

上智大学短期大学部

# 紀 要

第 33 号

2013

Sophia University Junior College Division  
Faculty Journal



# 多国籍化する小中学校における 国際理解教育の現状と課題 —神奈川県西部の教師アンケート調査結果の分析を中心に—

杉村美佳

## はじめに—問題の所在—

1990年の出入国管理及び難民認定法の改正以降、日本の公立学校では、ニューカマーと呼ばれる南米出身の日系人やフィリピン、インドシナなどからの移民の子弟が増加し、児童生徒の多国籍化、多文化化が進んでいる。2010年度に公立学校に在籍した外国人児童生徒数は、74,214人であり、日本語指導が必要な外国人児童生徒が在籍する学校数は、過去最高の6,423校となった<sup>1</sup>。

こうした外国籍児童生徒数の増加は、神奈川県西部に位置するH市においてもみられる。2011年4月7日の段階で、H市における外国籍児童生徒数は、286名であった。このうち、国籍はブラジルが最も多く、76名、次いでペルー60名、ベトナム40名、ボリビア23名であり、合計で21国籍であった<sup>2</sup>。

H市は、人口約16万人、外国籍市民は約3600人と、全国平均1.7%を上回り、南米とインドシナ系住民が多いのが特徴である。市内には工業団地があり、外国籍住民のための雇用機会を創出している。この地域はいわゆる集住都市ではないが、ニューカマーを中心に外国籍住民の定住化は進んでおり、公立学校に通う日本生まれの次世代の子どもも増加している<sup>3</sup>。

このように、児童生徒の多国籍化、多文化化が急速に進む一方で、H市の公立学校においても外国籍児童生徒に対する差別やいじめなどの問題が生じている<sup>4</sup>。こうした問題を解決し、学校における共生を実現するには、国際理解教育によって、日本人児童生徒、外国籍児童生徒ともに、多文化共生社会を構成する一員として育成していく必要がある。

中央教育審議会によると、国際理解教育は、「①異文化を理解し、これを尊重・共生できる資質・能力を育成し、②日本人として、また、個人として自己を確立し、③コミュニケーション能力を育成する教育」と定義される<sup>5</sup>。

- 
1. 文部科学省ホームページ「[日本語指導が必要な外国人児童生徒の受入れ状況等に関する調査(平成22年度)]の結果について」  
[http://www.mext.go.jp/b\\_menu/houdou/23/08/\\_icsFiles/afiedfile/2011/12/12/1309275\\_1.pdf](http://www.mext.go.jp/b_menu/houdou/23/08/_icsFiles/afiedfile/2011/12/12/1309275_1.pdf) (2012年8月29日閲覧)
  2. H市教育委員会学校教育課の集計による。
  3. 宮崎幸江・河北祐子(2012)「地域の資源としてのボランティア日本語教室—多文化型『居場所づくり尺度』の観点から—」『上智短期大学紀要』第32号、62頁。
  4. 同上。
  5. 「国際理解教育の充実」(1996)第15期中央教育審議会第一次答申「21世紀を展望した我が国の教育の在り方について」文部科学省ホームページ ([http://www.mext.go.jp/b\\_menu/shingi/chuuou/toushin/960701n.htm](http://www.mext.go.jp/b_menu/shingi/chuuou/toushin/960701n.htm))。

これまで、外国籍児童生徒に対する国際理解教育の重要性を指摘し、国際理解教育と外国籍児童生徒教育とを結ぶ実践のあり方を論じた研究には、齋藤、見世らの論文がある<sup>6</sup>。また、荒井は、外国人集住都市である群馬県大泉町の小学校における国際理解教育の実態を明らかにしている<sup>7</sup>。しかしながら、管見の限り、外国籍児童生徒の増加がみられる神奈川県西部において、国際理解教育の実施状況を調査し、外国籍児童生徒のエンパワーメント（協働的に力を創り出すこと）につながる国際理解教育のあり方を考察した研究は、ほとんどなされてこなかったといえよう。

そこで本稿では、神奈川県H市の小中学校の教員を対象としたアンケート調査結果の分析を中心に、まず、国際理解教育の現状を明らかにし、その上で、多文化共生社会における国際理解教育の課題を考察する。

## 1. アンケート調査の手順と分析の視点

### 1. アンケート調査の手順

本アンケート調査は、2010年10月～2011年2月にかけて、神奈川県H市立小・中学校の「総合的な学習の時間」の担当教員を対象に、H市教育委員会によるアンケート用紙の配布、郵送による回収という手法で実施した。小学校13校中13校、中学校9校中6校、計19校から回答を回収し、回収率は約86%であった。

### 2. アンケート調査結果の分析の視点

本稿における国際理解教育の現状の分析には、多文化共生の視点から国際理解教育の構造化を図っている山西(2007)の理論を主に用いる。山西は、国際理解教育を「平和の実現に向けて、人間と人間の関係を基軸に、人間と文化の関係、人間と世界的な諸問題との関係、そして人間と未来との関係をダイナミックに捉えようとする教育活動」<sup>8</sup>と定義している。さらに、国際理解教育には、「人間理解・人間関係づくり」という基礎目標の上に、①文化を動的に理解する「文化理解・文化創造」、②地域と世界をつなぐ「問題理解・問題解決」、③未来づくりに参加する「未来想像・未来創造」という3つの目標を設定するべきであり、多文化共生を実現するには、「心の中の平和のとりで」、「平和の文化」を構築する「平和の実現」を最終目標とすることが求められるという。そこで本稿では、こうした山西の理論に基づき、

- 
6. 齋藤 ひろみ, 見世 千賀子 (2005) 「特定課題研究 外国人児童生徒教育と国際理解教育—文化交差による多元的な学びの創造に向けて」 異文化間教育学会紀要編集委員会編『異文化間教育』通号 21。
  7. 荒井 美幸 (2005) 「外国人集住都市の小学校における国際理解教育と児童の国際理解—群馬県大泉町立小学校を事例として—」 日本比較文化学会編『比較文化研究』67。
  8. 山西 優二 (2007) 「国際理解教育の視点から見た多文化共生とは」 北海道国際交流・協力総合センター編『Hoppoken』139, 1-18 頁。山西は、「多文化共生」を、「人間が相互に、それぞれの文化を理解し、それぞれの文化の表現・創造に主体的に関わりながら、緊張・対立関係の解決を通して、全体として、より公正で平和的な関係をつくり出そうとしている動的な状況」と定義している。

H市の小中学校における国際理解教育の現状を分析する。

## II. H市における国際理解教育の現状

### 1. 小中学校教員の国際理解教育に対する認識

まず、「H市における外国籍児童・生徒の増加や、帰国子女や国際結婚などによる児童・生徒の多様化に対して、国際理解教育はどのような意味があると思いますか」という質問に対する回答をカテゴリー別に集計した。その結果、表1にみられるように、国際理解教育の意味を「受容と共生」と答えた教師が最も多く、次に、「相違の確認」と答えた教師が多かった<sup>9</sup>。

表1 H市における国際理解教育の意味

カテゴリー	意味	数
受容と共生	お互いの立場・人格を尊重し、偏見なく受容と共生の態度を養い、広く深い人間関係を築く	15
相違の確認	歴史・文化・思想・慣習・生活・伝統・価値観の違いを認識する	11
情報の取得	政治情勢・世界の現状を把握する	1
人材育成	国際交流で働ける、世界的視野を持った人間を育成すること	1
外国人との交流	外国人との交流、留学生の派遣・受け入れを行なうこと	1
親善と友好	各国、各民族の平和共存のため、親善・友好に努力すること	1
自国文化の再発見	外国の文化を知ることによって自国の文化を見直す	1
外国語教育	意思疎通のために外国語を習得する	1

回答の詳細をみてみると、「国際理解教育は、互いを理解するために必要」と答えた教師が最も多かった。また、「その国の文化や慣習、考え方の違いなどでトラブルになることがあるので、それを知ることだけでもトラブルが減ると思うので、国際理解教育は意味があると思う」という意見もあった。中には、「外国籍児童はこれからどんどん増えていくことが予想されるので、日本人児童が彼らの国や文化を理解し、受け入れ、共生する態度を養っていくことに意味があると思う。また、外国の文化に目を向けることは同時に自国や自国の文化を見直すことにもつながる。児童が大人になったときに日本にはもっと多様な人々が住んでいることが予想される。そのときに外からの文化を受け入れられる日本、共に生きていくことができる日本人を育てていくために意味があると思う」というように、国際理解教育の目的を多文化共生に向けた態度の涵養に置く教師も多くみられた。

9. このカテゴリー分けは、第15期中央教育審議会第一次答申「21世紀を展望した我が国の教育の在り方について」中の「国際理解教育の充実」（1996年）を参考にして作成した。

## 2. 小中学校における国際理解教育の現状

### (1) 小中学校における国際理解教育の実施状況と関心の有無

図1のように、H市において、国際理解教育を実施していると答えた小学校は、13校中8校（62%）と比較的多いが、中学校では、6校中1校（17%）のみであった。これは、中学校では受験準備などがあり、進路指導に時間がとられるためであると考えられる。

国際理解教育を実施していなくても、「実施することに関心がある」と答えた小学校教師は80%と高く、中学校教師は60%であった。こうした回答や、実施していない理由の記述内容から、小学校・中学校共に教師は国際理解教育の実施には意欲的ではあっても、特に中学校においては、時間的余裕がないなどの理由で実際には実施できていない実情が窺える。

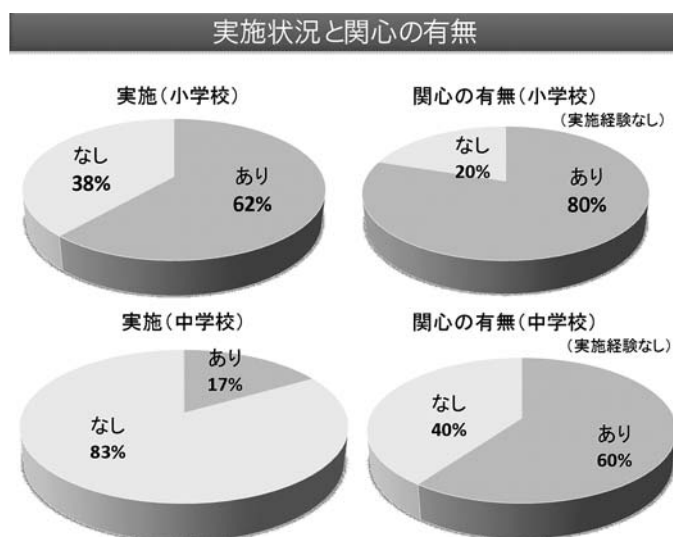


図1 国際理解教育の実施状況と関心の有無

### (2) 国際理解教育の実施状況と国際教室担当・外国籍児童担任の有無の相関関係

アンケート調査の結果、国際理解教育を「実施したことがある」と答えた小学校教員8名のうち、全員が、国際教室の担当、もしくは外国籍児童の担任を経験したことが明らかとなった。一方、国際理解教育を「実施したことがない」と答えた5名の教師のうち、4名が、国際教室の担当も外国籍児童の担任も経験したことがないことがわかった。

この結果からは、国際理解教育の実施の有無は、教師の国際教室の担当、もしくは外国籍児童の担任経験の有無が影響していると考えられる。すなわち、国際理解教育の実施は、教師の外国籍児童への認識の高さと関連があると推察される。今後、外国籍児童生徒がさらに増加し、彼らへの教師の認識が高まるにつれ、国際理解教育はさらなる発展を迫られるのではないだろうか。

### (3) 国際理解教育の授業実践例——母語・母文化の導入に注目して——

各教師に国際理解教育の代表的な授業実践例を尋ねたところ、表2のような事例が挙げられ

た。先述のように、山西によれば、国際理解教育には、「人間理解・人間関係づくり」という基礎目標の上に、①文化を動的に理解する「文化理解・文化創造」、②地域と世界をつなぐ「問題理解・問題解決」、③未来づくりに参加する「未来想像・未来創造」という3つの目標を設定すべきであり、多文化共生を実現するには、「心の中の平和のとりで」、「平和の文化」を構築する「平和の実現」を最終目標とすることが求められるという<sup>10</sup>。

また、バイリンガル教育研究の第一人者であるカミンズ (Cummins, Jim) によれば、「言語マイノリティの子どもをエンパワーすることは、母語を授業の中で積極的に使用させることや、母文化に関して教科の中で取り上げマジョリティの子どもと教えあう協働作業をするなど、言語マイノリティの子どもの言語と文化をクラスの資源として活用すること」<sup>11</sup>であるとされる。

そこで以下では、こうした山西やカミンズの理論に基づき、H市の小中学校における国際理解教育の事例を分析してみたい。

表2のように、授業実践の内容をみると、「みんなちがって、みんなおなじ」のように、「人間理解・人間関係づくり」を目標としているものや、「世界を知ろう」、「世界の米料理、小麦料理」、「ルワンダから学ぶこと」のように、諸外国の国名、地理、自然、食事、情勢など、「文化理解」を目標としているものが多い。各自がテーマについて調べて発表するという学習方法の工夫もみられる。一方で、人権侵害や南北格差等の地域や世界の問題の解決を志向する「問題解決」や、未来づくりへの参加を促す「未来創造」を、学習目標や学習方法に用いた事例はみられなかった。

次に、母語・母文化の導入に注目してみたい。これらの授業事例のうち、クラスに在籍する外国籍児童・生徒の母国の言語や文化を取り上げた実践を行ったことが「ある」と答えた教師は、1名のみであった(以下、この教師をA教諭と表記する)。A教諭が実施した授業のテーマの一つめは、「ブラジルの子どもたちと交流しよう」であり、活動のねらいは、「世界の様々な国や文化に興味や関心をもつことで、それぞれの国の文化を理解し、共生する態度や能力を身につけることができる」であった。

また、工夫した点は、「クラスに外国籍(ブラジル)の児童がいるのでその児童の保護者に自国について紹介してもらおうなど協力してもらおう。自分がブラジルに行った経験なども生かして計画を立てた」ことであった。外国籍児童だけでなく、その保護者にも協力を仰いだ点が特徴的である。

A教諭の授業実践の二つ目のテーマは、「ブラジルのことを知ろう。ポルトガル語」であり、「クラスの子どもたちにポルトガル語を教えるときに(ブラジル国籍の子どもたちが)前に出てポルトガル語を紹介してくれた。自分たちの母国語に自信を持つようになった。」と述べ、外国籍児童の母国の文化や言語を取り上げたことによる教育的効果を指摘している。

外国籍児童の母言語・母文化を取り上げる際には、慎重を期すべきではあるものの、カミンズも指摘するように、外国籍児童生徒の言語と文化をクラスの資源として活用することによって彼らをエンパワーすることが、今後さらに求められるのではないだろうか。

10. 前掲、山西論文、pp. 16-18頁。

11. 前掲『言語マイノリティを支える教育』148頁。前掲、宮崎・河北論文、52頁。



表2 国際理解教育の授業実践例

学年	教科名	授業時数	活動名	目標	展開
(小) 1年	道徳	1	みんながって、みんなおなじ	人はそれぞれ違いがあっても、それによって差別されてはならないことを知り、皆仲良くしようとする意識を高める。	1人1人の違いに気付かせる。それによって意地悪をしたり悪口を言ったりによるのかを考える。互いに違いを認め合い、仲良くしていこうとする気持ちを持つ。
4年	総合的な学習の時間		世界を知ろう	世界の国々を調べ、知ることによって国際理解を深める。	世界の国々の名前や位置、国旗、文化などを調べて発表する。
6年	総合的な学習の時間	10	英会話教室	簡単な質問を理解し、答えることができるようにする。	これまでに教わった単語の復習(お店、学校、消防署…)
6年	総合的な学習の時間	10	外国のことを知ろう	興味のある外国の文化、制度、自然について調べ、日本との違いに気づき、理解を深める。	興味のある外国の文化、制度、自然について話し合う。グループごとにテーマを絞って調べる。発表する。
6年	学級活動	1	おいしい給食をありがとう	さまざまな国の給食、食生活について知ることで自分の食に関する考えを深める。	さまざまな国の給食、食生活を知る。(写真の展示)。自分たちの給食、食生活を振り返る。今後の日本や自分自身の食について考えを深める。
6年	総合的な学習の時間	20	世界の米料理、小麦料理	世界の米料理、小麦料理を調べ、調理して食べる活動を通して様々な食文化に触れ、異文化を理解するとともに日本の食文化を再認識する。	米、小麦を栽培し収穫する。世界の料理を調べ、調理して人にふるまう。(調理する料理の国についても調べる)。日本の食文化について考える。
6年	総合的な学習の時間	10	ブラジルの子どもたちと交流しよう	世界の様々な国や文化に興味や関心を持つことで、それぞれの国の文化を理解し、共生する態度や能力を身につけることができる。	ブラジルに行った東海大学の学生たちの話を聞こう。ブラジル、カノア、ケブラーダの子供たちへビデオレターを作ろう。ビデオ撮影。
(中) 全学	総合的な学習の時間	1	ルワンダから学ぶこと	アフリカの実情について知識を持つ専門家から民族の紛争の現状を聞くことにより、異文化に触れる。	講師による講演(メモをとりながら視聴)。質疑応答。教室に戻り、振り返りながら感想を書く。

・備考：表のうち、(小)は小学校、(中)は中学校を意味する。



#### (4) 国際理解教育の実施に必要な資源や情報

次に、「国際理解教育を実施するにあたり、どのような資源や情報が必要か」を尋ねたところ、図2のように、「人材」と答えた教師が最も多かった。「人材」の内訳は、図3の「人材の内訳」に示した通り、「人員の確保」、「外国に詳しい日本人」、「外国人教師」、「ボランティア」、「人材バンク」であり、具体的には、「現地のことに詳しい人を講師として呼び、講演をしてもらう」、「多くの情報はインターネットなどで取得できるが、一方それが必ずしも正しい情報とは限らないので、情報の発信源の一つとして大学からも提供をお願いしたい」、「外国のことをよく知る人たち、また外国の方で児童の学習を支援してくれるようなボランティアスタッフ、あるいは人材バンク」、「来校し、学習に協力してもらえるボランティア人材」などの意見があった。

次に多かったのが「事例（教材）」である。具体的には、「現状を知る上での現地の映像（写真やビデオなど）」、「まず国際理解教育とは何かを教師（と生徒）が周知するための資料」などの意見があった。

次いで多かったのが、「文化・習慣・言葉」であった。具体的には、「その国の生活習慣や、物事の考え方」、「その国の常識と日本の生活習慣との比較ができるもの。その場面が視聴できるもの」という回答があった。

なお、「図2 国際理解教育に必要な資源・情報」のうち、「時間」は時間的余裕、「連携」は、国際教室との連携を意味する。

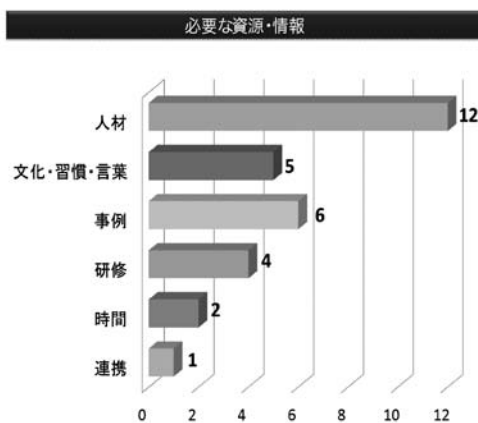


図2 国際理解教育に必要な資源・情報

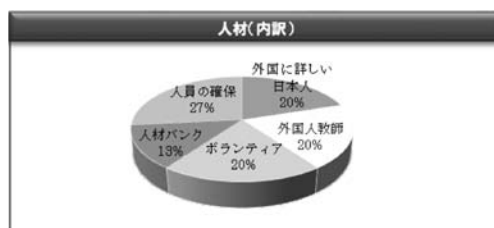


図3 人材の内訳

#### おわりに

本稿で明らかとなった事項をまとめ、多文化共生社会における国際理解教育の課題を考察すると、主に以下の3点が挙げられる。すなわち、第一に、H市では、国際理解教育への関心は、小学校教師は80%、中学校教師は60%であり、実施率も小学校では62%と比較

的高い。その一方で、中学校では時間的余裕などの要因で実施率は17%と低い。こうした国際理解教育の実施の有無は、教師の国際教室の担当経験、もしくは外国籍児童の担任経験の有無が影響していると考えられる。すなわち、国際理解教育の実施は、教師の外国籍児童への認識の高さと関連があると推察される。今後、外国籍児童生徒がさらに増加し、彼らへの教師の認識が高まるにつれ、国際理解教育はさらなる発展を迫られるものと考えられる。

第二に、H市では、国際理解教育の目標を多文化共生に向けた態度の涵養に置く教師が多くみられる。一方、国際理解教育の授業実践をみると、「文化理解」にとどまる内容がほとんどであり、今後、多文化共生社会を担う一員として児童生徒を育成するには、「問題解決」や「未来創造」を目標とした授業実践が必要だと考えられる。また、一部の教師は、外国籍児童の母国の言語や文化を取り上げた授業実践を行っており、こうした実践には、外国籍児童の自信を高めるなどの教育的効果がみられることから、さらなる導入が期待される。近年、日本の研究でも、外国籍児童生徒の母文化の尊重がもたらす教育的効果が指摘され始めているが<sup>12</sup>、バンクス (James A. Banks) の多文化教育の理論<sup>13</sup>を勘案しても、国際理解教育における母語・母文化の導入により、子どものエンパワーメントを促すようなカリキュラム作りが重視されていくべきであろう。

第三に、小中学校では、国際理解教育を実施するにあたり、ボランティアスタッフの人材等を求めていることから、大学側も地域ボランティアとして学生を派遣し、教員、児童生徒との協働関係を構築する必要があることなどが挙げられる。

今後の課題としては、再度、調査対象者数や対象地域を拡大してアンケート調査を行うことが挙げられる。今回のアンケート調査は、旧学習指導要領実施下において行ったため、「総合的な学習の時間」における国際理解教育には、外国語活動も含まれていた。したがって、現行の新学習指導要領のもとで、改めて調査を行う必要があるであろう。

・本稿は、本学学内共同研究「H市近隣の外国籍市民の実態と地域社会への影響に関する研究」（2009～2011年度）の成果報告の一部である。本稿で用いたアンケート調査の実施にあたっては、H市の高木先生、古木先生、本学の宮崎准教授に御指導、御協力をいただいた。また、アンケートに御協力下さった先生方には、お忙しい中、教育実践について詳細に記入していただいた。記して感謝の意を表したい。

---

12. 浅沼 茂 (2011) 「カリキュラム・エンパワーメントと教授言語の問題」江原裕美編『国際移動と教育—東アジアと欧米諸国の国際移民をめぐる現状と課題』明石書店、137頁。

13. James A. Banks (1981) *Multicultural Education: Theory and Practice*, Allyn and Bacon. 同書においてバンクスは、それまで少数民族集団のためだけのものと考えられていた民族学習を、すべての民族的文化的集団への学習とするとともに、そうしたすべての集団による民族学習によって少数集団の不利益・不平等の克服が可能となると主張している。

## 参考資料

### 「国際理解教育に関するアンケート」

このアンケート調査は任意の記名方式で行いますが、研究以外の目的に使用されることはありません。下記の質問にお答えください。

1. 勤務する学校名と氏名（任意）・性別をお書き下さい。
2. 2010年度現在、「総合的な学習の時間」のご担当になられて何年目ですか。
3. 国際理解教育とはどのような教育だと認識しておられますか。あてはまる項目を○で囲んでください。（複数回答可）

- ①受容・共生（異文化理解・他者理解・協力）の能力を育成する教育
- ②国や郷土を愛する心（自文化理解・自己開発）を育成する教育
- ③自己の確立を図るための教育
- ④異文化理解教育コミュニケーション能力／自己表現力を育成する教育
- ⑤その他

4. 国際理解教育を実施されたことがありますか。あてはまるものを○で囲んで下さい。

はい      ・      いいえ

「いいえ」と答えた方へ →問5へ

「はい」と答えた方へ →問6へ

5. 今後実施することに関心はありますか。

はい      ・      いいえ

「はい」と答えた方へ その理由をお書きください。

6. 問4で「はい」とお答えになられた先生に伺います。過去3年間の実践についてお答え下さい。何年生を対象に国際理解教育を実施されましたか。  
実施した授業のうち、代表的な事例を一つ選び、実施した学年と教科名、授業時数をお答えください。
7. 問4で「はい」とお答えになられた先生に伺います。  
実施した国際理解教育のうち代表的な事例を一つ選び、その授業を実施された際の活動名（テーマ）、活動のねらい（目標）、活動のおよその流れ（展開）をお書き下さい。
8. 問4で「はい」とお答えになられた先生に伺います。  
外国籍児童・生徒が増加していることを意識して、国際理解教育を行ったことはありますか。  
はい      ・      いいえ
9. 問4で「はい」とお答えになられた先生に伺います。  
国際理解教育を実施するにあたり、工夫や苦労された点はどのような点ですか。
10. 問4で「はい」とお答えになった先生に伺います。  
国際理解教育を実施した際に、日本人児童・生徒にどのような学びや教育効果がみられましたか。外国籍児童・生徒が在籍していた場合は、外国籍児童・生徒の学びや教育効果についてもお書き下さい。

11. 問 4 で「はい」とお答えになった先生に伺います。

国際理解教育を実施した際、クラスに外国籍児童・生徒は在籍していましたか。

はい      ・      いいえ

12. 問 11 で「はい」とお答えになった先生に伺います。

国際理解教育を実施した際、クラスに在籍する外国籍児童・生徒の母国の言語や文化を取り上げたことはありますか。取り上げたことがある場合には、活動名（テーマ）をお書き下さい。

13. 問 12 で「はい」とお答えになった先生に伺います。授業を受けた外国籍児童・生徒の様子に何か変化はありましたか。ありましたら具体的にお書きください。

14. 外国籍児童・生徒の増加や、帰国子女や国際結婚などによる児童・生徒の多様化に対して、国際理解教育はどのような意味があると思いますか。

15. 国際理解教育を実施するにあたり、どのような資源や情報が必要だとお考えですか。



## マザーテレサに見る「新しい人」の人間らしさ —本学「人間学」教育の目標の一考察—

小林 宏子

東日本大震災からの復興は遅々として進まず、政治、経済ともに混迷を続ける日本社会では先の見えない闇からの脱出を求める衝動が、人々をして種々のイノベーションに駆り立てている。また、次々と現れる技術革新の成果は、「新しさ」が正当性の根拠であるかのような雰囲気を作っている。しかし、新しいという理由で好まれるものが、歴史がすでに「非人間的」という判断を下した状態へ社会を後退させることはないのだろうか。執筆者はすでに前号でマザーテレサの現代的意義を考察し、人間観の中に「神との関係」という宗教的視点を回復し、人間の尊厳における霊的根拠を考慮することを提案した。今回は更に、宗教的次元の「新しい人」の姿をマザーテレサにおいて考察し、神の創造の働きを受けて変容される「People for Others, with Others」の姿について論じる。それは同時に、執筆者の「人間学」教育が目指す「人間らしさ」でもある。

### 1. はじめに

2012年10月「iPS細胞」を開発した京都大学の山中伸弥教授がノーベル医学生理学賞を受賞し、その快挙を日本中が喜び称えた。現代は、先端科学技術の革新が遺伝子操作という生命の質を改変する介入を可能にする時代である。新自由主義的市場はすでに再生医療、不妊治療、育児、スポーツ、美容整形など様々な分野で人間の身体的増強のためのビジネスを拡張させている<sup>1</sup>。しかもそうした技術革新を利用することを礼賛し、人間という種の改変にもつながる新しいタイプの優生学を歓迎する人々も存在するという<sup>2</sup>。ところが、公共倫理規範の策定はこの技術革新のスピードに追いつかない状況にあり、人間の生命と尊厳に関わる重要な選択が、考えるための指標を与えられることなく個々人の責任に委ねられたままである<sup>3</sup>。そのため、各選択の結果として被ることになる身体的・精神的・心理的ストレスによるダメージも、自己責任の名の下で個人が背負わなければならない状態に

1. マイケル・J・サンデル著／林芳紀・伊吹友秀訳『完全な人間を目指さなくてもよい理由—遺伝子操作とエンハンスメントの倫理—』（ナカニシ出版、2010）63-64頁、及び香山リカ『「悩み」の正体』（岩波新書、2007）96頁参照。
2. サンデル、前掲書、73-83、103-104頁参照。
3. 朝日新聞朝刊「命めぐる技術どう付き合う—出生前診断 iPS細胞—」（高久潤、2012／11／5）参照。



ある<sup>4</sup>。その結果、社会全体に蔓延する不安や苦悩を解決する手段として、今度はスピリチュアルの名の下で開催される各種自己啓発セミナーや、占星術や霊能者によるカウンセリングという新たなビジネスが生まれている<sup>5</sup>。

このような市場経済が専横を極めてこの社会の行く手に待ち受けているものは、果たしていかなる「新しい」世界なのだろうか。その世界で生き残れる人間と言え、ごく少数の富者、強者、勝者だけであることが予想されているにもかかわらず、否応なく、皆がその競争に参加させられている。ところが、新しい時代で生き残る人間となるための教育的圧力が強まるにつれて、若者たちは心の奥底に空虚感を抱え、人間として生きていくための希望を失っていくように見える<sup>6</sup>。

一方、カトリック教会は現代の文化思潮に対して「ニューエイジ」運動の蔓延を確認し警告する<sup>7</sup>。「ニューエイジ」（新しい時代）という呼び名は、二千年間続いた魚座（キリスト教）の時代の後に、水瓶座（宗教に代わる新しい霊性）の時代が訪れると考える占星学の思想に由来する<sup>8</sup>。また、この運動に属するとされる活動や団体組織は「宗教・哲学・心理学・教育・芸術・エコロジー・自然・科学・医療・平和運動・フェミニズム運動」と広範な分野に及ぶ<sup>9</sup>。

カトリック教会教導職が危惧するのは、それらが新しさの衣を纏って登場してはいても、古代からキリスト教が闘わざるを得なかった反キリスト教的グノーシス主義やエゾテリズム（秘教主義）に通じる特徴を備えている点である<sup>10</sup>。その多くが、人々を個人主義的自己完成の目標に集中させることで、超越的他者である人格神を否定し、社会的弱者との連帯性を閉ざす方向に進ませる危険を含んでいる<sup>11</sup>。キリスト教的視点からはその世界観や人間観が、結果として世界を非人間化し個人を無力化しかねないゆえに、警戒するのである<sup>12</sup>。

ところが、これらの思想はすでに日本でも非宗教的文化的活動の形で広まり、伝統的宗教の代替的地位を獲得している。宗教に無関心な人々が多い日本の現状を鑑みると、こうした思想を吟味するキリスト教の思想的伝統に則った本学の教育は社会的意義を持つと考える。ただし、その要求に答えつつ2年という期間で学生たちにこの教育的意義を理解させるこ

- 
4. サンデル、前掲書、93頁、及び、2010年12月14日（火）放送「NHKクローズアップ現代『胎児エコー検査進歩の波紋（NO.2980）』」[http://cgi4.nhk.or.jp/gendai/kiroku/detail.cgi?content\\_id=2980](http://cgi4.nhk.or.jp/gendai/kiroku/detail.cgi?content_id=2980) 参照。
  5. 名越康文「生身の患者と仮面の医療者：一現代医療の統合不全症状について―[第4-5回スピリチュアル・ブーム（1）（2）]『週刊医学界新聞』、第2739号2007年7月9日、第2743号2007年8月6日 [http://www.igaku-shoin.co.jp/paperDetail.do?id=PA02739\\_03](http://www.igaku-shoin.co.jp/paperDetail.do?id=PA02739_03)（2012年12月4日閲覧）
  6. 森一弘著『人が壊されていく―日本社会と人のありようを考える―』（女子パウロ会、2009）30-33頁参照。
  7. 岩本潤一訳著『現代カトリシズムの公共性』（知泉書館、2012）109-138頁、及び、教皇庁文化評議会／教皇庁諸宗教対話評議会「ニューエイジについてのキリスト教的考察」（カトリック中央協議会、2007、以下『考察』と記す）参照。
  8. 岩本潤一、前掲書、112頁参照。
  9. 水草修治著『ニューエイジの罫』（CLC出版、2009）13頁参照。岩本潤一、前掲書、113-115頁は、島園進氏が「ニューエイジの周辺」にある運動に分類する活動名を記している。
  10. 岩本、前掲書、124、126頁参照。
  11. 同上、128-131頁参照。
  12. 同上、129-130頁参照。

とは容易ではないが、それでも社会に巣立っていく学生たちが、自分たちを待ち構えている様々な罍の存在に対して自覚を促すことは必須の要件であると考えます。そこで、キリスト教ヒューマニズムにおける「人間らしさ」の特徴を、マザーテレサをモデルとして確認したい。

まず第一章では、現代社会が陥っている様々な非人間的要素を指摘し、克服、または回復すべき人間性の質を哲学的に考察する。第二章では、キリスト教的人間観における「新しい人」の意味を確認し、本学教育が目指す「超越」について考える。更に、第三章ではマザーテレサに見られる「新しい人」の姿を参考にし、本学人間学が目指す「人間らしさ」の特徴を論じる。

## II. 本論

### 第一章 バイオテクノロジー時代に問われる「人間らしさ」

#### 1. エンハンスメント技術が脅かす人間らしい態度と姿勢

出生前診断が妊婦に与える衝撃やその波紋の深刻さはすでに社会問題として認識されていた。しかし、今年も母親の血液を解析するだけで、胎児にダウン症などの染色体異常があるか否かが、99%の確率でわかる検査方法が確立されたため、それを一般的検査として導入すべきか否かについて議論する段階となった<sup>13</sup>。生物学技術の革新は目を見張るほどであり、健康回復を願う人にとっては歓迎されるべきことではあるが、そこには、これから生まれてくる生命の質を選別しようとする優生思想を承認し、人類全体の未来を一定方向へ決定づける重要な選択が伴っていることを自覚すべきであろう。

カトリック信仰に基づく本学の教育理念からすれば、胎児の中絶につながる倫理観やその根拠となる唯物論的人間観、無神論的生命観を容認することはできないが、特定の宗教的視点から独立した科学的学問研究のみを推奨する現代日本社会においては、倫理観の形成の根拠を神学に求める理論は受け入れられにくい。ところが、NHK番組「ハーバード白熱授業<sup>14</sup>」で有名になった政治哲学者マイケル・サンデルによれば、アメリカ合衆国の現実、最早、この神学と境界を接する領域の問題を避けては行かない段階に達していると言われる<sup>15</sup>。なぜなら、本来、疾病の治療のために開発された技術が、すでに医療の領域を超えて筋肉増強、

13. 2012年10月3日朝日新聞(朝刊)「新型出生前診断、年内に指針」他、日本産科婦人科学会 声明「新たな手法を用いた出生前遺伝学的検査について」[http://www.jsog.or.jp/statement/statement-shussyouzenshindan\\_120901.html](http://www.jsog.or.jp/statement/statement-shussyouzenshindan_120901.html) 及び同学会指針 [http://www.jsog.or.jp/news/html/announce\\_20121217.html](http://www.jsog.or.jp/news/html/announce_20121217.html) (2013年1月10日閲覧)

14. 番組放送は2010年であるが番組収録は2005年とある。マイケル・サンデル/NHK「ハーバード白熱教室」制作チーム小林正弥・杉田晶子訳「ハーバード白熱教室講義録+東大特別授業」(早川書房、2010)。

15. マイケル・サンデル著/林芳紀・伊吹友秀訳『完全な人間を目指さなくてもよい理由―遺伝子操作とエンハンスメントの倫理―』(ナカニシヤ出版、2010) 12頁参照。

記憶力強化、身長アップなどのいわゆる人間改良のための市場を抱えた成長産業の道具と化しているにもかかわらず、その技術を利用するか否かの選択が「消費者」としての一般市民に委ねられたままの状況にあるからである<sup>16</sup>。

訳者林芳紀の解題にもある通りサンデルは「我々がエンハンスメントの倫理に取り組むには、現代世界ではほとんど見失われてしまった問題、すなわち自然の道徳的地位や、所与の世界に向き合うさいの人間の適切な姿勢に関する問題へと、立ち帰る必要がある」と主張する<sup>17</sup>。実に、「より大きな危機に晒されているのは、(中略)重要な社会実践の中に体现されている人間らしい善の命運にかんする<sup>18</sup>」ものであり、人間が「住まう世界へと向けられたわれわれの態度や、われわれが渴望する自由の種類にかんする事柄<sup>19</sup>」だからである。つまり、エンハンスメント技術を利用して人間改良を図ることによる本当の脅威は、単なる倫理・道徳のレベルに留まる問題ではなく、従来、われわれが人間性と称してきた人間の本質的領域が改変されることにあると言える。熟慮すべきは、個々の行為における善悪の判断基準ではなく、人間らしい「心の習慣や人間の存在様式」が変質しようとしていることであり、「生命倫理の問題一般に立ち向かう際の姿勢や眼差しのあり方」についてである<sup>20</sup>。

実は、この問題意識は本学の「人間学」教育が目指すところと共通する。つまり、本学の「人間学」は神学的人間論を土台にし、同時に科学的学問の成果を援用しつつ人間の生き方を探究する科目と位置付けられてきた<sup>21</sup>。その目的は、未来を建設する若者に対して宇宙の中で生きる「人間の位置と役割」との解明を試み、世界やその中で生きる自分自身と他者に向き合う際の人間らしい「姿勢や態度」を涵養させることにある<sup>22</sup>。また、本稿が信仰者であり修道女であるマザーテレサを考察対象とする理由も、神に対する人間の「根本姿勢」や「謙遜な態度」、人々に対する「眼差しの在り方」に、キリスト教的人間観のモデルを見出すからである。バイオテクノロジーが消費者である一般人を引きつける魅力的商品を提供する市場を拡大し始めた今、執筆者は、霊性を含む人間論と理性的学問の両方に理解を示す人材育成と輩出の必要性を痛感している。しかし、まずはサンデルの言葉を引用しながら、哲学領域を出ずに主張し得る人間らしさの質について考察する。

## 2. 脅かされる人間存在の質としての被贈与性

訳者林芳紀の解題にもある通りサンデルは身体的増強や遺伝子操作の蔓延によって、人々

16. マイケル・サンデル『完全な人間を目指さなくてもよい理由』、13頁参照。

17. 同上、12頁、訳者解題167頁。

18. 同上、101-102頁。

19. 同上、102頁。

20. 同上、101頁。及び、訳者林芳紀氏による解題176頁参照。

21. ハイメ・カスタンエダ／井上英治編『現代人間学』春秋社、2008、まえがきiii参照。

22. ハイメ・カスタンエダ＋井上英治編『新人間学』透土社、1993、まえがき4頁「20世紀に目立った科学・技術志向は、今後、大きく問い直されるべきなのであろう。そう思えば、今こそ私たちは、諸科学との対話を通して宇宙の中で生きる人間の位置と役割との解明を試みる人間学的な視点に立って、ものごとを真摯に観ることが問われているのであろう」。

から「生の被贈与性 (giftedness of life)」すなわち、「贈りものである生」という人間の本質的事柄の理解が失われる危険を指摘し、その保護を主張する<sup>23</sup>。その理解とは、「われわれが自らの才能や能力の発達・行使のためにどれだけ労力を払ったとしても、それらは完全にはわれわれ自身の行いに由来してもいなければ、完全にわれわれ自身のものではないということを承認することである」<sup>24</sup>。そして、もし、人々から「生の被贈与性」の理解が失われてしまえば、結果的には人間界から「所与の事柄や不測の事態を甘受する謙虚さや、『招かれざるものへの寛大さ』という性質も失われることになる」と語る<sup>25</sup>。つまり、「子育ての場面からは無条件の愛や招かれざるものへの寛大さといった規範が失われ、スポーツや芸術の場であれば、生来の才能や天賦の才に対する祝福であり、さらには特権にさいしての謙虚さ、幸運から収穫された果実を諸々の社会的連帯の制度を通じて分け合おうとする意志など」が失われると主張する<sup>26</sup>。

この被贈与性という表現が、贈り主の存在を想定する宗教的色彩を帯びるため説得力に欠けるという批判を予想した上で、サンデルは人間の存在様式の問題としての被贈与性を理解するためには必ずしも宗教的信念を前提にする必要はないと語る<sup>27</sup>。なぜなら、人々がある人物の天賦の才と呼ばれる能力を評価し、当人がその才能に感謝する場合、必ずしもその才能の由来や起源に、神という存在を想定している訳ではなく、自然や幸運、偶然、家族といった本人自身以外の、むしろ、当人の制御の及ばない領域から受けた資質や力量であることを表明しているからである<sup>28</sup>。正に、この「与えられた」という感性こそが、この世界には自分の支配と制御の及ばない領域があることを理解させ、その領域に対する姿勢や態度としての謙虚さを生み出し、すべてを自分の支配と制御の下に置こうとする性向には制限を設けるべきことを承認させる機能を果たすのである。

従って、親が望む遺伝子を選別して子どもを産もうとし、薬物や遺伝子操作という手段によってパフォーマンス向上を図ろうとすることには、自然や偶然によって与えられた所与のものを拒否し、一部の人間が理想として作り上げた完成体のイメージに向けて、際限なく、たとえ自らの性質であろうとも意のままに改変しようとするに通じる傲慢が潜んでいる<sup>29</sup>。もちろん、個々人においては競争社会の中での成功を追求しようとする願望から生まれる無意識的な衝動であり、明確に「生の被贈与性」を否定した形の自己完成化に向けた人間改良を試みるという自覚はないであろう。しかし、こうした無自覚的に採用される遺伝子操作の新技術は、すでに新しい優生学を招来し、宇宙における人類の新しい地位の創出や向上を目

23. マイケル・サンデル『完全な人間を目指さなくてもよい理由』、30-31頁、及び訳者林芳紀解題 168-169頁参照。

24. 同上、30頁参照。

25. 同上、171頁参照。

26. 同上、102頁参照。

27. 同上、90頁、170頁参照。

28. 同上、98頁、171頁参照。

29. 同上、65-66頁参照。

論む人々によって、未来の人類が備えるべき遺伝的特徴を特定し、選別する計画を実行しやすくするのである<sup>30</sup>。

近現代は「贈られた自然な生」にまつわる種々の制約の不自由さから人間を解放し、自然を人間の支配下に置くための力を増強してきた時代である。しかし、今や人間の自由の拡大の願望は、人間の支配と制御の及ばない領域の存在を否定し、人間自身をも自由に操作し管理する願望へと移行し、それに魅了される人々を増加させている<sup>31</sup>。しかし、支配と制御の範囲を拡大し、自由選択の領域を増加させることは、同時に、以前には存在しなかった決定責任の拡大という構図にも巻き込まれることを覚悟すべきである<sup>32</sup>。今こそ生の被贈与性という人間の本質と向き合い、真の人間の幸福とは何かを問い直すべきなのではないだろうか。

### 3. 脅かされる謙虚・責任・連帯という社会的徳性

サンデルは、エンハンスメントの採用が人間の徳という性向を弱め、個人ばかりではなく社会全体からも「謙虚・責任・連帯」といった人間的特徴を消失させることを問題視する<sup>33</sup>。前項で明らかとなったように、問題の所在は、人間の生誕の神秘を支配し、他人を操作しようとする性向の中に見出される傲慢さにあるからである<sup>34</sup>。そして、この傲慢さが自由の名の下で生命の質的要素にまでその支配領域を拡大することは、単に個人から謙虚さや共感能力が奪われるという結果だけでなく、人々の注意を世界の在り方を検討することか逸らし、社会や政治を改良しようとする意欲を弱めてしまう結果をもたらすと述べる<sup>35</sup>。本来、人間は動物のように身体の一部を改造することで周囲の環境に適応する方法ではなく、道具を用い、相互に協力・連帯し合う社会を形成することで、所与の環境に適応してきた生き物である<sup>36</sup>。また、人間の自由は受動を踏まえての能動として、自ら所与の環境や他者に働きかける主体的行為の中に発揮されてきたのである<sup>37</sup>。更にその自由が人間の不完全性と限界に対して、より包容力のある社会体制や政治体制を創り出す努力の中で発揮されることを善として評価する歴史を刻んできた<sup>38</sup>。ところが、今やその自由が、所与の環境と既存の社会体制の中で優位に立つことを目指す個人にあっては、人間的限界を身体改造によって克服しようとする衝動に拘束されてしまっている。自らの遺伝子改変による環境への適応という、本来、

30. マイケル・サンデル『完全な人間を目指さなくてもよい理由』、66、104頁参照。

31. 同上、105頁参照。

32. 同上、93頁参照。

33. 同上、90頁、171頁参照。

34. 同上、50-52頁参照。

35. 同上、51頁、102頁参照。

36. 北原隆「1人間の由来」『現代人間学』（春秋社、2008）12頁：動物の環境への適応は主に細胞内で偶然おこる突然変異と自然淘汰の結果として生じる。言い換えれば、動物の適応は主に遺伝的なものであるのに対し、ヒトの適応は…意図的に自らが必要とするより適した状態へと「環境を整える技術」を発達させて、「人工的に適応」…してきたのである。

37. 井上英治・片山はるひ「4自由—成熟と喪失、そしてあらたな成熟」『現代人間学』（春秋社、2008）62-65頁。

38. マイケル・サンデル、前掲書、102頁参照。



動物が行ってきた適応法を採用することが人間の自由の名の下で行われていることになる。

このような現状に対して、現状に対して、サンデルが身体的エンハンスメント採用の行く手に一種の「超行為主体性 (hyperagency)」を洞察し、それを「支配への衝動」や「プロメテウスの熱望」と表現することは興味深い<sup>39</sup>。すなわち、人間本性をも含めた自然のすべてを自分たちの欲求を満たすために作り直し、支配したいという衝動が、あたかも超行為主体となって人々を駆り立て、個人の行為主体性を支配していると理解できるからである。激しい競争社会を勝ち抜くための方策が、却って、従来の人間らしい資質としての「自己の在り方を自由意志によって選び取る主体としての力」を奪う結果、個人は無力化させられ、社会全体は非人間化させられてゆくという構図である。

## 第二章 キリスト教における「新しい人」

### 1. ニューエイジ運動の人間観・救済観との対比

上記のような現代の成功哲学とも呼び得る思潮の背後に、カトリック教会はニューエイジ運動を主導する様々な人物、団体の影響を察知し、信者に対する注意喚起を行ってきた。なぜなら、それらは魅力的ではあっても、かつて異端として排斥してきた思想に酷似した人間観、救済観を擁しているからである。

キリスト教は、人間は皆平等に神によってその似姿としての尊厳を備える存在として創られているという人間観を有する。同時にこの被造物との関わりについて創造主である神の側からは、たとえ人間がどのような状況に陥ろうとも、あくまでも誠実に一人ひとりの人間が生きるために必要となる働きかけを止めることはないばかりか、イエス・キリストの受難と死において人間の苦しみに連帯した神が、その復活において決定的な形でその救済意志を啓示したと信じる。従って、この神観と人間観に照らすとき人間が神から完全に独立して尚、生きられると思うことは幻想である。

しかし、近代的西洋によって形成された「個人」の自由や自律を追求する人間観は、教会権威を否定するばかりでなく、外部からのあらゆる力と介入を排除する傾向を強め、今や、宗教までもをあたかも自由に物色して回ることが可能な消費財のように見なすに至った。しかし、果たしてこうした『自己流』(do-it-yourself)のスピリチュアリティに、人間の究極的救いの問題を解決し、危機的状况から人間を救う力があるのだろうか<sup>40</sup>。

岩本潤一の解説によれば、「ニューエイジ」は1980年代以降顕著な発展を示し、日本でもすでに種々広範な実践によって普及している<sup>41</sup>。その多くは伝統的宗教や新宗教のように

39. マイケル・サンデル『完全な人間を目指さなくてもよい理由』、30頁、168頁参照。

40. 岩本潤一、前掲書、121頁参照。

41. 同上、111、115頁参照。

明確な教団の形をとらず、個人が自由に参加できる非宗教的な組織体であり、自己啓発セミナーやヨガ教室、人体科学会や精神医学会、NPO 法人等の形態をとる<sup>42</sup>。キリスト教の立場から見た問題は、それらの諸活動団体がスピリチュアリティと呼ぶ体験が、全体の中に溶け込む感覚や宇宙の聖なる力やエネルギーと一体となる陶酔感などによって、自分が不完全で有限であるという不快感や疎外感を癒し、絶え間なく生成する世界の創造進化の過程の中に合流できるとする救済観である<sup>43</sup>。その「神化」とは、人間が本来神的なものであることに目覚め、その認識を受け入れる「覚醒」体験のことであるが、そのような自己意識の変容の道を通して高められ、宇宙・神・自己の神秘に導き入れられる恩恵にあずかるのは、秘密の（エソテリックな）教えを探索した特権的な霊的「貴族階級」に限られるというのである<sup>44</sup>。また、個人主義的な霊的上昇の探求に専念することで、苦しみや死など、有限な人間存在に必ず伴う実存的な課題を回避してしまう点も問題である<sup>45</sup>。

一方、キリスト教的な「神化」は、人間の努力だけで実現するものではなく、上から「下降」して来る神の働きによって各人の人格の中に起こる変容であるから、ニューエイジの自己向上を目指す神化とは正反対の方向性を持つ救済論となる<sup>46</sup>。また、非人格的な宇宙的力の問題ではなくイエス・キリストという具体的歴史的人物とのかかわりが重要であり、しかも、そのイエスの十字架死と復活という出来事によって啓示された人格神の救済意志に対する態度決定が問題となる。それは宇宙の波動やエネルギーの一致の感覚や人間的感情の癒しなどではない。逆に人間にとって絶対「他者」である神に対して「無」に過ぎない人間の不完全さや罪深さを自覚する経験を伴い、しかも、無である自分が神の目に尊い存在であることを受容し、自らの自由意志によって、無限の神の「愛」に自己を委ねる決断をする体験が必要となる。すなわち、自他の明確な区別がある上で、「『われ』から神である『汝』への脱出、すなわち回心の態度を含む<sup>47</sup>」自己からの超越が起こる。ここにもニューエイジ思想との違いがある。

## 2. ニューエイジ運動がもたらす新しい世界とは

日本では西洋発のこの「ニューエイジ」なる用語に馴染みがないばかりか、その用語が意味する反キリスト教的内容にも無頓着であるため、著名な思想家や学者たちが唱導することで広く一般化される現象が起きている<sup>48</sup>。人格神を認めないニューエイジ思想の問題点は、

---

42. 岩本潤一、前掲書、112-116 頁参照。

43. 教皇庁文化評議会／教皇庁諸宗教対話評議会『考察』66-67、75 頁参照。

44. 『考察』44、76、78 頁、岩本潤一、前掲書、131-132 頁参照。

45. 岩本潤一、前掲書 132-3 頁参照。

46. 同上、132 頁及び『考察』77-78 頁参照。

47. 前掲『考察』77 頁。

48. 岩本潤一、前掲書、115-116 頁参照。島蘭進氏の指摘として、河合隼雄（1928-2007）、梅原猛（1925-）、湯浅泰雄（1925-2005）各氏の名前が挙げられている。



その道徳観において、人格神の位置に宇宙の天体や永遠の秩序や調和などを据えるため、歴史的「今・ここ」における個人的責任を回避する方向へと誘導される点にある<sup>49</sup>。この道徳的匿名性と個人的責任の拒否が罪の自覚を軽視し、神との対話的関わりの中で赦しや和解を求める贖罪の必要性を否定し、歴史内に起こったキリストの十字架の贖いによる救いの啓示を無視する心性を形成し、神やキリストの存在を自己とは無関係の存在に分類させてしまう。ニューエイジ運動の救済観は自己向上・自己進化を目指す自力救済論で自己の内面的意識変革に集中する分、外部に対する視野が狭まり、個人の社会的政治的無力化感が増幅される結果を招き、無意識のうちに以前よりも他者に操作されやすい人間にさせられてしまう危険がある<sup>50</sup>。カトリック教会では、新しい世界観の実践を目指す結果、現実には世界が「非人間化」されることを危惧する<sup>51</sup>。

社会に起こる様々な思想の影響を受けながら人格を形成していく学生たちがモラルに関して発言する場合の決まり文句は、「価値観は人それぞれだから」という表現である。それは、多様性を善として評価する風潮の影響であって悪いことではないが、彼女たちはあたかも正統と認められる権威を持つ誰かによって教えられるべき、倫理的行動規範や価値規準などは存在しないと考えているかのようなどころがある。しかし、彼女たちは自身のそのような考え方自体が、社会に流布している言説の影響下で形成された思想であることも、その思想の蔓延した社会が自分たちの未来にいかなる状況をもたらすかを吟味する規準さえ持たずに受容している事実にも気づいていない。また、多様な個々人の価値観すべてが、正当かつ健全であり、自分の好みに合う選択を行うことが、将来の幸せに到る道であると信じているふしがある。

そのため、彼女たちの価値観からすれば理想の対極に位置する最も貧しい人々の一人ひとりに心を砕き、その魂と身体の渇きに慈しみ深い愛をもって応えることに全身全霊をかけて奉仕するマザーテレサの人生は、大きな衝撃を与えるものである。しかし、神への信仰に動機づけられた行為選択をした経験のない学生たちには、マザーテレサの魅力が、人間的な力をはるかに超えた神から与えられた「聖性」という恩恵であることも、また、その恩恵と協働するためにマザーテレサ自身が払った人間的努力がいかに尊敬に値すべきものであったかについても理解されない。どこかで、マザーテレサの偉大さは、世にあふれるアスリートや著名な芸術家のように天分として与えられた資質を、その並外れた努力と訓練によって開花させた結果であると考えているからである。

確かに資質と努力と訓練は必要である。しかし、キリスト教が考える「新しい人」としての模範は、人間的努力の延長上にあるのではない<sup>52</sup>。超越的次元との交流という日々の祈りを原動力として、闇に覆われた自己の心を超え出て汝であるイエスの意志に自己の意志を一

49. 岩本潤一、前掲書、120、124頁参照。

50. 同上、129頁参照。

51. 同上、130頁参照。

52. 雨宮慧、『聖書に聞く』（オリエンズ宗教研究所、2009）、220頁参照。

致させてゆく「超越」の中で「神から」与えられる恵みなのである。マザーテレサは、50年の長きに渡ってその「愛の忠実」を生きる信仰を保った。この「愛の忠実」を生きることは誰にでも開かれている道でありながら、同時に人間の自由にはならない恵みを必要とする道である。しかし、この恵みがもたらす「超越性」が本学の人格教育が理想とする人間像と巷に広がる自己啓発理論が理想とする人間像とを分ける鍵である。そこで、次に「新しい創造」(Ⅱコリント5・17)をキーワードとして、キリスト者の超越性について考察する<sup>53</sup>。

### 3. キリスト教ヒューマニズムが目指す「新しい人」

元上智大学神学部長ペトロ・ネメシェギは本学の建学の精神が土台とするキリスト教ヒューマニズムの内容を7つの命題にまとめ、解説している<sup>54</sup>。その中の5番目には、「『古き人間』からの脱却」という命題がある。つまり、本学教育は「新しい人」の形成を目指しているのである。そして、この「古き人間」から脱却して「新しい人間」になるための道として、氏は「他者のために生きる」という第六番目の命題を上げ、「人間は神と他の人々に向かって心を開き、神と人々を受け入れ、愛することによって真の人間になる」と語っている<sup>55</sup>。

すなわち、キリスト教ヒューマニズムが目指す「新しい人間」とは、結論から言えば、キリストの内において、「人間を超越する神の」恩恵を、自己の内に受け入れ、この世の価値をも超越する愛の「超越性」を生きる人のことである。それは、最初の人(アダム)の創造において意図されながらも実現しなかった神の似姿としての愛を生きる人間性を、最後のアダムであるイエス・キリストにおいて啓示された姿へと変容されていく道を歩むことである。その姿に達するためにはイエス・キリストによる神の救いを受諾して神とのかわりを回復し、神がキリストによって新しく創造する業に自らを委ねる必要がある。また、人間の被造性の承認と神の業に存在のすべてを任せる絶対的信頼が必須である。また、人間はこの世界の所有者でも支配者でもなく、むしろ塵に過ぎない存在でありながらも神の霊が注がれており、この世の管理者(steward)として神の意思を行う使命が与えられていることを承認する謙虚さが求められる<sup>56</sup>。実は、この事実の承認こそが人間の自我(エゴ)が最も嫌うことであり、創世記3章に登場する誘惑者が罫を仕掛ける部分である。他者と共存する社会を形成して生きる人間の自由は、自分以外の「他」の自由と出会う場を自己の自由の限界と認めなければならない。もし、この「他性」がもたらす自己の有限性を否定し、際限なく自己充足を追求すれば人々を生きる「人間」としてのいのちを生きることは出来なくなる。自

53. 兩宮慧、前掲書、200-230頁参照。以下聖書の引用箇所については省略形を用いる。

54. ペトロ・ネメシェギ著「七つの命題—キリスト教ヒューマニズム」上智大学『叡智を生きる』刊行委員会<編>『叡智を生きる 他者のために、他者とともに』(Sophia University Press、2010)45-58頁参照。

55. 同上、57頁参照。

56. 伊従信子著「謙遜」『新カトリック大事典』2巻(研究者、1998)799頁。「謙遜の基礎は信仰がはっきりと示す真理(すなわち、人間が受けたすべての善は創造主、救い主である神の愛を源としており、悪のみが人間からのものであること)を誠実に認めることにある。」

己か他者かの二者択一を迫る支配と従属の関係に陥り、やがてはいずれかの死を招き入れることになるのである。創世記3章が語る死の運命は、神が与えた罰なのではなく、人間が他者を否定し自己のエゴイズムを選択する時に起こる必然的結果と言える。雨宮慧はキリストに結ばれた者にとっての「自由」は、人に仕える自由であって自分の望みを実現する自由ではないと語る<sup>57</sup>。

キリスト教において聖人と呼ばれる人々に見られる徳が「謙遜」にあることは、それが、神とかかわる人間の真実な態度を回復する第一段階だからである。この被造性と有限性の承認は決して人間を卑屈にするものではない。それは人間の事実の承認であり、神に出会うことが許された人間に起こる最初の反応は畏敬である。更に、神は喜んで「膝をかがめさせる」方である。雨宮慧はマザーテレサの修道名の由来であるリジューの聖テレーズの姉妹愛を説明する文章の中で、聖女が姉妹の中に「膝をかがめさせる方=イエス」を見ていたことを語る<sup>58</sup>。マザーテレサが貧しい人々の中に十字架上の主イエスを見ていたがゆえに、主に仕えるのと同様の敬意をもって貧しい人々と関わっていたと言われることも、同様に説明できる。

聖パウロの言葉によれば死者の中から復活したイエス・キリストとの出会いは、この世のあらゆる価値を凌駕する絶大の喜びである<sup>59</sup>。その体験が与える希望は、自我（エゴ）の欲求実現に固執する「古い人間」を脱ぎ捨て、キリストの内に神と人への愛を生きる「新しい生命」に造り変えられることに身を委ねさせる力であり、世のあらゆる苦難をキリストの受難と死に与るものとして受諾させる推進力となるのである<sup>60</sup>。

教皇ベネディクト 16 世は、パウロの回心の出来事を「新しい誕生」として解説する。

「このパウロの人生の転換、すなわちパウロの存在全体の変容は、心理的過程の結果でも、知的・道徳的な成熟ないし進展の結果でもありません。むしろそれは、外から、(中略)、キリスト・イエスとの出会いからもたらされたのです。(中略)それは単なる回心でも、パウロの『自我』の成熟でもなく、自分自身の死と復活でした。パウロという存在は死に、復活したキリストとともに新しい存在が生まれたのです。」<sup>61</sup>

57. 雨宮慧、前掲書、164 頁参照。

58. 同上、38-40 頁「国語辞典で『へりくだる』を引くと『相手を敬う気持ちから自分を低くすること』とある。聖書が述べる『へりくだる』も同じであろうが、だれを『相手』とするかはまったく異なっている。我々は人間仲間を『相手』と考えるだろうが、聖書の考える『相手』とはキリストを通して我々を罪から解放した神なのである。」とある。

59. フィリ 3・8-11 参照。

60. ロマ 8:18-30、Ⅱコリ 3:18 参照。

61. 教皇ベネディクト 16 世著／カトリック中央協議会司教協議会秘書室研究企画編訳『聖パウロ』、36 頁。

### 第三章 マザーテレサにおける「新しい人」の人間らしさ

#### 1. 人間論的刷新としての「新しい創造」

「新しい創造 (καινή κτίσις)」というモチーフは、新約聖書ではⅡコリ 5:17 とガラテヤ 6:15 にのみ、しかもこの二語の組み合わせでのみ見出される<sup>62</sup>。雨宮は「キリストと結ばれる人はだれでも、新しく創造された者なのです (εἴ τις ἐν Χριστῷ, καινή κτίσις)」(Ⅱコリ 5:17) について次のように解説する。この文の直訳は「だれかがキリストの中にあれば、新しい『クティシス』」である<sup>63</sup>。この「クティシス (κτίσις)」は「創造の業そのもの」と「創造の結果生じた被造物」の両方に訳すことができるが、新共同訳は後者を取り「新しく創造された者なのです」と訳す。一方、雨宮は前者の意味にとり、神の創造の業に強調点を置いて「だれかがキリストとの密接な関わりの中に入るとき、神による新しい創造の業が起こっている」と訳す<sup>64</sup>。

律法による自分の義 (自己義認) を追求していたパウロにとっては、義とは全く反対の不義のシンボルでさえあった「木にかけられた」イエスの中で起こった神の救いの業の啓示は、彼の神概念を完全に覆す衝撃であった。しかし、ユダヤ教の理解では、「神に呪われた者」であったはずのイエスに起こった変容は、この世の基準や人間的状況とは全く関係のないところで「神が与える」恵みの啓示であった。聖書における「世」は「真の神と関わりのない状態」を表すが<sup>65</sup>、キリストにおける死からの復活という変容は、神と関わりのない世の只中に神の恵みが一方的に介入してきた出来事なのである。

パウロが「キリストの中に (ἐν Χριστῷ)」を使う時は、人間の律法に基づく義とは関わりなく、むしろ、人間的な基準をはるかに超越した神の愛を前提にしているのであり、キリストを人間と神性の接点として考え、その「キリストの中に (ἐν Χριστῷ)」神が働くことを言おうとしている<sup>66</sup>。パウロが理解した救いの使信は、キリストと結ばれる人々の中でキリストの復活が行われるということであり、我々は神によって変えられるということである<sup>67</sup>。従って、キリスト教の救いは「この世」を離れて「あの世」へ逃避することでもなければ、宇宙に溶け込むことでもない。むしろ、キリストの中で新しく創造された人としてこの世を生きることである<sup>68</sup>。従って、キリスト者の超越性は世界を超えた領域に入ることで超人になることでもなく、この現実社会の中にもありながらも「世」の原理とは別の、つまり「イエス・キリストに結ばれて」という原理で生きることである<sup>69</sup>。

62. 荒井献・H.J. マルクス監修『ギリシア語新約聖書釈義辞典Ⅱ』(教文館、1994) 280頁。

63. 雨宮慧、前掲書、161頁。

64. 同上、前掲書、161頁。

65. 同上、213頁。

66. 同上、160頁参照。

67. Ⅱコリ 3:18。

68. 雨宮慧、前掲書、161頁参照。

69. 同上、208-9頁参照。

## 2. マザーテレサに見る変容

ジョゼフ・ラングフォードは、人々がマザーテレサに引き寄せられる訳は、彼女が平和に包まれ、神に満たされた別の次元を生きているように見えたからであると語る<sup>70</sup>。マザーの顔の輝きや目に溢れる愛は、彼女の心のうちに住まわれる神の力と美と魅力の証しであり、人間の目を通して輝く神の愛のまなごしの現れであった<sup>71</sup>。そして、マザーテレサの中に住む神の現存に触れた人々は、あまりにも自己中心的な人々の多いこの世界の中に、マザーの存在と共に神とその善良さが、すべてを突破して入ってこられたことを体験するのだと言う<sup>72</sup>。

ラングフォードはその神の現存を「聖性」と呼ぶ<sup>73</sup>。また、1946年に36歳で第二の召命を受ける時まで「普通」の修道女であったシスターテレサが、20世紀の聖女と呼ばれるマザーテレサに変容していった過程に、人の中に住まう神の威光と力の現われとしての聖性を見る<sup>74</sup>。そして、マザーテレサの非凡な特性がすべて神からのたまものであり、そのたまものを最大限に育てることに協力したことも、彼女から生じたのではない恵みであったと説明する一方で、その特別な恵みを受けたことがマザーテレサが特別であるということの意味しているのではないと言う<sup>75</sup>。むしろ、1946年の啓示に出会うまでの「平凡」なシスターテレサがマザーテレサに変容したことは、神の特別な賜物は人間的に偉大なものに対する報いでもなければ、蓄えられているものでもないことを示していると語る。すべては神からの恵みであり、マザーテレサでさえ自分だけで自分を超越することはできず、わたしたちを創り、わたしたちを超越しておられる方によってのみ、わたしたちは変えられ、高く引き上げられるのであると述べる<sup>76</sup>。

すなわち、ラングフォードは、マザーテレサにおける変容は、人間を超越している神が人間の内に住むという人間の最高の価値を示し、その人間性が完全に開花する聖性への招きが、すべての人に与えられていることを示しているのであると言う<sup>77</sup>。このような人間に「受肉した」変容力の恵みを証しするために、マザーテレサのような聖人が現代という時代に与えられているのである<sup>78</sup>。

## 3. マザーテレサに見る「新しい人」

ラングフォードは「聖性」が、「人間性の最高の尊厳と、(中略)人が到達できる高さを示

---

70. ジョゼフ・ラングフォード著／里見貞代訳『マザーテレサの秘められた炎』（女子パウロ会、2011）213頁参照。

71. 同上、216頁参照。

72. 同上、212頁参照。

73. 同上、215頁。

74. 同上、215頁参照。

75. 同上、215頁参照。

76. 同上、224頁参照。

77. 同上、189-191頁参照。

78. 同上、217頁参照。

している」と言う<sup>79</sup>。また、「キリスト教の伝統によれば、魂における神の変容のプロセスを動かし、力を発揮させるのは、祈りのうちに神の偉大さを眺める観想である」<sup>80</sup>と述べる。変容を受けたマザーテレサがシスターたちに勧めるのも祈りである。しかも、心の沈黙の中で、一人ひとりの愛の応答に渴くイエスの声を聴くようにと勧める。

『わたしは渴く、わたしは渴く』という声を聞くようにしなさい。  
イエスがあなたの心に語られるのを聞くようにしなさい<sup>81</sup>。』

「日常、イエスと親しく触れ合うことをあきらめてはいけません。私が言っているイエスとは実際に生きている存在としてのイエスであって、頭で想像するイエスではありません。『あなたを愛しています』というイエスの言葉を聞くことなしに、一日を終えることができるのでしょうか。いいえ、できません。身体が呼吸を必要とするように、私たちの魂はその言葉を必要としているのです。…（中略）…イエスはあなた方一人ひとりに、耳を傾けてくれることを求めています。あの方は、あなたの心の静けさの中で語りかけているのです<sup>82</sup>。』

「次のことをよく覚えておきなさい。『わたしは渴く』というのは、イエスが『わたしはあなたを愛しています』と言われるより、もっとずっと深いことです。心の深いところで、イエスがあなたに渴いておられると知るまで、あなたにとってイエスが誰であるか、あるいは、イエスがあなたにどういう人になってほしいかを知るようにはならないでしょう<sup>83</sup>。』

マザーテレサはシスターたちに仕事のさ中にあっても「世界の心の中で観想的」になるよう勧めていた<sup>84</sup>。ただし、ラングフォードによれば、マザーの教えを理解するためには、その中核にある「心の祈り」と「内面の静寂」を知る必要がある<sup>85</sup>。「心で」祈るということは祈りの深さについてであり、感覚的感情ではなく存在の中心からという意味である<sup>86</sup>。聖書的には心は人間の内的神殿であり、人と神が出会う場のことであるから、心で祈るとは人間の存在の中心に住まわれる神を見出すために、表面的意識の下の深いレベルへ降りるこ

79. ジョゼフ・ラングフォード、前掲書、216頁。

80. 同上、225頁。

81. 同上、230頁。注93：Mother Teresa's Instructions to the M.C.Sisters (February1994)

82. 五十嵐薫著『マザーテレサの真実—なぜ、「神の愛の宣教者会」をつくったのか—』（PHP研究所、2007）198頁。

83. ジョゼフ・ラングフォード、前掲書、387頁。M.Cのシスターたちへの書簡（1993年3月25日）

84. 同上、247頁参照。注109：Mother Teresa's Instructions to the M.C. Sisters (November,20,1979)。

85. 同上、252頁参照。

86. 同上、253頁参照。



とを意味する<sup>87</sup>。

マザーテレサは「わたしたちの心の最も深い聖所で、イエスと一人きりで生きる努力をする」ように勧めている<sup>88</sup>。また、人間の内面に、神以外の何者も入れない内的聖所を創る必要があると語る<sup>89</sup>。この「心の場」を見出すことは祈りの出発点である<sup>90</sup>。わたしたちはどんなに努力をしても、自分で自分を変えることはできないが、愛である方によって力強く愛されることによって変えられることができる。忙しい生活を中断して自己の内面に降りてゆく祈りの時間をとるならば、神の無限の愛に近づき、生活の中で変容の効果を体験するだろう。マザーテレサの変容は祈りを通して行われたことが、「わたしの秘訣は単純です―祈るのです」という彼女の言葉に示されている<sup>91</sup>。

しかし、この孤独と沈黙の中で、神との出会いが恵まれるまで忍耐をもって祈ることは、スピードや効率の良さを追求する現代人にとっては最も困難な作業となるのかもしれない。しかも、マザーテレサのようにその存在から神の現存の印があふれ出るまでになることは、どれほど深い祈りと信仰の確信を必要とすることだろう。

### Ⅲ. 結論 マザーテレサに見る「新しい人」の人間らしさ

マザーテレサにおいて見出される「新しい人」の姿は、キリストに結ばれた信仰者に起こる神の変容の最終ゴールを示していると言えよう。それは、「神が愛するように愛すること」に到達した人間の尊厳の最高の姿であり、祈りによって内的深さを生きる人が到達する「神と一致」した姿である。マザーテレサは、キリスト教ヒューマニズムが理想とする「愛において超越する神と一致する新しい人」の姿である。その理想は、決して神なしに達成されるものではないが、この理想像が提示されていることの意義を重視したいと考える。

過去にさかのぼってキリスト教の歴史を見れば、確かに、目を覆いたくなる事実が多く確認され、神の存在を否定したくなる気持ちも理解できる。しかし、神を見失った世界に後から生まれてきた若者たちの中に、他者と共有できる基準や規範さえ教えられていないために、「自我」さえ見失いがちな状態に置かれている人々が目立つ。

筑波大学教授土井隆義が指摘する通り、この現象は社会から公共徳とと呼ばれる価値が失われ、学校では多様性を重視する教育の下で他者と共有できる基準が失われているため、自己を形成するための枠組みが無く、しかも、自分の内面に安定した基準も出来上がっていない

87. ジョゼフ・ラングフォード、前掲書、253-4頁参照。

88. 同上、258頁参照。注115：Spiritual Directory of the Missionaries of Charity Sisters。

89. 同上、258頁参照。

90. 同上、259頁参照。

91. 同上、241頁参照。



いために、複雑かつ多様な相手に適応させる核となる自我が未成熟なまま放置された若者像を示しているのであろう<sup>92</sup>。かつては、社会に本音と建前がありながらも本人は自己の本音を知っていた。また、心理学的に「イド」と「スーパー・エゴ」を調整する自己中心的・自己防衛的な「エゴ」と説明される自我が自覚されていた。そして、他者との出会いを通して、「エゴ」と「エゴ」のぶつかり合いを経験する中で、他者との関係を尊重するならば、「エゴ」を乗り越えなければならないことに気付く「セルフ」を自覚することができたのであろう。しかし、今は、かつての「スーパー・エゴ」とされる社会規範や親の圧力がくるくると変わるために、「エゴ」さえもが築けず、「イド」を表出させないための装置として、ミラーボールのように変化させる「キャラ」を演じるしかないというのである。

執筆者は、このような宗教性が失われた社会において、超越的存在と結ばれた軸を自己の内に内面化する作業を経ていない若者たちの心に、サンデル氏が指摘するところの「プロメテウスの熱望」という一種の超行為主体性 (hyperagency) が入りこむことを危惧する。神という本来人間が主体性を確立していく上で対峙すべき絶対他者としての存在が人間の意識から失われたために、その場に「支配への衝動」が居座る格好になっているのを見る思いである。

現在、社会にはニューエイジ運動の影響から、多種多様な手法を取り入れた疑似宗教団体が存在する。いずれも修養・修行のための期間を、指導者への信頼と従順の下で過ごす必要がある。もし、自我の確立していない段階で、プロメテウスの熱望を持った指導者への従順を強いられる状態に自分を置いてしまえば、キリスト教がそこから脱して「新しい人」へと変容されるべきと教えるところの「古い自分」を強化する修行を施すことになるのではないだろうか。執筆者が、マザーテレサを模範とする人間像によって、キリスト教的宗教心の涵養を、本学教育の中に回復する必要があると考える理由はそこにある。

キリスト教の名を冠する宗教団体も様々あり、宗教指導者の主張も時代と共に変わる。しかし、イエスの神が現代人に与えた自己紹介文と自身との交流へと人々を招く呼びかけは、聖人たちの生きた証しを伴って古代から連綿と受け継がれている。神との出会いによって自己の内面から決定的に変えられたマザーテレサの姿は、世の宗教指導者たちの言説の真実性を吟味する試金石となるであろう。そのメッセージは、神が一人ひとりの人間を神が創られた「その姿のまま」愛しており、また、その人間からの愛の応答に渴いていること、しかも、わたしたち人間自身もまた神の愛との出会いに渴いており、その神の愛との出会いを望むならば、魂の深みに住まわれる生きた神との出会いと対話に自己を開く必要があること、更に、現実に神の愛を生きる人に変容されることを望むならば、社会の中で最も弱く、貧しく、孤独な人々の中で、わたしたち人間の愛を待っている神との出会いのために「自己」から出て、

---

92. 土井隆義『キャラ化する／される子どもたち—排除型社会における新たな人間像—』(岩波ブックレット 759) 岩波書店、2009、20-23 頁参照。

「他者のために、他者と共に」生きる一步を踏み出す必要があることを伝えている。

マザーテレサに見る「新しい人」の人間らしさは、本学「人間学」が提示しているキリスト教ヒューマニズムの理想に一致する。それは、創造主である神と人間の被造性の受容、その神との関係回復と交流によって、心の内奥に神が宿るという人間の尊厳を生き、神の愛に一致して他者を愛するイエス・キリストという「イマゴ・デイ」の姿に成長するまで、キリストの内に、「他者のために、他者と共に」生きることを選びつづけることである。

## 参考文献

- 兩宮慧『聖書に聞く』オリエンズ宗教研究所、2009
- 荒井献・H.J. マルクス監修『ギリシア語新約聖書釈義辞典Ⅱ』教文館、1994
- 五十嵐薫著『マザーテレサの真実―なぜ、「神の愛の宣教教会」をつくったのか―』PHP 研究所、2007
- 岩本潤一訳・著『現代カトリシズムの公共性』知泉書館、2012
- エーリッヒ・フロム著／鈴木晶訳『愛すること』紀伊国屋書店、1991
- 教皇庁文化評議会／教皇庁諸宗教対話評議会『ニューエイジについてのキリスト教的考察』カトリック中央協議会、2007
- 上智学院新カトリック大事典編纂委員会編『新カトリック大事典 2 巻』研究社、1998
- 上智大学『叡智を生きる』刊行委員会<編>『叡智を生きる 他者のために、他者とともに』Sophia University Press、2010
- ジョゼフ・ラングフォード著／里見貞代訳『マザーテレサの秘められた炎』女子パウロ会、2011
- 土井隆義著『キャラ化する／される子どもたち―排除型社会における新たな人間像―』岩波書店、2009
- ハイメ・カスタニエダ＋井上英治編『新人間学』透土社、1993
- ハイメ・カスタニエダ／井上英治編『現代人間学』春秋社、2008
- マイケル・サンデル著／NHK『『ハーバード白熱教室講義録＋東大特別授業』早川書房、2010
- マイケル・サンデル『完全な人間を目指さなくてもよい理由―遺伝子操作とエンハンスメントの倫理―』ナカニシヤ出版、2010
- 水草修治著『ニューエイジの罭』CLC 出版、2009
- 森一弘著『人が壊されていく―日本社会と人のありようを考える―』女子パウロ会、2009

### 参考サイト他

NHK クローズアップ現代「胎児エコー検査 進歩の波紋(NO.2980)」2010年12月14日(火)

放送 [http://cgi4.nhk.or.jp/gendai/kiroku/detail.cgi?content\\_id=2980](http://cgi4.nhk.or.jp/gendai/kiroku/detail.cgi?content_id=2980)

名越康文「生身の患者と仮面の医療者：一現代医療の統合不全症状について― [第4-5回

スピリチュアル・ブーム (1) (2)]『週刊医学界新聞』第2739号2007年7月9日第

2743号2007年8月6日 [http://www.igaku-shoin.co.jp/paperDetail.do?id=PA02739\\_03](http://www.igaku-shoin.co.jp/paperDetail.do?id=PA02739_03)

(2012年12月4閲覧)

日本産科婦人科学会

声明「新たな手法を用いた出生前遺伝学的検査について」[http://www.jsog.or.jp/statement/](http://www.jsog.or.jp/statement/statement-shussyouzenshindaan_120901.html)

[statement-shussyouzenshindaan\\_120901.html](http://www.jsog.or.jp/statement/statement-shussyouzenshindaan_120901.html) (2013年1月10閲覧)

「『母体血を用いた新しい出生前遺伝学的検査』指針(案)に関するご意見の募集について」

[http://www.jsog.or.jp/news/html/announce\\_20121217.html](http://www.jsog.or.jp/news/html/announce_20121217.html) (2013年1月10閲覧)

朝日新聞(朝刊)「新型出生前診断、年内に指針」2012年10月3日

朝日新聞(朝刊)「命めぐる技術どう付き合う―出生前診断 iPS細胞―」(高久潤)、2012

年11月5日

## シェイクスピアの、マルクスの、そしてデリダの亡霊たち 身体性と感情移入の劇場から見る暴力

飯田 純也

### 序

本論はシェイクスピア的演劇論の視点から暴力の問題を考える試みである。暴力はウィリアム・シェイクスピア (William Shakespeare: 1564-1616) のおそらく最大のテーマである。悲劇や史劇ばかりではなく、たとえば *As You Like It*、*Much Ado About Nothing*、*Pericles*、*The Winter's Tale*、*The Tempest* などのなかでも暴力がテーマとして描き出されている。シェイクスピアが暴力を描くのは、観客のために暴力から教訓を引き出すためである。

シェイクスピアの演劇論を支えるのは身体性と感情移入である。シェイクスピアの芝居の観客は感情移入によって暴力を認識、判断、そして自問自答する。感情移入は、他者の身体の中に入り、他者の経験の内容を、自らの身体の中かで体験することである。他者の身体は自身の身体である。感情移入の中かで身体は亡霊的になる。ジャック・デリダ (Jacques Derrida: 1930-2004) は 20 世紀を代表する哲学者のひとりである。デリダは『マルクスの亡霊たち』(1993 年) のなかでマルクス主義再生の可能性を議論するが、彼はまさにシェイクスピアの亡霊を取り上げ、身体性を議論する。しかし、デリダの身体性、あるいは亡霊性の議論は暴力とあまり接続しない。シェイクスピア的回路が見当たらないのだ。

これは予測できてあたりまえのことだったかもしれない。シェイクスピアは物事に依拠して言語を考える。しかしデリダは言語に依拠して物事を考える。デリダの形而上学批判の視点から考えれば、形而上学の構築者たちは形而上学を言語の土台の上に構築しているのに言語性を振り返ることをしない。だから、脱構築が彼らに代わり言語性を振り返る。これがデリダの脱構築であれば、暴力に関してデリダが言語的になるのは当然である。言語 (「原エクリチュール」) は根源的に暴力的であり、言語を使う限り、暴力的であることは避けられない (高橋、136-37 頁)。しかし、暴力を語る上で暴力の程度を語らなければならない。デリダには暴力の程度を語る尺度がない。言語は暴力の手段にはなるが、暴力の尺度にはなりえないからである。暴力の尺度は言語ではなく、常に身体である。身体は言語より根本的である。言語が社会を基盤に存在するのであれば、身体は自然を基盤に存在する。このため、言語は社会的制約の内に仮定されるが、身体は社会的制約の外に仮定される。

感情移入というときの感情はあわれみである。あわれみは道徳の基本を構成する感情である（ジュリアン、46-48頁）。しかし、西洋哲学はあわれみを恣意的、利己的、偽善的であると否定的に捉える。実際、カント（Immanuel Kant: 1724-1804）が道徳を基礎付けるとき、あわれみを考慮することはまったくなかった。カントの道徳の背後には国家がある。国家を前提にした上で、個人の道徳を想定している。

カントは恒久平和論で知られている。カントは恒久平和を実現するため国家が常備軍を撤廃することを提案する。しかし実は、常備軍撤廃が国民皆兵制度への道を開いてしまう。どうか。常備軍撤廃の道徳的根拠は、常備軍では人格が恣意的に使われる道具であり、人格そのものが目的ではないからである（カント 1985 年、16-17 頁）。しかし同時に、カントは国家の自衛権を認め、人格そのものが目的である限り、国民が自発的に武器を取り軍隊を成すことを認める（カント 1985 年、17 頁）。他方、カントは国民が国家に抵抗する権利を認めないのである（伊藤、58-61 頁；カント 2002 年、344-346 頁）。このため、カントの道徳は逆に軍国主義の基盤になりえる、そして実際なりえた道徳である（伊藤、51-53 頁；ハーバーマス、198 頁）。カントの道徳が理性及び国家のみに立脚するため、道徳が先験的義務、定言的命令にしかならない。そのため、常備軍撤廃の議論になりえるが、同時に国民皆兵制度を正当化する議論にもなりえるのである。カントは、西洋思想の伝統に則り、国家の道徳の基準をあわれみに求めたりしない。たしかに国家に仕える軍人が相手をあわれんでしまったら、相手を殺すことができなくなる。あわれみが戦争を不可能にしてしまうのだ。しかし、カントの道徳にはその恐れがない。

## タイモンとマルクスとデリダ

### 資本の本質

ドイツの経済学者マルクス（Karl Marx: 1818-1883）は亡命先のロンドンでシェイクスピア作品を読み、特に *Timon of Athens* (c.1605) の主人公タイモン（Timon）が金貨を呪詛する場面で、貨幣の本質が解明されていると高く評価し、『資本論』（1867 年、1885 年、1894 年）等の著書のなかでシェイクスピアを引用している（マルクス 1972 年、第 1 部、231 頁；マルクス 1964 年、180-84 頁）。タイモンが呪詛しているのは貨幣の媒介性である。マルクスはタイモンが捉えた貨幣の媒介性を商品論として理論化する。

### 労働価値説

マルクスが『資本論』で真っ先に取り組んだのが商品価値の問題である。マルクスは労働こそ商品価値の源であるとする労働価値説を採用する。商品の価値は生産に使われる労働の量で決まる。彼はさらに商品の使用価値と交換価値を区別する。使用価値は労働者の労働に

比例する価値である。交換価値は、労働者の労働と関係なく、商品が市場で取引される際に他の商品との関係性で決まる価値である。

なぜマルクスは商品価値を使用価値と交換価値に区別したのか。これらの概念は商品と労働の関係を歴史的に捉える尺度である。マルクスは使用価値と交換価値を使って労働の視点から時代を理解する。使用価値が優勢である時代、商品価値が労働の対価であることが実感される。逆に交換価値が支配的である時代、商品価値は労働から遊離する。マルクスが目にするのは後者の資本主義社会の時代である。

### フェティシズム

さて、ここからマルクスとシェイクスピアがかかわりはじめるが、マルクスによれば、資本主義社会の人々は交換価値を絶対化するあまり交換価値を体現する商品を絶対化する。その商品が貨幣である。マルクスは人々が貨幣を絶対化する現象をフェティシズムとして理解する。フェティシズムは物に過ぎない物を神のごとく崇拜することを意味する。この前後の文脈のなかで、マルクスはシェイクスピアの *Timon of Athens* の主人公を引用する。タイモンは人間の価値が商品を通して示すことができると考えていた。しかし、アテネの人々は商品に物的価値しか認めない。やがてアテネの人々の物神崇拜に愛想を尽かしたタイモンは自らを追放する。ある日、彼が植物の根を求めて土を掘り返していると、金貨が埋められているのを発見する。タイモンは貨幣さえあれば何でもできるという貨幣の魔術を呪う。

Gold? Yellow, glittering, precious gold! No, gods,  
I am no idle votarist; roots, you clear heavens!  
Thus much of this will make black white, foul fair,  
Wrong right, base noble, old young, coward valiant. (VI, iii)

「金貨か。こがね色の、きらきら輝く、貴重な、金貨か。ああ、神々よ、私は偶像崇拜の徒ではありませぬ。どうぞ木の根をお与えください。だが、これだけの金貨があれば、黒を白に、あばたをえくぼに、悪を善に、貧民を富豪に、老いを若きに、あさましいをいさましいに変えることができる」(筆者訳)

人間社会の埒外に自らを追放したタイモンだからこそ、マルクスがフェティシズムと定義するものが見える。タイモンの呪詛はさらに続く。

Ha, you gods! why this? what this, you gods? Why, this  
Will lug your priests and servants from your sides;  
Pluck stout men's pillows from below their heads:  
This yellow slave



Will knit and break religions; bless th'accurst;  
Make the hoar leprosy adored; place thieves,  
And give them title, knee, and approbation,  
With senators on the bench. (VI, iii)

「神々よ、どうして私にこれを与えるのか。これ次第で牧師や執事に見捨てられ、死んでもいない病人が死んでいるように扱われる。このこがねの奴のおかげで、教会は烏合の集になり、呪われた者がほめたたえられ、病人があがめられる。元老院では、先生方の列席をたまわり、盗賊どもが称号や名誉を得る」(筆者訳)

資本主義経済は啓蒙主義的立場からフェティシズムの経済として理論化される。しかし、マルクスが信じていたのは啓蒙ではなく革命である。彼は人類は闘争を経なければ進歩しないと考える唯物論的弁証法の信奉者であった。その意味で、『共産党宣言』(1848年)冒頭に登場する亡霊はタイモンの亡霊である。後で詳しく見るが、タイモンもまた暴力を信じていたからである。

### 交換価値の亡霊性

デリダが登場するのはここである。デリダのマルクス論は使用価値と交換価値をめぐる議論が中心となる。マルクスは労働、商品、貨幣、資本のかかわりで精神的、宗教的なものを論じる。このことを踏まえ、デリダは精神性、宗教性の議論は人間社会一般の亡霊性の議論にならなければならないと主張する。デリダは、だから逆に、マルクスが亡霊性の議論を商品経済に限定することが存在論的であり、前脱構築的であると批判する(デリダ2007年、350頁)。マルクスが交換価値の亡霊性を論じるのは正しいが、しかし彼が亡霊性を交換価値の属性であり、使用価値の属性でないと考えるのは正しくない。交換価値が書き込まれていない使用価値など存在しない(上掲書、330頁)。これがデリダのマルクス批判の概要である。

ここで注目しなければならないのが、彼が『共産党宣言』の「亡霊」を *Timon of Athens* ではなく *Hamlet* (c.1601) とのかかわりで論じていることである。デリダは、『共産党宣言』の冒頭は「エルシノアの台地に見立てた当時の古きもの言わぬ幽霊、応答せぬ霊の最初の出現を喚起し、召喚しているように見える」と切り出している(上掲書、38頁)。

### 使用価値と武器

使用価値と交換価値を云々する以前に、マルクス(そしてデリダ)の商品論には問題がある。端的に言えば、武器という商品の検討が欠如している。タイモンは黄金色に輝く金貨を呪ったのかもしれない。しかし結局、彼はその金貨を使ったのだ。では、タイモンは何を買ったのか。彼は軍事力を買った。彼は軍事力をその使用価値で買った。タイモンは彼のごとく



アテネを恨み、アテネ征伐のため反旗を翻したアルシバイアディーズ (Alcibiades) 将軍に軍資金を提供した。そして実際、アルシバイアディーズ軍の前にアテネは降伏したのだ。

武器は明らかに商品である。武器は国家間の紛争の行方を左右する決定的使用価値を持つ。なるほど武器が商品として市場に出回るとき、マルクスとデリダが議論の多くを費やしたテーブルのごとく、武器もまた他の商品のように亡霊性を顕にするだろう。しかし、武器の使用価値、すなわち破壊力や殺傷力の程度次第では、武器の生産は国家の管理下で行われる。武器製造のために働く労働者は武器の使用価値を考え、商品の研究、開発、生産に励む。旧ソビエト連邦で核兵器の生産にかかわった労働者は当然であるが、同種の武器生産にかかわった資本主義社会の労働者にも同じことが言える。とにかく、歴史的想像力を使えば、武器という商品は、時代にかかわらず、資本主義社会であろうとなかろうと、たとえ資本主義社会が共産主義社会に移行しようと、国家主義が常に資本主義や共産主義に先行する可能性を語っている。なぜマルクスそしてデリダは武器のこと、武器の使用価値のことを考えなかったのであろうか。

### シェイクスピアの問いかけ

シェイクスピアが繰り返し問うテーマが暴力と復讐である。シェイクスピアの視点から物事を見るとどうなるのか。暴力は復讐を意味する。復讐は暴力の連鎖を意味する。そして暴力の連鎖の行く末は *King Lear* や *Macbeth* の結末が描く悲劇的虚無である。シェイクスピアでは、暴力は身体性と感情移入の問題である。暴力が問題として認識される条件は、身体性が捨象されず、身体性が感情移入によって共有されることにある。観客が感情移入するのは基本的に主人公である。しかし、物語の展開のなかで、観客の感情移入の対象が移ることがある。感情移入が移るきっかけは、場面が観客から反応を引き出すときであり、観客の反応が倫理的であるときである。

### 軍人メンタリティ

作品を読む前に忘れてはならないことがある。タイモンはかつて軍人であった。アルシバイアディーズは同じ軍人として、タイモンの過去の栄光を思い出しながら、変わり果てた彼の姿を嘆く。「あなたの勇気と財力がなければ、敵の軍勢がアテネを蹂躪していたかもしれないというのに、彼らがあなたの気前と功績を忘れたと聞き、悲しみにくれました」 (“I have heard, and grieved, / How cursed Athens, mindless of thy worth, / Forgetting thy great deeds, when neighbour states, / But for thy sword and fortune, trod upon them.”) (VI, iii より筆者訳)

また、タイモンがアルシバイアディーズに勝るとも劣らない軍人であったことは、アルシバイアディーズの軍隊に怯えた元老院の代表がタイモンに再びアテネの “captainship” の座に就任するよう懇願することからわかる。「それゆえ、われわれとともに帰り、われわれ

の、あなたの、そしてわたしたちのアテネの将軍職をお引き受けください。あなたは感謝で迎えられ、全権を委任されます…」 (“Therefore so please thee to return with us / And of our Athens, thine and ours, to take / The captainship, thou shalt be met with thanks, / Allowed with absolute power...”) (V, i より筆者訳)

### *Timon of Athens* 解釈

では、実際の芝居を身体性と感情移入の観点から読もう。観客が最初に感情移入する相手はタイモンである。彼は最初それに値する好人物である。しかし、観客はやがてタイモンに同情を感じることができなくなる。それが決定的になるのが、彼がアテネの住人の文字通りの虐殺を望んでいることが明らかになるときである。

タイモンはアテネ市民を容赦なく皆殺しにすることをアルシバイアディーズに提案する。「全能の神が邪悪な都市を滅ぼすために遣わしたペストの如く振る舞うが良い」 (“Be as a planetary plague, when Jove / Will over some high-vice city hang his poison / In the sick air”) 「誰一人容赦なく殺すのだ」 (“let not thy sword skip one”) 「老人だからと言って情けをかけるな」 (“Pity not honoured age for his white beard”) 「淑女気取りの女たちも殺してくれ」 (“strike me the counterfeit matron”) 「乙女の見た目にほだされ手加減するな」 (“let not the virgin’s cheek make soft thy trenchant sword”) 「赤児も哀れんではならない。かわいい笑顔に哀れみをかけるのはばか者だけだ」 (“Spare not the babe, / Whose dimpled smiles from fools exhaust their mercy”) 「おまえの耳と目を甲冑で被うが良い。おんなこどもの阿鼻叫喚に動じず、血に染まった聖職者の衣にたじろぐな」 (“Put armour on thine ears and on thine eyes; / Whose proof, nor yells of mothers, maids, nor babes, / Nor sight of priests in holy vestments bleeding, / Shall pierce a jot” (VI, iii より筆者訳)

### 観客、あるいはコロス

観客は、彼らが市民である限り、アテネ市民の方により親近感を感じる。このため、観客の同情はタイモンからアテネ市民に移る。ソフォクレスの *Antigone* のコロスを参照してみよう。*Antigone* の市民のコロスは、クレオン（生命を脅かす側）とアンティゴネ（生命を脅かされる側）の間で、生命を脅かされる側に味方する。*Timon of Athens* の観客がアテネ市民と身体性を共有した上で考えるのがアルシバイアディーズのことである。アルシバイアディーズはタイモンの願望を叶え、実際にアテネ市民を虐殺するのであろうか。しかし、観客はこの答えを自分のなかに探さなければならない。シェイクスピアの物語はアルシバイアディーズのアテネ入城の場面で終わるからである。シェイクスピアは、物語をこのように終えることで、あなたがアルシバイアディーズなら、どうするのかと問いかけている。マルクスはどうであろうか。彼はアルシバイアディーズのようにタイモンを英雄視している。おそ

らく彼はタイモンの忠告通り、躊躇せず偶像を崇拜するブルジョア社会の抹殺、あるいは革命にとりかかるであろう。

シェイクスピアでは、芝居の観客は芝居の一部であり、芝居は観客が自身を解釈するのを待っている。*Timon of Athens* では、われわれはタイモンと同化することで、まずタイモンの復讐の心理学を理解し、次にタイモンと同化しないことで、タイモンそしてアルシバイアディーズの復讐を認め、許すのか自問する。この自問に対するわれわれの自答がこの芝居の意味である。芝居の意味は最終的にわれわれが選ぶ回答のなかに現われる。タイモンの死後、アルシバイアディーズがタイモンの墓に残された銘文を読み上げ、死んだタイモンに語りかける—「あなたの晩年の精神をよく表わすことばだ」(“These well express in thee thy latter spirits.”) (V, iv より筆者訳) と。タイモンの亡霊が呼び出されるこのとき、われわれは人類に復讐を叫ぶ軍人の霊を祓うか祓わないか選択するのだ。

### メシア的は常に革命的

タイモンの亡霊を語るのに、それは単数であろうか複数であろうか。デリダはマルクスの亡霊を論じるにあたり、複数形であることを断っている。それは、理由は違うかもしれないが、タイモンの亡霊にも当てはまるだろう。タイモンが偶像崇拜の社会を目のあたりにして抱く義憤には前例がある。歴史のなかには、タイモンのごとく正義と復讐を叫び、暴力、破壊、殺戮、あるいは革命を求めた人々がいた。たとえば、古代ユダヤ民族の指導者ヨシュアの名前が上げられるだろう。紀元前 13 世紀頃、ユダヤ民族はエジプトの地で奴隷の地位に甘んじていたが、モーゼの指導の下、エジプトを逃れることに成功した。彼らは約 40 年の彷徨を経て、約束の土地カナンに国家を建設した。モーゼは彷徨の途中で亡くなるが、後継者の軍人ヨシュアがカナンの先住民を殲滅、土地を奪取した。ヨシュアのカナン征服は先住民のいわば聖別を意味した。聖別（ヘーレム）とは抹殺のことである。彼らがなぜ先住民の抹殺を行ったのかは聖書に書いてある。なぜならば、彼らが偶像崇拜によってユダヤの信仰を汚染するからである（『申明記』20 章）。ヨシュアは約束の土地カナンを脅かす偶像崇拜を暴力によって解決しようとした。ここに暴力の問題の原点がある。マルクスがシェイクスピアを読むとき、タイモンの背後にヨシュアの亡霊が見えたとしてもおかしくない。同じように、デリダがマルクスを読むとき、マルクスの背後にタイモンの亡霊が、そしてタイモンの背後にヨシュアの亡霊が見えたとしてもおかしくない。もし仮に、彼らに亡霊が見えていなかったとしたら、それは彼らの暴力に対する感受性を示している。

## ハムレットとデリダ

### デリダの *Hamlet* 解釈

デリダはマルクスの亡霊を召喚するにあたり、暴力の問題を迂回するためか、文脈を操作している。デリダがマルクス論のなかで論じるのは、シェイクスピアの *Timon of Athens* のタイモンではなく、*Hamlet* の「腐りきった国家の王子」である（デリダ 2007 年、23 頁）。タイモンは国家の腐敗を暴力的に解決しようとするだろう。しかし、デリダによれば、ハムレットは「復讐とは無縁で、かぎりなく異質な起源をもった正義」の実現を「もはや歴史には属さない」「ほとんどメシア的」未来に託すのである（上掲書、60 頁）。デリダのマルクス論が暴力論であるとするならば、それはハムレット論の文脈のなかで、暴力の無限の先送りを意味する。

『マルクスの亡霊たち』のなかで *Hamlet* 冒頭の “Thou art a scholar; speak to it, Horatio.” (I, i) が円環のごとく繰り返される（上掲書、41 頁、360 頁）。デリダのメッセージがここにある。しかし、脱構築者デリダは同時に亡霊に話しかけることの不可能性を指摘する。亡霊の全身が甲冑で被われていることを踏まえ、デリダは「バイザー効果」を語り、「誰がわれわれを見、誰が法を制定しているのかわれわれには見えず、誰が厳命を一そもそも逆説的な厳命を一発し、誰が「誓え」と厳命しているのかが見えないので、われわれはまったき確信をもってその〈誰か〉の正体を明らかにすることができず、ひたすらその声に身を委ねざるをえない」と説明する（上掲書、31 頁）。だが、バイザー効果という原理が、たとえば、王妃の寝室に現われた亡霊に適用するかどうか疑問だ。亡霊が甲冑を脱いで現われるからだ。とにかく仮に、シェイクスピアがデリダの亡霊論、特にバイザー効果を聞くとすれば、その内容を一笑に付すであろう。「学者」は恐怖に捉われ過ぎている。西洋哲学の伝統に従うのか、デリダはあわれむことを信じない。死者の世界を旅したとき、ダンテは亡霊と出会う度、正体やら系譜やら問いかけた。亡霊たちはあわれみを感じるが故に、質問に答え、個々の精神のありさまを語った。デリダは亡霊が何の亡霊であるのか問うことさえしない。彼は亡霊から感情的なものを捨象する。亡霊性を論じるのであれば、それが者であれ物であれ、あわれみをもって各々の正体と系譜を問いかけてしかるべきである。実際、後で詳しく論じることになるが、*Hamlet* の亡霊はあわれみを感じる存在である。

### *Hamlet* 解釈

シェイクスピアの視点から述べると、亡霊たちの間には一般性などは存在しない。たとえば、タイモンが亡霊になるとき、祓の儀礼が求められるかもしれない。ハムレットの場合は逆に祓を要するとは考えられないかもしれない。タイモンはわれわれに害をもたらす霊であり、ハムレットはわれわれに益をもたらす霊であると考えられるからである。

では、*Hamlet* の亡霊の背後には何者が、あるいは何物が隠れているのか。亡霊の系譜を知るためには、亡霊の語りの内容を理解しなければならない。

亡霊は先ずハムレットに自分の仇を討ってくれと命じる。

Revenge his foul and most unnatural murder. (I, v)

「あの男の人の道を外した卑劣行為に復讐するのだ」(筆者訳)

亡霊は王妃の徳 (virtue) を非難する。

But virtue, as it never will be moved,  
Though lewdness court it in a shape of heaven,  
So lust, though to a radiant angel link'd,  
Will sate itself in a celestial bed,  
And prey on garbage. (I, v)

「悪徳がたとえ天使の衣装を借り求婚しようと、美德は見向きもしない。しかし、情欲はたとえ天使の家に嫁いだとしても、天上の生活に飽きると、地上の屍肉を漁る」(筆者訳)

しかし、亡霊は、息子の行動を予知しているかのごとく、母親には何もするなど警告する。

If thou hast nature in thee, bear it not;  
Let not the royal bed of Denmark be  
A couch for luxury and damned incest.  
But, howsoever thou pursuest this act,  
Taint not thy mind, nor let thy soul contrive  
Against thy mother aught: leave her to heaven  
And to those thorns that in her bosom lodge,  
To prick and sting her. Fare thee well at once! (I, v)

「おまえにこころがあるのなら、耐えてはならぬ。デンマーク王の寝室を呪われた倡楼にしてはならぬ。しかし、おまえがどのように目的を遂げるにせよ、こころを汚してはならぬ、おまえの母になにかしようなどと考えるはならぬ。彼女のことは天と、そして良心の呵責にさいなまれるのにまかせるのだ。さらばだ」(筆者訳)

## 因果応報

亡霊の言語は明瞭である。問題はわれわれ聞き手の側にある。われわれはこの時点で亡霊

の言語の裏に垣間見える価値の世界の総体をまだ理解することができない。亡霊はハムレットが自分の無念を晴らすことを約束させる。しかし、それだけではないのだ。亡霊は続けて、ハムレットが母親を許すことを要求する。たしかに夫が妻の不貞を語ることは辛辣である。だが、夫は既に妻を許している。そして、息子が母親を許すことを求めている。ハムレットには母親を許すことの意味が納得できない。彼が母親ガートルード (Gertrude) のことを許すのは、自らの過失により、恋人のオフィーリア (Ophelia) を破局に追いやってしまった後である。女性は弱者かもしれない。が、だからこそ、目をかけなければならない。ハムレットは高い代償を払い、父親の精神を学ぶ。Hamlet は、われわれが主人公ハムレットと共に亡霊の言語の裏にいわば隠れている精神性、道徳性を探求する芝居である。

### 非セネカ的

Hamlet は復讐劇であろうか。デリダには、亡霊は即ち敵命であり、即ち復讐である。だから、デリダには、Hamlet は永遠の復讐劇である。しかし、シェイクスピアの亡霊を他の復讐劇の亡霊と比較すると、シェイクスピアの亡霊の倫理性が際立つ。復讐劇の多くのモデルはセネカの悲劇である。セネカ流の亡霊たちが求めるのは復讐と暴力である。これに異議を唱えるかのように、Hamlet の亡霊は、復讐と同時に、寛容や恩寵を求める。実際、ハムレットがガートルードの不徳を詰りはじめると、亡霊はハムレットとガートルードの間に割って入る。そして「しかし見ろ、母が恐怖で怯えているではないか。彼女の魂を鎮めてあげなさい。弱者の想像は強く働く。話しかけるのだ、ハムレット」(“But, look, amazement on thy mother sits: / O, step between her and her fighting soul: / Conceit in weakest bodies strongest works: / Speak to her, Hamlet.”) (III, iv より筆者訳) と命じる。亡霊はハムレットが高潔で、特に寛大な精神を学びはじめると、使命を終えたかのように、息子の前から姿を消す。結局、ハムレットはクローディアス (Claudius) に復讐を果たすが、それは積極的に復讐しようとした結果ではない。クローディアスはハムレットの暗殺を企てたから死んだ。レアティーズ (Laertes) はクローディアスの陰謀に加担したから死んだ。彼らの死は自業自得である。ガートルードはハムレットが飲むはずの毒杯を飲んで死んだが、彼女はハムレットに杯に毒が盛られていることを警告 (“O my dear Hamlet, / The drink, the drink! I am poison'd.”) (V, v) して死んだのだ。結局これは因果応報の物語である。Hamlet が復讐劇であるのは消極的の意味である。ハムレットはいまわのきわに友人ホレイショ (Horatio) に自分の物語をフォーティンブラス (Fortinbras) に伝えてくれと言い残す、「しかし予言しておくぞ、王位を継承するのはフォーティンブラス。おれが推薦する。だから、事の成り行きをもらさず、すべて彼に語ってくれ。あとは沈黙のみ」(“But I do prophesy the election lights / On Fortinbras: he has my dying voice; / So tell him, with the occurrents, more and less, / Which have solicited. The rest is silence.”) (V, v より筆者訳) と。



### 騎士道の不在、あるいは狂気

われわれはタイモンの亡霊がどのような系譜に属するのを見たが、ハムレットの亡霊の場合はどうであろうか。『共産党宣言』当時のヨーロッパのごとく、シェイクスピアの時代のヨーロッパに亡霊が徘徊したと仮定できるとしたら、それはどのような亡霊であろうか。闘争を繰り返すヨーロッパの歴史は一方で、復讐の政治学の存在を明らかにした。マキャベッリ (Niccolò Machiavelli: 1469-1527) は『君主論』(1532年)のなかで現実主義の立場に立脚し、損害を与えるとき、相手が恐怖のあまり復讐を断念する程度の損害を与えなければならないと、世の君主たちに忠告した。マキャベッリ以後、復讐の論理は闘争をますます醜悪なものにした。他方、理想主義は騎士道物語や、あるいはダンテ (Dante Alighieri: 1265-1321) の *The Divine Comedy* のなかに幻覚のように残っていた。理想主義的騎士道を知る者は、騎士道の不在を嘆く物語を生み出した。それがシェイクスピアであり、同時代のスペイン人セルバンテス (Miguel de Cervantes Saavedra: 1547-1616) であった。シェイクスピアの *Hamlet* とセルバンテスの *Don Quixote* (1605年、1615年) は、まったく種類の違う物語であるが、ある特徴を共有する。それは騎士道の幻を見た主人公の狂気である。

デリダが亡霊に関していちばん理解すべき点は、亡霊は物語のなかに住まうということである。このことが理解されていたならば、デリダの亡霊論はもっと違うものになっただろう。デリダは亡霊を物語の枠の外に連れ出した上で、亡霊を祓うことが存在論的であり、亡霊を祓わないことが脱構築的であると主張する (デリダ 2007年、331頁)。亡霊を祓うかどうかの選択はわれわれが物語のなかで自問する類の選択である。*Hamlet* に戻れば、死のまぎわのハムレットはホレイショに自らの生涯を次の世代におそらく教訓として伝えてくれと頼む。このことは何を意味するのか。ハムレット自身は、亡霊が父親であれ、あるいは自分自身であれ、亡霊の祓を求めないのである。あとはわれわれの価値判断である。*Timon of Athens* では亡霊を祓い、*Hamlet* では亡霊を祓わない、これは自己矛盾ではない。亡霊は物語のなかに住んでいるのだ。芝居の意味をこのように観客、あるいはコソスの観客の意味として捉えることはデリダの脱構築の恰好の対象になる。しかし、もうこれ以上の弁明は控え、逆に暴力の視点から、脱構築の問題を若干指摘することにしよう。攻撃は最大の防御である。

## 哲人 vs 詩人

デリダは脱構築が倫理的であることを標榜する。しかし、デリダが主張する倫理性は暴力の問題に対する倫理性を意味するのであろうか。『マルクスの亡霊たち』では、デリダは民主主義を信奉していると宣言する (デリダ 2007年、149頁; 347頁)。では、『グラマトロジーについて』(1967年)で、彼がプラトンの形而上学を脱構築した際、プラトンの反民主主義的傾向を批判しなかったのはなぜか。プラトン哲学の暴力への傾きを脱構築しなかったのは

なぜか。

デリダがプラトンを脱構築したとき、彼が注目したのは音声と文字の二項対立であった。デリダはソクラテスが文字は音声の影であると発言するのを捉え、ソクラテスは文字より音声の特権化する音声中心主義者であると指摘した。そしてプラトン哲学を現前の形而上学であると批判した（デリダ 2013 年、「プラトンのパルマケイアー」）。しかし、音声中心主義の何が問題であるのか。ソクラテスは常識を口に出しただけではないか。ソクラテスの問題は他の場所にある。他の場所とは身体と感情の領域である。

西洋哲学の伝統はプラトンにはじまるが、プラトンの哲学では軍事国家の理念が暗黙の前提になっている。プラトンの『国家』では、ソクラテスが正義の話から国家を論じる。ソクラテスが実際描くのは軍事国家であり、実質的に全体主義国家である。軍事国家が全体主義体制に傾斜するのは、戦争遂行の上で、国民を総動員することが国家の命運を決する最重要事であるからである。プラトンは実質的には国民総動員の視点から国家を論じていると考えることができる。

ソクラテス（あるいはプラトンと言うべきかもしれないが）が『国家』で展開する道徳は「正義」の道徳である。ソクラテスの正義は、第一義的に国家の正義であり、第二義的に個人の正義である。正義は国家の調和のことであり、個人が義務を遂行することである（プラトン 1979 年、第 4 章）。ソクラテスは国家を 3 つの階層に分け、各階層の間に秩序を維持することが正しき国であると考え。同じように人間の魂にも 3 つの階層があり、階層と階層が統一されていることが正しき人であると考え。階層と階層の間で媒介を行うのが軍人であり、道徳的には勇気である。プラトンは軍人から選ばれたエリート中のエリートが「哲学王」として国家を治めるのが一番良いと考える。

軍事国家の理念はプラトンの他の対話篇のなかにも書き込まれている。たとえば『饗宴』では、参加者たちがエロスの主題に関して意見を述べているが、彼らの多くは男性同士（男性は軍人であるので、軍人同士）の特に年長者と年少者の間の関係を話題にする。参加者のひとりであるパイドロスは軍人と軍人の愛人関係には軍事的メリットがあるとさえ言う（プラトン 2008 年、60-63 頁）。『饗宴』には、実は、*Timon of Athens* の登場人物アルシバイアディーズが登場する。シェイクスピアで、彼の尊敬の対象が軍人タイモンであったように、プラトンでは、彼はソクラテスを軍人の鏡として崇拝している。おそらくプラトンはアルシバイアディーズにソクラテスこそ国家の正義を実現できる哲学王にもっともふさわしい人物であると言わせたかったのであろう。しかし、シェイクスピアのアルシバイアディーズを知っているわれわれは、ちょっと待て、彼はソクラテスを尊敬しているかもしれないが、タイモンをも尊敬していたのではなかったか。たしかにソクラテスは祖国に忠誠を尽くし、あげくの果ては祖国に殉じたが、タイモンは祖国の滅亡を願い、そのために全財産を使ったのではないか。そして実際、アルシバイアディーズ自身もタイモンのように祖国を攻撃しようとしている。軍人とはいったい何であるのか。これがマキャベリズム後の世界で軍人のモラルを

考えるシェイクスピアの問いかけである。

ソクラテスは『国家』の最後に詩人追放論を打ち上げるが、その道筋には伏線がある。独裁者は民主制のなかから生まれるとした上で、独裁者は民主制の時代におそらく芝居を通して快楽を学んだ。その快楽のなかには、昼の間は理性の力で抑制されているかもしれないが、夜になると夢のなかに現われ、睡眠を奪い、実際に禁じられた犯罪を犯してしまう快楽がある（プラトン 1979 年、下巻、240-42 頁）。作家や作品の名前は特定されていないが、ソフォクレスの *Oedipus King of Thebes* のことである。実際、オイディプスが実の父親と母親とは知らず、彼らにしてしまった行為が「犯罪的快楽」の例として上げられている（上掲書、241 頁）。ソクラテスは、フロイトのように夢と現実をあたかも連続するテキストのように解釈する。このフロイト的テキスト論あるいは解釈論によって、ソクラテスは独裁者の非人間性をソフォクレスや他の詩人に帰しているのである。

ソクラテスは、さらに、詩人を追放すべき他の理由を持っていたのかもしれない。詩人が愛国精神を汚すのを許すことができなかったのではないか。アテネはペロポネソス戦争の最中にメロス島の住民を虐殺したことがある。おそらく、この事件を批判するためであろう、事件直後の紀元前 415 年、アテネの劇作家エウリピデスは勝者の立場ではなく敗者の立場に立ち、自身ギリシャ人でありながら、ギリシャ人に虐殺されるトロイの町の人々の悲劇を書く。ペロポネソス戦争を戦った勇者であったソクラテスはエウリピデスの反戦劇を観て何を思ったのであろうか。彼は最強の軍事国家を描きながら、イデア論の視点から知識を理性的、感性的カテゴリーに峻別し、詩人の知識が後者であることを根拠に詩人追放を語る。

グラマトロジーとは文字の学問のことである。デリダは、文字は音声を補うのではなく、文字そのものが学問の基盤を成していると主張する。

デリダの思想にはわれわれの道徳に訴える面がある。人間はいろいろ偏見を抱く存在である。デリダのたとえばロゴス中心主義批判を知り、われわれは自己反省により、自己中心を改め、われわれが抱く偏見をそのまま口にしないように配慮することができるようになるかもしれない。音声中心主義批判をこのレベルで理解することが許されるのであれば、デリダの主張通り、脱構築は倫理的プロジェクトということになる。

デリダの音声中心主義は、しかし、音声崇拜を明らかにする反面、文字崇拜を明らかにしない。人類の文字崇拜の歴史は長い。たとえば、聖書は神の声、キリストの声の代わりの書物である。それでもなお、聖書は神の声そのものとして崇拜されてきた。

文字崇拜の何が問題であるのか。タイモンのかかわりで読んだ申明記を例として使う。神がモーゼにカナンの土地を約束したとき、モーゼが聞いたのは神の声である。しかし、モーゼの後継者ヨシュアには、神の約束は記憶のなかに刻み込まれた文字である。そして彼の使命は神の約束を文字通り実行することでしかない。即ち、問題は、モーゼは声を聞いたのかもしれないが、ヨシュアが聞いたのは文字であったのではないか。ヨシュアの「自己への現前」のなかで、先住民の身体が捨象されたが、このことは、ヨシュアが音声を崇拜したため

ではなく、彼が文字を崇拜したためではないのか。

同じことはプラトンに関しても言える。ソクラテスがどのような思想の持主であれ、彼がそれを口にただけであるのなら、彼の思想は忘却のなかに沈む。プラトンが彼の、そして自分の思想を文字化することで、彼らの思想が残ったのである。デリダはソクラテスの音声中心主義を脱構築したかもしれないが、プラトンの文字中心主義を脱構築していない。詩人に対する不満が募り、ソクラテスが自分が描くユートピアから詩人を追放すると捲し立てたとしても、彼が音声中心主義者であれば問題は残らない。しかし、プラトンがなにからなまでに文字に残すとなると話はまったく別である。

われわれの議論のなかでアリストテレスは重要である。アリストテレスはプラトンの弟子でありながら、プラトンに異議を唱えた最初の哲学者である。デリダは、しかし、アリストテレスとプラトンの思想を同じ音声中心主義で括ってしまう。アリストテレスは、実際、文字は音声の象徴であると明言する。「音声のうちにある様態は靈魂のうちにある様態の象徴であり、書かれたものは音声のうちにある様態の象徴である」と（アリストテレス 1991年、85頁）。デリダは判を押すかのように音声中心主義を指摘する。しかしここで注目しなければならないのは、音声は、そして文字が音声の象徴である限り、文字が、魂内部の「様態」の象徴であると言うことの意味である。アリストテレスが使う「様態」のギリシャ語の意味は、成長や運動の「動的均衡」を意味するという（森、11-12頁）。即ち、アリストテレスはここで言語活動を通して、言語は自然（ピュシス）を表現するのでであると論じている。デリダのソシュール批判に基づいた言語学的二項対立はここでは妥当性を失う。デリダ的思考のなかでは言語外の世界は存在しない。アリストテレスは逆に言語外に自然を想定する。デリダでは社会は言語と言い換えられるが、アリストテレスでは社会と言語は自然のなかに存在することになる。

デリダの思想は1950年代のフランス思想のなかで形成された。当時の知識人はマルクスに帰れ！フロイトに帰れ！など、テキスト解釈至上主義を標榜したが、デリダはテキスト解釈の方法論であるハイデガーの脱構築に帰れ！を唱えはじめた。デリダは初期の代表作『グラマトロジーについて』の中で“*There is nothing outside the text.*”という存在論を否定するための存在論的立場を表明している（デリダ 2012年、下巻、36頁）。デリダの立場は、字義通り解釈されると、倫理性の放棄を宣言しているかのように考えられる。倫理性はテキストの外に人間の身体性が捨象されず存在すると前提することで成立する。後年、デリダは件の立場に関して、その意味は“*There is nothing outside context.*”であると弁解した。もしも、シェイクスピアがこの類の定式化を行うとしたら、どうなるであろうか。それはおそらく“*You are always outside the text.*”になるであろう。

## むすびにかえて

第二次世界大戦後、変わり果てた世界を目のあたりにした哲学者たちは、暴力を問題化しはじめた。彼らは暴力を知識や技術の問題として捉えた。たしかに技術が無限大の暴力を可能にしたことは否めない。しかし問題の本質はモラルではないのか。技術の出現によって、無限大の暴力というメンタリティが顕在化しただけではないのか。警鐘は鳴らされていた。第二次世界大戦のいわば前哨戦であったスペイン内乱で、ドイツ空軍の「騎士」が最新鋭の武器で無抵抗の老若男女に襲いかかった。ピカソは『ゲルニカ』の寓話で騎士道の終焉を告げた。大戦がはじまると、ドイツだけではなく、世界各国で最高の知性が大量破壊の兵器と戦略の開発のために動員された。われわれはその後の歴史を知っている。人類は繰り返す暴力の歴史から何を学んだのであろうか。

詩人たちのなかには、太古の昔から、軍人の暴力に傾くメンタリティを批判する者がいた。古代ではソフォクレス、アリストファネス、エウリピデス、そして中世ではダンテなど、そしてシェイクスピアもまたそのような詩人の系譜のなかに位置する。

哲学者はソフォクレスの芝居を誤解して弁証法を考えた。彼らは弁証法によって暴力を認めてしまった。デリダもまた例外ではない。彼はわれわれが言語を使う限り、暴力的であることは避けられないという（デリダ 1977 年、241-42 頁；251-52 頁）。現在、シェイクスピアの研究の主流はポストコロナルであるかもしれないが、デリダの影響、あるいは亡霊を垣間見ることができる。たとえば *Othello* (c. 1603) では、殺されたデズデモナの言語の暴力性が論じられている（本橋）。暴力が読まれるテキストが身体ではなく言語になっている。われわれは言語から身体にさかのぼることが出来るのであろうか。

アリストテレスはプラトンの詩人追放論に対抗して詩人を擁護する。『詩学』のなかで、アリストテレスは悲劇、特にソフォクレスの *Oedipus King of Thebes* を弁護する。悲劇の観客は恐怖とあわれみの感情によって物語を理解し、その結果カタルシスを経験する（アリストテレス 1997 年、34 頁）。アリストテレスはコロスを論じていないが、コロスの代わりに観客の反応を論じている。この前提に立って論じたのが本論のシェイクスピア論である。

### 参考文献

Shakespeare, William. 2005. *Timon of Athens*. Penguin Books.

Shakespeare, William. 1970. *Hamlet*. Penguin Books.

Sophocles. 2010. *The Antigone of Sophocles*. Trans. Milton Wylie Humphreys. Nabu Press.

アリストテレス 1991 『命題論』 『アリストテレス全集』 第1巻 山本光雄訳 岩波書店



- アリストテレス 1997 『詩学』 松本仁助訳 岩波文庫
- ダンテ 1994 『神曲』（『地獄編』『煉獄編』『天国編』） 寿岳文章訳 集英社
- デリダ、ジャック 1970 『声と現象—フッサール現象学における記号の問題への序論』  
高橋允昭訳 理想社
- デリダ、ジャック 1977 『エクリチュールと差異（上）』 若桑・野村・阪上・川久保訳  
法政大学出版局
- デリダ、ジャック 2005 『声と現象』 林好雄訳 ちくま学芸文庫
- デリダ、ジャック 2007 『マルクスの亡霊たち』 増田一夫訳 藤原書店
- デリダ、ジャック 2012 『グラマトロジーについて』 足立和浩訳 日本思潮新社
- デリダ、ジャック 2013 『散種』 藤本・立花・郷原訳 法政大学出版局
- ハーバーマス、ユルゲン 2004 『他者の受容』 高野昌行訳 法政大学出版局
- 伊藤貴雄 2011 「永遠平和論の背面—近代軍制史のなかのkant—」 東洋哲学研究所紀  
要 27号
- ジュリアン、フランソワ 2002 『道徳を基礎づける—孟子 vs. カント、ルソー、ニーチェ』  
中島隆博・志野好伸訳 講談社現代新書
- カント、イマヌエル 1985 『永遠平和のために』 宇都宮芳明訳 岩波文庫
- カント、イマヌエル 2002 『人倫の形而上学』 『カント全集』第11巻 樽井正義・池尾  
恭一訳 岩波書店
- マキャヴェッリ、ニコロ 1993 『君主論』 河島英昭訳 岩波文庫
- マルクス、カール 1964 『経済学・哲学草稿』 城塚登・田中吉六訳 岩波文庫
- マルクス、カール 1972 『資本論』 岡崎次郎訳 大月書店
- マルクス、カール、フリードリヒ・エンゲルス 1983 『共産党宣言』 村田陽一訳 大月  
書店
- 森秀樹 2007 「声と言葉」 哲学論叢 34 京都大学哲学論叢刊行会
- 本橋哲也 2004 『本当はこわいシェイクスピア』 講談社選書メチエ
- プラトン 2008 『饗宴』 久保勉訳 岩波文庫
- プラトン 1979 『国家 上』 藤沢令夫訳 岩波文庫
- プラトン 1979 『国家 下』 藤沢令夫訳 岩波文庫



# 「息」の宗教的人間学 —心身二元論的人間観を超えた身体論的宗教学の可能性に向けて

阿部善彦

## —「時」の人間学—「息」の宗教的人間学への序にかえて

導入として「時」について振りかえりたい。人間は時間をどのようにとらえてきたのだろうか。このように時間意識について考える場合、「直線的な時間」と「円環的な時間」という二つの時間のとらえ方が、しばしば、取り上げられる。直線的な時間とは、ごく簡潔に言えば、過去から現在、そして、未来へと続いてゆく時間軸、時系列である。例えば、春に入学した新生者が、これから始まる学校生活、早くも夏休み、そして卒業を思い浮かべるとしよう。そうした様々な出来事をイメージしてゆくとき、「時」を、現在から未来へと繰り広げられる出来事の時系列として見ることができるし、入学までの出来事を振り返るならば、同様に過去から現在に続く時系列の様に見ることができる。そのような仕方でも様々な出来事を時間的にとらえているとき、出来事は、直線的に進む時間の流れのイメージの中でとらえられている。「直線的な時間」と言われる多くの場合では、そのように、過去から未来へと進む「時の流れ」のイメージで、出来事の時系列がとらえられている。

「直線的な時間」は、ただ、過去から未来に流れるだけではない。そこには、未来から過去に逆流することはないという不可逆性も含意されている場合がある。つまり、人間は、過去に戻ることができない、そして、時を戻して過去をやり直すことができないということである。このことは、一つの経験的事実、もしくは、経験を超えた真実であるとも言える。一度生まれた人間は、その歩みを誕生した時間に向かってさかのぼることができない。ひとたび、「息」を通わせた人間は、その「息」を引き取るその時まで、進み続けるしかない。そうした時の残酷さ、峻厳さは、これまで人類が抱いてきた、不可逆で直線的に流れる時間のイメージと、決して無関係ではなかったであろう。

では、その一方で、しばしば、「円環的な時間」として語られる「時」とはどのようなものだろうか。「円環的な時間」も、「始め」と「終わり」をもつ。この点で、「直線的な時間」と大きな違いはない。しかし、「円環的な時間」の特徴は、この「始め」と「終わり」が、いずれまた巡り戻るということにある。「始め」と「終わり」が絶えず繰り返されるという、円環的な時の巡り方もまた、しかし、人間の自然の中での経験と切り離されたものではない。朝日とともに一日が始まり、日没とともに一日が終わってゆく。太陽の光が失われてゆくとともに、世界は闇の中にすがたを変えてゆき、月明かりが昼の世界とは異なる夜の世界を照らし出す。そして、再び昇る朝日とともに、昼の世界が現われてくる。また、日本のような

温暖湿潤な気候であれば、春夏秋冬の四季の巡り、また、熱帯地域であれば、雨季と乾季の巡りがあり、そうした季節の巡りとともに、動植物の生命の営みが繰り返される。こうした自然の巡り方を、正確にとらえてゆくことは、人類が生存してゆくために不可欠な知恵であったであろう<sup>1</sup>。

また、それだけでなく、繰り返される時の巡りは、古代から、「復活」や「再生」のイメージと深く結びついてきた<sup>2</sup>。再び昇り来る太陽や、極寒の冬を終わらせるために、やがて訪れる暖かい春、乾燥した大地に緑をもたらす雨季の到来は、自然世界に見られる、「死」から「復活」、「再生」のドラマを人間に教える。また、時に、自然は、生存が極めて厳しい状態、死の淵にまで追い込まれるような「死の世界」に入り込む。この厳しい時節において、人間は、大きな自然の営みの中で、自らの存在のむろさ、はかなさを痛感するであろうが、同時に、そこで、いずれ巡り戻る時を思い、穏やかな時節を心から願い、深く希望する。そして、時が巡り戻り、それまで「死の世界」で息をひそめていたものが、再び、自由に生命を息吹かせる「生の世界」で、息を吹き返すのを目の当たりにするとき、人間は、「死」からの「復活」、「再生」のドラマを、身をもって感じ取ることができたであろう。

春の「息吹き」という言葉にあるように、自然の時の刻みかたを、人間は、自然の息づかいとして感じる。しかし、「息」には、一つとして同じものがなく、一つとしてそのままの形を保つものもない。「息」は、吸い込む息、吐き出す息で繰り返されるが、人間の身体の中を巡りゆく息は、深さ、浅さ、長短の間隔においても、一つとして同じではない。息は、繰り返し吹き渡るが、決して、どれも同じものではない。それは、巡りゆく季節においても同じである。「始め」は「終わり」へといずれ巡り戻るが、そのどの瞬間にも、同じものはない。再び来た春の日も、かつての春の日と決して同じものではない。確かに、人間は時間を、「直線的」、「円環的」という、抽象的・象徴的な形に託してとらえてきた。だが、それは、人間が自然の中で、息の通う「身」をもって、生死を通じてとらえてきた、自然の様々な時の刻み方であり、自然のリズムであり、自然の息づかいである。それゆえに、時は、「直線的」、「円環的」という、抽象的・象徴的な形でとらえようとしても、その掴み取ろうとした指先から逃れ出てしまう。息が一つの形にとじこめられないように、自然のリズム、時の巡りは、自らのかたち、あり方を、様々に変じながら、概念的に把握しようとする試みから逃れ出て、同定化されることを拒むのである。

- 
1. 以上、次の研究文献参照。『人間とは何か—その誕生からネット化社会まで』、ノルベルト・ボルツ、アンドレアス・ミュンケル編、寿福真美訳、法政大学出版局、2009年。
  2. 以下、前掲研究文献のほか、ミルチア・エリアーデ、『世界宗教史1』、中村恭子訳、筑摩書房、2000年、48-55、72-77頁参照。

## 二 世界の身体的分節化—「息」の宗教的人間学のための予備考察

このように見てゆくと、古くから人間が、そうした自然の大きな営みが刻む時の巡り、とりわけ、「風」と「風」が変わるごとの季節・気候の循環のリズムを、「息吹き」として、「身」をもって、分節化してきたことは、非常に大きな意味があると思われる。このことは、身近なところでは、“breath”と“breeze”の歴史言語学的な同根性が示しているが、このほかにも、様々な言語において、風と息吹き・息をめぐって生まれてきた豊富な語彙、言語用法、慣用句、風を巡る神話、伝承・伝説を引き合いに出すことができる<sup>3</sup>。そして、それらは、人間が、自然の時の巡り、リズムを、自らのもつ、「身体」に引き付けて、「身体」にとって「生命」とまったく不可分である、「息」、「呼吸」を通じてとらえようとしてきたことをわれわれに伝えている。

しかし、自然の時の巡り、リズムを、概念的、抽象的にではなく、自らの身体に基づいて、「息」、「呼吸」を通じてとらえるとはどのようなことであろうか。それは、自然の時の巡り、リズムを、自らの存在・生命と一体となっている、「息」、「呼吸」の中に通うものとして、それと共鳴、共感するような仕方でもとらえることであると考えられる。

音楽においてリズムをとらえるという場合、それは、リズムを概念的に対象化することではなく、全身心をもって、そのリズムと一体化することである。もちろん、それは、理解や概念的把握を決して排除しない。だが、リズムは、全身心をもって、体現、表現されるべきものである。従って、自然の時の巡り、リズムを身体的にとらえるとは、自らの全身心に吹き渡り、自らの存在・生命と一体となっている、「息」、「呼吸」と、自然の時の巡り、リズムが、共に響き、共鳴、共感するに依じて、また、それと表現的に一体化しながら、身体的に自然の時の流れをとらえ、分節・表現してゆくということである。

こうして、人間が身体的な存在であることに依じて、自然の時間の流れを、「息」や「呼吸」という、繰り返され、しかも、絶えず変化してゆくものに重ねて、一定の構造を備えた時間的連関として把握してゆく様は、人間が身体的な存在であることに依じて、世界を空間的に分節化し、一定の構造を備えた空間的連関として把握する様に対比することができるであろう<sup>4</sup>。例えば、起立した人間は、人間は頭を「上」にし、足を「下」にし、両手を「横」に広げる。世界の中に投げ込まれた人間は、世界を、自らの持つ身体を手掛かりに、上下左右、縦横に分節化し、その構造の空間的連関をとらえようとする。

ごく簡単に言えば、歴史上、さまざまな空間（大きさ、距離）を測る単位に、人間の身体の様々な部位があてられてきたことなども例に挙げられる。だが、そうした実際の空間把

3. この点について次の文献を参照。ライアル・ワトソン、『風の博物誌』（上下巻）、木幡和枝訳、河出書房、1996年。

4. 以下の説明は次の研究文献参照。ミルチア・エリアーデ、『世界宗教史1』、中村恭子訳、筑摩書房、2000年、22-24頁。イーファー・トゥアン、『空間の経験—身体から都市へ』、山本浩訳、筑摩書房、1988年。イーファー・トゥアン、『トポフィリア』、小野有五、阿部一訳、筑摩書房、2008年。

握だけでなく、人間の身体性は、世界を象徴的・宗教的な奥行きを備えた空間的連関として、分節化し、構造的に把握させる、そうした機能をもっていると指摘されている。

日常的な例を出すならば、上座、下座を区別する上下関係の礼儀などは、身体に根ざした上と下の空間認識を前提としなければ、意味を持たないであろう。聖書に登場する、「右の手」や「右の座」が持つ、象徴的・宗教的意味は、人間の身体的に把握された空間認識と切り離されて成立するものではないし、また、逆に、空間認識から身体的意味を遮断して、ただ抽象的・概念的意味へと還元するならば、「右」と「左」は、関係的・相対的区別を示すただの符号・記号となってしまい、その言葉が歴史的に有してきた、象徴的・宗教的意味は十分に理解されないであろう。

このように見てゆくと、人間の身体性は、それに固有の仕方、人間が世界を把握し、しかも、世界を象徴的・宗教的次元な広がり、深みをもったものとして把握する、不可欠な空間認識の根拠であるとみることができよう。人間の身体は、その意味で、人間にとって単なる物質的・機械的な存在の器ではなく、それ自体が、象徴的・宗教的奥行きを備え、世界や自然に備わる象徴的・宗教的次元と共感、共鳴し、それを、身をもって分節化し、空間的に構造化する認識根拠であると言うべきであろう。

これと同じように、人間の息もまた、自然、世界を、とりわけ生命と人間自身の在り方を、それに備わる象徴的・宗教的次元と共感、共鳴しながら、身をもって分節化し、(特に時間性と結びつけて) 把握する認識根拠であると考えられる。この点について、次節以降、考察を進めてゆくことにしたい。そして、本稿では、以上のような身体論的な観点から、「息」を手がかりとして、人間存在の感情的次元、精神的次元、そして特に、宗教的次元へと考察を進め、それによって、身体論的な宗教学の可能性を探索してゆきたいと考えている。

### 三 「息」をめぐる宗教人間学的考察—「息」がひらく人間の宗教性

呼吸と身体は一つとなって生命を支えている。「息」という字は、「自」と「心」からなるが、一つの説明によれば、「自」は「鼻」の「象形」、「心」は「心臓」の「象形」であり、「心臓部から鼻に抜ける、いきの意味を表す」とある<sup>5</sup>。また、息をすること、呼吸は、生命の維持に不可欠な動作であるだけでなく、「息をのむ」、「息がはずむ」、「息が乱れる」、「呼吸を整える」、「息が浅い」、「深く息を吸う」、「ため息をつく」、「一息つける」などと言われるように、「息」を通じて、われわれは、自らの感情や精神的状態を分節・表現してきたと言える。またそこに、「息が詰まる」や「息が合う」という言葉を重ねてみると、他者との関係性、人と人のコミュニケーション、心の通い合い、その場の雰囲気・空気をも、「息」を通じて、

5. 『漢語林』、大修館書店、1987年、399頁。『広辞苑』、岩波書店、1998年、124-125頁。

分節・表現してきたと言える。

この点において、われわれは、「気」という言葉との親和性について触れておいてもよいであろう<sup>6</sup>。「気」とは、われわれが、呼吸において取り入れ、排出する「空気」という意味において、まず、呼吸、息という動作と、本来切り離しがたいものである。「気」はまた、天地の間に満ちている根源的な構成要素としても、さらに、その天地の間を巡りゆく運動としても理解される。そして、「天気」、「気象」、「気候」というように、天と地の間に展開する、大気、水、風、日の自然の営みもまた、変転、循環する気の巡りとしてとらえられている。そして、何よりも、「気」は、「気が重い」、「気を張る」、「気が利く」、「気に入る」と言われるように、人間の感情、精神的状態を指す言葉でもある。また、「気脈」という語を見るならば、一方で、それは、血の通う道筋を意味し、心身をめぐる生命力の循環を意味するとともに、他者との間に通いあう、感情や意志のつながりを意味する言葉でもある。

「息」においても、「気」においても、そこには、ひとつの生命力、感情、精神的なものの循環が理解されるのであり、その循環には、絶えず変化しながらも、繰り返し巡りゆく、円環的なダイナミズムが見て取られる。そして、そのダイナミズムは、次にあげる語に見られるように、動静、緩急を通じてとらえられる。「気が急ぐ」、「気が早い」、「気が長い」、「気が短い」、「気を張る」、「気を緩める」、「気を静める」、「息が続く」、「息が長い」、「息を抜く」、「息をつく」、「息がはずむ」、「息を凝らす」、「息をのむ」、「息を吹き返す」、「息を引き取る」、等々。

「息」、「気」に漲る、動静、緩急に富んだダイナミズムは、これらの言葉を手がかりにするならば、人間がそのうちにおいて自ら自身を経験する、ある種の時間性、時間意識、もしくは、志向性というものと密接にかかわっていると考えられる。その際、時間とは、物理的に平均・平坦化された時間ではなく、「息」、「気」という、それ自身、すがたを絶えず変転させるものによって分節・表現されているように、その時々の人間の自己自身のあり方に応じて自在に伸縮する内的な時間であると言うべきであろう<sup>7</sup>。

さらに、「息」という語には、「休息」、「安息」という言葉があるように、休む、憩うという意味がある。それは、「静かないき」の意味から来るものである<sup>8</sup>。「一息入れる」、「息を整える」、「息をつく」などが意味するのは、ただ、身体的にだけでなく、感情、精神的にも、緊張や興奮を取り除き、平静、安定な状態を整えることでもある。実際、われわれのう

6. 以下の記述については次の文献を参照。『漢語林』、大修館書店、1987年、608頁。『広辞苑』、岩波書店、1998年、620-622頁。日本文化史における「気」の問題については、赤塚行雄、『「気」の構造』、講談社、1974年。中国思想における「気」の問題については、島田虔次、『朱子学と陽明学』、岩波書店、1974年。聖霊論（ pneumatology ）を「気」の思想から再構築しようとする試みとして、宮本久雄、『存在の季節』、知泉書館、2002年。韓国文化を理・気二元論から読み解くものとして、小倉紀藏、『韓国は一個の哲学である』、講談社、1998年。

7. 「一息」、「一気」、「瞬息」という言葉づかいを見るならば、「息」、「気」をもって、時間を意識し、時間を分節化し、表現するひとつの枠組みとして用いてきたと考えることができよう。

8. 『漢語林』、大修館書店、1987年、399頁。



ち少なからぬ人が、息づかいをコントロールすることで、身体だけでなく感情、精神にわたって、「気を静め」、深い集中に入る何らかの経験したことがあるだろう。また、これまでの人類の歴史を振り返るならば、呼吸法が、一つの精神修養、宗教実践として取り入れられ、一つの技法として練り上げられてきたことを指摘することもできるだろう<sup>9</sup>。ここでは、「息」を通じて、身体論的な宗教学の可能性を探索するという観点から、東方キリスト教において実践されてきた呼吸法、ヘシュカズムの技法に言及しておきたい<sup>10</sup>。

ヘシュカズムの実践は、暗く、静かな部屋（の隅）で、体を丸め、顎（顎ひげ）を胸に押し当てるようにして、腹（臍）を見つめた姿勢を取りながら、「イエスの祈り」を繰り返し唱えるものである。「イエスの祈り」とは、イエスの名、もしくは、「主イエス・キリスト、神の子、我を憐れみたまえ」、または、「主イエスよ、我を憐れみたまえ」という言葉を繰り返す、祈りの実践であり、東方キリスト教で広く受け入れられた<sup>11</sup>。その祈りの実践の目的は、絶えざる祈りによって、心にイエスの現存を常に保ち続けることにある。祈りの姿勢とともに、呼吸のコントロールが行われるが、それは、祈りが生まれる、ギリシア語で「ヌース」(nous) — 「心」、「知性」、「精神」、「直観」、「直知」などの意味を持つ— と呼ばれる、人間の心的根源を、自己自身のうちで、集中、統一させるためである。身体を丸めて座り、繰り返される祈りの言葉とともに、呼吸をコントロールしながら、自己自身の身体を中心、腹（臍）を意識して、全身に拡散、分散している「ヌース」を、「カルディア」と呼ばれる「心」（心臓）へと送り返し、「ヌースを心〔心臓〕に入れ」、そこに、一点集中させるのである。そうした業作を繰り返し行い、「ヌース」を自分自身のうちへと寄せ集めることによって、深い集中、統一から、絶えざる祈りが生まれるようになるのである。

14世紀のビザンツ帝国において、ヘシュカズムの実践を擁護した神学者、グレゴリオス・パラマスによれば、こうした業作は、第一に、熟練した修行者に対してではなく、むしろ、初心者に対してすすめられているのであり、身体を持って生きる人間が、日常のあらゆる所

- 
9. 一例として、インド・ヴェーダ神秘主義における呼吸観については次の文献参照。ミルチア・エリアーデ、『世界宗教史2』、松村一男訳、筑摩書房、2000年、81-93頁。バルトリハリ、『古典インドの言語哲学I』、赤松明彦訳注、平凡社、1998、174-178頁。中国道教の呼吸観については次の文献参照。ミルチア・エリアーデ（原案）、『世界宗教史7』、奥山倫明ほか訳、筑摩書房、2000年、84-117頁。アンリ・マスベロ、『道教』、川勝義雄訳、平凡社、1984年、108-113頁。
10. 以下、ヘシュカズムの技法については次の文献を参照。久松英二、『ギリシア正教 東方の智』、講談社、2012年。久松英二、『祈りの心身技法—四世紀ビザンツのアトス静寂主義』、京都大学学術出版会、2009年。袴田玲、『神の光を見ることをめぐって—グレゴリオス・パラマスの擬ディオニシオス理解』、『パトリスティカ』、第14号、2010年、128-151頁。袴田玲、『祈りにおける身体の振る舞い』、『共生学』、創刊号、2009年、116-139頁。袴田玲氏には、筆者の様々な質問にも答えていただいた。また、ヘシュカズムの実践に関して、筆者は、東方キリスト教思想を専門とする袴田渉氏とともに、正教の聖地、アトス山を訪れる機会を得た。（2012年夏）そこで、袴田渉氏を介して、現代のヘシュカズムの実践の状況について、修道士から様々な情報を得ることができた。ここで袴田渉、袴田玲両氏に感謝の意を表したい。
11. 「イエスの祈り」については、次の研究を参照。東方教会無名の修道者、『イエスの名目の祈り—その歴史と実践』、古谷功訳、あかし書房、1983年。オリヴィエ・クレマン、ジャック・セール、『イエスの祈り』、宮本久雄、大森正樹訳、新世社、1995年。



作の中で、絶えざる祈りを行うことができるようになることが目指されている。その身体観は、ただちに身体それ自体を罪悪視するのではなく、むしろ、本来、神の住まう「神殿」として造られた身体のあり方を実現することを目指すものである（Iコリ6:19、IIコリ6:16、ヘブ3:6参照）。また、両の目を天に向けて祈るのではなく、身体を丸めて、自己自身を見つめて祈る姿勢は、エリヤ「エリヤは地にうずくまり、顔を膝の間にうずめた」（列上18:41）—を模範とするものであり、それは、「ヌース」を「自分自身の内へと—さらにはより努力して神の内へと—寄せ集める」ための祈りの姿勢であるとされる。

「祈り」、そして、その「靈性」は、決して、身体から切り離されたものではない。しかし、われわれの多くが何らか実感しているように、祈りが生まれる、「ヌース」と呼ばれる人間の深い心的根源と、外的世界とのかかわりへとわれわれを引き出す身体との間で、われわれ自身は、内と外に引き裂かれ、集中、統一を失っている。それゆえ、自覚的な精神統一、集中のための業作が必要となる。「祈り」は、深い神への思い・願いであるとともに、言葉であり、息によって、息とともに、声として生まれ出でる。自己自身の内に向かって、繰り返される祈りの言葉は、呼吸が全身をめぐるように、全身をめぐり、「ヌース」を「自分自身の内へと—さらにはより努力して神の内へと—寄せ集める」。そうして、「ヌース」を、本来の在り処である「心」（心臓）へと送り返すのである。

ヘシュカズムの靈性において、人間は、身体的な外的世界への開放性と、精神的な内的・神的根源への深度とをあわせもつ存在としてとらえられる。そして、呼吸のコントロールは、その両面性を統一・調和させるために不可欠な心身技法として見定められる。「ヘシュカズム」とは、ギリシア語の「ヘシュキア」—「憩」、「安息」、「平安」、「平静」、「静寂」、「休息」などの意味—から来るものであるが、先に見たように、われわれが語る「息」という言葉・漢字もまた、本来、「憩」、「休息」などの意味を持つものであったことが思い起される。そこには、人間にとって「息」の持つ本質的な意味が示されているようにも思われるが、「ヘシュカズム」は、呼吸のコントロールによる安息・平静状態の獲得が目的ではなく、その先に、恩寵によって、神の光による照明—神の直視・神認識—を得ることが目的である。そして、その神的照明の光もまた、身体論的な脈絡をもっていることも見逃すことができない。

ヘシュカズムにおいて、神の恵みによる神的照明の光は、イエス・キリストが、タボル山で、弟子たちの前で現した、変容の光に他ならないと考えられている。聖書の記述によれば、イエスは、弟子のヨハネ、ペトロ、ヤコブの前で、モーゼとエリヤとともに、栄光に輝く姿に変容した—「イエスの姿が彼らの目の前で変わり、顔は太陽のように輝き、服は光のように白くなった。見るとモーゼとエリヤが現れ、イエスと語り合っていた」（マタ17:2-3、マコ9:2-8、ルカ9:28-36参照）。この変容の光に輝くイエスの姿に近づき、その姿と一つとなるところに、「人間神化」（テオーシス）が成就し、そこに人間の救済・至福が実現するという考えは、東方キリスト教の靈性伝統の中で、偽ディオニシオス・アレオパギタに典拠を見出すことができる。その後、パラマスは、この変容の光を、ヘシュカズムによって与えられる、

神の恩寵の光（恵みの光）と同定している。イエスは弟子たちの前で、身体をもったまま、栄光の光に輝くものとして現前したのであるが、われわれもまた、受肉したイエス・キリストによる救済を通じてひかれた、人間本性の「神化」（テオーシス）に基づいて、その光に近づき、その同じ光に照らし出され、その光と一つに輝きうるものとなったのである。

ヘシュカズムの実践によって与えられる神の恩寵の光は、ただ神的照明による観想・認識であるだけでなく、人間を恩寵によって現身のまま「人間神化」（テオーシス）の成就へと引き上げるものである。それゆえ、神的照明による観想・認識は、神化における一致であり、「光を通じて、光を見ながら、混じりけなく一つとされる」ことである。こうして、現身のまま、変容の光によって神的照明を通じて、神的光明と一致することを考え合わせるならば、ヘシュカズムにおける、身体の宗教的・霊的意義は、呼吸法や身体姿勢だけでなく、「受肉」および「人間神化」（テオーシス）、「変容」の観点からも考察されるべきであろう<sup>12</sup>。

以上、「息」を通じて、身体論的な宗教学の可能性を探索するという観点から、東方キリスト教において実践されてきた呼吸法、ヘシュカズムの技法について言及してきたが、その宗教・霊的人間理解は、神にまみえる人間の存在を、精神性と身体性の切り離しえないものとしてとらえ、身体をただ否定的に克服されるべきものとしてとらえるのではなく、神の住まう家、神殿という神にまみえる場として、その積極的意義を、人間の創造・救済史的視点からとらえるものである。そして、その中で、「息」、「呼吸」は、そのコントロールを通じて、祈りとともに、全身心を「ヌース」と呼ばれる心的根源の深い集中へと導き、そこでもたらされる恩寵の光による神的照明、変容、神化、神との一致に至るために不可欠なものとして理解される。

このように見てゆくならば、「息」は、人間の精神性と身体性の境界を越え、両者を媒介しつつ、全身体から深い精神性へと吹き抜けて、全身心的存在としての人間の存在・生命全体を宗教的次元に向けて開き放つ、開放性をもたらすものと考えられる。また、それと同時に、そうした開放性をひめた「息」は、たんに生命—身体論的機能をもつものとしてだけではなく、それによって、人間の宗教性や神に対する根源的なあこがれを表出・表現し、また、実現し、理解するための、宗教—身体論的機能をもつとも考えられる。実際、旧約聖書の人間観にさかのぼるならば、「息」は、精神性と身体性の境界を越えて吹き抜け、人間存在・生命のもつ宗教的次元をひらく開放性を含んだものとして、身体的—精神的—宗教的に重層的な意味連関をもつものとして理解されている。以下、聖書を手がかりとして、「息」のうちにひられる人間存在・生命の宗教的次元について、さらに、考察を進めてみたい。

12. この点については今後のさらなる研究課題としたい。また、ヘシュカズムを修道生活にとって、本質的な実践として導入し、その後の東方キリスト教修道霊性の伝統を築き上げた思想家として、ヨアンネス・クリマクス (Ioannes Klimax, 579-c.649) と彼の著作『楽園の梯子』についても言及すべきであるが、次の文献を指摘するにとどめる。ヨアンネス・クリマクス、『楽園の梯子』、第二七講話—第三十講話、大森正樹訳、『中世思想原典集成 3』（後期ギリシア教父・ビザンティン思想）、平凡社、2002年、500-540頁。

#### 四 「息」のうちにひらかれる人間存在・生命の宗教的次元—身体論的宗教学の可能性に向けて—

聖書に記されている、ヘブライ語で「ルーアッハ」、ギリシャ語で「プネウマ」とよばれる言葉が、「風」、「息吹き」、「霊」、「生命 [生命を活かすもの]」という様々な意味を持つ言葉であることは、比較的よく知られている<sup>13</sup>。こうした根源語の中に沈殿している意味連関に分け入ってゆくならば、古くより人間が、「息」、「風」、「生命」、「霊」というものに、どのように触れ、どのように感じ、どのような思いを重ねていたのかを、われわれのこの身の実感にふれたように思いめぐらすことができるように思われる。

「ルーアッハ」、「プネウマ」は、大地の上を吹き渡り、時には、すべてを枯死に追い込む過酷な熱波をもたらし、時には、不毛の大地に生命をもたらす恵みの雨をもたらす「風」である。時には、暴風となりすべてを破壊し、時には心身を和ませるそよ風ともなる。聖書のうちにはこうした「風」のすがたが様々に描かれている（列上 18 : 45、19 : 12、エゼ 13 : 13、27 : 26）。「風」は、それ自体のかたちは定かではないが、季節を運び、自然の営みを通じて、あらゆる生命にかかわり、人間の存在・生命もまたそのうちにある。また、それは、人間の生命となる「息」である。「息」とは、一見、かたちなく、はかないものであるが、それなしに生きることのできない人間の存在・生命もまた、それ自体がまた「風」のように行方の知れないもののようにも見える。そのように、人間が自らの存在・生命に対して主人であるのではなく、神のよって「息」を与えられ、神へと「息」を返すものであるということは、聖書に通底する根本的な人間理解であるとも言える（創 2 : 7、ヨブ 14 : 1、33 : 4、34 : 14-15、申 32 : 39、伝 12 : 7、知 15 : 11、詩 31 : 6、37 : 36、39 : 6、104 : 28-30、ルカ 23 : 46）。そして、言うまでもなく、「ルーアッハ」、「プネウマ」は、人間の生命であり、魂であり、人間の精神的・宗教的根源である。

「ルーアッハ」、「プネウマ」の用例を見てゆくならば、われわれは、そこに、「息」の身体的—精神的—宗教的に重層的な意味連関をたどることができる。ここでは、さらに、「ルーアッハ」、「プネウマ」のほかに、「ネフェシュ」という言葉に注目して、「息」のうちにひらかれる人間存在・生命の宗教的次元について考察を進めてみたい<sup>14</sup>。

「ネフェシュ」というヘブライ語は旧約聖書中に 755 回登場し、ギリシャ語では「プシュケー」と訳され、現代語訳でも「魂」の意味として訳されることが多い。だが、それは、「生命」および生きている「人間」そのものを指し示すとともに、「のど」、「口」、「唇」、「味覚」

13. 『聖書思想事典』、X. レオン・デュフルほか編、Z. イェール監訳、三省堂、1990年、871-873頁。

14. 以下「ネフェシュ」についての説明は次の研究文献による。W. ヴォルフ、『旧約聖書の人間論』、大串元亮訳、日本基督教団出版局、1983年、33-66頁。雨宮慧、『旧約聖書のこころ』、女子パウロ会、1991年、104-112頁。以下、聖書の引用文および箇所参照はこの2つの文献によるが、引用に際しては「新共同訳」などを適宜参照し、一部については若干の変更を加えた。

(舌、舌の根)、「食道」、そして、「呼吸の働き」、「気道」(呼吸器)をも意味し、本来の意味は、より人間の身体性に根差したところから成立している言葉であり、実際の多くの用例も、身体性から切り離しがたいものである。そして、それは、さきに「息」について見たように、全心身的な人間の存在・生命と一つに結びつきながら、精神性と身体性の境界を越え、人間存在・生命のもつ宗教的次元をひらく開放性を含んだものとして、身体的—精神的—宗教的に重層的な意味連関をもつものとして理解されている。

例えば、われわれは、空腹や渴きを感じる時、それを満たすようなものへの欲望を感じる。飢えと渴きは、口、のど、食道に関する渴望であり、そして、「ネフェシュ」という言葉は、その身体的実感をよみがえらせる言葉である。「飢えた者や渴いた者は、そのネフェシュがやつれ果てる。そして、彼らはヤハウエに感謝しなければならない。彼は干からびたネフェシュを満ちたらせ、飢えたネフェシュを良いもので満たすから」(詩 107:5、9)。「飢えた者が夢を見た。見よ、彼は食べていた。だが目覚めてみると、彼のネフェシュは飢えていた」(イザ 29:8)。また、そうした欲望が味覚と深く結びついていることも、われわれは自らの身体的経験から共感・理解できよう—「満ち足りたネフェシュは蜜を足で踏みつけるが、飢えたネフェシュにとっては、苦いものでも甘い」(箴 27:7)。

さらに、「ネフェシュ」は、人間の身体的な渴望と充足をめぐって生じる様々な感情、知覚、判断だけでなく、より精神的な渴望と充足を巡って生じる様々な感情、知覚、判断をも、分節・表現するために引き合いに出されている—「親しみのこもった言葉は蜜のようだ。ネフェシュに甘く感じられ四肢を癒す」(箴 16:24)。また、「ネフェシュ」は、「のど」、「呼吸の働き」、「気道」(呼吸器)をも意味する(創 35:18、列上 17:21-22)。また、「息をつく」、「休息する」というような意味もあるが(出 23:12、31:17、サム下 16:14)、その呼吸やあえぐすがたによって、身体的な渴望と充足と、神を求める深い精神的な渴望と充足の双方を言い表す言葉としても用いられている(エレ 15:9、ヨブ 11:30、41:21)。「ネフェシュは激しい欲望に燃え、空気を求めて、あえぐ」(エレ 2:24)。「涸れた谷に鹿が水を求めるように、神よ、わたしのネフェシュはあなたを求める。神に、いのちの神に、わたしのネフェシュは渴く」(詩 42:2-3)。

こうして、「ネフェシュ」は、身体性に根差しながら、様々な角度から、人間の「欲求」、「あこがれ」、「渴望」を照らし出し、さらには、人間の神に対する渴望、根源的な宗教的希求・憧憬の所在さえも照らし出すのである。そして、「ネフェシュ」から発する神に対する根源的なあこがれは、また、「ネフェシュ」を通じて、すなわち「のど」、「息」を通じて、神への賛美の言葉を生み出す。「わたしのネフェシュよ、主をたたえよ。わたしの内にあるものはこぞって、聖なるみ名をたたえよ。わたしのネフェシュよ、主をたたえよ。主の御計らいを何一つ忘れてはならない」(詩 103:1-2)。

また、「ネフェシュ」は、そうした、欲求、渴望、憧憬にともなう感覚、感情、情念、知

覚、認識、意欲、意志が生じる根源としての意味も持つ<sup>15</sup>。それゆえ、「ネフェシュ」は「魂」としての意味も持つのであり<sup>16</sup>、また、そうして生きる人間の存在・生命全体をも指し示すことになるのである（創2：7、詩54：4）。

このように、「ルーアッハ」、「ネフェシュ」について見てきたが、その言葉の中には、身体的—精神的—宗教的に重層的な意味連関が織り込まれていた。そこには、本稿で注目してきた「息」のうちに包含された、精神性と身体性の境界を吹き抜け、人間存在・生命のもつ宗教的次元をひらくダイナミックな開放性が指し示されているように思われる。そして、そこに、人間の宗教性を身体論的な角度から照らし出し、究明してゆく、身体論的な宗教学の可能性が繋ぎ止められていると思われる。また、「息」および「ルーアッハ」、「ネフェシュ」をたどりながら、われわれは、ここで、人間を全心的な存在・生命として示す人間観、つまり、いわゆる、心身二元論とは異なるひとつの人間理解に行き当たったとも言える。

人間の身体性に根差した身体論的宗教学の構想は、今後さらなる研究を要する課題である。本稿は、「息」を手がかりとした、そのための予備的考察を試みたものであり、ここにひとまずの結びをおく。最後に、現代的な課題との接点、特に、ここでは、脳死やそれに伴う臓器移植の問題に関係する生命倫理との接点について言及し、結語に代えることとしたい。

## 結び—《息を失うということ》—身体論的宗教学から見る生命倫理の課題

ごく簡潔に問題を振り返るならば、脳死やそれに伴う臓器移植の生命倫理が語られる際に、身体と精神、肉体と魂を分けて考える心身二元論的な人間観がしばしば言及される<sup>17</sup>。同じく、ごく簡潔に言えば、それは、一切を精神と物質の二つの実体からなるものとして、精神（思惟、理性など）をもって人間の自己、人格の根拠とし、他方、身体は他の自然物と同様に物質的存在とされ、数学的・物理学的法則によって解明される機械的存在とみなす。その場合、科学技術による行き過ぎた自然開発や環境破壊の原因として、身体および自然を生命なき物質・機械的存在とみなしてきた、こうした心身二元論的な西欧近代科学の人間観・世界観が指摘されることが多い。そして、脳死・臓器移植を実現する医療技術もまた、そうした近代科学の産物であるとされるが、それゆえに、人間・身体を機械論的に操作し、「モノ」化して処理しようとするところに、根本的な生命倫理的問題があるとも指摘される。ここで

15. 出23：9。ヨブ6：3、6：11、19：2、30：25、42：6-7、43：5。ヨナ2：7。詩35：9ほか。

16. 創9：4-5、19：17、24：20、32：21。出21：23-24。列上3：11、19：4、20：39。申12：23、24：6。箴1：18、7：2、7：23、8：35-36、19：8。詩30：3、119：109ほか。

17. 梅原猛、「脳死・ソクラテスの徒は反対する」、梅原猛編、『「脳死」と臓器移植』、朝日新聞社、2000年、269-305頁。以下、一例としてあげる典型的説明は同文献による。



は、生命倫理の問題のすべてに立ち入ることはできない。ただ、以上の考察において、「息」から見てきた、心身二元論的ではない、全心身的人間観を踏まえて、脳死・臓器移植に関係する生命倫理の問題に触れることにしたい。

脳死が、人工的呼吸管理が可能になったことによって生まれたことはよく知られている。それまで「息を引き取る」、「息が絶える」ことは、そのまま「死」を意味していた。だが人工呼吸器の開発によって、自然・自発的に呼吸ができない人も、人工的に呼吸を行うことができるようになった。そうして可能となった「脳死」の状態は、「息を引き取らない死」とも言われる<sup>18</sup>。それが「死」であるか否かの判断にここでは立ち入らないが、少なくとも、確認しておくべきことは、われわれが、「脳死」もしくは、「息を引き取らない死」と言われる人の「死」に立ち会うようになって、まだ日が浅いということである。われわれは、この「死」にどのように向き合うべきか未だにとまどっているとも言える。

ここに「脳死」と呼ばれる状態にある人がいるとする。その人は、息が通うことで、身体は生きている人と同じ様に、ぬくもりをもち、生気を保ち、かわらない存在・生命の気配さえも伝えてくる。そして、われわれは、いま、そこに感じる、「息」、「息吹き」、「気」、「気配」、「生氣」について語る倫理を必要としている。この問題をここでは、自発呼吸ができなくとも、息を通わせ横たわっているこの人に、われわれがどのようにかわりうるのかという倫理的問題として取り上げ、その人を《息を失った人》として考えてみたい。

《息を失った人》を、例えば、視力を失った人、聴力を失った人、声・言葉を失った人、足を失った人などと比べてみる。人間社会は長い歴史の中で、そうした能力を失った人々と共に生きる社会を構想し、未だ不十分であるが、少しずつそれを実現しようとしている。では、《息を失った人》に、われわれはどのようにかわり、どのような社会を構想・実現しうるのだろうか。それを考えるためには、人間が息を失うことの意味を考える必要がある。失ったものの大きさを自覚することなしには、われわれは、この新しい倫理的課題に正しく向き合うことはできないのではないだろうか。

先に「ネフェシュ」で見たように、「息」は、人間の身体—感情—情念—精神—精神にわたる全心身的な欲求・渴望・憧憬の在り処であり、また、それらを表現・表出するものでもある。われわれはそれを「声」に発して訴えることもできるが、「息」づかいそのものが「声」にもなりうることも考えなければならない。例えば、自覚的意識のない、睡眠中であっても、「寢息」の動・静によって、心身状態を外に表現・表出することができる。さらには、「寢息」から他者の心身状態さえ推し量ることもできる。だが、人工呼吸器に管理された呼吸から、その人自身の息づかいを聴き分けることができるだろうか。そのように見るならば、息を失うことは、自らの状態を他者に伝えることが極めて困難な状態であると言える。

その一方で、息が通うことで、身体は生きている人と同じぬくもりをもち、生気を保ち、

18. 「息を引き取らない死」は次の文献による。立川昭二、『臨死のまなざし』、新潮社、1993年。



存在・生命の気配を伝える。「息」は、先に「ネフェシュ」、「ルーアッハ」、「プネウマ」で見たように、確実に、人間の全心的な存在・生命の根源として、そこにありありと現前している。われわれは、こうした「息」をもつ者の角度から、生きることと死ぬことがどのようなことであるかあらためて考えねばならず、「息」を失った者とのかわりについて新たに考えてゆかねばならないのではないだろうか。

また、そうすることによって、従来の生命倫理の議論から漏れ落ちていた、人間の存在・生命の尊厳を照らし出すことができるのではないかと考える。それは、生命倫理の基礎となる人間の尊厳を、理性や意志に基づくものとして見るのではない。むしろ、理性や意志、欲求、感情などのあらゆる表現可能性を失い、身体的にも様々な可能性を失った者にのこされた、ぎりぎりの「息」のうちに尊厳の基盤を見ようとするものである。

その尊厳は、呼吸さえも管理されている、まったくの「無力さ」の中に成就している尊厳であり、人間の「本質的能力」に基盤を置く尊厳とは対称的である。だが、その無力さの中の尊厳は、十字架上でまったく無力に息絶えようとしているイエスの姿に示されたものでもある。このキリスト教的人間観に従えば、人間は、自らの理性的・精神的能力の卓越性によってではなく、パウロが見るように、身体的苦難、無力さの極限において、十字架のキリストと一つとなることができるのである<sup>19</sup>。もしも、ある人にとって、そうした、身体的苦難、無力さの極限における栄光・聖性への変容というキリスト教的信仰を前提とした角度から人間の尊厳を見ることが難しい場合でも、少なくとも、そこで、今、ぎりぎりの「息」をもって「身体を張って」生きている者の尊厳を、その「息」に認めることができるのではないだろうか。

自発呼吸のできない人の息を、人工呼吸器によって管理できるようになった。こうした医療・科学技術の発達は、それこそ、人間の尊厳とも言うべき、理性的能力に基づくものであることは、言うまでもない。だが、そのことによって覆い隠されてしまうもう一つの尊厳についても、われわれは目を向けなければならないのではないだろうか。それは、まったくの無力さの中に実現している尊厳であり、そのことを、自発呼吸さえできない、<息を失った>隣人たちはわれわれに、あらためて、問いかけているのではないだろうか。

ここでは、これらの問題を十分に論じることはできない。だが、身体論的宗教学を構想してゆくとともに、さらなる研究を通じて、こうした現代の生命倫理の問題についても、新しい展望を開いてゆくことを、今後の研究課題としたい。<sup>20</sup>

本研究は科研費（特別研究員奨励費）による研究成果の一部である。

19. 身体的苦難、無力さの極限における人間の聖性については次の研究を参照。宮本久雄、『身体を張って生きた愚かしいパウロ—身体（ソーマ）と他者』、新世社、2009年。

20. この他、呼吸をめぐる人間学的考察に関しては次の研究を参照。丹木博一、『呼吸の人間学』、聖母大学紀要、第二号（2006年3月別冊）、19-26頁。



## 編集後記

2012年4月より、「上智短期大学」から「上智大学短期大学部」へと校名を変更し、これに伴い本学部の紀要もタイトルを『上智大学短期大学部紀要』とあらため、英語名も Sophia University Junior College Division Faculty Journal となった。第29号の編集後記にもあるように、本学部ではここ数年、さまざまな改革が続行中であり、校名変更に伴い、上智大学四谷キャンパスとのさまざまな連携もスタートした。日本の大学をとりまく環境は厳しさを増しており、大学の教育の質保証が問題となってきている。研究者として研鑽を積み、成果を発表すると同時に、それを教育の現場でどう活かしていくかが問われているのである。

本学部は、2013年度に創立40周年を迎える。40年間の教育・研究成果を総括するため、次年度の紀要は40周年特別号として、発行される予定である。

本号では、諸般の事情により、例年よりも少ない4本の論文を掲載している。

杉村美佳氏の「多国籍化する小中学校における国際理解教育の現状と課題—神奈川県西部の教師アンケート調査結果の分析から—」

小林宏子氏の「マザーテレサに見る「新しい人」の人間らしさ—本学「人間学」教育の目標の一考察」

飯田純也氏の「シェイクスピアの、マルクスの、そしてデリダの亡霊たち—身体性と感情移入の劇場から見る暴力」

阿部善彦氏の「「息」の宗教的人間学—心身二元論的人間観を越えた身体論的宗教学の可能性に向けて」

杉村美佳氏の論文は、1987年に有志による活動として発足して発展、2008年度には文部科学省の「新たな社会的ニーズに基づいた学生支援(学生支援GP)」に採択されたサービスマーケティング活動の一つ、外国籍市民・児童に対する日本語・教科支援ボランティア活動と関わるもので、現場の先生方のご協力を得て行ったアンケート結果の分析であり、学内共同研究の成果として書かれたものである。

小林宏子氏の論文は、上智の教育理念 Women for Others, with Others を具現するための「人間学」科目はどうあるべきか、科学技術のめまぐるしいまでの発展がもたらす人間存在の価値への挑戦をどう超克していくかについて、マザーテレサの活動と信念をもとに考察を行っている。

飯田純也氏の論文も、現代世界の諸問題を問うものである。シェイクスピア演劇論に、マルクスやデリダの分析概念をあえて持ち込むことで、新たな解釈を拓こうとする意欲的なものである。

阿部善彦氏の論文は、「息」や「息吹」から自然の営みと時のなかの人間の存在のありようを問うもので、ここでも臓器移植や脳死などの生命倫理の問題を重く見ており、身体論的宗教学の構想をたてているものである。

これらの論文は、学内外の学びを結ぶサービスマーケティング活動から地域社会に対して大学

がどんな貢献ができるのかをさぐるための分析であり、本学部の必修科目である「人間学」で学生たちと向き合う教員が示すべき理念を支えるための研究であり、そして英文学作品を現代の問題と関連づけて学生に提示しようとする試みである。

40周年の節目を迎えるにあたり、本学部が向かうべき方向の一部がこれらの論文に見いだせると思う。

上智大学短期大学部 紀要第33号 編集代表者 森下 園

第33号執筆者の主要担当科目は、以下の通り。

杉村 美佳	比較・国際教育学、ゼミナール
小林 宏子	人間学、宗教学、基礎ゼミナール、ゼミナール
飯田 純也	演劇研究、英文学概論、基礎ゼミナール、ゼミナール
阿部 善彦	人間学



上智大学短期大学部紀要 第33号 (2013)

---

2013年 3月22日 印刷

2013年 3月22日 発行

編集代表者 森下 園

印刷所 (株)プリントボーイ

〒157-0062 東京都世田谷区南烏山6-24-13

---

発行者 上智大学短期大学部

〒257-0005

神奈川県秦野市上大槻山王台999

電話 0463-83-9331 (代表)

<http://www.jrc.sophia.ac.jp>

※本紀要は本学ホームページ上でもご覧になれます。





