町役場商工観光課編「大山は地藏菩薩で出来ている」(『広報だいせん』第250号、
大山町役場、2024年)、13頁。

高田宏臣『土中環境：忘れられた共生のまなざし、蘇る古の技』建築資料研究社、2020
年。

タットマン, コンラッド (熊崎実訳) 『日本人はどのように森を作ってきたのか』築地
書館、1998年。

谷本光男『環境倫理のラディカリズム』世界思想社、2003年。

チン, アナ (赤嶺淳訳) 『マツタケ：不確定な時代を生きる術』みすず書房、2019年。

デリダ, ジャック (湯浅博雄・大西雅一郎訳) 『信と知：たんなる理性の限界における
「宗教」の二源泉』未来社、2016年。

長尾隼「戦前期の伯耆大山におけるツーリズム空間の生成」(『古代文化研究』第20号、
島根県古代文化センター、2012年)、157-180頁。

中島佑輔「「自然」を護る、「大山さん」を助ける：伯耆大山におけるナラ枯れの本質
をめぐる対話」(『広島大学マネジメント研究』第23号、広島大学マネジメント学会、
2022年)、17-31頁。

難波睦人編『大山寺本院西楽院要用雑録：大山寺本坊西楽院極秘文書』、南波睦人、1996
年。

バーマン, モリス (柴田元幸訳) 『デカルトからペイトソンへ：世界の再魔術化』文藝
春秋、2019年。

橋詰隼人『大山・蒜山のブナ林：その変遷・生態と森づくり』今井書店鳥取出版企画
室、2006年。

羽生淳子・佐々木剛・福永真弓編『やま・かわ・うみの知をつなぐ：東北における在来地と環境教育の現在』東海大学出版部、2018年。

広島市みどり生きもの協会編『オオサンショウウオを知る 守る そして共に：広島市安佐動物公園50周年記念』公益財団法人広島市みどり生きもの協会、2021年。

本多真「環境問題から考える「相克」と「調和」—初期仏教教団における環境悪化とその対応—」(『宗教と倫理』第6号、宗教倫理学会、2006年)、49-61頁。

宮家準編『大山・石鎚と西国修験道』名著出版、2000年。

山本義孝『山岳霊場 三徳を読み解く』今井出版、2024年。

ラトゥール, ブルーノ (川村久美子訳)『ガイアに向き合う—新気候体制を生きるための八つのレクチャー』新評論、2023年。

ラトゥール, ブルーノ (川村久美子訳)『虚構の近代：科学人類学は警告する』新評論、2008年。

リード, エドワード. S (細田直哉訳・佐々木正人監修)『アフォーダンスの心理学：生態心理学への道』新曜社、2000年。

レーン・ウィラースレフ (奥野克己・近藤祉秋・古川不可知訳)『ソウル・ハンターズ：シベリア・ユカギールのアニミズムの人類学』、亜紀書房、2018年。

キーワード

自然/人間、ナラ枯れ、コミュニケーション、アニミズム、水

Keywords

Nature/Human, Japanese Oak Wilt, Communication, animism, water

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（A4版紙・縦に横書き）の10～13ページとし、「研究ノート」は40字30行（同、横書き）の5～7ページとする。また、400字程度の和文要旨、200語程度の英文要旨と5語程度のキーワード（和文・英文）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名の査読者に査読を委嘱する。
5. 編集委員会は、査読者の報告を受け、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. 本学会誌に掲載された論文等の著作権は、本学会に帰属するものとする。
 2. ただし、著者自身による学術教育目的などでの利用（複製、公衆送信など）を妨げるものではない。
 3. 利用の際には出典（学会誌名、巻号、出版年、ページ）を明示すること。
7. 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・施行、2010年3月25日著作権に関する条項を追加、2020年1月24日「査読委員」を「査読者」に文言の修正）

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. 原稿は4,000字～6,000字とする。

（2008年5月16日施行）

宗教と倫理 第24号

2024年12月30日 発行 会員頒布

編集・発行 宗教倫理学会

代 表 井上善幸

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 古荘匡義研究室内

「宗教倫理学会」事務局

<http://jare.jp/>

郵便振替 00930-4-38499

Religion and Ethics Vol.24

JARE Public Lecture 2024

- Campus Plaza Kyoto, March 9th, 2024

Lecture: Islam and Liberty/Freedom

KAMADA Shigeru (Professor Emeritus, The University of Tokyo) 3

Articles

Dilthey and Ethics: From Reflection to Objectivity IRIE Yuka 15

Resistance and Obedience: Antiwar Arguments in Masaike Megumi's *Kirisutokyō heiwaron*
(Pacifism in Christian Thought) SHIOKAWA Hiroka 31

Compassion as a Starting Point for Both Medical and Religious Professionals
. SUGIOKA Yoshihiko 45

Caring for "Daisen-san": Religious Ethics in Relation to *Kami* and Nature
. NAKASHIMA Yusuke 61