創刊号
2007 Vol.1
特集 暴力と平和ー対話による平和への道

平和のための宗教

対話と協力

Religions for Peace

財団法人 世界宗教者平和会議日本委員会

平和のための宗教

対話と協力

目次

『平和のための宗教――対話と協力』の発刊に寄せて　庭野日鑛（WCRP日本委員会理事長）……4

創刊に寄せて　眞田芳憲（WCRP日本委員会平和研究所所長）……7

特集　暴力と平和――対話と協力による平和への道……シンポジウム……9

［コーディネーター］　眞田芳憲

［パネリスト］　奈良康明

山田經三

佐藤純一

薗田　稔

仏教と平和――宗教対話を通して　奈良康明……48

イスラームの存在論と倫理　黒田壽郎……66

暴力と宗教―闘争か和解か　人間の選択　ホアン・マシア……96
非暴力による平和への道　山田經三……110
神道の生命観と平和問題　薗田　稔……118
いま、宗教に問われているもの―暴力と平和
WCRP第八回世界大会を迎えるにあたって　眞田芳憲……145
親鸞思想の視座―「世の中安穏なれ」　山崎龍明……165
「公共哲学」とキリスト教　西原廉太……182
執筆者紹介……196
WCRP日本委員会平和研究所の活動――平和研究所二十九年の活動の軌跡……198
WCRP日本委員会平和研究所規約……205
編集後記（山崎龍明）

『平和のための宗教――対話と協力』の発刊に寄せて

庭野日鑛
世界宗教者平和会議（ＷＣＲＰ）日本委員会理事長

「ＷＣＲＰ第一回世界大会」が開かれた一九七〇年当時、世界は東西冷戦のさなかにあり、核戦争の脅威に直面していました。その時代に、宗教者による平和活動が時代と共に世界的な広がりを持つまでに発展することを、どれほど多くの人が想像し得たでしょうか。しかし、自己の内に平安を求め、世界の平和を希求する多くの宗教者の出会いと対話により、この活動が継続されてきたことは、ごく自然の結晶であったといえます。

昨年八月、再び京都の地で三十六年ぶりに開かれた「第八回大会」には、約百

カ国から八百人の宗教指導者を含めたおよそ二千人の人々が参加しました。最終日に採択された『京都宣言』には、「世界の宗教共同体の最大の連合体であるWCRPは、今や、平和のための地球規模の諸宗教の声であり行為者となった」と謳われています。今大会参加者の六十パーセントが、初めて世界大会の場に臨んだ方々でした。また、現在、世界七十か国に諸宗教評議会が創設され、世界的に注目される紛争当事国の宗教指導者も交えた打開策が討議されました。このことからも、『京都宣言』に謳われたWCRPの成長の証をうかがい知ることができ、宗教者による協力・対話の重要性を再認識するのであります。

宗教協力による対話からは、さまざまなものが生まれます。特に、宗教、信仰の世界に生きる人々の集いには、自己を深く見つめ、真摯な内省を通して問題解決を図ろうとする、汲めども尽きない味わい深い活動が育まれます。内省のないままに目を外へ向けても、真の問題解決に到達することはできません。

宗教や信仰は、私たち人間が、皆同じ一つの大いなるいのちに生かされて、生きていることを、より深くかみしめるための依りどころといえます。そして、自他の生命の不思議・尊さ・有り難さに気づき、目覚めることこそが、私たちにとって一番大事な「生きがい」であり、その喜びを他に伝えることが、宗教、信仰をいただく者の大切な使命であろうと思います。

『平和のための宗教－対話と協力』の発刊を機に、さまざまな平和活動の研究が

一層深まり、宗教者間のみならず各界各層の人々との「対話」が活発化されることを願ってやみません。「宗教協力」の成果が求められる今こそ、WCRP日本委員会平和研究所の活動に大きな期待を寄せるものであります。

創刊に寄せて

眞田芳憲
WCRP日本委員会
平和研究所所長

二十世紀は、戦争の世紀であった。人類は、この世紀において未曾有の二つの世界大戦を含め、約二百五十の戦争を経験した。これらの戦争によってほぼ二億人の尊い生命が失われた。そればかりではない。自然環境も社会環境も破壊された。そして、貴重な文化遺産も伝統文化も破壊された。戦争は、人類に殺戮と破壊、暴力と略奪、憎悪と怨恨をもたらしただけであった。

二十一世紀は、平和と希望に輝く世紀であるはずであった。戦争に明け暮れた前世紀の愚行に疲厭した人々は、来るべき新しい世紀こそ安寧と平和の年であることを祈念し、希求した。しかし、その期待は無残にも裏切られた。二〇〇一年九月十一日、アメリカ合衆国を襲った同時多発テロ事件を契機にして、まずアフガニスタンに、ついでイラクの地へと、二十一世紀の幕開きは殺戮と破壊で彩られることになった。

人類の歴史は、確かに、戦争の歴史であった。しかし、同時に、人類の歴史は戦争を怒り、戦争を悲しみ、平和を思慕し、平和の到来を祈願した歴史でもあった。その歴史の中にあって、平和のために犠牲と危険をおかす叡智と慈悲と勇気を持ち合わせた人々や組織は決して数少なかったわけではない。そうした人々や組織の中

にあっても、一九七〇年、京都の地において、「人類の奇跡」と称された「世界宗教者平和会議」（World Conference of Religions for Peace：ＷＣＲＰ）が誕生したことは、世界の宗教史においても、はたまた世界の平和運動の歴史においても、まことに瞠目すべき、画期的なものであった。

ＷＣＲＰが誕生して七年後の一九七七年、ＷＣＲＰ日本委員会の付置機関として、宗教と平和に関する宗際的・学際的・国際的な調査研究を目的とする平和研究所が設立された。爾来、平和研究所は宗教と平和に関する基礎的研究および具体的諸課題に関する研究を行ってきた。そして、日本委員会をはじめ、ＷＣＲＰその他の機関からの諮問や要請に応えて、学術的・専門的立場からの提言・学習・奉仕活動など諸種の活動を行い、随時これを報告書に纏め、公刊してきた。

この度、平和研究所における日常の調査研究の成果を可能な限り迅速に公表し、日本委員会の活動に寄与するための機関誌として『平和のための宗教―対話と協力』の発刊の運びとなった。暴力・紛争・戦争の暗雲が消え去ることのない現代世界において、平和を阻害する、人間の貪瞋癡にかかわる根本的原因、そしてその条件ともいうべき構造的システムと平和構築へのアクセス等の宗際的・学際的究明はますます必要の度合いを深めている。本誌がいささかなりとも宗教対話と協力を通し世界の平和と人類の幸福安寧への道を切り開くことに寄与することができれば、これこそわが平和研究所の無上の喜びとするものである。

特集

暴力と平和——対話と協力による平和への道

（シンポジウム）

コーディネーター　眞田芳憲　中央大学教授

パネリスト　奈良康明　駒澤大学名誉教授
山田經三　上智大学名誉教授
佐藤純一　拓殖大学日本文化研究所客員教授
薗田　稔　京都大学名誉教授

はじめに

眞田芳憲

第十九回国際宗教学宗教史会議世界大会（XIXth World Congress of the International Association for the History of religions）が、二〇〇五年三月二十四日から三十日にかけて七日間、日本学術会議・文部科学省・日本宗教学会の主導の下、東京高輪プリンスホテルにおいて「宗教－相克と平和」（Religion : Conflict and Peace）を大会テーマとして開催された。

この大会では歴史上の、また現代の宗教がどのよ

うに相克と平和に関わってきたか、そして今も関わっているかについて、古代から現代に至るあらゆる時代、あらゆる地域、あらゆるタイプの宗教に関して、宗教学はもちろんのこと、哲学、歴史学、社会学、文献学、人類学、思想史学、心理学など、多様な方法による研究が報告された。そして、研究発表は二時間ごとに区分されたセッション(部会)の中で行われ、個人研究発表、パネル、シンポジウム、ラウンドテーブルなどの種別に区分されていた。

一九七〇年、世界の諸宗教の宗教指導者が一堂に会し、その叡智と慈悲と勇気によって、宗教対話・宗教協力を通じて行動志向型の平和活動を推進するために創立された世界宗教者平和会議(WCRP)は、二〇〇六年八月、WCRP発祥の地・京都で「平和のために集う諸宗教―あらゆる暴力をのり超え、共にすべてのいのちを守るために」(Religions for peace : Confronting Violence and Advancing Shared Security)をテーマとする世界大会を目前にしていた。このような時に、WCRP日本委員会の付置機関としての平和研究所がこのIAHRの世界大会に参加し、私たちの研究と経験を報告して、新しい地平を開拓していくことは、平和研究所の使命であり、責務でもあると考え、「暴力と平和―対話と協力による平和への道」をテーマとして、シンポジウムの形式でIAHRの世界大会に参加することを決定した。

私たちは「暴力と平和―対話と協力による平和への道」という共通の視座に立って、パネリストそれぞれの学問的・宗教的視点からIAHRの大会テーマにいささかなりとも貢献したいと願ったのである。

◈　◈

眞田◆皆さま、こんにちは。このシンポジウムは、世界宗教者平和会議(WCRP＝World Conference of religions for Peace)日本委員会に付置されております平和研究所の所員の先生方とのシンポジウムでございます。本日は「暴力と平和――対話と協力による平和への道」をテーマとしております。

WCRP日本委員会は、さまざまな宗教者が宗教協力の旗印の下に国内外での平和活動を推進するNGOでございます。この平和研究所も、さまざまな宗教的バックグラウンドをお持ちの方々によって構成されております。

まず、私は平和研究所の所長を務めておりますけれども、信仰は仏教でございます。専門は法律学、

特にイスラーム法学・比較法学でございます。私の左隣の方は、奈良康明先生でございます。仏教、特に曹洞宗の信仰をお持ちで、仏教学者としても著名です。現在は駒澤大学の総長を務めておられます。私の右隣の方は山田經三先生でございます。上智大学の名誉教授で、イエズス会の神父でもございます。つい最近まで東チモールでお仕事をされ、ご帰国されたばかりでございます。皆さまから見て右端にいらっしゃるのは佐藤純一先生でございます。テクノロジーの専門家で、東京大学工学部の教授をしておられました。佐藤先生は、テクノロジーと宗教とのインターアクションにご興味を持って研究をしておられます。そして、左端には平和研究所のスタッフの方がお座りですが、本来であれば今日、この会場でご発表する予定の薗田稔先生の論文を代読していただきます。薗田先生は京都大学の名誉教授で、秩父神社の宮司をされておられます。

シンポジウムの時間は二時間と限られております。まず、各パネリストがそれぞれ十五分で報告を致しまして、それを受ける形で皆さまから問題提起をしていただき、議論を深めたいと考えております。

前置きは以上と致しまして、まずは私から「WCRPの過去・現在・未来」というテーマでお話をさせていただきます。

WCRPの過去・現在・未来

一　国連憲章の精神とWCRP

二十一世紀は「宗教対話の世紀」あるいは「宗教協力の世紀」と呼ばれております。「宗教対話」「宗教協力」を基盤とした平和活動は、前世紀において私たちの先人によって活発に展開されました。そうした偉大な先駆的活動にもかかわらず、世界は依然として国際紛争や戦争などの悲惨な惨禍から免れることができずにおります。第二次世界大戦を終結させた先人たちが、国際連合憲章に込めた平和への願望は踏みにじられております。

私たちは今一度、国連憲章の精神を想起すべきであると思います。国連憲章前文は、次のように平和への願いを高らかに謳っております。すなわち、

「われら連合国の人民は、
われらの一生のうちに二度まで言語に絶する悲哀を
人類に与えた戦争の惨害から、将来の世代を救い、
基本的人権と人間の尊厳及び価値と男女及び大小各
国の同権とに関する信念をあらためて確認し、
正義と条約その他の国際法の源泉から生ずる義務の
尊重とを維持することができる条件を確立し、
一層大きな自由の中で社会的進歩と生活水準の向上
とを促進すること、
並びに、このために、
寛容を実行し、且つ、善良な隣人として互いに平和
に生活し、
国際の平和及び安全を維持するためにわれらの力を
合わせ、
共同の利益の場合を除く外は武力を用いないことを
原則の受諾と方法の設定によって確保し、
すべての人民の経済的及び社会的発達を促進するた
めに国際機構を用いることを決意して、
これらの目的を達成するために、われらの努力を結
集することに決定した。」

国連憲章前文に謳われている、このような平和への願望が踏みにじられている中で、世界の宗教者は、さまざまな形で平和のための活動を展開してきました。現在、宗教協力を基盤とする国際的な平和運動体としては大小さまざまなものが存在しております。例えば、今日、ここで報告する「世界宗教者平和会議（ＷＣＲＰ）」をはじめ、「国際自由宗教連盟（ＩＡＲＦ）」「理解の殿堂（ＴＯＵ）」「世界信仰協議会（ＷＣＦ）」「世界連邦主義者世界協会の宗教委員会（ＷＡＷＦ）」などがあります。「世界宗教者平和会議」はその中で最も大規模な組織であり、平和活動が多岐にわたっている点でも極めて特徴的であります。

ＷＣＲＰは、二〇〇〇年十月に創設三十周年を迎えました。この三十年余り宗教対話・宗教協力を基盤として展開されてきたＷＣＲＰの継続的な運動は、平和に貢献する宗教者の実践として世界的なモデルと位置づけることができましょう。

二　ＷＣＲＰの誕生

（一）一九七〇年十月、京都で宗教史上未曾有の会議が開催されました。これが第一回世界宗教者平和

会議です。国境・イデオロギー・宗教の違いを超え、世界各地で続く対立や紛争の原因を突き止め、解決の方法を探って、行動に踏み出すために、世界三十九カ国から、仏教・キリスト教・神道・ヒンドゥー教・イスラーム・ユダヤ教・シーク教・ジャイナ教・儒教・ゾロアスター教など世界の主要宗教の指導者三百人余りが一堂に会しました。世界の宗教者が一堂に会して非武装・開発・人権などの地球的課題に取り組み、宗教者の果たすべき共同の使命について討議するということは、平和を希求する宗教者の長年の夢であり、まさに歴史的意義を持つものでありました。

ブラジルから参加したヘルダー・ペソア・カマラ大司教は「今、私たちがここにいるというこの重要な事実は、主がなしとげ賜うた奇跡です」とさえ語っておられます。宗教戦争の繰り返しとさえ言い得る人類の歴史を見るとき、世界の主要宗教の指導者が一堂に会したこの会議は、まさに「人類の奇跡」とさえ言い得るものであったのです。

「ローマは一日にしてならず」という諺がありますように、WCRP京都会議の開催に至るまでには、世界各地でさまざまな努力の積み重ねがありました。国内的に見れば、戦後の日本宗教界の新しい幕開けは一九四六年の日本宗教連盟の結成から始まります。戦前、政府の指導・監督の下に置かれた各宗教団体が政府の管理体制から脱却し、教団自らの意思によって結成されたのが日本宗教連盟でした。

一九四七年、新憲法が施行されるとともに、信教の自由、政教分離の理念の下に、宗教教団が自主的に活動する基盤が整備されました。一九五一年には新日本宗教団体連合会（新宗連）が結成され、翌五十二年には日本宗教連盟（日宗連）に加盟しました。

以後、日本宗教連盟は仏教、神道、キリスト教、教派神道、新宗教の五連合体の協力により、日本宗教界における相互連絡機関として大きな役割を果たすことになります。一九五五年頃になると、日本は戦後の混乱期を脱し、名実ともに独立国家として、政治、経済、社会、文化その他あらゆる面で大きな飛躍と発展を遂げることになります。

宗教界で特筆すべきことは、一九五五年八月、戦後初めて「宗教世界会議」が開催されたことであります。この会議には、日本をはじめ海外からの宗教代表者二百余名が参加しました。また、一九六三年九月、日本宗教界の各宗教、宗派が協力し、「核兵器



シンポジウムでは「対話と協力による平和への道」を模索して活発な論議が繰り広げられた

禁止宗教者平和使節団」を編成して、バチカンをはじめ欧米諸国を訪問し、各国首脳に核兵器の廃絶を訴えたことも大きな注目を集めました。

一方、ローマ教皇庁では、一九六二年から一九六五年まで、第二バチカン公会議が開催されましたが、教皇パウロ六世は、他宗教に対する従来の姿勢を転換し、諸宗教との対話や相互協力を積極的に促進することを宣言しました。この新方針のもと、バチカンから教皇特使としてマレラ枢機卿が来日、日本宗教界の指導者と懇談、交流を深めることになります。

一九六六年にはアメリカのワシントンで「平和のための全米諸宗教者会議」が開かれ、世界宗教者平和会議が開催できるよう努力するとの提案がなされました。一九六八年にはインドのニューデリーでガンジー生誕百年祭があり、「平和についての国際宗教者シンポジウム」が開かれて、ここでも世界宗教者平和会議開催についての提案がなされました。

会議開催に情熱を注いでいたアメリカのデイナ・M・グリーリー博士はインドでのシンポジウムの帰途、日本に立ち寄り、それを機に京都で「平和についての日米諸宗教者会議」が開かれました。この会議で、世界宗教者平和会議開催は時宜にかなったも

のであるとの共同コミュニケが発表され、これを契機として、日本では「まず国内の宗教者の結束をはかろう」という気運が盛り上がりました。そして、日宗連の中に「平和のための宗教者会議準備会」が結成され、日宗連の幹事会、理事会で協力態勢が固まっていきます。いずれの諸会議、シンポジウムも世界宗教者平和会議開催に向けての強力な伏線となっていきました。

翌一九六九年、トルコの古都イスタンブールで暫定諮問委員会が開かれ、「一九七〇年秋に京都で世界宗教者平和会議を開催する」ことが決定されます。このような準備過程を経て、一九七〇年、WCRP京都会議が開かれることとなったのであります。

一九七〇年の創設以来すでに三十三年の歴史を持つWCRPは、現在、諸宗教で構成されたNGOとして国連の経済社会理事会に属し、総合協議資格(General Consultative Status)を与えられています。

そして、ニューヨークに国際委員会本部を置き、アメリカ・ドイツ・インド・韓国・英国・オーストラリア・南アフリカ共和国をはじめ世界五十五カ国に平和活動推進のための諸宗教国内組織を持ち、百十五カ国の宗教者が参加しております。創設以来、約五年に一度、宗教者の世界大会を開催し、時代の要請に応える宗教者の役割を模索しながら、宗教協力による平和活動を推進してきたのであります。第一回から第七回までの開催地とテーマは以下のとおりであります。

一九七〇年　第一回大会（日本／京都）
　テーマ「平和のために何をすべきか、何ができるか―非武装・開発・人権」
一九七四年　第二回大会（ベルギー／ルーベン）
　テーマ「宗教と人間生活の質」
一九七九年　第三回大会（米国／プリンストン）
　テーマ「世界共同体を志向する宗教」
一九八四年　第四回大会（ケニア／ナイロビ）
　テーマ「人間の尊厳と世界平和を求めて―宗教の協力と実践」
一九八九年　第五回大会（オーストラリア／メルボルン）
　テーマ「平和は信頼の形成から―宗教の役割」
一九九四年　第六回大会（イタリア／ローマ、リバ・デ・ガルダ）

テーマ「世界の傷を癒す―平和をめざす宗教」

一九九九年　第七回大会（ヨルダン／アンマン）
テーマ「共生のための地球的行動―新たな千年期における宗教の役割」

二〇〇五年八月には、再び京都でWCRP第八回世界大会の開催が決定され、すでにその準備に入っております。

三　WCRP日本委員会の活動

WCRP日本委員会は、一九七二年、京都会議で確認された宗教協力による平和活動継続の推進機関として、それまでの日本宗教連盟国際問題委員会を解消し、神社本庁・教派神道連合会・全日本仏教会・日本キリスト教連合会・新日本宗教団体連合会の五連合会と主要な宗教団体の代表者をもって構成される機関として設立されました。その後、一九八四年四月に財団法人格を取得し、組織的整備が行われております。

WCRP日本委員会は現在、国内はもとよりアジアの「アジア宗教者平和会議（ACRP）」、世界のWCRPと連携しながら平和活動を推進しております。そして、二〇〇二年より新たに参加した「日本ムスリム協会」を含む五十以上の宗教団体が参加する宗教協力と対話による平和活動の推進と人道支援を目的とする組織として活動しています。日本委員会の中には非武装・和解委員会、人権委員会、難民委員会、開発・環境委員会等があり、併せて学者・専門家による研究機関として平和研究所、また特別部会として青年部会および婦人部会があり、互いに連携し協力し合いながら独自の活動を行っているのであります。

WCRP日本委員会の活動は非常に多岐にわたり、短い時間内でそのすべてを語ることは困難であります。最近の活動の中で特筆に値するものを挙げれば、二〇〇三年五月二十七～二十八日の両日、ヨルダンの首都アンマンでWCRP国際委員会主催の下で「暴力の否定と正義による平和」（Rejecting Violence and Promotion of Peace with Justice）をテーマに開かれた国際宗教サミットがあります。このサミットを契機として、イラクで歴史上初めてスンニー派・シーア派のイスラーム指導者やキリスト教各派の指

導者が一堂に会し、「イラク諸宗教協議会」(The Iraqi inter-Religious Council for Peace)が設立されました。

現在、WCRP日本委員会はWCRP国際委員会と連携を密にしつつ、イラク諸宗教協議会と協力して、食糧・医薬品・心理的損傷を受けた家族に対する精神的支援などの人道支援活動を進めております。

四　WCRP活動の課題

WCRP第一回京都会議は、世界の宗教指導者が宗教の相違や偏見を超え、世界の歴史上初めて平和という大義のために宗教本来のあり方に基づく宗教者の出会いと対話を促し、宗教者による平和活動の基本的なあり方を明示しました。京都会議の最終日に採択された「京都宣言」の中に次のような文言があります。すなわち、「我々は、緊急を要する平和問題を前にして、会合を重ねるにつれて、我々を分裂させるものよりも、結合させるものの方がより重要であることを見出した。我々は、次の諸点で一致した。すなわち、

・人間家族としての人類の根本的一致と人間の平等、および尊厳についての確信において、はたまた(中略)

・愛、同情、無私、内面性の真実と霊の力は、究極のところ憎悪、敵意、利己心に打ち勝つと信ずることにおいて、また、

・富める者や抑圧者に対し、貧者、被抑圧者の側に立つべきだと信ずることにおいて、そしてまた、

・善が遂には支配するという深い望みにおいて…」。

この京都宣言こそ、WCRPの活動の原点であります。WCRPの活動に参加する宗教者は、この原点を常に見据えつつ、この原点に立脚して、宗教者としての深い自省の中で平和のしもべとしての責任を自覚し、次の六つの目的の実現に向けて努力を続けていかねばならないし、事実、日々その努力を重ねているのであります。

一　WCRPは、世界の諸宗教が、従来の排他独善的なあり方を深く反省し、寛容の精神に基づく積極的な出会いを推進する。

二　WCRPは、世界の諸宗教間の対話と相互理解から生まれる英知を結集し、平和のための宗教協力を行う。

三　WCRPは、国連と協力し、人権抑圧、環境破

壊、民族・地域紛争、武器輸出、貧困などの平和を阻害する地球的諸課題の解決を目指して、その研究を行うと共に実践的に行動する。

四　WCRPは、世界の地域・民族紛争の平和的解決と和解のため、諸団体と提携しつつ積極的に共同する。

五　WCRPは、いのちの大切さと人間の尊厳を認識し、他者への援助や奉仕を積極的に行う。

六　WCRPは、真に地球的視野で行動できる人づくりをめざして宗教に根ざした平和教育を行う。

以上で、私の報告を終わらせていただきます。ご静聴、有り難うございました。

続きまして、奈良康明先生にご発表をお願いしたいと思います。

大乗仏教とテーラヴァーダ仏教の対話

奈　良◆ご紹介をいただきました奈良でございます。大乗仏教とテーラヴァーダ仏教の対話というテーマで考えていることを申し上げてみたいと思います。

グローバルな時代に、宗教に関わる紛争が絶えません。キリスト教徒とイスラム教徒の戦争とテロ、カトリックとプロテスタントの対立、あるいはアジアにおきましてはタミールヒンドゥーとスリランカ仏教徒の紛争、あるいはイスラム内部の各派の争い。いろいろなことが起こっていますが、アメリカの政治学者サミュエル・ハンチントン教授の言う「文明の衝突」が具現化されている時代です。その文明を構成する重要な要素として、ハンチントン教授は宗教を挙げています。私たち宗教に関わる者として、これは看過できません。各宗教の間の協調（cooperation）と調和（harmony）が求められている時代であります。そのためには相互理解が必要なことは当然ですし、宗教間の対話が求められています。これこそが最近のACRP（アジア宗教者平和会議）のテーマでもございました。

相互理解とは互いの文化を理解すると同時に尊重することでありましょう。宗教対話（dialogue）とは、対論（controvercy）でもなく、優劣を競う（competitive debate）ものでもありません。相手と違うことを

自ら理解し、相手の存在をおおらかに認めるという寛容が絶対に必要であります。対話とは、異なる文化伝承としての他宗教を認めつつ、宗教者としての協調と調和を見出していく道であろうと思います。多様性の統一（unity in diversities）というよりも、多様なるままに他の宗教者との協調を求めていくものでありましょう。

本日はアジアの仏教徒の方も多く参加されると聞いていたので、アジアの仏教、ということは大乗仏教とテーラヴァーダ仏教の間の対話を考えてみたいと思います。

幸いなことに、現在、仏教徒同士の紛争はありません。何故、仏教徒の間には紛争がないのか。具体的に言えば、大乗仏教とテーラヴァーダ仏教の間になぜ紛争がないのか。これ自体、興味あるテーマですが、今日はふれません。大乗仏教徒とテーラヴァーダ仏教徒との間に紛争はありませんが、だからといって特別の信頼関係があるわけではないのです。むしろ、不信感があるのではないかと私は思います。平和を模索していくとき、大乗仏教とテーラヴァーダ仏教は両者の間に特に平和を求める必要はない。両者の間に紛争はないし、これから述べるように協力態勢はできているのです。しかし、真の相互理解がなければ、心を開いて一緒に仕事はできません。

テーラヴァーダ仏教とは、東南アジアの国々に定着している仏教であります。スリランカ、ミャンマー、ラオス、タイに定着している仏教です。ベトナムは中国文化圏でありまして、そこに定着している仏教は大乗仏教です。BC三世紀に西インドにあった仏教センターともいうべきところから伝道僧たちの働きによりまして、仏教がスリランカへ導入されました。そして、スリランカから東南アジア各地へ仏教が広まり、定着しました。釈尊の仏教の発展の一つの極でございます。

一方、大乗仏教は西暦前後頃に起こった一種の宗教改革でありまして、もちろんインドに起こった仏教ですが、主として中央アジアから中国、朝鮮、日本へと展開しました。大乗仏教もテーラヴァーダ仏教も、仏教なるが故に共通の要素、たとえば三宝帰依など、当然のことながら、共通の要素が多いわけです。同時に、両者の実践や生活パターン、信仰生活などのあり方などには大きな差もございます。しかし、その差があることが問題なのではありません。その差を互いにどう理解しているかが問題なのであ

ります。

実は、世界の仏教徒をまとめる組織に世界仏教徒連盟（WFB：World Fellowship of Buddhists）がございます。世界の仏教徒を比較的緩やかな形で統合している組織でございまして、定期的に世界仏教徒大会が開かれております。世界平和への協力と働きかけを積極的に展開しておりますし、私もいろいろな形で参加しております。それなのに、何故に大乗仏教とテーラヴァーダ仏教の間の不信感を今になって言わなければならないのか。

実は、両者には本当に相互の無知と不信感があるのです。二つの面から取り上げてみたいと思います。一つは宗教レベルの受け止め方。もう一つは戒律の理解のあり方でございます。宗教レベルの面に関してですが、まず最初に実例を申し上げてみたいと思います。これは大なり小なり呪術的な祈願儀礼についてでありますが、三十年ほど前、私はインドの西ベンガル州カルカッタ市の南にある仏教徒村を調査しました。バングラデーシュからの移民の方が村を構成しておりました。仏教はインドで滅びたと言われていますが、インドの東の外れに生き残った仏教がございます。かなりヒンドゥー化していたのですが、十九世紀に改革が行われ、バングラデーシュにはかなりの数のビルマ系のテーラヴァーダ仏教徒がいますし、現在その人たちがインドに来て定着しています。

村の中央にお寺がございまして、比丘僧がおります。宗教儀礼を行い、お説法をし、各家ごとに仏像を祀った小さな棚のようなものがあって、毎日の礼拝を怠りません。大変熱心な仏教徒でございます。「お寺が村の真ん中にないと生活が成り立たない」という長老の言葉も、あながち誇張ではございません。私にいろいろと話をしてくれた長老は普通の村人であり、お坊さんではありません。四諦や八正道といった仏教の基本を説いてくれました。仏教がいかに合理的で倫理的な教えであるかを力説しておりました。

そこで私は少し意地の悪い質問をいたしました。「仏教が倫理的で透き通った合理的な宗教であることはわかるけれども、子供が病気のとき、仏に祈ることはないのか？　ご祈祷はしないのか？」と聞いたのです。長老が答えてくれました。「本当はやっちゃいけないんだ。だけども、ご祈祷がないと実は困る。そういうときは、私たちは大乗仏教でやるんだ」。

つまり、大乗仏教は呪術的な祈祷宗教であると理解されているのです。

呪術的儀礼について

大なり小なり呪術的な祈祷儀礼を仏教はどう見るのか。釈尊は呪術を禁止したといいます。しかし、文例を精査すると呪術の全面否定ではありません。呪術は、第一に、心を浄める、つまり悟りを得るには役に立たないという意味で否定されています。第二に「信者に呪術儀礼を行い、礼物をもらってはならない」ということで呪術儀礼が拒否されております。この二つの脈絡において呪術が禁止されています。古代インドのように、広く呪術的観念と儀礼が行われていた社会で、仏教徒だけが呪術を否定できたとは考えられません。

特に在家信者に対しては、全面否定していないのです。だからこそ、原始仏教でも素朴な呪術儀礼は次第に発展しているのです。その一つが防護呪（パリッタ：paritta）で、災いから身を守る比較的素朴な呪術であります。そうした呪句が発達しておりますし、今日のテーラヴァーダ仏教でも、ごくごく普通に唱えられております。同時に、明らかにご祈祷といわれるような祈祷儀礼は仏教徒がヒンドゥーのバラモン僧に行ってもらっていたのですが、次第に仏教僧が司るようになり、これが密教の発達に連なってきます。

テーラヴァーダ仏教では、仏教徒が本格的な祈祷儀礼を比丘以外の専門職能者に頼んで行っております。比丘は防護呪を唱えます。専門の職能者も仏教徒ですが、その人に頼んで、いろいろな形での呪術的な儀礼を行っております。

日本、そして中国、台湾、韓国にはシャーマンもいますが、かなり広い範囲で僧侶が祈祷儀礼を行います。私のように仏教文化史を専攻している者には、祈祷儀礼、大なり小なり呪術的な儀礼は、良い悪いの問題ではなく、それがなくては一般の社会生活が成り立っていかないものなのです。呪術への姿勢は、仏教の目指す宗教レヴェルを示す一つのメルクマールになります。

先ほど申し上げましたとおり、釈尊は呪術を仏教信仰の目的である悟りには役立たないものとして否定いたしました。それは当然なのでありまして、仏教は本来的に自我の欲望を抑制し、無常、縁起、空

などの宇宙の真実をあるがままに受け止め、心を開き、それに随順して生きるところに心の平安がある、と説く宗教であります。その意味では、出世間（lut-pramundain）的姿勢が強く、精神性の強い宗教であります。原始仏典が代表する宗教世界も基本的には出世間であります。その伝承がテーラヴァーダ仏教にも当然伝わっています。仏教徒村の長老が仏教は合理的で倫理的だ、というのは建て前としての教えを忠実に述べたものに違いありません。しかし、現実に祈祷儀礼は行っているのです。

日本仏教でも、仏教の基本は出世間の教えです。たとえば浄土真宗は呪術的行為を大変に嫌って、ひたすらお念仏による救いを説きます。他の宗派でも、建て前は同様です。しかし現実にはインド仏教以来、祈祷はかなりおおらかに行われております。解脱と救済は仏教本来の機能ですが、世間レヴェルの宗教的観念と儀礼は、一定の限度を保ちながら認められ、行われています。それがなかったら教団として社会に定着できなかったのです。

ところが、テーラヴァーダ仏教では、大乗仏教は呪術儀礼しかない宗教だと多くの人が考えています。特に日本仏教の天台、密教、浄土信仰、禅、日蓮信仰などの解脱と救済に関わる高次の精神性の思想と教理、実践の伝承が日本に定着し発展していることを全く知らないのであります。

一方、日本の仏教徒はテーラヴァーダ仏教の伝承を原始仏教思想を一歩も出ていないし、功徳を積んで来世に救いを求めるだけの宗教ではないかと批判します。戒律は形式主義で、意味を失っている。形だけの仏教だと批判します。そして、テーラヴァーダ仏教に伝承されている高次の瞑想の実践と意味を知ろうともしません。

戒律の守り方について

同様に戒律の守り方についても相互の無知、誤解を見てみたいと思います。例を出しますが、日本に長く住み着いているあるタイの女性は大変なインテリの方ではありますが、日本の僧侶がタイの僧侶のように毎日托鉢し、裸足で歩かない、これで、坊さんかと非難します。それに加えて、日本の僧侶は結婚し、お酒を飲む。戒律を守らないから比丘ではないと批判します。

全く同じ批判を私はタイでも聞きました。先ほど

申しましたWFBの小規模の会議に参加しておりましたら、「礼儀上、大乗仏教の僧侶は比丘と同じ場所に座らせるが、本当はおかしい。なぜなら大乗仏教の僧侶は戒律（比丘戒）を受けていないし、戒律を守っていない。だから比丘ではなくて、ウパーサカ（優婆塞〔ウバソク〕・在家信者のこと）と言え」という批判がありました。

ここには戒律の問題が関わっています。原始仏教、そしてそこから発展したテーラヴァーダ仏教では、出家者はいわゆる「比丘戒」を受けます。比丘の二百五十戒などと言われるものでございます。ところが、日本、中国、台湾、韓国の大乗仏教では、中国で発展した大乗戒を受けます。比丘戒は原則として受けません。大乗戒（菩薩戒）という別個の戒を発展させ、それで受戒し出家します。私は曹洞宗に属していますが、その系統の「十六条戒」（16 items, precepts）で出家しています。すなわち、三帰戒（Three-fold refuge as precepts）、三聚浄戒（Three comprihensive precepts）、重禁戒（Ten major precepts）の十六の戒を受けて出家をいたします。

ここでは、さらに戒（sīla・シーラ・discipline）と律（vinaya・ヴィナヤ・rule）の違いを見なければなりません。戒律と一口で言いますけれども、本来、戒と律は違います。戒は、出家者が主体的に自分で判断して正しい思想と行動を選び取る生き方のことです。原語ではシーラ（sīla）と言います。英語でdisciplinと訳します。釈尊、弟子たちも真実を求めて自ら出家した人たちですから、当然、自ら正しい考え方・行為を戒として実践しておりました。しかし、教団が大きくなるにつれ比丘としてしてはならない行為をする比丘も出てまいります。その度に釈尊は、出家比丘はそのようなことをしてはいけないと、〇〇すべからず、という律を制定していきました。それが律（vinaya・ヴィナヤ）と呼ばれるルール（rule）であります。律は規則だから違反すれば罰則があります。それに対して、戒には罰則がありません。しかし半面、懺悔というものが付きまといます。

テーラヴァーダ仏教では律を重んじます。ですから、釈尊が定めた律（ルール）は守るが、定められていないことはやっていいなどと言います。一例が煙草でありまして、比丘たちは平気で煙草を吸います。お酒は飲みません。煙草が釈尊の時代に習慣化していたら、釈尊は禁止したに違いないと私は考えております。東南アジアのテーラヴァーダ仏教が釈

尊以来二千数百年たっても、服装から僧院システム、比丘の生活パターンなど驚くほどの統一を保っているのは律重視のお陰であります。しかし、その反面、形式主義的な面があることは否定できません。

これに対して、大乗仏教では律ではなくて戒を重視する伝統がございます。宗教者としての思想と行動を自発的に規定する。それを支えるのは求道心（真理を求める心）と、自己に誠実に、そして真理に誠実に、という誠実さでございます。宗教者の行動規範としては、それは確かに正しいと思います。と同時に、一度その求道心と誠実さが失われますと、抑制がきかないから、どこまで世俗化してしまい堕落するかわからないという別の危険性もあります。

テーラヴァーダ仏教徒の側は大乗仏教の僧侶を、比丘戒を受けていないから比丘ではないと言います。特に日本の僧侶に対しては、結婚と飲酒を例にとって厳しく批判いたします。日本の仏教僧侶の結婚と飲酒については、種々に議論があり得るところですが、一つには戒をどう理解するかということと、二つには結婚あるいは飲酒に関わりなく、深い宗教信仰と思想、実践が行われている伝統を例として、日本の仏教徒は酒と結婚を必ずしも否定していません。同時に、大乗仏教側はテーラヴァーダ仏教の戒律形式主義を批判して、比丘としての修行の意味を認めない声が大きい。こういう相互批判というより無知に基づく悪口があります。

以上、祈祷儀礼を例とした宗教レヴェルの差と、戒と律についての実例を交えて、大乗仏教とテーラヴァーダ仏教相互の批判を紹介したのですが、双方とも相手の精神性、宗教性は全く意識していません。つまり、自分たちの宗教的であり精神性の高い伝統を誇ると同時に、相手の精神性を全く見ていない。自分たちと異なる出家者の生活文化の意味を理解しようともしない。そして世俗化された部分は大きく取り上げて、陰で非難し合う。それでいてＷＦＢなどの大会になると共同でアピールを出したり、宣言を発表したりして協調を謳い上げます。しかし、その背後にこうした相手の状況を理解しようとしない頑な思い込みと、相手の宗教レベルを低く見て、それぞれの宗教文化伝承を認めない不寛容がございます。偽善ではないかと私は思います。

大規模な会合で出会い、世界の状況を憂い、共同で意見を発表して連帯感を強め、具体的な運動を進めること、たとえばＷＣＲＰのような運動は絶対に

必要であります。しかし、もっと内面的なところで相互に理解し合い、認め合う必要もあるのではないか。同じ仏教徒だからといって、信仰や生活のパターンを同じくする必要はない。大乗仏教徒はあくまでも良き大乗仏教徒として自らの信仰に徹して生きればいい。テーラヴァーダ仏教徒も同様です。そして両者がそれぞれの信仰の底で、同じ人間として、「貴方もそう思う？　私もそうなんだ。同じなんだ。そうなんだよねぇ」と同じ人間として共感し、うなずき合えるとき、それが真の相互理解でありましょう。そして、相手の生き方に素晴らしさを見るなら、それはかえって自らの生き方への反省ともなるし、自己の生き方に影響を及ぼすものとなります。それこそが対話でありましょうし、対話とはその意味で相互理解であり、自己変革に連なるものと私は考えております。

そして、仏教徒と他の宗教信徒との間ばかりではない。同じアジアの仏教徒の間でもこうした「草の根的な対話」が持てるのではないか。持たなくてはいけないのではないか。小規模な集会でいいと思います。一回の会合として一週間でいいから共に生活し、互いの祈りに参加し、話し合う。そうして得た理解を、今度はそれぞれの国の人に伝え、互いの理解を広めていく。仏教徒とキリスト教徒との間では、すでに「東西霊性交流」が行われております。大乗仏教とテーラヴァーダ仏教の間に、そうした実際的な対話集会があるべきではないかと私は提案したいのであります。

ご静聴、有り難うございました。

眞田◆有り難うございました。次にカトリックの立場から山田經三先生にお話しいただきたいと思います。

宗教－相克と平和

山田◆ただいま、ご紹介いただきました山田經三です。皆さまのお手元にございます二枚の資料をご参照いただけたら有り難いと思います。時間の関係がございますので、そこに図式的にまとめました。大きなテーマは、「宗教－相克と平和」ですので、これ

を私なりに図式的に述べますと、そのページにありますとおり、相克とは何か。そして、それに対立する平和とは何か。これをまとめました。つまり、相克とはテロとか戦争とか虐殺、敵意ですね。それに対して、平和とは愛、善意、そして命であります。相克ということを別の言葉で申しますと、争いのために命を殺す、つまり、自己のために他者の命を奪う。自己中心です。傲慢、憎しみです。それに対して、平和とは平和のために命を捧げる。他者のために自己の命を捧げる。他者中心です。そして謙遜。愛です。

ここで私が強調したいのは、特に相克、争いです。戦争の背後には人間ではない、サタン、悪魔の力があるのだということ。これは歴史を見ましても、最近の想像を絶する人命軽視の風潮などを見ましてもうなずけることだと思います。それに対して、その相克に立ち向かう宗教者の役割は何か。これは宗教者に限りません。人間の尊厳や人権を大切にする人々の役割は、一言で言いますと、神さま、仏さまのしもべとして愛の実践に励む。まず自らが本当に神さま、仏さまに愛されている、大切にされているということを自覚し、目覚めて、対話をもって平和をつくりだす。平和のために、それぞれの現場で働いている方々と協力する。ここに宗教者、信仰者の現代における使命があると考えます。

以上が第一に私が述べたいことで、その根底には、もう一度申しますが、すべての想像を絶する苦しみ、人間の悲劇、悲惨さの奥にサタン、悪の力があるということへの明確な気づきといいますか、それが大事です。そして、それに立ち向かって積極的に愛に基づく平和をつくり出していくということです。

平和をつくり出す宗教者の重要な使命

そこで二番目の問題ですが、平和をつくり出していく者にとって重要な使命は何かということです。先ほど眞田先生がご紹介くださいましたとおり、WCRP日本委員会は二十一世紀を迎えるにあたって五年間、「共生」というテーマでシンポジウムを開催いたしました。政界、財界、宗教界、ジャーナリズムなど、各界の代表の方々に参加していただいてシンポジウムを行いました。その共生を私なりに定義づけますと、共通の目的を目指して、違い、つまり、国家、民族、文化、宗教、その他の違いを積極的に

受け入れ、尊敬し、違いを喜びとして、しかも互いを必要としつつ共に生きるということです。これは決して上から下への「○○してあげましょう」という姿勢ではありません。お互いがお互いを必要としつつ、共に生きるということであります。

その実践のためには、少なくとも五つの条件が必要です。まず第一は、普通、日本語では哀れみとか、慈しみとか、愛という言葉を使いますが、英語ではcompassionです。これは、言語的にはラテン語、comというのはtogetherです。そして、passionというのは苦しみです。苦しみを共にする。仏教で言うと同悲同苦。つまり、人々が苦しんでいる、その苦しみを自らのものとして共に苦しむ。この共感の心。沖縄のチムグルサンという言葉が見事に表現してくれています。「胆（きも）」が「苦しい」を「チム・グルサン」といいますが、これが「愛」の表現です。実は、聖書に基づきますと、ギリシャ語で「愛」は「スプランクニゾマイ」といいます。これもまさに、「腸（はらわた）が苦しむ」という意味なのです。人々の苦しみを自らのものとして受け止めるが故に、腸が煮えくり返るほどに苦しむということです。これがまさにキリストが一貫して強調した、聖書でいう愛なんです。

続いて二番目。理解するという言葉ですが、英語のunderstandですね。つまり「下に立つ」ということが「理解」なのですね。人の身になって、人の下に立って初めて正しく理解できる。この心が、共生のためには必要だということです。

三つ目は関係。これは、仏教でいう縁起ですね。人々との間に良い関係をつくるように努める。自然環境との間にも、神さま、仏さまとの間にも、そして自分自身との間にも対話を通して良い関係をつくる。それこそ、三つ目に必要な条件です。

そして四つ目が責任。英語で言うとresponsibility。それはability to respondなんです。つまり、自らが人に対しても自然に対しても己に対しても神仏に対しても、応える能力をますます培っていく。これが責任です。これは残念ながら、日本の文化の中にはないんですね。いつも責任が問われるということでね。経済界にしても、政界にしても、残念ですけれども自ら積極的に応える能力は薄い。ここが大事な点です。

最後の五つ目ですが、仏教では懺悔ですね。回心です。Repent自ら悔い改める。その謙虚な心。これ

またギリシャ語では、メタノイアといいます。ちなみに、この言葉を逆読みしますとアイノタメとなるんです。つまり、回心の本当の意味は、決して心を閉じて暗くなるものではないんです。神仏からこれほど愛されている。だから、私もそれにお応えして、前進していく姿勢が回心。こういう五つの条件。その他にもあるとは思いますが、後ほど、皆さまからもっと大事な条件があるということを教えていただけたら有り難く思います。そういう条件が備わっているとき初めて、共生が単なる絵に描いた餅ではなく、実現するのだと思います。

神の名によって暴力は正当化されえない

以上申し上げた二点を基にして三つめ。四行でまとめたこの言葉は、自分の言葉ではなくて、キリスト教におけるそれぞれの教皇ですね、ヨハネ二十三世教皇をはじめ、パウロ六世教皇。そして、今のヨハネ・パウロ二世教皇がそれぞれに述べたことをここでまとめたものです。あるときには、パウロ六世が国連で述べました。「神の名に訴えるテロリストたちは宗教を裏切るのだ。そしてまた、その報復者たちも正義を裏切る。人権侵害を是正するための戦争というものは、全く道理を超えている。

核時代においては聖戦というものはあり得ない。正義なしには平和はない。許しなしには正義はない」

次の言葉は、現在のヨハネ・パウロ二世教皇が広島で一九八一年に宣言した美しい言葉の一つです。「戦争は人間の仕業である。二度と戦争を繰り返してはなりません」

以上でございます。ご静聴、有り難うございました。

一　テーマを図式的に述べると次のような概念になる。

相克（conflicts）

＝

テロ、戦争、虐殺、死

憎しみ、恨み、敵意、分裂

＝

争いのために生命を殺す

自己のために他者の生命を奪う

自己中心

傲慢

憎

これら相克・争いの背景にあるもの

＝

サタン・悪魔の力

――――

平和（peace）

＝

愛、善意、命

＝

平和のために生命を捧げる

他者のために自己の生命を捧げる

他者中心

謙遜

愛

平和・愛の背景にあるもの

＝

神・仏の力

神の愛・仏の慈悲

現代の相克に立ち向かう宗教者の役割は、神・仏の道具、しもべとなって愛に基づく対話をもって平和を作り出し、平和のために働く人々と協力すること。ここに宗教者、信仰者の現代における使命がある。

二　平和を作り出す宗教者の重要な使命

＝

「共生」とは「違いを喜びとし、互いを必要としつつ、共に生きる」

Living and working together for common good

「共生」の条件

（一）共苦：compassion　苦しみを共にする：同苦

同悲

人々の苦・悩みを自らのものとし共に

苦しむ共感の心

（沖縄の言：チムグルサン＝愛）＝聖書の「愛」は同じ意味

チム＝肝、グルサン＝苦しい

（二）理解：understand　人の下に立ってはじめて理解できる

（三）関係：relatedness　よい関係に努める、縁起
（四）責任：responsibility　こたえる、能力を大切にする
ability to respond
（五）回心：repent　自ら悔い改める、謙虚さ
（ギリシャ語：metanoia〈愛のため〉）

眞田◆有り難うございました。では、続きましてテクノロジーの立場から、佐藤先生にお話しいただきたいと思います。

二十一世紀の技術が、宗教化した科学主義から抜け出るために―擬数主義の呪縛をとく―

佐藤◆私は技術屋で、企業にいて、そこから大学に入って、今はいろいろと宗教の問題についても諸先生方の仲間に入れていただきまして活動している立場から、日頃の考えの一端をご紹介申し上げたいと思います。

一　科学が主義化・宗教化した二十世紀

まず私自身が何教であるかと申しますと、特定の宗派というのはありません。叱られるかもしれませんが、仏教と神道なんですね。先ほど神と仏というお話もありましたが、ジョークを込めて表現しますと技術教だと言えるかもしれません。そんなところから、「科学が主義化、宗教化した二十世紀」をテーマにいたしました。

十八世紀に花開き、十九世紀後半から二十世紀において大きな拡大、発展を遂げた近代自然科学は、それまでの職人的あるいは技能的技術（technical technology）に科学の思考および成果を導入し、融合して科学的技術あるいは科学技術（scientific technology）へと変容を遂げました。簡単に振り返りますと、石炭をエネルギー源、蒸気機関を動力源、鉄鋼を構造基幹材料にし、ニュートン力学論を科学的基盤に大発展した機械技術、電気エネルギーの発明、モーター、電車、照明、通信等、電磁気学理論に基づいた電気技術、さらに流体力学理論と航空機、量子論や原子物理学理論と原子力技術、近代化学による空中窒素固定による合成肥料とこれによって実現した

高効率の食糧生産、マラリアへのキニーネ、梅毒へのサルバルサン、ペニシリンの発見、ポリオへのワクチン開発等、二十世紀に自然科学が人類に寄与した成果は枚挙にいとまがないほど膨大であることを否定するものではありません。

この近代自然科学とその人間生活への展開手段となった技術の成果を踏まえて、人間は、その思考と手段を、経済、社会、そして人間の精神、心理に至るまでの領域に広げ、学問研究においても応用においても目覚ましい発展を遂げました。たとえば精神分析学、近代経済学における数理的な思考法や解析・分析法あるいは社会現象の調査研究における統計数学の応用によって、十九世紀以前には及びもつかなかった広範囲、不規則、複雑な現象についても、定量的かつ高い質的レベルで扱うことができるようになってきています。最近では、自然科学のみでなく人文学の領域においても社会科学、人文科学、人間科学というように、大学の学部に、「科学」をつける流れが大きくなっています。実は、私はここに技術を含めて科学主義の大きな罠が潜んでいると思うのです。

そこで、重化学工業の現場で二十年ほど働いてきた技術者として、「二十世紀の科学は、果たして人々がみんな『満足、納得』と答えるに足る活動をしていたのか？」と問うてみましょう。ちなみに、科学技術の成果を享受して、国全体としては豊かになり、みんなが「幸せ」と満足してもよさそうな工業先進国で、かえって現実には貧富の二重構造やさまざまな新しい社会的退廃、崩壊が広がっていることが指摘されています。

また、世界全体に目を向けると、富める国はますます飽くことなく富を求め続け、貧しい国の資源までも利用しうる国がもっぱら利用して当然とする「自由」を主張し、その反作用で十億を超えようといわれる極貧、飢餓、あるいは疫病に苦しむ人々が生み出され、減るどころか、むしろ増える傾向にあります。これでは物質的生活の豊かさの追求活動が、「見えざる手」の働きで人々に他者への思いやりを育て、世界を平和や幸福に導くどころか、逆に貪欲と自己勝手の「自由」の拡大という、邪悪な「見える手」のなすがままにさせているといっても言い過ぎではないでしょう。これこそ、自然科学が人間が明確な対象範囲に限って築いてきた知識と論理的および方法を絶対視して本来の矩を超えて拡張し、その

まま、人間、生活、社会にまで適用して誤りなしとする「主義」となり、かつて近代科学が闘った宗教に自らが化してしまったと言わざるを得ないと思います。

二　宗教化した科学によって生み出された現代科学技術の例

それでは、宗教化した科学技術によって生み出された現代技術の例を幾つか取り上げてみたいと思います。私は、科学主義と一体化した科学技術が犯した悪として四つ取り上げてみました。一つはアウシュビッツにおけるユダヤ人殺戮プラントの建設と稼動、二つ目は原子爆弾の製造と広島・長崎への投下による一瞬の大量殺戮による人体実験、三つ目は現代自動車事故死災害、四つ目は地球環境破壊です。

初めの二例は戦時、後者の二つは平時の例ですが、いずれも現代科学技術を使って人間が行った典型的悪行であります。戦時の例では、次のような誤った視座の複合が指摘できます。即ち、戦争であるが故に敵勢力は戦闘員、非戦闘員を問わず殺すことは勝つためには正しいという論理です。しかも、技術遂行の行動者レベルでは、いったん設定された目標達成の指示、命令を忠実に遂行することが絶対に正しいという論理、「戦争だから敵の勢力を殺害することは正しい。指示、命令があったのだから忠実に殺害を実行するのは当然の義務である」という論理で正当化されることです。カミュのいわゆる国家により合法化されたテロそのものです。

そこには、宗教の根源であるはずの、生きとし生けるものの「いのち」を否定してはならない、という教えの一かけらもありません。そもそもの前提そのものに疑いをはさまずに目的達成を正しいとし、用いた論理のつながりにさえ矛盾がなければ間違いはないとして、たとえ戦争で大量殺戮を生もうが是とし、かえって宗教的な倫理を出そうものなら、「非科学的」「非現実的」とされ、「裏切り者」とされてしまう。これは、まさに科学が「神を殺し」あるいは「神を追放した」との実感を与える恐るべき状態であると私は思います。

後の二例は、平時の社会活動や生活に関わるものです。たしかに昨今は、地球環境問題、疫病、飢餓等に関して、総論的なスローガンでは声高な訴えが聞こえてきて、実際の行動も徐々に広がってきては

いるものの、現実には富の拡大やさらなる利便の実現のために科学技術の開発による経済発展を優先する諸国の利害対立に阻まれて、対処療法にとどまっていると言わざるを得ない状況にあります。それどころか、「今、この瞬間に世界から自動車がパッとなくなったら社会はどうなるのか。工業を抑制し過ぎて生活レベルが落ちたり、不便な世の中になってもいいんですか」と逆襲されると、便宜に浴している我々はたじろぎ、沈黙させられてしまいます。

筆者は、この平時の場合のほうが戦時よりも日常的であるだけに、知らず知らずのうちに全地球的、全人類的な「いのち」の否定の考えが、しみわたって広がっていく故に、むしろ恐ろしさを覚えるのであります。自動車による死亡者を例にとると、工業先進国の合計だけでもすでに年間十万人を優に超えており、その数は広島型原爆を毎年一つ投下することに相当しているのです。しかしながら地球の表面積あたりの密度からすると数値的には小さく、現実的で身近な切迫感を欠き実感が湧かないので意識されない状況にある、と考えられるのです。

三　科学の主義化、宗教化を支えた擬数主義

そこで、この原因として擬数主義ということを挙げたいと思います。現代は、自然科学、技術だけでなく、経済、社会、人文の分野でも、対象、課題、目標が与えられると、まず概念を整理して、できるだけ定量的に論理思考を進めていきますが、それ自体としては決して非とするものではありません。そして、種々の構成要素の作用や、外部環境の影響をなるべく数値化して数理理論に従って演繹したり、統計数学を用いてデータ処理をしたりして、客観的な結論を導くことが広く行われています。しかしながら、こういうことが日常的になるあまり、数値に基づいて数学的な変換や転換を行って結論を出すのだから間違いはないのだ、ここには何ら主観や恣意が入っていない、であるから科学的だと信じこまれていることが多いところに罠があると思うのであります。

たとえば、社会の幸福には経済のＧＤＰが右肩上がりを続けなければならず、そのためには各産業はもとより、諸産業が相互関連的に、また総合的に発展せねばならないとして、行列数学などを用いて産

業連関表をコンピュータを駆使して定量的に解析評価が毎年行われています。そして、ますます社会一般の人々には理解が難しい数学的な手法を用い、コンピュータで処理されて出た結果に基づいた経済政策、産業政策であるが故に、科学的だから実施に問題はないとして、仮にこれに基づいた政策が失敗しても、コンピュータで計算して出したんだから政策担当者には失敗の責任はないのだとするような風潮がかなり横行しているように感じられます。

もう一つ挙げておきたいのは、企業や社会での能力評価のために知能指数とか学業成績とかで人間を等級化することが行われていることです。これは、実際の個々の仕事や活動の評価においてはやむを得ませんが、等級化が習い性となって固定的に個人の人格の格付けまでに及んで、人格の物象化、数値化、記号化が広がって新たな差別観を生み、「人間であること」の実体感をもてない、人間性の喪失した無味乾燥な社会への動きが日本はもとより世界全体にも出てきているのではないかと思います。偶発的殺人やテロなどが人間の歴史において、これまで遭遇しなかった規模の質と量で世界的に広がっているのは、すべてこの無批判な擬数化の反映でなくて何であろうかと思います。

もとより、対象領域の要素特性を数値化して、定量的、数理的に、事象の認識を展開することの必要性、有効性には異論はありません。その時点では明確に区分され差別できない対象領域ではあっても、仮に等級化し、指数化して定量的に現象を解析して判断の基礎とすることは、客観性を指向する方向としては認めてもよいでしょう。しかし、そもそもの「仮に」という前提のところが変更可能であることをいつしか忘れてしまって、決められ表示された数値や指数が一人歩きして、前提を忘れてしまい、導いた結論を科学的であるから間違いはないのだという本来の意味からは非科学的な罠に陥っているのではないかと私は考えるわけであります。

エントロピー経済学者で数学者でもあったジョージェスク・レーゲンは、かつてこれを「擬数主義」と呼び、科学が盲目になり、主義化する根源として厳しく批判しております。そして、前述の人間や社会の領域で未だ知の光をはっきりと当てられない、仮に「…である」と規定せざるを得ない領域を、日常、我々が接している月とか太陽といったマクロ的な自然のように、「白か黒か」「あれかこれか」と、

明確に二者択一的には識別できなくて、「白でもあり黒でもある」「あれもこれも」「イエスであって、ノーでもある」という領域を「知の半影帯、ペナンブラ(penumbra)」と呼びました。

すなわち、全宇宙は人間の知の光が当てられて、明確に識別、判断ができる「知の明るみ」と、その周辺の薄暗がりがあり、何やら見えるところが「知の半影帯」で、さらにその外には未だ人知の及ばない膨大な暗闇の宇宙があるという考え方を出しました。人間は、ごく小さな知の明るみの領域で認識を深めながら、同時に半影帯を明るみの領域に少しずつ編入して、知を広げていく一方で、半影帯を徐々に暗闇へと広げて行き続けているのです。これが本来、人間が行う知的営みとしての科学でなければなりません。

こう考えてみますと、現代の科学技術が陥っているのは、知の拡大を図り技術の発展を図るあまりに、半影帯にあるものごとについて便宜的に擬数化したことを忘れてしまって、知の明るみの領域の現象を扱ったのと同じ思考論理で導いた結論を、科学の名の下に絶対化してしまったところにあると考えられるのです。

四　技術が科学主義を克服するために

では、これをどのように克服するのかということについて私の考え方を述べてみたいと思います。

まず注目したいのは、このWCRPが互いの宗教教義の是非の面での協力を超えて、先ほど奈良先生や山田先生からお話がありましたように、「祈り」を行う心身一体レベルで共通の立場に立つことを原点にしていることであります。三年前、インドネシアのジョグジャカルタでのアジア宗教者平和会議に参加した際に深い感銘を受けたことがあります。毎日の会議のはじめに、国々の諸宗教、諸宗派の代表が壇上に上がり、それぞれ日常行っている言葉、しぐさで祈りが捧げられました。日本語ですら祈りの言葉の理解できない私には、まして、それ以外の国の祈りの言葉はわかるはずはありません。しかし、不思議に祈り全体としての大きな波動が、共に平和を願い、語り合い、手を携えていこうという心のハーモニーとして会場に充ちて、私の心にもしみ込んでくるのが感じられました。このような気配の中で、互いの教義の是非を超えて、あるいは何か特定の強い教義の支配を指向したりせずに、即、手をつない

で世界の平和のために行動しよう、行動できるのだなということが実感として感じられました。

ところで、科学が主義化したのは、各専門への分化、各専門で教義ともいえる確固たる理論体系の構築に擬数化による数理論理の過剰適用が大きく寄与した副作用と言えると思います。そして、たとえば現代では、技術の世界で特に強く見られます。それは、個人が他人に比べて、あるいは特定のグループ、企業、研究機関が他に抜きん出て発想、着想を出せる能力としての独創性です。しかしながら、技術というのは本来、個人、集団の着想、発想が人々と共に生き、共に働く現実の生活世界に具現化されて初めて、人間社会に寄与し得る人工物となるはずであります。

ここに、かつて有力な自動車メーカーの社長、会長を務められた久米是志氏が提唱した「共創」、すなわち「共に創る」ということを新しい見方として出された考え方を紹介しておきたいと思います。最近では、この名前を冠した共創工学という大学の講座もできるようになり、専門の違いや産学を問わず、研究開発に新しい意識で取り組もうという新しい動きが出ております。これは、あたかも諸宗教が人間の内的な平和に関わる共通の視座に立って平和の実現に向けて努力しようという動きにもなぞらえることができると思います。

そこで、私は技術に関わる者として、上述のいたずらな専門知識や教義的理論のぶつけ合いを超えて、世界平和のために共に祈るという宗教者たちの姿勢に学ぶことを強調したいと思います。やや皮肉な言い方ではありますが、仮に現在が科学教、技術教といわれる時代になっているのなら、もっと科学者や技術者が、たとえ特定の宗教、宗派に属しなくとも、この諸宗教の共同の祈りに、つまり世界宗教者平和会議のような場に参画することが必要でありましょう。そうすることによって、世界の宗教者と科学者、技術者が、人類全体として何が本当に大切なのかを体感し、その実現のために協働することが、科学と技術が本来の道からはずれることに絶えずネガティブフィードバックをかけ、本道に立ち戻れることを可能にするのではないかと思っています。宗教、人文の人々と共に手を取り合って、仏教的表現をお借りしますと、願いを共にして、「共願共創」することが、これからの科学技術に根本的に求められる基本姿勢ではないかと考えております。

眞田◆有り難うございました。次に、薗田稔先生にお願いしたいわけでございますが、冒頭にも申し上げましたように、薗田先生は本日ご参加できません。しかし、ペーパーは提出されておりますので、WCRP事務局の赤川さんに薗田先生のペーパーを読んでいただきたいと思います。

神道と平和

薗田（赤川代読）◆お手元のペーパーをご覧になっていただければ有り難く存じますが、神道の立場から、そもそも「平和」をどう考えるのか、また世界の平和実現に向けてどのような寄与をすることができるのか、という課題を論じる前に、まず日本の神道という宗教の伝統的あり方をお話しすることが必要でありましょう。

ひと口に「神道」と総称する宗教は、広く古来の日本人が大乗仏教をはじめ、さまざまな大陸伝来の宗教文化を受容するなかで育んできた民族文化に内在する宗教的側面であって、その意味では民族が共有してきた土着的な宗教文化ではあっても、いわゆる教団宗教のような自覚的信仰に基づく排他的で自己完結した宗教体系を過去に形成したことがない、という神道の特徴をまず挙げねばなりません。

もちろん近代に至って、西欧に倣う社会の近代化としてその世俗化が進められるなかで、そうした民族の宗教文化も一般の社会領域から独立した扱いを受けるようになり、たとえば明治維新のあと政教分離の法制化で、仏教系諸宗派とともに神道系諸流派も教派神道として教団宗教の扱いを受けるようになりました。しかし、当時の全国の集落社会ごとにまんべんなく存在した大小の神社祭祀だけは、「神社非宗教」論の下に国家祭祀に再編成され、もっぱら近代ナショナリズム、つまり国家主義の昂揚を推進する、いわゆる“political religion”（David Apter）のレベルにとどめられたまま昭和二十年（一九四五）の敗戦を迎えたために、その存立形態を戦争責任のある超国家主義の元凶「国家神道」として糾弾されるなかで、翌年二月に国家管理を離れた「神社神道」として再出発することになり、当時の全国八万七千

二百十八社を包括する宗教法人「神社本庁」が誕生した。つまり、この時点で初めて他の宗教団体と等しく、全国神社が宗教法人となり、「神社神道」と総称する教団宗教のひとつとみなされるようになったのです。

ですから、現代における神道の諸形態は、一応はすべて他の宗教団体と同じく法的には教団宗教とみなされていますけれども、少なくとも神社神道のあり方は、本質的にセクト的な教団宗教というよりは、むしろ本来の民族的な宗教文化のレベル、つまり特定教義を立てないで民族共有の神聖感覚に基づき、ひと口に「敬神崇祖」というべき共同体単位の宗教文化であり続けてきている、と言うべきでありましょう。

したがって、神社神道、すなわち全国八万の神社を基盤とする神道には、厳密な意味での教典・教義もなく、当然のことながら正統教学も神義論も成り立ちませんから、たとえば「平和」というような観念について神道プロパーの明確な理念を持ち合わせているわけではありません。

そんなわけで、われわれ神道者が、現代世界が当面する「平和」を神道の観点からどう捉えたらよいか、あるいは神道の立場から世界平和の実現に向けてどう働きかけることができるか、を考える場合には、他の教団宗教のように既存の権威ある聖典や教義を参照するというのではなく、たとえば『古事記』『日本書紀』『万葉集』や古風土記類、律令や『延喜式』の古代法制など、要するに日本の古典文化に学びながら、他方で歴史を一貫する神社とその祭りのあり方を見透しする営みのなかで、あらためて神道文化に内在する平和志向がどのようなものであるかを探求しなければならないのです。

そこで今回は、そうした探求の営みとして神道の平和志向についての私見を述べてみたいと思います。

まず、そのひとつとして挙げるとすれば、それは神道が神々と人間ばかりか自然の風物とも共有する霊的な「いのち」の豊かな共同体を営むことを希求してきたということであります。この場合、「いのち」の霊性は、いわゆる生命の個体的な生き死にの現象を超えて、いわば親から子、子から孫へと受け継がれてこその、生命あるものならではの本質であって、日本語では古来「たま」あるいは「たましひ」、あるいは「もの」「もののけ」とも表現してきた目に見えぬ「いのち」の霊質なのであります。神々もまた「み

たま（神霊）」をもつように、人もまた「たましひ（霊魂）」をもち、しかも神々も人も個別的「いのち」の盛衰や生死を免れがたいが、神々は祭りによって年ごとに若返り、人もまた子孫の世代に我が「いのち」を蘇生せしめるものであります。しかも、そうした「いのち」の共同体を生み成す霊力が「むすひ」、すなわち産（むす）霊（ひ）という神々の「いのち」を産む霊力であることは、記紀神話に語り継ぐ世界創生の高皇産霊（たかみむすび）・神皇産霊（かみむすび）の男女二柱の神のはたらきが原理的に示しているのです。

ですから、神道が神々の祭りに祈り、感謝するのは、そうした神と人と自然とが年ごとに、また世代ごとにそれぞれの「いのち」を継ぎ重ねて豊かな生命共同体に恵まれることでありますから、当然のことながら、神社神道が「敬神生活の綱領」の一節に掲げているように「国の隆昌と世界の共存共栄とを祈ること」という世界平和への希求となっているといえましょう。

次に言及しておきたいのは、神社神道の平和志向に関連する実践として、何よりも生き生きとした、生命力あふれる豊かな自然の風物にこそ神々の御霊（みたま）が宿るという神聖感覚を大切にしてきたところから、古代以来そうした水源ともなる奥山や里山の天然林をそのまま神の杜、すなわち神社として大切にしてきたばかりか、人々の手で育て上げた森林でさえ山の神、水の神を祀って、その恵みを神の恵みとしてきたという、いわば豊かな自然への敬虔な保全育成の営みであります。神々は、普段むしろ奥深い森に隠れて鎮まるというところから、いわゆる「鎮守の森」が全国いたるところに祀られている神社ならではの共通のたたずまいですが、その多くが神の森として長い間、人手を入れないことで、おのずからその土地の気候風土に適した樹木の植生を保全してきたことで、今やあらためて地域の緑化に大きな貢献を果たしているのです。

たとえば、植物生態学者の宮脇昭先生は、こうした鎮守の森の自然植生からその地域に最も適応する潜在植生を見出して見事に地域緑化に成功しているところから、「鎮守の森を世界の森へ」をモットーに日本国内ばかりか東南アジアや中国大陸の緑化を推進されています。われわれ神社人も、広く森林生態学から造園学、都市工学、建築学、歴史学、宗教学など学際的な有識者をはじめ一般市民や学生たちと

も協力して、「鎮守の森」を代表とする日本の森の文化を積極的に調査、修復、育成する非営利特定法人（NPO）「社叢学会」を平成十四年（二〇〇二）春に結成して全国的な活動を進めているところですが、たまたま本年の三月二十五日から愛知県の名古屋市郊外で二十一世紀最初の万国博覧会（EXPO2005 AICHI）が半年間開催されて、しかも地球環境をメイン・テーマとする画期的な企画ですので、地上と海にわたる水の循環と大気の浄化ばかりでなく全生物の生命連鎖を生み出す「いのち」の母胎でもある森林について、社叢学会の手で会場のシンボルタワーの上に「天空鎮守の森」を造成するなど、特に「森に生きる日本文化」と題する数種類の企画出展をして、神道文化から発信する環境問題への提言をしているところです。

この二十一世紀は、「平和と環境の世紀」にしなければ人類の未来はない、とされていますが、平和の実現にせよ環境の保全にせよ、要は「みどりの惑星」である地球全体の生態系を、われわれ人類の知恵と力で豊かに回復することにほかならないのですから、神道ばかりでなく世界の諸宗教が基本に踏まえているはずの「いのち」の霊性に目覚めるという実践的な宗教協力こそが、宗教ならではの平和への貢献ではないか。この思いを結びとして、パネリストの責を務めたことにさせていただきます。ご静聴を感謝いたします。

質疑応答

眞田◆有り難うございました。以上、総論的なかたちで報告をさせていただきました。WCRPでは、宗教を異にするさまざまな宗教者が集まって、宗教対話、宗教協力に取り組み、平和活動を推進しているわけですが、参加される方々それぞれの宗教の平和への志向、そして平和を志向するにあたっては宗教協力と対話の中で進めていくという基本的なあり方を通し、私たちの仕事は進められているわけであります。

このセッションは六時三十分をもって閉じなければなりませんので、与えられた時間は二十分少々となります。限られた時間ではありますが、フロアか

らのご意見なり、ご質問なりを頂戴いたしまして、今日のシンポジウムの議論を深めてまいりたいと思います。

斎藤◆大本教学研鑽所の斎藤と申します。大変啓発されるパネルディスカッションで感謝しております。各先生に多くのことをお伺いしたい思いでいっぱいです。WCRP日本委員会の世界規模での献身的な活動に常日頃から敬意を表している者です。具体的な活動というよりも、今日は学術的なパネルでございますので、各先生方のご発題に補足的な質問をしてみたいと思います。

まず佐藤先生にお伺いしたいのは、私もどちらかというと科学主義で、真実を求める科学というのは本当に大事だと思う一人ですけれども、ただそれが技術となると善用するか悪用するかというのは、これは心の問題になりますので、そこで宗教の役割が生じてくるのかなと思います。例に挙げられた、科学技術が人間に果たした四つの話題ですね。アウシュビッツであるとか、広島・長崎への原爆投下、地球環境破壊というのですが、三つ目の自動車事故というのだけが少し違和感があります。偶発的に起こるのが自動車事故なのではないかとも思いますし、人間の意図が働いていないように思えたのですが、むしろ生命倫理とか、ナチスの人体実験に相当するようなことが生命科学の先端で行われているのではないか。たとえば、具体的な話題になりますが、受精卵の研究とか、平時の場合の命の扱われ方などについて、ご意見をいただけたらというのが一つ。しかしながら、目の覚めるような内容で、特に半影帯に関しては、なるほどと感心をしたところでございました。また、祈りを共にするということがいかに大事であるかを、先生のお立場から述べていただいて大変心強く思った次第です。

それと、僭越ですが、祈りを共にするということは宗教者として大変大事だと思うのですが、共生の条件で共願共創とおっしゃいましたが、共に喜ぶ、共に悲しむことも同時に考え方としてご検討いただけたら大変有り難いと思います。山田先生の東チモールでのご活躍には本当に頭の下がる思いです。現地でも共に喜ばれているという場面が恐らく想像できますが、その点についても併せてご意見をいただけたら有り難く存じます。

最後に、奈良康明先生に。私は神道が専門ですので、仏教については不見識で不勉強なのですが、い

つも疑問に思っておりましたのが大乗仏教とテーラヴァーダ仏教の関係です。どのように違いがあって、どのように戒律を受け取っているかということを、今回お陰さまで初めて教えていただいて有り難く思いました。特に最後のほうで、実際の対話集会を提案されておられましたが、なるほどなあと思いました。草の根的な対話、共に生活し、共に祈りに参加する。そのご提案は学ばせていただきたいと思いました。一点、質問ですが、両者の間に紛争はないと言っておられますが、紛争がない理由について補足的に教えていただけたらと存じます。

眞田◆有り難うございました。御三方についてのご質問でございますが、残り時間をご考慮くださいまして、ご回答願います。佐藤先生からどうぞ。

佐藤◆確かに三番目の自動車事故は一件一件は偶発のように見えますが、自動車技術を社会的存在として見るとそうではないと思っています。地球環境も共通していることだと思います。毎年十数万人もの人が死ぬことを技術の使い方として偶然として放っておいてよいのかという考えなのです。それは結局、自動車を使うということに対する、根本的な技術思想がないということにあると思います。環境もそうです。自動車事故の起こる時間的、空間的密度が小さいために一般に意識されないのだと思います。月やもっと遠くの惑星から見たら、環境問題も自動車事故も小さな場所で毎年なんでこんなに起こっているのかと思うでしょう。個人個人の生活では非常に便利ではあるけれども、人類全体として毎年十何万人以上もの死者を出すと知ったときに、日常の技術をどうすべきかと考えるのが、本来の人間としての技術者の務めではないかと思います。

　ある研究会で、奈良先生がおっしゃったんですけれども、仏教では「われ思う、故に我あり」ではなくて「我あり、故に我思う」だと。「我思う、故に我あり」だったら、何を思って何をやっても「我あり」ということになって、自分のやっていることが正当化されてしまうことになり得ると思います。そういうふうに考えたら、アウシュビッツも原爆投下も、自動車事故も地球環境も本質的には変わらず、この罠にはまっているのではないかと思います。私自身についての反省も含めて、本日の話をさせていただきました。そのようにご理解いただきたいと思います。

山田◆短くお答えします。大本の斎藤さん、ありが

とうございました。さっそく二つを付け加えさせていただきます。つまり、共生のための条件ですね。ご指摘のとおり、共苦とともに「共に喜ぶ」ということも本当に大事なんですね。そのとおりです。京都の山科にある一燈園当番の西田天香さんのお孫さんである西田多戈止先生もおっしゃっておりました。私は東チモールのスワイ地区で三年近く働いていたんですが、便所づくりをしているとき、「山田神父を見ていたら、神と共に楽しみ、神と共に働く姿を見た」とおっしゃっていただきました。それを私は今後とも大事にしていきたいと考えています。つまり、もう一度言いますと、共に喜ぶということ。それは、人と共にだけではなくて、神さま、仏さまと共に、自然と共にということであろうと思います。もう一つの祈りですが、これもその条件の中に入れておく必要があろうかと存じます。私は「祈り」というと宗教関係者以外の方が違和感を持たれるといけないので、「対話」という言葉で表現したいと思います。対話というのは、人と共に、神仏と共にあるのが祈りなんだと。この二つを入れることを確認させていただきます。有り難うございました。

奈良◆斎藤さんのご質問に簡単にお答えいたします。草の根的な対話というのは、どうしても大切なのではないかと体験上からも考えていますが、いろんな理由からとうとう今までなかなか実現しないでおります。経済的な理由というよりも、むしろ方法論として言葉の問題で難しかったなと思っております。お金は、たとえば東南アジアのテーラヴァーダのほうからお坊さんを七～八人呼んで、日本の私どもは十人ぐらい集まって生活したって、そうお金のかかるものではないと思うんですが、コミュニケーションが難しいかなということがございました。

それから、大乗仏教とテーラヴァーダの間に紛争がなかった理由を三つの面でお答えいたします。一つは歴史的、地理的状況です。大乗仏教とテーラヴァーダ仏教が一緒にずっと地方に発展していって一緒に定着していったという例はあまりないんです。大乗仏教は中国、台湾、朝鮮ときて、テーラヴァーダも入ったんですが、ほとんど定着しなかった。逆に、東南アジアのほうでは大乗仏教も行ったんですけれども、それほど受け入れられなかった。だから、どうしてもそれぞれがそれぞれの定着の歴史を歩みましたので、接触が少ないから紛争が少ないというのが一点。

もう一つは、インドの宗教、ヒンズー教も同じですが、キリスト教、ユダヤ教、イスラームのように「あれか、これか」という宗教ではなくて、「あれも、これも」というのが日本やアジアの宗教の特徴だろうと思います。ですから、歴史的に宗教対話などというのはアジアの宗教間ではなかったと思います。お互いに一緒にやっていきましょうよね、というので喧嘩する必要もなかったですから。もう一つ、言葉に対する不信というものがアジアにはあると思うので、「あれか、これか」あるいは「あれも、これも」というのも言葉と関わるのですが、お釈迦さまは、真理は一つ、第二の真実はない、とはっきり言うんです。だって、人それぞれの異なる真実を説いているじゃないかというが、それは言葉でもって真実を説明しようと思うから、それぞれ違うことを説き、真実が五つも六つもあるように聞こえる。本当にわかった人は真実を説く必要もない。自分で実践していけばいい。だから逆に言えば、言葉にしてしまったら違う真理が出てくる、というその辺の非常に実践的な面プラス、言葉に対する不信というものがありまして、それが大乗仏教とテーラヴァーダとの間であまり争いが起こらなかった理由だろうと考えております。

眞田◆有り難うございます。もう少し時間がございますので、どうぞ。

益田◆有り難うございます。立正佼成会の益田と申します。奈良先生にお伺いさせてください。ただいま大乗仏教とテーラヴァーダ仏教のことを教えていただいたんですが、私、かねがね思っておりますのは、女性の立場としまして、これからの人類が進む方向として、戒律と申しますか、そういう拘束がもしかしますと必要で、すべての人が宗教を持たなくては地球と共に宇宙と共に進めなくなる、という時代がもう来ているのではないかと感覚的に感じるときがございます。現代に至りまして、大乗的な戒律を超えて本当の心とか、命とか、宗教が一つになる時代が来たのではないかと思うんですが、私は仏教徒としまして、やはり戒律が気になりますし、大乗の教えが素晴らしいと思いますが、もっと超えた形での考えをもってもよろしいのでしょうか。教えていただきたいと思います。

奈良◆全く、そのとおりだと思います。戒律というのは、自分はいかに生きていったらいいのかという意味での思想を決定するものだと思うんですね。私

も大乗仏教ですから、つまり、ルールを基にするよりは自発的な主体的な判断を私は取りたいと思います。この場合には、何を根拠にして自らの思想と行動を選び取るか、「何によって」というのが大きな問題になってきます。私は仏教の場合には、あくまでも「法」「真実」というものを誠実に受けとめていく。そして、それを私が誠実に生きていく。つまり、自己および真理に誠実にということが一つのあるべき基準だと思っております。そして、今後、宗教対話が広まっていくときに、仏教の律、ルールを言ったって、これは普遍性がないと思います。山田先生がいらっしゃいますけれども、カトリックの方でしたらカトリックの方なりの真実と信仰に誠実に生きていくところに、同じ人間としてうなずき合うものが出てくるのではないか。そういう形での思想と行動の主体的な選択というものがあって対話が成り立つ、と私は考えています。

眞田◆もう御一方だけ、いただきましょうか。どうぞ。

神谷◆立正佼成会で対話協力の仕事をしております神谷と申します。今日のパネルは「WCRPの過去・現在・未来」というワークショップですので、そのことにしぼっておうかがいします。まずもって先生方の短い論文の中で本質を語っていただいて、とても多くのことを学ぶことができました。そのことに感謝を申し上げます。特に奈良先生の、宗教性と戒律の違いから、大乗仏教とテーラヴァーダ仏教の違いを述べた最後の結論部分を踏まえて、眞田先生の述べられた歴史を重ね合わせてみますと、諸宗教対話組織のミッションというものが大きく二つあるのだなということに気づきました。その一つは、平和を阻害するさまざまな諸問題に対して共に働く、共働することです。それからもう一つは、奈良先生が結論でご指摘されたように、会議の場で出会うことより、もっともっと深い意味での相互理解、つまり霊性の深化が諸宗教対話組織の二番目の大きなミッションであることをわからせていただきました。

そうしますと、これからも国際諸宗教組織としてのWCRPが、平和を阻害する問題に取り組む共働と同様な重要性をもって霊性の深化ということを大事にしていくためには、どんな必要要件があるのか。このことを、ぜひおうかがいしたいと思います。と言いながら、答えをすでに二つもいただいていて、山田先生からは共に生きる共生ということが分かち

合える対話組織であること。それから佐藤先生からは、ＡＣＲＰで感じられた祈りというものが共に分かち合える、少なくともこれら二つ。共生と祈りが分かち合える場であることが霊性の深化のためには必要要件であるということに気づかせていただきましたが、さらに何かあれば教えていただければと存じます。

眞田◆まずは奈良先生から、そして山田先生にお答えいただきまして、それで閉じたいと思います。私の答えは最後の締めの部分でお話し申し上げます。

奈良◆ご質問というよりも、ご自身で答えを出されちゃっているように思うんですけれど。佐藤先生がおっしゃった言葉なんですが、共創という言葉が最近流行っている。共に創るんです。これは、三宅先生とか相原先生とか特に若手の理工系の先生から言われている言葉なんですが、理工系であれ人文系であれ、物事に関わりながら動いていく、あり方論なんですね。正直に言いますと、仏教の縁起論に科学的な考え方を乗せることになるのかなと思うんですが。仏教の教理からみて素晴らしいなと思うのは、仏教の教理というのは皆が関わっているとか、そういうことなんですね。関わり合いながら一つの方向に向かって皆が動いていく。皆が働きながら一つの方向性が出てくる。動きを捉えているところが素晴らしいなと、私は見ているんです。対話というものも、そうした形で具体的な実践の中で祈りも必要ですし、相互理解も必要なんですけれども、実際にやっていくなかで自ずと出てくる具体的な動きを大事にしていくことが必要なんじゃないか。その意味で、平和のために共に働き、共に創っていくということ、それから草の根的な相互の理解というもの、両方をかませていく必要があるのではないかと私は考えています。

山田◆神谷さん、どうもありがとうございました。おっしゃるとおり、私たちが今後ともＷＣＲＰがずーっとそれぞれの世界的な大きな課題に取り組みながら、諸宗教が協力対話していくそのプロセスのなかで、今おっしゃってくださった霊性の深化をお互いが学び合いながら深めていくことは大事だと思います。つまり、霊性の深化ということだけを取り上げますと難しい点もあるのかもしれませんが、それぞれの宗教が大切なチャレンジに取り組みながらということですね。そして、すでにＷＣＲＰではそれぞれの宗教の方々とお互いに学び合い、祈り合う

ということの大切さを痛感しております。その延長線上に、霊性というものをそれぞれの宗教において表現し合いながら、お互いに深めていくことを今後大事にしていきたいと思います。以上です。

眞田◆有り難うございました。時間があっという間に過ぎてしまいました。このシンポジウムを閉じなければならない時間となりました。今日の山田先生の言葉にもありました共生の条件に、「共に喜ぶ」ということを付け加えていただきました。どうでしょうか、共に喜んでいただけましたでしょうか。(拍手)

私は、先ほどの霊性の深化ということをうかがっておりまして、こんなことを感じました。悔い改め、あるいは回心、あるいは懺悔という言葉のヘブライ語は「ヒューブ」、元の意味は「立ち帰れ」ということだそうです。神の教えに立ち帰れ、自分の信仰の本源に、仏教であろうと、神道であろうと、イスラームであろうと何であろうと、その神仏の教えの元に立ち帰れということが、その悔い改めということの原義だそうであります。

私たちは、自分たちの信仰の本源に立ち帰ったときに、お互いに命を尊ばなければならない。人間だけではない、空気、緑の植物をはじめ、動物、すべてのものの命、山川草木すべての命を尊ばなければならない、ということになるのでありましょうし、何よりも平和でありたい、共に生きたいという願いは共通するものであろうと思います。私たちがそこに立ち帰ることが、悔い改めることであろうと思いますし、私たち自身が自分たちの信ずる信仰においてどこまで忠実であり得るかということが、霊性の深化に最もつながることなのではないかなと思います。

今日は大変有り難い対話の時間でございました。「対話」ダイアローグは、ギリシア語のディア・ロゴス、「ディア」は「通して」という意味ですし、「ロゴス」は「神から与えられた理性」ということでございますから、ダイアローグは神から与えられた理性に基づいてお互いに話し合うということであり、これも共に祈り合うことにもつながっていくことになるのではないかと思います。今日のシンポジウムは、大変短い時間ではございましたが、中身の濃い対話でございました。皆さまのご協力に心から感謝申し上げます。有り難うございました。

仏教と平和
―宗教対話を通して



奈良康明
駒沢大学名誉教授

「一　はじめに」

仏教がいかに平和的な教えであるか、ということに関しては、すでにいろいろと説かれております。しかし、平和的な仏教の理想世界を賛美するということと、具体的な活動とはかなり隔たっている場合が多いのでありまして、あるときは仏国土、たとえば阿弥陀様の極楽浄土などの理想的な社会を説いて、観念の世界に止まっていたり、あるいは具体的な活動に走るあまり、仏教徒としての理念が希薄になったり、といったことがないではありませんでした。

そうしたアプローチはそれなりに意味がありますし、否定しないのですけれども、私は平和を求める実践として相互理解と協調を求める道が大切だと思っています。そのためには宗教対話がとても重要なものだと考えているのですが、その意味で仏教の説く平和世界とは何か、どのように対話に連なるのかという視点、現実に平和運動をどう展開するのかという視点から考えてみたいと思います。

二　仏教はどのような意味で平和な宗教なのか

第一に仏教はどのような意味で平和な宗教なのか？　という問題があります。仏教は平和な宗教であると言われますし、私もそう思っています。でも、どのような意味で平和なのか。その性格と歴史を見たいわけで、そこから学び、平和に対して貢献する方向と指針を読み取っていきたいと思います。

平和とは何かという大きな問題がまず出てきたのですが、これについては実は中央学術研究所編の『平和の課題と宗教』（佼成出版社、平成四）という本がございますね。平和研の前所長であられた故飯坂良明先生や現所長の眞田芳憲先生も執筆しておられます。その中の論文で、飯坂先生がかなり詳しく何が平和なのかという、誠に便宜かつ有益な分類、解明をされています。同書の十四頁以下ですが、飯坂先生はそこでいろいろと説明しておられます。たとえば、平和といっても心の平和を求めるものがある。むしろ、平安といったらいいでしょう。インドの「シャーンティ」であるとか、仏教の「涅槃寂静」というのがこれに当たるであろう。

あるいは、ラテン語の「パックス」から出ている「ピース」がある。そうしたもので契約による講和、秩序の平和という平和もある。あるいは、ロシア語の「ミール」に示されるようなホリスティックな、全体論的な平和という考え方もあるし、ドイツ語の「フリード（自由）」という面からの平和もあると。また、戦争のない状態を平和と見るという消極的な平和もあるし、積極的な平和も説かれている。

また、内面的な平和、内なる平和というものもあるし、外なる平和、外面的平和、社会的平和もある。仏教など内なる平和の典型なのですが、どうも精神主義的な単純化をしてしまうことが多い。あるいは、社会問題をすべて心の問題に還元してしまう還元主義の弊害がないわけでもない。しかし、内なる平和と外なる平和の両者は深く関わりあっているので、どちらかで平和を論じ合っていくと一方的なことになってしまう。

こうしたことを学ばせていただくと、では仏教は具体的にどう平和を求める宗教なのかと、その基本的な姿勢と性格をまで明らかにしておく必要があるだろうと思います。

三　仏教は第一義的には「内なる平和」を求める宗教

その意味で、仏教は第一義的には内なる平和を求める宗教である、と言うのが正しいと思います。仏教の究極として目指す悟り、涅槃はインド的な一般の語を用いればシャーンティということができましょう。寂静、心の平安という意味です。

ご承知のように、釈尊は「老病死」に悩んで出家しています。老病死というのは個人の悩みでありながら、同時に普遍的な人間の悩みでもあります。あくまでも個人が自分自身の内部に向かって自己存在の本質を明らかにしていく方向で解決が求められます。

釈尊の場合、老病死に悩んだというのですが、これは別に死にたくないといって駄々をこねたわけではありません。死にたくないという自我と、死なければならないという現実との間のギャップに自我が引き裂かれてしまった。もう少し一般的に言うならば、思い通りにしたいという自我欲望と、思い通りにならない現実。その間のギャップで自我の収拾がつかなくなってしまったということです。そこで六年間修行して悟りを開くのですが、釈尊は結局何をされたのかというと、私は徹底して自我というものを崩して崩して崩していった六年間の修行であったと見ています。論文に書いたこともあるのですが、自我崩壊を体験した上での菩提樹下の瞑想であり、悟りであったと思います。

自我を振り回しているかぎり、真の宗教的真実に達することはできないと、私は信じています。仏教の坐禅もそうですし、念仏もみな同じであります。それから、キリスト教も同じだと思います。自我を振り回しているかぎり、おそらく神さまに会えないんじゃないかと思います。

そういう意味で、釈尊も自我を潰したところに悟りを開いた。自我を超えたところに、かえって本当の自己が見えた。ですから、釈尊の悟りを私なりに言わせていただくと、まず「真実」に生かされている自己存在を素直に見ることができない「無明」（おろかさ）と、自我「欲望」の災いに気づく。そして欲望を抑制して「真実」に随順して生きるところに心の安心（あんじん）と平和を得る、というのが仏教の基本だと思います。「真実」とは、仏教ではしばしば法、ないし仏法などと言いますが、具体的に言うと、縁起、

無常、空などの言葉で示される万物存在のはたらきです。

人間を含むすべてのものは縁起等のあり方をはずれることはありません。その「はたらき」を仏教では宗教的真実と受け止め、それを素直に肯って生きていく。その自覚、智慧が心の平和であり、悟りです。ですから内なる平和を求める宗教だと言わなければなりません。内なる心の平和をすべての人に及ぼし、拡げていく宗教です。したがって信仰の「証（あかし）」は自らの心に向かい、真実に即して生きることにあります。たとえば、特に社会的な脈絡で信仰の「証」がなされるという必要はないのであります。

この点は、キリスト教と違うと思います。宗教の性質が違うと思うんです。間違っていたら、あとでお教えいただきたいのですが、キリスト教の伝承におきましては、神は本来的に我らと共にいます。私と共にではなくて、我らと共にいます。私という個人ではなくて、我らと共にいますものだからこそ、そこに神の民としての連帯感と行動が共同体を成立させます。それを自覚し責任を取ることが信徒としての生活でありましょうし、ここに神の国という共同体への深い関心と奉仕がはたらいてまいります。したがって、奉仕は信仰者の重要な証の一環です（マルコ）。また、マタイ二十二章の三十四から三十九には、神を愛せよということは隣人を自分のように愛せよということと示されています。隣人愛とは神への愛を通じて自分でもどうしようもなく動き出すものであり、神への祈りは清らかな心をもたらし、それにより神を見ることができる。祈りは信仰を深めることに連なり、信は行動に移されて愛としてはたらく。それが奉仕である、とマザー・テレサは言います。信仰の実践は、そのまま信仰共同体の成員としての愛の行為として社会的脈略ではたらきます。信仰は自己の社会的行為として「証」され、そこに神の国が現れてくるわけでございましょう。

「四　慈悲」

ですから、仏教信仰者として生きるプロセスは、第一義的には個人的な心の状況に関わります。

しかし、これが大切なのですが、私たちは社会に生きているのですから、個人の悩みは社会と深く関わっています。老病死のように個人の心のみで解決できる問題もありますが、同時に平和や人権問題の

ように個人の力だけではどうしようもない問題もあります。

釈尊の場合、たしかに、自我を抑制し、真実、法に身を投じて生きることを説いています。具体的な生き方として、自我の暴流に流される魂の飢渇を救う道を説いていますし、伝統的にこれこそが仏教の説く宗教的救済の主流をなしてきました。しかし、釈尊は同時に、社会的・歴史的諸問題に深い関心と是正する方向を示しています。

そこに悟りの智慧と同時的にはたらきでる慈悲が釈尊の生き方を支えています。

釈尊は言います。

すべてのものは暴力に怯えている。すべてのものは死を恐れている。
他人を自分の身に引き当てて殺してはならない。殺させてはならない。すべての生き物にとって生命は愛しい。他人を自分の身に引き当てて、殺してはならない。殺させてはならない。

（『ダンマパダ』一二九－三〇）

平易な言葉でわかりよく説きながら、これは釈尊の、そして仏教の慈悲の原点であると同時に、不戦、非暴力の教えです。

ただし、これは単なる倫理的要請ではありません。釈尊はその悟り体験において、自己もすべての他者存在も等しく真実、法に否応なしに包まれ生かされていることにうなずきました。すべてが真実のなかに生かされ、関わり合っていることを体験を通じて観ました。自と他とは別個のものでありながら、しかし互いに相手がなかったら存在し得ませんし、互いに深く関わり合っている。宗教的生命の共同体とでも言ったらいいのでしょうか。自即他というか、自他不二の世界がここにあります。だからこそ釈尊は言います。

自己を護る人は他人の自己をも護る。だから自己を護れ。そのような人は常に害を受けることなく、賢者である。

（『増支部経典』Ⅲ、三七三頁）

ここには自己とともに、他人の自己、つまり他己という観念が示されています。自と他者存在は「己」という主体を媒介として通底しているのです。

そして、この理解はその後の仏教の発展において

常に慈悲の実践の基本にあるものです。ちなみに道元禅師も、この自己と他己という言葉をしばしば用いています。

五　慈悲は実践により育つ

しかし、ここで反省を込めつつ重要なことを検討しなければなりません。先に私は悟り体験によって智慧を得ると慈悲は自ずと出てくるような言い方をしました。悟りの智慧はおのずと慈悲として実践され、慈悲の実践は智慧に導かれないかぎり、単なる博愛でしかない、とは仏教者がしばしば説くところです。

まちがっているとは私は思いません。そのとおりなのですが、誤解を招きます。慈悲とは他者を思いやる心のはたらきであると同時に、すぐれて具体的な実践に関わります。そして慈悲とは実践を通じて育てられていくものです。逆に言うなら、真に他者を思い、心が痛み、実践しなかったら慈悲心は育ちません。鈴木大拙は「慈悲は誰にでもある、しかしそれは育てるものだ」と言いますし、道元も「智慧と慈悲はなくても次第に備わるものだ」と言います。つまり、坐禅とか念仏とかの行法と世界観の知的理解だけでは、慈悲は具体的な形では育たないものでしょう。仏道修行とはこの人生を生きることです。そのプロセスのなかで、具体的に慈悲行を行じなければ、慈悲は単なる観念で終わります。

かなり以前の私の体験ですが、師家といって坐禅の指導者となるべき方々の研修会がありました。ちょうど人権問題が論じられているときであり、お師家さん方の何人かに差別発言がありました。ある若い方が言いました。「坐禅しぬいていけば、慈悲心が生じ、差別など起こらない」。私は違うと思い、そう申し上げました。坐禅は万能ではありません。差別は（そして平和も）すぐれて具体的な社会の現実の問題です。それに関わり、学び、関心をもち、心の痛みを共有し、できる範囲で実践するところに慈悲心は涵養されます。それが坐禅による智慧の深まりと関わります。智慧と慈悲が互いに相手を深めていくものでしょう。

こう考えてきて、あらためて振り返ってみると、釈尊はたしかに自我の問題に悩んだのですが、同時に社会の悲惨な状況に心を痛めていたものと思われ

ます。釈尊の出られた西暦前五世紀のインドは、古代インド史の激動期です。争いが続き、非常に殺伐たる時代でした。人々は戦争で殺され、あるいはバラモンの行う生贄を伴う現世利益的な宗教儀礼で動物が無残に殺されていきました。釈尊は恐怖しつつ武器をとっている人々をショックをもって受け止めています。

殺そうとして争っている人々を見るがいい。武器に頼ろうとするから恐怖が生じる。私が曽てショックを受けたその衝撃を述べよう。水の少ないところにいる魚のように、人々が慄え、争いあっているのを見て、私に恐怖が生じた。

（『スッタニパータ』九三五―六）

釈尊が修行以前に感じた思いを披瀝したものですが、実感だったに違いありません。だからこそ、悟りを開いた釈尊は慈悲をおよぼすことを強調します。

生きとし生けるもの全てが安楽で、平穏で、幸福でありますように。いかなる生命、生物でも、動物であれ、植物であれ、長いものも、大きなものも、中くらいなものも、短いものも、微細なものも、少し大きなものも、また今ここにいて目に見えるものも、見えないものも、遠くにいるものも、近くにいるものも、すでに生まれたものも、これから生まれるものも、一切の生きとし生けるものが幸福でありますように。

（『スッタニパータ』一四五―七）

生きとし生けるものへの慈悲の祈りと言ってもいい文章です。

釈尊はどういう形で社会に働きかけたかというと、具体的な形での実践はしていません。釈尊は出家沙門でしたし、完全に社会を出た人です。世俗の一切の事柄には関わらないとされていましたので、具体的な形で社会の問題に参画することはできませんでした。

しかし、それにもかかわらず、釈尊は社会的・歴史的な諸問題に対して、宗教者として、あるべき姿をしきりに説いているのです。

たとえば、当時しきりに行われていた生贄を伴う宗教儀礼を供犠といいますが、それを口を極めて非難しています。

それから、社会的身分差別に関しても、その意味なきことを説いています。インドには釈尊の時代以前から「カースト・ヴァルナ」制度が成立発展していました。少し話が脱線気味になりますが、実質的な社会制度としてのカースト制度と、古代のバラモンの主張したあるべき社会の理想像としてのヴァルナ制度（四姓制度）とは密に関わり合っているものですから、今日私たちはしばしばその二つをくっつけて、「カースト・ヴァルナ制度」と呼びます。

そのカースト・ヴァルナ制度の持つ矛盾を釈尊は、生き物には生まれによって種々の区別があるが（たとえば、蟻、コオロギなど）、人間は人間であって、人間の中に区別があるのは名称によるのみ。生まれによるものではない、ということを詳しく述べています（『スッタニパータ』六〇〇～六一一）。そして、バラモンと言い、不可触民というものは生まれではなく行為によると言って、カースト・ヴァルナ制度に対する批判をしています。

また、釈尊の晩年、釈尊のシャカ国はそれまで貢物を捧げて独立を認めてもらっていたコーサラという国に亡ぼされます。コーサラ国のパセーナディ王と釈尊は同じ年だといい、仲が良くて、王は釈尊の信者でした。王はシャカ族の娘を王妃の一人として迎えたのですが、伝承によりますと、シャカ族は王族の娘を送らずに一番下のクラスの出身の女性を偽って送ったという。そのため、彼らの間に生まれたヴィドゥーダバという王子は母親の実家のシャカ国へ行ったときに、非常な辱めを受けて帰ってまいります。王位に就いた後、ヴィドゥーダバはシャカ国を攻めます。途中で釈尊が、葉陰のない木の下で坐禅している姿を見ます。何でこんな暑い時に木影のないところで坐っているのですか。もっと涼しいところで坐禅したらいいのにと聞いたら、釈尊は「親族の葉陰は涼しい」と答えたというのです。釈尊は親族を大切にするように戒めたのだ、と王は引き返します。同じことが二回目も起こります。そして、三回目に攻めて行ったときには、釈尊の姿はなかった。そこで、そのまま攻め込んで行って、シャカ族を亡ぼしてしまった。こういうエピソードがございます。

これは実は、少し後代の文献に書かれているエピソードで、果たしてどこまで真実を伝えているかについては疑問があります。しかし、釈尊が実際に戦争に反対する運動をやったか否かの事実は別にして

も、当時の仏教徒たちの間に、戦争を嫌悪する熱い思いがあったことは汲み取ることができましょう。

六　仏法と世法

こうして仏教にはひたすらに内なる自己の内部を見つめていく修行の方向と、外なる社会に向かって具体的に働きかける両方向の実践があります。両者は同時的なものでなければならないのですが、しかし、修行過程においては内なる自己を見つめることに重きを置いてきました。さらに、仏教の歴史全般の流れから見ると、外なる社会に対して、特に社会的・歴史的状況、たとえば平和、人権などへの関心が希薄だったことは否定できません。

それでは、この両者はどのようにして統合されるのでしょうか。

釈尊の場合について言えば、先に述べた自己と他己の関係が基本です。体験による自他一如の世界を知ったとき、釈尊にとってはそれが個人の心を救うものであれ、社会的救済であれ、共に慈悲行のなせる行為であることに違いありません。現実の問題として、釈尊は出家であり、沙門でしたから、積極的に具体的な形での社会問題への参画はできませんでした。これは当時の沙門のあり方として、致し方ないものであったでしょう。釈尊は沙門としての修行のあり方に徹底していましたし、その上でできるかぎり社会の不正、不条理なるものに対して発言し、人々を指導していたのです。

大乗仏教においても事情は同様です。大乗仏教の歴史を見ると、ひたすらに解脱、悟りを求め、社会生活に背中を向けている出家者のありようは経典にしばしば説かれています。同時に菩薩という新しい修行者のタイプが発展し、利他行を唱道しています。しかし、その利他行とは人々を悟りに導くことが最大の利他であるという理解が強くあります。その意味で、「大慈悲」とは社会的救済よりも最後は悟りを開かせることだという記述もあります（『ガンダヴューハ・スートラ』一八七頁・『華厳経』「入法界品」に相当）。具体的な社会的救済の行は大慈大悲ではなくて、小慈小悲だとする記述もあります（『大智度論』二七巻）。しかし、これは出家修行者という特異な立場にあるものの選びとりの問題であって、仏教全体の姿勢とは言えません。

ここでも内なる自己の凝視と、外なる社会への積

極的な参画は次の言葉で統合されます。

菩薩摩訶薩は心住して動ぜず、智慧深く入りて、一心に聴受し、したがって聞くところの法、および世間の事、皆な般若波羅蜜と合す。この菩薩摩訶薩は産業の事の法性に入らざるを見ず。このことは一切皆般若波羅蜜と合するを見る。（『大品般若経』「不退品」）

般若の智慧に真に徹するならば、悟りとか世間のことなどと分けることはない。あらゆる行為は般若の智慧のはたらきだというのです。

そしてこの教えは端的に道元禅師の教えに直結します。

世務は仏法をさゆと思えるものは、ただ世中に仏法無しとのみ知りて、仏中に世法なきことを未だ知らざるなり。（『正法眼蔵』「辨道話」）

世俗に生きることは仏法修行の妨げとなると思うものがいるが、それは通常の世俗の生活の中に仏法はないとのみ心得て、逆に仏法の中に生きれば仏法だの世俗だのと区別すべきものはないというのです。

仏教はあくまでも老病死のように、個人の心の問題の解決からスタートしています。しかし、その解決にあたっては真実、法との出合いがあり、自他一如の自覚に導かれます。仏教の慈悲はこうして人間や世界存在の根底にまで通達しています。

そこまで徹底した境涯にいたらないまでも、信仰のあり方として仏祖たちの教えを肯い、実践していくプロセスのなかに信仰は深まり、慈悲が、個々人に即して、育ち、熟していくものでしょう。あくまでも真実、法に誠実に、そして自己に誠実に、信仰を深めつつ、毎日の信仰生活を実践していく。こうしてこそ、慈悲の実践ははじめて智慧に裏付けられるものとなります。飯坂先生が注意されているような、「心さえ良くなれば世界は良くなる」などという安易な還元主義、リダクショニズム（reductionism）に陥らない実践の道が開けてくるものと私は考えています。

同時に、真に実存的な慈悲（仏教）と愛（キリスト教）が対話において交わる。各人の信仰の根底においてうなずき合うことで、相互に理解が深まる。同時に相手の素晴らしい霊性を見て自らの信仰を深

めていくことにも連なる。ここに「相互理解」と「自己変革」を柱とする対話が意味を持つものと私は信じています。

七　理論より実践を

対話を成り立たせるためにも、そして平和実現のためにも、「寛容」は重要ですが、仏教ではどう考えているのか。それを検討してみたいと思います。

他宗教への寛容性、という問題に関して、仏教には特に他宗教と対立し、対比すべき特定の教義を立てない、と言ったら、おそらく皆さんは驚かれるかもしれません。特定の教義がないわけでは、もちろんありません。釈尊の時代から四諦、八正道、十二縁起などといろいろな教義がありますし、その後の仏教の発展の中でさまざまな教理、教学が発展しています。しかし、それにもかかわらず、仏教では何らかの形での教理ないし教義がひとつの権威をもって、それが犯されたら信仰が成り立たない、あるいは異端として罰せられる、という姿勢はありません。

たとえば、原始仏典には、釈尊は何を悟ったかという記述が方々に出てきます。ところが、その記述がみんなてんでんバラバラなんです。釈尊の悟りほど重要なものはないはずなのに、いろいろな教えがこれぞ釈尊の悟りである、釈尊はこれを悟ってブッダになった、と説かれている。

釈尊の悟りとして伝えられている項目だけをあげますと、十二縁起を悟って釈尊はブッダになったという記述もあります。四諦、八正道を悟った、などというものもありますが、これは注意して読まなければいけません。十二縁起、四諦、八正道などは、かなり後になって定型的な教理としてまとめられたものです。釈尊が最初から十二縁起、四諦、八正道という出来上がった形で悟ったというものではありません。ただ、現在、そうした教理としてまとめて説かれている内容の中核をなすものこそ、釈尊が修行中に実感し、うなずき、悟ったものと言うべきでしょう。あるいは、生老病死の憂いや穢れを取り除いて涅槃を得たとか、六根、六境の穢れを知り、それを超えることを悟ったともいう。また、五力を悟った、四神通を四禅によって得たとか、釈尊の悟りのような重要なものを仏典はさまざまに説いているんです。

一体どれが本当なんでしょう。みんな本当である

に違いありません。この点についての私どもの疑問をハッキリとこのように解釈すべきだと初めて述べたのは中村元先生でありました。中村先生の趣旨を私なりに言うと、こういうことになります。

悟りというものは宗教体験で、釈尊は真実に包まれ、真実に生かされていることを悟った。自分の今までの悩みがどういうもので、どのようにすればそれを超えることができるかがわかった。その悟った自分の体験を釈尊は特定の教理としては説かなかった。それぞれの悩みをもっているいろいろな人が寄ってきたときに、それぞれの人に対して対機説法としてご自分の悟りの内容をその人に説く。別の人には別個に説くことも当然あり得たでしょう。このようにして自分の悟りの内容を対機、相手に応じてさまざまに説いたから、悟りが種々に伝承されてきた、と見るべきであろう。このような言い方をされております。そうしたものが次第次第に教理化されてきて悟りの内容として伝承されているのです。

仏教には特定の教理はない、ということは、少なくとも特定の教理を権威として立て、それに反するものは異端として斥けることはない、という意味でご理解ください。

教理は無論あります。しかし、より重要なのは先述した、縁起、無常、無我、空などといった真実、法なのであります。無常とか縁起とか空というのは教理とお考えになるかもしれません。たしかに教理には違いないんですが、重要なのは、無常とか縁起とか空とかいう言葉で示そうとする宇宙の具体的事実としての「はたらき」、それが実は釈尊の言いたかったことなのでありまして、それを仏教では真実といい、法といい、ダルマという言葉で表現します。法、ダルマとは多義ある術語で、釈尊の教え、教理、教法という意味もあります。しかし、ここでいう法とは真理、事実としての「はたらき」のことです。そして、釈尊の悟りというのは、私どもが否応なしに真実に包まれ、生かされていることに心が開かれてくる。自覚される。目覚める。そして、その真実に随順して生きていくところに真の自己実現があり、心の平安があるのだと表現しておきたいと思います。

その真実、それは宇宙の「はたらき」といってもいいし、後代になりますと仏性などという、これはまたすぐれて教理的な言葉で表現してくるようになります。別の言葉で「如実（tathatā）」等とも呼びますし、「如」とも、あるいは「あるがまま」などとい

う表現もいたします。「あるがまま」という表現は、何があるがままなのかと言えば、私どもの理性、知性、計らいによって、勝手な解釈をする以前の「あるがまま」の状態と理解をしておいてください。社会生活の現状をそのまま肯定することではありません。ですから、真実というのは宇宙が縁起なら縁起というありようにしたがって常に変化しながら存在し続けている、その事実の動きを「はたらき」としてとらえているものです。

それを縁起と説明することは簡単ですし、縁起だからこそ空でもありますし、無常でもありますし、無我でもあるわけです。そうした意味で、「はたらき」としての真実は一つです。しかし、それを言葉で表し、教理として立て、説明しようとすると、さまざまな意見が出てくるが、大切なのは説明ではなくて、真実の実践だというのが釈尊の姿勢です。

「八　真実はひとつ」

真実のありようについて、そして現代の私たちの対話に参考になることとして、釈尊の次のような言葉があります。

ある人々が「これこそ真実である、正しい」と言うことを、他の人々は「嘘だ、間違っている」と言う。互いに争い、議論しているが、宗教者たちは何故同じことを教えないのか。

真実はひとつである（ekaṁ hi saccaṁ）。第二（の真実）はない。真実についての智慧を得た人は争うことがない。沙門たちは自分の説を誉めて、（これのみが正しいと説くから）さまざまな真実があることになる。だから彼らは同じことを教えないのである。（『スッタニパータ』八八三―四）

言わんとする意味は明瞭です。真実を言葉で語ると種々の教えになってしまう。しかも宗教者たちは自説にこだわっている。しかし、大切なのは真実の実践である。だから、悟った人は争うことなく、黙って実践しているのみである。

これは宗教対話をするときに非常に重要なので、教理というのは思考というプロセスを経て言葉として出てきたものでございましょう。宗教が違えば教理も違うということは、当然あり得るのですが、その言葉に関わっていたら相互の理解まではなかなかいかないのでありまして、それぞれの宗教信仰のそ

れぞれの言語表現の奥にあるものは何なのかというところまで見る必要があるものでしょう。そこではじめて、各信仰の根底にまで降りていってみたら、「やっぱり、そうなんだよねぇー」という相互理解に至る可能性がひらけます。そうしたことから、釈尊は論争せず、という有名な釈尊の生涯を通じての基本の姿勢があります。釈尊は哲学者でもなければ、形而上学を議論したわけでもありません。教理的な教えは説いてはいますけれども、その優劣を争う議論はいつも避けています。それから、わからないものを理論で説くことを拒否しておりまして、たとえば人間は死後どうなるかとか、宇宙に果てしがあるかないか等に対しては、「無記」で答えています。議論しないことです。わからないものはしようがないじゃないかということです。そんな議論している暇があったら、朝から晩まで生きている毎日の生活の中で心を安らかにしながら生きていく道を求めよと、釈尊はあくまでも実際的な人だったのです。

釈尊は、真実は実践すべきもの、道を歩き続けるもの、と強く教えています。この姿勢は仏教のいくつかの特徴の意味を明らかにしてくれます。

たとえば、自灯明・法灯明の教えです。法、つまり真実は自分が実践しなければ現れないし、自分が正しく生きるには法によるほかはない、ということです。

あるいは、無師独悟ということがあります。釈尊は師匠がいなくて悟りを開きました。歴史的にもたしかに釈尊にお師匠さんはいませんでした。これは、物理的な意味で師匠がいなかったということではないのでありまして、真実の実践ということに関して言えば、私が実践すればいいのであって、師匠であろうと誰であろうと他人の問題ではないのです。私、の問題なのです。

これと深く関わっているのが、これは最初期の仏典にハッキリと書いてあるのですが、釈尊は教主としての権威を自ら認めておりません。つまり、私は悟りを開いた人間だけれども、それは私が真実に心を開かれ、自覚しただけなのであって、私はそのことをすべて弟子たちに教えている。秘密主義をとったことがない。私には弟子たちがいて、教団もできたが、私を教主と思うな、と言っています。つまり教主であることを否定しているのですが、真実の実践に教主も弟子もいないということです。後になりますと、教主崇拝などということも出てきて、教主

様の入ったお風呂の水を有り難がって飲むなどという教主信仰などもないわけじゃあないんですけれども（笑い）。これは、本来でないですね。

実は何故こんなことを言い出したのかといいますと、真実、つまり法（ダルマ）の普遍性と実践性が仏教の寛容なる姿勢を支える大きな要因であることを申し上げたかったからです。

実は、真実はひとつ、ということはインドの宗教の基本的な思想なのです。釈尊もその伝承にしたがっているのです。

ヒンドゥー教はご承知のように多神教です。シヴァ神、ヴィシュヌ神、ブラフマン神などの全インドで崇拝されている偉大な神のほか、多くの神がいますし、地方神がおり、村神に至るまでたくさんの神がいます。インドでは、このたくさんの神々の背後に名前も姿、形も属性も何とも言うことのできない唯一の絶対なる存在を認めます。そして、その絶対なる存在の異なるはたらきや機能を代表するものとして、シヴァなりヴィシュヌなりのさまざまな神がいると考えられています。したがって、インドにおきましてはシヴァ神の信徒、ヴィシュヌの信徒、ブラフマンの信徒（これは少数ですが）その他いろいろな信者さんグループや修行者グループがあるのですが、各信徒グループの間の争いというものはございません。いずれにしても、同じ絶対者に行き着くのですから。そうしたことから、インドでは「真実は一つ。神はそれをさまざまに説きたもう」というような表現がございまして、インドの宗教の寛容性を支える大きな根拠になっております。つまり、種々な崇拝対象が結局は根元的な一者に戻るので、各神々の崇拝儀礼や教義、機能などが違っていても争う必要がない。結局、すべての神々は同じ真実を説いているんだと、そこまでヒンドゥー教では言います。

特に近代のヒンドゥー教改革者であるラーマクリシュナ（一八三六―一八八六）などは、アッラーもイエス・キリストもみんな自分が信じているカーリー女神の背後にいる絶対者と同じなのだということを説くんですね。

果たしてそこまで言えるかどうかは疑問です。ラーマクリシュナという人は、希有の神秘家でありますから、すぐ神秘体験に入ってしまって、キリストの像を見ていてそれと一つになって、結局、同じ真実を象徴しているものだなどと言うのですけれど、

どうも自分の神秘体験を他の神さまにかぶせてしまった感じがないでもない。でも、ヒンドゥー教徒はそう信じておりますので、宗派が違っても争うことはないという考え方が受け入れられているのです。

仏教のほうは、そこまでいきません。背後にある唯一絶対者など認めませんから。しかし真実、法の普遍性は認めます。ただ、それがヒンドゥー教やキリスト教が絶対なるものとして信じる存在と同じかどうかは判りません。各宗教者の絶対なる存在との「アイデンティティ」が同じかどうか、などは判るものではありませんから。

しかし、正にこの点に関して、現代の宗教学者が同じようなことを言い出しているのです。宗教多元主義などという考えが出てまいりました。ビックリするような考え方なんですね。ジョン・ヒックという学者を中心に多くの学者が言い出しました。簡単に言うと、「究極の実在」(One Absolute Reality)なるものを認めて、それが歴史文化の違いによって、神としてキリスト教になる。それがブラフマンでありヒンドゥー教になる。ダルマとして仏教になる。道教は「道」という。こうしてすべての宗教は、一つの根源に戻るのだと言います。

『神は多くの名前をもつ』などという本も出ていて、これは、伝統的なキリスト教の教理から言ったら酷い言い方でしょう。

しかし、宗教対話をしようとする立場からは、こんな便利な考え方はないんです。しかし、果たしてそう言い切れるのか。今、それに対する有力な反論は、いくら作業仮説であっても、そこまでは言えない。むしろ、宗教対話をやった挙句に、なるほど貴方の信仰しているアッラーとダルマとは同じところから出てきたかもしれませんねえ、ということは言えるかもしれません。この辺はまだハッキリしておりません。

もっとも宗教対話とは、本来、異なる宗教間で行われるものですから、最初から同じ根拠を求める必要もないのです。ただ、宗教対話を行っていくとき、異なる点を明らかにし認め合いながら、しかし、なるほどそうだよね、とうなずき合い、共通の要素を見いだしていくことも重要なことでしょう。

対話が進んでいったら、ゴッド、アッラー、そしてダルマなどがそれぞれに普遍的な真実であることが明らかになってくると思います。それぞれに普遍的、というのは矛盾した言い方ですが、それぞれの

宗教信仰において真実へのアプローチは異なりますが、しかし、それぞれの脈絡において真実性は疑いようがない。その真実が「唯一の実在」などと表現されると、縁起、空を真実として立てる仏教はそこでもうついていけなくなってしまいます。しかし、人間精神のいうなれば共通の「平原」の上で、どこかで交わり得るのか、しかるべく位置づけられ得るのか。

それは十分に可能だと多いますし、対話に期待するところは大きいものがあります。

九　縁起の世界観―統合への道

異なる諸宗教と対話していく際、仏教の縁起思想に基づく興味ある考え方があります。それを最後に検討しておきたいと思います。

『梵網経』に「帝釈の網」（通常 Indra's net と言われています）という譬喩があります。

帝釈天はヒンドゥー教のインドラ天です。仏教に入りまして帝釈天になりました。今は東京の柴又にお住まいでございますけれども（笑い）、この帝釈天が地球上にネットをかけました。大きな網が地球上に降りてきました。私どもの上に降りてまいりまして、私どもの一人ひとりが、網目のひとつ。そこに、シャンデリアのミラーボールのようなものがぶら下がっている。そういう比喩なんです。

これは何を言いたいのかというと、二つのことです。一つは、すべてのものは関わり合っているということ。たとえば、私が右に九十度向きを変えますと、その動きは周りの皆さんの鏡に映ります。それがまた、周りに映っていって理論的には地球の裏側にいる人にまでその動きは及ぶでありましょう。ことほどさように、すべてのものは関わり合っている、ということが一点。

第二は個と全体の関係です。私という個と全体。この全体とはここにいる研究所の仲間でもありますし、家族、社会、国家、地球、宇宙などの全体です。全体があるから個がある。これは当然です。逆に個が集まって全体になるかといったら、違うというのです。

たとえて言えば、こういうことです。お盆の上に五十個のビー玉がのっています。ビー玉は互いにゴロゴロと体を接触して集まっています。五十個のビー玉が集まって全体のようですが、ピンセットを

持ってきてビー玉を持ち上げますと、一つ一つがスポンスポンと抜けちゃいます。そうですよね。集まっているだけなんですから。

そうではない、というのです。ビー玉の代わりにビーズ玉にしてみて下さい。ビーズ玉は真ん中に穴が開いています。糸でかがって女の子さんたちが腕輪か何かにしています。ビーズ玉が五十個集まっているのですが、ピンセットで一個抜こうとしても抜けません。糸でかがられているわけですから。考えてみればビーズ玉をかがったものは、網、つまりネットではありませんか。

結局、この譬喩が言いたいのは、すべてのものは関わり合っている。しかし、単なる「個の集合」が全体ではない。個々の存在の複雑な「関わり合いの総体」が全体なんだというのです。ですから、全体があるからこそ個が成立します。そのとおりですね。網があるから網目がある。しかし、一つの網目がなくなったら全体もなくなってしまうと、そこまで言います。これを縁起の社会観、ないし世界観と私たちは呼んでいます。

この考え方はまず、全体の中で個はあくまでも個でなければならない。個が全体の中に平均化された

り埋没したりしては駄目なんです。あくまでも個として平等に自己主張しているのです。同時にテンデンバラバラでも困るので、全体が成り立つ形で関わり合っていなくてはならない。逆に言うなら、全体とは共通のある目的、網なら網、平和なら平和という存立目的を共有する「場」でなければならない。

この譬喩は宗教対話を行う際、異なる宗教信仰ないし各宗教者の全体への関わり方についてのヒントを与えてくれます。同時に平和運動であれ何であれ、運動体の組織のあり方にも示唆を与えてくれます。私はいろいろな脈絡において、「帝釈の網」は個を統合する基本の考え方として、さらに実践を通じて深められていっていいものと考えているのであります。

イスラームの存在論と倫理



黒田壽郎　国際大学客員教授

「一　はじめに」

はじめまして。黒田でございます。どうぞ宜しくお願い致します。

本日のタイトルは「イスラームの存在論と倫理」ということになっております。

この研究会では、まずイスラームと平和といった問題についてお話をするのが一番よいのかもしれませんが、イスラームの教え自体がよく知られていない嫌いがありますので、平和の教えといわれるイスラームが意図する平和が、どのようなものを基盤にして成り立っているかということを掘り下げて探り考えていくために、このようなタイトルにさせていただきました。この問題については、すでにあちこちに書かせていただいておりますが、今回は皆さまと直接顔を合わせてお話しできることを大変有り難く思っております。

イスラームの存在論とそれに根ざす倫理は、平和の問題と直接に深く関わっておりますが、その点を以下に明らかにしていくつもりです。具体的な平和の問題につきましては法律的な側面、国際法との関連等で眞田先生がよく研究されておりますので、私

は重複を避け、一段と問題の根源に近い側面についてふれてみたいと思います。とにかく本日は、イスラームという教えが基本的にどのようなものであって、いかなる存在論を持ち、それがイスラームの宗教意識、倫理観とどのように関わっているのかについて分析させていただきたいと思います。

まず初めに押さえていただきたいのは、七世紀に預言者ムハンマドによって広められた教えが十四世紀を経た現在、十三億、実際には十五億といわれる信者を持ち続けているといわれている事実です。その地理的な広がりは、東はインドネシアから西はモロッコにまで及ぶ広範囲にわたっています。言われてみればそうかというわけですが、問題は十数世紀の長きにわたって、これほど多くの人間が信じ込んできたそもそもの理由は、いったい何故なのかというところにあります。この教えについては、すでに数多くの研究、紹介がありますが、その核心を突き、これほど人々の心をとらえて放さないものは何かという点について解き明かした著作は極めて僅かなところが問題です。

真実は、それを構成する多くの要素から成っています。しかし、これまでのところ、その九〇から九五パーセントという要素については指摘がなされていますが、最も核心的な要素が省略されるといった形で教えが紹介されてきているのです。重要な側面を隠蔽し、歪んだ参照軸で対象を計る。対象の存在を、その不在で計測するという異文化理解は、特にオリエンタリズムという形での批判を受け始めてきていますが、この傾向から脱することは容易ではありません。

現在までのところ、イスラームに関する知識は、「9・11」事件をはじめとしてアフガニスタン侵攻、イラク戦争といった政治的事件との関わりで紹介されることが多いのですが、これに関わっているのは十三億人も存在するといわれるムスリムのうちの極めて僅かであり、問題はむしろ本体をなす数多くの人々が、いかなる信仰を持ち、それが彼らの思考、言動をどのように律しているかについて、核心部分から認識することにあるでしょう。それぞれの宗教は、発足当初から長い歴史的変遷を経る間に、さまざまな発展を示してきました。

しかし、その過程は、それぞれの教えが持つ特殊な構造と密接に関連しています。そこでまず、互いの特徴とその相違点について基本的な認識を持つ必

要があります。

二　三大啓示宗教の特徴

ご承知のとおり、世界には三大啓示宗教というものがあります。ユダヤ教、キリスト教、イスラームの三つです。これらの教えに共通しているのは、呼び名はエホバであったり、アッラーであったり、いろいろですが、唯一なる神をいただき、その神から預言者たちに下された啓示がさまざまに編纂され、諸教典となって、それを基に三つの異なった教えが誕生するといった具合になっております。

ところでユダヤ教とキリスト教の相違については、これまで種々の論争が行われ、互いの批判が紹介されていますので、比較的明らかにする手段は欠きませんが、イスラームが先行するユダヤ教、キリスト教とどのような点で異なっているかという点については、ほとんど知られていないのが現状です。この辺を明確にすることが、イスラームの本性について認識を持つための一番の近道だと思われます。そのためには、まず唯一なる神とは誰か、何をする存在か、ということを明確にする必要があります。

述べなければならないことはたくさんありますが、重要なのは唯一神とは種々の啓示を下す存在であると同時に、この世のすべてのものの創造者であるということです。ユダヤ教にしても、キリスト教にしても、神からの啓示を基に創り出されたものです。そして神が世界の創造者であることを前提としている点も、三つの宗教すべてに共通しています。そこで、互いの間にどのような基本的な相違があるかを確認することが必要です。

三　イスラームと先行二宗教との相違

三つの姉妹宗教の相違点を明らかにする際に最も特徴的なのは、創造者である神とその被造物との関係です。最初の啓示宗教であるユダヤ教の場合、その関心は初めて登場した一神教徒であるユダヤ教徒のあり方、境遇に関する指摘がもっぱらで、異教徒の存在についての配慮はほとんどなされていません。非ユダヤ教徒に関する問題は、もっぱらユダヤ教徒の側からの関心を待つばかりで、そこには自分たちと他者との関係は客観的に捉えられていません。ユダヤ教徒を選ばれた者たちと捉える視点が濃厚で、

他者の存在についての客観的な配慮、関心に関しては、ほとんど期待することができません。

その中から出てきたキリスト教は、その普遍的な愛の教え等によって、一神教の枠組みを大きく拡大しました。キリスト教において最も重要なのはイエスの死と復活であり、救い主イエスの生き様を尊び、その普遍的な愛の教えを実践するというのが、この教えの根幹をなしています。キリスト教の父と子と聖霊からなる三位一体論は、この教えにとって核心的な問題ですが、この点について詳しく論ずることは避けて、ここでは三位一体論から帰結する問題点についてだけ述べることにします。ご承知のとおり、この三位一体論からは、結局、精神と物質、精神的なものと物質的なものを明確に区分けし、精神が上で物質が下だという世界の垂直的な分割が生じてきます。この点がイスラームとキリスト教を明確に区別する、大きな分水嶺といえます。

まずイスラームは、神はあくまでも一であり、三が合わさった一であるとし、子や聖霊が神と対等の部分であるということを認めません。この点を理解するためには、神の一者性を強調するタウヒードの概念について理解する必要があります。この概念を理解することによってイスラームそのものの本性を正しく認識し、他の姉妹宗教との相違を明確にすることができるのです。要するにこのタウヒードの観点からすれば、神は唯一であり、唯一者によって創造された万物は一に帰されるという具合に議論が進展することになるのです。このタウヒードに関しては、イスラーム世界においても、主として神秘主義的な傾向から神の唯一性という問題のみが強調されて、それが当然赴くべき他の重要な問題がないがしろにされる傾向もありますが、これはイスラームの卑小な解釈と言い得るものでしょう。

タウヒードとはアラビア語で一に帰する、つまり一を基本に物事を解釈するという意味であり、したがって私はさしあたり〈一化の原理〉と訳すことにしています。もちろん神が一であることは一神教にとって重要な事柄ですが、重要なのは神が唯一であることによって世界の認識が大幅に異なるという点にあります。タウヒードは、神に向けられる側面と、存在界に向けられる側面との二つのアスペクトを持っているのであり、ここで重要なのは第二の側面です。要するにタウヒードの観点からすれば、すべての被造物は等しく同じ神から創られたものであり、

したがってあらゆる存在者が存在の価値において同一の重要性を持つことになるのです。つまり万物に関して創造者と被造物との距離は同一であり、両者の関係は一つであるという主旨が徹底しているのです。物質的なものも、精神的なものも、すべて同じ神から創られたものであり、したがって互いの間に優劣はない、ということが明確に主張されているのです。

ここで明瞭なのは、精神が上で物質が下であるといった世界の垂直的な分割が存在しないことです。神はあくまでも一であって、同じような神を生んだり、他の神から創られたりすることはないのです。このような存在論からしますと、イエスの場合を例にとれば、具体的にこの世に生まれたイエスは人間だったわけですが、このような人間が死んだ後に復活して神となるというのは不条理な飛躍だということになります。

イスラームの存在論によりますと、この世に存在するものはすべて自らの外に存在の原因を持っています。言い換えるなら、あらゆる被造物は自分の外に存在の原因を持っており、そのような存在者は厳密に神そのものと区別されるのです。神は存在そのもの、有りて有るものであり、その存在は他にいかなる原因をも必要としません。このような原則に照らせば、イエスの神格化は不条理なものにすぎません。啓示宗教の場合には、ユダヤ教も、キリスト教も、創造者と被造物との関係を説明する場合、理論的には同じような論理を展開しますが、イエスの場合は例外となっています。しかしイスラームの考えからすれば、この点で例外を設けることは存在世界の規定に破綻を来すという理由から三位一体説を拒否することになります。

イスラームの場合、ムハンマドは単なる一人の預言者であり、神の言葉を預かって他に伝えるという役割を担ってはいるものの、その点を除いては他の人間と変わりない存在に過ぎず、したがって神として崇められるようなことはないのです。この点については、また後に若干の補足を付け加えさせていただきます。

創造者である神と被造物の距離が同一であるという基本的な認識は、そこからさまざまな分肢を持つことになります。私は常日頃イスラームの三極構造という主張を行っていますが、この教えを理解するためには、このような分節化が極めて有効だと思い

ます。三つの極の第一は、すでに述べたイスラームの基本的な世界観である〈一化の原理〉としてのタウヒードであり、第二には一般にイスラームの法と訳されるシャリーアが挙げられます。

これをイスラーム法と訳すことには問題がありますが、この点については後にふれます。そして第三の極が、共同体、厳密にはイスラームの共同体を意味するウンマです。これらの三つの極を、それぞれ互いに関連させて理解することによってイスラームの全体像が把握されることになるのですが、このような三極構造と呼ばれるものを総合的に理解することなしには、イスラームの核心について正しい認識を持つことはできません。

四　タウヒードの世界観

イスラームのタウヒードは、この教えにとっての最も重要な概念なので、若干立ち入った説明をさせていただきます。タウヒードという言葉は、アラビア語のワハダ、一であること、という動詞から派生した第二形ワッハダ、一に帰するという動詞の動名詞に当たります。つまり、さまざまな事象を一と関連づけて考えるという意味です。したがって〈一化の原理〉という訳が与えられます。このタウヒードには、先にも述べたように二つの象限があります。第一は神のタウヒードであり、神の唯一性、あるいは一である神の特性について、さまざまな議論がなされます。宗教としてのイスラームにとって唯一なる神はどのような存在か、どのような本性を持ち、どのような属性を備えているかといった多くの議論がなされますが、ここではさしあたりこの問題については省略させていただきます。イスラーム世界にも多くの宗教づいた人々がいて、こちらの問題だけを論じて足れりとする人士に事欠きませんが、これがイスラームを堕落させている一つの原因であるといえます。

そしてタウヒードには、同時に重要な第二の象限があります。これは私が勝手に名づけたのですが、存在世界のタウヒードがあります。一化の原理は、神が唯一であることによって、独特の存在世界についての理解の枠組みを提供しますが、ここにこそイスラームという教えの特質が最も濃厚に示されているのです。

ところで、この存在世界のタウヒードには、大き

く言って三つの準則が存在します。それは（一）等位性、（二）差異性、（三）関係性の三つですが、これらの三つがすべて関連し合って存在世界の理解につながっていくのです。

（一）等位性

まず第一に挙げられるのは、すでに若干述べてきました万物の等位性の原則です。これは簡単に言うならば、すべての存在者に関して、これが上で、あれが下ということがないということです。石も、草も、猫も、人間も、天使も、すべての存在が同じ水準に位置づけられるわけです。これは、たとえばキリスト教世界の場合とは大変に異なる事態です。あらゆる存在者は同じ創り手によって創り出されている。つまり同根であり、したがって等位にあるというのが、イスラームの存在論の基本的な原理なのです。ここに明らかなのは、存在者の水平的な配分です。

われわれも西欧思想の影響から「鉱物よりも植物が上である。なぜならば植物には生長能力が備わっているから」というような価値観を教えられてきました。物質性を持たない天使が一番上にきて、その下に人間、動物、植物、鉱物と、能力のいかんによって存在世界を縦割りに区切るような価値観を叩き込まれてきました。

しかしイスラームの場合には、このようなことはありません。たとえば天使と人間の位置関係を吟味した場合、人間のほうが天使より上に来るのです。創造を一応終えた神は、すべての被造物を集めて、こう問いかけました。私の創ったこの現実世界を、誰が調和ある形で管理、運営するか。その際、大きな山も、天使たちも、この重要な責務を担うことを拒みました。この神からの委託はアマーナと呼ばれますが、このアマーナの受け入れによって人間は神の地上の代理人とされるわけです。代理人という表現は、アラビア語でハリーファ、つまりカリフに当たるのですが、要するに一人ひとりの人間がそれぞれ神のカリフになるのです。カリフという語にはまた別の使用法がありますが、これについてはまた後にふれます。ここで重要なのは、人間が他の存在者より一段と高い能力を与えられていますが、それは決してその存在の優位性を意味するのではなく、むしろそれ故にこそ、より大きな責任を課されているという点です。

存在者の等位性は、人間に焦点を当てて考えてみた場合、すべての人間が平等であるという考えに直結してきます。人間は、血族、肌の色、財産の多寡に関わりなく、すべて神の前では平等であり、上下があるとすれば敬神の念、神を敬う心が強いか薄いかによるだけで、それが問われるのは来世においてであるというのがイスラームの人間観です。現世においては、人々は徹底的に平等であり、この点に関しては信者であろうと非信者であろうと基本的に相違はないのです。そして守られるべき人権については、預言者は別れの説教と呼ばれる最後の説教で、次のように明言しています。「すべての人間の生命、財産、名誉は保護される」。

西欧ではこのような生命、財産、名誉の擁護といった人権宣言は、フランス革命あたりから始まるわけですが、イスラームにおいてはそれに先立つこと千年以上も前に、このような形で主張されているのです。このような言葉に明らかなように、すべての存在者の尊厳は存在論的な根拠を持ってきちんと守られており、法的な規定によっても擁護されているのです。存在者の等位性の原則は、このような形で人間の徹底的な平等を保証するものですが、この点はここまでにしておきましょう。

(二) 差異性

タウヒードの二番目の原則は、万物の差異性です。神は創造に当たって無駄なことはしなかったわけですね。同じものを二つ創るというような余分なことはしなかった。要するに、この世に存在するものは、すべて差異的であるというのです。

イスラームの世界観の基底にあるのは、固有な原子論です。ものの存在を規定する際に西欧の哲学は、延長の概念を多用します。あらゆるものは広がり、延長を持っており、その延長は無限に分割されうるものと理解されます。一定の広がりを持つものは半分に分割され、それはまた半分に分割されるといった具合に分けられ、その結果得られる各部分はイコールであるといった説明の仕方が行われます。極めて最近になって、一番小さな単位には原子があって、それぞれは異なるという考えが唱えられ始めましたが、イスラームの世界観は原子論的な性格を持っており、すべての存在者の最小単位は原子であるということになっています。これはアラビア語では〈jawhar fard〉の議論といわれますが、ジャウハルと

いう語は実体を指し、ファルドは単一という意味で、要するに単一実体ということになりますが、簡単に原子と見なしてよいでしょう。

ところで、この考えによれば、すべての原子は実体（jawhar）と偶性（'arad）から成り立っているのですが、あらゆる実体はそれが現実化される場合に必ず異なった偶性を伴うという点が特徴的なところです。その結果、いちいちの原子は現実にはすべて異なった偶性を備えるということになります。水の原子は無数にあるが、そのいちいちは他と微妙に違うというのですね。最近、ある物理学者が水は無限に近いほど存在するが、その原子はそれぞれ異なっているというようなことを説明されていました。これが具体的にどのような事態を指しているのか、残念ながら質問をする機会に恵まれていませんが、とにかくあらゆるものの最小単位である原子そのものが、それぞれ異なっているのですから、それらが合成されて出来上がっている複合体のそれぞれが皆異なるというのは見やすい道理でしょう。

考えてみれば、歴史始まって以来、何人の人間がこの世に誕生してきたかわからないほどですが、全く同じ人間が存在したためしはない。ことほどさように、人間をはじめ万物はすべて差異的であり、世界は変幻自在に変化するというわけです。このような状況の下にあって重要なのは、いちいちの存在者、一人ひとりの人間そのものを尊重する態度です。このような考えからすれば、類的な定義付けは二義的なものであり、あくまでも、いちいちの個体を徹底的に尊重せよという、生き方の基本姿勢が強調されることになります。

万物はそれぞれ異なっているが、その価値は平等であるということ、類的なものを基本にしない、個的なものの尊重を基本にする平等が求められるわけです。

（三）関係性

ここで最後に付け加えられるのが、関係性です。この原則が示しているのは万物の総合的関連性です。すべての存在者は他から切り離されて存在しているわけではなく、互いに密接に関連し合っているというのがイスラームの基本的な考え方で、これを別の角度から言いますと、存在というのは普遍的で、すべての存在者は底辺を一つにする〈存在〉の上に成り立っているようなもので、このような観点からす

れば、個別的な存在者についての定義は通常の言い方と全く異なった形をとります。通常あるものの存在については、石が存在する、あるいは太郎が存在するという表現がなされます。しかしイスラーム的な見方からすれば、存在が石する、あるいは存在が太郎する、という言い方が採られることになります。すべての存在者は共通の存在を共有する、もしくは分有するという形で存在していることになるのです。

このような存在者の存在の共有は、世界の調和ある管理、維持という人間に課された責務とも深く関わってきます。人間に課されたこの義務の重さは、すべてが共有する大文字の存在を正しく調和ある状態で維持することにあり、このような責務の重さを前にしては、自分が他よりも優れているといった優越感は何ほどのものでもなくなってしまうのです。人間はその優れた能力によって存在世界のよき管理の任務を課せられ、それ故に神のカリフ、現世における代理人となるわけですが、ここで留意しなければならないのは、通常知られているカリフと個々の人間のカリフ性との相違、ないしは位置関係です。

皆さんもすでにご存知でしょうが、イスラーム世界には、初代正統カリフ、アブー・バクルとか、千夜一夜物語で名高いアッバース朝のカリフ、ハールーン・アッ＝ラシードといったカリフがおります。彼らは信者たちの長という意味でのカリフですが、普通の考えではこちらのカリフのほうが、それぞれの平信者のカリフより上に来るのが当たり前の解釈でしょう。しかし個体重視のイスラームにおいては、このような代理人の重要性を認めません。それぞれの個人は、(khalifah al-Lah) つまり神の代理人であり、有名なカリフたちは (khalifah rasul-l-Lah) つまり神の御使いの代理人にしかすぎないのです。これら二つの例をとってみた場合、前者は神の直接の代理人であり、後者は神のみ使い、つまり預言者ムハンマドの代理人にしかすぎないのです。いちいちの個人の代理者性のほうが彼らの支配者のそれを上回っている、もしくは先行しているという考えがきちんと入っているのです。

このことは卑近な例をとってみても明らかでしょう。今回のイラク戦争においても、フセインさえ捕まえれば混乱は収まるであろうというのが一般の考えですが、不条理に対する反抗は、支配者が捕らえられても止まるわけではないのです。抵抗運動にはいろいろな原因があるでしょう。しかし、この世の

問題と直接関与しているのは、いちいちの個人であるという姿勢は徹底しており、その責務は彼らの地上の代理人の手には委ねられていないのです。

要するに、イスラームの信者たちの営みは神の意志を実現するためのものであり、そこでは一人ひとりの信者がこの企てに全員で直接参加する義務を負っているのです。神と人との間にはいかなる仲介者も存在せず、したがってイスラームには聖職者は存在しないのですが、マス・メディアではターバンを巻いている人々は相変わらず聖職者と呼ばれています。ターバンを巻いている人々の多くは宗教学を専門にする学者です。ホメイニーさんなどという人物は学会の長のような存在であり、言ってみれば奈良先生のような立場にある人です。したがって、このような人物が不在となれば、代わりに幾らでも新しい人物が登場してくる可能性がある。とりわけ宗教的なオーラを身につけた、特権的な存在ではないのです。人々はこの世界の状況を判断するに当たって、もっぱら長とか、王様といった存在にだけ注意を向けますが、本当に留意しなければならないのは、草の根の民衆の動きです。

すべての存在者の関係性については述べなければならない多くの主題がありますが、大幅に割愛しなければなりません。しかし統治との関係でいえば、国家というまとまり方の二次的な正確さは強調されておく必要があるでしょう。地上の代理人が統制、統御する国という単位は、アラビア語でダウラと呼ばれます。これは本来移り変わるもの、有為転変するもの、要するにレヴォリューションという意味です。現代においては個人をまとめ、統括するのはもっぱら国家であり、社会的な単位としては至上、最高のものとなっていますが、イスラーム世界では変化を受け入れ、いずれは取って代わられるものと認識されています。

イスラームが配慮しているのは、このような大がかりな代理に基づく統括、統治ではなく、家庭、隣人といった関係をはじめとして小共同体、国、それから大共同体に至るさまざまな次元における調和ある共同性の確立にあります。いちいちの規模、段階における構成員の自主性、自立性を保持することが信者たちに求められており、身近なところから始まって、力の及ぶ限り可能性の範囲を広げていくというのが、求められている責務なのです。不幸にして現在のところ、この世界では国家レベルにおける力

は、欧米列強の前で全く無力を露呈していますが、それは国家の一段下の水準における共同体の劣化と直接つながるものではありません。

「五　シャリーア」

以上でイスラームの三極構造の第一の極に当たる、タウヒードの基本的な構造について、ごく簡単に述べてきました。次に取り上げるのは二つ目の極に当たる、シャリーアです。これは通常イスラーム法と訳されるもので、したがって真田先生の専門の分野ですので、あまり細部にわたる説明はしませんが、これをイスラーム法と訳すことには若干の問題がありますので、先生の専門から外れるところでの問題点について指摘しておきたいと思います。

シャリーアは現在ではほとんどイスラームの法と解釈されていますが、これでは事の一部しか伝わらないことになります。理解を容易にするために事情を簡単に説明しますと、シャリーアには二つの側面があり、これをイスラーム法と訳すと、その一面しか伝わらないということです。つまりシャリーアには、一般民衆にとってのシャリーアと法学専門家にとってのシャリーアの二つの側面があるということです。イスラーム法というと、このうちの後者のみが対象になり、前者が持つ側面がすっぽりと抜け落ちてしまうのです。

シャリーアとは本来、アラビア語で〈水場に至る道〉という意味です。砂漠の民に下されたイスラームの教えを理解するには、少なからず遊牧的なメンタリティーに対する想像力が必要とされます。乾燥地帯に生活する遊牧民にとって何よりも大切なのは水であり、水場に至る道を知っていることは生存の第一条件であることは言うまでもありません。したがってシャリーアとは、いわば信者たち一人ひとりにとっての生活のためのガイドラインといえるようなものです。

それを知るためには、その基となる資料、法的に言うならば法源が必要ですが、その第一がクルアーン（コーラン）です。これは神が天使を介して預言者ムハンマドに下された言葉の集成であり、最も権威の高いものです。その次に来るのが聖行と訳されるスンナです。ムハンマドは啓示を受けた後、メッカで布教を始めますが、マディーナに遷都した後も十年ほど信者たちを率いて初のムスリムの共同体を

運営することになります。その間の彼の言行がまた、信者たちが依拠すべき典拠として尊重されるのです。そして後になりますと、クルアーンにもスンナにも該当することのない事柄が発生してくると、新たに解釈の必要が生じてきます。その際に法的根拠としてイジュマー（合意）、キヤース（類推）といったさまざまな要素が法源として加えられることになります。

時代が経つにつれて、シャリーアは次第に法的に整備され、いわゆる法的な性格を強く持つことになり、それがイスラーム法として理解されるものに進化していくのですが、同時にそれが信者一人ひとりにとっての導きの根拠であり続けたということです。個々の信者の宗教的指針と、法学者の法的努力の根拠はまったく同じであり、シャリーアはその双方に絶えることなく働きかけているのです。それが意図しているものは何かと言いますと、簡単に言うならばタウヒードの精神の社会的実践のためのさまざまな規定である、と要約できると思います。ちなみにここで一言付け加えておきますと、いわゆるこの地域の専門家たちは、シャリーアの民衆と関わる側面を見逃してきたため、シャリーアが十二世紀以降進化を止め、ほとんどいかなる側面においても現実的な役割を果たすことがなかったとし、シャリーアは完全に関心の外に置かれてきました。この要素を加味しなくては、この地域の歴史の実体は決してとらえられないのですが。研究から抜け落ちているものは依然として大きいのです。

ところで、それが信徒たちの構成する社会の運営のための指針である以上、シャリーアはイスラーム世界の政治情勢と密接に関係してきます。したがって、それが法的に適用される範囲、その性質は、イスラームの初期と現代では非常に異なっています。

［六　三つの時代的区分］

シャリーアはイスラーム世界の統治の有り様と密接に関連しているわけですが、この地域の統治は、大ざっぱに言って三つの時代に分かれます。第一は預言者の統治以降、カリフが存在した時代、つまり一二五八年に東からモンゴルが襲来してバグダードを占領し、アッバース朝のカリフが殺害されるまでの時代です。それ以降カリフは実質的に存在しなくなるのですが、第二はシャリーアの時代と言うこと

ができるでしょう。これは政治的な実権は世俗的な指導者が担うが、彼らが領土を収めるための法、つまり国法をシャリーアと認めていた時代です。第三は当時のイスラーム世界の雄、オスマン朝が第二次世界大戦で敗れ、それを承けてアタチュルクが改革を行った一九二〇年代以降の時代です。時の流れに伴って、公法の部分が大幅に西欧化された時期に当たります。

ところで第一の時代には、帝国、王朝の首長としてカリフが君臨していましたが、彼はいわば宗教的な長であるとともに、政権の長をも兼ね備えていました。政教双方の長を兼ねており、すべてはイスラームの法によって律せられていました。イスラーム的なものは過去に大帝国を運営してきた実績を持っていたのであり、この点は看過されてはならないでしょう。

しかしアッバース朝も後期になると、次第に世俗的な政治的実力者が台頭するようになり、政治的にはアミール、後にはスルターンと呼ばれる存在が支配権を持つが、宗教的な権威は依然としてカリフの手にあるという時代がやってきます。いわゆる双子の時代といわれるのがこれですが、その後アッバース朝の力は衰退の一歩をたどり、そのような状況の下でモンゴル勢に打ち破られてしまいます。

第一の時代と第二の時代の違いは、共同体の首長の相違です。第二の時代には、政治的実権は完全にスルターンと呼ばれる実力者に握られますが、彼がイスラーム法を統治のための法と認めるかぎり、その国体はイスラーム的であるという譲歩がなされました。ここでイスラームを擁護するための最先端に立ったのが、ウラマー、ペルシャ語ではモッラーと呼ばれる学者たち、とりわけ法学者です。具体的な権力のすぐ下で彼らの支えるシャリーアは、共同体のイスラーム性を民衆とともに擁護してきたわけです。王朝、国家の世俗的な権力と、民衆を母胎とするイスラーム的なものの間に乖離が生じ、最後にやってくるのが外部の勢力による影響力の強い浸透です。第一次大戦でトルコが敗れて以降、西欧列強による政治的圧力は植民地政策に端的に表れていますが、その間公法に当たるものは次々と西欧化されていきます。

しかしイスラームの懐の深さは、この世界がこのような状況の下にあっても、身分法のような私法の部分は決して他に譲り渡していない点です。国とい

う枠組みの下の、小共同体を律する法が依然としてイスラーム的なものであるということは、この教えの共同体的な性格をよく示すものでしょう。

ところで問題は、シャリーアをイスラーム法と訳して事足れりとする態度では、現在これに該当するものは私的関係法と呼ばれる身分法に限られてしまいます。この部分だけでも、イスラームという教えの文化的、社会的エートスを理解する大きな助けにはなりますが、このような認識では、たとえば最近起きたイラン・イスラーム革命等の変化の真の原因をとらえきれないでしょう。この革命では、国法をイスラームの法、シャリーアにするという大きな巻き返しが起こっています。このような変化は外部の観察者からすれば驚天動地の一大事件ですが、現地の人々にとっては一九二〇年代まで実行されてきたことが復活されただけなのです。

このような観点からすれば、シャリーアを現行の私法の部分にだけ限って考えるということが、いかに視野狭窄的な態度であるかということが明らかでしょう。シャリーアとはそもそも法の原則であると同時に、この世界では政治の原則でもあり、経済の原則でもあると同時に、道徳の原理でもあるのです。今この世界で復活しかかっているのは、生活の各分野を通観するさまざまな領域の再編成の試みですが、それを法は法、政治は政治、経済は経済といった分節化の視線でだけ分析しているようでは、この世界に生じている変化を正確に見届けることはできないでしょう。

以上、イスラームの教えの核心部分の構造について、その概略を検討しました。このような世界観、それに基づく生き方が、中世においてどのような成果を挙げてきたかについて若干ふれられればよいのですが、その時間はありません。ただし一点だけ強調しておかなければならないのは、この教え、つまりタウヒードの世界観は、すでに申しましたように精神と物質の二元的解釈を固く拒んできました。したがって、この世界には、深遠な哲学者であると同時に優れた科学者である人々が数多く存在します。宗教が非科学的であるなどということは、少なくともこの世界では存在せず、したがって、この世界の科学の進歩に関する貢献には著しいものがあった。それは現在の西欧の科学的進歩が、この世界の貢献を基礎に成り立っているといっても過言ではないほどのものだ、ということは看過されてはならないで

しょう。

七　五つの義務的行為

イスラーム世界の歴史の中で占めるシャリーアの地位の変化について述べてきました。

現時点において、この世界は植民地主義をようやく脱して政治的独立を獲得し、石油事情もあって経済的にも一部で潤っているものの、国家レベルでは依然として確固とした自立を果たしえず、とりわけ中心部に敵対的なイスラエルという人造国家を植え込まれて、なかなか発展をなしえない状況にあります。国力の低下、経済的貧困は著しく、弱体な国家は負債を抱える一方です。地球的規模で進行するグローバリゼーションの圧力の下で衰退の一途を辿る国家には、民衆の生存を保証するための充分な福祉政策を行う力はほとんどない。このような状態は植民地政策が行われて以来、この地の民衆にとってはほぼ常態といえるものでした。その際に民衆のセーフティーネットとして役立ち続けてきたのは、イスラームの義務的な五行です。

まず、第一の信仰告白「アッラー以外に神はなく、ムハンマドは神のみ使いである」と証言することは、同時にクルアーンとスンナを自分の生きるための導きとする、つまりタウヒードを信じ、それを実践するということの意志の表明です。次は礼拝ですが、この礼拝についても、注意しなければならないことがあります。これは普通われわれが考えているような礼拝とは大きく異なります。この中には現世利益を願うような要素は一切ありません。これは信者一人ひとりが神と直接交信し、自分の信仰心を直接確認する行為なのです。日に五回も自分の信仰を確認するという営みを十数億の人々が行い続けているということは、観察者にとっては大変な驚きでしょう。第三の断食もまた、極めて特徴的です。心に迷いが生じた人間が、一人山中に入って行うような行ではなく、病人、子供を除くすべての成人が、実生活の中で行う共同体的なものです。当然これによって心の持ち方が鍛錬されると同時に、弱者に対する慈悲心も強化されます。自らを鍛えて利他的な方向に導き、私と我々の隔たりを縮める役割を果たすのが、この行の目的とするところです。第四の喜捨は、信者が一年間所有し続けた財の特定パーセントを、貧者、弱者その他に寄付するものです。ザカートとは

〈浄化すること〉を意味しますが、喜捨によって人々は精神を浄化することになります。これは宗教的税と訳されることがありますが、その用途からすれば、〈social pooling〉、つまり社会的基金、ないしは福祉財と呼ぶべきであるという説もあります。

以上概観してみると明らかなことは、いちいちの宗教的義務が自己中心的な態度を改めて利他的な態度を培うことに向けられていることです。最後の行である巡礼にしても、これは生きているうちに死の準備をするためのものであり、この行自体について申し上げることも多々ありますが、これがイスラーム世界に対して与えた影響については見逃すことはできません。世界中の津々浦々から信徒たちが遙かな旅を行ってメッカの聖地に訪れる過程において、彼らは種々の情報を交換し合い、互いの交流によってイスラーム世界をオープン・ソサエティーにしてきました。国境はすべてを塞ぐ実線ではなく、すべてを濾過する点線のようなもので、これによって地域の共同体は開放的に外部に大きく開かれていたのです。人々は漂流し、国民国家の枠組みで囲み込まれるまで、この流動性がイスラーム世界の開放性を支えてきたのです。

すでに見たように、不幸にして現在のイスラーム世界においては、国家という単位は有効に機能していません。しかし、その一段下にある地域共同体は、もちろん貧困にあえいでいるにせよ、その連帯意識は依然強く保たれています。ここでは共同体意識は、家庭、小共同体のレベルで、その活性化が行われていますが、これが文化、社会的なセーフティーネットとして未だに機能し続けているのです。研究者たちはこれまで、もっぱら王朝、国単位の分析で足りとしてきましたが、これではこの世界に溢れている文化、社会的なエートスを理解することは全くできません。

イスラームの教えは、よく調べてみればわかるように、国家がいかにあるべきかについては、ほとんど言及していません。述べられているのは、むしろ共同体の最も低い、小規模なレベルについてのあり方です。それは現在イスラーム的なものが社会のどの部分に蓄積され、どこからそのエネルギーを放出しようとしているかを端的に示すものでしょう。

最近では公共性に関して、それが国家に属するものだけではなく、本来民衆に属し、そこから発するものがあり、見直されなければならないのは、この

後者の公共性であるという議論がなされ始めています。イスラームの教えは、まさにこの後者を基盤にしたものであるということが言えます。この枠組みを連綿と支え続けてきたのが、ムスリムのすべてに課されてきた義務的な五行でしょう。いちいちの義務は個人に課されたものでありながら、同時にいつも他人に対する協力、協調、福祉と密接に関連しています。

イスラームにおいても個人の問題は信仰の出発点であり、その重要性は特に神と対面する場所で鍛えられることになっています。しかし社会的な側面においては、他者との連帯、協調、共生を一義的なものとして重要視します。そこで最も肝要なのは、タウヒードの世界観に基づく徹底した民主性です。万物の、ひいては万人の等位性に根拠を持つ自他の緊密な関係こそが人々の社会生活の最重要な点とされており、これが信仰の要であると見なされているのです。個人から始まって夫婦、家族、隣人、小共同体の充実あってこそ国の調和ある運営が期待されるという考えは、現在未だに充分な形で表現されていませんが、このような考えは簡単に拭いえない性質のものです。

国家を基点とするエネルギーの回復よりも、草の根の民衆レベルからの、つまり小共同体からの社会的変革の試みは、ムスリムの存在する至る所で芽を吹いてくることでしょう。覇権主義による上からの締めつけか、草の根の民衆のサステナビリティーを求める力の昂揚か、今この世界ではどこにでも見られるような二つの力のせめぎ合いが進行中ですが、イスラームの教えを信ずる人々が存在するかぎり、後者の力が途絶えることはありえません。

八　女性の問題について

これまで原則的なことばかりを述べてきましたが、ご出席の女性の方々は、うまい話ばかりしているが、イスラーム世界における女性蔑視の問題はどうなのか、という疑いを持たれることでしょう。妻を四人も持ったり、女性にヴェールの着用を命じたりして、民主的等と主張することはおこがましいと考える方が、ほとんどでしょう。そこで申し上げたいのは、この教えにおける女性の地位です。

ところでキリスト教の場合には、この問題はどうでしょう。教典そのものに当たってみると、聖書に

は神が人間を創造するに当たって、まずアダムという男性を創り、次にその肋骨からイヴという女性を創ったとされています。ところで、この肋骨とは何を意味するのでしょうか。ある説によれば人間の一番大切な部分だそうですが、とにかく男が先で、女は後ということになります。肋骨が一番大切な部分というのも奇妙な考えですが、どうも欧米のキリスト教の伝統には、このような典拠に基づいた女性蔑視が顕著です。日本人のクリスチャンのある女性は、最初に男を創ったが、出来が悪かったので、その最良の部分から女を創ったのだ、という説を述べていましたが、これは傑作です。ただし一般には、少なくとも欧米ではこのような考えは極めて少ない。キリスト教徒も、日本人は遙かに開放的な考えを持った人たちが多く、私も大いに尊敬している方が多いのですが。

ところで、この点をイスラームの原典に当たってみますと、正確にはこのようになっています。つまり神は一人の人間を創り、それに配偶者を与えたとなっています。人間に当たるアラビア語はナフスであり、配偶者はザウジュですが、この二つの語はいずれも性を特定しない言葉です。要するに一人の人間が誕生し、それが伴侶を持つに至って初めて性の問題が持ち上がるという具合になっています。「男は女の着物、女は男の着物」といったような、男女の等位性と同時に相補性を示す表現はクルアーンに事欠きません。この等位性の原則は、具体的な制度に関しても至る所に明確に現れています。たとえば遺産相続にしても、女性はイスラームの登場当初から、つまり聖徳太子の時代から保証されていました。ただし問題なのは、その内容が、いささか人を惑わせるようなものである点です。つまり、その相続権は、男の子が二に対して、女の子は一ということになっています。欧米の研究者は、この点を衝いて、ほれ、やっぱりイスラームでは女性の権利は男性の半分だ、などと揚げ足取りをしています。皆さん、これはどうですか。もちろん、ご不満でしょう。

しかし物事には、それを受け入れる枠組みがあります。人間のほとんどは結婚生活を営み、またこれは強く奨励されますが、イスラームではその条件として生活費はもっぱら男性が負担することになっています。男性が稼いだ金で家庭生活を営むのが結婚の基本的な条件なのです。これがまた問題で、ウーマン・リブのような人たちは、これもまた差別の対

象となります。女性が生活費を支払って何が悪いのかというわけです。私が女性ならば大喜びですが、皆さんはどうお考えですか。さて、とにかく家計を担うのが男性だとすると、彼の遺産相続分は二倍ですが、支出は家族の全員分を払わなければなりません。子供が二人いると仮定すれば、彼自身のための支出分は二分の一になり、女性のほうはもらった一をそのまま持っていればよいのですから、結局、女性のほうが得ということになります。

このことと関連しているのですが、クルアーンの中には男女の位置に関して差別を行っている箇所が一カ所だけあります。つまり男が女より一段上だという箇所があるのですが、これは男性が家計の維持という重い任務を持っているために上とされているのです。後になるといろいろな宗教者が、女性は感情的で、精神的に弱いなどということを主張する傾向も出てきます。これはイスラームの教え自体の問題ではなく、退嬰したムスリムの問題です。本来の教えはあくまでも、人間はすべて等しく同じ権利を持っているというものです。男と女には差異はあるが、権利は同権であるというのが基本的な主張です。

要するにイスラームの教えには、「奴隷をいたわれないような者は天国に入れない」とか、「君は信者たちが互いに愛情と敬意を寄せ合い、さながら一つの身体であるかのような様を見るであろう。その一部が痛めば、全身が発熱と不眠に悩まされる」といった、他者に対する思いやりと、連帯の必要を説いたものが多々あります。タウヒードの世界観とその実践に当たって、男女を差別するといったことはありえないのです。万象との、あるいは万人との連帯、協調を、存在論的なレベルから説く教えは、それを実践するために独特の倫理を要請しますが、それがいかに広い万物の存在の共有の思想から発しているかについて、若干でもご理解いただけたら有り難いと思います。倫理的な促しは個人のほうからではなく、他者のほうからやってくるという側面は、他力本願の思想とも通い合って極めて重要な主題であると思われます。それではこの辺で、本日の話を終わらせていただきます。

「質疑応答」

奈良　二つのことを教えていただきたいのですが、一つは神とタウヒード、もう一つはタウヒードとシ

ャリーアの関係です。仏教のほうの関係で申しますと、いずれにしてもどんな宗教でも絶対者、ないし絶対なる存在があって、それから教えがあって、実践する教団がある。これはどこでもそうで、イスラムでも神があって、タウヒードがあって、シャリーアその他があって、ウンマがあるということですよね。仏教の場合ですと、仏は確かに真理を悟った人としているわけです。しかし大乗仏教以降になると、そのお釈迦さまが悟った真理そのものを法というわけですが、法そのものが絶対視されて法を仏として見るという問題が出てきますから、この仏と法というのが決して同じではありませんけれども、全体的な意味を持つという意味では同じになる。

おうかがいしたいのは、タウヒードというのは世界観、あるいはお書きいただいたものでは内容的には一つに帰するという原理、これは一つのプリンシプルと見てよろしいのかということ。それは神が世界を創造されたでしょうから、そうするとすべてのものが一つに帰するというのは神の創造の気と意欲、あるいはそれの中身と見ていいのか。そういう意味でのタウヒードの絶対性をどう見ていくか。それからシャリーアの権威はタウヒードというものの絶対性から出てくるのかということを教えていただきたいと思います。

黒田　大変重い質問でよく答えられるかどうかわかりませんが、まずタウヒードの問題については、イスラームでは創造者と被造物とを質的に完全に異なるものと捉えます。そして神という光源から投じられたものがクルアーンであり、その精神を体して現実の生き様に対処した預言者の対処の仕方がスンナということになります。そしてクルアーンやスンナから導き出されるものといいますか、その中核をなすものがタウヒードの世界観ということになります。神と人間との間にクルアーンやスンナが差し出され、それを契機として神の意志の実現が試みられるというわけで、このような意味で、仏と法が同一視されるということはありません。あくまでもタウヒードは神が指示した世界認識のあり方であって、それが神そのものと同一視されることはありません。

それからシャリーアというものは、手順からいいますと神の言葉であるクルアーンと、その精神を体して実践した預言者の言行を集成したスンナを基にして、そこから導き出されたものです。要するにクルアーンは、世界観やあるべき法を導き出す大本の、

神の意志の表現であって、タウヒードはその権威を引き継いで基本的な価値を持ちますが、その場合の〈絶対性〉は、仏教の場合のそれとは質的に異なると思います。そして、このタウヒードとシャリーアの関係は、タウヒードの価値を相対的世界の中で具体化、実現するための道具といった関連性を持つもので、その権威は当然タウヒードの正しさに根拠を持っていますが、それは絶対者の次元とは異なった性質のものとなっております。

鋭いご指摘で、今後二つの教えの異なった様相を比較検討するうえで、大変重要な問いだと思います。

奈良　仏教のほうの法、真実ですね。それは具体的に言うと無常とか縁起とか空とか、これは一つの絶対的な働きであるわけですけれども、そこから教えられてくるのと同じように、神の創造の中からクルアーンの絶対性が出てくるのでしょうが、クルアーンの中にはかなり社会的な、つくられたものが入っているのでしょうか。

黒田　仏教の場合では、無常、縁起、空といったものが〈絶対的な働き〉として、同位、等根の問題となりますが、ここはイスラームと仏教の大変異なるところだと思います。神の創造とクルアーンの啓示とは同じ神の行いですが、その両者は質的に同じものではない。神の啓示であるクルアーンは、もちろんタウヒードの世界観を指示、示唆しており、その中には創造の問題も含まれておりますが、創造者と被造物の間には乗り越えがたい隔たりがあり、創造者から発されたメッセージは、被造物の世界の認識の仕方、そこで生きる生き様について指示するものであり、したがって当然社会的な問題も中心的な話題の一つとなります。創造者としての神の絶対性は、彼から発せられたメッセージの権威を保証するものですが、創造それ自体とクルアーンの権威とは質的に異なるものだといえます。

奈良　それに関連して聖職者についてお聞きしたいんですが、聖職者はイスラームでは、たとえば信者さんを祝福するということはあるんですか。たとえばキリスト教では聖職者が祝福を与えますよね。イスラームでは聖職者が信者さんに祝福を与えるという行為はあるんですか。

黒田　それはございません。祝福という点で、それがとりわけ宗教的な意味を持つことはありません。たとえば子供が生まれたときには、親が子供を祝福するためにその耳元で、アッラーは偉大なりと囁く

ようなことはしますが。

奈良　ということは、さっきもおっしゃったように、聖職者には宗教的な権威はないということですね。

黒田　いわゆる坊さん、僧侶はいません。どうしても先生と弟子のような形で、先生的な役割を果たす人はおりますが、そのような人々も宗教学者にしかすぎません。イスラームには聖職者はおりません。

山崎　あくまでも仲介者ということなんですか。聖職者というのは具体的にどういう意義を持っているんですか。

黒田　いわゆる聖職者とされる人々は、クルアーンの章句の意味を教えたり、宗教的な問いに回答を与えたりします。その意味で神との中間にあるとはいえますが、とりわけ仲介者としての宗教的な権威を持っているわけではありません。権威となんの関係もないわけではないのですが、これは学問的権威であり、時にそれに対する人々の敬意から若干の宗教的色彩を帯びた特権を持つこともありますが、これもなんら正統なものではありません。たとえば預言者ムハンマドに関しても、彼を尊敬しすぎてはいけないということが言われます。彼も土に帰る一人の人間であり、人間はすべて同じなのです。

山崎　きわめて現実的な言い方をすると、その聖職者が熱烈な信者によって、問題が現象的に起こるということはありますか。

黒田　それは確かにございます。ある地方、たとえば非アラビア語圏のパキスタン、イラン等の田舎にはそういう傾向が特に見られます。その種の問題を起こすのは、どちらかというと神秘主義的集団が多く、宗教の精神的な側面を重視するあまり、ついにその指導者に特殊な権威を求めたりして、個人崇拝に陥ることがあります。

山崎　なぜ、そのようなことをおうかがいしたかと申しますと、仏教といいましても、奈良先生とまた少し違う仏教なのですが、そういう場合には教えを伝統的に言われている言葉としては、伝道師だから取り次ぎ者という言い方があるんですよ。だけどその取り次ぎ者が取り次ぎ者でありながら、いろいろなところで非常に神格化されて、いろいろなトラブルを起こすというようなことがあって、このような質問をさせていただきました。

黒田　個人崇拝はいけないなどと公式的には言われるのですが、特に死んだ宗教者に対する聖者崇拝の傾向が強い地域があります。それは当然、生きてい

る宗教者に対する過剰な崇拝にもつながりがちです。

山崎　私たちは、たとえば親鸞は弟子を持たなかったという明確な言葉がありながら、実は取り次ぎ者が弟子をいっぱい持って、弟子同士の争いなんていうものがあるものですから。たとえば麻原彰晃が究極の布施を背負ってマントラを唱えたとあります。周りにはあんな馬鹿な宗教はないという人もいますが、ぼくはそう思わないんですね。八百年くらい前の文献に全く同じようなことが出てくるわけですよ。同じことをやっているわけですよ、日本の浄土真宗は。その辺が乗り越えなければいけない問題なので、非常に現実的な質問をさせていただきました。

黒田　ムスリムにもいろいろな人がいまして、大ざっぱに言えばアラビア語がわかるアラブのムスリムと、非アラブのムスリムの間には大きな隔たりが生じてきます。アラブの信徒たちは、彼らなりに問題を抱えているのですが、少なくともクルアーン、スンナの内容はほとんど理解できます。クルアーンにしてもアラブ世界には他の場合より多くの注釈があり、シャリーアをとってみても、その内容はおおむね理解できて、それが生活の中にとけ込んでいます。しかし非アラブの場合には、そうはいきません。礼拝の場合には祈りの文句をアラビア語で唱えなければなりませんから、クルアーンを暗記して唱えることはできるのですが、多くの場合発音はできても内容はわからない。「自我得仏来」といったようなものです。これはシャリーアがきちんと身についたムスリムの世界と、それが弱められた精神的な、神秘主義的な傾向の強いムスリムの世界の違いを生み出します。

　この違いを、大変差別的な言い方になるのですが、本場イスラームと田舎イスラームといった具合に分けたりしますが、後者はタウヒードとか、シャリーアが組織的に身についていませんから、どちらかというと小さな集団を単位として独自の傾向を創る、さまざまな集団が生まれてきます。イスラームの場合にも、同じような問題があります。

薗田　いろいろ興味深いお話を伺っておりましたが、まだ私も先生がおっしゃった十三億の人が十三世紀、千三百年も続けてきたという理由がまだピンと来ないんですけれども、これから何度かお会いするなかで教えていただきたいと思います。ただ横から見ていると、イスラーム圏の子供たちの教育が、まさにコーランを暗記するところから始まっておりますね。

アラビア語なんでしょうけれども、あれもすごく大きな力なのではないかと思います。言語を教えるということは言語体系がそのまま世界観になるわけですし、同時にそれがコーランの教えですから、そういう意味ではものすごく大きな強化に、基礎になるという気はするんですけれども、そのへんをお聞かせいただきたいのが一つと、今日は存在論というお話、一つは世界観だと思うんですが、一番お聞きしたいのは来世の問題ですね。いのちとしてイスラーム教徒は死後をどのように考えているかということですね。イスラームの場合と、ユダヤ教、キリスト教の場合も違いますよね。死後をどう捉えるかという問題。死後の世界というものの捉え方がかなり違うような気もしますし、来世の問題というのも教えていただきたいと思います。

黒田　教育の問題、来世観いずれも重要な問題だと思います。まず教育の問題ですが、イスラーム世界ではすべてがクルアーンを基にしておりますので、これの暗記は、それをどのように活用するかはとにかくとして、大変重要なことです。これを習えば、宗教ばかりでなく、道徳、文化、社会、政治、経済等のすべての基礎となるばかりでなく、アラビア語に上達するための一番手近な手段となりますので。これは言ってみれば法の場合の、すべての具体的な細則の基になる第一ルールのようなものですから、それを第二ルールへと活用する基礎となります。全部を覚えないまでも、これについて学ぶことは、まずは自分たちの伝統について正しく理解すること、ひいては現状認識のための手だてとするという点で、文化的なアイデンティティーの維持のためには大変重要なことだと思います。クルアーンに関する教育が、アラブ世界でもつ意味は非常に大きいのです。

薗田　インドネシアのほうもそうですね。

黒田　そうですね。インドネシアのほうでも、そういうことは言えます。現在あそこでは、いわゆる公的な、近現代的な教育と、親たちが金を集めて教師を雇い、一定期間、人里離れたところに籠って行う私的な教育の二つの教育があります。後者については、あまり出世の役に立たないという点で問題もありますが、それよりも優れた人格を形成するにはそちらのほうがよいとする考えがあって、後者の人気が上がりつつあるということです。

　これに関連して重要な事実を一つ挙げておきたいのですが、現在アメリカは拡大中東構想というプロ

ジェクトの一環として中東世界にいろいろな提案をしていますが、その一つに次のようなものがあります。その一つは、すべての教育機関でイスラームの教育を禁止せよというものです。クルアーンなどは教えるなというプレッシャーが、たとえばエジプトの文部大臣にかけられているのです。これに対する現地の反発は極めて大きいのですが、政治的覇権主義というのは恐ろしいものですね。文化的伝統の大本であるようなものを、根本からばっさりと切り倒すようなことを平気でやっていて、ことの重大さがわからない。テロなんか起きるのも当然でしょう。他国に対する援助、協力にもさまざまなものがあります。日本のＯＤＡ等にしても、不必要な大工場等の建設はするが、相手の精神性とは少しも付き合うことはしない。

ところで、インドネシアのアラビア語教育には大きな問題があることも指摘しておかなければならないと思います。私は大学でアラビア語も教えてきましたが、インドネシアの学生たちは日本に来る前に五年から十年にわたってこの言葉を習っていたはずなのですが、レッスン三か四のところに来ると、もう文法が怪しくなる。これは専門家の立場からすると、大きなエネルギーの浪費でしょう。しかし乏しい資金ではあっても、子供たちに自分の宗教を学ばせようという草の根の熱意は、やはり何ものかでしょう。

薗田　おもしろいですね。コーランはアラビア語と一体化していて、各国の民族語に訳すというようなことはないんですね。

黒田　それは構いません。ただしクルアーンはアラビア語が本物で、翻訳はその改題のようなものという扱いになっています。したがって礼拝の際には、信者はそれこそ原典であるアラビア語で行わなければなりません。挨拶するときにも、それぞれの言葉で「こんにちは」ではなく、たとえばウクライナでも、貴方に平安あれという意味の「アッサラーム・アレイクム」ですから非常に汎用性がある。これはよいことでしょう。

薗田　そうですね。しかも、その意味も全部わかれば最高ですね。

黒田　そのとおりなのですが、しかしイスラームの回帰主義のようなものが強まって、それへの回帰が進むにしたがって、そのような傾向は不可逆的に強まっていくと思います。

山崎　差し迫った問題として、さっきおっしゃったアメリカは実に余計なおせっかいな国でね、それはぼくがわからないので教えていただきたいんですけれども、いろんな地域の文化とか宗教、そういうものをわかろうとしないのか。それともそんな単純なことではなく、あくまで戦略上の問題としてそういう方向で中東でやってるのか。どういうふうに理解したらよろしいでしょうか。

黒田　その点については、アメリカだけでなく欧米全体のイスラーム世界に対する対応の長いトレンドを押さえておく必要があると思います。欧米世界においては、イスラーム世界だけではなく非西欧圏一般に関して、対等な立場で理解しようとする姿勢は極めて僅かな専門家を除いてほとんどありません。一貫しているのは封じ込めの視点であり、文化的共存等ということは主要な問題とはなっていません。それに関しては我々が眞田先生とも共著で『イラク戦争への百年』という本を出しましたので、ご覧いただけたらと思います。

山崎　私は前の大学の教材で、眞田先生が以前、講演をされたものを使わせていただきました。何年か前ですけれども、こういうことなんだということがよくわかりました。われわれ宗教者にはイスラームの世界は見えにくいと感じる部分も多かったのですが。

黒田　今日は一度で、かなりご理解いただけたと思いますが。

山崎　はい。そういうところをもっと整理して問題を考えないと。私はここまで来たら、そうテロはなくならないだろうと思います。

黒田　私のドクター論文は「イスラームの反体制」について書いたものです。初期イスラームにすでに激しいテロ活動があって、これが長い間絶対に収まらなかった。さまざまな深い理由があるのですが、それは現在にもつながっています。イスラーム世界のテロリズムについては、私が一番の専門家だと思っているのですが。

山崎　アメリカの映画監督が言うんですよ。それが実に全く余計なお世話なんですけれども、彼らは善意だと思っている。未だにイラクの問題も終息してないですよね。それをどう乗り越えていくということについて先生はどうお考えなのか、お聞きしたいと思います。

黒田　イラク戦争を乗り越えていく。大変大きな問

題で、言いたいことはたくさんあります。しかし基本は、異質な者たちが互いに相手を認め合うことの一事に尽きると思います。この点に関して正直に申しますが、私は欧米のクリスチャンに対して深い不信感を持っています。日本のクリスチャンに対しては心から尊敬していますが。戦時中でも困難な時代に軍部に対してきちんと物申したのは、日本のクリスチャンでした。しかし欧米のクリスチャンは普遍的な愛を説きながら、どうしてあのような植民地主義を実行することができるのでしょうか。内側では民主的な教えを説きながら、その同じ人間が一歩外に出ると、あのように苛酷な態度をとる。この二つの顔を正当化しているのが文化的優越主義です。そのような優越主義に支えられて、欧米の文化人は異文化を理解しようとしない。

自分たちの文化を至上のものとし、おまけに思想にしても哲学にしても、まったく自己中心的で、いつまでも自己の枠組みからしか他者や世界を見ようとしない。ようやくこの頃になって、他者との共存といったようなことを言い出す人たちが出てきましたが、それも至って及び腰です。それを一番のテーマとして考えなければならない時代に、です。ああいう頑固で自己中心的な主張を前にして、キリスト教徒も大変だとは思いますが、ぜひとも立ち上がっていただきたいものだと思います。

西原　まさにそのとおりでございます。ただ最近は、宗教間対話は世界教会協議会（WCC）の中でも中心的テーマなんですね。旧約聖書という言葉も、今はヘブライ聖書という言い方をしたりしています。いろいろな取り組みがなされていますが、残念ながらキリスト教原理主義の立場に立つ方々の中には未だに狭い範囲での宗教観を持たれている先生もいらっしゃいます。

黒田　欧米の思想的傾向にはあまり期待しませんが、あなた方に期待します。

西原　キリスト教の世界というのは、いわゆるアングロサクソンが一つの中心ですね。さまざまなキリスト教の国際会議に出ましても、話の流れは西洋式ですね。非常に大事な作業として、アジアの背景からの読み替えが求められていますね。

黒田　正直に申しますと、私も戦争直後、大変キリスト教に傾倒しました。しかし、一番大きな躓きの石となったのは、普遍的な愛を説く人間と、植民地主義を敢えてする人間が、ほとんど同一人であると

いうことです。この二重性は、現在のアメリカのダブル・スタンダードとも密接に関わっているのですが、これは他者を文化的に認めようとしない姿勢に発している事柄だといえます。非常に狭隘なメンタリティーの人々だと思いますが、皆さんのお力を借りて何とか少しずつ改革しなければなりません。しかし圧倒的に数が少ないですからね。

西原　先ほどの女性の問題で、神がアダムをつくったというお話なんですが、ヘブライ聖書をたどりますと、主なる神は「アダマ」（土）の塵で「アダム」を創ったとされています。そのアダムというのは本来、男性、女性は関係ないんです。「人」なんです。神は人をつくるという意味では、先ほど黒田先生がお話しされていたことと同じなんです。いつの時点から男と女ができたかといいますと、まさに先ほどの肋骨からイブをつくったというところで初めて女と男になるんです。性はないんです。肋骨からつくったそれを女性という。パートナーです。黒田先生がおっしゃった、神が一人の人間をつくり配偶者を与えたというのは、本来の旧約聖書の創造の人間観というものに非常に近いですね。

黒田　ですから、そういうことを論文に書いていただいて、共闘したいと思います。

西原　一方でキリスト教の聖書の中に、パウロの手紙の一部のように、非常に女性差別を表現したものとしてパウロの手紙があります。解釈もいろいろあると思いますが。

黒田　少し前に戻りますが、薗田先生の質問の後の部分、つまり来世の問題について、まだお答えしていません。イスラームにおいて来世は現世と密接に関わっています。要するに、現世は来世の地位を確定するための試練の場なのです。人間には右肩と左肩に小さな天使がついていて、右肩の天使の役割は人間の善行を記録すること、左肩の天使の役割は悪行を記録することです。今のコンピューターでもかなり複雑な計算ができるのですから、天使たちも平気でそんなことをやってのけるのでしょう。

　ところで人間は死後バルザフという中間世界にとどめおかれ、最後の審判の日にラッパが鳴ると地上に召し出され、審判を受けるわけです。そして右肩の天使が記録したもの、つまり善行のほうが悪行より多い場合には天国に、そうでない場合は地獄に堕ちることになっています。現世で善行を積むということは、来世でよいステータスを得るための条件と

なります。要するに、現世は来世のための試験場ということになります。

藺田　つまり、それは真剣に信じられていることなんでしょうね。そこのところが今の時代に現実主義的なというか、来世信仰そのものが宗教の世界で今有効だという世界は少なくとも西欧的な世界とか先進社会ではむしろ……。キリスト教の神学者でも来世はわからんという言い方をする人もいるくらいですから、それがイスラーム教徒というのは来世の信仰というのを中心に生きているとすると非常にすごいなと思うし、価値を言わないですけれども。

黒田　良いか悪いかは、いろいろな立場から考えられると思いますが。ところでイスラームの最後の行に当たる巡礼ですね。巡礼というのは具体的にはメッカを訪れて行う行ですが、その目的は死を迎えるための準備です。死後の世界と現世とは構造上、明確に区切られています。現世も楽しまなければならないのです。矩を超えない程度に。

山崎　奈良先生がおっしゃったように、構造的に仏教と非常に似ている。

黒田　私は仏教とさまざまな点で非常に似通っているところがあると思います。核心をついた奈良先生のような方の議論を参照しながら、違った立場からさまざまな問題点を突き詰めていくと、この構造的な類似性が多くの新しい発見をもたらしてくれるというような期待を持っています。

奈良　たとえば、人間とか動物とか植物なども、キリスト教系等の縦系列に対して、東洋のヒンズーとか仏教は横系列。全部が個々それぞれ別個のものでありながら同じ存在として等位であるとか、構造的に似ているものがあるなと、うかがいながら考えておりました。

眞田　申し訳ございませんが、今日はこれで終わらなければなりません。幸いに、宗教間対話のお話ということで研究所にふさわしいような話になってまいりました。国際委員会の事務総長をしておられるベンドレイさんが、日本の平和研究所のような組織はうらやましい、アメリカにもこのような組織をつくりたいと言ってくださっているようですね。大変貴重な研究所であろうと思いますが、またこのような形で、それぞれのお立場から、いろんな問題提起をいただいて、宗際的にも学際的にもお互いに信ずるところを交換し合う機会を持ちたいと思います。有り難うございました。

暴力と宗教
―闘争か和解か　人間の選択



ホアン・マシア　イエズス会司祭

今朝、小鳥にパンくずを与えました。くちばしで子供に食べさせる親の雀はかわいい。いつのまにか数が増え、泣き方はやかましいぐらいです。話し合いがにぎわっていると思ったら、戦争が始まりました。餌を争ってパンくずを奪い合っているのです。鳩がやってくると大変です。強いほうに勝ち目があります。

いや、しかし、あれは戦争と呼べないでしょう。戦争も話し合いも人間の世界のことです。他の動物たちは餌を争うけれども、戦争はしません。戦争は無意味な闘いです。無意味な闘いをする動物は人間だけです。奢り、憎しみ、自分とは違う者を切り捨てる。このことをするのは人間だけです。

人間は理性的動物と呼ばれますが、皮肉なことには、理性的に振る舞わないで戦争を引き起こします。そして、自分が不正に引き起こした戦争を正当化するために理性をうまく使って理屈をこねるのです。雀たちはそんなことをしません。人間は他の動物以下のレベルまで下がることができます。

もちろん、動物以上のこともできます。たとえば、パンは五つしかない。食べたい人は二十人いる。分け合うしかない。その中でパンを作ることも、買う

こともできない者がいますが、彼らをのけ者にしないで分かち合います。そのうちに自分も弱くなって分けてもらう立場になるかもしれません。

進化論の研究をしている人類生物学者に言わせれば、話し合って分かち合うのは人類の特徴です。戦争をするのも人類の特徴です。哲学者 Hobbes の言葉にあるように「人は人にとってオオカミになってしまいます」。

このように、人間は動物以下のことも動物以上のこともすることができるものです。暴力か平和か、それは人間の選択です。ほとんどの宗教の教えの中で、平和の道を選択するように勧めています。しかし、今も昔も宗教の名によって人は戦争をします。人間の愚かさのため暴力が起こります。暴力といえば、いろいろな暴力があります。

イ　テロリストが引き起こす暴力

ロ　テロとの闘いを口実にして報復に走り出す暴力

ハ　社会の仕組みの中で育つ暴力、たとえば貧富の格差、権力者の利害関係、市場原理による世界支配、軍事産業などです。それこそテロが育つ土壌になります。

教皇ヨハネ・パウロが繰り返していたように、暴力の連鎖を断ち切る必要があります。

多くの動物は怖くなると攻撃に出るのですが、恐怖は攻撃性を生み出します。ヒトの場合、他の動物より発展した脳を持っていますので、もっと複雑な攻撃の仕方ができます。残酷なことをすることができます。同時に、人間は和解する能力をもち、ゆるし合うという選択肢も備わっています。人間は、聖書で言われているように、「正義と慈悲をつなぎ合わせる」ことができます。どれを選ぶのか、暴力か平和か、これは人間の選択です、私たちの選択です。

前書きは長くなりましたが、これから拙著『暴力と宗教。闘争か和解か、人間の選択』をご紹介します。この本の中では、諸宗教と戦争と平和の関わり方というものについて書いています。

第一章は「地上の平和」というヨハネ二十三世が書いた手紙から始まります。これは、二十世紀におけるカトリックの刷新の第一歩でした。大きな転換期は一九六二年～一九六五年までの間に開かれた第二バチカン公会議でした。私は『地上の平和』の四十年後、それを記念して第一章を書きました。読者には第一章とあとがきを先に読んでくださるように勧めています。

第二章の中は、「迫害と保護の狭間に」というタイトルで、この本の中で取り上げている、いろいろな問題に横たわっている宗教と社会権力の関係について考えを述べました。宗教は権力者から守られるときもあれば、迫害を受けるときもあります。宗教が迫害されるとき、浄化されることがありますが、権力から守られるとき、日本で言う「ひもつき」という問題が起こります。いろいろな特権が与えられ、守られすぎているとき、政府批判ができなくなります。人権を守るための政府がそれをしないときには、宗教はそれを告発するでしょう。そのときには迫害を受けるのも不思議ではありません。

第三章は「もてなし」の話です。もてなしというのは日本語としても、とてもいい言葉です。最近ヨーロッパでは倫理、哲学、神学の中で hospitality という題名の本が多く見られます。たとえば『hospitality の倫理学』とか、『hospitality と神学』などです。もてなしという言葉を調べると、host と関係があることがわかります。ラテン語では hostes と書くと、「客をもてなす人」または「客」という意味なんですが、hostes の e を i に変えると、hostis になり、その意味は「敵」です。だから hostes も hostis も、もともとは同じ語源です。他者がやって来たら、敵か友だちかわからないですね。でも、こちらから敵として迎えたら、向こうも敵になるかもしれません。向こうが敵だとしても、こちらの態度が変われば、もしかしたら敵が友に変わるかもしれません。立正佼成会開祖の庭野日敬先生がおっしゃっていたように、自分が変われば相手が変わるということですね。こちらが友だちとして迎えれば、たとえ相手が敵だったとしても友だちになれるのです。もてなしの関係を育てることこそ平和への道なのです。

キリスト教もユダヤ教も、もてなしの伝統を受け継いでいるはずです。砂漠の文化で、よそものが来れば、よそものだから排除するのではなくて、よそものだからこそ食事が欲しいかな、水が欲しいかな、宿がなかったら泊めてあげますよ、というような伝統があります。

宗教は本来、平和ですけれども、一つの宗教の中に、そして諸宗教の間に、歴史を見れば敵対関係がたびたびあったことがわかります。宗教の争いは、本来あるはずがないものですけれども、歴史を見れば争いが多く見られるようになっています。

いろいろな宗教者が集まったとき、一番最初に共

通のものとして二つのことが挙げられます。一つは、どの宗教も平和の伝統を持っているということです。二番目に、どの宗教でも自分の歴史を振り返ってみると、暴力を引き起こしてしまったことがわかります。私たちは皆、平和の伝統を持っていると同時に、それを裏切ったという歴史も担っています。そのことが諸宗教に共通のことではないかと思います。

では、第四章からイエスの平和主義を紹介します。この章の中で、聖書の文章の中から主な箇所をピックアップし、平和に対するイエスの徹底した態度を取り上げています。たとえば、弟子たちはある日のこと、イエスを迎えたくなかった町の上に天からの火が落ちて破壊してしまうようにと言ったところでイエスに叱られました。「お前たちは何もわかっていない」と。そして死刑にされる前夜、イエスが捕まったとき、弟子ペトロが刀を持ってイエスを守ろうとしたところでイエスに止められます。「刀をさやにもどせ」と。

第五章、六章はいわゆる聖戦（holy war）と「正戦」（just war）といった誤解されやすい言葉を批判的に取り上げています。平和を求めて戦争反対を主張するときによく聞かれることは、「正当な防衛があるのではないか」ということです。それはそうですが、正当な防衛には限界があることを忘れたくないのです。

たとえば、通り魔事件が起こったとします。殺されそうな子供たちを助けるために、「他の方法がなくて」「本当にやむを得ず」、ある警官がピストルを打って通り魔を倒したとします。恐らく法廷で正当防衛が成立するでしょう。しかし、別な場合を考えてみましょう。殺されず逮捕された通り魔を放っておくと同様の事件を起こす恐れもあるから、通り魔を殺したほうがよいと言い出した人がいたとします。これは、どの法廷でも認められないことです。そんなことを認めてしまえば、個人の尊厳と命の尊重といった原則自体が崩れ、私たち皆のいのちは守れなくなります。

広島と長崎の核爆弾が、まさにこのような誤った論理によって正当化されてしまうのは倫理的に認められないことです。特に、先制攻撃の前例をつくるべきではありません。アフガン戦争が「テロとの戦い」という名目で正当化されてしまった暁にはイスラエルは同じ大義を用いてパレスチナを攻撃しました。

イラク戦争には大変なことが二つありました。一つは予防的な先制攻撃を正当化すること、もう一つは宗教の名を使って暴力行使を正当化することでした。この二つのことの原因には最近のアメリカ政府の異常な状況が挙げられます。私の多くのアメリカ人の友だちも誇りにしており、私も感心しているアメリカ憲法の理念やアメリカ人の善い伝統は今の政治の指導者たちによって裏切られていると思います。私は多くのアメリカ人の友だちとともにその痛みを感じています。9・11の直後、諸宗教は一緒になって平和を訴え、神の名を乱用するテロ行為が断じてゆるされないのと同じように、正義の名によって行われてしまう暴力も正当化されないことを訴えました。信仰をもっている者なら和解とゆるし合いの道を選ぶのは当然でしょう。

残念ながら、人間は神や正義の名によって暴力を正当化しようとします。神の名に訴えるテロリストたちは間違った神の理解をしています。「正義がほしい」と訴えながら報復に流される者も、人々を善玉・悪玉に単純に分けて「神はわが国を祝福されますように」と演説を結ぶ大統領も誤った神の理解をしています。そうした政府の背景にファンダメンタリズム、すなわち熱狂的な信仰の影響があることに留意したいと思います。それに関しては、本書の後半の部分でかなりふれています。

ファンダメンタリズムは原理主義と愛国心を混ぜ合わせた考え方です。「愛国心」には良い意味もあれば、偏った意味もあります。自分の国を愛することは当然ですが、他の国も理解し、互いに尊重し、いわゆる国粋主義に陥らないように注意したほうがよいでしょう。「原理」という言葉も曖昧です。道徳や生き方の原理は求めてもいいことですが、原理絶対主義者のように、自分の考えや国や宗教を絶対的なものにし、それとは違う者に対して排他的になることはよくないのです。二〇〇二年十一月二十四日、テキサス州南部サン・アントニオのキリスト教会に集まっていた六千人の前で、原理絶対主義的な宗教者は熱烈に戦争を勧め、愛国心をあおる説教をしていました。

こうしてみると、宗教的な動機づけでテロ活動を正当化しようとする者もいれば、テロとの戦いを錦の御旗にする、いわゆるネオ・コン（新・保守派）のように宗教を利用する者もいます。両者とも本来の宗教から逸脱し、「愛国心」と「原理絶対主義」を

危険な形で結びつけてしまっています。

教皇ヨハネ・パウロ二世は大義の乱用について注意を促し、宗教的な「熱狂心」（fanaticism）によって、自分と違う者に対して排他的な態度をとらないように訴え続けております。「神の名によって殺すべきではない」…「暴力の連鎖を避け、報復に流されないように」…「ゆるしあいなしに正義もなり立たない」と述べています。（平和のメッセージ、二〇〇二／一／一）。「人々を安らかならしめんがために、この世に現れたり」と法華経に書いてあります。これは宗教の本来の教えですが、ファンダメンタリズムはそれを歪めます。

では、ファンダメンタリズムの歴史について一言ふれましょう。米国のプロテスタントの中で二十世紀の初め頃ファンダメンタリズムの運動が南部・中西部の保守的な人たちの中から生まれました。この運動は近代化に対して警戒し、聖書の字義どおりの読み方を強調し、他の宗教との対話などを拒否しました。十二冊からなる『真理への証言』という本が無料で三百万部配布されました。二〇年代に、米国プロテスタントの一部はこの論争をめぐって二派に分裂していました。この運動が下火になった後にも、その影響は続き、最近のネオ・コン（新・保守派）の背景に強く表れています。

当時、カトリックにおいても近代化に対する反動があったのですが、一九四三年に教皇庁で著された『聖書研究に関する指針』において歴史的な研究が進められ、一九五〇年にピオ十二世が著した回勅において進化論は聖書と矛盾しないことが認められました。そして六〇年代に第二バチカン公会議が開かれて大きな刷新が行われ、教会は現代世界の中での使命を見直しました。

小さなエピソードですが、米国の幾つかの州ではファンダメンタリズムの圧力によって、公立学校で進化論を教えることを禁じる法律が定められました。一九二五年にテネシー州で進化論を教えていた教師が訴えられ、有罪となったのですが、この判決はジャーナリズムから多くの批判を浴びました。その事件は映画にもなったので、よく知られています。ところで、最近ファンダメンタリズムという言葉はもっと広い意味で使われ、いろいろなファンダメンタリズムの台頭の時代だとさえ言われています。

一九九一年に『神の復讐―キリスト教、ユダヤ教、イスラム教における世界征服』という本がフランス

でベストセラーになりました。著者ケペル（G. Kepel）によってイランのホメイニやイスラエルのシオニズムや米国のモラル・マジョリティー（多数派の道徳運動）やイタリアのカトリック系のコムニョネ・エ・リベラジオネの運動（「一致と解放」）などは現代のファンダメンタリストの台頭だとされています。

そして、中東やアフリカのスーダンやアルジェリアにおける戦闘的なイスラムの一部とか、インドにおけるヒンドゥー・ナショナリズムや北アイルランドやボスニアなどにおいても熱狂的な宗教性が政治的な狙いと結びついていることもご存じだと思います。

『文明の衝突』（邦訳があります）という本を書いたハンチントンは、宗教による衝突が避けられないという見解をもち、ブッシュ大統領の諮問機関に影響が強いと言われています。テロとの戦いを「十字軍」（英語で crusade）にたとえたのは9・11直後の大統領の失言でした。実はこの失言はブッシュが初めてしたわけではありません。同じような過ちの幾つかの例を挙げておきましょう。スペイン内乱（一九三六―三九）におけるスペイン司教たちの発言、朝鮮戦争の頃の Mac Arthur の発言、Vietnam 戦争の時の Spellman 枢機卿の発言等が挙げられます。不思議なことには皆「十字軍的」（英語で crusade スペイン語で cruzada）という言葉を使いました。このように政治家も、宗教者も似たような過ち、似たような失言をしたことがわかります。イエスの言葉は忘れられたのでしょうか。

第七章では私の先祖たちスペイン人が中南米で行った不正を反省しております。植民地時代にはドミニコ会のラス・カサスはインディオたちの人権の保護者でした。人々はローマ教皇に訴え、教皇パウロ三世はインディオたちの人権を守るための回章を送りました。その中でインディオたちはラテン語で veri homines すなわち真の人間であると強く述べました。そんなことを言う必要があるのかと私たちは思うでしょう。実際に当時ある神学者はアリストテレスを引用しながら、インディオたちは生まれつき奴隷の人間であって動物扱いをしてもいいと言ってしまいました。しかし教皇がはっきりと言っているように、インディオを宗教に改心させることを口実にして戦争をしてはいけないし、どんな理由があっても戦争はしてはいけない。所有権を奪うことも、

彼らを奴隷にすることもゆるされないと言いました。

第八章では殉教について述べています。殉教者は、自分の宗教を明かしたから殉教にあった。そういう場合には殉教という言葉は厳密な意味で使われると思うのです。テロリストのことを殉教者と実証していいのかと思ったら、今度イラクの戦争で亡くなった軍人の葬儀が米国で行われて、テレビでそれを映したとき、スピーチしている牧師は、この人は祖国のために殉教にあったという言葉を使ってしまいました。

最近、高橋哲哉という人が、『犠牲の論理』という本を書いていまして、私も最近読み始めたばかりですけれども、その中で犠牲の論理、つまりどの国でも戦争で亡くなった人は、勲章をもらい、この人々は国のために死んだと言います。私は子供のときに、スペインでこういう歌を聞いたことがあるのです。『神のため、祖国のため、正義のため、先輩たちが命を捧げた』というせりふを歌っていました。

ところで、殉教と熱狂の違いをはっきりしておかなければなりません。熱狂的で fundamentalist 的な宗教で国の戦争を正当化することが起こります。スペインの内乱後の国家カトリシズムの時代にはそうでした。日本の国家神道もそうだったかもしれないし、今のブッシュも同じようにしてしまっています。ですから、fundamentalist 的な宗教の持ち方でテロリストを正当化することも、宗教の名によって戦争を引き起こすのも、両方とも同じ間違いを犯しているのではないかと思います。

では、第九章から終わりまでですが、だいたい連載で書いたものが八章までです。そして九章から終わりまでの部分は前に書いていた論文と授業で取り上げていたものを入れましたので、ここから話が難しくなります。結局、授業で使うという目的で、この中に入れました。

その中の主な問題の一つは社会における宗教の位置づけでした。宗教は社会に対して二つの役割を果たすことがあります。一つは励ましで、もう一つは「目覚め」と呼んでもよいと思います。言い換えれば、希望を与えるという「治療的な役割」と悪からの解放を訴えるという「預言的な役割」です。

宗教の世界と政治権力者の世界との関係において次の諸形態を見出すことができます。

一「妥協」。教会は権力者から援助をもらう代わりに、その援助は「ひもつき」となり、教会が権

力者たちによって利用されてしまいます。

二　逆の場合。中世のヨーロッパで起こったことですが、教会のほうから権力を握ってしまうことがありました。そのとき、宗教のほうから世俗の政治に対して余計な干渉が行われました。

三　政教分離を前提にしたうえでの、宗教と国家の「条件付きの協力」。この場合、教会は権力を利用することも、利用されることも避けようとする。たとえば、ヨハネ・パウロ二世の外交や教会公文書における社会問題の取り扱いは、そのあり方を示しています。

四　人権侵害などをめぐっての「宗教と権力の対立」。こうした対立には二種類の方法が見られ、「暴力に訴える方法」と「暴力を用いず預言的な対決」で、あくまでも平和と正義の実現に徹する方法です。イエスの福音に基づいて、後者を選ぶのは当然でしょう。この立場に立ったとき、迫害を受ける覚悟で暴力を使わない方法で信仰者たちは人間の尊厳を擁護するために努めます。ヨハネ・パウロが支持していると言う「解放の神学」は、この立場をとっています。

第十章においては、「皇帝のものは皇帝に、神のものは神に」という、よく知られている『聖書』の言葉を説明しております。この『聖書』の言葉は政教分離を説明するためによく用いられますが、正しくそれを理解したいのです。

教会は世俗の領域に余計な干渉をして、中世時代にあったような形で政治に関わることは今では全く考えられません。だからといって信仰者たちは社会問題に関わらなくてよいというわけにはいかないのです。人権問題などに口出しをすべきではないというのは誤解です。政教分離を口実にして社会問題に対する無関心に陥ることを避けなければならないのです。平和な社会の建設に対して諸宗教は協力と貢献をするはずです。

教会がどの政権に対しても、それが右向きであるか左向きであるかにかかわらず、正義と平和のある社会の建設のため協力する立場をとりますが、そうした協力には必ず条件が伴います。それは必要な批判を含めた協力だと言えましょう。

韓国の詩人、金芝河は投獄されていたとき、前述の『聖書』の言葉を次のように理解しました。「民衆が奪い取られた人権を民衆に返すべきだ。神から奪ったものを神に返せ」と。国家権力が人権を無視し

たとすれば、人間から奪い取ったものを人間に返すように、国家に訴えます。

キリスト教信者の中において、ある人は与党、ある人は野党、ある人は無所属かもしれません。どの党に属しても、キリスト者としての考え方を持っていれば、自分の属している党についていけなくなる可能性があります。そうした状況においてキリスト者は組織を絶対化せず、良心に従うことを優先させるという立場を貫けば、いずれその組織と自分との間の葛藤が生じるのです。「皇帝のものは皇帝に、神のものは神に」という言葉は偏った形での政教分離を裏づけるものであるよりも、むしろ教会が人権の擁護などに関わることを裏づけるものです。

教会は一つの政治組織ではないのですが、政治と無関係ではありません。教会は市民生活に三つの形で参加します。第一は教会に属している信者が市民として選挙のとき投票したり、それぞれの党に入って活動したりします。第二は、いろいろな有志の運動などをとおしても社会変革のために働きかけます。第三は、社会団体の一つとして社会の建設に参加し、社会の良心という役割を果たそうとします。

このように教会と政治との関わり方をとらえたうえで、最近議論された「憲法改正」「靖国参拝」「教育改革」「教科書問題」「北朝鮮問題」「有事法」「自衛隊派遣法」などに関するカトリック正義と平和評議会及び日本カトリック司教団の発言と公文書が理解され、高く評価されるに違いないと思います。私は前にマスコミが「解放の神学」の話題で盛り上がっていた頃、拙著『解放の神学』および『バチカンと解放の神学』の中でキリストの神学の伝統に基づいて解放の意味を取り扱ったのですが、最近『脅かされるいのち』(二十章)の中で解放の神学の現状と行方を取り上げ、解放的な信仰の持ち方を見直すようにしました。

「解放」という言葉が『聖書』に起源をもつことは意外に知られていないようです。「解放」とは左翼の政治的なスローガンではなく、教会のいう「救い」とつながっています。「救い」とは、「個人的・霊的・来世的」な次元だけのものではありません。「救い」が理解されていないので、多くの信仰者は両極端に分かれてしまい、いわゆる「社会派」と「信心派」に分かれて対立することがあります。一方はこの世での解放を強調し、他方は来世の救いだけを重視します。イエスが説いた「天の国」のことは「死後の

世界」の話としてしか受けとめてはいけないのです。イエスが教えた「天の国が来ますように」という祈りの意味を正しく理解したいものです。イエスは「この世を忘れて天国を仰ぐように」とおっしゃったのではありません。むしろ「天の国を待ち望みながら、今この世で天の国を築き上げていくように」と教えたのです。

「あの世」のほうに逃避すれば、信仰は阿片になってしまいます。そして、「この世」に流されてしまえば、「世の塩」が味を失います。そのどちらをも避けようとすれば、「彼岸」と「此岸」の狭間で緊張感があります。最後の晩餐のときのイエスの言葉を思い出します。信仰者は「この世の中にいながらも、この世のものではない」のです（ヨハネ一七、一五―一八）。

「天の王国」に関するイエスの教えは三つの点に要約されます。

イ　「天の王国」が始まっていることに気づき、そこから希望を与えられる。

ロ　「天の王国」を共に造っていくように促され、そこから平和と正義を建設するための原動力を与えられる。

ハ　「天の王国」を妨げる「悪」からの解放を求め、そこから癒しと和解の実践、「懺悔」と「謝罪」の実践、そしてゆるし合いの実践を学びます。

ご紹介してきた本書の終わりのほうでは戦争に対する教会の立場をめぐって述べました。

ユダヤ教徒も、キリスト教徒も、イスラム教徒も皆、古代から和解の伝統を受け継いでいるはずです。アブラハムなどの物語を思い浮かべるまでもなく、砂漠をさまよう中東の農牧民族の間で「もてなしの心」が大切にされていたことはご存知の通りです。Shalomという和の挨拶はそれを表しています（ヘブライ語の『聖書』をギリシャ語に訳すときshalomを置き換えるために三十五ほどの訳語が与えられました）。

もちろん、旧約聖書には恐ろしい場面もいろいろあります。たとえば、民の味方をして民と共に闘う神。ときどき人にこう聞かれます。「旧約と新約の神は同じ神ですか」。まず、旧約の中でも発展があったと言わなければなりません。平和を告げ知らせる預言者たちは誤った神理解を正そうとしました。それでも、預言者たちの中でさえも誤った神のイメージを見出すことができます。誤った神の理解が長い間

続いたことを認めざるを得ないのです。イエスはそれを正すのです。だからイエスは既成宗教の指導者たちから危ぶまれたのです。

では、イエスが教えた神は旧約聖書の神とは違うでしょうか。いいえ。同じ神ですが、正しく理解された神です。イエスは弟子ペトロに言いました。「刃物をさやに戻しなさい。刃物を取る者は皆、刃物で滅びる」（マタイ二七、五〇）。「敵を愛する」とイエスは言いました。これは、誤解されやすい言葉です。これは単純に敵に同情し、敵に対して愛情を感じるということを意味するわけではありません。また敵をゆるすということは犯罪人を野放しにし、法廷で裁かなくてもよい、ということでもないのです。

イエスは敵対者に対して愛情を感じることを求めているのではなく、憎しみを抱かず復讐しないように勧めているのです。だからこそイエスは「敵のために祈りなさい」とも付け加えています（マタイ五、四四・ルカ六、二八）。これは被害者が加害者のために祈るときには、加害者が自らの過ちを認めて懺悔するよう、また被害者自身も憎しみから解放され癒されるように祈ろう、との勧めです（死刑制度をやめようという宗教者の運動は、この教えに基づいています）。

しかし、遺憾ながら誤った熱意で暴力的手段に訴えてしまう宗教者もいます。人間は自分が属している宗教団体を絶対化すると、他の宗教団体に属する者に対して排他的になります。その例は聖書にあります。イエスの態度は排他的態度とは正反対でした。サマリアの村人の上に天からの火を下らせたかった「雷の子」ヨハネとヤコブはイエスから叱りを受けました（ルカ九、四九―五〇）。イエスが説いた神は決してイスラエルの味方をしてパレスチナへの攻撃を正当化するような神ではありません。イエスの教えた神はユダヤ人に対するヒトラーの迫害を認めるような神でもなければ、パレスチナ人に対する今のイスラエルの攻撃を認めるような神でもありません。イエスの教えた神はテロも報復も認めない神です。

しかし歴史を振り返ると、キリスト者たちもイエスの教えを忘れたのは事実です。私たちは歴史を振り返るとき光と影を見つけます。確かに振り返る意味があります。光のところから学ぶため、暗いところについて、謝罪するため、過ちを繰り返さないように反省します。

では、暗いところ一つと明るいところ一つを思い

出してみましょう。暗いところを一つ。十字軍のことです。神が命じた戦争だと考えてしまい、エルサレムを解放することを口実にしてキリスト教徒とイスラム教徒との戦いがあって、長年続いたのです（これは世界史で知られていることですので割愛します）。それは宗教と矛盾することでしたが、そのようなことは二度と起こらないように願います。

次に、明るいところを一つ思い出しましょう。新大陸のインディオの味方をした教会です。新大陸のインディオたちを奴隷化することに賛成してしまっていた神学者さえいましたが、彼らとは反対にドミニコ会のラス・カサスと、同じくドミニコ会員でサラマンカ大学で教えていたビトリア（国際法の父と呼ばれるビトリア Vitoria 一四八六―一五四六）は反論し、「生まれながらの奴隷は誰もいない。インディオたちの所有権を奪ったり、征服や侵略戦争をすべきではない」と訴えました。教皇パウロ三世はその大勅書、『尊い神』によってインディオたちの尊厳を保護し、彼らを「真の人間として認め、彼らに対する非人間的な扱い方」を非難し、征服者の「悪魔的な欲望」を非難し、「インディオたちを奴隷化してはいけない」と訴えました。

このように私たちは教会の歴史を振り返って、その光のところと影のところを見て反省することができます。反省といえば、教会がその考え方を大きく発展させ、福音に立ち帰って再検討したところの一つはいわゆる「正統な戦争」に関する考え方です。数年前に教皇ヨハネ・パウロは新聞記者から聞かれました。「トマス・アクイナスは正統な戦争の理論を打ち立てたのではないでしょうか」。教皇は「現代にはそれは通用しません」と答えました。そして、「戦争は人類の敗北です」と付け加えました。

古代教会はキリスト教に対する迫害が終わり、コンスタンティヌス皇帝から認められるようになって、三一三年以来ローマ帝国の保護を受けた教会は発展していきますが、その発展にはよい面も望ましくない面もありました。後の中世時代も、もっと複雑になった教会の組織や教会の教え方などのいろいろな傷跡を長く引きずっていかなければならなかったのです。

二十世紀の第二バチカン公会議において、やっとこうした弱点が克服され、イエスの福音に基づいた信教の自由、諸宗教との対話、現代世界との積極的な関わり、女性の参加、諸文化の出合いなどが大切

にされるようになったのです。そこで、戦争と平和について現代の教会は大きく反省するようになりました。古代と中世の思想家たちは、攻撃してくる敵軍に対してどの条件で自己防衛を計るべきかについて考え、「正統な戦争の理論」というものが生まれました。それは「やむを得ず戦争に巻き込まれたときの制限と条件」に関する理論でしたけれども、誤解を招きやすいものです。

しかし、時代が変わると、その原則論を見直す必要が出てきます。十六世紀の征服戦争や後のヨーロッパ諸国家間の戦争やトルコからの脅威に対する反応などによって状況が変わります。ビトリアは従来の正戦論に条件を付け加えます。

「君主が何よりもまずすべきことは、戦争の機会や原因を探し求めることではなく、すべての者との平和を望むこと。戦争の必要性に辿り着くのは、やむを得ず、意に反してのことでなければならない。戦争からついには平和と安全が確保できるようにしなければならない。攻撃を受ける国が破滅するようなことがないようにすべきである。キリスト教徒の場合、たいてい全ての責任は君主にある。王がいかなることをしようとも、その罰は民衆が受けることになる」（ビトリア『人類共通の法を求めて』）

現代においては核戦争の恐ろしさ、大量破壊兵器、正義を建前にした石油などの利害関係のための戦争、戦闘人と非戦闘人の区別の困難、多くの難民と一般人の被害が出ることを考えれば、正戦論を抜本的に考え直さなければならなくなったことがわかります。正統な戦争の理論では間に合わないという意識が高まった五〇年代～六〇年代の教会は、その理屈から離れました。

現代教会の立場を表す典型的な言葉を引用しておきましょう。

「原子の世紀である現代において、戦争が権利の侵害を是正する適当な手段であるということは全く道理を超えたことである」と教皇ヨハネ二十三世が言いました。（回章『地上の平和』、一九六三）。教皇ヨハネ・パウロ二世は、お正月の平和メッセージ（二〇〇二／一／一）の中で次のように言いました。「正義なしに平和はなく、ゆるし合いなしに正義はありえない」と。

非暴力による平和への道

山田經三　上智大学名誉教授



「非暴力による平和への道――今こそ預言者としての役割」というテーマで、お話をしたいと思います。日本の司教について言いますと、日本には十六教区があります。つまり十六人の司教がいます。司教団による平和のメッセージ前文を含めて、『非暴力による平和への道』という本が「二〇〇五年のカトリック平和旬間」に出版されました。旬間とはどういう意味かと言いますと、一九八一年二月二十五日、教皇ヨハネ・パウロ二世が広島で平和アピールを発表しまして、それをピークに、その翌年から八月六日の広島原爆投下、九日の長崎原爆投下、終戦までの期間を平和旬間としております。

これに基づいて平和についてお話をしたいのですが、その説明としては要点だけをピックアップして述べさせていただきたいと思います。まず戦後六十年の今年、私たち日本カトリック司教団はこの平和のメッセージをすべての方にお送りします。

戦後五十年に「平和への決意」というメッセージを発表しました。その中で、戦前から戦中にかけて日本のカトリック教会が尊い命を守るために神の御心にそって果たさなければならない預言者的な役割についての適切な認識が欠けていたことを認め、神

と、戦争によって苦しみを受けた多くの人々に対して許しを請いました。そして私たちの回心の証として平和の実現に向かって貢献するという決意を表明しました。それから十年後、平和への呼びかけにもかかわらず世界はさまざまな暴力の連鎖から抜け出せません。そこで私たちは時のしるしを読み解き、神のメッセージを伝える役割を果たさなければならないと誓っているわけであります。

まず人間の尊厳ですが、平和の前提は「人間の尊厳」であります。聖書の教えによって、人間の尊厳は人間社会がつくり出したものではなく、神によって与えられたものであり、誰も侵してはならない普遍的な権利であると信じます。この「人間の尊厳」を前提にすることによってのみ人間一人ひとりの基本的人権が守られるだけでなく、異なる文化を持つ世界の人々が一つにつながり、互いに愛し合う関係へと向かうことができるのです。そして、このような理念は世界人権宣言や日本国憲法にも明記されています。「人間の尊厳」がすべての人に当てはまる普遍的な共通点であるからこそ、全世界の国民が等しく恐怖と欠乏から免れ、平和のうちに生存する権利を有すると宣言できるのであります。

続いて、アジアの国々との和解と連帯という内容ですが、この春、東アジア、特に中国・韓国では反日運動がこれまでにないほど激しいものとなりました。このような緊張の背景には、さまざまな理由がありますが、その一つとして日本の最近の動きがあります。それは三つあります。歴史認識、首相の靖国神社参拝、憲法改正論議。

そこで先ほど申し上げた教皇ヨハネ・パウロ二世の平和アピールを引用しますが、「過去を振り返ることは将来に対する責任を担うこと」であります。日本人である私たちは過去の植民地支配や武力による侵略という歴史的事実を真摯に受け止め、反省し、その歴史認識を共有することが求められています。このことが二度と同じ悲劇を繰り返さないことを誓うことになり、将来に対する責任を担うことも私たちは確信しております。

かつて軍国主義政権の圧力の下で、カトリック教会の指導者は靖国神社をはじめとする神社参拝を心ならずも「儀礼」として容認してしまいました。このことは過去の出来事として葬り去ることはできません。なぜなら、今まさに同じ危機が目前に迫っているからです。すなわち憲法改正論議の中で政教分

離の原則を緩和し、靖国神社参拝を「儀礼」として容認しようという動きが出てきているのです。日本の政教分離は天皇を中心とする国家体制が宗教を利用して戦争に邁進したという歴史への反省から生まれた原則であります。だからこそ、日本国民である私たちにとっては、この政教分離の原則を守り続けることが同じ過ちを繰り返さない覚悟を明らかにすることになります。東アジアの人々の信頼を回復し、連帯して平和を築いていくためにも、私たちは確固たる姿勢を示すことが必要であると思います。

続いて、経済事情について述べます。現在、国家間の経済格差はいっこうに縮まらないばかりか、むしろ広がっています。さらに、富める国でも、貧しい国でも、国内での貧富の格差が激しい。日本も例外ではありません。貧困は、生活苦だけでなく、人の移動とそれに伴う家族の離散、人身売買、薬物売買のような人間の尊厳を踏みにじる問題を生み出しています。教皇ヨハネ・パウロ二世は、現代世界において人権と命のグローバル化の必要性にふれ、次のように訴えています。

「排除され、疎外されているすべての人が、経済的、人間的発展の圏内に入ることができるよう助けること。このことが実現されるためには、現在、私達の世界が豊富に生産している余剰物を振り分けるだけでは不十分です。なによりもまず、生活様式や生産と消費のモデル、そして今の社会を支配している既成の権力構造の変革が必要です」

また、多くの紛争や暴力は資源をめぐって起こっており、地球環境保全が平和構築に向けて取り組むべき重要な課題であると認識されています。限りある資源を有効に使い、皆で公平に分配し、持続可能な方向で資源を管理し、最貧国の債務問題に取り組むことにより、紛争問題の解決に寄与することができるのです。この貧困をなくし、地球環境を守るという課題は、世界各国の政府、企業、団体、市民の連帯なくして効果を期待することはできません。

続いて、「非暴力を貫いて連帯を」ということに移ります。二〇〇一年九月十一日、米国での「同時多発テロ」と、それに続くアフガニスタンやイラクに対する攻撃は世界に衝撃を与え、深い亀裂をもたらしてしまいました。これらの武力攻撃は多くの一般市民を巻き添えにし、暴力の悪循環をもたらしています。そのような中で、多くの宗教者や市民が報復への反対と対話による和解を呼びかけました。

教皇ヨハネ・パウロ二世は、聖パウロの教えに従って、平和は悪が善によって打ち負かされるときにのみもたらされる辛抱強い戦いの成果であることを明らかにしています。軍備と武力行使によってではなく、非暴力を貫き対話によって平和を築く歩みだけが、悪に対して悪をもって報いるという悪循環から抜け出す唯一の道であると強調しました。これはガンジーの非暴力による抵抗運動などが示すように、多くの人々の共感を呼ぶのであります。

この非暴力の精神は憲法第九条の中で、国際紛争を解決する手段としての戦争の放棄、戦力の不保持という形で挙げられています。六十年にわたって戦争で誰も殺さず、誰も殺されなかったという日本の歴史的事実は私たちの誇りとするところではないでしょうか。暴力の連鎖から抜け出せない現代において、この非暴力の精神と実践を積極的に広め、世界の人々と共有することにおいて新しい連帯を築き、平和のために力を尽くしていきましょう。

「むすび」として、先ほどの教皇ヨハネ・パウロ二世の平和アピールを引用しております。「各国の元首、政府首脳、政治、経済上の指導者に次のように申します。正義のもとでの平和を誓おうではありませんか。今、この時点で、紛争解決の手段としての戦争は、許されるべきではないという固い決意をしようではありませんか。人類同胞に向かって、軍備縮小とすべての核兵器の破棄を約束しようではありませんか。暴力と憎しみにかえて信頼と思いやりを持とうではありませんか」

私たちはこの平和アピールを再び強く訴え、共に神に祈り、共に連帯して、非暴力による世界平和を築くことを呼びかけます。預言者としての役割を果たした前教皇の意思を継ぎ、私たちもそれぞれの場で、新教皇ベネディクト十六世と心を一つにし、平和のために貢献していこうではありませんか。以上が司教団の平和のメッセージです。

ここから続くのは上述の「平和メッセージ」の解説として第一章、平和の根本である「命の尊厳と尊重」、それから第二章では「国際関係における平和」、第三章では「平和をめざす経済、公正な分配と平等」、そして第四章では「平和へのヴィジョン」をずっと説明していくわけですが、むしろこの考え方、アピールについての皆さまのご意見を伺いながら進めていこうと思います。

まず、第一章として、平和の根本である命の尊厳

を説明するわけですが、ここでは憲法についても説明しています。次に命は他者とのつながり合いであること、命は一つひとつではなく他者とのつながり合いであるということです。科学によれば、地球上の物質とエネルギーは互いに作用しながら、それぞれの均衡を維持しているということです。そのために、人間が神によって造られたということは、神に依存し、神なしに存続できないということを意味しているだけでなく、神と自由に対話できる存在であることを意味しています。

「人間のいのちは神とのつながりと人間同士のつながりにあるといえます。人間は、例外なく、神に愛され、神のいのちにあずかるものとしてつくられました。したがって、神を知り愛することによって神と親しく交わると同時に、共同体をつくり自分自身を愛するように他の人を愛するよう招かれているのです」

それこそが人間の尊厳の根拠であります。そして「一人のいのちは国家よりも重い」のです。「いのちの尊厳の侵害」「すべてのいのちに対する尊敬と愛」ということについて第二バチカン公会議以降、異なった宗教や思想との対話が盛んになってきましたが、違いを正しく知り、理解し合い、違いを超えてより高い目標を目指すためには、人と人との直接の出会いが欠かすことのできない条件であるといえます。

続いて、第二章は「国際関係における平和、それに対する日本の貢献」ということです。「アジアの平和は過去の歴史の反省が前提である」という意味で、いわゆる歴史認識が大切であります。続いて靖国神社参拝のことを取り上げてみます。一九三二年、上智大学生が靖国神社への参拝を拒否したことに対して、いろいろな迫害などがありました。カトリック教会としては宗教的参拝を儀礼として容認したことは過ちであったと述べています。これをきっかけとして、日本のカトリック教会は神社参拝を奨励することになり、さらには戦争協力の道を歩むことになってしまったのであります。

白柳誠一枢機卿が、一九八六年、アジア司教連盟の集まりが東京で行われたときに、戦争責任を表明し、謝罪しました。そして司教団としても一九九五年、「平和への決意」で謝罪を発表し、日本の教会として「預言者としての役割について適切な認識に欠けていた」と反省しました。

それから「日本社会における国際化と人権」とい

うことで、難民の問題、海外からの移住者の現状について述べております。そして教会は、多文化共生社会を先取りした社会であるといえます。私たちカトリック教会は、今、移住者や難民たちとの間に豊かな交流をつくり出しています。この教会の役割をさらに推し進めていくことが大切でしょう。また、それとともに移住者や難民たち一人ひとりのいのち、生活、人権が尊重される社会になるように声を上げていくという教会の役割があります。

それに続いて、憲法改正の問題について三点挙げています。これからますます国際化する日本社会を想定し、外国人を排除しようとする民族主義的な考え方を放棄し、多文化共生を目指すことができるように、日本のすべての住民の人権が保障されるよう、憲法改正において配慮することを求めます。特に国民は日本に在住するすべての人々を含むことを明記すべきでしょう。それから、イザヤの預言書第二章四節に「彼らは剣を打ち直して鋤とし、槍を打ち直して鎌とする。国は国に向かって剣を上げず、もはや戦うことを学ばない」という言葉があります。戦争や争いは罪のない多くの市民、特に子供やハンディを負う人々を犠牲にします。

続いて経済の問題として「平和をめざす経済」を挙げています。「資本主義経済から生じる問題」「貧富の差の拡大」があります。それから「富の不均衡をもたらす資本主義経済構造」、特に現在の発展途上国の多くは巨大債務に苦しんでいるということであります。「平和を生み出す経済構造を求めてより公平な経済構造を」ということで、教会は所有の集中でなく広い分配を教えているのです。

グローバリゼーションに伴って、発展途上国の貧しい人たちが先進国の大企業と競い合わねばならないような状況になっていますが、当然ながら貧しい人たちはそれに太刀打ちすることはできません。先進国の企業が発展途上国における所有を拡大する一方で、貧しい人たちが植民地時代と似た状態になってしまっているということです。

「グローバル化とローカル化」ということとしては、教会の社会倫理はローカルなレベルを重視してきました。大規模な社会単位が小規模な社会共同体を吸収すべきではないと教えてきました。これは「補完性の原理」という昔からの原理です。すなわち、ローカルなレベルの経済こそ重視されなければなりません。もし、より広い範囲のプロセスが必要であれば、

各現場の人たちと十分な交流をもって、彼らの経験と要望が決定のプロセスに反映されることを確認することが必要です。

そして最後に、第四章「平和へのヴィジョン」として、平和のための連帯は国家間の条約などにとどまらず、NGOや市民、宗教者など草の根レベルにも広く浸透した、国境を越えた市民活動であり、今やそれなしに問題の解決は考えられません。すなわち、人間の尊厳に基づいた共に生きる関係の実現が私たちの共通目標だからです。この目標は国籍、民族、宗教を超えて、すべての人々と連帯できる、いわば世界の共通語です。

そして「戦争拒否は共生の前提」であり、「共に食卓につく」ということです。つまり、私たちは共生社会を妨げている人権侵害、搾取、暴力と戦わなければなりません。しかし、最終的な目的はその戦いに勝つことではありません。私たちは、その彼方に、敵味方なく「共に食卓につく」ことを目指しているのです。それは、最後の晩餐で食卓を囲み、互いに許し合い、愛し合うことを自ら示したイエスの思いであり、ガンジーやキング牧師の夢でもありました。この夢に連なってこそ真の平和を築くことができ、また未来を生きる子供たちにも希望を与えることができます（憲法の前文であります）。

「異なるものとの出会い」を説明します。異なる文化を持つ人々と接するとき、ある種の違和感や葛藤、摩擦が起こります。それは共生に向かう大切な入り口としての体験なのですが、その後にどう対応するかで大きく方向が変わっていきます。主に同化の道、併存の道、共生の道という三つの方向性が考えられます。すなわち、そのうちの三番目の「共生」の道を私たちは選びたいのです。それは独自性を保ちながらも新しい第三のあり方を生み出していく、つまりそれぞれの違いが新しい社会を築くために貢献するということです。

ただ、現実の問題として異なる文化を持った人々との共生には互いの違いを結びつけるものが必要となってきます。その橋渡しとなるのが、すべての人が共有できる普遍的な価値観です。それは「人間の尊厳」と、互いを友として大切にし合う「関係としての平和」です。この価値観を共有することで、違いがあるにもかかわらず互いが一つに結び合わされ、同時に多様性も確保されます。

この意味で、日本国憲法に込められている基本的

人権の尊重と戦争放棄による平和主義は、世界の人々と共有できる普遍的価値であり、二十一世紀の世界が目指そうとしている「共生社会」を創り出す具体的な枠組みになりうると言えます。そして「新しい世界」の担い手になるためにということで、一つの詩を紹介します。

「君とぼくとの間には、目には見えない壁がある。国境の壁、言葉の壁、歴史と暮らしの壁がある。この壁を壊したら壁は倒れて海を渡り、海を渡る大きな橋になるだろう」

これは「敵意という隔ての壁」であり、「敵意の壁」は憎しみや暴力によって壊すことはできません。互いを大切な友として受け止め、許し合い、和解していこうとする努力によってのみ、少しずつでもこの「壁」を乗り越えていくことができ、未来に共生社会を期待することができます。

聖書の中で聖パウロは「十字架を通して両者を一つの体として和解させ、十字架によって敵意を滅ぼされた」方としてキリストを伝え、その生き方に従うように呼びかけています。そこで今も続く悲惨な現実を抱える世界にありながらも、愛することに決して絶望せず、真の和解と平和をもたらす「新しい人」に連なり、私たちも「新しい人」となって働いていければと願うのであります。

これで終わりですが、資料として付録をご紹介します。教皇ヨハネ・パウロ二世の広島での「平和アピール」の全文が載っております。続いて、「聖書における平和の教え」として平和について、さまざまな聖書の言葉を説明しています。続いて、「平和に関する主な教会文章」として教皇パウロ六世、ヨハネ・パウロ二世は、一月一日をもって毎年「世界平和の日」メッセージを発表しています。続いて、「日々のくらしの中で、平和への取り組み」ということで、「弱い立場におかれている者の視点から現代世界を見直そう」「自分と他者、自分と社会を結び付ける共感を見いだそう」「持続可能な世界のために、暮らし方生き方働き方を見直そう」。これは省エネなど台所のことも含めて詳しく述べられています。そして「非暴力による平和の連帯を作り出そう」ということで提案をさせていただいております。

神道の生命観と平和問題



薗田　稔
京都大学名誉教授

かねてから平和問題と環境問題の両方に関わる者として私は現代の宗教の立場から、宗教ならばこその生命観を、それぞれの立場から打ち出すべきではないかと思っております。二十一世紀は「生命文明」の世紀であると言われております。今回は、神道の生命観を中心にお話をしたいと思います。

最初に恐縮ですが、私は愛知万博の出展のためにハイビジョンの映像作品を作りました。五本あるのですが、その中の一本に「籠もりくの大和」というものがあります。全体のテーマは『日本は森の国』というものです。そのテーマに沿って五本ほどオムニバス風に短い提言を込めたハイビジョン映像を作ったわけです。「籠もりくの大和」は第一作目です。「籠もりくの大和」とは「籠もった国」という意味です。冒頭にヤマトタケルの歌が出てきます。「大和は国のまほろば、たたなづく青垣山こもれる大和し美はし」。そういうタイトルソングが出てきます。要するに大和盆地というのは日本で最大の盆地ですね。そして、そこはそのまま小宇宙的な世界になっていて、さまざまな神社の配置、あるいは、いろいろな行事が、言ってみれば日本人の自然と人間を通じた生命的世界を象徴しています。そうした意味を込め

て作ったビデオです。これは二十数年前、大和をくまなく歩いて調査して私の一つの業績にもしているのですが、それを映像化したものです。まずは、その映像がどういうものかをご覧いただいたうえで、お話をさせていただきたいと思います。

【ビデオ上映】

このように大和盆地は周辺の「青垣なす山」に囲まれた地です。盆地内の人里から眺めると奥山ですけれども、そこには「水分の神」（みくまりのかみ）、いわゆる水源神が祀られていて、山から里に下りる途中の裾野にずらりと「山口の神」というのが祀られております。そして平野の真ん中に「御県の神」（みあがたのかみ）というのが、それぞれ祀られている。この三つの神々が同心円状に配置されております。

そして、四方八方から流れてくる支流がたくさん集まって一本の川になりますが、それが「大和川」という川でありまして、その「大和川」の合流地点に「広瀬神社」という、食べ物をつかさどる女神を祀った神社があります。

さらに、大阪湾に臨む河内平野のほうから、稲が実るときに吹き込む風が穏やかでありますように、龍田山から大和盆地に激しい風が来ないようにということで、「龍田大社」に風の神を祀っております。これは奈良時代から平安時代もそうですが、毎年四月四日と七月四日には、必ず神祇官という官庁が主管して、風の神さまと水の神さまを祀って、気候が穏やかでありますようにという祈りを続けてきた歴史があります。

今、見ていただいたのは、さまざまな神事が過去の遺物ではなく、今でもやっているという意味で見ていただいたわけですが、都会にいますと、そういう風土と一体の神事、あるいは神々の祭りというのは、なかなか目にふれる機会がありません。しかし、日本全国に何らかの形でこういう神事が残っています。

たとえば、文化人類学者の米山俊直先生は、日本の国土は百あまりの盆地からなっていると指摘しておられます。そして、それぞれ水系を持っているわけですね。海に開ける盆地、たとえば関東平野などは半分は海に向かっているんですけれども、ある意味で一つの盆地になっているわけです。大陸の大平

原とは違う地形と気候風土を持っている。そして、それぞれに生活風土があり、自然風土がある。それをそのまま一つの宗教文化として表現したのが、言ってみれば神道です。

皆さんにお配りした資料「神道と平和」という資料ですが、これは今年の春に国際宗教史学会があったときに、平和研究所がパネルディスカッションをやったわけですけれども、そのときに提出したものです。神道の立場からどのように平和にアプローチするかということで、ご報告しました。そこに書いてありますように、神道というのは日本の民族文化が始まって以来、ずっと当然のように文化の中に内在する宗教性というものをそのまま基盤として持ってきたという面があります。いわゆる自然成立の宗教で、今の主な教団宗教、つまり教祖がいて教義があって自覚的信仰のもとに共同体をつくるというような教団宗教ではないということです。ですから私は「文化としての神道」というふうに資料をまとめたのです。

ご承知のように、文化というのは英語で culture ですよね。culture という言葉はラテン語が原語ですけれども、agriculture とか cultivation という言葉も類語でありますように、もともと大地を耕すことから始まっているのが culture なんですね。つまり非常に風土性、地域性、それから当然のように民族性を持っていて、そういう中で営まれるのが culture です。civilization つまり文明というのは civil ですから、都市文明なんですね。都市で初めて成り立ったのが文明です。ところが culture というのは大地に結びついた local で minor な単位です。文明というのは都市で初めて生まれる人間の営みですから、たとえば宗教でも世界宗教といわれるものは都市文明の中から生まれている。古代文明の発祥から、世界宗教は生まれているわけですね。仏教にしても、キリスト教にしても、もちろんイスラームもそうですが、要するに都市を基盤にして生まれた。したがって個人の宗教になっているわけです。そういう意味での、いわゆる文明としての宗教は、おのずから教団宗教を形成しているわけですね。

ところが、大地に基づいた culture に生まれる宗教というものは、ある意味で共同体を中心としているので、共同体の宗教性というものをもっているわけです。そういう意味で、私は文化のレベルでの宗教の営みと、都市文明の上に発祥した教団宗教は、お

のずから性格が違うと思っています。ですから私は神道を「文化としての宗教」として捉える必要があると思います。別の言い方をすると、生活そのものの中から生まれていますから、信仰の自覚がなくてもいいんです。生活そのものなんですね。ところが文明から生まれた宗教は、どうしても個人の決断が入る。つまり、信心、信仰という問題が入ってくる。ですから、信仰に基づく文明の宗教と、儀礼に基づく文化の宗教とは性格が違うのです。

その一方の文化としての神道の歴史をずっと見ていくと、これは仏教との交渉とか、一千年以上に及ぶ日本独特の習合形態がありますから、これ自体非常に面白い問題があります。言うまでもなく仏教は本来「文明としての宗教」ですね。しかし日本に入ってきて土着化するときに、実はかなり文化化しているわけです。つまり仏教が日本の文化の中に土着化していくわけですね。その意味で今日は奈良先生にお越しいただくと面白かったんですが、いわゆる既成仏教と言われている日本仏教は大陸仏教とは違うんですね。

教学的な意味で違っていることは言うまでもありません。たとえば、日本仏教で大事なのは諸法実相ということですね。この現実そのものが仏の世界だというところまで行ったのは日本仏教しかないですね。大陸ではそこまで行ってないです。しかし日本仏教では、この現実そのものが仏の世界だということになっている。したがって神も仏だと。西行も歌の中で「榊葉に心を掛けむ木綿しでて思へば神も仏なりけり」と詠んでいるわけですけれども、そういう現実の姿そのものが仏の世界だというふうに絶対肯定まで来たのは日本仏教以外にない。これは、やはり仏教が土着化する過程で日本化して、日本ならではの仏教になったわけですね。

この点は神仏習合の問題を考えるうえで非常に大事なポイントになるわけですけれども、実はそれが近代化の中で壊された。つまり「神仏判然令」で二つを分離させてしまったわけですね。これは近代化の中でそうしてしまったのですが、それ自体、いろいろな問題を今だに引きずっているわけですけれども、それはともかく、そういう意味でひとまず神道のほうに焦点を当てますと、少なくとも神社を正統とする神道とは、体質的な意味でいうと、信仰を主体とする宗教ではなくて、生活や儀礼の中にある日本人の文化としての宗教だという性格を持っている。

ですから今、映像で見ていただいたように、奈良盆地の自然風土、生活風土そのものが、人々の営みの中で神々の世界になってしまっているわけです。そして、彼らは信心がどうのこうのとは別に考えていない。神職でさえそうですね。土地それぞれに祈りの世界があって、今だに営んでいるわけであります。

これが現代にふさわしいかどうかは別にして、私は今、改めて自然を人間の世界に取り戻すという意味で、こういう風土に密着した生活文化が一つのメッセージになる時代になってきているということで神道にいろいろな注目が集まってきているのだと思います。特に「鎮守の森」は緑化の問題としてかなり注目されるようになりましたけれども、まずは「文化としての神道」という位置づけを、ぜひ皆さんにご理解いただきたいと思っております。それが一つでございます。

次に、先ほど皆さんにお配りした資料ですが、今年の夏に麗澤大学で行われましたシンポジウムでのレポートです。このレポートを種にしてお話をするつもりで用意させていただきました。時間も限られておりますので、あまり最初からお話することもないと思いますので、特に「はじめに」から四ページまでは省略させていただきます。というのは、二ページ目の「一　山城・大和の風土と神々の祭」というのは、今見ていただいたビデオがある程度カバーしているわけです。この場合には、山城、つまり京都の場合にもかなり言及しているわけです。

京都はご承知のように山城盆地ですね。いわゆる大和王朝が京都に移って平安時代から貴族文化、王朝文化を開いたわけですけれども、あそこも比較的広い盆地であることは、皆さんご承知のとおりですね。あそこにもやはり大和盆地と同じように、私は風土神と言っているのですが、風土そのままの中に神々を発見した形があるわけです。その一つのポイントになるのが賀茂下上社です。上賀茂、下鴨といわれる二つの社です。

ご承知のように京都盆地の東側を南北に貫いている川は賀茂川です。桂川は西側に流れていますが、もともとは一緒だったんです。結局、平安京を作るときに分離させているわけですけれども、要するに賀茂川が生命線なんですね。そして上流は二つに分かれていまして、東側の上流地帯は比叡山の山麓地帯なんです。その麓に実は下鴨神社の神体山、これ

は御蔭山ともいいますが、高野川が支流なんですね。南北に市中を流れている賀茂川の東に分流している、つまり上流地帯です。比叡山の山麓地帯ですけれども、そこに御蔭山という山があって、この「御蔭神社」というのが実は奥宮なんです。そして西側に上流があって、これが賀茂川の本流ですが、神山（こうやま）という神体山があります。これは上賀茂神社の神体山。これは要するに賀茂川水系の源流を治める神々なんですね。だから京都の総氏神になっているわけです。その他、松尾大社とか八坂神社とか山城盆地の山麓地帯に古い社が点在しております。

実は市中のど真ん中に社を作るというのは、歴史時代に入ってからです。古代なら必ず山麓地帯ですね。山を背負って神さまをお祀りする。だから市中にはお祭りのときだけ「お旅所」という形で市中に神さまが迎えられてお祭りが行われる。だから八坂の祇園祭りなども市中の真ん中にお旅所があって、そこに神さまがお出ましになるからお祭りがある。松尾大社もそうですね。松尾大社はちょうど八坂神社と四条通りをはさんで一番西の端ですね。これも山麓です。西の山麓です。その上の山を松尾山といいます。これも御神体。水源でもある。だから周りの山々は、この盆地の水源であるということですね。この水源を守るのが神々ということになります。

そういう形で山城盆地も理解することができるのですが、その他どこの盆地でも古いお社の位置を見れば、どのようにして昔の人々がそこに住みこむ中で、神々を発見していったかがわかる。それは名前は違いますけれども、ちょうど大和盆地で示されたように、いわゆる水分の神、山口の神、それから里の御県の神的な里宮ですね、そういう奥山、里山、それから人里の配置の中で神々が祀られているという形は東北に至るまで盆地の文化はみんな持っていると思っていいわけです。ちょっと長くなりますので、いきなり五ページに移ります。

「日本人の霊性感覚―カミとマツリとの相関」というところを見ていただき、資料を読みながら説明してまいります。

「日本は、いま西欧諸国と肩を並べる先進社会でありながら、各地に霊的な象徴に満ちた伝統文化をも持ち伝えている。現代の日本人は、精巧なロボット機械を造り上げ、利用することが得意だけれども、その機械にも魂のはたらきをみることも多い。人間

はもとより、豊かな自然の風物にも、鍬や鋤などの農具やトラクターやコンバインのような機械にさえも、その十分な働きには霊的な生命の力があると思っている。それが、日本人の霊性感覚である。

古来、日本人のカミは、いわば花鳥風月のなかに見出すものであった。

そしてこの花鳥風月は、何世代もの永いあいだに住民の生活のなかに収めてきた風土の自然である。それは、いまのようにモノとして人間に私物化された環境としての自然でもなければ、まだ人の手が加えられないといった〝未開発〟の自然でもない。いうならば、人々の生活にカミとして触れてきたコトの自然である。その証拠に、国内のいたるところで人の棲む里にほど近い山裾や浜辺に鳥居を立て、森の大木や海辺の岩礁に注連縄を張って、自然を霊的なカミの宿る世界としてきた」

阪倉篤義氏は平成五年に亡くなりましたけれども、京都大学の国語学の先生でして、日本語の古語の分析が非常に素晴らしい方で、語構成論という独特の理論で古語の語源を解明した方ですけれども、ここにこう書いております。

「カミは、もと古語の動詞クム（隠む・籠む）や名詞のクマ（隈・熊）を語源としている。しかも、古来のカミ・シモ（上下）が垂直状の上下ではなくむしろ水平状の本末の意味で、上代の特殊仮名遣いで甲類の発音に区別されたカミ（上）も本来は「川上」や「水上」や「海上」のように本源をさす意味でカミ（神）とも同根であるところからいずれのカミ（神・上）も語源的には同音同義で、要するに人里の奥や裏手の森山や浜崎や海上の島山などに籠もって普段は人の目に触れない本源の霊性を指したという。もちろんカミといえば、目に見えぬ神霊（ミタマ）だが、とりわけ清らかな自然の風物や生きものに宿る形でミアレ（出現・誕生）ないしミカゲ（影向）する。もとは、禁忌を犯してカミの籠もる聖域に人が侵入すると、荒ぶるカミ（荒御魂）はクマ（熊）やオオカミ（狼）やシシ（猪）やオロチ（大蛇）やミズチ（蛇）、あるいはナルカミやイカヅチ（雷）などの姿に現われて危害をもたらすが、適切な時節に人里への誠意ある招迎と奉仕をもって歓待すれば、野性的な荒ぶるカミもワカミタマ（若御魂）ともクシミタマ（奇御魂）やニギミタマ（和御魂）の生命力、すなわちムスビ（産霊）の神徳を発揮して人里

を祝福してくれる。これが、神道でいうマツリである」

かなり説明を短縮しておりますので、おわかりにくいかもしれませんが、語源的な意味で説明しているところです。

五ページの下に戻りますと、阪倉の主な分析なんですけれども、古くは動詞で隠れるとか籠むとかいう動詞と、名詞になるとクマ、これは動物の熊のこともそうですけれども、見えない影のことをいうんですね。隈なき月影とか、隈なく探すなんていう言葉がありますが、それは要するに人の目にふれにくいところですね。だから『出雲国風土記』なんかに、「隈隈し、ゆえに熊谷という」という文章がありまして、見通しのきかない谷の深いところを熊谷というんですね。あるいは熊野というのもそうです。非常に谷が深いところを熊野というんですね。これはなかなか近づき難いし、神秘な感じで周りが見えない。動物の場合の熊もそうですね。非常に山の深いところに住んでいる。実はそれは神の霊が宿るような動物なんですね。その意味ではシシもそうですね。猪も鹿もそうなんです。狼もそうですね。オオ・カミという名前がそうでありますように。あるいは資料にも書いてありますように、このオロチ、ミズチという言葉もそうです。チという言葉がつくということは、神秘的な力ということを示しています。

こういう動物は本来、神々が住んでいて人が近づかないような場所に棲んでいる動物ですね。ですから逆にそこに人が侵入してしまうと、日本の神話の中ではその祟りで人が病気になったり、死に瀕したりする。たとえば先ほどの映像で紹介したように、ヤマトタケルが東国を征服して帰ってきて、名古屋の熱田神宮に留まって、そこで「宮簀媛命（みやずひめのみこと）」に自分の剣を預けて伊吹山に登ります。伊吹山はあの辺では一番高い山ですが、冬に山陰地方から雪雲が来ますが、あそこで止まってしまって晴れてしまうんですね。非常に神秘的な山でもあるんですが、伊吹山にヤマトタケルが登ったとき、途中で白い猪に出会う。そうすると、これはたいした者ではないということで何も対処せずに、そのまま登り続けた。そうしたらその猪が実は伊吹の山の神だった。その祟りで彼は病気になる。それで結局は故郷の大和に帰れなくなってしまうんですね。それで先ほどの歌が出てくるわけです。

あるいは神武天皇が九州からはるばる大和へ進出してくるとき、白い熊が出てきて軍勢がみんな病気になってしまうということが起こるんですけれども、要するに人間が何の用意もなく神の領域に入ると、そういうことになる。そこに神々がいらっしゃるのですが、これは一種の荒ぶる神の形なんですね。勢いは非常にいいけれども、扱いによっては非常に怒りを発するというように野性的な神ですね。人間がそのままで入ってしまうと、そのようになってしまうが、それぞれの神々を丁重にそれぞれの里にお迎えしてお祀りをするという形をとると、その荒ぶる神がおだやかな神になるのです。

この辺が好都合といえば好都合なんですけれども、人間の誠意の見せどころですね。そういう意味では菅原道真を祀った北野天満宮も大宰府天満宮もそうですし、関東でいうと平将門を祀った神田明神がそうですが、その将門の首塚が彼の怨霊が祟る場所だったんですけれども、それを地元の人が祀り鎮めた。そういう意味では、人間の側の態度によって神々の御霊の姿が変わるわけですね。そういうふうにして、実は基本的にふだんは自然の森の中に鎮まる形をとっている。そして年に何度か祭りの場、人々の生活の場にお招きする。お迎えするためにこちらもきちんと籠りをして、迎える態勢をとって神さまをお迎えして、それを神様に喜んでいただいて接待申し上げてお帰りいただく。

日本の神はそういう意味ではその土地の空間にピタリと張り付いているわけで、どこにも神がいらっしゃるという感覚ではなかったわけですね。だから、祀るべきときにお迎えして毎年そういうふうにお祭りをすれば神さまは守ってくださるという形でお祀りをしてきたわけです。神さまはふだん籠っているから、その神さまが来臨することを願ってミアレという。ミアレというのは、アレルというのは生まれる、出現するという両方の意味を持っています。宗教学では、(hierophany)、といいますけれども、神の神聖顕現を成就する営みが祭礼の期待するところですね。次のところを説明致します。

「しかも、こうしてカミが人里にふさわしく臨在する姿が、ミコト（命・尊）だと考えられる。なぜなら、カミは元来、神霊の隠れたあり方なのであるから、ミコトモチ（神命奉仕者）となる祭り人たちに立ち現れるのは、カミのミコト（神言・神命）、つま

り彼ら神事役が演じるカムナガラ（惟神・神さながら）の祝言や所作の姿のほかではないからである。カミは、本来隠れた霊性ならばこそ、人々はまず忌み籠もって積極的にカミのミアレ（神出現＝theophany）を待ち迎えるのがマツリの趣旨であり、あわせて精いっぱいの慰撫や和楽を奉仕することが、やはりマツリの本義なのである。いわば隠れたカミがミコトにミアレするのがマツリなのであるから、カミとマツリとは互いに不可欠の相関関係にある。カミは、隠れた霊性なるが故にミアレのマツリがあり、マツリがミアレなればこそカミは隠れた霊性でもあるのだ。」

要するに、自然の風物はそれぞれ、アニミズムという言葉がふさわしいように霊性をもっているわけですね。あるいは霊魂を御霊として日本人はずっともってきたわけです。ただ、それでは全部が神さまかと言ったらそういうわけではないんですね。その中で人々の生活にふれてくる大事な御霊ないし風物がカミなんですね。それをカミと捉えた以上、祀らなければいけない。だからカミとマツリというのは、切っても切れない関係なんですね。カミなればこそマツリ、マツリなればこそカミという内在的な関係が現象学的にはあるということです。そして、

「人間の生命もまた霊性を持ち、死者も祀られてこそカミのミコトになる。だから不幸にして憤死し、しかも死後カミとして手厚く祀られない者は、荒ぶる怨霊や御霊となって人々に祟るのが、かつて歴史上の恐ろしい例となった。また古代においては、為政者や住民たちが土着する地域に潜む在来の自然神を気づかずに祀り洩らしていると、その神は災厄や争乱の祟りをもって自己の存在を彼らに思い知らせることがある。大和の古社、三輪山の大神神社祭神の大物主神は、このようにして大和の国を治めようとした崇神天皇のその存在を知らしめたのであった」

これは、一つの例しか挙げていませんが、さっきビデオの中にもあった奈良の三輪山というきれいな形の山です。これは神体山でありまして、ふもとに鎮座しているお宮が三輪山の神を祀るということで大神神社と申しますけれども、大神と書いて「おおみわ」と読むんです。この三輪山のふもと奈良の平

原は最初から開拓が進んでいるところですが、歴史時代に入る前は、どこでもそうなんですけれども、そこの水源の山、大事な山に住んでいる神さまに別に個性的な名前などつける必要はないんです。大神（おおかみ）でいいんです。だから大山（おーやま、おやま）とか神山（こうやま）とか、御山（みやま）とかいろんな名前が各地にありますけれども、その土地の人はそう呼んですむものですから、ここも三輪山に鎮まっている神さまは大神さまでいい。その土地の偉大な神だというのをそのまま神社の名前にしたものですから、三輪山の神を大神とするということで、大神を「おおみわ」と結果的に読ませているのです。

実は崇神天皇がここに王朝を開いた。天皇としては一番歴史的実在性が強い第十代の天皇ですが、これは歴史的には三世紀～四世紀だと思っておりますが、あの辺は「大やまと古墳群」といって前方後円墳がたくさんあるところです。つまり、そこは邪馬台国の大和説の一番有力なところなんですね。私も九州ではなくてあそこが一番有力だと思うのですが、前方後円墳のまさに拠点なんですね。

それから都市遺跡がたくさん出てきます。都市遺跡というのは古代の遺跡ですけれども、非常に都市的な性格を持っております。都市的といっても先ほど言ったような civilization という意味ではありませんが、全国の土器が出てくるとか、先進地帯であったということはわかっておりますが、歴史的に実在性のはっきりしている大和王朝をつくった三輪王朝の初代が第十代崇神天皇で、あの三輪山の山麓に皇居をつくったんですね。

ところが古事記・日本書紀の記述によりますと、天皇は大和の地を治めようと思いましても、なかなか治まらない。いろんな災害が起こったり、疫病が起こったりして、なかなか治められない。どうしてだろうということで、占いをするわけです。すると、そこに登場するのが三輪山の神なんですね。我を祀らないからここが治まらないんだということで、最終的には三輪の神の子孫に当たる大田田根子を神主に据えたことで神の怒りが鎮まって、ようやく治まったということですね。そういうおもしろい話があるのですが、要するにその土地の重要な風土神を祀り洩らしていると結局治まらない、ということの典型的な例であります。

「つまり万物の諸霊は、神ならばこそ祭られるのだが、また祭なくして神たりえない。その神を祭り鎮める場が、古来、神社（かみのやしろ）という名の聖域なのである」

さて、次のⅢに移りますが、神道で古典と言われれば『古事記・日本書紀』が中心です。その中で神道は先ほど申し上げましたとおり文化そのもので、特別に教祖がいて新しい神々の世界、あるいは教理を説いたわけではありませんから、要するに古典の中から読み解くという解釈の宗教ですね。そういう意味で『古事記』『日本書紀』は日本最古の古典で、『日本書紀』はどちらかというと中国に倣って王朝の正式な歴史として編纂したものですから、編年体なんです。『古事記』のほうは紀伝体で歴史的にいつ、誰がというわけではなく、要するにどのようにしてこの国が始まったか、どういう国なんだということを神話的に語る編纂が施されておりまして、非常に神話性に富んだ内容です。

やはり神道に基づく神話的世界観を理解するためには、やはり『古事記』が有力な内容になるわけです。そういう意味で、ここではむしろ『古事記』が語るものを主眼にして解説しています。

「神道の神話的世界とその生命的秩序」

「さて『神道』という名の日本の精神的伝統は、本来、歴史的な創唱宗教として成立したものではなく、日本古来の民族形成に内在した宗教文化が、主に仏教の伝来に触発されて初めてそれと自覚したという経緯をもつ民族宗教であるから、日本の風土や民族社会に何らかの距離を置いた教義や信仰を標榜するような、いわゆる教団宗教の体制を成していない。したがって、その世界観は、それなりに歴史の時代的要請に応じながらも、やはり古代の成立当初に形成した神話と儀礼の体系を典拠にしてさまざまに再解釈されてきたものといえよう。いうまでもなく、その典拠としてきたものは、八世紀初頭に選集された『古事記』『日本書紀』の神代説話を中心とする神話群、ならびに『延喜式』など十世紀にいたる神祇制度の関係史料にもとづいた後代における真摯な注釈や解釈の展開を通じて現代にまで一貫する諸観念が、ほかならぬ神道の世界観ということになる。

そこで、現代の神社神道が主に典拠としている『古

事記』神代巻の内容を神話学的に概観してみると、その世界観をつらぬくモチーフは神々を含めた万物の形成や推移がすべて生命ある霊性をもって捉えられていると、ひとまず性格づけることができよう。

まず天地（あめつち）と表現される原初の宇宙は、いわば生命世界の容器であって、最初に地から分かれて天上に擬せられた『高天原』にまず『造化の三神』と称される天之御中主神と高御産巣日神・神産巣日神という対偶神が『成る』と表現されている。ナルとは、『生る』の意味で、それ自体生命の誕生を暗示するが、格別どのように生成するかは言わずに、ただし神名をもって生命原理が象徴されている。それは『造化神』すなわち宇宙的原理神として、まず天之御中主神を宇宙軸に立て、それに続く対偶神の産巣日、すなわち男女両性の産霊（むすひ）の働きをもって万物産生が成されることを、まず開示させているのである」

いきなりで恐縮ですが、『古事記』の冒頭のところはですね、「天地初めて発れし時」という言い方で語り出す。要するに天地が一つになっている混沌の状態からまず天地が分かれた。まず、その分かれた天上の方に高天原という表現で、人間が地上から見上げる感じの名称です。はるかに上にある。高いというのはそういうことですからね。地上にある自分の目から見て、はるかに高い天上にそういう一つの世界がある。そして、そこに最初にお生まれになるのが「成る」という言い方なんです。ナルというのは生ずるという意味ですね。つくるという意味ではないんです。創造神ではない、創生神なんですね。成りませる神の名という言い方をしている。天の真ん中、つまり宇宙の真ん中に位置する神ということですね。これは神話学的には、axis mundi でありまして、宇宙軸、世界軸です。これを体現するのが天之御中主神。これは動かない。それで次に、高御産巣日神、その後神産巣日神。これにも共通の名称があって「むすび」ということですね。対偶の陰陽とか男女とか特に示してないですけれども、対偶であることは間違いないんですね。実はこれが後に出生するイザナミ・イザナギという神とつながっているわけです。つまり観念的に神話的構想をしているわけですね。

その意味でそれを造化の三神、宇宙の形とそれの現れる原理を示すのが造化の三神ということですが、そういう意味で、まずこの宇宙の中心が定められて

から、さまざまな現象が生まれる形で、この原理を示したのがムスビという霊的な力。ムスというのは「苔むす」とか、植物などが生えてくることをムスというんですね。その何か生き物が発芽することも含めてですが、そういう風に芽を出したりする。そういうこともムスというんですね。そういうものが生まれる力。ヒ、チというのは神秘的な力を持っている日本語なんです。だから、そういうものが生まれる力、ものを生む力。それがムスヒなんです。これは対偶神、つまりペアの神として設定したというのは神話的な構想で行われているということでありま す。そのことを以下の資料で説明しております。

「実は、この神話冒頭の部分は、『古事記』編纂の過程で実際の伝承説話を観念化した結果を冒頭に据えたと考えられる部分であって、いわば江戸時代の卓抜な文献学者、富永仲基が仏伝の構成にむしろ後代の構想を冒頭にする傾向を指摘して『加上の倫理』とした、その例のひとつとも考えられる」

これは江戸時代の商人の出身ですが、富永仲基という素晴らしい文献学者で、仏伝の研究をして非常に立派な成果を上げた方ですが、それが『出定後語』という本の中で、実はそもそも神話編纂の最初の部分は後世になって体裁を整えるために付け加えているというのです。仏伝でもそうだし、後代に残る編纂されたものというのは、最初の部分を後代に編纂する作業で加工するケースが非常に多い。それを「加上の論理」と言っておりますが、まさしく今紹介しました、「天地初めて分れし時…」という部分は編纂時に創作したものなんです。創作だというのでこれは神話的ではないと言う人もいるんですけれども、実はそれは神話的な想像力で創っているわけでありまして、その後に続く神話の中から抽象化して前に持っていくんですよ。

ちょうどオペラで序曲があるように、オペラのモチーフを序曲にする。序曲的な部分なんです。そういう意味で捉えると『古事記』の性格がはっきりするわけですが、そういうふうにして今造化の三神といった、高御産巣日神、神産巣日神というのはそういう後に続く神話の原理を神々の名前に託して前に持ってきている。そういう編纂の過程があるだろうということです。そこのところを続けます。

「そうした見方からすると、造化の三神につづく別天神五柱と神世七代に登場する神々は、まず沼地に芽生える葦の植物的発生になぞらえられた神、宇麻志阿斯訶備比古遲（うましあしかびひこぢ）の出現と合わせて、やはりその後に記される伊邪那岐・伊邪那美の男女二神による具体的な神婚の儀礼的所作を段階的にイメージ化して神名にした結果と言える」

これは具体的に説明すると非常に長くなるので、これだけで恐縮ですが、実はこの後に出現するいろんな神名が並んでくる。その神々の名前が、伊邪那岐・伊邪那美による国生み・神生みの実際の所作を体現した神名となっている。その後に続く物語では伊邪那岐・伊邪那美という男女の神が地上に降り立って天の御柱という柱を巡って結婚する。結婚して日本の国々を、神々も生んでいくわけです。そういうふうにして両性の結婚で子供が生まれるというイメージをそのまま神の誕生になぞらえた。これは世界の古代神話の中にはたくさんあることでありまして、日本だけではありません。柱を巡って出会ったところで結婚するというのは、太平洋諸島の神話ではたくさんある。ですから、そういう意味では太平洋諸島の神話文化がここに流れているわけですね。

もちろん、もう一つは大陸から垂直の三つの世界というシャーマニズム的な世界観というのも流れてきて、日本で合体しながら神話の世界をつくっていますから、そういう意味では複合した神話体系です。いずれにしても、そういう物語群が一つのまとまりをもって編纂されていることは間違いない。これが西暦七一二年に完成しているんですけれども、太安萬侶が編纂していることになっていますね。それはいろんな伝承として天皇家や豪族たちの神話伝承などをいろいろ集めて整合性を持たせるように編纂しているわけです。ひとつの一貫した物語ですね。

ところで非常に都合がいいのは、他方で七二〇年に完成した『日本書紀』を三十年かけて編纂しているのですが、これが非常に歴史学的にも意味がある編纂の仕方をしておりまして、同じ神話でもいろんな異伝があるのを忠実に収録して、同じモチーフの神話群を忠実に記録している。『日本書紀』のほうは、そういう意味では非常に参考になります。あのころ、たくさんの異伝があったのを苦心して一貫した神話の物語に仕立てあげた。仕立て上げているから嘘だ

と言う人もいますが、あの時代には神話的な構想力をもって編纂するわけですから、現代のような歴史的な意図とか政治的な意図というだけで、架空を承知で創ったというわけではないのです。それはともかく、生命の誕生というものを基にしていろいろなものが生まれてくるという古代の世界観を神話が語っているのです。

「いずれにせよ、地上の植物や動物や人間の生殖イメージに託して万物の生命誕生とその生死の神秘を神々の物語にして、霊的生命観の世界を描くのが日本神話の特徴でもある。構造的には、天上遥かな『高天原』において生命の生の秩序（コスモス）を『天津神』が主宰し、『国津神』に守られて地上に生と死とを繰り返す現実の世界（ノモス）を「中津国」とし、さらに『黄泉国』とも『根之国・底之国』『常世国』ともいう死後の幽冥世界（カオス）と、要するに生命的宇宙が大きく三つの位相に分けられている。ただし、現世である『中津国』と来世である『黄泉国』とは、もとより生前と死後との位相は違っていても、いわば顕界と冥界の違いにすぎない。生命は、その肉体を介して生死を分けるにしても、その霊性は顕・幽二つの位相に出入して、生命世界の全体を現象せしめる。生命とは、生と死あってこその生命であるが、生の位相とは、いわば霊肉一体の現実（ノモス）をいい、死の位相とは、霊肉解体の混沌（カオス）をいうが、現世に生を享けて『中津国』に生きるかぎりは、個体生命のいわば『死への存在』（M・ハイデッガー）として死を免れないことを、神話は『神の死』をもって語っている。大地母神であるイザナミは、多くの島国を産み、万象の神々を産み成したあと、火の神カグツチを産む際の火傷が因で死を迎え、死後の『黄泉国』に他界する。しかも再び現世にイザナミを連れ戻そうとした天父神イザナギは、一つの火を灯すという重大なタブーを破り死者の他界を生者の目で犯すことで女神を蘇生させることに失敗する。この物語は、ギリシア神話におけるオルフェイスが蛇に咬まれて死んだ妻エウリディケを冥界から連れ戻す途中で『振り向くな』のタブーを犯して失敗したという物語とよく似ており、しょせん神々といえども生命あるものに死の断絶は避けられない。しかも、イザナギが生者の目で垣間見た死者の肉体は悲惨な姿しかないが、イザナミの霊魂は黄泉の国の神となり、地上の中津国でも『古事記』で

は出雲と伯伎の国堺の比婆山に、『日本書紀』一書では紀伊熊野の有馬村に葬られたとあって今でも両地で神社に祀られている。このことは、死後の霊肉解体によって現世での肉体は滅びるが、霊魂は幽界にあって生者の目に触れないカミとして祀られたことを意味している。つまり死後の霊魂は、生前の肉体を離れて現世の顕界からは不可視の霊性となるが、生者の供養や祭りを受ければ、やがてカミともホトケともなって現世に鎮まるのである。しかも、死の危険を冒して『中津国』に逃れたイザナギが、死者の世界でのケガレを洗い清めることで、アマテラス・スサノヲ・ツキヨミという有力な後継神を生み出したように、生者は死を乗り越えておのれの生命を子孫に伝えることができる。生命ある者は群れを成す生き方のなかでその生命を子孫に託すことこそ生物たるゆえんのものである。生命とは、個体の生死を通じて世代ごとに生命をつなぐからこその生命である。祖先から子孫へと受け継がれるからこその生命である。ヒトもまた人間存在としてその実存を自他の間柄に獲得するからこそ、その生命のリアリティも単に個体の生に還元できるものではない。和辻哲郎は、かつてハイデッガーの個我の実存追究を批判的にとらえ、人が人間であるという間柄の実存を論じたが、そのことが、生命的にはいわば人間を『生への存在』ととらえたことになろう。また、そうであるからこそ、個体死を超える生命の霊的な連帯もリアルな実感をともなって、遺族や子孫による没後のねんごろな供養や祭祀にホトケやカミとして死後の霊的な安心を担保するという日本人ならではの死生観が成立しうるのである。

神道は、あくまでもこうした生命世界の生々発展を理想とし、個体死の危険を穢れ（ケガレ）として祓い清め、社会的に克服しながら、ひたすら人事を尽くし、神霊や祖霊を祭ることにおいて『修理固成』すなわち社会の平和な生命秩序を全うすることを祈る。一口に『敬神崇祖』というその対象の神々や祖先は、なによりも隠れた生命的霊性であるから、人間がそれを神として祭ることによって、はじめてその生命の本源的な霊力を発揮する。その霊力が、万物の生命を生み成す『産霊（むすひ）』の神徳である。現世に生を享けた人間は個体死を免れることはできないが、神々を祭り、産霊の神徳を得て、祖先より享けた生命を子孫に受け継がしめることは可能なのである。

したがって神道の理想は、その創世神話に開示された『修理固成』、すなわち生命秩序の連続的な生々発展であって、いわば本源的な生命の再生・継承にほかならない。たとえば、四季の循環もまた年の生命のよみがえりであり、人生はその子孫に繰り返され、神々もまた祭の度ごとに若返り給う。

そうした生命的、神話的時間観の古典的な表現が、文武天皇即位にさいしての宣命（『日本書紀』所収）にみる『中今』の観念である。その文意からすれば、高天原に始まる創世の営みが代々の皇孫にくりかえし受け継がれて『こんにち只今』にいたることであり、これを近世初期の神道家、度会延佳（一六一五―一六九〇）は、「今日の神代」として、「夫レ昔ハ必モ今ニ無キヲ以テ為スニ不ズ。今ハ尚古ヲ去ルヲ以テ為スニ不ズ。即チ神代ハ今ニ在リ、今ハ神代ニ在ル者ナリ」（『神代図鈔』）といい、本居宣長（一七三〇―一八〇一）も、『中といへるは当時（いま）を盛りなる真中の世とほめたる心ばへ有りて云々』（『歴朝詔詞解』）と解釈する。神道の神話にもとづく世界観では、こうして歴史の一回起的な変転を、あたかもM・エリアーデのいう『永遠回帰（eternal return）』のように、代ごと生命的な再生として克服することが期せられているのである」

「現代における「生命」観の危機」

「かつて米国の思想家エーリッヒ・フロム（Erich Fromm、一九〇〇―一九八〇）が、「十九世紀は神を殺し、二十世紀は人を殺した」と喝破したことがある（Dogma of Christ、一九六三）。つまり近代は、宗教が人々の信頼を失い、人類の諸問題に無力であった時代なのである。

しかしながら、現代の二十一世紀には、ぜひとも『人を生かし』、そのためにも『神を生かす』ことが必要である。なぜなら、今この時代が直面するすべての深刻な問題に共通する最も根本的な原因は、人間存在に根ざし、したがって人間ならではの宗教性に由来するはずの本来的な『生命』観の喪失にあると思うからである。

たとえば、近代の世俗化した人間中心主義は、現に生きている人間だけが無条件に尊重されるべき生命をもって生きる権利をもっており、しかも個人が生存するのにあらゆる手段を講じて何の遠慮もすべきではない、という思潮なのである。あたかも自分

の人生は自分だけのもので、親や他人とも無関係に自立して生きることが当然の権利のように振舞う。だから現代では、自分たちが生き残るためには、他の生き物の命ばかりか、人間の胎児や脳死者の体躯や臓器をも自由に活用できると考えられるようになる。現代の先端医学や生命科学は、現にそうした狭い人命尊重主義に守られて進歩してきているといえよう。いうならば、近代人は、このようにしてまず十九世紀に神を殺し、さらに自分たちが神になろうとして、ついには人をも殺す、つまり本来の人間性をも見失ってしまいつつある。しかも二十世紀に急速に発展した科学技術が可能にした大量のエネルギー消費の物質文明は、ついに深刻な地球環境の破壊さえもたらすようになった。しかもこの地球環境の破壊とは、人類生存を脅かす地球全体の生態系の破壊にほかならない。

今日の先端的な科学は、約三十五億年前に地球に原始生物が誕生し、さまざまな進化の末に今から二百万年ほど前に人類が生息するようになったことを明らかにしている。しかも我われ人間の遺伝子は、そうした原始生物から遥かに生命を継承し、そればかりか現存する地上のあらゆる微生物や動植物とも我われは連鎖的に生命を共有していることも、明らかにしている。今や、地球全体が太陽や水や空気との微妙なバランスを保ちながら、無数の生物が共生する壮大な世界であることが確認されている。つまり地球は、まさしくガイア、全体が生きている惑星なのである。しかも、この生きている地球、かけがえのないガイアが、我われ人類の独善的な物質文明の被害を受けてその壮大な生命体が危機に瀕し、肝心の人類生存さえ危ぶまれるに至っている。したがって、二十一世紀を迎えての人類最大の課題は、この破壊的な物質文明の軌道を修正して、再び地上の生物全体が適切に共生し人類もまた健康に生存するような、豊かな『生命文明』へと向かうことではあるまいか。

そこで、まず肝心なことは、確かに人類はこうした地球大の生命連鎖のほんの一部にしか過ぎないが、しかし実は、そうした現象を神秘にして崇高な『生命』として見出したのは他ならぬ人類の宗教文化だという紛れもない事実である。

たとえば英国の民族学者エドワード・タイラー(Sir Edward B. Tylor、一九八二―一九一七)は、その著『原始文化』(一八七一)のなかで、原始人が仲間

の死と自分の夢の体験から万物に霊魂が内在すると理解したところから、アニミズムと彼が名づけた人類最初の宗教が発生したと論じたが、その発端の正否はともかくとして、私は、歴史を通じた全宗教には、こうした霊的生命観の問題こそがその根底にあると考えている。原始時代から現代に至るまで、人間は、自己を理解する自己超越（self-transcendence）の営みのなかで自分が『生きている』と認識した瞬間から、宗教に普遍的な課題が生じたのではないか。つまり本来、人間が発見した『生命』とは、他ならぬ自分が生命存在、すなわちイノチあるものであること。生きることの神秘や矛盾に直面する、自分がなぜ生まれ、なぜ生き、なぜ死ぬのか、という主体的、実存的なイノチの問題である。そのイノチは、現代に語られるような客観的な生命現象ではない。それは、三人称的に客体化した『彼や彼らの生命』ではなく、一人称、二人称の主体的な『我と我らの生命』なのである。近代の医学や生命科学がその対象にする生命とは、ひとまず生きる主体の精神ないし心の営みを捨象し棚上げした生命現象でしかない。人類が、その当初から他の生物に無いイノチの自覚と文化を持つからには、『生命』問題は単に生命科学の問題にとどまらず、今後とも変わることなく人間主体の実存的問題でありつづける。いいかえれば、地上の生物はすべて個体としてその生命を全うし子孫を残す種的意思をもっているが、人間はそれ以上に個体の生死を自覚し、よりよく生を全うするために生死の意味と価値とを問いつづける宿命を負っているといわねばならない。

今日の先端科学が地球上の生態系に共生する人類のあり方を明らかにした以上、今や人類だけが生存する特権を神から与えられたと考えることは不可能である。生きとし生けるものすべてが、かけがえのないイノチを与えられており、その生死を全うするなかでお互いが生かし生かされていることの厳粛な事実を見据えるならば、そこに自ずから自他のイノチの尊さ、自己が生かされてあることの有り難さ、人知を超えた生命の神秘な働きに目覚める筈ではなかろうか」

「終わりに　新たな「生命文明」に向けて」

「これまで述べてきたように、我われ人間は、人間のみ（生きながら）自分の死を観念しうる（Man can

conceive of his own death.）（Glenn. M. Vernon, Sociology of Death, 一九七〇）と指摘されるように、この一点で他の生物の位相を超えている。また、おそらく人間だけが、己れの生存をめぐる根本の実存的矛盾、つまり生きることが死ぬことであり、そればかりか生きること自体が、食べ物や生きる糧として他の多くの生命を殺すことでもあることの矛盾に気づいている。

そしてこの事実こそが、ヒトが人間であるためには、何らかの宗教的超越の手段に訴えざるを得ない、という人類文化の精神史を物語っている。米国の古典学者でユニークな思想家でもあるノーマン・ブラウンは、特にインドのジャイナ教の徹底した不殺生の戒律に言及して、『儀礼的殺生の手段のほかに、殺生を免れる道はない（There is no way to avoid murder, except by ritual murder）』（Norman O. Brown, Love's Body, 一九六六）と喝破している。私もまた、全ての宗教は、それがどんな形にせよ、そうした根源的な生きることの罪や不安から人間の心を解き放つための真剣な模索の営みにもとづいており、だからこそ、さまざまな神話伝承や象徴的儀礼、とりわけ何らかの犠牲供進（sacrifice）を伴う多彩な象徴的贖罪という祈りの様式が諸宗教にあると思っている。

日本の神道では、我われにイノチを与え我われを生かしめている先祖や自然の働きを眼に見えぬ生命の霊性としてカミとし、その神々を祭ることで神人一体の共存共栄を祈ってきた。わがイノチは親を通じ神々や祖先から与えられ、また我が家を通じて、わが子孫や自然のイノチに伝えられていく。我もまた、その生死を全うするなかで、やがて子孫が祭ってくれる祖霊となる。そこには、人も人びとを生かしめる万物も、すべて生命を共有する神秘な世界への祈りがある。

日本の仏教の伝統にも、『一切衆生悉有仏性』（涅槃経、特に華厳宗と天台宗）という偈が広く経論や物語にもよく引用されるなど、人間などの有情ばかりか木石などの無情一切の万物にまで『仏性』という名の生命的霊性をも認めてきた。

神道や仏教をも含めた日本の精神的伝統が育んできた本来の霊的生命観を、近代科学が明らかにした生態系の共生関係に照らして一層徹底させることこそ、過去の二十世紀を支配してきた物質文明への軌道を修正して、今後二十一世紀を生きる多くの人び

とに、物心ともに豊かさをもたらす「生命文明」の実現へと歩みだす指針ともなるのではあるまいか」

そういうことで、最後は神道から少し離れましたが、私が言う「生命の霊性」という問題をもう一度、それぞれの宗教が確認し合って、豊かな「生命文明」という方向へと導いていくのが、それぞれの宗教の役目ではないかというのが私の考え方です。ご静聴、有り難うございました。

［質疑応答］

黒田　神道の素晴らしいところはとてもよくわかりますし、先生のおっしゃるとおりだと思いますが、職業柄ずっと海外で教鞭をとっていたことがあったので、もう少し海外の方にどのようにお伝えしたらよいか、具体的な専門知識をお聞きしたかったですね。

薗田　私どもも、神道国際学会というのがちょうど十年になるのですが、海外に神道を正しく伝えられるような研究スタッフを設けることができるようになりました。また、そういう人たちが神道について現地で語ってくれています。つい最近も英国のARCという、宗教と自然の同盟という組織で、十年前に英国のフィリップ殿下が提唱してつくった組織ですが、スウェーデンの森林専門家やWWFなど、特に宗教と協調関係をもって自然と環境を守りたいという人たちが日本に来まして、先ほど映像に出た大神神社とか橿原神宮、これは近代にできた明治神宮に匹敵するような、昭和十五年につくった壮大な社ですが、また伊勢神宮は五千七百ヘクタールの森を持っているわけですね。そこで先端的な営林事業を八十年前から行っているのを視察して、とても感心して帰ったんですけれども、そのとき日本人はなぜこんなに森を大事にするのかということを言っておりました。

そこで、神道と神社と森の関係をお話しさせていただきました。その人たちが「鎮守の森」をシンボリックな名前にして、これから何回か世界でワークショップをやって、最終的には千三百年前からずっと二十年に一度続けられて、六十二回目になる伊勢の式年遷宮が行われる平成二十五年に日本でやらないか、森林環境の育成その他を含め環境として「鎮守の森」を象徴にしないかというお話がありました

が、いいことだと思いますね。

黒田　とにかくなかなか説明しにくくて、結局、美意識との関連とか、俳句に季語があるように、世界の言葉と日本語は違うのではないかと思います。用いられ方が違うんですね。また、ドイツなどでは詩人というのは非常に固有の問題でありまして、彼らの書く詩の中に出てくる、たとえばバラなどは意味を共有していることはないけれども、日本語でさくらといえば、いろいろな人がいろいろな意味を共有しています。そこに日本文化の姿勢があるし、神道が持っている自然に対する美意識との共通性…というような言い方をしないと、なかなかわかってもらえないんですね。

それから、三神が出てきて、イザナギ、イザナミが出てきますが、特徴的なことはイザナギが出てくるまでの神はみんな〜ありて、次に〜ありてというふうに順番に出てきます。男女の神がいて、その子供というふうに思っていましたが、間接的な関係ということになりますと、私は日本文化の特殊性だと思うんです。「成る」という言葉が非常に基本的ですね。要するにイザナギ、イザナミはどうして出てきたのですか。

蘭田　それはお互いに誘い合う、イザナフという意味が共通の神名となるわけです。男は男であること、女は女であることをお互いに確かめ、それから讃え合って、惹かれ合って結婚するんですね。そのための名前がイザナギとイザナミなんですね。「ギ」と「ミ」は単なる男女の違いを示した接尾語ですね。最初に登場する神は植物の名前なんですよ。湿地から勢いよく葦の芽が出てくるという、いわゆる葦原ですね。湿地から勢いよく葦の芽が出てくるという、そういう植物発芽から話が始まって、だんだん対偶神といってペアの神さまが出てくるわけです。男女がだんだんはっきりしてくるんです。その名前の中にお互いの、つまりイザナギ、イザナミの神話の中で天の御柱を巡って結婚する物語の所作を表す表現が神さまの名前として前に出てくるわけですね。

その神さまの名前が出てきた理由はよくわからなくて、江戸時代の漢学者も苦労したようですが、近年の国語学ではほぼ間違いなく、細かな所作までそのまま神さまの名前になっていることが明らかになっております。では、なぜそうした神さまを前にもってきたかというと、「天地初発」という世界始源を物語る冒頭の部分をまず造化の三神の出現から始め

て、イザナギ、イザナミの具体的神話が出てくる前の序曲として構想したわけです。そう考えると、神々がなんでそういう順序で、最初は植物的な生殖から動物的な成長になっていくのかが見事に理解することができるようになるんです。

眞田　霊性という言葉が重要になっていますが、資料の最後でも書かれております「一切衆生悉有仏性」という霊性と、キリスト教あるいは西洋の霊性というものの捉え方について、どのように理解したらよろしいか、山田先生にご意見を頂戴したいと思います。

山田　非常に大切なことですね。今の霊性ということと関係するかと思いますが、いつも大事だと思っているのは、西洋は個を大事にしている。信仰、いのち、生活のあり方において真剣に方向づけするのは個ですね。それに対して、共同体を中心とした宗教のあり方というのがとても大事だと思います。

眞田　仏教でも個人の悟り、特に小乗仏教では個人の悟りというのが大きいかもしれないですね。それと共同体の問題というのは議論したら非常に面白いかもしれませんね。

山田　その点で私が非常にいい経験をさせていただいたのは、ヨーロッパ、アメリカでいわゆるビジネスエシックス、つまり事業経営の倫理をずっと専門にして、それを学会で発表することもありましたが、私は常にその点を強調したんです。あなたが言う個は非常に大事ですが、皆さんに一つ欠けているのは、together 共同体として、共にという点ではないかと指摘したら、かなり共鳴を受けました。そこで、今のお話の霊性に関してですが、霊性　spirituarity をどのように生かしていくかということを今、考えておりました。

薗田　お二人の質問は非常に大事な点だと思います。その点を大事にしてきたつもりなんですが、一つは文化の宗教と文明の宗教と言いました。大地に根ざしたローカルな宗教、文化に根ざした宗教のあり方というのを申し上げました。これはつまり、古代宗教以前の宗教の問題で、要するに共同体あっての宗教なんですよ。私自身は比較宗教学的に二つのキー・ワードを使って religion of community と community of religion という二つに分けたんですね。別の言い方をすると、communal religion と religious community は違う。どう違うかというと、要するに共同体あっての宗教というのは、最初に部族とか家族

とか民族とかの単位があって、その共同体をいかに秩序ある社会にしていくか、あるいは健全な社会にしていくか。そこで宗教が核になるんですね。

ですから民族とか部族とかをカバーする宗教があって、社会から分離してないんですよね。その部族や民族に生まれ落ちて、そこで成長することは、そこの民族や部族の宗教文化メンバーになることなんですよ。ですから、そこでは個人の自覚も必要ないし、共同体のメンバーとして立派に生きることで実はその宗教の担い手になっているわけですよ。これは要するに共同体あっての宗教 communal religion という言い方が可能なんですけれども、ところがそれは culture で成り立つ宗教でして、社会から独立していないんですよ。社会の単位そのものが教会になってしまっていますから。

ところが、さっき言った文明というレベルから生まれる宗教は、いわゆる都市社会から生まれていますから、共同体を抜け出した個人というのが出てくるわけです。だから共同体の宗教を批判する哲学が出たり、神話を批判する哲学が出たり、あるいは神話を否定して新しい宗教的世界をつくるというような動きが出てきます。その宗教というのは社会を批判して新しい宗教をつくるわけですから、当然、個人が中心になり、そして新しい考え方に賛成して入信していくという形でコミュニティができるわけですね。

これは religious community 宗教教団とか、集団とかいう単位ですね。この二つは、やはり分けて考える必要がある。これは宗教が社会から独立して、独特の宗教としての教団ないし共同体をつくるという感じですね。この二つは全く違うものだと思います。

ですから当然、普通、宗教といわれるものは、仏教も含め個人の宗教なんですよ。家を捨て、社会を捨てて、サンガに入るわけですから、これは個人が中心で個人の救いや悟りが問題になっているわけですよ。キリスト教も、もちろんそうですよね。そういう民族の宗教を否定し、ユダヤ教の中から新しい一つの考え方を内面化して、新しい教団をつくっていくわけですから、これは当然、個人が主体になる。

黒田　イスラムの場合は、神を信ずることによって神に絶対帰依するわけですが、自己であることは重要であるけれども、あくまでも神との間でということです。要するに一般に宗教を実践する段階になると、やはりそれは違いますね。そういう意味では三

つの宗教の中でユダヤ教はキリスト教に比べればそれが強いですけれども、イスラムのほうが共同体性を具体的に制度的にも進めているので、共同体性が強いと思います。先生のおっしゃる文化的な宗教と文明的な宗教の違いはあると思うのですが、そういう宗教は現れ出たときと、一千年もたったときでは若干違うのではないかと思います。

薗田　そうですね。本質的な違いはあるにしても、民族や文化の歴史の中で定着していく中でさまざまな形をとっていきますので、さっき申し上げましたように、日本にきた仏教も本来は文明の宗教として個人を主体とした宗教でした。結局、日本に土着化する中で、すでに中国に入った段階で中国化していましたから、そこは仏教の懐の深いところだと思うんですよ。

だからインドの仏教と中国の仏教は違うし、中国の仏教と朝鮮の仏教も違うかもしれませんし、また日本とも全く違うかもしれませんね。その土地その土地の民族や文化に適応する形で仏教自体が変化しているんですね。その代わり仏教であることは間違いない。その辺が非常に仏教の懐が深いところだと思います。

黒田　ぼくは日本人として、神道が一番懐が深いと思います。

薗田　神仏習合論というのがありますね。いったい神仏習合というのは何だというのですね、これはドイツで発表したものなんですけれども、それはやはり共同体性を大きな眼目で説明しているんですけれども、やはり自分自身でも納得していないんですよね。何でそうなったんだという問題です。

黒田　やはり薗田先生がおっしゃったように、生活がカルチャーですよね。最も根源的に人間として生きなければならないところで組織されたもの。私はあまり神道に造詣がありませんが、はっきり言って日本の詩歌を海外の人に説明するのに、日本人の考え方を哲学、論理学で教えても、そんなものは哲学ではないというんですね。結局、美意識から詩の説明をしていくと少しずつわかってもらえるのですが。ただ、やはり大変難しいですね。

薗田　日本仏教は諸法実相を最終的にもってきましたが、これは日本でなければできなかったことですね。日本という文化の土壌の中でできた、仏教的なルーツを持った哲学です。日本には禅もありますし、一心三観といった修行もありますが、否定を経た現

実の絶対肯定という形で、目の前にある世界がそのまま肯定されるところに行ったのは、やはり大きな哲学ですね。これはどちらがどうというわけではありませんが。本地垂迹で申しますと、仏さまが本地で神さまは垂迹だと言っているわけですが、実はだんだん天台仏教の中から、神は仏だと言い出しているんですよ。だから私も比叡山の麓の日吉大社を研究しているんですが、その中で天台から出た理論を今勉強しています。

でも、あの論理を引き出した最澄さんは東大寺で受戒して、かなりの高僧になる人物だったんですけれども、いきなり山に籠ってから唐に留学する。空海もそうですよね。とにかく山の中に籠って修行したんですね。だから日本の自然の中での宗教感覚というものを持ちながら、どういう仏教の理論が日本にふさわしいかという発想で実は法華経を選び、天台の理論を学んでいるんですね。向こうのものがかっこいいから、あるいは日本のものではないから、エキゾティックだからもってきたのではないのであって、自分たちの心性に合うような仏教教義、修行というものを選んでもってきているわけですよ。その結果が比叡山の天台仏教であり、それから発した神々の位置づけですね。

最澄さんはあそこの日吉山王さんの申し子だったということが「叡山大師伝」には出てくるわけです。ただ、人によっては本人の言葉ではなくて、後でそれを書いた人が山王さんの申し子だったと言っているんだよ、だから本人がそう思ったかどうかわからないよ、という言い方をしている人もいるんですが、やはりあの山に住む神の申し子ということは重要なんですよ。

しかも最澄さんも空海さんも、今でもまだ生きているんですね。高野山では弘法大師が生きたままお仕えされているし、天理教の教祖様も生きたままお仕えしているし、死んでも生きているというスピリチュアルなものが神仏として生きているということは面白い、大事なことではないかと思っています。

眞田　議論が佳境に入ってまいりましたが、改めて議論の場を持たせていただきたいと思います。本日はどうも有り難うございました。

いま、宗教に問われているもの
―暴力と平和
WCRP第八回世界大会を迎えるにあたって



眞田芳憲　中央大学教授

［はじめに］

本年（二〇〇六年）八月、京都で世界宗教者平和会議（WCRP）第八回世界大会が開かれます。本大会の意義と特徴を確認するためにも、まず過去の大会のテーマを見ておきたいと思います。過去の大会のテーマを以下のようにまとめてみました。

第一回大会　日本、京都　一九七〇年
　テーマ「非武装・開発・人権」
第二回大会　ベルギー、ルーベン　一九七四年
　テーマ「宗教と人間生活の質―地球的課題に対する宗教者の応答」
第三回大会　米国プリンストン　一九七九年
　テーマ「世界共同体を志向する宗教」
第四回大会　ケニア、ナイロビ　一九八四年
　テーマ「人間の尊厳と世界の平和を求めて―宗教の協力と実践」
第五回大会　オーストラリア、メルボルン　一九八九年
　テーマ「平和は信頼の形成から―宗教の役割」

第六回大会　イタリア、ローマ、リバ・デ・ガルダ　一九九四年
テーマ「世界の傷を癒す―平和をめざす宗教」
第七回大会　ヨルダン、アンマン　一九九九年
テーマ「共生のための地球的行動―新たな千年期における宗教の役割」

一九七〇年の第一回世界大会は、京都で「非武装・開発・人権」というテーマで開催されました。

第二回世界大会は、ベルギーのルーベンで一九七四年に開かれましたが、テーマは、「宗教と人間生活の質：地球的課題に対する宗教者の応答」、

第三回は、アメリカのプリンストンで、「世界共同体を志向する宗教」がテーマでした。この大会では、当時、曹洞宗の宗務総長で全日本仏教会理事長でもあった町田宗夫師の部落差別発言が原因となって、日本の宗教界が大混乱に陥った事件がありました。

第四回は、ケニアのナイロビで「人間の尊厳と世界の平和を求めて―宗教の協力と実践」をテーマとして開催されました。

一九八九年の第五回は、オーストラリアのメルボルンで開催され、「平和は信頼の形成から―宗教の役割」がテーマでした。

第六回は、一九九四年、イタリアのローマとリバ・デ・ガルダで開催されました。テーマは「世界の傷を癒す―平和をめざす宗教」でした。

第七回大会は、一九九九年、ヨルダンのアンマンで「共生のための地球的行動―新たな千年期における宗教の役割」をテーマとして開催されました。

今年の八月、WCRP活動の原点ともいうべき京都で開催される第八回大会のテーマは「平和のために集う諸宗教―あらゆる暴力をのり超え、共にすべてのいのちを守るために」です。原語は〝Religions for Peace：Confronting Violence and Advancing Shared Security〟です。この原語をどのように日本語化するかということで、日本委員会の関連機関で検討がなされ、その間さまざまな紆余曲折がありましたが、これが定訳として確定されました。

このように過去の大会のテーマを通観しますと、第八回大会に特徴的なことは、暴力とは何か、暴力というものをどう考えていくのか、その暴力をどのようにのり超えるのか、そして人間だけではない、あらゆるもののいのちの安全を共有する、共にいの

ちを守るためのシステムは何か、それはいかにあるべきかということになろうかと思います。このように考えてきますと、本大会のテーマから四つのキータームが出てくるのではないかと思われます。つまり、①あらゆる暴力　②暴力をのり超える　③すべてのいのち　④すべてのいのちを守る――ということです。

［宗教と平和］

ところで、WCRPの活動は、社会に対してどのような影響を与えているのでしょうか。単に一般社会に対する影響だけではなく、各教団の一般信者の方々に対しても、どのような影響力を与えているのだろうかということです。宗教団体の指導者たちだけが集まって語り合っているような大会、もっとはっきり言えばサロン化された大会になっているのではないか、こんな印象を拭い得ないわけではない。事実、外部からそうした批判もあるわけです。

ですから、この度の世界大会のテーマが世界の、そして日本の各地域に、そしてどこまで各信者さん個人個人のところに、また地域共同体に届くのか。しかも届いたそのメッセージが、個々人の生活の中に、そして地域の生活の中に、具体的にどのように実践されていくのか。本大会を迎えるにあたって、こういったことを考えておかなければならないのではないかと思います。

その点から申しますと、一九七〇年の第一回世界大会での「京都宣言」の中の次のような一節が想い起こされてくるのであります。

> 我々は、しばしば、われらの宗教的理想と平和への責任とに背いてきたことを、宗教者として謙虚にそして懺悔の思いをもって告白する。平和の大義に背いてきたのは宗教ではなく、宗教者である。宗教に対するこの背反は、改めることができるし、また改められなければならない。

私たちは、WCRP活動の原点ともいうべき京都で開催される本大会が、第一回大会で誓い合われた私たちの偉大な先人たちの、この懺悔の念を想い起こし、これを私たちの懺悔とするところから出発するものでなければならないのではないかと思うのです。

宗教的理想、仏教的に言えば「涅槃」ということになります。貪・瞋・痴といった、一切の煩悩の火が吹き消された状態、こうした状態に私たちはなかなか立ち至ることはできません。国家と国家との戦争、集団と集団との紛争、個人と個人との争い、その争いの形態が何であれ、それはすべて貪・瞋・痴がその根源となっているわけです。したがって、その貪・瞋・痴から離脱しない限り、平和な世界、「涅槃」に立ち至ることはできません。

しかし、直ちに立ち至ることはできないけれども、その状態に近づこうという努力は可能です。貪欲、憤怒、憎悪、嫉妬、愚迷、こういった汚れから心を清めていく。こうしたことは一生涯かけてもできないことかもしれないが、その道に少しでも近づいていきたい、というのが仏教徒、そして宗教者の理想的な姿であろうと思います。

ところで、伝統教団たると新宗教教団たるとを問わず、教団の既成化ということがよく言われておりますが、日本人の宗教意識はどうなっているのでしょうか。『新宗教新聞』に、國學院大學の井上順孝教授の「宗教意識に見る現代社会の変化」についての講演が掲載されておりました（新宗教新聞　平成十七年十二月二十五日）。井上教授は、昭和二十年代と五十年後の現代との時間的流れの中で日本人の宗教心の変化を分析しているわけですが、その特徴として若者の宗教離れは当然として、さらにそれが進んで若者たちの宗教・宗教団体に対する敵視、そして高齢者の宗教離れと無関心層の増大、宗教的年中行事の脱落化と民間信仰の希薄化、ということを挙げています。

日本人の学者で、カナダの大学で「自殺学」を教えている布施豊正教授の『自殺と文化』（新潮選書、昭和六十年）の中に、Sigelman による世界の宗教心の比較研究の調査データ（一九七七年）が紹介されております。調査対象国は九カ国、アジアはインドと日本だけで、中東世界、イスラーム世界の国は入っておりません。「神の存在を信ずるか」「死後の世界を信ずるか」「信仰は非常に重要であるか」という三つの項目を基礎にした宗教意識についての調査データです。どのような調査方法を使用したのか、その調査方法は詳らかではありません。出された数字の結果しかわからないことを、あらかじめお断りしておきます。

これを見ると、日本人の宗教心が一番低い。「信仰

が非常に重要である」という調査項目を見ると、インドの八一%をトップとして、次がアメリカの五六%、カナダ、イタリアが三六%。日本は一二%で最低の数値となっております。一九七七年の段階で、すでにこのように社会の世俗化が非常に進んでいるのですから、今日的にはもっと数字が悪化しているものと推測できます。その意味からも、井上教授の調査結果とある程度一致しているのではないかと思います。

もちろん、単純な数字のみで判断することの危険性を十分に認識しておりますが、それを意識していることをお断りしたうえで、「涅槃」という宗教的理想、世俗的な表現を用いれば「平和」という問題を、日本人は具体的にどのように考えているのかを問うてみる必要があるかと思います。

先ほど紹介した京都宣言の中に、「平和の大義に背いてきたのは宗教ではなく、宗教者である」という一文がありました。そもそも「平和」とは何でありましょうか。「平和」には、四つの関係概念が含まれていると思います。①自己と内なる自己との平和②人間と人間との間の平和③人間と自然との間の平和④人間と神仏との間の平和であります。信仰をもたない方には、④の人間と神仏との間の平和という問題は意識されないかもしれません。しかし、それは本人が意識しないだけのことです。神仏の側は、ど

宗教心の意識調査（1977年）

国　名	神の存在を信ずる(%)	死後の世界を信ずる(%)	信仰は非常に重要である(%)	宗教心の順位
イギリス	76	43	23	⑤
カナダ	86	54	36	③
フランス	72	39	22	⑦
インド	98	72	81	①
イタリア	88	46	36	④
日本	38	18	12	⑨
スカンジナヴィア諸国	65	35	17	⑧
米国	94	69	56	②
ドイツ	74	33	17	⑥

資料：Sigelman, Lee,"世界の宗教心の比較研究"（1977年）より

んな方に対してであれ、愛と慈しみをもって見守ってくださっているはずであります。それにしても、いかなる人であっても、少なくとも①②③という関係はあるはずです。

平和、平和というと、戦争の反対概念のように受け止められがちです。そうすると、戦後六十年間、国内で戦争の惨禍という辛酸をなめていない私たちには、戦争は生活実感を伴わない、遠い存在のように見えるかもしれません。しかし、実は、そうではないと思います。戦後、戦争経験のない私たちの生活の中で、宗教的理想である涅槃、つまり平和というものが、もっと具体的に言えば①②③④の平和というものが、はたしてどのように具現化されているかが問われなければならないのではないでしょうか。

日本人の心から宗教意識が薄れ、その傾向がますます顕著になっている今日の現実を見るとき、信仰の大切さが説かれず、むしろ信仰の習俗化・慣習化の定着現象、そしてその結果として宗教の社会変革に対する創造的力の衰退という現実を見るとき、「説かざる罪」という言葉がありますように、そもそも宗教者の使命とは何か、そしてWCRP運動の原点である京都で第八回世界大会が開かれる意味は何か、そうした問いかけを通して、京都宣言の中に込められている先人たちの懺悔の心をあらためて想い起こすべきではないかと思うのです。

京都での世界大会を目前にして、いまこそ、この大会のもつ意味を吟味反芻する時であろうと思います。日本の宗教者はもとより、日本社会の各層、各分野の多くの人々にこれをどのように伝えていくかについて、よくよく考えてみる必要があるのではないかと思っております。

「暴力ということ」

次に、暴力について考えてみたいと思います。暴力は、大別して物理的暴力と非物理的暴力とに分けられます。物理的暴力たると非物理的暴力たるとを問わず、暴力の中でも戦争が最大の暴力であることは言うまでもありません。

しかし、戦争だけが暴力ではありません。暴力というと、つい戦争といった物理的暴力を考えがちであります。もちろん、物理的暴力が大きな重要な意味をもっていることは言うまでもありません。しかし、それと同時に、いや、むしろそれ以上に非物理

的暴力のほうが、日常生活においてはるかに大きな意味をもっているように思います。

ところで、非物理的暴力としては、「言語による暴力」「無視（拒絶・排除）による暴力」「善意による暴力」という形態を挙げることができましょう。

「言語による暴力」も、それこそ枚挙に暇がないほど数多くの形態があります。私は芳澄女学院という全寮制の専門学校を預かっております。全寮制ですので二十四時間、学生とふれ合うことになります。現代の青少年の「心の病」の縮図のようなものをいつも見ざるを得ない状況の中におります。「心の病」に苦しんでいる学生の実態を見ておりますと、幼児期や少女期に母親から言語による、あるいは拒絶による暴力を受けて、それが心の傷になってうつ病になるとか、リストカットの行動をとるとか、その他の精神的病になっていくケースが数多くあることに気づきます。

こうしたことを見事に描き出したものとして、インドの有名な詩人、タゴールの詩集の中に『鳥の羽』という興味深い作品があります。その中の一節に次のようなものがあります。

子どもが駆けこんできて叫んだ、「みてよ、お母さん、みてよ。あたし、こんなもの見つけたのよ！」

彼女の眼は微笑でかがやき、小さい赤いガラス玉の腕環は喜んで手を拍った時にチリチリと踊って鳴った。

そして彼女は母親の頸に腕をまきつけて叫ぶ、

「みてよ、お母さん、みてよ。あたし、こんなもの見つけたのよ！」

それは金と青の色をした鳥の羽である。それは子どもの耳に、それと空と雲の、巣と雛の叫びの、曙の喜びと飛翔の希望の物語をささやく。子どもはその羽で頬をなで眼をなでて、夢中になって叫ぶ。

「みてよ、お母さん。みてよ。わたし、こんなものを見つけたのよ！」

母親はそれを見て吹きだしていう。

「おや、結構な宝物をみつけたこと！」そして羽を投げすてて忙しく家事にとりかかる。

子どもは翼の折れた鳥そっくりに床にくずれおれる。彼女の眼の中の微笑は消えてしまった。しばらくして彼女は起き上ると、その羽を拾った。その時から彼女の宝物は、母親の眼からさえ隠されたのだ。

（山室静訳「鳥の羽」『タゴール詩集』彌生書房）

幼い頃、この女の子は母親から何気ない言葉で、鋭い拒絶を受けました。それからは、この女の子は母親の前で決して自分の本当の気持ちを口にすることはなくなりました。また、同じ拒絶を受けるかもしれない、という恐れがあったからです。母親に自分の気持ちを素直に話したら、母親から嫌われてしまうだろう、母親の愛を失うかもしれないという気持ちが彼女の心の中に焼き付いてしまったのです。以来、彼女は母親が気に入ってくれそうな話だけをする、いわゆる「良い子」になってしまいました。

このような、いわゆる「良い子」でありつづけてきたために、入学による生活環境の変化をきっかけに、心が爆発して「心の病」になる学生が私の学校に少なからずいることに心を痛めております。こうした青少年の実態は、私の学校の学生に限らず、現在の多くの若者たちに等しく見られるものと言えるのではないでしょうか。

こういう「言葉の暴力」は、戦争ではいつの時代でも常態です。戦争では、いつでも敵対国の指導者をあらゆる手段を使って「悪魔」に仕立てあげ、征伐すべき「悪魔」「野蛮人」「凶悪な犯罪者」「人殺し」「平和を壊す者」「人類の敵」「ならず者」「文明の破壊者」等々と喧伝し、敵方の指導者を切って捨てるのであります。こんなことは、戦争においては当たり前の姿であって、アンヌ・モレリが『戦争プロパガンダ一〇の法則』(永田千奈訳、草思社二〇〇二年)の中で、戦争におけるプロパガンダの醜悪さ・愚劣さを詳細に描き出しております。

さらに、こういった「言葉の暴力」「無視による暴力」は、戦争時に限らず、むしろ私たちの日常生活のいずこでも見られることであると思います。たとえば、私が関係する学校でも、いわゆる親から無視された、見捨てられたという例は決して少なくありません。幼少時代、少女時代に母親に寂しさを訴えても、母親は自分の仕事が忙しいということを理由に、真正面から向き合ってくれないばかりか、それを拒絶する母親がおります。母親の精神的育児放棄という暴力がここには見られるのです。

そのうえ、その子が「お父さん子」であった場合、両親の離婚、父親との別離によって頼る人がいなくなったという空虚感、それのみならず、見捨てられたという絶望感に陥ってしまう。それから、両親がいつも喧嘩をして、母親がいつも車の鍵をもって家を飛び出て行く。家出をする。家出をする母親の姿

を見て、私はいつ捨てられるかわからない。捨てられてしまう、見捨てられてしまう、という恐怖感や不安感といった環境の中で育ってきた学生もいるわけです。

こういう学生たちの姿を見ていますと、暴力というものは何なのだろうかと考えざるを得ません。戦争だけが暴力ではありません。学生が自ら自分の腕を切り、心を傷つけるという暴力、そういう暴力を起こさせる大人の非物理的暴力も暴力以外の何ものでもありません。

最後に、「善意による暴力」について考えてみたいと思います。戸頃重基博士が、『仏教と社会との対話』（春秋社、一九七三年）の中で「慈悲魔」の例として、明治時代の高僧で貴顕紳士の間で尊敬されていた真言宗の釈雲照師（一八二七―一九〇九）のことを挙げております。この高僧は、同宗の管長や仁和寺の門跡に任ぜられた方でありましたが、日清戦争の際に「不殺生戒法の軍事に対する観念」という講演を行いました。師は、その中で次のように説いたのであります。

仏教は素（もと）より大慈大悲の精神なれば其眼中悪（にく）むべく殺すべきの一衆生だをも見ず。而して菩薩の大慈大悲は其罪を悪んで其人を悪まず、故に彼悪人をして恣（ほしいまま）に悪業を造らしめて来世に無間地獄に墜落するを傍観するに忍びず、寧ろ速かに彼を殺し地獄の業を止めて作らざらしめ、然る後に再び人間界天上界に現出せしめんことを欲す。又之と同時に他の一切衆生の苦患を除きて、日土を利益し、平和安楽の城に住せしめんことを欲す。

この高僧によれば、戦争で日本軍が中国人を殺すことは、「罪」を背負ったままあの世に行かざるを得ない運命にある中国人の魂を地獄から救うためである。地獄の苦しみを救うために「彼を殺す」ことが必要なのである。したがって、戦争をすることは不殺生戒に抵触しないばかりではなく、仏の大慈大悲と一致するのであるというわけです。

確かに、大乗仏教の戒、たとえば『梵網経』という経典の中に、殺生しても犯戒にはならない、すなわち人を殺しても、仏法上、適法視される場合があることが説かれています。その『梵網経』の十重戒の第一重戒として、菩薩の「常住の慈悲心・孝順心」があれば殺害も許されるという趣旨のことが説かれ

ているのです。このことについて詳細に論じた法蔵は、殺生しても戒を犯したことにならないばかりか、多くの功徳さえあるとして、『瑜伽論』巻四一で次のように述べています（石田瑞麿『梵網経』仏典講座一四、昭和五十年）。

もし菩薩、劫盗の賊の、財を貪らんが為の故に、多くの生あるものを殺さんと欲し、或はまた大徳の声聞・独覚・菩薩を害せんと欲し、或はまた多くの無間業（むげんごう）（無間地獄に堕ちる極悪の行為）を造らんと欲するを見、この事を見已って、心を起し、思惟す。「我、もしかの悪衆生の命を断たば、当に地獄に堕つべく、もしそれかの命を断たざれば、無間の業成（じょう）じて、当に大苦を受くべし。我、寧（むしろ）彼を殺して那落迦（ならか）（地獄のこと）に堕つるとも、終（つい）にその人をして無間の苦を受けしめざらん」と。かくの如く菩薩、意業（いぎょう）し思惟して、かの衆生に於て、或は善心を以て、或は無記心もて、この事を知り已って、当来の為の故に、深く懺愧（ざんぎ）を生じ、憐愍（れんみん）の心を以て、かの命を断つ。この因縁に由りて菩薩戒に於て違犯する所なく、多くの功徳を生ず。（石田『前掲』）

ここでは、慈悲心による菩薩の殺生が勧められているのです。しかしその場合、これが許されるためには自ら地獄に堕ちることを辞さない決意、自らを犠牲にして、あえて殺した相手方の苦を代わって受ける、すなわち「代受苦」の菩薩の心が要求されていることに留意しておかねばなりません。

こうして見てきますと、『瑜伽論』で説かれている代受苦の慈悲心による菩薩の殺生の教えと先の釈雲照師の説法との懸隔は天と地の差ほどあるように思われます。それのみならず、むしろ釈雲照師の説法は、仏法の慈悲からかけ離れた、自分勝手な独断以外の何ものでもないように思われてなりません。

いま一つ、最近の例を挙げるとすれば、米国ブッシュ政権によるイラクに対する武力行使がその好例です。

9・11の同時多発テロ後の二〇〇二年九月二十日、ブッシュ大統領は、「しかし、これは決してアメリカの戦いではない。…これは世界の戦いである。文明の戦いである。進歩と多元主義、寛容と自由を信ずるすべての人びとの戦いである」（This is not, how-

ever, just America's fight. …This is the world's fight. This is civilization's fight. This is the fight of all who believe in progress and pluralism, tolerance and freedom.」と演説しました。なんと人の心に感動を与える美しい演説でしょうか。

しかし、ここで使われている「文明」という、まことに麗しい言葉が実は曲者なのです。ここでは「文明」を〝civilization〟と、単数形で語られています。「文明」を単数形で語るとき、ここに敷衍されて語られる「多元主義」「寛容」は虚偽であり、欺瞞ということにならないでしょうか。

そのうえ、ブッシュ大統領は二〇〇三年九月十二日の国連総会で、イラクに対する武力行使はサッダーム・フセインの独裁と暗黒の恐怖政治を打倒するための「解放戦争」と位置づけ、次のように語っています。

「私たちが責任を果たせば、そして私たちがこの危険に打ち勝てば、私たちの未来はまったく異なるものとなろう。イラクの人びとは、捕囚の身を捨てることができよう。イラクの人びとは、いつの日か、民主主義のアフガニスタン、そして民主主義のパレスチナの仲間入りをし、ムスリム世界に改革の息吹を吹き込むことができるようになろう。」

しかし、アフガニスタンの今日の現実を見てください。そしてイラクでも、戦争開戦、そしてフセイン政権崩壊後三年目の今日、イラクの現実はどうでしょうか。開戦以来三年間で犠牲になった米兵は二千三百十四人。イラク市民といえば、三万三千人以上が米軍の攻撃や宗派間紛争の巻き添えをくって死亡しています。これに負傷者、家族を失った家なき人々などを加えてみてください。いまや、イラクは内乱状態で泥沼化しているではないですか。

「文明の戦い」「イラク民主化の戦い」を声高く説くブッシュ大統領の姿が、グリム童話の「赤ずきんちゃん」に出てくる狼と二重映しになるのは、私だけの妄想でしょうか。一見善意に見える言葉の中に石油戦略にかかわる米国の恐るべき国益が秘められ、その結果イラクは内乱状態に陥ってしまっているのではないでしょうか。

「暴力を生み出すもの」

一九九四年十一月、イタリアで開催されたWCRP第六回世界大会でのことでした。当時、戦火未だ

収まらず、人間同士の殺し合いが依然として続けられ、悲惨な生活を余儀なくされていた旧ユーゴスラビアの一国クロアチアから参加した女性代表のリリアーナ・マコヴィッチ－ウラシッチ女史が、壇上から詩を朗読して平和を訴えられました。この詩については、私の前任所長の飯坂良明先生の美麗な名訳が残されていますが、その詩は非常に感動的で、人々の心を捉えて放さないものがあります。それは次のような詩です。

あなたの敵を愛せよ

あんな奴のために祈れって？
とんでもない！　神様、それは無理な注文というもの！
私は友達を愛する、そして野原も森も海も…
植物や動物のために私は祈ろう、
だって、これらが死んだら、私たちの地球も死んじゃうもの。
だけど、あんな奴や他の下らない奴のために祈るなんて！
それはあんまりというもの。
いえいえ、あんまりなんてとんでもない。
あなたの愛が、自分の親しいものだけに限られて、
あなたの愛が仲間割れを生み出し、
私たちはこちら、かれらはあちら、
友達はこちら、敵は向こう側というように、
そんなふうに世界を分けるなら、あなたには信仰がない。
あなたには信仰がない、たとえ洗礼を受けていようと、
日曜にミサに出掛けようと、
自分の古着を慈善に差し出したとしても。
自分の友達だけを愛している限り、あなたには信仰がない。
そんなあなたでは、世界は変わらない。
なにもかもこれまでと少しも変わらず、
あなたの愛で地球は徐々に死んでいくだろう。

確かに、敵はあなたを押さえつけ、
あなたの受け継いだものを奪い去り、
あなたの地に住みついてしまった。
追い出されたあなたの家で、敵の笑い声が聞こえ

るだろう。
そう、これはすべて本当の事だ。
だけど、その敵のために祈らないなら、あなたには信仰がない、
その敵の友達にならなければ。
こうした愛だけが世界を変え、瓦礫から町を打ち立て、
砂漠に水を湧かせ、
死よりいのちを生まれさせる。
そして見渡すかぎり敵はもはや何処にもいない。
あなたは自分の家の灰燼の中から立ち上がる不死鳥のようだ。
そして一切のものが新たにされる。新たに。新たに。

この詩の中で、幾つか非常に考えさせられる箇所があります。特に、第二節目の「あなたの愛が、自分の親しいものだけに限られて、あなたの愛が仲間割れを生み出し、私たちはこちら、彼らはあちら、友達はこちら、敵は向こう側というように、そんなふうに世界を分けるなら、あなたには信仰がない。そんなあなたでは、世界は変わらない」という箇所です。さらにまた、第三節目の「だけど、その敵のために祈らないなら、あなたには信仰がない、その敵の友達にならなければ。こうした愛だけが世界を変え…」という言葉です。

「敵」という言葉に相当するラテン語は、hostisです。この言葉は、使用された時代順にしたがって意味が変化したようで、最も古くはstranger（見知らぬ人）、次にforeigner（外国人）、そして次にenemy（敵）という意味で使われたようです。

このラテン語の原義にしたがいますと、武器を持って闘う「敵」は、本来、stranger＝「私とは異なる者」ということになります。この原義を文字通り解釈いたしますと、たとえば、「健常者」に対して、「非健常者」はstrangerということになります。このように考えていくと、「認知症の老人」「身体障害者」「心の病をもっている人」等々はstranger、さらに行き着くところはhostisということになります。

私と異なるものは他者、他者であれば敵、他者なる敵の尊厳をどう考えるか。私とあなた、自己と他者というような二元論的な境界を設け、さらにその境界の壁を高くする峻別の論理で物をとらえる考え方をする限り、そこからは「私とは異なるもの」＝

「敵」という他者の尊厳を尊重するという実践倫理は、はたして導かれ得るものなのでしょうか。リリアーナ・マコヴィッチーウラシッチ女史の詩はそういうことを訴えているのではないだろうか、と私には思えてなりません。

私たちは、いったい、どうして敵をつくるのでしょうか。どうして敵をつくらねばならないのでしょうか。それは、一言で言えば、自由主義社会の根本的矛盾としての複合的二元論と排除の論理ということになろうかと思います。

一九六〇年代から七〇年代にかけて、ベトナム戦争の影響もあって、アメリカ社会には社会の根本的なところから崩壊させられていく現象が数多く現れてきます。離婚などによる家庭の破壊から都市の破壊、ホームレスや老人や子供たちに対する人間性否定の社会環境、犯罪、貧困、売春、麻薬、公民権付与の閉鎖性、人種や民族間の対立といった問題がアメリカ社会を揺り動かしました。

これらの現実を目の当たりにして、その問題解決に法律学の分野でラディカルに迫ったのが、「批判的法学研究」「(Critical Legal Studies) という法学運動でした。この運動は、法システムのもつイデオロギー性と実践を総点検し、法の研究・教育・実践の場での道徳の再生と人間性の回復を希求し、人間の解放を真に実現できる共同体的社会の再構築を目指す運動でした。換言すれば、批判的法学研究は単なる科学とか理論の次元を超えた、法システムと社会システムの再構成、もしくは再構築を目的とする運動であったのです。

こうした批判的法学研究運動の主張者に共通して見られる特徴は、自由主義社会の「根本的矛盾」は、主観と客観、理性と願望、事実と主観的価値、自由と必然、自己と共同体、自己と他者、個人と共同体という自由主義の二元論的な深層構造の中にあるとしたことです。彼らによれば、自由主義社会は、自由主義という複合的二元論に底礎されている限り、その根本的矛盾を免れることはできない。したがって、自由主義的法制度からは問題の根本的解決は不可能となるというのです。

それ故、自由主義社会の根本的矛盾の解決は、ひとえに自由主義社会に存する根本的矛盾のない社会の再構築以外にはあり得ない、つまり複合的二元論の一元論的統合を図らねばならないと説くのです。たとえば、ある論者は具体的普遍として自己の統合

を図り、その解放への手掛かりを政治の中に求める。また、ある論者は犠牲と共有に基づく利他主義的社会を想定し、人間と人間との非階層的関係の社会の構築を志向する。また、ある論者は「愛と相互の尊重に基づく共同体」といった社会の構築を志向する理論を展開します。

このように自由主義社会の根本的矛盾の解決としての一元的統合という社会の再構築の試みは、西洋風・アメリカ流の合理的個人主義とその個人主義的権利の競争社会を厳しく批判し、権利よりも義務を、自由・独立よりも連帯を、個人よりも共同体を強調する顕著な方向性が色濃く刻印されているところに大きな特徴があると言えるのです。

しかし、私たちの住む世俗社会にあっては、彼らの語るこうした一元的統合とは、いったい、どのようにして可能なのか。それは、まさしく、一種の精神革命とか人間性の自己改革によってのみ成就され得るものではないでしょうか。そして、この種の精神革命とか人間性の自己改革は、しばしば世俗化された宗教と目されているものではないでしょうか。

事実、批判的法学研究運動の論者には「宗教的」要素が色濃く刻印されています。たとえば、この運動の代表的論者の一人であるアンガーが「日々が過ぎ去るのに、まだ十分にあなたのことを分かっていない。何故にあなたは沈黙を守っておられるのか。神よ、仰って下さい」と神に訴えるとき、このことは極めて鮮明になるのです。

眼を世界に転じてみましょう。今日、私たちは自由主義社会たると社会主義社会たると、はたまたイスラーム社会たるとを問わず、世界はグローバリゼーションとナショナリゼーションという対立の中にあります。

グローバル化ということは、政治、経済、文化、情報等の面で世界を均質化することです。ある意味では、国家を否定することです。伝統的なコミュニティーを否定することです。これに対抗して、地域や国家の側から自分たちの生活権益、伝統的文化などを守ろうとする動きが出てくることになります。たとえば、ヨーロッパにおけるネオナチの運動、西洋社会のイスラーム嫌悪病とイスラーム教徒の西洋嫌悪病、イスラーム世界におけるイスラーム復興運動がその典型と言ってよいでしょう。

一方、グローバリゼーションも、実はある意味ではナショナリズムとナショナリズムの対立と見るこ

とができるかもしれません。グローバリゼーションも、実はグローバル化という名の「アメリカ化」であるという現実を、至るところに見ることができるからです。それは、ある面でアメリカの新保守主義による「侵略的なナショナリズム」に対して、国家や地域社会を「アメリカ化」という名のグローバル化から守ろうとする「防衛型ナショナリズム」の対立と言ってよいでしょう。

そして、いかなる形態であれ、ナショナリズムに共通していることは、他国や他民族、他のコミュニティーやそこに住む人々、あるいはそうした地域や人々の文化を排除しようとする峻別の論理です。この排除の論理は、二元論に立つ限り必然的な論理的帰結であり、この二元論と排除の論理を克服しない限りは、戦争を含め、あらゆる紛争、あらゆる対立から解放され得ないということになりましょう。

「敵を愛する」「敵のために祈る」「敵の友人になる」。リリアーナ・マコヴィッチ－ウラシッチ女史は、このように語りました。この詩には、二元論と排除の論理の克服の大切さが説かれています。そして、この女性詩人が「あなたには信仰がない」と訴えかけてくるとき、私たちが日常生活のあらゆる局面において、この二元論と排除の論理の虜囚となっているのではないかという自省と自責の念に駆られるのです。

ここに想い起こされますのは、聖徳太子の『十七条憲法』です。聖徳太子がこの憲法の第十条の中で「わが是とするところは彼の非とするところなり。われ必ずしも聖にあらず。彼必ずしも愚に非ず。共にこれ凡夫のみ。是非の理、なんぞ能く定むべき。相共に賢く愚かなること、鐶の端無きが如し」と語るとき、「是・非」「正・不正」「正・邪」ということは軽々に言の葉に載せる用語ではないことに気づかされるのです。

事実、自然的存在であるとともに、社会的存在である私たちの生活の現実を見るとき、被害者であると同時に加害者、加害者であると同時に被害者であるという私たちの実存的存在に気づくはずです。人間各個の実存的様相に思いを致すとき、太子のこの言葉は、もっとこれを積極的に解して、「共にこれ凡夫なり」という自覚を持つことこそが、平和の倫理学の出発点であることに気づかねばならないことを教えてくれるようにも思えてなりません。

「宗教と平和構築」

最後に、本大会のキータームの一つ、④の「すべてのいのちを守る」ということ、shared security（安全を共に分かち合う）ということについて、ふれておきたいと思います。

一九八九年のメルボルンでの第五回大会のテーマは、「平和は信頼の形成」というものでした。ここでの「信頼の形成」という言葉は、〝Confidence-building〟の訳語で、「信頼醸成」「信頼強化」「信頼増進」などとも訳されているものです。国際社会において平和と安全を強化するためには、何よりも国家間相互の間で意志疎通と協力を密にして信頼を醸成していくことが大切であるという考え方です。そして、この信頼醸成を具体的にどのように実践していくか、それが信頼醸成措置（Confidence-building measures）と呼ばれるものです。

一九七九年十二月、西ドイツのイニシアティブに基づいて国連総会に提出された『全面完全軍縮―信頼醸成措置に関する包括的研究』の中で、この信頼醸成の目的が次のように論じられています。①国際的な軍事増強の背景にある主要な要因としての不信、恐怖、緊張および敵意の原因を緩和し、場合によっては除去すること。②すでに存在する信頼を強化すること。③軍縮交渉、検証を含む軍備管理過程、国際紛争・衝突の解決および国家間の安全保障などを促進することが挙げられています。

その結果、まずアメリカとソ連の間にホットラインが設置されました。それから、不慮の核爆発の相手国への通報、国境外へのミサイル発射の事前通告、あるいは核兵器を削減する場合には相手国の関係者を自国内に入れ、その管理状況を査察させるといった具体的措置として実現されているわけです。胸襟を開き合う、俗な言葉で言えば、互いに腹の中を見せ合う、互いに裸の本質を見せ合うという形で信頼を醸成しようということになりましょう。

この信頼醸成は、国家間の問題に限られるものではなく、私たち個人と個人、個人と集団、集団と集団との間で、いかに平和に、いかに安全に生活できるかという問題の基本となるものでもあるのです。それ故に、メルボルン大会でこれがテーマとして取り上げられたわけですが、本大会でも「すべてのいのちを守る」ための措置として重要なキータームとなるものと思っております。ここでは、信頼醸成措

置としての宗教的実践の事例を一つだけ紹介し、私の報告を終わらせていただきたいと思います。

それは、去る一月二十五日、WCRP日本委員会青年部会の事前会議で、講演者の一人であったJENの木山女史が述べておられた非常に興味深い事例であります。「宗教戦争」とも言われた旧ユーゴスラビア戦争のとき、女史は現地で、本当に隣同士の家の人たちが殺し合った地域で、民族和解はまだ難しくても、もう一度一緒に住んでいこう、共に住んでいくための準備をしようという平和構築のプロジェクトを推進されたわけです。

彼女は、こう語っています。

「当時は境界線を境にセルビア人側、それからムスリム人側と分かれていた地域だったんですね。で、そこに安全に戻っていくことができるかどうか、行ったらやられるんじゃないかという状況でしたので、安全に行って、安全に帰ってくることができるその信頼醸成あのConfidence Buildingということを目指してやりました」

そして、その時、大きな原動力となったのが若者たちの力であったというのです。彼女は、こう語っています。少し長くなりますが、彼女の語るところを紹介します。

やはり大人同士だといろんな感情のもつれもあるということで、子供たちから最初にやったんですね。で、子供たちがまだ無垢な、憎しみの連鎖にまだ巻き込まれる前に、一緒に何かをやることができるのかどうか。それはある意味、実験的でありましたし、この地域でそんなことできると思うなんて、やっぱり君たち日本から来た「おめでたい人」だねと言われたこともありましたけど。だからこそやれるんじゃないかと信じてやってみたところ、行けたんだ、と。で、行って完全に戻ってきたということで、人々が少しずつ行き来を始めたということがありました。それがだんだん大人の協力にもつながっていったわけなんですが、そういうふうに今までの自分たちの常識、もう二度と一緒にはやれないだろうという常識を打ち破るための自信を持っていくために、目で見た実感というのも大切だったと思います。現実に境界線を越えて向こう側に行って、コンピューターのコースを受けて帰ってくると。それも別の民族同士が隣合わせで授業を受けて帰ってくるというようなことをやったわけですけれども。それを実感でき

る、一緒にやれるんだという感覚を持ってもらったことが大事だったと思います。

ですから、そういうふうに信仰を持つ人たちが、特に中心になってあの別のグループになる人たちを受け入れられるということを実践していくことが、子供たちを憎しみの連鎖から守っていくことのきっかけになるんじゃないかと思っています。

木山女史の、平和のための信頼醸成の活動は、重要な問題点を私たちに示唆しております。それは、第一に、平和の実現と確保のためには既存の「常識」を打ち破る勇気です。第二に、憎しみの連鎖に巻き込まれていない子供たちとの協働と、そうした子供をとおしての子供と大人に対する教育です。第三に、信仰者が中心となった共存共生の生活の再生です。そして、第四に、何よりも大切なことは、人間を含めてあらゆるものが共に「生かされて生きる」存在であるという「人類共同体」「地球家族」に対する絶対的な信頼です。これらは、いずれも私たちの平和活動を進めていくうえで大切な教訓を示していると言えるのではないでしょうか。

私たちの住む場所は、家庭、社会、国家、世界たるとを問わず、「私」を軸心とする二元論的思考で蝕まれています。この二元論的思考が存続する限り、「私」以外の「他」を排除して、相争う暴力と紛争と戦争で相争う修羅の世界から逃れることはできません。そして、この二元論的な思考の超克は、宗教によってのみ可能となるものではないでしょうか。ここに、宗教者の使命が重ねて問われてくる、いや問われなければならないのではないかと思うのです。

最後に、スリランカ仏教会長老アルボムツレ・スマナサーラ師の「慈悲の瞑想」を紹介し、平和を祈り、幸せを願う真理には東も西も、もちろん南も北もないことを確認して、私の報告を終わらせていただきます。

慈悲の瞑想

私が幸せでありますように
私の悩み苦しみがなくなりますように
私の願いがかなえられますように
私の悟りの光があらわれますように
私が幸せでありますように

私の愛する人びとが幸せでありますように
私の愛する人びとの悩み苦しみがなくなりますように
私の愛する人びとの願いがかなえられますように
私の愛する人びとにも悟りの光があらわれますように
私の愛する人びとが幸せでありますように

生きとし生けるものが幸せでありますように
生きとし生けるものの悩み苦しみがなくなりますように
生きとし生けるものの願いがかなえられますように
生きとし生けるものにも悟りの光があらわれますように
生きとし生けるものが幸せでありますように

私の嫌いな人びとでも幸せでありますように
私の嫌いな人びとの悩み苦しみがなくなりますように
私の嫌いな人びとの願いがかなえられますように
私の嫌いな人びとにも悟りの光があらわれますように

私を嫌っている人びとも幸せでありますように
私を嫌っている人びとの悩み苦しみがなくなりますように
私を嫌っている人びとの願いがかなえられますように
私を嫌っている人びとにも悟りの光があらわれますように

生きとし生けるものが幸せでありますように
生きとし生けるものが幸せでありますように
生きとし生けるものが幸せでありますように

親鸞思想の視座
―「世の中安穏なれ」



山崎龍明
武蔵野大学教授

本日は大変貴重なお時間をいただきまして、誠に有り難うございます。私の学生時代にはベトナム戦争がありました。その後は湾岸戦争、9・11米国同時多発テロ、アフガン戦争、イラク戦争などがございました。私はイラク戦争をあえて「ブッシュ戦争」と言っております。

本日は諸先生方のいろいろなお立場からご批判、ご指摘をいただけたら大変有り難いと思います。私自身の研究のベースといいましょうか、基盤と致しましては、日本の中世・鎌倉時代の仏教思想史、特に親鸞、道元、日蓮、一遍、そのあたりを勉強させていただいております。中心は親鸞思想史ということになるわけですが、親鸞聖人という人はどういう人であり、また国家とか、世俗、人間に対してどういう視点を持って宗教的な営みを展開したのか。こういうところを、先生方ご存知のところかもしれませんが、お話をさせていただきたいと考えております。

レジュメの一～五はごく簡単にすませて、中心は親鸞思想の特質、思想と言っていいかどうか、信仰と思想という言葉の問題はありますが、あえて親鸞聖人の教えの特質がどういうものであるのか、また、

その根底には何があるのかということについて、六番以降をお話しさせていただきたいと思います。

まず一番のところですが、明治時代の中期から終わりにかけて、親鸞はいなかったという説が出てまいりました。これを親鸞架空論、あるいは親鸞抹殺論と我々は呼んでいるのですが、その理由はご承知のとおり、ほとんど当時の資料に親鸞聖人の名前すら出てこないということでした。本朝高僧伝という仏教公伝以来、千六百人以上の僧の伝記の中にも親鸞の「し」の字も出てこない。書物は残っているけれども架空の人間ではないか、という説が東京大学と國學院大学の先生の雑誌の対談で展開されました。田中義成、八代国治という方々の対談で架空論、抹殺論が台頭してきたわけであります。

そして二番目ですが、大正時代に入りまして、本願寺の経蔵を調査していた鷲尾教導という書誌学者が新聞紙にくるまれたものを発見したんですね。それが親鸞の妻恵信という人の、およそ十通の手紙であったわけです。大変画期的な発見であったわけですね。そして解読は進んでいきます。これもなかなかおかしいことなんですが、八百年ほど前、親鸞聖人のひ孫の覚如という人が本願寺を形成しました。本願寺の基盤を形成する人ですが、この人が親鸞聖人の妻恵信という人の手紙を見た形跡があるんですね。書物に出てくるんです。それ以降、七百年間、誰もそのことにふれていないというのが大変ミステリアスな話ですね。意図的に隠されたのかどうか。といいますのが、親鸞聖人という人は自分のことは全く書いていないのです。だいたい優れた方というのは自分のことは書かないですから。我々のような中途半端な人間が本を書いているんだなと反省させられるのですが、何も書かないですね。

でも、ある学者は、自伝は書いていないけれども最も中心的な漢文の『教行信証』という書物は親鸞聖人の自伝として読んでもいいと。この書は思想遍歴だから、という指摘もあります。そういう意味でいくと、これも自伝になるのかなと。そんなことで『恵信尼消息』十通によって、全く自分のことを書かなかった親鸞聖人という人の側面が非常に明確になってきた、ということだけは事実です。

それで、たとえば、皆さんどうでしょう。日本の仏教史の中では親鸞聖人が一番最初に結婚したと一般的に言われることが多いんですね。ほとんどの方がそうお考えになってらっしゃる。これは厳密に言

うと全く間違いでありまして、僧侶で結婚していた人の例証は多くあって文献にも出てくるわけです。吉川英治さんという作家が『親鸞』を書きまして一般の方にアプローチしました。それには、親鸞は玉日という玉のようなお姫さまと結婚したとあります。これは室町期の末などに見られます。吉川英治さんは作家ですから非常に美的な表現をしています。私は、それが第一の間違いだと思うんです。あえて申しますならば、親鸞聖人は結婚することが阿弥陀仏の救いの邪魔にはならないということを最初に言った人であろうというふうに、むしろ言い直すべきではないでしょうか。

三番目の『恵心尼消息』十通というところですが、これは親鸞聖人の妻恵信、そして覚信という人は末娘です。親鸞は七人の子をなしますが、覚信という娘に恵信というお母さんが宛てた手紙が十通です。当時、親鸞聖人と覚信という娘さんは京都に住んでおりました。臨終の際にも数名の人がはべったという事実がありますがら、そういう生活をしておられた。奥さんの恵信という人は京都にはいなかったんですね。越後にいました。新潟の国府というところです。それで親鸞聖人と恵信という奥さんが別れたのは夫婦仲が悪かったからだろう、と言う方もいます。それには、いろんな学者の考え方があります。

その恵信という方の手紙を拝見しますと、恵信というのは三次為教という越後の豪族の娘なんですね。手紙を解読しますと、領地の管理にあたっていたということがわかります。使用人のことを当時下人と言っていましたが、何人か持っていたようですね。譲り状というのが二通ありますから、それを入れないと本文が八通になります。最初の四通は親鸞聖人の往生の有り様を書いたものです。あとの四通は、越後に領地はあるけど食べ物はない、下人が逃げた、何とかしてほしいとか、ぬい針を送ってほしいといったような日常的な内容で、これは当時の文化史としても非常に貴重なものです。そして、恵信は日記をつけているんですね。八百年前に日記をつけている女性は、ほとんどいないですね。ですから、この日記がもし発見されたら大変な発見になりますね。

末娘の覚信に与えたのがこの「恵信尼消息」ですが、実は四十代の頃、関東で親鸞聖人が風邪を引いた日にちを間違えましたというように訂正しているんですね。一介の流罪人である親鸞聖人と恵信がどこで結ばれたかということは全くはっきりしないん

ですね。それが本日の中心の話題ではないから避けますけれども、問題はなぜ恵信というお母さんが覚信という娘に手紙を宛てたか。それは親鸞聖人という人の救いですね、往生に関する疑問のようです。これもいろいろ先生方からご質問いただきたいのですが、往生ということは平安中期から鎌倉にかけての浄土仏教の中心です。他界観念ですね。他界に生まれることが往生ですから。しかし親鸞聖人の往生観というのは、必ずしもそうではないんですね。

少し一方的になりますが、親鸞聖人以前の浄土教という把え方を私は発表しています。親鸞聖人以前の浄土教、つまり藤原時代の浄土教ですね。この世は苦しい、辛い。あの世である極楽往生に行けば叶わないものは何一つないから、そこを目指しましょう。そのために念仏を称えなさい、というのが藤原期の浄土教ですね。親鸞聖人の浄土教は少し違うんですね。

『歎異抄』という本をご存知かと思いますが、私は浄土になんかいっこうに行きたくない。それが実は人間の人間たるゆえんであり、煩悩ではなかろうかというようなところがございます。ところが本当に真実の国というところを準備されても、行きたくないという人間が行けるようなところでなければ本当に救いとは言えないのではないか。だから〝今まで流転する苦悩の故郷は捨てがたく〟とあります。この娑婆世界が辛い、苦しい、死んでしまいたい。そして、具合が悪いということであれば、すぐに病院に行くではありませんか。そういうようなものなんだと、それが人間なんだと。いいとか悪いとかは別にして、親鸞聖人は、あの世に行けばすべてのことは叶いますよという考え方の浄土教ではなくて、この世をいかに生きるかが大切であると考えました。

救いというのは、この世における生き方において決定するのだということを非常に強調しました。こういうことを言った人は他の浄土教者にはいないんですね。親鸞聖人以後の浄土教では、これが若干変質してしまいます。

親鸞聖人という人は、あまり愛想のない人ですね。私は日蓮聖人と親鸞聖人の手紙を比較してルーテル教会で講演したことがあります。十字架の前です。親鸞聖人と日蓮聖人を比較するというのはなかなか複雑な気持ちでした。二十年くらい前です。日蓮聖人の手紙というのは読んでいると、とても温かみを感じるんですね。昨日も私は鎌倉の光則寺に伺いま

したが、この寺には土籠御書にみえる日朗上人の土籠が今もあります。日蓮聖人の手紙というのは、たとえば「こんなものをいただいて、身延の寒さではこの綿入れがなかったら私は冬を越せなかっただろう」といったことを書いてありまして心打たれますね。特に日蓮聖人には女性の信者方がずいぶんいたそうなんです。親鸞聖人の手紙というのは「銭の五十貫文を確かに頂戴つかまつりて候。さて御尋ねのことは…」と、すぐ信仰問答に入ってしまうんです。性格の違いというのが手紙にも現れるのかと思いますね。

日蓮聖人もかなり誤解されているんじゃないですか。たとえば石川教張先生という日蓮学者がいらっしゃいました。あの先生がNHKの日蓮聖人の監修をしたときに、なるべく歴史的に忠実にやりたいと思うと大変な問題になると言うんですね。日蓮聖人が鎌倉の辻で腕をまくしあげて辻説法したなどという文献的な記録はどこにもないそうですね。テレビだからドラマチックにやらなければならないということで辻説法をやったりしたんですが、やはり専門家からクレームがきて、どこに文献的な根拠があるんだと言われたそうです。

私もテレビ番組の親鸞特集をやらされたときに、親鸞聖人の奥さんは二人だったんではないかと言ったら、次の日にすぐ抗議がありまして、奥さんは一人でなければいけないという考えなんですね。これは近代の考えです。男性のいるところに奥さんはいたんですから、当時は。娯楽番組ですからいい加減なところもありまして、台本に「私は箸にも棒にもかからないやくざ坊主だ」というナレーションがありました。やくざ坊主というのはやめてくれないかとお願いしたことはあったんですが。

歴史的な事実と、流布しているものは違うんですね。ただ文献に挙げられているものだけが真実だとは思いませんし、伝説もそれなりのことを表していると言いますから、あまり強くそこに線を引くのはおかしいかとは思うのですが、そのあたりをどう整合したらいいかというのは大変大事なことだと思うんですね。

話を戻しますが、恵信という人が覚信という人に手紙を書いたその問題というのは、はっきり申しますと、当時の浄土教者は往生のとき、臨終のときに五色の雲がたなびく、天から微妙な音楽が聞こえる。それで、その人の往生が決まるわけです。京都大原

三千院というのは、そういう往生を遂げる場所だったんですね。一般には三千院といいますが、往生極楽院と書いてあるではないですか。今ではほとんど消えてしまっています。まもなく亡くなる方をあそこに集めて弟子が証明者になるんですね。菩薩がお迎えに上がりましたか、光明が見えましたか、といったことを記録するんです。それが往生者なんです。

親鸞聖人は伝統的な仏教を根本的に否定しまして、お迎えにくるから救われるのではない、この道をより確かなダルマ（真実）とともに生きるかどうかによって救われるのであって、お迎えにくるかこないかは問題ないと。資料に挙げておきましたが「私は臨終のよしあしなんて全く気にしない」とあります。

一二六〇年（文応元年）、関東は飢饉で人がバタバタ倒れた記録があるんですね。そのとき、あんなに信仰熱心だった方が食べ物がなくて亡くなる。信仰とは何なんでしょうかという質問が出たんでしょうね。そのとき親鸞聖人は「去年、今年とても多くの人が亡くなった。それは仏さまが前から説いていたことではないか。この世で真実とともに確かに生きている人は、この場で救われるのだ」と言っています。父親である親鸞聖人が亡くなったときに五色の雲がたなびくこともなくて、娘の覚信は疑問に思ったのかもしれません。お母さんの手紙は「私は臨終を疑ったことは一度もありません。あなたもよくよくそう心得てください」という手紙なんです。

親鸞聖人は人間をどう見たかというと、人が成功したらそれを喜ぶどころかそれを妬む、そういう心が充満している。しかも、それは仏教者になったからといって消えるものではない。臨終の一念に至るまでとどまらずたえず、と。

『新約聖書と歎異抄』を書いた牧師さんがいらっしゃいました。キリスト教の方には親鸞聖人の人間観は非常に注目されるところです。臨終の一念に至るまでとどまらずたえずというところ、そして二番目が「愛欲の広海に沈没し、名利の大山に迷惑して」という言葉です。名誉欲のとりこになっている私はなんと悲しいことか、定聚の数、まさしく悟りうるという場に立っていると言われても、そのことが喜べない、何と恥ずべき痛ましい自己であろうか、という大変有名な言葉です。

瀬戸内寂聴さんは出家された直後、これを批判しました。「八十を過ぎてから愛欲の広海に沈没しているような人は私は尊敬できない、私は出家したとき

から色を絶ってますよ」と書いたことがありました。私はそのとき、まだ二十代だったから、瀬戸内さんはちょうど小学生が学級委員になると急に張り切るタイプがあるように、彼女もそういうタイプじゃないかと新聞に書いたことがあります。出家したら、出家したその日から煩悩をすべて絶っている、そうなったつもりでいるんじゃないですかと書いたことがあるんです。「愛欲の広海」とはそういう意味ではなくて、根本的な煩悩へのとらわれです。

それから次は『涅槃経』ですが、親鸞聖人という人は『涅槃経』を非常に重要視しているんですね。『涅槃経』を抜いたら親鸞聖人の教えはないというくらいですね。治しがたい病気の種類が三つある。たとえば大乗を謗る病、五逆の罪を犯す病、どうしても真実に背いて真実を受け入れられない人間存在。私はまさにその中の一人であるというのです。

レジュメに「悪人正機」というのがありますが、あれはほとんど『歎異抄』の「善人なおもて往生をとぐ、いわんや悪人をや」という言葉が中心になっております。あれは近代の流行現象だと思っているんですよ、私は。「善人なおもて往生をとぐ、いわんや悪人をや」という言葉は、後で申しますが、これは法然上人の言葉だと見るのが正しいんですね。それがいつの間にか親鸞聖人の言葉になってしまった。梶村昇という先生は、あれは法然の言葉なのに、なぜ親鸞になってしまったのか、撤回してくれ、教科書が間違っているという行動を起こしたことがあるんです。親鸞聖人の「救われなければいけないものは、煩悩を持った悪なる人間、心貧しきものにこそある」という、その視点の根底には『涅槃経』という経典の文言があります。

親鸞聖人以前の浄土教、親鸞聖人の浄土教、そして親鸞聖人以後の浄土教、これは大変難しいのですが、およそ百五十年経ちますと蓮如という人が生まれます。親鸞聖人の教えというのは継承不能だと思うところがあります。親鸞聖人は、仏さまだって色もなく形も持たず、然れば心も及ばず、言葉も絶えたり。空空寂々たる真理そのものなのだと言います。これは当時のものを読めない人には具体的内容にはならないですよね。百五十年経つと本願寺は全くさびれます。本願寺が崩壊寸前になったんですね。そのときに蓮如さんが親鸞聖人の教えを何とかしなくてはいけないという志を立て、大本願寺を築くんですね、七十年かけて。

私は親鸞聖人以後の蓮如の浄土教というのは、浄土をいわゆる有形的な極楽浄土にしたと思うのです。たとえば「咲き続く花見るたびになおもまたいと願わしき西のかの岸」と言ったように、お花畑を見てもこんなにきれいなのだから、浄土は比較にもならないですよ。皆さん、さぁ行きましょう、といったようなことを説くんです。

さびさびとした本願寺が長い間続きました。そのうちに一向一揆が起こりました。だれもが恐れるような大権力を持ったわけです。親鸞聖人以後の浄土教というのは、親鸞聖人の説いた教えとずいぶん異質なんですね、親鸞聖人の教えというのは、本願寺の我々が言うと塩梅が悪いんですが、私は四十年間言い続けているんですけれども、現在の本願寺教団の信仰の有り様はほとんど蓮如さんなんですよね。

親鸞聖人は、たとえば人間は人間以上でも以下でもない。神々を拝む必要はない。人間は人間以上でも以下でもないんだから、真理そのものに従属すべきであって、いかなるものも神として崇めたてまつってはいけない、というのが親鸞聖人の『教行信証』の立場なんですね。ですから当然、念仏に対して「批判弾圧」が起こるわけです、伝統的な神々（権力）を否定しますから。鎌倉から弟子が訴えられるという話もあります。

それでは少し戻ります。資料の四番にあります「恵信尼消息」抄の一番目「去年の十二月一の御文二十日あまり私は確かにいただきました」。これが第一通なんですね。だから京都から越後まで二十日間かかったということがわかります。そして二番目「さらば御りんずはいかにもわたらせたまへ」つまり「あなたはご臨終のことに疑いを持ってらっしゃいますけれども、私は一度も疑いを持ったことはありませんよ」という文言がありますね。

それから三番目は「三部経を千部よみて～」ですが、これは親鸞聖人が三十五歳のときに念仏弾圧で越後に流されます。五年間、流罪人の生活をして四十二歳で関東に入ります。荒涼たる関東の農民の働いても食べていけない現実を見ました。そして三部経というのは私たちが読むお経ですが、一回読むと四時間かかるんですね。これを千回読もうと親鸞聖人は発願するんです。千回読んで、その功徳で農民を助けたい。だけど四～五日してやめた。お経というものは、そういうものではないことに気づいたというのです。親鸞聖人は何も言っていませんが、恵

信の手紙によって類推できます。お経なんか読んで人なんか救えないのですよ、という誤りに親鸞聖人が気づいたということが、いわゆる伝統教学者の解説です。そのとおりだと思うんです。

ただ私は、そうではなくて宗教者である我々が継承すべきことは、親鸞聖人が間違ったことをやめたということで完結するのではなくて、なぜ経典を読もうと思ったのか。身近にいる人が食べるものがなく飢え死にしていく。私に何ができるのかという、むしろその精神を我々が継承すべきではないかというのが私自身の考え方です。これが三部経千部読誦事件というものです。

恵信は八十七歳まで生きるんですね。「極楽へただいままゐり候はんずれ」と文書にあります。浄土真宗は他力本願というでしょ。しかし、親鸞聖人は他力本願という言葉をほとんど使っていないですね。蓮如なんです。これは明らかなところです。その他力本願は、何もしなくても阿弥陀仏に一方的に救われるんですよ、それが他力本願ですよと言っている。だから説得力を持ったわけです。お経を読むことも、仏法を聞くことも何もいらない。阿弥陀仏に一方的に救われているんだというのが他力本願とされました。親鸞聖人は、ほとんど他力本願という言葉を使わなかったのですが、親鸞聖人以後の蓮如さんの教えによって、それが一般化してきたということもあります。

他力本願という言葉を国語辞書で引くと必ず「人の力をあてにして目的を遂げること」と、どの辞書にも書いてありますね。それが一般化している。

ある政治家は必ず、他力本願ではだめだと言いますね。確信犯なんです。抗議しますでしょ。お前たちはそんなことを言うけれど、辞書に書いてあると言う。なぜ広辞苑に抗議しないのかというのはわかっているんです。だいぶ前に、その人が差別語を堂々と使ったときに、私はそういう言葉は文学者として使うべきではないのではないですかと言ったことがあります。その言葉によって、悲しい心になったり、傷つく心を持つ人がいたら、私は使わないですよとお伝えしました。昔、千代の富士が他力本願で優勝なんていう見出しが出ると、すぐ抗議するんですよ。やめなさいと言うんです。

私はむしろ八百年前の親鸞聖人の大事な教えが未だに市民権を得ていない、ということを考えるべきだと思います。そのことを私たちは信仰課題として

問うことが大事なのではないかと思うんです、抗議するよりも。でも教団で言うと、しらけるんですよね、みんな一生懸命やっていますから。だいたい宗教教団というのは大なり小なりそういうものを持っているんですね。

ご門徒に旦那さんが工業関係の会社を興した方がいて、奥さんがいつもお寺に行って住職さんの話を聞きなさいと言うんだけど、旦那さんは俺は他力本願が嫌いだと言って一回も来ない。どうして嫌いかと尋ねてみると、子供の頃おばあちゃんが膝の上に自分を乗せて、「浄土真宗はお他力さまだから何もしなくていいんだ」ということをずっと言われたというんですね。それは、おばあちゃんの信仰が間違っていたとは言いませんが、これから人生を生きようという人にとっては、勉強しなくてもいいし、何もしなくていいと言われたら、こんなに人間をだめにする教えなんて、と思いますよね。でも、そういう教えが一方では広がっていった。

門徒物知らずというのは間違った言葉で、あれは門徒物忌み知らずですね。浄土真宗の門徒というのは死も穢れではないんですよ。ですから浄土真宗では塩は撒かないんです。一切そういうことはしない。お茶碗も割らない。いいか悪いかは別として、物忌みをしないという言葉から門徒物忌み知らずという語が生まれました。門徒物知らずというのは何も知らなくていい、教えを聞かなくていい、何もしなくても阿弥陀さんが救ってくれるんだ、というように誤解されてきてしまったという歴史があります。

話がそれましたが、そういう意味で「恵信尼消息」というのは大変大事なのです。今申しましたとおり、親鸞聖人という人には、いわゆる極楽観念はほとんどないんです。極楽という言葉は親鸞聖人の膨大な文献に二～三カ所しかありません。それも引用文ですね。親鸞聖人の場合には浄土という言葉はありますが、浄土と書いた場合、必ず真実と書いていますね。つまり真実とはダルマが働く場所なんだということです。ずっと西に行ったら浄土がある。皆さん、ずっと西に行ったら必ず戻ってくるじゃないですか。だから親鸞聖人という人は、浄土というのは真実の世界で、仏さまの悟られた真実が働く場所が浄土なのだと。だから色もないし、形もないのだと。

これは先ほど申しましたとおり、受け止め方が非常に難しいです。蓮如さんは蓮如的に展開しまして、浄土を場所的に示しました。私は今でもそういう説

教はできないんですね。皆さん、浄土に行ったら亡くなった奥さんに会えますよ、亡くなったお子さんに会えますよ、と言う方がとても多いじゃないですか。それを否定するのは傲慢だと思います。そういうところに行って、亡くなった方にお会いしたいという思いを持っていらっしゃる方を否定するのは、あまりにも傲慢だと思うけれども、しかしそれが親鸞聖人の浄土観かと言ったら決してそうではない、という面があります。私は、そういう法話はできないんです。

逆に、恵信という女性は大変な極楽志向です。早く極楽へ参りたい、参りたい。この世は暗すぎる。親鸞聖人は、真実の世界は光の土だと言うんですね。仏はこれ無量光明土。光があふれたところなんだ、希望があふれたところなんだという言葉が『教行信証』などにもあります。恵信という人は八十七歳にもなって目も悪くなった。京都の娘さんに手紙を書くんだけれども、真っ暗で字も思いどおりに書けないから、これぐらいにします。それにしても極楽は明るいところだと聞くから、私は早く極楽へ参りたいと思います、と言う。

奥さんである恵信尼と親鸞聖人という人の温度差がかなりあるんですね。それは何十年も離れていますから、当然そういうこともあるでしょう。それも、この間NHKのラジオ放送で親鸞聖人と恵信尼という人の間には、ずいぶん信仰理解の温度差があるのではないですかと言ったら、多くの質問がきました。温度差はない、ピタッと一致するはずだと。そう思いたいということと、一緒でなくてはいけないという考えが強いのです。夫婦なんか三十年も離れていたら価値観もずいぶん変わってくるのが普通ではないかと思うんです。私は違いがあって当たり前だと思うんです。極楽へ極楽へというのが恵信尼でした。

次に親鸞聖人とその妻恵信尼ですが、消息に「かく御こころえ候ふべし」とあります。親鸞聖人は比叡山で修行をしておりました。常行三昧堂で不断念仏をしていました。堂の中で念仏を唱えておりました。そして救いということに疑問を持ちまして、二十年間過ごした山を下りて京都の六角堂に籠るんですね。九十五日目の暁に夢を見て、あなたがもしあなたのカルマによって人を好きになって結婚するようなことがあったら、私は観音となって、あなたの身に添うて一生あなたの人生を美しく飾りたてていきましょう、という夢を見るんですね。夢なんてい

うと怪しげなものだなと思ってしまいますが、中世ではご承知のように、河合隼雄さんではないけれども、夢というのは非常に重要な意味を持っていたんですね。明恵という人は、夢日記というのがあるように、夢によって人生の方向指示をするぐらいですね。親鸞聖人はそういう夢を見た。法然という人のところを訪ねなさい。そこで六角堂の法然という人を尋ね、出会った。

簡単に言うと、法然という人のところへ行ってみたら、武士だとか、その日その日をかつかつに生きている、ものも読めない人がいっぱい集まっていた。比叡山のときとはだいぶ違う。親鸞聖人は半信半疑だったんでしょうね。戒律も守らない、経も読めない、仏教の勉強もしない人間がなぜ救われるのか。しかし法然の魅力にだんだん傾倒して、この人と共になら私は地獄の世界に落ちても後悔はしません、という言葉を残すようになっていくわけですね。

五番のところで、観音化身説というのですが、親鸞聖人は自分の妻になる人が観音の化身だという夢を見ました。「恵信尼消息」の中にあるのですが、奥さんもこの夢を見るんですね。これは昔はあまり信用されていなかったんです。あまりにも出来すぎた話ではないか。私もそう思っていました。しかし、三重県の津の専修寺という古い寺から親鸞聖人の直筆が発見されたんです。恵信尼という人はお堂の供養のとき夢を見た。私は昨日このような夢を見ました。あの光っている仏さまは何ですか。あれは勢至菩薩。法然上人が勢至菩薩の生まれ代わりとされていましたから、あれは法然上人ですよ。もう一体、光っている仏さまがおられた。答える人は誰かわからないけれども、あれは親鸞聖人のことですよという夢を見ました。そんなことは、つまり自分の旦那が観音の化身だなんて誰にも言うべきではないから、私は誰にも言ったことはありませんが、あなたにこういう夢を見たことを伝えます、という手紙を娘に書いたんですね。恵信は夫親鸞のことを手紙の中では殿と呼んでいますね。

よく真宗の人は結婚すると祝辞に言うんですよ。奥さんは親鸞聖人のことを観音の化身と敬っていたから、どうか奥さんはご主人を……と。自分はそんな生活をしていないくせに、そんな祝辞を言うなと私は思うんですけれども、必ず言うんです。若いときは、あれが嫌でした。そういう夫婦が言うんならいいですよ。喧嘩ばっかりしている夫婦が言うと、

ちょっと一言言いたくなります。その手紙は信頼関係があったからこそ、かく御こころえ候ふべし。私は疑ったことはありませんよと言えたのでしょう。それが事実だったかどうかは別として、そういう人間関係だったということは、その手紙を読む限り事実だったと言えるかもしれませんね。

本質は六番目からなんですけどね。親鸞聖人の本質を簡単に言わせてください。本願他力。親鸞聖人は他力本願というのは三回使っていますが、むしろ本願他力という言い方があります。本願とは、あらかじめかけられた願いと翻訳されるんですね。それは真理を悟った仏が、人間にこういう生き方をしてほしいという願いを立てる。本当の願い。本願。別には宿題の宿と書いて宿願。あらかじめかけられた願いですね。

私たちはよく言うんですが、宗教というのは私が願いをかけるという宗教と、そうではなくて仏教というのは仏の願いを聞くことにある。人間の願いほど身勝手なものはありません。去年、私はエスカレーターから落ちました。今年は骨折もしました。この後、何があるかわかりません、うちの若い嫁が、お父さん、今年は足に気をつけてくださいと言ったので、私は口に気をつけると冗談で言ったんです。言いたいことを言っているから、私はいつも口で失敗します。人生、何があるかわかりません。だから、そういうことがないようにというのが私たちの願いですが、その願いを阿弥陀さまに叶えてもらおうという方向でしたら、それはむしろ人間の迷いそのものです。

生きるという願いをあなたが聞いてほしい。これを仏教では本願というんです。お経によっては四十八願、三十六願、二十四願、経典によって仏の願いの数は違います。私の理解では真実なるものの働きとさせていただきました。真実なる悟りを得た真実なるものの働きが本願他力。他力というのは如来の本願力これなりとあります。これは資料一枚目の五のところでございます。一箇所だけ親鸞聖人が、他力というのは阿弥陀仏の本願力のことと示しています。つまり用きのことである。これはどういうことかと言いますと、用きのことでありますから、真実に背いている人間をなんとか真実化せずにおかないという用き。それを本願力といいます。親鸞聖人は、他力というのは何か、それは本願の用きである、ということをこの中で言っているわけです。

そして六のところで「自力のこころをすてる」ということが示されています。自力というのは自分の力でしょ。そして他力というのは他人の力。その力によって願いを叶えること、という考えがあります。親鸞聖人は自力とか他力というのは自分の力、他人の力ということではなくて、この言葉は仏教では、どういう方向で自分が悟りを開くことができるか。そのことについて言われる言葉なんだと示しています。

「往生の根機に自力あり他力あり」という言葉があります。往生の根機というのは、私が迷いを超えて悟っていく方法に自力の道と他力の道があるということです。親鸞聖人には、比叡山とか曹洞宗あるいは永平寺とか総持寺とか高野山といったところが自力の究極の道ですが、ああいう方は私たちがとうてい真似できない仏さまのような方だという文言があります。自力はけしからん、そんなものは救われないということは、これは大いなる間違い。他力というのは他人の力ではなくて真実力と言っていいのではないでしょうか。親鸞聖人は晩年に「自然法爾」と言っています。自然の自は自ずからですね、然というのはしからしむ。これは自然現象ということではなくて、真実というものは真実の用きによって自ずから用きをしていくものなんだ、真実の道理なんだと申し上げてもよろしいかもしれません。

ですから阿弥陀仏という仏はどういう仏かというと、後ろのほうに傍線を引いておきましたが、人々を「無上仏にならしめんと誓いたまへる」仏であると示されます。この上もない悟りを得た仏にならせるために、無上仏というのです。無上仏とは形もましまさぬゆえに、仏さまはこれぐらいの大きさだと言えば数値が限定されますね。それは無限というものではない。形ましますと示すときには、無上無限なる悟りとは言わない。そのことを知らせるために阿弥陀仏と名づける。阿弥陀という言葉は量ることができない命と量ることができない無限の光をもった仏ということなんです。

親鸞聖人は文献で光ということを非常にたたえています。光はすべてのものに注ぐ。真理とはそういうものだ、という意味で阿弥陀仏と申すと。親鸞聖人は本尊は木等で作ったものは使わないで、南無阿弥陀仏という名号を本尊にしました。これは仏教者では親鸞聖人だけです。一般の方は南無阿弥陀仏という掛け軸だけでは救われたような気がしない、も

っと具体性がほしい。大きい本尊がほしいなんて言う方もいます。道理を知らせるのが阿弥陀仏であるということを、「阿弥陀仏は自然のやうをしらせん料なり」と示されています。

親鸞聖人に「悪人正機」といわれるものがあります。善人が救われるんだから、悪人が救われるのはなおさらのことである。道徳を無視しているという批判もありますが、親鸞聖人の悪人正機はみんな自分のことを善人と思っていませんか。他人を悪人と思っていませんか。自分が正義だと思っていませんか。それはとてつもないおごりであり、誤りではないですか。自己の悪の悲しみと痛みに気づいた者こそ悪人であり真っ先に救われる存在である、ということです。親鸞聖人というのは善人を信用しなかったんです。

私たちはどうなんでしょう。食事をいただくときもいのちをいただいているわけですね。食事をするということはいのちを奪っているわけですね。いのちを奪っているという感性はそのときないですよね。そして、善人顔をしています。しかし、直接いのちを奪って生きている人は、いのちと向き合っていますから、大変な痛みと悲しみがあります。そういう人間がまず救われるんだという教えが親鸞聖人の「悪人正機」です。これも大変、誤解されています。いろんな仏教講座でも、この部分が一番批判の多い部分です。親鸞聖人の教えからすると、どんな悪いことをしてもいいんですかと聞かれます。悪いことをしてもいいんですかと聞かれると、あなたは悪いことを全くしたことがないんですかと言いたくなります。今はそんなことは言いませんが、若いときは傲慢ですね。向こうにそういう投げかけをしたら、向こうは黙ってしまうんですよね。それは、親鸞聖人を裏切ることにもなるでしょうね。

インドに極悪非道な阿闍世という王（『涅槃経』等）がいたのですが、親鸞聖人はこの王を全く私のことだと認識しています。そして『涅槃経』という経典を親鸞は『教行信証』の信心を明かしたところで三十六回連続して引いているんです。これは他に例のないことです。いかに共鳴していたかということがわかります。

九のところに、阿弥陀仏の本願というのは老少、善悪の枠組みを設けないとあります。ただその教えに、真実に、なるほどというなずきを得ることのできる信心そのものが必要だと言います。したがっ

て、どんなに煩悩が盛んであっても、その人を救うという願いであるから、その教えに生きる人はどのように善根も修める必要はない。念仏にまさるべき善はない。悪をも恐るべからず。このような、誤解をされるような言葉が『歎異抄』にはあります。

また、親鸞聖人は亡くなった自分の親のために念仏を称えたことは一度もないと言っています。これも非常に誤解されます。なんと親不孝なと言われます。しかし、生きとし生けるものはすべてつながりあっているのに、我が母、我が父だけに愛を向けるということはエゴイズムそのものの自己満足ではないか、というわけです。つまり、真実を悟った、仏から賜った教えに生きている私たちだから、その念仏を私物化することは間違いだ。自分の称えた念仏で親を楽にするということは、それは念仏が道具化されることになります。いわゆる手段ですね。それは間違いだと言うのです。そこに親鸞聖人の根本的な姿勢があります。

「往相と還相」、これは親鸞聖人独自の思想ですが、私たちがこの肉体を滅して真実の悟りを得て仏になる。そして、また必ず還ってくるというのが親鸞思想の大きな特徴です（還相）。親鸞聖人は浄土に行くことが目的ではなくて、悟りを開くことは、苦しみ悲しみ悩んでいる人の世界に還ってきて救いの手助けをすることなんだ、という理解で一貫しています。資料のNO．十三～十五の部分です。

また、親鸞聖人の神祇不拝と神祇不軽、これはいろいろと文献がございます。仏に生きるものは一切のものを拝む必要がないというものです。「三宝帰依」といいまして、ブッダとダンマとサンガのみが仏教者の拠り所だというのです。親鸞聖人は『菩薩戒経』と呼ばれる経典に基づいて、出家した人は国王に向かっておじぎをしなくていい。また父母にも仕えなくてもいい。そして親族にも仕えなくてもいい。そして鬼神を恐れる必要も一切ないし、尊敬する必要もない。これを親鸞聖人の神祇不拝といいます。

だから戦時中（第二次世界大戦）は大変だったんです。当時は先生方もご存知のとおり、大変な時代でした。昭和十六年以降、本願寺は軍部から頼まれないのに親鸞と覚如（親鸞のひ孫）の書いた書物の何ヶ所も拝読を遠慮するという文章を出したんです。つまり天皇不敬にあたるということです。

また、『論語』に出てきますが、季路という弟子が

孔子に質問したんです。「神に仕えるべきでしょうか」という質問です。そうしましたら、いや人間みたいな不完全なものは神に仕えられない、人間と神は絶対的に隔絶している、というのが『論語』です。親鸞聖人はそれを読み替えて、どうして人間が神に従属しなければいけないのか、と言っています。意味が全然違っています。そんな読み替えをしてまで、人間は神、鬼神に従属すべきではないことを示しています。今の言葉で言えば、人間の絶対尊厳を示そうとしたものと考えることができます。

仏さまの教えが生きていて、仏さまの歩まれるところはあらゆるところ、その導きをこうむらないところはない。「天下和順、日月清明なり（中略）国豊かに民安くして兵戈（ひょうが）用いること無し」（『大無量寿経』）とあります。兵隊も武器も全く必要としない世界の実現、それが仏の志願であるということです。

憲法を改正して、いつでも派兵し、国民が一つになって戦争のできる美しい国づくりが今、進められています。兵力や武器は決して人間を幸せにはしません。怨みを増幅するのみです。永遠の闇が続くだけです。私どもはときおり「兵戈無用」というワッペンを胸につけております。核兵器を持っている国が、他の国が核兵器を持とうとすると、やっきになって批判する。しかし、自国の核には頬かむり。これは滑稽としか言いようがないですね。あらためて「兵戈無用」という言葉を考える必要があります。親鸞は「世の中安穏なれ、仏法ひろまれ」（書簡）と言い続けた仏法者でした。

「公共哲学」とキリスト教



西原廉太　立教大学助教授

「一　はじめに」

近年、「公共哲学」（public philosophy）という学問領域が注目されてきています。現代世界、現代社会の状況は、グローバリズムの深化に代表されるように、ますます複合化し、国家と個人の関係を解明する際にも、従来の単なる「公私二元論」では切開しきれないことが明らかになってきました。戦前、そして基本的には戦後の日本にも一貫して流れる思想に「滅私奉公」というものがあります。「お国のために」「お上のために」「会社のために」、個人である「私」を犠牲にすることが一種の美徳として教えられてきました。「天皇陛下のために」と自らの命を犠牲にしながら、アジアへの侵略戦争を遂行した「滅私奉公」という歪んだ精神性は、戦後日本社会、ことに高度経済成長期の企業戦士に見事に受け継がれ、「過労死」などという「滅私奉公」による犠牲者は今も後を絶ちません。

一方で、特に近年、社会や他者にはまったく関心を示さず、個人の趣味的世界のみに埋没する人々も増加してきています。日本でも「ニート」と呼ばれる若者たちがある種の社会的層として認知され始め

ましたが、そういう意味では彼らは「滅公奉私」の代表的例であると言えましょう。「滅私奉公」にしても「滅公奉私」にしても、いずれも「公私二元論」であることには変わりありません。

また、近年の政治、社会においても政府や行政に代わる機能として、市民運動やNGO、NPOなどが重要な位置を持つようになってきました。それは、この社会に責任を持つのが、「公益」を管理する国家や行政などの「公」なのか、「私益」を必然的に追求し、市場経済に生きる企業などの「私」なのかという「公私二元論」の枠組みでは説明しきれない事態でもあります。

このような状況にあって、単純な「公私二元論」を克服し、今一度「公共性」という概念に意義を見出そうとするのが「公共哲学」です。個人の存在や尊厳を大切にしながら他者との繋がりを切り開き、国家の枠組みに組み込まれることなく、社会、共同体に対しても責任応答的に関わるような「公共性」概念こそが、混迷し複雑化する現代社会においてきわめて有効なツールとなるのではないか、と「公共哲学」は提起しています。

そのような意味で、そもそも古代からキリスト教会はきわめて「公共的」な共同体であったはずであるというのが、本日の私の問題提起です。公共哲学が提示する「公共性」概念と、古代教会以来の「カソリシティー」(catholicity)とは実は深く通底しているのではないか、という仮説を立てつつ、私は聖公会(英国国教会の系譜)に属していることもあり、とりわけ聖公会の神学(アングリカニズム)は「公共哲学」としての可能性を有していることを、具体的な神学的営為を紹介し、論証してみたいと思います。

「二 「公共哲学」とは何か」

はじめに、「公共哲学」が何を語っているのかについて、簡単に整理しておきます。公共哲学の主要課題は、言うまでもなく「公共性」概念を哲学的に探求することにあります。「公共」あるいは〝public〟が意味する内容は実に多義的であり、実際には定義づけることが非常に困難な言葉でもあります。現代思想において「公共性」をいち早く定義づけたのは、ハンナ・アレント(Hannah Arendt)であると言って間違いないでしょう。

アレントは、『人間の条件』の中で、「公共性」を「万人によって発見され、開かれ、可能な限り広範囲に示される表出」という理解と、「私たちすべての共通する世界」という二重の意味で定義しました。アレントの特徴は、「万人性」を、漠然とした均質的な集合体としてではなく、個々のアイデンティティーを明確に保持する多様な人々によって構成される共同性、という意味内容で語る点にあります。それは、「家庭」のような「私」の領域でも、「国家」のような「公」の領域でも実現され得ず、「公共」的な領域においてのみ、人間は他者との言語によるコミュニケーション関係によって自己のアイデンティティーを確立させることができるということです。

また、アレントは現代社会を分析して、古代社会においてはあくまでも「私」の領域であった経済活動が「社会化」したことによって「公共空間」が消失した、と考えました。公共性概念を、自己と他者とのコミュニケーションという観点から提示した点は重要でしたが、では消失したという公共性をいかにして回復するのか、という道筋を示すには至らなかったと言わざるを得ません。

私たちが「公共哲学」を論じる際に必ず言及しなければならない思想家は、むしろ、ウォルター・リップマン（Walter Lippmann）とロバート・ベラー（Robert Bellah）の二人でしょう。リップマンは、一九二二年に『世論』（Public Opinion）を発表し、大衆社会における「世論」という機能が果たす危険性について重要な問題提起を行いました。『世論』でリップマンが指摘した危険は、その後、ドイツ・ナチズムや日本の天皇制軍国主義などの国家ファシズムを支えるものとして現実化してしまいます。その苦い経験を踏まえて、リップマンは、一九五五年に『公共哲学』（*The public philosophy*）を出版し、ファシズムや共産主義に対抗し、またそれに「勝利」したと宣言したはずの資本主義に基づく「自由民主主義体制」が「公共性」を喪失しているとして、「公共哲学」の再定義の必要性を主張します。自由民主主義が保障するところの「私有財産権」が、特定の者たちが土地や資源を独占する根拠を与えている。本来、財産所有はあくまでも「公共」に属するものであって、国家が独占するものでも、特定の個人が専有するものでもない、というのがリップマンの一つの論点でした。

一九八〇年代に入り、米国の宗教社会学者である

ロバート・ベラーが提起した「公共哲学」は現代思想においても重要な位置にあると言えます。ベラーは著書『心の習慣：米国個人主義の行方』（*Habits of the heart : individualism and commitment in American life*）の中で、自己利益の追求にのみ集中する社会科学に対抗する学としての「公共哲学」を提案しています。「公共哲学」という学問は、超歴史的な形而上学ではなく、人間社会の具体的な現実、課題から出発し、社会科学のみならず、人文科学、自然科学を貫いて断片化されることを許さない総合学です。ベラーは、米国社会に根深く存在するプロテスタンティズムに裏打ちされた米国型リベラリズムが、過度に個人の権利を主張した結果として、人間社会に不可欠な社会的連帯性が希薄となり、社会の荒廃に繋がっていると指摘しました。

その上でベラーは、地域や教会などの「コミュニティ」を基礎とした「公共性」の回復を提案しますが、ここでベラーが行き過ぎた個人主義に対して措定するのは、個人が埋没してしまうような組織体ではなく、国家や政治、軍や市場経済に圧迫されずに人々が繋がり合いながら生きることのできる「公共の場」であることに注目したいと思います。つまり、個々人の尊厳が実現される共同体を構想することが「公共哲学」の第一義的関心である、ということです。

ベラーらが主張した「公共哲学」概念は、「私」を「公」に従属させるものではなく、他者とのコミュニケーションを通して個人の存在や尊厳が確立されることを主眼とします。したがって「公共哲学」は、関係性を重視しない「個人主義」や、悪しき「共同体主義」「全体主義」のいずれをも拒絶します。

私たち日本のコンテキスト（文脈）で用いられる「公共」という言葉は、ともすると悪しき共同体主義や全体主義的志向と重なりがちです。大政翼賛会や国家総動員という戦前型「滅私奉公」がもはや消え失せたかと言えば、昨今の日本の政治、社会状況を見渡せば決してそうではないことは明らかです。「公共性」という概念は、通常、「国家、行政に関わる公的な事柄一般」と理解されており、国家や行政などが法や政策を通じて国民や住民に対して行う活動を意味するものとして認識されることが多いものです。この場合の「公共性」は、権力、義務、強制といった「上からの」ベクトルを持ちます。つまり、私たちは日常的には「公」と「公共」の区別を厳密には行ってはいない、ということです。

しかしながら、私たちが本論で共有したい「公共性」とは、「公」でもなく「私」でもない「公共性」です。この「公共性」とは、ベラーが言うように「官」ではありません。再度確認しますが、単純な「公私二元論」を克服し、今一度「公共性」という概念に意義を見出そうとするのが「公共哲学」です。個人の存在や尊厳を大切にしながら他者との繋がりを切り開き、国家の枠組みに組み込まれることなく、社会、共同体に対しても責任応答的に関わる態度こそが、私たちが提示する「公共性」の内容なのです。

次に、このような「公共性」概念が、近代キリスト教神学思想史上どのように具体的に表現されてきたかについて論証を試みます。

三　近代キリスト教神学思想史に見る「公共性」理解

まず、十九世紀英国の自由思想を牽引した、サミュエル・コールリッジ（Samuel Taylor Coleridge）の神学を検討します。十九世紀の英国は、産業革命の結果としてさまざまな社会矛盾が露呈してきた時代でもありました。同時に、近代科学も急激に発展し、国民の間には科学的合理主義的思想が広まっていた上に、一八五九年にはチャールズ・ダーウィン（Charles Darwin）の『種の起源』が世に出され、生命の進化のみならず、社会、思想の進化、発展という概念も提示されるようになりました。そのような雰囲気の中で、キリスト教神学にも自由思想が台頭してくることになります。十九世紀キリスト教自由思想を語るうえで欠かせないのが、コールリッジです。

コールリッジは、初期の宗教改革的ダイナミズムを失って教義化しつつあったプロテスタント神学を「信条主義」であると批判し、ホッブス以降の物質主義的合理主義をも否定しました。当時のキリスト教は、簡単に言えば、教会の権威に従って、啓示として与えられた「神の言」に逐語霊感的に従うのか、あるいは近代科学に基づいて合理的に検証された事柄のみを信じるのか、という二者択一的選択を迫られていた、と言えます。長老主義の聖書理解は、『ウェストミンスター信仰告白』（*The Westminster Confession of Faith*、一六四三）に明言されているように、「聖書の権威はいかなる人または教会の証言にも依存せず、聖書の著者である真理そのものの神に完全に依存している」と考えるのが一般的でした。聖書

は神の霊感によって書かれたものであって、著者は神自身であり、したがって、「神の言」としての聖書は絶対的な権威がある、というものです。

しかしながら、十九世紀初頭から、聖書そのものを文字で記された一つのテキストとして、科学的客観的な検証が試みられるようになりました。たとえば、福音書に登場する数々の奇跡物語は科学的にどう理解すべきなのか、新約聖書で旧約の預言の成就とされていることの矛盾をどう考えるべきなのか、などです。近代科学は、それまで無前提的に当然の事実とされてきた、神によって書かれた「神の言」の信憑性そのものを問うことになったのです。

コールリッジの主張は、聖書の霊感とは、読者自身によって検証されることが必要であり、人々が聖書の言葉に耳を傾けた時に、確かにそれが真実に神の言であるとの確信に至らなければ、聖書は神の言であると前提することは不可能である、ということを基礎とします。つまり、聖書の真理性とは、書かれたテキストとしての聖書と、読者のそれに対する告白という応答関係が成立してはじめて「神の言」となる。彼はそのような形で、聖書の権威を絶対視するような教条主義を否定したのでした。

これまでは、常識的な歴史観とは、人間の歴史を支配している者は神以外にはあり得ず、歴史における人間の役割は完全に受動的なものでした。コールリッジは、当時のドイツ哲学の影響もかなり受けながら、歴史の主体は人間個々人にあるのであり、神、個人、社会が有機的に連関しながら歴史というものは形成されるという確信を持っていました。人間の一人ひとりが歴史形成の責任ある主体であるという思想は、当時の英国においては画期的な歴史観であったと言えます。個人の精神こそが歴史の究極的な原動力であり、それは歴史というものを進歩させるのです。コールリッジの有名な言葉に次のようなものがあります。

「進歩は、歴史から偶然なるものを除去し、また、科学から宿命論的なるものを取り除く」

しかしながら、コールリッジが強調した最も重要なテーゼは、個々人を他者から切断された個体としてではなく、普遍的存在および他者との関係性の中で、個々人のアイデンティティーの確立を措定するものです。コールリッジのこのテーゼに従えば、「個人」は普遍的なコンテキストの中で常に「他者」と関係づけられ、同時に「個人」と「社会」は「歴史」

というコンテキストの中で常に不可分の関係にあることが明らかとなります。

「社会」というものを、「国家」のような「公」として捉えるのではなく、あるいは一切の共同性を拒絶するような「私」に留まるのではなく、個々人の異なる存在が相互に連関し合って構成する総体であると定義するコールリッジの思想は、「公共」概念そのものであると言えるでしょう。

十九世紀キリスト神学における重要な実践運動は、「キリスト教社会主義運動」(Christian Socialism)です。特に英国教会の神学者、フレデリック・デニソン・モーリス(John Frederick Denison Maurice)が主導したキリスト教社会主義運動は欠かすことのできない領域です。モーリスは、フランス社会主義の影響を受けたジョン・ラドロー(John Ludlow)、英国教会司祭のチャールズ・キングズレー(Charles Kingsley)と共に、労働者の権利獲得を目的とする「労働者協会」を組織し、立法、教育、公衆衛生等の広範な領域に及ぶ運動をキリスト者として展開しました。一八四八年四月十日のチャーチストらによるロンドンでの大規模請願行動に呼応して、キリスト教社会主義運動は本格的に出発しますが、その際にモーリスらが掲げたプラカードに、その精神が明確に示されています。「あなた方が『自由』のために叫ぶ時、『許可』などという意味の中で欺かれるな。一体誰があなた方の自由を拒めよう。全能の神、そして貧しき人、イエス・キリスト。貧しき人々のために死んだイエス・キリストは、あなた方に自由をもたらすであろう。たとえ、あらゆる地上の拝金主義者があなた方に立ちはだかったとしても。」

モーリスはフランス革命を評して、古い社会の廃虚から新しい社会を作ろうとするような試みであり、根拠のない幻想に過ぎないとしましたが、彼は基本的に、教会も国家も神が創られたものであり、共に人間社会の構成にとって必要であると認識していました。両者共に、それぞれ神の目的機能があり、それらは補完的で互いに必要としているものであるとしました。したがって、国民教会としての英国教会の責任は、国家が本来担うべき正義の領域における仕事を遂行させるための「見張り」であり、国家が担わないか、もしくは担えない社会的働きを積極的に実践することにありました。モーリスはさらに、英国教会がカトリックであると同時にプロテスタン

トであることを重要な特質だと考えていました。プロテスタンティズムの強さは、個人の責任と神に対する個人的関係に強調点を置くことにあり、カトリシズムの重要性は社会における個人の役割に強調点を置くことにあるとし、カトリシズムとプロテスタンティズムが妥協ではなく十全に結ばれることにおいて本来のアングリカニズムの賜物が生かされると捉えていたのです。

キリスト教社会主義運動のその神学的基盤は、モーリスがロンドンのリンカーンズ・インにおける説教の中で論じた「キリスト教は社会主義化されなければならない。社会主義は、キリスト教化されなければならない」という主張に集約されると言えます。一八五四年に、モーリスは「労働者学校」（Working Men's College）を設立し、初代の校長となっていますが、この学校の建学の理念とは、ただ技術の修得を目指すものではなく、過酷な労働条件の中で酷使されている労働者たちに人間の尊厳の意味を伝え、人間性そのものを回復させるための意識化を促すことにありました。

このように、モーリスがキリスト教社会主義運動において提示したものは、教会の「公共」的使命であったと言えます。モーリスの特徴は、プロテスタンティズム、カトリシズムに内包されている良質な「公共」的性質を抽出し、それらを総合する形で、アングリカニズムの「公共性」理解を形成しようとした点にあります。モーリスらが誠実に展開した「キリスト教社会主義運動」の理念は、ほぼ完全に「公共哲学」と同質なものです。

最後に、二十世紀英国キリスト教において傑出した神学者であるカンタベリー大主教、ウィリアム・テンプル（William Temple）を概観しておきます。

ウィリアム・テンプルが没してからすでに半世紀以上も経過しましたが、テンプルの名は今もなおキリスト教の世界に留まらず広く人々の記憶に刻まれています。ラインホルド・ニーバー（Reinhold Niebuhr）は、テンプルがカンタベリー大主教に選ばれた時に、現代の教会、国家の中でタレントにおいて彼の右に出る者はいないと語りましたが、とりわけ教会と社会の関わりについてテンプルが提起した「公共性」理解は、現代に生きる私たちに重要な意味を与えてくれます。

テンプルは一九二一年にマンチェスター教区主教

に按手されますが、このマンチェスター時代の経験が彼の「キリスト教社会原則」を確立させたと言っても過言ではありません。マンチェスターは、ランカシャー有数の産業都市であり、教区としても英国教会内でも大きな地でした。一九二四年に開催された「COPEC会議」（キリスト教政治・経済・市民会議）を主管し、この中で「政治・経済・市民社会」という主題がまさに教会の宣教の課題であることを明確に宣言します。十九世紀末から二十世紀初頭にかけて、教会には個人主義の波が押し寄せ、政治社会といった事柄は政府、国家の専有事項であり、教会は口を出すべきではないというのが当時の一般的風潮でした。しかしながら、社会状況は全世界規模の不況の中、混乱を極めており、ことに労働者をめぐる諸条件は抜き差しならないところまで来ていました。テンプルはこのような状況にあって、教会が積極的に社会の中へ踏み込んでいく必要性を痛感していたのです。一九二六年の鉱山労働者のゼネスト仲介を通して、テンプルは労働者の権利獲得の立場から積極的に動き、時の首相ボールドウィン（Stanley Baldwin）を「教会の出る幕ではない」と激怒させましたが、この件を通して「労働者の側に立つ教会」という立場を明らかにしたことは画期的でした。一九四二年にカンタベリー大主教に着座。第二次世界大戦中という激動期にカンタベリーに赴いたテンプルは、常に社会的課題とそれに対するキリスト教規範の提示を試みていたと言えます。

テンプルにとって、聖餐（ミサ）においてキリストの犠牲を記念するということは、社会的隣人を覚えることであり、キリストにおいてあらゆる差別、抑圧などの隔ての障壁は乗り越えられるという確信が聖餐式において表現されるのでした。聖餐に与かることによりキリストの職務に与かり、教会から世界、社会へと派遣されていく。聖餐式における形相であるパンとぶどう酒は、神と人間の協働性と社会性の象徴でもあります。このように、テンプルは聖餐を未来社会のヴィジョンとして象徴的に理解しました。

四　「公共哲学」としてのキリスト教神学の可能性

すでに述べたように、キリスト教の神学的伝統には自覚的であるかどうかは別にして、明確に「公共

性」理解が存在し続けてきたと言えます。ことに英国教会をルーツとする聖公会共同体（アングリカン・コミュニオン）には、そのような確信があり続けました。

現在では世界約百六十ヶ国、三十四管区、約七千八百万の信徒を擁する大きな有機体に成長した「アングリカン・コミュニオン」（Anglican Communion）ですが、源流はもちろん十六世紀英国宗教改革期の英国教会に溯ります。したがって、全世界の聖公会は、それぞれの地域のコンテキストにおいて、独自的な神学的、宣教論的理解を形成してきた一方で、その土壌には共通する質が明確に見られるのです。その一つが、前章で検討したキリスト教における重要な伝統としての「公共性」理解であると言えます。

英国教会は、成立以来「国教会」でした。この英国における教会と社会、国家の特別な関係が、アングリカン・コミュニオンの教会と社会の関係理解に与えた影響は大きいものがあります。英国教会は「国民教会」なのか「国家教会」なのかという論争がいつの時代にも存在しました。確かにアングリカンは、常に国家と教会の関係を不可避的に意識せざるを得ない共同体でした。そもそも英国教会は「英国」という国家が成立する以前から存在していたのですし、実際、「英国」という国家形成において英国教会は中心的役割を担ったのです。「主教」は常に為政者に対するチーフ・アドヴァイザーでありましたし、現在でも議会における上院のシニア・メンバーを構成しています。教会は常に国民全体に対して責任を持つ、というのが基本的スタンスであると同時に、時に国家政策と教会政策とは大きな緊張関係をはらむものとなりました。一方、北米等の地域では、当然ながら聖公会管区成立の際に、国家と教会の分離が前提とされましたが、教会と社会の関係理解は英国教会以来の伝統を保持してきた、と考えてよいでしょう。

その教会と社会の関係についてのアングリカニズムにおける基本原則をごく簡単にまとめますと〝critical solidarity〟（批判的連帯）という言葉に要約されます。〝solidarity〟として、社会が必要とする事柄に対して教会は共感し、実際的な責任を持つ、ということが表現され、〝critical〟において、教会は常に国家や権力とは距離を保ち、必要に応じて批判を加えていく「見張り」としての責任を担うことが意味されます。国家社会福祉の確立以前から社会奉仕、社会福祉という「公共的責任」は英国教会が担って

いました。それは〝solidarity〟としての聖職の務めでもありました。また、十二世紀のカンタベリー大主教トマス・ベケット（Thomas Becket）から、二十世紀のウィリアム・テンプルに至るまで、国家、政治の誤った方向性に対して明確な否を示す〝critical〟な役割も大切な伝統でした。

このような原則が実際に地域的に展開される基盤として教会区、ひとつの教会の管轄地域である「パリッシュ」（parish）を単位とする制度があります。パリッシュ制度は、国教会というシステムの中で発展した形態であり、支配的統治機能を有したがために歴史的に批判されることも多いのです。実際には、英国教会以外の諸聖公会もパリッシュ制度を基本的に採用していますが、国教会ではない教会がパリッシュ制度を持つ意味があるのか、という問いは常にあります。しかし、近年このパリッシュ理解をある意味で逆手に取って再解釈し、宣教論的に提示しようとする動きが生まれていることは注目に値します。国教会としての英国教会は数世紀前までは、英国教会の信徒＝英国国民という前提条件が成立していました。すなわち、教会の〝pastoral care〟（牧会的配慮）とは、パリッシュに住む信徒への配慮ですが、それは同時にパリッシュの全地域住民に対する配慮を意味していました。地域社会における課題に対して責任を持つことが、教会の牧会的配慮の内容に必然的に含まれているのです。この伝統的な牧会理解を、国教会体制のない聖公会においても、むしろ大切にできるのではないか、というものです。このパリッシュ理解の再解釈は、現代アングリカニズムの「公共性」を表現するものとして、きわめて重要であると考えます。たとえば、私は諏訪湖のほとりの岡谷という町の教会を管理していますが、岡谷の教会のパリッシュは、諏訪湖周辺を中心に北は蓼科から南は伊那、駒ヶ根までを含みます。岡谷の教会の牧会とは、これら地域に点在する信徒に対する配慮だけを意味するのではなく、諏訪、伊那地域における社会的諸課題に積極的に教会としてコミットしていくことが求められるものなのです。過疎化、滞日外国人労働者の人権等々、「牧会的」課題は尽きません。

アングリカンは繰り返し、個人の信仰と「公共性」を切り結ぼうとしてきたと言えます。教会と国家の間の「対話」は、当然ながら時に緊張を孕みつつ、英国における初期教会の信仰と実践の時代からアングリカンの特徴の一つでした。このことを明確に証

示したのは十七世紀の神学者リチャード・フッカーでした。彼は、神の目的の継続性と、ラディカルに変化する知的、社会的、政治的状況を関係づけようと試みました。「神学」を常に社会変革の「作用因」と考えてきたのが、アングリカンの伝統的理解に他なりません。そして教会のあらゆる倫理的主張には、神学的な裏づけがなければならないというのもまたアングリカニズムの基本的立場です。福音とは、本質的に個人的「罪」、共同体的「罪」とダイレクトに直面するものであると考えられてきました。アングリカニズムにおいては、これらの思考方法はまさに伝統的なものであって、今日においても有効なものです。アングリカン・コミュニオンが国際債務やHIV／AIDS、その他あらゆる正義と平和の諸課題に取り組むのも、このような伝統的理解がその基盤にあります。それゆえ私たちは、アングリカニズムは「公共哲学」であると明言できるのです。

「五　おわりに」

世界聖公会の最も権威のあるランベス会議では、一九九八年に、「宣教の場」をこのように規定しました。

「宣教の場は全世界である。すなわち、飢えた世界、不正な世界、恐れる世界、恐怖の世界である。汚染され、回復不能な損害の危険の中にある世界である。しかし、それはまた、善意と愛が溢れている美と希望の世界でもある。正義と完全と平和を求めて苦闘している世界である。神に属する世界である」

一九八八年、ランベス会議はさらに「聖公会の宣教理解」として四点にわたって定義しました。すなわち、①神の国の福音を宣言すること。②新たに信徒となった人を教え、洗礼を授け、養育すること。③愛の奉仕によって人間の必要に応えること。④社会の不正な構造を変革するよう務めること。一九九〇年にウェールズで開催された会議では、この四つに第五の定義として「被造物の本来の姿を保護するように務め、地球の命を支え新たにすること」を加えました。これは同年にソウルで行われたWCC（世界教会協議会）・JPIC（「正義と平和、被造物の保全」世界会議）と連動するものです。

このような宣教論の醸成は、以下のような「宣教についての嘆願」の中に集約されています。

「教会の宣教は、『社会の不正な構造の変革を求め

る』というキリストの仕事です。私たちがこの時代の権力や為政者に向かって、真理の言葉を預言者的に語ることを恐れてきたことを懺悔します。私たちがこの新しい時代を、悔い改めと、懺悔と変革に導くことができる知恵と勇気をお与え下さるように祈ります。主よ、お聴き下さい。」

国際債務のキャンセル問題は、一九九八年のランベス会議の最重要課題でした。重債務最貧諸国の国際債務をキャンセルすることを債権各国に求める「ジュビリー二〇〇〇運動」等の世界規模の運動に、南部アフリカ聖公会管区、英国教会を中心としてアングリカン・コミュニオンは大きく関わり、全世界聖公会共通のアジェンダとして位置づけられたのです。一九九八年のランベス会議に世界銀行総裁をこの会議のためだけに訪英させ、アングリカンの主張をぶつけ、また、英国首相トニー・ブレアから国際債務のキャンセルを英国政府は責任をもって履行するという言質を取りつけるなど、ランベス会議が単なる一教派内会議ではなく、世界の政治、経済、社会に実質的影響力を持っていることを証明しました。

「公共哲学」としてのキリスト教神学の可能性を、以上のようなアングリカン・コミュニオンの実践の中に見ることができます。

さて、これまでキリスト教における「公共性」理解を検討してきましたが、問題はこのような理解が、日本というコンテキストの中で、どのように具体化されるかということです。たとえば日本聖公会の宣教史においても実は注目すべき働きはたくさんあります。ジョン・バチェラー（John Batchelor）や渡辺誠らのアイヌ民族との解放的関わり、今井寿道の被差別部落民衆との連帯的歩み、岡谷聖バルナバ教会の製糸「工女」たちとの繋がりなど、それぞれに歴史的な限界性は抱えつつも、先駆的宣教の足跡を私たちは読み取ることができます。しかしながら、このような貴重な歩みが日本のキリスト教会において大切にされてきたとは言い難いものがあります。これらの働きに対する再評価がなされるのは、むしろ一九九〇年代に入ってからです。

一九九五年八月に、清里・清泉寮を会場に「日本聖公会・宣教協議会」が開催されました。これは前年の日本聖公会第四十六定期総会の決議に基づき、「歴史、世界、社会、民衆の中で働いておられるキリストに生きる教会」を目指して、「日本聖公会の宣教―歴史への責任と二十一世紀への展望」という主題

の下に行われたものです。この協議会で日本聖公会は、アジア太平洋諸国への侵略戦争に荷担したことを痛みをもって告白し、懺悔しました。日本聖公会は翌年の総会で、正式に「日本聖公会の戦争責任に関する宣言」を決議しましたが、これは一九九八年のランベス会議でも大きく評価され、話題となりました。

「宣教協議会」では、さらに日本聖公会の「宣教」をこのように定義し、宣言しています。

「『福音伝道の十年』の中間年にあって、わたしたちは、教会が『神の宣教』のために存在することを改めて確認します。この場合の『宣教』とは、歴史の中で働く神の召しと導きのもとに、今ある状況を固定化させず、絶えず変革のプロセスを大胆に歩むことを意味します。人権・正義・環境は宣教課題の中心です。わたしたちは『小さき者』とおとしめられ、苦しんでいる人々の社会的立場、諸権利の回復をめざす教会となることを決意します。わたしたち日本聖公会は、この宣教の召命への応答を常に新たにし続けなければなりません。

わたしたちは、社会から排除された人々、抑圧された人々と共に被差別状況とたたかいます。そして、支配者の物語にではなく、民の物語に聞きつづけます。そこから、わたしたちは、わたしたち自身の『物語』を語ります。自らの言葉で日本聖公会の歴史と現在、そして未来を語ります。こうした努力をして初めて、わたしたちは主イエス・キリストの福音を受肉化できると信じます。また、わたしたちはこの世界、この社会の中でより預言者的使命を果たすことが求められています。とりわけ、日本聖公会は、差別、抑圧を生み出し支えている社会構造自体を変革するための地の塩、世の光とならなければなりません。わたしたちの参与する『神の宣教』とは、これらすべてを包括するものであると理解します」

これこそが、日本のキリスト教会が「公共する」教会になるための規範に他なりません。しかしながら、ここで示された内容が文言上の表現で終わるならば全く無意味なものとなります。この宣教論に基づいて、日本の教会がどれだけの具体的、日常的な実践、働き、課題への取り組みを担えるかが、問われているのです。

眞田芳憲

1937年新潟県出身。1964年中央大学大学院法学研究科博士課程修了。1974年教授。1983年中央大学法学部長。1990年日本比較法研究所長。元法文化学会理事長。元地域文化学会理事長。現在、中央大学法学部教授。中華人民共和国政法大学比較研究所（北京）客員教授。立正佼成会評議員。庭野平和財団理事。WCRP日本委員会評議員、平和研究所所長。主な著書に『イスラーム法の精神』『平和の課題と宗教』『日本人のためのイスラーム入門』ほか多数。

山崎龍明

1943年東京都出身。龍谷大学仏教学科卒業。同大学院修士課程卒業。龍谷大学、駒澤大学講師。現在、武蔵野大学大学院教授、同法人理事、武蔵野大学仏教文化研究所所長。浄土真宗本願寺派法善寺住職。WCRP日本委員会評議員、平和研究所副所長。主な著書に『濁世を親鸞と生きる』『仏教の再生』『親鸞の再生』『親鸞論攷』『悲信尼消息を読む』『歎異抄を語る』『親鸞聖人和讃入門』ほか多数。

薗田稔

1936年東京都出身。1960年東京大学文学部宗教学科卒業。1965年同大学院宗教学博士課程修了。1981年國學院大學文学部・同大学院教授。1989年秩父神社宮司拝命。1991年京都大学教養部教授。1993年同大学総合人間学部・同大学院人間環境学研究科教授。1994年埼玉県神社庁庁報編集室長。1998年埼玉県神社庁長。2000年神職身分・浄階1級。京都大学教授退官に伴い、名誉教授の称号。2001年より神社本庁理事。現在、秩父神社宮司。社叢学会副理事長。神道宗教学会、神道国際学会、日本宗教学会、埼玉県宗教連盟の役員を務める。WCRP日本委員会平和研究所所員。主な著書に『祭りの現象学』『神道－日本の民族宗教』『神道の世界』『日本宗教事典』ほか多数。

山田經三

1936年兵庫県出身。上智大学大学院、哲学・神学・経済学修士、経済学博士課程修了。カトリック・イエズス会司祭。上智大学経済学部名誉教授。1960年より草の根レベルでアジア隣国民衆・教会との連帯。1984年よりラテンアメリカ民衆との連帯、「解放の神学」の紹介。現在、WCRP日本委員会平和研究所所員。主な著書に『経営倫理と組織・リーダーシップ－21世紀へのビジネス－』『解放の神学と日本』『アジアの隣人と共に生きる日本の教会』ほか多数。

奈良康明

1929年千葉県出身。1953年東京大学文学部印度哲学梵文学部卒業。1956年同大学院、印度哲学科修士課程卒業。1956～60年カルカッタ大学大学院比較言語学科博士課程留学。1960年駒澤大学仏教学部講師。以降、助教授を経て教授。同大学の学長、総長を歴任。2000年定年退職。現在、名誉教授。文学博士。WCRP日本委員会平和研究

所所員。主な著書に『釈尊との対話』『原始仏典の世界』『仏教と人間』『観音経講義』『般若心経講義』ほか多数。

黒田壽郎

1933年東京都出身。1967年慶應義塾大学大学院文学研究科博士課程東洋史専攻終了。ベルリン自由大学講師、慶應義塾大学言語文化研究所助教授、カイロ大学客員教授、イラン王立哲学アカデミー教授、国際大学国際関係学科研究科教授、同大学中東研究所所長を歴任後退職。現在、同大学客員教授、地域文化学会副会長。WCRP日本委員会平和研究所所員。主な著書に『イスラームの反体制』『イスラーム辞典』『イスラームの構造』ほか多数。

西原廉太

1962年京都府出身。1987年京都大学工学部卒業。1994年聖公会神学院卒業。1994年英国・カンタベリー・コース、アカデミック・クレジット取得。1995年立教大学大学院文学研究科組織神学専攻修了。1996年日本聖公会司祭按手。現在、立教大学文学部キリスト教学科助教授、立教大学大学院文学研究科組織神学専攻（アングリカニズム）助教授、World Council of Churches（WCC：世界教会協議会）中央委員、全世界聖公会大学連合理事、聖公会神学院特任教員、日本聖公会中部教区岡谷聖パルナバ教会管理牧師、日本聖公会管区渉外主査、日本聖公会管区エキュメニズム委員、日本聖公会管区聖職共通試験委員（教理）、日本聖公会中部教区聖職養成委員会委員長、桜美林学園評議員、日本基督教学会関東支部会幹事、WCRP日本委員会平和研究所所員。日本キリスト教協議会（NCC）前副議長。主な著書に『リチャード・フッカー〜その神学と現代的意味』『知の礎』ほか多数。

佐藤純一

1939年福岡県出身。1962年東京大学工学部冶金学科卒業。1969年同大学工学博士。1967年昭和電工㈱入社。1969年フランス政府給費留学（パリ国立鉱山大学）。1990年日仏クラブ事務局運営顧問。1992年東京大学大学院工学系研究科寄附講座教授。1998年財団法人次世代金属・複合材料研究開発協会知的材料・構造システム研究開発センター長。現在、東京大学人工物工学研究センター客員研究員、拓殖大学日本文化研究所客員教授、国際メタテクニカテクノロジー研究センター所長、WCRP日本委員会平和研究所所員。主な著書に岩波講座：現代工学の基礎シリーズ『社会・技術相関』（共著）ほか多数。

ホアン・マシア（Juan Masia）

1941年スペイン出身、1966年来日。1973年東京でカトリック司祭に叙階。1975年スペイン・マドリッドのコミリアス大学で哲学博士号取得。1985年上智大学神学部教授。1988年〜1998年コミリアス大学哲学部教授。同大学神学部で生命倫理担当。現在、イエズス会司祭。客員教授としてコミリアス大学で人間学と生命倫理の集中講義。WCRP日本委員会平和研究所特任所員。主な日本語著書に『いのちの重み』『脅かされるいのち』『道徳の断章』『生命哲学』『暴力と宗教 闘争か和解か、人間の選択』ほか多数。

WCRP日本委員会平和研究所の活動——平和研究所二十九年の活動の軌跡

一、平和研究所は、一九七七年七月二十七日、宗教と平和に関する宗際的・学際的・国際的な調査研究機関として、日本委員会に設置された。初代所長（運営委員長）に白柳誠一日本委員会常任委員が就任した。同年九月、これまで日本委員会に学識経験者として関わってきた山岡喜久男（早稲田大学教授）、飯坂良明（学習院大学教授）、金岡秀友（東洋大学教授）、平井直房（国学院大学教授）の四氏が所員に委嘱され、研究活動が開始された。

その後、安斎伸（上智大学教授）、上田賢治（国学院大学教授）、眞田芳憲（中央大学教授）、五十嵐明宝（大東文化大学教授）の四氏が所員に委嘱され、次第に陣容が整えられていった。

平和研究所は、神道・仏教・キリスト教の信仰を持つ宗教学者・政治学者・経済学者・法学者等、宗教的背景や学問分野を異にする大学教授等の有識者を所員として組織され、発足以来、宗教と平和に関する基礎的研究および具体的諸課題に関する研究を行うとともに、日本委員会をはじめ、世界宗教者平和会議（World Conference of Religions for Peace：WCRP）およびアジア宗教者平和会議（The Asian Conference on Religion and Peace：ACRP）からの諮問や要請に応えて、学術的・専門的立場からの提言・学習・奉仕活動などを行ってきた。創設以来、平和研究所が担ってきた主な活動を梗概しておこう。

(1) 平和のための宗教者研究集会および平和大学講座

宗教者が平和問題に取り組むにあたって、国内外における政治・経済・社会・文化等の現実状況を正しく認識しておくことが不可欠である。そのためには、絶えずこれらの諸問題について学習し、研究しておく必要がある。

この要請に応えるため日本委員会では、七三年から「平和のための宗教者研究集会」（以下、「研究集会」と略）を開催し、七五年には「平和大学講座」（以下、「大学講座」と略）を開講した。「研究集会」は例年三月に開催され、「平和大学講座」は年間数回、日本各地で開催されてきた。

「研究集会」でも、また「大学講座」でも、宗教と平和に関して世界の動向に対応した重要な問題が研究テーマに取り上げられ、学習が行われた。とくにWCRP世界大会およびACRPアジア大会の開催される年は、大会テーマに関する事前研究、および大会の報告などが主題となり、日本宗教界の啓発とともに、国際社会との間の情報交換の機能をも果たしてきた。

平和研究所では、これらの研究集会や大学講座のプログラ

ム編成をはじめ、講師、助言者、コーディネーターなどで主導的な役割を果たしてきた。このほか、日本委員会の各活動委員会・婦人部会・青年部会が主催する各種の学習会や研究会においても、委員会や部会の要請に応えて指導的かつ協力的な役割を担ってきた。

以下、「平和のための宗教者研究集会」と「平和大学講座」のテーマを年次別に挙げておこう。

●「平和のための宗教者研究集会」

一九九三年　「京都からの出発－出会いと協力の実りを求めて」
「宗教の出会いと協力」「平和のための国際協力」
「人間の回復と人間性の確立」

一九九四年　「子どもの尊厳と未来」

一九九五年　「宗教と共通倫理（地球倫理）」－共通倫理と宗教者の課題

一九九六年　「今、宗教に問われているもの－宗教教団が直面する課題と展望」

一九九八年　「男女の共生と宗教」

一九九九年　「人間の責任と宗教」

二〇〇〇年　「アンマンから未来へ－宗教者の課題と行動」

二〇〇一年　「和解と人権」

二〇〇二年　「9・11と宗教者の役割」

●「平和大学講座」

一九九六年　「我ら、アジアの隣人どうし」

一九九八年　「日本人の礼儀とマナー－隣人が見えないの？」

一九九九年　「二十一世紀の宗教者に期待するもの」

二〇〇二年　「二十一世紀のアジアに平和をいかにして築くか」－第六回ACRPインドネシア大会の成果を踏まえて

(2)　WCRP／ACRPへの参画

WCRP世界大会およびACRPアジア大会が五年ごとに開催されているが、平和研究所では、七九年のWCRPⅢ（プリンストン大会）以降、すべての大会に参画してきた。

研究所員が日本委員会および代表団の相談役、あるいは大会準備委員として、大会テーマの設定、事前研究、問題提起、提言、声明文や大会宣言の起草、公式報告書の編集・翻訳および解説等の役割を果たしてきた。

七七年十一月、ACRP継続機関（庭野日敬委員長、メヘルバン・シン事務総長）の設立にともない、日本委員会がACRP第一部会（新世界共同体、新経済秩序、開発事業、および地球生態系）を担当することとなり、研究所ではそのための研究体制が整えられた。

七八年には「宗教と世界共同体」を研究課題とする定例研究会が開催され、さらにACRP第一部会およびWCRPⅢのための研究活動として、次のプロジェクトチームが編成され、本格的な研究が始まった。

第一プロジェクト「新世界共同体の宗教的・哲学的基礎」
主査　飯坂良明、副査　平井直房

第二プロジェクト「新国際経済秩序と開発事業」

主査　山岡喜久男、副査　安斎伸

第三プロジェクト「地球生態系・環境問題」

主査　金岡秀友、副査　山本スギ

七九年一月、東京・法輪閣で前記プロジェクトの合同研究会が開催され、同三月には滋賀・比叡山延暦寺における第七回平和のための宗教者研究集会でWCRPⅢに向けた中間報告が行われた。

八〇年には、山岡所員を主査とする「諸宗教と援助の思想」、安斎所員を主査とする「東西霊性交流」の研究プロジェクト、および飯坂所員を中心とするユネスコ人権資料『国際社会と人権』の研究・翻訳プロジェクトがスタートした。各プロジェクトの研究成果は、逐次、報告書として発行された。

(3)　国連その他内外の重要会議への参加

七九年五月、マニラで開催された第五回国連貿易開発会議（UNCTAD）に飯坂良明、山岡喜久男の両委員がWCRPのオブザーバーとして参加した。また、那覇で開催された日本平和学会研究会に安斎伸所員が参加した。以降、平和研究所では所員が、国連をはじめ内外の重要な会議に参加し、交流を図ってきた。

(4)　日韓宗教者学術会議および環境シンポジウムの開催

平和研究所主催による「日韓宗教者学術会議」が、八三年十一月二日から四日まで、韓国アカデミーハウス（ソウル）を会場に、両国宗教代表四十人が参加して開催された。会議は「日韓宗教者の協力とアジアの平和」を主題とし、双方から率直な問題提起があって、真摯な意見の交換が行われた。平和研究所からは、白柳誠一所長、飯坂良明所員、山岡喜久男所員が参加した。

九三年三月、ソウル・崇實大学校で、ACRP平和教育センターと共催し、「宗教と環境」を主題に「日韓宗教人環境シンポジウム」を開催した。日本から飯坂良明、眞田芳憲、五十嵐明宝の各所員、西田武、石川豊の各師ら、韓国から約六十人が参加した。

(5)　九三年四月、所員である飯坂良明日本委員会評議員が所長に就任した

(6)　「サミット21」への参画

日本委員会では、創立二十五周年記念行事の一環として、九五年から五年計画で「二十一世紀への提言－日本会議＝通称・サミット21」シンポジウムを開催した。

平和研究所では、その企画に参画し、また第三回シンポジウムのコーディネーターに上田賢治所員が、第四回シンポジウムのパネリストに山田經三所員、コーディネーターに眞田芳憲副所長が、第五回シンポジウムに飯坂良明所長がコーディネーターとして、それぞれ活躍した。そして、二〇〇〇年には、創立三〇周年記念行事の一環として、同シンポジウム総括報告書の編集にあたり、その成果を『日本の叡智は語る－二十一世紀の日本像』（株式会社鹿砦社、二〇〇二年）として公刊した。

(7) 日朝韓合同会議への参加協力

飯坂良明所長はその在任中の一九九六年から二〇〇二年までの間、アジア宗教者平和会議（ACRP）事務総長の役職も務めた。ACRP事務局は、一九九六年の第五回アユタヤ大会終了後、極度の飢餓状況に直面していた北朝鮮の人々の窮状に救援の手を差しのべるため北朝鮮の諸宗教者（朝鮮宗教人協議会、KCR）と韓国の諸宗教者（韓国宗教人平和会議、KCRP）との間の相互連絡の窓口としての機能を開始した。

その相互連絡の結果として、一九九七年五月三十日から六月一日までACRP主催「北朝鮮・韓国宗教者会議」が開催された。そして、その討議結果が「北京会議声明」として採択され、その実施化のひとつとして、九七年から九八年にかけ北朝鮮飢餓緊急支援活動が推進された。

当時、すでに日朝間は拉致問題をめぐり厳しい関係にあったが、日本委員会は人道的配慮から可能な限り支援に協力するとの方針を固め、救援資金の提供などの支援活動を推進することになった。飯坂所長は、これらの活動の中心的役割を担われ、九八年十一月には、ACRP／KCRP北朝鮮人道支援訪問団が派遣された。その訪問に際し、飯坂所長は、KCRP会長金蒙恩神父、KCRP事務総長ビュン・ジン・ヒュン教授と共に北朝鮮、平壌市を訪問し、支援金を贈呈し、カトリック教会、プロテスタント教会を訪ね、諸宗教者との対話と交流を重ねた。

この訪問の成果を受け、一九九九年四月、再度、日朝韓諸宗教者合同会議が北京市において開催された。具体的人道支援の後に開かれた第二回目の日朝韓諸宗教者合同会議は、「北東アジアにおける平和と共生－朝鮮半島の平和的統一に果たす宗教者の役割」をテーマと設定し、南北朝鮮諸宗教交流史上はじめての大規模な合同会合（韓国宗教者三十名、北朝鮮宗教者五名）となった。この会合には、日本委員会より飯坂良明所長はじめ眞田芳憲所員、持地日精師が参加し、眞田芳憲所員は南北朝鮮の和解及び平和的統一に果たすべき日本の宗教者の役割について提言を行った。

二、二十一世紀を迎えて

宗教協力による平和運動という全人類的・歴史的大事業を遂行していくために、時代の要請に応えることのできる優れた宗教的・霊的指導者や集団組織者、および学識経験者の三者共同によるリーダーシップが必要であることは言うまでもない。宗際的・学際的・国際的な研究機関として、世界にも稀な極めてユニークな存在である平和研究所は、この運動において、学識経験者としてブレーン的役割を担ってきた。

世紀の転換期にあたり、ますます混迷する世界において、WCRPの進むべき方向を正しく指し示す羅針盤としての役割を担うべく、平和研究所に対し、さらなる充実と後継者の育成が期待されていた。

まさにその時、二〇〇三年十月三日、強力なリーダーシップで平和研究所の牽引車の働きをし、日本委員会の活動に尽力されてきた飯坂良明所長が昇天された。平和研究所は、その課題と使命の重大性を考えるとき、飯坂所長のご遺志を継承し、それを発展させていくことが、残された所員の任務で

あると決意したのであった。

三、平和研究所の現況

(1) 平和研究所は、まず、組織の見直しと所員の充実、研究活動の活発化に関わる諸問題に立ち向かうことになった。これまで副所長であった眞田芳憲所員を所長に、山崎龍明所員が新たに副所長に就任した。それと同時に所員体制の充実を図った。現在、研究所員は以下の通りである。

所長	眞田　芳憲	中央大学教授、芳澄女学院情報国際専門学校校長 立正佼成会評議員
副所長	山崎　龍明	武蔵野大学教授 浄土真宗本願寺派法善寺住職
所員	安蘇谷正彦	國學院大学学長
所員	黒田　壽郎	国際大学教授
所員	佐藤　純一	東京大学教授 国際メタテクニカテクノロジー研究センター所長
所員	薗田　稔	京都大学名誉教授 秩父神社宮司
所員	奈良　康明	駒澤大学総長 曹洞宗法清寺住職
所員	西原　廉太	立教大学助教授 日本キリスト教協議会(NCC)前副議長
所員	山田　經三	上智大学名誉教授 カトリック・イエズス会司祭
特任所員	ホアン・マシア	ローマ教皇庁立コミリヤス大学生命倫理研究所長 上智大学教授 カトリック・イエズス会司祭
客員所員	岩島　久雄	聖学院大学大学院客員教授

(身分は所員就任時)

(2) 二〇〇二年以降の「平和のための宗教者研究集会」および「平和大学講座」のテーマを年次別に挙げておこう。

●「平和のための宗教者研究集会」

二〇〇三年「二十一世紀における人権と宗教者の使命」
二〇〇四年「平和をめざす人権と大自然」
二〇〇五年「イスラームからのアプローチ」
二〇〇六年「平和のために集う諸宗教―あらゆる暴力をのり超え、共にすべてのいのちを守るために」

●「平和大学講座」

二〇〇三年「北東アジアにおける平和の共創」―相互理解と自己変革を通して
二〇〇四年「霊性に目覚める」―平和のために『いのち』を

問いなおす

二〇〇五年　「平和のために集う諸宗教」―あらゆる暴力をのり超え、共にすべてのいのちを守るために

(3)　第十九回国際宗教学宗教史会議（International Association for the History of Religions：IAHR）世界大会への参加

第十九回国際宗教学宗教史会議世界大会が、日本学術会議・文部科学省・日本宗教学会の主催の下で二〇〇五年三月二十四日～三十日の七日間にわたって、東京の高輪プリンスホテルを会場として開催された。この世界大会においては、「宗教―相克と平和」（Religion：Conflict and Peace）を大会テーマとし、サブテーマとして以下のテーマを基にして個人研究発表、パネル、シンポジウム、ラウンドテーブル等の形式で研究報告が行われた。

・「戦争と平和、その宗教的要因」（The Religious Dimension of War and Peace）
・「技術・生命・死」（Technology, Life, and Death）
・「普遍主義的宗教と地域文化」（Global Religions and Local Cultures）
・「境界と差別」（Boundaries and Segregations）
・「宗教研究の方法と理論」（Method and Theory in the Study of Religion）

平和研究所は、国際的・国内的レベルの宗教対話・宗教協力を通して平和の実現に向けてのWCRPの活動の成果を報告するためにシンポジウムの形式で本大会に参加した。

シンポジウムでは、平和研究所の各所員をパネリストとして、「暴力と平和―対話と協力による平和への道」をテーマにWCRPのこれまでの活動の経験を徴して宗教対話・協力を通しての平和活動の過去・現在・未来を検証し、宗教協力に基づく行動志向の平和活動を推進するWCRPの現代的使命、宗教対話・宗教協力の現代的意義と宗教者の使命について、それぞれの立場から語り合った。

(4)　第八回世界宗教者平和会議世界大会への参加

第八回世界宗教者平和会議世界大会が二〇〇六年八月二十六日～二十九日に、京都において、「平和のために集う諸宗教―あらゆる暴力をのり超え、共にすべてのいのちを守るために」を大会テーマに開催された。この大会の閉幕後、大会に参加できなかった各地域の人々を対象として、大会で論議されたことを報告し、大会の成果をお互いに共有し、草の根の平和活動に資することを目的として事後大会が東京、長崎、青森、奈良、大阪、高松、下関、新潟において開催された。

京都での本会議においては眞田芳憲所長が大会期間中プレスブリーフィングの職務を、山崎龍明副所長が紛争解決研究部会の共同議長をそれぞれ務め、また薗田稔所員、山田經三所員及び佐藤純一所員も大会の各研究部会に参加した。さらに、大会閉会後、東京での事後大会で眞田所長がコメンテーターとして、長崎での事後大会では山田經三所員がコメンテーターとして、それぞれ活躍した。

(六)「研究会」の開催

所員ならびに特任所員を中心に、ときには関係研究機関からWCRPの精神に協賛する若手研究者を招き、年間十回を目標に研究会を開催することにした。すでに実施された研究会での報告の状況は、次の通りである。

	開催期日	タイトル	報告者
第一回	H17・6・17	仏教と平和～宗教対話を通して～	奈良康明
第二回	H17・7・22	イスラームの存在論と倫理	黒田壽郎
第三回	H17・8・26	暴力と宗教 闘争か和解か人間の選択	ホアン・マシア
第四回	H17・8・26	非暴力よる平和への道	山田經三
第五回	H17・11・25	神道の生命観と倫理	薗田 稔
第六回	H18・2・14	いま、宗教に問われているもの 暴力と宗教～第八回WCRP世界大会を迎えるにあたって～	眞田芳憲
第七回	H18・3・29	親鸞思想の一齣	山崎龍明
第八回	※論文参加	「公共哲学」とキリスト教 イスラームにおける存在の優位性論	西原廉太
第九回	H18・11・16		黒田壽郎

（敬称略）

(7) 平和研究所の機関紙の発刊について

年間を通じて開催した「研究会」の報告を中核としつつも、平和のために集う、宗教者と諸宗教間の対話と協力の理論的・実践的意義を明らかにし、WCRPの活動に参画する諸宗教団体およびその団体所属の信徒や会員の平和実践への一つの教本となることを目的として機関紙を発刊する運びとなった。それが今回、本誌『平和のための宗教－対話と協力』として結実するに至った。誕生したばかりの本誌は、言うまでもなく、いまだ微力ではあるが、所員相互の宗際的・学際的連帯と協力をさらに深め、WCRP日本委員会の目的とするもの、そして悲願とするものの実現に向けて努力を重ねていく所存である。

【所長 眞田芳憲 記】

WCRP日本委員会平和研究所規約

【趣旨】

第一条　この規約は、財団法人世界宗教者平和会議日本委員会（以下「WCRP日本委員会」という。）寄付行為施行細則第八条及び第一六条に基づき、WCRP日本委員会平和研究所（以下「研究所」という。）の組織、運営及び活動について、必要な事項を定めるものである。

【目的】

第二条　研究所は、WCRP日本委員会の目的及び事業の達成に資するため、宗教と平和に関する諸問題の調査、研究及び提言を行うことを目的とする。

【事業】

第三条　研究所は、前条の目的を達成するため、次の事業を行う。

(1)　宗教と平和に関する諸問題の調査及び研究

(2)　宗教協力に関する調査及び研究

(3)　WCRP日本委員会の活動への参加及び協力

(4)　WCRP国際委員会及びアジア宗教者平和会議への協力

(5)　機関誌の編集及び刊行

(6)　その他、研究所の目的を達成するために必要な事業

【所長及び副所長】

第四条　研究所に、所長一名及び副所長一名を置く。

二　所長は、研究所を代表し、研究所の業務を掌理する。

三　副所長は、所長を補佐し、所長に事故があるときは、その職務を代行する。

【所長及び副所長の選任】

第五条　所長及び副所長は、所員のうちから、研究所所員会議（以下「所員会議」という。）で選出した者について、日本委員会評議員会の議を経て、理事会の承認に基づき、理事長が委嘱する。

【所長及び副所長の任期】

第六条　所長及び副所長の任期は、二年とする。ただし、再任は妨げない。

【所員及び所員の定数】

第七条　研究所に、研究所員（以下「所員」という。）を置く。

二　所員の定数は、五名以上十名以下とする。

【所員の選任及び解任】

第八条　所員は、WCRP日本委員会の目的及び事業に賛同し、研究所の事業に協力する意思を有する者について、第五条の規定を準用して選任する。

二　所員の解任は、第五条の規定を準用する。

【研究員の選任及び解任】
第九条　研究所に、研究員を若干名を置く。
二　研究員の選任及び解任は、所員会議の議を経て、所長が行う。

【特任所員及び客員所員】
第十条　研究所に、第七条に定める所員の他、特任所員及び客員所員を置くことができる。
二　特任所員は、所員であった者が、事情により、常時、所員会議に参加できないものについて、所員会議の議を経て、所長が委嘱する。
三　客員所員は、研究所の調査及び研究の必要に応じて、所員会議の議を経て、所長が委嘱する。

【所員会議】
第十一条　研究所に、所員会議を置く。
二　所員会議は、所長が召集し、議長となる。
三　所長は、研究所の事業を行うため必要と認められるときは、所員会議の議を経て、特任所員、客員所員及び研究員を所員会議に召集することができる。

【所員会議の審議事項】
第十二条　所員会議は、研究所に関する次の事項に関し、審議し、決定する。
(1)　運営の基本方針に関すること
(2)　事業計画案の作成及び施行に関すること
(3)　所長及び副所長の選出に関すること
(4)　所員、特任所員、客員所員及び研究員の選出に関すること。
(5)　予算案の作成に関すること
(6)　その他、研究所の運営に関する重要なこと

【機関誌編集委員会】
第十三条　研究所に、機関誌編集委員会（以下「編集委員会」という。）を置く。
二　委員は、所員会議において選出した者について、所長が委嘱する。
三　委員の任期は、二年とする。ただし、再任は妨げない。

【その他の委員会】
第十四条　研究所に、前条に定める委員会の他、必要に応じて、その他の委員会を置くことができる。

付則　この規約は、平成十七年八月一日から施行する。

編集後記

山崎龍明

平和研究所念願の研究紀要第一号をお届けする。

思えば研究紀要の創刊は研究所の悲願であった。それぞれ、信仰も思想も異にする研究員が研究例会で「平和」について発表、討議が重ねられてきた。それらは報告書として刊行されてきたが、研究紀要の刊行により、幅広く江湖に資することが可能になった。研究所の発展に寄与するものと確信している。

それぞれの信仰に生きる者が一堂に会し、対話を試みながら「平和」という共通の課題を担うということなど、難中の難と考えていた。しかし、今、私はその場に参加し、研究例会において研鑽を重ねている。これはひとつの不思議と言っても過言ではない。ここには、WCRP設立の先人の労苦と、不可能事を可能にした信仰者の情念を感ぜずにはいられない。

「平和」それは、人類喫緊の課題である。しかし、現実は周知の通り、戦争と差別、貧困と飢餓等々が人類を分断し破壊している。こと、ここにおいて「宗教」はどのような力量を発揮することができるのか。そして、宗教者はいかなる信仰実践を試みるべきなのか。これがWCRPに課せられた根本命題である。

今、あらためて眞田所長の「平和研究所の活動―二十九年の活動の軌跡」を拝読すると、身の引き締まる思いを禁じ得ない。来年度は平和研究所創立三十年。さらなる研究所飛躍の年としたいと切に思う。私たちの一歩は実に小さなものである。しかし、その一歩を踏み出さなければ、何も始まらない。「なにになるか」と考えるよりも、「なにかをする」ことが現状の悲惨を少しでも修復することにつながることを信じたい。末筆ながら、ご多忙な聖務を割いて巻頭に本研究所と紀要に奨励のお言葉を頂戴したWCRP日本委員会理事長、庭野日鑛師、またご寄稿いただいた研究員の方々に甚深の謝意を表したい。是非ご一読いただき、忌憚のないご批判、ご叱正を賜れば幸甚である。それらを今後の研究所の糧としたい。

平和のための宗教――対話と協力　創刊号　　頒価800円(税込)

発行日　平成19年3月31日
編集　世界宗教者平和会議日本委員会平和研究所
編集協力　株式会社 佼成出版社
発行　財団法人　世界宗教者平和会議日本委員会
〒166-0012　東京都杉並区和田2-6-1(普門館内)
電話03(3384)2337　FAX03(3383)7993
E-Mail：info@wcrp.or.jp
http://www.wcrp.or.jp
印刷　タナカ印刷株式会社

WORLD CONFERENCE OF RELIGIONS FOR PEACE(WCRP)

CONTENTS

On Publishing *Religions for Peace–Dialogue and Cooperation*
by Nichiko Niwano, president of the Japanese Committee of the World Conference of Religions for Peace
On the Occasion of Publishing the First Issue
by Yoshiaki Sanada, director of the Peace Institute of the Japanese Committee of the World Conference of Religions for Peace

Feature: Violence and Peace-Path to Peace through Dialogue and Cooperation
Symposium
Panelists: Yoshiaki Sanada, Yasuaki Nara, Keizo Yamada, Jun'ichi Sato, and Minoru Sonoda
Peace Studies
Buddhism and Peace
by Yasuaki Nara
Ontology and the Ethics of Islam
by Toshio Kuroda
Violence and Religion: Which Should Humanity Choose, Struggle or Reconciliation?
by Juan Masia
Path to Peace through Nonviolence
by Keizo Yamada
Shinto View of Life and the Peace Issue
by Minoru Sonoda
Violence and Peace, What Is Now Asked of Religions: For the Coming Eighth World Assembly of the World Conference of Religions for Peace
by Yoshiaki Sanada
Viewpoint behind Shinran's Thought: "World, Be Peaceful."
by Ryumyo Yamazaki
Public Philosophy and Christianity
by Renta Nishihara

Profiles of Authors
Activities of the Peace Institute of the Japanese Committee of the World Conference of Religions for Peace–Historical Record of the Peace Institute's Activities of 29 Years
Bylaws of the Peace Institute
Postscript