

目 次

論 文

Despair of the Foil

A Preliminary Study on Theological Perspective
to Narrative of the Suffering

..... Takaaki David ITO (1)

Comparative Socioreligious Studies:

The Relationship Between the Charismata and
the Socioreligious Situations Focus on the Emperor Hirohito,
Malcolm X, and Mahatma Gandhi

.....Isao MATSUDAIRA (21)

研究ノート

イエスの笑い・論争

..... 滝 澤 武 人 (47)

アイヌ民族と2人の英国人(3)

..... 小 柳 伸 顕 (65)

ドイツの脱原発、そして倫理

..... 永 井 清 彦 (87)

Despair of the Foil

A Preliminary Study
on
Theological Perspective to Narrative of the Suffering

Takaaki David ITO

Introduction

When I started studying illness narrative, I became interested in what Arthur Frank calls ‘the Quest Narrative’¹⁾, because it seems to represent the dynamic process of meaning making by patients. I wanted to have a clearer understanding about what spiritual care professionals can do in clinical setting. Gradually, however, I become more aware of the issues of hastily moving toward problem solving in therapy. I was more interested in ‘the Chaos Narrative’²⁾, and in power issues behind theological reluctance to face chaos³⁾. I have begun to understand that it is only in facing chaos of those who are suffering where I can discover deeper

Keywords : Spiritual Care, Disaster Care, Narrative Care, Suffering

1) Arthur W. Frank, *The Wounded Storyteller: Body, Illness, and Ethics* (University of Chicago Press, 1997, Kindle ed.), Chapter Six.

2) Frank (1997, Kindle ed.), Chapter Five.

3) Catherine Keller, *The Face of the Deep: A Theology of Becoming* (Routledge, 2003).

theological and practical insights for clinical spiritual care.

This paper will briefly introduce a new narrative metaphor of chaos that I have developed through research on illness and disaster narratives. Narrative, as understood in modern literary theory, is the expression of something inside through a metaphorical framework, which often works unconsciously. In other words, we can approach our depths only symbolically through those metaphors⁴⁾. The one I present here is in addition to the roughly sketched imaginary map of mental and/or spiritual abyss. This map is similar to the mixture of what we know about the depths of our mind through scientific research and mere speculation. But the desire is that this small discovery in the realm of the metaphorical framework can contribute even a little for us to be more compassionate (com-passion > suffering together), in order to be better spiritual care providers.

I name the metaphorical framework that I have developed as “Despair of the Foil.” This is my attempt to make sense of chaos, which is logically absurd. It is just a working hypothesis. I would like to have the opportunity to test out, for some years, how this can help to understand the spiritual dynamism of those who suffer, as well as of mine. I am aware that I need to do more research to elaborate on this concept. Furthermore, I need to explore more literary talent, in order to convey the nuances of these metaphors. This paper is an initial presentation of my findings.

Researchers agree that the darker side of the human mind is difficult to understand⁵⁾, because this is precisely the location where the “brightness”

4) George Lakoff and Mark Johnson, *Metaphors We Live By*, 2nd ed. (University of Chicago Press, 2003).

5) Cathy Caruth, *Trauma: Explorations in Memory* (The Johns Hopkins University Press, 1995).

of our enlightened reason cannot reach. It is also important to keep in our minds that the Renaissance Enlightenment carries a colored light all its own. It does not reveal the original color of the object. Even the claim of postmodern critical thinking says that there is no 'original color', and that color is always the mere reflection of the light thrown at an object. The color of the Renaissance Enlightenment, which is typically represented in the diagnostic approach of modern medicine and in psychological behaviorism, is just one among others used to describe humanity. The narrative framework presented in this paper is another color thrown into the deep darkness within suffering humanity. It is my hope that this particular light will uniquely illuminate something important for the purpose of enabling a deeper understanding of the healing power of human spirituality to emerge.

Before tackling the subject of chaos, we need to study the concept of illness narrative in general.

Illness Narrative

Psychiatrist and medical anthropologist Arthur Kleinman began the study of illness narrative⁶⁾. Even twenty years since the original publication of *The Illness Narratives*, his claim regarding the personal and social meanings of illness has not lost its importance. This book still should be considered one of the most essential readings for medical education. As the field of modern medicine developed into the areas of bioengineering and pharmaceutical technology, the foci of its attention has centered on

6) Arthur Kleinman, *The Illness Narratives: Suffering, Healing, And The Human Condition* (Basic Books, 1989).

body mechanisms and on biological responses to treatments and prescription medications. His focus, however, concerns the other side of medicine.

No one can deny the contribution of modern medicine to overall human welfare. The reality of contemporary society, however, requires that the field of medicine changes its attitudes as we learn the inner complexities and varieties of the needs of patients, aside from the obvious physical cure. At present, with Kleinman as one of its forerunners, a more multidisciplinary approach to holistic care is emerging as the norm not only in chronic illness care but also in more advanced medicine, especially in areas, such as oncology. The evidence-based approach, or what I term “dia-*gnostic* care,” can offer care for only a limited aspect of humanity. A more complementary approach is needed⁷⁾. The main body of this complementary care is “dia-*logical* care.” This care is based upon understanding the subjective experiences and the narratives of the patients. I have symbolically proposed those terms through which we can acknowledge the fundamental epistemological and cosmological contrast between *gnosis* and *logos*. Kleinman offers an important foundation for the most future looking medical treatments and care.

Although Kleinman claims that the personal and social meaning of illness provides the most important basis of modern medical care, his book itself has been strongly criticized from a post-modern perspective. Hawkins says⁸⁾:

7) NT Ueno, TD Ito, RK Grigsby, MV Black, and J Apted. "ABC Conceptual Model of Effective Multidisciplinary Cancer Care." *Nature Reviews Clinical Oncology* (2010).

8) Ann Hunsaker Hawkins, *Reconstructing Illness: Studies in Pathography*. 2nd. ed. (Purdue University Press, 1999), 243.

The problem with Kleinman's notion, however, is that patient's explanatory model must be both constructed and interpreted by the physician: "the clinician must first piece together the illness narrative as it emerges from the patient's and the family's complaints and explanatory models: then he or she must interpret it"⁹⁾. The patient, then, only "speaks" through the physician's capacity to listen, understand, and interpret. Kleinman does not discuss the problems inherent in such a formula.

She points out that while Kleinman intends to offer a more holistic view, he still wrote for physicians from a physician's perspective. In other words, his discussion is more a monologue among physicians, with patients still in the place as an object for physicians to treat and does not represent patients' own narrative in the end.

Arthur W. Frank, a sociologist, is the successor to Kleinman's project. *The Wounded Storyteller: Body, Illness, and Ethics* is Frank's contribution to the research field of illness narrative. His post-modern strategy in this work is, as the subtitle shows, to pay close attention to the bodily nature of human beings¹⁰⁾:

I begin with some basic questions about how to act as the embodied being that the Kleinman calls a "body-self." During illness, people who have always *been* bodies have distinctive problems continuing to be bodies, particularly continuing to be the same sorts of bodies they have been. The body's problems during illness are not new; being a

9) Kleinman (1989), 49.

10) Frank (1997, Kindle ed.), loc.528.

body always involves certain problems. Illness requires new and more self-conscious solutions to these general problems. In earlier writing I have proposed four general problems of embodiment: control, body-relatedness, other-relatedness, and desire. ... One way or another, everyone has been resolving - if never finally "solving" - these problems throughout her life.

He analyses the issues of illness in relation to "four ideal typical bodies: the disciplined body, the mirroring body, the dominating body, and the communicative body."¹¹⁾ He presents three major genres of illness narrative: restitution narrative, chaos narrative, and quest narrative. His most important contribution is in identifying chaos narrative. It is, however, ironic because his matrix of concepts did not appear to be very useful to understand his notion of the chaos narrative. He admits.¹²⁾

The chaotic body can be described in terms of the dimensions of control, body- and other-relatedness, and desire, but the resulting permutation does not fit any of the four idea types suggested in chapter 2, thus showing that while those types illustrate certain parameters of body-selves, they certainly do not circumscribe reality.

Closer readings of his work reveal that his concept of chaos narrative is indeed trauma narrative, which we will study later. Frank attempts to study illness narrative from the perspective of a post-modern critique. However, his project seems to have fallen short. His writing has a

11) Frank (1997, Kindle ed.), loc.528.

12) Frank (1997, Kindle ed.), loc.1631.

definitive presence, mainly because of his personal perception of illness from the perspective of a patient. Yet we need to wait for another researcher to emerge in the field of illness narrative who can develop a deeper understanding of the patients' inner dynamics as well as of the narrative's own creativity.

Anne Hunsaker Hawkins, a professor of humanities at Pennsylvania State University College of Medicine, was trained in literary theory. Unlike the previously introduced researchers who presented their theses on illness narrative, she studied and analyzed more than three hundred "pathographies" written by patients themselves¹³⁾. She perceives that illness narrative is a subgenre of autobiographical writing. It is interesting to learn that the development of pathography in the U.S. is only a phenomenon of the mid-twentieth century and that it seems to have replaced the theme of religious conversion in autobiographies of earlier times¹⁴⁾. One purpose of Hawkins' book is to provide an elaborate taxonomy of myths, attitudes, and assumptions about illness. Hawkins crystallizes metaphorical paradigms of regeneration, the idea of illness as battle, the athletic ideal, the journey into a distant country, and the mythos of healthy-mindedness¹⁵⁾. The following insight distinguishes clearly her work from earlier writers on this topic:¹⁶⁾

... myths about illness may be enabling as well as disabling: enabling, in that they can actually help the sick person who believes them to recover or, at least, to deal better with the circumstances of illness or

13) Hawkins (1999).

14) Hawkins (1999), 31.

15) Hawkins (1999), 27.

16) Hawkins (1999), 24.

death; disabling, in that they can impede a patient's ability to recover and even augment suffering. Pathography is a superb idiographic document because it shows us these myths and metaphors as they are "lived in" – for better or for worse.

What she studies includes not only types of patients' narratives; but also the dynamism of metaphor and human experiences.

She borrows the powerful concept of "formulation" from Robert Jay Lifton¹⁷⁾ to study this dynamism. "Formulation" is a reparative process that deals with trauma by using imagination and interpretation. Lifton explains this "formulation" as "psychic rebuilding," or the construction of certain inner forms or configurations that function "as a bridge between self and world" – a psychological process whereby the individual suffering from trauma "returns" to the world of living. What Hawkins attempts to present is "narrative" as a tool for people to regain their humanity¹⁸⁾.

The act of formulation, then, involves the discovery of patterns in experience, the imposition of order, the creation of meaning – all with the purpose of mastering a traumatic experience and thereby re-establishing a sense of connectedness with objective reality and with other people. It is these things that enable human beings not only to live through severe illness or the death of a loved one but also to live beyond them.

Moreover, this book serves to build narrative bridges between the

17) Robert Jay Lifton, *Death in Life: Survivors of Hiroshima* (Random House, 1967), 367,525-526.

18) Hawkins (1999), 24.

sufferer and other human beings, because the taxonomy she provides consists of a limited number of genres, which are common to many suffering people. In connectedness, Hawkins, similarly to Lifton, sees the possibilities of sufferer's returning to the living community.

Trauma Narrative

The process of comparing Frank and Hawkins, once again, is to dive into an interesting intellectual venture. As I have explained, Frank was not very successful in his coherent presentation of his theses and categories. Hawkins, on the other hand, seems to have defined the academic area of pathography through her exhaustive study. Why did Frank risk his balance of discussion, then, by introducing the category of chaos narrative? Why did Hawkins not offer chaos narrative as a mythical paradigm? The answer is simple: it is because chaos narrative is chaotic. Frank, as a matter of fact, speaks of it because as a cancer survivor himself, he had experience the reality of suffering through. Hawkins could not study it because there was no real pathography, a written document, of chaos because no one can write it, by definition. Her reference to "formulation" by Lifton gave her a good theory for enabling the function of metaphor. However, this does not mean that she could accommodate her theory in Lifton's gigantic achievement in study of trauma. Therefore, Hawkins grafts Lifton's conclusion, stemming from Lifton's desperate vision for helping survivors of the atomic bomb with which he struggled after painfully processing the darkness of despair in the survivors' hearts and their unimaginable "mastery" of trauma¹⁹⁾. In her study, Hawkins

19) Lifton (1967), 536.

deals more with quest narrative, if not restitution narrative, as according to Frank's category. What we face as chaos is, therefore, beyond Hawkins' scope.

Most of trauma care belongs to mental health specialists, such as psychiatrists, psychologists, therapists or social workers. The area of chaos, however, is where spiritual care providers can work their expertise. Shelly Rambo is a theologian who tackles this theme squarely. She studies how we can understand chaos, the mental and spiritual state of patients after the experience trauma²⁰⁾. Her study is very helpful in two ways: First, she identifies trauma as a theological theme; second, she presents the imagery of a traumatic state by using liturgical symbolism.

Rambo characterizes trauma as a situation in which “death haunts life,” where “a world in which the boundaries and parameters of life and death no longer seem to hold, to provide meaning.”²¹⁾ The distinctive task of spiritual care is, thus, to learn “how to help relieve suffering, and how to understand the nature of the suffering, without eliminating the forth and truth of the reality that trauma survivors face and quite often try to transmit to us.” She, then, warns us that “the push to move beyond the event, to anew and pure place, is not just a misconception about traumatic survival; it a dangerous move that threatens to elide the realities if traumatic suffering. This move also makes possible suffering's repetition.”²²⁾ She boldly says, “trauma is not simply a category that can be confined to the fields of psychology and counseling; it has broadened to present profound challenges to epistemology, constructions of self, and theological

20) Shelly Rambo, *Spirit and Trauma: A Theology of Remaining* (Westminster John Knox, 2010).

21) Rambo (2010, Kindle ed.), Loc.168.

22) Rambo (2010, Kindle ed.), Loc.203.

understanding of time²³⁾. Joining to Keller²⁴⁾ and to Keshgegian²⁵⁾, Rambo emphasizes the importance of staying with the chaotic experience of the traumatized. She criticizes triumphalism of theology that hastens to seek Christian images of overcoming death, because this hastiness is “the way in which religious narratives and particular interpretations of them can fail to attend to the ongoing realities of a death.”²⁶⁾ It is, after all, how we live with the inevitability of death as the core awareness of our being. This is the real task of spiritual care. She is very clear that the issue is not to fix or to provide us with more effective blinding visions, but is to remain with those who have experienced the despair of death, a sense of total annihilation of their being.

I believe that people require spiritual care when they face an experience in which their lives and deaths are inextricably linked, whether it is caused by natural disaster, illness, accident, abuse or death. The task of mental health professionals is to help survivors go through processing this state eventually. They must be, needless to say, very careful not to hasten the process or not to deny the authentic feelings and realities of survivors. Within this healthcare framework, survivors must invite spiritual care providers to help them find meaning in the midst of their despair. This might appear to be an illogical task to make sense of the chaos since no one really knows the signposts for the way out of despair. Presence is perhaps the only possible skill required for good care providers.

Keller’s powerful analysis of the creation narrative in the Hebrew

23) Rambo (2010, Kindle ed.), Loc.226.

24) Keller (2003).

25) Flora A. Keshgegian, *Time for Hope: Practices for Living in Today's World*. (Continuum, 2006), 121.

26) Rambo (2010, Kindle ed.), loc.174.

scripture and her background in process theological presentation²⁷⁾ reveals, in a sense, the healthy human instinct to flee chaos. Death and trauma offer different names for the same reality. No one is interested in staying in that state very long, but People fall there unexpectedly. Caruth gathered an interdisciplinary group of researchers in order to study the issue of chaotic and elusive nature of trauma. Writing from a psychoanalytic perspective, she says:²⁸⁾

The impact of the traumatic event lies precisely in its belatedness, in its refusal to be simply located in its insistent appearance outside the boundaries of any single place or time.

Trauma rejects our grasp, as well as death and chaos. They are there together beyond our direct perception.

Rambo attempts to present the image of this trauma/death/chaos, by introducing the visionary theologian Hans Urs von Balthasar and his image of the Holy Saturday, the day in between Good Friday and Easter. He proclaims that Jesus' experience of suffering was one of being truly forsaken and that he had no anticipation of his bodily resurrection. In that realm, he would have felt total fear and a reign of despair in which there would have been no tranquility. He was just going to die in a chaotic and amorphous manner. Therefore, for him the passion narrative cannot be read as a hero's story, because Jesus' experience of death was not that of a hero. His narrative offers a more human story in which Jesus' personhood was just trivial and a foil of history. Instead of seamless shift from Friday

27) Keller (2003).

28) Caruth (1995), 9.

Despair of the Foil

to Sunday in celebration mood, then, we must stop in facing the God-given image of death. The institutional churches have, therefore, failed theologically to provide any liturgical acts or rituals to enable this meditation to happen. Rambo, however, invites us to meditate on death. According to her, only a deep and focused meditation on Jesus experience of that Saturday can help us to bridge the experience of trauma²⁹⁾.

Despair of the Foil

I imagine that I am standing on the hill overlooking the devastation of a fishing town in the Tohoku region, Japan, where a severe earthquake and tsunami hit recently. More than 20 years ago, when I had an academic meeting at a university in Tohoku, one of my best friends insisted that I stay one night at his parent's home. For me, this was a surprising offer. I thoroughly enjoyed the stay in that little town. The father had passed away a long time ago. But how would I feel if I were the father now, to see all of my village destroyed by the tsunami?

I can attempt to put myself in the position to feel that I am a part of this historic tragedy. Although it may sound absurd, I feel fortunate, because I know where my place is in the midst of the devastation. With my professional training, however, by using my empathic ability, I can easily sense something very different out of the scene: an emptiness, a sense of loss of identity, an acute realization that all life has no value and no meaning, a finiteness. This emptiness informs me that the story I had thought I was living as my life is a delusion. The reality is that I am just a

29) For the actual practice of meditation of this kind, we are to have a company to safeguard our spiritual wholeness.

passer-by in somebody-else's (or Nature's or God's?) story without my existence having any significant worth. I am just a foil in a story that has nothing to do with me. In this imaginary story, the people around me, who I don't know, have left me alone to fend for myself. There is vast emptiness in this kind of death, in which those who are left behind have no clue as to how to go on or what the purpose is for their lives.

This is also true of the experience of those who have suffered from senseless accidents, crimes, assaults, abuses or disasters. Patients with any illnesses, whether they are chronic or acute, may also have the same experience. This awareness and realization emerge from the very core of their being, the feeling that they are not part of the reality of the world. They might think, "This is someone's life, with which I have nothing to do. I am just an invisible part of the back scene or just a number. My existence is accidental." When we are handled by others, such as doctors or nurses, treated as playthings, for someone's cause, we feel as if we are also the foil, no longer the protagonist or the actor, of our own stories, which throws meaning inevitably to the winds.

Following the spiritual exercise offered by Rambo, we could meditate: What is true despair like? Whom does Jesus meet in hell on Holy Saturday? Considering the Jewish historical setting of the "Passover" as the scene of the passion narrative, my imagination easily goes to the story found in Exodus 12:29:

At midnight the Lord struck down all the firstborn in the land of Egypt, from the firstborn of Pharaoh who sat on this throne to the firstborn of the prisoner who was in the dungeon, and all the firstborn of the livestock. Pharaoh arose in the night, he and all his officials and all the Egyptians; and there was a loud cry in Egypt, for there was

not a house without someone dead.

Everyone who lived could not make sense of the fact that each of the firstborn children had died. They are not even recognized as Passover Lamps, which might later constitute a part of larger history. Their lives did not belong to themselves, but to someone else. They are the foils. The order, the flow of plots, the blood, the air, the sounds, the smells are all for somebody else. There is no order in who has died; it might be anyone. This image makes this metaphor more devastating. There was no difference between the victims, the survivors, and the observers. They are all foils in the end. One's own existence makes no significant difference in history. The story is not about him at all. What can he feel other than abyssal despair?

There were also children who were meaninglessly killed at the time when Jesus was born, as Mt.2:16 reads:

When Herod saw that he had been tricked by the wise men, he was infuriated, and he sent and killed all the children in and around Bethlehem who were two years old or under, according to the time that he had learned from the wise men.

Jesus was not a hero on that Saturday. He went down to hell as just another foil in history. The children meaninglessly slaughtered by Herod did not even recognize Jesus. Being recognized and noticed are alien notions to foils. This is another reason for the despair of the foil and of death.

People live by making sense of their daily experiences. Even the tiniest

happenings mean something if a person feels something about that situation. Everyone lives with happiness, sadness, joy, anger, hope, distress because those are the realities of life. Indeed the entire program of “Narrative Therapy” is to regain one’s own story in which one is the protagonist. The core of the traumatic experience is the eradication of the vision that there is any story in the universe in which one can participate in any meaningful way. The traumatized person keeps revisiting the experience with the sudden awareness that this life is not hers. Those recurrent memories drain, numb, and recount the terrifying experiences. Being in situations of extreme adversity does not necessary lead to the trauma. One may be able to live through a myth of battle, an athletic ordeal or a journey into a distant country, as Hawkins crystallizes in her literary analysis. While, trauma puts her in a situation where she had no sense of touch, direction, or light: chaos. There is no way to describe the experience of being there, since all previous criteria, frames of reference, and the axis of coordinates are unmasked as deceptive.

Spiritual Care to the Foil

In presenting the metaphor of despair of the foil, I have sought to approach the unspeakable experiences of chaos by the traumatized and by patients. Well-prepared care of those in the position of the foil is difficult simply because their experience of foil is true for them, or to all. Western individualism attempts for the most part to negate this solemn fact and to establish a more formal democracy concerning “truth”. In this sense, individualism is the constructive myth. Each of us, every human being on the globe, is supposed to be the protagonist not only of one’s own but also of societal, communal and universal history. We, nevertheless, will

eventually face the chilling fact that we live in tightly knit world of delusion. It is always excruciating to revisit or to be forced to revisit the moment when we face that fact. Once we become aware of the haunting nature of death, with its annihilating tranquility of the black hole, we cannot blind ourselves from the fact that we are all foils.

This is the precise place in which Lifton speaks about the strange expression of “mastery” of trauma. He does not intend that we would dilute these experiences at all. For example, the atomic bomb in Hiroshima thrust the very nature of their “foilness” before the human victims. Therefore, he does not believe there are any outside narratives to help them make better sense of that experience. By “mastery,” Lifton means the process by which humans learn to survive the tyranny of despair and of the recurrent image. However, nobody has as yet discovered how to do so.

The survivor herself might begin recounting his/her own story of trauma or tragedy after many years. This time, without any doubt, it is their story to tell. It is the rare privilege for a spiritual care provider to be present as the first listener of the narrative, after that person has been silent for such a long time.

BIBLIOGRAPHY

- Anderson, Herbert, and Edward Foley. 2001. *Mighty Stories, Dangerous Rituals: Weaving Together the Human and the Divine*. Jossey-Bass.
- Caruth, Cathy. 1995. *Trauma: Explorations in Memory*. The Johns Hopkins University Press.
- Charon, Rita. 2008. *Narrative Medicine: Honoring the Stories of Illness*. Oxford University Press, USA.
- Charon, Rita, and Martha Montello. 2002. *Stories Matter: The Role of Narrative in Medical Ethics*. Routledge.
- Frank, Arthur W. 1997. *The Wounded Storyteller: Body, Illness, and Ethics*. University of Chicago Press.
- Hawkins, Ann Hunsaker. 1999. *Reconstructing Illness: Studies in Pathography*. 2nd. ed. Purdue University Press.
- Keller, Catherine. 2003. *The Face of the Deep: A Theology of Becoming*. Routledge.
- Keshgegian, Flora A. 2000. *Redeeming Memories: A Theology of Healing and Transformation*. Abingdon Press.
- Keshgegian, Flora A. 2006. *Time for Hope: Practices for Living in Today's World*. Continuum.
- Keshgegian, Flora A. 2008. *God Reflected: Metaphors for Life*. Fortress Press.
- Kleinman, Arthur. 1989. *The Illness Narratives: Suffering, Healing, And The Human Condition*. Basic Books.
- Kleinman, Arthur. 1997. *Writing at the Margin: Discourse Between Anthropology and Medicine*. University of California Press.
- LaCapra, Dominick. 2000. *Writing History, Writing Trauma*. The Johns Hopkins University Press.
- Lakoff, George and Mark Johnson. 2003. *Metaphors We Live By*, 2nd ed.

University of Chicago Press.

Lifton, Robert Jay. 1967. *Death in Life: Survivors of Hiroshima*. Random House.

Mattingly, Cheryl. 1998. *Healing Dramas and Clinical Plots: The Narrative Structure of Experience*. Cambridge University Press.

Mattingly, Cheryl, and Linda C. Garro. 2000. *Narrative and the Cultural Construction of Illness and Healing*. University of California Press.

Rambo, Shelly. 2010. *Spirit and Trauma: A Theology of Remaining*. Westminster John Knox.

Ueno, NT, TD Ito, RK Grigsby, MV Black, and J Apted. "ABC Conceptual Model of Effective Multidisciplinary Cancer Care." *Nature Reviews Clinical Oncology* (2010).

Despair of the Foil

A Preliminary Study on Theological Perspective to Narrative of the Suffering

Takaaki David ITO

This paper examines genres of narrative that can give perspectives for spiritual care providers to understand the inner process of the person in difficulties. The first part deals with illness narratives and summarizes the genres identified by Arthur Kleinman, Arthur W. Frank, and Ann Hunsaker Hawkins. In the second part, we shift our focus on trauma narrative. Our main discussion is about “Chaos Narrative” and the genre which I name “Foil Narrative”. Under this circumstance in Japan in 2011, we have the care of the survivors of the Great East Japan Earthquake in our mind. I propose that the “foil” perspective is important for spiritual care to the survivors of the massive trauma.

Comparative Socioreligious Studies :

The Relationship Between the Charismata and
the Socioreligious Situations Focus on the Emperor Hirohito,
Malcolm X, and Mahatma Gandhi

Isao MATSUDAIRA

Outline

- I. Introduction
- II. History of Rising Imperial Power in Japan
- III. The Meiji Constitution and the Japanese Ethos
- IV. Directional Change and Socioreligious Reactions
- V. A Comparative Study of the Roots Back Phenomenon
- VI. A Comparative Study on the Methods of Rejection to the
Modern West
 - A. Malcolm and His Followers
 - B. Gandhi and His Followers
 - C. Hirohito and His People
- VII. Conclusion

Keywords : Christianity, Socioreligious Study, Roots back phenomenon,
Charisma, Max Weber

I . Introduction

The emperor Hirohito, who succeeded to the throne in 1926 and died in 1989, was the longest reigning monarch in the world. The awakened Japanese national spirit and the territorial expansion of the Meiji era (1868-1912) had far-reaching effects beyond the Taisho era (1912-1926) and well into the Showa era (1926-1988) of emperor Hirohito. In the process of the Japanese modernization, the need for raw materials and markets for the growing industrial machine led to wars with China in 1894 and 1937; the former resulted in the ceding of Taiwan to Japanese control. Korea was invaded in 1910, providing the foundation for national antipathy towards Japan that persists to this day.

The worldwide economic depression of the 1930s gave the military the ability to expand its control over the country, resulting in conquests of many Asian countries. It led, however, to the ultimate disaster of the Second World War, which brought not only the destruction of almost all Japanese major cities by fire and explosive bombing, but also the devastation of Hiroshima and Nagasaki which were the first and only cities ever to be atom-bombed in the world. It was also the first time in its recorded history that Japan had ever been conquered.

The primary purpose of this paper will be to research the relationship between Hirohito's charisma and the prewar socioreligious situation of Japan which led the country to open war against its surrounding enemies. This paper will also pursue some comparative studies of Malcolm X and of Mahatma Gandhi and in his society, in order to gain profound understanding of socioreligious phenomena. Furthermore, some comparative methods concerning Max Weber's charismatic theory were

utilized in this work.

II. History of Rising the Imperial Power in Japan

Japan, at the time of Hirohito's birth in 1901, was a country that had encountered an incredible change in the previous 50 years after centuries of isolation. The opening of Japan and its modernization juxtaposed a time warp from the 17th century to the late 19th century. This great alternation took place under the Meiji emperor, who was Hirohito's grandfather and Japan's first modern ruler. Although there has been a time in the distant past when Japanese emperors ruled as well as reigned, for a thousand years or more before the Meiji era they did no more than preside over a government that was openly controlled by aristocrats or feudal lords.¹⁾

During the Tokugawa era (1603-1867), for example, for over 260 years the Japanese emperors had been powerless figureheads, virtual prisoners of the shoguns, and merely hereditary overlords; however, at the same time they were real rulers of Japan.²⁾ The position of the emperor at that time can be explained neither by the western sense of a king nor that of a pope. Even the Japanese people in the end of the Tokugawa era could not fully understand the emperors' status.³⁾ Therefore, before the Meiji era, the emperors in Japan played a very unique role and were unclear figures as rulers.

1) Toshiaki Kawahara, Hirohito and His Times: A Japanese Perspective (Tokyo: Kodansha International, 1990), viii.

2) Edward Behr, Hirohito: Behind the Myth (New York: Villard Books, 1989), 3.

3) Ryotaro Shiba, Saigono Shogun [The Last Shogun] (Japan: Bungei Shunshuu, 1974), 32.

From the beginning of the Meiji era, however, the emperor was officially recognized as the highest Japanese authority by the Meiji Constitution.⁴⁾ The aim of establishing the constitution was to shift the collapsed feudal system into a new imperial system by creating the absolute authority of the emperor in order to unite and manipulate the Japanese citizens and the scattered local powers of the samurai families. New modern governors of Meiji knew that the Japanese would follow and obey whatever was ordered in the name of the particular ruler, just as they did to their former local samurai rulers.⁵⁾ Under the influence from the East Asian cosmological myth of Confucian and Buddhist antecedents, the Japanese owe filial piety to their parents and loyalty to their ruler.⁶⁾

Ⅲ. The Meiji Constitution and the Japanese Ethos

It is no exaggeration to state that obligation to a ruler, at that time, was a Japanese ethos, and was even a living purpose especially for the samurai warriors. Robert Bellah, for example, articulates from the words of a Japanese samurai: “because the young lord was dead, there was no one to whom I could offer my life, and this was the essence of my loneliness. To

4) Kawahara, ix.

5) Shiba, 158.

6) Robert N. Bellah, Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditionalist World (California: University of California Press, 1970), 102. Bellah explains that the East Asian cosmological myth bestows the view that the individual is seen as receiving an endless flow of blessings from his parents, his ruler, and ultimately, from heaven and earth. Therefore, people owe debts of service to all from whom they have received. Then the people ethically have to show their obedience to their ruler.

whom could I offer my life after this?"⁷⁾ Therefore, without having a specific ruler, the Japanese could neither experience meaningful lives, nor function as human beings. In order to bestow a vigorous spirit to new Japanese modern society, the state had to establish the official recognition of imperial authority as the symbolic ruler of the Japanese. Thus, Bellah states that "this [the Meiji emperor system] was an attempt to rephrase the old presuppositions in a new way and to fit them to the modern context."⁸⁾

The Meiji Constitution called emperor *Tenno*, the heavenly ruler, and gave legitimacy to the document by reference to the emperor's divine descent from the sun goddess, *Amaterasu*, and categorized this myth into Japanese folk religion, Shintoism.⁹⁾ Since the Japanese idea of gods and faiths was based on a multiplicity and was syncretistic,¹⁰⁾ this myth for renovating the divine emperor cult fit with their ethos and contrived to give a strong impact into the Japanese minds and society.

Bellah, therefore, notes that the Japanese traditional cosmological symbolism was reformulated by the Meiji Constitution "especially around the person of the emperor, who was by no means so central in the tradition itself, in order to provide a religious legitimating for the new Japanese state."¹¹⁾

Although the Japanese citizens followed the direction of the constitution and called emperor *Arahitogamei*, a living god, and worshipped him, the

7) Ibid., 105.

8) Ibid., 106.

9) Kawahara, ix.

10) Winston Davis, *Japanese Religion and Society: Paradigms of Structure and Change* (New York: State University of New York Press, 1992), 33.

11) Bellah, 107.

imperialism utilized by the Meiji government was merely a strategy of the social reform from the collapsed feudalism.¹²⁾ Hence, Toshiaki Kawahara reports that:

Against that [the highest authority], he [emperor] was not provided with any mechanism by which to intervene in the day-to day running of the state. He did not preside over the cabinet, for example. Ordinances issued in his name had to be countersigned by a minister. as a result, his role became by convention that of responding to the recommendations of the powerful men who composed the executive branch of government. If they were agreed on what to recommend, it was assumed that he would approve it.¹³⁾

Therefore, the emperor was used merely as a tool of a Japanese political reform and national solidarity. This Meiji emperor system was successful to modernize the country and helped to develop democratic tendencies in a number of areas until around 1930.¹⁴⁾

Nevertheless, in the period between the beginning of Hirohito's reign and the end of the Pacific War, especially after the Manchurian Incident of 1931, the balance of power within the Japanese elite gradually shifted toward the military¹⁵⁾ since the rise of the ultranationalist movement supported the military concept: a “purified” political structure under the

12) Toshio Iritani, Group Psychology of the Japanese in Wartime (New York: Kegan Paul International, 1991), 2.

13) Kawahara, x.

14) Bellah, 108.

15) Iritani, 19.

emperor.¹⁶⁾ The dramatic development of anti-Westernism and anti-modernism was conveyed by nationalists who believed the concept *kunmin itchi* (emperor and people as one) would renew and rescue Japan from its difficulties.¹⁷⁾ Military leaders acquired political power and could act independently from the civilian government.¹⁸⁾ This movement finally led the Japanese people to the absolute disaster of World War II.¹⁹⁾

IV. Directional Change and Socioreligious Reactions

Numerous historians call the time between the Manchurian Incident and the end of W.W.II “the 15-Year War Period”²⁰⁾, and they try to explain why such a rapid change occurred in a few years. Toshio Iritani assumes that there were two specific reasons for the rising of the military and of the ultranationalists. One was an economic crisis which was caused by the Wall Street Crash at the end of 1929.²¹⁾ The other was a territorial crisis in Manchuria and China which was threatened by European countries.²²⁾ Those domestic and external crises created conditions which were precipitous to those among the military who plotted to take political power and bring Japan under military control. The reason why nationalists supported the military control was that the Japanese Army

16) Kawahara, x.

17) R. L. Sims, A Political History of Modern Japan 1868-1952 (New Delhi: Vikas Publishing House PVT LTD, 1991), 209-11.

18) Iritani, 19.

19) Bellah, 108.

20) Hyoungh Cheol Lee, Gunbu no Shouwa Shi [The History of the Military in the Showa Era], Vol. 1, (Japan: NHK Books, 1986), 6.

21) Iritani, 20.

22) *Ibid.*, 21.

and Navy were under the emperor's direct control which was addressed by the Meiji Constitution.²³⁾ Therefore, there existed among them a sense of being the emperor's private army and the belief that the military was quite independent of the modernized Japanese state.²⁴⁾

The nationalists saw the influences from the modern West as a "spiritual breakdown," and they tried to overcome it through the power of the "Japanese spirit."²⁵⁾ The center of the "Japanese spirit" was the person of the divine emperor, Hirohito, because the Japanese understood that the emperor and the people were united in the sacred country of Japan (*Shinkoku*).²⁶⁾ Kawahara identifies the nationalist movement as the heart of Japan's prewar ills caused by an emperor system.²⁷⁾ From my point of view, however, this movement was not such a national illness, but an inescapable reaction from "a great social-psychological revolution"²⁸⁾ caused by the modernization from the West. In other words, the nationalist movement was a remedy for Japan's ills which were caused by modernization.

In the end of the Tokugawa period, the vast majority of Japanese aimed at temporary relief from the chaotic situation, and then the Meiji

23) Ibid.

24) Ibid.

25) Bellah, 64-65.

26) Sims, 211. Sims explains that the unique relationship between emperor and people is signified by the words *tenno no kokumin*, *kokumin no tenno* (the emperor's people, the people's emperor). Both approaches drew on the late Tokugawa view of Japan as *shinkoku* (the sacred country) and on the *kazoku kokka* (family state) myth which had been officially propagated in the Meiji period.

27) Kawahara, x.

28) Bellah, 66.

Restoration occurred. However, this longing of the Restoration did not signify that the people aimed at a permanent structural change at the beginning of the Meiji era. They merely desired a change from an unstable life condition to a stable life condition, but not a social or structural change.²⁹⁾ However, the modern West brought various ideological and social discontinuities into the Japanese culture, and those changes became profound dissatisfactions of the modern culture and society for the Japanese.³⁰⁾ Bellah illustrates the difficulties of the cultural alternation as follows:

The notion that conscious directional change is a primary human responsibility presents enormous problems for social as well as psychic and perhaps even biological balance. It seems to violate one of the cardinal requirements for organized action of any sort, namely the need for continuity, for stability of orientation -- in a word, for identity. We must not forget that in all the great traditional civilizations the notion of change was charged with horror and fear and was contrasted with that which is eternal, which does not change, and which alone is of value, as in the Christian idea of God.³¹⁾

The nationalist movement was simply held by those who longed to return the Meiji values which were lost in the process of modernization and to restore the political system to what the Meiji oligarchs had intended it to be,³²⁾ since the modernization had weakened the nation state as a source of

29) Davis, 137.

30) Sims, 208.

31) Bellah, 67.

32) Sims, 212.

Japanese identity. The aforementioned domestic and external crises were merely triggered by a reaction to the modern West. Therefore, the Japanese nationalist movement was an earlier example of a return to the roots phenomenon which is currently occurring among numerous non-Western civilizations.³³⁾

V. A Comparative Study of the Roots Back Phenomenon

The nationalist movement in India could be the best and most identical model of such a phenomenon which began earlier than that of Japan, though India did not respond by force as Japan did. Mahatma Gandhi, the leader of the nonviolent movement, finally led India to national independence from the British government. In the process of his campaign, Gandhi stressed the concept that India was a nation with a special “spiritual” vocation which signified living simply in self-sufficient villages.³⁴⁾ Accordingly, Gandhi’s scheme was to reject the industrialization and the ideological influences from the modern West. In Gandhi’s newspaper Indian Opinion, for example, he strongly condemned the modern civilization.³⁵⁾ Gandhi identified all of Western civilization as immoral and non-religious and warned against imitating the modern West.³⁶⁾ In the depth of Gandhi’s nonviolent movement, there was a

33) Samuel P. Huntington, “The Clash of Civilizations?” in The Clash of the Civilizations? The Debate (New York: Foreign Affairs Reader, 1993), 26.

34) Susanne Hoeber Rudolph and Lloyd I. Rudolph, Gandhi: The Traditional Roots of Charisma (Ill.: the University of Chicago Press, 1983), 62.

35) Dennis Dalton, Mahatma Gandhi: Nonviolent Power in Action (New York: Columbia University Press, 1993), 20.

36) Ibid.

particular aim that was to reconstruct Indian civilization on the simple ethical and religious truths found in the tradition of India.³⁷⁾

Those who return to the roots phenomena can be found even within a Western country, such as America, in which there is obvious sociocultural dichotomy between white and non-white. The life of Malcolm X itself can be understood as a socioreligious level of the roots phenomenon. After struggling with the racial chasm, Malcolm first attempted to imitate whites.³⁸⁾ However, Malcolm realized that multitudes of black people in America are brainwashed into believing that the black people are inferior and that white people are superior and that this is why black people in America try to follow white standards in their living.³⁹⁾

Through his experiences of being a target of racism from white Christians, his abhorrence of white people and of Christianity increased.⁴⁰⁾ In prison, Malcolm became a Black Muslim, because Elijah Muhammad's teaching of "the white people as devils" met with his animosity toward whites.⁴¹⁾ After his release from prison, Malcolm became a powerful preacher in the Nation of Islam, proclaiming the revelation of Elijah Muhammad to make black people realize the evil of white Christians and to have a specific identity as a black nation.⁴²⁾ The most important element found in Malcolm's roots phenomenon is that he completely rejected Christianity itself since he saw that Christianity was twisted by evil white

37) Ibid.

38) Alex Haley and Malcolm X, The Autobiography of Malcolm X (New York: Ballantine Books, 1965), 1-55.

39) Ibid., 54.

40) Ibid., 12, 27, 36, and many other places.

41) Ibid., 164-8, 174.

42) Ibid., 211-2.

people in order to brainwash black people.⁴³⁾ Since Malcolm believed that Christianity belonged to the whites, he identified the twisted Christianity itself as the enemy of the black people, just as Gandhi and the Japanese people rejected entire ideologies and cultures of the modern West.

While the responses are different between the Japanese nation, the Indian nation, and the American black nation, the attitudes of reconstructing or acquiring racial identity through rejecting sociocultural and socioreligious manipulators are distinctive analogous points as a return to the roots phenomenon.

Iritani notes that a feature of the foundation of patriotic nationalism is “the possession of a common tradition and a common memory of sufferings endured and victories won which is often expressed in song and legend.”⁴⁴⁾ This simple statement will be understood as a properly defined feature of the psychological foundation of the nationalism movement when we examine the above three nationalism movements. In particular, it is obvious in the case of Gandhi and Malcolm, that those two models of national movements exposed intensely similar situations in terms of racism from whites. Although the Japanese did not have a common experience of racism, the existence of European colonies in Asia would be a common memory of fear. Those common experiences were one of the reasons which caused the return to the roots phenomenon and to raise a national movement in each country.

VI. A Comparative Study on the Methods of Rejection to the Modern West

There is a remarkable difference between the nationalist movement of

43) Ibid., 162-3, 200.

44) Iritani, 23-24.

India and that of Japan regarding the way of rejection to the modern West. The former acted against the British government through the nonviolent movement under the guidance of Gandhi; on the other hand, the latter opened war against other Asian countries and the U.S. under the leadership of Hirohito. The Japanese reaction to the modern West was very similar to that of Malcolm's angry, bitter, and racist denunciations. While Gandhi did denounce entire modern influences, his separatism never went as far as that of Malcolm and of the Japanese.⁴⁵⁾ It was true that Gandhi's emphasis on nonviolence rescued numerous people from acting against the British government by force.⁴⁶⁾ The opposite way of rejection between Gandhi and Japan was also the result of tremendous political and circumstantial differences between the two countries: India was a British colony; Japan was not a colonial country, but had just opened the country about 50 years previous to the 15-Year War Period. In addition to the above differences, there are a lot of socioreligious diversities between the above countries.

A. Malcolm and His Followers

In terms of Malcolm X and his people, the myth of Yacub played distinctive role for rising the black power movement in the U.S.⁴⁷⁾ This myth encouraged to increase abhorrence of white people in the minds of black-Americans, and created quite different reaction to their oppressors from Indians did. Elijah Muhammad's teaching of "the white people as devils" deeply touched those who experienced racial discrimination from whites and led the Nation of Islam a conflict religion with Christianity.

45) Dalton, 173.

46) Ibid.

47) Alex Haley and Malcolm X, 168.

For the Black Muslims, the black power movement was, in a sense, the revivalism of the black authority which they believe that they used to have. Accordingly, the destruction of the white power is the only way for Malcolm and his followers to attain their living in security.

From my point of view, since most black Americans did not have a specific identity as a black nation, they desired to obtain their solidarity with a religion other than a religion for the white, such as Christianity. For the Black Muslims, separating themselves from Christianity signified an independence from the Caucasian-centered American society. This attitude of the Nation of Islam fitted with the ethos of American-blacks: a hatred of whites. Therefore, joining the Nation of Islam in order to gain a black power was the easiest reaction for most blacks in America.

B. Gandhi and His Followers

Compared to Malcolm, Gandhi firmly believed in the unique power of nonviolent resistance in order to attain righteous political ends, since it was the only path to combine a Indian tradition with socioreligious agendas. Although ethically, there was a distinction between the martial races and the non-martial races in the Hindu caste structure and culture, the non-martial races mainly produced nationalism.⁴⁸⁾ Rudolph notes that “not to retreat, to suffer pain without retaliation, to stay and suffer more in order to master a hostile or stubborn human reality – these expressions captured important elements of what Gandhi asked of India.”⁴⁹⁾ This teaching of *tapasha* (self-suffering) courage touched the

48) Rudolphs, 11-12. Rudolph writes that “it had accumulated ethical and historical meaning in Hindu caste structure and culture, which inculcated a non-violent perspective in some castes and an aggressive one in others.”

49) Ibid., 31.

idea of the Indian nationalists, since the traditional Hindu believed that people's capacity for self-control enhanced their capacity to control their environment.⁵⁰⁾

Gandhi also stressed the word *swaraj*, which is synonymous with *moksha*, since it had roots of Indian tradition.⁵¹⁾ According to Hindu traditional belief, the corollary goal of all creatures is called *moksha*, which signifies the liberation from the finitude that restricts people from the limitless being, consciousness, and bliss their hearts' desires.⁵²⁾ Unless people attained *moksha*, they have to be continually involved in never ending life rebirth cycle, such as *samsara*.⁵³⁾ The form of each *samsara* is determined by *karma* (deeds) of each creature in previous lives. Equally, the present *karma* of each creature relates to determination of its future experiences. Although the literal meaning of *karma* is work, it signifies the moral law of cause and effect in a doctrinal sense.⁵⁴⁾ Furthermore, since each individual's moral life (*karma*) determines he or her future life, each of them has to have entire responsibility for his or her own future

50) Ibid., 15 and 32. Rudolphs explains that "self-suffering courage is susceptible of two rather different moral emphases, one that is quite as aggressive in spirit, if not in form, as violence, and one without much overtones. As the traditional weapon of the Brahman, whose protest against oppressive rule was often fasting, self-injury, or even suicide, which would draw upon the oppressor the supernatural sanctions of having caused the death of a Brahman, it substituted spiritual violence for physical."

51) Dalton, 34.

52) Huston Smith, The World's Religions: Completely Revised & Updated Edition of the Religions of Man (New York: HarperCollins Publishers, 1991), 21.

53) Ibid., 63.

54) Ibid., 64.

life.⁵⁵⁾ Therefore, Gandhi's nonviolent resistance and Gandhi's remark of *swaraj* deeply touched the people in India.

Most Indians honored such traditional Hindu beliefs and viewed the traditional consensual way as moral and the modern adversarial way as evil; however, they could not act because of the self-interested rule of a dominant caste.⁵⁶⁾ However, Gandhi manifested himself as the true exemplar of the Indian tradition by his deeds, though "he never became a great speaker."⁵⁷⁾ Appealing to shared expectations and recognitions, Gandhi was able to revitalize tradition while simultaneously breaking with some of its entrenched values, practices, and interests. Thus, most of Gandhi's followers in the nationalist movement accepted his political leadership even while rejecting or not hearing his message of religious commitment and social reform.⁵⁸⁾

Gandhi was a true type of a charismatic holder in the light of Weber's understanding of a charismatic character. Weber states that "charisma knows only inner determination and inner restraint. The holder of charisma seizes the task that is adequate for him and demands obedience and a following by virtue of his mission."⁵⁹⁾ Gandhi's charismatic claim was recognized by those to whom he felt he had been sent.⁶⁰⁾ Furthermore,

55) Ibid.

56) Rudolphs., 5 and 34-36. Rudolph states that "the authenticity with which he [Gandhi] sought virtue and the highest religious goals through self-control, truth, and non-violence re-enacted a familiar but rarely realized cultural model, that of the saintly man."

57) Ibid., 5.

58) Ibid., 62.

59) Max Weber, From Max Weber: Essays in Sociology, trans. and ed. by H. H. Gerth and C. Wright Mills (New York: Oxford University Press, 1946), 246.

60) Ibid.

Gandhi's charismatic domination was the very opposite of bureaucratic domination.⁶¹⁾ Therefore, Gandhi acquired his charismatic authority through his gifted character and the voluntary response of others, and the Indian society accepted him as the leader of the nationalism movement. Then, the Indian socioreligious solidarity which was fostered under the power of Gandhi's charismatic leadership led to the non-violence movement which finally made India independent from the British government.

C. Hirohito and His People

The question of why the nationalist movement in Japan grew rapidly after the 1930s has produced numerous debates among Japanese historians. As I mentioned previously, the economic crisis and the territorial crisis caused a return to the roots phenomenon. These domestic and external crises were certainly a part of the reasons for return since those problems were a matter of national emergency for the Japanese at that time. However, a question arises. Why did Hirohito and the emperor system become the center for the ideology of nationalism and imperialism, and a "ready made starting point,"⁶²⁾ even though in the beginning of the Meiji Restoration the emperor was merely a political tool for national solidarity?

There are some potential reasons for this question, and those reasons are related to the Japanese value patterns which Bellah listed in his essay "Values and Social Change in Modern Japan."⁶³⁾ Bellah's list of the

61) Ibid., 247.

62) Bellah, 108.

63) Ibid., 114-44.

Japanese value patterns are as follows:

1. Value is realized in groups that are thought of as natural entities. The community is the locus of value. 2. These groups are thought to be integrated with the structure of reality and thus are endowed with a sacred quality. 3. There is a divine-human continuity in which the symbolic heads of groups have an especially important place, being especially endowed with a sacred quality. One of their functions is to relate the group to the divine ancestors and protective deities. This pattern applies at many levels, e.g., family (and its ancestor worship), village (and local deity, *ujigami*), and ultimately the whole country at whose head is the emperor (and above him the imperial ancestors). 4. Individuals exist because of a continuous flow of blessings from spirits and ancestors through the symbolic heads of groups. The individual is obligated to work in order to repay in small measure the blessings he has received and to sacrifice himself for the group if necessary. . . .⁶⁴⁾

One of the reasons for the question was the ingrained Shintoism in Japanese minds in which the emperor myth was combined through the Meiji Constitution. During the Tokugawa era, Shintoism consisted of numerous local groups (parish), called *ujiko*, which have been regarded as inclusive territorial units composed of families having rights and obligations in the cult of the local tutelary deity: *ujigami* or *chinjugami*.⁶⁵⁾ Throughout life, members of each local group felt a responsibility and

64) Ibid., 116-7.

65) Davis, 20.

loyalty to their particular *ujigami* and *ujiko*. Moreover, since each local parish was a representative of a local community, withdrawal from membership signified isolation from the community.⁶⁶⁾

Because the ancestors of the imperial family were venerated as Shinto deities through the myth of the constitution, Shinto parishes throughout the Japanese land were enrolled to serve as outposts of the government's nationalistic and militaristic propaganda. Japanese morality traditionally had been measured by the degree of honor or shame that the individual brought upon the ancestors of his family. By spreading the worship of the imperial ancestors to the ancestors of all of the Japanese, the obligations that individuals owed to their families and to the local Shinto gods were sublimated and transformed into loyalty to the state. Thus, by grafting its ideology into the traditional folk practices of Shinto and ancestor worship, the government manipulated the people's primitive and national feelings of pride, guilt, and conscience, making these the emotional base for a new civil religion.⁶⁷⁾ In other words, the person of the emperor became the center of Japanese tradition and the religious symbol itself for each local group through the Meiji Constitution.

The other reason for the aforementioned question was that the emperor gained charismatic kingship, which could be explained by a sense of Weber's "war lord,"⁶⁸⁾ through the legend of the kamikaze (divine wind).⁶⁹⁾ The legend was invented far before the Meiji era derived from the Mongolia-Japan Wars in 1274 and 1281. When Japan was almost invaded during the war with Mongolian fleets, a huge tempest blew and

66) Ibid., 21.

67) Ibid.

68) Weber, From Max Weber: Essays in Sociology, 251.

69) Iritani, 24.

sank all the Mongolian ships. This huge mysterious wind protected Japan and brought Japan victory. Moreover, this same incident occurred twice in wars against Mongolia.⁷⁰⁾ Therefore, the Japanese at that time believed that the Japanese gods used huge winds and protected the country from a foreign enemy and that Japan was never defeated because the gods were with the Japanese nation. This story is the basis for the legend of the kamikaze and had been passed down over generations. Even in the time of Hirohito, the legend gave rise to the superstition that in the event of an enemy invasion the kamikaze would blow up to defend Japan, and to defend the sense of the national superiority for the Japanese.

After the formation of modern national forces in the early period of the Meiji era, Japan had obtained the victory from both the Sino-Japanese War in 1894 and the Russo-Japanese War in 1904. The victory of the tiny Japanese country against the massive Russian country in particular bestowed upon the Japanese a sense of confidence and national status as a world power and as the most progressive nation in Asia. Furthermore, in 1914 Japan entered the First World War taking the side of the Allies, France, England, and the U.S. Japan avoided any actual fighting, and thus she remained almost unscathed as a victorious nation.⁷¹⁾

Those memories of victory confirmed the concept of the kamikaze legend that no foreign power could overcome the sacred country Japan, and fostered a national spirit which was centered on the person of the emperor. From my point of view, most Japanese at the time of the 15-Year War Period believed that there was an inevitable continuation between the gods in the legend of the kamikaze and the person of Hirohito

70) Ibid.

71) Ibid., 25.

in the light of the Japanese value pattern. Since Hirohito was thought of as the living god and the head of the sacred Japanese country, the Japanese believed that he had a direct relationship with the divine ancestors and protective deities.⁷²⁾

In terms of the Japanese faith in relation between Hirohito and Japanese protective deities, Hirohito's charisma had a magical dimension.⁷³⁾ However, this charisma was subordinate to a broader and more essential dimension, namely that of a war lord.⁷⁴⁾ Neither was there any specific hero who was appropriate in the sense of Weber's war lord in the history of the Japanese emperors, nor was Hirohito the chieftain of war. Only through legend did Hirohito become the holder of the war lord charismatic power in Japan. Hirohito's supernatural power told by the kamikaze legend associated with the Japanese value patterns of the continuity between a god and a human became the main object of Japanese faith.

When Japan experienced a national crisis from the outside, this faith was mixed with the Japanese ethos: obligation to the ruler. Then, the 15-Year War Period began to protect their sacred country for the sake of Hirohito. Since the Japanese believed that Japan was the sacred country of the gods, working for the country signified proof of the obligation to Hirohito. Moreover, throughout the Japanese samurai history, dying for the sake of a ruler in a territorial battle was very common. This samurai type of the Japanese ethos and socioreligious phenomenon of Hirohito's charismatic rulership motivated an open war against the surrounding enemies of Japan.

72) Bellah, 116.

73) Max Weber, The Sociology of Religion (Boston: Beacon Press, 1922), 29.

74) Ibid., From Max Weber: Essays in Sociology, 251.

VII. Conclusion

Directional changes caused a “back to the roots” phenomenon in the Japanese nation, the Indian nation, and the American blacks. Fear of losing identity and ideological gaps were the turning points to raise nationalism movements: the domestic and the internal crises awoke the Japanese; a long time suffering from the British colonial manipulation motivated India; attacks by racism stimulated the black Americans. These three cases show that the nationalism movement is a product of socioreligious reactions to social and ideological alternations.

However, diverse socioreligious backgrounds promote different reactions in each country: Japan opened war against the West; India promoted the non-violence movement; black Americans established the Nation of Islam to act against white Christianity. Such diverse backgrounds also formulated prominent charismatic leaders in each country: Hirohito, Gandhi, and Malcolm. Each charismatic leader bestowed tremendous influences and vigorous national spirits upon their people and society.

In particular, Hirohito had a unique and complex type of charisma. Because of the Japanese ethos, one particular ruler to whom the Japanese owed obedience had to be established. As the Showa emperor, Hirohito gained his charisma by no self effort, but through the national ethos, the Shinto myth in the Meiji Constitution, and the kamikaze legend. Under the name of Hirohito, the Japanese nation fell into the ultimate disaster of W.W.II and the devastation of Hiroshima and Nagasaki. Hirohito's very name is a reminder of Japan's extraordinary rise, fall, and resurrection.

Bibliography

- Behr, Edward. *Hirohito: Behind the Myth*. New York: Villard Books, 1989.
- Bellah, Robert N. *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditionalist World*. California: University of California Press, 1970.
- Dalton, Dennis. *Mahatma Gandhi: Nonviolent Power in Action*. New York: Columbia University Press, 1993.
- Davis, Winston. *Japanese Religion and Society: Paradigms of Structure and Change*. New York: State University of New York Press, 1992.
- Haley, Alex and Malcolm X. *The Autobiography of Malcolm X*. New York: Ballantine Books, 1965.
- Huntington, Samuel P. "The Clash of Civilizations?" In *The Clash of the Civilizations? The Debate*. New York: Foreign Affairs Reader, 1993.
- Iritani, Toshio. *Group Psychology of the Japanese in Wartime*. New York: Kegan Paul International, 1991.
- Kawahara, Toshiaki. *Hirohito and His Times: A Japanese Perspective*. Tokyo: Kodansha International, 1990.
- Lee, Hyoung Cheol. *Gunbu no Shouwa Shi [The History of the Military in the Showa Era]*. Vol. 1. Japan: NHK Books, 1986.
- Rudolph, Susanne Hoeber and Lloyd I. Rudolph. *Gandhi: The Traditional Roots of Charisma*. Ill.: the University of Chicago Press, 1983.
- Shiba, Ryotaro. *Saigono Shogun [The Last Shogun]*. Japan: Bungei Shunshuu, 1974.
- Sims, R. L. *A Political History of Modern Japan 1868-1952*. New Delhi: Vikas Publishing House PVT LTD, 1991.
- Smith, Huston. *The World's Religions: Completely Revised & Updated Edition of the Religions of Man*. New York: HarperCollins Publishers, 1991.

Weber, Max. *From Max Weber: Essays in Sociology*. Translated and Edited by H. H. Gerth and C. Wright Mills. New York: Oxford University Press, 1946.

Weber, Max. *The Sociology of Religion*. Boston: Beacon Press, 1922.

Comparative Socioreligious Studies:

The Relationship Between the Charismata and
the Socioreligious Situations Focus on the Emperor Hirohito,
Malcolm X, and Mahatma Gandhi

Isao MATSUDAIRA

The primary purpose of this paper will be to research the relationship between Hirohito's charisma and the prewar socioreligious situation of Japan which led the country to open war against its surrounding enemies. This paper will also pursue some comparative studies of Malcolm X and of Mahatma Gandhi and in his society, in order to gain profound understanding of socioreligious phenomena. Furthermore, some comparative methods concerning Max Weber's charismatic theory were utilized in this work.

イエスの笑い・論争

滝澤 武人

1

「笑い」という新しい視点から福音書のテキストを読みなおし、新しいイエス像を探求することが本稿の課題である。すでに本論集第45号（2010年，序論）と第46号（2011年，金持）において試論的に論じてきた。イエスはユーモア精神に溢れた楽しい人間であり，福音書のあちこちからさまざまな笑い声が聴こえてくる。それはイエス周辺の親しい仲間との気楽な会話だけではなく，敵対者であるユダヤ教指導者層（律法学者やファリサイ人）に対する批判や論争の中にも，かなり多く見いだされる。イエスの人間認識は鋭く的確であり，敵対者たちの問題点や偽善性をはっきりと見ぬき，皮肉たっぷりに彼らを批判している。そこに居あわせた聴衆の中には，笑いが自然に生まれていたであろう。

「律法学者」は，聖書の律法（法律）に関する研究，教育を任務とするのみではなく，ユダヤ教会堂の指導者や裁判官の座に着き，ユダヤ教支配体制を中心とする権力構造の一翼を担う人間たちであった。特に，エルサレム神殿に仕える律法学者たちは，まさにエリート階級の頂点に立つ者としての誇りと自負心に満ちていた。彼らはことあるごとに地方に出向き，さまざまな指導をなしていた。イエスのもとにもエルサレムから派遣された律法学者た

キーワード：福音書，物語，現場，皮肉，ユーモア

ちがやって来て、論争をくりひろげている（マルコ3,22, 7,1など）。

「ファリサイ派」は、基本的には律法の命令を世俗の生活のすみずみにまで浸透させようとする、敬虔で真面目な一般信徒運動である。ある程度豊かな都市知識人階級を中心に発展し、理想主義・進歩主義・革新主義的な傾向が見いだされ、ある意味では西欧近代の「ピューリタニズム」とも比較しうるであろう。しかしながら、彼らはユダヤ教律法を守りえない人間たちを「地の民」（土民）と呼び、厳しい差別の対象となしていた。社会の「最底辺者」たちとともに生きるイエスは、ファリサイ派と厳しい論争を展開せざるをえなかったのである。

以下、テキストは基本的に『新共同訳聖書』（日本聖書協会、2006年）から引用したが、部分的に修正を加えたり、私訳を掲げた場合もある。「イエスの笑い」を論ずるためには、イエスの活動現場における生き生きとした発言を再現させるような表現の工夫が今後の課題となるであろう。たとえば、最近出版された山浦玄嗣『ガリラヤのイエシュ』（イー・ピックス出版、2011年）は、四福音書を岩手県気仙地方の方言である「ケセン語」に翻訳するという大胆な冒険・実験であり、今後大いに注目されるべき労作であろう。

なお本稿には、これまでの拙著『人間イエス』（講談社現代新書、1997年）、『イエスの現場』（世界思想社、2006年）と重複した叙述も含まれている。

2

マタイ福音書23章には、律法学者やファリサイ人に対する批判がまとめられている。それらのどこまでがイエス自身の発言で、どこまでがマタイによる加筆や修正であるかについては、微妙な判断が要求される。しかしながら、次のような発言にはイエスらしいユーモアと皮肉に充ちた批判精神が躍動しており、おそらくイエス自身にまで遡りうるものと認められるであろう。

律法学者たちやファリサイ派の人々は、モーセの座についている。だか

ら、彼らが言うことは、すべて行い、また守りなさい。しかし、彼らの行いは、見倣ってはならない。(3節)

彼らは背負いきれない重荷をまとめ、人の肩に載せるが、自分ではそれを動かすために指一本貸そうともしない。(4節)

あなたたち偽善者は不幸だ。人々の前で神の国を閉ざすからだ。自分が入らないばかりか、入ろうとする人をも入らせない。(13節、一部修正)

あなたたち偽善者は不幸だ。^{はっか}薄荷、いの^{ういきょう}んど、茴香の十分の一は献げるが、律法の中で最も重要な正義、慈悲、誠実はないがしろにしているからだ。(23節)

あなたたちはぶよ一匹さえも^こ漉して除くが、らくだは飲み込んでいる。(24節)

最初の発言にはマタイ的要素が混入しているが、それ以上にイエスの皮肉な批判精神が充溢している。第2の発言とともに主語が「彼ら」なので、イエス周辺の民衆に向かって語られたのであろう。爆笑の光景が目に見えかねてくる。

第2の「重荷」とは、ユダヤ教の律法を守って生きることの比喩である。イエス周辺の人間は社会の最底辺に生きる者が多く、ユダヤ教の戒律や儀礼を遵守しえないような状況にあった。律法学者やファリサイ人たちは重荷を背負わせるだけで、指一本貸そうともしない。重荷をまとめて肩まで載せることができるのに、その力をまったく使おうともしない。「指一本」という表現が聴衆の笑いを引き出している。

第3の発言はイエスの笑いの傑作の一つであろう。イエス特有の辛辣な批判精神とユーモア感覚に充ちている。「お前たちは神の国に入る扉に大きな

鍵をガチャンとかけてしまった。だがお前たち自身もそこに入れなくなってしまったのだ！」聴衆は大爆笑であったと思われる。

第4は説明不要であろう。第5はそれを皮肉たっぷりに語り直しており、「らくだ」を用いた大小関係の極端な比喩の巧みさにおいて、次の言葉と共通している。

金持ちが神の国に入るよりも、らくだが針の穴を通る方がまだ易しい。
(マルコ10,25)

「山上の説教」(マタイ5～7章)の中にも、律法学者やファリサイ人に対するユーモアあふれる批判が見いだされる。次の発言はおそらくイエスに遡りうるであろうが、「偽善者」は律法学者・ファリサイ人を批判するマタイの用語法である。なお、「施し」「祈り」「断食」はユダヤ教の根本にかかわる宗教儀礼である。

あなたは施しをするときには、偽善者たちが人からほめられようと、会堂や街角でするように、自分の前でラッパを吹き鳴らしてはならない。はっきりあなたがたに言うておく。彼らは既に報いを受けている。施しをするときは、右の手のすることを左の手に知らせてはならない。
(6,2-3)

偽善者たちは、人に見てもらおうと、会堂や大通りの角に立って祈りたがる。はっきり言うておく。彼らは既に報いを受けている。だから、あなたが祈るときは、奥まった自分の部屋に入って戸を閉め、隠れたところにおられるあなたの父に祈りなさい。(6,5-6)

断食するときには、あなたがたは偽善者のように沈んだ顔つきをしてはならない。偽善者は、断食しているのを人に見てもらおうと、顔を見苦

しくする。はっきり言うておく。彼らは既に報いを受けている。あなたは断食するとき、頭に油をつけ、顔を洗いなさい。それは、あなたの断食が人に気づかれず、隠れたところにおられるあなたの父に見ていただくためである。(6,16-18)

「断食」については、次のようなイエスの言葉も伝えられている。イエス及びイエス周辺の民衆は断食をしていなかった。というよりも、いつも食べるべき物がなような状況であったので、断食どころではなかったのであろう。今は婚礼の時、悦びの時であり、決して断食の時ではないのである。

人々はイエスのところに来て言った。「ヨハネの弟子たちとファリサイ派の弟子たちは断食しているのに、なぜあなたの弟子たちは断食しないのですか。」イエスは言われた。「花婿と一緒にいるのに、婚礼の客は断食できるだろうか。」(マルコ2,18-19)

3

イエスのこんな発言が残されている。われわれは文書化された福音書を読まざるをえないのだが、ここは絶妙の語り口にじっくりと耳を傾けなければならない。

今の時代の人たちは何にたとえたらよいか。彼らは何に似ているか。広場に座って、互いに呼びかけ、こう言っている子供たちに似ている。

「笛を吹いたのに、
踊ってくれなかった。
葬式の歌をうたったのに、
泣いてくれなかった。」

洗礼者ヨハネが来て、パンも食べずぶどう酒も飲まずにいと、あなた

がたは、「あれは悪霊に取りつかれている」と言い、人の子が来て、飲み食いすると、「見ろ、食い意地のはった酒飲みだ。徴税人や罪人の仲間だ」と言う。(ルカ7,31-34, 一部修正)。

これもまた実にうまい語り口だ。そして、どこかで聞いたような気がする。そう、あの「からし種」の譬え(マルコ4,30-32)の出だし部分とそっくりではないか。「神の国を何にたとえようか。どのようなたとえで示そうか……」である。ここでもイエスはきわめて気楽に語っているのである。そして、「今の時代の人たち」及び「彼ら」という三人称を用いて、その時代一般の動向を暢気そうに語り出している。彼らは街の広場に座り、婚宴組と葬式組の二手に分かれ互いに呼びかけあう(おそらく歌いあう?)子供たちの遊びとそっくりだと言うのだ。ここまでは、「今の時代の人たち」を広場に座って呼びかけあいながら遊びに興じている「子供たち」にたとえているだけである。イエスが語りかける相手はまだ登場していない。

だが、ここから状況が一変する。主語も一般的な「彼ら」ではなく、目の前にいる「あなたがた」に変わっている。その「あなたがた」とは、洗礼者ヨハネが禁欲的な生活をする、「あれは悪霊に取りつかれている」と批判し、イエスが当たり前で飲み食いすると、今度は「食い意地のはった酒飲みだ。徴税人や罪人の仲間だ」と批判する。そのような激しい言葉でヨハネやイエスを批判する人間とは、おそらく律法学者やファリサイ人だったのであろう。イエスは彼らを広場で遊ぶ子供たちに譬えている。大人を子供に譬えること自体、彼らに対する痛烈な皮肉である。ヨハネやイエスを批判する敵対者たちの姿勢を、イエスはまったく子供じみたものとして扱っているのだ。聴衆の間には失笑が漏れていたにちがいない。もしこれが後半部分だけだとすると、別に何の面白みも愛嬌もない。たんなる冷たい皮肉でしかない。だが、前半の比喻をあらかじめ語ることによって、様相はガラリと一変し、皮肉な笑いが生まれてくる。

4

「律法学者」に対する批判を見てみよう。

律法学者に気をつけなさい。彼らは、長い衣をまとって歩き回ることや、広場で挨拶されること、会堂では上席、宴会では上座に座ることを望み、また、やもめの家を食物にし、見せかけの長い祈りをする。このような者たちは、人一倍厳しい裁きを受けることになる。

(マルコ12,38-40)

ここには律法学者たちの振る舞いに対する痛烈な批判があり、そのような体験を見聞きしていた民衆の中に共感と爆笑の渦が沸き起こったことであろう。「挨拶」については、律法の知識において劣っている者（位^{くら}い^いの低い者）から挨拶しなければならない風習があったという（マリーナ、ロアボー『共観福音書の社会科学的注解』大貫隆監訳、加藤隆訳、2001年、新教出版社、300頁）。

マルコ福音書によると、イエスのこの発言は、律法学者たちの根城であるエルサレム神殿の境内においてなされたものである（11,27）。するとおそらくイエスは、律法学者たちのこのような光景を実際に眺めていたのであろう。「やもめの家を食物にし」と「見せかけの長い祈りをする」は別々の事柄ではなく、社会的弱者である「やもめ」たちに律法を教え、謝礼として金品を提供させたうえ、その口実として自己弁護的な長ったらしい祈りをするということである。

次の言葉もまた、裁判官役を務める律法学者たちを批判しているのであろう。基本的には、非常に厳しい言葉であるが、どこかにそこはかとないユーモアが漂っている。イエスが裁判官たちの心の奥底をじっと見つめているからであろう。

人を裁くな。あなたがたも裁かれなくようにするためである。あなたがたは、自分の裁く裁きで裁かれ、自分の量の秤で量り与えられる。

(マタイ7,1-2)

イエスは、律法学者たちを真正面から痛烈に批判している。

あなたたちは不幸だ。自分の先祖が殺した預言者たちの墓を建てているからだ。こうして、あなたたちは先祖の仕業の証人となり、それに賛成している。先祖は殺し、あなたたちは墓を建てているからである。

(ルカ11,47-48)

これは大いなる逆説の言葉であり、大いなるブラック・ジョーク、ブラック・ユーモアとして読まれなければならないであろう。ブラック・ユーモアは、「反社会性」「反逆的な性格」を特徴としており、端的に言えば「タブーを笑う」ことにほかならず、ある種のドス黒さがつきまとっている（阿刀田高『ユーモア革命』文春新書、2001年）。もちろん、預言者たちの墓を建てること自体が批判されるべきではない。だがイエスは、預言者たちを殺した末裔^{まつえい}たちがその墓を建てていると批判するのである。そして、預言者たちの墓を建てたその人間たちが、民衆から預言者とみなされていた洗礼者ヨハネやイエスを殺すことに加担する。

「悪しき農夫」の譬えもまた、このような「ブラック」系列の延長線上に位置づけられるのではないと思われる。そして、ここにもまたやはりイエスのどす黒い笑いが潜んでいる。

ある人がぶどう園を作り、垣を巡らし、搾り場を掘り、見張りのやぐらを立て、これを農夫たちに貸して旅に出た。収穫の時になったので、ぶどう園の収穫を受け取るために、僕^{しもべ}を農夫たちのところへ送った。だが、農夫たちは、この僕を捕まえて袋だたきにし、何も持たせないで帰した。

そこでまた、他の僕を送ったが、農夫たちはその頭を殴り、侮辱した。更に、もう一人を送ったが、今度は殺した。……さて、このぶどう園の主人は、どうするだろうか。(マルコ12,1-9)

この物語の「主人」は「神」,「ぶどう園」は「イスラエル」,「僕」は「預言者」,そして「農夫たち」は「ユダヤ教指導者」の隠喩であろう。イエスはここで、イスラエルの管理を委ねられているユダヤ教指導者たちを痛烈に批判しているのである。共観福音書も、ユダヤ教指導者たちが「イエスが自分たちに当てつけてこのたとえを話されたと気づいた」(マルコ12,12, ルカ20,19)と記している。なお、省略した5節後半～7節、及び9節後半～11節は、原始キリスト教団による付加であろう。

イエスのブラック・ユーモアは、金持が死んで地獄に落ちる「金持と乞食ラザロ」の物語(ルカ16,19-26), 驕り高ぶる金持の命が取り上げられる「愚かな金持」の物語(ルカ12,16-20)などにも見いだされる。

5

イエスが「悪霊追放」を積極的になしていたことは、福音書のあちこちに記されている。マルコ福音書はそれを編集句において繰り返し強調している(マルコ1,35, 3,11-12など)。ルカ福音書には次のように記されている。「三日目にすべてを終える」は原始キリスト教団による加筆であろう。

ちょうどそのとき、ファリサイ派の人々が何人か近寄って来て、イエスに言った。「ここを立ち去ってください。ヘロデがあなたを殺そうとしています。」イエスは言われた。「行って、あの狐に、『今日も、明日も、悪霊を追い出し、病気をいやし、(三日目にすべてを終える)』とわたしが言ったと伝えなさい。(ルカ13,31-32)

悪霊追放はイエスの基本的使命である。そして、イエス自身はそれを神の力によってなしていると自覚している。「わたしが神の指で悪霊を追い出しているのであれば、神の国はあなたたちのところに来ているのだ」(ルカ11,20)。しかしながら、敵対者たちはそれを批判する。「ベルゼブル論争」のテキストである。

エルサレムから下って来た律法学者たちも、「あの男はベルゼブルに取りつかれている」と言い、また、「悪霊の^{かしら}頭の力で悪霊を追い出している」と言っていた。そこで、イエスは彼らと呼び寄せて、たとえを用いて語られた。「どうして、サタンがサタンを追い出せよう。国が内輪で争えば、その国は成り立たない。家が内輪で争えば、その家は成り立たない。同じように、サタンが内輪もめして争えば、立ち行かず、滅びてしまう。また、まず強い人を縛り上げなければ、だれも、その人の家に押し入って、家財道具を奪い取ることはできない。まず縛ってから、その家を略奪するものだ。」(マルコ3,22-27)

冒頭の「エルサレムから下って来た律法学者たち」という文言に注意しよう。イエスが活動するガリラヤ地方には、「律法学者」は定住していなかったらしい。わざわざエルサレムから下って来たというのだから、よほどのことだったのにちがいない。ヘロデ・アグリッパがイエスを殺そうとしていたのも、悪霊追放のためだったと思われる。

イエスはここで敵対者たちの批判にまともに答えてはいない。内輪もめの譬えをもってその批判をはぐらかしている。サタンがサタンを追い出すことなど不可能だと、国と家の内輪もめという具体的な譬えで説明しているのである。ここにはイエスのユーモア精神が脈うっており、律法学者たちの氣勢もそがれてしまったことだろう。おそらく周辺にいた民衆の中に笑いが生じたのではないと思われる。

それに続く譬えがまた面白い。自らの悪霊追放の業を、家の家財道具を略

奪する「強盗」に譬えているのである。「強い人」はその家の中に住む悪霊の頭であるベルゼブル（あるいはサタン）、その家に押し入り家財道具を略奪するのが、なんと神（あるいはイエス）である。まさにびっくりしてしまうような譬えである。まさに大貫隆が記しているように、「イエスが神と神の国について比喩的に語る時、通常の常識からすれば憚られるような表現やイメージを、憚ることなく用いる」（大貫隆『イエスという経験』岩波書店、2003年、92頁）のである。イエスが強盗の業のすべてを知りつくしているかのようなのである。ここにも痛快な民衆の笑いがあったにちがいない。

次のイエスの発言も、追放された悪霊の心の中を面白可笑しく語っている。

汚れた霊は、人から出て行くと、砂漠をうろつき、休む場所を探すが見つからない。それで、「出て来たわが家に戻ろう」と言う。そして、戻ってみると、家は掃除をして、整えられていた。そこで、出かけて行き、自分よりも悪いほかの七つの霊を連れて来て、中に入り込んで、住み着く。そうすると、その人の後の状態は前よりも悪くなる。

（ルカ11,24-26）

6

「皇帝のものは皇帝に、神のものは神に」というあの有名な論争の中にも、イエスのユーモア精神が見いだされる。

人々は、イエスの言葉じりをとらえて^{おとし}陥れようとして、ファリサイ派やヘロデ派の人を数人イエスのところに遣わした。彼らは来て、イエスに言った。「先生、わたしたちは、あなたが真実な方で、だれをもはばからない方であることを知っています。人々を分け隔てせず、真理に基づいて神の道を教えておられるからです。ところで、皇帝に税金を納めるのは、律法に適っているでしょうか、適っていないでしょうか。納める

べきでしょうか、納めてはならないでしょうか。」イエスは彼らの下心を見抜いて言われた。「なぜ、わたしを試そうとするのか。デナリオン銀貨を持って来て見せなさい。」彼らがそれを持って来ると、イエスは、「これは、だれの肖像と銘か」と言われた。彼らが、「皇帝のものです」と言うと、イエスは言われた。「皇帝のものは皇帝に、神のものは神に返しなさい。」(マルコ12,13-17)

冒頭部分はマルコの付加した編集句であるが、全体的状況はこのようなのであったと考えてよいであろう。マルコ福音書によれば、「人々」とは「祭司長、律法学者、長老たち」、論争の場所は「神殿の境内」となる(11,27)。イエスは聖なるエルサレム神殿をなんと「強盗の巢」と呼び(11,27)、その崩壊をも予告している(13,2)。エルサレム神殿の祭司長や律法学者たちもまた、「イエスをどのようにして殺そうかと謀った」(11,18)という。したがって、この論争はイエスと神殿勢力との厳しい対決という視点から読まなければならないであろう。

ここで問われているローマへの納税に関して、ファリサイ派（その中でも特に伝統的ユダヤ主義を強調するシャンマイ派）は断固拒否の立場、「ヘロデ派」（ローマ皇帝の傀儡的存在）は当然それを容認する立場である。すなわち、イエスがローマへの納税を容認しようが拒否しようが、いずれにせよ逃れようのない罠に嵌められるしかない。絶体絶命の危機である。まさに、「イエスの言葉じりをとらえて陥れようとして」、念入りに準備されていたのであろう。

しかしながら、イエスの方もさすがに「彼らの下心を見抜いて」、「デナリオン銀貨を持って来て見せなさい」と言い放つ。この意外性に満ちた一語が実にすばらしい。よくもまあこんな時にこんな事を言えるものだ。その場の厳しい雰囲気を一挙に解消させ、攻守を入れ替えさせる時間を見事につくりだしている。想定外の返答によって、敵対者たちはデナリオン銀貨を持ってこざるをえなくなる。ここからはテキストの行間を慎重に想像しなければな

らない。おそらくイエスはその銀貨を手にとってじっくりと眺めた後で、彼らにそれを手渡ししながら、おもむろに「だれの肖像と銘か」と言ったのだろう。イエスはまさに千両役者である。攻守が完全に入れ替わっている。敵対者たちの頭の中はかなり混乱していたはずである。そして、彼らが「皇帝のもの」と答えると、すかさずイエスが言う。「皇帝のものは皇帝に、神のものは神に返しなさい。」

この言葉の解釈はかなり難解であるが、田川建三の見解がもっとも適切であろう。すなわち、「皇帝のもの」はローマ帝国への人頭税、「神のものはエルサレム神殿への神殿税であり、「皇帝のものなら皇帝にお返し申し上げればいいだろう。——神様のものは神様にお返し申し上げさせられているんだから」（『イエスという男』第二版、作品社、2004年、126－127頁）というニュアンスとなる。それは敵対者たちに対する「強烈な皮肉」を含んだ「痛快なせりふ」である。

イエスの目前にいる敵対者たちは、ファリサイ派（＝納税拒否）とヘロデ派（＝納税容認）である。すると、イエスの発言の前半部分はヘロデ派に対する批判、後半部分はファリサイ派に対する批判となっている。すなわち、次のように読むことができるであろう。「皇帝の肖像と銘のあるものなら、さっさと皇帝に返さなければならないだろう。（どんなにあがいてみたところで、どうせヘロデ派が黙っているわけがないだろうからな。）そして、神のものは神に返せということさ。（どんなにいやだと言ってみても、どうせお前たちファリサイ派が厳しく取り立てていくにきまっているからな。）」

イエスのこの言葉は、ファリサイ派とヘロデ派の両方に対する鋭い批判になっている。「納税は是か否か」という敵対者たちの問いかけをややずらしながら、権力を笠に着て税金を徴収している人間たちの現実を、皮肉や嫌味をたっぷり籠め、ややからかいながら批判しているのである。ローマへの税であれ神殿への税であれ、重税に苦しんでいた民衆は思わず失笑してしまったにちがいない。

なお、この段落の冒頭部分はマルコの編集句なので、もともとは「ファリ

サイ派」のみのところにマルコが「ヘロデ派」を付加した可能性もある。しかしながら、やはり両方を批判するものとした方が刺激的でイエスらしい。

7

次の「離縁論争」の中にも、イエスのユーモア精神が見いだされる。

ファリサイ派の人々が近寄って、「夫が妻を離縁することは、律法に適用されているでしょうか」と尋ねた。イエスを試そうとしたのである。イエスは、「モーセは、お前たちに何と命じたか」と問い返された。彼らは、「モーセは、離縁状を書いて離縁することを許しました」と言った。イエスは言われた。「お前たちの心が^{かたく}頑ななので、このような掟をモーセは書いたのだ。しかし、天地創造の初めから、神は人を男と女とお造りになった。それゆえ、人は父母を離れてその妻と結ばれ、二人は一つの肉体となる。だから二人はもはや別々ではなく、一つの肉体である。従って、神が結び合わせてくださったものを、人は離してはならない。」(マルコ10,2-12, 一部修正)

ファリサイ派が押しかけてきたのは、いつものように「イエスを試そうとした」からである。「離縁」について、イエスがどれだけ律法に精通しているか、その実力のほどをわざわざ「試し」に來たのである。そして、ここでもイエスは敵対者自身に答えさせている。すると彼らは得意げに（あるいは渋々と？）モーセ律法を持ち出してくる。

人が妻をめとり、その夫となってから、妻に何か恥すべきことを見だし、気に入らなくなったときは、離縁状を書いて彼女の手に渡し、家を去らせる。(申命記24,1)

いかに古代社会であるとはいえ、「男中心主義」をあからさまに主張している。もちろん、「人」とは「夫」であり「男」である。「妻をめとり」とは、「女をとらえる」「女を自分のものにする」という意味である。つまり、妻は夫の所有物であり、自分が気に入らなくなったときは、妻を追い出すことは夫（男）の「権利」であり「義務」なのである。

妻の「恥ずべきこと」とは、元来はいわゆる「不倫」などかなりシビアなことが考えられていたのだろう。しかしながら、このような条項はかぎりなく拡大解釈されていく。しかも、妻の言い分が考慮されるわけではなく、どこまでも夫の側の身勝手な判断にゆだねられ合法化されていく。そして、「モーセは、離縁状を書いて離縁することを許しました」と言う。すなわち、「妻に何か恥ずべきことを見いだし」という限定などまったく無視して、離縁状さえ書けば自由に離縁できるという論理にすり替えられている。

イエスは、モーセがこのような掟を書いたのは、お前たちの心が頑なだからだと言い、モーセ律法を相対化し超越している。そして、誰もがよく知っている「天地創造物語」（創世記1,27）と「エデンの園の物語」（創世記2,24）に彼らの関心を向けさせる。イエスの言わんとすることは、「神によって造られた男と女は平等のはずである。それなのに、お前たちが女を勝手にあしらっているのはどういうことなのだ！」ということであろう。古代社会にあっては、これはかなり大胆な発言である。さらに、「人は父母を離れてその妻と結ばれ、二人は一つの肉体となる」とたたみかける。

イエスの言わんとしていることは明らかであろう。愛しあう男女の現実を強調しているのである。「深く愛し合う男女はもはや別々の存在ではなく、一つの肉体となっている」のだ。イエスはここで具体的に男女のセックスをイメージしていたのかもしれない。「心が頑な」な（石頭の？）ファリサイ派への皮肉にみちたユーモアがこめられているのだろう。「もちろん、お前たちにそんなことは分かりっこないだろうがな……」。さらにイエスはそれをもう一度わざわざ自分自身の言葉としてくり返す。「一つの肉体である！」ここでのイエスはかなりしつこい。

そして最後に、イエスは「神が結び合わせてくださったものを、人は離し
てはならない」とおもむろに宣言する。これは決して一般的・普遍的な離婚
禁止宣言などではない。イエスを「試そうとした」ファリサイ派の「男たち」
との論争の中で発せられた言葉であり、離縁状一枚で男が女をかんたんに離
縁できた時代の「男中心主義」に対する烈しい闘いの言葉なのである。した
がって、イエスの主張は明らかであろう。「お前たち男どもが勝手に女を離
縁しているのは、神に逆らう行為にほかならないのだ!」。

8

男女の性に関するテキストが出たついでに、「姦淫」をめぐるイエスの有
名な言葉にも言及しておきたい。

お前たちも聞いているとおり、「姦淫するな」と命じられている。しかし、
わたしは言うておく。情欲を抱いて女を見る者はだれでも、既に心の中
でその女を犯したのである。(マタイ5,27-28、一部修正)

これもまた一般的・普遍的真理の宣言などではない。論争における凄まじ
い発言である。そして、ここでもまたイエスは、「姦淫するな」というモー
セ十戒を絶対的なものとし、それを守れない人間たちを容赦なく断罪する、
律法学者やファリサイ人たちを激しく追及しているのであろう。

イエスはここで「姦淫」を表面的な「行為」だけの問題に留めることなく、
人間(男)の「情欲」そのもの、内面的な「心」の奥底にまで徹底している。
もちろん、イエスが「心」を重視しているわけではない。どこまでも敵対者
(=男)たちへの激しい批判としてである。大胆に意識すれば、次のように
なるであろうか。「たとえお前たちがくそ真面目な人間で、姦淫の罪を犯し
たことなどないとしても、情欲をもって女を見たことぐらいあるはずだ。そ
のような気持で女を見ている人間は誰でも、心の中で姦淫の罪を犯したこと

になるのだ！」

男が女に対してどれほど強い情欲を抱くものか、イエスは知り尽くしていたのであろう。男としての情欲を抱いているかぎり、敵対者たちも即座に反論することは難しかったにちがいない。情欲を抱かないような男などいるはずがない。やたらに他者の罪を咎めるばかりではなく、たまには自分自身の内面を正直に見つめ直してみたらどうなのだ。お前たちは情欲を抱いて女を見たことが一度もないのか。この時のイエスはかなり憤っていたにちがいない。そして同時に、懸命に笑いをかみころしていたにちがいない。

さらにイエスは「殺人」に関しても、モーセ律法に異議をさしはさむ。この言葉がイエス自身のものかどうか迷うところだが、後半部分のきわめてオーバーな表現は、イエスらしい悪戯っぽさと笑いの精神が入り混じっている。

お前たちも聞いているとおり、昔の人は「殺すな。人を殺した者は裁きを受ける」と命じられている。しかし、わたしは言うておく。兄弟に腹を立てる者はだれでも裁きを受ける。兄弟に「ばか」と言う者は、最高法院に引き渡され、「愚か者」と言う者は、火の地獄に投げ込まれる。

(マタイ5,21-22, 一部修正)

9

最後に、イエスの次の難解な発言にも、笑いの視点から注目しておきたい。

人間の外から中に入ってくるもので、人間を穢^{けが}しうるものなど何もない。むしろ逆に、人間の中から出て来るものが、人間を穢すのである。

(マルコ7,15, 私訳)

非常に抽象的で難解な発言という印象をいだかれるであろう。しかしながら、本当はこれほど即物的でこれほど愉快的な発言もない。まず、前半の「人

間の外から中に入って来るもの」は、「食物」を意味している。なぜならば、すぐ後の19節で、それは「腹の中に入り、そして便所へと出て行く」と書かれているからである。新共同訳はそれを「外に出される」と訳している。イエスが「便所」などという単語を使うはずがないと考えているからだろうか。だがこれは文字通りに訳されなければならない。すなわち、食物は腹の中に入り、(大便となって)便所へと出て行くだけのものだから、人間を穢すものではないのである。ここでイエスは食物規定全体を廃棄している。というよりも、そのような規定を文字通り一笑に付している。食物は、「腹の中に入り、便所へと出て行く」だけだと、多少ふざけながら発言したのであろう。

次に、後半の「人間の中から出て来るものが、人間を穢す」が検討されなければならない。「人間の中から出て来るもの」とは、はたして何をさしているのだろうか。多くの研究者が、それをいわば内面化し、人間の「心」や「言葉」や「意志」や「主体性」などに還元している。しかしながら、私はそれをここでもやはりきわめて即物的に理解したい。すなわち、「人間の中から出て来るもの」もまた、やはり19節の「腹の中に入り、便所へと出て行く」もの(=大便)なのである。すなわち、「人間を穢すものは、食物などではなく大便じゃないか。あれこそほんとうに汚ねえからな」。

これはユダヤ教の「食物規定」に対する批判である。「貧困と飢餓」というぎりぎりの状況を生きている人間にとって、どの食べ物を食べてよいかなどということは、まったく問題にはならなかったであろう。目の前にあるものをガツガツと食べてしまうしかないのである。イエスの発言はそんな人々の正直な気持ちを代弁するものであろう。

これもまた、皮肉とユーモアに満ちた実にイエスらしい名セリフと言わねばならないであろう。おそらくイエス周辺にいた聴衆の間に大爆笑の渦をひきおこしたにちがいない。やや気品には欠けるけれども、イエスの笑いの上位にランクされるであろう。イエスはまさにこういう人間だったのだ。だからイエスは魅力的なのだ。

アイヌ民族と2人の英国人(3)

小 柳 伸 顕

5 アイヌ民族へのアプローチ

J・バチラー(1854～1944)とN・Gマンロー(1863～1942)の2人の英国人がどのような動機や意図でアイヌ民族について関心を持ったかは、2人のアイヌ理解と不可分です。2人のアイヌ民族の文化・宗教理解の手がかりとして、前回(5.1.1～6)は₁、バチラーでした。今回はマンロー(5.2.1～8)に目を向けてみます。

5.2 マンロー₂

5.2.1

マンローは、英国エディンバラ大学で医学を修め、船医となり海外に出たのは1888年、マンロー25歳のときです。

船医志望には理由がありました。少年時代から考古学(旧石器)に関心があり、船医になれば海外で発掘調査が可能と考えたからです。その夢は、インド各地での発掘調査で実現しますが、病気治療で来た横浜で医師として働くことになります(1891年)。1905年には日本に帰化しますが、帰化後も医師であり、また考古学研究者としての道を続けます。考古学研究の延長線上に北海道旅行がありました(1898年)。案内役は、J・バチラーです。平取町二風谷や白老村にアイヌ民族を訪ねています。これが、アイヌ民族とマン

キーワード：マンロー、アイヌ、アルコール問題、結核、調査と答申

ローの最初の出会いです。函館の路上で差別されているアイヌと出会ったバチラーと違いコタンで生活するアイヌとの出会いが、マンローの最初の経験でした。

5. 2. 2

マンローは、生前2度の火災（1923年関東大震災 横浜、1932年北海道二風谷）にあい、考古学、人類学、アイヌ民族関係資料を多数焼失しています。そのためか生前発表された論文は、決して多くありません。

マンローの論文集Ainu Creed and Cultにしても出版されたのは、1962年で、B. Z. Selingman編集のものです。死後20年、ロンドンでの出版です。

アイヌに関する最初期（現存）の論文は、英文「アイヌの熊祭」1916年4月です。The Ainu Bear Festivalと題して英字新聞The Japan Advertiserに掲載されたものです。日本語に訳されたものとなるともっと限られています。Ainu Creed and Cultが、日本で翻訳出版されたのは2002年です。

その意味で1918年「北海道報」に発表された「アイヌ観」は、マンローのアイヌ理解を知るうえで重要な手掛りです。

「アイヌ観」は、1918年2月24日から同年3月7日までの11回にわたり「北海道報」に連載され、その後雑誌「北海之教育」第302号（1918年3月）、第303号（1918年4月）に再録されています。

『ニール・ゴードン・マンロー博士書誌』を編集・出版した出村文理³は、残念なことに「アイヌ観」の英文原稿とその翻訳原稿の所在は不明と記しています。従って初期のマンローのアイヌ理解は、さきにあげた二つの文章に基く以外知ることができません。しかし、この「アイヌ観」にも限界があります。それは「アイヌ観」が、所謂論文でないからです。北海道庁からのアイヌに関する諮問に対するマンローの答申が「アイヌ観」です。

「諮問」に対する「答申」であることは、残された資料から証明できますが、なぜ北海道庁がマンローへ「諮問」したかは不明です。バチラーを介しての依頼とも想像できますが、「自叙伝」を残していないマンローの場合、裏付

ができません。

5.2.3

「アイヌ観」は、前述のように「北海道報」に公表され、同時期に「旧土人に関する調査」と題名が変更され「北海之教育」に再録されます。それから56年後の1974年、出村文理の尽力で北海道史の研究資料「北海道史研究」第3号(1974年8月)、第4号(1974年12月)にその解題とともに紹介されます。

「北海道報」や「北海之教育」への公表がなければ、英文原稿や翻訳原稿が所在不明の現在、マンローへの北海道庁からの「諮問」と「答申」があったことは知り得てもその「答申」内容は、それこそ永遠の謎と言えましょう。

北海道庁からのマンローへの「諮問」は、谷万吉の手で保存されていた資料から知ることができますし、「アイヌ観」がそれへの「答申」だったことが証明されます⁴。

マンローは、「答申」を北海道庁に1917年12月12日付けで提出しています。宛先は、北海道庁御中で、差出人は、白老にて・ドクトル・マンローです。

拝啓貴庁より御下問に係る左記事項に対し答申上候

- 一 アイヌの人口増加に対する障害及其増加を助くる条件
- 二 和人とアイヌとの接触はアイヌを向上せしむるや否や
- 三 家庭及社会の感化がアイヌ族に及ぼす影響
- 四 アイヌは高等なる宗教を理解し又は専念し得べきか
- 五 アイヌを救済し且つ進歩せしむる有効なる方法

そして「小生の答申は……」と続きます。

マンローはこの答申が少々長くなったこと、しかし腹藏のない意見であること、またタイプライターが故障していたこと(あるいは手書き原稿なのか)など諸事情を述べ次のように結んでいます。

「小生は横浜に帰り可申しへども若し意見を呈せられ候に於ては独りアイヌに限らず世界の他地方に於ける文化低き種族に関しても能ふ限りは喜で答可致候 敬具」

この「答申」が白老から発信されたのには理由があります。マンローは、調査研究の対象を日本の考古学からアイヌ研究に移し、長期滞在型のアイヌ研究をはじめています。1915年には、釧路のアイヌコタンに足を運び、1916年には5月～6月にかけて白老で研究調査をしています。1917年も時期は特定できませんが、12月まで白老で研究を続けており、そこへ北海道庁から「諮問」の依頼があり、それに答えて横浜へ帰っていったのです。

北海道庁がマンローにさきにあげた五項目について「諮問」したのは理由がありました。北海道庁は、1918年『旧土人に関する調査』を刊行します。そのためマンローに意見を求めたことは明らかです。マンローの「答申」が、「旧土人に関する調査」にどのくらい生かされているかは、後述することにして、マンローが長期滞在し研究を続けた白老の当時の状況について注目してみます。

5. 2. 4

白老についての資料があります。「旧土人に関する調査」でも活用されているものです。1913年（大正2）7月10日刊の報告書「北海道庁警察部 白老村・敷生村・元室蘭村 旧土人結核・トラホーム調査復命書₅」（以下『調査復命書』と略）です。

この種の報告書は白老村に限らず、旭川、日高、余市などがあります₆。報告書は『旧土人衛生状態調査』と白老とは名称は違いますが、調査担当者は警察医で報告の相手は北海道警察部です。これらは、いずれもアイヌコタンの衛生状態が調査対象ですが、アイヌコタンの生活全般にも言及しています。

さてマンローが調査研究した白老村の状況はさきの『調査復命書』から知

ることができます。この調査は「白老村戸長役場」が対象ですが、そこには白老村、敷生村、社台村の3村があり、それぞれにアイヌコタンと呼ばれる集落があることが明記されています。

マンローが滞在、研究を続けたのは、三村の3コタンなのか白老村のコタンだけなのかは不明です。3村の人口状態は次の通りです。しかし、ここで紹介する統計には、次のような註記が付されています（この統計表は、『調査復命書』の統計を筆者の手で再編集したものです₇）。

統計上のアイヌ人口について

同役場管内ニ於テハ○五人ノ土人ヲ保容スルナルモ實際ニ於テハ他村ニ出稼シ全戸ヲ拳ゲテ遠行シ居ル者多キヲ以テ現在人員甚タ少ク、当時約半分以上ヲ止ムルニ過キルト云フ

と記しています。つまり、コタンでは貧しくて生活できないので、あるアイヌは一家をあげて出稼ぎに行っているところもあり、実際は半数ぐらいの人数しか生活していないと指摘しています。「北海道旧土人保護法」（1899）が成立施行され、僅か20年たらずのうちにコタンが崩壊しつつあることが読みとれます。

村名	全戸数	全人口	内アイヌ戸数	内アイヌ人口	村でアイヌ人口が占める割合
白老村	225	1,525	77	324	21.2%
敷生村	253	1,584	74	352	22.2%
社台村	48	323	25	129	39.9%
計	526	3,432	132	805	23.5%

註 『調査復命書』の統計では「土人」と記されているものを筆者は「アイヌ」とした。以下同じ。

次に人口増加と深く関係する出生と死亡について「復命書」に注目してみ

ます。ここでは、3村ではなく白老村コタンについて整理してみます。統計は⁸、過去3年（1910年〈明治43〉、1911年〈明治44〉1912年〈大正元〉）の平均値です。

白老村過去3年平均の出生と死亡と増加率

	人口	出生(人)	人口比(%)	死亡(人)	人口比(%)	増加率(%)
アイヌ	324	13.3	4.1	8.3	2.56	1.54
和人	1,201	48.6	4.04	26	2.16	1.98

この統計から言えることは、アイヌの出生率は、和人より高いが、死亡率は、和人が少なく、結果として和人の人口は増加する傾向にあることです。

この死亡率は、3ヶ年の結核検診で発見された結核患者と無関係ではありません。『調査復命書』は次のように白老村のアイヌについて述べています。男65人、女90人の計155人の検診結果です。うち男49人、女71人に結核検診の一つ喀痰検査を実施します。

「異常アル者男二〇女二一計四一ニシテ其内呼吸器結核患者男八女九計一七アリ、異常アル者は全数二六・四％ニシテ結核患者ハ一〇・九％ナリ、而シテ全異常者に対する結核患者ハ四一・四％ニシテ頗ル多数ナルノ観アリ」⁹と。

統計で注目をひくのは結核患者男8人中7人が10歳～15歳までのこどもであり、女9人中6人が30歳以上40歳であることです。さらに結核についての統計は白老のアイヌの死亡にも言及しています。1910年6人、1911年1人、1912年2人、3ヶ年で計9人が結核がもとで死亡しています。3コタンの結核死亡者の合計が12人であることを取りあげても白老は異常に高いことが理解できます。アイヌと結核とくに3村の結核死亡については次のように指摘しています。

全道平均旧土人結核死亡数ハ総死亡千ニ付二二七・七ナルニ拘ハラズ、右六個部落(注・白老・敷生・社台と輪西他2村の計6コ)ノモノハ三三三・三ニ当ルヲ以テ、土人部落中ニ於テモ亦大数ナルヲ見ルヘシ、而シテ結核死亡者ノ多キハ一面ニハ亦罹患人員多キ証」として、「今ヤ三二四ニ対シテ三〇ノ患者ヲ得タリ、此比例ハ一万人に付九二五ニシテ係数九・二五ニ当ル」^{10-a}

これは、100人中9人、つまり10人中約1人は結核に罹患していると警告していることになります。

これらの調査結果を踏まえて、『調査復命書』は、結核及び死亡について次の点を指摘して結びとしています。

- (一) 旧土人ノ増加率ハ一・四二%ナルモ事実ニ於て減少ノ傾キアリ
- (二) 旧土人の肺結核患者ハ九・二五%ニ当ル
- (三) 旧土人肺結核死亡率ハ人口一万人ニ付キ八四・五ナリトス
- (四) 旧土人総死亡ニ対する肺結核死亡ハ千人ニ付三三三・三ナリトス
- (五) 旧土人ノ平均年齢ハ二八ナリトス^{10-b}

5.2.5

『調査復命書』を紹介しながら白老コタンの「人口増加」問題の背景を見ました。

多分、北海道庁は、この『調査復命書』の実態も参考にしながら、医師でありアイヌ研究者であるマンローに前述の5点について「諮問」したと推察します。

マンローの「答申」に基いてマンローのアイヌ観に迫ってみたいと思います。

ただ、この「答申」が前述したように英文からの翻訳であり、英文原本が失われている現在、疑問点があっても、これはマンロー自身に遡るのか翻訳者の問題かは解明できません。

一は、「答申」の表題です。「北海道報」の「アイヌ観」はマンロー自身のものか、編集者によるものかです。同じく「北海之教育」の「アイヌ観」から「旧土人に関する調査」への表題変更も新聞から雑誌にへ再録の際に誰の手によってなされたのかも不明です。「旧土人」に関しては「答申本文」中では一度も使用されていません¹¹

二は、答申の第一と第三に出て来る「アイヌ種族」（傍点筆者）と「アイヌ族」なる用語です。アイヌではなくわざわざ「アイヌ種族」「アイヌ族」は英文でも使い分けしているのか知りたいところですが、これまた確かめようがありません。「アイヌ種族」について言えば、さきの『調査復命書』総論の表題が「アイヌ種族ノ運命ニ付テ」とあり、「アイヌ種族」が極めて差別的に使用されているので気になるところです。

一例をあげれば「アイヌ種族ノ如キ劣等人種ハ生存競走ノ敗者トナツテ遂ニハ滅亡の運命カラ免カレ得ラレナイ」とあります¹²。

三は、第二の答申で使用されている「南方の地に於ける穢多に見るが如き階級的偏見あれども…」の「穢多」¹³です。この「穢多」はマンロー自身が使用したか否かです。これも英文の存在しない今日、確認しようがありません。

「答申」は、マンローが北海道庁への書簡で記したと同様の構成です¹⁴

第一 アイヌの人口増加に対する障害及其増加を助くる条件

- (1) 主なる原因はアルコールの飲用
- (2) 濫費及び濫費より生ずる種々の結果
- (3) 体質の低下
- (4) 結核及梅毒

第二 和人とアイヌの接触はアイヌを向上せしむるや否や

第三 家庭及社会の感化がアイヌ族に及ぼす影響

第四 アイヌは高等なる宗教を理解し又は享益し得べきか

第五 アイヌを救済し且つ進歩せしむる有効なる方法

- (1) 酒の販売の禁止
- (2) 娯楽慰安の場所
- (3) 禁酒
- (4) 肺結核の取締
- (5) 農業

第一から第四までがアイヌ現状分析で第五が救済対策です。

「答申」全体を通してマンローのアイヌに対する眼差しには、厳しい指摘もありますが、温かさが一貫しています。

次の一節は、「答申」第四に出てきます。

アイヌの老人の彼等の宗教の問題及語源の深奥なる意義に関して論議するを聞かば只教育の不充分なる差こそあれ専門的の深遠なる問題を論ずる大学の老教授と何等選ぶ所なしとの感を起すに至らん^{15-a}

実に客観的にアイヌの宗教理解を物語っていますが、アイヌを「アイヌ種族」あるいは「旧土人」と言う和人のアイヌの宗教観はどうでしょうか。その一端を『旧土人に関する調査』（北海道庁内務部 1918（大正7）年）の総論に見ることができます。

仏教、基督教等の高等宗教の旧土人に対する同化力は大ならず。……基督教は一時の物質的恩恵に浴せんが為教会に出入するの類にして、真の宗教的感化により帰依するもの殆ど皆無なり（四同化の程度・3）^{15-b}

この一節を比較するだけでマンローがアイヌに対し尊敬の念を持って接していたことが理解できます。

5. 2. 6

マンローがアイヌの将来について最も案じていたのがアルコール問題です。

「答申の核心は」と問われれば、アルコール問題と言えます。「答申」は、アルコール問題をキーワードに展開されていると言っても過言ではありません。

マンローは「答申」を「尤も主なる原因はアルコールの飲用なりとす」で始めています。マンローが、アイヌにとってアルコール問題はアイヌの将来を左右する課題と痛感していたからこそのことばです。

しかし、アルコール問題はアイヌ特有の問題ではなく「欧州諸国に於てもその飲酒の悪癖は実にアイヌに於けると同一の結果を生じつつある」とも述べています。冷静な観察から出たことばです。

冷静な観察は、アイヌにも向けられ飲酒又はアルコール問題が、今日で言う「アルコール依存症」つまり病気であることも示唆しています。

熊を狩らんが為山野跋涉する間のみは飲酒を中止す。老人の語る所に依れば狩猟より帰りし時は全く別人となれるが如き感ありと云ふ。狩猟の為数日間絶酒したる結果中には却て酒を嫌ふに至るが如きものも無きにあれど盃を重ねること兩三回に及べば彼等の飲酒癖は 然として再び催起す¹⁶

断酒（ここでは絶酒）が、アイヌを「全く別人」にすることを紹介しています。アルコール依存症として対応する必要性に気付いているのです。

この観察から断酒、ここでは禁酒の方法を種々提案します。

その一つの提案が、「儉約¹⁷」です。「儉約の習慣を養ふべく努力」することが、禁酒、断酒に繋がるとの認識です。

二つにアルコールが直接間接にアイヌの人口増加を妨げているとして「之を緩和する一縷の望は只立法の手段に依るのみ」とし、コタンで酒を売ることの禁止を提案しています。

三つ目は、いまで言う断酒会の提案です。「飲酒に対し部分的の制限と、系統的の教育及び講話とを相提携せしめ、酒及節制を勧説するの目的を以て協会を設立し其の力に依りて彼等を導くに於ては著しき効果を挙げんと信ず¹⁸⁾」

そして協会の活動内容にも具体的に言及しています。

「協会にては健康、疾病、飲酒の害毒、農耕及び其の他一般の事物に関する図解的の面白き講話を行ふなり」とし、その講師陣にも触れています。「二人の和人の講師を得れば以て足るべし。…講師たるべき二人は必ず禁酒家にして且つ能弁家たるを要す」と。さらにその一人は「一般基本的科学の知識を有する医師にして幻灯にて図解的に講話するならんには、妖怪談を聴くが如き興味を以て聴聞せしめ得べし。又一人は農業上の講話を担当して種々の注意を与ふるを任務とす」と極めて具体的な答申です¹⁹⁾。特に講師の一人が、講話中に農業について話すには理由があります。

マンローは、救済等で農業について次のように提案していることと無関係ではありません。

「アイヌに対する保護の最後の手段としては結局土地を耕作せしむることに帰着することは何等疑なき事なり」、「アイヌの保護には勸農と節酒とを第一要義とすることを是認するに於ては彼等を一定の土地に土着せしむるやう之を導くことも亦容易なるべし」とアイヌが農業を中心に生活を建てなおすことの重要性を強調しています。さらに農業については、「アイヌ小学校の現在の教師が児童に農業の方法を教へ児童は其の農園の産物を各自の家庭に持ち帰りをれるがこれは只無益の業にあらざるのみならず彼等の両親を刺激するの利益あるを信ず²⁰⁾」と述べ、こどもを通して親を教育する提案さえしています。実にきめ細かい配慮です。

ところで医師マンローは、結核についてどう答申したのでしょうか。第一の「人口の増加」の中で触れています。意外なほど簡単です。結核については他の個所にも散見できますが、アルコール問題と比較するとき、その少なさはむしろ驚きです。白老では『調査復命書』が報告するように結核は統計的に見ても最重要課題にあたります。なぜマンローは、結核ではなくアルコ

ール問題なのでしょうか。

マンローは、「答申」の中で「人口の増加」との関係で述べています。

結核及び黴毒はアイヌの人口増加を妨ぐる主要な疾病なり余は統計を有せざるを以只一般的觀察に拠るの外なきも結核は海岸に居住するアイヌより農業地方に居住するアイヌが結核の伝染力に対する力を有するやと問いた肺結核が青年者間に於尤も蔓延しつつある事実²¹

を心配しています。

この「答申」を読む限り、マンローは『調査復命書』に書かれていた白老の結核について知らないのです。「一般的觀察に拠る」と言いますので、「統計」を読んだらもう少しつっ込んだ「答申」を出したでしょうか。青年層よりも10歳～15歳のこどもたちの死亡の高さを知ったらと推察します。

しかし、結核がアイヌにとって重要な課題と認識していたからこそ第五の「救済政策」の中で、その対策を答申したと言えます。

強制的に告知せしめ或は特に講話を為す教育機関により肺結核を取締ること。此の講話にはバクテリアの觀念及びバクテリアの伝染力、咳痰の処置全治し得べき時期に於る医学上の検診の必要療治の方法等を含ましむるを要す。患者が病気に罹りしことをよく自覚し得るのみならず、人の忌む病に罹れるを知りて正直に隠蔽せず且つ十分に之を治癒せしめんとの決意を懷くに於ては、肺結核程、治患の効を奏し得るはあらざるなり²²

医師マンローは、アルコール問題と比較して結核に対しては楽観的です。「肺結核程、治患の効を奏し得るはあらざるなり」と断言しています。その確信の背景は幾つかあげることができます。第一は、マンローが言うバクテリアつまり結核菌の正体が明らかなことです。結核菌は1882年、コッホ(Robert Koch 1843～1910)によって発見され、その対策が進んだことです。

第二は、対策の一つである予防です。検診と治療の徹底です。第三は、予防に対するアイヌへの信頼です。又はアイヌ観とも言えます。

アイヌは本来欧羅巴人に比しても愚なるものにあらず。……余は如何なる人種に於ても人間には基本的知能の存在するものにして或る種族と他の種族との間の知能上の差異なきものなりと信ずるものなり²³

アイヌは、いまで言う予防医学に十分対応できる人々であるとの裏付けから、さきの断言ともとれることばがでていのではないのでしょうか。

結核対策と比較しアルコール問題が深刻なのは「精神」と関係するからです。マンローは「精神は社会的境遇に依りて著しく影響を受くるもの」とし「極貧及不潔は精神を圧迫する結果を生ずる」と言いながら「純粹の和人の仲間と疎隔することは精神圧迫の傾向を一層強むるなり²⁴」としつつもこの問題に関して「余は余り立ち入りて論ずることを避く²⁵」とかわしています。「答申」を意識しての和人批判回避とも理解できます。

「答申」に一貫するマンローのアイヌ理解は、現象に左右されることなく、現実を観察し判断していることです。次の一節はその典型で、人類学者にして言えたことばです。

彼等は怜悯にして昔語り（伝説）或は複雑なる儀式上の事柄を其の廃れたることばを以て語る有様より推察すれば其の記憶の力は実に驚くべきものあり恰もスパルタ人の記憶力又は昔のゴール、ブリトン人又は印度がベタの神話或はウパニヤフドを何等記録によることなくして語り伝ふるに比較するも決して劣ることなし²⁶

このような視点からなされたマンローの答申「アイヌ観」は、北海道庁内務部『旧土人に関する調査』でどのように生かされたのでしょうか。

5. 2. 7

『旧土人に関する調査²⁷⁾』(以下「調査」と省略)に直接マンローの名が出て来るのは一ヵ所だけです。しかし、名前こそ記されていませんが、マンローの「答申」を取り入れた個所は何ヵ所か見出すことができます。

「調査」の目的は以下の通りです。

「本調査ハ旧土人ノ保護施設改善ニ資セムガ為ニ行ヒタルモノニシテ力メテ旧土人ノ生活状態ヲ審ニセンコトヲ期シ大正六年(注1917)一月地方教育兵事勸業衛生ノ各課ニ於テ分担ノ上材料ノ蒐集ニ着手シ約一ヶ年ノ時日ヲ費シテ取纏メタルモノナリ」²⁸⁾

構成は、総説に続き第一款 人口、第二款 習性 第三款 教育 第四款 衛生 第五款 産業 第六款 財産の状況 第七款 財産制度及財産管理 第八 救済 となっており、マンローへの諮問は、第一、第二、第四、第八に関するものと理解できます。

マンローの「答申」は総じて総説に見ることができますが、まずはマンローの名前が記されているものから。

英国の人類学研究家マンロー氏が太平洋諸島に於て土民の死滅する地方多キ事実に就き『之れ衣食の変化、酒類の飲用、結核蔓延の爲のみにあらずして、高級なる文明、惨酷なる文明に遭遇したるの結果、(欧羅巴人に接したるに依り)全く精神の萎縮を来し、延て其の肉体に激変を与へたるに基くものなり』と論断せられたる、亦以て其の一例証となすを得べし

(第一款 第三項 人口繁殖の障碍の第三目)²⁹⁾

マンローの名は冠していませんが、「答申」とほぼ同文は以下のようにあげることができます。

現時に於ても飲酒の弊甚しく、錢を得れば即直に酒に替へ、酒尽くるに至りて始めて労役に就く状態にして、土地其の他の財産を悉く飲酒の為に消尽せられつつあり（総説 第二節の四の2 飲食）³⁰

結核病は海岸部より海岸を遠く離れたる地に居住する旧土人に多きが如し（第一款 第三項 第四目）³¹

土人研究家中には旧土人を保護救済せんには禁酒の法律を設けて嚴重に取締るの必要ありとなすもの多し（第二款 第一項 第四目 第二節）³²

旧土人一般の体質低下が、其の人口繁殖障碍の大原因なるべしとは旧土人研究家の齊しく認むる所なる（第一款 第三項 第二目）³³

5. 2. 8

マンローの初期のアイヌ観を「アイヌ観」又は『旧土人に関する調査』を手掛りに検討してきました。

北海道庁からの「諮問」に対する「答申」という限定された条件の中での「アイヌ観」ですが、「答申」を一貫するものは、極めて建設的な答申といえることができます。

人類学者・医師マンローにしてはじめて可能と言えます。J・バチラー『蝦夷今昔物語』にみるバチラーのアイヌ観とも視点は違います³⁴。バチラーはあくまでアイヌは研究の対象です。たとえば「男子ハ、酒ニ耽弱ス、故ニ祭典、或ハ家屋新築、及転移等ハ殊ニ酒ヲ乱用セリ、実ニ憐ムベキハ、酒ノ為メニ精神ヲ奪ハル」にとどまっています。確かにバチラーも禁酒運動を展開し、救済に努めた結果コタンから和人によって追放されるという経験もしています³⁵。

マンローは「答申」という性格もありますが、アルコール問題にせよ結核にせよ、今日で言う「予防医学」や「社会教育」による解決の道筋を示して

います。

マンローの「答申」が、「調査」の中に取り入れられているかと言えば、5.2.6で見た通りです。無視に近い取り扱いです。都合のよい部分は引用しますが、「答申」の骨子にあたる部分にはほとんど注目していません。具体的に言えば、「答申の第五 アイヌを救済し且つ進歩せしむる有効なる方法」は「調査」のどこにも見あたりません。特に農業に触れた部分は重要ですが、第八款 第一項「旧土人保護法に依るも」³⁶の中で農具や種子の給与の記述はありますが、マンローが力説する農業、土地問題、労働については一切触れていません。改めてマンローへの「諮問」のねらいは何処にあったのかと問い質したい思いにかられます。

ここから先は筆者の推測の域を出ません。

「調査」が1918年6月刊です。しかし、「答申」は「調査」刊行より約4か月も早い1918年2月から3月にかけて「北海道報」に「アイヌ観」として、また1918年3月、4月には「北海之教育」に「旧土人に関する調査」つまり北海道庁刊『旧土人に関する調査』と同じ題名、しかもマンロー名で公表されたことは、事前に『旧土人に関する調査』内容を知ったマンロー自身の「抗議」とも読むことができます。(2011年10月26日)

追記：この研究ノートは、出村文理さんに資料その他のことで大変お世話になりました。記して感謝の意とします。

註

- 1) バチラーの初期アイヌ観については、「桃山学院大学キリスト教論集」第46号PP101～119参照
- 2) マンローについての紹介は「桃山学院大学キリスト教論集」第43号PP225～244参照
- 3) 出村文理編『ニール・ゴードン・マンロー博士書誌—帰化英国人医師・人類

学研究者一』2006年6月16日刊、前述の第43号のマンロー論では、この『書誌』を未見だったので参照できなかった。出村文理には近著として「アイヌ文化研究の帰化人医師—ニール・ゴードン・マンロー（イギリス）」がある。『異星、北天に煌めく』北海道ノンフィクション集団＝編・北海道出版企画センター刊（2011年1月20日刊）所収PP153～178。英文原稿・翻訳原稿所在不明については、『書誌』P88

- 4) 『書誌』P88 なお「アイヌ観」は「旧土人に関する調査」と同一文だが、今日「北海之教育」第302号PP14～20、第303号PP13～18、「北海道史研究」第3号PP57～61、第4号PP49～52で読むことができる。出村文理は「旧土人に関する調査」が『北海道教育会雑誌』（1986年文化評論社）で復刻されていることを紹介している。以下マンローの「アイヌ観」についての引用は、「北海之教育」に再録された「旧土人に関する調査」を使用する。特に断り書きのないときは、例第302・P0とする。
- 5) 『北海道庁警察部 白老村・敷生村・元室蘭村 旧土人結核・トラホーム調査復命書』は、『アイヌ史資料集・第2巻 医療・衛生編』（北海道出版企画センター刊1980）の中にある「復刻版」を使用した。
- 6) 『北海道庁警察部 旭川区近文部落 旧土人衛生状態調査復命書』（大正5年〈1916〉）『北海道庁警察部 日高国沙流郡ノ一部 担振国室蘭郡ノ一部 旧土人衛生状態調査復命書』（大正5年〈1916〉）『北海道庁警察部 余市郡 余市町 旧土人衛生状態調査復命書』（大正5年〈1916〉）がある。上記『調査復命書』は、前記『アイヌ史資料集 第2巻』で復刻されている。
- 7) 統計の整理は、『調査復命書』（復刻版）中、PP4～5 同じくコメントも同上
- 8) 『調査復命書』PP6～9
- 9) 『調査復命書』P16
- 10)-a 『調査復命書』P35
- 10)-b 『調査復命書』P53 『調査復命書』は、結語として結核について四項目、トラコーマについて三項目、平均年齢について一項目をあげているが、結核に

については「調査復命書」P53中実にP39をさいている。

- 11) 「旧土人」は使用されていないが、「土人」は3か所使われている。「アイヌ又は他方の文化低き種族所謂土人」(第302・P15),「和人は近来非常に土人に対して親愛と同情を表し来り」(第302・P17),「用意周到なる小規模の土人の農産展覧会を開催」(第303・P18)。第一の「土人」は先住民族とも解釈できるが、第二、第三の「土人」は文脈から言ってもアイヌと解することが妥当である。これも英文原稿がない以上確かめようがない。
- 12) 「アイヌ種族」(第302・P16)「アイヌ族」(第302・P16, 第303・P14)。これらについても註11同様確かめる手掛りはない。ただ「アイヌ種族」は和人の間では極めて差別的に使われていた。『調査復命書』P2 参照
- 13) 第303・P14。マンローは、和人とアイヌの関係を日本社会にある部落差別を引き合いに出して論じている。マンローが部落差別についてどの程度認識していたかは不明。被差別部落の人々を「穢多」と表現している。この点もマンロー自身のことばか訳者のことばかはやはり不明という外ない。部落差別を階級的偏見とし「遠からず消滅するに至らん」と楽観的だが、アイヌへの差別、部落差別は100年後の今日も続いている。しかし、部落解放を求めてはじまった「水平社」運動(1922年)は、旭川近文のアイヌ青年たちに大きな影響を与えた。砂砂市太郎等4青年は、1926年10月、「解平とは我等が解放され公平になりたいための心をそのまま名づけた」解平社を設立した。解平社運動は、やがて近文のアイヌ地返還運動へと発展していく。この間の事情は金倉義慧が『旭川・アイヌ民族の近現代史』(高文研・2006年)で紹介している。特に二章、独立への道 2「解平社」から全道アイヌ青年大会へ 3第三次近文アイヌ地問題(PP233～378)参照。紹介の中で解平社運動に対する官憲の妨害やアイヌへの協力を装いながら土地返還運動の切り崩しに奔走する北海道庁職員喜多章明の卑劣な動きが資料に裏付けられ痛烈に批判されている。喜多章明については、喜多章明『アイヌ沿革誌』(北海道出版企画センター 1987)の貝沢正(北海道ウタリ協会副理事長)の喜多評(PP1～4)が、喜多を浮き刻りにして面白。また解平社とアイヌについては、竹ヶ原幸朗「『解平社』の創立と近文アイヌ給与予定

地問題」が詳しい。竹ヶ原幸朗「研究集成第2巻」(社会評論社 2010年) PP.270~313. 参照。

14) 書簡には、第一の(1)~(4), 第五の(1)~(5)は訳されていない。

15)-a 第303・PP15~16

15)-b 北海道庁内務部『旧土人に関する調査』

16) 第302・P15 アルコール依存症(病気)を示唆する一節は「狩猟より帰りし時全く別人となれる」である。断酒さえすれば、普通の人であることを証明している。マンローは、こうも指摘する。「常習的飲酒家に対して全然禁酒せしむるより外に方法なかるべし。こは酒精中毒に関して研究を積める凡との専門家の経験に基く論断なり」第五の(3)

17) 第302・P16

18) 第302・P18

19) 第302・P19

20) 第303・P18

21) 第302・P18

22) 第303・P17

23) 第303・P16

24) 第302・P17

25) 第302・P17 和人問題に深入りしないと言いつ、アルコール問題については「余一個の最も正直なる意見としてはアイヌのみならず日本人に対しても飲酒を嚴重に禁制するの必要を認むるなり。凡改良は人間の理想に基礎を置くことを要す」第一の(4) 第302・P19

26) 第303・P15

27) 『旧土人に関する調査』北海道庁内務部 大正7(1918)年刊については、原本を参照できなかったため、以下のような資料を典拠に引用ないし参照した。原則 谷川健一編『近代民衆の記録5 アイヌ』(新人物往来社 昭和四十七<1972>年)を基本とし、小川正人・山田伸一編集『アイヌ民族近代の記録』(草風館 1998年)所収のものを使用し復刻版『旧土人に関する調査』(北海道庁

大正十一（1922）年）を参照した。大正11年版は「大正六年一月材料の蒐集に着手し約一ヶ年の時日を費して取纏めたるものなるが、……今回再び之を印刷に附するに当り、更に材料を蒐集し之を整理して現在の実状に適合せめんと考えたるも……今回は第一款戸口第三款教育にのみ大正十一年三月現在に依り多少の増補修正を行ひ他の諸款は全く旧のまま之を再録」したと凡例にある。なお大正11年の復刻版は『アイヌ史資料集 第1巻』（北海道出版企画センター1980年）所収のものを用了。従って『旧土人に関する調査』の引用ページは、人物往来社版のものである。人物往来社版は「アイヌ」、草風館版は「アイヌ民衆」、「増補修正」版は「大正11年」と省略した。

28) 「アイヌ」P420 〈凡例〉

29) 「アイヌ」P439 比較する意味で、マンローの「答申」を引用する。

「太平洋中には人民の死滅する地方多し。これ衣食の変化又は酒精及肺結核の結果のみに因るにあらずして人民の精神の高級なる文明又は種々残酷なる文明に遭ひて萎靡したる結果なりとす」（第302・P17）。『旧土人に関する調査』では、「高級なる文明、惨酷なる文明」にわざわざ「歐羅巴人」と註を入れるが、マンロー「答申」にはない。「高級な文明」はあるいは「和人の文明」とも読める。

30) 「アイヌ」P442 マンロー「答申」（第302・P15）

「大体に於て農業的部落に於ては飲酒の悪癖甚だ尠しと雖も尚酒及其他の濫費の為に土地を質に書入し、而して到底回収すること能はざるの状態に陥るもの尠かざる等甚だ憂慮すべきものなしとせず」。

31) 「アイヌ」P439 マンロー「答申」（第302・P18）

「結核は海岸に居住するアイヌより農業地方に居住するアイヌが結核の伝染力に対して抵抗する力を有するや」

32) 「アイヌ」P451 マンローの「答申」（第302・PP18～19）

「飲酒に対し部分的制限と系統的教育及び講話との相提携せしめ……」「余は一部の立法及び協会の組織との結合に依りて偉大なる変化をアイヌの上に及ぼしうと考ふ」「之（飲酒）を緩和する一縷の望は只立法の手段に依るのみ」。マンローは、立法を提案しているが、教育しかも「健康、疾病、飲酒の毒害、農

耕其他一般」について講話する機関の設立を同時に提案している点を見落とし
てはならない。

33) 「アイヌ」P437 マンロー「答申」(第302・P17)

マンローは、「答申」第一「アイヌの人口増加に対する障害及其増加を助くる条件」
の中で、あえて一項(3)で、「第三を体質の低下とす」で詳しく論じている。と
くに「精神の刷新」の重大さを強調している。

34) 「アイヌ民族と2人の英国人」(2)の5.1.5参照 「桃山学院大学キリスト教論
集」第46号, P111, P118

35) バチラーも禁酒（断酒）の重要性に気づき禁止運動に取り組んだ。しかし、
マンローのように運動推進のための教育機関「協会」設立は提案していない。
バチラーも教育の大切さに着目しアイヌ学園を設立しているが、どちらかと言
えば保護を重視した。その一面が、北海道庁学務部社会課『土人概要』（1929年）
に紹介されている。「バチエラーの保護事業」(同書PP12～13)参照。バチラーは、
1923年以降北海道庁の嘱託。

36) 「アイヌ」PP512～515

ドイツの脱原発，そして倫理

永井清彦

はじめに

2011年3月の「フクシマ」の後のドイツ政府の脱原発政策は、一大英断として歴史に残るのであろう。事故発生から10日ほどで政府が発足させた「安全なエネルギー供給のための倫理委員会」は、5月末には「ドイツのエネルギー転換——未来に向けた共同体の作業」と銘うつ答申書を提出、これが政府の方針を理論づけた。「倫理委員会」の名による報告に沿う決定であったことはドイツでも多少の驚きとともに受けとめられ、また反発もよんだ。だが日本ではこれに対する経済、技術面の立場からの賛否は紹介されたものの、倫理的立場からの考察は半年経ってもほとんど論じられることがなかった。

政府の方針を先導したのはメルケル首相だった。脱原発の女性首相として後世に名を残すのだろうか、その実、危ないところで以前からの脱原発の方針を実質的に骨抜きにするとところだった。というのも社民党・緑の党の前連立政権は2000年、原子力法を改正して、ゴールの時期をやや曖昧にした脱原発の方針を決定していた。ところが2010年秋になると現メルケル政権下で原子力法を再々改正し、既存の原子炉を廃炉にする時期を大きく先送りしようとしていた。いわば終着駅はそのままだが、列車を迂回線に入れ、終点への到着時間は大きく遅らせる方針、とでもいえようか。

列車がその迂回線に入りかけたところで「フクシマ」の重大事故は起こった。

キーワード：原発，倫理，ヨナス，ドイツ，ベック

地震、津波の翌日にはドイツの全原発の安全検査を指示するなど矢継ぎ早に安全対策を打ち出したうえ、列車に急ブレーキをかけて、本線に戻し、脱原発という終着駅への到着を2022年とやや繰り上げて確定的にした立役者はメルケル首相であった。

当然のことだが、脱原発に反対する勢力は反発した。大きな州議会選挙を控えていて、政府・与党側の劣勢、首都ベルリンでは「緑の党」が市長の座を奪いかねない情勢だったから、首相の方針は反原発勢力への迎合、「ポリティカリ・コレクト政治的には正しい」だけなどと与党内部も含む政財界の一部は非難した。

ここでメルケル首相は「わたしも夫も科学者である」と大見得をきった。物理学を修める学者としての倫理観による政策変更で、目先の得失による政策的判断ではないというのである。旧東ドイツの市民運動のなかから頭角を現し、統一ドイツでは首相の前に環境相も勤めた女性の口から聞く力強い言葉であった。

倫理委員会という賢人会議

その首相が脱原発政策を理論づける賢人会議設置を決めた。「フクシマ」から10日はどしか経っていなかった。原発の是非を論議する場ではない。ドイツが原発を廃止する大方針はすでに決まっている。それが事実上骨抜きになろうとしている瀬戸際の、Ethikkommission für eine sichere Energieversorgung「安全なエネルギー供給のための倫理委員会」の設置である。

「責任倫理の立場からみた（脱原発の）決定の根拠とその結果を全体として考察するため」の委員会と政府の声明にあった。

首相の諮問には「再生可能エネルギーの時代への移行を実行可能であり理性的なものであるようにするため、先見性のある脱原発を実現するにはどうしたらいいか、また例えば外国からドイツへの核エネルギーの輸入に伴い、ドイツ国内での核エネルギー生産以上のリスクが生じるかもしれない事態をどう回避することができるのか」ともあった。委員会は「リスクを取り扱ううえで、単に技術的な安全検査に止まることのない考え方を可能にすべき

である」とも首相は念を押していた。

「単に技術的な」議論に止まることのないために招集された17人の委員のなかには「倫理の立場」からの議論を率いるべく社会学者、哲学者、そして3人のキリスト教の教会関係者、環境問題に詳しいアメリカ国籍の女性政治学者のベルリン大学教授らがいた。経済界を代表する強硬な原発維持論者も含まれてはいたが、議論の方向が早急な脱原発であることに「ブレ」があるはずはなかった。

ドイツ政府はこの時、倫理委員会とは別の原子炉安全委員会にも原発の安全性を再検討すること、その結果を倫理委員会に報告することを求めていた。原子炉安全委員会は、正式名を環境・自然保護・原子炉安全省という省に属する常設機関。科学・技術を専門とする16人で構成されているのだが、なかには1980年代はじめに反原発の市民運動のなかから生まれた「エコロジー研究所」（日本の、高木仁三郎のいう「市民科学者」の集団である）を代表する人物もいて、日本によくある官僚主導の審議会とは異なる。

この原子炉安全委員会のみる技術的なリスクを倫理的・社会構造的 gesellschaftlich に評価し、社会的 sozial な合意をするのが倫理委員会の任務という、位置づけである。

原子炉安全委員会の倫理委員会への報告書、倫理委員会の政府への報告書提出にはそれぞれ5月16日、27日の期限が付いていた。ほぼ2ヵ月の余裕しかない。

ドイツには「倫理」を名のる常設の権威ある組織が、以前からあった。「ドイツ倫理評議会 Deutscher Ethikrat」である。2007年に改称されるまでは「ナショナル倫理評議会 Nationaler Ethikrat」と呼ばれていた。この評議会は26人の委員のうち教会関係者が5人いて、従来の主たる関心は生命倫理の問題に傾いていた。

評議会 Ratの方が委員会 Kommission 以上の歴史と権威をもつことは否めないにせよ、「倫理」を掲げる評議会と委員会の競合関係が生まれることになった。評議会の側からは、委員会が「急ごしらえの脱原発の議論の場であ

り、選挙目当てに倫理を利用している」「委員会での議論は技術的リスク・経済効果・政治的課題に限定すべき」であり、「これらで具体的な結論がでたあと評議会が倫理的な勧告をすべきである」などの不満が寄せられることにもなった。

それでも評議会の評議員の一人である女性の哲学者が倫理委員会に加わった。自然科学者のドイツ最古のアカデミーである「レオポルディーナ・ドイツ科学アカデミー」の議長も倫理委員会に参加した（レオポルディーナは2009年にまとめた「エネルギー研究計画」を基に、すでに3月21日、「フクシマでの事故のあとのエネルギー政策・研究政策の勧告文」を教育・研究相宛に提出していた）。

ドイツでは、脱原発の議論は倫理委員会に統合される仕組みだった。いくつもの委員会、審議会などが乱立することはなかった。

ドイツ人の倫理

ここで倫理とは何か、ことにドイツの政治における倫理とは、の問題を一瞥しておこう。「倫理とは人間の道徳的・道義的な行動を対象とする、哲学的な原則、ないしは個別の見地・見解を明らかにする教え」というのがドイツのさる辞書の厳密な定義だが、より具体的な例をみよう。

かつての西ドイツで首相だった人物が外交回想録に「政治とは道徳的な目的のためのプラグマティックな行為である。すべての政治の目標とその一步一步は、道徳的に正当化できなくてはならない」と説くとともに、「政治には……道徳的な基礎と倫理的な方向づけとが必要である」と書いていた。かつてこの国は倫理を「責任倫理」と「心条倫理」とに峻別し、政治における責任倫理の問題を浮かび上がらせた社会学者、人倫については「定言命法」とよばれる絶対の指針を示した哲学者を生んだ国でもある。

またドイツでは、基本法（憲法）の前文が「神と人間に対する責任を自覚し」で始まり、「日曜日および国の承認した祭日は、仕事の休日および精神的向上〔つまり教会で祈りを捧げる〕の日」であることを求めている。プロ

テスタント、カトリック双方の社会福祉組織が「公法上の団体」 — 日本でいえばNHKないし改組後の旧国立大学に似る — として社会福祉の重要な部分を支え、それぞれ五十万人になんなんとする従業員を擁してドイツの‘私企業’では一、二の規模をもち、教会にはいまも所得税の十分の一程度の教会税を徴収する権利がある。つまりキリスト教は国教ではなく、制度上、政教が分離しているとはいふものの、ドイツでは教会が世俗の世界でも根強い力をもっていることは疑いない。

宗教が道德の根源にあり、道德を基礎として倫理的な方向づけがあるとするれば、ドイツの場合（ヨーロッパの多くの国と同様に）キリスト教がドイツ人たちの倫理を支えているとおおざっぱにいえるであろう。そのキリスト教は「人間がことが思いどおりになるという幻想をもち、神の創造したもの以上であろうとする傲慢への反省」を促しているだけではない。たしかにキリスト教の影響力は弱まりつつあるとはいえ、「自然は神の被造物であり、これを守ることが神への務め」と受けとめてきたキリスト教社会の倫理が、「身体髪膚、これを父母に受く。敢えて毀傷せざるは孝の始めなり」などの忠孝の精神を機軸とする社会の倫理と大きく異なるのは怪しむに足りない。

しかも「自らの歴史に対する道德的敏感さ」を強く自覚し、ナチスの時代を生きてきた前の世代、かつての輝かしい「詩人^{ディヒター}と思想家^{デンカー}の国」を忌まわしい「裁判官^{リヒター}と死刑執行人^{ヘンカー}」に変じた先人たちに自らが悩まされてきたが故に、自らの「責任」を次の世代に送り渡してはならぬ、と思い知ってきた人びとの考える「倫理」。

脱原発のための委員会が倫理の名を冠するのはそんな国である。政治、倫理と並べると「黒い金」ばかりを連想しがちな日本とはお国柄が違う。

「倫理委員会」の報告

「安全なエネルギー供給のための倫理委員会」は、5月30日付けで政府に「ドイツのエネルギー転換 共同体の作業」と題するA4版48頁の報告書を提出した。前文を兼ねた「勧告」の部で今後10年で原発から「降りる」Ausstieg

ことが可能だと明言することから始まる。脱原発に何の迷いもみせず、経済的配慮・技術的考慮より政治的・倫理的決断を優先させての脱原発であると明記する。

報告は「エネルギー転換が……きわめて厄介な課題」であることはもちろんで、そのためには政府による効果的かつ合目的な施策が必要だと説く。そして議会に「エネルギー転換のための全権委員」において脱原発の過程を見張り、さらに社会の対話を促進し、活発にするため「エネルギー転換・国民フォーラム」を創立するべきことを提言している。

また、この転換を実現するには共同体による多面的な作業が必要であると強調し、第一にエネルギーの節約を挙げる。脱原発の代価を共同体の名で求めるのである。

批判もあったが、メルケル首相は報告を歓迎した。危なく脱原発路線から脱線しかねないところだったのに、「緑の党」30年来の要求を実現し、いわば鳶が油揚げをさらうかたちで「脱原発の首相」として後世に名を残すことになった。

報告は「倫理的決断」からの脱原発の説明には原文で5頁、全体の一割以上が割かれている。その部分を紹介することがこの小文の願いである。

報告のうち「倫理的な立場」の部分の拙訳を末尾においた。まずはこの部分の注釈とも解説ともつかないことを試みておこう。

「倫理的な立場」 ヨナスとベック

哲学書風でやや難解な「倫理的な立場」の全体を見渡して目につくのが「リスク」であり、「責任」という言葉である。この二つのキーワードを軸に「倫理の立場」は展開する。

たとえば「次の世代への責任は、とくにエネルギーの供給、リスクと負担を長期的に — それどころか時間を限定することなく — 公正に分担すること、およびこれらと結びついた行動の結果にも及ぶ」とある。また「将来のエネルギー供給と核エネルギーを倫理的に評価するにあたって、基本となる

のは持続可能性と責任という概念である」という場合、責任は具体的には、長年にわたって放射能を出しつづける核廃棄物の処理も意味していよう。「新しい世代に核廃棄物の危険と程度とを減少させるオプション」を開いておく責任がある、という考え方である。責任一般ではなく、次世代への責任がとくに強調されている。

これはドイツに生まれ、アメリカで長く過ごした哲学者ハンス・ヨナス(1903～1993)が主著『責任という原理』*Das Prinzip Verantwortung* (1979)でいう、いわゆる「エコロジー的命法」から引き出された考え方であろう。それはこうである。

「汝の行為のもたらす因果的結果が、地球上で真に人間の名に値する生命が永続することと折り合うように行為せよ。ないし、否定的に表現するなら、汝の行為のもたらす因果的結果がかかる生命の将来の可能性にとりて破壊的ならざるように行為せよ…」(『責任という原理』加藤尚武監訳)

これがヨナスの原理であり。また「エコロジー的命法」とも呼ばれる。原文冒頭の「行為せよ…」(Handle so, daß..)はただちにカントの「定言的命法」を連想させる。とともにヨナスの『責任という原理』の副題「科学技術文明のための倫理学」の考え方が倫理委員会報告の「倫理の立場」の基本になっていることを示す。

「責任」と並ぶもう一つのキーワードは「リスク」であり、これはヨナス書の副題にある「科学技術文明」から生まれるののだが、いまや世界はリスク社会と化しているというのが倫理委員会の一人である社会学者ウルリッヒ・ベックの考えで、彼の『リスク社会』(*Risikogesellschaft* 1986年)の邦訳が『危険社会』の名で出版されたのは1988年だった。原題にあるRisiko(英 risk)を無理を承知で「危険」と訳す弁明の解説を自身が書いたこともある。日本語としてなじみがないとの判断からであったが、以来20年余、日本が「リスク社会」の代表例となるとは予想しなかったし、できなかった。いまバ

ックの別の本が『世界リスク社会』のタイトルで出ている。

いずれにせよ、「生命の将来の可能性にとって破壊的な行為」を生むリスクをもたらさないように行動する責任 — といえばヨナスとベックが結びつく。そして、これこそが倫理委員会の倫理的立場の基調であろう。

「倫理的な立場」には「人間と自然との関わり合い、ないしは社会と自然の関係こそが問題であり、自然に対して人間が特別な義務を負うのはキリスト教の伝統とヨーロッパの文化とによる」との指摘もある。「キリスト教の伝統とヨーロッパの文化」とはほとんどトートロジーで、キリスト教の伝統抜きにしたヨーロッパの文化を語るわけにはいくまいから、ここではキリスト教の側の発言をみよう。

倫理委員会の一人であるカトリックの聖職者は「正義、平和、〔神による〕被造物Schöpfungを保持し、これを尊重するのはキリスト者の義務」「被造物へのリスクを最小限化することは同じ被造物としての人間の責任」だとも語っている。

また教皇ベネディクト XVI 世は2007年7月のCaritas in Veritateと題する回勅で「経済が正しく機能するには倫理を必要とする」と前置きし、環境問題について「自然は神の贈り物であり、責任をもって使うべきもの」との基本的立場を示した。そしてテクノロジーの発達した社会は国内でのエネルギー消費を減らし、同時にオルタナティブな形のエネルギーの研究を推進せねばならないなどと説いた。原発の文句こそないが、方向は明らかである。

「倫理的な立場」にキリスト教の考え方が強く反映していることはまぎれもない。

「共同体の作業」

脱原発について冗説を連ねてきたが、さらにあと二点、短く説明を加えておきたい。

一つは「共同体の作業」ということの、内容の吟味ではなく、表現についてである。

「倫理的立場」の前の章名は「共同体の作業 ドイツのエネルギーの未来」となっているのだが、Gemeinschaftswerkの訳である前半はややぎこちない。本文には「将来のドイツのエネルギー安定供給には、社会、経済界、政治」が「広範囲に及ぶ首尾一貫した共同の行動をとることを必要とする」とある。共同体と訳したGemeinschaftは「社会、経済、政治」の「すべての当事者」をひっくるめていて、利害の対立するGesellschaftではない。

「エネルギー転換」のため、第一に「効果的なエネルギー利用」を挙げるとき、(日本人以上に)「もったいない」精神の旺盛なドイツ人に一層の節約を求めているのだろうが、それは政府、電力会社など、お上^{かみ}からの「節電のお願い」ではない。一緒にやろう、という「共同体」からの呼びかけなのである。

そもそもAusstiegを「脱原発」の意味で使うのも、もとはといえば環境保護運動のなかでのこと。70年代半ばころからのオールタナティブ運動の中で、疾走する現代の物質文明に背を向け、そこから「降りる」ことを願う意味で使われだしたのである。ドイツの脱原発が「オールタナティブ」、「緑の人びと(党)」の考え方を原動力にしていること、それが今では社会全体に浸透していることを示唆している。

市民の力は原発から「降りる」力を発揮してきた。「これからの核エネルギーからの漸進的離脱は、すべての当事者にとって並々ならぬ挑戦である」なら、市民の果たすべき役割は大きい。エネルギーの生産でも消費でもgemeinschaftlichでありたい — 「共同体の作業」というややぎこちない言葉の意味するところはじつは大変深いのである。

ドイツ出身の教皇ベネディクトXVI世はすでに述べた回勅で「基本的に必要なのは、快樂主義と消費主義を排した、新しいライフスタイルに到るようにメンタリティを効果的に変化させること」と述べている。「知の巨人」の名を馳せ、死の直前にカトリックの洗礼をうけた加藤周一はかつて、ほとんどの問題の解決には「世界の有力な国の価値体系が根本的に変わることが必要」「その転換を促す要因になりうる……」ことを「仏教やキリスト教のよ

うな伝統的宗教から学びうる」と書いた。「伝統的宗教が本来備えていたところの価値転換のダイナミズム」への期待を込めていたのである。

（キリスト教を根源とする）倫理的立場は、これからもドイツという共同体が「新しいライフスタイルに到るようにメンタリティを効果的に変化」させることができるのであろうか。

そして仏教はどうなのか。疑問の連想は走る。

最後に。

報告には「拡散」という目立たない章がある。「核拡散」ないしは「軍事利用の核拡散」のことである。

報告には「原発からの放射性物質を悪用のために移転することを防止」しなければならない、というごく控え目な表現しかない。ただ、冷戦期に事実上の核装備をしてきたドイツはいま、軍事利用からも離れ、世界の核兵器廃絶に向かって進んでいる。その文脈での拡散防止である。

一方で日本で原発維持論者が、「軍事利用」＝原爆の推進を隠蔽するための「平和利用」＝原発であることを公言する、つまり「衣の下に鎧」をあえてちらつかせる時代になっているやにみえる。

これは「脱原発・倫理」とは別次元の大問題であろうから、ここでは問題を指摘するに止めたい。そもそも手に余る。

結び

ミランダ・シュラーズという、かつて日本に住んだこともあるアメリカ人女性で、ベルリン大学の環境政策研究所長であり、倫理委員会の一員が「ドイツの文化には理想がある。自然を守ることが倫理となっている。日本に理想がないとは思わないが、企業が利益を追求する力が非常に強く……まるで政治を動かしているのは企業であるかのようだ……いまこそ政治に倫理を導入することが求められているのではないか」と書いている（岩波ブックレット『ドイツは脱原発を選んだ』）。

またある新聞記者のエッセイによると、王敏・法政大学教授が日本人は「経

済だけが日本人の価値の中心軸になった」「目に見えない倫理や美徳が枯れ細った」と書いているという。

ともに女性であることは単なる偶然だが、アメリカと中国の知識人が口をそろえて日本に倫理がないことを批判していることは興味深い。震災のあと、略奪騒ぎを起こさず、整然と避難したことを褒められて悦に入っている日本人は、じつは倫理観のない哀れな国民と見られているのだ。

浪費のツケに原発の重大事故を支払わせられている日本人は、「モットイナイ」という言葉をもっぱら輸出に回している暇はないはずである。

以上は倫理の名で原発に離縁状を突きつけたドイツを見ながらの眩き、いや悲鳴であり、以下はドイツの「安全なエネルギー供給のための倫理委員会」報告のうち、「倫理的な立場」の部分の訳文である（〔 〕は訳者による補）。

倫理的立脚点

核エネルギーの利用、その中止、それに替わるオータナティブな形のエネルギー生産——これらについての決定の基礎となるのは社会^{ゲゼルシャフト}による価値判断であって、これが技術的・経済的側面に先行する。将来のエネルギー供給と核エネルギーを倫理的に評価するにあたって、基本となるのは持続可能性Nachhaltigkeit〔英 sustainability〕と責任という概念とである。未来に相応しい社会の姿を共同して具体化していく上で必要なのは、持続可能性という理想像とともにエコロジカルな適合性という目的、それに並んで社会的調和、そして経済的な効率性である。

自然破壊は進行しており、エコロジー面での責任を求める声が原発の事故以前から、そして事故発生の周辺地域以外でも高まっていた。人間と自然との関わり合い、ないしは社会と自然の関係こそが問題であり、自然に対して人間が特別な義務を負うのはキリスト教の伝統とヨーロッパの文化とによる。エコロジーに対する人間の責任は環境を保全・保護し、自らの目的のた

めに破壊することなく活用の度合いをまし、将来の生活条件を確保するチャンス維持することにある。それゆえ次の世代への責任は、とくにエネルギーの供給と長期的、いや無期限にリスクと負担を公正に分担すること、およびこれらと結びついた行動の結果にも及ぶ。

①リスクとリスクの知覚

日本の原子炉の大破局は今の時点ではまだ全貌が見えない。自然の大破局の犠牲者と、原子炉の重大事故の結果として自らの生活、健康、将来に不安を抱かざるをえない人びとに心から同情し、事故の結果がより拡大しないように尽力した人びとに尊敬の念を表する。

核エネルギーのリスクがフクシマで変わったわけではないが、その知覚 Wahrnehmung には変化がある。重大事故は、仮脱としてのリスクが存在するだけではなく、現実には発生することをより多くの人びとが認識することになった。こうしてリスクの現実性はいまや社会の重要な部分が知覚している。

リスクの知覚の変化で大切なのは

- ・第一に、日本のような高度テクノロジーの国で原子炉の事故が起こったことで、その結果こうした出来事がドイツでは起こりえないという確信は消滅しつつある。このことは重大事故自体についても、事故を収束させようという試みが長く成功していないことについても当てはまる。
- ・第二に、重大事故のあと何週間も経つというのに、大破局を収束させ、損害の総決算を出し、被害地域を地理的にはっきりと限定できない状態が続いていること。したがって、より大きな事故の損害規模でも十分に算定できるし、それなりに限度のあるものであって、科学的な情報に基づく比較考量 Abwägung の過程を経て他のエネルギー源の欠点と関係づけて考えることができる — という広範に広がっている見解はおおいに説得力を失うことになる。
- ・第三に、事故はある過程で引き起こされたのだが、原子炉がそれを無事に切り抜けるようには「設計されて」いなかった、という事実。これは技術

的なリスク評価に限度があることを示唆している。そうした判断は、たとえば耐震性とかツナミの最高値についての一定の仮定に基づいており、現実はそのような仮定を否定しうるのがフクシマでの出来事で明確になった。

②リスクの概括的判断

「安全なエネルギー供給」についての考察は、社会の発展の基本問題と不可分である。技術的に可能なすべてが人間に許されているわけではない、との原則は、核エネルギーの評価にあたってでも考慮しておかねばならない。ことに、技術のもたらす結果が「永久の重荷」としての性格を持つと予測される場合には、批判的な評価をすることが特に重要である。当面の役に立つことのためのある決定が、将来の世代の多くの人びとに関わりをもつ場合、何が受け入れられ、何が受け入れられないかを決定する責任が社会にはある。

なるべくあらゆる角度から見て責任のあるエネルギー供給に向かって舵をとっていくには、全体的な思考が必要である。エコロジーと健康に及ぼす結果は、文化、社会、経済、個人、そして制度面での含意Implikationと同様に顧慮すべきものである。リスクを純粹に技術的な側面に狭く矮小化してしまうのは、全体的な思考、包括的な比較考量に相応しいものではない。そしてあまりにもしばしばあることなのだが、気候変動の場合のように負担を社会全般に肩代わりさせてしまうことがないようにする原則も同様に必要である。自らの思考と行動における責務と謙虚さへの畏敬、これこそことの本質である。想定できることなく、できないことこそが問題の中心である。「世界リスク社会」〔メンバーの一人ベックの著作の一つのタイトルでもある〕という概念は、核エネルギーのリスク、および気候変動が人間と自然に及ぼす作用と結びついて、もろもろのリスクが国家の境界を越えて作用するということに強く注意を喚起している。この概念は、世界が「〔一つの国に限らず〕全世界の国内政治」を必要とする一つの運命共同体となる転換点の目印となっている。この転換点まで、ことにその成立期においては核エネルギーの平

和利用は多くの人びとにとって進歩と福祉を約束するものであり、リスクの少ない、ほとんど無限のエネルギー源を約束していた。今日の時点から見て、核エネルギーはとにもかくにも大きな未来のユートピアであったし、当時の知識水準からみれば倫理的な議論にも耐えうるものであった。これは今日、少なくともドイツにとってはもはや通用しない。

③根本的対立 —— 定言的拒否と相対化する比較考量 ——

核エネルギーに関する対立の核心にあるのは、原理的にみて大損傷の可能性があるときに — 放射性降下物による現在および将来の損害を含め — ^{カテゴリーリッシュ}これとどう対処すべきかについて意見が一致していないことである。定言的に拒否する立場と比較考量する立場が対立しているのはこの点である。

双方の立場にとって、リスクの評価は健康と環境の面だけに限られるものではない。リスクは文化的・社会的・精神的な結果をもたらす広い領域も含んでおり、社会の雰囲気が悪化することから生じるもろもろの結果も倫理的な判断の対象でなくてはならない。〔原発をめぐる賛否の激論でときに社会不安を招いてきた〕ドイツにおけるそうした雰囲気について語ることができるのは当然である。リスクと安全に関する包括的な概念には、供給の安全性や経済的安全性、気候保護といった次元も含まれる。しかもエコロジー、経済、社会、技術の面でのリスクは互いに密接に結びついており、部分的な側面だけをみると全体を見失うことになる。

倫理的な立場について議論するには、選ぶ余地のある複数の選^{オルタナティブ}択肢があることが前提である。何らかの問題について「オルタナティブがない」という命題は社会に受け入れられなくなっていて、これは核エネルギーの利用についても同様である。「オルタナティブがない」という主張は、開かれた議会制民主政に対する信頼を揺るがし、オルタナティブがあることはむしろ、もろもろの決定にむけての自由行動の余地を生み出す。またエネルギー供給がより非集中的かつ多様であればあるほど、選択肢は多くなっていくであろう。このことで市民が決定に参加し、たとえば協同組合や自分の責任

を自ら組織するその他のモデルに参加する機会が増えていき、市民社会が強化されていくことになる。

▽定言的拒否の判断

フクシマの重大事故で明確になったのは、安全、リスク、そして危険といった概念を考え直し、その内容を規定し直さねばならぬということである。故障の規模とそれが起こる蓋然性を判定するリスクの技術的定義では核エネルギーを評価するのに不十分であり、リスクの相対化というとうてい容認できない筋道を辿ることになる。一つには、蓋然性について意味のある計算が可能なのは故障の経過が想定できる枠内であり、設計の範囲を背景にしている場合だけだからである。とくに大破局を起こす潜在的^{ポテンシャル}可能性の高い核エネルギーはこうした制約の枠外にあり、フクシマが証明している事故とその結果との経過を「〔可能なかぎりの安全策を講じたあとの〕残余リスク Restrisiko」として処理してしまうのは倫理的にみて受け入れがたい。フクシマにおける核の重大事故は、日本のように高度に組織されたハイテクの国においても人間による破局対策と差し迫った緊急事態への措置には限界があることを示している。局限できない、ないしはほとんど局限できないあらゆる種類のマイナス効果が、自然と食料生産、そしてその場の人間と世界経済とを見舞うことになる。

核エネルギーを定言的に拒否する立場は破局の潜在的^{ポテンシャル}可能性、次世代への負担、放射線による遺伝性疾患の可能性がきわめて広範囲に及ぶものであって、リスクを相対化する比較考量に任せてはならないとみなす。こうした見地からすると核の重大事故による損害は、財貨の面で潜在的に可能な比較考量の埒外になる。予定ないし計算のできない不慮の事故の結果なのである。その理由は系統だっていて、例えば交通や建築の安全のように限定されたリスクを取り扱う通常のケースでは損害が実際に発生し今後への対策を順次学んでいくことになるが、核施設の場合はこうした学習過程は不可能である。事態が最終的に深刻化する場合が排除されているかぎり、安全概念を審査する

合理性はなくなる。そうなると実際の事故の経験からリスクを推論するわけにはいかない。なぜなら、核の重大事故の最悪の場合の結果は未知、ないしはもはや総括的に見ることができなくなっているからである。こうなった場合の結果は、空間的にも時間的にも社会的にも限定することができない。当然の帰結として、損害の起こる事件を排除するには、これ以上核の技術は応用すべきではないということになる。

定言的に拒否する判断の枠内でも、比較考量のできるものは今後も注意深くそうすることができる。しかしこの限界の外では、倫理的な責任において定言的な拒否の決定をすべきである。相対的な、したがって比較考量すべきリスク（その時々チャンスのリスク）に並んで、絶対的かつ比較考量すべからざるリスクがある。ありそうにもないと考えられたことが実際に起これば、それはだれもが望まず、だれもが他人のせいにするのを正当化できない何事かが起こっているのである。これを排除するのが予防的な措置 Vorsorge である。

▽相対的なリスクの比較考量

リスクの比較考量の出発点となるのは、巨大技術の施設においてはリスクがゼロということはありません、石炭、バイオマス、水力、風力、太陽熱と核エネルギーを利用した場合のリスクは互いに相違するが、比較はできるという認識である。どのエネルギーをとってもリスクがゼロということはない。どれを受け入れるかの判断は、科学的な事実、そして見解の一致している倫理的な比較考量の基準に基づき、すべての使用可能なオプションから期待できる結果を比較的考量してのことになる。その際、科学的に可能な限りすべてのリスクとチャンスを評価せねばならず、生活循環全体への直接・間接の結果も算入しなければならない。その結果の程度と並んで、その実現の蓋然性も顧慮すべきである。結果を評価することにつなげて、リスクとチャンスを相互には比較考量せねばならない。その場合、できるだけ合理的かつ公正な比較考量をするうえでの助けとなるのが倫理的な考慮である。しかし、

比較考量の基準の善し悪しを決めるのは、最終的には政治的な意思形成過程である。

比較考量はつねに結末および前後関係の条件に掛かっている。その限りでは、ある国ないし別の時点で核エネルギーについて全体として肯定的な判断になったり、別の国ないし別の時点で否定的な判断になることも間違いではない。だから核エネルギーのリスクとチャンスとを、それぞれ時宜にかなったオールタナティブなエネルギー生産法と比較考量することは不可欠である。

ドイツの今日の状況の文脈でそうした比較考量をするなら、原子力発電所をリスクのより少ないエネルギー生産方法に切り替えることが可能であり、従ってそうすべきであろうとの理由づけに共感がえられる。というのもほとんどの科学的な研究では、再生可能なエネルギーおよびエネルギー効率の向上によって健康と環境へのリスクを核エネルギーより少なくできるという結論に達しているからである。それに今日の見方では、オールタナティブなエネルギーによって生じる経済的なリスクは見極めがつくし、限定されているようにみえる。気候保護の目的についての合意が守られるなら、以上のことは化石燃料の利用についても十分ではないまでも妥当するであろう。

④倫理委員会の共通の判断

審議に当たって当委員会は、リスクを根本的にどう解釈するかをとくに重視した。脱原発について相反する立場からの論争を根本から終わらせることは意図していない。定言的な拒否と相対化する比較考量、この二つのアプローチにはともに貴重かつ深刻に受け取るべき論拠がある。倫理委員会では両方がそれぞれの見地をはっきりと打ち出したが、討議では互いに接近することもあった。

原子力問題での責任ある決定とは、単にエネルギー政策でのいくつかの選択肢のそれぞれによる損害の規模とそれが発生する蓋然性の見積りと計算違いの問題ではない—定言的な拒否の立場からはこのことを学ぶことができる。利用可能な選択肢のいわゆる「期待値」(損害の規模 × 蓋然性)に従

って方向を決めるよう観察者に強制できるだけの、合理的な行動指針の掟はない。蓋然性の高い多くのより小さな事故と比較すると、大損害はリスクの公式に従って技術的な蓋然性を少なく計算し、相対化されていて、これをより深刻だとみなすのは非理性的とはいえない。

比較考量する立場から導き出されるのは、国際的な義務とそれぞれに異なる他国のリスク文化も考慮したうえで、核エネルギーを断念することの結果も視野に入れるのが社会の義務だ、という点である。それだけでなく、リスクを評価するに当たっては損害の蓋然性も顧慮することが合理的であり、そのさい蓋然性と損害規模からの「産物」Produkt（原注 ここでは出発点で両者を掛け算した計算上の結果をいう）の公式に依拠する必要はない。

核エネルギーに関する両者の基本的立場を実際上の見地からみるなら、エコロジーや経済的、社会的な適合性の基準に従い、リスクのより少ないエネルギーを原子力発電の代替とし、原子力発電の利用をできるだけ早く終わらせるという同様の結論に達する。

こうした議論で、核エネルギーに批判的なグループとこれに賛同している人びとの間の〔互いの〕理解に橋が掛かることになる。倫理委員会の判断に同意するには、核エネルギーに原則的に反対でなくてもいい。エコロジーや経済的、社会的の見地からしてリスクのより少ないテクノロジーによって核エネルギーの代替とする可能性がドイツにはある — これが倫理委員会の一致した意見である。

（以上は桃山学院大学・キリスト教学会研究会での「ドイツにおける環境・核問題」と題する2011年10月21日の講演のメモを基に、同12月中旬までに執筆したものである。）

CONTENTS

Articles

Despair of the Foil

A Preliminary Study on Theological Perspective
to Narrative of the Suffering

..... Takaaki David ITO (1)

Comparative Socioreligious Studies:

The Relationship Between the Charismata and
the Socioreligious Situations Focus on the Emperor Hirohito,
Malcolm X, and Mahatma Gandhi

..... Isao MATSUDAIRA (21)

Notes

The Laughter of Jesus (Controversy)

..... Taketo TAKIZAWA (47)

John Batchelor(1854-1944) and Neil Gordon Munro(1863-1942) (3)

..... Nobuaki KOYANAGI (65)

“Getting-off” the Atomic Energy and the Ethics

..... Kiyohiko NAGAI (87)