

目 次

50号を記念して——藤間繁義先生のこと——

……………桃山学院大学名誉教授 滝 澤 武 人 (1)
桃山学院大学キリスト教学会会長 谷 口 照 三

日本ホワイトヘッド・プロセス学会

＜公開シンポジウム＞：「世界への愛」とプロセス哲学

——21世紀を生きるための洞察——

基調講演

「世界への愛」とプロセス哲学

——ホワイトヘッドの冒険ないし復活形而上学をめぐって——

……………延 原 時 行 (13)

提 題

「経験としての協働」を考える

……………河 辺 純 (47)

提 題

「高等教育の可能性と課題」を考える

……………谷 口 照 三 (61)

論 文

ワイトゲンシュタインにおける限界の彼岸

……………伊 藤 潔 志 (85)

三浦綾子の軍国教師時代とキリスト教

……………石 川 明 人 (113)

インドネシア，バリ州における環境問題
——廃棄物処理問題に焦点を当てて——

..... 松 平 功 (139)

統制と自発的検閲協働システムの形成
——第一次大戦参戦における外務省令撤廃記者運動をめぐって——

..... 有 山 輝 雄 (175)

研究ノート

John Calvin's Understanding of Baptism, and the Relation
Between the Sacraments and Christian Ethics

..... Isao MATSUDAIRA (201)

農村に生きる「十字架のない教会」の試み
——「共生庵」の歩みを通して——

..... 荒 川 純太郎 (207)

アイヌ民族と2人の英国人 (5)

..... 小 柳 伸 顕 (225)

旧約聖書における自由
——エーリッヒ・フロムを中心として——

..... 滝 澤 武 人 (247)

「世界への愛」とプロセス哲学

——ホワイトヘッドの冒険ないし復活形而上学をめぐって——

延 原 時 行

*本稿は、第36回日本ホワイトヘッド・プロセス学会（於桃山学院大学、2014年10月11-12日）における主題講演草稿である。

はじめに——何を根拠にして私たちは悲慘を経験しても世界に対して愛をもつことができるのか？

人如何に悲慘なるとも裏からぞ神共にます見れば微笑ぞ

この短歌はこの3月11日、我妻信子が三年四か月の奇蹟的闘病快癒ののちに、朝には最高に幸せやと生涯の幸福感を私に感謝したのも束の間、昼餉に食べものをのどに詰ませ急逝した絶後に、11日から通夜の12日、告別式の13日にかけて棺内で五種類の笑み（備考：悟入の笑み、想起の笑み、基督発見の笑み、称名の笑み、天父欣求の笑み）を次々に浮かべる様に接し、詠んだもののうちの一つです。

今回の学会シンポジウムに与えられた主題は、「〈世界への愛〉とプロセス哲学」です。この主題に真摯に真向いかつ適切に論じるために、私は一つの前提条件を用意いたしました。それは、「何を根拠にして私たちは悲慘を経験しても世界に対して愛を持つことができるのか？」というものです。

キーワード：世界への愛、プロセス哲学、冒険、復活、形而上学

私自身が妻の昇天に際して直覚した回答は、この歌に盛られています。すなわち、裏からぞ神共にます見れば微笑ぞ。この回答を十分に敷衍して今回上梓しましたのが、拙著『復活の省察——妻と歌う・上巻：生くるとは深き淵より共に甦ること喜びてこそ』（新潟・考古堂書店、2014年）であります。実は、もう過去48年にわたりまして「復活の省察」という草稿は書き綴って来ていたのでありますが、これが実質的に完成したのは、実に3月13日に妻の笑み増しを見窮めたその瞬間においてでありました。ちなみに、上記の短歌は3月18日作成であります。

短歌に込めた私の先の設問に対する回答には、①裏からぞ、②神共にます、③見れば、④微笑ぞ、の四点が含まれています。妻が逝去したその日は、ご承知のように、3・11の三年目の記念日でした。信子は、あの悲惨な地震と大津波と原発事故の一切の只中に、悲惨を共有すべく入って往った、というのが、私の正直な実感でした。信子は三年四か月の闘病の間に「英文箴言三十条」を残しておりますが、今度の書物の内に収められています。その第十九条：“I want to be saved; but I do not want to be saved alone.”これを延原信子における「世界への愛」と呼ぶことが許されましょうか。この愛は、彼女の場合、①裏からぞ、②神共にます、③見れば、④微笑ぞ、——という現実性でした。

①裏からぞ、とは、通常の「世界内存在」（ハイデガー）より深いところから、ということです。それを、ハンス・ヨナスと共に「存在の神的根底¹⁾」と呼ぶこともできます。

②神共にます、とは、恩師滝沢克己の言う「インマヌエルの原事実」と言ってもよろしいのですが、それを滝沢の常にするように、「太初のロゴス」（ヨハネ福音書1章1節第一項）とだけ関係づけるのではなく、それを背後から包括する「神と共に在った（pros ton theon）ロゴス」（同第二項）

1) ハンス・ヨナス、細見和之・吉本陵訳『生命の哲学——有機体と自由』（東京・法政大学出版局、2008年）、433頁。

という事態と捉えるべきでしょう。その時、滝沢のように、「深い低み」に置かれていて「そこに与えられた聖なる限界の背後に歩み出てさらに深く下降することはできもしないし、またしようとしもないのである²⁾」という必要はありません。「神共に在す」原事実は「太初のロゴスを包括的ロゴスが包む」二重性のリアリティと取るべきでしょう。私はこのリアリティを「父子ひらけ」と呼びます。

③見れば、というのは、したがって、この世の原事実を見るだけではなく、人が絶命してその非存在をこの世の原事実が支えきれなくなったとき、「深い低み」が破れてその底に「父子ひらけ」の共空間が待ち受けていて受容して、絶命者がそこを通過して飛翔し、天父まで己れの生涯の思い出を持参・奉獻することができるという逆理「下降すればするほど上昇する」がはたらくことまで見るのです。

④微笑ぞ、というのは、この逆理「下降すればするほど上昇する³⁾」への、ないしはその主体である復活者への、感謝と称えの表現なのです。そして、妻信子の人生神学に言うように、「加齢とともに、いつかは果てる時もしずれ来る身を自覚すると、一期一会を大切に棺が焼けても天父のもとに持参できる思い出をふやしたい⁴⁾」という欣求が笑み増しに込められることになるのです。

下降すればするほど上昇する、という飛翔の喜びは、下降してもそこに「神共に在す」下降愛アガペーの恩寵的実在の然らしめることでありまして、私見によるならば、哲学的には、ホワイトヘッドがその冒険ないし復活形而上

2) 滝沢克己『純粹神人学序説——物と人と』(福岡・創言社、1988年)、274頁。

3) この逆理は使徒信条の一節「十字架につけられ、死にて葬られ、陰府にくだり、三日目に死人のうちよりよみがえり、天にのぼり、全能の父なる神の右に座したまえり」に物語神学風に述べられているが、私見によるならば、形而上学的神学へと読み替えるべきである。

4) 延原時行『あなたにいちばん近い御方は誰ですか——妻と学ぶ「ラザロとイエスの物語」』(東京・日本キリスト教団出版局、2011年)、119頁。

学の終局を飾る言葉として『観念の冒険』末尾に残した以下の一節と含み合います：

“In this Supreme Adventure, the Reality which the Adventure transmutes into its Unity of Appearance, requires the real occasion of the advancing world each claiming its due share of attention.”⁵⁾ (AI, 295)

「この〈至高の冒険〉においては、〈冒険〉が〈現象の統一態〉へと変転させる〈實在〉は、それぞれ《その適宜な注目の分け前》を要求する、前進しつつある世界のリアルな諸契機を必要とする⁶⁾」。

悲惨の最中に在っても「世界への愛」を貫徹することの意味が、右の記述で少しは明らかになったでしょうか。本講演においては「世界への愛」をめぐって先の短歌と今引用したホワイトヘッドの冒険思想を焦点にして、常に脳裏に浮かべながら、今から述べる思想家たちの思想と、《対話論的浮彫》⁷⁾の方法を駆使して、対話しつつ最後に焦点を浮彫にし見窮めたいと思います。初めから焦点であるホワイトヘッドの冒険ないし復活形而上学（先の短歌を含む）を打ち出して、そこから万事を解き明かす演繹的方法は用いません。

さて、私見によれば、上記のような含蓄における「世界への愛」の貫徹を上

5) Alfred North Whitehead, *Adventures of Ideas* (New York: The Free Press, 1967), 295; hereafter cited as AI.

6) ホワイトヘッド著作集 第12巻、山本誠作・菱木政晴訳『観念の冒険』（京都：松籟社，1982年，1996年），409頁。

7) 「浮彫」とは、ふつう「形象や模様が浮き上がるように、平らな面を彫りこみ、あるいはその上に盛り上げて制作する技法」であるが、比喩的には、「物事の様子・状態をはっきりと目立たせることである」（『広辞苑』）。私の本講演における《対話論的浮彫》の方法は、（1）諸家の「世界への愛」に関わる思考を、「世界への愛」を平面と見立てたうえで、これへの様々な切込みないし付加（盛上げ）からなる《浮彫》と取り、（2）それと対話しながら最後に我々の「焦点」を《浮彫》にすることからなる、二段階の学的方法である。

手に描き出している秀逸な作品として、中山元『ハンナ・アレント〈世界への愛〉——その思想と生涯』を挙げることができます。第一節において、この作品の中で私の考察に触れてくるものを検討します。殊に、アレントが恩師マルティン・ハイデガーの世界内存在の哲学を深く学びながら、なぜまたどのようにしてハイデガーの「存在の歴史」概念を徹底的に批判し、自身の「世界への愛」の政治哲学を確立するか、を見ます。初期のアウグスティヌスにおける愛の研究からは、記憶論と愛の関係を学びたいと思います。第二節では、それを予備考察としたうえで、恩師滝沢克己における「絶対不可逆の原事実論と不動の動者」の問題を再検討します。ここでは拙論「神と自然の変貌——マルティン・ルターからカブ、滝沢、西田、ホワイトヘッドまで」（『プロセス思想』第16号、2014年）の考察を引き継ぎます。第三節では、こうした準備の下に『過程と実在』『観念の冒険』『ホワイトヘッドの対話』それぞれの末尾におけるホワイトヘッドの冒険ないし復活形而上学の省察に入り、先述の焦点の一節を徹底的に省察し、『浮彫』にします。第四節では、ヨハネ福音者21章における物語神学の復活形而上学への読みかえを、この『浮彫』を方法にして提唱します。第五節：エピローグでは、世界への愛と大学論——ジョン・ヘンリー・ニューマン、ジャック・デリダ、そしてホワイトヘッドを論じめとします。この場合、『浮彫』の成果を大学論に応用するわけです。

第一節 ハンナ・アレントにおける「世界への愛」とハイデガー批判

1. ハイデガーの「存在の歴史」概念の批判

中山元氏は『ハンナ・アレント〈世界への愛〉——その思想と生涯』において、アレントが主著とも言える『人間の条件』のタイトルとして、「世界への愛」とすることを望んでいたことに注目します。その場合、言わんとするところは、人間にとって「世界への愛」を抱き、実践するためには何が必要不可欠な条件なのか、を見極めることが哲学的に重大です。ここで、要になってくる「世界」の概念について、アレントは恩師ハイデガーが『存在と時間』で示した

〈現存在〉と〈世界内存在〉から大きな影響を受けると同時に、生涯を通じて、ユダヤ人女性として存在概念の再定義に命を懸けたことを、中山氏は克明に追跡します。そして、ハイデガーの第二次大戦下におけるナチスとのある点での連繋（それも公的にフライブルク大学総長という立場において、また思想的に有名な「転回」[Kehre]の内実において）に関して、アレントが生涯存在論を恩師から学びつつも、批判的に折衝し、ついに思索する哲学者、すなわちハイデガーは、「〈実存論的独我論〉の中で〈孤独〉にとどまっている。ただし今や世界の運命、つまり存在の歴史が彼に依存することになってしまふ⁸⁾」と断定するにいたる経緯を詳らかにします⁹⁾。アレントによれば、ハイデガーの「存在の歴史」の概念は、人間の開かれた世界と公共性の意味を完全に否定する役割を果たし、他者の存在を『存在と時間』における「世人」という頹落した在り方と見る観点から変ってはいない、ということになります。

中山氏はアレントのハイデガー批判の要点を、以下の四点に纏めます：

- (1) ハイデガーはただし、人間は言葉によって原初的な存在の真理に到達することができる考える。「言葉は、存在の家である。言葉による住まいのうちに人間は住む¹⁰⁾」と考えるのである。それだけではなく、「言葉は存在の真理の家である¹¹⁾」。ところが公共的なものは、存在の真理の家であるはずの言葉を支配してしまう。「言葉は公共性の独裁に隷従してゆく。この公共性は、何が理解可能なことであるのか、そして何が理解不可能なこととして脚下されねばならないのかを、あらかじめ決定

8) Hannah Arendt, *The Life of Mind*, vol. 2, p. 186 ; 邦訳：『精神の生活 下』佐藤和夫訳、岩波書店、224頁。

9) 中山元『ハンナ・アレント〈世界への愛〉——その思想と生涯』新曜社、2013年、409頁。

10) Martin Heidegger, "Brief ueber den Humanismus," M. Heidegger, *Wegmarken*, Gesamtausgabe Band 9, Vittorio, Klostermann, p. 311. ハイデガー『ヒューマニズムについて』渡邊二郎訳、ちくま学芸文庫、18頁。

11) Ibid., p. 318. 邦訳は同、28頁。

している¹²⁾」からである。近代における技術の支配と、存在の真理の家である言葉の公共性への隷従は、人間の本質を危険にさらすものである。「言葉の荒廃は、人間の本質が危険にさらされていることに由来している¹³⁾」とハイデガーは指摘する。人間は存在の家である言葉のうちにいるべきであり、他者とともにあることで生まれる公共性は、この家を破壊しかねないのである¹⁴⁾。

- (2) このようにアレントは、ハイデガーの「存在の歴史」と運命の概念は、究極的に他者と世界の意味を否定するものであることを指摘する。この視点は、アレントが「実存哲学とは何か」の論文で、ハイデガーの公共性の概念を批判したときから一貫するものである。アレントにはハイデガーは、生涯にわたって「世界への愛」(アモール・ムンディ)を知ることのできない孤独な哲学者にしかみえなかったのである¹⁵⁾。
- (3) そしてハイデガーの思考がこのように世界と公共的な空間を否定するものとなり、思考の穴という「罨」に陥ってしまったとき、ハイデガーはたんにナチスに同調するという「過ち」だけでなく、思想的の大きな誤謬を犯したのである。すでに確認したように、ハイデガーは思考することそのものが一つの行為であると主張したのである。ハイデガーは「思惟するとは何も行為しないことはありません。思惟することそのことがそれ自身ですでに、世界の運命との対話の内に立っている行動なのです」と語る。そしてこの自負のもとで、ハイデガーは思考という行為以外にはいかなる行為も拒否するのである¹⁶⁾。
- (4) その意味では、完全な思考の欠如によって多数の人々の殺害に手を貸したアイヒマンと、純粋な思考の罨に陥って、世界における行為の意味

12) Ibid., p. 317. 邦訳は同、26頁。

13) Ibid., p. 318. 邦訳は同、27頁。

14) 中山、前掲書、410-411頁。

15) 前掲書、411頁。

16) 同。

を否定したハイデガーは、「その人格と行動の大きな違いにもかかわらず、奇妙なまでの補完性を示している」と言えるかもしれない。ハイデガーの純粹の思考は、現われの世界の「汚れから浄化されて」純粹なものとなるとともに、「判断の死」をもたらした。そのことによってこの純粹な思考は、アイヒマンの思考の欠如と同じ意味をもつようになった、と言えるだろう。「純粹な思考と思考の欠如は、判断能力の欠如という同じ現象の両面である」と言わざるをえないのである¹⁷⁾。

しかし、なぜハイデガーの「存在——言葉——純粹な思考ないし牧人」という三連関が、アレントの厳しく指摘するように、ナチスに同調するという「過ち」だけでなく、思考即行為という「世界における行為の意味の否定¹⁸⁾」を招来したのでしょうか。ここにはアレントによって指摘されていない秘密がどうもあるように、私には思われます。それは、そもそも「存在」がなぜまたどのようにして「言葉」を生むか、という問いに関わります。私はこの点では、先にも一度触れましたが、ハンス・ヨーナスの「存在の神的根底」という概念に賛同します。ヨーナスはこう書いています：「存在の神的根底は、生成という偶然と冒険と無限の多様性に身をゆだねることを決定した。しかも、それは全面的になされた¹⁹⁾」。

次節「絶対不可逆的原事実論と不動の動者」において試みる恩師滝沢克己の神人「不可分・不可同・不可逆」概念の哲学の批判的再吟味の場面で、十分明らかにしますが、存在の神的根底に神も存在者も存在論的に至誠である故に（ただし、存在論的至誠に対して態度的自覚的に至誠なのは、神だけです。ここに不可同が胚胎します）、神は至誠の経験者として、世界内的被造者に「汝らも至誠であれ。」と呼びかける「言葉」を忍耐強く獲得した——宇宙進化という生成と冒険と無限の多様性の中で——というのが、私の観点です。我々世界内的被造者に「至誠であれ。」と呼びかける神の「言葉」は不可逆的下降

17) 同。

18) ハイデガー「シュピーゲル対談」。邦訳はハイデガー『形而上学入門』397頁。

19) ヨーナス、前掲書、433頁。

的アガペーです。アガペーは我々に「至誠であること」を期待して注がれています。つまり上昇的愛を。下降的アガペーと上昇的愛との逆説的一致こそ「世界への愛」の根本問題であります。次にこの根本問題を考察したアレントの 아우グ스티ヌス論を見ておきます。

2. アレントの 아우グ스티ヌス論——アガペー的なカリタスの理論とは何か？

周知のように、アレントは『アウグスティヌスの愛の概念』第二章でアガペー的なカリタスの要素を分析しています。アウグスティヌスは「愛の秩序」の考え方を示し、その中では「あらゆるものが、それぞれ相応しい仕方です、つまり過不足なく愛されること²⁰⁾」が望ましいとするのですが、この秩序はその最終目的を「〈最高善〉との関係を通じてのみ〈至福〉に到達できる人々、つまり隣人たちとの社会²¹⁾」を確立することに置いています。その限り、この秩序は至福を永遠という「絶対的未来に投影する試み²²⁾」であり、この絶対的未来は「正真正銘の自足²³⁾」をもたらすことが約束されている以上、プラトンのエロスと同様の自己愛の貫徹する上昇のモチーフです。したがって、パウロ神学的な下降的なアガペーの愛とは矛盾します。そこまで確認したうえで、にもかかわらず、アウグスティヌスのカリタスには、このようなエロスのなカリタスの要素とは全く異質な（逆説的な）要素が含まれるとアレントは認識するに至ったと、中山氏は見ます²⁴⁾。

その逆説的な要素とは、私の言葉で言えば、「記憶」の不思議のことです。人間の記憶は単なる自足性を破って、それを超える者（すなわち創造者）を一步一步反省の内に発見してゆくのです——超える者は同時に未来的可能性を

20) Hannah Arendt, *Der Liebesbegriff bei Augustin*, Philo, p. 46. 邦訳は『アウグスティヌスの愛の概念』千葉真訳、みすず書房、50頁。

21) Ibid.

22) Ibid. 邦訳は同、53頁。

23) Ibid. 邦訳は同。

24) 中山、前掲書、94頁。

開示しつつ。中山氏のアレント研究の成果を以下二点、確認しておきましょう：

- (1) わたしが未来で幸福になれるのは、至福をその過去において記憶している、それを未来に投影するからにはかならない。「〈至福の生〉は純然たる過去の現象として、実際に生とは無関係なものとして想起されるのではなく、それは今もって想起される過去として、未来に展開される可能性にはかならない」のである。わたしは過去を知っているのに、「すでに不可避免的に忘却されてしまっている」だけであるが、至福の生への欲望は、この自己の「起源」の記憶に依拠するのである。「至福の生は記憶においてあらかじめ思い出されている」のである²⁵⁾。
- (2) この「至福の生」への問いはこのようにして、わたしの起源への問いとなる。それは「誰がわたしを創造したのか」という問いである。これが意味するのは、人間はこの世では自足した存在ではありえず、「自己の外部の何かに依存している」ことを思い知らされるということである。この外部にある何かこそが、創造者である。この創造者は「〈記憶〉において〈至福の生〉への憧憬としてみずからを開示するかぎりにおいて、人間の中に、わたしの中に存在している」のである。人間はみずからのうちの記憶に立ち返ることで、「自分の存在を規定する存在」である創造者に会うことができるというのである²⁶⁾。

右に見た、創造者の下降的なアガペーに基礎づけられた自己の「起源」の記憶から要求されて「至福の生」へと上昇するアウグスティヌス的カリタスは、私にとっては、妻信子の抱懐する①「思い出を棺の焼けるのを越えて天父に持参・奉獻したい」という人生神学モチーフと②このモチーフの受容・実証である「復活」の逆説的内部構造（下降的アガペー即上昇的カリタス）を明らかにする点において、極めて有意義なのであります。我々はのちに、ホワ

25) 中山、前掲書、95頁。

26) 同。

イトヘッドの冒険ないし復活形而上学の中に、この逆説的内部構造の論理を窺うことになります。その前に次節「絶対不可逆的原事実論と不動の動者」において、恩師滝沢克己の神人の「不可分・不可同・不可逆」の原事実（「インマヌエルの原事実」）の哲学の再吟味を試み、ホワイトヘッド考察のための下準備をします。要点は、後期ハイデガーの「存在の言葉」概念に近似した、滝沢晩年の純粹神人学における「神表現」の思想（一切の特殊的・史的中間項に媒介されない神と人間的表現の間の根本規定論）に関わります。

第二節 滝沢克己における「絶対不可逆的原事実論」と不動の動者の問題

1. 絶対不可逆的原事実論の再吟味：「不可分・不可同・不可逆」の再解釈の試み

最晩年の恩師滝沢克己先生思想は『純粹神人学序説』（創言社、1988年）に展開されています。その骨子は、三本柱の理論であって、①人は存在者として「深い低み」（インマヌエルの原事実）に置かれていて、そこに与えられた「聖なる限界」の背後に歩み出てさらに深く下降することはできないし、またしようとしません。②人は神表現をする使命を帯びている。③神表現は人たるの「根本的本質規定」である、という主旨であります。

滝沢の純粹神人学の特徴は、啓示神学に対立する以下の文言に遺憾なく表現されています。「純粹な神人学は偶然的・一回的に与えられたナザレのイエスもしくは聖書という形態に助けられ導かれはするが、しかし束縛されはしない。むしろ、生ける道標としてのこの形態に導かれて、もっぱら道、真理、太初のロゴスに向かうのであり、バルトと共にいうならインマヌエルの原事実、永遠に新たな、絶対的に不可分・不可同・不可逆な神と人間の関係に向かうのである。したがって、神人学はその本来の内容として特殊的・史的な形態を内に持つことはできないし、ゆるされないし、また持とうとはしない²⁷⁾」。

27) 滝沢克己『純粹神人学序説——物と人と』（福岡・創言社、1988年）、272頁。

この文言は、それでは、自然神学ないし形而上学的神学の立場を示しているのかといえ、神と形而上学的究極者（ホワイトヘッドの「創造作用」、仏教の「空」、マイスター・エックハルトの「Nichtsとしての神性」）と世界からなる三極構造を持たないのであるから、否です。ここで、拙論「神と自然の変貌——マルティン・ルターからカブ、滝沢、西田、ホワイトヘッドまで²⁸⁾」において確立した、「不可分・不可同・不可逆」概念の私による再解釈を示す一節を引いておきます：

この形態が自然神学に移行するためには、先ず、一つの重要な条件がある。それは滝沢の言う「神と人の間の不可分」が神の属性ではなく、不可分のリアリティ（仏教的空やホワイトヘッドの言う創造作用がそれである。）と認識されることである。不可分のリアリティはそれ自体が実在なのであって、神と人（ないし世界）に対して第三の実在なのである。不可分のリアリティは神よりも人よりも深く、両者を包む（滝沢の言う「深い低み」の底を破ってさらに深いのである）。神も人もこのリアリティに存在論的に至誠であるほかあり得ない不可避性に置かれている。第二に、不可分のリアリティに対する子の存在論的不可視的至誠に対して自覚的に至誠であることが求められているが、この求めに応じて自覚的に至誠であるのは神のみであって、我々被造物はそうではない。そこに不可同が胚胎するのである。第三に、自覚的に至誠である神は、そうでない我々に対して、にもかかわらず愛情深く「汝ら至誠であれ。」と呼びかけることができ、また現にそうし給う。ここに不可逆の要素があるのである。西田の言う「神又は私の呼び声」（全集第十一巻409頁）がそれである²⁹⁾。

こうして判明します：不可分・不可同・不可逆は、私の解釈では、滝沢の想定するように、「一息に」全体が存在論的に成り立つ事態ではないのであって、①存在論的、②自覚的態度的、③恩寵論的に冒険を経て成り立つ段階的

28) 延原時行「神と自然の変貌——マルティン・ルターからカブ、滝沢、西田、ホワイトヘッドまで」『プロセス思想』第16号、2014年、41-53頁。

29) 同、47-48頁。

な事態なのです。ここに新たに現出する神学的形態は、私が「至誠心の神学」と呼称する在り方です。それは三つの原理よりなります。①神は空に至誠である。God is loyal to Emptiness. ②空は空自らを空ずる。Emptiness empties itself. ③神は宇宙において我々被造物に至誠心を招喚することのできる、また現に招喚する御方である。God is the only one in the universe who can and does actually evoke loyalty in us creatures. 「至誠心の神学」は私における純正なる自然神学の一形態なのであります³⁰⁾。

その第三段階における究極的事態は、神の不可逆的恩寵アガペーより発する「至誠心の招喚」でありまして、招喚こそ「世界への愛」であります。これに応答する姿が我々被造物の至誠心であります。招喚するアガペーとこれに即応する我々の至誠心との間の機微は、ヨハネ福音書3章16節の明示しているとおりです：「神はその独り子を賜わったほどに、この世を愛して下さった。それは御子を信じる者がひとりも滅びないで、永遠の命を得るためである」。すなわち、神のアガペーに応えるのは我々の復活、我々の永遠の命の御国への飛翔であります。ここに神の下降愛アガペーと我々の飛翔の間の「逆対応」が生起します。神の愛が我々の根底（即神の根底）へと下れば下るほど我々はそれに救われて下れば下るほど上昇する逆理を生きることになります。

2. 「不動の動者」の問題

事態右の如くであるとししますならば、「不可分・不可同・不可逆」の学理は、滝沢の想定したような、絶対不可逆的神の論理ではありません。この学理は最初の存在論的段階において、不可分のリアリティに対して神が至誠であること、を見極めます。この事態は、したがって、「神の不可逆」から始まるものではありません。「神の従順・至誠心」から始まるのです。すなわち、神ご自身が「神的根底」（ハンス・ヨーナス）に至誠である動態から始まるのです。

30) 延原, 前掲論文, 48頁。

それをそう見ないで、滝沢先生のように、「絶対不可逆的神」から一切が始まるとして御覧なさい。不動神から創造界が始まるという不可解となります。この不可解な論理をアリストテレスは「不動の動者」と名付けておりました。そして、決定的なことには、「不動の動者」《Unmoved Mover》は「世界の外に在る³¹⁾」ということがその本質でした。

実際は逆に、物事を動かす者は「世界の内の内」《inside of inside the world》に在すと考えねばならないのではないかと私は問題提起したいと思います。「世界の内の内」に在るものが世界を包括します——世界の根底の根底から³²⁾。

31) Cf.: “In Book VIII of the *Physics* Aristotle argues for the existence of a changeless source of change – an ‘unmoved mover’ as it is normally called. If there is to be any change in the universe, there must, he holds, to be some original source which imparts change to other things without changing itself. The unmoved mover is outside the universe: ‘must there be something unchanging and at rest outside what is changing and no part of it, or not? And must this be true of the universe too? It would presumably seem absurd if the principle of change were *inside* it.’ The external mover ‘initiates change as an object of love; and other things initiate change by changing themselves’. The concentric celestial spheres, and the celestial bodies they carry, are all quintessential and divine; but they are moving divinities. Beyond them, incorporeal and outside the universe, is the primary divinity, the changeless originator of all change.” (Jonathan Barnes, *Aristotle*, Oxford and New York: Oxford Universe Press, 1982, p. 64)

32) これは私の宇宙論を言表したまでである。哲学的宇宙観は科学的宇宙論とは自己自身の脚下照顧をさらに「底の底」「内の内」に徹底する点において相違する。哲学的宇宙観は、自己の根底をさらに「底の底」「内の内」まで、西田幾多郎の言う如く、内在的超越的に深めてゆくことによって、絶後の復活永生の世界まで達するとは、私の深い確信である。本稿冒頭に掲げた「人如何に悲惨なるとも裏からぞ神共にます見れば微笑ぞ」の一首は、その機微を表す。私の理解の限りでは、ハンス・ヨーナスという人はこの辺りの事（備考：悲惨の時ノ

滝沢先生は、「深い低み」に置かれているものとして、「そこに与えられた

ゝから裏の世界を見る見地）が分かっていた人だと思う。『生命の哲学——有機体と自由』からの以下の長い引用は有意義だと思われる：「私たちの存在全体が賭けられているような決断（*Entscheidung*）の瞬間には、私たちはあたかも永遠の眼差しの下で行為しているかのように感じる。このような決断ということで私たちが意味できることは何か、もっと言えば、決断がそのようなものであって欲しいという私たちの意志によって、私たちは何を意味するのだろうか？

私たちが大事にしている信仰のイメージに応じて、あるいは私たちに身近な像に応じて、私たちはそのときの自分の感情をさまざまなシンボル表現で表わすことができるであろう。たとえば私たちは、以下のように言うことができるだろう。私たちがいま行う行為は消し去られない仕方で「生命の書」に書き込まれる[『詩編』第六十九章第二九節「命の書から彼らを抹殺してください。／あなたに従う人々に並べて／そこに書き記さないでください」]、あるいは、超越的な秩序に拭い去られない刻印を残す…。あるいは、その行為は、善もしくは悪という形で、おそらく私たち自身の運命ではないにせよ、その超越的な秩序に影響を及ぼす…。私たちは自分の行為に対して時間を超えた裁きの中で弁明する責任を負っている…。あるいは、時の流れに押し流されて私たちがもはや弁明のためにそこにいることがないとすれば——私たちの永遠の像は私たちの現在の行為によって規定されるのであって、私たちがいまここでその像にくわえるものによって、私たちはそれらの像の精神的な全体に対して責任を負っており、その像の精神的な全体はつねに成長しながら生きられた存在の総計を自分のうちに統合しつつ、私たちの行為をつうじて変化するのだ…。

あるいは、もっと形而上学的でない表現でなら、次のように言うことができるだろう。私たちは、因果性が計算不可能な形で進んでゆくこの世で、その帰結が何であれ——成功であれ失敗であれ——私たちの行為を導いた精神とともに来るべき永遠を生きとおすことができるように、ないしはその精神とともに次の瞬間に死ぬことができるように、行為することを望んでいる…。あるいは私たちは、永遠に回帰する事物のなかで、私たちの順番がやってきたときには、自分たちがいまと同じ選択のまえに、いまと同様に盲目で、いまと同様に手助け無しで、もう一度立たされ、自分たちが同じ決断をもう一度下すのを目にする覚悟ができてい——そして、その決断は繰り返し行なわれ、たえず新たに想像上の吟味をくぐり抜け、そのつど一回かぎりの事柄が無限に新たに肯定→

聖なる限界の背後に歩み出てさらに深く下降することはできないし、またしようとしてもしないのである³³⁾」としましたが、実はそのことによって、「世界の底の底・内の内」に降りつつ上昇する道（すなわち、根底的冒険にして復活である動態）に身をゆだねようとしなかったのではないのでしょうか。このことは、その根本的主張「人間は、神表現の本質規定の下に立つ」を薄っぺらなものとしました。すなわち、一方、根底的存在論的には、「神—表現」関係を神と表現との直接性とだけ見て、その根底を「神の神的根底への至誠」にまで掘り下げ、見極める余裕を失い、他方、「特殊的・史的な形態」への顧慮（すなわち、世界への愛）を逸した点、ハンナ・アレントが恩師ハイデガーの欠陥として指摘した「存在一言葉」関係の孤独な認識と公的領域への判断力の欠如とパラレルな現象でした。その結果、宇宙における「冒険による実在の変転」と「世界の欣求」（世界の実在への欣求と実在の世界への求愛）が二つながら目にはいって来なかったのです。

第三節 ホワイトヘッドの冒険ないし復活形而上学をめぐる省察——『過程と実在』、『観念の冒険』、『ホワイトヘッドの対話』各末尾に関して

1. 『過程と実在』末尾の問題——天国と世界の間の「交互関係」

私は『過程と実在』の末尾にある、いわゆる創造の四相の問題を、拙著『宇宙→されるのである…。あるいは、そのような確実な肯定性が欠けている場合にも、少なくとも無限の冒険がもたらす魂の不安は正当にも私たちのものである…。

そして、ここにおいて永遠と無は一致する。すなわち、〈いま〉はその絶対的な立場を、時間が認める究極の瞬間であることによって正当化する。終局に直面しているかのように行為することは、永遠に直面しているかのように行為することである——前者も後者も、自己の全体的な真理への呼びかけとして理解される場合には。とはいえ、終局をこのような仕方理解することとは、それを時間の彼方からの光のもとで理解することである」（ヨナス、前掲書、422-424頁）。

33) 滝沢、前掲書、274頁。

宙時代の良寛・再説——ホワイトヘッド風神学と共に』（新潟・考古堂書店、2014年）では、「恩寵の風」「理解の風」「冒険の風」「慈悲の風」と呼んで、良寛の「焚くほどは風がもて来る落ち葉かな——恩寵の風の歌」、「浮雲の待つこともなき身にしあれば風のところに任すべらなり——理解の風の歌」、「天上大風——冒険の風の歌」、「生涯瀟洒たり破家の風——慈悲の風の歌」との間に照応関係を探ってみました³⁴⁾。我々が本稿において問題にしてきた、神の下降愛アガペーと地からの上昇愛（アウグスティヌス的カリタス）の間の逆説的一致（西田幾多郎の言葉を借りて言えば、「逆対応」）は、最後の二つの風、「冒険の風」と「慈悲の風」の内「冒険の風」に備えられた「慈悲の風」に内在する「交互関係」を表します。ホワイトヘッドの文言は以下の通りです：

こうして、宇宙がその現実性を成し遂げる四つの創造相がある。第一に、現実性には欠けるが、価値づけの調整において無限な概念的創始性の相がある。第二に、現実態の諸多性を伴った物的創始性の時間の相がある。この相において、十全な現実性が達成される。しかし個体相互の連帯性に欠けるものがある。この相はその決定的な条件を第一相から引出してくる。第三に、完成された現実態の相があり、そこでは多は、個体的同一性にせよ統一性の完結性にせよ、失われるという制約なしに永続的に一である。永続性においては、直接性は客体的不死性と和解する。この相はその存在条件を先行する二相から引き出してくる。第四の相において、創造の働きは完結される。というのは、完成された現実性は逆に時間的世界に移行し、そしてこの世界を制約して、時間的現実態がそれを関連ある経験の直接の事実として含むからである。天国は今日、われわれとともにあるのだから。第四の相の働きは、神の世界に対する愛である。それは特殊な契機にたいする特殊な摂理である。この世において為されるものは、天国の実在性へと転換され、天国の実在性は逆に、この世へと移行していく。こうした交

34) 延原時行『宇宙時代の良寛・再説——ホワイトヘッド風神学と共に』（新潟・考古堂書店、2014年）、241-261頁。

互関係のゆえに、この世の愛は天国の愛に移行し、そしてふたたび、この世に還流する。こうした意味で、神は偉大な仲間——理解ある一蓮托生の受難者——である³⁵⁾。

「交互作用」は、すでにアレントの『アウグスティヌスの愛の概念』に見た神の下降愛アガペーと地上からの上昇愛カリタスの合致に関するホワイトヘッドの見地を表している、と見ていいでしょう。特筆すべきことは、「交互作用」すなわち「慈悲の風」の段階の出てくる前に、ホワイトヘッドが「完成された現実態の相」、私の言う「冒険の風」の段階に言及していることです。「そこでは多は、個体的同一性にせよ統一性の完結性にせよ、失われるという制約なしに永続的に一である。永続性においては、直接性は客体的不死性と和解する」と言っているところを見ますと、「永続的一」の成立は、やがて『観念の冒険』において「〈實在〉の〈冒険〉による〈現象の統一態〉への変転³⁶⁾」というものの先取りでしょう。

ここで確認しておくべきなのは、ホワイトヘッドのアリストテレス的「不動の動者」（それは宇宙の「外部」に在って、宇宙の内部のものを動かす）の否定であります。思うに、「永続的一」の成立は、宇宙の復活者の「一」としての成立でありまして、次節の「ヨハネ福音書21章の物語神学から形而上神学への読みかえ」を先取りして言えば、ヨハネ福音書21節15節に「これらの物（備考：船や網やペテロの旧来の生業漁業に関わる一切の物、延いては宇宙の諸多性）よりも《我》を愛するか。」と呼びかける《我》の事であります。この《我》にペテロたちは「総体解除」して「帰一」するよう求められているのです。そう見れば、「永続的一」の成立は、『観念の冒険』の用語で言えば〈冒険〉、私の用語で言えば「復活」なのです。「復活の世界」の成立なのです。「復活の世界」の内部では、重要なことに、「永続性においては、直接性は客体的不死性と和解する」のでありまして、ここに「滅して不滅」《We perish

35) ホワイトヘッド著作集第11巻『過程と實在（下）』山本誠作訳（京都・松籟社、1985年、2000年）、625頁。

36) ホワイトヘッド『観念の冒険』、409頁。

and are immortal.》[PR, ³⁷⁾ 351, 82] というホワイトヘッドの復活形而上学のメッセージが鳴り響いているのです。

「永続的一」の成立があつてこそ、それを宇宙の中心として、「交互作用」が起こるわけであります。すなわち、「①この世において為されたものは、天国の实在性へと転換され、②天国の实在性は逆に、この世へと移行していく」。①は上昇の動きとして「この世の愛が天国に移行すること」、我が妻の人生神学で言えば、「思い出を棺の焼けるのを越えて天父に持参・奉獻する」笑み増しつつの甦りであり、②は下降の動きとして「愛はふたたび、この世に還流するアガペーである」と言えましょう。「こうした意味で、神は偉大な仲間——理解ある一蓮托生の受難者である」とホワイトヘッドは結びます。

ところで、①は、今述べたように、甦り（「思い出の天父への奉獻」という前提があつたうえで、その成就）なのですが、②は、具体的に言って、何なのでしょう。ホワイトヘッドは、具体的イメージで答えてくれません。その解答は、私は次節で考察する、ヨハネ福音書21章15, 16, 17節にある主イエスの「我が羊を飼え。」との命法にあると思います。

2. 『観念の冒険』末尾の問題——「冒険による实在の変転」と「進展する世界の活動への求愛」の相補性・逆対応

こうしてここまで「世界への愛」の逆説的二重ダイナミックスを見てまいりますと、以下の一節において「必要とする」《requires》という一語が何を意味するのか、しみじみと味わうことができます：

この〈至高の冒険〉においては、〈冒険〉が〈現象の統一態〉へと変転させる〈实在〉は、それぞれ《その適宜な注目の分け前》を要求する、前進しつつある世界のリアルな諸契機を必要とする。（『観念の冒険』、409頁）

In this Supreme Adventure, the Reality which the Adventure

37) Alfred North Whitehead, *Process and Reality: Corrected Edition*, Eds. By David Ray Griffin and Donald W. Sherburne (New York: The Free Press, 1978).

transmutes into its Unity of Appearance, *requires* the real occasions of the advancing world each claiming its due share of attention. (AI, 295)

冒険は、先に考察したアリストテレスの「不動の動者」を否定して「実在を変転させること」を意味するのですが、正にそのことが、前進する世界とその一々の「その適宜な注目の分け前」を要求する諸契機との「現象の統一態」を愛し求めるのです。こうして実在世界は現象世界と共に「統一世界」を欣求します。「世界への愛」とは、したがって、「統一世界」への欣求から発する情熱であります。もしも、我々にそのことが分かっていたら、真面目な意味では、死への恐れは無い事でしょう。

「統一世界」への欣求を神も人も共有します。この観点から、ハンス・ヨーナス『生命の哲学』から三つの引用を以下に示します：

- (1) 神の像は、物質的万有によってためらいがちに開始され、人間以前の生命が示す、最初は広く、のちにはだんだん狭くなってゆく螺旋状の姿で、長らく、未決定なままで形づくられていた。その神の像は、この最後の転換によって、また劇的な運動の加速によって、人間による不確かな管理のもとへ移行する。その結果、神の像は、人間が自分と世界に関して行なうことによって——救われる形で、もしくは台無しにされる形で——実現されることになる。人間の不死性は、人間の行為が神の運命に打撃を与えるということの恐ろしい事態、人間の行為が永遠なる存在の状態全体に影響をおよぼすという事態に、存するのである³⁸⁾。
- (2) さらに超越は、恐るべき両義性をもつ私たちの行為の成果とともに成長するがゆえに、私たちが永遠に対して残す刻印は善になるとともに悪にもなる。私たちは作り上げることも壊すこともできる。私たちは治すことも傷つけることもできる。私たちは神性を養うことも放棄することもできる。私たちは神性を完成させることも歪めることもできる。一方の刻印による傷跡は他方の刻印による輝きと同じだけ後世に残る。したがって、

38) ハンス・ヨーナス、前掲書、437頁。

私たちの行為の不死性は虚栄に満ちた自惚れの理由にはならない。むしろ私たちには、私たちの行為の大多数がいかなる痕跡も残さないようにと望む理由のほうがたっぷりあるだろう。しかし、それは認められない。私たちの行為は実際に描線を引いたのであり、それは残るのである³⁹⁾。

- (3) 自分自身の不可侵性を放棄することによって、永遠の根底は世界が存在することを許した。あらゆる被造物はその実在をこの自己否定に負っており、自らの実在とともに彼岸から受け取るべきものを受け取ったのである。神は自らを完全に生成する世界に譲り渡したあとでは、もはや与えるべきものをもっていない。いまや神に与えることが人間の務めである。人間はその務めを果たすことができる。それは人間がその生の行程において、神が世界を生成させたことを後悔せざるをえないということ[英語版注——創世記第六章六一七節]が生じないように、あるいはあまりにしばしば生じることがないように、しかも人間のせいで生じたりすることがないように、気を配ることによって行われる。これがおそらくは、世界から決して欠けることはないユダヤ教が説く「三六人の義人」の秘密だろう[英語版注——『タルムード』第四巻第四篇「サンヘドリン[議會]」九七b, 同第二巻第六篇「スッカー[仮庵]」四五b]。私たちがそこでの事物の非因果的な論理に認めたいと願うような、悪に対する善の優位のゆえに、三六人の義人の隠された神聖さは、無数の罪を埋め合わせ、一つの世代の収支を釣り合わせ、目に見えない神の国の朗らかさを救い出すことができるのである⁴⁰⁾。

3. 『ホワイトヘッドの対話』末尾の問題——「神は世界のうちにある」

ホワイトヘッドが「不動の動者」に反対であることは、最晩年のある日(1947年11月11日)の談話に明示されています：

39) 前掲書, 439頁。

40) 前掲書, 441頁。

神は世界のうちにあるのであって、さもなければどこにも居らず、絶えずわれわれの内部と周辺で創造しています。この創造原理はいたるところに、生物体にも、いわゆる非生物体にも、エーテルにも、水にも、土にも、人間のところにもあります。しかし、この創造はひとつの連続的な過程であり、しかも〈過程はそれ自体で現実態なのです〉。というのは、どこかに到達したとたん、新たな旅路が始まるだけなのですから。この創造の過程にあずかる限り、人間は神的なもの、神にあずかります。そして、かかる参与こそ、人間の不死性であり、人間の個性が肉体の死を超えて生き残っていくのかどうかといった問題を無意味なものにしてしまうものなのです。宇宙における共同創造者としての人間の真の運命こそ、人間の尊厳であり、崇高さなのです⁴¹⁾。

アリストテレスの「不動の動者」の思想は、ホワイトヘッドとしては、『過程と實在』題五部 最終的解釈、第二章 神と世界、第一節を見ると、否定すべき思想として消極的に重要でした。ホワイトヘッドはこう切り出しています：「時間世界が、勝義にリアルであると同時に、不動の動者である窮極的原理から導き出されることによって説明できる創造的行為の自己充足的完結とみなされるかぎり、つぎのような結論を免れるすべはない。つまりわれわれが喧騒について言いうることはせいぜい、「彼は愛しい人に眠りを与えるのだから」ということである。これが仏教型の宗教の告知であり、そしてそれはある意味で正しい⁴²⁾」。こう言った後で、こう付け加えるのです：「この最後の論議においてわれわれは、形而上学的諸原理は果たしてこの告知が真理を尽くしていると信じるに足るものであるかどうかを質さなければならない⁴³⁾」。

この発言は、先に見てきた、ハイデガーと我が恩師滝沢において「存在一言葉」関係ないし「神—表現」関係の直接性を思考の基軸にして（そして、

41) ルシアン・プライス編『ホワイトヘッドの対話：1934-1947』岡田雅勝・藤本隆志訳（東京・みすず書房、1980年）、531頁。

42) ホワイトヘッド『過程と實在（下）』、609頁。

43) 同。

その場合、この直接性を受け取り解釈する特権を有するのは哲学者つまり自分の事だとして)、滝沢の言葉で言う「特殊的・史的な形態」については、「その本来の内容として内に持つことは出来ないし、赦されないし、また持とうとはしない⁴⁴⁾」という立場に疑義を呈しているものです。言い換えるならば、我々が本稿の主題とする「世界への愛」一般を思考の外に置き去りにする在り方に異議申し立てをしている、とも言えるでしょう。

そこで、ホワイトヘッドは言葉を継いで申します：「世界の複雑さが、答えの中に反映されなければならない。世界が何から作られているのか、という幼稚な問いを掲げて思考に着手することは、子供じみている。理性の課題は、事物の多面性のより深い深層を計測することである。われわれは高遠な問いに単純な答えを期待してはならない。われわれの凝視がいかほど深く透徹しようとも、常にわれわれのヴィジョンに立ち塞がる高峯がある⁴⁵⁾」。

そう確認してから、ホワイトヘッドは、「不動の動者」の西洋神学における問題性の核心に以下のようにズバリと切り込むのです：「「不動の動者」としての神の観念は、少なくとも西欧思想に関するかぎりアリストテレスに由来する。「勝義にリアルな」としての神の観念は、キリスト教神学好みの説である。これら二つの神観念が結合して、根源的で、勝義にリアルな超越的創造者——その命令一下、世界が成立し、それが課した意志に世界が服従する超越的創造者の説になるのであるが、これはキリスト教とイスラム教の歴史に悲劇を注入してきた誤謬である⁴⁶⁾」。

ホワイトヘッドは、このような「不動の動者」の神観念と「創造世界」の二項対立によって成る形而上学的神学を脱却して、両者の間に形而上学的究極者「創造作用」《Creativity》を見ます。そこから出てくる新しい形而上学的神学は、私は永年考えに考えて、「至誠心の神学」として確立しました。本講演でも先にその三原理を明らかにしております：①神は空（備考：ホワイ

44) 滝沢、前掲書、272頁。

45) ホワイトヘッド『過程と實在（下）』、609頁。

46) 同、609－610頁。

トヘットの創造作用も、現実性と性格を有しないので、仏教の言う「空性」と同定できる。)に至誠である。②空は空自らを空ずる。③宇宙において神は、我々被造者に至誠心を喚起することができ、現に喚起するところの唯一の御方である。

第四節 ヨハネ福音書21章の物語神学の形而上学的神学への読みかえ

我々はヨハネ福音書21章の復活物語になじんでいます。しかし、よく考えて見ると、これはおかしいことです。主イエスの復活は、死を超えての復活ですから、けっして単なる物語ではありません。そのことのなかには「死を超える」という此岸から彼岸に至る形而上学的事態が歴然としてあるわけであって、そのことをあたかも物語の叙述する「日常性でもあるかのように」受け取ることは決して正当な態度ではありません。したがって、ヨハネ福音書21章の復活物語は、その中に形而上学的事態が隠されていることを改めて読み取ることが必要であります。決定的な章句の中に在る物語神学を形而上学的神学へと読みかえる作業が必要だと私は思います。少なくとも三カ所のテキストに関して形而上学的読みかえが必要でしょう：(1) 21章4節「夜が明けたころ、イエスが岸に立っておられた」；(2) 21章15節「これらの物よりもわたしを愛するか」；(3) 21章15, 16, 17節「わたしの小羊 [arnia] (若い羊 [probatia], 羊の群全体 [probate]) を飼え」。

1. 21章4節「夜が明けたころ、イエスが岸に立っておられた」の形而上学的読みかえ

岸辺に立つ主イエスとは、どういう事態であったのでしょうか。4節の後半には、「しかし弟子たちはそれがイエスだとは知らなかった」と書かれています。それは私には、復活者の形而上学的實在に盲目な人間存在の「無智」(無明)を表すものだと思います。では、復活者の形而上学的實在とはどのような實在なのでしょうか？

ここまで本稿において「冒険」ないし「復活」形而上学の研究を続けてまいりまして、「岸辺」が何であるかは、もはや自明であります。人の絶後の境涯としての「此岸」と「彼岸」の「間」(冥境)の消息でありましょう。そこに立つのが復活者主イエスである、という朗報がここには記されているわけであります。したがって、その文意は「一切心配必要なし」です。ホワイトヘッドのこの問題に関する記述は、本稿で何度も引用してきたように、こうです：“We perish *and* are immortal.” [PR, 351, 82] この文章中の“and”の意味は「復活者の実在」ということです。ちなみに、我妻信子はこの事態を、絶後の笑み増しで証示いたしました。拙著『復活の省察——妻と歌う：生くるとは深き淵より共に甦ること喜びてこそ』（新潟・考古堂書店、2014年）全巻のしめすとおりであります。冒頭の短歌はその端的な指摘です。

2. 21章15節「ヨハネの子シモンよ、あなたはこれらの物（備考：ペテロの旧来の生業漁業に関する船や網や道具一切、延いては宇宙の諸多性）よりも《わたし》を愛するか」の形而上学的意味

この復活者の問いかけは、邦語訳聖書（聖書協会訳も新共同訳も）では全くの誤訳であります。「あなたはこれらの人たちが愛する以上にわたしを愛するか」としております。この邦訳では、イエスを愛する愛の競争主義ヒューマニズムとでも申しましょうか。およそまだ「復活」という形而上学的冒険がどういう事態か全く認識されていないのです。

《わたし》を愛するとは、一切を「総体解除」して、一心に復活者に「帰一」することです。それはマルコ福音書8章34-35節「だれでもわたしについて来たいと思うなら、自分を捨て、自分の十字架を負うて、私に従ってきなさい。自分の命を救おうと思う者はそれを失い、わたしのため、また福音のために、自分の命を失う者は、それを救うであろう」に謳われていた召命の初心、SEQUIMINI ME（われに従え）の終局的成就であります。キリスト教的召命が「復活」に至らなければ、キリスト教は全うされません。

ピエール・ティヤール・ド・シャルダンとは、ここのところに目を留め、『人

間の未来』*The Future of Man*の末尾に、死の三日前（1955年4月7日）「我が信条の二箇条」を書き残しております：

The two articles of my Credo:

1. *The Universe is centred*—Evolutively {Above and Ahead;
2. *Christ is its Centre* {The Christian Phenomenon: Noogenesis = Christogenesis (= Paul)⁴⁷⁾

明らかにこれは宇宙論的キリスト論です：「宇宙は中心をもつ——進化論的に {上に、将来に；キリストが宇宙の中心である {キリスト教現象：精神圏創成＝キリスト創成（＝パウロ）」

3. 21章15, 16, 17節「我が羊を飼え」の形而上学的解釈

復活者キリストの命法「我が羊を飼え」は、不死性の宇宙において甦らされた人たちは新たな宇宙の任務に就くべく再派遣されるということを含意します。そういう観点から見る時、「我が羊を飼え」は、正しく、「世界への愛」を謳ったものでしょう。仏教流に見るならば、鈴木大拙博士がおのれの覚りとした「衆生無辺誓願度」は同じ精神です⁴⁸⁾。実に、「世界への愛」は、復活

47) Pierre Teilhard de Chardin, *The Future of Man* (New York: Harpar & Row, 1964), p. 324.

48) 鈴木大拙・禅選集3『禅による生活』（東京・春秋社、1960年）「解説・小堀宗伯」冒頭に以下の記述がある：「鈴木先生は偉大な人だという。どういうところが偉大なのか。随分以前のことであるが、或る秋の暮、先生と一緒に京都洛北の大徳寺山内の石道を歩いていた時、私は先生にお尋ねした。「先生の見性とはどういうものですか」と。今思えば全く不躰な質問である。禅者の間には検主門といって、学徒が逆に師家をテストする問い方がある。若輩の私はもちろん、そんな高等なつもりで質問したわけではない。ただ何となく、そうした問いがフト口を衝いて出たのである。先生はコツコツと石の道を歩きながら、別にいつもの調子と変らぬ平静さで、

「そうだな、衆生無辺誓願度がわしの見性だな」

と言われたことが、深く私の脳裡に残っている」（173頁）。

世界における冒険であります。

エピローグ：大学論に向けて——ニューマン、デリダ、ホワイトヘッドと共に

私の講演「〈世界への愛〉とプロセス哲学——冒険ないし復活形而上学をめぐる」は、以上序論と四段階にわたる考察を進めてまいりました。そこで、初めの問いに取って返して再度自問してみましょう：何を根拠にして私たちは悲慘を経験しても世界に対して愛をもつことができるのか？

答え：宇宙的冒険ないし復活を根拠にして！

これは異常な回答でしょうか。そう思っている限り我々はまだ、シャルダンの言う「未来」に住んではいないのです。我々はまだ「今生」にしか目を向けていないのです。だが、この講演の中で学んだように、我々は「實在」が冒険によって「實在と現象の統合世界」へと変転する時代に生きつつあるのであります。「絶後」を「今生」と切り離して無情な世界と見てはいないでしょうか。何の幸いか、私は妻信子の絶後棺内における笑み増しの姿を見ることによって、そういう無常観から解放されました。「絶後」の世界もある靈妙な意味において「生きた世界」であると私は知っています。ホワイトヘッドはそれを“objectively immortal”と申します。「客体的な不死性」の世界であります。そこにおいて新たに任務が与えられます。「我が羊を飼え」。この御声のゆえに我々は「世界への愛」を持つべきなのであります⁴⁹⁾。だとすれ

49) 死者の「世界への愛」を柳田邦夫氏は「死後生」と名づける。「柳田邦夫の深呼吸」——[[「正と死」のかたち] 遺す言葉と「死後生」(『毎日新聞』2014年9月27日付)における以下の一節は、感動的である：《20日午後、私は出雲に飛び、2時間近く黒田(裕子)さん[阪神高齢者・障害者支援ネットワーク理事長]の語りをノートに記録した。最後に私は「人の精神性のいのちは死後も後を生きる人々の心の中で生き続け、それぞれの人生を膨らませる。それを私は『死後生』と呼んでいます」と話した。「いい言葉だ。書いといて」と黒田さんが→

ば、私たちは新たに「大学論に向けて」省察と形成の鎬を削って悪いということもないことでしょう。

かつてジョン・ヘンリー・ニューマンは『大学の構想』*The Idea of a University* を著して大学には「主権性」というものが条件である⁵⁰⁾、と申し

→言うので、私は出された色紙に筆で大きめに「死後生」と書き、小文字で語った説明を併記し、「黒田裕子さんのいのちは永遠です」と書き添えた。／「これはお棺に入れてあの世に持っていきたい」と黒田さんは言った。》思うに、「死後生」は復活させられた絶後の人が一方、生涯の思い出を岸辺の主につき添われて天父の許に持参・奉獻したのちに、他方復活の第二段階において、復活者から、「我が羊を飼え。」という命法を与えられて（柳田氏の言葉で言えば）「死後も後を生きる人々の心の中で生き続け、それぞれの人生を膨らませる」ケアの働き（「人の精神性のいのち」）を為すところに極まる。これは、私に言わせれば、復活の省察の究極目的なのである。キリスト教神学の言葉で言えば、これは、キリスト論的復活命法の成就なのである。こんにち、これなしに医療と福祉の究極像（ターミナル・ケアの目的）を描くことは難しい。復活の省察は、学問的にも実践的にも、医療の尖端と連帯する。その場合、シャルダンの言う「宇宙の中心としての宇宙的キリスト」の實在（ホワイトヘッドの言う「交互作用」そのもの）の問題は、旧来の「これらの人々よりもわたし（イエス）を愛するか」という愛の競争主義的ヒューマニズム観によって晦まされてはならない。まず「復活の省察」が形而上学的に成立するのではなくてはならない。その暁に、医療の現場との連帯が生ずるのである。ここにおいて、復活第二段階の絶後の人の透き通った實在は、しかと見えていなくてはならない：

笑む信子天空の星さながらに 我が思ひ底輝くや見ゆ

50) See John Henry Newman, *The Idea of a University*, Frank M. Turner, Editor. Contributors: Martha McMackin Garland, Sara Castro-Klaren, George P. Landow, George M. Marsden, Frank M. Turner (New Haven & London: Yale University Press, 1996), p. 57: "In a word, Religious Truth is not only a portion, but a condition of general knowledge. To blot it out is nothing short, if I may so speak, of unravelling the web of University Teaching. It is, according to the Greek proverb, to take the Spring from out of the year; it is to imitate the preposterous proceeding of those tragedians who represented a drama ↗

ました。彼の言うのは「宗教的主権性」でした。だが、それを特定宗教ないし特定教派の宗教的主権性だと取ると、「彼の大学の構想の中には交互性（reciprocity）というものがない」「この意味において、『大学の構想』は平等な人権と自律的主体性を賦与された人間のために教育を開放するという中心的原理を否定するものだ⁵¹⁾」と抵抗する（Sara Castro-Klaren のような）人もでてくるのです。このような声を極限までもっと行くと、ジャック・デリダの『条件なき大学』の主張が出てくるでしょう：「こうした条件なき大学など、事実上、実在しません。私たちはこのことはよくわかっています。しかし、条件なき大学は、原則的に、また、宣言された自らの使命に合致し、公言された自らの本質に従うならば、教条的で不正なあらゆる我有化の権力に対する批判的抵抗——そして、批判以上の抵抗——のための究極的な場であり続けなければならないでしょう⁵²⁾」。何故でしょうか。

それは、復活者の「我が羊を飼え」との呼びかけが、万人に「世界への愛」に向けて、無制約的に投げかけられているからです——今生の人にも天国にある人にも。

この呼びかけを人間の方から西田幾多郎の言う「内在的超越的」に聴く方法がありますか。ハンス・ヨナスの以下の一節には、聴く方法への暗示が書き込まれています：

「宇宙の尺度からすれば人間は一個の原子にすぎないということは、量に関わる些細な事柄である。それに対して、人間の内的な広がりには、人間を宇宙的な意義をもつ事件（Ereignis）にする可能性がある。知において存在が反省されるということは、人間による出来事以上のものであるのかもしれない。それは存在それ自身にとって、自らの形而上学的状態が触発されるような事件——ヘーゲルの言葉で言えば、根源的な実体が自己自身に到達するこ

ゝwith the omission of its principal part.”

51) Ibid., p. 338. Sara Castro-Klaren, “The Paradox of Self in *The Idea of a University*,” pp. 318-338.

52) ジャック・デリダ『条件なき大学』西山雄二訳（東京・月曜社、2008年）、12頁。

と——であるのかもしれない⁵³⁾」。

ところで、ニューマンの「宗教的主権性」の教育論とデリダの「条件なき大学」の公言（Profession = Professors の為すべき任務）とのあいだの対立はどうすればいいのでしょうか。ホワイトヘッドの『教育の目的』⁵⁴⁾の智慧（教育は、ロマンス——精密化——普遍化のリズムの中で営まれるべきだという提言）にコーディネートを願うべきでしょう。つまり、「宗教的主権性」はホワイトヘッドの言う〈ロマンス〉の段階に預け、「条件なしの大学」は〈普遍化〉の段階に試みるべきであります。それでは、〈精密化〉の段階は何とすべきでしょうか。私は20世紀後半から21世紀にかけて地球上で最大の思想的うねりとなった「宗教間対話・文明間対話」（ことに仏教とキリスト教の対話）の試みの継続ほど重要な〈緻密化〉の仕事はないと思います。

御清聴誠に有難う存じました。（了）

53) ハンス・ヨーナス、前掲書、447-448頁。

54) ホワイトヘッド『教育論』久保田信之訳（東京・法政大学出版局、1972年）。

Amor Mundi and Process Philosophy:

Reflections on Whitehead's Adventure or Resurrection Metaphysics

Tokiyuki NOBUHARA

Abstract:

This lecture on “*Amor Mundi* and Process Philosophy: Reflections on Whitehead's Adventure or Resurrection Metaphysics” was delivered on October 11, at the 36th Annual Convention of Japan Society for Process Studies, at Momoyama Gakuin University or St. Andrew's University in Osaka. Beginning with a tanka: Hito ikani / hisan naru tomo / urakara zo / Kami tomo ni masu / mireba bishou zo (How miserable / humans might be in their lives / if seen from the back / that God is really with them / smile comes out in their faces), I will pursue the theme “how one can be geared toward love for the world despite miseries in one's life.” 1. From the back; 2. God is really with us; 3. Seeing; and 4. Smile coming out, are four conditions for love for the world.

In subsequent four sections I will deal with Hannah Arendt's *Human Condition* which has described a life-long critical dialogue with Martin Heidegger; Katsumi Takizawa's idea of an inseparable, non-identical, and irreversible relationship between God and humans critically re-considered; Whitehead's metaphysics of Adventure or the Resurrection in dialogue with Hans Jonas's *Das Prinzip Leben*; and John 21 to be re-interpreted from narrative theology into metaphysical theology in terms of the “Resurrection”-motif.

What is pivotal is the denial of the Unmoved Mover which is hidden in Heidegger's philosophy of Sein's Geschichite and also in Takizawa's Pure The-anthropology as the source of change lying outside the universe or the world. In the case of Later Heidegger, Being—Language relationship is not mediated by any intermediary actualities and is overshadowed by the act of interpretation of the philosopher, namely, Heidegger. Arendt critiques this fact as the moment leading to Heidegger's companionship with the Nazis due to his uncritical judgment about the world affairs.

In Takizawa's case, he thinks that the idea of pure the-anthropology is important in recognizing the God—Expression relation as the basic human "Bestimmung," which does not allow particular-historical elements to come in and decide. Also, Takizawa thinks that the "deep depths" or the *Proto-factum* Immanuel of the human existence is the sacred limitation beyond which no one can go down deeper. In this sense, the idea of the deep depths has a resemblance with the Aristotelian Unmoved Mover; it is unsurpassable as the firm basis for everything in the world while giving rise to the change of all things.

For Whitehead, however, the change or transmutation of the Reality by the Adventure into its Unity of Appearance is pivotal in requiring the real occasions of the advancing world each claiming its due share of attention [AI=Adventures of Ideas=, 295]. We can acknowledge here Augustine's reference to the descending Agape as combined with the ascending Platonic Eros or Caritas (in Augustine's case). If our human life memories can ascend with the salvific help of the Risen Lord in order to be offered into the bosom of Heavenly Father, our resurrection can take place. Whitehead's final metaphysical scope is free to accept this vision in terms of his idea of the "reciprocal relation by virtue of which what is done in the world is transformed into the reality in heaven and the reality in heaven passes back

into the world” (PR=Process and the Reality=, 351) .

In terms of Logos Theology appearing in the beginning of John’s Gospel, the “reciprocal relation” is approachable by reason of the combination of the “Logos who was in the beginning” [John 1:1 first line] and the “Logos who was with God [pros ton theon]” [John 1:1 second line] : the latter Logos is metaphysically deeper than and is inclusive of the former Logos. Incidentally, Takizawa refers to the idea of the “Logos in the beginning,” but not to the “Logos with God,” in terms of the *Proto-factum* Immanuel. Presumably, it is for this reason that Takizawa sticks to the idea of the “deep depths” which negates our deeper approach. However, the truth of the matter is that at the deeper ground of the “deep depths” the “Logos with God” is awaiting us to come down even after we perished. Further, the “Logos with God” flies and ascends paradoxically with those who have passed away by reason of the paradoxical principle: You go down deeper and deeper; and you ascend higher and higher.

We know that the “reciprocal relation” is designated by Chardin as the “Center of the Universe” which is actually “Christ” (see *Future of Man*, esp. The two articles of my Credo: The Universe is centred—Evolutively {Above and Ahead; Christ is its Center {The Christian Phenomenon: Noogenesis=Christogenesis (=Paul)). John 21:4 describes the “reciprocal relation” between the perishable world and immortal heaven as the fact: “Just after daybreak, Jesus stood on the beach; but the disciples did not know that it was Jesus.” We must re-interpret and transform the narrative theology of John 21 into the language of a metaphysical theology such as Whitehead’s vision of reality: “We perish *and* are immortal” [PR, 351, 82].

From this vision of the Adventure or the Resurrection metaphysics I can think of the idea of a university appropriately in my own way. John Henry Newman’s idea of the university is overshadowed by the religious

sovereignty, which is radically different from Jacques Derrida's idea of the "university without condition." How can we discern the compatibility between the two? Probably we have to ask Whitehead's aims of education to come in to coordinate and say: religious sovereignty is supportable at the level of "romance," whereas in the case of Derrida's motif of the "university's profession without condition" the rhythm of "generalization" might be proper. Then, what about the precision-process? In this regard, we have to re-learn appropriately from the interreligious dialogue (esp. Buddhist-Christian dialogue) which has been flourishing during the 20th and 21st centuries.

「経験としての協働」を考える^{*}

河 辺 純

1. はじめに—「人間協働」の「新たな始まり」を考える—

人間は多様な欲求すなわち目的を持つ存在であるが、それを達成するには一人では不可能な場合が多い。そこで、二人以上の人が共通の目的のために協力して目的を成し遂げようとする状態のことを、「協働」(cooperation)¹⁾と言う。「人間協働」とは何か、成熟した現代社会において「人間協働」に求められているものは何か、を問うことが本稿の主題である。それは、ここ1～2世紀の間に「協働としての経験」に蓄積されてきた問題を浮上させ、新たに「経験としての協働」への再生可能性について問うてみることでもある。以下では、20世紀の哲学、精神史研究そして経営学における「経験」の思想をその導き手として検討してみたい。

人間は協働する生き物であり、そして「協働する」とは「自律的」でなければならない。それは、多様な存在との相互依存関係から生成してくる人間の「自律」や「主体性」に基づく自然な営みであることは、人類の歴史において暗黙のうちに了解されてきたはずであった。しかし、近代社会の成立と進展に伴って、協働の様相にも大きな変化が訪れる。市場や企業組織、そして国家権力といった制度やシステムへの一方的な依存を前提としなければ、人間協働を保つことができず、またそうした前提による協働によってしか満

キーワード：「経験としての協働」, 「協働としての経験」, 経験の両義性と一義性,
互惠的自律 (reciprocal freeing), 喚起 (evocation)

足が得られなくなってきたのである。言い換えれば、こうした枠組みがなければ、安心して自律性や主体性が発揮できなくなっているのが協働の現実なのである。所属する協働システムやそれが提示する制度内で繰り広げられる経済的安全性の高い「協働としての経験」²⁾は、人間社会をどこへ導くのだろうか。

「人間は協働の姿を合理的に発展させることで文明を作り上げてきた。今開かれつつある情報化文明は、しかし、真の人間的自由を発展させているとは言えないであろう」(村田晴夫〔2007〕324頁)という主張どおり、20世紀は「協働としての経験」が合理化されることで「人間協働の形骸化と装置化」が急速に進展し、今もその途上にある。そして、その主たる担い手となったのが、企業文明であった。加速し続ける情報技術の革新によって、ともすれば協働の範囲が、空間的時間的にどこまでも拡大されることをわれわれは期待するかもしれない。しかし同時に、こうした無限の進歩が、協働を支える人間の身体的精神的な経験能力をさらに限界づけてしまうのではないかと、未だ無いほどの不安をわれわれに抱かせるのはなぜだろうか。経験とは、個人の「今、ここ」とどまるものではなく、「相互作用」そのもの、「関係すること」そのものである。すなわち、経験とは「調和や統合」とともに「対立葛藤や不調和」を絶えず含みながら、自己と他者が自律的に関係し合う過程である。しかし現代における「協働としての経験」は、経済合理的価値によって、特に対立や不調和を調整し、時間的にも空間的にも一元化されようとしている。

そこで、人間協働を主題とする本稿においては、協働過程に内在する「進歩」と「喪失」、「断絶」と「再生」の〈両義性〉に着目し、「協働としての経験」を覆う一義的な価値を取り除いて、調和と不調和が混在する「経験としての協働」を新たに始めることは可能なかどうか、思想の導きによって考察する。

2. 経験の両義性

「協働としての経験」が近代以降、国家権力や企業システムによって「計算可能」な経験として狭い領域に押し込められ、またそうした協働が社会では奨励されるようになって久しい。こうした予測可能な合理的な経験のあり方を危惧した思想家に藤田省三がいる。

藤田が「或る喪失の経験—隠れん坊の精神史—」（『精神史的考察』2003年）において、現代社会では「喪失の経験」がおろそかにされていることを指摘している。まずは藤田の「経験」について見ておこう³⁾。

経験とは、それが個人的なものに止まるものであっても、人と物（或は事態）との相互的な交渉であることは、私たちがささやかな物にでも働きかけたことがあるならば既に明らかな筈である。物に立ち向かった瞬間に、もう、こちら側のあらかじめ抱いた恣意は、その物の材質や形態から或は抵抗を受け、或は拒否に出会わないわけにはいかない。そしてそこから相互的な交渉が始まり、その交渉過程の結果として、人と物との或る確かな関係が形となって実現する。それが一つの経験の完了である。…（中略）それは人と事態との葛藤を含み、事態内部の葛藤をまた含みそれらを経て個性的恣意の変形をもたらし、遂に統合的な或る関係を形成する。その相互主体的な交渉過程が経験の内部構造に他ならない（藤田〔2003〕31頁）。

こうした経験を養うその模型の一つとして藤田が取り上げているのが、「隠れん坊」という遊戯である⁴⁾。隠れん坊という経験においては、「鬼」役と「隠れ」役が存在する。鬼は隠れた方を見つければ、また隠れた方は鬼に見つからぬようにゴール（陣地）に辿り着けば、次の鬼役を免れる—即ち勝ち—、という遊びである。藤田が重視するのは、この遊戯の経験の背景にある社会的精神的骨格である。経験の模型としての隠れん坊とは、「急激な孤独の訪れ・一種の沙漠経験・社会の突然変異と凝縮された急転的時間の衝撃、といった一

連の深刻な経験を、はしゃぎ回っている陽気な活動の底でほんやりとしかし確実に感じ取る」ことができる遊びなのである（藤田〔2003〕13頁）。

まず鬼役と隠れ役双方が、孤独や喪失そして彷徨といった社会からの一時の隔絶を経験する。そこで、鬼は自ら隠れ役を見つけてまわることで「仲間の社会に復帰」でき、他方で、隠れ役も鬼に見つけてもらうことで同じく「仲間の社会に復帰」することができるのである。こうした、双方が社会的喪失の経験を経て、相互に回復と再生を獲得するという経験過程を藤田は、「（勝ち負けの）一義的な二者択一を物の見事に取っ払った、相互性の世界」と表現している（藤田〔2003〕34頁）。

現代では共同体を形成する成員が、社会的「喪失」や「断絶」とそれらからの「再生」や「回復」といった経験を共有することがほとんど不可能となっている。こうした、隔絶されたり対抗したりする経験のない人間関係は、もはや「社会」さえ形成し得ない。なぜなら、合理的で計算可能なシステムにおいては、人と物との徹底的な交渉過程は極力回避され、経験は固定化（パターン化）され、システム—国家や市場そして企業—のための経験へと変容させられてしまったからである。そうしたシステムのための経験、すなわち他との交渉を必要としない「協働としての経験」によって構成されている社会は、もはや社会ではないというのが藤田の見方である。

企業文明によって合理的に形成された現代社会においても、人間経験には「挫折」や「つまづき」があるとの反論もあるだろうが、それは「制度上の通過」であって、人間経験そのものではないと藤田は見ているのである⁵⁾。情報技術革新によってコミュニケーションの手段が豊富な現代では、深刻な災害が発生すれば、SNS等を通じてボランティア組織のような自発的な協働システムが直ちに形成されるだろう。ともすると、こうした状況には、相互扶助の経験を多くの人が共有し「断絶」からの「再生」があるようにも感じられるかもしれない。しかし、このような協働関係がいつも短期的かつ一過性のもので終わってしまい、継続が困難で、共同体再生の基盤となる経験にはなり得ない脆弱さを伴っている（河辺〔2014〕64頁）。そして、こうした協働に

継続性を求めようとする、まずは経済的制度的前提が不可欠となってくるのである⁶⁾。

藤田が経験を両義性—混沌とユートピア、欠乏とファンタジー、悲惨と神聖—で捉えるとき、それは二項対立的構図ではなく、「ふくらみ」という表現される両義性へとやがては成り行く。つまり、経験とは過程であり、それは多義的なものへと変化する過程なのである。そして、両義性の「ふくらみ」は「否定的側面の方を徹底的に引き受ける事を通して、その極点において彼岸の肯定的側面を我が物」としようと「乖離状態を突き抜け」ていく過程を含むようになるのである（藤田〔2003〕233頁）。すなわち、絶えず予測不可能ではあるが現実となる苦難のもとに、未だ起こり得ない希望や明るさを含んでいくという、両義性なのである。あえて、苦難との相互交渉としての経験によって、人も物も「断絶」した過去を徹底して取り戻そうとすることで、予測不可能な未来を内包することができる。

3. 相互交渉としての経験と協働の科学化

協働には共通の目的があり、コミュニケーションによって人々の協働意思が調整されるが、それは一義的価値で閉じてしまう調整ではない。すなわち絶えず、「対立や不調和さらには葛藤との相互交渉」という経験によって調整され続けなければならない、そうした過程にはじめて「経験としての協働」の過程が成立してくるのであろう。では、対立や不調和と向き合うことができる協働とはいったいどのようなものなのか。ここでは、経営学の思想から検討してみたい。

20世紀から続く企業文明の進展は、合理化された「協働としての経験」を享受することと引換えに推し進められてきた。つまりそれは、経済合理性によって計算不可能な〈不確実〉なものを確率計算可能な〈リスク〉へと置き換えることでもあった（佐伯〔2009〕35頁）。こうした合理的に計算可能な「協働としての経験」は、限定された領域においては成果をみることもあった。

20世紀の協働の歴史において、テイラー（F. W. Taylor）が提唱した「科学的管理」（scientific management）⁷⁾ はまさにその典型であったかもしれない。労使の対立を克服するため考案された合理的システムとそれに基づき実践された協働は、限られた協働システム内で一定期間は成功を収めたが、それを普遍的システムとして広く適応させようとする当時の潮流は、結果的に労働者の反発を招き、社会不安を増幅させた。「個の合理性」を「全体の合理性」に置き換えようとしたこの事態は、ホワイトヘッドが「具体性置き違える誤謬」（fallacy of misplaced concreteness）と称する錯誤を想起させる。こうした錯誤の構図は、現代のグローバリゼーション⁸⁾ の進展過程においても繰り返されようとしているのである。

テイラー（F. W. Taylor）にとっての最大の課題は、労働者と資本家との対抗関係をいかに克服し、協調的關係を構築できるかであった。そのためには、「管理者が、労働者にやってもらいたいことを正確に理解し、そして、労働者がそれを最善かつ最も安価に行うようにすること」がマネジメントの技法だとし、「科学的管理によってしか労使協調は達成できない」と考えたのである⁹⁾。テイラーの科学的管理の思想的基盤には、労働者と資本家がその関係性を超えて、自由に相互交渉する人間協働が理想とされていた。すなわち、人—労働者や資本家—と物や事態—仕事—との相互交渉という「経験としての協働」が重視されていたのである。それが次第に、科学的制度によってその経験も合理化され、一義的な「協働としての経験」に収斂されていったのである。熟練労働者が修得してきた身体的経験的知識は、「経験としての協働」の過程で共有継承されることなく、科学的法則によって誰もが理解可能な合理的なものに変えられてしまい、かつての熟練労働者の経験は個別的「体験」へと変わったのであった。

4. 計算不可能なものとの交渉過程—ホワイトヘッドの哲学—

テイラーが後年主張したように、科学的管理においては「争いにかえて、

兄弟のような心からの協働」と「古い個人的な意見や判断を捨てて、正確な科学研究と知識にかえること」の両立が尊重されながらも (Taylor [1912]), 20世紀以降の人間協働は「理性的に共有できる経験」すなわち「計算可能な経験」の方を選択してきた。また昨今の、グローバルイゼーションの過程では、科学的に予測可能なりスクを回避する方法が奨励され、そこに企業文明の進展が関わっている事は明白である。

ホワイトヘッドは、科学的法則に関するわれわれの知識がいかに欠陥だらけで貧弱かを、そして社会組織を構成するのは人類の高度な知性ではないことを指摘する (Whitehead [1933] p. 87, 91.)。そして、〈商業〉における実践との関連で、その理由が語られていく。「過去においては重要な変化に要する時間帯が、ひとりの人間の寿命よりかなり長かった」 (Whitehead [1933] p. 93.) が、そうした時代においては、偉大な思想や文明生活の様式は何世代にもわたり「不断の伝統」 (unbroken tradition) として継承されるものであった。しかし、そうした仮説が間違いであり、近代以降は重要な未知の変化に直面する時間が短くなりつつあると言うのである。一人の人間の生涯において、大変動 (catastrophes) が何度も現れてくる現代においては、変動によってもたらされる悲劇や喪失の経験と徹底的に交渉する前に、システム—企業、行政、制度等—が人間の欲求を調整し、そうした事態とは没交渉的な協働の舞台を一方的に用意するようになったのである。われわれは、経済合理的な協働システムによって社会の安定が辛うじて提供され、そして保持されているような事態を、しかし他方でそうした協働が、社会不安が現れる間隔をますます短縮している事実をどのように受け止めるべきなのだろうか。

ホワイトヘッドが用いる〈商業〉 (commerce) という語は、経営学的意味—経営学の前身である「商業学」での理解—を超え、「さまざまな活動を含むもっとも広い意味で用いられる」と述べている (Whitehead [1933] p. 88.)。それは、物質的な相互交換の次元を超えて、「人類の商業には、相互説得という方法を進めるうえでの全ての相互のやり取りを含む」とされる (Whitehead [1933] p. 70.)。すなわち〈商業〉が多様な存在との相互交渉全般を意味して

いるのは、大変興味深い¹⁰⁾。安定した社会に想定外の変化を惹き起す要因を提供しつつも、そのことに気づく契機を提供しているのが、ホワイトヘッドという〈商業〉活動なのである。

〈商業〉活動という「経験」には、多くのものが含まれているが、経験の基盤となるのが「情緒的なもの」であり、ホワイトヘッドは「配慮」(concern)¹¹⁾という語でそれを表現するのが適当であるとしている(Whitehead [1933] p. 176.)。コーポレート・ガバナンス研究やステイクホルダー研究に代表されるように経営学でも、多元的な利害関係者との協調的協働が主張されて久しいが、ホワイトヘッドの哲学で示された、不調和な状況を他者とともに「配慮し合うこと」―「世界への愛」―を根底にして、共に乗り越えていくための相互交渉としての経験によってこれからの協働は支えられなければならないだろう。

5. むすびにかえて―「喚起された経験」による協働に向けて―

ホワイトヘッドと同時代を生き、有機体の思想に基づいて人間協働を哲学した人物に、フォレット(M. P. Follett: 1868-1933)がいた¹²⁾。ホワイトヘッドの有機体の哲学から多大な影響を受けた彼女もまた、開かれた社会の実現における経験の可能性を考究したひとりであった。彼女の著作『創造的経験』(*Creative Experience*, 1924.)の最終章「喚起としての経験」(*Experience as Evocation*)の言葉を引用し、最後に「経験としての協働」―広がりや深みのある「世界への愛」を前提とする協働―についてその展望を示してみたい。

経験の本質、すなわち関係の法則は、互惠的な自律(reciprocal freeing)である。ここに「人間精神の強固な基礎と実質」が存在する。これが、刺激と応答の真理、すなわち喚起(evocation)である。われわれは全て、そこに人間性の無限の潜在性が存在するその大きな知られざるもののうちに根づかされている。これらの潜在性は、ある人の他に対する行為と反応に

より、喚起され、目に見えるように呼び起こされ、奪い起こされるのである。全ての人間の相互交渉は、以前には全く予期しなかった新しい形の他からの各々による喚起であるべきであって、喚起ではないすべての相互交渉は、避けられるべきである。解放そして喚起（release, evocation）—解放による喚起、喚起による解放—これは宇宙の基本原則である。あらゆる社会過程の正当性を試すものは、…資本家と労働者、国家と国家、との間にこれが起こっているかどうかである（Follett [1924] p. 303.）。

われわれの経験する世界は、われわれが直接認識し体験できる世界よりも格段に深大である。しかしそれに目を背けたり、都合のよい観察や概念で変形することなく、関係する事を通して、あるがままのものを、多様性を保ったまま受容する協働が今まさに要請されていることはフォレットも示唆していた。こうした協働の契機となる「喚起」（evocation）は、排除されてきた経験にも再び「解放」（release）され、こうした「解放」によって未来の協働が新たに「喚起」されるのである。そうした解放と喚起を支えているのが、「配慮し合う」という感情であり、配慮し合うことを通じて各々の自律性が呼びさまされ、多様な経験を支えることとなるのだろう。

したがって、こうした「喚起された経験としての協働」の可能性を考究し続けることが、現代の学である経営哲学の使命としたい。

注

※本稿は、日本ホワイトヘッド・プロセス学会第36回全国大会（2014年10月11日 於桃山学院大学）での「『世界への愛』とプロセス哲学—21世紀を生きるための洞察—」をテーマとする公開シンポジウムで報告した内容を加筆修正したものである。

- 1) 「協働」という状況には、個別企業をはじめ学校、病院、政府やNPOそして宗教組織などがある。こうした協働状況を、目的を共有する「人」という要素、目的を達成するために必要となる「物」という要素、人と物との相互交渉過程（「社会的要素」）の要素とこれらの要素をうまく調整させる「公式組織」という

要素によって成る「有機的なシステム」すなわち「協働システム」と捉えたのは近代組織論の祖であるバーナード（C. I. Barnard: 1886-1961）である。また、協働システムを調整する「公式組織」には「共通目的」があり、その目的に対して人間の「協働しようという意思」、そして両者をつなぐ「コミュニケーション」、という動的な経験の三要素で構成されている。こうした要素によって成立する協働システムのうち、最も原初的状态が「家族（家庭）」である。

- 2) こうした経済的価値で常にバランスを保ち、そうした価値に強力に規定される協働とそこから生成してくる経験を「協働としての経験」と本稿では呼ぶ。
- 3) 藤田の経験概念とプラグマティズムの経験論の親和性を指摘した著作に、宇野重規の著作（『民主主義のつくり方』筑摩選書、2013年）がある。宇野は藤田の経験の定義を「人から環境、あるいは環境から人への一方向的な働きではなく、経験を媒介に、人と環境が互いに影響を与え合う」ものとして評価し、プラグマティスト（著作でとりあげられるのは、O. W. ホームズ、W. ジェイムズ、J. デューイら）の思想との親近性を指摘している。
- 4) 藤田はおとし話や隠れん坊という遊戯の世界は、「経験そのものではなくて経験の胎盤を養うもの」として捉えている（藤田省三『精神的考察』平凡ライブラリー、2003年）。
- 5) 制度上（卒業、就職、資格試験）の通過（合格）には、藤田の考える人間経験としての断絶はなく、書類上の取り扱いと所属場所の変更があるだけである、と述べている（同上、39頁）。
- 6) 例えば、ボランティア休暇制度の奨励や人事考課にそうした活動を考慮する企業や行政の取り組み、ボランティア活動への参加を単位認定する教育システムの反応は、別の欲求を充足するという目的のために、相互扶助の協働が手段化されている典型であろう。
- 7) テイラー（F. W. Taylor: 1856-1915）：「経営学の父」または「科学的管理の父」と称される。1856年にフィラデルフィア近郊ジャーマンタウンの裕福なクエーカー教徒の旧家に生まれる。父親の後を継いで弁護士となるべくハーバード大学に合格するが、視力を損ない進学を断念する。その後、機械技術者としてのキャリアを歩み、1883年に工学修士を取得。科学的管理の基礎的アイデアはミッドベール・スチール社で直面した工具による組織的怠業との格闘の中から生まれた。その後、ベスレヘム・スチール社、コンサルタント業を経て、1901年～晩年にかけては経営管理の独自の理論を完成させその普及に専念した。1911年に

『科学的管理の原理』(*The Principles of Scientific Management*)を出版。テイラーの一貫した関心は、労使の対立を除去して双方の協調を確保することによって生産性を向上させることにあり、そのために管理を科学化させることであった。(経営学史学会編『経営学史事典〔第2版〕』文眞堂、2012年参照。)

- 8) 佐伯は「グローバリゼーション(グローバル化)」と「グローバリズム」を区別している。前者はモノ、資本、情報などの移動が世界的な規模のものになることで、地球が一体化してゆくと同時に、利潤確保のために国家間競争が激しくなってくるプロセスをさす。他方、後者は地球を一体化し、市場を拡大することで、世界的な富を算出し、世界的な繁栄を作りだすことができるという徹底した進歩主義思想をさす。グローバリゼーションの時代は、重商主義の時代、帝国主義の時代、そして現代と歴史的に三つの波があったが、現代は前の2つの波とは異なり、グローバリズムというイデオロギーの作用が存在すると指摘している(佐伯[2009]第4章参照)。
- 9) こうした主張からも、テイラーは科学決定論者であり、規範論者であったとの見解もある。廣瀬幹好「テイラーのマネジメント思想」中川誠士編著『経営学史叢書第I巻 テイラー』文眞堂、2012年、第3章。
- 10) ホワイトヘッドの文明論をもとに、人間協働の展開可能性について論じた次の論攷から多大な示唆を受けた。村田康常「経営哲学としてのホワイトヘッド文明論—共感の絆に基づく説得的メンタリティー」経営哲学学会『経営哲学論集—市場の生成と経営哲学—』2013年。
- 11) ここで言う「配慮」とは、「知識の仄めかしを剥がされた時のクエーカー教徒の『配慮』という語が、この基本的構造を表現するのに適当である」とされている(Whitehead [1933] p. 176.)。
- 12) ホワイトヘッド(有機体の哲学)とフォレットの直接的交流と思想的関連性については、村田晴夫[1984, 1990]や杉田博[2010]などの詳細な研究がある。また、フォレットを溺愛した父チャールズは、プロテスタント(クエーカー)の信仰が深かったとされている。(三井泉編著『経営学史叢書第IV巻 フォレット』文眞堂、2012年、第1章参照。)

主要参考文献

Follett, M. P., *Creative Experience*, Longmans, Green and Co., 1924.

Taylor, F. W., *Testimony Before the Special House Committee*, 1912, reprinted in

Scientific Management, New York and London, Harper & Brothers Publishers, 1947. (上野陽一訳編「科学的管理法 特別委員会における供述」『科学的管理法』産業能率短期大学出版部, 1969年。)

Whitehead, A. N., *Adventures of Ideas*, The Free Press, 1933. (山本誠作・菱木政晴訳『観念の冒険』松籟社, 1982年。)

宇野重規『民主主義のつくり方』筑摩選書, 2013年。

河辺純「開かれた社会における人間性と道徳性」『大阪商業大学論集』第160号, 2011年。

河辺純「社会関係資本論の可能性と限界—人間協働の哲学からの接近—」『大阪商業大学論集』第172号, 2014年。

佐伯啓思『大転換—脱成長社会へ』NTT 出版, 2009年。

杉田博「フォレットとホワイトヘッド—マネジメント思想の哲学的基礎—」『石巻専修大学経営研究』第22巻第1号, 2010年。

谷口照三「『生きること』とその意味の探求への一省察—ヴァルネラビリティとサブシディアリティ概念を媒介に—」『桃山学院大学キリスト教論集』第49号, 2014年。

中村昇『ホワイトヘッドの哲学』講談社, 2007年。

藤田省三『精神史的考察』平凡社ライブラリー, 2003年。

村田晴夫『管理の哲学—全体と個・その方法と意味—』文眞堂, 1984年。

村田晴夫『情報とシステムの哲学—現代批判の視点—』文眞堂, 1990年。

村田晴夫「人間協働と自由—人間の創造的自由をめぐる—考察—」『武蔵大学人文学会雑誌』, 第38巻第4号, 2007年。

村田康常「経営哲学としてのホワイトヘッド文明論—共感の絆に基づく説得的メンタリティー—」経営哲学学会『経営哲学論集—市場の生成と経営哲学—』2013年。

The Consideration about “Cooperation as Experiences”

Jun KAWABE

The purpose of this paper is to “the cooperation” and what is called for “cooperation” in the mature modern society. Therefore it is necessary to let you clarify problems of “the experience as the cooperation”. We start from such a problem, and try to ask it about something with “the cooperation as the experience”. In this study, “the experience” is considered in philosophy of organism of Whitehead, a study of intellectual history and the business administration of the early 20th century.

The experience is not staying “now, here” personal and “is to be interacted”. And “it is to be related”. In other words, “an opposition tangle and disharmony” are included in experience with “harmony and unification” consistently. In such situation, the process when self and others are related to autonomously is experience. However, “the experience as the cooperation” in the present age coordinates opposition and disharmony by economic rational value. As a result, it is going to be unified in terms of time and spatially.

Therefore we pay our attention to an ambiguity of “progress” and “the loss”, “a break” and “the reproduction” in the process of the cooperation. It is to consider reproduction of the “cooperation as the experience”.

「高等教育の可能性と課題」を考える*

谷 口 照 三

はじめに

本稿の目的は、「世界への愛とプロセス哲学」を文脈とし、20数年前から俄かに慌ただしくなった高等教育改革について批判的に検討し、「21世紀を生きるための一つの洞察」として、21世紀における高等教育の可能性と課題を展望することである。

キーワード：「世界への愛」とプロセス哲学、液状化する近代、リスク社会、協働化社会、高等教育改革

* 本稿は、2014年10月11日から12日に桃山学院大学で開催された日本ホワイトヘッド・プロセス学会第36回全国大会のオープニングとして企画された公開シンポジウム「『世界への愛』とプロセス哲学——21世紀を生きるための洞察——」での筆者の報告草稿を若干修正、加筆したものである。また、本稿は、2012年度桃山学院大学総合研究所共同研究プロジェクト「『建学の精神』の哲学的・神学的再考——『生きること』の意味とサービス概念に関連づけて——」（11共214）の研究成果の一部である。筆者は、本プロジェクトにおいて、本年（2014年）が桃山学院創設130周年、桃山学院大学創設55周年、桃山学院大学キリスト教学会創設50周年に当たるため、筆者が所属している上記学会の大会を誘致し、公開シンポジウムの開催を提案した。かかるテーマは、「建学の精神」に関連づけ、設定したものである。なお、本稿は、かかるプロジェクトの成果報告書である拙稿「現代社会の問題状況と高等教育改革への洞察——『世界への愛』とプロセス哲学を視座として——」（『桃山学院大学総合研究所紀要』第40巻第3号、2014年3月刊行）の下になった草稿を約二分の一に再編成したものである。

かかる教育改革は、今日の国際情勢や社会の動向に鑑み、それに適合する人材、とりわけ「生きる力」の養成を目指し、構想され、実施されている。「社会の動向」への適合性や「生きること」に結びつけた教育改革自体には、異論はない。問題は、改革の基盤となる「社会」や「生きること」をどのような立場で、どのように理解しているか、またそれらについての将来への洞察はどのようなものであるか、という点である。私は、現時点でこれらの点について、広く理解を得る十分な内容が示されているとは思っていない。

「生きること」や「社会」をよりよく理解するために、「世界への愛」という視座、およびそれに広がりと思われA・N・ホワイトヘッドのプロセス哲学から、「21世紀を生きるための一つの洞察」として、この報告を試みてみたいと思う。

I. 最近の社会問題が示唆すること

最近報道される社会問題は、いずれも、「社会」や「生きること」に関して再考する機会を与えてくれるように思われる。ここでは、数年来たびたび起きている「食」をめぐる問題を取り上げ、かかる「再考」の契機としてみたい。昨年私が本学の広報誌『アンデレクロス』(No. 154 2013 Winter)の特集「食について考える」に寄稿した小文『『食材』の偽装の問題』を引用することから、始めてみたい。それは、この問題に関する私のコメントである。

「食べることは、他の生命の『略奪』である。それ故に、『生かされている』ことに感謝する必要がある。ここに、道徳的、倫理的な基盤がある。今回の『食材偽装』は、この共通基盤への裏切りであり、冒瀆である。

それはなぜ起きたのか。組織による『費用の削減圧力』が働いていなかったかどうか。また、『プロフェッショナル意識』が上滑りし、『メニューと異なる食材でも顧客にはわからない』、という意識がなかったかどうか。よく考えてみる必要があるようである。『アマチュア』は、本来『愛する人』である。『食』に係わる『プロフェッショナル』は、『食』を『愛する人』でもあり、上述の『共

通基盤』の上に立つ人でもある。真の『プロフェッショナル』であれば、『費用の削減圧力』との間で、葛藤を抱え、悪戦苦闘したであろう。だが、『プロ』と『素人であるアマ』を区別し、『わからないであろう』と『費用の削減圧力』との折り合いを付けた。これが今回の『偽装』事件の真相であろう。

事態の改善には、まず何よりも、『組織の圧力』を排除し、『真のプロフェッショナルとは何か』、および『我々の使命は何か』を巡る、現場の人々の自由な議論が必要であろう。そして、経営者は、その結果を核として組織自体の『使命』を再構築し、内外に表明し、共感を呼び込むように創造的なリーダーシップを発揮する必要がある。」

我々は、「生きる」ために食料を必要とする。それはあまりにも当然のことであるが故に、我々は、それが「他の生命の略奪」であることに、日常的には注意を向けていない。「食」をめぐる最近の問題は、どのような立場であっても、このことに対する「我々の自覚」を促しているように思われる。このことや先の「食材の偽装問題」に関するコメントは、ホワイトヘッドの所説に依拠している¹⁾。彼は、環境との相互作用をその存在の契機としている人間が「生きるということ」は「略奪という形態をとる」、と言う。かかる「略奪」は「生きること」において避けることができない負の側面であるが故に、我々はそれに真摯に向き合う必要があろう。それは、ホワイトヘッドの表現を借りるならば、「生命と共に道徳が重大にな」り、「その略奪は正当化を必要としている」と言い換えることが出来る。「道徳の重大性」は、「生かされていること」への覚醒に基礎づけられる「感謝」や「配慮」の必要性を要請しよう。また、「正当化の必要性」は、「生命」を維持し、「よりよく生きていく」ことを重大化するであろう。かかる「感謝や配慮の必要性」、「よりよく生きていくことの重大化」は、人間と環境との「相互作用による新たな所産」に他ならないのであり、さらに「新たな意味、意義」が付加されたそれらの「新た

1) Cf., Alfred North Whitehead, *Process and Reality: An Essay in Cosmology*, Macmillan, 1929. Free Press Paperback, 1969, pp. 124~125. 平林康之訳『過程と実在——コスモロジーへの試論——1』みすず書房、1981年、156頁、参照。

な相互作用」を漸進的に創造することへの契機となるであろう。

我々は、かような環境との関係を効果的に構築するために、「社会」を必要とする。それは、「よりよく生きる」ための「補完的機能」であり、歴史的に協働的（cooperative）な活動体としての専門的な諸組織や諸団体が形成され、複雑に発展してきた。このように、我々は、現在、極めて複雑な、二重の相互関係のなかで生きている。このように考えるならば、我々は、補完機能を果たす者、組織、団体も含め、かかる複雑な相互関係のなかに、先の「略奪の必然性」、「生命と道德の重大性」、「正当化の不可避性」を位置づけ、それらに応答していく必要がある、と言わざるを得ないであろう。食事をする時、我々は、その食材となった「他の生命」のみならず、「食べること」を可能としてくれるあらゆる補完者（組織や団体も含む）に対し、「配慮」する必要がある。また、すべての補完者に関しても、それらは「略奪を補完している」が故に、このことと無縁であるはずがない、と言わざるを得ないであろう。かかる「補完者」は、自己の「仕事」をかかる文脈に関連づけ、それを意味づける必要があろう。

しかし、このような現代における複雑な相互関係、補完関係においては、その複雑さ故に、また現代社会の特徴、とりわけ経済的価値の優先性からくる種々の「圧力」から、「略奪の必然性」、「生命と道德の重大性」、「正当化の不可避性」は、著しく見えにくくなっている。今回の「食材偽装問題」は、まさにそのことの表れの代表的な例であろう。そこには、複雑な相互関係、補完関係を理解するための枠組みが、それをプロセス哲学と言いたいのであるが、欠落しているように思われる。また、それ故に、そこに読み取れることは、「略奪の必然性」、「生命と道德の重大性」、「正当化の不可避性」への眼差しであると思われる「世界への愛」の脆弱性である。この傾向は、この問題に限ったことではなく、あらゆる問題に見て取れるように思われる。とりわけ、筆者が現在危惧せざるを得ないのは、高等教育改革の問題である。現在進行中の高等教育改革においては、それを基礎づけ、方向づける役割を果たすはずの「現代社会ないし世界の理解」が表層的で、複雑な相互関係や補

完関係を解釈するプロセス哲学的視座が欠落し、またそれ故に「改革」の内容を性格づけるためには欠かせない眼差しである「世界への愛」が脆弱である点を、「食材偽装問題」と同様に読み取らざるを得ない。本稿においては、この点を確認した上で、また、「食材偽装問題」の「改善」に関して述べた内容と同様な性質に沿った洞察をもって、21世紀の高等教育の可能性と課題を考えてみたいと思う。

Ⅱ. 「世界への愛とプロセス哲学」という視座

「世界への愛」の着想は、中山 元著『ハンナ・アレント＜世界への愛＞——その思想と生涯——』（新曜社、2013年）によるところが多いが、基本的には本務校である桃山学院大学の「建学の精神」にある。本学は、聖公会、つまり英国国教会系のミッションスクールであり、クリスチャン・ネームは St. Andrew's University である。その「建学の精神」は「キリスト教精神」であり、「理念的教育目標」はそれに基づき「世界の市民」を養成することである。クリスチャン・ネームに表わされている聖アンデレは、周知のようにイエス・キリストの最初の弟子である。彼は、厳しい迫害を受けながらも、イエスの教えを守り「自由と愛の精神」を貫いた人であった。したがって、本学において「キリスト教精神」とは「自由と愛の精神」を意味する²⁾。

筆者は、かつてこの「建学の精神」を『「世界の市民」パラダイムの可能性』のテーマの下に、その解釈と応用について論究し、その結言で以下のようにまとめた³⁾。「本稿において、桃山学院大学の『建学の精神』や『教育理念』が真に組織的な『英知』となり、『生きること』へと向けられた教育や研究活動が立ちあがってくる『知的枠組み』となることを願い、『自由と愛の精神』もとづく世界の市民』の意味内容を解釈してきた。『生きること』とは、『応

2) <http://www.andrew.ac.jp/info/ideology.html> を参照されたい。

3) 谷口照三稿『「世界の市民」パラダイムの可能性——桃山学院大学の『建学の精神』の解釈と応用——』『キリスト教論集』（桃山学院大学）第42号、2006年3月。

答可能性を拓くこと』である。『応答可能性を拓くこと』とは、『信念に対する責任』を契機とする『レスポンシビリティ・スパイラルを生きることを習慣化すること』である。このような『習慣化』を促進する契機となるのは、『協働』、つまり共に働いていく仕組みやパートナーシップ等についての理解と実践である。したがって、『世界の市民』とは、これらの結合を可能とする存在である」。かかる結論は、「高等教育の可能性と課題」を考えるためにも有効である。しかし、その有効性を高めるためには、「世界」及び「自由と愛」の意味とその捉え方をより深める必要がある、と常々考えていた。この度、先の『ハンナ・アレント＜世界への愛＞——その思想と生涯——』に触発され、改めて、「世界への愛」とプロセス哲学という視座からその課題に挑戦しようと思った次第である。

「自由と愛」の「愛」は、筆者の解釈によれば、「応答すること」の可能性を拓く「能力」を培う礎である。それは、他の生命や環境も含めた広い意味での「他者」への「配慮」や「気遣い」である、と言い換えてもよい。今年の3月、東日本大震災・津波の被災地である岩手県の大船渡を訪問した際、新約聖書のうちの四つの福音書を地元の言葉で翻訳された山浦玄嗣医師にお会いし、「愛」を「大切にする、大事にする」と訳されていることを知り⁴⁾、上述のような解釈に確信が持てた。また、エーリッヒ・フロム (Erich Fromm) は、「愛」とは、「配慮」、「責任」、「尊重」、「理解 (知)」という能動的性質を持つ、と指摘している⁵⁾。ここでの「責任」は、他の概念との関連性を考えた場合、「応答可能性」と表現した方が論理的な整合性をもつように

4) 山浦玄嗣訳『ケセン語訳新約聖書【マタイによる福音書】』イー・ピックス大船渡印刷出版部、2002年、同訳『ケセン語訳新約聖書【マルコによる福音書】』、2003年、同訳『ケセン語訳新約聖書【ルカによる福音書】』、2003年、同訳『ケセン語訳新約聖書【ヨハネによる福音書】』、2004年、同著『ふるさとのイエス——ケセン語訳聖書から見えてきたもの——』、2003年、参照。

5) エーリッヒ・フロム著、鈴木 晶訳『新訳版 愛するということ』紀伊國屋書店、1991年、48頁、95頁、参照。

思われる。このような理解は、「愛」の一面である「自己本位性」を排除する試みでもあろう。山浦医師の意図もそこにあるように推察する。

以上のような「愛」の捉え方は、新約聖書「マタイによる福音書」の以下のようなイエスの言葉⁶⁾を「世界への愛」の下に解釈することを助けてくれる。それらの最初の言葉は、あの有名な「敵を愛し、自分を迫害する者のために祈りなさい」、である。それは、山村医師が「愛する」を「大切にする」へと捉えなおした契機となった言葉でもある。他の二つは、「どの掟が最も重要か」という律法者の問いに關しての言葉であり、一つの掟は「心を尽くし、精神を尽くし、思いを尽くしてあなたの神である主（しゅ）を愛しなさい」、である。そして、それと同等の重要性を持つ「隣人を自分のように愛しなさい」が挙げられている。これらの言葉は、「神」をどのように捉えるかはなお課題として残るが、現代の文脈を考慮するならば、次のように敷衍的に解釈することも出来よう。「愛」、つまり「配慮」・「気遣い」をもってよく「理解」し、そのことを通して「尊重」し、そして「応答可能性」を拓いていく、その対象は、とりあえず、われわれが生きていく、いわゆる環境世界である大地、他の生命などを含めた広い意味での「他者」と考えられる。

しかし、かかる「世界」は、「愛」、「配慮」などの単なる「対象」に止まるものではない。この点の説明の補足は、森 一郎が『死を超えるもの——3/11以後の哲学の可能性——』でうまく表現しているので、それを引用したい⁷⁾。「『世界』とは、世界内存在するこの私の住み処であると同時に、作り出され使い続けられる物たちの事物世界であり、かつ死すべき生れ出ざる者たちの共同世界である。事物世界と共同世界を織り込んで成り立っている、この私の世界は、私が生れ落ちるずっと前から、この地上に存在し続けてきたし、しばしの滞在ののち私が立ち去っても、しぶとく存立し続けるであろう。命を超えて存続する地平全体、それが世界なのである」。かかる「世界」と「世

6) NKJ／新共同訳『新約聖書』、マタイによる福音書5-44, 22-37, 22-39。

7) 森 一郎著『死を超えるもの——3/11以後の哲学の可能性——』東京大学出版会、2013年、64～65頁、参照。

代間倫理」を結びつけ、森は、「世界への愛」を語る。「そして、この連繋に芽生える、事象性を含んだ世代間倫理を著わす言葉こそ、『世界への愛』にはかならない」。さらに彼は、「世界への愛」という言葉が醸し出すある種の危険性を想起するように、手堅く説明している。「死すべき者たちが、いのちを超えたものに思いを寄せ、それを大切にすることは、滅私奉公でもなく悪しき物象化でもなく、世界内存在する自己自身をその本来性において具現させることである。それは、自己への愛であると同時に、世界への愛である」。

我々は、生きるために、「食料」を取り入れ、「生命」を繋ぐことによって、「新しさ」を創出するのみではなく、「道徳」や「正当化」の必要性に対しての応答として「よりよく生きること」を志向しなければならない。そこでは、単なる生命の維持に加え、「意味の刷り込み」が行われる、と言ってよい。そのような交互作用において「世界」が形成される。かかる「世界の形成」に係る「環境への働きかけ」は、ホワイトヘッド的に捉えるならば、「生きること」から「よく生きること」へ、そして「よく生きること」から「よりよく生きること」へ、さらに「よりよく生きること」からスパイラル・アップした次の段階の「生きること」へと上向きの循環プロセスを形成するように生きることを意味しよう。ホワイトヘッドは、それを「三重の衝動」に基づく「生命の技巧」と呼ぶ⁸⁾。「生命の技巧」は、まさに「世界」への「意味の刷り込み」でもある。またそれは、他者との相互内在的な「意味の刷り込み」の歴史である過去への省察と未来に対する洞察を通し「いま・ここ」である現在をいかに生きるか、という決断を伴わざるを得ないであろう。「生命の技巧の増進」は、「三重の衝動」を契機とする。ホワイトヘッドはその方向性を「理性の機能」に求め、「＜理性＞とは、事実においてではなく、想像力において認められる目標達成に向けての強い衝動をみずから指揮し、さらにそれを批判するところの、経験にふくまれる要因である」と定義している⁹⁾。ここでの「理性」は、

8) Cf., Whitehead, *The Function of Reason*, Princeton University Press, 1929.

p. 8. ホワイトヘッド著作集第8巻『理性の機能・象徴作用』, 11-12頁, 参照。

9) Ditto, 上掲訳書, 12頁。

一般に理解されている意味とは異なる。筆者は、混乱を避けるために、それを「英知」(wisdom)と言い換えた方がよいと思う。かかる「英知」による「生命の技巧」は、「生きることの上向きの循環過程」の「舵取り」、つまりライフ・ガバナンスである。

「世界への愛」の具現化プロセスとしての「生きることの上向きの循環プロセス」は、「応答可能性を拓く」プロセスである。このような意味での「応答可能性」は、いわゆる責任概念を一般化したもの、と言えよう。「責任」は、英語では Responsibility であるが、その直訳は「応答可能性」である。筆者は、それを(広い意味での)「信念」(belief)から「感受性」(sensitivity)へ、「感受性」から「応答能力」(capability of response)へ、そして「応答能力」から再び「信念」への三つのミクロのプロセスのサイクルと捉えている¹⁰⁾。それぞれのミクロ・プロセスは、それぞれ「想像性」(imagination)、「創造性」(creativity)、「自己超越性」(self-transcendence)を契機として始動する。つまり、応答可能性とは、まずは、「想像的に何かを感受することによって意味を満たすこと」(信念→感受性)、「創造的に何かを形にすることによって意味を満たすこと」(感受性→応答能力)、「自己超越的に自己を批判および評価し、信念に対して一定の態度を形成することによって意味を満たすこと」(応答能力→信念)を内包したサイクルである。最後のミクロ・プロセスは、他のミクロ・プロセスをも含め、「信念」を「批判・評価」する意味において、極めて重要な役割を担う。かかるプロセスが契機となり、「応答可能性」は、スパイラル・アップし、三つのミクロ・プロセスを含みながら上向きの循環プロセスというマクロ・プロセスを形成する。

このようなサイクルとプロセスは、幅広い、多様な「協働」を基盤とする。生きていく為には「環境への働きかけ」を必要とするけれど、我々は脆弱性や能力の限界から完全に自由ではあり得ないが故に、そこに「協働」が必要

10) 谷口照三稿「『責任経営の学』としての経営学への視座——経営学の組織倫理学の転回——」『環太平洋圏経営研究』(桃山学院大学)第10号、2009年11月、参照。

とされる。応答可能性のサイクルのあらゆる局面に、つまり「信念」の形成にも、「感受性」の涵養にも、「応答能力」の育成にも、さらには「想像性」、「創造性」、「自己超越性」に至るまで、「協働」が一定の文脈を与えている。三つのミクロ・プロセスからなる「応答可能性」のサイクルは、一定の「協働」の成果でもある。一方、スパイラル・アップしたマクロ・プロセスは、新たな（継続も含む）「協働」によって「応答可能性」を拓くプロセスである。その契機となるものは、「自己超越性」である。この具体的な働きには、アカウンタビリティ（accountability）、いわゆる説明責任を含む。なぜならば、応答可能性を拓く、生きるプロセスは、自己と他者との相互浸透性から成り立っているが故に、自己の立場をオープンにし、他者に対して「批判可能性」を提示しなければならないからである。また、有効な協働を確保するためにも、それは必要となろう。それは、ライフ・ガバナンスである「英知」を伴った「生命の技巧」を培う「経験」でもある。「生命の技巧」は、「応答可能性」のサイクルのあらゆる局面に働く必要があるが、とりわけスパイラル・アップの契機としてのそれが重要であろう。

Ⅲ. 現代社会と高等教育改革に係る問題性と将来への洞察

社会の発展とは何か。筆者は、かかる問いに対して、それは、対立も内包するけれども、上述した各自の「応答可能性を拓くプロセス」をサポートする各種の協働関係の進展である、と応えたい。かかる協働関係は、「個人、家族、地域社会」からなる非公式的なパートナーシップから公式的な諸制度の中の専門的な諸組織や団体に及ぶであろう。「社会」とは、このような二重性をもつ、と考えられる。社会学者ジグムント・バウマン（Zygmunt Bauman）に倣って、前者の協働関係を「ソーシャルな状況」（the social）と、後者のそれを「ソシエタルな状況」（the societal）と捉えることも出来る¹¹⁾。「ソーシャルな状況」とは、

11) Cf., Zygmunt Bauman, *Modernity and the Holocaust*, Polity Press, 1989. ↗

非公式的で、人格的な相互関係であり、「個人、家族、地域社会」における生活の原初的な状況を意味する。「ソシエタルな状況」とは、「政治」や「市場」に関する諸組織体における公式的な役割関係、契約関係である。本稿においては、それぞれ「市民的公共圏」、「役割分担社会」と表現しておきたい。

ここでまず確認しておきたい点は、原理的に、「市民的公共圏」から「役割分担社会」が派生し、それらの間で補完関係が成立するという点である。ただ留意しなければならない点は、基本的には「役割分担社会」が「市民的公共圏」を補完するという点である。しかしながら、「役割分担社会」がその補完機能を果たすためには、「市民的公共圏」で生きる人々が「役割分担社会」を構成する種々の協働システムや組織の構成メンバーとして特定の役割を担うことが必要となる。ここに、「補完関係のパラドックス」が存在する。この点に、社会、特に現代社会を巡る根本的な問題が存在する。さらに、それと共に焦点を当てるべきなのは、「政治」や「市場」に係る「役割分担社会」が真に、また十分に「家族・個人」および「コミュニティ」、つまり「市民的公共圏」を補完し得ているかどうか、という論点である。

現実はどうか。「市民的公共圏」と「役割分担社会」、「ソーシャルな状況」と「ソシエタルな状況」の重層的な補完関係が正しく理解されているかどうか。これらの関係は、正しく機能するならば、スパイラル・アップした上向きの循環プロセスを形作るように思われるが、現実における志向は片方向の補完関係が固定化される傾向が強いのではないかと思われる。とりわけ、近代の工業化の時代にあつては、「家族・個人」および「コミュニティ」などの「市民的公共圏」への「役割分担社会」の本来の補完関係が理念化され、かつ「先送り」され、前者の後者への補完関係が強調され、一般化される傾向が強まり、逆転した補完関係が出来上がっているのではないか、と思わざるを得ないところがある。それは、「ソーシャルな状況」よりも「ソシエタルな状況」

↘p. 179. ジークムント・バウマン著、森田典正訳『近代とホロコースト』大月書店、2006年、233頁、参照。

において「社会」が認識され、「役割分担社会」のなかに「市民的公共圏」がからめ捕られていることを意味しないであろうか。そこでは、「役割分担社会」そのものがいわゆる「社会」である¹²⁾。これこそ、最大の「具体性の置き違い」であろう。

さらに、かかる補完関係をさらに複雑にしているのは、現代社会が抱える問題状況であろう。その一つである、ジグムント・バウマンが言う「液化化する近代」は、「そこで生きる人々の行為が、一定の習慣やルーチンへと〔あたかも液体が個体へと〕凝固するより先に、その行為の条件の方が変わってしまうような社会」¹³⁾ 状況であり、それに自由に適応することが諸個人に求められ、またその結果には自己責任が問われ、それに応答することによって個人はアイデンティティを自ら獲得していかなければならない¹⁴⁾。さらに、工業化と高度工業化がもたらす自然環境や健康への被害、および将来的なそれらの可能性が埋め込まれた社会をウルリヒ・ベック (Ulrich Beck) は、「リスク社会」と呼んでいる¹⁵⁾。「液化化する近代」と「リスク社会」は、相互に他の原因となり、現代社会の問題状況を深刻なものにしている。ここに、我々は、

12) 「社会人」や「社会人力」の「奇妙さ」は、おそらくここに由来するのではなかろうか。

13) Bauman, *Liquid Life*, Polity Press, 2005, p. 1. ジグムント・バウマン著、長谷川啓介訳『リキッド・ライフ——現代における生の諸相——』大月書店、2008年、7頁。

14) Cf., Bauman, *Liquid Modernity*, Polity Press, 2000. ジーグムント・バウマン著、森田典正訳『リキッド・モダニティ——液化化する社会——』大月書店、2001年、参照。

15) Cf., Ulrich Beck, *Risikogesellschaft: Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Suhrkamp Verlag, 1986. ウルリヒ・ベック著、東 廉・伊藤美登里訳『危険社会——新しい近代への道——』法政大学出版局、1998年、参照。Cf., Beck, *World Risk Society*, Polity Press, 1999. ウルリヒ・ベック著、山本 啓訳『世界リスク社会』法政大学出版会、2014年、参照。Cf., Beck, *World at Risk*, Polity Press, 2009.

「手に負えない状況に陥る」前に、それらの必然性と共にその問題性をしっかりと受け止め、改善の方向をとれるように、思考と行動を導く「内省的近代化 (reflexive modernization)」に向けて歩む必要を感じないわけにはいかない¹⁶⁾。

「液状化する近代」は、自由な選択が権利でもあり、また義務でもあり、その結果に対する自己責任原則が強調されることにより、「個人化社会」へと繋がっていかざるを得ないであろう。そこでの個人の生活は、「液状化する生活」(liquid life) となり、それは、「不安定な生活であり、たえまない不確実の生の中で生きること」になる¹⁷⁾。それ故に、それ自体がリスク化することとなる。「リスク社会」は、工業化、高度工業化の進展によるものに加え、このような「個人化社会」のそれも加わるが故に、真に強力な「協働化社会」を必要とするであろう。したがって、個々人のボランティアや中間組織である「市民的社会組織」(Civil Society Organization; CSO) にとどまる「協働革命」のみでは、「内省的近代化」の深化は望めない。そのためには、本格的な社会における「補完関係」の再構築を志向していく必要がある。ここで、「市民的社会組織」について言及しておきたい。「市民的社会組織」は、NPO および NGO などのボランティア組織を意味しており、特にヨーロッパで使用されている言葉である。それは、基本的には「市民的公共圏」に属するが、「役割分担社会」の性質をも持っていることも指摘しておきたい。今日においては、「市民的社会組織」には、「市民的公共圏」と「役割分担社会」との補完関係を正常化するための連結機能が期待されている。

さて、今日の高等教育の改革は、このような問題状況への「応答可能性を拓く」、ということであろう。しかし、問題は、その背景となる現代社会の特徴のどこを見ているのか、またそのことと人々が生きる「^{ゝゝゝ}応答可能性を拓く

16) ベック、『危険社会』, 13-14頁, 317-331頁, 参照。Cf., Beck, *World Risk Society*, pp. 79-81. ベック, 『世界リスク社会』, 135-139頁, 参照。Cf., Beck, *World at Risk*, p. 55, pp. 119-120.

17) Bauman, *Liquid Life*. p. 2. 上掲訳書, 8頁。

プロセス」をどのように位置づけているのか、と真摯に問い続けているかどうか、ではなからうか。

高等教育改革¹⁸⁾のエポックは、何と言っても、1991年の「大学設置基準の大綱化」である。そこでの中心的論点は、「一般教育と専門教育の区分の廃止」、「一般教育の科目区分の廃止」、「カリキュラムの自由化」であった。それは刺激的であった。しかし、その結果は、もちろん我々の力量不足を認めざるを得ないが、期待外れであった。そこでは、一般教育課程、教養部の改組転換、および「専門教育の事実上の一般教育化」を通じ、「専門教育の空洞化」¹⁹⁾や「大学の中核をなす教養の批判的な力そのものの解体」²⁰⁾が進行していった。

しかし、それらは、1990年代以降、日本経済社会の構造変動や不況の広がり、また経済・情報・知識のグローバル化の急激な進展による知識経済化の状況の中で、日本の、また日本の企業の国際競争力を如何につけていくか、という問題と無関係ではなく、連動しているように思われる。そこでは、まさに、日本の、また日本の企業の「生き残り」、「生きる力」が焦眉の急となったのである。そのために、科学技術研究も含めた高度な専門職業能力は大学院が担い、そして学部教育では「学士力」と表した「新しい教養」が教育課題として位置づけられることになった。「学士力」は、2008年12月の中央教育審議会答申「学士課程教育の構築に向けて」において取り上げられたが、2012年の答申「新たな未来を築くための大学教育の質的転換に向けて～生涯学び続け、主体的に考える力を育成する大学へ～」において、以下のように敷衍されている。第一点、「知識や技能を活用して複雑な事柄を問題として理解し、答えのない問題に解を見出していくための批判的、合理的な思考力をはじめ

18) 高等教育改革に関する答申は、以下を参照。

http://www.mext.go.jp/b_menu/shingi/chukyo/chukyo0/index.htm

http://www.mext.go.jp/b_menu/shingi/chukyo/chukyo4/015/index.html

19) 岩崎 稔・大内裕和・西山雄二稿「討論 大学の未来のために」『現代思想』（特集 大学の未来）第37巻第14号、2009年11月、青土社。大内裕和の発言。

20) 上掲稿、西山雄二の発言。

とする認知的能力」，第二点，「人間としての自らの責務を果たし，他者に配慮しながらチームワークやリーダーシップを発揮して社会的責任を担いうる，倫理的，社会的能力」，第三点，「総合的かつ持続的な学修経験に基づく創造力と構想力」，第四点，「想定外の困難に際して適格な判断をするための基盤となる教養，知識，経験」。これ自体は，幅広く，包括的で，申し分ないように思えるが，かなり高度なことを学生に要請しているようにも思われる。むしろ，これらは，今の経営者や職業人に対して求めるべきなのではなかろうか。そうではなく，高等教育に期待しなければならないのは，上述した今日的情勢の中では企業の内部でかかる人材養成は負担が大きくなり，かつそのことがリスク化し，企業の「生きる力」を削ぐことになるからではないか，と考えてしまう。

かかる「質的転換」とは，「社会に役立つ」ことへの「転換」であることは間違いないであろう。問題は，そこでの「社会」は何を意味しているか，である。明らかに，それは，すでに言及した「the societal」な「役割分担社会」での「政治」が「市場」をサポートする，いわば「経済社会」，あるいは答申にたびたび出てくる「社会経済構造」を意味していると思われる。そのことは，「役立つ」とは「競争上の有利さ」をもつことを同時に意味しよう。そのためにも，「社会」として「役立つ教育」のために「経済的基盤」を用意する必要がある。しかしながら，その「用意」は，「競争上」の観点からも「効率的に」実行する必要がある，そこで経営戦略的手法，つまり限られた資源を効率的に使用するための「選択と集中」が援用される。それを実行可能にするために，各大学に対して「質保障」を担保するための制度的改革と教育方法の改善が求められることとなる。前者が教育実践の「自己点検・評価」と第三者評価を核とする評価システムの構築，後者が「アクティブ・ラーニング」と「プロブレム・ベースド・ラーニング」(PBL)などの導入である。「質保障」の二つの側面それぞれ自体は，おそらく必要であろう。問題は，どのような文脈で，またどのような内容で行われるか，である。特定の文脈や内容のみでは，またその説明が省略される場合，むしろ弊害の発生可能性が広がるかもしれない

い。答申で言及されている「新しい教養」や「新しい能力」は、そもそも「汎用的」な性質をもっている。それは、「脱文脈」、つまり文脈から切り離されていることを意味し、限りなくパッケージ化され、マニュアル化される²¹⁾。しかしながら、それは、現実の特殊具体的な状況とうまく接合できるであろうか。

答申では、たびたび「有為な人材の育成が重要」という根拠として「予測困難な時代であるから」という表現や、また「どんな社会になろうとも力を発揮できる人材を」という意味の発言が出てくるが、この点にはやや違和感を覚えざるを得ない。少なくとも、想像力を働かせるならば、現代社会は、これまで見てきましたように、一方では「液状化する近代」、他方では「リスク社会」の状況を呈していることは、推測できるのではなからうか。「新しい教養」や「新しい能力」は、ジグムント・バウマンのいう、あらゆるものが軽くなり、移動を柔軟に成し得る「液状化する近代」において、提起されたと言ってもよいと思う。それは、「システム [社会] の矛盾を個々人の人生において解決していく」²²⁾「個人化社会」でもある。「液状化する近代」を「液状化する社会」と言い換えてもよいと思うが、彼は、そのような社会「であるいま、坩堝に投げ込まれ、溶かされかけているのは、集団的な事業や集団的な行動において、かつて、個人個人それぞれの選択を結んでいたつながりである——個人的生活と、集団的政治行動をつなぐ関係と絆である」²³⁾、と述べている。中央教育審議会の答申では、「配慮」や「チームワーク」の必要性に言及しているが、それは「流動化する社会」や「個人化社会」を想定するならば、継続的なものではなく、仕事が続いている限りの、時間的に限定された限りのものであり、真に相互に配慮し合う絆を伴った継続的な「協働」ではないの

21) 松下佳代編著『＜新しい能力＞は教育を変えるか——学力・リテラシー・コンピテンシー——』ミネルヴァ書房、2010年、参照。

22) Bauman, *The Individualized Society*, Polity Press, 2001, p. 47. ジグムント・バウマン著、澤井 敦／菅野博史／鈴木智之訳『個人化社会』青弓社、2008年、68頁。これは、バックからの引用。

23) Bauman, *Liquid Modernity*, p. 6. 訳書、9頁。

ではなかろうか。先に述べたように、「リスク社会」に加え「液状化する社会」それ自体がリスク化し、それ故に「協働化社会」への期待が広がる状況において、「協働の芽」が踏みつぶされている、とパウマンは言っているのである。そのような状況を前にして、単に「チームワーク」の必要性を述べているだけでよいのであろうか。今日においては、根本的に「新しい、広がりのある効果的な協働」を育てることへの洞察を必要としている、と言わざるを得ない。

「社会において有為な人材」を育てることを考え実践していくには、その「社会」を我々が生きていく「共通の世界」と捉え、その「世界への愛、配慮、気遣い」を基盤とし、そこから「世界への応答可能性を拓いていく」展望が欠かせないように思われる。つまり、我々が生きてきた「社会」の現実、その栄華と同時にその過酷さや問題性を受け止めた上で、未来を展望し、「今・ここに如何に生きるか」を共に問うことが、肝要なのではないであろうか。このように、「内省的近代化」を共に生きていくことが、我々「死に向けて生きていく者」の共通の課題とならなければならない。そこでは、その都度「真に価値ある」あるいは「目指すべき価値のある」社会とは何かが議論され、「仮説」として社会的モデルが案出され、その実現可能性が問われる必要がある。このプロセスが教育、とりわけ高等教育にとって重要な「文脈」を提供することとなり、またかかるプロセスに適切な形で関与していく必要があると思われる。ホワイトヘッドは、「教育全体が目指しているのは唯一の科目」であり、「それはいろいろな形であらわされてはいますが『生きるということ』」という、「この単一な統一体と結びつかないかぎり、…何の役にも立たないのです」²⁴⁾と述べているが、今こそこのことを真摯に問い直す必要がある。

ここで、かかる構想に沿い、「目指すべき価値ある社会」を一つの「仮説」として、提示してみたいと思う。まず、そのために、「哲学的批判性」に注目したい。それは、「プロセス哲学」の視座を表象するものである。ホワイトヘッ

24) ホワイトヘッドが1922年ロンドン師範学校協会で行った講演「教育のリズム」での発言。久保田信行訳『ホワイトヘッド教育論』法政大学出版局、1972年、10頁。

ドは、「われわれは信ずるが故に哲学する (philosophize) のであって、哲学するが故に信ずるのではない」と断った上で、「哲学とは信念の批判である——つまり信念を保持し、深め、修正するのである」、と言っている²⁵⁾。「哲学的批判性」は、この言葉を参考にした、筆者の造語である。それは、すでに言及した継続的、正しくは漸進的に「応答可能性を拓く」ための、あるいは「リスポンシブル・スパイラル・プロセス」を「生きる」ための「特性」としての「自己超越性」を意味する。ここで、かかる「哲学的批判性」の「浅さと深み」を縦軸に、「世界への愛」の「狭さと広がり」を横軸に、また前者は人々の「凝集性」の「強さと弱さ」に、後者は「協働への自由度」の「弱さと強さ」にそれぞれ連動するものと考え、次頁の図のような「世界への愛とプロセス哲学」を視座とする「社会形態」分類を試みてみた。「凝集性」については、「一か所に凝り集まること」を意味するが、化学において「安定を失ったコロイドなどの粒子が寄り集まって塊になる現象」であることに留意し、判断した²⁶⁾。このような図式によって、四つの社会形態が分類されることになる。この図式から展望し得る「目指すべき価値ある社会」は、「I」の共同体 (community) と「IV」の個性化と協働化の相互媒介的な社会 (cooperative society) の補完関係をダイナミックに形成していく社会である。「I & IV」は、すでに言及した「市民的社会組織」の媒介などを通して、「役割分担社会」が「市民的公共圏」を補完するようにその関係を再構築した社会である。また、そこでは、「市民的公共圏」に属する人々が「役割分担社会」において「役割」を担うことが「市民的公共圏」を補完する、あるいはサポートすることに繋がっているという確信が持てる社会でもあろう。そのような社会は、差異の相互承認の下での効果的な協働が進展すること、つまり「個性化」と「協働化」のスパイラル・プロセスの形成が漸進的に起動していく枠組みとなろう。

高等教育改革は、「どのような社会になろうとも」ではなく、我々の「生き

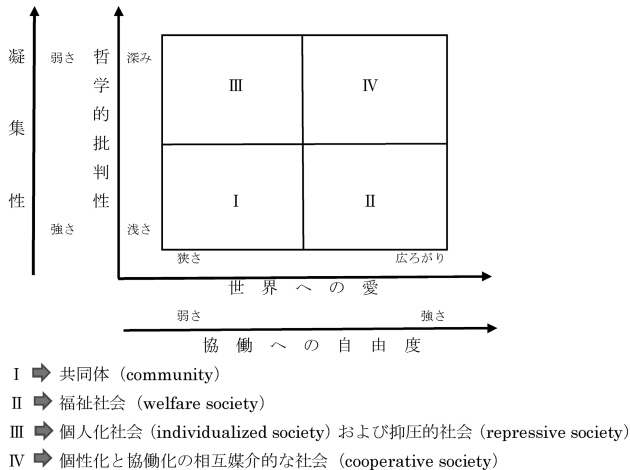
25) ホワイトヘッド、『理性の機能・象徴作用』、174頁。

26) 『大辞林』三省堂、1988年、参照。

「高等教育の可能性と課題」を考える

ている世界」を通時的プロセスである「過去」と「未来」を接合する共時的プロセスの下に捉え、「どのような社会が価値ある社会か」を想像力をも動員して考え、共有化する営みを文脈とすることから、スタートすべきではなかろうか。そのような下でのラーニングが、高等教育には求められなければならないし、また、そこからこそ、知識の活用に方向性を与える英知が培われる、と思われる。ホワイトヘッドが言うように「英知」は、ナレッジ・ガバナンスである²⁷⁾。これこそ重視されなければならない。さらに、留意すべきは、教育をこのような文脈、つまり「生きること」のプロセスに結び付けていくことは、固定的で、一様的では意味を失いかねない、という点である。ホワイトヘッドは、「教育のリズムとプロセス」に配慮し、それに適合的な形で、この連結を進めるように、提唱しているように思われる²⁸⁾。彼によれば、教育の

図 「世界への愛とプロセス哲学」を視座とする「社会形態」分類



出典：谷口照三稿「現代社会の問題状況と高等教育改革への洞察——『世界への愛』とプロセス哲学を視座として——」（『桃山学院大学総合研究所紀要』第40巻第3号、2015年3月刊行）、第6図を修正し、簡略化したものである。

27) ホワイトヘッド、『ホワイトヘッド教育論』、47頁、参照。

28) 上掲書、第二章、第三章を参照。

プロセスにはマクロのプロセスとして、「ロマンの段階」、「精緻化の段階」、「普遍化の段階」からなるが、それぞれの段階にミクロのプロセスとして三つの段階が「入れ子型」に組み込まれている。そこには「自由」から「訓練及び自己抑制」へ、そして再び「自由」へのリズム的な移行がある。マクロの最後の段階が高等教育に当たることは言うまでもないが、その後のプロセスもあることに留意しなければならない。それは、生涯教育の段階と考えるとよい。さらに、留意すべき点は、「ロマンの段階」、「精緻化の段階」、「普遍化の段階」に応じて、文脈や諸問題の濃淡、範囲、焦点の置き所が変化するということである。これを捉えそこなうならば、大きな混乱や弊害が発生する可能性が高まることになろう。最後に指摘しておきたいのは、今日注目を浴びている「アクティブ・ラーニング」や「PBL」は大変重要な教育方法であるが、あくまで「方法」にすぎないという点、さらにはそれらをどの段階に位置づけるのかを明示化することである。それによって、教育の、ラーニングの「内容」が異なってくるからである。また、どこに位置づけようと、その前後の段階での内容を用意したり、あるいは想定したりすることによって、リズムを作る、ことが肝要である。今日実践されている「アクティブ・ラーニング」や「PBL」は、そのことに配慮できているのであろうか。「リキッド・ラーニング」や「リキッド・スタディー」を避けるためにも、かような配慮を欠かすわけにはいかないであろう。

おわりに

筆者は、経営学を専攻しており、特にこれまで、「企業の社会的責任」、CSRに関心を持ち研究してきたが、それが真に定着化していくための環境を作る必要性を感じ、近年、「内省的近代化」の文脈の下でのCSRの研究と教育に重点を置いてきた。しかし、最近では、それに止まらず、高等教育という制度全体の中で、そのような文脈の下に教育を実践していくことがより根本的な問題である、とを感じるようになってきた次第である。

その歩みを先導してくれたのが、ホワイトヘッドのプロセス哲学であった。筆者がホワイトヘッドを正しく理解できているかどうかには、自信はあまりない。それは、語弊があるかもしれないが、私にとってそれほど重要ではない。間違った解釈が多くあるかもしれないが、筆者の思考領域の中にホワイトヘッドの論点を取り込み、自らの中において整合性をつけるように、苦闘しながら、取り組んできた。ホワイトヘッドの哲学は、ワインにとっての樽の、また思考上のマップの役割を、筆者に対して提供してくれたように思う。しかし、それだけではない。ホワイトヘッドの思考枠組みは、本稿で引用した他の人々の所説を適切にあるべきところに位置づけるマップの、またそれらの主張の意味を引き出す役割を果たしているように思われる。

最後に指摘したい点は、以下のことである。ホワイトヘッドの所説がなした、この役割は、実は、今日の「役割分担社会」を構成する各種の組織に対して、もちろん大学も含まれることは言うまでもないが、求められているのではないだろうか。

(完)

Rethinking Higher Education Reform

Teruso TANIGUCHI

This paper considers the “Amor Mundi and Process Philosophy”, as its context, critically reviews the higher education reform that has suddenly sped up over the past 20 years, and takes account of the possibilities and challenges to higher education as an insight into living in the 21st century.

The education reform has been made in view of international situations and today's social trends, aimed, conceived and implemented at developing human resources to fit into it, especially cultivating a “zest for living”. I do not have any objection to the education reform, if it is related to compatibility toward social trends and life. The problems are how and from what position they understand “social” and “life”, which are the foundations of the reform. Also, what does insight into the future mean for them? Regarding these points, I currently do not think that the contents of the reform are insufficient to obtain a broad understanding. In the report regarding the reform, “difficult times to predict” is cited as the reason why development of effective human resources is important. And, the report emphasizes that human resources that can fully provide their ability are necessary in any society. I feel there is something wrong with this expression.

If we are considering and implementing the development of promising talent in society, the expression, “in any society” is not suitable. We should start from understanding the world where we are living using a synchronic

process, which connects two diachronic processes, “past” and “future”, imagining what kind of society would be ideal, and encouraging acts of sharing. In other words, it is essential that we accept the reality, not only the glory of society, but also its rigors and problems, while we view the future and ask “how and why we live here now”. Here, “Amor Mundi” is the foundation. The “Amor Mundi” relates to our current views toward the past and future of our communities and the world woven by “things” including natural and artificial things. Such questioning processes based on this would be able to provide important “contexts” for education, especially higher education. By that, “education that is related to life” is really directed. Now is the time we need to reconsider this seriously.

From the standpoint of “Amor Mundi and Process Philosophy,” the world where we are living is expressed as a “liquid modernity”, “risk society” and “reflexive modernization”, and a mutually mediated society of individualization and cooperation. This is viewed as a valuable society which should be aimed for. In this paper, I have explained the necessity of contextualization in higher education.

ウィトゲンシュタインにおける 限界の彼岸

伊 藤 潔 志

はじめに

I 言語と世界

- (1) 言語の限界
- (2) 世界の構造
- (3) 言語と世界

II 事実と価値

- (1) 哲学の問題
- (2) 価値の問題
- (3) 宗教の問題

III 世界の外側

- (1) 信仰と啓示
- (2) 沈黙の宗教

おわりに

はじめに

本稿は、ウィトゲンシュタイン (Ludwig Josef Johann Wittgenstein, 1889-

キーワード：宗教，言語，世界，価値，沈黙

1951)¹⁾の哲学を宗教思想として解釈し、その特質を明らかにすることを目的とする。一般に、ウィトゲンシュタインが宗教思想家として理解されることは少ないかもしれない。たしかにウィトゲンシュタインは、宗教・神・信仰といった問題を主題として取り扱うことはなかった。しかし現在は、ウィトゲンシュタイン自身が宗教に深い関心を持っていたことから²⁾、ウィトゲンシュタインの宗教論に関する研究も多くなされている³⁾。また、ウィトゲンシュタインの哲学、とりわけ後期哲学の「言語ゲーム (das Sprachspiel)」、
「生活形式 (die Lebensform)」といった概念が神学に応用されたりもしてい

-
- 1) 本稿でウィトゲンシュタインの著作は、次のテキストを使用した。引用にあたっては略号の後に、TB については頁数を、TLP については節番号を、DT については原文の頁番号をそれぞれ示した。

TB: *Tagebücher* 1914-1916., in: *Ludwig Wittgenstein Werkausgabe*, Band I, Surkamp Verlag GmbH, 1995.

TLP: *Tractatus Logico-Philosophicus*., in: *Ludwig Wittgenstein Werkausgabe*, Band I, Surkamp Verlag GmbH, 1995.

DT: *Ludwig Wittgenstein: Denkbewegungen Tagebücher 1930-1932, 1936-1937.*, Hrsg. von Ilse Somavilla, Haymon Verlag, 1997.

なお、訳出にあたっては、次の訳書を参照した。

奥雅博訳『ウィトゲンシュタイン全集』第1巻、大修館書店、1975年。

野矢茂樹訳『論理哲学論考』岩波文庫、2003年。

イルゼ・ゾマヴィラ編、鬼塚彰夫訳『ウィトゲンシュタイン 哲学宗教日記』講談社、2005年。

- 2) A・C・グレーリング (岩坂彰訳)『ウィトゲンシュタイン』講談社メチエ、1994年、14頁を参照のこと。
- 3) 邦語の文献だけでも、春日佑芳『ウィトゲンシュタイン—哲学から宗教へ』ベリかん社、1988年、A・キートリー (星川啓慈訳)『ウィトゲンシュタイン・文法・神』法蔵館、1989年、星川啓慈『宗教者ウィトゲンシュタイン』法蔵館、1990年、ノーマン・マルカム (ピーター・ウィンチ編、黒崎宏訳)『ウィトゲンシュタインと宗教』法政大学出版局、1998年、黒崎宏『ウィトゲンシュタインが見た世界—哲学講義』新曜社、2000年などがある。

る⁴⁾。ウィットゲンシュタイン自身が生涯、宗教に重大な関心を寄せ続けていたことは、草稿や日記の記述から窺い知ることができる。

たとえば、1916年6月11日の草稿⁵⁾には、次のような記述がある。

生 (das Leben) の意義 (der Sinn), すなわち世界 (die Welt) の意義を, 我々は神と呼ぶことができるのである。／そして、父としての神という比喻をこれに結びつけること。／祈りとは、世界の意義についての思考 (der Gedanke) である。(TB, S. 167.)

これはウィットゲンシュタインのいわゆる前期哲学の時期にあたるものであるが、後期においても宗教への関心は一貫している。これについては、1993年に発見された1930～32年および1936～37年の日記が大いに参考になる。たとえば、1937年1月27日の日記には、次のような記述がある。

信仰 (das Glauben) は、信じること (das Glauben) から始まるのだ。信じることから始めなければならない。言葉 (die Worte) からは、いかなる信仰も生まれない。もう十分だ。(DT, S. 151.)

またウィットゲンシュタインは、このような関心からキルケゴール (Søren Aabye Kierkegaard, 1813-1855) の著作を愛読していたらしい⁶⁾。たとえば、

4) こうした立場を「ウィットゲンシュタイン・フィデイズム (Wittgensteinian Fideism)」と呼ぶ。詳しくは、星川啓慈『ウィットゲンシュタインと宗教哲学—言語・宗教・コミットメント』ヨルダン社, 1989年, 星川啓慈『言語ゲームとしての宗教』勁草書房, 1997年を参照のこと。

5) 1914～16年に書かれた草稿・日記は、ウィットゲンシュタインが第一次世界大戦に従軍していた時期に書かれたもので、後の『論考』の基礎となる考察が多く含まれている。

6) 河上正秀「ウィットゲンシュタインのキルケゴールへのまなざし——『倫理→

1937年2月13日の日誌には、次のような記述がある。

良心（das Gewissen）に苦しめられ、そのため仕事ができない。キルケゴールの著作を読んで、これまでもそうだったが、いっそう不安になった。私は、苦しもうとしない。このことが、私を不安にさせる。（DT, S. 166.）

おそらくウィトゲンシュタインは、キルケゴールから思想的な影響も受けていたのだろう⁷⁾。それは本稿の直接の主題ではないが、ウィトゲンシュタインにとって宗教が大きな関心事であったことは、紛れもない事実である。したがって後述のように、『論理哲学論考（*Tractatus Logico-Philosophicus*）』（1921年、以下『論考』と略記する）の最後の有名な言葉「語りえぬものについては、沈黙せねばならない（Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen）」（TLP, 7）も、そのような文脈で理解しなければならない。ウィトゲンシュタインが宗教について多くを語っていないくとも、間接的に読み取ることはできる。結論を先取りして言うならば、ウィトゲンシュタインの哲学は宗教思想そのもののなのである。

周知のように、ウィトゲンシュタインの哲学は、前期と後期とに分けられる。それは、一貫した思想を残しつつも大きな転換であった。したがって、ウィトゲンシュタインの前期哲学と後期哲学とには、共通している部分と大きく変化している部分とがある。本稿では、ウィトゲンシュタインの前期哲学に注目し、ウィトゲンシュタインに一貫している哲学の中に宗教思想を見出し、その特質を明らかにしたい。

→的なもの』をめぐって——」（筑波大学哲学・思想学会『哲学・思想論叢』第17号、1999年1月、71～82頁所収）を参照のこと。

7) cf. Genia Schönbaumsfeld, *A Confusion of the Spheres: Kierkegaard and Wittgenstein on Philosophy and Religion*, Oxford University Press, New York, 2007, pp. 10.

I 言語と世界

ウィトゲンシュタインは、『論考』の序文で、次のように言っている。

本書は、哲学の諸問題を扱っており、そして——私が信じるところでは——それらの問題が我々の言語の論理（die Logik unserer Sprache）に対する誤解から生じていることを示している。（TLP, Vorwort）

つまりウィトゲンシュタインは、哲学の問題は「言語の論理（die Sprachlogik）」（TLP, 4.002; 4.003）を正しく理解すれば解決する、と言っているのである（vgl., TLP, 4.003）。これは、ウィトゲンシュタインの前期哲学から後期哲学までを貫くウィトゲンシュタインの哲学の核心であり、確信である。そこで本節では、『論考』におけるウィトゲンシュタインの哲学の要点を、ウィトゲンシュタインの言語観に即して概観したい。

（1）言語の限界

上掲の引用からは、ウィトゲンシュタインの二つの意図を読み取ることができる。一つは、「哲学の問題を解決する」というウィトゲンシュタインの目的である。そしてもう一つは、そのための方法で、「言語の論理を正しく理解する」ということである。それゆえ『論考』の課題は、言語の論理を正しく理解することがなぜ哲学上の問題を解決することになるのかを論証することにある。

ウィトゲンシュタインによれば、従来の哲学者たちは言語について誤解していた。そして、その誤解から生じた幻の問題（＝哲学の問題）と格闘してしまっていた。しかし、ウィトゲンシュタインの確信が正しければ、哲学者の本当の任務は言語の本質を解明することである。そして、それがなされれば、これまでの哲学の問題は消え失せることになる。すなわち、問題だと思われていたものが実は問題でなかった、ということが明らかになるのである。

このようにウィトゲンシュタインの哲学とは、哲学の問題に解答を与えることによって問題を解決しようとするものではなく、問題自体を問題にすることによって問題を解消しようとするものである。それは、先述のように、後期哲学まで一貫したウィトゲンシュタインの基本的な立場である。それゆえ鍵は、言語である。『論考』は、言語には隠れた論理構造がある、という前提の上に成り立っている。そして、その論理構造を解明することによって、言語の限界を明らかにしようとしている。

ウィトゲンシュタインにおいて言語の限界は、思考の限界を意味する。これまでの哲学の問題は、言語の限界（＝思考の限界）を超えたところに存する。言語で語りえないものについて語ろうとすること、思考しえないことについて思考しようとする、これがこれまでの哲学の問題の正体だと言うのである。そしてそれが、本稿の冒頭で引用した「語りえぬものについては、沈黙せねばならない」（TLP, 7）という命題に集約されていくのである。

それでは、哲学の役割とは何か。ウィトゲンシュタインは、次のように言っている。

語りうること以外は、何も語らぬこと。自然科学の命題（der Satz）以外は——それゆえ哲学とは関係のないこと以外は——、何も語らぬこと。そして、誰か形而上学的なことを語ろうとする人がいれば、そのたびにあなたは、その命題のこれこれの記号（das Zeichen）にいかなる意味（die Bedeutung）も与えていない、と指摘する。これが、本来の正しい哲学の方法に他ならない。この方法は、その人を満足させないだろう。——彼は、哲学を教えられている気がしないであろう。——しかしこれこそが、唯一厳格に正しい方法なのである。（TLP, 6.53）

それでは、倫理・宗教・芸術といった価値の問題は、無意味なものになってしまうのだろうか。ウィトゲンシュタインは、こういった「生の問題（das Lebensproblem; das Problem des Lebens）」（TLP, 6.52; 6.521）を無意味なも

のとして破棄してしまおう、と言っているのではない。本稿の冒頭でも紹介したように、ウィトゲンシュタインにとって宗教は、重大な関心事だった。ウィトゲンシュタインが問題視しているのは、あくまでもこういった価値の問題について語ることなのである。

とは言え、価値の問題について一切語らないというのは、あまりに消極的・禁欲的な態度ではある。しかしウィトゲンシュタインは、次のようにも言っている。

だがもちろん、言い表しえぬもの（das Unaussprechliche）は、存在する。
それは、示される（sich zeigen）。それは、神秘（das Mystische）である。
（TLP, 6.522）

すなわち、語りえないものについて語ることはできなくても示すことはできる、と言うのである。しかし、ここで言われている「示す」とは、一体どういうことなのか。「示す」と「語る」とは、どう違うのか。

この点についてはⅢで詳しく検討するが、さしあたってここでは、『論考』の要求を忠実に実践していると思われる事例として、『論考』自身に即して考えてみよう。そうすると、『論考』は「語りえないものがある」と語ることによって（つまり「言語には限界がある」と語ることによって）語りえないものを示している、とは考えられないだろうか。すなわち『論考』は、語りえないものについて、言語の限界を超えたところで語ろうとするのではなく、言語の限界内で示しているのである。したがって、『論考』からウィトゲンシュタインの宗教思想を読み取るという本稿の課題は、『論考』で語られずに示されているものに眼を向けることだと言える。

（２）世界の構造

上から、『論考』の課題が言語の論理を正しく理解することであることの原因が、明確になっただろう。この課題は、言語と世界との関係を解明すること、

と換言することができる。ウィトゲンシュタインは、次のように言っている。

世界は、実情 (der Fall) であることがらのすべてである。(TLP, 1)

世界は、事実 (die Tatsache) の総体 (die Gesamtheit) であり、もの (das Ding) の総体ではない。(TLP, 1.1)

実情であることがら、すなわち事実とは、諸事態 (der Sachverhalt) の成立 (das Bestehen) である。(TLP, 2)

事態とは、諸対象 (das Gegenstand) (事物 [die Sache], もの) の結合 (die Verbindung) である。(TLP, 2.01)

対象は、単純である。(TLP, 2.02)

まず世界は、物体の総体ではなく、事実の総体である。そして事実は、事態の成立である。事態とは可能的な事実のことであり、成立とは可能性から現実性への移行である。つまり、成立しうるさまざまな可能的な事実が事態であり、そのうち現実に成立している事態が事実なのである。したがって世界は、成立している事態 (= 事実) の総体であり、事態 (= 可能的な事実) のすべてが世界を構成しているわけではない。さらに事態は、さまざまな対象の結合である。対象とは、さまざまな事態の構成要素となる物体である。このとき対象は、それ以上は分析されない単純なものである。

たとえば、ある犬が物体としてあるとしよう。このとき、「ポチが餌を食べていること」が、事実である。しかしその犬には、「ポチが餌を食べること」の他にも、「ポチが犬小屋で寝ること」、「ポチがボールで遊ぶこと」など、さまざまな可能性があった。これら可能的な事実が、すべて事態である。そして、これらのうち「ポチが餌を食べること」という事態が現実成立し、それが事実となったのである。これらの事態は、犬、餌、犬小屋、ボールなどの物体に分解できる。こうした物体が対象であり、その対象の組み合わせの変化によって新たな可能性が開かれ、可能性としての事態が構成されるのである。

このように世界は、世界—事実—事態—対象という構造をなしている。こ

の構造についてウィトゲンシュタインは、さらに次のように説明している。

対象は、不変なもの、存立するもの（das Bestehende）である。〔対象の〕配列（die Konfiguration）は、変化するもの、不安定なもの（das Unbeständige）である。（TLP, 2.0271）

諸対象が事態において連関する（zusammenhängen）ような仕方が、事態の構造（die Struktur）である。（TLP, 2.032）

事実の構造は、諸事態の構造からなる。（TLP, 2.034）

成立している事態の総体が、世界である。（TLP, 2.04）

成立している事態の総体はまた、どの事態が成立していないかをも規定する。（TLP, 2.05）

諸事態の成立と非成立とが、現実（die Wirklichkeit）である。（TLP, 2.06）

対象自体は変化しないが、対象の配列は変化する。配列の変化によって他の対象との連関の仕方も変化し、そうして事態を構成する。これが、事態の構造である。そして、この事態の構造によって、事実の構造も決定される。ただし事態には、先述のように、成立している事態と成立していない事態とがある。事実とは成立している事態であり、成立している事態（＝事実）の総体が世界である。そして、成立している事態の総体（＝世界）と成立していない事態とを合わせたものが、現実である。ウィトゲンシュタインは、世界の構造をこのように考えた。

（3）言語と世界

ウィトゲンシュタインは、世界と同様に言語にも構造がある、と考えている。この言語の構造こそが、言語の論理であり、言語の本質である。したがって、「言語の論理を正しく理解する」とは、言語の構造を解明することに他ならない。

ウィトゲンシュタインは、次のように言っている。

命題の総体が、言語である。（TLP, 4.001）

要素命題 (der Elementarsatz) は、名 (der Name) からなる。それは、名の連関 (der Zusammenhang), 名の連鎖 (die Verkettung) である。(TLP, 4.22)

命題は、要素命題の真理関数 (die Wahrheitsfunktion) である。(TLP, 5)

言語は命題の総体であり、命題は要素命題からなり、要素命題は名からなる。すなわち言語は、言語—命題—要素命題—名という構造をなしている。そして、この言語の構造は、先に見た世界の構造に対応している。ウィトゲンシュタインは、次のように言っている。

事実の論理像 (das logische Bild) が、思考である。(TLP, 3)

思考は、命題において、感性的に知覚可能な形で表される。(TLP, 3.1)

名は、対象を意味する。対象が、名の意味である。(TLP, 3.203)

名は、命題において、対象の代わりをする。(TLP, 3.22)

真なる命題の総体が、自然科学全体 (あるいは自然諸科学の総体) である。(TLP, 4.11)

要素命題が真ならば、その事態は成立している。要素命題が偽ならば、その事態は成立していない。(TLP, 4.25)

命題の総体である言語は、自然科学の全体、すなわち事実の総体としての世界に対応している。命題は、文字や音声などで表現された、事実の「論理像」である。要素命題は事態に対応しており、名は対象を意味している。すなわち、言語—世界、命題—事実、要素命題—事態、名—対象という具合に、言語の構造と世界の構造とが各段階でそれぞれ対応しているのである。

言語と世界とは、言語が世界の像であることによって、対応している。名の配列は、対象の配列を論理的に写していて、対象の配列の写像 (die Abbildung) となっている。そして、それらの名によって構成された要素命題は、対象で構成された事態を表わしている。この「写像関係 (die abbildende

Beziehung)」(TLP, 2.1514)によって、要素命題からなる命題は、事実の意味を表すことができるのである。

このような写像理論によって、言語と世界とがどのように関係しているか、また言語が正しく使用されるときどのような意味が与えられるかが説明される。言語と世界との関係が写像関係にあるということが、言語の構造であり、また言語の本質である。『論考』において「言語の理論を正しく理解する」という課題は「言語と世界との関係を解明すること」によってなされた、と言ってよいだろう。

Ⅱ 事実と価値

前節で見たように、「真なる命題の総体が、自然科学全体である」(TLP, 4.11)のだが、ウィトゲンシュタインは「自然科学の命題以外は何も語らぬこと」(TLP, 6.53)とも言っていた。つまりウィトゲンシュタインは、事実に関する言説のみが可能なのだ、と言っているのだろう。すなわち、事実の領域における問題については語ることはできるが、そこからさらに踏み込んで価値の問題についてまで語ることはできないのだ、と。

それでは、価値の問題に対して、我々はどのような態度をとることができるのだろうか。言うまでもなく、本稿の主題である宗教は、価値の問題である。そこで本節では、ウィトゲンシュタインにおける事実と価値との差異について、見ていくことにしたい。

(1) 哲学の問題

ここに、いくつかの記号からなる集合があるとしよう。もし、その集合が命題の体をなしていなければ、その記号の集合について真偽判定をすることはできない。それは、真でもなければ偽でもない、そもそも何も語っていない、「無意義〔ナンセンス〕(unsinnig)」(TLP, 4.003)なのだ、ということになる。このとき、その記号の集合は、世界と対応しておらず、世界の写像になって

いない。ウィトゲンシュタインは、多くの哲学的命題もこの類のものだと考えている (vgl., TLP, 4.003)。

このように言語の限界は、言語と世界との写像関係において説明される。つまり、言語と世界とが写像関係にあって初めて言語表現は意義を持つのであり、世界の写像になっていない言語は何の意義も持たない。こうしてウィトゲンシュタインは、これまでの哲学の問題を解消しようとしたのである。

ここで、ウィトゲンシュタインが哲学について論じている箇所を見てみよう。ウィトゲンシュタインは、次のように言っている。

哲学は、自然諸科学の一つではない。(TLP, 4.111)

哲学の目的は、思考の論理的な明晰化である。／哲学は、学説ではなく活動である。／哲学の仕事は、本質的に解明 (die Erläuterung) からなる。／哲学の成果は、「哲学的諸命題」ではなく、諸命題の明確化である。／哲学は、そのままではいわば不透明でぼやけている思考を明晰にし、はっきりと境界づけねばならない。(TLP, 4.112)

すなわち、ウィトゲンシュタインにとって哲学とは、言語や思考を明晰にするための解明である。もちろん、『論考』が行おうとしていることも、言語の解明である。

哲学は、思考可能なものを境界づけ (abgrenzen)、そしてそれによって思考不可能なものを境界づけねばならない。／哲学は、思考可能なものを通して、内側から思考不可能なものを限界づけ (begrenzen) ねばならない。(TLP, 4.114)

哲学は、語りうるものを明晰に描写することによって、語りえぬものを意味する (bedeuten) だろう。(TLP, 4.115)

すなわち『論考』は、言語の限界を解明することによって、語りうるもの

を明確にしようとしているのである。それは、言語の限界を超えたところや世界の外側からではなく、あくまでも言語の限界内、世界の内側において明確にする作業である。それによって、語りえないものを意味するのである。ここで「語りえないものを意味する」とは、先に述べたように、語りえないものが示されるということである。語りえないものについて、それが語りえないものなのだと明確化することによって、語りえないものを示すのである。

（２）価値の問題

上では哲学の問題について見たが、これは哲学だけではなく倫理・宗教・芸術といった価値の問題、生の問題についても、同じことが言えるだろう。価値の問題も、言語の限界を超えた問題、世界の外側の問題だからである。したがって、これらの問題についても、語ることはできない。もし、語ろうとしても、それは哲学と同様、何も語っていない記号の集合になってしまうだろう。

ウィトゲンシュタインは言う。

それゆえ倫理学（die Ethik）の命題も、存在しえない。／命題は、〔倫理という〕より高いもの（das Höheres）を表現しえない。（TLP, 6.42）

倫理（die Ethik）が言い表しえぬものであることは、明らかである。／倫理は、超越論的（transzendental）である。／（倫理と美とは、一つである。）（TLP, 6.421）

ウィトゲンシュタインにとって価値の問題は、倫理を「より高いもの」と呼んでいるように、重要な問題である。したがって、これらについては言語の限界内で、世界の内側から明確にすることによって、示さなければならない。これが『論考』が目指したことであり、『論考』は語らないことによって、沈黙の内にそれを示そうとしているのである。

それでは、『論考』は何を示そうとしているのか。また、そもそも「示す」

とはどういうことなのか。ウィトゲンシュタインは言う。

命題は、論理形式 (die logische Form) を描写できない。論理形式は、命題の中に反映されている。／言語の中に反映されていることを、言語は描写できない。／言語の中で自らを表現することを、我々が言語で表現することはできない。／命題は、現実の論理形式を示す。／命題は、論理形式を提示する。(TLP, 4.121)

命題は、それ自身によって論理形式を示している。しかし、命題が命題によって論理形式を表現することはできない。言語については言語によって語ることとはできず、ただ言語において示されるだけである。これまで見てきた言語の構造、世界の構造、言語と世界との関係なども、『論考』において示されているのである。前節での引用を再掲しよう。

だがもちろん、言い表しえぬものは、存在する。それは、示される。それは、神秘である。(TLP, 6.522)

倫理や宗教といった価値の問題も、語りえないものである。言語の限界を超えており、世界との対応を持たないからである。しかし価値は、示される。

先に見たように、自然科学は、事実の像である命題の総体であり、世界について語りうる。しかし、価値の問題については語りえない。したがって、命題すなわち言語でもって価値の問題について語ることはできない。こうして見ると、ウィトゲンシュタインが事実と価値とを明確に区別していることが分かる。つまり、自然科学で語りうる世界と自然科学で語りえない価値とを峻別し、価値を世界から超越しているものとして位置づけているのである。

それでは、価値が「示される」とは、具体的にどういうことなのか。ウィトゲンシュタインは、次のように言っている。

もし、善き意図（das Wollen）あるいは悪しき意図が世界を変化させるならば、変えうるのはただ世界の限界（die Grenze）だけであり、事実すなわち言語で表現されうるものを変化させることはできない。／つまり世界は、全体として別の世界へと変化するものでなければならない。いわば世界全体が、弱まるかもしくは強まるかしなければならない。／幸福な人の世界は、不幸な人の世界とは別物である。（TLP, 6.43）

善い意図や悪い意図は、世界がどのようにあるのかという事実を変化させるのではなく、世界の限界を変化させる。つまり、ある意図を持つ者に世界が全体としてどのように見えているのか、に影響を与える。と言うのも、善い意図を持つ者と悪い意図を持つ者とは、見える世界がまったく違うからである。

ウィトゲンシュタインは言う。

……〔前略〕……しかし、倫理が通常の意味での賞罰と無関係であることは、明らかである。……〔中略〕……たしかに、ある種の倫理的な賞罰はあらねばならないが、それは行為それ自身の中にあるのでなければならない。／（そして、賞が快であり罰が不快であらねばならないことも、また明らかである）（TLP, 6.422）

つまり、善い行為はその者を幸福にし、悪い行為はその者を不幸にする、と言うのである。それは、意図の中に賞罰が含まれているからである。ただし、ここで言う「賞罰」とは、倫理的な賞罰であり、実際の賞罰のことではない。これは、ウィトゲンシュタインの倫理思想の一端を示していると思われる。それは、価値の問題は全体としての世界に関係し、世界の内側の事実には関係しない、という思想である。また、善い意図は善い行為をする者を幸福にする、それは行為自体に含まれている、という思想である。

(3) 宗教の問題

それでは、ここからさらに進んで、ウィトゲンシュタインの宗教思想を見定めていくことにしよう。ウィトゲンシュタインは、次のように言っている。

同様に、死によっても世界は変化せず、終わるのである。(TLP, 6.431)
死は、生の出来事ではない。死は、経験されない。／……[中略]……／我々の視野が限界を欠くように、我々の生もまた終わりを欠いている。(TLP, 6.4311)

すなわち、死は生の中の出来事ではなく、したがって死を経験することはできない。またウィトゲンシュタインは、神について次のように言っている。

世界がいかにあるかなど、より高いものにとっては、まったくどうでもよいことである。神は、世界の内に姿を現しはしない。(TLP, 6.432)
神秘とは、世界がいかにあるかではなく、世界があるというそのことである。(TLP, 6.44)
永遠の相の下での世界の直観 (die Anschauung) が、——限界づけられた——全体としての世界の直観に他ならない。／限界づけられた全体という世界の感情が、神秘である。(TLP, 6.45)

ウィトゲンシュタインにおいて神は、価値の問題と同様、世界の内側ではなく全体としての世界に関係することとして考えられている。その意味で神は、価値の根源あるいは価値そのものとして捉えられていると言ってよいだろう。したがって、宗教の問題は世界の外側にあって、それについては何も語りえないことになる。しかし重要なのは、語りえないということではなく、なぜ語りえないのか、また語りえないことによって何が示されているのか、だろう。

Ⅲ 世界の外側

(1) 信仰と啓示

ウィトゲンシュタインは、語りうるものと語りえないものとを峻別することを通して、語りえないものの深遠に触れていったのだと考えられる。語りえないものがあるということは、言語に限界があることを意味している。言語と世界とが対応しているように、語りうるものと語りえないものとは、世界の内側と外側という二重構造に対応している。ウィトゲンシュタインが「私の言語の限界が、私の世界の限界を意味する」(TLP, 5.6)と言っているように、言語の限界によって思考が限界づけられ、思考されている世界が世界の限界なのである。

ウィトゲンシュタインは言う。

論理は、世界を満たす。世界の限界は、論理の限界でもある。／それゆえ我々は、論理の内、世界にはこれらは存在するが、あれは存在しない、などと語ることとはできない。／というのも、一見このことは、いくつかの可能性が排除されるようにも思われる。しかし、このような可能性の排除は、世界の実情ではありえない。もし、そうだとすれば、論理は世界の限界を超えていなければならないからである。すなわち、そのようになるのは、論理が世界の限界を他の側〔外側〕からも考察しうるときなのである。／我々が思考しえぬことを、我々は思考することはできない。したがって、我々が思考しえぬことを、我々は語ることもできない。(TLP, 5.61)

また、次のようにも言っている。

この見解が、独我論 (der Solipsismus) はどの程度正しいのか、という問いに答える鍵となる。／すなわち、独我論の言わんとするところは、まっ

たく正しい。ただ、それは語られえず、示されているのである。／世界が私の世界であることは、この言語（私が理解する唯一の言語）の限界が私の世界の限界を意味することに、示されている。（TLP, 5.62）

独我論を論ずることは本稿の趣旨から外れるが、独我論に一面の真理があることは確かだろう⁸⁾。ウィトゲンシュタインにおける、「私は、私の世界である。（ミクロコスモス。）」（TLP, 5.63）という世界の限界は、言語の限界によるものである。こうして、世界の内側と外側という世界の二重構造は、「私」という世界の内側と「私」という世界を超えそれを包括する世界との、二重構造だということが分かる。この二重構造は言語に限界づけられており、語りえないものはその限界の彼方に存する。そしてそれこそが、ウィトゲンシュタインにとっての神なのである。

ウィトゲンシュタインは、1916年7月8日の草稿で次のように言っている。

神を信じるとは、生の意義に関わる問いを理解することである。／神を信じるとは、世界の事実においてすべて説明されるわけではないことを知ることである。／神を信じるとは、生が意義を持つことを知ることである。（TB, S. 168.）

つまり、生の意義は世界の外側にあり、それは信じるしかないものである。それをウィトゲンシュタインは、神を信じることだと言っている。たしかに、世界の内側にあっても、生の意義を問うことはできるだろう。しかし、それについて語る言葉は何もない。このとき、生の意義に関わる問いがその種の問いであること、それは世界の内側で片づくような問題ではないこと、しかしそれでも生は意義を持つこと、これらを知ることがウィトゲンシュタイン

8) ウィトゲンシュタインは一種の独我論を採っており、ウィトゲンシュタインが言う「私」とはウィトゲンシュタイン自身を指している。したがって、ウィトゲンシュタインの宗教思想は、ウィトゲンシュタイン自身の生の問題だったと言える。

における信仰なのである。

ここまで繰り返し述べてきたように、ウィトゲンシュタインは、世界の内側と外側とを厳密に区別していた。それゆえ、ウィトゲンシュタインは世界を内側と外側とに切断してしまっているかのように見える。しかし、ここで分かるのは、ウィトゲンシュタインが世界の内側と外側との間の真のつながりを探り当てようとしていたことである。ただしそれは、世界を内側と外側とに切り分けないことには始まらない。そしてその過程で、多くの語りが、騙りとして排除された。その上で神と人間との関係を明らかにすることこそ、ウィトゲンシュタインの真の課題だったのである。ウィトゲンシュタインの眼は、峻別された世界の内側と外側との関係に向けられている。そして、それが信仰なのである。

言うまでもなく、ウィトゲンシュタイン自身にとっての信仰とはキリスト教信仰であり、ウィトゲンシュタインにとっての神はキリスト教の神である。しかし、ウィトゲンシュタインに従うならば、キリスト教（を含むあらゆる宗教）は語りえないものを語ろうとしている、ということにはならないだろうか。これは、神の啓示を前提とするキリスト教にあっては、神学の可能性を否定することにもつながりかねない。啓示は人間の思考の限界を超えたものであり、したがって啓示は存在しえないということになる。「神は、世界の内に姿を現しはしない」（TLP, 6.432）という命題は、神もまた沈黙しているということを意味しているのだろうか。

ウィトゲンシュタインは言う。

かつて、こう語られた。神は、すべてを創造しうる。ただ、論理法則に反することを除いては、と。——つまり、「非論理的」な世界について、それがどのようなものであるかを、我々は語りえないのである。（TLP, 3.031）

また、別の箇所では、次のようにも言っている。

神がある命題を真である世界を創造するならば、同時に神はまたその命題から帰結するすべての命題が真となる世界をも創造するのである。同様に、命題「p」が真となる世界を創造しておきながら、命題「p」に関わる対象の全体を創造しないなどということも、ありえない。(TLP, 5.123)

ウィトゲンシュタインにとって世界は、常に論理的である。ウィトゲンシュタインにとって神は、世界の原因ではあるが、あくまでも世界の外側の存在である。人間は、神によって創造された結果(=世界)については思考できるが、その原因にまでは思考が及ばない。ウィトゲンシュタインは言う。

世界の意義は、世界の外になければならない。世界の内では、すべてはあるようにあり、すべては起こるように起こる。世界の内には、価値は存在しない。——そして、仮に存在したとしても、それは少しも価値を持たない。(TLP, 6.41)

(2) 沈黙の宗教

ウィトゲンシュタインが無神論者ではないことは明白だとしても、ウィトゲンシュタインの哲学をキリスト教との関係でどのように理解したらよいのだろうか。そこで、キルケゴール⁹⁾の所論を手がかりに、ウィトゲンシュタ

9) 本稿でキルケゴールの著作は、次のテキストを使用した。引用にあたっては、略号と巻数の後に、SV3については頁数を、Pap.については整理番号をそれぞれ示した。

SV3: *Søren Kierkegaards Samlede Værker*, udg. af A. B. Drachmann, J. L. Heiberg og H. O. Lange, København, 1962-1964.

Pap.: *Søren Kierkegaards Papirer*, udg. af P. A. Heiberg, V. Kuhr og E. Torsting, 2. udg. ved Niels Thulstrup, København, 1968-1978.

なお訳出にあたっては、次の訳書を参照した。

↗

インの哲学を宗教思想として解釈していきたい。

ここで、多くのキリスト教思想家の中でも特にキルケゴールに注目するのは、次のような理由からである。後述のようにキルケゴールは、自らの思想の伝達形式に非常に気を遣った思想家である。ウィトゲンシュタインの哲学においても、「語る」と「示す」という表現形式が問題になっていた。この限りにおいて、二人が問うていた問題は同じである。伝達形式・表現形式に対する強い問題意識が、二人を呼び集める。キルケゴールの伝達理論をも含めた宗教思想を補助線にすることで、ウィトゲンシュタインにおける表現形式の問題を起点に、その哲学を宗教思想として理解する手がかりが得られるだろう¹⁰⁾。

まず、ウィトゲンシュタインの神理解について、さらに考察を進めたい。ウィトゲンシュタインの世界理解において、神はいかなる存在なのか。ここで、キルケゴールの自然理解を参照してみよう¹¹⁾。キルケゴールは、一時期自然科学に熱中していたが、次第に自然科学批判を強めていく。キルケゴールは、次のように言っている。

↘ *Sören Kierkegaards Gesammelte Werke*, E. Hirsch und H. Gerdes, hrsg., Eugen Diederichs Verlag, Dusserdorf und Köln, 1950ff.

『キルケゴール全集』筑摩書房、1962～1975年。

『キルケゴール著作集』白水社、1963～1968年。

『キルケゴール著作全集』創言社、1988～2011年。

『キルケゴール講話・遺稿集』理想社、1964～1983年。

10) それゆえ、本稿の冒頭でも述べたように、ここではウィトゲンシュタインがキルケゴールからどのような影響を受けたのかについては取り上げない。また、ウィトゲンシュタインとキルケゴールとの共通点・類似点あるいは相違点を探ることも、第一義の目的とはしない。

11) 以下のキルケゴールの自然理解については、拙稿「キルケゴールにおける自然的教育学的考察」（キルケゴール協会『新キルケゴール研究』第5号、2007年3月、21～39頁所収）を参照のこと。

このような科学が精神の領域へと踏みこもうとすると、危険であり破壊となる。それらには、それなりの仕方で植物・動物・星を扱わせるのがよい。しかし、人間精神をその仕方で扱うことは、倫理的なものや宗教的なものの情熱を弱めるだけの冒涇である。(Pap., VII¹, A182.)

こうしたキルケゴールの自然科学批判の根底には、科学の領域と精神の領域との峻別がある。キルケゴールによると精神の領域には、科学による量的・客観的な認識とは異なる、質的で主体的な認識が必要である。自然科学と倫理的なものとは、「まったく異質なもの」(Pap., VII¹, A183.)なのである。もともと人間は、精神であると同時に自然の一部でもある。そうすると、人間をそのような総合たらしめた神の位置づけが問題になる¹²⁾。それは、キルケゴールの自然理解に基づく、自然に顕現する神である。

ウィトゲンシュタインは、事実と価値との峻別を求めていた。これは、科学の領域と精神の領域との峻別を求めたキルケゴールの主張と重なる。キルケゴールの自然理解を手がかりにウィトゲンシュタインの世界理解を解釈するならば、ウィトゲンシュタインが言う世界の内側に示される神とは、世界の中に顕現する神だと言うことができるだろう。ただし、ここで言う「顕現する」とは、文字通り姿を現すということではなく、示されるということである。

そうすると、やはり「語りえぬものについては、沈黙せねばならない」(TLP, 7)という命題が問題になる。もとより、語りえないものについて語るとは、論理的・原理的に不可能である。しかし、I で見たようにウィトゲンシュタインは、語りえなくとも「示される」(TLP, 6.522)と言っていた。示されうが語りえないものとは、とりわけ宗教的な文脈において、いかなるものなのだろうか。

12) キルケゴールにおける総合としての自己という思想については、拙論「キルケゴールにおける教育関係の原理と構造」(東北大学大学院教育学研究科『研究年報』第50集, 2002年3月, 15~30頁所収)を参照のこと。

ここで、キルケゴールの『おそれとおののき (*Frygt og Bæven*)』(1843年)における「イサクの燔祭」の議論を見てみよう。「イサクの燔祭」とは、『旧約聖書』の「創世記」22章1節～19節にある、アブラハムと息子イサクについての逸話である。それによるとアブラハムは、神から「一人息子イサクを犠牲として捧げるべし」という要求を受け、イサクを神に捧げることを決意する。ところが、アブラハムがイサクの上に刃物を振り上げた瞬間、神はその行為を制止した。

このようなアブラハムの行為は、言うまでもなく倫理的には許されない行為(=殺人)である。しかし宗教的には、神に対する絶対的な服従でもある。キルケゴールは、アブラハムは有限的なもの(=イサク)を断念するが、背理的なものの力によって信じ、一度は断念したはずの有限的なものを再び手に入れた、と言っている(cf., SV3, 5, S. 35.)。これをキルケゴールは、「倫理的なものの目的論的停止」(SV3, 5, S. 51.)と呼んでいる。

ここでキルケゴールの関心は、倫理的なものと宗教的なものとの間における葛藤に向けられている。端的に言えば、それは信仰の問題である。しかしこの葛藤は、語りたいものが語りえないものであるという葛藤、と解釈することもできるだろう。「倫理的なものの目的論的停止」は、それが語りえないものであり沈黙する他ないこと、そして理性では到底理解しえない宗教的なものであることを示している。実際、「イサクの燔祭」については、倫理学や宗教学においても、賛否を含めてさまざまな解釈がある。それは、この問題がそもそも示されるしかなかったものであること、つまり語りえないものであることを示しているのではないか。

神の要求の前でアブラハムは、語る言葉を持たず、葛藤の中でただ沈黙するしかなかった。「イサクの燔祭」は、アブラハムの沈黙を通して、語りえないものを示している。いわば語りえないものとは、アブラハムの沈黙のような状況なのである。そしてその状況は、ただ示されるのみである。こうして「イサクの燔祭」からは、「示されるもの」とはひとつの状況であることが分かる。

ここで、語ることと示すこととの関係をさらに明確にするため、キルケゴー

ルの著作形式に触れておきたい。周知のようにキルケゴールは、仮名で多くの著作を残した。キルケゴールは、仮名著作においてさまざまな人生観（実存）を提示してみせて、宗教的生へと間接的に導き入れようとしたのである。このようなキルケゴールの伝達方法は、間接伝達と呼ばれている。その一方でキルケゴールは、建德的講話に代表される実名著作も多く残している。これは、直接伝達を担っている著作群である。

キルケゴールは、宗教的知識（教義）は実名著作によって直接伝達し、宗教的実存（生き方）は仮名著作によって間接伝達しようとしている。そして、これら二つの著作群が対応し合い、著作全体が弁証法的な構造を有している。もちろん、個々の著作はそれぞれの著者が語っているのだが、キルケゴールは著作の全体構造においてキリスト教的真理を示そうとしている。つまりキルケゴールは、実名著作と仮名著作との二重構造においてキリスト教的真理を示そうとしているのである¹³⁾。

したがってキルケゴールの著作形式は、実存伝達（キルケゴールにあっては究極的には宗教的伝達）は示すことによってしかなされない、ということを表している。そうすると、ウィトゲンシュタインが言う「示すこと」とは、間接的に「語ること」だと言えるだろう。「示すこと」は、語りと語りとの間の語っていないところ、つまり沈黙の状況においてなされる。その意味でウィトゲンシュタインの宗教は、「沈黙の宗教」と呼ぶことができるだろう。

13) もっとも、実際にキルケゴールが実名著作で語っているものがウィトゲンシュタインの言う「語られうるもの」の範囲に収まっているかどうかは、別途、検討する必要がある。それも含めて、キルケゴールの伝達理論の構造をウィトゲンシュタインの観点から解明することは、キルケゴールの思想を研究する上では有意義だと思われる。ただし本稿の主眼は、あくまでもウィトゲンシュタインの哲学にあるので、ここでは深く立ち入らない。

おわりに

本稿では触れてこなかったが、『論考』の大部分は論理学の議論に割かれている。『論考』が宗教について触れている箇所は、命題6番台を中心にごく僅かである。しかし、これまでの議論から明らかなように、それをもって『論考』は宗教に関心がないと考えるのは早計であろう。多くの語り（『論考』にある命題）の間に潜んでいる沈黙の中にこそ、『論考』の真の主題は示されている。

ウィトゲンシュタインは、最後の命題で「語りえぬものについては、沈黙せねばならない」(TLP, 7)と言っていた。ここで、「語りえぬものについては、沈黙するしかない」、あるいは「語りえぬものについては、語ることはできない」などとは言われず、「沈黙せねばならない〔傍点引用者〕」と言われていることは注目に値する。これは、ウィトゲンシュタイン自身に向けた禁止だったのではないか¹⁴⁾。それは、『論考』の真の主題が語りえないものであったことを示唆している。ウィトゲンシュタインの関心は宗教にあり、『論考』の真の主題もまた宗教であった。だからこそ、語らないよう自らを律する必要があったのである。

こうして見ると、ウィトゲンシュタインの哲学は、宗教思想そのものである。ただし、神がどのようなものであるかなどについては、『論考』は沈黙を守っている。しかしこの沈黙は、世界の外側にいる神と世界の内側にいる「私」とをつなぐ信仰を示す、ひとつの状況である。ウィトゲンシュタインは、言語（思考）と世界の限界の彼岸に、「私」の神を見出ししていたのである。

最後に、今後の課題と展望とを簡単にまとめておこう。ウィトゲンシュタインの哲学は、ウィトゲンシュタイン自身が強調しているように、前期から

14) 星川も、同様の見解である（『宗教と〈他〉なるもの 言語とリアリティめぐり 考察』春秋社、2011年、134～137頁を参照のこと）。

後期にかけて大きな思想的転回を遂げたと言われている。しかし、前期哲学と後期哲学との間には、連続性を認めることもできる。それは、哲学の問題は言語の論理を正しく理解すれば解決できる、という確信である。つまり、ウィトゲンシュタインの基本的な発想は、根本においては変化していないのである。したがって、前期哲学から後期哲学への変化は、ウィトゲンシュタインの哲学の転回というよりも展開として理解するべきものだろう。

その点で本稿は、前期哲学に限定した考察ではあったが、後期哲学にも通じるウィトゲンシュタインの宗教思想の根本を明らかにしていると思う。そこで今後の課題としては、後期ウィトゲンシュタインにおいて宗教の問題がどのように展開していったのか、その行方を見定めることが挙げられる。その際は、中期の『青色本 (*Das Blaue Buch*)』(1933年)や後期の主著『哲学探究 (*Philosophische Untersuchungen*)』(1953年)、1930年代の日記の分析を通して、ウィトゲンシュタインの宗教思想の真相に迫りたい。

A Study of the Limit in the Religious Thought of L. Wittgenstein

Kiyoshi ITO

The purpose of this paper is to examine and elucidate the distinctive features of the religious aspects of Ludwig Wittgenstein's philosophical thought. Few people generally regard Wittgenstein as a religious thinker, but research has been carried out on his views on religion and attempts have been made to apply his philosophical thought to theology. Wittgenstein's philosophical thinking is commonly divided into two phases – the early phase and the later phase – and even as it showed a certain consistency, it also underwent considerable transformation. Accordingly, in the early and later phases of Wittgenstein's philosophy there are both elements that are the same and elements that are markedly different. In this paper I will look at the early phase of Wittgenstein's philosophical thought, picking out certain ideas about religion that run throughout Wittgenstein's philosophy and elucidating the distinctive features of such ideas.

Wittgenstein held that language has limits, and that accordingly there are also limits to thought. Further, he held that since language and the world exist with and through one another, the world also has limits. Accordingly, it is impossible to speak anything regarding what exists beyond the limits of language, and impossible to speak anything that lies outside the world. This means that though it is possible to speak of things when they have to do with *facts*, it is not possible to speak of things when they have to do with

values – since values lie outside the world. Thus, it is not possible to speak things like religion, faith, revelations, and God (they are ‘unspeakable’). Nevertheless, Wittgenstein argues, even though it is not possible to ‘speak’ these things, it is still possible to ‘show’ them. According to Kierkegaard, ‘showing’ is a particular state of affairs, and to ‘show’ is a way of indirectly ‘speaking’ something. We might perhaps call this showing a ‘religion of silence.’ Wittgenstein was a philosopher who worked out a religion of silence, a religion that exists on the other side of the limits of language, thought, and the world.

三浦綾子の軍国教師時代とキリスト教

石 川 明 人

Eは、わたしに、どんな目的で生徒を教えているのかとも、尋ねた。「もちろん、天皇の立派な赤子を育てるために教えています」とわたしは答えた。「本気ですか。いや、無論本気なんでしょうね。だから日本はだめになる」彼は吐き出すようにいい、「これが危険思想です」と笑った。

三浦綾子『石ころのうた』より¹⁾

1. 戦争体験と自伝的著作

三浦綾子は16歳から24歳までの小学校教師だった頃の自分を、軍国主義の教師であった、と振り返る。多くの批評家や読者も、彼女のそうした回想・告白をそのまま受け入れている。だが綾子にとって教師時代は、後にキリスト教信仰を得て人生観を大きく変えていく前段階として重要な経験を積んだ時期であるため、当時の彼女の微妙な佇まいについては、丁寧に考察しておかなければならない。

一般に、三浦綾子のライフヒストリーをみていくうえで重要なのは、作家として華々しくデビューする前に、まず約7年間の「軍国」教師時代があり、それに続いて、13年間もの闘病生活があったことだとされる。長く暗いトンネルのような絶望の期間があったことが、後の彼女のキリスト教作家として

キーワード：三浦綾子，軍国主義，戦争，教育，キリスト教

の活動を際立たせるのである。かつては軍国教師で、敗戦のショックで自暴自棄になった、にもかかわらず、回心した。死に至る病でギブスベッドに寝たきりの生活を送っていた、にもかかわらず、奇跡的に癒やされた。不思議なめぐり合わせから、綾子は素晴らしい男性と出会い、結婚する。綾子はその後、旭川で小さな雑貨店を営んでいたが、42歳の時に朝日新聞1千万円懸賞小説に入選し、その作品『氷点』はベストセラーになる。北海道の片田舎で暮らす平凡な女性だった綾子は一躍有名作家になり、それから77歳で死ぬまでの間、病気を繰り返しつつも、夫に支えられながら、キリストの愛を伝える小説や随筆を多く残した。綾子の人生は、それ自体が小説のようにドラマチックなのである。

だが、あらためて綾子自身の回想を読んでいくと、彼女はその生涯の前半において本当に軍国主義者だったと言えるのか、やや懐疑的にならざるをえない。確かに綾子の青春時代は、日本が戦争をしていた時期と重なっている。だが、反省的に自らを振り返って書かれた自伝においてさえ、当時の綾子の様子は、ただ単純でナイーブなものに過ぎない。彼女には、政治、戦争、あるいは軍事に関して、およそ「主義」と言えるような思想や知識があったわけではない。当時の綾子には、特に自覚的な思想も信条もなかったのであり、重要なのは、そうであった若き日々を後の彼女がどのように振り返ったのかという点である。本稿では、綾子が教師をしていた時の自分をどのように回想しているかを整理し、その全体をとおして示されている彼女の戦争と信仰に関する見方について検討したい。したがって、ここでは綾子の自伝的著作を中心に考察することになる。

アウグスティヌスから日本の新宗教の教祖にいたるまで、古今東西、宗教的伝承においては、しばしば広い意味での自叙伝が重要な役割を果たしてきた。綾子の自伝的著作においても、読者は綾子の真剣で赤裸々な告白をとおして自分自身の人生を省み、この世をこえた次元から人間を見つめるように導かれていく。上出恵子も綾子の一連の自伝的著作を「三浦文学のいわば白眉とでもいうべきもの」²⁾と述べているように、それらは決して、綾子の生涯

を知るための資料にとどまるものではない。

自伝的著作としては、具体的には『草のうた』『石ころのうた』『道ありき』『この土の器をも』『光あるうちに』『命あるかぎり』『明日をうたう』があり³⁾、教師時代が中心に描かれているのは『石ころのうた』である。この作品について、田宮裕三は「死の軍国教育を行った三浦綾子の自己断罪の書」であり、「三浦綾子の生涯の最暗部が描かれていて、三浦文学の地獄篇をなしている」と評している⁴⁾。また黒古一夫によれば、それは「一種の懺悔録」とも解釈できるという⁵⁾。こうした批評の通り、その作品では、戦争というものが彼女の人生にいかにも強烈なインパクトを残したものであったのかが詳しく書かれている。アジア・太平洋戦争は、日本人だけでも約310万もの命が失われた巨大な悲劇であったが、それなしには作家としての三浦綾子が生まれなかったのも事実であろう。

綾子は最初に書いた自伝『道ありき』のはじめの部分でも、「わたしは、小学校教員生活7年目に敗戦にあった」という「わずかこの1行で記すことのできるこの事実」が、自分にとっていかに大きな出来事であったかを述べている⁶⁾。戦後、教師を辞めてからの13年間にもおよぶ闘病生活のなかにも、恋人との死別や、夫となる三浦光世との出会いなど、彼女の人生を大きく変える出来事がいくつもあった。綾子の生涯において戦争体験だけを過大視することには慎重にならねばならないが、やはりほとんどの人間にとって20歳前後の世相や体験は、その人格形成に大きな影響を与えるものである。さしあたり、彼女の人生における思索や葛藤の始まりを、戦争体験、すなわち教師時代に求めることは妥当であるだろう。

綾子がまだ女学生だった1937年には、第1次近衛内閣が成立し、盧溝橋事件が起こった。史上最大の戦艦「大和」が呉の海軍工廠で起工されたのもこの年である。綾子によれば、その頃は授業時間を割いて出征兵士を見送りに行ったり、慰問文を書かされたり、慰問袋もよくつくったりしたという。だが、それでもまだ彼女にとって、戦争は遠い国で起きている事件に過ぎなかった。『国体の本義』が国民教育の書として幅広く読まれ、天皇に身を捧げることを

光栄とする教育がなされ始めても、彼女は何の抵抗もなくそれらを受け入れていたようである。

とはいえ、少女時代の綾子は、その時代状況に肯定的だったというよりは、ただ単純で従順であり、それなりの正義感や使命感をもって毎日を生きていたのではないと思われる。例えば、ある日クラスの友人に、兵隊が遊郭に遊びに行くのは悪いことだと思わないかと言われ、綾子はまだ遊郭とは何なのかよくわかっていなかったにもかかわらず、彼女ら2人は制服姿のまま遊郭の入り口に立ち、「遊郭に行くのはやめましょう」と兵隊たちに呼びかける運動までしている。だがそれと同時に、2人は夏休みを利用して軍事献金を集めようと思い立ち、一軒一軒に花を売って歩いたこともあった。少女らしい潔癖さをもちつつも、兵隊が戦争で苦勞している以上は自分たちも汗を流した金を国に捧げるべきだ、という意識をもっていたのである。後に綾子は「しかし何と物事の本質を見極められない、幼稚な活動であったことだろう」⁷⁾と回想している。

2. 綾子の教師生活

さて1939年、綾子は高等女学校卒業と同時に、空知郡歌志内^{かもい}の神威尋常高等小学校に教師として赴任することになった。彼女は教育学、心理学、各科教授法など数冊の教科書をひたすら熟読するだけの、わずか1ヶ月の受験勉強で検定試験をパスした。綾子の家族は兄弟が大変多かったのも、小さい時から親に何かを相談するという習慣はつかずに育ったという。両親は彼女が小学校教師の道を選ぶことにも、検定試験を受けることにも、特に何の口出しもしなかったようである。試験に合格した綾子は、17歳にもならぬうちに、炭鉱街の小学校教師となった。

綾子によれば、神威小学校の先輩教師たちは、みな良い人たちがばかりだったという。しかしその学校は、現在では考えられないほど厳しい学校でもあった。何より出勤時間がものすごく早かった。教師たちは校舎の内外を清掃す

るために、朝5時には出勤しなければならなかったのである。5時に出て清掃し、6時半から7時まで教師たちは各自が職員室で修養の書を黙読し、続いて教職員朝礼がある。教育勸話を一齐に唱和し、教育歌をうたい、当番の教師が感話を述べて、それを校長が評する。それからようやく生徒たちの朝礼が始まる、という具合だった。教師に感話を述べさせるというのは、教師たちの思想動向を把握し統制するための手段だったのだが、当時の綾子は、そうした隠された意図があったことには全く気付いていなかった。まだ16歳と11ヶ月の綾子は、人を教える身となれば、早朝から学校へ行って校庭を掃き清め、自己鍛錬につとめなければならないものなのだと考え、こうした職場の様子を異常だとも苦痛だとも思わなかったという。

生徒たちの朝礼は、宮城遥拝から始まった。「最敬礼」の号令で頭を下げ、「直れ」で頭を上げる。その後に校長の訓示があり、朝礼が終わると肅然と教室に向かうのだが、その際の歩き方などに各学級の訓練の程度があらわれるため、教師たちは大変厳しく、女教師さえ容赦なく生徒に体罰をくわえた。しかし綾子は、むしろそうした生徒たちの様子や教師たちの真剣さに打たれ、「学ぶとはこのように折目正しく、真剣でなければならないものかと、感じ入ってしまった」⁸⁾と述べている。

わたしは、自分が日本の歴史のいかなる時代の流れの中に生きているかを知らない、16歳の少女に過ぎなかった。この学校の在り方が、軍国主義の最先端を行っていることに、わたしは気づかなかった⁹⁾。

綾子が教師になった1939年は、ドイツがポーランドに侵攻し、英仏もドイツに宣戦布告した年である。それらの少し前にはノモンハン事件も起こり、山本五十六が連合艦隊司令長官に就任している。日本国内では「国民精神総動員」の運動が活発になり、「贅沢は敵だ」などの標語が掲げられ、国が一気に戦時体制に向かっていった時期である。教師という立場とはいえ、17歳になるかならないかという少女に、少ない情報のなかでその時代状況を批判的

に分析するのは難しかったであろう。綾子は当時、ひたすら子供が好きで、生徒がかわいくてたまらなかったという。彼女はただ与えられた職務をまっとうしようと必死だったのであり、日本の政治や国際社会の動向に気を配る余裕はなかったようである。

当時、神威小学校のある炭鉱街の人々は、大きく3つに分けることができた。ひとつは、ハーモニカ長屋と呼ばれる住宅に住む鉱夫たち。次に、一戸建か二戸建の住宅に住む炭鉱の職員たち。そして、店舗をもつ商人や、学校、郵便局、駅などにつとめている市街の人たちである。したがって、住所を聞いただけで、親の学歴も収入も、おおよそ見当がついたという。綾子によれば、長屋に住む子供の方が、早熟な傾向があった。5軒や6軒つづきの長屋での人間関係の親密さや複雑さは、職員住宅の比ではなかったからである。高等科の生徒Nは、そうした長屋に暮らす早熟な子のひとりだった。ある日の夕方、出征する兵士を駅で見送った後の帰り道で、綾子はふとNと立ち話をした。そのときNは、あと何年もしないうちに自分たちも戦争に行かなければならないと思うと、何となく生きているのがつまらない、と話した。「この頃、時々死にたくなるんです。ぼくは、人間が生きているのは、不真面目だからだと思うんです。本気で真実に生きようと思ったら、人間なんて3分間と生きていられないと思うんです」¹⁰⁾。だが綾子は、こうしたNの実存的な問いの意味を捉えきることができず、結局何も答えられなかった。「わたしは人間というものについて、ほとんど何も知らぬ一少女に過ぎなかった」と彼女は謝罪するかのように述べている¹¹⁾。綾子の自伝には、教師としての自分がいかに人として未熟であったかを反省する記述が繰り返しあらわれる。

このNは、同じ長屋で「危険思想の者」と噂されるEという青年と親しくしており、彼もまた、綾子に強い印象を残した人物だった。ある日、Eは綾子にどのような目的で生徒に教育をしているのかと問うた。それに対して綾子は堂々と「もちろん、天皇の立派な赤子を育てるために教えています」と答え、Eは「本気ですか。いや、無論本気なんでしょうね。だから日本はだめになる」と吐き出すように言った¹²⁾。だがその時の綾子は、彼の言葉

に強い反発を感じただけであった。

綾子は「やみくもに生徒がかわいいという、ただそれだけで、体あたりのように生徒を教えていた」¹³⁾ というが、生徒たちとの関係をとおして、彼女は少しずつこの社会の複雑さにも気付くようになっていったようである。神威小学校には「半島人」の生徒もたくさんおり、綾子は半島の子供たちに今までよりずっと親しみをもつようになっていった。そんなある日、6年生のある女子生徒が朝鮮語の本をもっており、受け持ちの教師が「この字は何と読むの」と尋ねた。だが、彼女は答えない。やがて3、4人の教師も集まってその本を覗き込み、かわるがわる尋ねたが、依然として彼女は答えない。どうして教えてくれないかと聞くと、「おとうさんが、教えてはいけなかったといいました」と答えたのであった。これに綾子は、横っ面を殴られたような心地がしたという。自分がいくら半島の子をかわいいと思い、また生徒たちも馴ついていると思っても、目に見えない垣根があり、少なくともその生徒の親たちの感情は違っていることを思い知らされたのである。これがすぐに綾子の政治的問題意識を育てることにはつながらなかったようだが、こうした多様な環境に暮らす生徒やその親たちとの出会いをとおして、少しずつ彼女は、人間の複雑な内面に目を向けるようになっていったのかもしれない。

やがて神威校のある炭鉾街でも、毎日のように応召兵が出るようになった。汽車の窓に大きな日の丸を下げて、窓から身を乗り出すように手を振る応召兵に、生徒たちも「ばんざい」を連呼して手を振っていた。当然、戦死する兵もあり、時折遺骨と遺影を先頭に、長い行列が街中を練り歩き、学校で慰霊祭が行われたこともあったという。だが、それでもやはり、戦火は日本の外で広げられていたのであり、日本の本土にはまだ「戦争」はなかった。それは依然として遠い場所での出来事だったのである。当時は綾子のみならず、多くの人がそう感じていた。戦争そのものが善いことだとは思わなくても、「お国のすることは正しい」「お上のすることに間違いはない」と信じきっていたのが、大方の庶民のあり方だった。

だが、先ほどのEなどは、すでに当時の状況に強い違和感をもっていたよ

うである。彼との会話を、綾子は自伝のなかで細かく記している。例えばある日、綾子とEは人間の経済生活について議論をし、対立したのだが、綾子はその時のあまり噛み合っていないやりとりを再現することで、当時の自分の姿を描いている。

「仕方がないわ。わたしとあなたは人生観が違うのよ」

「冗談じゃない。あなたは、人生観なんて持ってやしない」

「天皇陛下の役に立つ国民を育てるという、使命を持っているわ」

「そんなのは人生観じゃない。いわば戦争のための国家の標語ですよ。標語と人生観は違いますよ」¹⁴⁾

綾子は次のように続けている。「とにかくわたしは、教師として国のために精一杯仕事をしていればよいという、自負心があるだけであつた」「しかし、考えてみると、人間はただ精一杯に生きていればよいというものではない。いかなる目標に向かって、精一杯に生きるべきかを知らねばならないのだ」¹⁵⁾。当時の彼女は、ただひたすら天皇のためによい教師であらうとする、当時としては普通の教師のひとりであり、そうであることにいかなる迷いや疑いもなかったのである。

1941年の4月から、綾子は神威校から約2キロ離れた文殊分校に転任した。その後、旭川にいる母のリウマチが悪化したことなどからやむなく退職を考えるが、知人のはからいで、同年の秋から旭川の啓明国民学校に転任することになった。すでに数年の教師経験があるとはいえ、まだ19歳である。この啓明校の雰囲気、および横沢校長の考え方は、以前の神威校のそれとは大きく異なっており、綾子を非常に驚かせるものであつた。転任する前、旭川の横沢校長宅のもとに面談に行った際、彼は綾子に次のように言ったという。「わたしは、自由主義が一番いいとおもっているんですがね。どうも時代が変わってきて、一体どうなるんでしょうか。軍国主義で人間を教育できるとは、到底思えないんですよ」¹⁶⁾。校長のこうした発言は、綾子にとっては大変ショッ

キングなものであったという。綾子は「こんな校長のもとに勤めねばならぬのかと、いささかたじろいで校長宅を辞した」¹⁷⁾と書いている。

その頃は、すでに各学校で「皇国民の錬成」が教育目標として掲げられていた。国民を天皇の赤子に育てるという考えが強まっており、新聞に載った天皇や皇室に関する記事は、不敬な扱いにならぬよう、切り取って大事に保管するようにも指導されていた。軍国主義が世をおおい、綾子自身も、実弾射撃の軍事教練を受けていた。『三浦綾子全集』（主婦の友社）第5巻には、綾子が軍事教練を受けた時の写真が掲載されている。それは2名の軍人の横に20名の若い女性が並んでいる集合写真であり、その中の綾子の右手にも銃が握られている。綾子がこの新しい学校に赴任して数ヶ月後に、日本軍は真珠湾を攻撃し、太平洋戦争に突入する。綾子はそうした社会の雰囲気につき順応した教師であった。

赴任前に一度啓明校を見に行った際も、そこに綾子は決して良い印象は持たなかったようである。神威校の掃除の行き届いた学校とくらべて、啓明校はそうではなかったのだ。また木造の神威校に対して、鉄筋の啓明校では、屋上から見る大雪山や十勝連峰は美しかったが、ここに生徒のために情熱を注いでいるような教師はいないように見えたという。そんな職場で働くことを考えると、綾子は「憂鬱であった」とさえ述べている¹⁸⁾。実際に勤め始めてみると、やはり彼女はさまざまな点で、以前の神威校との違いを発見していくことになる。まず何よりも、そこでは朝礼のベルが鳴らなかった。生徒たちは8時近くになると、どこからともなく現れて、だらだらと並んだという。神威校では、生徒はベルと共に教室から整然と並んで屋内運動場に並び、「前へならえ」「休め」「気をつけ」の号令も厳しかった。それに見慣れてきた綾子の目には、号令一つかける者もなくのろのろと集まる啓明校の生徒たちの様子は、何ともだらしく見えたという。「これが校長の信奉する自由主義の現われかと思って、わたしは何とも情ない思いがした」¹⁹⁾と綾子は当時の印象を述べている。

ある時、校長が啓明校の在り方に対する意見を教師たちに求めたことがあっ

た。あまり意見を提出する教師はいなかったようだが、19歳のもの怖じしない綾子は、いとも率直に便箋30枚にもなる意見を書いて差し出した。だが校長は綾子の批判的な意見を受けても、そのこと自体で以後ずっと彼女を敵視するようなことはなかったようである。後に校長は綾子に、朝礼にベルをならさないやり方は初代の芦田校長が始めたことなのだと打ち明けた。芦田は、人間は号令で動かせるものではないと堅く信じていたという。人間が人間を号令で動かすというその姿勢が嫌いで、また号令で威嚇されて動く人間になってもいけない。自主的に動くのが人間でなければならない、という考えからブザーも鳴らさなくなったという。

だが、こうした考えも、当時の綾子の心を動かすことはなかった。綾子は、毎日の朝礼時に、神威校の生徒たちとはちがった、緊張を欠いた生徒の姿にうんざりしていただけであった。「やっぱり軍国主義がいいですかね」という現校長の問いかけに対して、綾子は「ええ、日本は戦っているんですから、生徒だって、規律正しく寝るべきだと思います」と返答している²⁰⁾。ただし、自伝でのこうしたやりとりは、当時から何十年もたってから書かれたものであるから、実際の綾子はもう少し控えめな言い方をしていた可能性もないわけではない。信仰をとおして生まれ変わったことを意識するがゆえに、それ以前の自分を実際以上に悪く描いてしまう傾向もあったかもしれないが、いずれにしても、綾子が啓明校の自由主義的なやり方に不満を感じ、神威校での軍国主義的なやり方のほうが優れていると考えていたことは確かである。

3. 太平洋戦争と終戦

日本軍が真珠湾を攻撃した翌年4月の入学式には、いわゆる国防色の真新しい折襟の服を着た男の子たちの姿が見られるようになった。だがそうした様子も、まだ綾子の目には、時代の自然な流れにしか見えなかったようである。その年の夏に、綾子は研修のため10日ほど札幌に行くことになった。その際に宿泊していた母の叔母夫婦の家で、西中一郎という青年と出会う。綾

子は西中に、兵隊に行くのはいつかと尋ねると、彼は来年だと答えた。当時は、健康な男子が軍隊に行くことは当然であったが、当人たちにしてみれば、それなりの不安もあっただろう。しかし綾子は、まだそうした部分を思いやることもできず、ただ相手を褒めるつもりで、「いいわね、男の人はお国のために役に立てるから」と言ったという²¹⁾。1942年の夏休みが終わった頃、前に挙げたEから手紙が届いた。綾子は自伝で彼の手紙を紹介している。

ミッドウェーの海戦にあなたは何を思われましたか。また、ガダルカナルの戦いをどう思っていますか。恐らく、あなたは何も思わずに生きているのでしょう。

今、こうして、ぼくがペンを走らせている時間にも、人が戦争で死んで行く。しかも無駄な戦争で死んで行く。そう思いつつ焦燥を感じるぼくらの口惜しさなど、あなたにはわかりますまい。

人間は、わかるべきことを、あまりにもわからなさすぎる。そうした怠惰への怒りを、ぼくはあなたにぶつけたくなる。一体それはなぜだろう。なぜあなたに怒りを覚えるのだろうか。

それは、ぼくが非としていることを、あなたは是としているからだ。ぼくが命を賭して否と叫ぶことに、あなたが無関心でいるからだ²²⁾。

この手紙も「何か強く心を惹かれる手紙」ではあったが、綾子に当時の社会状況を批判的に再考させるものにはならなかった。「天皇陛下の赤子を育てる」という教育の在り方に情熱をもってはいても、戦況はどうであるか、そもそも戦争とはどのようなものなのか、本当に日本は正しいのかなど、深く考えるにはいたらなかったのである。大日本婦人会なども結成され、婦人たちは白いたすきをかけて出征兵士を見送りに行った。時局講演会やラジオを通して、人々は日本の不敗を信じ、またこの戦争は聖なるものであると信じ込んでおり、綾子もそうした中のひとりに過ぎなかった。時代の雰囲気は圧倒的なもので、横沢校長やEのように、他の人々とは異なったことを言う人

もいたが、それらの真摯な言葉もたやすく押し流され、かき消されていった。綾子は後に、当時の自分は「音もなく流れる大きな時流に巻きこまれている、芥のような存在」であり、「せつかく、わたしの目を開こうとして近づいてきたEを、わたしは危険な人間としか判断できなかった」と悔やんでいる²³⁾。綾子は生徒をかわいがるがゆえに厳しい教師であり、それが自分の使命であると信じていた。そうした過去を、綾子は強く後悔しながら振り返る。

わたしは教育が何であるかを、全く知らなかった。わたしは戦争はいけないと教えるべきであった。人間は神以外のものを恐れてはならないと教えるべきであった。(中略)

真理を尊ぶべきことを教えるべきであった。愛するとは何かを教えるべきであった。

わたしは、教えるべきことの大本もわからず、実につまらぬことを口やかましく教えてきた²⁴⁾。

綾子は生徒をかわいいと思い、だからこそ厳しく躰けることが大事だという信念をもち、1人の生徒も置き去りにはしないように気を配った。自分はお力を出し切って働いていると思って自ら納得していたが、しかし後に「今にして思えば何と貧しく容易な自己満足であったろう」²⁵⁾と述べている。

1944年の時点では、綾子の家族にも戦争の影が色濃かった。長兄道夫は宣撫班として北支に行っており、前年に引き上げて羽田飛行場に勤務していた。次兄菊夫は陸軍大尉として中支にいたが、秋に陸大に合格し、入学のために帰国していたものの、肺結核になり仙台の陸軍病院に入院していた。三兄の都志夫は前年5月に招集を受けたときにすぐ見合いをし、あわただしく結婚し、入隊までは1週間もなかったようだが、約3ヶ月後には無事に帰ることができていた。だが綾子はそうした困難な状況でも、それをやむをえないものだと感じていたようである。

ある日、綾子の勤めていた学校の運動場に、ポスターが貼られた。そこに

は「征け大空へ」と書かれており、少年が空を見上げている写真が刷り込まれていたという。少年航空兵募集のポスターなのであった。教師たちは、「国のために、飛行機に乗るんだ。そして、敵をやっつけるのだ。以前は21にならねば兵隊に行けなかったのに、今は君たちの年齢でも行けるのだ。君たちはいい時代に生まれたのだ」と説いたという。そして綾子自身もそのポスターを指でさしながら、「大きくなったらね、あなたがたも、み国のために死ぬのよ」と言ったという²⁶⁾。

やがて綾子は、旭川郊外の愛国飛行場に、飯炊きの奉仕をするため泊まり込みに行くことになった。1944年の夏である。そこはグライダーの初級と中級の訓練をする場所であり、綾子は毎日40人分の食事を作ったのである。主任教官 T はまだ27か28の青年だったが、物静かで、他の教官たちも礼儀正しく、皆が彼女の奉仕に感謝してくれたという。「飛行場の生活は、わたしには楽しかった」「戦争はこの世のどこにもないような、平和な感じだった」と綾子は当時を回想する²⁷⁾。だがこの時すでに、ヨーロッパでは連合軍によるノルマンディ上陸作戦が行なわれ、ドイツではシュタウフェンベルク大佐らによるヒトラー暗殺未遂事件なども起きていた。一方、綾子はその頃、教官たちの作ったグライダー前部の模型をもらい、それを教室に持ち込んで男子生徒たちを大喜びさせていた。生徒たちは操縦席にすわって操縦桿を握り、降下や上昇の動作をしてみせた。「こうしてわたしは、彼らの軍国熱を煽っていた」という²⁸⁾。

また、綾子はその飛行場で、グライダーに乗って空を飛んだこともあった。カーキ色の帽子をかぶった綾子を乗せたグライダーは中空に舞い上がり、彼女は生まれて初めて地上を離れた。その時の写真を綾子は大切にし、旭川市内にある三浦綾子記念文学館に今も展示されている。だが彼女は自伝でその写真について「そのわたしの横顔がどこか淋し気なのは、一体なぜであったろう」²⁹⁾と書いている。その写真を見る限り、その綾子の表情は、彼女が言うほど「淋し気」には見えない。おそらく、空を飛んだということについての喜びはあったのだが、後になって思い返せば、それも「戦争」の一部だっ

たのであり、それにもかかわらず当時は物事を深く考えられなかったことについての如何ともし難い後悔の念が、そういう一言を付け加えざるをえなくさせたのではないかとも思われる。

文字通りの銃後の生活を送り、実際に「戦争」を身近に感じることのなかった綾子だが、終戦の年の春、啓明校に陸軍の高射砲中隊が駐屯した時には、かなりリアルに戦争の怖さを感じたようである。綾子は、もし旭川が空襲される時には、自分は職場にいななければならないと決意していた。「どうせ死ぬのなら職場で死にたい。わたしは真剣にそう思っていた」³⁰⁾のである。

旭川に空襲はないと考える人が多かったようだが、1945年の夏になったある日、ついに空襲警報が発令された³¹⁾。それは朝の5時か6時ごろだったという。すぐに飛び起きた綾子は、枕もとのリュックを背負い、防空頭巾をかぶって自転車に乗った。2キロあまりの道を、力いっぱいペダルをこいで学校に飛び込んだ。だがそこには、当直の教師が1人いただけだった。彼は「やあ、ご苦労さん」と言い、綾子が「敵機は来ないでしょうか」と口にしてすぐ、頭上に航空機エンジンの爆音がひびき、バリバリと機銃掃射の音がした。校庭に弾丸の打ち込まれる音がして、2人は身を寄せ合って敵機の過ぎ去るのを待った。これが綾子の体験した唯一の「戦場」である。旭川ではそれから何日目かにB29の空襲もあったが、その時も国策パルプ工場が破壊されたくらいで、死んだ市民はいなかった。だが、その程度の空襲であっても、敵機に襲われる夢を後に何度も見たほど、恐怖は根深いものだったという。

8月15日になり、朝食をとっていた綾子の耳に、正午に玉音放送があるというアナウンスが入った。綾子はその時、「天皇陛下のお声が聞ける」と喜び、そして「昨日死んだ人はかわいそうに。天皇のお声を聞けなくて」と言ったことを、今でも覚えているという³²⁾。綾子はその大事な放送は職場で聴きたいと思い、学校に行った。いよいよ玉音放送が始まったが、雑音が甚だしくなかなか聞き取れず、結局内容をよく理解できぬままそれは終わった。「玉音」が消え、アナウンサーの「国体は護持されました」という上ずった声がいくぶん明瞭にきこえ、戸惑いながらも綾子は感動の面持ちで立っていたという。

すると、横沢校長が「戦争は終わりましたね。日本は負けました」と静かに言った。それを聞いたとき、綾子は耳を疑ったが、校長の悲痛な顔を見て、彼女はようやくその事態を認識したという。その後、綾子は他の教師たちとともに、屋内運動場にある奉安殿の前に行ってひれ伏した。「自分たちの力足らずに戦争は負けた。それを陛下にお詫びするという真情であったろう」。「天皇がおいたわしい」と思って、綾子たちは運動場の床板に額をすりつけて泣いた。だが「泣くだけ泣くと、わたしの胸はひどく空虚になった」のであった³³⁾。

だが、さらに綾子を落ち込ませたのは、それからすぐ、生徒たちの教科書に墨を塗らせなければならなくなったことであった。それまで、教科書は大事に扱わねばならない、汚してはならない、と教えてきたのに、今日からは何頁の何行目から何行目まで消すようにと墨を塗らせる。それまでの年月を、綾子は生徒たちへの教育に全身を捧げてきた。しかし、その真剣に教えてきたことがすべて間違いだったとしたら、その年月を無駄に過ごしたことになる。いや、ただの無駄ならよいが、間違いだとしたらと考えると、綾子は生徒の前に大きな顔をして立っていることが苦痛になったというのである。自分の指示するままに、従順に教科書へ墨をぬっている生徒たちの姿を見ると、綾子はやりきれない思いになり、彼女はそのとき本気で「乞食になりたい」と思った。

なまじ教師であったればこそ、その言葉を生徒は信用したのだ。乞食の言葉なら、信じはすまい。この世に何の発言権もない乞食の姿が、わたしには清くもまた賢く思われた。乞食ほど、この世に害毒を流さぬ存在はないような気もした³⁴⁾。

真摯な自責の念も、半年もすると萎えていった。教職に情熱を失ったら直ちに退職すると決めていた綾子は、ついに終戦の翌年3月に退職した。60余名の生徒それぞれに心をこめて手紙を書き、朝礼で全校生徒の前で別れの言葉を告げた。その時は、悲しみよりも、言いがたい寂寥感で一杯であったと

綾子は回想している。昨日まで「正しい」とされていた教科書に墨を塗らせたことは、綾子に、国家や政治に対する不信ばかりではなく、すべての人間に対して不信を抱かせるようになった。敗戦のショックから、綾子は自暴自棄になり、やがて2人の男性と同時に婚約をしてしまうようにまでなる。「一体、あの時の心理は、どういう状態にあったのだろう。自分自身にもわからない」³⁵⁾と綾子は述べている。

その後、綾子は一方の男性が結納を持ってくるその日に、生まれて初めて脳貧血を起こして昏倒する。やがてさらに体調を崩し、熱が上がり、全身の節々が痛み、歩くことも座ることも苦痛なほどになった。綾子は肺結核と診断された。だが、綾子はそのように診断された時、「ざまあみろ」と自分を嘲笑したい気持ちになったという。生徒たちに大きな顔をして、7年間も間違った教育をしたということ、そして2人の男性と同時に婚約し、彼らを深く傷つけたということ、それを思うと、当時は事実上「死」の宣告でもあった肺結核という診断に、「悲しみも絶望もなかった」という。「どこか、胸の中で、これで計算がきっちりと合ったというような、割り切れた思いがあった」のである³⁶⁾。

こうして綾子は、24歳で長い闘病生活に入る。途中で脊椎カリエスも併発し、ギブスベッドに固定され、トイレに立つことも、寝返りをうつことも出来なくなってしまう。希望を失い乞食になりたいなどと思っていた当時の綾子は、やがて自分が病床で洗礼を受け、三浦という男性と出会い、13年後に健康を取り戻し、結婚し、さらには作家としてデビューして、晩年には自分の名のついた文学館まで建てられることになるとは、夢にも思わなかったであろう。

4. 綾子における戦争と平和

すでに述べたように、軍国教師時代を描いた自伝『石ころのうた』を、批評家たちは、「自己断罪の書」であり「一種の懺悔録」だと評している。綾子も強い自責の念をもってそれを書いたことは、彼女自身の言葉からも間違い

ないだろう。だが事実関係だけを見ていくならば、そこに描かれているのは、ただその時代を懸命に生きた若い女教師の姿に他ならない。確かに綾子の教育は、結果としては間違っていたことになる。だがその背後には、決して邪悪な思いがあったわけではなく、また怠惰であったわけでもない。彼女はむしろ、勤勉に、誠意・献身・真心といった、広い意味での善意をもってその職務に取り組んでいた。結果としてこの作品は、綾子の個人的な自己断罪や反省という意図をこえて、人は必ずしも悪意によってではなく、善意と勤勉さをもってしても大きな過ちや失敗を犯しうる、という人間的宿命を読者に想起させるものにもなっている。

当時の綾子に、政治や軍事に関する十分な知識と理解がなかったことは明らかであろう。綾子の問題は、きちんと「軍国主義」を理解し自覚的にそれを選択したことではなく、むしろ、ただ流されるがまま時代の雰囲気のにまわってしまった点にある。その背景としては、綾子の生まれ育った当時の旭川が、陸軍第7師団のある日本でも有数の軍都であったことも影響していたかもしれない。あるいは、当時の新聞やラジオにおける情報統制などを指摘することもできるだろう。だがいずれにしても、後の綾子による後悔や反省の焦点は、最終的には、戦争を遂行する社会の雰囲気に無批判的に押し流されていったという点に収斂するように思われる。

ただし綾子は、そうした失敗の原因が、単なる年齢的な未熟さや、社会的な知識の欠如にあったとは考えていない。というのも、彼女によれば、戦争の悪というのは特別な勉強をしてようやく理解できるというものではなく、極めて当然の、人の命のかけがえのなさの問題に他ならないからである。ところが戦争を遂行する社会は、その当たり前すぎるほど当たり前である「命」の問題にも、人々の目を曇らせ、殺人や破壊を「仕方のないこと」「当然のこと」と考えさせてしまった。その圧倒的な当時の雰囲気 of 残酷さ、恐ろしさ、不気味さに、戦後の綾子は、あらためて戦慄したのである。

綾子がおよそ50歳の頃、奈良に講演に行った際に、ある青年教師が戦時中の綾子について、「あなたは23～24歳だったのに、軍国主義も政治も批判する

ことができなかつたのか」と詰め寄ったという。だが綾子は、その青年教師は「時代が育てる人間という問題」がわからなかつたのではないかと述べている³⁷⁾。戦争に向かつていく社会、戦争のただなかにおける社会は、人々を恐ろしいまでに無思慮にしてしまう。綾子はその恐ろしさを、戦争を知らない人たちに、何万回でも繰り返したいという。自伝で彼女は、「あなたもあの時期に生きていたら、この愚かな仲間の1人になっていなかったとはいえないのだ」³⁸⁾と述べている。この箇所だけ、やや唐突に「あなたも……」と読者に直接語りかける文体になっているところに、綾子がこの言葉に込めた思いの強さがあらわれているように感じられる。

軍国主義という概念は、一般的には、軍事的な諸問題や価値が政治・経済のみならず、教育・芸術などを含めたあらゆる領域で強い影響力を持つ、軍事第一主義の政治や社会の体制を意味する。だが、アルフレート・ファークツなども指摘しているように、軍国主義には奇妙な非合理性や擬似宗教的側面もある。軍国主義を支持する人の多くは、必ずしもその政治的・社会的な妥当性を理解し納得したうえで支持するのではなく、ただ陶酔的に支持し、熱狂する傾向をもつものである³⁹⁾。綾子が強調したかったのは、おそらく軍国主義におけるそうした雰囲気への恐ろしさであり、さらには、奇妙な善意や献身や真心をもって、自らその流れを加速させてしまうという、人間のどうしようもない愚かさ、惨めさなのである。

戦争が終わり、綾子が学校を辞めた後、日本の学校教育は大きくその方向性を変えていった。軍国主義教育に忠実だった教師たちが、民主主義教育に鮮やかに転進していく姿も多く見られた。そうした変化を横目で眺めながら、綾子は「要するに、生きるということは、押し流されることなのか」と思ったという⁴⁰⁾。自分を含めた多くの人は、時代や社会に「押し流される」ものであるということを、綾子は戦時だけの問題としてではなく、人間の根本的な問題として、絶望的に眺めていた。こうしてみると、後の綾子のキリスト教信仰は、まずは、特定の時代や状況に翻弄されないための確固とした価値観・世界観・人間観として求められたようにも考えられる。

綾子の療養所生活では、文学や哲学について話をする患者仲間が多かったが、その1人に「ヒューマニズムって最高だと思わない?」と目を輝かせて話す学生がいたという。だがそうしたもののにも綾子は「ついては行けなかった」と述べている。

人間が中心の思想に、わたしは何の感動もなかった。あの、忘れられない敗戦の、苦い体験が、わたしに人間というものの愚かさ、頼りなさをいやというほど教えてくれた⁴¹⁾。

確かに戦争というものは、まずは社会科学的に考察すべき問題である。平和を求めるならば、政治、経済、法律、軍事など、さまざまな事実関係の冷静な分析をとおして研究・議論をせねばならない。しかし現に、人や社会はこれまで、平和を祈りながら戦い、戦いながら平和を祈ってきた。戦争をする人間には、そうした根本的な矛盾がある。誰もが戦争を悪だとわかっているながらも、何らかの大義のもとでそれを繰り返してきたことを考えるなら、そうした人間的矛盾の根本的解決を当の人間自身に期待するのは難しいようにも思われる。戦争は人間ならではの営みであり、極めて「人間的」な過ちである。綾子が人間を超えた存在である神への信仰に向かっていったのは、戦争を通して、政治的な過ちのみならず、人間のどうしようもない矛盾や限界を痛感したからであろう。綾子は戦争という問題を、専門知識に基づいた政治問題や、あるいはヒューマニズムに基づいた倫理問題という以前に、人間存在そのものに対する根本的な懐疑の問題として背負ったのである。

だが、綾子は教師を辞め、さらに肺結核で療養生活に入っても、すぐに素直な信仰を持つようになったわけではない。教会に行くようになってからもまだ、クリスチャンそのものについて、いくぶん「侮蔑的な感情」を捨てきれなかったとさえ述べている。というのも、戦争中に日本人は天皇を神であると信じ、神の治めるこの国は不敗だと信じていた。つまり「信じる」ということの恐ろしさを、身に沁みて知ったはずだった。それなのに、戦争が終わると今度

はキリスト教が盛んになり、教会に人があふれるようになった。そうした状況に、綾子は「軽薄なもの」を感じていたというのである。そして綾子は次のようにも述べている。

アメリカにもイギリスにも、フランスにもドイツにもキリスト教があったはずではないか。だがそのキリストの神は、戦争を押しとどめる力にはならなかったではないか。それならば、宗教もまた学問と同様に、何の力もなかったことになるではないかと、わたしは絶望を感じた⁴²⁾。

これはキリスト教のみならず、宗教全般に対する疑問でもある。だが結局、綾子がどのようにこの信仰の矛盾を解決し、「絶望」を克服したのかは、少なくとも自伝では不明確なままである。そもそもこれは、アメリカやイギリス、フランス、ドイツを挙げるまでもなく、日本のキリスト教界、特に綾子が属した日本最大のプロテスタント組織である日本基督教団に対しても十分に言える問題であった。

綾子がまだキリスト教に何の関心も持っていなかった頃、1939年に、日本では宗教団体法が公布され、その2年後に「日本基督教団」が創立される。基督教報国団なるものも結成され、「大東亜戦争の目的完遂」「宗教報国」「日本基督教の確立」を旨とする戦時布教方針が全教会に伝えられた。さらには、日本基督教団の総会で、軍用機を献納する案が全会一致で承認され、陸海軍に4機が献納されたこともあった。礼拝では国歌斉唱や宮城遥拝がなされ、政府がホーリネスなど一部の教会や牧師たちを弾圧した際にも、日本基督教団はその弾圧を肯定してしまったのであった。日本基督教団はその成立から敗戦まで、戦時体制に巻き込まれ、教会も牧師も信者も戦争に協力していったという経緯がある。だからこそ教団は、戦後20年以上もたってからではあるが、「第二次大戦下における日本基督教団の責任についての告白」（通称「戦責告白」）を公にして、過去に対する反省を述べたのである。綾子もこうしたプロセスを知らないはずはなかったと思われるが、彼女はそれについては一

切触れていない。

1940年代の日本のキリスト教界でさえ以上のものであったわけだが、そもそもキリスト教それ自体が、これまで数々の戦争を後押ししてきたことも周知の通りである。キリスト教と戦争・軍事との関係は、4世紀にキリスト教がローマ帝国の国教になって以来ずっと意識されてきたジレンマである⁴³⁾。もちろんキリスト教徒だけではなく。ユダヤ教徒も、イスラム教徒も、仏教徒も、みな「平和」を望んでいるにもかかわらず、しばしばそれぞれの時代の戦争を正当化し、それに加担してきた。「信仰」さえあれば戦争に反対し平和を実現できるというわけではないことは、明らかなのだ。綾子はこうした矛盾に十分気付いてはいたが、直接的にはそれについての思索を深められなかった点は、彼女の平和論の限界だと言わざるをえない。

綾子は、教師時代に関する自伝の最後の一文を、「すべての石ころをおしつぶすブルドーザーのような権力の非情さを知ってほしいが故に」⁴⁴⁾この本を書いたのだ、と結んでいる。確かに戦時中の国家権力は、石ころをおしつぶすブルドーザーのように非情なものだった。だが、綾子の時代の太平洋戦争においても、あるいは日露戦争においてもそうだったが、当時は政治家や軍人だけでなく、民間人の多くも開戦を支持したという事実が現にある。国際政治学者の三浦瑠麗が詳細に分析したように、諸外国の多くの戦争でも、軍人の方が開戦に消極的で、むしろシビリアンによって開戦が強く主張されたという例が珍しくないことも重要である⁴⁵⁾。綾子が作家として活動したのは、1960年代半ばから90年代であり、つまり東西冷戦時代であった。21世紀に入ってから特に意識されるようになった、宗教的テロなどに典型的な「非国家主体」による戦闘、「非対称戦」といった新たな紛争状況は、彼女の中ではイメージされていなかった⁴⁶⁾。

綾子が最後に「権力の非情さ」を強調したのは、彼女が「戦争」をあくまでも国家や政府を枠組みとした営みだと捉えていたからであろう。もちろん今後も、国家と国家による戦争の可能性は十分ありうるが、人間や社会の根本的問題としての平和を論じる際の表現としては、やや限定的過ぎるように

思われる。戦争は時代とともに、そのスタイルを大きく変えていくものだからである。またそもそも、綾子はその自伝の全体において、戦争という事象を通して見出される人間、ないしは自分自身の本来の弱さ、愚かさを告白したわけであり、それは信仰的な次元に立ったうえでの反省でもあった。ところが、その書の最後の最後で、戦争問題を結局「権力の非情さ」という表現で国や政府の問題に収斂させてしまうならば、信仰的な人間観に基づく平和論というよりも、世俗的な平和運動としての批判や警戒の掛け声というニュアンスが強くなり、本来のメッセージを矮小化する結び方になってしまうようにも思われる。

もちろん、現実の国家や政府への批判は重要である。だが綾子による戦時の回想・告白の本来の重心は、キリスト教的には「原罪」という言葉で表現されるところにあるのではないだろうか。彼女のデビュー作『氷点』のテーマが「原罪」であったことも偶然ではない。綾子が自らを軍国教師として自己断罪的に描いた自伝は、それが究極的には信仰的次元に基づいたものである以上、単なる政治的な批判でも道徳的な反省でもない。悪を悪だと気付かず、誠意や真心をもってして悪に加担することさえあるという人間の痛切な矛盾を問うているものとして、読まれるべきであろう。

註

- 1) 三浦綾子『石ころのうた』角川文庫、1979年、106-107頁。改行を省略して引用。
- 2) 上出恵子『三浦綾子研究』双文社出版、2001年、45頁。
- 3) 『光あるうちに』は、「道ありき 第三部信仰入門編」という副題がつけられているため、形式的には自伝の一環に位置づけられる。だがその内容は、いわゆるライフヒストリーというよりも、自己の信仰内容について述べられたエッセーという性格が強いものであるため、『三浦綾子全集』（主婦の友社）第20巻の「年譜・著作目録」（村田和子編）では「随筆」に分類されている。また、数々の短いエッセーにも自伝的性格が強いものが多くある。
- 4) 田宮裕三「解説」（『石ころのうた』新潮文庫、1979年）314-315頁。戦争を主題とした小説作品の研究としては、黒古一夫『三浦綾子論—「愛」と「生きる

こと」の意味増補版』（柏艸舎, 2009年）の112頁以下（第三部「戦争」と「歴史」）などを参照。

- 5) 黒古一夫, 前掲書, 125頁。
- 6) 三浦綾子『道ありき』新潮文庫, 1980年, 6-7頁。
- 7) 『石ころのうた』61頁。
- 8) 同書, 79頁。
- 9) 同書, 79-80頁。
- 10) 同書, 95頁。
- 11) 同書, 96頁。
- 12) 同書, 106-107頁。
- 13) 同書, 108頁。
- 14) 同書, 163-164頁。
- 15) 同書, 164頁。
- 16) 同書, 147頁。
- 17) 同書, 148頁。
- 18) 同書, 168頁。
- 19) 同書, 181頁。
- 20) 同書, 195頁。
- 21) 同書, 217頁。
- 22) 同書, 233頁。
- 23) 同書, 165頁。
- 24) 同書, 238頁。
- 25) 同書, 239頁。
- 26) 同書, 258頁。
- 27) 同書, 262頁。
- 28) 同書, 274頁。
- 29) 同書, 274頁。
- 30) 同書, 280頁。
- 31) 村田和子によれば, 旭川へはこの日と7月15日にB29の爆撃があっただけで済んだという（『三浦綾子全集』第20巻に収録されている「年譜・著作目録」431頁を参照）。
- 32) 『石ころのうた』286頁。

- 33) 同書, 288頁。
- 34) 同書, 299頁。
- 35) 同書, 297頁。
- 36) 同書, 304頁。
- 37) 同書, 4 頁。
- 38) 同書, 290頁。
- 39) 軍国主義の概念や歴史そのものについては, すでに多くの研究や概説書がある。
詳しくは, アルフレート・ファークツ『ミリタリズムの歴史』(望月幸男訳, 福村出版1994年), 額額厚『戦争と平和の政治学』(北樹出版)などを参照。
- 40) 『石ころのうた』307頁。
- 41) 『道ありき』29頁。
- 42) 同書, 118頁。
- 43) 宗教と戦争・暴力の問題についてはすでに多くの研究がある。キリスト教に関しては, Roland H. Bainton, *Christian Attitudes Toward War and Peace*, Abingdon Press, 1960. (邦訳『戦争・平和・キリスト者』中村妙子訳, 新教出版社), 宗教的テロリズムに関しては, Mark Juergensmeyer, *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence*, University of California Press, 2003. (邦訳『グローバル時代の宗教とテロリズム』立山良司監訳, 明石書店)などがある。
- 44) 『石ころのうた』312頁。
- 45) 三浦瑠麗『シビリアンの戦争—デモクラシーが攻撃的になるとき—』(岩波書店, 2012年)などを参照。
- 46) 現代と未来の戦争に関する比較的ラディカルな議論としては, Martin Van Creveld, *Transformation of War*, Free Press, 1991. (邦訳『戦争の変遷』石津朋之監訳, 原書房)などを参照。

Ayako Miura's Days as a Militarist Teacher and Christianity

Akito ISHIKAWA

Ayako Miura, the Christian novelist, once recalled that in her younger days, she was a militarist teacher. Indeed, the period of her youth spent as an elementary school teacher overlaps with Japan's wartime period. However, when Miura's autobiographical writings are analyzed in detail, it seems more accurate to say that she was not a militarist. This is because she did not consciously support militarism on the basis of sufficient knowledge or opinions about politics and the military during her days as a teacher; rather, she simply complied with and was swept along by the belligerent social atmosphere of the time. Miura's period as a "militarist" teacher can certainly be considered as a dark phase of her life. However, this does not mean that Miura's efforts within the education system of the wartime military state were either malicious or negligent. Conversely, at the time, she strove to accomplish her duties as a teacher in good faith, in the broad sense, with dedication, integrity, and sincerity. That in doing so she consequently became complicit to the evils of the war can only be termed as a lamentable paradox. Though Miura later became an outspoken opponent of war, this opposition was neither based on social scientific knowledge nor grounded in mere humanism; fundamentally, it developed as a result of her Christian faith. Through her wartime experience, Miura had become keenly aware of the fundamental weaknesses, miseries and follies of humanity as

well as her own and, in her despair, turned to Christianity. In basing her opposition to war on her Christian faith, Miura failed to consider the classic quandary that religion may also be used to justify war. Nevertheless, her opposition to war is surely worthy of our attention even today.

インドネシア，バリ州における環境問題

——廃棄物処理問題に焦点を当てて——

松 平 功

目 次

はじめに

1. 調査地インドネシア，バリ州の概要および調査地と目的
 2. バリ州の人口増加について
 3. バリ州の廃棄物量増加とバリ州南部の廃棄物処理について
 4. 廃棄物収集から TPA での最終処理について
 5. TPA Suwung（ソオン）廃棄物最終処分場調査
 6. 廃棄物処理の実例：Temesi（テメシ）コンポスト
- おわりに：廃棄物処理問題の解決に向けて

はじめに

本稿の目的は、2014年1月から2月にかけて、インドネシアのバリ州南部で実施した環境調査の結果に基づき、環境問題の中でも特に廃棄物処理問題

キーワード：環境問題，廃棄物処理問題，インドネシア，キリスト教倫理学，
バリ島

(ゴミ処理問題)について焦点を当てて、その現状を報告しつつ考察することである。バリ島はかつて「地上の最後の楽園」と謳われることもあったが、観光業の発展を象徴するようなリゾート地の開発に加え、巨大ショッピングモールの建設やホテルの乱立が顕著となり、観光客は年々増加し、それにともなう労働力が必要とされ、バリ島外からの移住者や出稼ぎが急増して人口増加に拍車をかけ、殊に都市部において現在では、お世辞にも楽園とは言い難いほどの交通渋滞や環境破壊が大きな悩みの種となっている。

交通渋滞がバリの名物となって久しいが、その案件よりもむしろバリの廃棄物処理問題の方が真っ先に解決されなければならない最優先課題と言えるだろう。何故なら、野積による有毒ガスの発生および野焼きの廃棄物焼却で排出される煙による大気汚染やダイオキシン汚染は、排ガスによるものよりも深刻だからである。また、廃棄物から染み出す大量の汚水は内分泌攪乱物質(環境ホルモン)を含むと推測されており、それが地下水や河川および海洋を汚染することが懸念され、川や井戸水を使用する人々の健康被害の可能性が危惧されるとともに、河川や海洋に生息する生物や生態系に悪影響を及ぼすのではないかと憂慮されるからである。

環境倫理学の哲学書と呼ぶことのできる『沈黙の春』で、著者のレイチェル・カーソンが殺虫剤の毒物による汚染物質を食物連鎖によって虫から動物へそして人間へと広がり、最終的に生態系全体へと伝染するという危険性に警鐘をならしてから50年以上も経過しているが、この警告は現代においても世界各地で無視され続けているように思えてならない。レイチェル・カーソンが訴えたのは殺虫剤による生態系破壊とガン発症の相関関係の警鐘に重点を置いたものであるが、DNAについてまだまだ手探り状態であった半世紀以上前に書かれたにも関わらず、すでに遺伝子や染色体と生殖細胞の汚染物質による異変にまで言及されているのは驚きである¹⁾。カーソンの警鐘から50年以上を経た現代科学においては、ゴミ同士の化学反応や焼却煙による生態系破壊

1) レイチェル・カーソン『沈黙の春』(青樹築一訳)、新潮社、1974年、pp. 259-280。

は致命的なものとなると推測されており、キリスト教倫理学者である安田治夫はその懸念を以下のように記している。

ホルモン作用の攪乱と生殖異常に着目する時、汚染範囲は一挙に拡大する。どこにでもあるような合成化学物質から送り出される、通常の意味では有毒とされない—ということは、発ガン性が低く細胞死も引き起こさず DNA も傷つけない—ホルモン様化学物質も、生体の情報ハイウエーに住みつки、生命維持に不可欠のコミュニケーションを寸断してしまう。しかもそれは、出産前や出産後しばらくの間の、性分化や脳の形成に至る多様な発育プロセスを経る時期に、従来のホルモン作用をかき乱す物質であることが判明したのである。その場合の生命とは人間だけではない。およそ、生きとし生けるものすべての生命である²⁾。

このように、未だどのような弊害を生み出すのか因果関係の不明な害毒も含めての環境破壊の現状を踏まえ、安田は現代社会を「無視界飛行をする飛行機にすぎない」と例えてさえいる。本稿では、この環境問題についてインドネシア共和国のバリ州を拠点として、現地における廃棄物処理問題について焦点を当てて報告し、その現状から問題解決の糸口となる解決策についても考察するものである。

1. 調査地インドネシア、バリ州の概要および調査地と目的

約18,000の島々で構成されるインドネシア共和国の島のひとつ、バリ州の人口はインドネシア中央統計庁資料の2014年度予測によると推定で約405万人、バリ州南部に位置する州都デンパサール市は約80万人でバリ島の中では最も

2) 安田治夫「環境問題と共生」、『世界に生きる〔講座〕現代キリスト教倫理4』(栗林輝夫編集), pp. 238-264, 日本基督教団出版局, 1999年, p. 244。

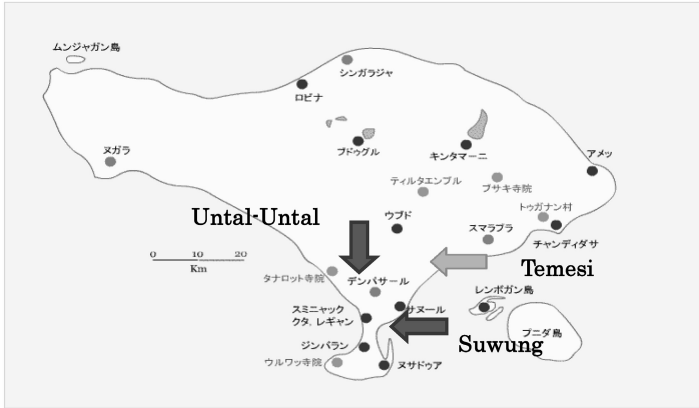


Figure 1 調査地地図 (Yahoo 地図参照)

多くの人口を抱える自治体である。バリ州南部を調査地にした理由は、第一にバリ州南部が広大な調査地ではなく、ジャカルタなどの大都市と比べて調査の的を絞りこむことができるからである。また、第二の理由はバリ州南部にはクタ、サヌール、ヌサドゥアといった国際的なリゾート地があり、それらはインドネシアにおける巨大観光拠点、かつ産業セクターと言えるほど重要な経済活動の場となっており、そのような場所は必ず廃棄物処理問題を抱えていると推察したわけである³⁾。その想察によって、現地での調査地を Figure 1 で示している、Untal-Untal (ウントルウントル)、Suwung (ソオン)、Temesi (テメシ) の三か所に絞り込んだ。ウントルウントルにおいては、現地での廃棄物収集作業の実態について、実際の作業方法を観察することと近隣住民からの情報収集を行った。ソオンでは、現地の廃棄物最終処理場が一体どのような場所であるのか、そこでどのような処理が行われているのかを訪問調査した。最後のテメシについては、廃棄物を堆肥化するというリサイクル処理が、現地においてどのような形で行われているのかを確かめた次第である。

3) インドネシア中央統計庁資料。http://www.bps.go.id/eng/download_file/Proyeksi_Penduduk_Indonesia_2010-2035.pdf

2013年のバリ島全域の統計として320万人以上の外国人観光客を計上しているが、バリ州には州都デンパサールにしか国際空港がないことと、断定的ではあるが外国人の船舶利用者が少数であることを考慮に入れると、外国人観光客のほとんどが空港を経由してバリ州南部を訪れたと推測できる。その数字が示す通り、観光客目当ての無数のレストランや宿泊施設がバリ州南部に集中している。また、観光産業以外にも食品産業や衣料産業が、さらにココナッツ、トウモロコシ、コメの生産などの農業が盛んである。バリ島全域の15歳以上の労働者人口を見ると、貿易、レストラン、ホテル業などの観光業が62.5万人、農林水産業が57.2万人、製造業が31.1万人となっている。宗教については、インドネシアのその他の地域と同様に、イスラム教、キリスト教、仏教などインドネシア政府によって認められている宗教が混在しているが、バリ州では主にヒンドゥー教徒の数が突出している⁴⁾。

2. バリ州の人口増加について

開発途上国の廃棄物処理の分野において、一様に収集体制の未整備があげられる。そのため、野積みや投棄（以下、オープン・ダンピング）などの不適切な最終処分とそれに伴う環境汚染が著しい⁵⁾。バリ州もその例外に漏れることなく不法投棄などの問題を常時抱えているのが現状である。インドネシア経済は著しい成長を続けており、バリ州南部においても今後も経済発展と人口増加が見込まれ、それに伴う廃棄物の量は増加し続けていくことが想定される。

4) 『平成25年度外務省政府開発援助海外経済協力事業 [インドネシア共和国バリ島デンパサール市における、バイオガス・堆肥化による有機ごみ処理案件化調査] ファイナル・レポート』みどり産業株式会社・株式会社 NTT データ経営研究所共同体、2014年、p. 29。 http://www.mofa.go.jp/mofaj/gaiko/oda/seisaku/kanmin/chusho_h25/pdfs/5a11-1.pdf

5) 日本産業廃棄物処理振興センター。

http://www.jwnet.or.jp/activities/international_genjou.html

そこで、バリ州への訪問者数および人口増加に比例する廃棄物量上昇の推算を試みるため、バリ州の外国人訪問者数、内国人訪問者数、州内定住者数の合計人口数や増加率を調査した。まず、表1であるが、これは2008年度のバリ島への外国人訪問者数と2013年度の数と比較したものである。グラフ1は、そこから増加率を除いたもので、表1と同じ数値を並べて分かり易くしたものである⁶⁾。

表1によると、2008年度に比べて増加率がマイナスで示されているのは日本と台湾のみで、他の国々は全て増加している。バリ島への日本人観光客が、2008年に比べて41%以上も減少している理由は明らかではないが、全体的に見てみれば2013年度までの5年間で約60%以上の外国人訪問者数の増加が記されており、その数は324万人以上にのぼる。そして、その人数はバリ州全体の人口である約405万人には及ばないものの、約80万人の人口を抱えるバリ州南部の4倍にもなるのである。グラフ1を見れば、その上昇率の急増の度合いは一目瞭然である。

増加率で突出しているのは中国で、2008年度と比べて2倍以上の増加となっている。中国の経済成長の影響が旅行者の急増につながっていると思われるが、2008年度には国別ランキングで5位だった国が、たった5年間で2位にまで浮上していることを考えると、この増加率は尋常ではない。また、日本の増加率は急落して国別ランキングでも中国に抜かれているものの、まだランキングが3位となっておりバリ州の廃棄物処理問題を看過することができない立場にあることは否めないだろう。

中国に次いで急上昇しているオーストラリアも経済成長の著しい国であり、比較的近場ということでバリ島が選ばれているのかもしれない。その数は日本からの訪問者数の約4倍にもなっており、これからも増え続ける可能性はあるだろう。また、その他の国々についても約82%も増加しており、すでに

6) インドネシア共和国観光省公式ホームページ。https://www.visitindonesia.jp/news/090126-1.html

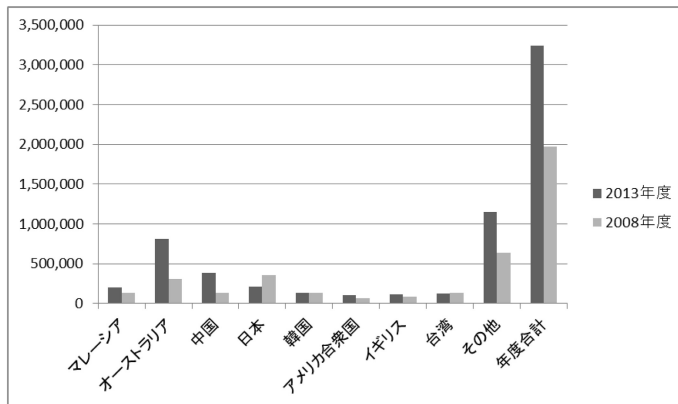
インドネシア、バリ州における環境問題

処理能力を超えてしまっているであろうバリ州の廃棄物処理問題に、さらなる致命的な結果をもたらすことが懸念される。外国人訪問者の急増は、バリ州の観光業とインドネシア経済に大きな発展をもたらすものであるのは確かだが、「地上の最後の楽園」と謳われたバリ州の大自然が廃棄物処理問題で破壊されてしまうのであれば、観光業の破綻を招くことになりかねない。

表 1 バリ島への外国人訪問者数と増加率

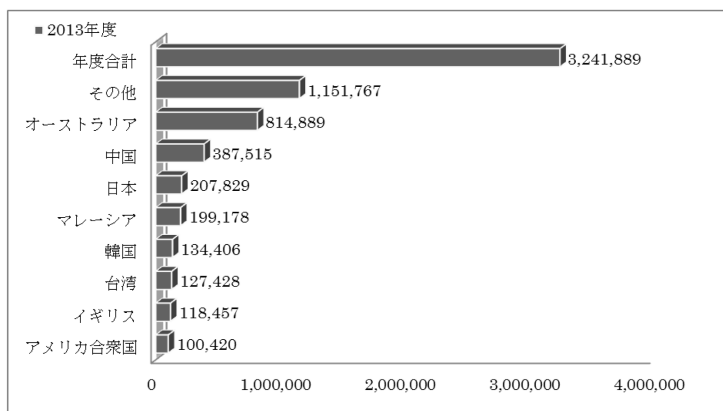
国 名	2013年度	2008年度	増加率 (%)
マレーシア	199,178	129,669	53.60%
オーストラリア	814,889	308,698	163.98%
中国	387,515	129,121	200.12%
日本	207,829	354,817	-41.43%
韓国	134,406	132,559	1.39%
アメリカ合衆国	100,420	68,887	45.77%
イギリス	118,457	82,440	43.69%
台湾	127,428	129,176	-1.35%
その他	1,151,767	633,525	81.80%
年度合計	3,241,889	1,968,892	64.66%

(インドネシア共和国観光省統計表参照)



グラフ 1 バリ島への外国人訪問者数

(インドネシア共和国観光省統計表参照)



グラフ2 バリ島への外国人訪問者数国別ランキング
(インドネシア共和国観光省統計表参照)

表2 バリ州内総生産額（GRDP）及び観光収益比率

バリ州内総生産額（GRDP）およびバリ州観光収益（通貨単位：ルピア）										
年 度	2000	2001	2002	2003	2004	2005	2006	2007	2008	2009
総生産額	172,682	201,902	238,564	261,679	289,866	339,465	373,885	423,364	499,226	575,793
観光収益	75,803	93,947	116,288	128,221	138,466	161,032	180,344	203,493	239,797	286,448
観光収益率	44%	47%	49%	49%	48%	47%	48%	48%	48%	50%

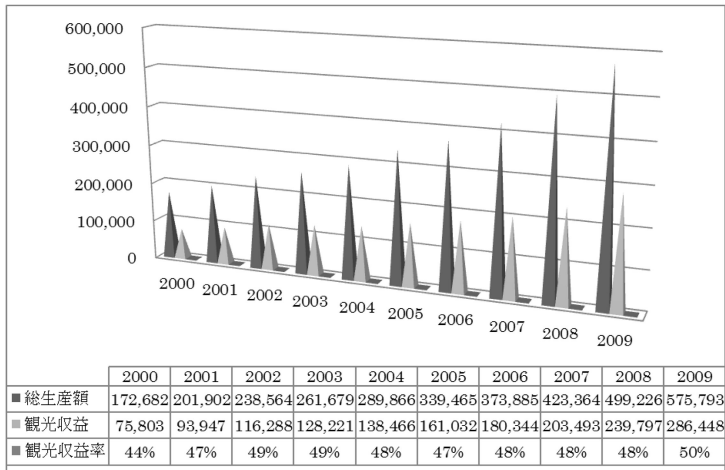
(インドネシア中央統計庁資料参照)

表2に示されているのは、バリ州内の総生産額（GRDP）と観光による収益である⁷⁾。

そして、グラフ3はその数字を見やすくするために加工しただけのもので、内容に違いはない。さて、総生産額と観光収益の比率を見ると、観光業の収益がバリ州の総生産額を押し上げている事実が明確となる。また、その比率は2000年以降から徐々にではあるが増え続けて、2009年には丁度50%にまで増加していることが分かる。このことから、観光業がバリ州内における重要

7) インドネシア中央統計庁資料。http://www.bps.go.id/eng/aboutus.php?news=120

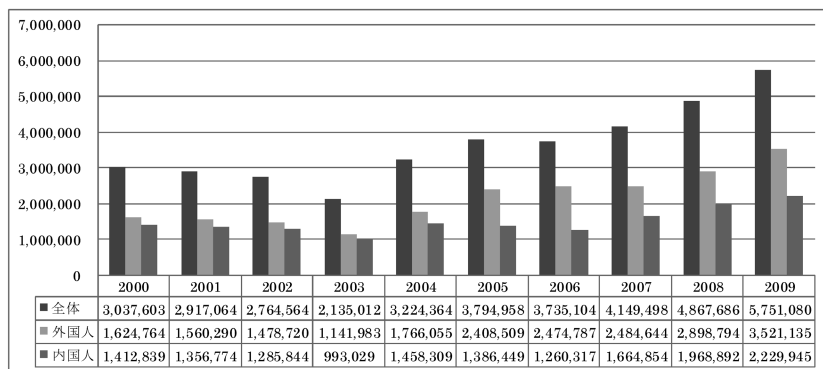
インドネシア、バリ州における環境問題



グラフ 3 バリ州内総生産額（GRDP）及び観光収益比率
（インドネシア中央統計庁資料参照）

な産業拠点となっていることに加えて、さらに環境業への依存度が増し続けている実態が浮き彫りとなる。もし、観光業が衰退するようなことになれば、バリ州における経済が破綻するだけではなく、インドネシア共和国の経済成長に大きな影を落とす要因となるに違いないだろう。

また、バリ州における人口集中は外国人訪問者数の増加によるものだけではなく、インドネシア国内の別島から移り住む人々や、あるいは出稼ぎにやって来る労働者などの増加も大きな原因となっている。グラフ 4 はバリ州に定住している人々に加えて、外国人訪問者やインドネシア国内からバリ州に訪問している人々の数を合計した年毎の平均値である。そのため、2009年の時点で2014年の州内人口を超えているのである。さて、このグラフを参照すると、これまで見てきたバリ州への外国人訪問客の増加に加え、内国人も正比例するように急増していることが分かる。これについては先述した通り、観光業の発展に伴う宿泊業や飲食業に必要とされる被雇用者の増加や、宿泊施設をはじめとするレストランやショッピング施設建設のための労働従事者の増加



グラフ 4 バリ州内人口の外国人とインドネシア人の割合（人口表付）
（インドネシア中央統計庁資料参照）

なども大きな要因であると思われる。2000年の内国人の人口と2009年のそれを比べてみると58%もの増加があり、このパーセントも年々増加し続けると考えられる。そのため、この上昇率が単なる一時的なものであるとして無視することはできず、廃棄物処理問題を考える上では非常に大きな課題となるだろう。

3. バリ州の廃棄物量増加とバリ州南部の廃棄物処理について

みどり産業株式会社と株式会社 NTT データ経営研究所が共同で作成した調査報告書によると、2012年における住民ひとりあたりの廃棄物排出量は一日平均で、2.5リットルあり、その数量はインドネシア全体で一日に6億2,500リットルにも上るといふ。それらはインドネシア環境省の『State of Environment Report 2012』のレポートを参考にした調査報告であるが、それによると2010年から2012年の間に排出量が2倍以上に増加していることが報告されている。また、廃棄物全体の50%以上は家庭ゴミであり、その約24.5%のみが適切に処理され、その残りの75.5%は処理されていないという。つまり、廃棄物の大部分が野焼きされたりオープン・ダンピングされたりしていると

インドネシア、バリ州における環境問題

いう現状を報告していることになる。また、この調査報告書はインドネシアにおける廃棄物処理に関する、島別の最終廃棄物処理場数と埋め立て処理量を表にして示している。以下の表3は、2008年度にインドネシア環境省によって発表されたものである⁸⁾。バリ州の廃棄物処理問題を考える上で必要となるため、この表をそのまま引用する。

また、この報告書はインドネシアでの廃棄物処理および処分方法について説明されており、それによると約69%が埋め立て処分され、約7%がリサイクルにまわされ、約5%は焼却される。そして、残りの約10%は処分地以外に埋められ、約6%は公園、川、運河、港湾などに投棄されると伝えている。2008年に廃棄物管理法によってインドネシア政府がオープン・ダンピングを禁止したにも関わらず、そのような廃棄物処理方法が食い止められていないのが現状のようである⁹⁾。

表3 インドネシアの島別の都市ゴミ最終処分場数と埋め立て処分量

島 名	最終処分場の数	埋め立て処分量 (百万 m ³ /年) 処分場による管理記録	埋め立て処分 (百万 t/年) 環境局による推計値
スマトラ	57	1.5	2.1
カリマンタン	19	1.4	0.7
ジャワ	75	8.8	6.4
バリ	11	0.5	1
ヌサトゥンガラ			
スラウェジ	17	1.6	1.4
マルク			
パプア			
計	179	13.8	11.6

(出典：Indonesia waste statistics, IMOЕ-2008)

8) 『平成25年度外務省政府開発援助海外経済協力事業 [インドネシア共和国バリ島デンパサール市における、バイオガス・堆肥化による有機ごみ処理案件化調査] ファイナル・レポート』 pp. 31-32。

9) 同上, pp. 32-33。

さて、表3においてバリとヌサトゥンガラという名称の島名が同じカテゴリーに入れられているが、インドネシア語で“Nusa Tenggara”が「南東の島」を意味することから分かるように、バリより東のロンボク島、スンバワ島、コモド島、スンバ島、フローレス島などの約1,000にもおよぶ大小の島々が横に連なって構成される諸島のこと、本稿ではそれらと分けて考える必要があることは言うまでもない。バリ、ヌサトゥンガラのカテゴリーの中には最終処分場数が11となっているが、バリ州南部にはこの最終処分場はSuwungという場所に一か所しか存在しない。そして、このバリ州唯一の処分場は“TPA”と呼ばれていて、これはインドネシア語の“Tempat Pengurangan Akhir”の頭文字をとった略語で直訳では確かに「最終処分場」となるが、廃棄物を処理している量が限られていることを念頭に入ると、実際には「最終廃棄場」と言い換えた方が適切なのかもしれない。このTPAは、バリ州南部のデンパサール都市部、バドゥン県、ギアニャール県、タバナン県の4県から排出される廃棄物の最終搬入場所である。この広域圏の頭文字を組み合わせさせて「サルバギータ」、「Sarbagita」と呼ばれている。この名称はFigure 2にあるように、TPA 出入口に刻まれている。

バリ州南部の4県から排出される廃棄物量が、バリ州全体の総廃棄物量の

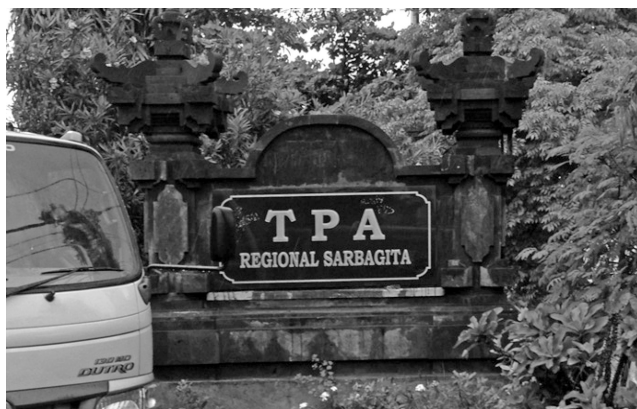


Figure 2 “Sarbagita” と記されている TPA 出入口

80%を占め、各家庭やホテルや事業所から排出される一般ゴミだけで一日当たり約800 tが、このサルバギータに搬入されている。デンパサール市美化局（以下、DKP: Dinas Kebersihan dan Pertamanan）からの情報では、その搬入量の300 tはデンパサール市からのものであるという¹⁰⁾。

4. 廃棄物収集から TPA での最終処理について

デンパサール市街地に位置するウンタルウンタルでの聞き取り調査によると、バリ州でのゴミの収集事業は、DKP の統括によって行われているが、村などの小地域社会までは手が回っておらず、廃棄物収集車が巡回されない地域の一部では、村単位でトラックを購入して収集作業用の要員を雇っているという。また、収集作業車が巡回する地域においても、収集費用を払わない個人宅などでは庭や空き地などに廃棄物をオープン・ダンピングしたり野焼きしたりしているのが現状である。さらに、本稿の趣旨においては余談となるのだが、聞き取り調査によると一般廃棄物以外の冷蔵庫、テレビ、洗濯機など大型廃棄物は基本的に修理して使うか知人に譲渡するらしい。しかし、修理が不可能な場合は、“Pemulung” と呼ばれるリサイクル業者に引き取ってもらう。この“Pemulung”は紙類も kg 単位で買ってくれるらしく、これは日本にも「ちり紙交換」という名称で営業を続けているリサイクル物品取扱業者とよく似た業者である。また、“Pemulung”は、回収した白物家電やバイクや自動車を含めた機械類などのリサイクル品を“Pasar Loak”（中古部品や場合によっては盗難品を売る市場の業者を指す言葉）というリサイクル物取扱業者に卸すそうである。

TPA に搬入される経路は、DKP に月額2,500ルピア（日本円で約25円）を支払った各家庭に廃棄物収集車が週一度のペースで巡回するシステムになっている。この支払われた代金は DKP の財源となる。これに加えて民間業者も

10) 同上, p. 9。

参入しているが、民間業者の場合は月額処理代である2,500ルピアに加えて15,000ルピアの月額料金が必要となる。ホテルなどの大規模な事業者は民間業者との契約の上で、廃棄物の処理を任せているため詳細な料金は不明であるが、小規模な事業所の場合などその金額にかなりの差があるのではないかとと思われる¹¹⁾。調査地として選択したウンタルウンタルの児童養護施設の月額料金は5,000ルピア（日本円で約50円）で、各家庭に徴収される金額の倍になっている。

Figure 3は、ウンタルウンタルに来た廃棄物収集作業車である。廃棄物収集車両は普通的大型トラックで、日本のようなバッカー車と呼ばれる廃棄物収集用の特殊車両はバリ州に一台もない。専用車両として生産されていないことから、汚水を貯めておくためのタンクが設置されておらず、廃棄物から染み出す大量の汚水は、そのまま路上に垂れ流され廃棄物収集車両の去った後は、何時も酷い臭いが漂う。

また、廃棄物収集作業はFigure 4の写真にあるように、廃棄物置き場からトラックまで全て手作業で運搬される。トラックのような大型車両が入れな



Figure 3 バリ州南部、ウンタルウンタルでの廃棄物収集車両

11) 同上, p. 13。



Figure 4 バリ州南部、ウンタルウンタルでの廃棄物収集作業

い地域は、当然のことであるが廃棄物置き場からトラックまでの遠い距離を何度も往復しなければならない。収集作業をしている作業員への聞き取り調査によると、彼らの給与は月額で750,000ルピア（約7,500円）前後だという。重労働の割には合わない額である。彼らはトラックが一杯になるまで収集作業を続け、その後に直接 Suwung にある TPA サルバギータに搬入するという。また、サルバギータへの廃棄物の搬入回数は日によって違うが平均で3回から4回であるらしい。

民間業者が収集する場合は廃棄物を直接サルバギータに搬入せず、所有する集積ベースに一旦集めて、独自に廃棄物の選別を行い、古紙、金属、プラスチックなどに分けてそれらを別のリサイクル業者に売りさばいていく。しかし、ゴミの分別には時間がかかるため、作業に手間取っているとすぐに集積ベースが一杯になってしまうので、分別されないままサルバギータに搬入されてしまう廃棄物は結構な量であるという¹²⁾。

12) 同上。

5. TPA Suwung (ソオン) 廃棄物最終処分場調査

バリ州唯一の TPA は Figure 1 で示しているように、バリ島南部の東側のバリ海に面した場所にある。Figure 5 を解説するが、写真中央がサルバギータである。そして、波上に記されている点線がバリ海の海岸線で、写真右下に写っているのがスランガン島である。この TPA に廃棄物が山積みされてあるのとは対照的に、海側ではマングローブが連なり茂る美しい大自然が広がっている。Figure 6 にあるように遠浅の海に延々とマングローブの森が続いているが、この海水には廃棄物から染み出した真っ黒な汚水が流入し続けているのである。2004年にこの TPA が建設された当初は、Figure 5 の写真にある TPA 敷地内左下の廃棄物汚水濾過施設で濾過した後に海に流す計画であったのだが、結局、濾過施設は稼働せずそのまま汚水が海に流れ出しているのが現状である。

TPA Suwung の広さは約33ヘクタールあり、野球場でこの面積を例えるなら東京ドーム約7つ分、甲子園球場で例えれば約9つ分の広さということになる。広大な敷地ではあるが、毎日800 t もの廃棄物が投棄され続けており、現在では積み上げられた廃棄物の高さは最高で20m以上にもなり、オフィス

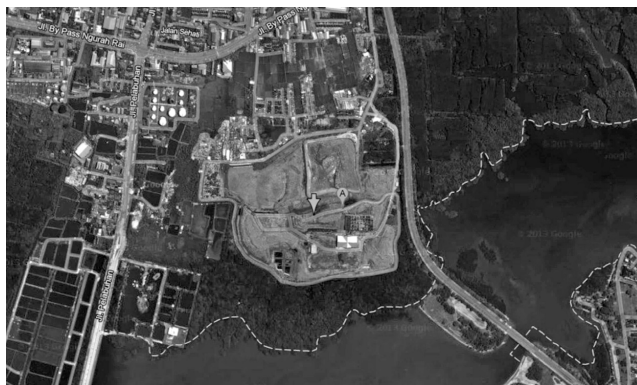


Figure 5 Suwung TPA サルバギータ廃棄物最終処分場 (Google map 参照)



Figure 6 Suwung TPA サルバギータの海側に森のように茂るマングローブ

ビルとして考えれば5階建てほどにもなっていることになる。驚くべきことに、さらに積み上げることができるようにと、コンクリートで坂道を造り、そこをトラックが爆音を上げながら登って行く。Figure 7の写真右端に写っているのはトラックの降口にあたる。これはFigure 5の中央に写っている四角い形をした道路の一部で、廃棄物を満載したトラックが別の場所に造られた登り口から這い上がり、作業員に指示された場所に廃棄物を投棄した後、道を一周して降口から帰って行く、一方通行方式になっているのである。また、写真では確認できないのだが、この四角い道路の周りに何台もの重機が置かれて、うず高く積まれて行く廃棄物の整地作業を延々と続けている。その廃棄物のあちらこちらから煙のようであり、蒸気のようなでもある白い気体がかもくもくと立ち上がり、作業を続ける労働者の健康を蝕んでいくように思えてならない。酷い悪臭が鼻をつき、暫らく居ただけでも咽喉や目が痛くなり、咳と涙が止まらなくなる。

この異様な作業現場の中でも一層異様に思えた光景は、果てしなく続く廃棄物の中で黙々とゴミをあさって食べている多くの牛たちの姿である。聞き取り調査によるとこの TPA の敷地内に約千頭の牛が入り込んでいるそうであるが、DKP が牛を所有しているのではないらしい。どのような手段で牛の



Figure 7 Suwung の TPA サルバギータ廃棄物最終
処分場内トラック降口

所有者が TPA に牛を入れているのかは不明だというのが、廃棄物の70%以上が有機ゴミということもあり、千頭の牛がゴミを食べることによってゴミは減り餌代の節約にもなるのは一石二鳥である。ただ、この牛の乳を飲んだり肉を食べたりする人間側の健康は大丈夫なのか、甚だ疑問であり自らもバリ州内で食事を摂るのが不安になるのは言うまでもない。

また、TPA の中には Figure 9 の写真にあるように、廃棄物を漁っているウェストピッカーが約400人出入りしている。その人々は DKP が雇っている人々ではなく、また入場を許可しているわけでもないらしい。つまり、無許可でこの処分場内に入り込んで、売却することのできるリサイクル可能な廃棄物を集めているわけである。そして、Figure 10に写し出されているように、比較的平坦な場所に彼らが集めたカンなどの金属類やペットボトルなどのプラスチック類を、小さな小屋を作ってストックしている。一定量を収集した後に、この TPA に出入りしているリサイクル業者に売りさばくのである。このようなストック小屋も無数にあり、中にはここに住みついている人々もいるようで、洗濯をしている人や遊んでいる子どもまで見つけることができた。重機が忙しく動き回る現場で廃棄物を選り分けるのは非常に危険な行為であるが、DKP は彼らを咎めることはしない。DKP には廃棄物の選別のために



Figure 8 Suwung の TPA サルバギータ内で廃棄物を餌にしている牛たち

人員を確保するような予算がないようで、彼らが少しでも廃棄物を減少させてくれるということで、逆に重宝しているのかもしれない。この TPA に住みついているという 17、18 歳の少女を発見して聞き取り調査を進めたが、彼女は生ゴミの中から野菜類を集めて家畜の餌用として業者に売っているという。夜明けから日没まで全身ゴミだらけになりながら毎日働いても、食べていくのがやっとと言った状態であるという。当然のことではあるが、写真撮影は拒否された。人間としてこの仕事に誇りなど持てるはずなどないからである。この現状を視察して感じたことは、このような仕事でしか食べていけない人々を DKP が利用しているという悪行と、この環境を変えることのできない私たち人間の無力さである¹³⁾。

サルバギータ TPA での廃棄物処理は、効率の悪いウェストピッカーや野飼いの牛を頼りにして始まったものではなかった。NOEL 社がバリ州から委

13) 『平成25年度外務省政府開発援助海外経済協力事業〔インドネシア共和国バリ島デンパサル市における、バイオガス・堆肥化による有機ごみ処理案件化調査〕ファイナル・レポート』P. 13。このレポートでは2012年の時点でウェストピッカーの数を約300人と報告しているが、実際の聞き取り調査を行った2014年には約400人に増加していた。



Figure 9 Suwung の TPA サルバギータで廃棄物を漁るウェストビッカー



Figure 10 Suwung の TPA サルバギータ内に並ぶストック小屋

託を受ける形で国有地である TPA の約10ヘクタールを利用して、ランドフィルガスによる火力発電を行い“Waste to Energy”を目指した事業を展開したのである。しかし、2004年に操業を開始したものの、計画通りの発電量に至ることはなかった。その理由は、オペレーションコストを支払えず、やむなくゴミ分別をせずに発電機を稼働しているからだ。建物や発電施設の建設で費用が重なったこともあり、操業からたった2ヵ月でゴミの分別用資金が

底をついたのである。廃棄物収集業者が搬入する廃棄物の1kgあたり約0.87円の投棄量を請求しているが、それだけの金額では運営していくだけで精一杯のようである。Figure 11の写真に写っているのは廃棄物分別用のベルトコンベアーで、ハード面は揃っているのだが肝心の人件費を捻出することができず、悲しいことに試験運転以降一度も稼働していない。

NOEL社はバリ州にゴミ処理費用の支援を再三要求しているが、今の所その要望は応えられていない。そもそも、インドネシアの国家システムから省察してみればバリ州政府がゴミ処理費用を支援すること自体が不可能なのかもしれない。インドネシアにおける一般廃棄物の管理は地方政府の責任となっており、各地方政府にDKPがありバリ州南部においても廃棄物回収作業を行っている。そして、DKPは清掃事業全般を管理する上で、民間企業などと契約して事業の一部を外部委託しているが、そういった管理以上のことはできない。廃棄物を処理するという権限を与えられていないからである。国家レベルでの廃棄物関連政策は公共事業省と環境省で、前者は主にインフラ整備を担当しているため、最終処分場の整備も行うことになっているはずなのだが、廃棄物自体を取り扱う担当となっているのは人間居住総局という聞きなれない部局なのである。この複雑な組織分担が廃棄物処理問題を非常に難解なものにしている。また、先述した通り地方政府は一般廃棄物の管理に責任を持つが、その処理は国に責任があるということで、地方政府であるバリ州がNOEL社に廃棄物処理費を支払うという理由がないのである。また、インドネシア政府にしてみれば、バリ州とNOEL社との契約であって政府と契約したわけではなく、もしNOEL社から請求があったとしても支払うことはまずないだろう¹⁴⁾。

このようにNOEL社は、仕方なくゴミの分別をせずにランドフィルガスの回収を開始したものの、設計した通りのガス量には程遠く、約2MWの発電力を有する発電機で八分の一に値する250kWの電力しか生み出せないでいる。

14) 同上, pp. 35-36。

Figure 12はその発電機の写真で、一日24時間稼働しても採算が取れない状態にある。また、ガス回収用に設置されたパイプの場所からのガス量が減少し、それに伴って発電量も低下しており、早急に別の場所にパイプを敷設する必要に迫られているが財政上極めて困難な状況にあり、そのための費用を捻出できないでいる。バリ州が支援要請に難色を示し続けて交渉が難航すれば、この発電事業は完全に行き詰まりサルバギータ TPA から完全撤退ということになりかねない。そのようなことになれば、操業開始に目標とした“Waste to Energy”の頓挫は、深刻化するバリ州南部の廃棄物処理問題に拍車をかけることになるだろう。しかし、何れにせよサルバギータ TPA は計算によると2021年には満杯になるのである。これからの7年間で何らかの根本的な手段を講じない以上、バリ州の廃棄物処理問題を解決することは不可能であり、国際的なリゾート地としてのイメージを損なうだけではなく、廃棄物から排出される有害物質による地域住民への身体的影響という点においても重篤な問題となる可能性をはらんでいるのである¹⁵⁾。



Figure 11 放置されている分別用のベルトコンベアー¹⁶⁾

15) 同上, pp. 9-14。

16) 写真は Sikibali。http://d.hatena.ne.jp/sikibali/20130718/1374114251から引用した。



Figure 12 ランドフィルガスでの発電機¹⁷⁾

6. 廃棄物処理の実例：Temesi（テメシ）コンポスト

鹿島建設の報告書によると、近年の人口増加、経済活動の活発化、家庭ゴミの増大に伴う廃棄物の増加および、廃棄物内容の複雑化がレポートされている。そのような現状からインドネシア政府は、4R 原則と呼ばれる減量、再利用、回復、リサイクル（Reduce, Reuse, Recover, Recycle）をテーマにしたパラダイム変換が強調されている。この原則に従って、インドネシア全域において、2025年までに「廃棄物ゼロ」に近づけるという努力が必要だと指摘したのである¹⁸⁾。また、具体的政策が計画され2010年には2010年から2014

17) 写真は Sikibali. <http://d.hatena.ne.jp/sikibali/20130718/1374114251>から引用した。

18) 『平成20年度 CDM/JI 事業調査、インドネシア・西ジャワ州廃棄物処理プログラム CDM 事業調査報告書』, 2009年, 鹿島建設株式会社, 1-23. http://gec.jp/gec/jp/Activities/cdm-fs/2008/200803Kajima_jIndonesia_rep.pdf

鹿島建設の報告書は、西ジャワにおける廃棄物処理プログラムについて焦点を当てたものであるが、この中にインドネシア全体における廃棄物管理の現状が記載されており、この点において、バリ州における廃棄物処理問題を理解する上で重要なレポートである。 http://gec.jp/gec/jp/Activities/cdm-fs/2008/200803Kajima_jIndonesia_rep.pdf

年までの5ヵ年の国家開発の基本方針を示す「国家中期開発計画」(RPJM)が施行されることとなった。この計画の中にある廃棄物処理に関する指標では、3R原則として減量、再利用、リサイクル(Reduce, Reuse, Recycle)が強調され、公共事業省、環境省がそのテーマに取り組んでいくことになった。また、堆肥化については農業省を中心に具体的な実施プログラムが開始されていったのである¹⁹⁾。

このプログラムで考えられている具体的な内容は、「発生源での廃棄物の減少」、「有機廃棄物と非有機廃棄物の分別」、「すべての有用物質の取り出し」、「非有機廃棄物によるリサイクル化利用」、「有機廃棄物利用によるバイオガスなどのエネルギー変換」というものである。この一環として近年では有機ゴミをコンポスト化する活動も進められており、関連事業者は増えつつある。しかし、実際には運営コストが高く、コンポストの需要の確保が難しいため、稼動停止に陥るプラントも出てきているのが現状である²⁰⁾。

また、すでに基本方針の最終年を迎えているにも関わらず、バリ州における取組としてあげることのできるプログラムは非常に限られている。しかも、民間企業ばかりで、例をあげると有機肥料を製造しているPT. Biotek IndonesiaやPT. Karya Pak Oles、「ごみ銀行」を創業して有価物の買い取りシステムや堆肥の買取を行っているDepo Garudaなどである²¹⁾。これに加えて、Temesi Recyclingをあげることができるが、ここはバリ州内で一般廃棄物を分別してそこから堆肥を製造している唯一の民間団体である。

19) 『平成25年度外務省政府開発援助海外経済協力事業 [インドネシア共和国バリ島デンパサール市における、バイオガス・堆肥化による有機ごみ処理案件化調査] ファイナル・レポート』 p. 36。

20) 『平成20年度CDM/JI事業調査, インドネシア・西ジャワ州廃棄物処理プログラム CDM 事業調査報告書』, 1-23。

21) 『平成25年度外務省政府開発援助海外経済協力事業 [インドネシア共和国バリ島デンパサール市における、バイオガス・堆肥化による有機ごみ処理案件化調査] ファイナル・レポート』 p. 14。

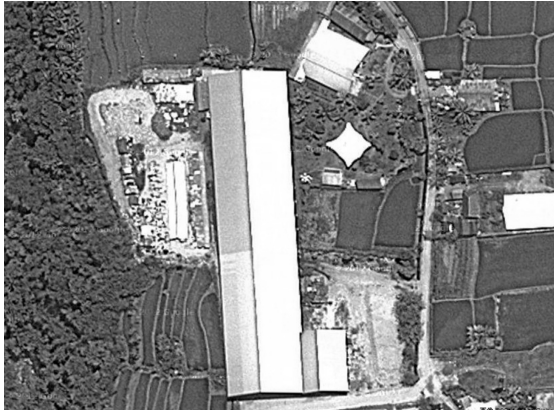


Figure 13 テメシ村廃棄物分別協会（Google map 参照）

この民間団体の正式名称は“Yayasan Pemilahan Sampah Temesi”で、日本語に訳すと「テメシ村廃棄物分別協会」という意味になり企業ではないことが明確である。そういう意味から、ここを単に「テメシ・コンポスト」と呼ぶことにする。テメシ・コンポストはロータリークラブ・ウブドと POSK という名称の団体が共同運営している協会で、土地と2台の重機を政府から借り受けているが、建屋などの全ての建造物は民間からの出資で設営されたものである。また、運営資金はコンポストの売却で得た収益と民間からの寄付によるもので、国からの資金援助は皆無である。2004年の操業開始時には日本からの援助があったそうだが現在は全く無い。

さて、Figure 13の写真を Figure 5の「TPA Suwung 廃棄物最終処分場」と比較してみると分かり易いが、テメシ・コンポストは非常に小さく2ヘクタールしかない。SuwungのTPAサルバギータが33ヘクタールということは、その約17分の1である。土地の大きさは4ヘクタールあるが、政府から借り受けているのはその半分で、残りの2ヘクタールは「サニタリー・ランドフィールド」と呼ばれる衛生埋立地となっている。小さいながらもテメシ・コンポストに搬入されて来る廃棄物は日に約100tもあるため、その内の40%しか分別できていないのが現状である。許容量を超える廃棄物は、隣接する「サニ

タリー・ランドフィールド」に埋め立てるしか他に方法はない。

テメシ・コンポストの施設職員は27人いて、事務作業や堆肥作成などの労働を分担している。彼らの平均給与は約150万ルピア（日本円で約1万5千円）だという。また、廃棄物を分別するのは約70人のウェストピッカーで、彼らは無給である。というのも、彼らには日々一山の廃棄物を分け与えて、そこから出てくるリサイクル類を自由に売却できるようにしているからである。給与を与えると働かなくなるが、取り放題になると必死に働いてくれるらしい。また、Figure 14の写真のように廃棄物を一山にしてノルマのような形で与えることで廃棄物の奪い合いも無くなり、効率の良い出来高制といった労働条件になっているようである。分別をするウェストピッカーの半数以上は、Figure 15の写真にあるようにテメシ・コンポストの敷地内にある小屋に住んでいる。これはサルバギータ TPA とは比べられないような、好条件という見方もできるかもしれない。

テメシ・コンポストの廃棄場は、Figure 16の写真にある通り少し小さめの野球場程度の広さでしかないため、先述した通り、1日に100tの廃棄物が搬入されて来るので分別が遅れたりすると2ヵ月も経ない内に満杯になってしまう。



Figure 14 一山に分けられた廃棄物を分別するウェストピッカー



Figure 15 ウェストピッカーが住んでいる小屋



Figure 16 テメシ・コンポストの廃棄物投棄場

作業工程は分別の済んだ廃棄物を堆肥の材料になるものとならない物に分け、堆肥になるものだけを Figure 17 のように山積みにしていく。この有機廃棄物を 1 ヶ月間寝かせて発酵させるのが第一工程である。第二工程としては、発酵させた有機廃棄物を別の場所に移動してパイプで空気を送り込むエアレーション作業と散水を繰り返しながら、さらに 3 ヶ月程発酵させていく。最後の第三工程はトロンメル工程と呼ばれるもので、Figure 18 の写真のよう



Figure 17 有機廃棄物の発酵工程



Figure 18 トロンメル工程

に発酵済みの廃棄物をトロンメルと呼ばれる大きなふるいにかけていくのである。このトロンメル工程によって約50%が異物として残り、それらはサニタリー・ランドフィールドに埋められることになっている。ただ、残骸全て埋め立てているわけでもないらしく、Figure 19の写真のように焼却処理もしているようである。焼却処理は禁止されているはずなので、現地職員に焼却理由を尋ねてみたのだが、満足な解答は得られなかった。もしかすると、サ



Figure 19 コンポスト製造工程から出た異物を燃やしている

ニタリー・ランドフィールドまで異物を運搬する時間と経費の節約なのかもしれない。突然の訪問者に驚いたようで急いで火を消そうとしたためか、火が出ている時よりもっと多くの煙が出ていたのが印象的である。何れにせよ、焼却処理がいけないことは分かっているようである。

分別された廃棄物はこのように約4ヵ月の工程を通して完成品となり、Figure 20のように袋詰めされる。分別された廃棄物がコンポストになる割合は3割以下で、1日に40 tの廃棄物から約15 tしかとれない。分別された廃棄物を1 tあたり45,000ルピアで買い取っているため、それにかかる費用は1,800,000ルピアとなる²²⁾。そして、15 tのコンポストを1 tあたり700,000ルピアで卸しているので、10,500,000ルピアとなり、ここから廃棄物にかかる上記料金を差し引けば8,700,000ルピアが1日の売り上げとなる。これを1ヵ月に20日の稼働と考えれば、174,000,000の月間売り上げが推移できる。しかし、ここから月給1,500,000ルピアの27人分ということで40,500,000ルピアを人件費として差し引くと、単純計算で月に169,950,000ルピア（日本円で169万9千500円）となる。Figure 20を見ればわかるように、PT. Biotek Indonesia 社の

22) 同上, pp. 51-52。



Figure 20 袋詰めされた堆肥

ブランドで販売されるものもあり、その場合の売却価格は1tあたり600,000ルピアに叩かれているそうで、また売却額が日々変動するという説明を受けたため、本当に大まかな計算でしか考えることはできないが、十分に採算の取れる事業ではないかと思われる。

おわりに：廃棄物処理問題の解決に向けて

廃棄物処理問題の解決策として、第一にインドネシア政府にその対応を求めていくことは必要不可欠ではあるが、その要求が答えられるとはどうも思えない。多くの島々で構成される広い国土に加えて、世界第4位の人口を抱えていることから分かるように、インドネシア政府にとっても、廃棄物処理問題は一筋縄ではいかない難題であるからだ。また、文化的にも廃棄物処理をあまり問題視しないエトス的なものを潜在意識の中に保持している国民性で、それが問題を助長させているとも考えられる。インドネシアの人々は基本的に所謂「ポイ捨て」文化で、捨てられたゴミは全て土に返るという思いを持っている。確かに昔は生ゴミなど地面に投げ捨てておけば、暑い気温の中ですぐに土に返っていったのだろうが、その意識を今も持ち続けてペッ

トボトルやプラスチック製品を「ボイ捨て」してしまう。彼らにとって「ボイ捨て」は、至って当たり前のことで罪責感などもないだろう。考えてみれば、昔の日本も全く同じである。そういう視点から、国民へ廃棄物処理について分別を徹底させるなどの、具体的かつ長期的な啓発運動を辛抱強く続けていく必要があるだろう。ただ、そのような啓発運動を広げていったところで、それらを個人倫理としてのみ推進していくには限界がある。人々にゴミをできるだけ出さないように勧めたり、オープン・ダンピングを咎めたりするだけでは、解決の糸口はもはやつかめない状態にまでになっているとわかってならない。

バリ州最大のキリスト教団体であるバリ・プロテスタント・キリスト教会に、廃棄物処理問題について問い合わせたところ、その問題については何の働きもしていないという回答を得た。何の働きもしていないどころか、廃棄物処理に関して何の知識も情報も持っておらず、TPA サルバギータやテメシ・コンポストの存在すら知らなかったのである。テメシ・コンポストには上記団体職員と同行したが、採算が取れるのであれば同様の事業に参入したいという意見であった。しかし、予算面に問題があり実現するのは今のところ無理だろうという結論となっている。バリ・プロテスタント・キリスト教会はバリ州に児童養護施設や学校などを運営する財団を傘下に持ち、卓越した社会福祉事業を展開する団体である。しかし、格差社会の中で見放されてしまった一部の子どもたちを育成するだけでも精一杯で、廃棄物処理問題にまでは全く手も足も出ないのが現状である。この団体を各国のキリスト教団体が支援する必要があることは言うまでもないだろう。

安田は「個々の企業体の企業倫理・経営倫理のみならず、資本主義的市場経済やら開発的思考を問わざるを得ない」と主張しつつ、翻訳学者子安美智子の言葉を以下のように引用している。

バブル景気が危なっかしく尾根をふらつき、ゴミの山がいたるところにあふれるときには、使い捨てを減らそう、質素に暮らそうと体裁のいい

言葉も聞こえてくるが、次に不況が進みだすと、政府も企業も総立ちでもっと消費をと呼びかける。…この悪循環から脱出するためには、この悪循環の事実を事実としてしっかり見つめ、このままでは絶対ダメだと認識するしかない²³⁾。

しかし、企業が「絶対ダメだと認識する」のがいつになるのかといったような希望的観測は持たない方が良好だろう。それでは、一番の問題点は何であろうか。私見によるものではあるが廃棄物処理問題で最も難題とされるのは、その処理費用である。TPA サルバギータの NOEL 社に廃棄物処理支援がなされないのは、政府が組み立てた構造的なシステムの問題があると指摘したが、それを解決したとしてもその資金をどこから捻出するのが次の問題になるのは自明の理であろう。そこで、提案するのが観光客からの取り立てである。これを仮に「環境税」と呼んでも良いだろう。一年間に320万人以上の観光客が訪れるバリ州である。320万人分の廃棄物処理費用は、彼らに負わせるのが理にかなったことだろう。仮に旅行者ひとりにつき千円の環境税を徴収すれば、年間で32億円もの廃棄物処理費用を回収できる計算になる。

また、この問題の解決策として、有志による団体やグループを作ることも考えられる。これについては、すでにバリ州の日本人会が CUB (Clean Up Bali) という名称の団体を立ち上げて、廃棄物処理問題解決のために活動している。この団体は、2008年に創設されてから日本人会の有志が集って、バリ州各地でゴミ講習会を行い、サヌールのビーチやマングローブの森の中での清掃活動を行っている。さらに彼らはリサイクル紙で作成されたエコカルタや、布製のエコバックを販売して活動をアピールするとともに活動資金を集めている。この草の根的な活動は決して無駄に終わることはないだろう。このような団体が、バリ州在住の日本人ではなくバリ州の住民によって多数立ち上げられれば「地上の最後の楽園」は、楽園らしい大自然を保持しながら

23) 安田治夫, pp. 246-247。

経済的柱である環境業の賑わいも続いていくことだろう。

付記

この研究調査は、桃山学院大学インドネシア研究会からの研究費支援によって遂行されたもので、「バリ島におけるゴミ問題」というテーマで2014年3月にインドネシア研究会において研究発表を終えている。本稿は、その研究発表の内容に具体的データおよび解決策案などを加味したものである。研究調査を快く了承くださった深見純生教授、およびインドネシア研究会会員の方々に心から感謝する次第である。

参考文献

カーソン、レイチェル 1974『沈黙の春』青樹繁一訳、新潮社。
安田治夫 1999「環境問題と共生」、栗林輝夫編『世界に生きる〔講座〕現代キリスト教倫理4』日本基督教団出版局。

参考サイト

インドネシア中央統計庁資料。
http://www.bps.go.id/eng/download_file/Proyeksi_Penduduk_Indonesia_2010-2035.pdf。
2014年12月2日最終アクセス。
インドネシア共和国観光省公式ホームページ。
<https://www.visitindonesia.jp/news/090126-1.html>。
2014年12月2日最終アクセス。
Sikibali。
<http://d.hatena.ne.jp/sikibali/20130718/1374114251>。
2014年12月2日最終アクセス。
日本産業廃棄物処理振興センター。
http://www.jwnet.or.jp/activities/international_genjou.html。
2014年12月2日最終アクセス。
『平成20年度 CDM/JI 事業調査、インドネシア・西ジャワ州廃棄物処理プログラム

CDM 事業調査報告書』, 2009年, 鹿島建設株式会社, 1-23。

http://gec.jp/gec/jp/Activities/cdm-fs/2008/200803Kajima_jIndonesia_rep.pdf.

2014年12月2日最終アクセス。

『平成25年度外務省政府開発援助海外経済協力事業 [インドネシア共和国バリ島デンパサール市における, バイオガス・堆肥化による有機ごみ処理案件化調査] ファイナル・レポート』みどり産業株式会社・株式会社 NTT データ経営研究所共同体, 2014年, p. 29。

http://www.mofa.go.jp/mofaj/gaiko/oda/seisaku/kanmin/chusho_h25/pdfs/5a11-1.pdf

2014年12月2日最終アクセス。

Environmental Issues in Indonesia:

Focus on the Waste Disposal Problem in the Province of Bali

Isao MATSUDAIRA

The problem of domestic waste in Indonesia, especially in urban areas, is the most difficult issue to solve for the urban administrative bodies. In Indonesia, in the process of economic development and urban population growth, the amount of waste is expected to increase in urban areas in the near future. Even now, the amount of waste exceeds the processing capacity of the final disposal site which is called “TPA”. Because the number of population in Indonesia is still growing, the reduction of domestic waste is an urgent issue.

The purpose of this paper is to report about the environmental problems, such as the issue of waste in the island of Bali. The reason why the island of Bali was chosen for this analysis is not only because the population is increasing, but also the number of foreign visitors is rapidly increasing on this tiny island. By utilizing extensive data, the core of the problem will be pointed out in this paper. Furthermore, this paper will propose some solutions for this issue.

統制と自発的検閲協働システムの形成

——第一次大戦参戦における外務省令撤廃記者運動をめぐる——

有 山 輝 雄

1. はじめに

本論文で論じたいのは、政治権力とメディアとの関係である。一般的に政治権力とメディアの関係は「言論統制」という枠組みで論じられ、政治権力の言論報道統制とそれに抵抗するメディアの物語として語られることが多い。それは、メディアの本性を政治権力への批判に求める通念に基づき、メディアを重要構成機関とする民主的政治に対する我々の期待あるいは幻想を作りだしてきたともいえる。

しかし、統制と抵抗の関係として政治権力とメディアの歴史を見ることは余りに単純すぎる。無論、そうした関係が特定の時期や場所で成立することはない。だが、歴史的事実としては政治権力の統制とそれに適応するメディアの自発的検閲¹⁾とが表裏の協働の関係として形成されてくることのほうが重要である。メディア企業の自発的検閲は、権力の威嚇によって畏縮、黙従が引き出されたり、企業としての営利追求から生まれる面もあるが、それだけではなく、メディアによる倫理の向上、社会的責任の遂行として能動的に進められる。ただ、両者が常に協働的であるとは限らず、時に齟齬・葛藤が生ずる局面もあるが、それらも協働の関係を前提にしているからこそ生ずる葛藤と見ることができる。

キーワード：メディア、検閲、第一次世界大戦、ニュース、新聞

本論文では、こうした政治権力とメディアとの二者関係を具体的問題において明らかにしたい。だが、そうした二者関係という枠組みの設定だけでは不十分なのであって、もう一つの主体として人民²⁾があり、政治権力・メディア・人民という三者の複雑な関係があるはずである。しかし、そうした全体構造を一挙に論ずることは難しいので、取りあえずここでは二者関係についてだけ取りあげることにする。

取りあげるのは、第一次世界大戦参戦期の問題である。それは、統制と自発的検閲という関係が構造的に形成されてくる契機には、巨視的レベルでは社会全体の「民衆化」と国際化という二つの問題、メディア内部のレベルでは、マス・メディアの企業的形成とニュース流通の国際化という二つにあると考えるからである。第一次世界大戦参戦期は、それらが顕在化してきた時期と考えられる。そして言うまでもなく、一般的にこの時期は「大正デモクラシー」といった枠組みでとらえられてきた。デモクラシーを支えるのは言論報道の自由であるはずだが、ここではこの時期に統制と自発的検閲が表裏の関係として形成されてくることを明らかにし、「大正デモクラシー」における言論報道の自由という通説を再検討したいのである³⁾。

2. 外務省令検閲

具体的事例とするのは、1914（大正3）年の第一次世界大戦参戦に際して、外務省が実施した報道検閲とそれに対する新聞社・新聞記者の反応という問題である。これは表面的には大事件となったわけではない。しかし、この時期の政治体制とメディアの深部に起きていた大きな変化を探るうえでは、格好の事件である。

外務省による検閲については余り知られていないので若干説明しておくと、新聞紙法（1909年5月6日公布）第27条には、「陸軍大臣、海軍大臣及外務大臣ハ新聞紙ニ対シ命令ヲ以テ軍事若ハ外交ニ関スル事項ノ掲載ヲ禁止シ又ハ制限スルコトヲ得」とある。要するに陸海軍大臣と外務大臣は省令という行

政権限によって軍事もしくは外交に関する事項の掲載禁止・掲載制限をおこなうことができるのである。当然原稿の事前検閲を実施することになる。

新聞紙法において新聞雑誌を取り締まるのは主に内務大臣であって、内務大臣は「安寧秩序ヲ紊乱シ又ハ風俗ヲ害スル」事項の掲載を発見した場合は該当新聞雑誌の発売頒布を禁止する権限をもつ（第23条）。だが、これはあくまで事後検閲による処分であり、発行禁止処分は司法手続を必要とした。かつての新聞紙条例では内務大臣が行政処分として発行禁止・発売停止などをおこなうことができたが（第19条）、1897（明治30）年の新聞紙条例改正によって内務大臣の行政処分としての発行禁止権は廃止された。ところが、陸海軍大臣と外務大臣だけは依然として行政権限として事前検閲権を行使できたのである。言うまでもなく、これは、言論報道の自由に対する大きな制限である。

外務大臣による検閲権限の沿革について詳述する余裕はないが、その始まりは1883（明治16）年の新聞紙条例にある。同条例第34条は陸軍卿海軍卿が「殊ニ命令ヲ下シテ軍隊軍艦及一般ノ軍事」の掲載を禁止する権限を定め、その第二項に「外務卿ハ外交上ノ事件ニ付特ニ命令ヲ下シテ記載ヲ禁スルコトヲ得」とある。その後、新聞紙条例は1887年に改定されたが、その第22条で陸海軍大臣の掲載禁止権限は存続した。しかし、この時、外務大臣の掲載禁止権限は削除された。

これが1891（明治24）年の大津事件、1894（明治27）年の日清戦争開戦において重大な問題となった。大津事件においては事件5日後の5月16日に政府は緊急勅令第46号を出し、「外交ニ係ル事件ヲ掲載」する場合には「草案」を提出させる事前検閲を行うことで対処した⁴⁾。また日清戦争開戦時には西欧列強の環視のなかで強引に開戦に持ち込もうとする政府は新聞報道に神経を尖らせたが有効な報道検閲を実施できず、やむなく8月1日の清国への宣戦布告当日、「外交又ハ軍事ニ関スル事件ヲ新聞紙雑誌及ヒ其ノ他ノ出版物ニ掲載セントスルトキハ行政庁ニ其ノ草稿ヲ差出シテ許可ヲ受クヘシ」という緊急勅令第134号を公布したが、効果的な対策とはならなかった⁵⁾。

この体験を学んだ政府は、1897（明治30）年新聞紙条例の一部改定で、新

聞紙条例第22条に「外務大臣陸軍大臣海軍大臣ハ特ニ命令ヲ発シテ外交又ハ軍事ニ関スル事項ノ記載ヲ禁スルコトヲ得」と、「外務大臣」という語句を付け加え、外務大臣の権限を復活させたのである。1897年新聞紙条例改正は通説では言論の自由の前進と評価されているが、外務大臣検閲の復活は決して自由の拡大ではない。しかし当時の新聞記者はこれを重大視せず、大きな論議は起きなかった。そして、外務大臣陸軍大臣海軍大臣の権限は、1909（明治42）年の新聞紙法第27条に引き継がれたのである。

第二次大隈重信内閣の加藤高明外務大臣が1914年9月16日付で公布した外務省令第1号は、この新聞紙法第27条にもとづく措置である。陸軍省と海軍省は、8月15日の対独最後通牒の閣議決定を受けて、8月16日にそれぞれ陸軍省令第12号・海軍省令第8号を発し、軍隊艦船等の移動などへの掲載禁止措置を取り、検閲は既に始まっていた。外務省令第1号は、これから約一ヶ月後の措置である。しかし、陸海軍省令にはまったく批判が起きなかったにもかかわらず、外務省令に対しては新聞記者・新聞社から強い反対論が唱えられたのである。

外務省令公布への反対運動は言論報道の自由を目指す新聞記者・新聞社の意識を示し、大正デモクラシー運動の一つの表れと見ることも可能かもしれない。しかしながら、当初盛りあがった外務省令反対運動が暫くして沈静化してしまい、省令は1922（大正11）年12月11日まで存続したことに注意する必要がある。約8年間もの長期間、検閲が実施されたのである。外務省令公布の理由であった第一次世界大戦は終了したにもかかわらず、検閲はなし崩し延長され、シベリアと青島からの撤兵によって漸く廃止となった。

大正期の約半分の期間は、戦時として言論報道規制が通常より強化され、狭められた枠のなかで新聞雑誌は活動していたことになる。しかも、この間、反対運動が再燃することはなく、検閲は従順に受容されていたのである。しかし、このことは従来ほとんど注意されてこなかった。新聞雑誌が正面から異議を唱えることがなかったために重大視されてこなかったのである。しかし、言論報道が表面上平穏であることと自由が実現していることとはまった

く別である。寧ろ、表面上の平穏さをもたらしている政治とメディアとの構造的関係こそ究明しなければならない。

第一次世界大戦の参戦外交について改めて触れる必要はないが、指摘しておきたいのは第一次世界大戦が結果的に世界規模の総力戦となり、その一環として情報の戦い、当時その先兵であった海底ケーブルと国際通信社の戦いとなったことである。そのなかでニュースの国際的流れが相対的に多様化し高速化し、秘密外交を前提とした従来の報道統制方法では対応が難しい状況が生じてきた。そうした状況に対して英国などでは試行的対応がとられだしてきていた。情報戦への日本政府の対応は後手に回っていたが、何らかの対策をとる必要は感じられていたのである⁶⁾。こうした状況のなかで、日本は第一次世界大戦に参戦し、8月初旬頃から新聞報道統制の必要性が具体化するのである。

3. ドイツ系新聞に対する発行禁止

現存資料で見る限り、外務省内で外交事項取締を最初に提議してきたのは、関東都督府民政長官、香港総領事、在中国公使などである。中国駐在の外交官から報道取締が提起されてきたのは、当時、ロイター通信社、在中国英字新聞、日本の通信社・新聞社、在日本英字新聞などからなる東アジアニュース環流圏でのニュース循環の速度が高まってきたことがある。それまで国内読者を対象としてきた日本の新聞のニュースが異なる文脈で解釈され、予想外の反響を起し、相互に刺激しあうことが起きていたのである。これに対し、外務省としても対策を考えねばならなくなった。

一方、陸軍省と海軍省は、対独最後通牒にともない前述のようにそれぞれ省令を公布して軍隊艦船等の移動などにつき新聞紙への掲載を禁止する措置をとったが、そこで厄介な問題となったのがロイター通信社の検閲である。欧州戦争への参加は、国内基準ではなく、国際関係を考慮した外務省、内務省、陸海軍省、逓信省など関係官庁による多方面の取締が必要とされたのである。

また、もう一つ悩ましい問題は国内で活動するドイツ系通信社への対策である。拙著で述べたが、当時の世界のニュース通信は英仏独の三大強国の通信社（ロイター、アヴァス、ヴォルフ）が相互に独占を認めあう協定を結び、それによって日本を含む東アジアはイギリスのロイターの独占地域となっていた⁷⁾。しかし、フランスもドイツも東アジアに植民地や租借地をもっていたから小規模な新聞社・通信社が活動していた。日本国内でドイツ系と目されていたのはドイツ語新聞『日独郵報』と英語新聞『ジャパン・ヘラルド』であった。それぞれドイツ公使・領事から財政援助を受け、領事の指揮のもとで活動していたとみられる⁸⁾。

『日独郵報』は弱小通信社・新聞社にすぎないのだが、ロイター独占のもとで海外ニュースの選択肢を増やしたい日本の新聞社・通信社に転電されていた。これに外務省は強い警戒心をもたざるをえなかったのである。8月26日、外務省政務局第二課長松田道一が安河内麻吉内務省警保局長を訪問し、『日独郵報』『ジャパン・デーリー・ヘラルド』が「開戦以前より常に独逸の利益を不当に代表し、殊に日独郵報は独逸政府の半官的電報通信社『ウオルフ』の取次として盛に汎独的報道を日本各新聞社に配布し、一方独人等に対し日本に於ける排独思想の非理なるを説き、盛に排日思想の鼓吹に努め」ているので、「此際、其発行を禁止し将来の害毒を芟除せられ度し」と要請した⁹⁾。いきなり発行禁止を求める強硬な態度である。

これに対し安河内警保局長は、両紙に不都合な記事があれば個々に発売頒布を禁止するが、発行禁止ということになれば「司法権の作用」が必要で、「敵国に関するも可成平穩適度の措置」が望ましいと返答した。前述のように新聞紙法では内務大臣も行政処分としては発行禁止を行えず、司法手続を経なければならないのである。

しかし、外務省松田課長は発行禁止に対するドイツ人の不満は行政処分でも司法処分でも同じことであるから、内務省訓令第11号によって「取締上必要なる行政処分」として発行禁止にすれば、新聞紙法の「司法処分に基く緩徐なる手段を避け」られると再論した。内務省訓令第11号とは、対独宣戦布

告にともない在日ドイツ人の保護などのために公布されたもので、「取締上必要な行政処分又は軍事上の目的に出づる陸海軍官憲の処分を為すに就ては帝国政府は何等の拘束を受くることなく」とあった。外務省は、この文言を利用して行政処分で発行禁止を命ずることを主張したのである。

安河内警保局長は発行禁止処分をとるのであれば、閣議を経る必要があると答え、実際この問題は閣議にかけられた。しかし、内務省が外務省の強硬策を一時押さえ、発行禁止決定には至らず、当分監視することになった。

ところが9月1日、英仏露三国大使を代表して英国大使が外務省に来訪し、『日独郵報』の記事を示し取締を要請した。外国外交官が国内発行の新聞の取締を求めるのは異例で、極秘とされたが、外務省にとって圧力となったのは間違いない。当時、各国とも国際ニュース流通に過敏となっていたのである。

こうした膠着状態において、9月8日、加藤外務大臣は大隈内務大臣（総理大臣の兼任）に「日独郵報及ジャパン・デーリー・ヘラルド発行禁止付照会の件」という文書を送り、閣議決定により両紙に警告を与えたにもかかわらず、その後も反省の態度がないと、8項目の記事を例示し、両紙の発行禁止と主筆編輯人の国外退去を要請した¹⁰⁾。この結果、9月12日に『日独郵報』と『ジャパン・デーリー・ヘラルド』の発行禁止と同新聞主筆マルチン・オスワルドの退去命令が内務大臣から神奈川県知事に伝達された¹¹⁾。外務省が押し切ったのである。

外国語新聞とはいえ、まったくの行政手続きだけで新聞の発行禁止処分をおこなうのは、新聞紙法下では本来認められない異例の措置である。無論、そのことは取締当局が十分自覚しているところであった。「紙禁禁止後聞」と題して『東京朝日新聞』が報ずる田中神奈川県警察部長談話では、「両紙の発行禁止は純然たる行政処分にして新聞紙法に依り裁判の結果を俟たざるものにて此点は我国に於ける発行禁止の新例と云ふべし」とある¹²⁾。しかし、これは「新例」ではなく、内務卿が行政処分によって発行禁止をおこなっていた明治期の新聞紙条例への逆行である。

これに対し日本の新聞から批判の声はまったくあがらなかった。ほとんど

新聞が政府措置を肯定している。これを題材に社説を掲げたのは『萬朝報』だけだが、その主張は「軍国」において「敵国人」が「我に不利なる曲筆舞文」をなしている事態を「看過」してきた政府の「優柔不断」を攻撃し、発行禁止・国外退去は遅きに失したと論ずるものであった¹³⁾。日本の新聞には、言論の自由の原則から行政処分による発行禁止・記者国外退去を批判する発想はまっとなかったのである。むしろ挙国一致に向けての犠牲の山羊として『日独郵報』発行禁止を歓迎している感さえする。この行政処分による発行禁止事件は、日本の新聞社・新聞記者の言論の自由に対する意識の一断面を示しているのである。

そしてまた外交事項報道への外務省の強硬一辺倒の態度がうかがえる。しかし、この強硬さの延長線上に外務省令が公布されたかということ、そうではない。国内の新聞には寧ろ別な態度をとったのである。

4. 外務省の検閲政策

外務省令が具体化する前に内務省が外交事項取締策をとり始めた。8月25日、下岡忠治内務次官は樺太庁長官・庁府県長官に宛て「新聞記事注意方の件依命内牒」を発した。参戦にあたりドイツの元首・皇室・人民等に対して「卑劣の言議」をなしたり、また「人心昂奮の結果、流言虚報に惑はされ」、「帝国と中立国との関係に就き猜疑の念を懷き種々の臆説蜚語を生ずるの傾向」があるが、それらは「国交上不測の煩累を醸す」恐れがある。管下新聞通信社幹部にその旨を「篤御示諭」し、記事に「穏当」を欠けるものがあれば、「反復警告を与へて其の反省を促すに努め」るようにとするのである¹⁴⁾。

これをみると、内務省は国内の新聞が政府の参戦方針に反対を主唱するといったことはまったく危惧していない。寧ろ、政府方針を後押しする強硬論が行き過ぎることを警戒しているのである。特に、そうした記事が外国に報じられ、政府の外交に悪影響を与えることを問題視していた。実際、秘密外交のもとで国際政治に疎い諸新聞は憶測をもとに中国やアメリカへの敵愾心

をあらわにしていたのである。

内務省統制の方法は「迫て事態重要にして差置き難しと認めらるる場合は発売頒布禁止の處行に付せらるべき」と強硬な態度を予告はしている。実際、一部新聞に発売禁止処分を行っている¹⁵⁾。しかし、基本は新聞社への「篤御示諭」、後の時代の言葉では「内面指導」によって新聞社に自発的な検閲をさせる方針であった。「篤御示諭」は法的根拠はないが、新聞社側が従順に従うことを予定している。

「篤御示諭」のための具体的な禁止事項は外務省が用意した。外務省は、「新聞雑誌掲載禁止事項標準（但時局の発展に伴ひ隨時変更するものとす）」の案を作成し、9月1日に内務省安河内麻吉警保局長に発送した。内務省はこれに基づき各新聞社代表者と「懇談的」に警告をおこなう手筈であったのである¹⁶⁾。

この「新聞雑誌掲載禁止事項標準」の全文は割愛するが、「米、支、英、露、仏との間に於ける直接間接に時局に関係ある交渉案件及其内容に関する事項は虚実を問はず、当分の内新聞雑誌に掲載せざること」¹⁷⁾と抽象的の文言である。外務省、内務省にとって新聞社との「懇談」による統制では簡単な条項のほうが恣意的運用が可能で効果的である。

ただし、法的根拠のない取締方法は融通無碍であるが、迅速を要するニュースの全国一律処理は困難などの難点がある。そこで、外務省令による検閲実施が浮上してくる。しかし、外務省は平常はそのような業務をおこなっておらず、組織も経験もない。外務省部内の検討文書では、「予め新聞社に警告を与ふること」と注記がある。事前に「警告」を行って新聞社通信社に自発的検閲をさせ、事前にふるいをかけられたあとのニュースを検閲することを考えたのである。さらに同文書では「大体の標準を定め且之を例示」するが、予期できる事項や兆候のある事項は内務省に事前連絡し、取り締まることとした。

外務省令は、9月16日に出され、松井慶四郎外務次官の名前で、6条からなる検閲手順などが各新聞社通信社出版社に通知された¹⁸⁾。その第1条には、

「新聞紙雑誌掲載事項に関し外務大臣の許可を得んとするものは原稿紙を提出し検閲を受けらるべし」とある。すべての原稿提出が要求されたのではなく、新聞社雑誌社の判断で検閲を受けようとする場合に原稿を提出することとされていたのである。

電話または口頭での検閲申請は認められない。許可された原稿はその証として「一定の印」を押され、不許可原稿は該当箇所に「朱にて抹消し消印」されて戻される。これら原稿紙は各社で「少なくとも一週間」保存が義務づけられた（第6条）。

同時に「国交に影響ぼすことあるべき事項」の「例示」として次の5カ条が示された。

- 一、現在帝国に於て関係せる同盟又は協約（日英同盟、日露条約、日仏協約、日米協商）の目的に背反する記述（記述とは記事、通信、説述を云ふ）
- 二、前号記載の同盟又は協約以外協約密約又は同盟等新に成立したるが如く想像せしむるが如き報道
- 三、帝国と支露英米仏等との関係に関する全然事実無根の報道又は過激なる挑発的記述
- 四、友好国元首に対する誹謗
- 五、他国の領土に関し過激なる侵略的記述

外務省検閲が取締対象と想定しているのは、戦争反対の言論報道ではない。「過激なる挑発的記述」、「他国の領土に関し過激なる侵略的記述」などの文言に端的に表れている通り、山東半島や南洋諸島の占領領有、同盟国協約国であるはずの英米の「介入」排斥を高唱する新聞雑誌の「過激なる侵略的」記事であった。実際、当時の新聞雑誌の大勢は好戦的言論報道であり、参戦を冷静に批判していたのは、石橋湛山執筆の『東洋経済新報』社説ぐらいである¹⁹⁾。

それら「過激」報道が厄介なのは、それが政府が秘かに狙う権益拡大策を先取りして主張していたからである。それだけに「過激なる侵略的」記事は当面の状況において関係国を刺激するばかりでなく、かえって権益拡大戦略

を台無しにする危険性をはらんでいた。政府としては「過激なる侵略的」言論報道の動機を密かに肯定するのだが、先走りしすぎない程度に抑制することを望んだのである。

外務省の検閲は、人員配置、手順、他省庁との連絡法などを整え、体系化された。しかし、警視庁管下だけでも33新聞・7雑誌から多数の原稿が毎日提出され、翌朝の発行時間に間に合わせるように7人の委員が短時間で検閲するというのは、かなり難しい業務であった。当然検閲委員間の調整や上司との相談が必要になることなどが予想され一筋縄ではいかない。外務省検閲システムはかたちのうえでは整っているのだが、その実際の運用はかなり難しかったとみられる。

これは基本的に新聞社出版社が事前に自発的検閲し、原稿を絞って提出してくることを暗黙の前提にしている検閲システムである。前述のように省令公布以前の段階で、外務省は新聞社雑誌社に「篤御示論」を行うことを方針としていたのだが、省令を出してからの検閲もむやみに強権を振りかざして取り締まるのではなく、懇談的に「示論」をあたえれば、新聞社雑誌社側がそれに公然たる反抗を表明することはなく、積極的であれ消極的であれ自発的に協力することを想定し、検閲の仕組みをたてていたのである。

これは先の『日独郵報』への問答無用の発行禁止処分とは対照的である。暗黙の了解不可能な相手と可能な相手とまったく異なる態度をとろうとした。検閲対象によって二重基準をとったのである。

5. 外務省令反対運動

ところが、外務省令第1号が9月16日に公布されるや、翌17日から新聞記者・新聞社から一斉に反対運動が起きた。外務省があてにしていた暗黙の合意どころではなくなってしまったのである。省令反対の第一声をあげたのは外務省記者倶楽部である霞倶楽部と政友会記者団である十日会である。霞倶楽部は17日に会合をもち、「外務省令第一号は言論の自由を束縛し国民的外交

の意義に反するものなりと認む、吾人は極力之が撤廃を期す」と決議した²⁰⁾。また十日会も同日に「失敗を秘せんが為に言論の自由を抑圧し、国民の耳目を蔽ふ曾て類例なき専制の手段」であると政府・外務省を激しく攻撃した²¹⁾。言論の自由の理念が高く掲げられ、それを抑圧しようとする外務省令に対し正面から反対運動が起こされたのである。『日独郵報』発行禁止における沈黙とは対照的な態度である。

さらに9月19日には、全国同盟新聞記者倶楽部員約30名が集会し、「言論の自由は憲政の根柢なり、吾人が多年新聞紙法の改正に努めたるの趣旨一に茲に存し、今や国民的外交を実現して国威を宣揚すべき秋」であるにもかかわらず、政府が外務省令を公布したことに抗議し、撤廃を要求する声明を發した。15名の実行委員を選出し、全国の同業者に飛檄するとともに、代議士等に案内を送り21日に聯合大会を開催することを決めた²²⁾。

全国の記者への呼びかけと代議士との共同行動という二つの方向への運動拡大は憲政擁護運動や山本内閣打倒運動などでもみられた運動形態であるが、それは二重の意味を持っていた。一つは、言論の自由という普遍的理念から省令は新聞記者だけの問題ではなく、できるだけ広範な参加を呼び起こそうとすることになる。またもう一つは、大隈内閣に反対する諸政治勢力を結集しようとする党派的狙いである。言論の自由という理念と党派的政治運動が絡みあってエネルギーになり、運動は拡大するかにみえた。

ところが、こうした反対運動と別なところから有力記者達の活動が起こり、反対論は大きく旋回することになった。9月19日、黒岩周六（萬朝社長）、山川瑞三（国民新聞主事）、松山忠二郎（東京朝日新聞政治経済部長）、松井広吉（やまと新聞主幹）、羽田浪之紹（東京日日新聞副主幹兼政治部長）、大谷誠夫（都新聞政治主任）、中村雅治（読売新聞編集長兼硬派主任）、須崎芳三郎（報知新聞）の8人の記者が大隈首相を官邸に訪問し、外務省令問題を協議したのである。

反対運動の先陣となった十日会などが出先記者倶楽部の記者達であったのに比べ、黒岩周六などのグループは都内各新聞社の幹部級の記者である。彼らは、この年初頭の山本内閣打倒運動、記者刃傷事件責任追及運動で活躍し、

大隈の組閣にも一役買ったと自負しており²³⁾、大隈も黒岩等を手厚く待遇し、何度か懇談の機会を設けていた。

黒岩等が動きは現場記者達の運動に呼応したように見えるが、それほど単純ではない。『時事新報』は「挙国一致を要する今日の時局に付、友誼的に政府の反省を求むる精神」で面談したと報道している²⁴⁾。実際、黒岩等が「友誼的」に省令撤廃を求めたのに対し、大隈は種々事情を説明し、結局「加藤外相と協議の上」、次の4カ条の覚書を公布したとされる。

一、外務省令第一号存続中と雖も、新聞紙に対する取締りは徒に厳にするの方針に非ずして大体従前と差異なき事

一、外交に対する新聞紙の議論批評主張等は総て自由なる事

一、前号省令は適当なる機会に於て消滅に帰せしめんことを期す

一、将来外交に関する誤解を避くる為め勉めて意思疎通の手段を執る事

この覚書は、『時事新報』以外にも『報知新聞』などにも報道された²⁵⁾。これによれば当面は外務省令を撤廃せず、その運用を厳格にしないことで双方が合意したのである。しかし、「厳」にしない、「大体従前と差異なき」、「総て自由」などといっても明確な基準があるわけではなく、曖昧である。まして、「大体従前と差異なき」ということであれば、「言論の自由」について格別的前進をみたわけではない。大隈がそれまで何回か言明していた新聞紙法改正についてでさえ、何の合意も明記されていない。しかし、現場新聞記者の外務省令撤廃運動が盛りあがってきたところに、黒岩等の新聞社幹部と大隈首相とがこのような覚書で妥協しあったところに大きな意味があった。

大隈首相の側としては、桂・山本の二代の内閣にとって悩みの種の一つであった新聞記者との関係を円満化してきたところに、省令問題で一挙に関係悪化するのは好ましくない。さらに新聞記者の運動が政友会など野党勢力と結びつき、拡大することは防止しなければならなかった。これまでの例でも、対外問題は一度火がつくと、「民衆運動」にまで拡大しやすく危険であった。大隈は、延焼拡大する前に、消火しようとしたのである。

黒岩等からしても、それまで協調関係を維持してきた大隈内閣が彼らの部

下である記者達の運動で動揺するのは避けたいところであった。また、彼ら新聞経営者としては、社員である記者の勝手な政治行動を統制する必要があった。個として独立した意識をもつ記者が所属新聞社を越えて横断的に同志結合をもち、政治運動を行うことは、明治期以来の慣行であったが、企業的新聞社は組織の官僚制化を強めていきつつあり、ことあるごとに記者を新聞社組織のなかに封じ込めようとしていた。その過渡的形態として、幹部記者による新聞社単位の活動が、個人単位の活動に替わって、運動の主導権を握るかたちは山本内閣打倒運動などで生まれてきていた²⁶⁾。黒岩等と大隈との談合もその延長線上にあった。

覚書による黒岩等と大隈の政治的妥協は、言論の自由の原則の実現、反大隈勢力の結集という省令反対運動の二重の目的のどちらをも形骸化してしまう効果をもっていた。しかし、覚書は当面の妥協のために即席でまとめたものであるから、反対運動拡大をはかる新聞記者、省令の当事者である外務省はそのままでは受け入れがたかった。

9月22日、野党政友会幹事武藤金吉等が加藤外相を訪問し、外務省令公布の理由・経過を質問したところ²⁷⁾、加藤外相は、今回の事変に際し新聞紙記事に「国交上有害なるもの」が見受けられ、「大隈内務大臣より一度記者団に懇談したこともあるも、之が経過に徴すれば効果の認むべきものなし」であったので省令公布に踏み切ったと経過を説明した。

さらに加藤の説明では、省令は新聞社が検閲を受けようとする場合に原稿を提出させるだけであるから、公布後の経過では「検閲を受けたるものは僅かに雑誌の一小部分あるのみにて、日刊新聞には甚だ稀れなり、従て検閲委員は予期の如く多忙ならず」であったという。この通りとすると、新聞社の自発的検閲によって受検件数は少なかったのである。前述のように外務省は新聞社の自発的検閲を誘導していたから、ある意味では外務省の狙い通りであり、実際的な検閲効果はあがったといえる。

そして、政友会幹事が19日の首相覚書について質したのに対し、加藤は「二十日の新聞紙上にて視たるのみにして自分は関知せず」と明言した。18日に新

聞記者有志の訪問があつて省令撤廃を要求してきたが、自分は検閲の必要が消滅しない限りは撤廃する意思はないと返答し、これを内閣書記官長にも報告しておいた。19日午前新聞記者有志が首相を訪問し、やまと新聞の松井広吉がその要領を筆記したようだが、「首相より覚書を交換したる事実は全然無之ものゝ如し」と覚書をまったく否定した。さらに政友会幹事が覚書に同意しているかと確認したのに対しても、「既に覚書なるものを認め居らず、自分は省令の趣旨を経て取締る積りなりと」断言し、省令撤廃も否定したのである。

加藤は覚書を翌日の新聞記事で初めて知ったと言ひ張っているが、『時事新報』など諸紙は大隈首相は「加藤外相と協議の上」覚書を交付した、同日午後に外務省幹部が協議したと報じており、『読売新聞』によれば、覚書は大隈と新聞記者との会談の最中に手渡されたのではなく、大隈は加藤外相と協議した後、午後4時に各新聞社に手渡された²⁸⁾。

恐らく、加藤は大隈の面子を考えて一応覚書を了承したのだが、内心では不満で、正式のものとはしなかったのである。特に野党幹部に弱みをみせ、付け込まれたくはなく強気発言となつたのであろう。

しかし、加藤はひたすら検閲を強行しようとしていたのではなかった。9月19日付『時事新報』『萬朝報』などは、加藤外相が前日に同志会幹部と会談し、検閲は穏和に運用する方針であると述べたと報道している。さらに日付不明だが、簿冊に綴じられた順序からすれば、9月17日前後作成と推定される、関東都督など在中国公館に宛てた外務省文書「時局に関し新聞紙取締の件」では、検閲の方針について国内諸新聞には「言論の自由を拘束せざる様相当の手心を用ふる」はずだが、外地は事情を異にするので取締りを実施すると説明している²⁹⁾。外務省は国内の新聞と外地とを区別し、国内の新聞には「相当の手心」を加え、外地新聞報道に厳しく取り締まると使い分ける予定であつたのである。

加藤は大隈の覚書の内容そのものに大きな異論があつたわけではないと推定できる。しかし、それを覚書として記者に約束したり、公然と表明するこ

とは望まなかった。「相当の手心」を加えて運用するにしても、それはあくまで外務省の裁量でなすべきであったのである。記者団に言質をあたえ、懐柔しようとする大隈とは政治手法を異にしていた。その不一致が露呈し、政府内部で混乱が起きたのである。

一方、覚書は新聞記者・新聞社にも大きな波紋を広げた。一つは、覚書を政府の大きな譲歩として反対運動の矛をおさめようとする動きである。在京新聞社の幹部記者のほとんどが会談に出席していたのであるから、これが大勢であった。

『読売新聞』9月21日社説「外務省令問題」は、外務省令は現内閣の「失政」ではあるが、「かの覚書にして忠実に実行せられんが、残る問題は我等新聞紙側の責任なり。吾人は彼を監視すると共に、亦自己を監視せんと欲す」と論じた。覚書が交付された以上、自発的に自己を検閲するのが新聞社の「責任」であるというのである。『報知新聞』9月22日社説「国民的外交」は、外交官と新聞記者との相互信頼があつてはじめて「国民的外交」は実現するのであって、今回の外務省令はそれを傷つけたが、外交官が新聞記者を信頼すれば新聞記者は決してその「信頼」に背くことはない。「秘密は此方法に由りてのみ維持される」と主張した。これも外務省と新聞との暗黙の合意とそれに應える新聞の自発的検閲を約束しているのである。覚書に適應して自発的検閲をおこない、「秘密」を守るのが新聞の「責任」であるという論理が新聞社側に発現してきたのである。

新聞記者の反対運動は分裂していくことになった。9月24日付外務省の情報では、新聞記者のなかから「該省令の影響を受くるは単に新聞通信のみに止まり、敢て政治運動となすの要なし」との意見が出てきて、今後は政党との共同運動を避け、単独運動のみで目的貫徹を努力するという事になったのである。前述のように記者の運動の拡大は、言論の自由の普遍的理念をもとに広範な力の結集し、同時に反大隈政治勢力の結集という二重の意味があつたのだが、省令を新聞通信社の利害に縮小してしまうのは、このどちらをも否定することである。

さらに、新聞に関する大問題が発するたびに黒岩等が交渉役となるのは「少壮記者を無視する専横」だとして憤慨する意見が出てきた³⁰⁾。黒岩等の勝手な妥協に「少壮記者」から不満が出たのである。しかし、「少壮記者」も反対運動の方向を見出せなくなっていた。9月26日、霞俱樂部、大手俱樂部、国民俱樂部、永田俱樂部、十日会等の各団体有志35名が集会し、今後の運動方法について相談したが、結局実行委員に一任することになったという³¹⁾。この集会に関する外務省情報では、席上一部記者が運動の中止を唱えたが、反対意見があり一応継続ということになったとされる³²⁾。10月3日の同盟記者俱樂部実行委員会では、「撤廃運動の休存」をめぐって、「相当の名目を立ち此際休止」という「穏和派」と「仮令休止と雖も此仮に付するときは会員の信用にも関係」するから政府の真意を質すべきという「硬派」の間で論議となった。採決によって活動継続となり、委員が政府訪問することに決した³³⁾。もはや言論の自由を正面から論議することはなく、「硬派」といっても取り敢えずの「体面」「名目」の問題となっているのである。

10月6日に大隈首相を訪問した実行委員に対し、大隈は江木書記官長立ち会いの上、次の3カ条を実行委員に言明した³⁴⁾。

- 一、外務省令第一号は言論を尊重する趣旨に対し政府も其存在を不快とす故に帝国の軍事行動の終了を待つて一日も早く廃止する考へなり
- 二、前項の主意に対し該省令存続中と雖も新聞紙に対する取締は従前と差異あることなく外交に対する新聞紙の議論批評主張は勿論事実の報道は自由なり
- 三、前二項は政府の意見にして加藤外相も無論之を承知せり又省令の直接取扱者たる外務当該官吏にも内訓しあり今後も取扱上齟齬を生ぜざる様注意すべし

基本的には先の覚書と同趣旨であり、省令は存続させるが、厳しく取り締まることはしないという約束である。首相の声明文中に、外相や外務当局の同意を明言するというのは異例だが、前述した外相発言があったためであろう。恐らく、この間大隈と加藤の間で調整が行われ、この日の声明となった

のである。大隈声明は、新聞記者にとっても、政府にとっても、紛糾した外務省令問題をうやむやにするための儀式であったのである。

10月10日、全国同盟記者倶楽部実行委員会が開催され、運動経過につき中間報告書を提議されたという³⁵⁾。6日の大隈言明が運動の成果として報告されたのであろう。以後、中央と地方の時間差のため、地方の新聞記者の動きが若干続いたが、事実上、記者の反対運動は終わった。外務省令は依然として存続したが、以後、新聞記者・新聞社側から検閲への抗議の声があがることはなかったのである。

6. 終わりに

一時は昂揚して各地方や諸政党にまで拡大していくかにみえた外務省令に対する反対運動は沈静化した。このように検閲が受容されていく過程から浮かびあがってくるのは、政府と新聞との合意の形成とそれに基づく言論報道統制、即ち新聞の側の自発的検閲を組みこんだ統制システムの形成である。それは制度されたわけではないが、双方に一定の理解の共有が成立しつつあった。

これ以前から政府と新聞双方にそうした気運が徐々に醸成されつつあり、新聞側は「民衆化傾向」の時代における自らの安定的役割を手探りしており、政府側でも新聞政策を模索していた。当時の新聞には英国の新聞局設置やドイツの新聞政策などが論評されるなど新聞政策への関心は一般的に高まっていたのである。

そうした双方の模索状態があったが故に最初の段階で両者の理解に食い違いが生じ、かえって紛糾したのである。新聞社側からすれば、『東京朝日新聞』社説が言うように省令はかねて表明している大隈内閣の「政綱」や「国民外交」への裏切りであった³⁶⁾。外交の過程を「国民の代表者若くは言論界の代表者には、其の概要を知悉せしめ、彼等をして之を呑み込ませしめたる上、場合によりては之が後援なさしむべき也」であるというのである。これには情報

を共有できれば言論界は「後援」する用意があるという含意がある。

『大阪朝日新聞』も、政府・外務省が昨今の状況のなかで新聞報道によって中国政府・人民に誤解が生ずることを恐れている事情は理解するが、それはやはり政府の「神経過敏」であって、日本の新聞記者は欧米諸国の新聞記者以上の「愛国的良心」をもっている。政府・外務省は嚴重取締より、新聞紙という「名器」を利用すべきであって、「新聞の記事論説を記者良心の判断に一任すべき」と主張した³⁷⁾。

省令反対論は、新聞に「愛国的良心」「責任」論を自覚させ、公然化させる契機となった。新聞は「愛国的良心」にたって報道を自発的検閲するのが使命であって、それを政府が信用すれば政府検閲は不要であるという論理が前面に出てきたのである。これは、新聞社の自発的検閲を織り込み、それを「相当の手心」を加えて運用するという政府・外務省の検閲方針と協働していたのである。政府・外務省と新聞とはこれを機に、双方の立場についての理解を深めたといえる。

しかし、それは、反対運動で高く唱えられた言論の自由論が立ち消えになったということである。もともと反対運動拡大論でも、政党を巻き込むことは考えられたが、当時検討が行われていた新聞紙法改正に結びつけ、問題を議会外にまで拡大していく発想はなかった³⁸⁾。またドイツ系新聞の発行禁止は看過されたし、言論の自由論と「愛国的良心」による自発的検閲といかなる関係にあるのか論理的に突きつめられることはなかった。まして、言論の自由が人民全体の問題であるという発想はなかったのである。政府も言論の自由を尊重して「相当の手心」というのだから、言論の自由は双方の飾り文句に終わったのである。

ここに形成されてきた「責任」ある新聞の自発的検閲とそれを組みこんだ政府の新聞統制策、それを両者が默契するという協働の仕組みは、政治攪乱者としての新聞に対する強権的統制や裏面操縦という統制から、「民衆的傾向」の時代における新聞を政治体制の一つの重要構成要素、先の『大阪朝日新聞』の言葉では政治体制の「名器」として組み入れていく過程の進行ということ

である。無論、それは単純に進むわけではなく、以後様々に曲折を経て暗黙の合意が強められていく。「大衆」の時代における言論統制はそうしたステップを経て制度化されるのである。

そして、最後に付言すれば、統制・自発的検閲のシステムは、決して日本だけの問題ではなく、同時期の英国の新聞局設置、新聞の自発的検閲システムとしての D-Notice の形成などとも通底しているはずである³⁹⁾。

注

- 1) 日本では「自主規制」という言葉が一般的であるが、これは曖昧な言葉であり、「自発的検閲」(voluntary censorship)のほうが明確であるから、自発的検閲という言葉を用いることとする。なお、1930年代40年代の英米の文献では、voluntary censorship という言葉が広く用いられている。
- 2) 「人民」という言葉は現在では政治的色彩をもった言葉であり、かつ薄汚れた言葉である。歴史学ではかつて「人民闘争史」といった言葉が流行したこともある。
「人民闘争史」再生の考えは毛頭ないが、普通の人々を指す適切な言葉がないので、ここでは明治期には people の意味で使われた「人民」を復活させ、「人民」といっておく。無論「民衆」「大衆」という言葉もあるが、これらも論者によって様々な含意で使われ、定まった意味はない。また、読者や視聴者というと、コミュニケーションにおける受動的存在になってしまう。
- 3) 大正期について論じた拙稿に「メディアにおける構造変化」『日本歴史』2012年6月号「小特集〈大正100年〉(上)」。
- 4) 大津事件における緊急勅令については、内川芳美『マス・メディア法政策史研究』(1989年 有斐閣)第1章。
- 5) 「公文類聚」第18編・明治27年・第39巻・警察門(JACAR:A01200790700)、緊急勅令正文は同日『官報』。
- 6) 拙稿「日本の第一次世界大戦参戦ともうひとつの戦争」『桃山学院大学キリスト教論集』第13号(2014年3月)。また広く国際情報の流通と情報覇権の問題については、拙著『情報覇権と帝国日本』Ⅰ、Ⅱ(2013年 吉川弘文館)。
- 7) 前掲拙著『情報覇権と帝国日本』Ⅰ参照。
- 8) 小村寿太郎外相宛神奈川県知事周布公平「秘発第一五七号」、外務省簿冊「在

- 本邦外字新聞関係雑件」(JACAR: B03040810300) 所収。引用史料は、法令文を除き、読みやすさを考え、片仮名は平仮名に直し、適宜句読点・濁点をつけた。
- 9) 「日独郵報及『ジャパン・デーリー・ヘラルド』発行禁止処分方に関し内務省と交渉顛末」外務省簿冊「新聞雑誌出版物等取締関係雑件／大正三、四年事件」第二巻 (JACAR: B03040660600) 所収。
 - 10) 九月八日付大隈内務大臣宛加藤外務大臣「日独郵報及びジャパン・デーリー・ヘラルド発行禁止付照会の件」, 前掲外務省簿冊「新聞雑誌出版物等取締関係雑件／大正三、四年事件」第二巻所収。
 - 11) 大正三年九月十五日付加藤高明外相宛神奈川県知事石原健三, 「独逸新聞発行禁止及独逸人退去命令の件」, 前掲外務省簿冊「新聞雑誌出版物等取締関係雑件／大正三、四年事件」第二巻所収。
 - 12) 『東京朝日新聞』1914年9月16日。
 - 13) 『萬朝報』1914年9月16日言論欄「政府何ぞ優柔」。
 - 14) 内務省秘第2411号大正三年八月二十五日付下岡内務次官「新聞記事注意方の件依命内牒」「自大正三年八月 欧洲日独戦争の際国交に影響を及ぼす事項掲載禁止の件」外務省簿冊「日独戦争の際新聞操縦一件」(B08090055400) 所収。
 - 15) 9月3日付『郵便報知新聞』夕刊が発売禁止とされた。
 - 16) 「新聞雑誌掲載禁止事項標準(但時局の発展に伴ひ随時変更するものとす)」前掲「大正三年八月 欧洲日独戦争の際国交に影響を及ぼす事項掲載禁止の件」。
 - 17) 日付不明(内務省便箋)前掲「大正三年八月 欧洲日独戦争の際国交に影響を及ぼす事項掲載禁止の件」所収。
 - 18) 文書名なし, 前掲外務省簿冊所収「大正三年八月 欧洲日独戦争の際国交に影響を及ぼす事項掲載禁止の件」所収。
 - 19) 『東洋経済新報』社説1914年8月15日「好戦的態度を警む」, 8月25日「戦争は止む時無き乎」, 9月5日「隠れたる戦争の惨禍」, 11月15日「青島は断じて領有すべからず」など。いずれも『石橋湛山全集』(1976年 東洋経済新報社) 第一巻所収。
 - 20) 『東京朝日新聞』9月19日。
 - 21) 「外務省令第一号撤廃運動に関する件」外務省簿冊「新聞検閲一件」第一巻所収 (B03040702300), 『東京朝日新聞』9月18日。
 - 22) 「全国同盟記者団会合の件」前掲「外務省令第一号撤廃運動に関する件」所収。同盟記者倶楽部の実態は不承である。『東京朝日新聞』1900年4月11日に「同盟

記者倶楽部の発会式」という短い記事があるが、これが1914年の団体と同じものかは分からない。記者倶楽部の一覧を載せている『新聞総覧』には同名の団体の記載はない。

- 23) 大隈内閣擁立をめぐるの黒岩、松下など記者達の活動については、桜井良樹編「黒岩周六日記」（『紀尾井史学』第4号（1984年）、同氏サイト www.fl.reitaku-u.ac.jp/~rsakurai/siryō/kuroiwa.html）、山本四郎編『第二次大隈内閣関係資料』（1979年 同朋舎）などにうかがえる。また関係者の回顧談として松井広吉『四十五年記者生活』（1929年 博文館）、涙香会編『黒岩涙香』（1922年 扶桑社）に大谷誠夫、松山忠二郎らの談話が収録されている。
- 24) 「記者倶楽部に覚書 外務の新聞検閲問題」『時事新報』1914年9月20日。
- 25) 『国民新聞』は21日になって報じ、『東京朝日新聞』は「種々意見交換をなせり」とのみ報道している。各新聞幹部が列席していたにもかかわらず、記事に違いがでるのは奇妙なことで、この覚書の性格について解釈が違ったことをうかがわせる。
- 26) 拙著『近代日本のジャーナリズムの構造』（1995年 東京出版）92ページ。
- 27) 「政友会に関する件」、「外務省令撤廃運動の件」前掲外務省簿冊「新聞検閲一件」第一巻所収。加藤の言明は、政友会が発表したようだが、管見の限り各新聞には報道されていない。外務省が掲載を押さえた可能性がある。
- 28) 『読売新聞』9月20日。手渡した時間まで報道しているのは『読売新聞』だけだが、『時事新報』『報知新聞』『萬朝報』9月20日記事には大隈と加藤の協議の上で手渡されたとある。
- 29) 前掲外務省簿冊「日独戦争の際新聞操縦一件」所収。
- 30) 「外務省令撤廃運動の件」前掲外務省簿冊「新聞検閲一件」第一巻所収。
- 31) 『東京朝日新聞』1914年9月27日記事「記者団体連合会」。
- 32) 「乙秘第一九二九号九月二十六日外務省令撤廃運動の件」前掲外務省簿冊「新聞検閲一件」第一巻所収。
- 33) 「乙秘第一九七七号十月三日同盟記者倶楽部実行委員の件」前掲外務省簿冊「新聞検閲一件」第一巻所収。
- 34) 『東京朝日新聞』10月8日記事「大隈首相の宣明 外務省令撤廃」。
- 35) 『読売新聞』10月12日。残念ながら、「中間報告書」の内容は掲載されていない。
- 36) 『東京朝日新聞』9月17日社説「外交記事取締（政綱に反す）」。
- 37) 『大阪朝日新聞』9月18日社説「神経過敏」。この社説で同紙が波紋を起こし

た記事として言及している「日支議定書」記事については、確かに日置公使が記事を問題視しており、外務省に取締りを求めている（大正三年八月二十八日付加藤外務大臣宛日置公使報告、「欧州日独戦争の際国交に影響を及ぼす事項掲載禁止の件」前掲外務省簿冊「日独戦争の際新聞操縦一件」）。

38) この時期の新聞記事に新聞紙法改正の動きは様々に出ている。『東京朝日新聞』6月7日記事「新聞紙法改正 大隈首相の言明」, 『東京日日新聞』8月1日から連載記事「如何にして新聞紙法を改正せんとするか」竹亭主人。

39) 今のところ D-Notice や英国政府新聞局 (Press Bureau) については日本では十分な研究がないようだが, Nicholas Wilkinson, *Secrecy and the Media The Official History of the United Kingdom's D-NOTICE SYSTEM*. (2009 Routledge) によった。

Formation of a Collaborative System between Government Control and Voluntary Censorship:

An Observation on the Journalist Movement for
the Abolition of the Ministry of Foreign Affairs Decree
Concerning Participation in World War I

Teruo ARIYAMA

This paper discusses how government control and the mass media's voluntary censorship responding to such control developed interactively into a collaborative relationship in Japan. Specifically, the paper focuses on the press censorship that the Ministry of Foreign Affairs exercised when Japan participated World War from 1914 to 1918 and how newspapers and journalists reacted to such government action. The pre-war newspaper law allowed the Ministers of War and Navy and the Minister of Foreign Affairs to exercise administrative power in the form of a decree to prohibit or restrict the publication of articles concerning military or diplomatic affairs. Based on this law, Foreign Minister Takaaki Kato in the second Okuma cabinet promulgated the Ministry of Foreign Affairs Decree No.1 on September 16, 1914, thereby controlling freedom of the press.

Initially, journalists seeking freedom of the press started a movement calling for abolition of the decree. However, after discussions with newspaper company owners and Prime Minister Okuma, the parties

concerned effectively reached a compromise by agreeing to moderate implementation of press control. After this development, the journalists' movement against censorship died down quickly and was replaced by the opinion that newspaper companies should be held responsible for exercising voluntary censorship. The decree remained in effect, and voluntary censorship carried out by the newspaper companies led to control over press freedom. This kind of interactive, collaborative relationship between the mass media and government control was to prevail even further in the years that followed.

[Note]

John Calvin's Understanding of Baptism, and the Relation Between the Sacraments and Christian Ethics

Isao MATSUDAIRA

I. Calvin's Understanding of Baptism.

John Calvin defines baptism as “the sign of the initiation by which we are received into the society of the Church, in order that, engrafted to Christ, we may be reckoned among God’s children”.¹⁾ He mentions three tokens which are imparted to the Christian in baptism; forgiveness of human sins, the believer’s mortification and renewal in Christ, and the union between Christ and His believers.²⁾ The first two of these tokens depend wholly upon the third, since Calvin’s teaching concerning baptism always returns to that figurative union.

While Calvin affirms that baptism is “a sign of forgiveness,” which does not signify the power of purification in water, it is God’s declaration that believers are incorporated into the body of Christ. Thus Calvin notes that “we put on Christ in baptism”.³⁾ A theologian Daniel Migliore, likewise,

キーワード：ジョン・カルビン，洗礼，サクラメント，キリスト教倫理

1) John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, ed. John T. McNeill, trans. Ford Lewis Battles (Philadelphia: Westminster Press, n. d.), Vol. 2, p. 1303.

2) Ibid., pp. 1304-1308.

3) Ibid., p. 1305.

writes that “the event of baptism thus marks the beginning of the Christian’s participation in the life, death, and resurrection of Christ.”⁴⁾ Therefore, Calvin observes that Christ is the real object of baptism.

According to Calvin, baptism’s union with Christ represents not only His death and resurrection, but also His blessing.⁵⁾ This mystical union occurs by the work of the Holy Spirit, by whose grace believers are transformed to the newness of life and brought into the fellowship of Christ.⁶⁾ Ronald Wallace explains Calvin’s view that “this new life is the life of sonship of the Father in union with Christ, who was declared the son of God by the resurrection from the dead. Baptism is thus a sign of adoption into the family of God.”⁷⁾

Although I agree with all of Calvin’s aforementioned views on baptism, I am more hesitant concerning his theory of infant baptism. Calvin asserts that infant baptism corresponds to Jewish circumcision, since baptism occupies the place of circumcision to fulfill the same office among Christians.⁸⁾ He sees both baptism and circumcision as the same confirmation of God’s covenant, which continues from the Old Testament to the New Testament.⁹⁾ Because Scripture states that Christ invited and blessed little children as partakers of the Kingdom of Heaven (in Matthew 19: 13-15) , Calvin argues that Christians should not exclude them from the

4) Daniel L. Migliore, *Faith Seeing Understanding: An Introduction to Christian Theology* (Grand Rapids: Eerdmans Publishing Co., 1991), p. 215.

5) Calvin, p. 1307.

6) Ibid., p. 1325.

7) Ronald S. Wallace, *Calvin’s Doctrine of the Word and Sacrament* (Grand Rapids: Eerdmans Publishing C., 1957), p. 180.

8) Calvin, p. 1327.

9) Ibid., p. 1329.

John Calvin's Understanding of Baptism, and the Relation Between the Sacraments and Christian Ethics
sign and the benefit of baptism.¹⁰⁾

I agree with Calvin's view that the covenant in operation in the Old Testament is essentially the same as the covenant in the New Testament. Both baptism and circumcision symbolize salvation to its deepest and fullest extent. There is only one basic underlying covenant for all ages.

Jesus commands His apostles to go into the whole world to preach the gospel, and He says that "He who has believed and has been baptized shall be saved; but he who has disbelieved shall be condemned" (in Mark 16: 16). However, in other word, Jesus says that a person shall not be saved, even though he has been baptized, if he does not believe. Thus, without faith baptism would be in vain. In both the Old Testament and the New Testament, the covenant gave only one Mediator, namely Jesus Christ; there is only one condition for salvation, namely faith. Christians must not ignore that fact.

Migliore notes Karl Barth's opinion that "in baptism there is first an action of God (baptism with the Spirit) and then a corresponding human action (baptism with water): there is a divine gift and a human response."¹¹⁾ In a sense, Barth divides baptism into the baptism of the Spirit and that of water. The first refers to covenant love, and the last refers to human faith. I agree with this view since I believe that "baptism and faith are inseparably related."¹²⁾ If this view is correct, infant baptism fails to explain how infants either receive baptism in faith, or witness to its faith before the congregation.

Calvin declares that rejection of infant baptism stands for the refection

10) Ibid., p. 1332.

11) Migliore, p. 216.

12) Ibid., p. 218.

of infants as heirs of the Kingdom of Heaven.¹³⁾ Nevertheless, I must doubt whether the practice of infant baptism truly reflects the meaning of welcoming them into the Church community. Therefore, when Christians identify baptism with water as a declaration of their faith, it is difficult to regard infant baptism as the true baptism.

II. The Relation Between the Sacraments and Christian Ethics.

The doctrine of the sacraments primarily brings an understanding that the promises given in the Word are that of a Christian's mystical union with the body of Christ. As I stated previously, for Calvin, this union with Christ is one of the most important doctrines for understanding the meaning of the sacraments. Calvin speaks of both sacraments as being signs of Christians' incorporation into the body of Christ.

Therefore, the purpose of the sacraments is to show the solidarity of all Christians as members of Christ's body. Especially in the practice of baptism, this union is obvious. Christians are joined to Christ's death and resurrection, that secret union by which they grow into one with Christ.¹⁴⁾ Christians must realize that the union signifies not only the union between Christ and His believers, but also the union among all of Christ's believers. There is no difference in each individual, for all believers are equally engrafted into Christ. Migliore notes that "baptism creates a solidarity that defies and shatters the divisions and barriers that sinful human beings have created."¹⁵⁾ Besides, Calvin suggests that there is no benefit in baptism

13) Calvin, p. 1330.

14) Ibid., p. 1385.

15) Migliore, p. 224.

John Calvin's Understanding of Baptism, and the Relation Between the Sacraments and Christian Ethics without the unity.¹⁶⁾ Accordingly, to refuse the gracious solidarity in Christ is to refuse to come to the one sure source of the grace of Christ. "Racism, sexism, and other ideologies of separation"¹⁷⁾ must be eliminated from the Church, since they only cause a denial of solidarity within the Christian community.

Migliore explains that baptism signifies multidenominational solidarity, and the Lord's Supper signifies multidenominational sharing.¹⁸⁾ Christians should comprehend that both sacraments are mutually related. To this end, Enrique Dussel notes that for Christianity to be a religion that emphasizes the spiritual union between believers in Christ, the Christian life should establish the essential importance of sensitivity for the needs of its members.¹⁹⁾ This is indeed true for Christian life. Migliore addresses the Lord's Supper as "the sacrament of human participation in the divine life by sharing life with each other."²⁰⁾ Sharing life with others, because of the unity in Christ, is the most important issue concerning the relation between the sacraments and Christian ethics. There are millions of hungry Christians in the world, with whom Christians should share their bread and wine, if they are truly united in Christ. In this sense, the Lord's Supper requires the Christian's responsible participation in Christ's body by sharing each other.

Finally, implicit in the description of the practices of both sacraments is an understanding of importance of forgiveness in Christian life. Gregory Jones notes that "communities that come into being bearing the name of

16) Calvin, p. 1385.

17) Migliore, p. 224.

18) Ibid., p. 225.

19) Enrique Dussel, *Ethics and Community*, trans. Robert R. Barr (New York: Orbis Books, 1988), p. 66.

20) Migliore, p. 225.

Christ are to be communities in which forgiveness, not punishment, is the norm.”²¹⁾ Since Christian community is to be shaped in the oneness with Christ through the forgiveness of God, members of Christian communities cannot engage in unity with Christ without forgiving each other. Through the practices of baptism and the Lord’s Supper, Christian communities should realize that their existence is based on Christ’s forgiveness, and that the practice of forgiveness relates to each Christian’s friendship in Christ. This forgiveness brings new life, union with Christ, and peace within Christian communities worldwide.

Bibliography

- Calvin, John. *Institutes of the Christian Religion*. Volume 2. Edited by John T. McNeill. Translated by Ford Lewis Battles. Philadelphia: Westminster Press, n.d.
- Dussel, Enrique. *Ethics and Community*. Translated by Robert R. Barr. New York: Orbis Books, 1988.
- Jones, L. Gregory. *Transformed Judgment: Toward a Trinitarian Account of the Moral Life*. London: University of Notre Dame Press, 1990.
- Migliore, Daniel L. *Faith Seeking Understanding: An Introduction to Christian Theology*. Grand Rapids: Eerdmans Publishing Co., 1991.
- Wallace, Ronald S. *Calvin’s Doctrine of the Word and Sacrament*. Grand Rapids: Eerdmans Publishing Co., 1957.

21) L. Gregory Jones, *Transformed Judgment: Toward a Trinitarian Account of the Moral Life* (London: University of Notre Dame Press, 1990), p. 147.

〔研究ノート〕

農村に生きる「十字架のない教会」の試み

——「共生庵」の歩みを通して——

荒 川 純太郎

はじめに

広島県ほぼ中央部中山間地域に農家と田畑を求めて移住したのは1998年4月のこと。最初は取り急ぎ仮住まい・借家・田畑借地でスタート。そこで1年8ヶ月過ごしたが、仮住まいでは、何をするにも建物や田畑に手を加えるには大きな制約が伴う。本腰を入れて物件を探し始めて、やっと現在の地に建物・田畑・裏山を入手して移住先を決めることが出来た。1999年11月のことである。現在地の広島県三次市三和町敷名に移住した。それまでは本当に自分たちがめざしていることが実行できるか否かを確かめるウォーミングアップの期間であった。

I 「共生庵とは」

そこで始めたことは、いわゆる農・自然体験ができる体験型日帰り・宿泊



共生庵全景

キーワード：教会、リトリートハウス、地球市民共育塾、開発教育ワークショップ、田舎暮らし

施設であった。しかし単なる農と自然に触れるだけの場ではなく、そこで学び、教えられた体験を通して他者と出会い、更に自己に新たに出会い直して人間性の回復を目指すというステップが設定されている。ホームページ <http://www.pionet.ne.jp/~kyoseian> には下記のように記されている。

共生庵とは…「農」と「自然」に触れ、学び「人と人との出会い」を求め、自分らしさを取り戻すために「出会いと黙想」のふさわしい環境づくりと「そのためのプログラム」（地球市民共有塾）の提供をめざしている。

共生庵の目的を表すキーワードにこの一農・自然・ひと―が掲げられている所以である。今や地方農村地域では、各地で様々な農自然体験塾のようなイベントが目白押しである。共生庵はそれらとはひと味違うスタンスを持つと自負している。一過性のイベントや、単なる体験型の「いいとこ取り」だけのパターンは避けたいと心がけている。

受け入れは50%の準備をして待つ。残りの50%を来訪者たちで作りあげていくというフィフティ・フィフティの関係性を理想としている。決して「お客」として受け入れず、自然の中で限定された時間と空間を「共有する生活者」として受け入れる。そこでは主体的な希望・願い・動機が求められ、「あなたは何がしたいのですか」と問い、選択する決断を促すのである。

（1）始めた動機は…

1) 「うしろを絶つ」決断

私は日本基督教団の牧師である。教会と契約をむすび、与えられた教会で「牧会」という様々な仕事に携わる。各教派・教団によって異なるが、一定期間の任期が終わると次へ移動していく。私の信念は牧師は一つの教会に余り長く留まるべきではない。10年一区切りで新しい任地に赴くべきだと考えてきた。それが気がつけば13年経過していたので、この年度末をもって辞任したいと辞意を申し出た。教会のためにも転任を申し述べる方がいいと考えた次第である。

それから農村地区への移住先を本格的に探し始めた。思いつきなどでなく、

それまで意識的には少なくとも5カ年位はずーっと温めてきた夢である。あそこに廃校がある、ここに廃屋、農家が売りに出された等々情報を得る度に出かけて行つては「いいなあ、いいなあ、こんな所に住めたら」とヨダレを垂らしながら見つめていた。時には既にIターンで入り込んで新しい生活を始めている人を訪ね歩いて泊まり、遅くまで話込んだものだ。

分かったことは「後を絶つ事」をしなければ大きな決断はできず、事柄は成り立たない。もう戻れない道を作らねば少しも前進しない事に気づいた。まだ行く先も分からないのに辞表を提出したという訳だ。

実際に田舎暮らしをしたいと願っても、やってみれば思い知らされることなのだが、思うような物件に出会うことや実現に至ることはかなり難しいことなのだ。結局我々も取りあえずの移住先は小さな農家の「借家・借地」でしかなかった。

2) 「このままでいいのか」と問うたこと

赴任先の教会は色々な意味で大変居心地の良い申し分ないやり甲斐ある働き場であった。だから自分から申し出ないで、続ければまだ当分ずるずる優柔不断のままだっただろう。しかし気がつけばすでに13年経っていた。このまま続けて人生を閉じてもいいのかと自問した時「いやいやそうじゃない、死ぬまでにもうひと仕事したい」との強い思いが湧いてきた。辞任決断を促したポイント・動機であった。

その時実感したことは、55歳という年齢のこと。人生の峠は55歳(?)。この時期を逃せば、この先肉体的にも精神的にも可能性はどんどん狭められていく。今、決断しなければきっと出来なくなるだろうと考えた。

「バケットリスト」と言う言葉がある。共生庵の稲刈りに参加したアメリカ人大学教授が教えてくれた。「日本で念願の稲刈りが実現できてとても感動した、夢が叶えられた。我がバケットリストにあったことだ」と。

これは「死ぬ前にやりたい事リスト」の事。辞書には俗語に“kick the bucket”(バケツをける)と出てくる。「死ぬ、くたばる、往生する」という意味。

それは自殺をする人が吊り下げられた縄に首をかけるために踏み台にするバケツのこと。その上に乗り、意を決する時にバケツを自分で蹴り飛ばす行為が語源となっているという。別名「棺桶リスト」とも呼ばれている。「このままで終わりたいくない。死ぬまでにやっておかないときっとひどく後悔することになる」というマイ・バケツリストに農的暮らしがあったのである。

3) 自給自足を試みたいという願望

動機の根底にあったのは中山間地域の農村で自ら安全な食べ物を作って食べるスローライフをめざしたいという願望だ。これはずーっと秘かに心の底に持続させてきた願いだ。「それにしても何故移住先が農村エリアだったのか」とよく尋ねられることがある。その時は、その背景にある私のアジア体験を語ることにしている。

私は日本基督教団在外教師として東マレーシア・サラワク州（旧ボルネオ島）の少数民族イバン人メゾジスト教会の自立支援に遣わされた経験（1978～1982年）がある。大きく影響を及ぼした貴重な体験は、私の農村志向に一層の拍車を掛けた。

イバン人は熱帯多雨林地帯を網の目ように流れるジャングルの河川沿いにロングハウスを建て共同生活を営む。彼らの大自然と共存する見事なまでのシンプルライフの生き方から、先進国の現代人の都会生活がどんなに歪んでいるかを幾重にも思い知らされた。森はスーパーマーケットのようなものという彼らは、自然から与えられる恵みを大切に、なんでも衣食住に活かして生きるスローライフは衝撃であった。その根底にあるのは大自然への畏敬と謙虚さである。

4) 新しい教会のあり方を田舎で模索したいという挑戦

広島の中で教会牧師と幼稚園園長を務めながら、実に多様な意味で悩み、心病む人に出会ってきた。必要に応じて対応してきたが、いつも大きな限界を感じていた。そこで常に気づかされたことは、心と体のバランスが余りに

も大きく乖離して崩れており、頭でっかち、心でっかちになってしまっている事だった。このアンバランスの修正には、もっと人が自然の中で心や頭はちょっと横に置いてでも、土や水・草木・木々・自然の恵み等に触れて助けを得ることだ。そこから本来の人間らしい感性を取り戻すことが必要ではないかと痛切に思うようになっていた。このことが、共生庵を始める動機に大きく影響している。

自分たちが田舎暮らしをしたいだけでなく、それを必要としている他者と共有することができればという開かれた願いは、当初から重要な要素であった。

牧師としてキリスト教の生き方を通して農村エリアで、すべての人に開かれたリトリートハウス（後述）を作りたい。都会と農村をつなぐために、従来の教会や宣教活動を受け入れつつも、新しい教会のあり方を模索し、広い意味で革新的な宣教活動を展開したいと考えている。

多くのキリスト者から良く問われる。「ここは教会ですか？日曜礼拝は？会員さんは？」と。私が牧師でありキリスト教を公にしながら地域社会で生きているので、ごく素朴な質問が出てくるのもうなずける。

わたしは共生庵のキーワードのひとつに「十字架のない教会」（後述）がある。共生庵を訪問する人が本棚に並ぶ書籍を見たり、出入りする人やその他の展示物から「荒川さんは、もしかしてクリスチャンですか」と問われることがある。すかさず「そう！そうなんですよ！！実は牧師なんですよ」と答える。既成の教会の枠（？）からはみ出しているが、私はこれもまた現代の新しい教会であり、多様な宣教のあり方を試みる現代の宣教活動の最先端を担っているとの自負を持っているつもりである。

最初の頃は知人から「まだ若いのにもう引退して田舎へ引っ込むのか?!」といわれることがあった。誤解である。引退どころか、自分で新しい教会とその活動を開拓し模索している。そもそも「田舎に引っ込む」と言う言葉は田舎の人に対して大変失礼である。むしろそこは引っ込むところではなく、とてつもなく広く多くの恵み・可能性・豊かな自然・人的資源等がある。太平

洋へ悠々と船出するような感じである。わたしはそんな思いをいつも持っている。

Ⅱ 共生庵の概要

ここまで動機・経緯・背景などを通して既に多くの事を述べてきたが、あらためて共生庵の全体像を描き出してみよう。

(1) <地形・位置>

標高340m、裏山の頂上は400m、家の前には畑や田んぼ、裏山には竹林もある。田畑の向こうには美波羅川が日本海へ流れている。我が家の前には両岸には1000本の桜並木が6キロ余り続く。とても美しい田園風景である。里山を研究しているある大学教授がこのロケーションを見て「ここは典型的な日本の里山原風景だ」と評されたことがある。

広島市内から車で1時間半の広島県中央部に位置する。日帰りが可能な距離である。いつでも行きたいと思うときに出かけられる距離。非日常性を実感出来る都心にはない自然溢れた「異日常性」を備えているところ。何よりも13年間広島市内で育ててきた人間関係が切れない物理的な距離が大切だ。財産らしきものがない我々にとって最大で最強の財産は「人間関係」である。最初から今に至るまで我々を支える不動の基盤はまさにこれで変わることはない。

(2) <建物・施設>

現在の共生庵は古い農家を譲り受けたもの。建物はすべて2階建てで母屋、別棟・納屋の3棟。広い駐車場付き。大工を入れて大きな改修することなく、そのほとんどがそのまま使用できるという質の良い物



ピザ石窯

件であった。

集落排水が整備されたので、下水に直結するための水洗トイレ工事・風呂・台所などの水回りは専門業者が施行しなければならないので依頼したが、これが最大の出費であった。それ以外必要な改造などは自分で手がけることで済ませてきた。

3棟並ぶ中央は2階建て母屋。大小の部屋が11室あり、堀こたつや囲炉裏も掘ってある。離れの別棟は若い夫婦が住んでいたのか、2階に8畳二間・廊下・トイレ・台所・屋根付きテラスがある。その階下はすべて倉庫・車庫・物置に広く利用できる。この2棟で冬場で20人の宿泊受け入れが可能である。

もう一つ納屋だった建物は、その骨組みは見事でとてもしっかりしている。1階は多目的スペースとして会議、研修、パーティ、食事、音楽会、礼拝、ワークショップなど様々に利用されている。その奥には牛が飼われていた土間がある。そこに日本で第1号のロケットストーブ・マスヒーターという200ℓドラム缶で作ったユニークな薪ストーブが設置されている。また木工作業場にも様々な電動工具や大工道具が所狭しとおかれている。

最初に作ったのはピザ石窯。これは実に多くの人が利用、焼きたての美味を堪能している。炭窯（広島県式改良型2号）は小型だがうまく焼けば150kgの炭が焼ける本格的な窯である。更にツリーハウス・ログハウス・ファミリーコテージ・ファイアプレス・ロケットストーブなどを製作してきた。業者に任せず、講師を呼び、すべて関心ある参加者を募って時間を掛けて手作りしていく。かくて共生庵は多くの付加価値を付けたことになる。

（3）＜名水の生活用水＞

田舎の空き家物件には生活に不可欠な水が年間を通して十分まかなえないところがある。田舎の古民家にはどこにでも涸れ井戸の一つや二つはあるものだが、ここにはない。裏山の斜面から湧き出てくる山水を受けて大きな水槽に貯め、そこからポンプアップされて各箇所へ送られている。経費はモーターの電気代だけ。水道代金は不要である。飲食にも使用するので念のため

水質検査を水博士佐々木健教授（広島国際学院大学学長）の研究室で検査していただく。「軟水の名水」との判定が出た代物。細い水量だが、真夏の多くの来客を迎えても、何とかまかなえている。全くありがたいことである。

（４）＜田畑＞

六反余りの田圃と畑があり、広くてもてあましている。当初五枚の田畑を借用していたが、持ち主からの要請で買い取ることに。ほんの少しの農地があれば十分なのだが、農家でないものが田畑を取得する場合はいろいろな課題がある。まず農業をやる



桃山学院大学「らぶ&ピース」

意志があるかどうか、農業委員が視察に来る。トラクターやコンバインなどの基本的な農機具があるかどうかにもチェックが入る。しかもこの地区では農業のためには五反以上の農地を購入することが当時の条件である。この際入手しておかないと家の前で知らない人にどんどん農薬をまかれたり、思いも掛けないトラブルが生じることになる。コンロに鍋を掛けておいて、ちょっとした具材を目の前の畑に摘みに行くことができるのは、便利で好条件である。という訳で私たちにとっては広すぎる農地を入手する事になった次第である。手におえない草刈りの軽減のためにも、一枚の畑は様々な果樹を植えて果樹園にしている。

化学肥料や各種の化学農薬を使用せず、有機栽培を心がけている。雑草の中にかろうじて実った稲を収穫して食べる。しかもいい加減な野良仕事しかしていないのに、一年分（来客分も含めて）確保して、お米を買うことができないという生活ができるのだ。「自給自足」ということを実感出来る最高に豊かな贅沢な恵みである。

Ⅲ ＜共生庵のミッション＞

以下共生庵の使命 mission を述べながら具体的活動内容を紹介する。

共生庵とは以下のように定義している。

※「農」と「自然」に触れ、学び、「人と人との出会い」を求め、自分らしさを取り戻す「出会いと黙想」の生活体験現場である。

※そのためにふさわしい環境づくりと「そのためのプログラム」（地球市民共育塾）の提供をめざしている。

（１）「農・土に触れ学ぶ」

稲作、田植え、稲刈り、耕作、草刈、野菜播種、収穫、果樹、ハーブ栽培の手入れなどの農作物栽培。これらの野良仕事が隠されていた人の感性を呼び覚ます。更に日頃食べている野菜などの種・苗・花や実の付き方・味等をあらためて確認したり、新発見したりする。土の中に様々な生き物が生息し連鎖していることにも気づかされる。

土に触れ農作物の世話をすることでレイチェル・カーソンのいう感性が引き出される。『『センス・オブ・ワンダー』＝神秘さや不思議さに目を見はる感性』である。

また『『知る』ことは『感じる』ことの半分も重要ではない』とも述べている。

（『センス・オブ・ワンダー』レイチェル・カーソン 上遠恵子訳 23頁 新潮社 1996.7）

（２）「自然に触れ学ぶ」

共生庵の環境は里山の豊かな自然に囲まれている。2000坪ほどの裏山には、かつて松茸が採れたという赤松を中心にした雑木林である。機会あるごとに共生庵訪問者にヘルメットをか



里山整備作業を終えて

ぶり、ノコや斧を持ち上げて雑木の除伐・桧の間伐・枝打ち・下草刈りなどに汗を流してもらう。少しずつだが、人の手が入る程に明るく美しく森が生き返っていくのが分かる。隣地境界線上は常に2-3mの道が出来るようにチェーンソーで整備が続けられている。山頂までひと回りすると30分程のトレッキング・里山散策・野鳥観察・黙想等ができるようになっている。また周辺には竹藪がはびこり、手を焼いている。竹林の整備もなかなか大変だが、みんなで切り出し枝打ちして竹材を作る。山から持ち帰った炭材が十分溜まると、自分たちで作った炭窯に詰め込んで炭焼きにも挑戦する。その竹炭や木炭は囲炉裏・火鉢・バーベキューなどに利用する。良質炭は販売できる。粉炭は畑の土壌改良材に最適である。

これらはすべてひとりで行うのは困難なので、グループ体験プログラムとなる。自然の木質エネルギーの循環が視覚的・体験的に理解できるプログラムでもある。

また山からの丸太は玉切りして乾燥させ、薪割り体験の材料になり、石窯のピザ焼きや薪風呂・薪ストーブ・ロケットストーブ・キャンプファイアーなどの熱エネルギーに貴重な働きをしてくれる。その他、木片・枝・竹等を利用してハンドクラフト・木工作にも取り組むことができる。更に自然といえは共生庵の前には美波羅川が流れている。浅いので泳げないが、大小の岩・藻・葦があり水量もあるので、川遊びには幼児も楽しめる適当な河川である。小魚と戯れることが出来る。カワニナが多く生息しているので、桜並木の見物が終われば、5月後半からホテルの乱舞を鑑賞できる。近くの淵では鮒・鯉・ナマズ・オイカワなどの魚釣りも出来る。



ロケットストーブで歓談

また美しい夜空も大自然の雰囲気を感じさせてくれる。都会から比べるとはるかに星の数と輝きが違う。星空ソムリエの講師（久保礼次郎氏）を抱え

ており、天体望遠鏡でいつでも星空探検が可能。曇天で観測出来ない時は、パソコンをつかって宇宙探検の旅を楽しめる。博学で豊富な体験や知識を持つ講師の話は好評で、リピーターが出るほどである。人間は如何にちっぽけな存在かを思い知らされる。

(3)「自他に出会う」

今やどこの地方農村地域でも、村おこし町おこしが盛んである。様々な農自然体験のプログラムが組み立てられ、趣向を凝らしたイベントも目白押しである。しかし、すぐに行き詰まってしまうケースも少なくはない。そこには体験だけで終わるイベントが多く、その後のケアが十分ではないことが共通しているようだ。

せっかく素晴らしい体験や発見をしてもその受け皿がないため、しばらくしたらそれらはやがて霧散して行く。共生庵では「農」も「自然」も導入であり、第3番目のキーワード「ひと」への導入である。ゴールは「ひと」だ。異質な他者と出会い、更に自分自身にあらためて出会い直すという事に重点を置いている。

単にいろんな体験をして面白かったで終わらず、そこで何を学び気づかされたかを振り返り、参加者同士で語り合う。そして自分自身にもあらためて向き直り、日頃のライフスタイルの歪みを修正することにつながれば、一過性のものに終わらず、体験を深め自己変革に繋がっていく。

その学びで「開発教育」の手法を用いる。みんなで気づき語り合い議論を深めていく事を重要視している。そこで次に開発教育とは何か、そのワークショップの学習方法はどんなものかを述べたい。



(4)「開発教育」ワークショップ

開発教育について日本の専門機関「開

イスラエル・パレスチナ・日本高校生
ワークショップ

発教育協会」が次のように規定している。

開発教育は、私たちひとりひとりが、開発をめぐるさまざまな問題を理解し、望ましい開発のあり方を考え、共に生きることのできる公正な地球社会づくりに参加することをねらいとした教育活動である。

※詳細はNPO 法人「開発教育協会」DEAR のホームページ <http://www.dear.or.jp/de/index.html> を参照。

その学習方法は「体験型・参加型」学習方法である。一方的に講義・教育するのでなく、様々なアクティビティを通して参加者が体験し、受け身でなく積極的に参加して、そこからファシリテーターに導かれながら参加者同士で気づきを分かち合う。テーマに沿って議論を深め、解決方法を探っていく。これには現代における様々なテーマが取り上げられ、多くの教材や資料がすでに発行され、常に更新されている。

共生庵ではログハウスの組み立て作業参加者の要望やその日のテーマにそってワークショップを組み立て、農自然体験からの気づきと連携させながらグループ討議等を進める。テーマは自然との共生・ヒロシマ・平和・対立から協調へ・自然環境・エネルギー問題・教育・引きこもり・コミュニケーション・国際協力、等々あらゆる分野にわたる。



ログハウスを組み立てる桃大生

ここ10年を越えて桃山学院大学の国際ボランティアグループ「らぶ&ピース」は、広島での平和学習を兼ねて毎年「共生庵スタディツアー」（2泊3日が多い）を学生自身が自主的に企画し、すべて自費でやってくる。彼らの多くがリピーターとなり、新たに自己啓発される事を求めて社会人になってからもやってくる。これにはこちら也大いに励まされている。

田植え・稲刈り・農作業・ログハウス建設等々、かなりハードな作業をしてくれる。その合間をぬって広島での平和学習の振り返りや大学におけるグループ活動の企画や組織化の課題などについて、かなり突っ込んで話し合う。

また時にはインドやインドネシアなどアジアでのワークキャンプ参加体験報告を聞く。これら一連の学びや話し合いの時にワークショップの手法を必ず用いて深めていく。これに彼らはしっかりコミットしてくれ、かなり多くの事に気づき、学んで帰っていく。そして次年度も必ず帰って来たいといってくれる。

(5) 「リトリートハウス」 Retreat House

次に共生庵のもう一つのキーワード「リトリートハウス」について記述する。

retreat とは退く・後退する・逃げるという動詞。名詞では退却（の合図）・後退、更に避難所・隠れ家など、またカトリックの黙想（期間）という意味がある。

リトリートは日常からしばらく自然の中等などに退き、静かに黙想・癒しを求めながら自らを立て直すことを示している。そういう意味で共生庵は自分らしさや人間性を取り戻す時空間を提供していると言える。気分を変えリラックスするのに日常生活から抜け出し、自然の中に身を置いて見るのが、心と体のアンバランスや歪んだライフスタイルなどを修正することに有効である。

ある時「牧師のための臨床牧会教育（CPE）研修会」を共生庵で開催した。初めての試みでどうなることかと案じていたが、7名の牧師と3名の講師・ファシリテーターを迎え豊かな学びや気づきと共に、深い癒しを与えられるという大変内容の濃い3日間を過ごすこととなった。

これには私には特別の意味があった。1998年既成の教会の枠を抜け出して、試行錯誤を重ねながら「共生庵」なるものを連れ合いと共同主宰してきた。最初からテーマを絞りこんで「これで行くんだ!」というスタンスをとらなかった。あえて言うなら「農・自然・ひと」というキーワードがあったくらい。それもずいぶん緩やかなもの。気負わず、肩をいからせず、出来るだけ自然体でやっていこう。その中でやるべき事や進むべき道筋はきっと備えられてくるといえるという思いでやってきた。

とは言うものの、ひそかな思い入れがひとつあった。自分が牧師であるということから、牧師仲間とその家族の憩いや癒しの場に用いられたいという願いだ。牧師職は大変光栄あるやり甲斐に満ちた素晴らしい仕事。他方、悩みや闘いの多い孤独な仕事であるのも事実。特に自分の思いを心開いて聴いてもらえ、語り合える牧師仲間とその場があればどんなにいいだろうと思う。

この研修会開催でその願いがズバリ叶えられたのだ。それは大きな喜びであった。「共生庵」の働きや目的を一言でどう表現するか。いろいろ模索して「これかな?」とぼんやり見えていたことが、このあたりから明確にされた形になった次第である。

即ちそれが「リトリート」というキーワードで示されたのだ。*retreat*とは静養先・避難所・隠れ家・黙想(期間)という意味もある。昨今レジャー施設等で使われる例をみることがあるが、本来は日常からしばらく退き、静養・黙想・癒しを求めながら自らを立て直す意味を持つ。我が家は文字通り質素な「庵」故に、センターというより「ハウス」の方がふさわしい。

マスコミなどから共生庵を一言で表現すれば何と書けばいいですか、と問われる。いろいろ説明している内に「農自然体験塾」等と書かれてしまうことがしばしば。「いやあ、それはちょっと違うんだけれどね」と違和感を持っていたのだが、他に適切な言葉が出てこない。そんな中でだんだんおぼろげながらも見えてきたことが、この研修会で「ああ、これだ。これだったんだあ」と明示された次第である。

時折、電話等で問い合わせがあり、いわゆる民宿か風変わりなレストランとでも勘違いしておられるケースに出会う。「一度お出かけ下さって観ていただきお話ししましょう」とお答えする。あちこちの村おこしの体験塾でもレジャー施設でもないのだ。我らが「共生庵」をこれからは「リトリート・ハウス」と呼ぼうと思った次第である。

(6)「地球市民共育塾」

共生庵活動はすでに述べてきたようにキーワードの一農・自然・ひとを

めぐる様々な実体験をすることと、そこから気づき・学んだ事を参加者相互で語り合い分かち合う。そして体験を肉付けしていく開発教育のワークショップの2本立てである。その2本柱をめぐって様々なメニューを準備しているが、それらすべてのプログラムを総称して「地球市民共育塾」と名付けている。



囲炉裏で夕食（米国教会から）

この意味は開発教育を学び体験することを重視した名称である。広島市内からIターンで移住する以前から取り組んできた開発教育研究会のグループ名でもあった。共生庵での多種多様な取り組みをいろんな人たちと開発教育のワークショップを切り口に深め会いたい、という願いが込められている。

他方この呼称は農村の地域社会にあって有効に働いている。

というのもキリスト教や牧師を匿名化することなく、ごく自然に公表して活動を始めるとき、まず安芸門徒の多いこの浄土真宗の地区で「この人は何者で、一体何を始めるのだろうか？」といぶかしく警戒されることが当然あったわけだ。

このことは具体的な土地建物を入手しようとする時、問われる事柄だ。ここ共生庵でも自ずと問題になっていたことが、少し後になって判明した。現在地を紹介してくれた友人の告白による。実際、気に入った物件があっても、双方の思惑・様々な条件・タイミング等が合わないとなかなか成立が困難なケースが多い。私たちが本腰を入れて物件を探し回っていた頃は、ある新興宗教がコミュニティを形成して地域住民とのトラブルで立ち退きを迫られて大きく報道されたころの記憶がまだ新しい時であった。その件とオーバーラップさせていろいろ想像し心配されていた事は否定できなかったという告白である。

共生庵の活動が始まり出すと、何かと説明が必要になる。地図・「共生庵便

り」・新聞報道・名刺などに短い言葉で表現することが求められる。その時にこの「地球市民共育塾」はどうしても落とせなかった。

ごく初期の頃地区の常会（毎月）で話題になっていた。「地球市民共育塾って何するんかいのお。」「塾と書いてあるから何か教えてくれる学習塾みたいなもんじゃろ。それならよかろうじゃない」とこんな会話がわたしの耳に聞こえてきた。この「塾」というのは、一般に受け入れられやすい概念なのだ。それ以来わたしは納得し、説明は不要だと不必要な誤解や齟齬を避けるためにも、そのままにしている。

田舎住まいは多くの発見がある広く素晴らしい世界である。しかし遠隔地である以上、都会にあるような様々な情報交換・集会・文化的催し・他者との出会い等々は当然限定されてくる。従って常に意識して広い視点をもって取り組むグローバルな感性が必要である。それを意識化するためにも「地球市民」というカテゴリーを掲げている。

ローカルに根ざし、足元の課題を大切にしながら、同時に広く世界との関係を持続させたいと願っている。従って特に海外からの来客は最優先して受け入れることにしている。共生庵の会員・昔からの友人・関西や東京のチャネルから外国人受け入れ要請などが舞い込む。JICA（国際協力機構）・各NGO団体・YMCA・YWCA・キリスト教会関係団体・個人などが来訪し、研修・地域交流をしていく。

そこには一方通行の「教育」ではなく、相互に学び変革されていくという「共育」がワークショップを通して試みられていく。単なる場所貸しだけで利用するだけのグループは、疲れるばかりで、面白くないのでお断りしている。必ずこちらとの共生・共育というプログラムを組むようにして、共に学び合うことを心がけている。

おわりに

「ここに温泉があったら、もういうこと無いんだけどなあ」と贅沢な事を口

にする事があるが、それほどに素晴らしい場所が与えられたという事である。大きからず小さからず、我々の身の丈に合った理想的な場所。長い間探し求めていた理想郷。それを「共生庵」とし、施設も中身も少しずつ更新させてバージョンアップしてきた。大体の思うことは叶えられてきたというのが現在の心境である。何かに付け「もう10年早く始めていたらなあ、若ければなあ」と思われることはしばしばあるのだが、それとても今更どうしようもない。

今振り返って思うことは現代キリスト教(教会)へのささやかな新たな試み・提案の一つにでもなれば幸甚だという願いである。

人が自然に触れる・その中に身を置いてリトリートする・神と対座して黙想する・具体的に身体を動かして土に触れ、山に出向き、安全な食を作って食する・という身体で感じ取る感性を研ぎ澄ますことが求められているのではないか。…そんなことがもっとあちこちで自由に多様な形で展開されることが、現代社会求められていることではないか。人は心も体もバランスの取れたホリスティック(holistic)な存在である。そのためにキリスト教(教会)が率先して既成枠から解放されて農と自然に触れ、新たに他者と出会い、神と黙想し、自らがあらたに造り変えられることができる道を模索して踏み出していける動きが期待される。

アイヌ民族と2人の英国人（5）

小 柳 伸 顕

マンロー熊送り（イオマンテ）再論

イオマンテを映像で残したのは、イギリス人正確にはスコットランド人で医師、人類学者の N. G. マンローが最初の人です。この点は先に（アイヌ民族と2人の英国人（4）『キリスト教論集』49 2014年）紹介しました。しかしその紹介は、マンローの1次資料、つまり映像自身によるものではなく2次資料とも言うべき、他の研究者たちの研究に依拠したものです。今回は、マンローのイオマンテの映像に直接あたり、マンローのイオマンテ論について述べてみます。

資料は以下の3点です。

- 1 映像記録 The KAMUI IOMANDE（英文字幕入り） 53分₁
- 2 映像記録 The Ainu Bear Ceremony（音声入り） 27分₂
- 3 講演記録 THE AINU BEAR FESTIVAL₃

映像については先にも紹介しましたように「国立民俗歴史博物館」₄による詳細な研究がありますが、マンローが残した5巻の生フィルムと映像「The KAMUI IOMANDE」と「The Ainu Bear Ceremony」との関係、つまり5巻の生フィルムがどのような過程をへて編集されたかは不明です。筆者は、直接残された5巻の生フィルムを視聴していないからです。この点は、専門の研究者による解明に期待するところです。

キーワード：マンロー、イオマンテ、カムイ、ラマツ、イナウ

1 字幕入り映像 The KAMUI IOMANDE（以下「イオマンテ」と省略）

字幕入り映像「イオマンテ」は、約53分の16ミリ映画です。映像は、北海道二風谷沙流川（現平取町二風谷）で、1930年12月25日～27日まで、マンロー監督、大沢商会の技術、そして二風谷のアイヌの人々の協力のもと撮影されたものです。当時二風谷には電気が来ていませんでしたので音声を入れることは出来ませんでした。従って、何度も繰り返されるイオマンテの核心とも言えるべきカムイノミ（kamuinomi 祈り）は録音されていません。やはり記録としては残念と言うしかありません。

ここでは字幕入り（英語）「イオマンテ」の構成に触れながら、マンローの熊送り観というか熊送り理解に触れてみます。

映像の構成は、まず英語で映像の内容が提示され⁵、それに続いて映像⁶が写し出されます。字幕は、映像理解のためのコメントですが、それは同時にイオマンテに対するマンロー自身のイオマンテ論と言えます。

構成については筆者自身の分類方法に従いました。その分類方法は、字幕のカット（1カットから数カット）に番号を付し、その内容を日本語で短く表示し、字幕（英語またはアイヌ語）の最初のフレイズを付しました。

この紹介方法がマンロー自身や編集にあたった人たちの方法でないことは言うまでもありません。

2 「イオマンテ」の構成

53分に及ぶ映像と字幕は次のように構成されています。映像そのものは27分ですが、この映像を観る英国人を前提に字幕が入れています。

筆者は、53分を計83カットに分類しました。それぞれのカットは短いものもまた長いものもあります。長いものは、マンローがその解説に力を入れたものと受け取りました⁷。

構成は大きく分けて二部から成ります。第一部は、アイヌの民族つまりイ

オマンテをより深く理解できる準備編と言えます。第二部は、3日間に渡るイオマンテの一部始終です。一部始終と言っても3日間を27分の映像で紹介するわけですから、マンローの意図が前面に出ていることは言うまでもありません。各カット毎の時間は入れません。

映像「イオマンテ」は、次のタイトルではじまります。字幕は、黒地に白抜きの文字です。

The KAMUI IOMANDE or DIVIN DISPATCH
commonly called The AININU BEAR FESTIVAL
as observed by DR. GORDON MUNRO

第1部 用語の解説

- 1 アイヌとその起源 (The Ainu)
- 2 アイヌの宗教 (Most Ainu still believe)
- 3 オンカミ (Ongami means worship)
- 4 イナウ (Inau are wands cut from living trees)
- 5 シュツウ・イナウ (Shutu Inau are bodies ancestral spirits)
- 6 ハシュ・イナウ (Hashu means strub)
- 7 チェホロカップ (The other Inau netoba)
- 8 チセ・コロ・イナウ (Chisei-koro-Inau, a household Inau of some spirit influence)
- 9 チセ・コロ・カムイ (Chisei-koro-Kamui or house holding Kamui)
- 10 ツショクニ (Tushok-ni is a pole firmly fixed in the ground)
- 11 シリクラ・イナウ (Shirikura Inau are shaped like Shutu-ancestral inau)
- 12a イクバスイ (Ikubashui have been called mustache-lifters)
- 12b イクバスイ (続) (Ikubashui are made specially for the bear festival)

- 13 ヘベレアイ (Hebere-ai are specially decorated and practically harmless arrows)
- 14 スサ (Nusa are groups of inau)
- 15 スサの図式 (Diagram of Nusa)⁸
- 16 カムイ (Kamui are spirits innumerable)

第2部 ここからはイオマンテの実際。

第1日目 準備

- 17 祭儀の準備 (Preparing for the Festival)
 - 18 神々への祭儀の準備 (The Preliminary Service to Benevolent Deities)
 - 19 カムイノミ (At this family shrine the Kamui nomi-divine service)
 - 20 ドラマの舞台ができる (Stage set for The Drama)
 - 21 エカシ (Ekashi-elders-set up the proper array of Inau in groups)
 - 22 モミの木と笹 (Notice the evergreen of fir and bamboo grass)
 - 23 和製容器 (Vessels of Japanese lacquer with food and drink)
 - 24 女性たちの団子作り (Women prepare skewers for files of smaller cakes)
 - 25 神酒を容器に入れる (With soup boiling)
- 以上が準備の日で第1日目です。

第2日目 イオマンテ当日

- 26 客たちが来る (Sight-seers gather from near and far)
- 27 熊の檻 (The bear cage)
- 28 エンジュの木のカムイ (Chikube-ni Kamui)
- 29 熊は2歳 (Though two years old)
- 30 一人のアイヌが祈りを献げる (An Ainu offers prayer)
- 31 熊の首に縄をつける (Noosed from above)

- 32 熊を檻の外に出す（Rearing, but more astonished than ferocious）
33 神（熊）を待つ（Awaiting the god）
34 娯楽（The Shinot-“Amusement”）
35 エンジュの木のカムイ（Chikube-ni Kamui is also in attendance）
36 花矢を射る（Affer a round or two, specially decorated arrows）
37 熊を杭にしばる（Then the bear is tied to tushok-ni）
38 神の死（The Dying God）
39 祭司の祈り（An ekashi prays for the welfare of the parting spirit）
40 神は死んだ（The god is dead!）
41 熊の絞殺は儀式（Ritual imitation of strangling）
42 樹木のカムイの魂のヌサ（The Ramu Nusa of Shiramba Kamui）
43 熊の皮をはぎ解体する（Then skinning and dividing the body）
44 熊のまねごと（Mimicry of the Shinot）
45 まねごとの背景（Behind this frivolity the student of ancient religions）
46 熊の血の付いたイナウ（Chupusu Inau-emblem of regeneration）
47 宴（The maratto-Feast）（注）このカットはマンローが描いた宴会場の図面
48 宴のパノラマ（Panorama of the feast）
49 東の窓（Near the sacred East window）
50 向い合せに並ぶ（The double row of men face to face）
51 神聖な肉の分配（Distributing the “sacred flesh”）
52 来客たちが肉を受け取る（Ordinary guests receive small pieces）
53 ご馳走を食べる（Feasting）
54 長老たちが踊る（Elders do a turn step-dancing）
55 男たちタップカラを踊る（The usual form of male dancing is called tapkara）
56 女たちも踊りに参加（Women more lively in “light fantastic”）
57 朝まで歌い、踊る（Dancing, singing）
58 アイヌが熊の血を飲むこと（Some good folk condemn the Ainu for

drinking the blood of the bear)

- 59 血という文字 (The Chinese character for blood 血)
- 60 血と肉についての民俗学の言及 (Ancient history and folk-lore refer)
- 61 魂のヌサに感謝 (Thanksgiving At The Ram Nusa)
- 62 空になった血の杯 (Here are placed the empty cups of Blood)
- 63 酒の飲み方 (Here it may be noted that etiquette forbids one)
- 64 シヌラツパ (The Shinurappa-Ancestral Offering)
- 65 細く切ったアワ団子をなげる (Throwing confetti)
- 66 綱引き (Tug of war)
- 67 ものまね踊り (Mimetic Dancing)
- 68 おおいに踊る (On with the dance!)
- 69 踊り (Two chiefs view the dancing)
- 70 リムセを踊る (Dances by women are called rimse)
- 71 剣で悪霊を追いはらう (The ceremonial sword is used also against evil spirits)

第3日目

- 72 夜明け (Dawn)
- 73 ケオマンデ (The Keomande Final Departure)
- 74 献げ物と祈り (Offerings and prayers)
- 75 感謝と献酒 (捧酒) (Thanks and libations)
- 76 熊の頭を木の上におく (The Head is fixed to a forked pole)
- 77 最後の舞台 (At this last stage)
- 78 旅立つ霊を喜ばせる踊り (Ritual dance to delight the parting spirit)
- 79 長老たちの踊り (This tapkara of the elders)
- 80 希望の響きを聞く (Does not the spirit within the Ainu breast hear)
- 81 心からの踊り (This dance is no gesture of finality)
- 82 雪が降る (Felicitous snow falls)

83 アイヌは言います（So say Ainu）

雪が静かに降るなかで行われる長老たちのカムイノミで映像「イオマンテ」は終る。

3 マンローの熊送り（イオマンテ）理解

3.1 資料

マンローの熊送り（イオマンテ）理解には、2で紹介した映像 The KAMUI IOMANDE or DIVINE DISPATCHE commonly called The AINU BEAR FESTIVAL（字幕入り）が最も重要な資料です。しかし、映像 The Ainu Bear Ceremony（音声入り）と講演 THE AINU FESTIVAL もマンローのイオマンテ理解の手がかりになります。この3資料に基きマンローのイオマンテ理解をまとめてみました。なおマンローが映像や講演で触れているアイヌの信仰や儀式については、B. Z. セリグマン編『アイヌの信仰とその儀式』（NEIL GORDON MUNRO AINU CREED AND CULT. 1962. London）（日本語訳 小松哲郎2002年 国書刊行会 以下マンロー（2002）と略）が参考になります。

文中、資料は、都合上次のように省略し、引用または参照しました。

- 1 The KAMUI IOMANDE（映像1・（3）なお（ ）の数字は映像を筆者が2で整理したカット番号）
- 2 The Ainu Bear Ceremony（映像2）
- 3 THE AINU BEAR FESTIVAL（講演）

マンローは、熊送りをアイヌ民族にとって最も重要な儀式として理解し、映像にして残しました。映像そのものだけでは不十分と思い、字幕や音声で補いました。特に字幕入り映像にはその意図が顕著です。27分の映像に対し約26分の字幕による解説を提供しています。映像2でもその姿勢は同じで、

簡潔ですが、映像と共にコメントが入ります。

映像は1・2共にアイヌ民族とは誰かから始ります。この点は、講演でも同じです。むしろ講演の方法論が映像1・2に引き継がれています。アイヌ民族にとって重要なキーワードの解説に講演では約半分を費やしています。KAMUI, LAMAT, INAUなどがその代表です。この点は、AINU CREED AND CULT (マンロー (2002))でも同じです¹⁰。たとえば, Kamui (カムイ), Lamat (ラマツ), Inau (イナウ)ですが、なかなか日本語には置きかえることができません。Kamuiは、英語でgodと訳されていますが、キリスト教で言う神とは全く異なる存在です。

次に3点の資料の関係について少々触れておきます。

マンローが、はじめてイオマンテ (熊送り) について講演したのが、1916年です。その講演記録がさきの「講演」です。講演は、マンローが1915年9月、北海道釧路に研究調査に行った際の調査研究のまとめから生れたものです。約100年前のイオマンテの記録になります。マンローのイオマンテ研究のスタートとなる貴重な記録で、JAPAN ADVERTISER 1916. 4. 30 Sundayに掲載されました (P. 5～6)。日本で出されていた英字新聞ですが、そこにマンローは次のように紹介されています。「原初的な儀式についての生き生きとした記述。アイヌの精神世界についての見聞。記事は、水曜日 (1916年4月26日)、日本アジア協会で発表 (read) された「アイヌの熊送り」の全文です」。当時マンローは、「熊送り」についての専門家の1人と同紙で紹介されています。

映像1と映像2の制作過程は、内田順子たちの研究が明らかにしたように、映像1がマンロー自身の手によって作られ、後に英国で音声入りの映像2が作られました¹¹。従って映像自身は、共に1930年12月25日～27日まで二風谷で撮影されたことは、両者を比較検討すると明らかです。ただ映像2にあって映像1に無いものは、最初 (冒頭) の村の全景、女たちの作業です。また映像2の音声は、映像1の解説を簡略したものだと理解できます。

以上の資料の性格をふまえた上で、マンローのイオマンテ理解を、「映像1」を中心にすえ「映像2」と「講演」を参照しながら整理してみました。

3.2 人類史(民俗学)の中から

マンローは、イオマンテを単にアイヌ民族特有の「祭り」としてではなく、人類史の中に位置づけ理解に努めています。

一例をあげれば、イオマンテに似た祭りはアニミズムに通底し、ヨーロッパをはじめ他の地域にもあると言います(映像1・(2))。イングランドのメイポールとアイヌが熊を杭にくくり付ける点も共通します(映像1・(10))。また火の神(Huchi)に言及する中で、これはギリシア神話の火の女神のヘスチア(Hestia)やローマ神話のベスタ(Vešta)にも通じると言います(映像1・(16))。アイヌの自然観については、その詩を引用し詩人ワーズ・ワースとの共通点にも着目します(映像1・(16))¹²⁰。熊の死(神の死)を論じる際は、ジェイムス・フレイザーの『金枝篇』を引き合いに出し、死と甦り(再生)の説話は、古代からまた世界に広くあるとも言います(映像1・(33))。この視点は既に講演の中でもイオマンテに似た物語は、ヘロドトスにもあるとマンローは紹介します(講演)。マンローはまた、ヨーロッパや古代にその類似性を探すだけでなく、神の死と甦り(再生)については、西アジアにもその例を見えます(映像1・(40))。アイヌは魂の不滅を信じていて、イオマンテも神(熊)の甦り(再生)を念頭に執り行っていました(映像1・(46))。

3.3 イオマンテと女たち・こどもたち

マンローは、イオマンテにおける女性たちにも注目しています。それは準備段階での団子づくり、酒づくりの映像(映像1・(17))に見ることができます。その女性たちは、単にイオマンテを主催する家の女性たちだけでなく、近所の女性たちが協力し団子や酒づくりをします。またイオマンテの主役は確かに男性たちですが(祭司・長老)、踊りでは女性たちが主役で男性たちが参加する型で進められます(映像1・(17), (56), (67), (68))。唯一女性たちがイオマンテの儀式に参加できるのは、第3日目の熊の魂が旅立つときの献酒(捧酒)のときです(映像1・(46))。また家のカムイ(chise-koro-kamui)と火のKamuiは女神です。

イオマンテでは、こどもたちにも参加する場が与えられています。一つは祭壇へ団子を運ぶ役目(映像1・(24)), いま一つは余興の綱引き(映像1・(66))です。ここでの経験はイオマンテの継承につながります。

3.4 共同性

男性たちの働きの一つに準備段階での祭壇作りがあります(映像1・(20)(21)(22)(24))。女性たちには、祭壇のためのゴザ織りの仕事があります(映像1・(24))。これらは、映像で紹介されていますが、マンローは紹介していませんがイオマンテで重要な役割をはたす熊を縛る縄、熊を縛り付ける杭、花矢、射殺のための弓と矢(映像1・(20)(32)(35)(37)(38))などは、一週間以上も前から男性たちが山に入り、材料をさがし、丹念に作ります。この作業は、イオマンテを主催する家の男性だけでなく、近所の男性たちとの共同作業です。共同性があるのはじめてイオマンテは成立するのです。この共同性は、北海道旧土人保護法制定(1899年)により奪われていきます。

3.5 バチラーとマンロー

バチラーは、イオマンテを残酷と評し、マンローが映像で記録し残すことを批判し、両者に対立が生れたとされています。

先にバチラーのイオマンテ批判は紹介しましたが¹³、ここで再度、その批判点を整理してみます。

- 1 熊の絞殺は残酷で品位がなく正当化できない。
- 2 熊の血を塗ることについて。
- 3 「私は熊祭りを聞いただけで寒くなるような気持ちになり、禁じられるようになってよかった」
- 4 「この熊祭りの習慣も後10年、15年も経つとやがてすっかり無くなるのではなかろうか」

このパチラーのイオマンテ批判（非難）を念頭にマンローの映像を見ると、次のカットは明らかにパチラーを意識して構成されたと思えてきます。

3.5.1 絞殺

その一つが熊の絞殺に関するカット（映像1・(41)）です。杭に縛りつけられ熊は、カムイノミの後、弓の射手によって心臓に向けて矢が放たれます（映像1・(37)）。この矢によって熊は、ほぼ即死です。その後、二本の棒で熊の首の辺りを絞めます。正確に言えば、熊の首を二本の棒で挟み、その上に数人の男たちがのります（映像1・(41)）。しかし、この行為は儀式で熊は既に死亡しています。その意味で「絞殺は残酷」評はあたりません。パチラーは、矢による射殺を見落していたのです（映像1（37））。

3.5.2 血について

マンローは、熊の血または熊の血を飲むことについてかなり突っ込んだ見解を展開しています。

＊

「ある善良な人たちは、アイヌが熊の血を飲むことに批判的ですが、生焼けの牛肉を食べ生カキをまるごと飲み込むことは、何んとも思っていません。かれらは、餌でおびきよせ首を絞めた鶏を貪るように食べることに何ら気にとめていません。最高の文化人たちは、血と肝臓でできた腸詰めをおいしくするために食しています。ヨーロッパの病人は、いまでも効果のある治療法として動物の血を飲み生の肝臓を食べています。虚弱な人、貧血ぎみの人には、人間の血が輸血されています。アイヌは信仰に基き、熊の血をカムイの薬（Kamui Kusuri）、つまり神聖な薬として飲みます。薬への信仰は、薬の効力がないときでさえ治ることがあります（私訳）」（映像1・(58)）

続いてアイヌの長老たちが祭壇（ヌサ）の前で血を飲む映像が写し出されます（映像1・(59)（62））。

＊

「古代史や民間伝承は、この儀式について次のように言及しています。多分、神の肉と血が、少なくなったのでパンとブドウ酒が、紀元前、(long before the Christian era) これにとって代りました。ある高尚な宗教は、この動機（注）原文では the motive の下にアンダーラインを引き強調しています）を純化し理想化しました。しかし、この純真な遺風（習慣）には、議論の余地もなければ卑しめるものもありません。「比較」は、無知で偏見を持つ人にとっては憎むべきものですが、『真理は自由をえさせる¹⁴』と言う人にとっては歓迎すべきものです（私訳）。」（映像1・(60)）

血については、映像とともにその見解を述べていますが、熊の解体については「伝統的な厳格なしきたりに従ってなされる」としただけで映像はありません（映像1・(43)）。

人類学者にして医師マンローのアイヌへの率直な思いが吐露されています。これは同時にバチラー批判とも受けとることができます。

熊送りが10年、15年さきには無くなるとのバチラーの見解は、残念ながら現実となりました。しかし、これも北海道旧土人保護法にはじまる明治政府の先住民族政策が深く関係していることを忘れてはなりません。決してアイヌの努力が足りなかったのが問題ではありません。

3.6.1 B. Z. セリグマンとマンロー

マンローの著作 AINU CREED AND CULT は、B. Z. セリグマン (B. Z. Seligman) がマンローの死 (1942年) 後1962年編集、出版したものです。B. Z. セリグマンはその序文にこう記しています。

「熊送りはアイヌの人びとのあらゆる儀式の中で最もよく知られた儀式であります。マンローはこの儀式を何度も目撃したにもかかわらず、彼の著書の中ではこれに関する記述はみられません」（マンロー (2002) P. 3）と断った上で「映像1」を手がかりに、B. Z. セリグマン自身が、映画の説明をしています。その説明が巻末にあります。テーマは、イオマンテではなく The Bear Ceremony です。

今回、「映像1」の字幕とB. Z. セリグマンの映画の説明を比較検討し次の点に気づきました。

- (1) 確かにB. Z. セリグマンは、「映像1」に依拠して説明を書いたことは両者の説明文から明らかです。

B. Z. セリグマンの熊の解体の説明文 Then skinning and dividing the body proceed according to strict rules of traditional ritual. (英文版 p. 171)
マンローの字幕 (既に紹介済)

Then skinning and dividing the body proceed according to strict rules of traditional ritual (映像1・(43))

- (2) B. Z. セリグマンは、マンローの「映像1」と言うよりイオマンテそのものを十分に紹介していません。それは、次の比較から明らかです。筆者が分類した「映像1」のカット番号に従えば次のようになります。

B. Z. セリグマンの説明は、「映像1・(70)」で終わっています。第3日目がありません。

マンロー自身の「映像1」はカット(83)が最終です。

あえて英文で比較すると次のようになります。

B. Z. セリグマンの最後の一文

The feast includes mittet beer and soon the Elders and guest begin to feel its effect. Then men dance, and after a while the women join in.

N. G. マンローの最後の一文

Felicitous snow falls veiling the footsteps of the god on the way to join the spirit ancestors in their mountain home. So say the Ainu.

セリグマンの説明ではアイヌは酒に酔ってイオマンテを終えたことになりますが、マンローは、きわめて詩的にその記録映像をしめくくっています。

3.6.2 マンローの「講演」

マンロー著作(1962)の編者B. Z. セリグマンは、先に述べたように次のよ

うに書いています。

「マンローはこの儀式（イオマンテ）を何度も目撃したにもかかわらず彼の著書の中ではこれに関する記述はみられません」。

そしてこう続けます。

「アイヌの宗教に関する書物の中で、最も重要である儀式についての説明を欠くことは重大な手落ちになると思われたので、マンローが自分のフィルムの画面（註映像1）に書いた字幕説明をもとに本書巻末の追録Ⅱに、私の追加説明を加えておきました」（マンロー（2002）小松訳 P. 3）

B. Z. セリグマンの追加説明が不十分で誤解を招くおそれがあることは、先に指摘した通りです。加えて、マンロー著作の編者の責任として、マンローのイオマンテ理解を深めるためにも「講演」（THE AINU BEAR FESTIVAL）を追録として載せる責任があったのではないのでしょうか。この「講演」は、「映像1」より約15年前のものですが、B. Z. セリグマンの追加説明より、イオマンテをより正確に伝えているからです。

4 むすび イオマンテとマンロー

マンローの映像イオマンテを繰り返し視聴し、気付いた点を整理し、まとめに代えます。

マンローの映像自体は、わずか27分ですがその背景にあるマンローのアイヌへの思いを改めて考えさせられました。次の3点をあげることができます。

1 動機 2 映像を撮ることを可能にしたもの 3 その映像を整理・編集してスコットランドへ送ったこと

4.1 動機

1930年代、日本に映画技術があったことは、大沢商会が最新の機材と技術をもってマンローに協力したことが証明します。しかし、イオマンテを映像に残す発想は日本人には生れませんでした。それは、アイヌとその生活（イ

オマンテ）に対する日本人社会の姿勢と無関係ではありません。映像を可能にしたのは英国王立科学振興協会会員 C. G. セリグマンの理解と資金援助です。それがあってはじめて映像イオマンテは誕生しました。イングランド人パチラーは、映像に残すこと自体反対していました。

4.2 映像を可能にしたもの

いくら技術と資金があっても、それだけで撮影はできません。映像の背後に二風谷のアイヌ・コタンの人々のマンローへの信頼と協力があった点を見落してはなりません。少なくともイオマンテの準備には、2～3ヶ月、いや半年以上が必要です。子熊の飼育からすれば2年は必要です。マンローが撮影したイオマンテの子熊は、旭川で飼育されたものですから、2年ではありませんが、半年は最低必要でしょう。長い期間のマンローとアイヌとの交流があつてはじめてイオマンテの撮影は可能でした。

イオマンテに必要なイナウ、ヌサ、酒、熊の首を縛る縄作り、撮影の場となった家屋の用意だけで少なくとも1ヶ月以上かかります。このイオマンテ前の準備がいかに大変かは、1957年に撮影された「グループ現代」¹⁵のイオマンテを視聴して思いました。たとえば、熊を繋ぐ杭にする木を探すのにコタンの人々が、森の中を歩きまわります。花矢、捧酒に使われるイクパスイは、一本一本丁寧に作られます。しかも、イクパスイは、一度イオマンテで使われると二度と使われません（映像 I 12a・b）。

27分の映像を可能にしたのは、マンローの熱いアイヌへの思いと、それに対するアイヌのマンローへの信頼ではないでしょうか。

4.3 映像をスコットランドへ送る

この映像には、英国人（スコットランド人）をはじめ外国人が先住民アイヌに対する誤解を生まないための努力の跡がみてとれます。それは、イオマンテを人類史の中に位置づけている点です。つまり興味本位の映像ではありません。先にも指摘したように27分の映像に対し、26分の解説を字幕で入

れたことからもうかがえます。またあえて、誤解を生むような場面（熊の解体）等は避けています。その背後には、バチラーが意識されていると推察しました¹⁶。

筆者が、バチラーを調べていくうちにイオマンテをめぐるマンローとバチラーの対立を知りました。「その原因は何か」を知りたいが、この研究ノートの出発点でした。

今回の映像分析、バチラーのイオマンテ理解との比較で一つの結論に達したと言えます。

バチラーが、きわめて現象的にまた感情的にイオマンテをとらえたのに対し、マンローはいまで言う学際的（人類学、歴史学、考古学、医学）な立場からアニミズムとしてのイオマンテを位置づける努力をしました。それはバチラーに代表されるヨーロッパ・キリスト教文化に対する批判とも読めます。

特に血をめぐるマンローの見解は、パンとブドウ酒によるキリスト教の聖餐式を高尚な宗教儀式とすることへの痛烈な批判と読むことができます。ちなみにマンローは、死後の葬儀をアイヌ式（アイヌプリ）を希望していました。結果は本人の意志を無視し、キリスト教式でされてしまいました。

マンローとバチラーの対立は、バチラーのイオマンテに対する誤解、偏見が生み出したものと言えましょう。また、それぞれの見解の根底には、イングランド出身のバチラー、スコットランド出身のマンローの立場も働いていることも否定できません¹⁷。スコットランドは、イングランドの支配下にあり、被差別の立場にありました。言語をはじめ文化を奪われた状況にあるアイヌをマンローは、バチラー以上に理解できたと言えましょう。それが、アイヌ文化への尊敬であり、その象徴とも言うべきイオマンテの映像化とスコットランドへ送った結果になります。

残念なことにマンローが日本に残した生フィルムは、スコットランドのように完全に保存されていませんでした。マンローが、イオマンテの映像を故郷スコットランドへ送ったことは、日本のアイヌ差別の当時の状況を考えるとき、正解です¹⁸。

4.4 イオマンテの独自性

最後にイオマンテの独自性を日本の研究者の立場から証明した研究を紹介して終わります。

食文化「肉と米」をテーマに膨大な資料に基き学際的な研究を続けてきた人に原田信男¹⁹がいます。沖縄をはじめ朝鮮、東南アジアの動物の供犠を研究した結果、イオマンテについて次のように述べています。少々長くなりますが重要な視点なので引用します。

「アイヌ民族のイヨマンテは、たしかにクマの生命を奪うが、それまで長い時間をかけて大切に育て、しかも乳を与えて面倒をみる役割の女性までいる。あくまでクマの霊を丁寧に天の世界に送り帰すところに、この祭儀の意義がある。

これは縄文的祭礼の延長線上に位置するもので、農耕的な動物供犠とは位相を異にする。イヨマンテには、狩猟民特有の霊送りという観念が強く、神への供物という範疇には入らない。もちろんアイヌの人々も農耕を行っていたが、主要な生産ではありえなかった。彼らは農耕という目的のために動物を殺すのではなく、生きる糧となってくれる動物への鎮魂として、その霊を丁寧にクマの世界に送り帰すにすぎない」（原田信男（2014）P. 131）。

マンローの映像1と2そして講演記録は、原田が言うイオマンテの独自世界を見事に後世に残したと言えます。

（2014年10月28日）

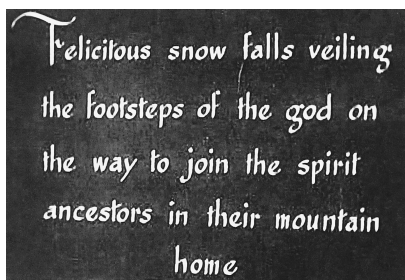
今回も出村文理さんには、資料（特に映像関係）のことで大変お世話になりました。記して感謝の意とします。ありがとうございました。

註

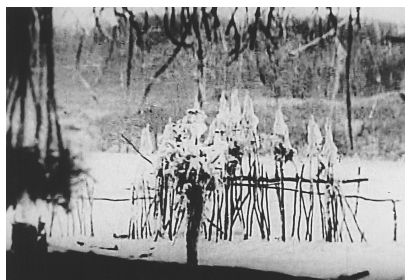
1) この映像は、白黒、無声、英語字幕付き、全5巻52分35秒がオリジナル版で、

管理は、National Film and TV Archives, British Film Institute です。筆者が視聴したのは、5巻ものがDVD化されたものです。1930年撮影。

- 2) この映像は、The Ainu Bear Ceremony で Royal Anthropological Institute (RAI) によって編集され現在は、教育用として VHS (黒白) 版もあり活用されています。英語音声入り。27分
- 3) THE AINU BEAR FESTIVAL は、1916年4月30日号の JAPAN ADVERTISER に発表されたマンローの講演記録。紹介文中に read とある点からも講演原稿があり、それを読みあげたものと推察できます。講演記録は、その原稿で、マンローのイオマンテに関する論文とも言えます。原文に当たったが、100年前の新聞記事なのでコピーも大変判読しにくい部分が多々ありました。
- 4) 国立歴史民俗博物館研究報告第168集2011年11月の特集マンローコレクション 研究一写真・映画・文書中心に一内田順子編
- 5) 一例として解説の写真 映像1・(82)
- 6) それに続く映像の写真 映像1・(82)
- 7) 例をあげれば、解説(第一部)では、アイヌと宗教(映像1・(2))。6カットの説明文があります。あるいは捧酒に使用するイクパスイ(映像1・(12))では解説とイクパスイの写真が交互に紹介され、計5カット。カムイ(映像1・(16))の11カット。イオマンテ(第2部)では、熊の血を飲むことについて(映像1・(56))は、映像とは別に字幕に6カットも費やしています。
- 8) 写真や映像とは別に、マンロー自身が手書きで、紹介しているものもあります。たとえばヌサの図です。MUSU KUTA NUSA of NUSA KORO KAMUI といって6枚のヌサの絵(映像1・(15))や宴の座の見取図(映像1・(47))などがあります。



註5 映像の最終場面



註6

- 9) マンローのイオマンテの紹介には、研究者例えば煎本孝『アイヌの熊祭り』（2010年・雄山閣）とはちがいが、生活感があります。それは、映像、つまりアイヌの顔や動作がみえるからでしょうか。
- 10) マンローは、『アイヌの信仰とその儀式』（2002年小松訳）で、次のように言っています。「アイヌの宗教の特徴を表す3つのアイヌ語があります。それは、ラマツ（精神・霊魂）、カムイ（神々、精霊）、イナウ（カムイに奉納する儀式上の祭具）という言葉です」（P. 15）。この書の第一章、本書の基本的概説 第二章カムイ 第三章 イナウについて述べられていますが、映像1の第1部を詳しく展開した論文です。第四章 さまざまな〈カムイ〉の像では、シュトゥ・イナウに触れています。マンローは、シュトゥ・イナウを「翼の付いたイナウ」として特別視している点も紹介しています（P. 79～84）。これは、映像1・（5）に対応します。映像ではさらっと流していますが、シュトゥ・イナウはなかなか重要なイナウであることを第四章で説明しています（映像1・（5））。
- 11) 内田順子の研究については、『桃山学院大学キリスト教論集』第49号（P. 239）参照。詳しくは、国立民俗歴史博物館研究報告第168集（2011年）参照。
- 12) ワーズワースの詩は、マンロー（2002）P. 16でも引用されています。
- 13) 『桃山学院大学キリスト教論集』第49号（P. 236）参照。
- 14) ヨハネ福音書8章32節 マンローが福音書を引用して、キリスト教批判（バチラー批判？）は皮肉です。
- 15) 「グループ現代」制作、国立民族学博物館再編集のイオマンテを、2014年10月2日、国立民族学博物館（吹田市）で視聴。撮影・編集「グループ現代」、撮影年月日 1957年3月3日～5日、平取町二風谷。103分の作品を国立民族学博物館が8分割し、再編集。全体のテーマは、アイヌの熊送り。1 祭場と祭具づくり 2 イナウづくり 3 酒・団子、こげ菓子づくり 4 弓矢づくり 5 客迎えから熊を射るまで 6 熊の解体と熊の神を家に迎える 7 熊の神の化粧 8 熊の神を神の国へ送る
- 「グループ現代」の映像「アイヌの熊送り」は、実際に行われた熊送りと言うより、アイヌ文化を記録として残すために行われた熊送りです。祭司は、萱野茂さん。当時31歳。貝澤正さんの顔もみえます。貝澤さん45歳。この映像を見て、熊送りがどんな準備のもとに実施されるかがよく理解できました。
- 1と2は、男たちの共同作業。3は、主として女たちの共同作業。酒も団子も熊や熊の神に捧げられるために作る。花ゴザの作業過程も紹介される。4

この場面は圧巻です。熊を神の国（カムイ・モシリ）へ送るために射る矢と弓をどのように作るかが詳細に記録されています。材料はすべて森から集められたものです。60本の花矢を作る過程からも熊送りに対するアイヌの人々の心が読みとれます。1から4までが準備です。5から8は、熊送り3日間が凝縮されています。この映像で重要なことは、萱野さんが、アイヌ語でカムイノミをする点です。6と7は、熊の解体です。どんなに丁寧に解体され、また熊の頭の化粧の様子を見るときアイヌが自然と共存する原点を見せられる思いです。8は、熊を神の国（カムイ・モシリ）に旅立たせる儀式です。この映像を見ることによって、筆者は、マンローの映像1・イオマンテをより深く理解できました。改めて萱野さんの存在の大きさを知りました。アイヌ民族との共生をめざすための貴重な記録です。現在は、16ミリフィルムをVHS（テープ化）で残していますが、教材として活用されるためにはDVD化が必要です。

- 16) マンローには次のようなカムイ論をめぐるパチラー批判があります。これはその一例です。「パチラー氏は、アイヌはその信仰の中で〈パセ カムイ〉を〈唯一の真の大神〉としているという説を唱えています。これはどうやら、パチラー氏はアイヌの信仰と彼が信じている一神教であるキリスト教とを、大まじめで、似たもの同士として扱おうとしていたのではないかと思います。またアイヌの人々の中には、パチラーに迎合すべく彼の宗教の教えに賛同して神は一つであると述べた者がいたことも考えられます」（マンロー「2002」P. 21）。この種のパチラー批判はPP. 19～21に散見できます。
- 17) スコットランド出身のマンローだからこそ、アイヌ差別を理解したと二風谷のアイヌ貝澤耕一さんは、語っています（小野邦夫制作DVD「マンロー慰霊祭」2012年6月12日）。貝澤耕一さんは、マンローはケルト人（スコットランド）差別とアイヌ差別に共通点をみたのではないかと話しています。スコットランド人マンローについては、国立歴史民俗博物館の記録映画「Ainu Past and Present—マンローのフィルムから見えてくるもの」の中でもスコットランド人マンローについて触れています（内田順子）。イングランド出身のパチラーが持ち合せないアイヌへの視座です。
- 18) 貝澤正さんは、マンローの資料を地元の人が大切にできなかったこと、また管理をまかされた鷹部教授（北海道大学）がマンロー館と資料を8000円で売り払ったと書き残しています（貝澤正『アイヌわが人生』1993年 岩波書店 PP. 150～153）。多分売り払った中にイオマンテのフィルムも含まれていたと想像でき

ます。これが、日本社会のアイヌに対する当時の状況です。それに対しマンローがスコットランドに送ったイオマンテのフィルムをはじめ、イオマンテの祭具等は、国立スコットランド博物館をはじめ大英博物館に大切に保存されてきました（参照『海を渡ったアイヌの工芸—英国人医師マンローのコレクションから』2002年4月26日 北海道ウタリ協会刊 P. 23, 30～51, 56～57, 60～86）。

- 19) 原田信男の「米と肉」の研究は、『歴史のなかの米と肉—食物と天皇・差別』（1993年4月 平凡社）にはじまり、『なぜ生命は捧げられるのか—日本の動物供犠』（2012年6月 御茶の水書房）、『捧げられる生命—沖縄の動物供犠』（共著2012年10月 御茶の水書房）、そして本文で引用した動物供犠研究の集大成とも言うべき『神と肉—日本の動物供犠』（2014年4月 平凡社）で完結します。原田の20年以上に及ぶ動物供犠研究の結果、イオマンテは日本や東アジアの各地で見られる動物供犠とは異質の儀式であるとの結論に達したのです。

旧約聖書における自由

——エーリッヒ・フロムを中心として——

滝澤 武人

1. はじめに

本稿は、桃山学院大学総合研究所の共同研究プロジェクト「〈建学の精神〉の哲学的・神学的再考」における発表（2015年1月20日）をもととしている。主としてエーリッヒ・フロムの所説を紹介しながら、「自由」という新しい視点から『旧約聖書』（ユダヤ教の『聖書』）のテキストを読みなおしてみようとする試みである。はたしてそれはどこまで可能なものであろうか。

桃山学院の「建学の精神」は「基督教精神」であり、それは「自由と愛の精神」と説明されている。大学の社会的責任をはたすためには、大学構成員がそれぞれの場において、「自由と愛の精神」をさらに追究し共有化していく努力が必要であろう。なお、拙稿「新約聖書における自由」（『桃山学院大学基督教論集』第23号、1987年）をも参照願いたい。

「自由」はもともときわめてギリシア的・ヘレニズム的な概念であり、「ポリス」にその源流を発している。プラトンは「自由、友愛、知性」をポリスにとって必要不可欠のものと考え、アリストテレスもまたポリスを「自由人の共同体」と呼んでいる。それはヘレニズムのキュニコス・ストア派に引き継がれ、パウロはこの概念によって自らの信仰の根本を説明している。「自由を得させるために、キリストはわたしたちを自由の身にしてくださった」（ガラテヤ書5

章1節)、「兄弟たち、あなたがたは、自由を得るために召し出されたのです。ただ、この自由を、肉に罪を犯させる機会とせず、愛によって互いに仕えなさい」(ガラテヤ書5章13節)、「わたしは自由な者ではないか」(コリント前書9章1節)、「神の子供たちの栄光に輝く自由」(ローマ書8章21節)などという言葉には、パウロ自身の高鳴る心臓の鼓動を聴くことができる。その後のキリスト教においても、「自由」はアウグスチヌス、ルター、バルトなどに引き継がれ、現代にいたるまでキリスト教の基本思想となっている。

これに対して、いわゆるヘブライズムの伝統の中から生みだされた旧約聖書には、ヘレニズム的自由が直接的に言及されることはほとんどないと言わざるをえない。しかしながら、旧約聖書の根底には一貫して「自由」を求める精神がみなぎっているように思われる。たとえば、モーセを指導者として実現されたあの「エジプト脱出」の物語は、旧約聖書全体を貫くもっとも重要な中心テーマであり、まぎれもなくきわめて歴史的・具体的な「自由・解放」のメッセージとして読まれなければならないであろう。モーセについては、本稿の最後でまとめて論ずる。ここでは、モーセ以前の「創世記」の物語を「自由」という視点から読みなおすことから始めたい。

もちろん、『旧約聖書』はユダヤ教とキリスト教の「聖書」であるが、学問的研究においてはむしろ「世界の古典」「人類の知的遺産」として、「歴史・文学・思想」などの研究対象として扱われるべきものであろう。そのような方法に基づく研究を通して、「自由と愛の精神」は輝きを取りもどすことが可能となるであろう。

以下の論考は、関根正雄の下記の諸著作を土台としている。関根正雄氏(1912-2000年)は、旧約聖書を一貫して文化史・文学史・思想史として追究してこられた。すでに岩波文庫で旧約聖書の全文書をヘブライ語原典から学問的に翻訳・注釈するという偉業を達成され、2000頁近い大冊の『旧約聖書』(教文館、1997年)としてまとめられている。また、『関根正雄著作集(全20巻)』(新地書房、1979-1989年)がある。

『イスラエル宗教文化史』(岩波全書、1952年)

『旧約聖書文学史』（岩波全書，上1978年・下1980年）

『古代イスラエルの思想家』（講談社，「人類の知的遺産」1，1982年）

聖書テキストの引用は『新共同訳聖書』（2006年版）を用いた。旧約聖書翻訳委員会訳『旧約聖書1律法』（岩波書店，2004年）をも参照した。

2. フロムの経歴

最初に、エーリッヒ・フロム（1900－1980年）の経歴をかんとんにたどっておきたい（深井智朗監修『ティリッヒとフランクフルト学派』法政大学出版会，2014年参照）。両親はフランクフルトの厳格な正統派ユダヤ教徒である。ハイデルベルク大学のアルフレッド・ウェーバー（マックス・ウェーバーの弟）、ヤスパース，リッケルトら錚々たる教授陣のもとで哲学・社会学・心理学を学び，1925年に博士論文「ユダヤ教の戒律—ディアスポラ・ユダヤ教の社会学」を完成し学位を取得している。

その後，フランクフルトの「自由ユダヤ学院」でショーレムやローゼンツヴァイクらから本格的にユダヤ教学を学ぶ中で，フロムは次第に「ハシディズム」（伝統的ユダヤ教の敬虔主義運動）からの転換をはかるようになる。フロイトの精神分析学やマルクス主義に強い関心をいだくようになったのもこの時代である。

1929年にフランクフルト精神分析研究所の所員（やがて社会研究所・社会心理学部門の責任者）となり，ホルクハイマー，アドルノ，ベンヤミン，マルクーゼ，ティリッヒなど，いわゆる「フランクフルト学派」との交友を深める。そして，ナチス政権誕生後の1934年にアメリカに亡命。独自の精神分析学を土台として，さまざまなジャンルで精力的な執筆活動を展開し，最後はスイスの自宅で息をひきとった。

桃山学院の「自由と愛の精神」というテーマに関しても，フロムは世界的ベストセラーとなった次のような名著を残している。原著出版順にあげておこう。

『自由からの逃走』（日高六郎訳，創元社，1951年；原著1941年）

『人間における自由』（谷口隆之助訳，東京創元社，1952年；原著1947年）

『愛すること』（懸田克躬訳，紀伊國屋書店，1959年；鈴木晶改訳，同書店，1991年；原著1956年）

『自由であるということ―旧約聖書を読む』（飯坂良明訳，河出書房新社，2010年，旧訳『ユダヤ教の人間観』の改題版；原著1966年）

最後に記した『自由であるということ』がこれから紹介する書物である。以下，フロムの引用はすべてこの書物からであり，頁数のみを記しておいた。すでに半世紀前の出版だが，人間の「自由と独立」という視点から旧約聖書全体をとらえようとする試みは，今日においてもきわめて新鮮であり，刺激的な問題提起に満ちている。改題版の帯に付されているように，「旧約聖書とユダヤ教に徹底したヒューマニズムの種子を見出し，人間にとって真の自由とは何かを問う名著」であるといえよう。原著名は“You Shall Be As Gods”（汝ら神のごとくなるべし）であり，エデンの園で蛇が女に語りかける創世記3章5節の言葉である。精神分析学者フロムでなければ，決してつけられないようなたいへん魅力的な書名である。

副題は「旧約聖書およびその伝統の革新的解釈」とされているが，「革新的」（ラディカル）という言葉は「根本的・徹底的」という意味をも有している。ここには，ユダヤ教徒として厳格に教育され，やがて伝統的ユダヤ教から離れながらも，ユダヤ教を土台にして独自の思想を築きあげていったフロムの，並々ならぬ自信のほどがうかがわれる。次の言葉も，そのような自信を示すものであろう。

私は聖書に関する学問領域の専門家ではないけれども，子供の頃からずっと旧約やタルムードを学んだ関係上，本書は多年の省察の結実である。（18頁）

3. 徹底したヒューマニズム

フロムは、ユダヤ教ヒューマニズムを代表する偉大な学者たちから教えを受けていた。中でも「19世紀で最も重要なユダヤ人哲学者」と称せられていた、ヘルマン・コーエンの『理性の宗教』（原著1915年）から強い影響を受けていることを告白する。

もちろん私は、信仰をもっているユダヤ教徒ではないので、これらの人々とは全く違った立場にある。……しかし、私の見解は彼らの教えから成長したものであるし、いかなる点でも、彼らの教えと私の見解との間に断絶があるとは私は思っていない。さらにまた私は、偉大なカント学者、ヘルマン・コーエンの業績によって本書の執筆をいたく励まされた。(19頁)

コーエンは、現代のユダヤ教思想家たちにも、きわめて多くの影響を与えている。たとえば、ピエール・ブーレッツ『20世紀ユダヤ思想家（全3巻）』（合田・柿並・渡名喜・藤岡・三浦訳、みすず書房、1911～1913年）は、第1章「ヘルマン・コーエンのユダヤ教一成年者の宗教」から始まり、ローゼンツヴァイク、ベンヤミン、ショーレム、ブーバー、ブロッホ、シュトラウス、ヨナス、レヴィナスの9章から構成されている。

フロムも、どこまでも「理性」によって旧約聖書を学問的に探求しようとしており、自らの立場を「徹底したヒューマニズム」(Radical Humanism)と宣言する。フロム自身に語ってもらった方がよいであろう。なお、「予言者」は「預言者」と変更して引用する。

本書にあらわれた聖書解釈は、徹底したヒューマニズムの解釈である。徹底したヒューマニズムとは、人類の一体性、自己の能力を開発し、内面的調和と世界平和の樹立に到達する人間の可能性を強調する全世

界的な一の哲学をいうのである。徹底したヒューマニズムは、人間の目標を完全な独立においてみる。それは、虚構や幻想をつき破って十分な現実認識に到達することを意味する。(19頁)

徹底したヒューマニズムの種子を聖書の古い始源に求めうるとなすのは、われわれが、預言者アモス、ソクラテス、ルネッサンスの人文主義者、啓蒙主義者、カント、ヘルダー、レッシング、ゲーテ、マルクス、シュバイツァーなどにあらわれた根本的なヒューマニズムを知っているからである。花によって種子ははっきりと認識できる。……徹底したヒューマニズム思想が、聖書と聖書に続く伝統の中の主要な動向だとすれば、ユダヤ人の歴史を通じて、こうしたヒューマニズムの傾向を生み、かつ助長した基本的条件が存在したと見なければならない。

(20頁)

4. 自由

フロムは、このような「徹底したヒューマニズム」に基づき、旧約聖書全体を「自由」という言葉から説明しようとする。もちろん、自らの著書『自由からの逃走』と『人間における自由』における現代社会に生きる人間の分析を前提としており、それを旧約聖書に結びつけようとしているのである。ここでも、旧約聖書に関するフロム自身の考えをいくつか引用しておこう。これらの章句において、フロムは旧約聖書の根底をはっきりと「自由」に定めている。

旧約聖書は、多彩な書物であって、1000年のあいだに記され、編集され、さらに編集し直されてでき上がったものであり、原始的な権威主義や部族主義から、人間の根本的な自由や四海同胞の観念にいたるまで、おどろくべき発展をその中に蔵している。旧約聖書はまさに革命的な書

物である。その中心主題は、血と地につながれた近親相姦的紐帯から人間を解放し、また偶像崇拜、奴隸制、権力などからも人間を解放して、個人と民族とそして人類全体に自由をえさせることにある。(11頁)

聖書は私にとっては、まれに見る書物であり、幾千年にもわたって妥当性をもちつづけてきた多くの規範や原理を表明している。聖書は人々に一つのまぼろしをはっきりと宣言したが、それは今なお有効であり、かつその実現は待望されている。それは一人の人によって書かれたものでもなければ、神によって口述されたものでもない。それは幾世代にもわたって生と自由のために闘った民族の精神を表明するものである。(12頁)

人間の進化とは一体いかなる性質をもつものであろうか。その要点は、人間が血と地につながれた近親相姦的な束縛をふり切って独立と自由へと到達することにある。自然の奴隸たる人間は、人間性を十分に発達させることによって自由となる。聖書およびそれ以後のユダヤ教の見方では、自由と独立が、人間の発達の目標であり、さらにまた、人間の行動の目的は、人間を過去や、自然や、部族や、偶像にしばりつけるくびきやかせからたえず自己を解放して行くということにある。

(94頁)

5. 天地創造

旧約聖書はどこまでも「歴史」にこだわり、「人間」にこだわっている。「神」は具体的・現実的な「歴史に働く神」であり、歴史の中に生きる人間に働きかける神である（たとえば、G. E. ライト『歴史に働く神』新屋徳治訳、日本基督教団出版部、1963年）。では、旧約聖書ははたしてどこまで人間の「自由」形成の歴史と呼ぶのであろうか。

確かに、あのモーセを指導者とする「出エジプト」の物語は、まさに奴隷状態からの「自由・解放」を求めるきわめて象徴的な出来事であったといえよう。それは紀元前13世紀のエジプト王ラメセス2世の時代の中に歴史的に位置づけられる。しかしながら、それ以前の「創世記」についてはどうであろうか。そこに登場する人間たちの物語を、「自由」という視点から理解することは、はたしてどこまで可能なのであろうか。

創世記の冒頭には、「天地創造」と「エデンの園」という、人間の根底にかかわるきわめて興味深い二つの物語が置かれている。文書として成立した時代も状況も思想もまったく異なる。前者は前6世紀のバビロン捕囚以降の時代、逆に後者はもっと古く前10世紀の古代イスラエル王国の時代にまでさかのぼるであろう。

「天地創造」物語（創世記1章1節－2章4節前半）は、文字通り「神」による天地・動植物・人間の創造物語である。「人間」の創造の場面は次のように報告されている。

神は言われた。

「我々にかたどり、我々に似せて、人を造ろう。そして海の魚、空の鳥、家畜、地の獣、地を這うものすべてを支配させよう。」

神は御自分にかたどって人を創造された。

神にかたどって創造された。

男と女に創造された。

神は彼らを祝福して言われた。

「産めよ、増えよ、地に満ちて地を従わせよ。海の魚、空の鳥、地の上を這う生き物をすべて支配せよ。」

神は言われた。

「見よ、全地に生える、種を持つ草と種を持つ実をつける木を、すべてあなたたちに与えよう。それがあなたたちの食べ物となる。」

（創世記1章26－29節）

神によって創造された天地万物は、秩序と調和に満ち、美しく素晴らしいものである。「それは極めて良かった」(31節)のである。ここにはきわめて楽天的で明るい希望が満ちあふれている。しかしながら、神の側に全権が委ねられており、人間は神からの命令を受け取るだけである。神の「似姿」として創造され、神によって祝福されている人間がはたす役割は、次のようなものになるであろう。すなわち、神によって創造され祝福された「動物」(20-22節)を、神の創造の業を受け継ぎつつ、神がなしたように支配することである。そして、植物のみが人間の「食べ物」となる(29節)。なお、日本語の「支配」という言葉がもたらすであろう、自然や環境に関する問題についてここでは言及しない。本頁の下に引用した2章15節をも参照！

この「天地創造」の物語には人間の自由はない。フロムもこのテキストについてほとんど語らない。神は絶対的支配者であり、人間には神から与えられた(委託された)役割があり、それを果たすことを神から求められている。しかしながら、神の似姿として創造された人間には、「自由」がすでに与えられ委ねられている。そして、それを果たすことも果たさないことも人間の自由なのである。いわばそれは旧約聖書における自由の「序曲」として位置づけられよう。

6. エデンの園

人間の「自由」への最初の決断は、「エデンの園」の物語(2章4節後半-3章24節)で展開されている。

主なる神は人を連れて来て、エデンの園に住ませ、人がそこを耕し、守るようにされた。主なる神は人に命じて言われた。

「園のすべての木から取って食べなさい。ただし、善悪の知識の木からは、決して食べてはならない。食べると必ず死んでしまう。」

(創世記2章15-17節)

……

蛇は女に言った。

「決して死ぬことはない。それを食べると、目が開け、神のように善悪を知るものとなることを神は御存じなのだ。」

女が見ると、その木はいかにもおいしそうで、目を引き付け、賢くなるように唆していた。女は実を取って食べ、一緒にいた男にも渡したので、彼も食べた。(創世記3章4-6節)

……

主なる神は言われた。

「人は我々の一人のように、善悪を知る者となった。今は、手を伸ばして命の木からも取って食べ、永遠に生きる者となるおそれがある。」

主なる神は、彼をエデンの園から追い出し、彼に、自分がそこから取られた土を耕させることにされた。(創世記3章22-23節)

人間は神のように「善悪を知る者」となった。人間が「永遠に生きる者」となることをおそれた神は、アダムをエデンの園から追放する(24節)。だがフロムはこれをキリスト教的な「墮罪」とは考えず、むしろ絶対的な神に対する人間の正当な「反逆」「挑戦」であり、「歴史の始まり」「自由の始まり」と考えている。アダムとエバには「皮の衣」が贈られている(3章21節)。すなわち、神が人間を保護しているのである。

人間は神の優越した権力に服さなければならないが、しかし後悔やざんげを示してはいない。エデンの園から追放された人間は独立の生活を始める。人間の最初の反逆行為は人間の歴史の始まりである。というのは、それは人間の自由の始まりでもあるからである。……存在の当初から人間は反逆者であり、自己のうちに神たるべき可能性をもっている。のちに述べるように、人間が開花すればするほど、ますます神の優越性から自己を解放し、ますます神に等しくなりうるのである。(31頁)

人間は「神の似姿」として創造された。人間にはもともと神となりうる可能性が存在しており、人間が自らの可能性を開花すればするほど神に近づいて行く。エデンの園から追放された人間にも、そのような可能性が開かれているのである。

人間は、人間の最初の自由の行為、つまり反抗し、否を言う自由とともに始まった歴史過程の中で自己を造り上げる。この「墮落」こそ、人間存在の本質をなす。疎外の過程を通ることによってのみ、人間はそれを克服し、新たな調和に到達することができる。(118頁)

さらに、アダムとエバが結ばれる場面の「男は父母を離れて女と結ばれ、二人は一体となる」(2章24節)の中にも、人間の「反抗」と「自由」が見いだされるであろう。

なお、「エデンの園」の物語については、カント「人類の歴史の憶測的な起源」(中山元訳、光文社、2006年；原著1786年)があり、人間の理性と自由の視点から興味深い分析をなしている(70-103頁)。

7. カインとアベル

「カインとアベル」の物語(4章1-16節)も「エデンの園」の物語と同じヤハウエ資料に属しており、ほとんど同じような「追放」をテーマにしている。すなわち、エデンの園から追放されたアダムとエバは、カイン(農業)とアベル(牧畜業)を産む。兄カインは、神が弟アベルの献げ物のほうに目を留めたことに激しく怒り、やがて野原(畑)で弟を襲い殺す。カインに対する神の審判は厳しい。

主は言われた。

「何ということをしたのか。お前の弟の血が土の中からわたしに向かっ

て叫んでいる。今、お前は呪われる者となった。お前が流した弟の血を、口を開けて飲み込んだ土よりもなお、呪われる。土を耕しても、土はもはやお前のために作物を産み出すことはない。お前は地上をさまよい、さすらう者となる。」

カインは主に言った。

「わたしの罪は重すぎて負いきれません。今日、あなたがわたしをこの土地から追放なさり、わたしが御顔から隠されて、地上をさまよい、さすらう者となってしまえば、わたしに会おう者はだれであれ、わたしを殺すでしょう。」

主はカインに言われた。

「いや、それゆえカインを殺す者は、だれであれ七倍の復讐を受けるであろう。」

主はカインに出会う者がだれも彼を撃つことのないように、カインにしるしを付けられた。カインは主の前を去り、エデンの東、ノド（さすらい）の地に住んだ。（創世記4章10-16節）

殺人を犯したカインが自らの罪の重さを嘆き、やがて自分が殺されることに怯える。だが神は、殺人者カインの側に立ちつくす。すなわち、カインを殺す者には必ず復讐することを誓い、カインが殺されないように「しるし」を付ける。神に反抗し、神のタブーを破り、神の選択を怒り、弟を殺害した人間をも、神は決して見捨てることなく見守りつづけているのである。

8. ノアの箱舟

「洪水伝承」は世界中に伝承されており、創世記の起源が『ギルガメシュ叙事詩』や『シュメル語の洪水物語』などメソポタミアの洪水伝承の影響下にあることは間違いないであろう。しかしながら、ヤハウェ信仰の視点から新たに整えられた物語であることも明白である。以下、月本昭男『創世記Ⅰ』

(日本キリスト教団出版局、1996年)を参照。

「ノアの箱舟」の物語(6章5節－9章17節)は、ヤハウエ資料と祭司資料が複雑に錯綜しながら編集されている。かなり長い物語なので、ここでは最後の「神とノアの和解」の場面のみをとりあげよう。まずヤハウエ資料を引用する。

ノアは主のために祭壇を築いた。そしてすべての清い家畜と清い鳥のうちから取り、焼き尽くす献げ物として祭壇の上にささげた。主は宥めの香りをかいで、御心に言われた。

「人に対して大地を呪うことは二度とすまい。人が心に思うことは、幼いときから悪いのだ。わたしは、この度したように生き物をことごとく打つことは、二度とすまい。

地の続くかぎり、種蒔きも刈り入れも

暑さも寒さも、夏も冬も

昼も夜も、やむことはない。」(創世記8章20－22節)

箱舟から出たノアのなしたことは、「祭壇」を築き、家畜と鳥を屠り、それを焼いた香りを神に届けることであった。動物を裂く・殺す・焼くというノアの残虐な行動が、神の反省をもたらすことになる。洪水によって自らが創造した動物を殺すことになったからだ。だが、人間の悪自体がなくなることはない。「ヤハウエは人間の悪を直視しつつ、その人間の悪を堪え忍びつつ、その意志を創造界に貫く創造の神であり続ける」(月本、前掲書、254－255頁)。確かにこれは、「エデンの園」の物語(3章21節)や「カインとアベル」の物語(4章15節)の、どこまでも人間を守ろうとする神の姿と同じであるといえよう。

つづいて祭司資料における神は、ノアと彼の息子たちに、二度と洪水によって滅ぼすことはない約束し、美しい契約の「しるし」を与える。

神は言われた。「あなたたちならびにあなたたちと共にいるすべての生き物と、代々としえにわたしが立てる契約のしるしはこれである。すなわち、わたしは雲の中にわたしの虹を置く。これはわたしと大地の間に立てた契約のしるしとなる。」（創世記9章12-13節）

神と人間が交わしたこの「契約」の持つ重大な意味を、フロムがたいへん興味深く正しく指摘している。

まさに契約の観念こそ、ユダヤ教の宗教的発展におけるもっとも決定的な段階の一をなすのである。それは、完全な人間の自由、神からさえも自由であるといった思想に道を拓く一段階であった。……契約の締結とともに、神は絶対的支配者であることを止める。神と人間は契約の当事者となった。神は、「専制」君主から「立憲」君主に変わる。神は人間同様、憲法の規定に縛られる。神は恣意的な自由を失い、人間は神自身の約束と、契約に定められた原則にのっとって、神に対抗しうる自由を獲得したのである。……全生物の生存権が第一の規則として打ち立てられ、神でさえもこれを変更することはできない。」

(32-33頁)

「ノアの箱舟」の物語は、人間と自然とのかかわりの中で、人類の未来に対する問題提起をなしている。これに対して、「バベルの塔」の物語（創世記11章1-9節）に登場する神は、ふたたび「横暴な権力者」としてふるまっており、ノアのような救済は見いだせない。あるいは、「バビロン捕囚」の時代にあって、そそり立つ「ジグラット」の崩壊をイメージしていたのであろうか。

* * * * *

創世記のいわゆる「原初史」（創世記1～11章）はここで終わる。「自由」

という視点からこれらの物語をまとめると次のようになるだろう。

「天地創造」の物語には人間の自由はない。神が全権をにぎっており、人間は神に服従するだけである。しかしながら、人間は神の「似姿」であり、神に祝福され、地を従わせ、動物を支配し、植物を食べよと命じられている。いわば人間に「自由」の権限が与えられているのである。

人間は「エデンの園」から追放される。だが、それはキリスト教的な「墮罪」ではなく、人間として自由に生きることへの第一歩なのである。弟を殺したカインもまた、「エデンの東」に住み自由に生きはじめる。神はカインに「しるし」を付けて守護する。

洪水から生き残ったノアが祝福され、神との間で虹の「契約」を結ぶ。契約とは「完全な人間の自由、神からさえも自由であるといった思想に道を拓く一段階」(32頁)なのである。

バビロン捕囚の民にとって、国家権力の象徴としての「バベルの塔」が崩壊し、人々が全地に散っていくという物語は、文字通り自由と解放への希望となったことであろう。

原初史の物語はここで終わる。人間が真実の意味で歴史的に生きる自由は、次の「族長」たちの物語を待たなければならない。

9. アブラハム

創世記12章から、アブラハム・イサク・ヤコブという族長たちの物語がはじまる。11章までの原初史を「神話物語」とすると、一応「歴史物語」と呼ぶうるであろう。しかしながら、それぞれの生涯を歴史的にたどることはほとんどできない。いつ頃の時代であるかもほとんどわからない。おおよそ紀元前二千年紀の半ばあたりということであろうか。父から子・孫へという系図も、おそらく族長たちから数百年後の歴史家がまとめあげたものであろう。だが創世記の物語には、人間として生きる族長たちの姿がたいへん印象的に描かれている。なお、ヨセフ物語は後世に付加された小説と考えられるので、

残念ながらここでは論じない。まず、アブラハムをとりあげる。引用文中の「アブラム」は改名前のアブラハムのことである。

主はアブラムに言われた。

「あなたは生まれ故郷

父の家を離れて

わたしが示す地に行きなさい。

わたしはあなたを大いなる国民にし

あなたを祝福し、あなたの名を高める」

……

アブラムは主の言葉に従って旅立った。ロトも共に行った。……

カナン地方に入った。アブラムはその地を通り、シケムの聖所、

モレの榿の木まで来た。当時、その地方にはカナン人が住んでいた。

主はアブラムに現れて、言われた。

「あなたの子孫にこの土地を与える。」

アブラムは、彼に現れた主のために、そこに祭壇を築いた。

(創世記12章1－7節)

アブラハムのこの「旅」とはいったいどのようなものであったのだろうか。それはたんなる「放浪」や「さすらい」などではなかろう。申命記26章5節に、「わたしの先祖は、滅びゆく一アラム人」と記されている。すなわち、アブラハム一族はまさに絶滅の危機に瀕していたのである。これはいったいどのような状況を示すのであろうか。

アブラハムは「ヘブライ人の祖」とよばれる人物である。そして、「ヘブル(ヘブライ)」の語源の「ハビル(アピル)」という名称は、「前2千年紀の古代オリエントおよびエジプトに現れるある社会階層」を指しており、「移住者、寄留者、社会的保護を必要とする者たち」のことである。そして、「最近では旧約聖書のイスラエル人の祖先ないしヘブル人とハビルあるいはアピルとの間

に何らかの関係があったという見解が有力になりつつある」という（『旧約新約聖書大辞典』教文館、1989年、933頁）。関根正雄も同様の指摘をなしている（『古代イスラエルの思想家』59-60頁）。

これはアブラハムの出発を説明するヒントになるであろう。アブラハムは文字通り「移住者、寄留者」として出発した、いや出発せざるをえなかったであろう。もちろん、ハランの土地では一族が生きていけなくなっていたからであろう。関根正雄が指摘するように、アブラハムは「自分の今までの生活環境から根こそぎされてしまった、そういう不幸な人間」（同書、46頁）だったのである。もしかすると、紀元前二千年紀におこった「セム民族大移動」の具体例の一つであったのかもしれない。アブラハムはまさしく「セムの末裔」である（創世記11章10-26節）。

それにしても、なんと高圧的で一方的な神の命令であろうか。しかも、さらに驚くべきことに、「アブラムは、主の言葉に従って旅立った」（4節）という。では、アブラハムはどこに向かって旅立ったのだろうか。一族の存続をかけて旅立つ族長が、ただ「主の言葉に従って旅立った」はずがない。おそらく、目的地はすでにはっきりと「カナン」に定められていたにちがいない（5節）。それは古くから「乳と蜜の流れる国」と称されていた地方である。アブラハムは「食糧」を求め、いわば「難民」として、「生存」をかけて、南方の豊かな温暖の地へと出発したのである。

「わたしが示す地に行きなさい」という神の命令は、アブラハムの内面の決断の強さを示すものであろう。アブラハムが故郷と家から離れるという厳しい決断をくだすまで、アブラハムの内面には長く苦しい人間的な葛藤や迷いがどこまでもまとわりついてきたにちがいない。古代人アブラハムは最後まで自分自身と徹底的に格闘し、同時に自らの守護神やハウェとも格闘していたのであろう。そして、自らの判断が最終的にヤハウェの命令に結びついたということなのであろう。それはフロムが言うように、「人間が発達するために必要なことは、人間をその土地や血縁や、あるいはその父や母につなぎとめる原始的紐帯の切断である」（119頁）。

アブラハムはどこまでも神に従順でありながら、神に対して果敢に問いかけ、挑戦し、対決している。自らの内なる神と「対話」しているのである。フロムによれば、「アブラハムの神に対する挑戦は、不従順によってではなく、神が自らの約束と原則をないがしろにすることを責めることによってであった。アブラハムは一個の反逆するプロメテウスではない。彼は要求する権利をもった自由な人間である。そして神は拒否する権利をもたない」(37頁)のである。

たとえば「ソドムの滅亡」(18章16-33節)においても、アブラハムはそのような神との対話をなしている。ソドムの町を滅ぼそうとする天使たちに、正しい者が50人いても町全体を滅ぼすのかと問う。「もし正しい者が50人いれば、町全部を赦そう」と天使が答えると、アブラハムは45人、40人、30人、20人、10人とその数を減らしていく。天使はそのたびごとに、「わたしは滅ぼさない」と答える。これはかなり現代的な神理解と言わねばならない。

一人息子のイサクを殺して神に献げよという神の理不尽な命令(創世記22章3節)について、フロムは次のような説明を加えている。

イサクをささげよという命令は、人間が一切の血縁的束縛から完全に自由でなければならぬということ、つまり、父、母のみならず、もっとも愛する息子からもそうでなければならぬということを意味するのではなかろうか。ただし、「自由」ということはひとがその家族を愛さないということではない。(120頁)

「自由」はそのような「原始的紐帯」からの解放によってはじめて可能となる。フロムは次のように厳しく根本的に問いかけている。

まことに人間は弱くまた無力である。けれども人間は一つの開放的体制であって発達可能であり、ついには自由に到達することができる。人間は原始的な紐帯への固執を打破し、人間に隷属しないためにも、神に服従することが必要なのである。だがしかし、人間の自由という

観念は、人間が神からさえも自由であるというギリギリのところまでおし広げられるであろうか。(103頁)

アブラハムは出発し(4節)、カナンに到着する(5節)。そして、「シケムの聖所、モレの榎の木」でふたたび神がアブラハムに顕現し(6節)、「あなたの子孫にこの土地を与える」(7節)と約束する。「土地」(15章18-21節)と「子孫」(13章14-17節, 15章5節)こそがアブラハムと神との約束である。神が顕現する場所は、「ヘブロンにあるマムレの榎の木のところ」(創世記13章18節)にもある。それらはアブラハム以前からすでに聖なる場所とされ、「榎の木」は神の言葉が降る聖木だったのであろう。アブラハムはそこでもまた主のために「祭壇」を築く。

これらのテキストは、日本の神道的な神理解にも通じるものであろう。大畠清『宗教現象学』(山本書店, 1982年)は、古代イスラエルと古代日本における宗教現象を比較しながら、「人間の求めるもの」と「神の与えるもの」とともに“*Heil*”と考え、「いのちのちから」に接近しており、たいへん興味深い。さらに、創世記には次のようなきわめて原始的な宗教儀礼も報告されている。

主は言われた。「三歳の雌牛と、三歳の雌山羊と、三歳の雄羊と、山鳩と、鳩の雛とをわたしのもとに持って来なさい。」アブラムはそれらのものをみな持って来て、真っ二つに切り裂き、それぞれを互いに向かい合わせて置いた。ただ、鳥は切り裂かなかった。はげ鷹がこれらの死体をねらって降りて来ると、アブラムは追い払った。

日が沈みかけたころ、アブラムは深い眠りに襲われた。すると、恐ろしい大いなる暗黒が彼に臨んだ。……日が沈み、暗闇に覆われたころ、突然、煙を吐く炉と燃える松明が二つに裂かれた動物の間を通り過ぎた。その日、主はアブラムと契約を結んで言われた。「あなたの子孫にこの土地を与える。」

(創世記15章9-18節)

10. ヤコブ

ヤコブもまた祖父アブラハムと同じように、自分の「故郷」と「家」から離脱し、「旅」をした人間である。しかしながら、それはアブラハムのように一族の存亡をかけた旅ではなかった。双子の兄エサウの相続権をだましとったヤコブは、自分を恨んで殺そうとしている兄から逃れるために、遠くハランの伯父のもとへと旅せざるをえなかったのである。まさにだらしのない逃亡の旅にはかならなかった。もっとも古いヤハウエ資料の部分のみを引用すると次のようになる。有名な「ヤコブのはしご」は後世のエロヒム資料の中に含まれている。

ヤコブはベエル・シェバを立ててハランへ向かった。……見よ、主が傍らに立って言われた。「わたしは、あなたの父祖アブラハムの神、イサクの神、主である。あなたが今横たわっているこの土地を、あなたとあなたの子孫に与える。……（ヤコブは）その場所をベテル（神の家）と名付けた。」（創世記28章10, 13, 19節）

ベエル・シェバからベテルまで、急いで歩いても3～4日はかかるだろうか。たとえ母親の言いなりになっていたとしても、兄をだましてしまったという罪意識と、兄が自分を追ってくるかもしれないという恐怖心をどうしてもぬぐいきれなかったにちがいない。生まれてはじめて独りで野宿をし、自問自答をくりかえし一睡もできない夜もあったことだろう。ヤコブの「自由」は逃亡と不安の自由であった。しかしながら、逃亡するそのヤコブに偉大なる祖父アブラハムと同じ約束が、アブラハムと同じように神から突然与えられる。「土地」と「子孫」の約束である。ヤコブはそこを「神の家」と名づける。神はどん底のヤコブと大いなる契約を交わしたのである。

そして、20年余りの時が流れる。多くの子供と財産を与えられたヤコブは、アブラハムが出発したハランから故郷カナンへと帰る決意をする。明日はい

よいよ兄エサウとの再会をはたすという前夜、ヤコブはヤボク川の渡し場ベヌエルに独りで泊まり、次のような「夢」を見る。

ヤコブは独り後に残った。そのとき、何者かが夜明けまでヤコブと格闘した。ところが、その人はヤコブに勝てないとみて、ヤコブの腿の関節を打ったので、格闘をしているうちに腿の関節がはずれた。「もう去らせてくれ。夜が明けてしまうから」とその人は言ったが、ヤコブは答えた。「いいえ、祝福してくださるまでは離しません。」「お前の名はなんというのか」とその人が尋ね、「ヤコブです」と答えると、その人は言った。「お前の名はもうヤコブではなく、これからはイスラエルと呼ばれる。お前は神と人と闘って勝ったからだ。」

(創世記32章25-29節)

関根正雄が指摘するように、この物語は元来ベヌエルという地に伝わる古い聖所創設伝承であり、それが二次的にヤコブと結びつけられたのであろう。したがって、このテキストの「神」はもともと「川の精」ともいうべきものであったと思われる(『旧約聖書 創世記』岩波文庫、1956年、193頁)。神と人間との闘いは、世界各地に分布している古代の相撲やレスリングやボクシングなどの宗教儀礼とも関連しているのかもしれない。

兄エサウとの再会を直前にして見たこの夢は、殺されるかもしれないという恐怖に怯えていたヤコブの深層心理をありのままに反映しているのであろう。神との闘いはまさに兄エサウの幻影との闘いでもあったのだ。ヤコブはどこまでもしつこく「祝福」を求めつづける。そして、ここでもまた「神」はそのような自己中心的なヤコブを決して見捨てることはない。それどころか驚くべきことに、「イスラエル」という途方もなく輝かしい名前をヤコブに与えるのである。そして、このヤコブから生まれた十二人の子供たちに由来する部族連合が形成され、やがて古代イスラエル王国にいたるのである。

11. モーセ

旧約聖書の「自由」がはじめて歴史的・具体的な形であらわれるのは、モーセが登場してからである。それはエジプト王ラメセス2世（前1292-1225年）の時代であり、紀元前13世紀の中頃あたりに位置づけられるであろう。

エジプト人はそこで、イスラエルの人々の上に強制労働の監督を置き、重労働を課して虐待した。イスラエルの人々はファラオの物資貯蔵の町、ピトムとラメセスを建設した。しかし、虐待されればされるほど彼らは増え広がったので、エジプト人はますますイスラエルの人々を嫌悪し、イスラエルの人々を酷使し、粘土こね、れんが焼き、あらゆる農作業などの重労働によって彼らの生活を脅かした。彼らが従事した労働はいずれも過酷を極めた。（出エジプト記1章11-14節）

モーセの誕生と成長についてはっきりしたことはわからないが、物語としては「王女の子」として宮廷で育てられている（出エジプト記1章1-10節）。モーセの最初の歴史的な報告は、次のような衝撃的な出来事である。

モーセが成人したころのこと、彼は同胞のところへ出て行き、彼らが重労働に服しているのを見た。そして一人のエジプト人が、同胞であるヘブライ人の一人を打っているのを見た。モーセは辺りを見回し、だれもいないのを確かめると、そのエジプト人を打ち殺して死体を砂に埋めた。……ファラオはこの事を聞き、モーセを殺そうと尋ね求めたが、モーセはファラオの手を逃れてミディアン地方にたどりつき、とある井戸の傍らに腰を下ろした。（出エジプト記2章11-15節）

「ヘブライ」については、すでにアブラハムの項目で言及した。すなわち、「前2千年紀の古代オリエントおよびエジプトに現れるある社会階層」を指し、「移

住者、寄留者、社会的保護を必要とする者たち」のこと、すなわちかなり強い社会的差別の対象とされていた人々のことである。「前2千年紀」とあるからには、モーセもアブラハムも同じような状況に生きていたのであろう。ちなみに、「男児殺害の命令」（出エジプト記1章15-21節）の段落に含まれている「ヘブライ人の女」（16節、19節）には、明瞭な差別意識がこめられている。やがてモーセはミディアンで結婚し、子供を持ち、異国の寄留者として暮らしていたという（2章21-23節）。「ミディアン地方」は「パレスチナ南部地域」あるいは「アカバ湾の東側」と推定されている（『旧約新約聖書大辞典』1149頁）。

出エジプト記3章1-10節を要約してみよう。モーセが羊の群れを荒れ野の奥へ追って行くと、「柴の間に燃え上がっている炎の中に主の御使いが現れた。彼が見ると、見よ、柴は火に燃えているのに、柴は燃え尽きない」（2節）。燃える柴の「炎」とは、情熱的なモーセの燃え上がる使命感を表象しているのであらうか。やがて、モーセは柴の炎の間から語りかける「神」の声を聞く。すなわち、「わたしはあなたの父の神である。アブラハムの神、イサクの神、ヤコブの神である」（6節）。モーセは自らに顕現した神を父祖たちの神と同一視したのである。そして、エジプトで苦しみ叫んでいる同胞を救い出し、「乳と蜜の流れる土地」（カナン）へと導き上ることこそがモーセの使命となり、イスラエル全体の共通目標となったのである（7-10節）。この「アブラハムの神、イサクの神、ヤコブの神」という表現は、15節と16節でもくりかえされている。

モーセのまさに奇跡的なエジプト脱出・解放物語の説明はすべて省略せざるをえない。もちろん、その物語のすべてが歴史的出来事であったわけではないし、逆にすべてが作り上げられた虚構でもない。「出エジプト」の感動的な物語は、数百年以上かけて徐々に仕上げられていった文学作品なのだ。だが、たとえそれがどれほど小さな集団であったとしても、モーセに導かれ、エジプトの奴隷状態から解放された人々がいたことだけは、事実として記憶されるべきであらう。それは現在にいたるまで「自由」を求める人々の大いなる「希望」となりうるからである。

エーリッヒ・フロムは、敬虔なユダヤ教徒の家に生まれ、ユダヤ教から大いに学び、やがてユダヤ教から離れて、「徹底したヒューマニズム」を自称し、一貫して人間の「自由」を主張しつづけた。そのフロムの言葉をわれわれの心の奥底にきざみこもうではないか。

エジプトにおける奴隷状態からの解放の物語や、偉大なる人道主義の預言者たちの弁舌が、つねに権力による苦しみを経験し、自らは決して権力を行使しなかった人々の心に反響を呼び起したことは、当然ではなかったか。一つになった平和な全人類、貧しきもの、弱きものへの正義といった預言者のまぼろしが、ユダヤ人の間に豊かにみのり、決して忘れ去られなかったのは、驚きであろうか。ユダヤ人社会の閉鎖的な壁が崩れたとき、とりわけ多くのユダヤ人が、国際主義と平和と正義の理想を唱える人々の群に身を投じたということは、不思議であろうか。この世的な見方からすればユダヤ人の悲劇とも思われること、つまりその国土と国家を失ったということも、ヒューマニズムの視点からすれば、彼らの最大の祝福であった。悩めるもの辱められるものと共にあって、彼らはヒューマニズムの伝統を維持し発展させることができたのである。(21-22頁)

【付記】

旧約聖書には紀元前15世紀頃から千数百年間にわたる歴史と人間の壮大な物語（ドラマ・ロマン・夢）が描かれており、それを母体としてユダヤ教、キリスト教、イスラム教が生みだされた。近代ヨーロッパの根底にはそれらの伝統が濃厚に浸透している。近代とはその伝統から「自由」になろうとした時代であり、自らが置かれていた思想や組織と批判的（学問的）に対峙せざるをえなかった時代であったのだろう。

敬虔なユダヤ教徒の家庭に生まれ、やがてユダヤ教から離れながらも、ユ

ダヤ教から大いに学びつづけたエーリッヒ・フロムは、「自由」という独自の視点から旧約聖書を読みなおそうと試みた。それは“hic et nunc”（ここ・今）を生き抜こうと努力する人間に、きわめて新鮮で希望に満ちた指針となるにちがいない。「ユダヤ主義」でもなく、「反ユダヤ主義」でもない、新しい可能性が開かれてくるにちがいない。

われわれの「自由と愛の精神」を明確化するには、遥かな旅路をたどらなければならないのであろう。

CONTENTS

To Memory the No. 50

..... Taketo TAKIZAWA (1)
Teruso TANIGUCHI

Public Symposium: *Amor Mundi* and Process Philosophy:
Insight into living in the 21st Century

Keynote Lecture

Amor Mundi and Process Philosophy:

Reflections on Whitehead's Adventure or Resurrection Metaphysics
..... Tokiyuki NOBUHARA (13)

Problem Presentation

The Consideration about "Cooperation as Experiences"

..... Jun KAWABE (47)

Problem Presentation

Rethinking Higher Education Reform

..... Teruso TANIGUCHI (61)

Articles

A Study of the Limit in the Religious Thought of L. Wittgenstein

..... Kiyoshi ITO (85)

Ayako Miura's Days as a Militarist Teacher and Christianity

..... Akito ISHIKAWA (113)

Environmental Issues in Indonesia:

Focus on the Waste Disposal Problem in the Province of Bali

..... Isao MATSUDAIRA (139)

Formation of a Collaborative System between Government Control and Voluntary Censorship: An Observation on the Journalist Movement for the Abolition of the Ministry of Foreign Affairs Decree Concerning Participation in World War I	Teruo ARIYAMA (175)
--	---------------------

Notes

John Calvin's Understanding of Baptism, and the Relation Between the Sacraments and Christian Ethics	Isao MATSUDAIRA (201)
---	-----------------------

The Challenge of "Kyoseian", as a Church with no Holy Cross, in a Rural Community: The Concept of Kyoseian and Various Activities (for 15 Years)	Juntaro ARAKAWA (207)
--	-----------------------

John Batchelor (1854~1944) and Nail Gordon Munro (1863~1942) (5)	Nobuaki KOYANAGI (225)
--	------------------------

Liberty in the NEW TESTAMENT	Taketo TAKIZAWA (247)
------------------------------	-----------------------