ISSN 1346-8219

# 宗教と倫理

## 第 13 号

### 第 13 回学術大会公開講演

2012 年 10 月 20 日 学術大会 龍谷大学アバンティ響都ホール

神子上 惠群: あたかも還相の菩薩の如く ・・・・・・・・・・・・・ 3

### 研究論文

古荘匡義 ミシェル・アンリの「キリスト教の哲学」から見た
「技術資本主義」 ・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・ 17

只木友祐 カントの「敵対関係」と「永遠平和」 ・・・・・・・・・・・・ 33

鬼頭葉子 東日本大震災以後の地域共同体再生に対する
徳倫理学からの考察 ・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・ 49

岩井謙太郎 シュヴァイツァーの「生への畏敬」の倫理における
自己完成と他者献身の関係性 ・・・・・・・・・・・・・・・・・ 69

### 【研究ノート】

渡部和隆 賀川豊彦『友愛の政治経済学』における
「意識」と「心理学」の概念 ・・・・・・・・・・・・・・・・・・ 95

宗教倫理学会

**2013 年（平成 25 年）11 月**

# Religion and Ethics
## Vol. 13

### Open Lecture, at the JARE Thirteenth Annual Congress

— Ryukoku University Avanti Kyoto Hall, October 20th , 2012

*Just like the bodhisattva in the form of the Aspect-of-Returning* (*atakamo Gen-so no Bosatu no gotoku*) ・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・ 3

MIKOGAMI, Egun （Professor emeritus, Ryukoku University）

### Articles

"*Techno-capitalism*" *from the viewpoint of Michel Henry's* "*Philosophy of Christianity*" ・・・ 17

FURUSO Tadayoshi: Assistant Professor, Otani University

*Kant's Antagonism and Perpetual Peace* ・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・ 33

TADAKI Yuusuke: Master's Program completeded in the field of Philosophy and Ethics, Keio University

*The restoration of local communities after the Great East Japan Earthquake disaster*: *A study from the viewpoint of the Ethics of Virtues* ・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・ 49

KITO Yoko: Part-time Instructor, Toin University, Yokohama

*The Relationship of Self-actualization and devotion to the Other in the Ethics of Schweitzer's* "*Reverence for Life*" ・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・ 69

IWAI Kentaro: Part-time Instructor, Kyoto University

**Research Notes**

*The Roles of Consciousness and Psychology in Toyohiko Kagawa's Treatise on Political Economy Titled Brotherhood Economics* ・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・ 95

WATANABE Kazutaka: 2nd year doctoral candidate, Department of Christian Studies, Kyoto University

**Japan Association of Religion and Ethics**

**November, 2013**

宗教倫理学会第 13 回学術大会
―「3.11 以降の社会と宗教」―

公開講演
2012 年 10 月 20 日（土）午後
於 龍谷大学アバンティ響都ホール

**講師**

神子上 惠群　（龍谷大学名誉教授）

**演題**

あたかも還相の菩薩の如く

# あたかも還相の菩薩の如く

神子上 惠群

東日本大震災後私の注意を引きましたものは、人間中心主義への反省と人間が自然を支配しようとすることへの危惧の声の大きさです。それは、人間も自然に属しており、自然の一部であるということの自覚を促す発言であったり、また人間の無制限な欲望を許しておくのではなくて、心を入替えて、欲望の抑制に努めなければならないと訴える声であったりしました。こうした声は、公害が問題になり、環境破壊が問題になり始めたころから耳にしているものであり、今では聞き慣れた意見なのですが、それにも拘わらず今回強く心に残りました。

私の注意を引いたもうひとつのものは、浄土真宗に係わる特殊な問題です。今年の二月の朝日新聞で見たのですが、「東日本大震災の際に、真宗の人が自分の力でできることだけでもしようとボランティア活動に従事しても、それは自力の行であり、他力の念仏ではないから、真宗の本来的な活動とみなすことができない」ということに対する批判、すなわち如来に任せきる「他力の念仏の強調からは、自己責任を持った社会的行為を導く理論が出てこない」（2012 年 2 月 27 日朝日新聞夕刊、末木文美士国際日本文化研究センター教授）という批判です。こうした批判は、以前からあるもので、例えば、梅原猛氏なども、＜往生極楽の教えは自力作善では生死を離れることの出来ない煩悩具足の悪人のための教えである＞という悪人正機説を、親鸞（1173-1263 年）の思想の中心に置く従来の理解は間違いであって、阿弥陀仏の他力によって、私たちは極楽浄土へ往生するだけではなくて、極楽浄土へ往ったものは、悩める衆生を救うためにこの世へ還ってくるという利他の教えである往相･還相の二種の回向の説を中心に置くべきであるとして、「近代真宗学はこの二種回向の説をほとんど説かない。悪人正機説に甘える近代真宗学には、利他行の実践の思想が欠如しているように思われる」と、2005 年の朝日新聞に書いています。

大震災後、私の注意を引きました、いま申しあげました二つの問題について、本日は

少しお話させていただきたいと思っております。

人間の自然支配に対する反省・危惧の声は、今迄にも耳にして来たと申しましたが、原発事故を伴った東日本大震災以後は、その声が、近年の数々の自然災害を背景にして、非常に大きなものになっているように思います。

人間による自然環境の破壊が指摘されるようになってから、自然災害の頻度と規模が大きくなってきたように思います。たて続けに大型台風が本土を襲う傾向が見え始めました。台風の強大化は地球温暖化と無関係ではないと言われております。また阪神淡路大震災の後、極めて強い地震が幾つか起こりました。台風も地震も大きな被害を出し、多くの方の命を奪いました。2004 年にはスマトラ沖大地震による津波によって１４万人以上の犠牲者が出ております。未曾有の大惨事であり、南の楽園が一瞬にして地獄に変わる様は、人間の力を超えた自然の威力の凄まじさを思い知らせました。

かつて人間はそれを自然の怒りと捉え、犠牲を捧げることによってそれを抑えようとしたこともありましたが、知的進歩とともに、人間は科学技術によって自然を支配する力を持つに至りました。

近世のはじめに、イギリスにフランシス・ベーコン（1561-1626 年）という人が出て、それまでの学問を何の役にも立たないとして退け、人間が自然を支配するのに役立つような知識が得られる科学を求めました。科学によって人間の支配を全宇宙に広げることが彼の目的でした。もう一人の近代思想の創始者でありますデカルト（1596-1650 年）も、科学技術の開発によって、人間が「自然の主人かつ所有者」になれると考えていました。＜科学と技術の進歩が人間の自然支配を完璧なものにし、それによって人類は幸せになるのだ＞という、このベーコン・デカルト風の考えが、その後も受け継がれて参りました。しかし科学技術が進歩し、それによって所有を増やすことが可能になりますと、所有拡大の欲望はドンドン膨らみ、ご承知のように、資源の大量消費、汚染物質の大量生産を産み出し、人類の生存が危うくなってきました。人間による自然のバランスの破壊が、地球の温暖化や、大規模な砂漠化、またオゾン層の破壊といった深刻な問題を引き起こしたのです。そこでこれは大変だというので、人間の自然支配という傲慢な態度を改め、人間も自然の一部だということに気づかなければならないと、人間の自然支配ということに警鐘が鳴らされてきました。

既にニーチェ（1844-1900 年）という哲学者は百年ほど前に、いま現実化している「人間による地球全体の管理」を予知し、そこに大きな課題と問いを感じていましたが、人

間による地球の管理ということが人間の思い上がった幻想であるということを私たちは知り始めております。

むしろ支配という考え方を捨てて、自然と共生して行こうという考えが強く出てまいりました。その際、科学技術がもたらした便利さ快適さを放棄して、「足るを知る」という東洋の智慧の実践へと向かうべきだという人々と、やはり科学技術の助けを借りて自然との共生を進めて行こうとする人々とがあるように思います。この後の人びとは、欲望を出来るだけ抑えようとするのではなくて、出来ることなら人間の欲望を叶えようという方向を保持しています。

しかし自然との快適な共生ということは可能なのでしょうか。自然との共生というと、どこか牧歌的な、長閑な印象を受けますが、自然界においては、そのような牧歌的な長閑な共生をめちゃくちゃに壊してしまうようなことが幾らでも起こっています。私たちは、地球の環境問題を深刻に受け止め、自然との共生ということを掲げて、何とか解決したいと思っていますが、人間が生み出した地球環境の変化より、もっと凄い環境の変化が、地球の歴史を通じて起こっています。巨大な隕石が地球にぶつかり地球環境が激変して、あの恐竜の時代が終わったと言われる 6500 万年前にも、今とは桁違いの規模で環境変化が起こっております。もし自然との共生ということを、地球管理のやり方・手法として使うのであれば、そうした管理がどこまで通用するのかをよく見極めておかなければならないと思います。

スマトラ沖大地震の津波による大きな被害も、これらの国々に日本に有るような津波警報のシステムが備わっておれば防げていた、と当時言われました。しかしその日本が、この度の東日本大震災では未曾有の被害を受けたのです。警報システムが進んでも、巨大な津波の発生そのものを防ぐことは出来ません。自然をうまく管理して、快適に共生するということは難しいのです。

自然の力には勝てないということ、自然は人間によって支配できるようなものではないということは、今回の東日本大震災と原子力発電の事故によって、多くの人びとに強く意識されました。ご承知のように、巨大地震は、地中に生じた歪を元へ戻そうとする自然のバランス回復作用が引き起こします。原子力発電の事故のような、人間の自然支配の失敗だけが恐ろしいのではありません。自然にはもともと恐ろしいところがあるのです。ですからその自然の脅威を克服しようとして自然の科学的探求も始まったのです。しかし近年、「自然は、人間に対して圧倒的に優越している。だから人間は自然に

従わなければならない。人間も自然の一部である」ということを自覚するよう促されてきました。自然の猛威の前での人間の悲惨さ、惨めさを知ったのです。このようなことを自覚した上での自然との共生とはどのようなものなのでしょうか。自然への従属という形での共生でしょうか。

しかし人間には自然の一部だと言い切れない、他の自然物にはない特異なところがあります。たしかに人間は動物の一種ですが、動物という概念に収まり切らない特徴をも持っています。それを人間の偉大さと呼ぶとすると、人間の悲惨さと偉大さとを同時に深く考えた人、すなわち人間について深く考えた人に「人間は考える葦である」と言ったパスカル（1623-1662 年）がいます。パスカルのこの言葉は誰もが知っていることばですが、全文を読んでおきます。

> 「人間は自然のうちで最も弱い一茎の葦にすぎない。これをおしつぶすのに、宇宙全体は何も武装する必要はない。風のひと吹き、水のひと滴も、これを殺すに十分である。しかし宇宙がこれをおしつぶすときにも、人間は、人間を殺すものよりも一そう高貴であるであろう。なぜなら、人間は、自分が死ぬことを知っており、宇宙が人間の上に優越することを知っているからである。宇宙はそれについては何も知らない。
>
> それゆえ、われわれのあらゆる尊厳は考えることのうちに存する。われわれが立ち上がらなければならないのはそこからであって、われわれの満たすことのできない空間や時間からではない。それゆえ、われわれはよく考えるようにつとめよう。そこに道徳の根源がある。」（『パンセ』より）

これがその全文です。人間は自然の猛威の前には、なす術もない弱い存在です。人間を殺すには風のひと吹き、水のひと滴で十分だとパスカルは言います。台風、洪水、地震に津波、私たちはその恐ろしさを知っています。自然の力が人間に優越していることを知っています。ところが自然はそんなことは知っていません。だからパスカルは、人間はそれを知らない自然よりも高貴であると言います。

「考える葦」のこの断章につづく次の断片でパスカルは「宇宙は、空間によって私を包み、一つの点として私を呑み込む。わたしは、考えることによって、宇宙を包む」と言っています。この「宇宙を包む」と言うときの「包む」は comprenndre というフランス語ですが、ご承知のように、これは「理解する」という意味でもあります。宇宙を理解するということが、宇宙を包むということなのです。包むものは包まれるものより大

きく偉大です。ですから「われわれの尊厳は考えることのうちに存する。われわれが立ち上がらなければならないのはそこからだ。・・・われわれはよく考えるようにつとめよう」とパスカルは言うのです。

人間は、自然の一部分でありながら、自然全体を包み込んでいる。人間は、有限でありながら無限なものを思慕し、無限なものをつかもうとする。そこに人間の高貴さと偉大さがあります。たしかに人間存在の大部分は自然の一部であります。しかしそうであっても、わたし達は、人間の高貴さ・偉大さを見失ってはなりません。

パスカルのこの断章は、阪神淡路大震災に始まり、東日本大震災に至る多くの自然災害を経験し、自然の力に思う存分やっつけられた私たちに、人間としてどう生きるべきかについて一つの指針を与えてくれています。パスカルは「考えることが人間の偉大さをつくる」と記しています。私たちがなすべきことは、考えること、理解することであるということは、無視することの出来ない一つの指針です。

人間中心主義に対する批判から、最近の私たちは、人間に、自然を超越したところ、自然を超え出た優れたところがあるとは考えず、人間は自然の一部であり、どこまでも自然に従属しているとする考え方に傾いております。スピノザ（1632-1677 年）の哲学のうちにも人間は自然に属していると見る見方があります。スピノザにとっては、精神現象も自然現象も、すなわち哲学的な術語で言えば、神の様態・様相は、すべて神すなわち自然の内的本質の必然的な展開です。そうすると、地震もそうしたものとして、受け入れなければならないことになります。地震も、自然である神の必然的な様態・表情として理解し、受け入れなければなりません。人間は、災害によって被害を受けたからと言って、自然を敵視することはできません。またスピノザは、地震を天罰とか復讐として受け取ることもありません。自然をそっくりそのまま利害両面合せて知的に愛することが人間の幸せにつながるのです。ここにはスピノザ的な共生の世界があります。それは知的愛に基づく共生であって、自然に従属するだけの共生ではありません。

しかしスピノザ的な哲学を持つことなく、人間は自然世界の一部であり、自然を越え出たところを全然持っていないということであれば、人間が開発によって、自然を破壊してきたということは、自然が、人間という自然の部分を通して、自分自身を破壊してきたということになるでしょう。自然は自己破壊のプログラムを自己のうちに含んでいるということになります。そうであれば共生の努力は意味を持たなくなるのではないでしょうか。

人間は、自然の部分であり、自然に属していると見做すことに伴う問題についてはこの位にして、＜人間は心を入替えて、無制限な欲望を抑制しなければならない＞ということについて少し触れておきたいと思います。

欲望をコントロールする機能は脳の前頭連合野にあるそうですが、この前頭連合野の未成熟な人が増えているそうです。所謂キレル人が増えているのはその所為だそうです。それではこれを発達させるにはどうすればよいのかと申しますと、「してはいけないこと」を、子供にしっかり教えることだそうです。すなわち規範を教えて、それに従わせることだそうです。ところがこの規範教育ができなくなっています。「なぜしてはいけないか」を納得させることがむずかしくなっています。「自分のしたいことをしたい。そのどこが悪いのか」という主張を、なかなか論破できないのです。たとえば、「将来社会的に成功するためにはそういうことをしてはいけない」と言ってみても、その社会的成功を、実業家として成功することとか、政治家として名を成すこととして説明しますと、それらは人生の普遍的な目的にはなりえませんから、そんなものに成らなくったって結構、自分のしたいことをする、と言い返してきます。社会的成功といっても、利己心を満足させるという点では、自分のしたいことをするというのと、根本的には同じレベルのものですから、価値の優劣が付け難くなってしまいます。ですから規範を教えるには、利己的なものから離れた価値、たとえば聖なるもの、目覚めとか悟りとか言われる高い精神的なものと結びつけなければ、むずかしいのです。「宗教によって道徳は形成された」、「宗教への信仰がなくなれば、その宗教によって養われてきた道徳もまた失われる」と言われるのはそういうことからではないかと思います。

人間の有する知性のうち、動物にまったく見られないものは宗教的なものではないでしょうか。宗教は自然の内には収まりません。自然を超えています。その点で人間は自然を超え出ています。自然のうちに知性が生まれたということは、自然に属している人間が自然のうちには収まらなくなったということではないかと思います。

知性を含んだ自然は、知性を持たない他の天体の自然とは全く違ったあり方をするのではないかと思います。人間中心主義を退けるために、人間も自然の一部である、人間は自然に属している、というようなことを言っても、人間が自然に及ぼす影響は、自然相互の自然的な影響以上のものを持っており、人間も自然の一部であるという認識だけでは、人間と自然との関わり方の問題は解けないのではないかと思います。自然のうちに知性が存在するということの事実と意味をしっかり考えていかねばならないと思い

ます。そうすることに人間の尊厳が存するように思います。

次に二つ目の「他力の念仏の強調からは社会的行為を導く理論は出てこない」という他力宗教に対する批判に話を移したいと思います。梅原猛氏の批判が、親鸞の教えそのものに向けられているのではなくて、悪人正機説を中心に置いた近代真宗学に向けられているのに対して、もう一つの批判、「他力の念仏の強調からは社会的行為を導く理論は出てこない」というこの批判は、親鸞の他力回向説そのものに向けられています。そうした違いはありますが、いずれも今の浄土真宗には利他行の実践の思想が欠如しているとの批判です。

たしかに、いま時代が人びとに要求しているものは、利他の心、他を思いやる優しい心です。近年メディアを賑わせている凄惨な事件や出来事は、他を思い遣る利他の心の欠如、それに基づく倫理道徳の退廃や心の荒みを嫌というほど示しており、私たちを暗澹たる気持ちにさせています。こんな時代を救うのは利他の心だと、利他の心に希望を託している人は少なくありません。東日本大震災において近親者を喪い、職を失い、住む所を失った人々に対して、寄り添うという利他の実践が、今は強く要求されています。

従来、日本において、こういう利他の心を養ってきたのは、仏教の教えでした。科学技術の開発と合理主義的な考え方の浸透が、美しい感情を生み出していた利他的な心を失わせていったと私は考えております。合理的に生活していく上で仏教的信仰などなくてもよい。仏教の話など聞かなくても現代社会に適応していけると考える人が多くなり、仏教的信仰に無関心になったからだと思います。しかし、仏教の教えが有意義なものであるという認識を持っている人は少なくはありません。

自分の周辺で、だいたい軽蔑したくなるのは、利己的な人間性の人ですね。何でも自己が中心になっている、そういう人は嫌ですね。それに対して利他的な人、自分よりも他を優先するような人に対しては尊敬の念を抱きます。仏教は、利己的な自己をたしなめ、そういう利他の心を養っていくものであります。

ところが親鸞聖人は「小慈小悲もなき身にて　有情利益はおもふまじ」と言っておられます。小さな慈悲さえ持たない身で、人々を救おうなど思うまい。利他の心など起しえない、と言われるのです。

親鸞聖人のこの発言は、一つの出来事と結びついていると思います。親鸞聖人は 42 歳のときに越後を出て関東に向かわれる途中、上野国の佐貫という所で、浄土三部経を千部読もうと発願されたということが、親鸞聖人の奥様の恵信尼公の書かれた手紙のな

かに記されております。関東の農民の貧しい悲惨な状態をご覧になって、衆生利益のために三部経を千回読もうと決意されたものと思われます。ところが思い返して止めてしまわれたというのです。手紙には「名号のほかには、なにごとの不足にて、かならず経をよまんとするやと思ひかへして、よまざりし」と記されております。つまり「名号のほかには、なにごとの不足」があるのかと申されて、衆生利益を止められたのです。名号というのは南無阿弥陀仏です。

三部経を千回読めばご利益があるだろうなどということが、そもそも迷信であって、そんなことをしても何の役にも立たないから、止められたというのではありません。衆生利益という、そのことを止められたのです。親鸞聖人に経済力があり、お米やお金を振舞うことができたとしても、「名号のほかには、なにごとの不足にて」そのようなことをするのか、と同様のことを仰ったことだろうと思います。この世での物質的な救いは、かりそめの救いであるのに、それを真の衆生利益だと思うことは間違いです。恵信尼公の手紙の中では、三部経千部読誦となっておりますが、それは三部経千部読誦でなくても、自力的な振る舞いすべてについて言えることだと思います。すなわち念仏以外のすべての行為について、それでもって衆生を利益することができると考えることを退けておられるのです。

それでは、念仏しておれば、それでよいのでしょうか。救いを必要としている人々を前にして「名号のほかに何が不足なのだ」と言って、念仏だけしておれば、それでよいのでしょうか。このような疑問が、今つよく出て来ております。

この疑問をはねつけるように、「念仏申す」だけで良い。「念仏申す」ことだけが、衆生を利益し救う大慈悲心であるということが、『歎異抄』第４章に印象深い仕方で述べられております。第４章を全文読んでみます。

> 「慈悲に聖道・浄土のかはりめあり。聖道の慈悲といふは、ものをあはれみ、かなしみ、はぐくむなり。しかれども、おもふがごとくたすけとぐること、きはめてありがたし。浄土の慈悲といふは、念仏して、いそぎ仏に成りて、大慈大悲心をもって、おもふがごとく衆生を利益するをいふべきなり。今生に、いかにいとほし不便とおもふとも、存知のごとくたすけがたければ、この慈悲始終なし。しかれば、念仏申すのみぞ、すゑとほりたる大慈悲心にて候ふべきと云々。」

ここでは、聖道の慈悲と浄土の慈悲が対比されています。聖道の慈悲というのは、ものをあわれみ、かなしみ、はぐくむもので、私たちが普通理解している慈悲はこれだと

思いますが、しかしこれでは思うが如く助け遂げるということは殆どありません。それに対して浄土の慈悲というのは、念仏して、仏になって、衆生を利益しようとすることであって、ここでは思うが如く衆生を助け遂げることができるのです。ですから念仏申すことだけが、完全な慈悲心なのです、ということが述べられています。この世での助けは、かりそめの救いであって、末通った完全な救いではないと言うわけです。大事なことは、念仏して仏となって、末通った大慈悲心でもって、思うが如く、衆生を助け遂げることです。すなわち、仏になる以前においては衆生利益は控えておくということです。

「いとほし、不便とおもふ」にも拘らず、助けることを断念するということは、まことに辛いことであるに違いありませんが、それに耐えるのです。

一般に仏教では先ず仏になるということを優先いたします。

『正法眼蔵随聞記』第 6 巻第 13 段において、懐奘禅師は次のように道元禅師（1200-1253 年）に問うています。

「他に看病の仕手もなく、自分一人が看病すべき人であるのに、自分の仏道修行のことを考えて、瀕死の病人の世話をしなかったなら、自利を差し置いて利他を先とすべき菩薩の行に背くのではないか」と。

この懐奘禅師の問に対して、道元禅師は次のように答えておられます。

「他のためにする行も、自分の修行の道も、劣った方をすてて、すぐれた方をとるのが、菩薩の善行である。（利他の行も自行の道も、劣なるをすてて、優れたるを取るは大士の善行なり。） 親の老病をたすけようと、貧しい食事の世話などするのは、生きているこの世でのわずかな間、迷った心でよろこぶにすぎない。（今生暫時の妄愛迷情の悦びばかりなり。） それにそむいて、無為の仏道を学んだら、たとえ死に目に会えない恨みは残っても、生死離脱の縁となるであろう。（背きて無為の道を学せんは、たとひ遺恨はありとも、出世の縁となるべし。） これをよく考えよ、よく考えよ。」

年老いた親の病をたすけようと、食事の世話などするのは、今生暫時の妄愛迷情の悦びである、かりそめの悦びである。それにたいして無為の仏道を学んだら、「出世の縁」となり、末通った結果が得られるというのです。

親鸞聖人や道元禅師からも分かりますように、仏道を歩むことと世俗の倫理とはうまく合いません。「弥陀の本願には、老少・善悪のひとをえらばれず、ただ信心を要とす

としるべし」と親鸞は言います。善か悪かではなくて、信心が大切なのです。宗教的救いには倫理的行為は役立たないのです。倫理的実存を超えて宗教的実存に至るのです。

釈尊の成道を恐れて魔王波旬は、これを妨害しようと試みたことがあります。「尊者よ痩弱憔悴、まさに死に近づき給えり、何ぞかくの如く勤苦のみを事としたもうや、世間の善行を為し、梵行を修したもうにしかず」と釈尊に倫理的義務の履行を求めます。釈尊の育ったカピラバストゥは今まさに国難に直面している。直ぐにカピラバストゥに戻って欲しい。それが王子としての務めではないか、と迫ります。釈尊はこれに応えて「わたしはすべての欲望をすてて、執着を捨てて出家したのだ。カピラバストゥの城でどんなことが起ころうとも、わたしにとっては無常の世の移り変わる一こまにすぎない」と告げられます。（「少善は我に用うる所なし」と魔王に告げたもうた。）

この釈尊の降魔といわれる事柄は、仏道を歩む者の世間的な誘惑に対する克服を意味しております。その誘惑の中には倫理道徳の要求も含まれています。倫理道徳も仏道修行を妨げるものなのです。仏道修行を妨げるものを悪魔と申します。その悪魔を釈尊は降されたのです。龍大の宗教部の出していた標語に「宗教なき教育は巧みなる悪魔をつくる」というのがありましたが、この時の悪魔というのも仏道を歩もうとすることを妨げるものということを意味しているのだろうと思います。

元の問いに戻りましょう。それでは、念仏しておれば、それでよいのでしょうか。救いを必要としている人々を前にして「名号のほかに何が不足なのだ」と言って、念仏だけしておれば、それでよいのでしょうか。苦しんでいる人を救うのが仏教ではないのですか、と今まさにこのように、外から問われ、また内からも問われています。これが今の状況です。

二つの大震災の後、地震や津波によって家族や身近な人を突然喪うことによる深い悲しみから抜け出せない人が、増えていると言われています。これも、人間の科学技術による自然の管理ということと深くつながっていると思います。昔はそれぞれが家庭で死を迎えていましたから、死が身近にありました。しかしここ半世紀ほどの間に、死を病院で迎え、死を出来るだけ隠し、遠ざける傾向が強くなるとともに、高齢化社会において死ということに、表現は適当でないかもしれませんが、慣れていない人が増えてきました。無常ということ、老少不定ということ、すなわち年若くしても死ぬのだということ、そういうことを昔の人は感じ取っていましたし、突然の近親者の死に対しても、もちろん大きな悲しみの内にはありましたが、それなりの覚悟を持っていました。しかし

死が遠ざけられ、死を感じとれない日常生活を送っている者にとっては、突然の近親者の死がもたらす悲歎は昔とは比較にならないくらい大きなものになっているのではないかと思います。そこに悲歎をケアする、グリーフケアが求められてきます。仏教者にとっては社会貢献の恰好の対象であります。

社会的貢献とか倫理的課題に対するとき、念仏者は、目前の貢献を断念して「ただ念仏」の道を突き進むか、教えを投げ捨てて背教の徒と言われようと自力作善の社会貢献に一身を擲つか、それとも念仏の道を歩みつつ社会貢献の道を歩むかであります。これら三つのどの道も深い意味を持ち得ると私は思っています。しかし現時において求められているのは第三の道でありましょう。しかしそれを採るためには、しっかりした教学的根拠付けがなければなりません。そうでなければ社会貢献というような倫理的要求は、悪魔的なものになる危険性をもって来ると思います。

一番期待されているこの三つめの道を進むために、仏教の教義が現代の苦しみにどう向かい合っていくのか、現代社会の問題と教義の部分がどういうふうにすり合わせがなされるのか、といったことが明確にされることが求められております。しかし私は、社会貢献の具体的な内容や課題については、教学との関係よりも、もっと広い場において、世間的な場において、自由に検討されるべきものだと思っています。それより先に解決しておかなければならない教学上の問題があります。

仏教というものは衆生の苦しみを救うものであるというような発言が、外からも内からも出てくるということは、「ただ念仏して仏となる」という往相の面だけでは不完全であって、この世に還って利他行を行ずる還相の面をもっと表面に出してこなければならないということでありましょう。浄土真宗への批判は、この世からお浄土への往相の方にばかり関心が向けられていて、この世で慈悲を行ずるということへは関心が向けられていないという批判だと思います。

たしかに往生への道においては、すなわち往相においては聖道の慈悲の実践は諦めなければなりません。往相においては、積極的に倫理的善行に関わることはできません。誤って自力作善の道・賢善精進の道を肯定することになるからです。ですから有情を利益する慈悲が発揮されるのは、浄土からこの世へ還って来ての還相においてであるということになります。往生浄土が目的である限りは「ただ信心を要とす」だけでありますから、もしこの世での慈悲行を問題とするのであるならば、この世での慈悲行は還相におけるはたらきだとして、教学上は受け取るべきだと思います。

2008 年制定の新しい浄土真宗の教章で「この世の縁が尽きるとき浄土に生まれて仏となり、迷いの世に還って人々を教化する」と還相回向の内容が新しく付け加えられたのは、こうしたこの世での利他行実践に対する強い要請からではないかと思います。

そうしますと、往相の真っ只中にあるこの世の私たちが、還相の活動であります利他の慈悲行の実践主体になりうるのかどうかという問題が必然的に出てまいります。真っ先に検討しなければならないのはこの問題だと思います。

以前から言われてきたことですが、還相については述べにくいという事情があります。浄土に往生することについては、私たちは今からそちらへ向かうわけですから、自分のこととして、いろいろ論じることはできますが、まだ浄土に生まれてもいないのに、その浄土からこの世へ還って来るということは、自分のこととしては余りにも飛躍しすぎていて、論じるにもそのしっかりした足場がないという事情があります。また「いずれの行もおよびがたき身」である煩悩具足の現在の自分を、実は還相の人なのだとはとても言えないでしょう。しかしこれまでも多くの人が浄土に生まれておられるでしょうから、多くの人が還相回向によってこの迷いの世へ還って来ておられるはずです。しかしそういう人を特定することはできません。そのひとの非凡な利他的な行状から「あの人は還相のひとだ」と言うことは出来ますが、言われた人は否定されるでしょう。

したがいまして「迷いの世へ還って人々を教化する」ということは、それがただ将来の予想が述べられているだけではなくて、現在の世界、この世に於いて、意味を持つためには、言葉の通常の意味を越えた理解が求められてくると思います。たとえば往ってから、その後で還って来るというのが通常の理解ですが、そうではなくて、往くことと還ることとが一つであるといったような通常の意味理解を超えた理解が必要になってくるように思います。

還相の面は理解が難しいのは当然のことだと思いますが、しかし「往相」の面ですら、近年、往生浄土ということが、もはや理解されがたく成って来ているという指摘があります。ですから＜往った後で還る＞という時間的系列に沿って理解するのではなくて、「往相」の面と「還相」の面とを同時的なこととして理解しようとすることによって、現代の人たちにとって浄土とか往生とか救いとかいうことが分かり難くなっているという教学上の危機を、却って乗り越えることができるのではないかという期待が私にはございます。

浄土真宗では、信心を得たものは現生において正定聚の数に入ります。すなわちこの

世において、次の生においては必ず悟りを開いて仏になるということが決定した状態に身を置きます。「信心定まるとき往生また定まるなり」で、もう迷いの世界に戻ることのない不退転の位につきます。救いということから言いますと、自己の救いの大事業はこれで目出度く終了ということになりますが、正定聚は菩薩でありますから、自分―人救われたらそれでお仕舞いというのではなくて、菩薩としてしなければならないことがあります。正定聚であるということのうちには、利他行を実践することが既に要請されていると言わねばなりません。

還相の菩薩ということは第 22 願に基づいて言われることです。第 22 願は、要約いたしますと、次のようなことが誓われています。

> ＜わたしの国に生まれてくれば、必ず菩薩の最上の位である一生補処（ただ一生涯の間この迷いの世界に縛られるだけで、次の生涯には仏と成ることができる位。仏処を補うべき地位）の位に至るでしょう。ただし、すべてのものを救い、数限りない人々を導いて、この上ないさとりを得させようと願うものは別であって、一生補処に至ることを辞して、還相の菩薩として限りない慈悲行を実践することもできるのです。そうでなければ、わたしは決してさとりをひらきません。＞

念仏者は第 18 願の念仏往生の誓によって、浄土に生まれます。浄土に生まれますと、ただちに究極の一生補処の菩薩になるのですが、その時、その菩薩の心に、自由自在に一切の衆生を教化することのできる本願力が我が身に成就されたから、迷える衆生のすべてを仏果に向かわしめたいという大菩提心が生じるのです。そこで阿弥陀仏はこの菩薩を浄土から除くと誓われたのです。ここに還相の菩薩が生れます。

ここでは還相の菩薩の誕生は、念仏者が浄土に生まれた後のことですが、真実信心の念仏者は、浄土に往生する以前に、現生において正定聚の数に入ることができるのですから、現生において還相回向を先取りすることも可能ではないでしょうか。伝統的には正定聚の位につき得るのは浄土に生まれて後のことだとされて来たのに、浄土にまだ生まれてはいないにも拘らず、この世において正定聚の仲間入りができるとするのですから、それと同じように浄土への往生を経なくても、この世に在りながらこの世に還相してくることができるのではないでしょうか。現生正定聚が煩悩具足のままであり、そういう意味で完全な正定聚ではなくて、あたかも正定聚であるが如くということであるならば、それと同じように、あたかも還相の菩薩であるが如くということができるのではないでしょうか。

しかし念仏者の誰もが「あたかも還相の菩薩の如く」あり得るわけではありません。第 22 願からいたしますと、還相の菩薩になり得るためには、限りない慈悲行を実践する徳が具わっていなければなりません。この場合、念仏者は、一方においては「ただ念仏のみ」の往相のひとでありながら、他方においては慈悲を行ずる還相のひとなのですから、この「ただ念仏」と「慈悲行の実践」とが両立できなければなりません。慈悲行の実践に努めれば、「ただ念仏」ということを純粋に保つことができません。「ただ念仏」を残しつつ「慈悲行の実践」へと向かうためには、親鸞聖人のように「小慈小悲もなき身」だという強い悲歎の体験、絶対的な否定の体験がなければなりません。

私たちの「いとほし、あはれみ、かなしみ、不便におもふ」といった慈悲の心のうちにさえ、たとえば母親の美しい献身的な愛の内にさえ、利己的な、不純なものは入っていないでしょうか。親鸞聖人はそうした自己内省からご自分のことを「小慈小悲もなき身」だと悲歎されると共に、「有情利益はおもふまじ」と仰ったに違いありません。

しかし阿弥陀仏の大慈悲の光の中に居なければ、あるいは阿弥陀仏の大慈悲が心の中に宿っていなければ、すなわち本当の慈悲がどのようなものであるかを知らされていなければ、自分のことを「小慈小悲もなき身」と否定することはなかったはずです。これは、真の慈悲を知らされた者の言葉です。

「小慈小悲もなき身にて　有情利益はおもふまじ」と決断するとき、本当の慈悲が偽物の慈悲、不純で、利己的なものが混じった思い遣りの心や自力的な慈悲を、ことごとく追い出してしまい、「小慈小悲もなき身に」なって、空になった心は、真の慈悲、大慈悲心によって占められます。そしてそこから様々な非利己的な思い遣りの心が出てきます。それを通して如来の大悲が実現されていくのです。

したがって、念仏者は、先ず学仏大悲心によって、阿弥陀仏の大悲心を学び知ることによって、往相・還相の回向の上に、あたかも還相の菩薩の如く、利他行の実践へと向かい得るのです。

講題に掲げました「あたかも還相の菩薩の如く」に到りつきましたので、私の話はこれで終らせていただきます。

# ミシェル・アンリの「キリスト教の哲学」から見た「技術資本主義」

古荘 匡義

**（和文要旨）**

本稿の目的は、ミシェル・アンリの「キリスト教の哲学」の視点を通して、彼の「技術資本主義」を豊かに理解することである。『共産主義から資本主義へ』（1990）におけるアンリの現象学的な分析によれば、「技術資本主義」とは、資本主義経済のなかで近代科学によって飛躍的に発達した技術が人間の生を完全に排除することである。しかも、それは我々に自分自身の生を否定するよう強いるシステムなのである。しかし、彼はこの著作の中で疎外された生を回復するための方法を見出すことができていない。というのも、人間の生の本質を基盤に組み立てられている彼の説明は、まさに人間の生の本性から帰結する自己否定の克服法を提示できないのである。そこで、本稿ではこの方法を、人間の生を存続させることのできる絶対的〈生〉を基盤にした、晩年の「キリスト教の哲学」のうちに見出す。『キリストのことば』（2002）にみられる「相互性／非相互性」という対概念によって、我々は、自己否定を引き起こす相互的な本性を変化させ、人間の生の本質的な条件を、すなわち、非相互的に個々人に生を贈与する絶対的〈生〉を自覚することができる。「技術資本主義」に起因する問題を解決するのは、経済や科学技術における改良ではなく、人間の本性の根本的な変容なのである。

**（SUMMARY）**

The purpose of this paper is to enrich our understanding of Michel Henry’s “techno-capitalism” by way of looking at his “Philosophy of Christianity”. In *From Communism to Capitalism* (1990) he analyzes “techno-capitalism” phenomenologically as the total elimination of human life by the techniques which modern science has developed so highly

in the capitalist economy, and moreover, as the system which forces us to negate our own life. However, he is not able to discover a way to recover the alienated life, for his explanation in this book based on the essence of human life does not suggest a method for overcoming the self-negation which results from the nature of our life itself. Therefore we must find this method in his later thought, in his “Philosophy of Christianity”, which is founded on the absolute Life that alone can maintain human lives. A pair of concepts in *Words of Christ* (2002), “reciprocity/non-reciprocity” enable us to change the reciprocal nature that causes our self-negation and to realize the essential condition of human life, the absolute Life, that gives life non-reciprocally to individuals. It is not an economic or technological improvement but a radical transformation of human nature that aims to solve the problems arising from “techno-capitalism”.

## 1. 問題の所在 (1)

フランスの現象学者、ミシェル・アンリ(2)（Michel Henry, 1922-2002）は、『共産主義から資本主義へ』（1990）において、近代科学によって肥大化した技術と緊密に結びついた資本主義を「技術資本主義（techno-capitalisme）」と呼んで現象学的に分析し、現代の科学技術文明の中で自らを否定し毀損することを強いられている人間の生のあり方を明らかにした。

(1) 本稿は、2012 年 10 月 20 日、宗教倫理学会第 13 回学術大会（於 龍谷大学アバンティ響都ホール）における口頭発表の原稿に、大幅に加筆修正を加えたものである。

(2) アンリの著作からの引用箇所は、引用の後に「(略号 原著の引用頁数)」を付加して明記した。『聖書』の章句はアンリの仏語引用を直訳し、訳語については新共同訳を参照した。訳文が新共同訳と大幅に異なる場合は、注にて新共同訳を示している。

EM *L’essence de la manifestation*, Paris, PUF, 1963, 2003 (3e éd.)
M2 *Marx ; tome II, Une philosophie de l'économie*, Paris, Gallimard, 1976 ; coll. Tel, 1991.
CC *Du communisme au capitalisme. Théorie d'une catastrophe*, Paris, Odile Jacob, 1990.
CMV *C’est moi la Vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Paris, Seuil, 1996.
I *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris, Seuil, 2000.
PC *Paroles du Christ*, Paris, Seuil, 2002.

しかし、これまでのアンリ研究において、「技術資本主義」の分析は十分に論じられていない[3]。私見では、その理由は二つあり、この二つに対して本稿は新たな読みを提示する。

第一に、技術資本主義の分析は、技術論として捉えると新奇性に欠ける。アンリの考える技術や近代科学の理解は、それぞれ単体として取り出すと、かなり単純であり、ハイデガーの技術論[4] のような精緻さを見出すことはできないように思われる。

しかし、アンリの技術や近代科学の分析は、彼の「生の現象学」をベースにした資本主義の理解の内部でこそ、本来の意味を顕にする。本稿では技術・近代科学・資本主義の三者の関係を明らかにするとともに、〈結局のところ、アンリにとって技術の問題は生の自己否定の問題に帰着する〉という読みを提示する。

『共産主義から資本主義へ』という著作は大きく 2 つに分けられる。前半（第 4 章、CC 109 まで）では、人間の生の固有の顕現について論じた上で、社会主義やマルクス主義、ファシズムなどが、人間を社会的・経済的な表象へと還元することによって人間の生を毀損することを批判する。ただ、ファシズムによる拷問の分析を通して、結局のところ生を毀損しうるのは非実在的な表象の総体ではなく、生自身の自己否定のみであることも示されている。

---

[3] 以下に示すように、「技術資本主義」の分析は「キリスト教の哲学」の枠内で再検討されるべき問題だと思われる。このようなスタイルの研究、つまり、「キリスト教の哲学」以前にアンリが取り上げていた問題を「キリスト教の哲学」以後の問題設定から再考する研究は、近年よくみられる。たとえば、Frédéric Seyler, *« BARBARIE OU CULTURE » : L'éthique de l'affectivité dans la phénoménologie de MICHEL HENRY*, Paris, Kimé, 2010 がある。ただ、このような研究の中で「技術資本主義」を主題としたものは、管見の限りみられない。セバーは「キリスト教の哲学」の視点に立って、『野蛮』（1987）にみられる「科学 - 技術（techno-science）」を論じる（François-David Sebbah, « Levinas, Henry, et la question de la technique » in *Philosophie*, Nº 114, été 2012, Paris, pp.74-91.）。セバーは、「科学 - 技術」が「自らを転倒させ、〈世界〉のうちで自らを忘却し、そうして自ら自己否定する〈生〉の実践」であり、「『技術資本主義』として到来するもののうちで最も根源的なもの」（op. cit., p.90）と論じているが、科学 - 技術と資本主義の関係についてはこれ以上言及せず、むしろ科学 - 技術そのもののうちに生の自己否定を見出す。本稿では、科学 - 技術が生に自己否定を強いることを可能にするものとしての「資本主義」に焦点を当てるため、セバーが中心に取り扱う『野蛮』（1987）ではなく、『共産主義から資本主義へ』を扱う。

[4] アンリは以下の論考でハイデガーの技術論に言及している。端的に言えば、アンリはハイデガーが実践に固有の顕れ方（内在）を捉えていないと批判する。Cf. « Le concept de l'être comme production » (publié en 1975); in *De l'art et du politique* (*Phénoménologie de la vie, tome III*), Paris, PUF, 2004, pp.11-40. この論考を以下の研究が論じている。参照：望月太郎『技術の知と哲学の知――哲学的科学技術批判の試み――』世界思想社、1996 年、201～218 頁。

それに対し、後半は、技術資本主義が生産や労働の過程から人間の生を完全に排除し、人間の生を毀損する、という議論にみえる。しかし、前半の分析を考え合わせると、技術資本主義は、生に完全なる自己否定を強要する壮大なシステムであり、しかも生の本性そのものが生み出したシステムだと解釈しうる。この理解が正しいならば、生に自己否定を強いる技術資本主義の分析と克服は、生の根源的な自己体験に基づいたアンリの「生の現象学」にとってきわめて重要な課題であり、十分に研究されるべきテーマだと思われる。

しかし、アンリの「技術資本主義」論は、問題の分析に終始し、問題の克服に至っていない。これが第二の理由である。もちろん、問題を問題として提示することはそれ自体重要であるが、やはり自己否定によって毀損した生を回復するための道筋を示してほしいところではある。

ただ、技術資本主義が生の本性から生じてくる、という理解が正しいならば、人間の生の自己体験を起点に展開される『共産主義から資本主義へ』の議論ではこの道筋を示すことができないと思われる。人間の生の本性に根ざす生の自己否定の問題を生の本性である自己体験から解決しようとする循環的な議論では、解決策の提示は困難であろう。むしろ、人間の生の本性を変容することができるもの、人間の生をそもそも可能にするものから思索を起こす必要があるのではないだろうか。

そこで本稿では、人間の生を可能にする「絶対的〈生〉（Vie absolue）」を中心に議論を展開する晩年の「キリスト教の哲学」のうちに、技術資本主義のなかで損なわれた人間の生を回復する道筋を見出せるのではないか、という仮説を立て、検証する。

以下の順序で議論を展開する。まず、アンリの基本的な発想と生ける労働（２）についての考察を概観した上で、『共産主義から資本主義へ』の「技術資本主義」分析の骨子と問題点を明らかにする（３）。そして、『キリストのことば』（2002）の中から相互性／非相互性という対概念を抽出し（４）、それらを用いて技術資本主義世界において自己否定を強いられた生を回復する道筋を探る（５）。

## 2. 生ける労働

アンリにとって現象学とは、現象の諸現出ではなく、現象の仕方や現象の本質を問う

営みであるが、彼はこの現象の本質さえもその顕現において問おうとする(5)。というのも、彼にとって、現象学の対象は何らかの仕方で現れていなければならないからである。そして、彼は現象の本質を超越と内在の二つと規定する。

アンリの考えでは、古代ギリシアからハイデガーに至るまでのほとんどの哲学が、現象の本質を「超越（transcendance）」のみとする「存在論的一元論（monisme ontologique）」（EM 59）に陥っている。超越とは、自らの外に - 立てることによって、自分自身から隔たったところに、「脱 - 立的な（ex-statique）」仕方で現象を顕にすることである。思惟や自己意識、そして後にみる近代科学や経済的価値も、超越という仕方で顕れる。

しかし、アンリはこの超越という顕現の本質それ自体の顕現を問う。現象の本質そのものの顕現の仕方は超越ではなく（もし現象の本質が自分自身から隔たったところに自らを〔超越的に〕顕にするとすれば、その顕になったものは現象の本質そのものではなく、本質の表象に過ぎない）、本質が自分自身から隔たりを置くことなく自らを顕にするような仕方でなければならない。アンリは、このような顕現を可能にしているものを情感性（affectivité）と考える。それは、自分自身から逃れることも距離を取ることもできず、ただひたすら自らを被り、自ら自己自身を体験する（s’éprouver soi-même）という、根源的な受容性（réceptivité）のことである。そして、この情感性に基づいて、本質が自分自身から隔たりを置かずに自らを顕にする仕方を「内在（immanence）」と呼ぶ。このような内在的な顕現こそが真に実在的な自己顕現なのであり、「〜として」表象された超越的な現れは非実在的で、内在的な顕現があってはじめて可能になる。

このようにして、アンリは「超越」と「内在」という二つの現れ方によって、人間の生の内在的・実在的な顕現を現象学的に分析する。そして彼は、『マルクス』（1976）以降、人間の行為や労働も主観的で情感的なものと捉え、このような行為や労働の由来を「生の力」と「生の欲求」のうちに見出すようになる。

自己自身を根源的に被り、自己がまさに自己自身であることを可能にする情感性は、一つの主観的な力として、「生の力（force）」として捉え直される。それは、自己自身のさまざまな力をまさに自己自身のもとにもたらし、自己自身の力にする根源的な受動

(5) アンリの「生の現象学」と、本稿第 4 節で紹介する「キリスト教の哲学」の基本的な枠組みについては、以下の拙稿などでも論じたが、本稿においても論述の都合上繰り返し紹介せざるを得ない。参照：「『キリスト教の哲学』は可能か――ミシェル・アンリのことばの概念を手がかりに」、宗教哲学会編『宗教哲学研究』第 28 号、2011 年 3 月、59〜69 頁。

性（passivité）のことである。「自分自身に対する根源的な受動性こそが個人を生ける者にしている」（CC 34）。そして、根源的に自己自身を被り、自己自身でしかありえないこと、自己自身から逃れられないことが「主観性」と名指される。

生の力が実現するのは、自己自身から逃れられないことの「堪え難さ（insupportable）」（CC 48）であるのに対し、「生の欲求（besoin）」とは、この堪え難さから逃れようとする欲求、生のうちに本質的に備わる生からの逃避のことである。自己自身から逃れられないことの堪え難さに苦しむ中で、人間の主観的な生のうちに、自己自身を消し去ろう、変えようと駆り立てる運動が生じる。アンリはこの情感的運動を「欲動（pulsion）」と名付ける。この欲動に突き動かされて、行為が生じる。「情動（affect）と行為との本源的結合のうちに、行為の原理、あくなき活動の原理が存している。このあくなき活動によって、生は、充足されない欲求の不快感を、充足による満足感へと転換させようとする」（CC 49）。自己を自己自身に結びつける生の力と、自己から逃れようとする生の欲求、この 2 つの生の内在的作用が行為や労働、生産を可能にする。

これらのうち労働に関しては、アンリは主観的・情感的な「生ける労働（travail vivant）」という概念で捉える。生ける労働とは、生産に必要な原材料や生産手段を、たんなる対象「として」表象し、有用なもの「として」認識することではなく、「有機的主体性の内的緊張において直面する生産物を変形する」（M2 177）実践である。すなわち、原材料や生産手段を内在的・情感的な要素として「掌握」したうえで、これらの要素に直面しながら生の欲求を満たすために行う主体的・内在的・情感的な実践である。「生は、自分を取り巻く自然を変える能力をもつ」（CC 30）のである。

したがって、生ける労働によって生み出されるものは、生の欲求の帰結であり、生にとって価値のあるもの、要するに「使用価値」である。生によって掌握され、この掌握によって構造化されることで、物質的実体は生に適ったもの、生の「使用」に適したものとなる。このとき、その実体は「使用価値」をもつ（cf. CC 129）。生ける労働によって産み出された生産物の「使用価値」も、生ける労働それ自身も、内在的で情感的なものであり、表象・計量・交換不可能な実在性をもつものである。とはいえ、表象不可能なはずの生産物の使用価値は、交換価値として表象され、経済的過程のなかで他の商品と交換される。さらに、人間の生ける労働も労働時間として表象され、労働時間に見合った労賃などと交換される。なぜこのようなことが可能になるのか。

ここで重要なのは、生ける労働やその生産物の表象を生み出し、経済的過程を可能に

するのもまた、生の力と生の欲求だという点である。「経済の経済的ではない起源、それが生であり、生の力と生の欲求」（CC 164）なのである。生の欲求は、自らから逃れることができない苦しみから逃れ、満足に至ろうとするが、主観的な生ける労働そのものは表象不可能な実在性をもつ。だからこそ、苦しみに耐えかねた人間は、生の欲求に駆り立てられて、交換可能な自らの非実在的な表象を生み出し、諸表象の等価的な交換の場である経済的過程を考案して、価値の交換によって欲求を充足しようとしたのである。とはいえ、このような非実在的な自己表象は決して生ける労働の等価物ではないし、表象の「等価的な」交換によって必要な商品を手に入れても、「自己自身から逃れたい」という生の欲求は決して満たされないのであるが（cf. CC 113-114）。

ともかく、生ける労働が表象されると、人間の生は「等価的で非実在的で観念的な等価物の総体」（CC 114）である経済的過程のなかに組み込まれるが、この段階では経済的過程に生が従属するわけではない。非実在的な交換価値は、「恣意的で偶然的」（CC 140）な尺度に過ぎない。経済的過程は非実在的表象の総体に過ぎず、実在的な生ける労働に裏打ちされてはじめて可能になる。生産物を生産しているのはあくまで生ける労働である。

### 3.「技術資本主義」における生の自己否定

しかし、資本主義世界では、経済的な交換過程が自らの目的性にしたがって自律的に循環しているかのように振る舞い、個人の生ける労働を強く抑圧する。「商品経済から資本主義経済になるとき、経済の自律性が華々しく現れる。というのも、それまではたんなる手段であった交換価値こそが、新たな過程の目的性を定義するからである」（CC 167）。生ける労働は価値増殖のための一要素として抽象化される。そして、剰余価値の増殖という資本家の目的に従属させられ、資本の蓄積のための一手段として酷使される。生ける労働の生産過程こそが経済的過程を駆動していたのに、資本主義経済においては、「経済的過程の新しい目的性が、逆に生の過程に作用して、生の過程の内的構造をひっくり返してしまう」（CC 148）。

とはいえこの段階でも、生ける労働は、資本家に酷使され搾取されているとしても、生産過程から完全に排除されるわけではない。生ける労働こそが価値の増大を可能にする唯一のものであり、生ける労働なしに経済的な交換過程も成立しない。ただ、資本主

義が科学技術と結合して「技術資本主義」へと変貌するとき、生ける労働は価値生産の現場から完全に排除され、人間の生とは無関係に生産が行われるようになり、その結果、資本主義の経済的過程が、そして最終的には人間の生そのものが破綻する。

アンリは原初的な技術についてはきわめてシンプルに捉えている。それは、身体を使って生活必需品をうまく生産するための方法であり、生ける労働と本源的に結びついた実践知である。このような技術によって人間は、生にとって価値のある「使用価値」を効率よく産み出し、人間の生の力の効率を上げ、生の能力を増大させる。したがって、技術が近代科学を取り込む前の「生産性」は、「生産の効率、すなわち有益な――生にとって有益な――生産物を速やかに、うまく創造する適性」（CC 154）に過ぎない。

この技術は、近代以降の科学と結合したとき、人間の生とは無関係に発展し、生産性を著しく向上させてしまう。近代科学は、それ自体としては人間の生に対して中立的であり、生を毀損する意図をもたず、ただただ客観的・物質的な世界認識を際限なく拡張し、精緻にしていく。その結果、人間にとっての世界――身体を通して「主観的」に掌握された世界――から主観性を剥ぎ取り、この世界を物理的・数学的認識へと置き換える。このとき、人間の行為や生ける労働は、主観的で情感的なものではなく、「自然の過程と同様の客観的過程の総体という形態」（CC 159）で現れるものとみなされてしまう。このような近代科学を摂取した技術、「科学 - 技術（techno-science）」は、人間の生と無関係に、科学が客観的世界認識を拡張していく独自のスピードに従って発展する。

この科学 - 技術を資本家が取り込んで生産性を上げようとしたとき、技術資本主義が形成される。資本家は自らの利益となる剰余価値を増やすために二つの手段をとる。一つは労働日の延長、つまり労働者をできるだけ長時間働かせて剰余価値を増やすことであるが、これには限界がある。一日は 24 時間しかなく、労働者に食事や睡眠の時間を与えなければならない。それに対し、もう一つの手段、生産性の向上は、生産手段を発達させることによって、際限なく可能である。そこで資本家は、科学 - 技術によって生産手段を進化させようとするが、科学 - 技術は、資本家の意図とは無関係に、意図をはるかに超えて生産手段を機械化し、肥大化させる。

その結果、機械生産の過剰発展によって、生産における人間の生ける労働の役割が失われていく。極端に言えば、人間のボタン一押しの操作によって、もはや人間が使用しきれず、交換もしきれない膨大な生産物を機械が供給してくれる。「近代的技術におい

て、ますます自動化されていく客観的な道具の配置（disposition）に生産が委ねられるため、生産は人間の主観的活動を、すなわち人間の現実存在そのものを、だんだんと、しかし不可避的に排除していく」（CC 161-162）。新たな価値の唯一の源泉であるはずの生ける労働は、「ボタン一押し」へと縮減され、生産過程から排除されていく。生ける労働は交換価値の源泉であるのに、微少な労働によって消費しきれない商品が供給されると、交換価値も経済的過程も根拠を失い、最終的に資本主義経済自体が成立しなくなる（cf. CC 171）。

もう一段深刻な事態をアンリは見通している。人間にとっての使用価値をもつ生産物が生産されなくなり、人間は生きる場を失うのである。生産過程において生産されるものは、技術革新のための技術、機械の生産性を上げるための機械――「超機械（hypermachine）」――となり、人間にとって使用価値のあるものではなくなる。もはや機械は、機械生産の生産性をさらに向上させるための機械のみを生産し、機械自身の目的性に従って、自らを際限なく増殖させる。生産過程は「機械と超機械の客観的複合体」（CC 175）に占められる。このとき人間は、使用価値をもつ生産物を享受して生きることすらできなくなる。

確かにこれは極論である。どんなに技術が発展しても、人間が生きている限り、「ボタン一押し」の労働はなくならないし[(6)]、最低限の生活必需品は生産されるだろう。ただ、このとき人間の生は、使用価値をもつものをほぼ完全に奪われた悲惨な生であり、「数世紀をかけて得たあらゆる財産を奪われ、……生きることの幸福を一層激しく体験するために構築した成果のすべてを奪われた生」（CC 221）、「文化も芸術も記憶も宗教もない生」（CC 222）となっている。豊かな文化や感情を育む欲望・想像力・愛が、物質的過程へと還元され、科学の客観的認識のもとで、計画的に組織される。人間の生は単なる「生理的諸欲求」へと追いやられ、ただただ生存している。

ところで、このように人間の生を毀損するのは、技術資本主義なのだろうか。『共産主義から資本主義へ』の前半部分の議論を踏まえるならば、生を毀損するのは実は生自身であり、技術資本主義は人間の生に自己否定を強いる壮大なシステムだと捉えられる。このことを示すべく、前半部分でアンリが「ファシズムが真の姿でわれわれに顕に

(6) とはいえ、もし今人類が瞬時に消滅したとしても、世界に存在する様々な生産ラインは原材料の供給が続く限り生産物を生産し続けるだろう。それらの生産物は、人間がいなければ使用価値はもちろん、交換価値ももたない。それでも生産は自動的、自律的に行われる。このような「死の過程」（CC 176）こそが「技術資本主義」の究極的な形態である。

なる限界状況」（CC 94）だと述べる、「拷問」の場面を参照したい。

拷問は、極限的な苦痛を与えることによって、個人の核心である生の根源的な自己体験、自己の受苦そのものを支配する。しかしアンリは、この拷問による生の支配が生を毀損するとは考えない。むしろ、拷問の責め苦の中で、生の自己体験は「絶頂的な様相を帯び、実際耐えがたい強度をも」（CC 95）って、自らから逃れることができずにひたすら自らを受苦するという、自らの本質を究極的な形で実現してしまう（させられるのではなく）。

したがって、生を毀損するのは拷問ではなく、生自身である。拷問においては、生を生自身たらしめる「生の力」と、〈この苦しみから逃れたい、もはや自己自身でありたくない〉という「生の欲求」との対立が極限まで高まる結果、生は自らの本質を裏切って、自己自身から距離を置いてでっちあげられた自己の表象へと身を委ねる。たとえば、拷問に屈して密告者に成り下がるという行いは「まさしく生が完全に生であるとき」に生じるからこそ、「生をまるごと毀損する」生の自己否定なのである（CC 96-97）。密告者は、何の価値もない密告者としての表象を自ら引き受けて生き続けなければならない。密告者の生は、自分自身ではないものとして生き続ける生であり、自己自身であろうとする生の本質を否定し、ひいては自らの生そのものを否定し続ける生である。

この議論を踏まえるならば、『共産主義から資本主義へ』後半の「技術資本主義」も人間の生の自己否定について語られていると考えることができる。ただし、技術資本主義は、拷問のように生の自己受苦を直接的に支配するものではなく、生が自己否定せざるを得ない状況に追い込む壮大なシステムであり、しかもこのシステムを作ったのは生ける者たち自身なのである。

技術資本主義においては、一見、機械生産の過程が人間の生きる場を奪い、生を毀損しているようにみえるが、実はこの過程を産み出し駆動しているのは、欲求の充足を目指して行為する者たちの生の力と生の欲求である。技術資本主義のなかで、価値を蓄積しようとする資本家の欲望は、肥大化した機械生産の過程によって資本家の意図をはるかに超えて増幅され、資本家自身も含む全ての人間の生の労働や消費の場を奪う。このとき生はたんなる「生理的諸欲求」として表象しうるものにまで縮減され、ただただ生存することを強いられる。われわれは、自らの生を毀損する意図をもたないのに、資本主義世界のなかで科学 - 技術を用いて自らの生の本性を極限まで拡張した結果、生の自己否定を強いるシステムを無自覚に構築してしまった。もはや生の否定の原因が自分た

ち自身にあることにさえ気づけない。

では、「技術資本主義」世界に生きるわれわれに、豊かな生を回復する方法はあるのだろうか。この方法を『共産主義から資本主義へ』のアンリは提示できず、著作の結論部分で悲痛な叫びをあげる。「それでも生は存続しており、自己自身に踏み留まって、自己を放棄しなかった」（CC 221）。すべてを奪い去られても、剥き出しの生は自己を根源的に体験し、決して無にされない。抑圧された諸個人のまなざしに輝く真理、これこそが「生の叫びである。それは、真理とは生であり、真理は生きることを欲するのだと叫んでいる」（CC 224）。このような嘆きで著作が結ばれている。

では、なぜアンリは豊かな生を回復するための方法を提示できないのだろうか。私見では、その理由はこの著作の枠組みのうちに存する。この著作の議論の出発点は、超越的な経済的過程の非実在性に対し、人間の内在的な生ける労働の実在性を対置することだった。つまり、この著作は、生の実在的な顕れ方（内在）の固有性にもとづいて組み立てられている。したがって、人間の生に固有の実在性を根拠にした議論では、同じく人間の生の固有の本性に起因する生の自己否定を克服する道筋を示せないのである。

すると、この道筋を示すには、人間の生の顕れ方を超える観点に立って、人間の生の本質そのものを転換する必要がある。そこで、人間の生を可能にする「絶対的〈生〉」の概念をもつ、アンリ晩年の「キリスト教の哲学」のうちに回復の道筋を探る。次節では、人間の行動の基本原理である「相互性（réciprocité）」と、それを転換する原理、「非相互性（nonréciprocité）」とを提示する『キリストのことば』の議論を検討する。

## 4. 相互性と非相互性――「キリスト教の哲学」

技術資本主義を批判するアンリは、人間の生の現れ方に真の実在性の源泉を見出していたが、「キリスト教の哲学」のアンリは、人間の生それ自身がいかにして生まれ維持されるのかと反省する。そして、自分で自分の「生（vie）」を生み出すことができず、「絶対的〈生〉（Vie absolue）」に生を与えられるものとして人間の生を捉え、絶対的〈生〉との関係において人間の生の根本的なあり方を現象学的に分析しようと試みる。

聖書の章句を織り交ぜながら思索を展開する、アンリ晩年の「キリスト教の哲学」に至って、生を分析するための枠組みも大きく変化する。まず、内在的な現れ方が、人間の生の自己体験と、絶対的〈生〉の自己産出（auto-engendrement）の二つに区別される。

人間の生は確かに自己自身を根源的な受容性において体験し、情感的に自らを顕にするが、この体験を引き起こしたのは人間自身の力能や意志ではない。人間は自分の生を自分で開始できない。それに対し、絶対的〈生〉は自らの自己体験を自分自身で開始し産み出すことができるという。人間は、この絶対的〈生〉の自己産出のうちで、生を与えられ、自己を根源的に体験することが可能となる（cf. CMV 135-136）。

ただ、人間には、自らの生を可能にする絶対的〈生〉を認識することが出来ない。人間が根源的な自己体験において実在的に体験しうるのは、自分自身だけである。よって人間は、自らの力能よって自分自身を根源的に体験することができ、自らの生を自ら開始できると考えてしまう「超越論的エゴイスム」に原理的に不可避的に陥っている。

しかし、克服不可能なはずの原理的なエゴイスムからの「救済」の道筋があるという。それは、生ける者の生が絶対的〈生〉に一致することである。この一致は、認識のレベルではなく、生ける者の行為や実践において可能になるという。しかもその行為は、「天におられる私の〈父〉の意志を行う（faire la volonté）」[(7)] こと、すなわち、生ける者自身の我意に発する行為ではなく、「〈父〉の意志、すなわち絶対的〈生〉の自己産出の過程」（CMV 209）において引き起こされる行為である。自己の力能や意志によらずに行為してしまっていることが、生ける者の生の「パトス的な内的自己変容」（CMV 218）を引き起こし、自分を超えたもののうちで生かされていることを自覚させる。このときまさに「私が生きるのではなく、キリストが私のうちに生きておられる」（『ガラテヤの信徒への手紙』2 章 20 節、CMV 213）。このような行為において人間の生が絶対的〈生〉に一致する。

さて、前節で、技術資本主義における生の自己否定の原因は、人間の生の本性、生の力と生の欲求に起因すると論じたが、この生の本性はまさに自己自身の力能や意志によって自らを体験し、行為を開始できると勘違いする「超越論的エゴイスム」に陥っている。したがって、エゴイスムからの「救済」は技術資本主義からの「救済」に直結する。

では、「キリスト教の哲学」のテクストから、技術資本主義からの克服の道筋を具体的に描き出すことができるのだろうか。残念ながら、晩年のアンリは技術資本主義について直接言及することはないが、私見では、アンリが『キリストのことば』で導入する

(7) 『マタイによる福音書』7 章 21 節からの仏語引用（CMV 209）を直訳した。新共同訳では、「〔わたしに向かって、『主よ、主よ』と言う者が皆、天の国に入るわけではない。〕私の天の父の御心を行う〔者だけが入るのである〕」。

「相互性／非相互性」に関する議論によって、技術資本主義からの「救済」を考察できる。というのも、この議論によれば、「キリストのことば」は、資本主義的な価値交換を含む、エゴイスティックな人間のあらゆる行為の基盤となる人間の本性、すなわち「相互性」を転覆し、絶対的〈生〉の「非相互性」に眼を向けさせるからである。

たとえばイエスは、「しかし、あなたがたは敵を愛しなさい、お返しに（en retour）何も期待しないで善いことをし、貸しなさい。そうすれば、あなたがたの報いは大きく、あなたがたはいと高き方の子となる。いと高き方は、恩を知らない者にも悪人にも情け深いからである」[8] と述べる。この「お返しに」が「相互性」である。つまり、何かをしてもらった「お返しに」何かをするという人間の本性である。資本主義経済における交換では、自分が与えるものの等価物を相手から受け取ることを期待する（返済を期待して貸す）。また、この相互性は、非実在的な表象の等価交換の関係だけでなく、何ら表象が介在しない関係、たとえば情感的な愛の関係にもみられる。敵を愛するのではなく、愛してくれる人を愛することは人間の相互的な本性に根ざした自然なことであり、この相互的なやり取りが、お互いの関係を自然に拡張・強化し、個人間の関係であれ社会的な関係であれ、あらゆる人間関係の基盤を構築する（cf. PC 36-38）。

それに対し、アンリは「非相互性」を「神の無限なる生のうちで我々の有限なる生が内在的に生成されること」（PC 46）と表現している。絶対的〈生〉が自己産出の過程のうちで人間に「絶えず生きることを贈与する」（PC 54）。相互的な「お返しに」を期待しない、絶対的〈生〉の永遠で無償の生の贈与こそが「非相互性」なのである。

キリストのことばは、血縁関係や社会・経済的関係にみられる相互性の原理とは全く別の原理を示唆し、相互性から非相互性への「人間の条件の転覆」（PC 41）を目指している。「神の意志を行う人は誰でもわたしの兄弟、姉妹、また母である」（『マルコによる福音書』3 章 35 節、PC 47）ということばは、アンリによれば、相互性に根ざした血縁関係から信仰共同体への転換を指し示すだけでなく、人間の本性そのものを相互性から非相互性へと変容することを、すなわち、絶対的〈生〉との内的関係のうちで生きることを、神の〈子〉となることを命じている。こうして「人間の条件は、人間同士の相互関係の体系によって、人間の観点から規定されるのではなく、各々の人間の神と

[8] 『ルカによる福音書』6 章 35 節の仏語引用（PC 44）を直訳した。新共同訳では「しかし、あなたがたは敵を愛しなさい。人に善いことをし、何も当てにしないで貸しなさい。そうすれば、たくさんの報いがあり、いと高き方の子となる。いと高き方は、恩を知らない者にも悪人にも、情け深いからである。」

の内的関係によって規定される」（PC 45）。「しかし、あなたがたは敵を愛しなさい……」ということばも、人間の相互性の原理を打ち砕く。「お返しに」を期待せず、悪人にも情け深い神のように行為する人は、絶対的〈生〉の自己産出の過程のうちで生きており、エゴイスムから脱却している。

ただ、このことばは具体的になすべき行動の内容を規定していないことに注意すべきである。イエスにならって、返済を期待せずに金を貸したり、愛したい人を無理に憎んだりしても、これらの行為は、「いと高き方の子」にふさわしいものとなるための対価として行われる限りで、相互性の原理に根ざしている（cf. PC 46）。キリストのことばは、人間の次元で理解されて文字通り実行されると、相互性の次元に引き下ろされてしまう。逆に言えば、人間が理解しうる言葉では、相互性を超えるための行為の具体的な内容を指示することはできないのである。それでは、われわれは何をすればエゴイスムを超えたことになるのか。

しかし、この問いそのもののうちに、「救われるための対価は何か」という相互性に根ざした発想を見出せる。この問いを発すること自体がエゴイスムに囚われている自分自身を露呈する。かといって、「何をすれば」と問わずに、絶対的〈生〉のうちで生きていれば（神を信じていれば）何をやってもいいのだと開き直ることも許されない。いったい、われわれはキリストのことばにどう向き合えばエゴイスムを克服できるのか。

エゴイスムの克服は相互性の原理の否定と生の本性の根本的変容によって生じるが、それは、「私が生きるのではなく、キリストが私のうちに生きておられる」かのような、我意によらない純粋に内在的・情感的な行為によって可能になる。この行為は、「何をすればいいか」とか「何をやってもいい」とか、われわれの判断によって実行できる行為ではなく、キリストのことばに突き動かされて生じる行為である。このような行為の実現それ自体が、キリストのことばを聴き取ることであり、人間の根本的な条件である絶対的〈生〉の非相互性の自覚、相互性から非相互性への生の本性の転換なのである。

## 5. 結びにかえて

「キリスト教の哲学」の立場から省みるならば、「技術資本主義」論の意義は、技術資本主義は結局人間の生の相互的な本性に起因するので、生の本性そのものを変容させなければ技術資本主義のシステムが引き起こす生の自己否定も止められないことを示

した点に存する。技術資本主義における生の自己否定を克服する「端緒」は、人間の生の根本条件である絶対的〈生〉の非相互性の自覚に存する。

この結論は、技術資本主義の克服の道筋を、行為の内容ではなく、絶対的〈生〉という行為の源泉に求めている。「キリスト教の哲学」では、生の純然たる自己体験と情感的な顕現そのものが「よい」と考えるため(9)、生の根本条件の自覚それ自体がよい行為の原則となってしまう。つまり、技術資本主義の問題の解決策の「内容」を問うことが許されない。技術資本主義も、技術資本主義の解決のために何をなすべきかという問いも、等しく相互性に根ざしており、まさにこの相互性を克服しなければならないからである。しかし、解決策の「内容」を問わずして、自己否定を強いられた生を回復する道筋を見出せるのだろうか。少なくとも言えることは、生の根源的な善性という前提を受け容れるならば、アンリの批判は、技術資本主義の問題の困難さ――人間の意志や力能で相互性の拒否や克服を求めること自体も相互性に根ざしている――を示すとともに、この問題を適切に問う「端緒」――我意によらない、絶対的〈生〉に促された行為――も示している、ということである。

キーワード

ミシェル・アンリ、キリスト教の哲学、技術資本主義、絶対的〈生〉、
相互性／非相互性

(Keywords)

Michel Henry, Philosophy of Christianity, Techno-capitalism, Absolute Life,
Reciprocity / Non-reciprocity

(9) 「……生が自ら自己自身を体験するときに体験するものではなく、自ら自己自身を体験するという業（fait）や、生の自己享受であるようなこの体験の幸福こそが、生がよい（bon）ものだと生に言う……」（I 320）

# カントの「敵対関係」と「永遠平和」

只木 友祐

**（和文要旨）**

カント（1724-1804 年）にとって「文明化」「道徳化」とは理性が命じる理念であり「人間の使命」である。自然の摂理は人間同士の「敵対関係」「非社交的社交性」によってそれを推進させる。そして、『人類史の憶測的起源』その他によれば、戦争もまたその手段なのである。その一方、カントは「永遠平和」を理念として掲げている。カントが説くように永遠平和の実現が法義務であるなら、戦争はそれに対する違反のはずである。ならば、「永遠平和」も「文明化」「道徳化」も同じく理念でありながら、人間は一方を犯すことによってしか他方を実現できないように運命づけられていることになる。「戦争の不法性」は当然ながら、それと矛盾するように見える「戦争の意義」についてもカントは確信的に何度も触れている。この事態は、人間の叡智界と現象界への両属性を改めて強調することによって多少なりとも理解しやすいものとなる。ここに、妥協のない理想主義者でありながら、一方では冷徹な現実主義者でもあるカントの真骨頂がある。少なくとも、国防すらタブー視し、理性の命じる「法的市民的体制」への脅威となる全体主義国家を看過するたぐいの平和主義はカント思想から導かれる帰結ではない。その意味で、カント思想は現代におけるアクチュアリティを持っている。

**（SUMMARY）**

For Kant (1724-1804), “civilization” and “moralization” are ideas that are commanded by reason, and to which human beings are called. Natural destiny brings these ideas about through inter-human antagonism or non-social sociability. As Kant writes in his “*Conjectural Beginning of Human History*” and in his other writings, war also is a means for bringing them about. On the other hand, Kant maintains the idea of “perpetual peace”. As Kant says, if the

realization of perpetual peace is a duty, war is a violation of that duty. If that is the case, although both “perpetual peace” on the one hand and “civilization” and “moralization” on the other are ideas, the human race is destined to violate the former in order to realize the latter. Of course, Kant talks about the illegality of war, but he also talks about the significance of war repeatedly. If the fact that human beings inhabitant both the noumenal world and the phenomenal world is called to mind here, it becomes easier to understand why he discussed this. Herein we can find a Kant who is both uncompromisingly idealistic and coolly realistic. It is in this theme of “war” that Kant shows his true worth. At least, pacifism that takes national defense as taboo and overlooks the danger of a totalitarian state cannot be considered to have originated in Kant’s philosophy. In this sense, Kant’s philosophy is still applicable to the modern world.

## はじめに

カント平和論の文献はそれこそ汗牛充棟の感があるが、カントの戦争観、あるいはより一般的に「敵対関係（Antagonismus）」についての体系的分析を行ったものは、あまり見当たらない。本稿では、まず、カントがこの「敵対関係」を法論レベル（この段階ですでに戦争の意義は二重性を持つ）および歴史哲学的レベルから何重もの視点で分析していることを確認する。次いで、この「敵対関係」（主に戦争）の多重性ゆえに人間のそれに対する態度はアンビバレントなものとならざるをえないことを示し、その上で、現代の国際情勢において我々がカントから学ぶべき戦争観とは何かを論じる。最後に、この戦争というテーマにおいて浮かび上がる、理想主義と現実主義の綜合について述べる。

なお、本文でも示す通り、カントが「敵対関係」という語で第一義的に考察するのは戦争であるため、以下、「平和」との対比上、ほとんどの場合「戦争」の語を用いる。

## 1. 理性の法廷は平和を命じ、戦争を禁止する（法論的観点①）

カントは、我々の内なる道徳的実践理性は「戦争はあるべきではない」（VI354、MS）

と宣言すると述べ、「永遠平和」とは、実践理性が仮借なくその実現を命じる理念であることを示した。その著『永遠平和のために』（以下、『永遠平和』）で将来における戦争根絶を説いたカントは、戦争そのものを禁止命令に服すべきものと定義したという意味で、世界の思想史において独自の地位を占めている。

すぐ後に見るように、カントは『人倫の形而上学』第一部「法論の形而上学的定礎」（以下、「法論」）第二章・公法において、戦争にもある種の法的地位を与えているが、同じ箇所で同時に戦争状態 (1) を「最高度に不法」（VI344、MS）と言い、『永遠平和』では「理性は道徳的に立法する最高権力の座から、訴訟手続きとしての戦争を断固として弾劾し、これに対して、平和状態を直接の義務とする」（VIII356、EF）と語っている。したがって、カントが戦争についてどんな付帯的議論をなそうとも、純粋実践理性という法廷がアプリオリに永遠平和を命じ、戦争を「不法」として禁止していることは明らかである (2)。

この永遠平和は法論の一部というより、それ全体の「究極目的（der Endzwecke）」であり、「最高の政治的善」である（VI355、MS）。永遠平和とは、一切の法義務がそこへと収斂してゆく、いわば究極の法義務であり、人間が理性的存在者である以上、人々の環境や事情を全く顧慮することなく、実践理性はその実現を命じ続ける。『判断力批判』においては、「究極目的」という語は、叡智的道徳的存在者としての人間に対して付されているが、そこでは、永遠平和と同値される市民的 - 法的体制は、そうした「創造の目的」を成就するための形式的条件であることが示唆されている。

## 2. 戦争は禁止されると同時に許容法則に属する（法論的観点②）

それでは、戦争が「最高度に不法」と弾劾されたのと同じ「法論」第二章・公法において、カントが「戦争への権利」「戦争中の権利」「戦争後の権利」、すなわち、現在で言うところの戦時国際法と重なる領域について積極的に論じ、ある意味において法

(1) 確かに、ここでカントが「戦争状態」と言うのは、国家間の自然状態を広く意味しており、必ずしも戦闘が勃発している状況だけを指すのではないが、それですら「最高度に不法」ならば、実際の戦争が不法であることは論理的に明らかである。

(2) 小野原雅夫（2006）、p.71、はこの事態を「平和の定言命法」と表現する。他にも、渡邊二郎（1996）、p.25 などを参照。

的地位を認めているのはどう解釈すべきだろうか（VI343－351、MS）。さらに、カントが、こうした法論的理解とは別に、歴史哲学の諸論文、さらに、他ならぬ『永遠平和』第二章・第一補説（Ⅷ360－365、EF）においてすら、戦争を人類進歩のための自然の「摂理（Vorsehung）」として描写し、その役割を重視していることはよく知られている。

誤解を恐れずに言えば、カントは確かにある意味において戦争を肯定している。例えば、カントは防衛戦争を明確に認める。「あらゆる種類の防衛手段が、戦争をしかけられた国家には許される」（VI347、MS）のである。これらのことは、当然、専門の研究者にとっては周知の事柄であろう。しかし、カントの戦争肯定論の側面が世間一般に広く認知されているとは言いがたいようで、カントについて、彼を一切の戦争を否定するいわゆる「絶対平和主義者」と誤解している人も多い。また、研究者であっても、カントの平和論と戦争肯定論とのバランスについて（申し訳程度に触れるのみで）十分な考察を与えることなく、結局は、前者のみをクローズアップした議論に終始していることも多い。あるいは、戦後日本の反戦的な空気の中で、カントの戦争肯定の側面をしっかりと研究・宣伝することがためらわれたのかもしれない。

では、アプリオリな法的原理のレベルにおいては不法であるはずの戦争が、「法論」の中に占める位置とはどのようなものか。「法論」第二部・公法の第 56 節において、戦争への権利について、「許される（ist erlaubt）」という種類のものであるとカントが語っていることが、この点についての解答を与える（VI346、MS）。戦争の決断や遂行に関する法は「許容法則（Erlaubnisgesetz）」であるというのが、差し当たっての答えであろう[(3)]。

許容法則についてはいくつかの箇所において触れられているが、主なものは『永遠平和』第一章（Ⅷ348、EF）、同・付録Ⅰ（Ⅷ373、EF）、「法論」第一部･私法（VI247、VI267、ともに MS）などであろう。これらの多くは「所有」の法に関連して語られている。それらの記述を最大公約数的にまとめると、以下のようになるだろう。それと知らずに不法な仕方で入手した物について、本来ならば、それが現在所有されているという理由で不法であるものが合法になるわけではない。しかし、それを過去に遡っ

(3) なお、直接「許される」という表現が使われているのは「戦争への権利」のみであるが、残りの「戦争中の権利」、「戦争後の権利」も含めて、これらはいずれも国家相互間の自然状態において通用すべき「国際法」として描かれており、法論上の位置づけは同じである。

て追及することがいたずらに混乱を招き、本来の目的である法的体制の存立を脅かすとすれば、その所有禁止の命令を猶予し、所有を持続することが「許容される」、ということである。許容法則の内容そのもの（この場合は、不法所有の持続）を権利一般の諸概念から引き出すことはできないが、しかし、理性は「自らを拡張する実践理性」（VI247、MS、傍点は論者）として、許容法則が原則として妥当することを求めるという[(4)]。

この考え方は、カント解釈上しばしば取り上げられる「抵抗権」についても当てはまる。事実、『永遠平和』付録Ⅰ（Ⅷ373、EF）においては、抵抗権との関連において許容法則が語られている。すなわち、アプリオリな法原理としては、臣民に抵抗権はなく、暴力的な政権転覆活動はあくまで不法だが、いったん、革命が成就し市民的 - 法的体制が設立されたならばその状態の持続が「許容される」。したがって、最初の反体制活動が不法であるからといって再度革命を企てることは認められない。ただし、その一方、最初の反体制活動がそのことを理由に合法と判定されるわけではない。

本稿のテーマである戦争も、こうした性格を持つ許容法則の一例であると解釈できる。『永遠平和』第一章（Ⅷ347－348、EF）では、許容法則は過去から現在の事態に、法原理としての命令もしくは禁止の法則は未来の事態に関わるとされており、戦争は将来において廃絶を期すべきものという理解と合致する。

アプリオリな法原理のレベルでは、理性は戦争を不法として断罪する一方、国家相互の自然状態においては、戦争についての法は許容法則として国際法の一部をなすのである。こうして、カントの戦争観は「法論」の内部ですでに二重性を露わにしている。

### 3. 戦争は人類の文化を高め、永遠平和を準備する（歴史哲学的観点）

戦争は「法論」の段階ですでに二重性を孕んでいたが、それに加えて、カントは戦争を歴史哲学的観点からも考察する。その理解によれば、戦争とは、人類の文明を進歩させ、国家間の市民的 - 法的体制としての「永遠平和」を成就させるための「摂理」の導きなのである。

この点は、カント平和論の解釈上、しばしば問題となる。（同時に許容法則に属する

(4) 石田京子（2007）参照。

とは言え）実践理性の禁止命令に服するはずの戦争が、同時に、他でもない永遠平和の実現に向けて摂理が用いる手段であるとはいかなることか。ともかく、カントが戦争と永遠平和の関係をどう理解していたのかについて、一応の確認を行っておきたい。

これについては、『人類史の憶測的始源』（以下、『憶測的始源』）に見られる次の記述が、諸概念の関係を端的かつ過不足なく語っている。そこでは「戦争は文化をさらに発展させるための不可欠の手段である」（Ⅷ121、Anf）、「その完成された文化によってこそ永続する平和は可能であろう」（同）と述べられている。永遠平和にとっては文化が不可欠であり、文化にとっては戦争が不可欠だというのである。推移律で考える限り、永遠平和のためには戦争が不可欠であると理解せざるをえない表現である。その他、人類の文化的発展にとって戦争が不可欠であるということは、『判断力批判』付録・第 83 節（Ⅴ432－433、KU）他、それ以外の多くの箇所でも述べられている。戦争と永遠平和の関係についてのカントの考えを理解するには、この引用だけで必要かつ十分だが、類似した思想はカントのテキストのあちこちで語られており、これは決して例外的な箇所ではない。

例えば、『世界市民的見地における普遍史の理念』（以下、『普遍史の理念』）の第四命題は「敵対関係が最終的に社会の合法則的秩序の原因となる限りにおいて、自然は、自然のあらゆる素質の発展を実現するために、社会における自然素質の敵対関係を手段として用いる」（Ⅷ20、Idee）というものである。要するに、戦争を典型とする人間相互の「敵対関係」もしくは「非社交的社交性（ungesellige Geselligkeit）」は、社会の合法則的秩序を実現するための手段なのである。ちなみに、カント哲学においては永遠平和と法的体制の設立とはパラレルである。国家内部の「国家市民的体制」および国家間の「世界市民的体制」の導入は、戦争を抑止する体制でもある（Ⅷ310－311、Gem、他）。

そうだとすると、やはり、永遠平和（＝市民的 - 法的体制）の設立にとって、人間相互の敵対関係が必要不可欠だという結論は動かしがたいことになる。さらに論を進めると、『判断力批判』付録・第 83－84 節では、「人間相互の法的体制」は自然の最終目的（der lezten Zwecke）の形式的条件であり、その前提の上で心的開発（熟練の開花および道徳的訓練）を経た道徳的存在者としての人間こそが「創造の究極目的」と見

なされるとも述べられている（Ⅴ429－436、KU）[(5)]。

以上、上の引用のうち、『憶測的始源』では「文化」という要素を介在させており、一方の『普遍史の理念』ではその点が明示的でないという違いはあるが、ともかく、戦争を経てこそ永遠平和（市民的 - 法的体制）が可能になるという思想は貫かれている。さらには、その永遠平和の樹立こそが、道徳法則に従い最高善を目指す叡智的存在者としての人間という究極目的の下準備となるのである（Ⅴ429－436、KU）。

その他にも、『憶測的始源』の全体、『永遠平和』第二章・第一補説などを併せて読む限り、戦争というものが、人類の文化的発展および永遠平和の実現のために必要不可欠であるということがカントの一貫的主張であることは疑いない。こうして、「法論」レベルでの戦争の二重性に加え、さらに歴史哲学的観点から、「人類を導く摂理としての戦争」という意味合いが新たに加わることが確認できる。もっとも、法的に許容される戦争と、摂理としての戦争という二つの側面については、表面的にも齟齬をきたすことなく統一的に理解できるだろう。摂理としての戦争は人間にとって避けがたいが、それは法的に許容されているということである。しかし、この二つは、「端的に否定されるべきもの」というもう一つの戦争観とは鋭い対照をなす。

## 4. 永遠平和のために戦争を「しなければならない」？

ここに至って、我々は重大かつ奇異な疑問に出くわす。戦争なくして永遠平和は訪れない。そして、永遠平和は実践理性の命じる法的理念であり、理性的存在者としての人間にとっては「義務」なのである。永遠平和の実現が義務であるならば（少なくとも、それが到来する歴史の終点以前は）その実現のために不可欠とされる戦争も同じく「義務」としての性格を持つのではないか、という疑問である。

もちろん、カント思想のターミノロジー（用語法）の観点からは「戦争は義務である」などとは決して言えないだろう。何と言っても、カントは戦争の不法性を高らかに宣言しているのである。しかし、もし戦争というものが永遠平和樹立のために「不

(5) ここでは「敵対関係」と「永遠平和」の関係が理解できればよいことにする。「究極目的」「最終目的」「最高善」などの概念の用い方については、カントの著書や論文によってかなりの変動があり、その意味内容の精確な確定は困難であり、また生産的とも思えない。牧野英二（2003）、p.272 などを参照。

可欠」あるいは「必須」であるとするならば、それは単に「許容される」という以上の積極的な意義を持っているのではないか。

カントにとって「ねばならない」（müssen）、あるいは「義務」（Pflicht）という言葉は、実践理性による人間の意志へのアプリオリな拘束を表現するものである（VI222、MS）。したがって、本来は否定されるべき戦争に対してこの言葉を用いることは確かに不適切であろう。しかし、カントを離れて通常の語感に従うとすれば、やはり「永遠平和のために戦争をせねばならない」「戦争は義務である」と表現したくもなる。何しろ、それを経なければ永遠平和は訪れないという意味で戦争は不可欠なのだから。ただ、そうした事実をもって実践理性が戦争を追認する（合法とする）ことはありえない、というにすぎない。

カントの言う「敵対関係」「非社交的社交性」とは、国家間における広義の「紛争」の意であって、必ずしも戦争に限定されないと考えることも論理的にはありうる。紛争の解決をいかにして武力ではなく公法に委ねてゆくかを模索するのが、カントの思索の中心であるというわけだ[(6)]。確かに、「国際連盟（Völkerbund）」の提唱などに明らかなように、それこそが法論レベルでのカントの問題意識であることに疑いはない。しかし、戦争が完全に廃絶される、すなわち、人類の歴史が完成に近づくには、人類は戦争を経験しなければならない。これが自然の摂理であり、歴史哲学的な洞察の譲れない結論なのである。

事実、関連箇所をいくら読み進めても、そこで論じられているのは、戦争を通じて人類が成熟し、結果的に平和へと至るプロセスでしかない。カントが（少なくとも国家間の関係において）文化を向上させ、平和を実現するための敵対関係として想定しているのはあくまでも戦争であって、より穏やかな紛争などではない。

## 5. 理念実現のために理念を毀損せざるをえない人間存在の二重性
### —— その人間がつき合ってゆくべき戦争観とはどんなものか

以上のことから、「人間は永遠平和のために戦争せざるをえない存在である」というエキセントリックな命題が導かれる。ここでは、カントのターミノロジーに配慮し、「ねばならない」ではなく、「せざるをえない」という表現を使っている。それにもか

(6) 森傅徳（2010）、p.158、渡邊二郎（1996）、pp.31-32 などを参照。

かわらず、実践理性の命令によれば、あくまで戦争は不法なのである。とすると、さらに進めて、「人間は理念の実現のために当該理念を毀損せざるをえない存在、換言すれば、不法を犯さざるをえない存在である」と言うことも可能であろう[(7)]。

カントによれば、人間は「根源悪（das radikal Böse）」を内包し（Ⅵ32－39、Rel）、人類の歴史は悪から始まる（Ⅷ115、Anf）。文化の発展のため、市民的 - 法的体制の設立のために、どうしても戦争が前提とされてしまうのは、こうした人間の持つ自然素質の故である。戦争がもたらす悲惨、破壊を目の当たりにして、悪への傾向性を持つ人間がそうでなければ望むはずもない市民的 - 法的体制に入ることにしぶしぶ同意する（Ⅷ16、Idee、他）。人間が単なる理性的存在でしかないならば、悪への性向に引きずられて実践理性の命令に違反することはなく、回り道をすることなく直接的にその命令を果たすことだろう。しかし残念ながら、人間は同時に自然的 - 感性的世界（現象界）の住人でもあり、そうはならない。人間を理念の実現に接近させるためには、人間の自己愛や欲望などの性向を逆利用するのが有効なのである。これが自然の深遠な意図であり摂理である。

人間は叡智界と現象界に両属する存在であり、しばしば、自由の法則と感性的動因の狭間で引き裂かれる存在であることは、ここで指摘するまでもなく、カントにおける人間観の基本である。しかし、こうした一般的理解だけからは、叡智的存在者と感性的存在者の対立は事実として起きている事態であるというに過ぎず、それが必然的に生じるということまでは帰結しないように思われる。（事実としてはともかく）少なくとも論理的には、人間としては、その都度その都度、自由なる道徳法則に従って選択意志を行使することも可能であるはずだからだ。

しかし、これまで見てきたように、「人間は永遠平和のために戦争せざるをえない存在である」ならば、永遠平和の確立というポイントについてだけは、こうした楽観的な見通しは通じない。理性が命じる永遠平和の理念を世界において成就するためには、人類は、ひとまずその理念を暴力的に侵害するよう必然的に運命づけられているからだ。おそらく、永遠普遍の真理を体現する純粋実践理性としては、根源悪を抱える人類の事情など一切考慮することなく、永遠平和の実現を命じるのみであろう。しかし

(7) 佐藤全弘（1990）、p.202 はカントの戦争観について「人類史発展の現段階では止むをえなくても、戦争は決して歴史の恒常状態でもなく、一つの過渡状態にすぎぬと見る」と言う。戦争についての事実認識はその通りだが、本稿では、戦争と平和に関する義務をめぐって人間がアンビバレントな状態に陥ることに焦点を当てているわけである。

そのために、人間としては、理念のために理念を裏切ることを余儀なくされ、永遠平和が成就する歴史の終点に至るまでは、必然的かつ宿命的な仕方で内的分裂を抱え続けることになる。

カントの歴史哲学は、人類の文化的陶冶（Kultivierung）、市民的-法的体制の設立すなわち文明化（Zivilisierung）、道徳化（Moralisierung）を導きの糸として叙述される（Ⅷ 29－30、Idee、他）。物理的時間は流れ続けるとしても、哲学的意味における歴史叙述においては、永遠平和（市民的 - 法的体制）の成就は、人類史の最終章、あるいはその直前段階に位置することになろう。

さて、そうした観点から我々の時代の相を眺めた場合、少なくとも見通しうる将来において戦争が廃絶されることは期待できそうにない。永遠平和の理念がどれほど高貴であろうとも、それは遥かなる将来における実現を期して漸次接近を目指すべき極点に過ぎない。この点において、現代はカントの時代といささかも変わっていないと言うべきであろう [(8)]。

根源的な二重性を抱える人間として、あるいは歴史の道半ばで苦闘している我々として、参照すべき戦争観とは、実践理性から断罪される限りでの戦争、歴史の終点において消滅すべきとされる限りでの戦争の概念ではない。そうではなく、市民的 - 法的体制を準備して歴史の目的への駆動力となりつつも、徐々に制限され、やがては消滅させていくべきものという、動的な戦争観であろう。カントは法論において、（叡智界から下される戦争への断罪にもかかわらず）戦争に一定の法的地位を認めつつこれを規制しようとする。この点において、現代における戦時国際法の精神と大きく異なることはない。

## 6. 市民的 - 法的体制を脅かす敵との戦争

さて、市民的 - 法的体制の設立に対して戦争が果たす貢献として挙げられるのは、上述したような、単に、戦争の野蛮さが人々の協同への機運を高めるという消極的側

(8) 中村博雄（2008）、p.210 は、現在、国家間の自然状態が法的状態に入りつつあり、永遠平和実現の条件が満たされたとして、日本国憲法第九条の擁護論を展開している。しかし、世界の紛争は尽きず、特に中東のイスラム圏や東アジアにおいては大規模戦争の危機すらある現状に鑑みて、あまりに楽観的と言わざるをえない。

面だけではない。「法論」第一部・公法における戦争法の描写では、もう一つの側面、すなわち、戦争が平和実現に対して果たす積極的貢献が語られていると解釈することが可能である。そこで念頭に置かれているのは、市民的 - 法的体制の設立（それは永遠平和の基礎である）そのものを脅かす勢力との戦争である。

カントは「不正義である敵に対する国家の権利には制限がない」（VI349、MS）と語る。さらに、正義にもとる敵とは「公的に（言葉あるいは行動で）表明される意志によって露わにされる格律が、それが普遍的規則とされたなら、諸人民の間の平和状態を不可能にし、自然状態を永続させざるをえないようなものであれば、そのような意志を持つものが敵である」（同）と続ける。一考して当然であるが、市民的 - 法的体制（平和の基礎）を脅かす国家ないし勢力の意図を挫くことは平和に対する貢献である。カントを絶対平和主義者と誤想する人なら驚倒するような思考であるが、ここにリアリスト・カントの真骨頂がある。

『永遠平和』第二章の第一確定条項において、カントは、国家が永遠平和のために採るべきは「共和政体（Republik）」であることを明言する（Ⅷ349－351、EF）。多くの論者が認めるように、カントの「共和制」は現代人の考える「代議制民主主義制度」と同じであると考えて差し支えない(9)。では、その脅威となる「不正義である敵」とは、第一義的には、民主主義的手続きを経ていない、様々なタイプの独裁国家であることになる。日本の周辺ならば、中華人民共和国、北朝鮮などがそれに該当するだろう。カントによれば、自由を基礎に置く共和制国家（民主主義国家）としては、このような勢力の「悪行をなす力の排除」（VI349、MS）を目指し、独裁国家に対し「戦争への傾向にとって不利な体制を採用させる」（同）べきなのである。カントはグロティウスと対比的に論じられることも多いが、こうした観点からは、グロティウス的な正戦論（just war theory）の伝統にも一定の理解を示していると言えるだろう(10)。

なお、カントは取り上げていないが、民主主義国家であっても、決して不正義の戦争を実行しないとは断言できない（アメリカ合衆国やイスラエルの戦争事例）。しかし

(9) 濱田義文（1996）、p.8 などを参照。ちなみにカントの“Demokratie”はほとんど「衆愚制」の意。

(10) 森傎徳（2010）、pp.155-156 はカントの戦争観について「カントは正戦論に一定の理解を示しつつも、そこに止まらず「すべての戦争が永久に終結することを目指す」（ibid.）という隘路をあえて選ぶ」と表現している。

ながら、民主主義国家は少なくとも国内的には国民の自由を保証しており、対外的な戦争においても、独裁者の気まぐれで戦争を開始できる体制とは異なり、「戦争をすべきかを決定するために市民の賛同が求められる」（Ⅷ351、EF）がゆえに、非民主主義国家よりも、永遠平和をはじめとする実践理性の諸理念に近い体制なのである。

以上の議論を踏まえたならば、常備軍全廃を謳ったものとして有名な『永遠平和』第一章・第三予備条項に対しても、重要な付帯条項を付加することが許されるであろう。すなわち、「常備軍は、時とともに全廃されるべきである。―ただし、それは市民的 - 法的体制を脅かす不正義なる敵の勢力から先に実行されなければならない」。 カントの真意を忖度し、そのテキストに手を加えることは不遜かもしれないが、本論でのカント解釈、および、現実の国際政治の緊急性に鑑みるならば正当化されうるものと考える(11)。

それ以外にも、カントは、仮に戦争が勃発したとしてもその被害を最小限に抑え、事態が殲滅戦争（Ausrottungskrieg）に陥ることを防ぎ、将来の永遠平和への展望が失われないよう、戦争のあり方を制限することも忘れていない。その論述には、現代の「戦時法規（jus in bello）」に相当する内容が含まれている（Ⅵ347－349、MS、Ⅷ346、EF、）。カントは戦争の本質、戦争の現実に精通した上でそれを効果的に抑制し、永遠平和の理念に確実に接近してゆくための方策を提示していると思われる。

## 7. 理想主義と現実感覚の融合

カントの歴史哲学的考察によれば、戦争は人類を文化的に陶冶し、かえって永遠平和の実現に寄与する（歴史哲学的観点）。そして、法論レベルにおいても、自らを拡張する実践理性の立場からは戦争は許容される（法論的観点②）。カントの抱く戦争観のうち、こうした側面を「現実主義」と呼んでもよいだろう。

しかしながら、カントの平和思想がまさに特異であるのは、これほどリアリスティックな視点で戦争を眺めているにもかかわらず、それでもなお、実践理性の最高法廷の立場から「戦争は不法である」と宣言することを止めないからである（法論的

(11) 本節で論じたような、正戦肯定論者としてのカント像を提示したものとして、谷田信一（2000）などが挙げられる。

観点①)。戦争や争いが人間の根源的素質から生じるものであって、さらには人類にとって必要でさえあるとしても、その事実によって、永遠平和の理念そのものが傷つくことはない。永遠平和の理念は無傷のまま動揺することはなく、実践理性は無条件にそれを命じ、戦争を断罪し続けるのである(12)。

カントは「理性の根拠に基づいて理論に当てはまることは、実践に対しても当てはまる」(Ⅷ312、Gem)と語る。法や道徳の理念が命じること(例えば戦争放棄)は原理的に実践可能であるというのがカントの揺るがない信念である。それが不可能に思えるのは、歴史の進展が理念に追いついていないか、あるいは、単に人間の努力不足であるかである。その意味で、カントを「理想主義」の人と呼ぶことは確かに正しいことだろう。

現実世界の事情を一顧だにしない超然たる理想主義と、人間の根源的素質(根源悪)に固執して譲らない現実主義の二つが強烈に自己主張しながらも、カントという人格の中で奇妙に融合している。どちらかに力点を置きすぎるならば、カント思想の全体性を損なうことになるだろう。一方では、冷徹な現実主義の中でさえ輝きを失わない理念がその価値を高め、他方では、理念がこの上なく高く掲げられるからこそ、それでもなお追及される現実主義は真実性を帯びる。これがカント思想の構造であると言えよう。

月並みな表現であることを承知で、あえて述べるなら、我々がカントから学ぶべきことは、「永遠平和の理想を現実的な態度で探究する」姿勢であろう。理想主義と現実主義が矛盾しないこと、むしろ相互に強め合うことをカントは教えてくれている。我々は戦争廃絶に向けた現実的な困難を前にするからこそ平和の理想を燃え立たせる。また、自己目的化した活動のためではなく本当に永遠平和の実現を願うからこそ、感情的な反戦論を超えて、人間と戦争の本質を見据えた現実的解決の方策を探ることができるのである。

(12) カントのこうしたセンスは「緊急権」の議論にも現れている。その大意は、やむをえない事情で法を破った場合でもその人が法を破ったことは事実であり、不法が法に格上げされるわけではない、ということである(Ⅵ235－236)。

略号

・カントからの引用もしくは参照箇所は、慣例に従い、アカデミー版カント全集（Kant's gesammelte Schriften, begonnen von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften）に基づいている。巻数をローマ数字で、ページ数をアラビア数字で記している。
・ただし、アカデミー版では複数の著書ないし論文が同じ巻に収められているため、便宜のため、当該作品の略号を併せて示す。略号は次の通り。『判断力批判』／KU　『人倫の形而上学』／MS　「世界市民的見地における普遍史の理念」／Idee　「人類史の憶測的始源」／Anf　『永遠平和のために』／EF　「理論と実践」／Gem　『単なる理性の限界内の宗教』／Rel

参考文献

・佐藤慶太（2012）　「カントの歴史哲学」、有福孝岳／牧野英二編『カントを学ぶ人のために』、世界思想社
・樽井正義／石田京子（2012）　「法と政治の原理」、有福孝岳／牧野英二編『カントを学ぶ人のために』、世界思想社
・森禎徳（2010）　「永遠平和のリアリティ―公表性・訪問権・世界市民―」、『カントと幸福論（日本カント研究 11)』、理想社
・中村博雄（2008）　『カント批判哲学による「個人の尊重」と「平和主義」の形而上学的基礎づけ』、成文堂
・石田京子（2007）　「カント法哲学における許容法則の位置づけ」、『カントと心の哲学（日本カント研究 8)』、理想社
・小野原雅夫（2006）　「平和の定言命法と平和実現のための仮言命法」、『ドイツ哲学の意義と展望（日本カント研究 7)』、理想社
・ジェームズ・ボーマン／マティアス・ルッツ - バッハマン編、紺野茂樹／田辺俊明／舟場保之訳（2006）　『カントと永遠平和―世界市民という理念について』、未来社

・藤田省吾（2004） 『カント哲学の特性』、晃洋書房
・牧野英二（2003） 『カントを読む―ポストモダニズム以降の批判哲学』、岩波書店
・谷田信一（2000） 「『戦争と平和の倫理』とカントの平和論」、日本カント協会編『カントと現代文明（日本カント研究 1)』、理想社
・渡邊二郎（1996） 「カント永遠平和論の意義―その思想的根拠を中心として」、日本カント協会編『カントと現代―日本カント協会記念論集』、晃洋書房
・量義治（1996） 「カント永遠平和論のパラドックス」、日本カント協会編『カントと現代―日本カント協会記念論集』、晃洋書房
・濱田義文（1996） 「カントと平和の問題」、日本カント協会編『カントと現代―日本カント協会記念論集』、晃洋書房
・三島淑臣（1996） 「後期カント政治理論における平和の問題」、日本カント協会編『カントと現代―日本カント協会記念論集』、晃洋書房
・藤田健治（1994） 『カント解釈の基本問題―その人間学的還元』、法政大学出版局
・佐藤全弘（1990） 『カント歴史哲学の研究』、晃洋書房
・有福孝岳（ほか）編（1997） 『カント事典』、弘文堂
・田中誠（1989） 「カントの歴史哲学」、浜田義文編『カント読本』、法政大学出版局
・伊藤宏一（1989） 「政治哲学としてのカントの平和論―政治への道徳の架橋」、浜田義文編『カント読本』、法政大学出版局

キーワード

カント、敵対関係、永遠平和

(Keywords)

Kant , Antagonism, Perpetual Peace

# 東日本大震災以後の地域共同体再生に対する徳倫理学からの考察

鬼頭　葉子

**（和文要旨）**

本稿は、東日本大震災と、付随する原発事故以降において、地域共同体の再生がいかにして可能であるかという問題について論じる。A.マッキンタイアによれば、共同体における「美徳」概念は、共同体を形成する主要概念である。また S.ハワワースによれば、宗教共同体における「物語」は共同体にとって本質的な重要性を有する。「美徳」と「物語」の概念は、日本の地域共同体を考える上でも有効である。震災後の地域共同体において喪失された地縁血縁や、原子力エネルギーの「安全神話」は、回復しえない。共同体再生のためには、それまで地縁血縁が担っていた「安心」感情を、新たに形成する必要がある。共同体が新たな「物語」を得て、人々が将来へのヴィジョンを共有し、共同体のメンバーとしてのアイデンティティを得るとしたら、喪失した「安心」感情は新たに獲得されるだろう。「安全神話」の崩壊は、社会の経済至上主義に巻き込まれた地域共同体が、経済的繁栄を目指す物語を捨て、地域的特性に鑑みた持続可能性を追求する、新たな物語を描く機会である。現代において、地域共同体の再生は複雑な問題を有する。政治的共同体の経済至上主義やグローバル市場の優勢は、地域共同体とも無縁ではない。共同体はこれらに流されることなく、新たな物語による再生を必要としている。

**（SUMMARY）**

This paper explores the means to rebuild local communities after the disaster of the Great East Japan Earthquake and the subsequent nuclear crisis. To consider this issue, I make reference to the virtue ethics of A. MacIntyre and of S. Hauerwas. MacIntyre argues

that virtues are constitutive concepts of community, and Hauerwas maintains that narrative is essential to a religious community. Their concepts of virtue and narrative are an effective means towards rebuilding local communities in Japan. After the disaster, the blood relationships and the territorial bonds in local communities that were lost cannot be recovered. The myth of the safety of nuclear energy has broken down and cannot be recovered. For the rebuilding of local communities, it is necessary to find a substitute for the feeling of safety that came from blood relationships and territorial bonds. If local communities find a new narrative, and their members share a vision of the future and a communal identity, the lost feeling of safety will be regained. The breakdown of the myth of the safety of nuclear energy gives local communities the chance to abandon the false narrative of economic development and to obtain real sustainable growth. In our time, the reestablishment of local communities is difficult because problems are complex. Since our government pursues economic development as its first priority, the global market is predominant even in local communities. The current situation has a large influence on local communities; thus, they require a new narrative for their rebuilding.

## 序

近年、東日本大震災をはじめ、甚大な被害をもたらした災害に関連する言説において、「共同体の復権」や「コミュニティへの期待」を唱える論調が散見される。そこでいわれる「共同体」や「コミュニティ」の語の意味するところは一様ではない。かつての「隣組」のような互助組織としての共同体や、地縁血縁に基づく共同体の「復古」を目指す論調もあれば、国民の連帯を促すような国家ナショナリズムを提唱する議論もみられる。現在の日本社会において、「共同体」をめぐる問題状況をどのように捉えたらよいだろうか。東日本大震災に際し、「共同体」の何が失われ、何が新たに必要とされているのだろうか。東北をはじめとする日本の地域共同体において、その主要な紐帯は、居住の近接性である地縁や、家族・親族の血縁関係であっただろう。災害によって共同体が被った事柄として、一つには住み慣れた土地や家を失い、家族や親族を失ったことによる地縁血縁の喪失を挙げることができる。第二に、原子力エネルギ

ーに関する「安全神話」の崩壊に象徴されるように、それまで共同体において自明と信じられてきたことが疑わしくなり、「安心感」が喪失されたことを挙げることもできるだろう。これら喪失されたものについて、共同体においてどう回復されるべきか、あるいは回復する必要がないものなのかを問わずして、「復興」はなされえまい。そして共同体の再生という課題は、直接被災した地域だけでの事柄ではなく、今後、日本の社会の在り方をいかに考えるべきかという問題でもある。

本稿は、震災後の地域社会における共同体再生について問うにあたり、「美徳（virtues）」を共同体形成の主要概念として提示した「徳倫理学（the Ethics of Virtues）」を参照し考察する試みを行う。はじめにアラスディア・マッキンタイアが提唱した徳倫理学について考察し、続いて特定の宗教的伝統における美徳の重要性を唱えるスタンリー・ハワワース等[(1)] の徳倫理学の内容を検討する。被災地域において、喪失された地縁血縁や「安全神話」は、現時点での原発事故の収束状況に鑑みても、元通りには回復しえないだろう。よって我々日本人は、「もとに戻る」復興ではなく、新たな共同体を構築する必要に迫られていると言える。筆者が日本の地域共同体の再生可能性を考察するため、徳倫理学に注目するのは、英米圏における共同体論の伝統を紐解きつつ、日本の地域共同体における何らかの新たなヴィジョンや再生の手がかりを模索するためである。殊にハワワースらのキリスト教共同体論については、宗教というファクターによって提起される、マッキンタイアとも異なる観点を読み取っていきたいと考える。

日本の地域共同体再生にあたって、重要なのは「元通り」になることではない、とさきに述べた。父祖の土地や、家族親族の生命といった二度と元に戻らないものが喪失されたからというだけではない。日本社会全体が「安全神話」を信じ、「想定外」のことは起こらないと信頼していた「安心感」が失われたことによって、新しいヴィジョンやアイデンティティ、「安全神話」ではない新しい物語を必要としているからである。今後、震災後の地域共同体がどのような再生可能性を持つのかを探索するため、徳倫理学の議論について概観してみたい。

---

(1) ハワワース等の場合は、明確にキリスト教倫理に基づく共同体論を提唱する。また、S. ハワワースは、C.ピンチスや W. H.ウィリモンと共著を著しているが、誰が著作のどの部分を執筆したのかを明らかにせず、互いへの信頼に基づき完全な共作として発表している。そこで本稿では、共著者達を「ハワワース等」と表記する。

# 第一章　マッキンタイアの徳倫理学の特徴

## 第一節　共同体とは何か ―マッキンタイアにおいて―

英米圏の徳倫理学が、日本の共同体再生に関して説得性があるかどうかについては、疑問を抱く向きもあるかもしれない。確かに歴史的経緯・思想史的経緯からして、英米圏における共同体形成のプロセスは、日本の共同体とのそれとは大きく異なるだろう。しかし英米圏の共同体もまた、中世封建制度において各地域での地縁血縁が重視された時代背景を持つ(2)。したがって、それまで堅固であると思われた、地縁血縁の基盤を喪失した中で、新たにいかなる共同体を構成しうるかを考える上で、一つの手がかりになるのではないかと筆者は期待する。徳倫理学によれば、「共同体」とはどのように理解されるのだろうか。

マッキンタイアは、「共同体主義者（コミュニタリアン）」の立場を取る思想家として知られるが、それはマッキンタイアが個人と共同体との関係において、共同体の善とされるものなくして、個人が完全に自由かつ道徳的な主体であることは不可能と捉えるためである。「善さ（the good）」は共同体において知られるものであり、共同体は、共通の善を追求し、共有する集団である。マッキンタイアにとって「共同体」の語が示す範囲は、古代ギリシャのポリスのように明確な共通善によって結合した集団を指す場合もあれば、経済至上主義を取る利益社会のように、善が競合し共通善として標榜されていない場合もある。後者のように共通善をはっきり持たない場合でも、なぜそれが「共同体」とみなされるのか。マッキンタイアは、いかなる社会や文化、思想であっても、何らかの社会的前提を持っているという点において、それが共同体であると理解するからである。個人の独立や自由、共同体の束縛からの解放を目指した西洋近代以降の社会にあっても、マッキンタイアはそこにある社会的前提が含まれることを主張する。

『美徳なき時代』（初版 1981 年）で示されたマッキンタイアの試みは、啓蒙主義以後の哲学（I.カントの道徳哲学、J.ベンサム等古典功利主義）の批判であるとともに、20 世紀におけるリベラリズムおよびリバタリアニズム等、自由主義的・個人主義的観

(2) 中世ヨーロッパに関しては、地縁血縁だけでなく、カトリック教会の教会制度に基づいて形成される宗教共同体という性格が強固であったことも確かである。

点に立脚する哲学の道徳的限界を指摘することであった。リベラリズムとリバタリアニズムをそれぞれ代表する J.ロールズと R.ノージックは共に、諸価値に先立って優先する「真価（desert）」の概念を認めない。他方で、その在り方が特定の社会的前提に立っていることを考慮していない、とマッキンタイアは指摘している（MacIntyre [1984] p.248）[(3)]。ロールズが「必要（needs）に伴う平等の原則」を第一義的に考える一方、ノージックは「権利（entitlement）に伴う平等の原則」を第一とする（Ibid）。両者ともそれぞれの正義に関して「真価」の存在を承認していない。しかしマッキンタイアによれば彼らは、個人が先行し社会がそれに追随する論理構造や、社会を「見知らぬ人間たちの寄せ集め」と捉える理解を、社会的前提として共有している。「リベラルな個人主義にとっては、共同体とは単純に、その中にあって個人が自分自身で選んだ善い生についての考えを追求する競技場（アリーナ）であり、政治的諸制度は、そういった自己決定の行為を可能にする程度の秩序を提供するために存在している。」（MacIntyre [1984] p.195）ロールズやノージックが追求する「自由」とは、政治的介入から自由な各個人による判断と行動である。よって個人がどのような「善い」生を追求するかについて、個々人の善が競合関係にあろうとも、政治的諸制度は介入してはならず、中立でなければならない。

またマッキンタイアは、リベラリズムとリバタリアニズムが個人という存在を考えるにあたって、人間の生が過去から未来に向かっている存在であるという、時間概念を喪失している点を批判する。例えばロールズは配分原則に関して、社会契約の当事者が「過去に行った行為の結果」を考慮の外に置くことによって、またノージックは権利原則を「合法的な獲得行為」のみに跡付け、過去の土地簒奪や支配の歴史を封印することによって、過去から現在へと継続する時間概念を喪失している（MacIntyre [1984] p.251）。しかしマッキンタイアによれば、個人は自身が存在していなかった過去を含め、現在を経ていまだ到来していない将来へと向かう共同体の「物語（narrative）」の中に身を置いて初めて、何が善であり真価であり、自身がどう振る舞うべきかを理解することが可能になる。したがって社会あるいは共同体から切り離された個人は、いかに一人で合理的思考を巡らそうとも、道徳的行動の基準や善を見出すことはでき

(3) カナダの社会哲学者チャールズ・テイラーも、マッキンタイアのリベラリズム批判に注目し、賛同の意を示している。Charles Taylor, Justice after Virtue, in: *After MacIntyre,* University of Notre Dame Press, 1994, p.37f.

ないという帰結に至る。

このような自由主義的個人という概念は、マッキンタイアによれば近代の産物であり、現代の文化的窮状を招いたとされる。彼は西欧諸文化の窮状について、17 世紀後半および 18 世紀以降における「道徳の合理的正当化（a rational justification for morality）」の試みが失敗に終わったという点を要因として指摘している（MacIntyre [1984] p.39）。「道徳の合理的正当化」とは、道徳の領域を神学的・法的・美的領域から区別し、これら他の領域から独立して合理的に正当化できるとみなす思考方法であり、近代以降、ディドロやカントの啓蒙主義によって担われた企てのことを指す（MacIntyre [1984] p.23f）[(4)]。 マッキンタイアにとって、この企図における道徳の合理的正当化は、彼にとっての人間存在の在り方に反しており、また多様な善の競合によって行き詰ったと捉えられる。というのもマッキンタイアにとって、社会的なものあるいは共同体は、歴史的な「物語」によって構成され、人間は「本質的に物語を語る動物（essentially a story-telling animal）」と理解されるからである（MacIntyre [1984] p.216）。したがって、「私は何をなすべきなのか」という当為についての問いは、その人がいかなる物語の中で、自らの役割を見出すのかといったことを踏まえなければ答えることができない。マッキンタイアの想定する「共同体」は、個人の道徳的決定に先立つ何らかの社会的前提を提供し、共同体の物語において個人の道徳的判断を可能にする役割を担うものとして捉えられている。

## 第二節　美徳とは何か ―マッキンタイアにおいて―

マッキンタイアの共同体概念に従えば、共同体と美徳（徳）は不可分の関係にある。この考え方に従えば、美徳は共同体において理解されるものであって、個人が特定の共同体から完全に独立した主体として、何が美徳に値する価値を持つかについて判断することはできない。マッキンタイアは、美徳の概念について、以下三つの段階を

(4) また「近代」という区分について、マッキンタイアによれば、道徳と政治権力とを分離したマキアヴェッリは､プラトンやアリストテレスの時代には構想されえなかった「個人」という概念を社会の最小単位とみなしたという点で、「近代」道徳哲学に分類されている。この理解からも、マッキンタイアが諸思想における「個人」概念の成立を、「近代」と緊密に結びつけていることが見て取れる。『西洋倫理思想史（下）』井上義彦・柏田康史・東城国裕・岩隈敏訳、九州大学出版会、1992 年。MacIntyre [1967].

追って、その概念的背景について説明している。第一に「実践（practice）」の段階、第二に「一人の人物の生の物語的秩序（narrative order of a single human life）」の段階、第三に「道徳的伝統（moral tradition）を構成するもの」の段階を踏んで美徳の概念は成立するという（MacIntyre [1984] pp.186-187）。

「実践」は、複雑であるが「首尾一貫した（coherent）」形で、社会で確立されている「協働的な人間の行為（cooperative human activity）」であり、芸術・競技・科学・政治、そして家庭生活を造り維持することなど、多岐にわたって展開される。これらの実践には、固有の歴史があり、ある実践が十分に達成できているか判断するための基準を有している。例えば、絵画の発展の歴史に即して絵を描くことを実践し、達成の基準を満たした場合、その画家は優れた描き手であるという美徳を獲得する。優れた絵画を描くという実践は、個人の名声や称賛にとどまらず（個人に帰属する美徳）、未だかつてなかった斬新な描き方を生み出した場合、共同体にとっての善（共同体にとっての美徳）を促進する場合もある（MacIntyre [1984] pp.190-191）。この例にあるように、「実践」段階には前提となる歴史やルール、価値判断の基準や評価といった共同体と不可分な特性を見て取ることができる。

美徳の概念を成立させる第二の段階、「一人の人物の生の物語的秩序」とは、人間の発言や行為は、特定の文脈において秩序ある理解可能なものになるため、美徳もまた物語において判断されることを指している。人間のある行為や発言が、「理解可能で（intelligible）」、説明可能な行為であるためには、ある文脈や物語の中に位置づけられる必要がある（MacIntyre [1984] pp.210-211）。マッキンタイアは、見知らぬ相手の唐突な発言という事例を出し、相手の言葉自体でなく、その発言によって相手が何をしようとしているかという目的（例えば、独り言・暗号を伝えた・話しかける相手を取り違えた等）を考慮することによって、その理解が可能になるということを論証している。相手がどのような文脈において、すなわちいかなる物語の中で行為していたのかによって、相手の発言についての理解や評価は異なるものになる。

また「一人の人物の生の物語的秩序」、すなわちある人物を「統合体（unity）」と認識するとしたら、その統合性は人が「何が私にとって善なのか」という問いによって具体化してきた「物語」に由来する。中でも神話や伝承、演劇や英雄譚などあらゆる「物語」は、その物語を聞く者に、登場人物がある特定の時と場においていかに行為したのか、正しい行為とは何か、どのような行為が称賛されるのかを明示することに

よって、美徳とはどのようなものかを教えるものである。

このように、人間は「単なる個人として」善を探求したり、諸美徳を実行したりすることは決してできない（MacIntyre [1984] p.220）。さらにマッキンタイアは、美徳の成立背景となる第三段階として、人間が現在だけでなく、過去と未来にも関連する存在であるため、特定の伝統の担い手となるという共同体の歴史的性格を提示している(5)。

以上のようにマッキンタイアは、美徳の成立条件について分析しているが、マッキンタイア自身が「このような行いは美徳とされる」と具体的に提示するわけではない。彼の議論の主眼は、現代人が当然のように捉える個人主義もまた、特定の時代状況や伝統の中で構成された在り方に過ぎず、個人主義が文化の窮状と道徳的混乱をもたらした点を批判することに置かれている。では何が「美徳」であるか、私たちはどのようにして知ることができるのだろうか。何が善いものであるかという徳の基準についての議論もまた、共同体によって異なる結果となるだろう。マッキンタイアによれば、共同体を討議的デモクラシーの討議の場として維持し得るのは、「友愛（フィリア）」概念である。フィリアは、共通の善を分かち合って追求することにおいて具現化するため、善について討議する共同体にあっては、共同体を構成する段階ですでにフィリアが前提されている。この「フィリア」は、特定の相手に対する単なる選好や愛着とは異なる。マッキンタイアは、近代以降、友人や友情とは自分が好む相手のことであり、また好意を抱いた状態を意味するようになったことを指摘している（MacIntyre [1984] pp.156-157）。「フィリア」が単なる好感情といった個人主義的なものへ変化したことによって、共同体は道徳的な統合を喪失した。そして現代社会における「共同体」は、個々人が利害関係や競合によって集合や離散を繰り返すような、「美徳なき時代」を迎えることになったのである。

こうしてマッキンタイアは、行き過ぎた個人主義の問題点を指摘しつつ、アリスト

(5) マッキンタイアは、共同体の過去の出来事に対する歴史的責任の事例を挙げている。例えば 1945 年より後に生まれた若いドイツ人が、ナチスドイツ時代にユダヤ人に対して行われた国家の所業と自分自身は関わりがなく、同時代のユダヤ人に対して何ら道義的責任を持たない、と考えるとしたら、その人は共同体と分離した個人という概念が成立すると考える個人主義的自由主義者である。しかし、そのような個人主義は、過去を持って生まれた存在である人間を、過去から切り離そうとすることによって、かえってその人と現在との関係性を損なうことになる、とマッキンタイアは述べている（MacIntyre [1984] pp.220-221）。

テレスのいう「ポリス」を、道徳的統合を有する討議的共同体の事例として提示する。ここでマッキンタイアは、単純に「中庸」[6] などアリストテレスが想定する美徳（アレテー）を現代において復権せよと唱えているのではない。マッキンタイアはアリストテレス的伝統と自身の徳倫理学との関連について、「アリストテレス的な道徳の伝統は、それを支持する者たちが認識論的・道徳論的資源において、合理的に高い基準の確信を獲得しうる、我々が所有する伝統の最上の事例である」（MacIntyre [1984] p.277）と述べている[7]。マッキンタイアが「アリストテレス的伝統」を推奨するのは、ポリスが討議的共同体であり、道徳的統合を持つという構造に関してであって、ポリスにおいて目指された諸徳の内容についてではないと考えられる。古代ギリシアのポリスが特定の伝統に基づき、特定の時と場において成立したものであるというマッキンタイアの共同体理解に立つ限り、現代においてポリスで目指された美徳の内容自体を再現することは不可能だからである。フィリアに基づく討議的共同体ならびに道徳的統合という構造に限定するならば、現代における特定の共同体においてその伝統に倣うことは、「すでに我々のところにある新たな暗黒時代を通り抜け、礼節（civility）と、知的かつ道徳的生とを維持できる地域共同体を建設する」（MacIntyre [1984] p.263）可能性となりうるだろう。例えば日本の地域共同体の問題に関しても、まず共同体のメ

---

[6] アリストテレスは諸徳の考察にあたって「中庸」概念を提唱した。例えば「勇敢である」というアレテーは、臆病でもなく無鉄砲でもない「中庸（メソテース）」において理解される。「倫理的な卓越性（エーティケー・アレテー）」はポリスにおいて、「中庸」を身に着けるような「習慣づけ（エートス）」によって獲得される（Aristotélēs, *Ethica Nicomachea*, アリストテレス『ニコマコス倫理学（上）』高田三郎訳、岩波文庫、1993 年、1103a14-17）。

[7] 『美徳なき時代』第二版へのあとがきにおいて、マッキンタイア自身、アリストテレス的伝統と、聖書に基づく宗教や神学との関係が十分に論じられていないとの指摘を批判者らから受けたことを述べている（MacIntyre [1984] p.203）。実際、キリスト教神学の立場から、S.ハワワース＆C.ピンチス、また J.ミルバンクが、マッキンタイアの唱えるアリストテレスのギリシア的美徳と、アリストテレス主義を取り入れつつ展開されたトマス・アクィナスのキリスト教神学との関連や相違点が明確でないと指摘している。Cf. Stanley Hauerwas & Charles Pinches, *Christians among the Virtues: Theological Conversations with Ancient and Modern Ethics,* University of Notre Dame Press, (1997) 2002, pp.61-66.
John Milbank, *Theology & Social Theory: Beyond Secular Reason* 2th ed., Blackwell Publishing, (1990) 2006, p.327f.
さらにマッキンタイア自ら『美徳なき時代』の続編とも位置づける *Whose Justice? Which Rationality?*（University of Notre Dame Press, 1988）において、マッキンタイアは自身の議論にアウグスティヌスの原罪論を取り入れ、またトマス・アクィナスを「最上の道徳的伝統」とみなす点で変化しており、ギリシャ的な道徳の伝統に、キリスト教思想の観点が導入されたことが見て取れる（MacIntyre [1988] p.146f）。

ンバーに対するフィリア的同朋意識と、討議的デモクラシーから再生を始めようとするならば、地縁血縁に基づく共同体に綻びが生じ統合が失われているという事態に、一つの打開策を示すように思われる。

では現代の日本における地域共同体の再生という取り組みに、討議的デモクラシーの導入から取り掛かるという構造的な起点があったとしても、共同体において共有される「物語」はどこへ向かう可能性があるだろうか。「地域の繁栄」や「絶対の安全」という「神話」が失われた現在にあって、共同体の将来に関するヴィジョンはいかにして構築しうるだろうか。次章では、「宗教」という特定の伝統によって成立する共同体や美徳について概観し、人間が新たに共同体の「物語」を構築しうる可能性について、検討していきたい。

## 第二章　ハワワース等のキリスト教倫理

### 第一節 共同体とは何か ―ハワワース等において―

本章では「キリスト教」という宗教的伝統を持つ共同体について概観していく。宗教共同体は、ある「物語」[(8)] を共有することによって、特定の場や時を超えて形成され、維持される。「安全神話」が崩壊した後の日本の地域共同体が、今後いかなる物語を持ちうるのかというテーマを考察するため、宗教共同体の持つ「物語」の在り方や、人と人とを結びつける力から、何らかの手がかりを見出していきたい。

ここで取り上げる S.ハワワースは、プロテスタントの合同メソジスト教会の信仰にたって、キリスト教倫理について考察する神学者であり、D.ファーガソンの見解では、ハワワースはマッキンタイアと最も思想的に近い位置にある神学者である[(9)]。実際ハ

---

(8) 諸宗教における「物語」の位置づけは多様であるが、本稿では 20 世紀のキリスト教神学における R.ブルトマンの貢献を踏まえ、「非神話化（Entmythologisierung）」概念に基づいた聖書解釈を前提する。すなわち聖書に記述された事柄を、証明可能な事実としての「歴史（Historie）」と捉えるのではなく、キリストを宣教する「物語（Geschichte）」として理解するものである。

(9) David Fergusson, *Community, liberalism & Christian Ethics*, Cambridge University Press, 1998, p.5.

ワワースとマッキンタイアは、共編書の出版も行い緊密な対話を続けている(10)。前述したようにマッキンタイアは、共同体や伝統を重視する点において、リベラリズムやリバタリアニズムとは対立する思想的位置を占める。一方彼の「共同体主義」に関して、キリスト教神学の領域では、ハワワースをはじめ多くの賛同者を得ている。中でも J.ミルバンクは、哲学が目指す普遍的言説において、はたして特定の美徳を優先することが許されるのかと問いつつも、道徳的伝統についての思索的探究は、人間の生の善さについて一貫した合理的な議論をなしうると結論し、マッキンタイアの学説の正当性を擁護している(11)。

何が人間にとって善であるのかを問い、共通の善を追求することにおいて、フィリアに基づく共同体が実現すると捉えるマッキンタイアの共同体理解は、ハワワース等のキリスト教共同体についての形成論と構造的には通底する。一般にキリスト教思想において、共同体における友愛としての「フィリア」についてより、「アガペー」としての神からの愛の概念が中心に取り上げられる(12)。しかしハワワース等は、『美徳の中のキリスト者』において、マッキンタイアの徳倫理学、またマッキンタイアが『美徳なき時代』の中で「最上の道徳的伝統」とみなしたアリストテレス倫理学との対話を試みている。ハワワース等は、アリストテレスの議論とキリスト教の共同体とを比較しつつ、「フィリア（友愛）」と「アガペー（神愛）」は二者択一の対立概念ではないと論じる。ハワワース等は、アリストテレスが人間を「共に生きる（lives-with）」社会的動物と捉えたことを評価し、アリストテレスのいう「共生」をキリスト教会に適用すれば、キリスト教における「愛（アガペー）」をよりよく理解することができると述べ

(10) Stanley Hauerwas & Alasdair MacIntyre (eds.) *Revisions: Changing Perspectives in Moral Philosophy,* University of Notre Dame Press, 1983.

(11) John Milbank, *Theology & Social Theory: Beyond Secular Reason*, 2th ed., Blackwell Publishing, 2006, p.328.

(12) なお新約聖書において、「愛」を表すギリシア語「アガペー」と「フィリア」が、「神愛」と「友愛」とに明確に区別される用法を見てとることはできない。例えば「マタイによる福音書」10 章 37 節には、親族に対する愛が「フィリア」と表記される。「わたしよりも父や母を愛する者は、わたしにふさわしくない。わたしよりも息子や娘を愛する者も、わたしにふさわしくない。」一方「ルカによる福音書」10 章 27 節では、隣人への愛について「アガペー」と表記されている。「『心を尽くし、精神を尽くし、力を尽くし、思いを尽くして、あなたの神である主を愛しなさい、また、隣人を自分のように愛しなさい（アガペー）』とあります。」Cf. Nestle-Aland, *Novum Testamentum Graece*, Hendrickson Publishers, 2006. 『聖書　新共同訳』、日本聖書協会、1987 年。

る。すなわち「愛（アガペー）」は、獲得したり与えたりするものではなく、そこにいる皆に「共同に与えられたもの（be communally given）」、あるいは皆が「分かち合う愛（love in which individual persons share）」と、共生の観点から新たに捉え直すことができる（Hauerwas & Pinches [1997] p.82）。

またハワワース等はキリスト者があくまで「教会のキリスト者」であり、単独者としてのキリスト者は存在しえないと強調する。すなわち、互いに神の似像を反映する友たるキリスト者によって形成された共同体から離れて、単独でキリスト者であることはできない（Hauerwas & Pinches [1997] p.81）。マッキンタイアも指摘していたように、近代以降、友情は政治的・社会的なものではなく、「個人的」な愛着や選好として理解されてきたが、ハワワース等の考える教会共同体においては、「友情（friendship）」は個人的愛着によって結合するのではなく、ある種の「政治（politics）」を体現している。この点においてもまたハワワース等は、キリスト教共同体とアリストテレス的伝統との共通点を見出している。

しかしハワワース等は「フィリア」の対象となる相手に関して、アリストテレス的伝統とは異なる見解を持つ。アリストテレスの想定する「友人」は、ポリスにおける「同志」的存在で、共通の善や共通の能力に基づいて成立する。一方キリスト教共同体は、共同体に来る以前は持っていなかった新たな判断基準を共有するため、「見知らぬ者たち（strangers）」を友人として「呼び集めること（calling）」に基づいたフィリア的共同体である。共通善を有する点では、アリストテレスと同様であるが、見知らぬ者を友人として受け入れ、「もてなすこと（hospitality）」を神から要求される点において、キリスト教共同体における「フィリア」の対象範囲は大きく異なっている（Hauerwas & Pinches [1997] p.83）。

「見知らぬ者たち」を結びつけるのは、愛着や同志たる資格ではなく「物語」である[13]。「物語」は、今現在の共同体についての説明原理ではなく、共同体が背負う伝統

[13] キリスト教倫理学者 B.カレンバーグは、宗教共同体において「物語」・「伝統」・「実践」から「美徳」が形成されるプロセスを以下のように説明する。まず、「伝統」は「物語」的なものへと拡張されていく。そしてその「伝統」を構成するのは「実践」であり、人間の生の「物語」は、個人に役割を与えることによって社会的「実践」と交差する。よって伝統―物語―実践は、トライアングルにおける双方向の関係と規定される。また「伝統」は、人間とはいかなるはたらきをなすべきか（人間のテロス）について機能的定義づけを提供する。また「物語」は、語られた役割（その内部における個人のテロス）を提供する。さらに「実践」は、その内的善（善さを目指して実行するテロス）を提供することによって、

としての過去から、将来を見据えたヴィジョンをも含む。ハワワース等は「善いものは明確に定義された終わりというより、共同体が自らを見出す旅のような感覚に近いものである（Hauerwas [1983] p.119）」と述べ、共同体を形成する共通善と、過去から将来の目標へと向かう物語の重要性について指摘している。殊に彼等がマッキンタイアによる共同体の物語についての見解と異なる点は、「物語」の過去の伝統だけなく、将来とヴィジョンを明確に志向する在り方であろう。キリスト教共同体にあっては、終末論を背景とした最終的な目標をも含めて、共同体のメンバーが「善さ」を目指す旅としての物語が構成されている。

ハワワース等はヴィトゲンシュタインに倣い、「物語が世界を形成する」という（Hauerwas & Pinches [1997] p.125）。共同体は物語が先行して形成可能となるが、とりわけ宗教共同体においては神話の形式において顕著に示されるだろう。キリスト教共同体の場合、特定の場や特定の時代に止まることなく、ただ神の物語という一点において、人々を結合し構成するという特徴を有する。神の命令に従って、父祖の地を離れたアブラハムの物語に象徴されるように、特定の空間（地縁）にのみ縛られないという点においては、特定の地縁血縁に基づく共同体を超えて、新たな共同体を構成しうる普遍性を理論上有するといえる(14)。キリスト教共同体に関して言えば、その「物

---

これらのテロスから「美徳」が形成される。Brad J. Kallenberg , The Master Argument of MacIntyre's *After Virtue*, in: *Virtues and Practices in the Christian Tradition*: *Christian Ethics after MacIntyre,* University of Notre Dame Press, 2003, pp.28-29.

(14) ハワワース等はプロテスタント神学の立場からキリスト教理解を試みているが、カトリック教会においては､共同体の地域性に関して異なる状況も見てとれるように思われる。例えば現在のヨーロッパ地域におけるカトリック教会の在り方、また南米地域やアジア地域におけるカトリック教会の在り方が､それぞれの地域の特性に即したものであることは、カトリックの教理においても容認される。Cf. 教皇庁教理省　国際神学委員会『今日のカトリック神学―展望・原理・基準』カトリック中央協議会、2013 年、12 頁（「啓示の純粋な豊かさは、どんな神学によっても把握できないほどに偉大であり、事実、人類によって多くの仕方で受け取られるため、多様な神学が生じています（中略）。神のことばという、たった一つの焦点と、その数え切れない豊かさの説明を、他者と対話し共有し得る神学によって求めます」）。マッキンタイアと並んで「共同体主義者」とも称される社会哲学者チャールズ・テイラーによれば､「カトリック（普遍的な）」とは､「全世界に行って、すべての造られたものに福音を宣べ伝えなさい」との聖句（「マルコによる福音書」16 章 15 節）によって表現され、第一に「普遍性（universality）」、第二に「全体性（wholeness）」という内容がふくまれる（*A Catholic Modernity?*: *Charles Taylor's Marianist Award Lecture,* (ed.) James L. Heft, Oxford,1994, p.14）。テイラーにとってカトリック教会の宣教は､諸民族の「差異を横断する統一（unity-across-difference）」によって異なる人々を一つに結びつけるが、文化背景やスピリチュアリティの多様性を無視した同一化を行って、一体性を標榜するような「同一性を通した統一（unity-through-identity）」を促すものではない。「差異を横断す

語」は、特定の場所に基づくものではなく、その「物語」によって形成された共同体は、特定の場所を成立要件とはしていない。

## 第二節　美徳とは何か ―ハワワース等において―

キリスト教共同体が特定の場に固定される特性を持たないとしても、宗教的共同体の要請する宗教的「美徳」が、特にその共同体に属さない者にとって、人間の自由な行為や判断を束縛するものと捉えられることは多々ある。この点においてはキリスト教共同体も例外ではない。ではキリスト教共同体において目指される美徳とは何だろうか。

ハワワース等は、ポリスを英雄的勝利が美徳として称えられる共同体であるとする一方、教会は他との闘争における勝利を望まず、共同体のメンバーらは「平和と忍耐」を美徳として持つ、と述べている（Hauerwas & Pinches [1997] pp.64-65）。キリスト教共同体は、このような美徳の個別的内容に関して、アリストテレス的伝統とは異なっている。さらにキリスト教共同体は、共同体のメンバーを神に呼び集められた者達とみなすが、ポリスにおいて市民メンバーは、自ら共同体の中で「思慮（フロネーシス）」や「分別（プルデンティア）」といったアレテーを獲得しようとする [(15)]。このように、共同体のメンバーたる資格が贈与されたものか習得するものかという点で、両者の目指す美徳は大きく異なっている。

さらにハワワース等は、「服従（obedience）」をキリスト者の美徳として挙げている。通常、「服従」という言葉には、個人の自由な行動や判断が阻害されるとの意味合いも含まれるだろう。しかしハワワース等のいう「服従」は、神に従うことで、人間が「歴

---

る統一」において、カトリシズムは、統合性と多様性を共に成立させる可能性に接近する。テイラーはこのような「カトリシズム」については、多元性を保証しつつ、人々を共通の「道徳的源泉」へと統合するものと捉え、評価している。テイラーのこの理解は、神学に「唯一性における多様性、多様性における唯一性（diversity in unity and unity in diversity）」を要請すると定めた教皇庁の見解とも一致している。Cf. 教皇庁教理省　国際神学委員会『今日のカトリック神学―展望・原理・基準』カトリック中央協議会、2013 年、the International Theological Commission, *Theology Today: Principles, Perspectives and Criteria*, 2012.

[(15)] John Milbank, *Theology & Social Theory: Beyond Secular Reason*, 2th ed., Blackwell Publishing, 2006, pp.363-364.

史的文脈と人格的関係を獲得すること」を意味している（Hauerwas & Pinches [1997] p.141）。「服従」とは、神の約束を「信頼すること（trusting）」、また「希望すること（hoping）」であり、神に従う人間は、「服従」において自らの生きるべき物語をはっきり自覚することになる。一方神を物語においてではなく、単に道徳命令を下すのみの存在とみなそうとすれば、「非人格的で、完全に歴史を欠いた、命令する神（Hauerwas & Pinches [1997] p.140）」を生み出す結果に終わる。このように抽象的な「命令する神」に、従うべき特定の合理的理由を見出すことはできない。共同体の物語の歴史的文脈と人格的関係においてのみ、人間は「この特定の神に服従する」ことが可能になる。

またキリスト教共同体の「服従」の美徳においては、物語の中心たるイエス・キリストは、その振る舞いに倣うべき高潔な一人格ではない。マッキンタイアも指摘するように、むしろ完全な道徳的教師としてイエスを捉えることには問題が生じることになる。道徳的完全性について知ろうとする際、「イエス・キリストがどのようであったか（What Jesus Christ was like）」についての知識から「道徳的完全性」を理解することは困難である。「完全（perfect）」という言葉は、「イエス・キリストのよう（like Jesus Christ）」であること以外の何かを意味することになる。なぜなら「完全」という意味を述べる時「イエス・キリストは完全であった」という判断から出発するとしたら、「イエス・キリストはイエス・キリストのよう（に完全）である」というトートロジーに陥るからである（MacIntyre [1959] p.103）。

マッキンタイアが看破したように、イエスは道徳的完全性として捉えられるべきではなく、ハワワース等が提唱する「物語」、すなわち神が独り子を世に与え、それによって人間の罪を贖う道が開かれたという共同体の物語の文脈において理解されるべきである。そこには、イエス・キリストを人間が順守すべき道徳的基準とみなして従う不自由さはなく、キリストとの人格的関係に基づく人間の道徳的自由の余地が残されている。キリスト教的共同体は、特定の宗教的伝統に立ち、宗教的美徳を掲げつつも、人間の道徳的自由を維持するがゆえに、何が善であるのかについて討議する共同体となる可能性も残している。

しかし特定の宗教的伝統に立つキリスト教共同体は、「道徳的に完全に独立し、完全に自律的に、自由な選択を行う」個人の存在は想定していない。ハワワース等はカントの道徳論に関して、「自律した理性の命令」とは、実際には人間が自分で自分を「服従させる」事態であり、人間に完全なオートノミーは確立できないとみなしている

（Hauerwas &Willimon [1989] pp.98-101, Hauerwas & Pinches [1997] p.139）[(16)]。ハワワース等によれば、美徳や善についての共通理解を想定せずに「正しい（just）」社会を造ろうと試みたリベラリズムは失敗に終わったという。この自由主義に関する立場において、ハワワース等とマッキンタイアは共通の見解を持つ。特定の道徳的伝統・宗教的伝統に立つ彼らにとって、「美徳」は歴史的文脈において成立するものであるが、それが特定の文脈の中で人間を束縛するとは捉えていない。彼らにとって、むしろ特定の伝統や束縛から自由に判断できると思い込む個人は、自己の特定の立場や特殊性を考慮しないがために道徳的混乱に陥ると考えられるのである。キリスト教共同体のように、特定の文脈を持つ宗教共同体は、自己の物語を意識しない人々に対し、その物語の明確さによって、従来の価値の転換や視点の変化を迫っているともいえる。

## 第三章　日本の地域共同体の再生について

ここまで、マッキンタイアの徳倫理学ならびにハワワース等のキリスト教倫理を概観してきた。この作業によって、日本の地域共同体の再生をいかに捉えたらよいかという本稿の課題について、現在我々がおかれている問題状況がより明確になったと思われる。筆者が冒頭で述べたように、震災後の地域共同体において、喪失されたものは地縁血縁の一部であり、また「安全神話」であっただろう。「安全神話」については、被災地だけでなく我々の社会全体で根拠もなく信じ、それが虚構であったことに直面している問題である。

この状況にあって、何が地域共同体において回復されるべきなのだろうか。一つには、地縁血縁が担っていた「安心」感情を、それまでとは別の形で作り上げることを提案したい。震災直後、互いに支えあう人々の相互扶助や日本全国からの支援などが、「絆」の語によって各所において称賛され、強調された。非常時・混乱時に相互扶助を行うこと自体は然るべき事柄であるが、次第に「絆」の語が、地縁血縁の復古を求

(16) ハワワース等とマッキンタイアは、カントに代表される道徳哲学が確立しようと試みた合理性への批判、および正義論に代表されるリベラリズムの限界に関して共通する立場を取っている。MacIntyre [1984] pp.244-255, MacIntyre [1967] p.194, Hauerwas &Willimon [1989] pp.98-101, Hauerwas & Pinches [1997] pp.149-150.

める声にすり替わってきてはいないだろうか。地縁血縁によって担われていた「安心」は、一面として人々を束縛し、同調圧力によって伝統に追随させるという側面を持たなかったとは言えない。しかし地縁なく血縁なくとも、個々人が共同体のメンバーとして尊重されるとしたら、それは新たな「安心」へと繋がるように思われる。

マッキンタイアとハワワース等の見解に学ぶとしても、日本の地域共同体が、彼らの説くような共通の善を追求する人々の「フィリア」に基づいて構成される共同体である、とは言い難い実情にあるだろう。しかしマッキンタイアに傾聴し、共同体が「物語」を共有し、将来へのヴィジョンと共同体のメンバーとしてのアイデンティティを提示するとしたら、その共同体に属する者は、「安心」感情を持ちうるのではないだろうか。またハワワース等に傾聴し、「見知らぬ者」を、物語の共有という点において受容するキリスト教共同体の在り方に倣うならば、その共同体は地縁血縁を超えたヴィジョンを持つことができるだろう。「安全神話」の崩壊は、社会全体に蔓延する自由競争と経済至上主義に巻き込まれた地域共同体が、経済的繁栄を第一義に目指す物語を捨て、地域的特性に鑑みた持続可能性を追求する、新たな物語を描く機会と捉えることもできる。例えば原子力発電所立地に由来する経済的利得と、そのリスクを「安全神話」に隠された形で負ってきた共同体が「神話」を捨て、自らの望む物語を獲得するチャンスとなり得る。

他方、大災害の後の混乱に乗じて、今後の復興計画がまだ空白の地域に、新自由主義的な経済市場を拡大しようとする便乗型資本主義[17] が導入される動きもある。このような新自由主義的経済に対して、それを是とするか否とするか、それは各地域共同体が討議的デモクラシーによって決定すべき事柄であろう。「私の属する共同体は何を目指しているのか。私は何をするべきなのか。」マッキンタイアによれば、このような問いは、共同体に属する個々人が一人で答えを出すものではなく、市民的討議の中でヴィジョンが形成されねばならない。またハワワース等のキリスト教倫理によれば、キリスト教共同体における聖書の物語は、個人がそれまで生きてきた物語や、自分自

[17] ナオミ・クライン『ショック・ドクトリン 惨事便乗型資本主義の正体を暴く』幾島幸子・村上由見子訳、岩波書店。東日本大震災後においては、復興構想会議が提唱する「創造的復興論」では、漁業特区を設け、民間企業の参入を促すような新自由主義をより進展させる政策が提案された。吉原直樹「ポスト 3・11 の地層から」（伊豫谷登士翁・斉藤純一・吉原直樹『コミュニティを再考する』、平凡社新書、2013 年、96-97 頁）参照。

身で決断したと思い込んでいた道徳的判断に対し、新たな物語の提示によって価値の転換を迫る性質のものである。日本の地域共同体で、「安全神話」のように、多数のメンバーがさほど意識することもなく浸ってきた「物語」があった。宗教共同体は、自らが持つ「物語」の明確さによって、人々に「改宗」を要求するのではなく、人々に「自分はどの物語の中にいるのか」、それを問い直させる力を持っている。

## 結び

本稿ではマッキンタイアとハワワース等について、共同体と美徳をめぐる言説を取り上げ、日本の地域共同体の再生に関連させつつ、彼らの徳倫理学の可能性について検討してきた。今、日本社会は「美徳なき時代（after virtue）」にあるのだろうか？マッキンタイアは「美徳の後に（after virtue）」という言葉において、美徳を喪失した後、自由主義的個人主義に依る社会が道徳的混乱に陥る事態を指摘していた。現代の日本社会に関しては、自由主義的個人主義は、道徳的・倫理的判断においてよりも、経済における自由至上主義、すなわち自由市場での利益拡大を追求することに関して現実化してきたのではないだろうか。いわば経済活動に関しては「美徳なき時代」にあるとも言える。地域共同体に関して言えば、高度成長期から震災以前まで、地元への利益誘導（例えば原発関連施設の建設など）や都市部との競争が重視されるあまり、地方政治もまた経済原理に従う実態を招いてきたように思われる。地域共同体における政治に関する場面で、討議的デモクラシーに参与する市民を涵養することができなかったのではないだろうか。M.C.ヌスバウムの意見によれば、これは日本だけの問題ではなく、経済成長を重視し、グローバル市場で生き残るため、デモクラシーの存続に必要な市民教育を無駄として切り捨ててしまった結果の世界規模にわたる問題である。このような状況で、人間は「成熟した市民」ではなく「有用な機械」とみなされてしまうことになる[18]。地域共同体の再生という問題は、人間の在り方に関わる問題でもある。

[18] マーサ・C. ヌスバウム『経済成長がすべてか？ デモクラシーが人文学を必要とする理由』小沢自然・小野正嗣訳、岩波書店、2013 年、3-4 頁。

ヌスバウムのいうように、地域共同体の再生は、グローバル市場の優勢と連関しており、個別の地域だけで進められる問題ではない。地域共同体の再生は、市民的連帯に基づき、国家を含めた政治的共同体の再生と並行して進められるべきであると考える論者も多い(19)。しかし現在の日本では、再び経済成長によって国民の統合や地域の活性化を目指そうとする政治的立場が優勢であるようにも思われる。しかし、かつての「成功物語」を繰り返そうとしても、地域共同体の衰退や、すでに崩壊した「安全神話」を復古することは不可能ではないだろうか。共同体再生において、今新たな物語が必要とされている。

参考文献

MacIntyre, Alasdair

1959: *Difficulties in Christian Belief* (Lecturer in Philosophy at the University of Leeds), SCM Press Ltd.

1966: *A Short History of Ethics*, Macmillan. 〔『西洋倫理思想史（上）』菅豊彦・甲斐博見・岩隈洽子・新島龍美訳、1985 年、『西洋倫理思想史（下）』井上義彦・柏田康史・東城国裕・岩隈敏訳、九州大学出版会、1992 年〕

1984: *After Virtue*, 2th ed., University of Notre Dame Press. 〔『美徳なき時代』篠崎榮訳、みすず書房、1993 年〕

1988: *Whose Justice*? *Which Rationality*? University of Notre Dame Press.

Hauerwas, Stanley

1983: *The Peaceable Kingdom: A Primer in Christian Ethics*, University of Notre Dame Press.

1989: (Stanley Hauerwas &William H. Willimon), *Resident Aliens*: *Life in the Christian Colony*, Abingdon Press. 〔『旅する神の民 ―「キリスト教国アメリカ」への挑戦状』東方敬信・伊藤悟訳、教文館、1999 年〕

(19) 斉藤純一「コミュニティ再生の両義性 その政治的文脈」（伊豫谷登士翁・斉藤純一・吉原直樹『コミュニティを再考する』、平凡社新書、2013 年、15-46 頁）参照。また斉藤は、特定の共同体が他を排除し、自分達を囲い込む仕方で繁栄する「ゲイテッド・コミュニティ」のような事例があることから、国家による富の再配分の重要性を指摘している（上掲書 31-32 頁）。

1997: (Stanley Hauerwas & Charles Pinches), *Christians among the Virtues: Theological Convesations with Ancient and Modern Ethics*, University of Notre Dame Press, (1997) 2002. 〔『美徳の中のキリスト者 ―美徳の倫理学との神学的対話』東方敬信訳、教文館、1997 年〕

キーワード

マッキンタイア、ハワワース、徳倫理学、地域共同体、東日本大震災

(Keywords)

MacIntyre, Hauerwas , Ethics of Virtue , local communities, the Great East Japan Earthquake

# シュヴァイツァーの「生への畏敬」の倫理における自己完成と他者献身の関係性

岩井 謙太郎

**（和文要旨）**

本稿においてはシュヴァイツァー（Albert Schweitzer）における自己完成と他者献身の二つの契機の関係性について論じる。というのも、シュヴァイツァーは自身の「生への畏敬」の倫理を構築する際に、自己完成の系譜と他者献身の系譜という軸から西欧の倫理思想を検証するからである。この問題は、現代の倫理的課題を論じる際に避けて通ることができない、個人の幸福と社会の幸福（他者の幸福）の調和如何という古典的問題とも連関していると言えよう。

そこで、本稿においては、まず、一章で、『文化と倫理』（*Kultur und Ethik*）におけるカント、ショーペンハウアー、ニーチェ（自己完成の系譜）、功利主義（他者献身の系譜）の倫理思想を論じる。次いで、二章では、一章で論じた問題が、シュヴァイツァーの「生への畏敬」の倫理の形成においてどのような性格を有するかについて考察する。その際、遺稿『生への畏敬の世界観』（*Die Weltanschauung der Ehrfurcht vor dem Leben*）との連関についても検討する。それによって、シュヴァイツァーの倫理思想の特性（自己完成と他者献身の統合的な性格）を明確化する。

**（SUMMARY）**

This paper will examine the relationship between two seemingly distinct options in the thought of Albert Schweitzer: self-actualization and devotion to a distinct, non-self “other.” This dual track is explicated in Schweitzer’s treatise *Reverence for Life* and provides a rational verification of western ethics. This tension between personal happiness and collective happiness (happiness of the “other”) dates back to antiquity and remains today as problematic as it was upon its emergence in ancient philosophical discourse.

The first chapter of this paper will discuss the ethics of Kant, Schopenhauer, Nietzsche (self-actualization) and Utilitarianism (devotion to the “other”). The second chapter will consider the characteristics underlying Schweitzer’s formulation of ethics in his *Reverence for Life*. Schweitzer’s posthumously published manuscript titled *The Worldview of Reverence for Life* will then be examined for further clues regarding the above-stated ethical options. From this exhaustive textual analysis, Schweitzer’s unique insight into the unification of personal and collective ethics will be clarified.

## はじめに

シュヴァイツァー（Albert Schweitzer, 1875-1965）思想を研究する際に念頭におくべきことは、彼の思索が、倫理思想史的研究、神学的研究、宗教哲学的研究等、多岐に渡り、その全貌を把握することは容易なことではないことである。ただ、そのような状況においても、シュヴァイツァーの思想の核心は「生への畏敬」の思想に存すると思われる。シュヴァイツァーは、既刊の文化哲学第一部『文化の退廃と再建』、とりわけ、文化哲学第二部『文化と倫理』において、古代から近現代に至る倫理思想の分析に基づいて、自己完成の倫理と献身の倫理の関係性、神秘主義の特性の研究等から、世界観の問題を考察し、そのような知見をふまえて、彼独自の「生への畏敬」の思想を論じるのである(1)。本稿においては、上述の問題群の中から、シュヴァイツァーにおける自己完成と他者献身の二つの契機の関係性について論じる。この問題は、現代の倫理的課題を論じる際に避けて通ることができない、個人の幸福と社会の幸福、自由と平等との関係性という古典的問題とも連関していると言えよう。具体的には、まず、一章で、『文化と倫理』（*Kultur und Ethik*）におけるカント、ショーペンハウアー、ニーチェ（自己完成の系譜）、功利主義（他者献身の系譜）の倫理思想を論じ、それらが、シュヴァイツァーの倫理の構築においてどのような性格を有するかについて考察する。次いで、二章で、上述の問題が、遺稿『生への畏敬の世界観』（*Die Weltanschauung der Ehrfurcht vor dem Leben*）等とどのように連関しているかについて論じる。それに

(1) 金子昭「シュヴァイツァー　その倫理的神秘主義の構造と展開」、白馬社、1995 年参照。
笠井恵二「シュヴァイツァー　その生涯と思想」、新教出版社、1989 年参照。

よって、シュヴァイツァーの倫理思想の特性（自己完成と他者献身の統合的な性格）を明確化する。

## 第一章　シュヴァイツァーの倫理思想

### 第一節　自己完成の倫理の諸問題

シュヴァイツァーが『文化と倫理』において、西洋の倫理思想を検証するに至った決定的な理由は、１８世紀の啓蒙主義的合理主義的時代において確立した楽観主義的倫理的世界観が崩壊の危機に瀕し、その崩壊の理由を１９世紀の思想に見出すからである。シュヴァイツァーにおける１９世紀の思想についての議論はカント（Immanuel Kant, 1724-1804）から始まる。

カントは、１８世紀の啓蒙主義的合理主義的時代において自らの思想を展開したが、その時代の主要な倫理が社会的な有益性の視点（功利主義的な視点）から構築されていた点に彼は不満を持っていた。

「カントが不快に思ったのは、近代がそこに満足感と行為衝動を見出している倫理が、単に倫理的行為の公共の有益性という熟考から成立している点であった」[(2)]。というのも、カントにとって倫理とは人間の自己完成への要求から生じなければならないものであったからである[(3)]。

カントは「道徳が、私達にとって常に自己目的として自覚され、決して目的に対する手段としてではないことが自覚されるときにのみ、そこに道徳の根源性と崇高を見る」[(4)] のである。つまり、カントは、功利主義的要素を度外視して、自己の内面的要求「倫理的義務の絶対性」[(5)] に従うことこそが倫理の要諦であると考えているのである。

このようなカントの思想はシュヴァイツァーの思想形成に多大な影響を与えたと言

---

(2) Albert Schweitzer, *Kultur und Ethik*, München 1923 (C.H.Beck, München, 10 Aufgabe 1953), S. 98.

(3) 笠井恵二「シュワイツアーとドイツの哲学－世界観と倫理の問題」『シュワイツァー研究』第 17 号、1989 年。

(4) ibid., S.98.
(5) ibid., S.106.

えよう[6]。しかし、シュヴァイツァーは、カントが道徳の自然的な源泉としての直接的な共苦を純粋に形式的な道徳法則に代置し、人間以外の生物を倫理の領域から除外したこと等を批判する。とりわけ、シュヴァイツァーの批判は、カントが認識論的観念論に依拠して倫理を構築しようとしたことに向けられるのである。ヘンリー・クラーク（H.Clark）はその点について以下のように述べる。

「カントは倫理を神・自由意志・不死性の仮説に依拠しようとするが、これら三つの仮説の中の二つの仮説（神と不死性）は満足の行く論証を遂行しえないので道徳的義務の完全な思想体系は水泡に帰すのである」[7]。

この点についての詳細は、シュヴァイツァーがカントの宗教哲学の諸論考において綿密に考察しているが、ここではその論考については検討することはできない[8]。ここでは『文化と倫理』のシュヴァイツァーの叙述から、そのアウトラインについてのみ簡単に触れておくことにする。シュヴァイツァーによれば、カントは、一方において、「時間と空間の中で経験的に与えられている感覚世界を、本来の実在界を形成している非感覚的なものの現象形式にすぎない」[9] と考え、他方において、「感性的現象の世界の根底に、存在自体の非感性的世界があるという理論的仮説」[10] を立てるとされる。つまり、シュヴァイツァーは、カントの認識論における物自体と現象の区分について指摘しているのであるが、カントが認識論に基づいて物自体の側に「神の理念と倫理的自由意志の理念と不死の理念」[11] を要請し、倫理を構築することを批判するのである。というのも、カントは倫理を構築するために、神、倫理的自由意志、魂の不死の理念を要請したものの「倫理的意志の自由だけが道徳的意識の論理的要請として生ずるにすぎない」[12] とシュヴァイツァーは考えるからである。また、厳密に言えば、シュヴァイツァーは、この倫理的意志の自由ですら、認識論的観念論から導くことが

---

[6] シュヴァイツァーのカント思想からの受容については以下を参照。H.Clark, *The philosophy of Albert Schweitzer,* pp.22-24.

[7] H.Clark, *The philosophy of Albert Schweitzer,* p.19.

[8] その点については、川村三千雄『カントの宗教哲学』、小樽商科大学人文科学研究会、1974 年、氷見潔『カント哲学とキリスト教』、近代文芸社、1996 年参照。

[9] Aibert Schweitzer, *Kultur und Ethik*, 1923 (C.H.Beck, München, 10 Aufgabe 1953), S.103.
[10] ibid.
[11] ibid.
[12] ibid.

困難であると考えるのである。つまり、認識論的観念論に依拠して倫理を構築することは、「自由からの原因性による出来事」（倫理的意志の自由）を「物自体の世界において支配する出来事と同一視」[13] することであり、カントの意に反して、世界における出来事（世界事象）と人間の意志の自由による事象との区別をすることが出来なくなるからである。

「自由からの倫理的行為が、認識論的観念論の成果との類比（Analogie）において表象されるならば、あらゆる世界の出来事は、精神的出来事として理解されて、倫理的であるか、あるいは全く倫理的出来事は存在しないかのいずれかである。カントの観察の仕方は・・・人間の行為と世界の出来事の間の差異を維持することを断念する。しかし、倫理は、この差異が存するところに生きているのである」[14]。

以上から、シュヴァイツァーはカントの認識論的観念論（世界認識）から倫理（倫理的理想主義）を導きだせえないことを批判するのである[15]。シュヴァイツァーによれば倫理は、カント的な認識論的観念論からではなく、我々の生への意志の体験に根ざし、そこにおいて倫理は基礎づけられうるのである[16]。その点において１９世紀のショーペンハウアー（Arthur Schopenhauer, 1788-1860）とニーチェ（F. W. Nietzsche, 1844-1900）の思想をシュヴァイツァーは検討するのである。というのも、シュヴァイツァーは、ショーペンハウアーとニーチェが倫理を生への意志の体験に根拠づける点で根本的な倫理家として、多くの評価すべき点を見いだすからである[17]。

まず、シュヴァイツァーが解釈するショーペンハウアーの思想を簡単に検討してみ

---

[13] ibid., S.104.
[14] ibid.

[15] シュヴァイツァーはそれに関して以下のように述べる。「倫理的なものは、私たちが現象世界から、その根底に存する非物質的存在の領域におもむけば、説明可能なものとなるような非合理的なものではない。倫理的なものの精神性は特殊なものであり、自然の出来事それ自体が人間において自己自身と矛盾するということに基づいている。それゆえ、倫理的意志かつ倫理的意志の自由はいかなる認識論によっても解明されないし、また、認識論の支柱として役立つこともできない。」(Albert Schweitzer, *Kultur und Ethik*, 1923 (C.H.Beck, München, 10 Aufgabe 1953) , S.105)

[16] 芦名定道「シュワイツァーと現代神学の生命観」『シュワイツァー研究』第 22 号、1994 年参照。

[17] ヘンリー・クラーク（Henry Clark）は、シュヴァイツァーが自身の倫理の構築（生への意志の根源性）においてショーペンハウアーから影響を受けていることを指摘している。(H.Clark, *The philosophy of Albert Schweitzer*, pp.24-25)

よう。

ショーペンハウアーはカントの認識論的観念論から出発し、カントが現象の根底に存すると想定する物自体を生への意志と規定する。

「私は私自身を、外部からみれば、時間空間における感性的現象として捉え、内部から見れば生への意志として捉える。それに応じて、現象界において出会う一切のものは、生への意志の現象である」(18)。

そして、現象界における生への意志のあり方を以下のようにシュヴァイツァーはショーペンハウアーの思想を解釈する。

「生への普遍的意志に根ざしている無数の個体が内的衝動から自ら設定した目標の中に絶えず満足を求めるがなんら満足を見出すことができない」(19)。

すなわち、生への意志は、自らの欲求を充足するために、絶えず他の生への意志と闘争を繰り返し、しかも、この欲求は満たされることがないとシュヴァイツァーはショーペンハウアーを解釈するのである。このような生命観（人間観）から、「世界は無意味であり、すべての存在は苦悩である」(20) という洞察に、人間における生への意志は到達すると彼はショーペンハウアーを解釈するのである。そして、この無常観を克服するために、ショーペンハウアーは倫理を構築するとされる。 シュヴァイツァーはショーペンハウアーの倫理的内実を以下のように指摘している。

① 諦念の倫理（Ethik der Resignation）、②普遍的共苦の倫理（Ethik des universellen Mitleid）、③世界放棄の倫理（Ethik der Weltentsagung）。

まず、シュヴァイツァーにおけるショーペンハウアーの諦念の倫理についての記述を見てみよう。

「自己完成（Selbstvervollkommnung）を考慮する人間は自己の存在の運命を困難なことに対する素朴な反抗として体験しないで、むしろこの人間は、自己の存在の運命を世界から自由になるための刺激として感ずる。彼の現存在を毒する不快なことや、彼を押し潰すように脅かす不幸の中で、これまで自己が価値を置いていた一切から引き上げられと突然感じ、何者ももはや彼に危害を加えることができない勝利感に保持

(18) ibid., S.154-155.

(19) Aibert Schweitzer, *Kultur und Ethik* 1923 (C.H.Beck, München, 10 Aufgabe 1953), S.155.
(20) ibid.

されるのである」[21]。

つまり、シュヴァイツァーは、ショーペンハウアーの諦念の倫理を、苦悩に満ちた無意味な世界から私たちが内面的に自由になるための、自己完成の倫理と考えているのである。

そして、これを具体化するために、シュヴァイツァーはショーペンハウアーの普遍的共苦の倫理を提唱していると解釈する。

「倫理は共苦である。およそ生きることは苦悩である。それ故自覚的となった生への意志は、すべて被造物に対して深い共苦に捕らえられる。生への意志は人間の痛みのみならず生きとし生けるものの痛みを体験する。通常の倫理で「愛」と呼ばれているものは、真の本質においては共苦なのである。このような強烈な共苦において、生への意志は自己自身に関心を向けることをやめるのである（ablenken）」[22] のである。

シュヴァイツァーは、カントが承認しなかった直接的共苦（人間だけでなく一切の生きとしいけるものとの共苦）をショーペンハウアーが導入したことを評価する。シュヴァイツァーは、私たちの生への意志が有する欲望（執着）を克服し、「苦悩なき自由」[23] を得るためには共苦の作用を必要とするとショーペンハウアーを解釈するのである。ただし、シュヴァイツァーは、ショーペンハウアーの共苦の作用について以下のように批判的に解釈している[24]。

「単に熟慮的な（uberlegendes）共苦でしかない。援助する（Helfendes）共苦を彼はインドの思想家達と同様、本来知ることができない。そうした共苦は、世界における一切の活動意欲と同様におよそ意味を持たないものである。他の生き物の悲惨を和らげることが、彼の共苦にはできない」。

つまり、ショーペンハウアーの共苦は、思惟的な共苦であり、そこから行為的献身へと至りえないことをシュヴァイツァーは批判しているのである。

そして、シュヴァイツァーによれば、ショウペンハウアーの諦念の倫理と普遍的共苦の倫理の根底には、世界放棄の倫理（生の否定の思想）が存するとされる。

「生への意志の断念は、知的作用において成立する。あらゆる現象世界は仮像と悲惨であり、私の生への意志は、世界と自己を真面目に受容すべきではないという洞察

[21] ibid., S.156.
[22] ibid., S.157.
[23] ibid., S.159.
[24] ibid.

を私が受容したときに私は救済されるのである」[25]。

以上から、シュヴァイツァーが解釈するショーペンハウアーの倫理思想（諦念の倫理と普遍的共苦の倫理と世界放棄の倫理）は相互に密接に連関していると言えよう。

次に、シュヴァイツァーが解釈するニーチェの思想を検討してみよう。ニーチェにとって倫理とは自己完成の倫理以外の何ものでもない。ニーチェにおいては、一般的に流布している善悪の概念は、個人を大衆に奉仕させるために考案されたものであるとされる。その点について以下のようにシュヴァイツァーはニーチェの思想を解釈する。

「弱者は、同情と愛が彼らに役立つがゆえにそれらを善であると称する。すべての人間はそのように迷わされて、自己自身を放棄し、他者に献身することにおいてその現存在の最高使命を果たすという見解を強いようとする」[26]。

このように、ニーチェは単に社会的に要請された謙虚、自己犠牲の倫理を批判する。確かに、シュヴァイツアーもニーチェと同様に社会的有益性の視点からのみ構築されるような倫理の一面性を批判する。つまり、シュヴァイツァーは自己完成の倫理を契機としてもたない倫理を承認していないのである。それではシュヴァイツアーはニーチェの思想をどのように評価しているのであろうか。シュヴァイツァーによれば、ニーチェが「自己の中に存する一切を肯定するー力と快楽への衝動をも肯定する」[27] 自己自身の生を全面的に肯定することを倫理と考えたために、他者肯定（他者への行為的献身）が生じ得ないことを批判するのである。換言するならば、ニーチェの思想からは自然的な本能と倫理（高次の精神性）との区別が生じえないことから倫理的なものが生じ得ない――そこから倫理的なものが承認されない――ことをシヴァイツァーは問題視するのである。シュヴァイツアーによれば「高次の精神性とは自然的本能や生における自然的要求を退けることであり、それによって何らかの仕方で生否定と調和することを意味する」のでなければならないのである[28]。

これまで、シュヴァイツァーが解釈する、カント、ショーペンハウアー、ニーチェの倫理思想の要点（自己完成の倫理の系譜）を考察してきたが、ショーペンハウアーにおいては生の否定の主張の一面性を、ニーチェにおいては生の肯定の主張の行き過

[25] ibid., S.160.
[26] ibid., S.161.
[27] ibid., S.165.
[28] ibid., S.164.

ぎをシュヴァイツァーは批判検討しているのである。換言するならば、シュヴァイツァーは生の肯定と生の否定の思想を首尾一貫して主張するならば非倫理的にならざるをえないと考えているのである。

「ショウペンハウアーとニーチェは、共に、生の否定と生の肯定をつきつめることによって非倫理的なものに到達し、それによって倫理的なものが倫理的なものが生の否定にも生の肯定にもなく、倫理的なものが両者の不可思議な結合にあることを証明したのである」[(29)]。

## 第二節　献身の倫理の諸問題

これまで考察してきたように、シュヴァイツァーは、カント、ニーチェ、ショーペンハウアーを[(30)] 自己完成の倫理の系譜に位置づけていたが、他方、彼は西欧の倫理思想史研究において、ルネサンス期から１８世紀の啓蒙主義的合理主義の時代に、倫理において献身的契機が強く生じていること（献身の倫理の系譜）を論じているのである。本節ではシュヴァイツァーの献身の倫理の諸問題を功利主義思想との連関で検討する。

シュヴァイツァーによれば啓蒙主義的合理主義の時代において、倫理は、個人の自己完成を目的としたものではなく、社会的な公益に向けられた献身的行為であることということが自明であったとされる[(31)]。ただし、問題は、献身的倫理をどのように正

---

[(29)] ibid., S.167.

[(30)] シュヴァイツアーはカントとニーチェを能動的（行為的）自己完成の倫理と規定し、ショーペンハウアーを受動的自己完成の倫理と規定する。シュヴァイツァーはその点について以下のように述べている。「倫理には以下のものが属している。すなわち世界から内面的に自由になる受動的自己完成（leidenden Selbstvervollkommnung）の倫理（諦念）、人間の人間に対する倫理的態度における行為的（能動的）自己完成の倫理、倫理的な社会倫理が属している。」(Albert Schweitzer, *Kultur und Ethik*, 1923 (C.H.Beck, München, 10 Aufgabe 1953), S.213)

[(31)] シュヴァイツァーはその理由をキリスト教との連関で以下のように述べている。「近代の倫理は倫理が他者の幸福に向けられた行為であるという思想を自分自身から生み出す必要がなかった。すでにそのような思想を承認されたものとして見出せばよかった。その思想はキリスト教のプレゼントであった。倫理とは個人の他者に対する行為的自己献身であるというイエスの思想はすでに貫徹していた。宗教から独立した倫理はきわめて行為的な利他主義の考え方を保持したのである。この所有物を合理的に基礎づけるということだけがその義務であったのである」。(Albert Schweitzer, *Kultur und Ethik*, 1923　(C.H.Beck,

当化するかにある。この問題を解決するために、個人の快楽に基づく利己主義と利他主義がどのように連関しているのかという問いに答えることが早急の課題であることをシュヴァイツァーは指摘している。その点について以下のようにシュヴァイツァーは三つの類型で提示する。

①利他的なものは、合理的な理性によって利己的なものから導かれるとする考察[32]。（ハートレイ、ドルバック）、②利他的なものは社会の影響（公共の福祉）から帰結する利己主義の洗練であるという考察（ホッブズ、ロック、エルヴェシウス、ベンサム[33]）、③利己的なものと利他的なものは人間の本性において連関しているという考察（ヒューム、アダム・スミス）である。シュヴァイツァーは①と②の説を詳細に批判検討し、それをふまえて③の説を検討するが、彼によれば③の説は①[34] と②[35]の説を前提にしているとされる。ここではシュヴァイツァーが解釈するヒューム（David Hume, 1711-1766）の功利主義思想について検討してみよう[36]。

---

München, 10 Aufgabe 1953), S.60)

[32] 個人の快楽に基づいて利己主義から利他主義を合理的に洞察すれば、その帰結として、快楽が精神的快楽と物質的快楽に分離され、両者を接合することができず、快楽概念が無限に精神化され快楽が無快楽の快楽となり倫理的行為が生じえないような古代（エピクロス派等）の諦念に至りかねないことをシュヴァイツァーは指摘している。ただし、シュヴァイツァーは近代の倫理においては諦念には至らず利己主義が利他主義の影響下で快楽が「非合理的で非物質的な情熱にまで高まった」と考えている。

[33] シュヴァイツァーはベンサムが倫理を情熱的な行為にあることを承認したことを評価する。ただし、ベンサムが倫理の情熱性を個人によって引き受けられた社会の意見表明と考え、そこから彼が倫理の情熱性に合目的性を確保しなければならないと考えた点をシュヴァイツァーは批判する。

[34] この点について、シュヴァイツァーはヒュームの説において以下のように述べている。「(ヒューム)の同情を、幸福を求める利己的欲求の一形式として説明したいところである。しかし、そのような途にはヒュームは陥らなかった。ヒュームは構成することを欲しない。（ヒュームはそのことを）ただ確認しようとする。」ヒュームは利己主義によって利他主義を合理的に基礎づけることを回避していると言えよう。(Albert Schweitzer, *Kultur und Ethik*, 1923 (C.H.Beck, München, 10 Aufgabe 1953), S.75-76.)

[35] この点について、シュヴァイツァーはヒュームの思想を以下のように解釈している。「ヒュームは公共の福祉の原理が最高の道徳原理として妥当しなければならないという点で、他の功利主義者と一致している。諸々の行為が善であるか悪であるかは、ひとえにそれらが公共の幸福を生み出す方向に向かっているか否かによって決定される。それ自体倫理的なもの、あるいはそれ自体非倫理的なものは存しない。」(Albert Schweitzer, *Kultur und Ethik*, 1923 (C.H.Beck, München, 10 Aufgabe 1953), S.75.)

[36] シュヴァイツァーはヒュームの議論と以下のアダム・スミスの議論をほぼ同様な議論

ヒュームは利他的な献身を社会的要請によって合理的に基礎付けることも、利己主義を自己の側からの合理的考察を経て利他主義へと向かう途のいずれをも退け、ヒュームが以下のような同情の観念から倫理を考察しているとシュヴァイツァーは解釈する。

「直接的な共感（Mitgefühl）から好意の感情と好意的な行為は生ずるとヒュームは主張する。公共の福祉のために奉仕する諸徳は感情に由来する。我々が人間愛への行為へと決断するのは、人間の幸福に対する根本的な感覚と人間の悲惨に対する不快感が我々において現存しているからである。同情（Sympathie）によって我々は倫理的になるのである。」(37)

つまり、シュヴァイツァーはヒュームが、私たちが有する同情的な本能によって倫理を基礎づけていることを一面では評価する。しかし、彼らの倫理には、自らの本能を反省するような倫理的な洞察が欠けている点をシュヴァイツァーは以下のように問題視するのである。

「本能的に与えられたものに倫理を還元するヒュームとスミス（Adam Smith, 1723-1790）のもとでは何故、倫理が自然的なものであって同時に思惟に屈服するものでありうるかという問題が浮かび上がるのである。」(38)

本能による同情と反省的思惟の関係性の問題は、ヒューム（スミス）以降においても問題が消失したわけではない。すなわち、１９世紀のダーウィン（C.R.Darwin, 1809-1882）とスペンサー（Herberd Spencer, 1820-1903）の思想において新たな形で合理主義的功利主義が復活するのである。シュヴァイツァーはダーウィンとスペンサーが当時の生物学と進化論の知見から影響を受けた思想家であると考えているが、彼ら

---

と考えている。「アダム・スミスは同情（Sympathie）の思想を、その一切の現象において追求しようとした。その際スミスは我々の共感得の能力（Fähigkeit des Mitempfindes）が単に他者に体験された幸福と不幸に関与することだけに存するのではないことを発見した。・・・我々は他者の行為や行為の動機によって直接的な仕方で惹きつけられ、反発せしめられたりするのを感じる。我々の倫理は、この同情的諸経験（sympathischen Erfahrungen）の産物である。我々は行為の際に、党派的でない（unparteiische）第三者が我々の行為の動機と傾向を承認しつつ共感得できるように配慮するに至るのである。それゆえ、他者の境遇および行為に対する生得的な同情は、人間相互関係の有益な調整器である。この感情（Gefühl）は、それによって人間を公共の福祉のために作用することを促進するために神が人間の本性において備えたものである。」(Albert Schweitzer, *Kultur und Ethik*, 1923 (C.H.Beck, München, 10 Aufgabe 1953), S.76)

(37) Albert Schweitzer, *Kultur und Ethik*, 1923 (C.H.Beck, München, 10 Aufgabe 1953), S.75.
(38) ibid., S.78.

はヒュームの見解に反し、利他的な献身を利己的な活動から導くことを試みたのである。ただし、彼らは利他的な献身を、利己的な「個体の意識的な熟考」(39) から導き出すのではなく、それを、種の生存競争のプロセス（当時の生物学と進化論的思惟）から導き出すのである。つまり、利己的な活動から利他的な献身への移行のプロセスを、個体に対する同情からではなく、種の社会的衝動（Soziale Trieb）から導くのである。そして、種の生存競争の経験から、個人の幸福は、多数の個人が社会全体の幸福のために活動を行うときに到達するとされる。しかし、シュヴァイツァーは、ダーウィンとスペンサーが倫理における本能的な行為と反省的思惟の関係性の問題に向かわないことを批判する。確かに、シュヴァイツァーも倫理の起源が、本能的な生への意志に存することを承認するが、ダーウィンとスペンサーが「一切の本能的なものを超えて発展させられる連帯本能の究極かつ最も根本的なものは何か」(40) について考察していないことを批判するのである。というのも、もし倫理が、彼らが言うような生存競争に勝ち残った群れの社会衝動に還元されるのであれば「自然は倫理に訴えず蟻や蜂の国におけるように仲間（Genossenshaft）の中に全く消滅してしまうような本能を個体に」(41) 付与したに違いないからである。しかし、シュヴァイツァーによれば、倫理とは「自由な熟考にもとづく連帯性の活動である」。しかも、この連帯的な活動は同一の種の個体に向かうだけでなく、生あるものすべてに向けられているとされる(42)。すなわち、ダーウィンとスペンサーは倫理を社会衝動に還元し、また、同一の種の個体にのみ限定し考察していたことを、シュヴァイツァーは批判するのである。シュヴァイツァーによれば、ダーウィンとスペンサーの社会献身の倫理の危険性は、倫理を種の社会衝動から基礎づけるために、個人間に存する倫理的行為が無効化される点に存するとされる（個人倫理の喪失）。というのも、この倫理が、社会組織全体の繁栄のみを問題にし、個人を犠牲にしてしまうからである(43)。

(39) ibid., S.141.
(40) ibid., S.143.
(41) ibid.
(42) ibid.

(43) 補足するならば、シュヴァイツァーは以下に述べるように、条件付きで、社会に対する個人の自発的な犠牲（献身）を承認しているということである。「犠牲なくしては、社会は存立しえない。個人倫理から生じる倫理は、犠牲が個人の献身によって、できる限り自発的に生じうるように、また最初に犠牲になった個人は、他者によってできる限り負担を軽くされるように分担を行おうとする。それは自己犠牲の教説である。」(Albert Schweitzer, *Kultur und Ethik*, 1923 (C.H.Beck, München, 10 Aufgabe 1953), S.147)

「個人倫理をもはや拠り所にしない社会科学的倫理は、社会の進歩が、冷酷な法則によって、個人や個人のグループの自由や幸福を犠牲にすることで可能であることを確認するだけである。社会科学的倫理は犠牲にされることの教説である」(44)。

それでは、シュヴァイツァーは功利主義思想（献身の倫理）をどのように評価するのであろうか。シュヴァイツァーによれば、ヨーロッパにおける近代の倫理思想は当初から功利主義思想が優勢であったとされる。すなわち、当時の西欧においては、個人が、他の個人や社会に対して献身すべきであるという考え方は自明なものであったのである。ただし、個人が他の個人（社会）に献身すべきであるということを正当化する十分な根拠を見出すことができなかったことによって、ダーウィン・スペンサー等の個人を社会全体の中に埋没させるような生物学的社会科学的功利主義の登場を許さざるをえなかったとシュヴァイツァーは考察するのである(45)。そうであっても、シュヴァイツァーは、ダーウィンとスペンサーの思想以前に登場した功利主義思想について一定程度評価しているのである。

「功利主義の強みは、その素朴さにある。ベンサムとスミスはそれを所有していた。彼らは社会（Gesellschaft）を多数の個人の総計であると考え、社会を組織されたものとは考えていなかった。」(46)

このように、ベンサム（Jeremy Bentham, 1748-1832）等の功利主義は、社会を諸個人の総計であると解釈するのであるが、彼らは、諸個人が相互に献身することによって社会（諸個人）が幸福になることを考察していたのである。

「ベンサムの素朴功利主義は、社会がその構成員を幸福にするために、どれほど様々な仕方で個人の献身を必要とするかということを個人に計算してみせ、かつ個人の情熱に訴える。」(47)

近代の素朴功利主義は他者へと献身する諸個人の「情熱的な行為」(48) が問題であっ

(44) ibid.

(45) シュヴァイツァーは生物学的社会学的倫理とアダム・スミスの素朴功利主義とを以下のように比較している。「アダム・スミスは倫理と社会科学をまだ区別し、スミスが倫理家として語る場合には社会科学者ではなく、スミスが社会科学の理論を構築するときには倫理家ではなかった。しかし、今や、倫理と社会科学の考察方法が混同され、しかも、倫理が社会科学において消滅するようになった」。(*Albert Schweitzer, Kultur und Ethik,* 1923. (C.H.Beck, München, 10 Aufgabe 1953) S.147)

(46) ibid., S.143.

(47) ibid., S.144.

(48) ibid.

た。すなわち、他者への献身を動機付ける感情（同情）が倫理的エネルギーとして働いていたのであるが、感情（同情）の根拠を反省的に思惟することがなかったために、それに替えてダーウィンやスペンサーが主張するような、社会的衝動の観念が登場し、個人倫理が軽視されることになったのである。

「功利主義は実践的な成果に到達しようとして常に急ぎすぎた。最終的に功利主義は生物学と社会科学に身をゆだねた。それによって功利主義は真の倫理の水準をはるかに下回ることになった。」(49)

シュヴァイツァーがダーウィン・スペンサーの生物学的社会科学的功利主義を批判するのは、それが完全な社会倫理となることによって、諸個人が組織された社会の繁栄のために常に犠牲にされる可能性を孕んでいるからである。そして、シュヴァイツァーは、個人を社会全体の目的のために犠牲にすることを承認せず、「個人の存在と幸福を配慮する」(50) 倫理（人間性の思想）を重視するのである。

「功利主義がまだ素朴であって、個人の他の多くの個人に対する態度を問題としていたベンサムのもとでは、人間性の思想（Humanitätsgedanke）はまだ全く無傷であった。生物学的社会科学的功利主義は人間性の思想を事象的な倫理的熟考（sachlich ethischem Überlegen）の前には存在しえないセンチメンタルなものとして放棄せざるをえなかった。」(51)

これまで、一章ではシュヴァイツァーの『文化と倫理』における自己完成の倫理の系譜に属する倫理思想（カント、ショウペンハウアー、ニーチェ）と献身の倫理の系譜に属する倫理思想（功利主義の思想）を考察してきたが、それについて、簡単にまとめてみよう。自己完成の倫理に属する思想家が共有していることは、社会的有益性の観点から倫理を構築することに異議を唱えていることである。確かに、このような批判をシュヴァイツァーも承認する。しかし、自己完成の倫理を提唱する思想家に対する批判をシュヴァイツァーは忘れない。まず、カントについてであるが、シュヴァイツァーもカントが自己自身の内的要求から倫理を基礎づけている点は評価するものの、カントにおいては認識論的観念論から倫理を導出しようとした点等を批判する。また、ショーペンハウアーとニーチェにおいては、カント的な認識論的観念論から倫

(49) ibid., S.206.
(50) ibid., S.246.
(51) ibid., S.147.

理を導出することを批判し、生への直接的な意志から倫理を基礎づけようとした点等をシュヴァイツァーは評価するものの、ショーペンハウァーの思想においては、生への意志の全面的な否定へと、ニーチェの思想においては生への意志の全面的な肯定へと至るので、両者の思想においては倫理を構築することができないことをシュヴァイツァーは批判するのである。

それに対して、献身の倫理に属する思想家に共通していることは、倫理を自己の内面的な欲求から発するものとは捉えずに、専ら社会的有益性の視点から構築しようとする要素が強いということである。その点をシュヴァイツァーは批判する。ただし、シュヴァイツァーは素朴功利主義の献身の倫理を、とりわけ、ヒューム（スミス）の同情の観念、ベンサムの情熱性の観念をある程度評価するのである。というのも、私たちが有意味な献身を遂行するためには献身への動機（感情）を欠くことができないからである(52)。しかし、ヒューム（スミス）のように本能によって規定された同情観念、また、ベンサムが倫理の情熱性を、個人によって受容された社会の意見表明と規定し、それを前提に彼が倫理の情熱性に合目的性を確保しなければならないと考えた点をシュヴァイツァーは批判するのである。というのも、そのような思想の延長線上にシュヴァイツァーが解釈したダーウィン・スペンサーの生物学的社会科学的功利主義（完成された功利主義）に至り、その帰結として倫理喪失の危険性をシュヴァイツァーは危惧したからである。自己完成の倫理からは他者（社会）への有意味な献身には到達しえず、自己完成的契機が存しない献身の倫理を突き詰めるならば個人が軽視され、引いては倫理が破棄されざるをえないことをシュヴァイツァーは洞察していたと言えよう。

## 二章　自己完成の倫理と献身の倫理の関係性

一章において、倫理思想史における自己完成の倫理の系譜と献身の倫理の系譜の特性を検討してきたが、シュヴァイツァーはこの問題を、個人倫理と社会倫理の媒介の

(52) シュヴァイツァーは遺稿『生への畏敬の世界観』において、倫理の重要な契機として他者承認の感情について述べている。この点から、シュヴァイツァーが倫理における功利主義的契機も射程に入れていることを理解しうるのである。(Albert Schweitzer, *Die Weltanschauung der Ehrfurcht von dem Leben*, *Kulturphilosophie Ⅲ*, Dritter und vierter Teil., C.H.Becksche Verlagsbuchhandlung, München, 2000, S.264.)

問題としても以下のように論じている[53]。

「公共の利益に向かう能動性を前提とすれば倫理的人格性を欠いた倫理に到達する。倫理的人格性において公共の利益に向かう行為的倫理を成立させるという中間の道を奇妙なことに倫理的思惟は開くことができない」[54]。

「社会倫理のない個人倫理は不完全な倫理であるが、それは非常に深く、生き生きとしたものでありうる。個人倫理のない社会倫理は生命が通じていない」[55]。

すなわち、シュヴァイツァーは個人倫理（自己完成の倫理）の立場も、社会倫理（献身の倫理）の立場もいずれも一面的であると批判しているのであるが、シュヴァイツァーは、自身の倫理の構想において、「真実の倫理はただ倫理的人格性の倫理のみである」[56] と主張しているように、自己完成の倫理－ショーペンハウアー、ニーチェとは異なる、カント的な自己完成の倫理－を重視する。ただし、前章の考察から、献身の倫理の要素（功利主義的要素）をそれに補完することによって自己完成の倫理と献身の倫理を媒介することを試みたと解釈しうるのである[57]。その点は、以下のように遺稿においても確認することができる。

「有用性の倫理の信用を貶めることは不必要である。現実に有用性だけの倫理は存在しない」[58]。「およそ倫理は有用性の倫理である」[59]。

それでは具体的に自己完成の倫理と献身の倫理はどのように連関しているとシュヴァイツァーは考えているのであろうか。本章ではその点について考察してみよう。

まず、シュヴァイツアーは自己完成の倫理と献身の倫理の問題点について以下のよう

---

[53] シュヴァイツァーは以下のようにカント、ニーチェの行為的自己完成の倫理、ショーペンハウァーの受動的自己完成の倫理、功利主義に見られる献身の倫理を統合しようとしていたと考えることができる。「それでは完全な倫理はどこに存するのか。それは受動的自己完成の倫理において、能動的（行為的）自己完成の倫理において存する。社会の立場から立てられた倫理は能動的（行為的）自己完成の倫理によって修正される付録である」。(*Albert Schweitzer, Kultur und Ethik,* 1923 (C.H.Beck, München,10 Aufgabe 1953), S.214)

[54] ibid., S.74.

[55] ibid., S.146.

[56] ibid., S.213.

[57] シュヴァイツァーは自身の倫理の構築に際して素朴功利主義的な要素（献身の倫理）を何らかの仕方で組み込んでいたと思われる。シュヴァイツァーが倫理の構築に際し排除したのは完成された功利主義（生物学的社会科学的な功利主義）の要素であると思われる。

[58] *Albert Schweitzer, Die Weltanschauung der Ehrfurcht von dem Leben, kulturphilosophie Ⅲ,* Erster und zweiter Teil, C.H.Becksche Verlagsbuchhandlung, München, 2000, S.248.

[59] ibid., S.464.

に述べる。

「それゆえ、問題になるのは、相互に実に奇妙な対立を示している次の二つの試みしかありえない。その一つは倫理的なものの内容として承認されている献身から発して、この献身を人間の自己完成に属するものとして理解しようとするものであり、他の一つは、自己完成から発して献身をその自己完成の思惟必然的な内容として理解しようとするものである」(60)。

このように、一章で取り上げたシュヴァイァーの倫理思想の考察も、自己完成の倫理と献身の倫理の関係性の問題が念頭にあったのであるが、シュヴァイツァーは、倫理思想史において現れた自己完成の倫理と献身の倫理の問題点を検証するのである。まず、献身の倫理の問題点を見てみよう。シュヴァイツァーによれば献身の倫理は、その射程範囲が狭く限定されているところに欠陥があるとされる。つまり、従来の献身の倫理は、献身の対象を人間（社会）のみに限定していることをシュヴァイツァーは批判するのであるー献身の対象を生きとし生ける者すべてに拡張するー。シュヴァイツァーは献身の倫理が自己完成の倫理に遭遇するために、以下のように献身の倫理は自己完成の倫理に接近しなければならないと考える。

「献身は単に人間ばかりでなく、生物をも、いな一般に世界に存在し人間の領域に登場するあらゆる生命に達しなければならないという思想を敢えて思惟すべきである。人間の人間に対する態度は、人間が存在および世界一般に存する関係の一表現にすぎないという観念にまで献身の倫理は高まらなければならない。このように宇宙的となれば献身の倫理は、本来宇宙的である自己完成の倫理に遭遇し自己完成の倫理と結びつくことを希望することができるのである」(61)。

次に自己完成の倫理の問題点を見てみよう。シュヴァイツァーは自己完成の倫理が普遍的（宇宙的）な仕方において、自己と世界との関係性を考察する点、また、以下のように、それが神秘主義によって倫理を構築しようと試みている点を評価する。

「自己完成の倫理は密接に倫理と関係する。・・・自己完成の倫理を思惟するとは、倫理を神秘主義から基礎づけるようとする以外の意味ではない」(62)。

---

(60) ibid., S.208.
(61) ibid., S.218

(62) Albert Schweitzer, *Kultur und Ethik*, München 1923 (C.H.Beck, München, 10 Aufgabe, 1953), S.221.

ただし、シュヴァイツァーは、従来の自己完成の倫理には神秘主義が共属してはいるものの、そこにおける神秘主義からは、献身の倫理に転換される道が閉ざされていることを懸念するのである。換言するならば、自己完成の倫理の神秘主義からは、実践的献身へと至る倫理が構築できないことを彼は批判するのである。

一般に、倫理とは個別的契機、神秘主義とは全体的契機に主要な特性が存すると考えられているので、倫理と神秘主義は相反する立場であると見なされる。そのために、シュヴァイツァーの倫理的神秘主義に対して批判的な研究者も存するのである(63)。しかし、シュヴァイツァーは以下に述べるように神秘主義的契機が存しない倫理を認めていないのである。

「神秘主義が倫理的にどれほどの価値が存するかを判断するために、人は神秘主義がどれほどの倫理を含んでいるかを評価すればよい」(64)。

神秘主義と倫理の関係性についての問題を検討する前に、シュヴァイツァーの神秘主義についての規定をみておこう。

「人間存在が、現世的なものと超現世的なもの、時間的なものと超時間的なものとの分裂を克服されたものとみなし、自らが現世的なものと時間的なものに在りつつ、超現世的なもの、永遠なものの内に参入するものとして体験するときにそこに常に神

(63) シュヴァイツァー研究における神秘主義の問題状況については Clemens Frey, *Christliche Weltverantwortung bei Albert Schweitzer Albert-Schweitzer-Studien 4*, Velag Paul Haupt, 1993, S.109-121 を参照。その点について補足説明するならば、クレメンス（Clemens Frey）は、シュヴァイツァーの神秘主義に対する批判者として、メッサー（August Messer）、クラウス（Oskar Kraus）、レンク（Hans Lenk）を挙げている。彼らに共通するシュヴァイツァーの神秘主義批判を、クレメンスに即して要約的に述べるならば、シュヴァイツァーの神秘主義的体験の立場は反省的思惟の立場とは両立しえないということである。それに対して、クレメンスは、ウォイト（G.Woytt）のシュヴァイツァーの神秘主義解釈、つまり、シュヴァイツァーの神秘主義がイエス神秘主義と連関して考察されたものであることを指摘し、また、シュミッド（G.Schmid）の議論を参照しつつ、クレメンス自身はシュヴァイツァーの神秘主義の特徴として「真の諦念」の概念を重要視し、それがイエスの徹底的終末論と連関していることを指摘している」。シュヴァイツァーの倫理と神秘主義に関する問題は、芦名定道「シュワイツァーと現代神学の生命観」『シュワイツァー研究』第 22 号、1994 年参照。シュヴァイツァーの信仰と神秘主義の問題―超越的な神の言葉に対する信仰と体験内在的な神秘主義との関係―については、武藤一雄『神学と宗教哲学との間』、創文社、1969 年、366-426 頁参照。

(64) Albert Schweitzer, *Kultur und Ethik*, München 1923 (C.H.Beck, München, 10 Aufgabe 1953), S.222.

秘主義が存するのである」[65]。

要するに、有限な存在者が何らかの仕方で無限なもの（神的なもの）と交わる体験を神秘主義の本質であるとシュヴァイツァーは考察しているのである。このような神秘主義の規定から、先に見た自己完成の倫理の神秘主義―行為的献身に転換されない神秘主義ーを、シュヴァイツァーは抽象的神秘主義と称するのである。ここで、自己完成の倫理の神秘主義（抽象的神秘主義）の特性について簡単に見ておこう。シュヴァイツーによれば、従来の自己完成の倫理の神秘主義の重要な契機は、世界から内面的に自由になることに存するとされる。シュヴァイツァーは、自然哲学的な術語を用いて、神秘主義全般の重要な特性について「存在への自然的外面的な従属を、存在への精神的内面的献身に形成」[66] することに存すると論じているが[67]、従来の自己完成の倫理の神秘主義が「存在への精神的内面的献身を、存在という抽象的な総体（Inbegriff）」[68]に向かう点をシュヴァイツァーは批判するのである。というのも、シュヴァイツァーは「存在という総体、絶対者、世界精神」等[69] とする抽象的観念への精神的内面的な献身―「受動的献身」（passiven Hingabe）―という神秘主義からは、世界から内面的に自由になることのみが生じ、「行為的な献身」（tätigen Hingabe）に転換することができないと考えているので、彼は従来の自己完成の倫理の神秘主義全般を批判するのである。

それでは、シュヴァイツァーは自己完成の倫理と献身の倫理をどのように媒介するのであろうか。シュヴァイツァーは以下の「真の諦念」によって両者を関係づけるの

---

[65] Albert Schweitzer, *Die Mystik des Apostels Paulus*, Gesammelte Werke in Fünf Bänden, Band 4, 1974, (Verlag C.H.Beck,München), S.25.

[66] Albert Schweitzer, *Kultur und Ethik*, München 1923 (C.H.Beck, München, 10 Aufgabe 1953), S.218.

[67] ここで補足説明するならばヘンリー・クラークによれば、シュヴァイツァーが神秘主義の議論に対して敢えて「存在」という術語を用いる理由を以下のように述べる。「この術語が神秘主義の議論において伝統的であり、他の諸々の神秘主義からシュヴァイツァーの神秘主義を区別するのに便利であるからであり、シュヴァイツァーはこの術語を、神的本質と本質的な結合を得ようとする静的あるいは死んだ神秘主義からシュヴァイツァーの生きた神秘主義を区別するとき以外にはめったに使用しないのである。」(H.Clark, *The philosophy of Albert Schweitzer,* Printed in Great Britain by John Dickens＆Co Ltd, 1964, p.68.)

[68] Albert Schweitzer, *Kultur und Ethik*, München 1923 (C.H.Beck, München, 10 Aufgabe 1953), S.219.

[69] ibid., S.223

である。

シュヴァイツァーは両者を媒介するものとして、以下のような「真の諦念」(Wahre Resignation)を考えている。

「受動的存在として、人間は諦念（Resignation）によって世界への精神的関係へと至る。真の諦念（Wahre Resignation）とは以下のことに存する。世界の出来事に支配されている人間が、自己の現存在の外観を形成する運命から内的に自由になることに存する。・・内的自由とは、人間があらゆる困難を克服し、それによって深くなり、内面的になり、純化され平穏な心が安らぎに満ちるようになる力を見出すことである。それゆえ、諦念とは自己自身の現存在の精神的、かつ、倫理的な肯定（die geistige und ethische Bejahung des eigenen Daseins）である。諦念を通り抜ける人間だけが世界を肯定（Weltbejahung）することができるのである」[(70)]。

シュヴァイツァーは神秘主義的契機を有する「真の諦念」によって、すなわち、人間が真に世界の出来事から内面的に自由になることによって、世界と生を肯定し、献身の倫理が生じうることを論じているのである[(71)]。そして、このような献身の倫理に転換せしめる神秘主義を、シュヴァイツァーは倫理的神秘主義と称するのである[(72)]。

---

[(70)] Albert Schweitzer, *Aus Meinem Leben und Denken*, Leipzig 1931, Ungekurzte Ausgabe 1959 Bei Richard Meiner in Hamburg, ibid., S.191.

[(71)] このことは、シュヴァイツァーが「真の諦念」―真の受動による自己完成の倫理の神秘主義―の視座から「諦念」―従来の受動による自己完成の倫理の神秘主義―について以下のように批判していることからも傍証することができるのである。「以前は、思惟は世界を出来事の全体性として取り扱った。人間は出来事の全体性と、つまり、人間が出来事の全体性のもとに諦念によって単に服従することで精神的に克服しようとするほかには人間は精神的関係に至りえないのである・・人間は自分を押しつぶそうとする出来事の全体性に奉仕しようという考えを抱くことは全くできないからである。」(ibid.)

[(72)] 補足するならば、 以下のようにシュヴァイツァーは、真の諦念（真の自己完成の倫理の神秘主義）によって、倫理的行為（行為的献身）へと転換するようなシュヴァイツァーの倫理的神秘主義をシュヴァイツァーは構想するのである。「『生への畏敬』の世界観は倫理的神秘主義である。『生への畏敬』の世界観は、無限と一つになることを倫理的行為によって実現させるのである。」(ibid., S.195)　ここでシュヴァイツァーの無限概念（無限の内実）について補足しておこう。シュヴァイツァーは『私の生涯と思惟』において、無限の内実を「無限の生への意志」（unendliche Wille zum Leben）と捉え、「無限の生への意志」に二つの様態が存することを以下のように述べる。「無限の生への意志は、世界においては創造意志として我々に顕にする。この創造意志は我々にとって暗く苦痛に満ちた謎である。（しかし）我々においては愛の意志として顕にする。この愛の意志は我々によって生への意志の自己分裂を破棄しようとする。」(ibid.) 要するに、シュヴァイツァーは、無限の生への意志には、創造的意志と愛の意志という二つの様態が存し、それが、創造的意志として

ただし、シュヴァイツァーは『文化と倫理』においては、その点についての詳細な議論を行っていないので、遺稿『生への畏敬の世界観』(*Die Weltanschauung der Ehrfurcht vor dem Leben*) における両者の関係性ーシュヴァイツァー自身の自己完成的契機ーについて考察してみよう。シュヴァイツァーは遺稿においては、自己完成の倫理と献身の倫理を、内面的な完成（innerlichen Vollkommenerwerden）の倫理と献身の倫理（活動の倫理）として論じている。まず、内面的な完成の倫理について検討してみよう。シュヴァイツァーによれば、内面的な完成の倫理とは、まず自己の生を肯定することに存する。

「内面的な完成への、体験された、やむにやまれぬ要求は、生の肯定の表現である。完成への努力において、私は私の生を最高の価値へともたらすことを求める」(73)。この内面的な完成への要求を促進せしめるものこそが神秘主義である。ここでは、その点についての詳細を考察できないが、自己を何らかの仕方で超越した者に対するいわば受動的な生への畏敬の体験が、自己の生への意志の肯定と結びつき、内面的な完成への要求が発動すると解釈しうるのである。

「すべての現象の背後にも、中にも生への意志が存在する。ますます深く、ますます包括的となる認識とは、存在する一切が、まさに、生への意志であるという神秘(Rätselhafte)の中へと私たちを導きいれることである」(74)。

「すべてにおいて存在する神秘的な生への意志を前にしての畏敬（Ehrfurcht vor

---

見られる場合（客観的な世界認識）には、生命の創造と破壊として私たちの眼には映ずるが、それが愛の意志として私たちの心情において体験されるならば、私たちの生が他の生に何らかの仕方で献身することを促す(私たちの生への意志の自己分裂の克服を促進する)意志であると考えているのである。以下の引用文から、無限の生への意志（愛の意志）を私たちの心情において体験することによって（神秘主義的側面）行為的献身（倫理的行為）が生じうる倫理的神秘主義（生への畏敬の倫理の中心的思想）を、シュヴァイツァーは「無限と一つになることを倫理的行為によって実現させる」と自然哲学的な術語で表現しているのである。

「私が一匹の昆虫を水溜りから救い出すとき、生命が生命に自己を捧げたのであり、生への意志の自己分裂は止揚されたのである。何らかの仕方で私の生命が生命に献身するとき、私の有限な生への意志は、すべての生命が一つである無限の生への意志と一つになることを体験する。」(Albert Schweitzer, *Kultur und Ethik*, München 1923 (C.H.Beck, München, 10 Aufgabe 1953), S.233.)

(73) *Albert Schweitzer, Die Weltanschauung der Ehrfurcht von dem Leben, kulturphilosophie Ⅲ*, Dritter und vierter Teil, C.H.Becksche Verlagsbuchhandlung, München, 2000, S.34.

(74) *Albert Schweitzer, Kultur und Ethik*,1923 (C.H.Beck, München, 10 Aufgabe 1953), S.76, S.227-228.

geheimnisvollen Willen zum Leben）で私を満たす（mich erfüllt）」[75]。

受動的な生への畏敬の体験から、自己の生が肯定されることによって、自己への尊厳を満たすべく、自己自身に対する「誠実性」（Wahrhaftigkeit）への努力が、内面的完成への要求として生じるのである[76]。

「内面的完成へのこのやむにやまれぬ要求の最初の感情は、誠実性への努力において自らを示すのである」[77]。

ここでは指摘するにとどめたいが、先述した「真の諦念」は、自己自身に対する「誠実性」のシュヴァイツァーの考察と密接に連関しているということである。そして、このような自己自身に対する「誠実性」への努力は、自己の生への意志の歪みの認識から生じるとされる。

「彼は、自己の生への意志の歪みとして、このような不正と高貴でないことを感じるのである」[78]。

つまり、自己の悪、すなわち、「嘘（Lug）、欺瞞（Trug）、偽ること（Verstellung）、策術（Hinterlist）」[79] を認識し、そのような悪（現実の自己）を克服するための努力を、シュヴァイツァーは内面的な完成と称するのである[80]。そして、このような努力に

---

[75] ibid., S.278.

[76] シュヴァイツァー彼は『文化と倫理』において以下のように「受動的献身」(passiven Hingabe)から「行為的献身」(tätigen Hingabe)が生ずる道を主張している。「受動による自己完成(leidende Selbstvervollkommnung)と行為的自己完成(tatigeSelbstvervollkommnung)は自身を、同一の内的要求をもたらすものとして把握する。一つになって両者は世界から自由になることに基づいた(auf Grund des Freiwerdens von der Welt)世界への活動という完全な倫理(die vollstandige Ethik des Wirkens auf die Welt)を相互に樹立しようと苦労する必要はない。」(ibid., S.225)　つまり、シュヴァイツァーは「受動的献身」を、「受動による自己完成」という術語に、「行為的献身」を「行為的自己完成」という術語に敷衍し、受動による自己完成―世界から自由になること―に基づいて行為的自己完成―行為的倫理―が成立することを考察しているのである。そして、彼は『私の生涯と思惟』において、受動的自己完成と行為的自己完成の関係性の問題を、自己（人間）と世界の関係性を基に、人間の受動的要素と能動的要素を人間学的に考察している。その点については拙論、岩井謙太郎「シュヴァイツァーにおける倫理的神秘主義の諸問題について」、『基督教学研究』第 31 号、京都大学基督教学会、2011 年参照。

[77] Albert Schweitzer, *Die Weltanschauung der Ehrfurcht von dem Leben, kulturphilosophie Ⅲ*, Dritter und vierter Teil, C.H.Becksche Verlagsbuchhandlung, München, 2000, S.266.
[78] ibid., S.200.
[79] ibid., S.34.

[80] シュヴァイツァーは、以下のように、このような状況に私たちが陥るのは、外面的な環境（状況）に屈してしまう点にあると考えている。「影響に屈服することによって、人間

よって世界－自己を含めた悪に満ちた現実－から自己が内面的に自由になり、他者－生きとし生けるものすべて－を肯定し、他者への献身的行為が生まれるとシュヴァイツァーは考察するのである。つまり、シュヴァイツァーは、自己の肯定に基づく、自己の内面的完成への要求から、他者の肯定、他者への献身を導きだすのである。すなわち、シュヴァイツァーは、他者の肯定、他者への献身を導かないような自己の内面的完成は、自己矛盾－自己への誠実性に反する－に陥ることになると考えているのである。

「私たちが倫理と称する高次の生の肯定は、人間が自己の現存在と共に、他の現存在を肯定することによって、自己存在から抜け出す点に存するのである」[81]。

ここで補足するならば、シュヴァイツァーが以下に述べるように、自己の内面的完成は、常に道の途上を歩んでいるので、完全な完成ということはありえず、他者への献身も不完全なものとならざるをえないということである。

「私たちは日毎、倫理の領域の限界のなさの苦い体験をする。・・・いかなる熟考においても、私たちが、私たちが関わるべき人間に責任があるか、もはや責任がないかについての平安な洞察には至りえないのである」[82]。

すなわち、シュヴァイツァーは、 無限の責任意識を伴う倫理的献身の困難をも考慮に入れた上で、私たちが自己の内面的完成（自己への誠実性）から、たとえ不完全であろうとも絶えず倫理的献身を行じなければならないと考えるのである[83]。

最後に、シュヴァイツァーにおける自己の内的完成と倫理的献身の関係性の構造について簡単に確認しておこう。シュヴァイツァーは両者の関係について以下のように言う。

「倫理的なものは単なる献身に存するのではない。この献身のモチーフと並んで、倫理において、内的完成のモチーフが始めから現存しているのである」。「献身のモチーフと内的完成のモチーフは相互に関係しているのである」[84]。「完成の倫理と献身の倫

---

は不誠実、嫉妬、復讐心、そして、総じて各々の低劣な心情に陥るのである。」(ibid., S.200.)

[81] ibid., S.200.

[82] ibid., S.272-273.

[83] その点についてシュヴァイツァーは以下のように述べている。「私たちは、このような見込みのないことを意志し、遂行する力を内面的完成へのやむにやまれぬ要求においてのみ見出すのである」。(ibid., 267)

[84] ibid., S.206.

理は、二つの離れ離れになっている山ではない」[85]。

以上のシュヴァイツァーの主張から、彼が提唱する倫理（生への畏敬の倫理）には、献身的契機と内的完成的契機の「二焦点（Zwei Brennpunkte）」[86] が組み込まれているということを理解することができる。つまり、遺稿において、シュヴァイツァーは、倫理には内的完成の倫理（自己完成）のモチーフと献身の倫理のモチーフが常に現存していることを明確化しているので、一章で検討した『文化と倫理』における自己完成の倫理の系譜（カント、ニーチェ、ショーペンハウアー）と献身の倫理の系譜（功利主義思想）は各々、構造的に組み込まれた自己完成の倫理と献身の倫理（根本的視座）の一現象としてシュヴァイツァーが論じていることを理解しうるのである。その点を鑑みるならば、シュヴァイツァーが論じる、自己完成の倫理（内的完成の倫理）と献身の倫理は、まず、前者と後者が分離した形で存し、後に、両者が結びつくのではなく、内的完成の倫理と献身の倫理の相関関係がいわば先構造として存し、説明の都合上、両者を区分してシュヴァイツァーが考察していると解釈しうるのである。すなわち、純粋な自己完成の倫理、献身の倫理はある種の類型であり、現実には存しないと言えよう。その点については以下においても確認することができるのである。

「人類の思惟においては二つの一面的な生命観（Lebensanschauungen）が登場する。一方においては完成（Vollkommenerwerden）の思想が支配的であり、活動の思想が意味を喪失する。他方においては、活動の思想が完成の思想を抑圧する」[87]。

## 結論

これまで、本稿においては、一章で、シュヴァイツァーの『文化と倫理』における自己完成の倫理の系譜に属する倫理思想（カント、ショウペンハウアー、ニーチェ）と献身の倫理の系譜に属する倫理思想（功利主義の思想）を考察し、シュヴァイツァーが倫理を形成する際に、倫理思想史的知見における自己完成的契機と献身的契機の長所を組み込み、自己完成の倫理に重点をおきつつも、献身の倫理の要素（功利主義的要素）をそれに補完していることを論じた。そして、二章では、シュヴァイツァー

[85] ibid., S.248.
[86] ibid., S.200.
[87] ibid., S.200.

が『文化と倫理』において論ずる従来の自己完成の倫理と献身の倫理の問題性について検討し、それが、遺稿『生への畏敬の世界観』においてどのように反映しているかについて論じた。すなわち、シュヴァイツァーの自己完成の倫理と献身の倫理を媒介する内面的完成への要求－真の諦念とも連関する－について論じ、構造化された内的完成の倫理（自己完成の倫理）と献身の倫理の関係性（自己完成と他者献身の統合的性格）について明確化した。ただし、本稿においては、上述の問題と連関する個人の幸福と社会の幸福の問題、シュヴァイツァーの倫理思想と宗教思想との関係性を考察することができなかったので、その点については今後の課題としたい。

キーワード

シュヴァイツァー、自己完成、献身、倫理、生への畏敬

(Keywords)

Schweitzer, Self-actualization, devotion, Ethic, Reverence for Life

# 賀川豊彦『友愛の政治経済学』における「意識」と「心理学」の概念

渡部 和隆

**（和文要旨）**

宗教と経済との関係は現代において、非常に重要な問題である。本論文は日本を代表するキリスト者の一人である賀川豊彦が、宗教と経済との文脈において「意識」「心理学」の概念が果している役割についてどのように考えているかを、彼の著作『友愛の政治経済学』の分析を通して明らかにするものである。なぜなら、この二つの概念は賀川が宗教と経済との双方の議論において使用しているからである。つまり、これら二つは賀川が彼の思想を構築するところの理論的な前提をなしている。経済はこれらの二つの上に築かれ、究極的にはこれら二つに支配されているのである。

最初に、これら二つを経済との関連で分析した。賀川において「意識」「心理学」は人間の経済活動を支配する統制的な機能を有している。かくして、経済学は、正統派マルクス主義の唯物論も含めて、彼の「心理学的決定論」に包摂されるのである。

次に、宗教、特にキリスト教との関連において「意識」「心理学」を分析した。賀川をこれらは神と人間とが共有する存在論的な実在だと考えており、これらを通じて神は人間とともに人間の社会を改良すべく、働くことができるのである。

結論としては、「意識」「心理学」は認識論的な性質と存在論的な性質との二重の性質を有している。神と人間とが全ての人類の苦しみを救済するために働くことができるのは、これら二つを通してなのである。賀川は、神の意識にとって経済は不可欠な要素だと考えており、それはイエス・キリストの「贖罪愛」を通して歴史のうちに啓示されたものなのである。

（**SUMMARY**）

The relationship between religion and economics is one of the most important issues in the contemporary world. In this paper, I have attempted to explain how Toyohiko Kagawa, one of the most famous Japanese Christians, understands the role that “consciousness” and “psychology” play within the context of religion and economics. In short, these two fundamentally human traits comprise the theoretical form--the premises--upon which he constructs his thesis: the conclusion that economics is squarely premised upon and is ultimately governed by the evolution (or devolution) of these two traits.

First, I analyze how, in Kagawa’s analysis, these two words are connected to the study of economics; that is to say, I clarify Kagawa’s methodology. Starting from an a priori claim that human “consciousness” and human “psychology” comprise the necessary antecedents of all human economic activity, Kagawa builds his paradigm of Brotherhood Economics. According to Kagawa, any other paradigm, regardless of its quantitative sophistication, is fundamentally flawed.

I then analyze the roles “consciousness” and “psychology” play in the context of religion, especially of Christianity. Kagawa uses these two words to show an ontological entity which God and human beings both possess and through which God can cooperate with human beings with the purpose of improving all human societies.

In conclusion, “consciousness” and “psychology” possess a dual nature – an epistemological reality and an ontological reality. It is through this shared reality that God and human beings are able to cooperate to relieve all human social suffering. Economics, Kagawa believes, is an inalienable component in the evolution of God’s “consciousness”, the ultimate expression of which was revealed in history through the redemptive love of Jesus the Christ.

## 序

経済人類学者カール・ポランニーは現代の経済の特徴として「社会関係のなかに埋めこまれていた経済システムにかわって、今度は社会関係が経済システムのなかに埋

めこまれてしまった」[1] ことを挙げ、次のように述べている。

「私が願うのは、生産者としての毎日の活動において人間を導くべき、あの動機の統一性を回復することであり、経済システムを再び社会のなかに吸収することであり、われわれの生活様式を産業的な環境に創造的に適応させることである。」[2]

現代は、経済が社会の他の領域から自律して運動するようになり、社会全体に大きな支配力をふるうようになった時代である。したがって、社会から離陸した経済をいかにして再び人間の制御の下に戻すかが問われている。これは実に、キリスト者賀川豊彦が『友愛の政治経済学』において既存の経済学に対して人間の「意識」を優位におく「心理学的経済」（BE53）を唱えた際、既に問題としていたことでもあった。以下、本論は賀川豊彦の“BROTHERHOOD ECONOMICS”（邦題『友愛の政治経済学』）おける「意識」（Consciousness）と「心理学」（Psychology）の概念に着目し、賀川において経済と他の諸領域との関係がどのように考えられているのかを分析する[3]。その際、賀川のキリスト教信仰との関係もまた射程に入るであろう。本論はそのための試論である。

なお、賀川が「意識」「心理学」を使用している箇所は、その類義語も含めると、以下の表の通りである。括弧内の数字はそのページでの使用回数を表している。

| Contents | consciousness | psychology |
|---|---|---|
| Preface | p.X | p.X |
| Is there a Way Out of Chaos? | p.3 | |
| Christ and Economics | p.28 p.30 p.31 p.32(3)<br>p.33(3) p.36(3) p.37(2)<br>p.38(2) p.43(4) p.44(2) | p.27 p.29 p.30 |

[1] カール・ポランニー『経済の文明史』筑摩書房 ちくま学芸文庫 2003 年、p.65.
[2] 上掲書 p.68.

[3] 本論では、“Brotherhood economics” by Toyohiko Kagawa, New York : Harper, 1936 を使用し、その場合は引用後に BE と表記してページ番号を示した。なお、訳出の際、邦訳の賀川豊彦『友愛の政治経済学』日本生活協同組合連合会出版部 2009 年を参考にした。

| | | |
|---|---|---|
| The Fallacy of Materialistic Economics | p.47(3) p.48 p.49(2) p.50(4) p.51(5) p.52(5) p.53(5) p.56(2) p.58(2) p.60(3) p.61(2) p.62(2) p.63(2) p.67(3) p.69(4) | p.52 p.53(4) p.55(4) p.56(4) p.57(1) p.59 p.60(2) p.61(3) p.64 p.65(4) p.66(3) p.68 |
| Philosophy of Change | p.75(2) p.76(3) p.77(10) p.78(2) p.80 | p.74 |
| Brotherhood Love Through the Ages | | p.91 |
| The Modern Cooperative Movement | p.101 p.106 p.108 p.112 p.113(2) p.114 | p.105 |
| Brotherhood Love in Action | p.122 p.135 p.137 p.138 p.140 p.148(2) p.149 p.150 | p.123 p.143 |
| The Cooperative State | p.154 p.163 p.172 | p.161 p.162(2) p.173 |
| World Peace Built on Brotherhood Love | p.181 p.193 p.194 p.195(6) p.196 | p.195 |

また、「意識」と「心理学」との関係についてであるが、賀川が Preface において「この本で、私は心理学的なもしくは意識的な経済（psychological, or conscious, economy）を通して新しい社会秩序に到達する新しい道を発見しようと試みた。」（BEX）と述べているのをみると、両者はほぼ言い換え可能な同義語として使われていると考えることができる(4)。ただし、上述の表より、「心理学」は「意識」よりも使用頻度が少なく、かつ第三章の「唯物論的経済観の誤り」に集中していることから、この言葉は「意識」よりも狭い意味で使用されているのではないかと推測される。

(4) 「心理学」が学問の名称であり、「意識」はその対象であることを考えれば、両者を同義語と扱うことには違和感があるかもしれない。しかし、英語の psychology は単に「心理」とも訳せる言葉であり、それなら「意識」と同義語であってもおかしくはない。実際、本書の邦訳である賀川豊彦『友愛の政治経済学』日本生活協同組合連合会出版部 2009 年においてはこの言葉は「心理的」と訳されている。本論では、次の節でみるように、psychology という言葉が経済に関する認識論的な議論において多く登場していることから、その認識論的なニュアンスを出すために敢えて「心理学」の訳語で統一した。

## １.「心理学的経済」と唯物論批判

まず、賀川が「意識」「心理学」を経済と関連でどのように論じているのかを分析する。賀川は建築を例にして「意識」と物質とを密接に結び付けている(5)。建築は人間の物理的物質的な必要から生じるが、他方で建築様式という形で人間の「意識」の影響を受ける。賀川はジョン・ラスキン『ヴェニスの石』を参照しつつ、建築がいかにその当時の人間の「意識」の影響を被るかについて述べ（BE52 を参照)、以下のように結論づける。

「これを考慮しても、私たちは身体的な必要のための必需品が人間の意識の覚醒（the conscious awakenings of man）と基本的な関係を有しているという真理を無視することはできない。」（BE52）

ここで重要なのは賀川が建築という複数の人間による共同作業を事例に「意識」という言葉を使用している点である。「意識」は人間と人間との間に共通する集団的なものとして述べられている。賀川はこれを「社会意識」（social consciousness）と呼ぶ。賀川によれば、「意識」は個人だけのものではない。賀川によれば、プロテスタンティズムは「個人の意識」（individual consciousness）に神学的思惟を集中させたが、それは誤りである。プロテスタンティズムの「個人の意識」への偏りが霊的生活と経済的生活とを分離して考えるという経済学の誤謬を招いたと賀川は強く批判する。しかし、機械論的唯物論的な資本主義が社会を支配したとき、プロレタリアートによって「社会意識」の覚醒がもたらされた。経済活動においては「個人の意識」と並んで「社会意識」も重要な機能を果す。

「一片の石炭の価値は、あなたがそれを動力のために燃やすか、染料を生産するために使うか、それから薬を抽出するかによって変化する。これらの価値の変化は、石炭自体のためではなく、人間の意識（man’s consciousness）のためである。したがって、

(5) 隅谷三喜男は賀川が「精神と物質の二元論を拒否し、人間存在を生命＝人格の一元において、物質的存在と精神的存在との統一として、とらえようとしたことは、ほぼ誤りないであろう。」と述べている。隅谷三喜男『賀川豊彦』岩波現代文庫 2011 年、pp.23-24.

物質的な資本の真の価値はそれが個人の意識（individual consciousness）と社会意識（social consciousness）との関係において見られるときにのみ発見されうる。」（BE62～63）

人間の「意識」や「社会意識」が経済活動の前提条件、すなわち物に価値を認識するための必要不可欠な条件として登場している。「意識」は経済活動に先だって必要な価値の認識を可能とする統制的な機能を果すのである。「社会意識」もまた、「個人の意識」とは区別されつつも、ともに経済活動に先行する条件として現われる。「社会意識」は「個人の意識」と並んで、「ある時代の文化は、それが物質的な生産と分配と消費との形態を発達させて支配するところの、人々の意識的な生活（the conscious life）の覚醒の度合によって決定される。」（BE60）とあるように、経済を支配する条件として登場するのである。賀川によれば、彼の従事した組合運動もまたこの「社会意識」の覚醒のうちにある。「覚醒しつつある社会意識（The awakening social consciousness）は生産と消費との二つの角度から発達してきた」（BE53）のであるが、組合運動との関係で特に重要なのは消費である。なぜなら「利益をもたらすのは消費者である」（BE102）[(6)] という経済原理が組合活動によって歴史上初めて発見されたことを賀川は重視するからである。生産は重要な経済の契機ではあるが、物を生産するだけでは利益は生まれない。生産物が商品として流通し、消費されて初めて利益が生じる。賀川はこの消費という契機をもとに経済の議論に「意識」「心理」の議論を導入し、組合活動の展開をも視野におく。

「人々の意識（The consciousness of people）は、生産の経済と同様に、消費の経済の重要性に対しても目覚めなければならない。そのような意識が喚起されるまでは、資本主義は市場を完全に支配するための力をふるい、他の共同組合の努力を無駄なものとするだろう。協同組合運動の前進（progress）は、人々を消費の経済の重要性に目覚めさせることに大きく依存している。」（BE148）

賀川が携わった組合運動は消費という経済の契機に対する人々の考え方に依存する。

(6) なお、賀川がここで挙げているのはイギリスのロッチデール生協である。

そして、消費協同組合は「社会意識」によって左右されており、「生産者集団の繁栄は消費者に対する関心の問題であるという認識と、これは後者の消費者の組織化と計画化とを考慮に入れなければならないという認識」（BE150）に依存していると賀川は言う。このように、賀川が携わった組合運動もまた、「社会意識」という統制的なものによるのである。「生産、分配、消費、所有権、相続、契約権といった問題は全て社会心理学（social psychology）の発達によって影響される」（BE65）というわけである。

賀川の、正統派マルクス主義をはじめとする諸経済学者の「唯物論的経済観」（Materialistic economics）[7] への批判は、それらがこの先行する認識の存在を把握していないことである。経済が純粋に唯物論的であるならば、そもそも搾取などは起こらないと賀川は主張する。搾取が起こるならば、搾取に帰結するような「意識」が経済活動に先行して成立しているはずである。なぜなら、経済活動には「意識」による認識が先行しなければならず、「人はその経済の実践においてその心理学的な含蓄（psychological implications）から逃れることはできない」（BE66）からである。したがって、搾取が起こる場合、経済は「自己中心的な搾取のシステム」（a system of egocentric exploitation）(BE66)という一定の心理学的な意味を既にもってしまっている。下部構造が上部構造を決定するという正統派マルクス主義の唯物論に対し、賀川はむしろ下部構造の成立には上部構造が先行しなければならないと主張しているのである。下部構造が上部構造を決定するように見えるのは、経済を分析する際に下部構造の機能を重視するような上部構造が既に先行して成立しているからにすぎない。したがって、賀川は「唯物論自体が心理学的唯物論である」（BE65）と結論づけ、マルクスの議論を自分の議論の内側に包摂する[8]。唯物論的な決定論は心理学的な決定論に包摂され、「カール・マルクスの唯物論的決定論の代わりに、心理学的決定論（psychological determinism）が社会経済観をますます支配し始めた」（BE64）というわけである。かくして、経済は「意識」「心理学」の媒介により再度、人間の制御下に取り戻されるのである。

---

[7] もっとも、賀川が「唯物論的経済観」（Materialistic economics）で指しているものについては検討の余地がある。一応、賀川は「唯物論的経済観」（Materialistic economics）の例として様々な経済学者を挙げ、特にカール・マルクスを挙げている。おそらく賀川がここで想定しているのは下部構造が上部構造を決定するという正統派マルクス主義の唯物論であろう。しかし、それがマルクスの理解として正しいものだろうか。今後の課題としたい。

[8] もっとも、これが成功しているか否かは今後の課題としたい。

## ２．神の意識と贖罪愛

さらに、賀川はここに経済と宗教との接点を見出す。経済活動が先行する「意識」の認識を帯びるならば、「意識」の発達と共に経済活動は「人間の交換の行為と人生の目的とは分離され得ない」（BE69）段階に至るはずである。経済活動は段階的に「生理経済」（physical economics）、「感覚経済」（sense economics）そして「意識経済」（conscious economics）に至ると賀川は言う（BE46）が、最後の「意識経済」の段階では「交換価値でさえ意識的（conscious）となり、宗教的価値へと同化していく」（BE69）と賀川は述べる。人間の「意識」が人間の経済活動においてはそれを可能とするところの先行する認識を生み出しているので、経済と宗教との接点が生じるのである。宗教と経済とは結合し、最終的に「私は、問題の解決は人間の覚醒しつつある宗教的意識（man's awakened religious consciousness）に基づいた新しい宗教的経済において見つかるだろうと確信している」（BE47）という結論になるのである。では、「意識」「心理学」は宗教との関連ではどのように使用されているのか。本書ではキリスト教思想は全体にわたって述べられているが、特に第 2 章の“Christ and Economics”に集中しているため、ここの箇所を中心に分析を行う。

『友愛の政治経済学』におけるキリスト教思想の議論で注目すべき点は「意識」の主体が二重化されている点である。賀川は信仰を「神による可能性を信じること」（BE35）だと説明し、そのこと自体が人間の活動を要求すると主張する。信仰は「人間のチャンネルを通して流れ出る神の活動」（BE36）を要請し、それなしではいくら神であっても現世で働くことができない。信仰とは静的（static）なものではなく、行動的（active）なものであり、「人間のチャンネルから流れ出る超人間的な力が愛の形で自らを示すという信念」（BE37）なのである。愛は神より来るが、人間が信仰によりその可能性を信じて神の「チャンネル」とならない限り、神は愛の可能性を実現させることもできない。神と人間とは協働しなければならないのである。「実に、愛とは人間のチャンネルを通して流れる神の活動」（BE36）なのである。このような神より来る愛を賀川は「贖罪愛」（Redemptive love）（BE36）と名付け、次のように言う。

「贖罪愛は全体的な意識（total consciousness）、すなわち神意識（God-consciousness）に由来する。だからそれは神より来る。このような愛は人間の意識（man's consciousness）

のチャンネルを通して流れ出るが、神が作った模範（a God-made pattern）に従っている。」（BE 36）

ここで賀川は「意識」を存在論的実在とし、二重の主体を想定している。一方は人間であり、他方は神である。問題は両者の関係である。「神意識」は全体的な意識であるが、働くためには「人間の意識」を「チャンネル」として要請する。両者は区別されながらも、「神意識」が「贖罪愛」として働くための「チャンネル」という形で「人間の意識」と関係づけられる。その際、模範的な「チャンネル」として賀川の念頭にあったのはイエスではないかと推測される(9)。賀川にとって「イエスの宗教の偉大さは彼の説教の優秀さにあるのではなく、むしろ彼の意識（His consciousness）が神のものと一つであったという事実にある。」（BE31～32）とあるように、イエスとは神の意識と人間の意識とが一体となっている存在者であった。

「私たちがキリストを神の言葉として語るとき、私たちが意味しているのはキリストが人間の相対的な生のうちに絶対的な贖罪愛の意識（the consciousness of absolute redemptive love）を分け与えた（imparted）ということである。（中略）実に、人間の意識（the consciousness of man）に神の言葉を分け与えることができるのは贖罪愛以外には存在しない。」（BE38）

イエスにおいて、彼の人間の意識と「神意識」とは一つとなっており(10)、そこから「神意識」すなわち「贖罪愛」が人間に分けられ、人間のなかに与えられる。主体を異とする二つの意識は、区別されつつも、イエスを接点とし、「贖罪愛」を分け与えることによって一つとされる。そして、この愛を通して「神の声がこだまする」（BE38）

(9) なお、賀川においては「チャンネル」自体はイエスに限られたものではなく、全ての人間もまた「チャンネル」になりうるものであった。鵜沼裕子「賀川豊彦試論：その信の世界を中心に」『聖学院大学論叢』9(2) 1997 年、pp.1-15 を参照。本論では「チャンネル」の典型例もしくは模範例としてのイエスという観点から分析を行う。

(10) この賀川のキリスト論に海老名弾正のキリスト論との類似を指摘することは可能であろう。海老名と賀川との関係については、両者を自由主義神学という観点から分析した C. H. ジャーマニー『近代日本のプロテスタント神学』布施濤雄訳、日本基督教団出版局 1982 年という先行研究が存在する。特にその第 2 章を参照。

のである。人間はこの「意識」の二重性を媒介として神の働きの「チャンネル」となる。かくして、神の働きとしての愛が人間のチャンネルを通して流れ出す。「実に贖罪愛以外に神の言葉を人間の意識（the consciousness of man）に分け与えるものはない」（BE38）のである。賀川はここで、区別はしつつも神と人間とに共通して存在し、神から人間へ分け与えられる存在論的実在として「意識」を想定し、それを神認識や信仰の基礎においている。

そして、賀川にとって、そうした「意識」から得られる「神の愛は人類を完全に救い得るもの」（BE39）であった。先に「贖罪愛」を通して「神の声がこだまする」（BE38）と述べたが、このイエスの十字架によって示された「贖罪愛」のなかでイエスは「人間を新しい見方で、すなわち神の立場から人間を見て、人類の救済に対する神の責任の重荷を共有した」（BE32）と賀川は言う。

「個人の過ちは宇宙全体の苦しみを引き起こす。それゆえ、キリストの贖罪愛は、社会を全体として救うための個々の魂の救済を意味する。」（BE32）

賀川によれば、「神の救いは個々人の魂のためだけではなく、社会全体のためであった」（BE41）のであり、神の救いを実現するために「神の愛の力によって救われたものは今度は他者を救うように努力しなければならない」（BE41）のである。「そうした努力自体が彼らの宗教的生活の実体をなす」（BE41）のである。かくして、神の救いは個人のみならず、さらに個人の救いを介して社会全体に及ぶ。「もし、キリストの十字架の意識（the Cross-consciousness of Christ）が全人類によって理解されることになれば、理想的な社会が容易に産出されうるだろう。」（BE32）ということになるのである。

## ３．結論

以上の分析より、次のような結果が得られた。「意識」「心理学」は人間と人間との間に成立するものと想定され、特に認識論的な機能を与えられる。経済活動の前には経済活動を可能とする価値の認識が先行しなければならず、「意識」は先行する認識のための統制的な条件として機能している。それにより経済は再び人間の制御下に取り戻されることとなるのである。同時に、それらは神と人間とに共通する存在論的実在

ともされ、神から人間に分け与えられるによって人間を「チャンネル」とした「贖罪愛」を可能とするものとされる。賀川にとって「意識」は確かに存在する実在であり、人間を通して神に働きを世に示す。そして、これは個人の救いを介して社会全体にまで波及していく。賀川自身の組合活動もこうした「贖罪愛」の一環なのである。

ここから、次のことが結論として言えるだろう。上記の二つの議論は働きという点で一致している。神は人間の「意識」のチャンネルを通して働き、人間の「意識」は経済活動においては統制的な機能を果す。神は経済に対し、イエスの十字架において示された「贖罪愛」として、人間の「意識」のチャンネルを通して働いているのである。人間はそんな神の働きと協働することによって経済の変革に向かって働きかけていくことができる。したがって、「この十字架を背負う愛が社会経済の原理として認められることになれば、経済世界に革命が起こるだろうと私は信じる。」（BE34）ということになるのである。

賀川は、「十字架を背負う愛」について「それは堕落した（degenerate）魂のうちに神の国の成長の力をよみがえらせる（regenerate）」（BE33）と述べているが、このように、神が人間のチャンネルを介して神の国を実現させることのうちに、経済問題や社会問題の解決が含まれているのが賀川の特徴であり、それはポランニーのような現代の問題意識にも通じるものがある。そして、それを可能としているのが「意識」と「心理学」なのである。

キーワード

賀川豊彦、『友愛の政治経済学』、意識、心理学、経済学、宗教、キリスト教

(Keywords)

KAGAWA Toyohiko, BROTHERHOOD ECONOMICS, consciousness, psychology, economics, religion, Christianity

## 公開講演講師紹介

神子上 惠群（龍谷大学名誉教授）

1937 年、兵庫県生まれ。京都大学大学院文学研究科博士課程単位取得退学。龍谷大学文学部教授、文学部長を経て、龍谷大学第 16 代学長を務める (2003 年 4 月から 2007 年 3 月)。 専門は、近世哲学における理性と信仰との関係。 2012 年現在は、学校法人成徳学園理事長、浄土真宗本願寺派福専寺住職。 播州東保の福専寺内には江戸後期、宗学研鑽機関として獲麟寮が開設されたが、そこで修学した学問内容を門徒にやさしく説き聞かせる弁舌の技法として始まる東保流節談説教を今に伝える、「洗聲会」の代表も務める。

主な著書・論文は、『哲学のエポック: 古代ギリシァ以来、現代に至るまでの哲学の峻嶺』（共編）、ミネルヴァ書房 1991 年、を始めとして、「ヤコービの『人間の束縛と自由についての予備的命題』について」『龍谷大学論集』453 巻（1999 年）所載論文、「ニーチェにおける真理の問題」『龍谷大学論集』449 巻（1996 年）所載論文、「フランシス・ベーコンにおける人間・科学・宗教」『龍谷大学論集』445 巻（1995 年）所載論文など他多数。

## 研究論文・研究ノート執筆者一覧（五十音順）

岩井謙太郎　京都大学・非常勤講師

古荘匡義　　大谷大学・任期制助教

只木友祐　　慶応義塾大学大学院文学研究科哲学倫理学専攻修士課程修了

鬼頭葉子　　桐蔭横浜大学・非常勤講師

渡部和隆　　京都大学大学院文学研究科キリスト教学専修博士後期課程在籍中

# 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 13 号**

2013 年 11 月 20 日　発行　会員頒布

編集・発行　宗教倫理学会

代　　表　小 田 淑 子

発 行 所　〒564-8680

大阪府吹田市山手町 3-3-35

関西大学文学部

宮本要太郎研究室

「宗教倫理学会」事務局

http://www.jare.jp/

郵便振替　00930-4-38499