

第13号

2021 Vol. 13

特集 平成30年度平和と大学講座

慈しみの実践——共通の未来のための宗教者の役割を考える——

平和の ための 宗教

対話と協力



平和のための宗教

対話と協力

目次

※肩書きは平和大学講座開催の平成31年3月現在

特集 平成30年度平和大学講座

「慈しみの実践——共通の未来のための宗教者の役割を考える——」

開会挨拶

植松 誠

WCRP日本委員会理事長・日本聖公会首座主教……………4

基調講演 慈しみの実践——共通の未来のための宗教者の役割を考える——

庭野光祥

WCRP日本委員会理事・国際委員会共同議長・
立正佼成会次代会長……………8

パネルディスカッション……………26

コーディネーター 金子 昭

平和研究所所員・天理大学附属おやさと研究所教授

パネリスト 森 伸生

平和研究所所員・拓殖大学イスラーム研究所教授・所長

吉川まみ 上智大学神学部准教授

庭野光祥 WCRP日本委員会理事・国際委員会共同議長・
立正佼成会次代会長

閉会挨拶

藺田 稔

WCRP日本委員会理事・秩父神社宮司……………54

鈴木大拙の華嚴学

竹村牧男……………56

宗教間対話の根底についての試見

——仏教に見る「慢」の思想と「愚」の自覚史（日本）——

山崎龍明……………80

宗教間対話の条件と課題を再考する

——二〇一八年度テーマを踏まえ、天理教の例を通じて——

金子 昭……………99

『ベラスケスのキリスト』にみる死生観

——美的表現でつたわる信仰体験をめぐって——

ホアン・マシア……………119

セバシチアノ・ダンブラ神父の挑戦

——ミンダナオ島でのイスラム教とキリスト教を結ぶシルシラ対話運動——

松井ケティ……………141

湾岸君主諸国家におけるイスラーム諸分派・諸宗教の共存の可能性

——多文化主義の視点から——

森 伸生……………150

SDGsの実践とコミュニティ文化

——現代グローバルカリズムの模索——

藺田 稔……………167

地球環境問題と内なる平和——だれ一人取り残さない世界のために——

吉川まみ……………176

日本近代史におけるあるカナダ人宣教師の足跡

——「工女さん」のための教会をつくるまで——

西原廉太……………188

日本国憲法九条の理想と取り巻く現実

——国際法ならびに国際安全保障の視座から——

神谷昌道……………205

平成30年度平和大学講座

慈しみの実践

—— 共通の未来のための

宗教者の役割を考える ——

◆開会挨拶

植松 誠

WCRP日本委員会理事長・日本聖公会首座主教

ただいまご紹介いただきました、世界宗教者平和会議（WCRP）日本委員会理事長の植松誠でございます。本日はたくさんの方が、この平和大学講座に足をお運びくださり、本当にありがとうございます。それから、この会場をお貸しくださいました、カトリック大阪カテドラル聖マリア大聖堂のみなさまにも心から感謝申し上げます。

「WCRPは諸宗教が一緒になって世界の平和のために何ができる

か」——私たちはこのことを大事なこととして、活動を進めて参りました。宗教にはもちろんそれぞれ教義の違いがありますけれども、一人ひとりのいのち、かけがえのないいのち、神さまから仏さまから与えられたこのいのち、そしてこの世界の平和に関しては、どの宗教もいちばん大事なことで、そして考えているのではないでしょうか。

先ほど國富敬二WCRP日本委員会事務局長からも説明がございましたが、WCRPには世界的なつながりがあります。今年二〇一九年八月にドイツで世界大会が開かれるということで、そのテーマが決められていて、“Caring for Our Common Future”となっています。じつは、これを日本語訳するのにたいへん苦労いたしました。そして私たちは、「慈しみの実践——共通の未来のために——」と訳させていただきました。厳密に申し上げますと、ちょっと違うんじゃないか、とおっしゃる方もたぶんおありになると思います。でも、本日ここカトリック教会に参りましたら、「慈しみ深く、御父のよう」に」という標語を見つけました。「慈しみ」とは、とても日本的な言葉だと思います。神さまの慈愛、仏さまの慈悲が人々に注がれることで私たちはいのちを与えられ、そのいのちを分かち合っていく。その中で本日、このように「慈しみの実践」という題で平和大学講座が開けますことを感謝いたします。

「実践」ということも、私たちは翻訳するときに注意した言葉です。「慈しみ」を考えるだけではなく、どのように私たち宗教者がそれを実践していくことができるか。本日、それぞれの先生方のご発言の中から、そのヒントを私たちはいただけるのではないかと、そのように祈り願っております。短い時間ではございますけれども、ともに学び合いたいと思います。



◆基調講演

慈しみの実践

—— 共通の未来のための宗教者の役割を考える ——



庭野光祥

WCRP日本委員会理事・同国際委員会共同議長・
立正佼成会次代会長

ただいまご紹介いただきました立正佼成会の庭野光祥でございます。

本日は、第十回WCRP／RFP世界大会のテーマについて学びを深める大切な機会に、基調講演のお役を頂戴致しました。平和研究所の先生方に心から感謝申し上げます。大変緊張しておりますが、みなさま、どうぞ宜しくお願い申し上げます。

私は現在、WCRP日本委員会では理事、そして和解の教育TF（タスクフォース）でお役を頂

いております。前回二〇一三年の第九回ウィーン大会で、国際共同議長に選出され、国際役員の任期は大会から大会の間の期間ですので、それから約五年の間、四人の国際共同議長の一人としての活動もさせて頂いて参りました。活動の中では、課題を抱えた世界各地の現場に向くことも多く、経験の浅い私には、初めて見聞きすることや体験することばかりでした。国際役員として活動してきたということ、今日のお役を頂戴したのではないかと思います。至りませんが、テーマ

について私が今感じていることをお話しさせて頂き、その後にご専門の先生方より専門的・学術的なお立場から、日本の発信について深めて頂ければと存じます。

ご案内のように、第十回世界大会は、本年（二〇一九年）八月二十日から二十三日までドイツのリンダウで開催されます。本会議前日の十九日には女性会議、青年会議も開催されます。

大会前の準備活動として、R f Pに加盟している六つの地域（アジア、アフリカ、中東／北アフリカ、ヨーロッパ、北米、南米）および各国の国内委員会（計九十か国以上）、女性宗教者、青年宗教者ネットワークは、事前に集まり、準備討議を行うことが義務付けられています。

また、大会後には、一連の重要な「アクションにつながる活動」が開催される予定です。例として、二〇一六年に東京で行われた会議に続くハイレベルのスンニ派・シーア派の会合、ミャンマー、中央アフリカ共和国、南スーダンなどの紛争国に

おける宗教指導者のための紛争解決促進の活動、国際的な熱帯雨林保護のイニシアチブなど、重要な活動があげられます。

ここでパートナーシップ、つまりどなたが協力下さっているのか、というお話をさせて頂きたいと思います。さまざまな協力の形がありますが、大会開催の資金援助はとても重要です。今回も、日本委員会はもちろん、R f Pの主要メンバーであるフエツァー財団、アブダビのイスラーム平和推進フォーラムなど、多くの団体から資金提供がされます。

その中でも、今大会の最大の特色は開催地ドイツの関わりです。ドイツ政府は外務省を通じ、多額の資金助成を下さいました。これはドイツ外務省にとって、歴史的な一歩だと言われています。それは、平和構築の分野で宗教コミュニケーションとパートナーを組むという、これまでにない独自の重要な取り組みだからです。なぜこのような形になったかについては、後ほどお話ししたいと思います。

います。

次に、今大会のテーマに移ります。

慈しみの実践——共通の未来のために——

-Caring for Our Common Future : Advancing
Shared Well-Being-

国際事務総長ウィリアム・ベンドライ氏によると、世界中の幅広い層の人々の共感と理解を呼び起こすよう、テーマは簡潔にされていますが、本来は「Caring for Our Common Future : Advancing Shared Well-Being」で「分かち合う幸福」という意味の「Shared Well-Being」にフォーカスしたいと考えているそうです。この「Shared Well-Being」は、実は長期にわたるRFPの重要項目とされ、特に第十回世界大会では中心となる重要な概念と言えます。

ここで、これまでの世界大会のテーマを振り返ってみたいと思います。

第一回 非武装・開発・人権

Disarmament, Development, and Human Rights

第二回 宗教と人間生活の質

Religions and Quality of Human Life

第三回 世界共同体を志向する宗教

Religions in the Struggle for World Community

世界の主要な宗教の代表者が対話する最初の世界会議ですから、本来なら宗教的なテーマになると考えて当然でしょう。もちろん、宗教的な言葉にすると「どの宗教の言葉を使うか、偏りがあつては合意できない」などの課題も出るわけですが、ご覧のように第一回の「非武装・開発・人権」は、国連が繰り返し取り上げ、多くの国際機関や各国が国際政治レベルで対応してきた現実的課題です。このようなテーマになった背景には、宗教者がそれまで、現実の問題に無関心であったことへの深い反省と、同時に、世界平和実現に向け、国益を

超えたより高い次元で話し合う必要のある地球的課題に取り組もうという、宗教者の決意と使命感が現れているように感じます。

少し気になるのは、第三回のテーマ「Religions in the Struggle for World Community」です。世界が共同体となるために、宗教が Struggle もがいている、格闘している、悪戦苦闘しているという英語が、日本語では「志向する」という表現になっていることです。

第四回 人間の尊厳と世界平和を求めて Religions for Human Dignity and World Peace

第五回 平和は信頼の形成から

Building Peace Through Trust

第六回 世界の傷を癒す——平和を目指す宗教——

Healing the World ; Religions for Peace

第四回から第六回は、「人間の尊厳」「信頼」「癒す」など、最初の頃のテーマから比べると、

焦点が価値観や生きている人間に近づいてきた印象を受けます。

第七回 共生のための地球的行動——新たな千年紀における宗教の役割——

Action for Common Living : The Role of Religion in the Next Millennium

第八回 あらゆる暴力をのり越え、共にすべての命を守るために

Confronting Violence and Advancing Shared Security

第九回 他者と共に生きる歓び——人間の尊厳を守り、地球市民らしく、幸せを分かち合うための行動——

Welcoming the Other : Action for Human Dignity, Citizenship and Shared Well-being

ここで注目したのは第八回の「Shared Security」です。「共にすべてのいのちを守るため



に」は、「Shared Security 分かち合う安全保障」の訳です。当時「Security 安全保障」というのは政治的過ぎていかなものか？という議論があったそうです。けれど宗教界だけに通じる言葉を使い続けていては、様々なステークホルダー、各界の関係者たちとの対話にならない、宗教者も彼らのフィールドにある言葉を使う必要がある、ということ、で、「Shared Security」が採用されたと聞いています。

9・11の同時多発テロ以来、文明の衝突という言葉が真実味を持って受け止められ、いよいよ宗教が世界の現実的な課題に関わることが求められるようになりました。「Shared Security」は「すべての人が共に安全な状態であることを促進する」ということで、すべての人が安全でなければ、自分たちだけが安全などということはありえないのだということです。福島の実状を見て見ぬ振りをして、東京だけが安全だということはあり得ない、というのと同じことです。

次に第九回ウィーン大会の「Welcoming the Other」というテーマです。日本語では「他者と共に生きる歓び」となっていますが、「他者 the Other」とは誰でしょう？

周りを見渡すと、今日はたくさんの方がいらしていますが、ここには「他者」は一人もいません。他者というのは平気で隣に座れるような人のことではありません。仲間ではない人、価値観がまったく違う人、到底受け入れることのできないような人、時には危険だと思ふような人のことです。

ですから「他者と共に生きる歓び」という日本語訳を聞いた時、宗教的でとても美しいけれど、私には、ISの問題がクローズアップされていたあの時、シリアから、アフリカから、多くの移民・難民が押し寄せ、これらの人たちをどう受け入れればよいのかと苦しむヨーロッパの人たちの痛み、Struggle もがきが見えなくなってしまうような気がして、残念に思いました。現在ではさらに世界が右傾化し、自国ファーストとヘイ

トスピーチで、見知らぬ他者 Others への社会的敵意がむき出しになり、すべての人々に対して Welcome と歓迎する積極的な態度をとることの難しさはさらに増していると言えます。

そしていよいよ今回のテーマ「Caring for Our Common Future」です。

慈しみの実践——共通の未来のために——

-Caring for Our Common Future : Advancing Shared Well-Being-

テーマに Care という言葉が使われたことがとても印象的で、「なぜ Care なのか、Cure とどう違うのか」と質問しました。すると大会準備会議長のスタルセット師は、大切なのは「Solidarity 連帯」だとおっしゃいました。「Solidarity」は感情も含んだ言葉です。

ベンドレイ事務総長も Caring には心や心情に焦点を当てるという意味があり、感情、共感の意

味が込められており、従来の頭や行動に当てられていた焦点を、感情も含めた「連帯」へと広げていくことが大切だとおっしゃいました。

Care を辞書で引くと「心配、気がかり、注意を払うこと、気配り、心遣い」とあります。

また「世話、看護、介抱、介助、お手入れ、肌のお手入れ：Skin Care」ですね、「関心事、注意すべきこと、責任、務め」「悲しみ、悲嘆、苦しみ」という意味もあります。

日本の行政、特に厚生労働省は外来語を使わずに、すべて日本語に翻訳するそうですが、その厚生省がどうしても日本語に翻訳できない言葉の一つが「ケア」です。例えば、介護福祉士を英語でいうとケアワーカーです。ここでのケアは、緩和ケアという時のケアとは、ずいぶん趣を異にしています。このように「ケアとは何か？」という問いの答えは難しく、また深いものだと言えます。

Cure ʌ Care

そのど、「Care」の意味を考える一つの視点として、「Care」ʌ「Cure」の違いについて見てみます。

一般に医療現場では「Cure ≡ 医師による治療」「Care ≡ 看護師による看護」とされることが多いようですが、英語の Care は「心配、悲しみ」を意味する古英語から「心配」を意味するゲルマン祖語、さらに「叫ぶ、悲しみ叫ぶ」という意味の印欧祖語にまで遡ることができ、語源的には「悲しみ、叫び」という意味になります。ここから、人間が悲しい時に発する言葉に由来する Care のイメージは「何か悲しくなるものを見たときに声をあげんばかりに心から心配していること」「自分の気持ちがある方向に向いていること」となり、「共感」や「注意」の概念にもつながります。

それに対して Cure は Healing を意味するラテ

ン語の Cura に由来する、という以上遡れないそうです。ラテン語からフランス語を経由して英語になった時の意味は「注意、気遣い」で、中世には教会用語として「魂の救済」「信仰の監督」という意味に、十四世紀終わりには「治療」、十七世紀のシェークスピアの頃には「治療法、治療剤」となり、現在の「治療、矯正、治す」と意味となったようです。このように、Care と Cure は、意味的には重なる部分も多く、語形も似ています、語源的には異なるようです。

次に語法を見ると、Cure は他動詞で、Care は自動詞です。他動詞とは、「目的語が明らか」ということで、Cure の場合も Cure するものと Cure されるものの関係が明確で、Cure という行為は Cure される対象に直接及びます。

Cure の動作が働きかける対象は、病気や痛み、病人で、Cure の主体となるのは医者や薬など、病気を治療したり、治癒させる能力を持った人や手段で、Cure するものと Cure されるものが入れ

替わることはありません。

それに対し自動詞 Care は状態を表す動詞で、対象に直接働きかけることはありません。

「care about ～(～の周りに)」「care for ～(～に向かつて)」というように、Care の主体の気持ちが向いている状態にあることを言い、気持ちがよく、対象は人でも動物でも事柄でも物体でも何でもよく、特に技術や資格や能力がなくても「気持ちを向けることができる」ものであればよく、さらに語源から考えると、悲しみから Care の心が生じるわけですから、そもそも Care する主体が「悲しんで」いて、Care する対象に心を向け、手当しようとする。

それによって、その行為者自身が「悲しみ」を克服し、癒され、幸福に満たされる可能性がある。これが Care です。「ケアされること」によってケアを学ぶ」また「ケアすることによってケアされる」と言われるのですが、これはケアをするものとされるものの関係性からくる必然的な結果と言

えます。

さて、ここでもう一度今回のテーマに戻ります。

慈しみの実践——共通の未来のために——

-Caring for Our Common Future : Advancing
Shared Well-Being-

このテーマはドイツ側からの提案によるものだったようです。その背景には「移民・難民問題」という、EU全体が直面している課題があります。よく「多様性は豊かさ」だと言いますが、多様性を別な言葉で言えば、異文化・異分子が入り込んでくることもあります。ヨーロッパでは、それがとても速いペースで進行している現実があり、みな多様性に耐えながら生きています。倫理的、道徳的、そして人道的には助けるべきだとわかってはいるけれど、それが限界に達し、怒りや憎しみ、対立となって表面化し、とても苦しんでいます。EUのコミュニティ全体が、私たちの未来

をどうすれば良いのかと Struggle している、もがいている。Care という言葉の意味を深めた後に見ると、この「Caring for Our Common Future」というテーマから、その切実感が迫ってくるように私には感じられます。

一昨年、ドイツのある会合でメルケル首相と一緒したことがありました。

ご存じのようにメルケル首相は、これまでヨーロッパの先頭に立って難民を受け入れてきました。ドイツとしては、ホロコーストというユダヤ大量虐殺への贖罪の念もあったかもしれませんが、メルケル首相はご自身のお父様が牧師でいらした影響で、キリスト教の信仰に基づいて難民を受け入れるという信念がありましたのではないかと拝察します。少なくともドイツの国益だけを考えるとできないことです。

そのような政策を進める中、EU各国またドイツ国内でもテロが発生しました。そのためドイツ政府はこれまで、難民受け入れに関して国内外か

らの厳しい批判にさらされてきました。それでも受け入れを続け、多い時には百万人もの難民を受け入れていました。しかし現在では、メルケル首相は支持を失い党首を辞任、首相も任期までで政界を引退することが発表されています。

移民という他者が入り込む速度が速すぎたこと、多過ぎたことで、現在のドイツはこれ以上「他者を助ける」という信仰・教えを実践することが不可能な状況に陥っている、その *Struggle* がこのテーマの底に流れていて、今回のドイツ政府から RfP へのパートナーシップの申し出は、宗教者はそれでも他者を受け入れるのか、それとも受け入れないのか、この痛みの中で未来をどう考えるのか？ という、宗教者に対する問いであると思います。

これは「慈しみの実践」という日本語テーマから私たちがイメージすることをはるかに超え、「いったいこの人たちと私たちとはどうやって一緒に生きていったらいいのか？」という痛み、

「どうやって未来を考えたらいいのか？」という叫び声のように思います。

最初にお話ししたように、今回は各国・各地域レベルで事前準備会を行なうことが義務付けられています。今日のこの集まりもその事前準備に当たると思いますが、これは資金助成の条件としてのドイツ政府からのオーダーです。特に中東／北アフリカ（MENA）地域では特別の努力が払われており、ヨーロッパと MENA の宗教指導者の間では、移民の問題についての協力的な架け橋を築くための努力がなされています。

それでは私たち日本の宗教者はどんな「共通の未来」を描き、行動に移すことができるでしょうか？ 具体的なビジョンを描くこと。それがドイツ政府の期待する大会準備かもしれません。それはもちろん、固定するものではなく、随時更新していくものになるでしょう。

今のまま、何の手も打たずに放っておいた場合の未来、理想の未来、また最悪の未来もあるでし



よう。私たちが本気で描いた分だけ、その未来に近づきます。

Common Future
の「Common 共

通の、共有の」というのは、共有する誰かがいるということ。それは、ここにいる仲良しとのCommon Futureではなく、Others 受け入れがたい他者との未来です。「この人だけは絶対受け入れられない」と思うような見知らぬ他者とのCommon Futureをどうするのか。

日本で言えば、心愛^{みあ}ちゃんのように親から虐待されて亡くなる子どもたちこそケアされるべきで、心愛ちゃんの未来、命を救えなかったことは本当に無念です。心愛ちゃんの未来に対しては、誰もがケアされるべき、ケアしたいと思うでしょう。けれど共通の未来を分かち合うOthersとは、心愛ちゃんを死に追いやったような人たちかもしれ

ません。私たちの宗教的観点や世間的な道德観・倫理観から見ではずれている人たち、テロリストかもしれない移民や難民、私たちの命の安全を脅かす人々も含まれています。彼らと一緒にどうやってCommon Futureを築いていくのか？これがこのテーマの問いです。

Curingであれば、現実問題に対処するためのアクションプランを立てる、という解決法の話し合いでいいのかもしれませんが、それもとても大事なことです。けれどCaringには、より深い心の痛みと叫びが込められ、深い共感が求められています。

「親切にしましょう」「仲良く暮らしましょう」という標語やアクションプランではなく、信仰を持つているのになぜ受け入れられないのか、という厳しい現実の問いかけです。自分が持っている弱さや汚さを見つめざるを得ない、重いテーマです。

Care は悲しみからくる心の叫びから始まり、

対象に心を向けることで Care する人自身が悲しみや痛みを克服し、癒される、というお話をしました。Curing ではなく、Caring をテーマとして選ばれるを得なかったドイツの痛み。受け入れたくても、これ以上受け入れることのできない自己矛盾や後ろめたさ。そういう現状を理解し共感して大会を迎えること。それも大会準備の重要な要素でしょう。テーマに込められた深い苦しみ、痛み、もがきを感じ取ることができれば、私たちの周りの世界の見え方も変わる気がします。

最近、「ケアするには資質が必要だ」ということを教えて頂きました。Care には資格が必要ですが、Care は資質なんですね。どういう資質かというと、「この人に助けてもらいたい、と思ってもらえる」という資質。「もし、誰かが手を差し伸べてくれるのなら、この人に手を差し伸べて欲しい」と思ってもらえる。そういう人であることです。「この人にだけは助けてもらいたくない」という人も、時々いるかもしれませんね？

「助けてもらいたい」にも、いろいろな種類があって、力を借りたい時もあるし、知恵を貸してほしい場合もある。弱っている時には、パワーがある人よりも、痛みがわかる人にそっとそばにいてもらいたいと思う。そういう資質を英語では古来 Avail アベイルと言ひ、自分がそういう状態にあることを Available アベイラブルと言ひます。

アベイラブルを辞書で引くと「手が空いている」とか「利用できる」「在庫がある」「入手可能」「忙しくないので会うことができる」とあり、「可用性」つまり「できますよ」「求めに応じられますよ」という意味です。この「アベイラブルである」ということが、ケアにはとても大事だと教えて頂きました。

キリスト教では「教会に集うのは赦された罪びとたちである」というとても素敵なお話を伺ったことがあります。自らの弱さや不完全さを認め、自分も赦された罪人なのだという自己認識がアベイル。この人に助けてもらいたいと思ってもらえ

る資質の基盤につながるものかもしれません。

日本の宗教者として、私たちはどうあることがアベイラブルなのか。大会に参加するにしても、また実際には参加しなくても、もし誰かをケアしたいと思ったなら、誰かにとつてアベイラブルな自分になりたくなったら、そのことが、未来を変えていく、未来に影響を及ぼしていく力になると思います。

信仰を持つてしても、もうこれ以上コミットできないような状態で、異質の人、移民や難民とドイツの人たちが傷つきあいながらもどのように共通の未来をケアしていくか模索し、ともに未来Futureを考えると云っている。

一回謝れば謝罪は終わりだと主張する日本は、核問題や慰安婦問題を抱えた北朝鮮や韓国とのCommon Futureをどう考えるのでしょうか。植松誠理事長先生は、先週NHKの「こころの時代」にご出演になり、そのことについて問われ、「宗教者は謝罪を生きる」とお答えになりました。とて

も感動いたしました。「謝罪を生きる」の中には、東アジアの痛みを自分ごととし、どうあるべきかを考えることも含まれるのではないか。それが日本にとつての大会準備ではないかとも感じました。

今回のテーマの日本語訳については、Careという厚労省も諦めたほど訳すのが難しい言葉に、よくぞ「慈しみ」という言葉を見つけてくださったと感謝しております。ただ「Caring for Our Common Future」は、むしろ「慈しみ」がパンクしてしまった状態です。もう政府だけでは対応できない、宗教コミュニティと連携しなければ身動きが取れない。そこにドイツ政府が資金援助をしてくださる理由があり、ドイツで開催される意味があるのだと思います。

これはドイツにとつて、R f Pにとつて、もしかしたら世界にとつても初めての経験になるでしょう。このような困難に宗教者としてどう応えることができるでしょう？

世の中は矛盾だらけです。レバノンではパレス

チナ難民がひどい状況の難民キャンプで七十年以上も置き去りにされ、そこに新たにシリア難民が流入しています。私たちは一食を捧げて支援する活動を続けていますが、焼け石に水です。それでもみんな、その焼け石に水を心から楽しみに待っています。ナイジェリアではボコ・ハラムによる国内避難民が極限状態で生活している隣で、公務員のための美しい宿舍が建設されていました。国内問題ですから、ナイジェリア政府からの要請がなければ、内政干渉になり、外からの支援はできません。ウガンダでは電気もつかない真つ暗闇の中で多くの人々が暮らしていたのに、日本に帰ると新宿ではネオンが煌めき、でも、そこにいる日本人はあまり幸せそうではありません。世の中は本当に矛盾だらけです。

最後に「Shared Well-Being 分かち合う幸福」についてお話ししたいと思います。R f Pではこれまで、平和への取り組みとして、テロや紛争など「平和への脅威」に対する取り組みと、「積極的平

和」への取り組みを区別しつつ、両面からの取り組みを進めてきました。「積極的平和」というのはご存じの通り「平和は戦争や紛争がないという状態だけを指すのではない」という考えのもと、貧困・飢餓・抑圧・差別などの構造的暴力をなくし、平和と安定の創出のために能動的、積極的に行動する平和主義のことです。

それぞれの宗教にはもともと、独自の「積極的平和」と言える教えがあり、宗教はそれを目指し、実現に向けて努力してきました。R f Pでは、各宗教に共通する積極的平和の要素は何かを模索してきましたが、二〇〇六年の京都大会で「Shared Security」が「積極的平和」の一つの側面であるということに気がつきました。

二〇〇六年はグローバリゼーションの時代。二〇〇一年の9・11同時多発テロ以来、自爆攻撃が多発。二〇〇三年にはアメリカがイラクを攻撃しイスラーム対キリスト教の構図、サミュエル・ハンチントンの『文明の衝突』がクロースアップさ

れました。前年の二〇〇五年には日本で世界文明フォーラムが開催され、イランのハタミ大統領が参加。国連には文明の連盟が設立されました。その翌年二〇〇六年の京都の第八回世界大会で話し合われたのが「Shared Security 分かち合う安全保障」です。

一般的に、国際政治の中の「Security 安全保障」というのは線を引いて、ここからこっちは仲間、ここから先は敵という区別をつけることで、あるグループが、他のグループの脅威から安全であると感じる状態です。この人たちは守られているが、それ以外の人は守られていないというように、Security セキュリティという言葉自体に、守られるところと守られないところ、敵と味方が出てくるのです。

しかし「Shared Security」は「すべての人が安全であることを皆で推進する」という積極的な状態です。これは当時 R f P によって作られた新しい概念であり、これまでの世界秩序へのアンチテー

ゼと言えます。これまでのような線引きではなくて、みんなが Secure 安全でなければ真の安全はないということです。「世界がゼンたい幸福にならないうちは個人の幸福はあり得ない」ということです。また、「ともにすべての命を守るために」という日本語訳にも表れているように、人間だけでなく、環境や他のすべての生命も含んでいます。

ですから、「Shared Security 分かち合う安全保障」というのはとても宗教的で、スピリチュアルな発想だと言えます。

二つ目の「積極的平和」の実例は、二〇一三年に「他者と共に生きる歓び／Welcoming the Other 他者を歓迎する」というテーマで開催されたウィーン大会で明らかになりました。世界中で、他者への社会的敵意が湧き上がる中、R f Pでは、すべての他者を歓迎し、肯定的な態度をとることが、すべての宗教が共有している基本姿勢であると皆が一致しました。その背景には、すべての宗

教には、信者に「他者を歓迎しよう」と呼びかける「積極的平和」の要素が含まれていて、それは単に他者に対して寛容であるということ以上のものであるということです。

今年の大会のサブテーマ「Advancing Shared Well-Being 分かち合う幸福を推進する（仮訳）」はこの「積極的平和」の意識を深める機会になると期待されています。

第一回の世界大会は、宗教が世界の現実の問題にどう関わるかが焦点でしたが、今は世界の問題は、宗教の智慧なしには考えられません。国益や経済発展を超える価値観を宗教者は本当に持っているのか、本当に宗教に委ねられるかどうか。

私は、宗教はもはや主語ではない、と思っています。述語なのだと思います。こういう問題に対して「宗教はどう実践しますか？」というのは宗教が主語だった時代の問いです。今私たちが考えなければならぬのは「私たちはどう宗教するか？」ということです。

Care をキーワードにして考えるとすれば、すべての人間関係の基本を Care 「他者の痛みに心に向けること」＝ここに置いて、それを日々の具体的な行動の指針とすることではないでしょうか。

最後に『法華経』の「化城喻品」にある一節をご紹介します。

願わくはこの功德を以て

普く一切に及ぼし

我等と衆生と

皆共に仏道を成ぜん

ほとんどすべての仏教信者が読経の最後に結びとして唱えるため「結願の文」と呼ばれ、またその内容から「普回向の文」とも言われますが、この短い文の中に仏教信者の願いと行いの精神が込められています。

子供の頃から毎日唱えていたこの一節ですが、学生時代に友人のことで心配があった時、

いつも当たり前のように、何気なく上げていたこのお経の意味が胸に迫ってきたことがあります。私がしたことが、少しでも仏さまの願いにかなない、誰かのためになることであつたなら、その功德をその友人の幸せのためにすべて差し出した。そんな気持ちになり涙が止まりませんでした。東日本大震災があつた時も、泣きながら唱えたことを覚えています。私にとっての *Caring for Our Common Future: Advancing Shared Well-Being* は、法華経のこの一節から始まるような気がしています。まとまりませんが、以上で私の発表を終わらせていただきます。皆さまご静聴ありがとうございました。



パネルディスカッション

コーディネーター 金子 昭

平和研究所所員・天理大学附属おやさと研究所教授

パネリスト 森 伸生

平和研究所所員・拓殖大学イスラーム研究所教授・所長

吉川 まみ

上智大学神学部准教授

庭野 光祥

WCRP日本委員会理事・国際委員会共同議長・立正佼成会次代会長



金子 先ほど庭野光祥

先生からグローバルな視座に基づいた、心に響く基調講演をいただきました。WCRP世

界大会は一九七〇年に第一回京都大会を開催して以来、今日に至っています。今日までのその五十年間の歩みについてご紹介いただきました。そし

て今年二〇一九年の夏、ドイツで第十回大会が開かれるということで、日本から何が発信できるかということが日本委員会からの課題になってきます。庭野先生のお話で印象に残った言葉がありました。それは、「もはや宗教は主語であってはない。これからは述語でなければいけない」ということです。宗教を述語として用いるとなると、「宗教する」ということになるでしょうか。宗教

の実践が慈しみ（ケア）にあるとすれば、「どう宗教するのか」ということは「どうケアするのか」ということにもつながるというふうに聞かせていただきました。

私自身は天理教の信仰者ですが、研究者としての専門は倫理学です。近年の倫理学の分野では、「正義の倫理」と「ケアの倫理」ということが対になって出てきます。正義の倫理というのは、個人の権利を基礎に置き、正義とか公正というものを基本概念として、これを揺るがぬ原理としていきます。それに対してケアの倫理というのは、人間関係で言うとか責任とか共感というものが基本概念となります。正義はしばしば過剰になってくると、他者に対して厳しくあたってしまったがちになります。それに対してケアというのは、一人一人の関わりを尊重していくという方向性を持つているように思います。

これから、まずお二方の先生にご発題いただきたいと思います。最初に平和研究所員で、拓殖

大学イスラーム研究所所長である森伸生先生から、ご発題をお願いしたいと思います。



森 まずお話をする前に、いつもさせていただくことがあります。イスラームの挨拶の言葉です。「アッサラーム・アライクム・ワラフマトッラーヒ・ワバラカートフ」。これは、「皆様に平安と、アッラーの祝福と慈悲がありますように」という意味の挨拶の言葉です。

私は長い間イスラーム世界にいましたが、どんな状況にあっても、この挨拶をするだけで気持ちが悪くなり、落ち着き、切り抜けることができました。言わば「イスラーム・マジック」です。サウジアラビアに留学していた時、当初なかなかアラビア語が通じなかったのですが、この挨拶一つで切り抜けました。本当にこの言葉に助けられました。まさ

に「サラームッラー」（アッラーの平安）がこの挨拶にはあります。挨拶をするたびにアッラーを思い起こし、アッラーに守られていることを感じます。そして、この挨拶によって、様々な状況にある人にも慈しみの心がもたらされると感じています。このことを踏まえて、イスラームにおける慈しみの実践ということで、お話しさせていただきます。

イスラームにおいて慈しみとは何かということですが、慈しみには「恵み、慈愛」などの意味があります。イスラームではアッラーに九十九の美しき名前（美名）があるとし、時にはその美名でアッラーを呼んでいます。そのなかの一つが「ラフマーン」で、その意味は「慈愛」です。

イスラームの信徒はアッラーの慈愛を意識し、慈愛を求めて、何かを行おうとする時、必ず「ビスミッラーヒ・ラフマニ、ラヒーム」と言ってから始めます。この言葉は「慈愛あまねき、慈悲深き、アッラーの御名によって」という意味です。

この講座のはじめにおきましても、この言葉で始めさせていただきます。

アッラーは慈愛の御方であり、この世のすべてを慈愛をもって創造し、慈愛をもって救済します。ゆえに、『クルアーン』には二つ目の言葉として、「アルハムドリッラー」があります。翻訳すると、「アッラーに讃えあれ」となります。その正確な意味は、「すべての称賛はアッラーのものである」となります。アッラーが慈愛をもって創造したことに対して、すべてのもの——動物、植物、鉱物、大地、この世に存在するすべてのものがアッラーを賞賛して、アッラーに創造されたことに對する喜びを表しているというふうに言っています。でも、その喜びの表現や方法はさまざまで、なかなか人間には分からないものもあります。そこで人間であるわれわれについて述べるならば、われわれはアッラーの慈愛によって存在しています。われわれの存在はアッラーの慈愛の賜物であることを自覚することこそ、アッラーの存在を自

覚することに他なりません。それこそがアッラーへの賞賛です。自分の存在を知ることがアッラーの存在を知ることになります。それがイスラームであると言えます。

それから、アッラーは人間を取り巻く森羅万象のすべてを慈愛をもって創造されました。それは人間のために創造されたのです。アッラーの言葉である『クルアーン』にはこのようにあります。

「あなたの方のためにすべての物を創られた」。そして、最後にアッラーは大いなる慈愛をもって、アッラーの代理人として人間を創造されました。

『クルアーン』にはこうあります。「われアッラーは地上に代理人を置くであろう」。ですから人間は、現世におけるすべてのことに対して慈悲をもって対応する責任を負わされているのです。アッラーはこの世にあるすべてのものを人間のために創造しました。ゆえに、アッラーは人間にそのすべてを管理する義務を負わせた、というふうにイスラームでは受け入れているわけです。

そういった意味を含めまして、慈しみの奨励や、守るべき義務を教えるために預言者ムハンマドが遣わされました。預言者はこう教えています。「人を慈しまない者に、アッラーが慈悲を垂れたまうことはありません」「親切の欠けた者には、あらゆる美点が欠けています」「慈しみ深い者を慈愛あまねきお方は慈しみたまいます。地上にある者を慈しみなさい。そうすれば、天にいますお方があなた方を慈しんでくださいます」。当然ながら、まず人間は自分自身を心身ともに大切にしなければいけません。『クルアーン』にアッラーはこう言っています。「アッラーの道のために施しをしなさい。だが、自分の手で自らを破滅に陥れさせてはならない。また、善いことをしなさい。本当に、アッラーは、善行を行う者を愛でられる」。

そして、「あなたがた自身を、殺したり、害してはならない」とも言っています。当然、自分自身を大切にすることとは、他者を迫害しては

ならないということです。預言者の言葉が次のようにあります。「危害を加えること、互いに危害を加えあうことのいずれもあつてはならない」。自分のこと、他人のこと、そして家族のことに對して、『クルアーン』は次のように伝えてあります。「アッラーを畏れなさい。あなた方はアッラーに誓つてお互いに求めあい、肉親を大切にしない」「あなた自身と家族を火獄から守りなさい」。つまり、夫婦が子どもの養育、教育、指導、人格形成などすべてに責任を持たなければなりません。預言者も次のように言っています。「子供たちを育て、その子供たちがアッラーの恩恵で一人立ちできるまで十分な教育と指導を与え、いつくしみをもつて世話をした者は誰でも、アッラーの恩恵により天国に入ることできる」。

また、特に両親について『クルアーン』にこう言っています。「あなたの主は命じられる。かれのほか何者をも崇拜してはならない。両親に孝行しなさい」。そして、「敬愛の情を込め、両親に對

し翼を低くたれ、優しくして、「主よ、幼少の頃、私を愛育してくれたように、二人の上にご慈悲をお授けください」とお祈りをしなさい」とも言っています。ここで注目すべきことは、アッラーへの崇拜に次いで、両親への孝行を強調しているということです。これはどうしてでしょうか。まさにそれは、アッラーの慈愛と恩恵によつて創造されたことに感謝するとともに、アッラーの創造を想い起させる両親を通して、そのことが理解されるというふうに捉えるからです。

このことについては預言者の言葉もあります。特に母親に對する敬愛の情が示されています。預言者の弟子の一人、アブー・フライラは次のように伝えてあります。一人の男がアッラーの使徒の所にやつて来て、「私は人びとのうちで誰に一番つくすべきでしょうか?」と言いました。すると預言者は「あなたの母親です」と言いました。そこでその男は「その次は誰ですか?」と尋ねました。すると預言者は「その次もあなたの母親です」と

言いました。そこでその男はさらに「その次は誰ですか?」と尋ねました。すると預言者は「その次もあなたの母親です」と答えました。そしてその男はさらに「ではその次は誰ですか?」と尋ねました。すると預言者は「その次はあなたの父親です」と答えました。このように、父親はようやく四番目になってようやく登場するんですね。このように母親、そして女性を大切にせよと教えています。

妻についても『クルアーン』にこう言っています。「アッラーがあなた方自身から、あなた方のために配偶を創られたのは、かれ、アッラーのしるしの一つである。あなた方は彼女らによって安らぎを得るよう取り計らい、あなた方の間に愛と慈悲の念を植え付けられる」「彼女らはあなた方の衣であり、あなた方はまた彼女らの衣である」。これらは夫婦の信頼の構築と家族の大切さを示しています。まさに夫婦は、お互いがお互いに守るべき存在であることを示しています。すなわち、

お互いにそれぞれの生命と名誉と財産を守ること
を示しているのです。

イスラームの信徒は社会に出ても、それぞれに置かれた立場において慈しみある態度で接します。貧しき者については『クルアーン』にこうあります。「近親者に、当然与えるべきものは与えなさい。また貧者や旅人にも」。また、困っている者については、「かれらは、いかに施すべきか、あなたに問うであらう。言ってやるがいい。「あなた方が施してよいのは、両親のため、近親、孤児、貧者と旅路にある者のためである。本当にアッラーはあなた方の善行を、何でも深く知っておられる」とあります。

そして、特にイスラームでは孤児に関しては、次のような預言者の言葉があります。「孤児の面倒を、彼が親族の一員であるなしに関わらずよくみてやる者は、私と共に、このように、天国に住むであらう」。つまり、人びとに孤児には積極的
に支援しなければならないと言っているわけです。

孤児は社会で最も弱い立場の者です。当然、イスラームは人間ばかりでなく、自然界に存在するすべての動植物、生命あるものに対してと同様に愛情を示すことを命じています。『クルアーン』にこうあります。「地上に生きとし生けるものも、双翼で飛ぶ鳥も、あなたの方のように共同体の同類でないものはない。啓典の中には一事でも、われが疎かにしたものはない。やがてみなかれらの主の御許に召集されるのである」。

次に、イスラームにおいて生命、家族、社会、自然に対する人間の責任というものはどう規定されているかについて、お話しさせていただきます。人間には果たすべき責務があります。預言者の言葉に次のようなものがあります。「あなた方はみな保護者であり、自分の保護する者に対して責任を負っています。統治者も保護者です。男は自分の家族の保護者です。女は夫の家と子供の保護者です。あなた方はみな保護者であり、自分の保護する者に関しては責任を負っているのです」。そ

のために、人間には様々な能力がアッラーから与えられています。その能力は千差万別です。その能力を使って正義、義務（＝権利）を果たすことが求められています。

こういった話の中で、一つ思い出すことがあります。留学中のある時、このような場面に遭遇したことがあります。友人と一緒に食事を作って、食事の後で一休みしている時に、トルコの友人が訪ねてきて、食後の皿などがまだそのまゝの状態を見て、一言、「ハックルアイヌだから、早く片付けなさいよ」と言いました。ハックルアイヌとは「目の権利」ということです。つまり、目にはキレイなものを見る権利があるということです。ゆえに、汚れたものなど早く片付けなさいというわけです。二十歳前後の若者が、こうも洒落たことを言うのには驚きました。そこからわれわれの話はさらに発展し、深まっていきました。

つまりこれは、一本の腕には人を助ける権利があるということです。腕の気分になって言うなら

ば、「人を助ける権利を遂行させてください」ということでしょう。頭脳明晰な者は、明晰な頭脳が正義を行う権利を持っているということです。

「私を使って正義を遂行してください。社会を助けるために私を使ってください」と、その明晰な頭脳は言っているわけです。そして、舌には真実を言う権利があります。「嘘について、舌の権利を奪わないでください。真実を述べる権利を遂行させてください」と舌は言っています。まさにそれがイスラームの考えだと言っているわけです。

ここで、指導者となる能力を有する者の社会における姿勢・態度について、預言者はどのように言っているかを見てみます。統治者のあるべき姿について、こう預言者は言っています。「もし統治者が至高至大なるアッラーを畏れて命令を下し、公正に物事を行えばアッラーの報酬がある。だがもし彼がそのようなことなくして命令したなら、その結果は彼の身の上に及んでくるであろう」。

そして、預言者の最初の後継者（正統カリフ）

となったアブーバクル（五七三頃―六三四年）はその教えを体現して、就任演説でこう述べました。「人びとよ、私はあなた方の統治者となりました。だが、私は決してあなた方の中で最も優れた者ではない。私が正しければ、私に協力してください。私が悪ければ私を正してください。真実は信頼であり、虚偽は裏切りです。あなた方の中で虐げられている弱い者は私のもとでは強い者です。その者に正当の権利を返します。あなた方の中で人びとを虐げている強い者は私のもとでは弱い者です。私は彼から不当な権利を取り上げます。私がアッラーとアッラーの使徒さまに従っている限り、私に従ってください。私がアッラーとアッラーの使徒さまに反していたならば、私に従うことはありません。さあ、礼拝にちなさい。あなた方にアッラーの慈悲がありますように」。つまり、すべての者がそれぞれの立場で慈悲をもって責任を果たせということです。このように人間が持っている能力をいかに使ったかということを、

人間は来世においてアッラーに問われることになります。

もう一つ、共同体のあり方と宗教者の役割ということを見ていきます。そこで、預言者が求める共同体について考えてみます。イスラームの実践の場は当然、イスラーム信徒の共同体です。まず、イスラーム共同体の特徴から見ていくことにします。イスラームは共同体を持って生まれた宗教ということが出来ます。それは預言者ムハンマドが自ら共同体を作り上げ、イスラームの教えを体現したからです。

ここで、信仰誓言「アッラー以外に神はなしと私は誓います、ムハンマドは神の御遣いであると私は誓います」を見てみます。第一の誓言は万物の創造主アッラーへの信仰誓言であり、それによって人間はアッラーの前で平等であり、誰にも束縛されることのない自由な存在となります。そして第二の誓言で、啓示を受ける預言者ムハンマドの教えに従い、社会の中で信仰を体現する忠誠誓

言を行います。預言者が築いた共同体はムスリムにとって理想の共同体です。そこでは平等と公正が確立されているからです。それは、イスラーム共同体で大切にされるべき五つのこと——信仰・生命・財産・名誉・子孫が、預言者の指導によって守られていたからに他なりません。預言者はアッラーの教えを伝えるとともに、共同体のいかなる立場の人にとっても模範となりました。時に父親であり、夫であり、そして教師、裁判官、政治指導者、軍事司令官といった具合に、社会の様々な立場を自ら表現しています。

預言者は共同体について次のように言っています。「ムスリムの共同体は一個の人体のようなものである。もし彼の目が不調を訴えれば、体のすべてが不調を訴える。また彼の頭が不調を訴えれば、彼の体のすべてが不調を訴える」。つまり社会的には、この預言者の言葉を体現することが求められています。つまり、人間の体はたとえ指先に棘が刺さっただけでも、その痛みを取ろうとす

るものです。同じように、社会においても不当に苦しむ者たちがいれば、その者たちの苦しみを取り除くように社会は動かなければならないという教訓です。つまり、それぞれの立場でそれぞれの責任を果たすことが大事なのです。

それから、他者への尊敬はイスラーム社会の基本であり、必要なことは相互の信頼と協力です。預言者はそのことを自ら実践して教えています。それは決して同胞に対してだけではありません。そして、『クルアーン』の中に、こうあります。「人びとよ、我は一人の男と一人の女からあなた方をつくり、そして種族と部族に分けた。これは、あなた方を互いに知り合うようにさせるためである。アッラーの御許で最も貴い者は、あなた方の中で最も主を畏れる者である」。

このようにいろいろな種族・部族に分けたのは、争うためではないと言っているわけです。お互いによく知り合うためだということです。人が人をよく知るといっても、種族や部族の間では宗派

の別があつたり、それぞれの教えがあつたりします。そういったことを正しく理解して、正しく行動することが重要なのです。これはキリスト教においても仏教においても同じだろうと思います。正しい教えを、正しく理解し、正しく行動することにおいて共存が成り立つということが『クルアーン』の一節から分かります。つまり、正しい理解においてこそ、お互いに知り合うことができる、それが共生であるということです。

いま日本、そして世界で求められていることは、「違い」を探すことではなく「共通点」を探すことです。共通点とは、まさにそれぞれが持っている良さのことです。それは慈愛に満ちたそれぞれの教えと共存のあり方でしょう。『クルアーン』が示しているように、違っていても当然なのです。違いの中から共通点を見つける、お互いに良さを見つけることによって、お互いに知り合うことができると思います。日本は違いの中から良さを見出し、日本の文化に取り入れてきました。そ

日本の特技を世界に向けて発信してはいいがで
しょうか。まさにWCRPのような活動を通して、
それぞれの良さを身につけて発言されることが求
められていると思います。

いま、宗教者に求められることは、それぞれの
教えの正しさを信徒に正しく伝え、実践すること
でしょう。そして、信徒と共に、正しいことを正
しいと言える環境をつくることが重要であろうと
思います。

金子 ありがとうございます。森先生は、イス
ラームの研究者という立場だけではなく、敬虔な
ムスリムでもいらっしゃいます。『クルアーン』
のお話だけでも尽きないわけですが、続きまして
上智大学神学部准教授の吉川まみ先生にご発題を
いただきます。吉川先生、どうぞ宜しくお願い致
します。

吉川 私は神学部所属ですが、神学ではな

く環境学が専門です。なので、神学的に語ること
はできませんが、キリスト教の信仰を持つ人々の
立場から環境問題などの地球規模の課題について
どのように考えているかをお話しさせていただきます。

まず、グローバルな視野で環境問題を考えるに
は、さまざまなアプローチがあると思います。科
学的根拠にもとづいて、地球環境問題が指摘され
るようになりましたが、これらの状況に対して、
生態学のみでなく人類学など既存の多様な研究領
域からのアプローチが実際に展開されています。
ここで宗教者の役割を考えるところを意識し
ながら、地球環境問題をどのように見るのか、そ
の問いを立てる眼差しの中に、私たちの立場を伝
えることができるのではないかと思います。そこ
で、地球環境問題であれ社会問題であれ、あらゆ
ることを考える時のキリスト教の基本的な立場に
ついて、まずお話ししたいと思います。

キリスト教の信徒は、この天地万物は創造主で

ある神に創造されたという信仰を持っています。無から有を造り出せるのは創造主のみである私たちには信じています。そして、ありとあらゆるものが被造物であって、被造物にはそれぞれ本性が付与されているということを私たちは信じています。自然のもの、たとえば生き物や草木など一つ一つは被造物ですが、宇宙や地球、自然界は被造界と表現します。そこで、一つ一つの被造物にだけでなく、被造界全体にも一つの調和を保つような本性的な秩序が同時に付与されていると私たちは理解しています。

また、キリスト教の人間理解の特徴は、被造物としての人間は確かに自然の一部でありながら、それだけの存在ではないとみるところだと思っています。キリスト教では人間の固有性を唯一の帰責存在である点に見ています。これは、被造物の中で唯一、人間だけは責任を課されてしかるべき存在であるという考え方です。どのような責任が人間にあるのかというと、あらゆる被造物および被造

界全体を、もともと付与されているそれらの本性や本性的秩序にかな適った仕方であるべくケアをしていくことです。このことをさらにキリスト教的に言うとき、慈しみ、耕し、守ること、と表現することが出来ます。これはキリスト教の聖書の教えと教会の伝統から導かれたものです。

キリスト教ではあらゆるものが創造された本来の姿にもとづいて人間観や世界観が示されているがゆえに、私たちは何らかの行いをする時に、「一つ一つの被造物・被造界の本来の姿を慈しみ、耕し、守ること」が一つの規範となるのだと考えることが出来ます。

それでは具体的に、地球環境問題の文脈で話しさせていただきます。教皇フランシスコは、二〇一五年に『ラウダート・シ 私たちの共通の家を大切に』という環境問題についての回勅を出しました。この「ラウダート・シ」というのは、中世後期の環境保護の聖人であるアジジの聖フランシスコが被造物の美しさを通して創造主を讃えて

歌った『太陽の讃歌』の中に何度も現れる言葉です。「主は讃えられますように」という意味のイタリア語の古語だそうです。『ラウダート・シ』の中で教皇フランシスコは、キリスト教の本来の人間観、世界観にもとづいて環境問題についてのメッセージを発信しています。

教皇は回勅発表の後、「慈しみの特別聖年」という年を設けています。さらに、東方正教会が特に九月に被造物に心を向け自然を慈しむ期間を設けていることに倣って、カトリック教会も毎年九月一日を「被造物を大切にする世界祈願日」としました。そして、「被造物を大切にする世界祈願日」教皇メッセージ——「私たちの共通の家に慈しみを」を出しました。この二つのメッセージは、キリスト教における環境問題を考える上でとても大切なものであると思います。

また、『ラウダート・シ』という回勅の中では、キリスト教の立場からの環境問題への眼差しの特徴を、二つの「つながり」でつかむことができま

す。それは、貧しい人びとや傷つきやすい人びとと、脆弱な自然との間には密接な「つながり」があるということ、そして、人間の外側の環境に現れ出る荒廃と人間の内なる環境の荒廃の「つながり」です。だからこそ、教皇は、人間としての私たち自身のあり方を問いなおすことが必要であり、「人間性の刷新なしに自然とのかかわりを刷新することは不可能です。適切な人間論なしのエコロジーなどありません」と主張しています。

その上で、私たちは未来に向かってどのように発展していけばいいのか、教皇はキリスト教の霊的体験の中からいくつか具体的な言葉を提示しています。その一つとして、「幸いな節約」という言葉があります。これは、単に手放すことではなく、与えることを習得すること、それは愛するという道であり、自分の欲しいものから離れて、神の世界が必要とするものへと少しずつ導かれていく道であり、畏れ・貪欲・依存からの解放であると教皇は説いています。また別の箇所では、キリ

スト教の靈性は生活の質について別種の理解を深め、消費への執着から解放された自由を味わうことが出来る簡素なライフスタイルを奨励すると説かれています。それは、「より少ないことはより豊かなこと」という確信であり、「キリスト教の靈性は節度ある成長と、わずかなもので満たされる」と示されています。

『ラウダート・シ』の一年後に制定された、被造物を大切にする世界祈願日のメッセージ「私たちは共通の家に慈しみを」について紹介します。教皇はこの中で、慈しみのわざほど、私たちと神を結び付けるものではありません、慈しみによって神は私たちを赦し、ご自分の名のもとに慈しみのわざを行う恵みを私たちに与えてくださるからだと述べています。もともと、キリスト者の生活には、聖書にもとづいて伝統的に身体的な慈善のわざと精神的な慈善のわざを實踐することが奨励されてきました。そのわざの中に、「私たちの共通の家を大切にする」ことが含まれますようにと、

教皇フランシスコは呼びかけています。最初にお話ししたように、そもそもキリスト教では自然環境を大切にすることは人間の責務であり、かつては、このことが特別意識喚起されることはそれほど多くはなかったと思います。なぜなら、今ほど地球環境問題が悪化しておらず、自然のケアに特別心を配らなくても、かつてはある程度調和が保たれていたということだと思えます。

この精神的な慈善のわざと身体的な慈善のわざについて説明します。簡単に言うところ、精神的な慈善のわざとしては、傷ついている人を慰め励ます、祈るということ、それに対して身体的なわざというのは、その人に必要なものを施すといったことです。それぞれのわざの「私たちの共通の家を大切にする」を具体的に示すと、まず精神的な慈善のわざとしては、神が創造されたこの世界を感謝のうちに観想すること、そして身体的な慈善のわざとしては、人々へのささやかな気づかいや、「社会に向かう愛」と説かれています。

お配りした資料の最終ページに、『カトリック

新聞』の「教皇の一般謁見講話」という記事がありまして、「少ない物も信仰で豊かになる」と言われていることが非常にわかりやすいと思いました。「私たちが持つている物は少なくても、それをイエスの手に委ね、信仰によって分かち合えば、あふれるほど豊かになる」ということです。犠牲を捧げるということも尊い行為ですが、欲しいものを我慢することの価値ではなく、信仰においてイエス・キリストに委ねることによって、私たちは本質的な本性に立ち返ることができ、そして必要なものが満たされない人に分け与えるということによって、さらにお互いの本性を回復し合えるということをし、ここで伝えようとしているのではないかと思いました。

金子 ありがとうございます。地球環境に対する慈しみ、ケアの実践ということで、キーワードとして「幸いな節約」ということを提示していた

大きながら、お話を賜りました。

両先生からはそれぞれイスラームの立場から、「慈しみの実践」ということで、とても意義深いお話をしてくださいました。この後はパネリスト間のディスカッションを行いたいと思いますが、あまり時間がございません。今年八月にWCRP世界大会が予定されていますので、日本から何をどのように発信したら良いかについて、お話しただけだと思います。

森 まさに日本から世界に働きかけるという試みということ、私はいつも思うのですが、いろいろな宗教があります。その宗教を正しく実行すれば、それは必ず正しい道になると思っています。

しかし、宗教の奥にある信仰のあり方や教えのあり方が、実際には本当に體現されていないのではないのでしょうか。たとえば、イスラーム世界では個人においてはそれが體現されています。まさに

礼拝がそれを代表しています。ところが、家族ではどうか、社会ではどうかと見ていった場合に、なかなかそれが広がっていったという現実があります。そういった状況の中で、まず我々が考えなければならぬことは、日本の中において、宗教や信仰というものが社会に対応できていないのではないかということです。たとえば、日本ではいま幼児や子どもをめぐる事件や問題が多く起こっています。弱きを助けるという、そういった実践が必要であろうと思います。

まさに宗教の「良さ」を個から家族、家族から社会、社会から国へ発信していくことです。つまり、「良さ」というものの体験を足元から体現していけばいいのではないかと、私は思っています。これは自分に言い聞かせていることでありまして、そうありたいと思います。

吉川 キリスト教だけでなく、それぞれの宗教において、「より少ないことはより豊かなこと」と

いったセンスがあり、それぞれの宗教の伝統からそのような価値観を導き出していくことができると思います。それぞれの宗教の伝統の中にある本来の素晴らしさ、スピリチュアリティというものを思い起こすというか、そこに私たちが留まるために、まず立ち止まって祈る、思いを巡らす、本来の価値を思う——そのように立ち止まる時間ほど大切なことはないと思います。

環境問題というのは、大量生産と大量消費、大量廃棄の悪循環の中で広がってきました。大量生産の悪循環というのは、私たちがより速くより多くの物を生産する、つまり自然が再生するスピードをはるかに超えるスピードで、自然界からどんな資源をもらって物をつくり出すという、調和の取れない循環に入っていることを示しています。その不調和から出るために、まず立ち止まるということが非常に重要です。大量生産の悪循環は自然界を枯渇させるだけではありません。効率主義を追求するというのが大量生産の大前提になりま

すから、効率主義の中でどういう存在が傷ついていくのかというと、教皇が回勅の中で何度も指摘しているように、社会的に排除された人たち、貧しくされた人たちです。つまり効率至上主義の中では、効率を上げる力のない存在が、どうしても軽視されていくという悪循環ができてしまいます。

社会的弱者と自然とが同時に傷ついているということは、信仰について学ばなくても、理屈の面からとも言えることだと思います。そうであればなおのこと、信仰を持つ者はこの悪循環にあつて、そこで自覚的に意図的に立ち止まって、その悪循環に支配されないあり方を模索する必要があるのではないのでしょうか。何と言いましようか、人間というのは本来は気高い存在だと思います。罪深い面もあるし、何回も失敗するけれども、それでも本来の人間の姿、そして本質的な良いもの、価値を思い起こしながら、そこに留まる時間を自ら設ける意志を持つことが本当に大切だと思います。だからこそ、精神的な慈善のわざとして、慈しみ

をもつて神を観想する、神という創造主を前提とされない信仰を持つていらっしゃる方でも、何か超越的な次元に心を向けて祈るということが——本日のこの集いの初めに世界の平和を祈ったように——何よりも大事なことではないかと考えています。

金子 吉川先生からは、地球環境問題を中心に、それと同時に社会的に貧しい人たちに対して慈しみの心を向けるというお話をいただきました。また、森先生からは『クルアーン』に基づいて、個人から家族へ、家族から社会へ、そして国家へと人間世界における信仰の「良さ」の発信、慈しみの体現についてお話いただきました。ところで、人間社会から見た地球環境について、イスラームではどういうふうに考えているのでしょうか。

森 これはキリスト教も同じだと思いますけれども、イスラームはすべてが神のものであるという

発想です。そして、人間にはすべての能力が与えられているのですが、それは神のものであるため、それをいかにして使うかということが重要です。

これは自然環境においても一緒です。この大地が人間に与えられたということは、その大地をどういうふうにするかということが人間に求められているのであり、それはまさに人間が問われているということです。そのような状況の中で、先ほども申しましたように、個人がいかに熟成していくかということが重要だと思います。それは、たとえば政治においても同様です。政治家が集まって政策をつくる。これも政治家がやっているのではなく、人がやっているのです。つまりはその人がどういうふうな理念でやっているのか、これが問題なのだと思います。正しい理念というものとは、社会の中の個人個人が積み上げていかなければ成立しません。

いま私たちは、環境問題についての理念を、すべて経済的な観点で考えようとしてしまっている

——これが一番大きな問題です。つまり産業革命以降、人間が行っていることは、「もつと、もつと」になっています。これに対しては、個人がいかにして教えに従ってものごとを判断し、実行していくかということに尽きるかと思います。人間というものは「神の代理人」として創造されました。これは非常に大きな、重い言葉だと思います。つまり、この大地を守らなくてはいけないというふうに言われているわけです。ところが人間はそれを忘れるのです。むしろ、忘れるものとして人間はあります。ですから一日五回の礼拝を我々に課している、というのです。それゆえ、その礼拝を通して、神の命じたものは何だろうかということを考えてはいけません。そのことが自然環境についての理念の構築につながっていくと思います。

金子 地球環境問題という、現実には差し迫った大きな問題ではありますが、キリスト教の人間観と

地球環境問題について、吉川先生に補足していただければと思います。

吉川 キリスト教では人間は自然の一部ですけれども、それだけではなく、自然とのかかわりにいて、自然が健やかにあるようにケアしていく立場にもあります。これがキリスト教の、人間と自然のかかわりにおける一つの大切な前提です。そういう意味で地球環境問題というのは、人間が自然に対して本来の責務を果たしていないことの結果であると言えると思います。人間は自然からもらって生かされていることへの感謝さえ希薄になり、不必要な欲望に隷属し、役割を放棄してしまったことが、この大量生産の構造を作り上げているのではないかと思います。

金子 ありがとうございます。それではここで、本日基調講演をしてくださいました庭野光祥先生に、もう一度ご登壇いただきます。これから自

由な質疑の時間とさせていただきます。

山本俊正（WCRP日本委員会理事） 関西学院

大学の山本俊正です。三人の先生方から素晴らしいお話を聞かせていただきました。ありがとうございます。大変刺激を受けています。まず森先生にお聞きしたいのは、イスラームの慈しみの実践において、正義とケアの問題、また、「対立」や「違い」に対するケアの事例もあるのではないかと思います。そのあたりのところをイスラームではどういうふうに考えているのかお聞きしたいと思います。

それから吉川先生への質問ですが、キリスト教の中には、旧約聖書の『創世記』の中に「地の支配」という、人間が神に委託されて自然環境のすべてを支配する権限が与えられているという考え方があります。このことに基づいて「キリスト教は環境問題の元凶である」という批判があると思います。この点について先生はどのようにお考え

になるでしょうか。

森 基本的に「違いを認める」ということが非常に大事なことで、違いがあつて当たり前という考え方がイスラームの中にあります。ですから、違いがあつてはじめて相手を理解することができません。自分と同じものだったら理解する必要はありません。それぞれ違いがあつて、それぞれに良さがあるとイスラームでは言っているのです。良さを自分たちの中に認めて、その上で一つの共同体ができるというのがイスラームの一つの考え方です。

吉川 いまのご質問は、よく指摘されるところです。旧約聖書の創造記事と呼ばれる場面で、人間は創造された時、人間に先立って創造された他の被造物を「支配せよ」と神に命令されています。

この「支配」という言葉について、キリスト教の信徒としての知識の範囲内でお答えしますと、旧

約聖書は古典言語ヘブライ語で書かれています、その「支配する」という言葉は、現代の私たちに響いてくるニュアンスとはかなり違ったものです。人間とすべてのものが創造された時に付与された本性と本性的秩序というものを、本来の姿のまま守っていくということが、ここで言う「支配せよ」という意味だそうです。ある研究者は、この「支配」というのはケアなさい、本性を守りなさいという意味合いがある言葉だけれども、このことを知らないまま、何か相手をコントロールするといったニュアンスで受け止めると、確かによく言われているような誤解が生じるだろうと指摘しています。また、ある旧約聖書学者の中には、本来の秩序を守っていくことだけではなく、神がつくった大地に人間は仕えていかなければならないという意味を読み解いている研究者もいます。

質問者 庭野先生にお聞きしたい点があります。まず、ケアとキュアの違いを語源的にも解明なさ

れたことと、ドイツのメルケル首相の難民を受け入れるという立場について、自国ファーストとは正反対だというふうに述べられたことを非常に印象深く聞かせていただきました。それからもう一つ、韓国や北朝鮮に関して、慰安婦の問題など、一度謝ればそれで終わりということではだめであり、そういう態度には疑問を持つというふうに聞かせていただきました。その点をもう少し突っ込んで、お話を聞かせていただければと思います。



庭野

先ほども申し上げましたが、植松誠先生が、政治の話としては謝罪をしたとかしないとかということで決着がついていくかもしれないが、宗教者は謝罪を生きていくというような表現をされたことが、私にとっては非常に印象的でした。

私自身、「日本人の子孫にこれからも謝罪をし

続けていくようなことがなくともいいようにする」とおっしゃる政治家の方々のお話を聞くことがあります。ところで、立正佼成会では一九七五年に「フレンドシップタワー」という戦没者慰霊と平和祈念のための塔をフィリピンの人たちと一緒ににつくらせていただきました。その建立の過程で、これは何十年も前のことですけれども、本会の青年部員が現地に行った時には、日本人が来たということでもタマゴを投げつけられるといったこともありました。そして、日本人は犠牲者であるだけでなく加害者でもあるという歴史に気づいていく中で、アジアの人びとに対する祈りとかお詫びの気持ちが無かったら和解というのは成立しないということを、フレンドシップタワーを通して青年たちは気づいていくことになったわけです。私は数年前に、そのフレンドシップタワーの記念の集会に行かせていただきました。そこでは、第二次世界大戦の犠牲者を追悼する「バターン・デー」というフィリピンの国民行事が開催されまし

て、旧日本軍がアメリカ軍とフィリピン軍の捕虜を過酷な状況下を歩かせた「死の行進」（一九四

二年）になぞらえて行進が行われるのです。その行進の中で、当時日本軍が捕虜に対してどんなにひどいことをしたかということが劇で表現される場面がありました、それを見た時に私はとても傷つきました。へ日本はこんなにひどいことをしたのか……と、私はとても傷つきましたけれども、私の子どもに見せたいと強く思いました。私の子どもに、この劇を見て傷ついてほしい思いました。というのは、それを見て本当に傷つかなかったら、次の時代に戦争を起こさないとか、対立しないという気持ちにはなれないのではないかと思ったからです。もちろん、子どもたちや子孫が傷つかないうように、謝罪しなくてもいいようにするというのも一つの考えではあるかと思うのですけれども私は自分の子どもに、そして日本の青年に自分の目で見て傷ついて、傷ついたことによって次の時代にそれを二度と起こさないようにする——そう

いう日本になっていくということが、とても大切ではないかと感じました。

また、日本がやったとか日本人がやったとかとかいうのは、政治の問題かもしれないと思います。私は人間として、同じ人間がそういう行為をしたということに対して怒りを持ち、人間として申し訳なかったという気持ちをもっています。私も日本人ですので、海外へ行った先々では「日本人」という括りで見られる中で、へどういう自分であつたらいのか」ということをよく考えます。もちろん先方から見れば、日本人としてどうかと見られることもあるかもしれませんが、日本人として、そしてやはり人間として起こしてしまったこと、残忍な行為に対しては、いつまでも謝罪するという姿勢を忘れないように生きるということがとても大切なことだと思います。——そういう思いでいたものですから、植松先生の言葉にとても感動いたしました。



質問者 本日は素晴らしい機会をいただきありがとうございます。私には世の中の動きについてはテレビから得る知識程度しかありませんが、以前、児童虐待について日本の名だたる政党の方々が、その対策についておっしゃっていました。ただ、私は日本の国の中から、世界共通であるべき親子の関係が失われてしまっているように思えます。先ほどのテレビ番組において政治家の方が言っていましたことは、弁護士を頼むとか、ケアマネージャーや養護士といった方々の協力を得るということ、たしかにそういう方々が救いの力だと思いました。また、教育や医療や介護など、あらゆるものに救いというものがあると思います。そのことと共に、私は吉川先生のお話にありました「祈りが大切」ということに大変感動しました。しかし、私たちが信仰を持つ者として、この世の中で祈ることが、どういう力を持つでしょうか。たとえばイスラームの国であれば、千数百年の歴史がある社会です。キリスト教の国々でも、やは

りキリスト教に基づいた社会が形成されています。日本でも虐待のようなことが起こった時に、祈りの力によって解決していかうとするような考え方も出てきています。先生方の中で、「祈りが大切である」ということについて何かお考えがあれば、参考にさせていただきたいと思います。

森 日本での児童虐待の問題について、イスラーム圏での体験を踏まえて申し上げますと、イスラームでは大家族主義といった意識があります。たとえば、日々の暮らしの中でも一週間に一度くらいは必ず一族で会って、みんなで食事をするというようなことが行われています。このような意識を踏まえて眺めてみますと、家族や近所、社会の中におきまして、虐待といったようなことはイスラームの世界では目にしません。このことを顧みまして、日本の状況を見て私がすぐ思ったことは、心愛ちゃんがもしもおじいさん、おばあさんと一緒に住んでいれば、こんなことが起きること

はなかったかもしれないということです。やはり核家族になった時の両親の負担というものは大変なものだと思うのです。そしてまた、社会の中では、より弱者へと負荷がかかっていくという状況があります。「それなら大家族に戻ればいいではないか」というようなことを簡単に言うことはできない今のこの社会において、われわれはその大家族に匹敵するものを制度としてつくる工夫をしていかなければならないと思うのです。その工夫の仕方一つで、子どものケアを含めて良い社会が出来上がっていくと思いますが、やはりそのためには基礎となるものがが必要です。つまり、子どもをケアする人の育成というものが重要になってくるということです。それと同時に、大家族主義に代わるような制度をつくるための案を、われわれ大人が出していかなければいけないと思います。私たちが子どもの頃は、社会が子どもを育てていました。やはりそういった一つのシステムを、われわれは知恵を出して創出していかなければい

けないのではないかと思います。最後に祈りについて一言付け加えますと、最初に申し上げましたように、すべての行為はビスミッラー（アッラーの御名によって）の言葉から始まります。つまり、すべての行為はアッラーの意志によって始められることを確信し、それは事の成就を祈ることに通じます。そして、それぞれの事を始めるにあたり、アッラーの導きと加護を求める祈りは日々の生活に豊かさで行いへの自信をもたらせてくれます。

吉川 祈りについて教皇フランシスコが『ラウダー・ト・シ』の中で伝えている大切なことの一つは、日々の祈りこそがさやかな配慮や気づかいをうながし、ケアの文化をつくっていくということですね。文化というのは、私たちの丁寧な暮らしによって築き上げられていくと説かれています。このケアの文化をつくらなければいけないということと、そのほかに対話など重要なことも語られています。つまり、つまるところ、まず私たちが具体的にで

きることは、被造界との落ち着いた調和を回復するために時間をかけること、私たちのライフスタイルや理想について省みることで、そして私たちの間に住まわれ、私たちを包んでいくくださる創造主を観想することであるといったことです。そして、こうした姿勢の表れの一つは、食前・食後に手を組んで神に感謝を捧げることだと、すべての信者に、この美しく意義深い習慣に立ち返るようにお願ひしますと教皇は回勅の中で述べています。食前・食後の祈りはわずかな時間であっても、私たちのいのちが神の手のなかにあるということを思い起こさせてくれます。それが被造物という贈り物への感謝の思いを強め、それを提供してくれる人びとの労働をありがたく思い、困窮の極みにある人びととの連帯を再認識することになるので、すくなく教皇は語っています。

庭野先生が「構造的暴力」という言葉を使われましたけれども、構造的なものというのはなかなか私たちの目には見えません。見ようと

う意志があつて初めて見えてくると思われる部分もあるし、知識の吸収によつて見えるものもあれば、開発途上国に行つたり見聞を広める行動や体験によつてやつと見えるものもあると思います。それでも、まずは今ここで立ち止まつて、感謝の祈りを捧げることによつて見えなかつたはずのものを慮^{おもんば}ることができるといふ、そういうあり方がとても大事だと思います。

庭野 祈りということに直接結びつくかどうか分

かりませんが、自分自身の体験を申し上げます。

私には四人の子どもがおりますけれども、一番下の息子を保育園に預けていた頃の話です。ある日、息子を保育園に迎えに行った時に、ある親子——お母さんと、その保育園に預けられている子のお兄ちゃんとおぼしきお子さんが一緒に保育園へ入つていきました。保育園ではちょうどその頃、新しい遊具が設置されて、園庭が開放されたりもしていました。その新しい遊具を見て、そのお兄

ちゃんは、「わー、みて！　こんなになつたんだね」と言つたら、そのお母さんが、「あんたには関係ないでしょ」と言つたのです。それを聞いて、私は最初、「なんてひどいことを言うんだらう……」と思いました。けれども、私は子どもを抱つこして（息子は当時一歳でした）歩いているうちに、何かものすごく悲しくなつたのです。そのお母さんも我が子がかわいはずなのに、その我が子が喜んで、「わー、こんなになつたんだね」と言っているのに、「あんたには関係ない」という言葉を浴びせかけざるを得なかつたお母さんの痛みを感じて、一人の母親としてすごく悲しくなりました。あのお母さんはその日、一体どういう一日を過ごして、あの言葉を息子に対して吐いてしまつたのかなあ……と、想像を巡らせました。

そのようなことを感じたものですから、児童虐待という問題も、もちろん子どもたちの命が第一ですが、けれども、そういうふうにせざるを得なくなつてしまつた親に対する思いとか、祈りとか、ケアと

いうものも必要ではないかと思えます。私は、虐待を防いだりケアしたりする仕組みや制度というものと共に、そこに目を向ける根底には「祈り」「痛みを共感する」ということが重要だと思います。

私も四人の子どもを育ててきた中で、案外自分の感情でピシッとやって、「起きたら早く支度しなさい」などと言ってしまっていたことが思い起こされます。先ほど、核家族というものがお母さんたちにとってどんなに大変なことかということ、森先生がおっしゃいましたけれども、特に子どもとだけ生活しているお母さんにとって、それはとても幸せなことであるけれども、とても大変なことであって、そこに痛みを共感してくれる、祈りをもって支えてくれる人がいたら、どんなにお母さんが安心できる社会になるだろうか、そんなふうに思わせていただきました。

金子 ありがとうございます。宗教において語

られるものとして、「正義」と「慈悲」の二つがあると思えます。今まではどちらかというと正義のほうが勝っていたようなその時に、慈悲という言葉（大和言葉で言うところ「慈しみ」です）を、庭野先生が本日の基調講演と共にご提示くださいました。また、慈悲に対応する英語のケアは、語源的には「悲しみ」という意味も込められていることでした。そして、慈悲という漢字は「悲」が「悲しみ」という文字です。ケアにしても慈悲にしても、人々の悲しみへの共感がポイントになっています。このあたりに、やはり今夏のWCRP第十回世界大会へとつながるものがあると感じました。

私は、政治家とか事業家の方々もいろいろと世界平和のために取り組んでいるとは思いますが、でも、宗教者というのはどういうアプローチを取っていくのが良いだろうかということをよく考えます。それは、心情においては相手の立場から一歩下がったところに身を置いて寄り添う姿勢、あ

るいは逆に高いところから俯瞰的に見渡す姿勢、これが宗教者ならではのものではないかと考えています。喩えるならば、子どもに對する親というものは、そういう立場ではないでしょうか。天理

教の信仰者として思案した時、慈悲に對應する言葉として何があるかとするならば、神が人間に對して持つ関係は、人間の親が子どもに對して持つ関係と同じだと考えるものです（天理教では神を「親神」と申します）。その親神による「親心」というものでアプローチしていくことが、日本からの一つの「慈悲」の発信になるのではないかと思っております。また、身近なところで慈悲を自ら体現している宗教者の姿があります。ここ大阪カテドラル聖マリア大聖堂から南に五、六キロのところに、日本最大の日雇い労働者の町「あいりん地区」があります。今は労働者の町というよりは福祉の町で、生活保護を受けている人が一番多い町と言われています。単身の男性高齢者がたくさんおられます。そこに超宗派の活動として行くこ

とがあるのですが、伝統宗教・新宗教の宗教者が炊き出しなどに取り組んでいる姿をまじかに見せていただいております。それはまさに慈しみの実践そのものの姿であります。

先ほど、この大阪カテドラル聖マリア大聖堂の礼拝するところを見せていただいた時に、日本語による礼拝と英語による礼拝だけでなくて、ベトナム語による礼拝もあると聞かせていただきました。「日本は均一化された社会である」ということがよく言われますけれども、現実をけつしてそのようなことはありません。宗教者がこの多様性の中を生きて、そして多様性に基づいてそれぞれの教えの一番良いところを発信する。そして、その一番良いところというのは、じつはそれぞれの宗教が共通して持っています。それがまさに慈しみの心であり、慈しみの実践であります。このことを、本日の平和大学講座で学ばせていただいたように思います。

蘭田 稔

WCRP日本委員会理事・秩父神社宮司

いま、パネルディスカッションで素晴らしいお話を伺いました。

そのあとで私から申し上げることはないと思いますが、一言だけご挨拶を申し上げます。本日はテーマの「慈しみの実践——共通の未来のための宗教者の役割を考える——」ということについて私たちが理解を深め、そして今後、世界宗教者平和会議のメンバーがこのテーマを実践するために議論を重ねるということになっております。

基調講演では、庭野光祥先生から示唆に富んだお話を伺いました。私は宗教学を専攻して参りましたが、庭野先生の「宗教する」というアイディアは素晴らしい発想だと思います。それからパネラーの森伸生先生と吉川まみ先生、そしてコーディネーターの金子昭先生からも意義深いお話をいただきました。

この「Caring for Our Common Future」というテーマの日本語訳の解釈を巡り、議論を重ねて参りましたが、「慈しみの実践——共通の

未来のために——」というのは大変啓発的な日本語訳であると、改めて思いました。

本日ご登壇いただきました先生方のさまざまなご見解を味わいながら、今後、それをさらに深めさせていただきたいと思っております。

最後に、本日ご参集のみなさまにおかれましては、このような立派な大阪カテドラル聖マリア大聖堂の会場が一杯になるほど足をお運びいただきましたことに、WCRP日本委員会を代表して心から厚く御礼申し上げます。閉会のご挨拶とさせていただきます。本日はどうもありがとうございました。



鈴木大拙の華嚴学

竹村牧男

東洋大学学長



はじめに 大拙と華嚴思想について

今日は「鈴木大拙の華嚴学」と題して、「仏教思想を現実社会の制度設計の一番根本に据えて考えてみる」という趣旨でお話をさせて頂きたいと思う。

鈴木大拙（一八七〇—一九六六年）は禅者であったが、けっして禅籍の研究のみならず、大乘經典等の研究も広く行った。中でも『華嚴經』には深い共感を寄せ、その可能性を追究した。『華嚴

經』という經典に躍動する靈性（スピリチュアリティ）を尊ぶと同時に、華嚴宗の教理を高く評価し、それを理想社会形成の理論に据えようとした。そこには、戦後の新たな民主的・日本建設への悲願があった。つまり、悲惨な戦争への反省を込めて、理想的な民主的社会をつくりたいと考え、その根底に『華嚴經』を置いたわけである。

はじめに大拙の生涯を確認しておく。大拙は一八七〇年（明治三年）、金沢に生まれた。若くして東京へ出てきたあと鎌倉の円覚寺に入り浸り、そこで雲水同様の生活を送った。そうした中、釈しやく釈しやく

宗演（一八五九—一九一九年）の指導の下に一八九六年（明治二十九年）の臘八接心で見性（悟ること）を果たしたと言われている。

その翌年にアメリカへ渡り、シカゴ郊外のラサールにあるオーブンコート社という出版社で編集の仕事に携わると共に、東洋学者のポール・ケラーズの助手を務めた。大拙はアメリカに十数年滞在したが、その中で自身の禅経験や禅思想を深めていき、アメリカ在住時代に「肘、外に曲がらず」という言葉で大悟徹底したという。また、宗教の核心は「衆生無辺誓願度」にあると深く自覚したといい、これらのことは大拙の禅の原点であると考えられる。

この中、「衆生無辺誓願度」の省発について紹介したい。このことについては、大拙は生涯の友人であった西田幾多郎（一八七〇—一九四五年）に宛てた手紙の中にも示されている（以下、引用に際しては、漢字の旧字体を新字体に、一部の漢字を平仮名に改めた。また、歴史的仮名づかいを

現代仮名づかいに改める等した）。

予は近頃「衆生無辺誓願度」の旨を少しく味わい得るように思う。大乘仏教がこの一句を四誓願の劈頭にかかげたるは、直に人類生存の究竟目的を示す。げに無辺の衆生を救うべきなくば、この一生何の半文銭にか値いすとせん。……真誠の安心は衆生誓願度に安心するに在り、これをはなれて外に個人の安心なるものあることなし。（一九〇一年（明治三十四年）一月二十一日付け 西田幾多郎宛手紙『鈴木大拙全集（増補新版）』第三十六巻、岩波書店、二〇〇三年、二〇九頁）

大拙が、宗教の根本が「衆生無辺誓願度」にあると深く自覚したことが記されている。この手紙は西田のもとに、明治四十三年二月十四日に到着している。このころ西田は熱心に参禅に取り組んでおり、初関の突破（最初に与えられた公案を突

破すること）に精神的にもがいていた時期であった。この手紙を受け取った日、西田は日記に次のように記している。

大拙居士より手紙来る。衆生誓願度を以て安心となすとの語、胸裡の高潔偉大可羨く。余の如きは日々に私欲のためこの心身を勞す。慚愧々々。余は道を思うの志薄くして、少欲のためまたは些々の肉欲のため道を忘れること日々幾回なるを知らず。特に今日は大に誤れりく。今後猛省奮発すべし。これも一に余が克己の意力に乏しきによる。（一九〇一年（明治三十四年）二月十四日付け 西田幾多郎の日記『西田幾多郎全集』第十七卷、岩波書店、一九六六年、五一頁）

大拙の手紙に感銘を受けて、西田は大拙の胸中の高潔さや偉大さを「羨むべし、羨むべし」と言っている。宗教の世界に関しては、西田は大拙に

一目置いており、つねに大拙を鑑として自らを反省するということが生涯にわたってあった。

大拙は在米時代に、仏教思想を広く欧米人に伝えたいという思いから、『大乘起信論』の英訳本や『大乘仏教概論』を出版している。在米十余年を経て帰国し、学習院の教授に就任すると共に、釈宗演の下での参禅も再開した。やがて学習院の状況が軍国主義化してきたり、釈宗演が遷化したことなどもあり、佐々木月樵（大谷大学教授）からの依頼と西田幾多郎の斡旋によって大谷大学に転じている。大谷大学では仏教学を講じるかたわら、雑誌『イースタン・ブッディスト』の刊行に携わって、仏教の国際発信に努めた。当時、大谷大学には「仏教の発信基地になる」という壮大な機運があったのである。

大拙は大谷大学で『楞伽經』^{りようがきょう}研究により博士の学位を得るとともに、『禅の思想』のほか、禅の立場や論理を明らかにする書物を数多く刊行した。とくに盤珪禪師^{ふしやうぜん}の不生禅を高く評価し、臨済禪師

の「人」^{にん}の思想を究明したりした。また、大拙は禅者であったが、大谷大学に奉職したことにより、法然や親鸞の浄土教も深く研鑽し、妙好人を発掘し、また禅と浄土教とが一致する地平を追究して、『浄土系思想論』『日本の靈性』などの著作も刊行した。

戦争中、大拙は日米の若者が互いに戦う戦争の愚かさや悲惨さを深く憂い、戦後は新たな日本社会形成に真摯に発言するとともに、平和な地球社会の実現を目指した。一九四九年（昭和二十四年）以降、アメリカのコロンビア大学を主な拠点として、禅思想や仏教思想の国際社会への発信に努めた。最終的に一九五八年（昭和三十三年）に帰国し、その後も、たびたび海外で活躍するとともに、九十歳まで大谷大学教授の職にあり、晩年には親鸞聖人の名著『教行信証』の英訳本を「証」巻まで完成させた。一九六六年（昭和四十一年）に逝去している。

次に、本論のタイトルにもある「華嚴学」とい

うことについて簡単に紹介しておく。「華嚴」とは『華嚴經』に由来する言葉である。『華嚴經』とはどのような經典かというと、『華嚴經』のサンスクリット原本の全体は残っていない。全訳としては、漢訳に仏駄跋陀羅訳の六十巻本と、実叉^{じつじや}難陀^{なんだ}訳の八十巻本とがあり、かなり大きな大乘仏教初期の經典である。もちろん、チベット語訳もある。『華嚴經』は、はじめに釈尊成道の光景を描写するとともに、菩薩の修行の道筋について、信の修行から始めて十住・十行・十回向・十地と進むように読める構成になっており、総じて菩薩の修行の道筋（菩薩道）の解説が主たる内容となっている。このことを、後半三分の一くらいを占める「入法界品」では、善財童子の求道遍歷物語によって描いている。善財童子は五十三人の善知識（先生）を訪問して、一生のうちに仏道修行を完成させる。初め文殊菩薩の導きにより求道の旅に出立し、大工、貿易商らや、少年少女や、遊女や、観音菩薩等々、数々の善知識を訪ねて道を深

め、特に最後から三番目には弥勒菩薩の樓閣に入つて神秘的な光景を体験し、最後に普賢菩薩にお会いして修行を完成させ、仏となるのである。なお、この「入法界品」のみの漢訳が般若訳の四十卷本としてある。

『華嚴經』に関しては古来、「因分可説、果分不可説」（因…修行の段階、果…仏果）といつて、「菩薩の修行の道筋は説けるが、仏果の世界は説けない。それで菩薩道について詳しく明かす」というのが基本となっている。

この『華嚴經』の中には、空の思想、唯心の思想、如来蔵思想等々が説かれており、さらには一即一切・一切即一（一つのものが他のあらゆるものと一体である・他のあらゆるものが一つのものと一体である）、一入一切・一切入一（一つのものが他のあらゆるものに入り込んでいる・他のあらゆるものが一つのものに入り込んでいる）といった重重無尽の縁起思想も譬喩等によつてしばしば語られている。經典の分量が非常に長く、日本

人には『法華經』のように一般に浸透したわけではないが、聖武天皇が造立した大仏は、『華嚴經』の教主・毘盧遮那仏（六十卷本では盧舎那仏と記され、華嚴宗では盧舎那仏と称している）であり、その他、日本仏教に大きな影響を与えたことも否定できない。一例に、親鸞聖人は信決定して救われた者はもはや如来等同である（如来と等しい）と説いたが、これは「入法界品」末尾の偈頌、「此の法を聞いて歡喜し、信じて心に疑うこと無き者は、速やかに無上道を成じて、諸の如来と等しからん」によるものである（ただし親鸞聖人の読み方は、「此の法を聞きて信心を歡喜して、疑いなき者は、速やかに無上道を成らん。諸の如来と等し」となっている）。

この『華嚴經』に基づきながら、そこに含まれている思想を体系的に整理したのが、唐の智儼ちごんであり、その弟子の法蔵ほうぞうである。彼らによつて、一入一切・一切入一、一即一切・一切即一の世界の論理が「十玄門」等によつて示された。そこに華

嚴宗が成立するが、いわば智儼がその創唱者、法蔵がその大成者である。華嚴思想の体系を遺漏なくしかも簡潔にまとめているのは、法蔵の『華嚴五教章』である。自ら法蔵の流れを汲むと主張した澄観ちようかんは、四法界の説を唱えた。それは、事法界・理法界・理事無礙法界（理と事とが妨げ合うことなく融け合っている世界）・事事無礙法界（事物と事物とが妨げ合うことなく融け合っている世界）というものである。なお十玄門は、この事事無礙法界の論理構造を多角的に解明したものである。日本では、良弁りやうべんの要請により、その法蔵の弟子という審祥しんじやうが、金鐘寺において法蔵の『華嚴經探玄記』によって『華嚴經』の講義をしたのが、日本華嚴宗の始まりとされている。その金鐘寺が、やがて東大寺になっていくわけである。

「華嚴思想」というときは、『華嚴經』および華嚴宗の教理の全体を包含するものということになる。それらに対する大拙独自の見方や主張を、本稿で「大拙の華嚴学」と言ってみただけである。

一 『華嚴經』と華嚴思想への高い評価

大拙は数ある大乘仏教經典の中から『華嚴經』も研究の対象とし、しかも高く評価している。『鈴木大拙全集』（岩波書店、一九六八―一九七一年）では、第五卷に『華嚴の研究』が収められている。この『華嚴の研究』は、*Essays in Zen Buddhism, Third series*, London: Luzac and company, 1934.（昭和九年）に収められた四編の論考を、のちに杉平顕智が日本語訳して、一九五五年（昭和三十年）に刊行されたものである。

大拙が『華嚴經』のどこに惹かれていたかについては精査が必要であるが、その一つは「入法界品」における「菩提心」の説明にあったと思われる。そこでは弥勒菩薩によって、大乘仏教徒にとつていかに菩提心が大切なものであるかが詳しく説かれている。

菩提心は、大地の如くである、一切の諸々の世界はこれによって支持せられるから。浄水の如くである、一切の煩惱の垢はこれによって洗い浄められるから。

……

菩提心は、蓮華の如くである、此世界の事物によって汚されることが決してないから。象の如くである、従順であるから。良馬の如くである、悪性を離れているから。御者の如くである、一切の大乗の真理に眼を配るから。『華嚴の研究』、『鈴木大拙全集』第五卷、岩波書店、一九六八年、三一四—三一九頁参照)

大拙はこれらの説明に深く感銘を受けて、この「入法界品」の英訳の必要性を折に触れて訴えてもいる。しかも大拙は、こうした菩提心が生まれる背景をさらに尋ねている。たとえば次のように語っている。

一、菩提心は大慈悲心から生ずる。大慈悲心は、若しそれがなかったとしたら、仏教そのものがまた全くないものになる程の大事なものである。この様に大慈悲心を強調するのが大乘仏教の特色で、大乘仏教の諸教義の全景の展開はこの大慈悲心を枢軸として回転するものといえよう。『華嚴経』があのように美しく画き出した相即相入の哲学も、事実はこの生命力の発現に外ならない。冷ややかな知性の領域に低回逍遙している限りでは、空(Sūnyata)の教義も、無我(anātmya)の教義も、その他の教義も、すべてみな、抽象的な響きを伝えるのみであろう、霊的な迫力に欠け、熱狂的な情熱に人をよび醒すことができないであろう。ここで考うべき重要なことはこうだ、仏教の教えは一切衆生を抱きしめる暖かい心の所産であって、存在の秘密を論理によってあばきいだそうとする冷ややかな

知性の結晶ではない、仏教は、個個の人の経験であって、人を離れた哲学ではないということである。（同前、三三八―三三九頁）

大拙は『華嚴經』の根本に、仏の私たちに對する大悲心が流れていることを看取していたのである。この仏の大悲心があつてこそ、その働きを受けて私たちの心にも淨らかな菩提心が生れて来るということを見て取っているのである。大拙はこのような仏の大悲心を何らかの形で実際に体験していたのであり、それを中心として仏教というものを見ていたということがわかる。

と同時に、仏教の知的に整理された論書の教理より、經典自身に横溢する靈性にじかに参じるべきであり、その意味で『華嚴經』にはきわめて豊かなものがあると評価していた。大拙は靈性の生き生きとした經典を重視したのであり、これまた大拙の宗教的境涯を物語るものでもある。特に「入法界品」には、そのことを強く感得したよう

である。

ただし一方で、そこに含まれる思想や論理も重視していたことも間違いない。たとえば、一九四六年（昭和二十一年）四月二十三、二十四日に行われた昭和天皇への御進講を基にした著作、『仏教の大意』（一九四七年（昭和二十二年）刊）において、次のように説く。

『華嚴經』に盛られてある思想は、実に東洋——インド・シナ・日本にて發展し温存せられてあるものの最高頂です。般若的空思想がここまで發展したということは実に驚くべき歴史的事実です。もし日本に何か世界宗教思想の上に貢献すべきものを持っているとすれば、それは華嚴の教説にはかならないのです（『仏教の大意』、『鈴木大拙全集』第七卷、岩波書店、一九六八年、四五頁）

大拙はなぜこのように華嚴思想を高く評価した

のであろうか。「般若的空思想がここまで発展した」というのは、いったいどのような内容のものなのであろうか。その一端を示すのが、次の説であらう。

法界の真相は事事無礙を会するときに始めて認識せられるのである。理事無礙としての法界は哲学者にも神学者にも略々通ずると思われが、事事無礙の法界は彼らの未だ到り得ざるところであると信ずる。この最後の法界観は汎神論でもなければ、汎一神論でもない、また神秘論と同一視せらるべきでもない。心すべきである。(同前、五五頁)

「事」とはもろもろの事象・事物、「理」はそれらの一切を貫く究極の普遍のことで、仏教では空性(Sūnyatā)ということになる。その空性そのものを、別の言葉で法性(dhamatā)とも真如(tathatā)ともいう。また、事は相對、理は絶

對ともいえるであらう。仏教では、諸法(相對、事)とその本性Ⅱ法性(絶對、理)とは、不二である。そこを『般若心經』は「色即是空、空即是色、受想行識、亦復如是」というわけである。華嚴思想ではここを理事無礙法界という。絶對と相對が融け合っていると云えるであらう。ここまでは、西洋でも説かれないことはない。たとえばヘーゲルの哲学に、そうした趣旨を見出すこともできるようである(井上円了も、こうした観点を明示している)。

しかし華嚴思想では、理は空性であるがゆえに消えて、さらに事事無礙法界に進んでいく。事と事とが無礙に、妨げ合うことなく融け合うというのである。たとえば、松は竹であり、竹は松であって、しかも松は松、竹は竹だという。私は汝であり彼・彼女であり、汝や彼・彼女は私であって、しかも私は私、汝は汝、彼・彼女は彼・彼女だということのである。このことが成立するのは、究極の普遍(絶對者、神)が、空性そのものであるから

である。このような、事事無礙法界の思想は、もはや西洋には見られない、東洋の思想の精華であると大拙は言う。このような立場から大拙は華嚴思想を高く評価するのであった。大拙は別の個所では、後に見るように、「事事無礙に突入することによりて、東洋思想の絶巔ぜつてんに攀よじったといえる」とまで言うのである。

二 華嚴思想と現実社会

こうして大拙は華嚴思想を高く評価したのであるが、それが明らかにする事事無礙の論理を現実社会に応用し、実現しようとした。前に引用した「般若的空思想がここまで発展した」云々の句の後に、「今までの日本人はこれを一個の思想として認識していたのですが、今後はこれを集団的生活の実際面、すなわち政治・経済・社会の各方面に具現させなくてはならないのです」（同前、四五頁）と述べている。

第二次世界大戦という無残な戦争が終わって、大拙は日本の将来と世界の将来を真剣に考え、新たな民主的社會秩序の確立を目ざして、そのありようを仏教思想を基盤に構想していこうとしたのである。大拙はおそらく戦争中から、今後の日本社会のあり方を真剣に追求していた。戦後になって、戦前の滅私奉公を強制する国家主義と一転して、アメリカ流デモクラシーの尊重が世を席卷していったとき、大拙はその民主主義を日本人にとつての伝統思想の深みから捉え返そうとするのであった。それでこそ、東洋の伝統の中で自覚されてきた本来の人間を実現できると考えたのである。そのことを、『靈性的日本の建設』（一九四七年（昭和二十二年）刊）の中で次のように説明している。

今後の日本はもはや天皇を雲の上の「現神」として仕舞いこんでおくべきではない。

平田篤胤流の神道はこの方式をいやが上に

高調した。それで天皇は「神」様になられたが、人間——「万民」又は「億兆」、又は「青人草」なるものからは益々退却せしめられた。これからは「神」の面を極度に削り去って、「人」の面に極度に近寄られることによりて、天皇と万民とによりて形成されるべき法界曼陀羅は、本来の妙用を発揮するに相違ない。これが今日いうところの民主主義であるかないかは、今必ずしも問うことをもちいぬ。自分等は日本の国体がこのようなものであるべきだというに過ぎないのである。他律的に形成せられるものは、いつかはまた崩潰の瀬戸際に立たなくてはなるまい。国家も個人と同じく自主性を完全に把握していなければならぬ。法界曼陀羅の国家的実現は日本に課せられた世界的使命である。今後の吾等はこのような国体を作り上げて、その護持に務めなくてはならないのである。（『靈性的日本の建設』、『鈴木大拙全集』第九卷、岩波書

天皇が高天原から降りて、この大地の上に、人間として青人草の仲間入りをなされると同時に、青人草の国民の方では、いつまでも淤泥の中に沈滞して行くというような奴隸的自卑根性を放擲しなければならぬ。個己の自主性を樹立し、人格的価値の他に換うべきものがないということを十分に認識し、自ら尊ぶはまた大に他を尊ぶ所以であることを覚悟しなければならぬ。個個円成であると同時に事事無礙である。或はこういつてもよい——個個円成の故に事事無礙である、事事無礙の故に個個円成であると。これが実に法界の真相である。東洋的思想、東洋的感覚、東洋的生活の基底に流れている根本原理である。多くの場合、今まではこれを十分に意識しなかったということはある。これからはこの方面に對する認識を、あらゆる方向に、深めつ又

明らめつて行かなくてはならぬ。靈性的日本はこの如くにして建設せられる。これが自分の確信である。そしてこれに先だつて靈性的自覚の必要であるは言をまたないであらう。

(同前、一四七—一四八頁)

なお、『日本的靈性』から『靈性的日本の建設』および『日本の靈性化』にかけて、大拙は激烈な神道批判を行つてゐる。つまり、国家主義と神道が結びついた経緯を舌鋒鋭く批判してゐるのだが、そこには戦争に突入していった日本の体制を深く反省しているという面がある。そのことをここに一言触れておく。

戦前の日本では、上に天皇がいて、国民は上からの統制に従う以外、生きていくことができなかった。しかし戦後になったので、大拙は国民自身が、一人一人主人公になるべきだということを強調するのであった。それを、どこまでも華嚴の事無礙の思想によつて論理づけたのである。個々

人がそれぞれ円成（完全）にしてしかも相互に尊重し合う社会の基盤を、華嚴の事無礙法界の思想をもとに描き出そうとしたのであった。それは、全体主義でないことはもちろん、単なる個人主義でもない。本来の人間存在にとつてあるべき社会の姿なのである。しかも、それら相互に尊重し合う個人の背景には、自我を超えるものの存在を自覚する必要がある。大拙はその辺を『靈性的日本の建設』の別の箇所でもう少しわかりやすく、次のように説いている。

個己の人格的自主的価値性を認識して、これを尊重することは、力の世界では不可能なことである。力より以上のものに撞著しない限り、そのような余裕は力のみの中からは出てこない。自らの価値を尊重するが故に他のをもまた尊重するということは、自と他がいずれもより大なるものの中に生きているとの自覚から出るのである。自と他とはそれよ、

り、大なるものの中に同等の地位を占めて対立しているのである。より、大なるものに包まれているということは、自をそれで否定することである。換言すると、自の否定によりて自はそのより、大なるものに生きる。そして兼てそこにおいて他と対して立つのである。自に他を見、他に自を見るとき、両者の間に起る關係が個個人の人格の尊重である。仏者はこれを平等即差別、差別即平等の理といっている。

（同前、一三八頁）

自他を超えるものの中に包まれていて初めて自他であるという、そのことが認識されたとき、自己は自己のみで成立していたという考えは否定され、すなわち自己が否定されることになる。この否定を経て自己を超えるものに生きるとき、同じくそこにおいて成立している他をも自己と見ることになる。あるいは、自己に他者を見、他者に自己を見ることになる。これは事事無礙法界の論

理であり、その無礙なる事事を人人に見た場合のことに他ならない。相互に人格を尊重しあう世界は、こうして仏教の華嚴的世界觀から説明されるのである。

大拙はここで「平等即差別、差別即平等の理」と言っていたが、それはいわば理事無礙法界のことであろう。しかしここはもはや明らかに事事無礙法界のことの説明にはかならない。

これをまた他の言葉で現わすと、事事無礙法界である。……

差別即平等、平等即差別というよりも、事事無礙法界という方がよい。前者は理事無礙・法界に相当するが、それだけでは法界の実相に徹しないきらいがある。理事無礙では汎神論と取違えられないでもない。否、實際そのように解しているものもある。それでは華嚴思想の真髓を知悉しえないであろう。事事無礙に突入することによりて、東洋思想の

絶巔^{ぜつてん}に攀^{よじ}ったといえる。(同前、一三八—一

三九頁)

このように大拙は、どこまでも華嚴思想を尊重するのであった。実はこれらの大拙の説明は、西田幾多郎の難解な宗教哲学のきわめてわかりやすい解説になっていると思われる。

故に我々の自己は、どこまでも自己の底に自己を越えたものにおいて自己をもつ、自己否定において自己自身を肯定するのである。

〔場所的論理と宗教的世界観〕、『西田幾多郎全集』第十一卷、岩波書店、一九六五年、四四五—四四六頁)

我々の自己は絶対者の自己否定として成立するのである。絶対的の一者の自己否定的に、すなわち個物的多として、我々の自己が成立するのである。(同前、四四五頁)

絶対はどこまでも自己否定において自己をも

つ。どこまでも相対的に、自己自身を翻す所に、真の絶対があるのである。真の全体的一は真の個物的多において自己自身をもつのである。神はどこまでも自己否定的に此の世界においてあるのである。(同前、三九八頁)

個は個に対することによって個である。それは矛盾である。併^{しか}しかかる矛盾の対立によってのみ、個と個とが互に個であるのである。而してそれは矛盾的自己同一によってといわざるを得ない。何となれば、それは絶対否定を媒介として相対するということである。個と個とが、各自に自己自身を維持するかぎり、相対するとはいわない。従ってそれは個ではない。単なる個は何物でもない。絶対否定を通して相関係^{あい}する所に、絶対否定即肯定として、矛盾即同一なる、矛盾的自己同一が根柢とならなければならない。それは絶対無の自己限定といってもよい。(『予定調和を手引

として宗教哲学へ」『西田幾多郎全集』第十
一卷、岩波書店、一九六五年、一一五頁）

以上の中で西田が語ろうとしていることを、大拙は分かりやすく言っていたのではないかと思われる。大拙の先の句の中の「自の否定によりて自はそのより大なるものに生きる。そして兼てそこにおいて他と対して立つのである」は、まさにそのことを述べたものと考えられる。実に西田と大拙は、同じ人間存在の眞実を見ていたと言えるのではないだろうか。

このことに関連して、『靈性的日本の建設』の同年に刊行された『自主的に考へる』（一九四七年（昭和二十二年）刊）という、青年に与えた書物があり、そこではみんな一人一人が自分で考えなければならぬ、自分の足で立たなければならぬというメッセージをしきりに送っている。大拙はこの『自主的に考へる』において、戦後の日本社会の状況に鑑み、次のように訴えている。

一、自主的に物事を見ること考へることは、今日の日本人にとって一大喫緊事である。政治的に経済的に民主主義といわれるが、その「民」の一人一人に自主的考え方の持合せがないと、これもまた一種の日本的「全体主義的」なものになって、何のわけもなく、民主民主と叫んで、その実はその逆の手を打っていることになるであらう。（『自主的に考へる』、『鈴木大拙全集』第九卷、岩波書店、一九六八年、三五〇―三五一頁）

大拙はこのように危機意識を訴えるのであった。やはりどこまでも戦前の日本社会のあり方を否定するとともに、国民の一人一人が自主的であるような社会を実現することを重視していたのである。そこでまずは若者たちに、上からの指示や周りの傾向に流されないよう、自主的、主体的に考へる姿勢がいかに大事かを説くのであった。

七、自由性は絶対服従の要請せられる政体
の下では、それがいかなる形態を取るにしても、そこでは生長し発展しない。封建主義、

忠君愛国主義、親心主義、承詔必謹的態度、
限りなき御恵みめぐみの感謝せられるところ、道德的
行為・政治的思索・経済的社会的施設などが
垂直線的に天降りするところ、青人草の卑人
根性が強調せられるところ、君は風、臣は草
で、ただ吹かれるままに個性も道德的人格も、
捨てて顧みないところ——大体、このような
思想の流行する国民の間では、自主的考え方
はとうてい芽生えの機会を得ないものである。
(同前、三五二頁)

このように、戦後の大拙は、ひたすら全体主義
と戦っていた。大拙は、国民の一人一人が主体性
を発揮し、自らの主人公になるべきであることを
強調するのであるが、ただしその際には、他者を

尊重してこそ、自己も本来の自己を実現しようとい
うことを、孔子の言葉によって語っている。た
とえば、次のようである。

孔子は、「己おのれ立たんと欲して人を立つ」とい
うが、当時はいかなる意味に解せられたに
しても、今日自分等の解釈によれば、「己立
つ」は自家の道德的人格を意識することであ
る。そうしてこの意識は自家底のみで成立す
るものでなくて、まず「人の立つ」ことが要
請せられる。人が立てば己おのずかも自ら立つことにな
る。己だけを立てんとすると、ついには人
を立たしめざることになるのである。事実、
己だけが立ち得べき理由はないのである。孔
子はまた「己達せんと欲して人を達す」とも
いい、又、「己に克ちて礼を復ふむ」ともいう。
いずれも他の人格を尊重するの義に外ならぬ
のである。自主的の考え方はこれでないとな
当に成立しない。(同前、三二二頁)

と同時に、この孔子の考え方は、仏教の立場によつてさらに補強されていくように思われる。まず、次の説示がある。

こうなると、自ら主人公となることは、他をしてまた他自らの主人公たらしめることでなくてはならぬ。これはどのような意味かというに、自らを重んずるはまた他を重んずるものであるということである。即ち自分が道德的人格であることを自覚するものは、またよく他の道德的人格たることを認むるものである。(同前)

さらに大拙は、華嚴の法界縁起の見方を重視して次のように説く。

五、自主性は個人的自由主義を同意味である。これは全体主義の絶対性に対する対蹠的

立場に在ることを認むるものである。しかし自主と自由とはともに全体を否定しない。何となれば個と全、全と個とは、重重無尽の法界における一連環だからである。一をのみ立てて他を排することは、法界の真相に徹しない見方である。(同前、三五二頁)

ここの「個と全」の全は、一の全体というより、一切の個として受けとめるべきであろう。このように、大拙は華嚴思想の重重無尽の縁起を明かす事事無礙法界の立場から社会のあるべきありかたを基礎づけようとするのであった。以上の『自主的に考へる』の所説は、華嚴思想による靈性的日本の建設への基本思想を、わかりやすく説明していると思われる。

三 華嚴思想と仏の大悲心

大拙は、特に「華嚴思想を政治・経済・社会の

各方面に具現させる」ことによって、靈性的日本の建設を構想したのであったが、この際、重要なことは、その根本に仏の大悲がはたらいっていることを見失わないことである。それが、自他を超えて自他を成立せしめているものの当体にはかならない。大拙はこのことについて、『仏教の大意』の中で次のように述べている。

二元的対象の世界にいて、分別的論理の圏外に出ることができぬと、大悲の事事無礙法界に透徹することができぬ。これができぬと苦悩の世界は日夜に我を圧迫してくるのです。われら日本人はいずれも過去十数年間というものは、全体主義とか個人主義とか国家至上主義とかいうものに制圧せられていい知れぬ悩みを受け、その結果今日もおおその禍を受けなくてはならぬようになっていきます。これは畢竟ずるに大悲心の現前がなかったからです。事事無礙法界からの消息が絶えたからで

す。今日の科学もこの大悲を欠くと必ず人間の禍わざわいとなるのです。国際間の紛糾もその源は大悲願の有無にかかわるのです。民主主義なるものもまたこれに根を下ろしていないと結実はしないのです。政治も財政も法律も社会生活もこの一著子を見失うことによつて測り知られぬ禍を招来することになります。

『仏教の大意』、『鈴木大拙全集』第七卷、岩波書店、一九六八年、六一頁）

華嚴の事事無礙法界を動かしている力は大悲心にはかならぬのです。この大悲心の故で、人間の個我（または個己）はその限界を打破して他の多くの個我と徧容摂入することができます。悲心は光りに耀く天体のようです、それから出て来る光明はすべてのほかの形体を照らしてそれを包みます、そうしてそれと一体になります。それ故、それらのものが傷めば自分もまた傷むようになるのです。

これはわざわざ意識して爾かするのではなくて、自然に爾かするのです。睦州と王常侍との問答におけるように、非情の露柱、打毬を解しない露柱もまた、人や馬のように疲れなくては、事事無礙の法界に徹するわけに行かないのです。法界の動力は大悲心のほかにはないのです。（同前、五八頁）

根本に大悲心が働いているということを承けて、他者の苦しみが自分の苦しみになるという、そういう世界が開けてくるということが述べられている。

こうして、事事無礙の世界が成立する根底は、大悲心であることをも明かしている。いわば、華嚴の理事無礙法界の理は、単なる無にも等しい空性ではなくて、真空妙用（真の空において素晴らしい働きが働き出る）という大悲心そのものである。まさに「初めに大悲ありき」（秋月龍珉）である。だからこそ、事事無礙法界において、

個と個とは、互いに他を自己とするのみならず、現実に他のために働くことにもなるのであり、大拙はそのことまでも展望していたのであった。

また、大拙は禪者にして、同時に深く浄土教を理解した仏教者でもあった。大拙の浄土教は、死後の浄土への往生を楽しみとするに限るものではない。阿弥陀仏の大悲に浴した自己がいかにこの世を生きるか、いかにこの世を変えるかにあったといつてよい。自己に对象的に関わり、とらわれ、もがき苦しむ。そういう自己が、阿弥陀仏のはたらきにすべて任せることによって、自己へのしがみつきを手放し、自然法爾に生きることになる。このとき、自己と他者との関係も今まで見えなかった側面が見えてきて、他者との共感の中に生きることになるであろう。そうであれば、浄土はこの世に現前することにもなるわけである。阿弥陀仏の誓願は、人の死後、その人を自分の仏国土、極楽浄土に引き取るのが究極の目的ではなく、その救いを自覚した者が、阿弥陀仏の大悲の

ままだに生きることを通じて、この世をも浄土化していくことにこそあるというべきではないだろうか。このような見解は、大拙ならではの浄土教への深い了解であると思われる。このことに關して、たとえば大拙は、次のように述べている。

阿弥陀の四十八願中には近代生活から見て縁遠いものもありますが、結局は一切の衆生を知性的分別の桎梏——従つて妄想・煩惱の繫縛から救い出さんとするのです。(同前、六一頁)

凡夫の衆生をも往生させ(第十八願)、必ず仏とならしめる(第十一願)との阿弥陀仏の願もあるわけであるが、衆生を仏にならしめるということとは、衆生を「妄想・煩惱の繫縛」すなわち「知性的分別の桎梏」から救い出すことに他ならない。しかしそのことは仏になつてはじめて成就するというより、その仏と私一人の關係の自覺——阿弥

陀仏からの一瞬も息まない私に対する大悲の働きかけの中に私は生きていた、という關係性を自覺してすっかり安心して、もはやはからいわずらうことが息んだとき、知性的分別の桎梏から解放されるということが実現しているであろう。ではこのとき、具体的にどういうことが実現するのだろうか。

分別は我を眞実と認めています。この我は種々の形態で現れます。個己我・国家我・民族我などいうものもあります、いずれも分別の種々相がありますが、これが分別的に固守せられると、一即多、多即一、即攝即入などといわれる事事の同時互即の法界が全く忘れられます。これが忘れられるとこの世界は如実に修羅の巷となるよりほかないのです。弥陀の浄土は跡形もなく消え去るでしょう。弥陀の誓願は華嚴の法界を此土に現前せんとするのです。靈性的直覺の法界は弥陀の浄土

の義です。そうして弥陀はわれらの一人一人にほかならぬのです。事事無礙の法界を打して一丸とすれば弥陀となる、弥陀の大悲が分裂して個個事事の真珠となれば、われら衆生もまた一一に浄土の莊嚴であるのです。（同前）

このように説明されている。要は、分別的知性は、実は我執と深く結びついているのであり、それは単に個人レベルだけでなく、国家、民族等の我とも現われてくる。しかし個々人の我執が息めば、その人にはありのままに自他の重重無尽の關係が見えてきて、そのあり方に沿って行動していくことになる。このとき、もはやその一人一人が阿弥陀仏のいわば分身であり、あるいは阿弥陀仏そのものである。多くの人がそのようになれば、この世に平和で豊かな社会が実現するというわけである。

興味深いのは、大拙が阿弥陀仏の極楽浄土を、

靈性的直覚の世界であり、華嚴の事事無礙法界であると見ていることである。阿弥陀仏の国土（浄土）については、浄土三部經（『無量壽經』『觀無量壽經』『阿弥陀經』）に詳しく描写されている。きらびやかな寶石で大地が出来ていたり、寶石でできた木々が風に吹かれて軽やかな音色を響かせていたり、涼しげな水が池に湛えられていたり、要は身体的、感覺的苦痛の一切ない快適で安穩な世界のように描かれている。しかし大拙は、極楽浄土というのは人々が平和に創造的に暮らす世界ではなく、そこでは自他相互に尊重しあい、すべての人が他者のためにこそはたらく世界であるはずと見たのである。しかもその世界が、阿弥陀仏との出会いを通して、この世に実現してくると見たところに、一般の浄土教家では指摘し得ない仏教の奥義を明かし得ていると言えるのではないだろうか。

以上をまとめてみれば、大拙の次の句に帰着することと思われるのである。

事事無礙法界は為人度生いにんじょうの場所、大悲の働きを見なくてはならぬのです。自利利他とも自覚覚他とも衆生無辺誓願度ともいうことがあって、仏教にはこれを菩薩道と申します。これは独善主義の羅漢道を一歩進めたもので、人間の社会性に基づくものです。弥陀の誓願及び諸仏諸菩薩の誓願はいずれもこれから出ています、(同前、六四頁)

こういうわけで、戦後間もない頃に刊行された『仏教の大意』『靈性的日本の建設』『自主的に考へる』等には、当時の大拙の深い問題意識を共通して見出すことができる。すなわち、華嚴思想によつて戦後の日本の民主社会のあり方を提言しようという真摯な思いが、そこに貫かれていたのである。

まとめ

大拙は、一八九七年(明治三十年)から十数年、アメリカはシカゴ郊外で過ごした。オーブンコート社での生活には、かなり辛いこともあったようである。十数年もいれば、西洋文明・文化の内実等も深く知るところとなったことであろう。そうした立場からすれば、国内で推察のみのもで国際状況を論じている輩の言動は、薄っぺらなものと思わずにはいられなかったに違いない。実際、西洋文化が、ただ物質的のみのはずもないであろう。芸術・哲学・宗教、そうした深い精神文化も背景にあることはいうまでもないことである。このことについて、大拙の晩年のエッセイを集めたという『新編 東洋的な見方』には、次のように述べられている。

今日のところでは、自分は世界人としての

日本人のつもりでいる、そうして日本に——東洋に——、世界の精神的文化に貢献すべきものの十分に在ることを信じている。これを世界に広く伝えなくてはならぬ、伝えるのが日本人の務めだという覚悟で生きている。残生も僅かだと思うが、出来るだけはやる。海外の放浪もその時には何の役に立つのかと思つたこともあつた。が、今になって見ると、またとない経験であつた。西洋文化の精神を体得することは中々容易なことではない。日本文化のみが保存に価するものだと考えた^り、西洋文化は、物質的だ、経済的だ、政治的だとのみ考えたりして、今度の戦争を起こしたような人たちには、到底わかるものではない。そのような狭き考えで、これからの日本を背負つて行けるなどと信ずるものがあつたら、大変だ。それからまた、日本は敗けた、アメリカはえらい^い国だ、何でも彼方の真似さえして跳^{おど}つたりはね^いたりして行けば、若いも

のの能事^{おほ}畢れりとすま^いして行くものが多くなつたら、これまた大変だ。(『新編 東洋的な見方』岩波文庫、二八三—二八四頁)

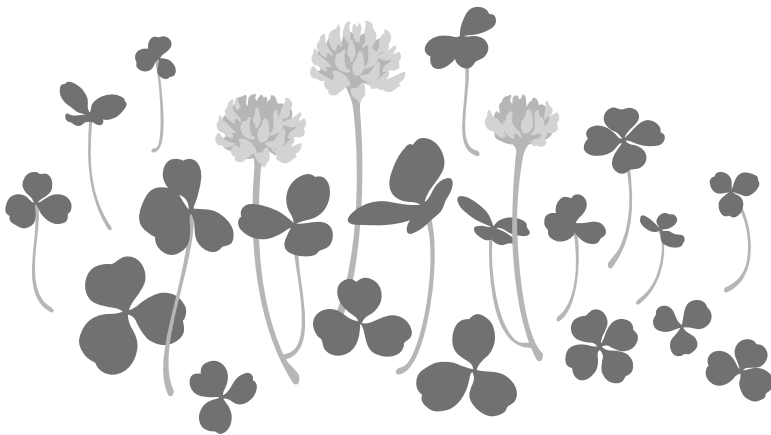
ここに大拙は、欧米の事情を深く知ることが大事であり、単純な日本至上主義は避けるべきだと強調するとともに、一方で日本や東洋にある伝統的な文化・思想で世界に貢献できるものを訴えていきたいと述べている。その「世界人としての日本人」の立場は、単なる観念のみによるものではなく、つぶさに国際社会を体験してのものであり、日本文化、東洋文化に、世界に貢献しうるものがあると言えるのは、世界の実情をつぶさに知っていたからこそである。大拙という人を一言で語るなら、この日本・東洋文化でもって世界に貢献したいという願に生きぬいた人というべきである。しかも大拙は英語に堪能であつた。日本文化の真髓を深く体得し、西洋文化の内実をも深く理解し、しかも巧みな語学力を持ち合わせていて、日本文

化の特質を的確に世界へ発信しうる者は、大拙以外にはなかなか見当たらないように思われる。この意味で、実に貴重な存在であった。

私たちもまた、アメリカやヨーロッパの偉大な点と至らない点とを深く理解し、また日本や東洋古来の文化の汲むべき点とそうでない点を精確に理解して、そこから新しい地球社会の秩序や文化の創造に貢献すべく、その思想や文化のビジョンを大いに発信すべきだと思うのである。(了)

〔付記〕

本稿は『中央学術研究所紀要』第四十七号(二〇一八年十一月十五日発行)所収の拙稿「鈴木大拙の華嚴思想」を基に、これをやや簡略にし、かつ一部補正したものである。



宗教間対話の根底についての試見

—— 仏教に見る「慢」の思想と「愚」の自覚史（日本） ——



山崎龍明

武蔵野大学名誉教授

「浄土」をどうとらえるか

宗教間対話の根底は「人間」です。まず、最初
にその「人間」について、仏教的な視点からあら
ためて押さえておきたいと思います。

仏教では煩惱論というものが学問としても体系
化されています、熱心に討議されてきました。

いわゆる悟りを阻害するものは、心の汚れである
煩惱であり、それが真理を阻害していると。しか
し、煩惱は人間にとって如何ともしがたいもので、

ある意味では仏教者の歴史というのは、煩惱をど
う遮断していくかという闘いであつたと思います。

仏教には「慢」の思想というものがあります。

「慢」というのは、傲慢とか驕慢（橋慢）とか邪
慢というような言葉で用いられています。

例えば親鸞の『正信念仏偈』には「邪見橋慢愚
衆生 信樂受持甚以難」とあります。「邪見にし
て橋慢なる人間は、信樂を受持すること甚だ以て
難し」ということです。最近はやりの「何とかフ
ァースト」という言葉でいえば、何かを優先する
ということは、ほかの大切なものを見失うという

ことにならないでしょうか。邪見とはそういうことで、自分が一番大事で、他を認めることができないといったことにもなります。

ちよっと話がそれるかもしれませんが、昨年（二〇一七年）開催された日本仏教学会で発表させていただいた時のことをお話しします。ある仏教学者の「親鸞の浄土の教えというのは、今日ではもうその価値を失っている」という指摘があったことがきっかけでした。高名な仏教学者がそういうことをおっしゃったのです。

「いわゆる初期の仏教やブツダの人間的な側面を探究したものは現代の人にも受け止められるが、浄土というような教えは、もはや死せる屍のようなものだ」と所説を展開されました。私は、それに学問的な疑問を提起いたしました。

これは、浄土という悟りの境界をどのようにとらえるかが問題になりますが、それにはいろいろな見方があります。

「浄土」というのは、人間が死んだあとの「他界

観念」であるという考え方が一般的です。しかし、浄土の教えの中には、いろいろな理解がありまして、とくに親鸞の場合には、その立場をとっていません。親鸞は浄土イコール真実と表現するのが常です。これは文献的にも明確です。ですが、親鸞にも「他界観念」的領解もあり、いまでも古くして新しい議論になっています。

他方、浄土というのはこの世のことであるとし、往きて生まれる往生とはこの世のことだという理解があります。

西本願寺の学者は、この命を終えてからのちに、浄土という悟りの境界に生まれて往くのだという立場です。

親鸞という人はどう考えたかという点、基本的には「往生」というのは浄土に生まれることを云うなり」という明確な言葉がありまして、単に「この世」とはしていないのです。でも、これをストリートに「この世ではない」から「他界の世界である」ということ、親鸞はそれとも違う「空」と

いう方向を打ち出しました。

大乘仏教というのは申し上げるまでもなく、根本は般若、空を説きます。空というのは、あらゆるものに実体を見ないということですから、空なる浄土とは、死んでからのちに、先に亡くなった方と再会して「やあやあ」という世界ではないのです。

しかし、亡くなった人には会いたい。三十年前に亡くなった方がいまだうしているのかと、思うこともあります。人間の心情的なところから「他界観念」という浄土観が形成されてきたのです。愛しい方に浄土でお会いしたいという願いが人間にはあります。

ただ、親鸞はそういう浄土は説いていないのです。空の世界ですから。『阿弥陀経』というお経には「浄土とは蓮池があつて、美しい花が咲いている世界である」と述べています。それを親鸞は「方便（仮）の浄土」といっています。さらに、他界を実体化するのは間違ひであるという言葉も

主著『教行信証』にあります。

一般的な信仰の流れとして、親鸞の説いた浄土観と少し異なり「他界観念」としての浄土観が次第に定着してきたといえると思います。

浄土は「眞実」「悟り」の世界です。二十九通りの特徴（莊嚴相）があるといわれています。その特徴は何かというと、この世間、世俗をはるかに超えた「眞実」（法）の世界として表明されています。

この娑婆の現実を仏教では穢土えどといいますが、私の言葉で言わせてもらうと、「穢土（不実）を映し出す鏡が浄土という世界」であるというのが仏教的な認識だと思ふのです。

そんなことを発表させていただいたのが日本仏教学会でした（二〇一七年、東北大学「日本仏教学会第八十七回学術大会」）。

その導人としてお話ししたのが、人間存在の根源的な問題である煩惱です。

仏教では、人の顔が一人ひとり違うように、無

数の教えがあるといわれます。八万四千の法門です。つまり、法門が八万四千あるのと同様に、煩惱も人の数だけあるということになります。その八万四千の煩惱をまとめますと、百八つ。それをさらに縮めると五十四。そして、さらに二十七に縮めることができる。そして、その二十七を具体的に三つに分類したのが、三毒の煩惱である「貪・瞋・痴」です。

「貪」は、果てしなき欲望、貪り。「瞋」は怒りのことです。「痴」は、愚痴と同じく愚かで、道理に暗いこと。

「貪」には「憍」「誑」という分類があります。「瞋」は顔の表に現れる怒り。「忿」というのは「瞋」に付随して起こる心の怒り。「痴」は覆、昏沈、不信、睡眠、悪作。これは驕りとか誤魔化し、相手に対する心の怒り、恨みの持続などと一般的に言われています。これが三毒の煩惱です。

これに対して、「無慚・無愧・散乱」という解釈もあります。慚は天に恥じる。だから無慚は天

に恥じることがない。愧は地に恥じることです。天地に恥じることが「慚愧」と言います。散乱というのは、心が常に動揺しているということ。

この三毒に三つを加えたものを昔から煩惱の根本であるとしています。

そして、三種というものもあります。三種は先ほどふれました「慢」のことで、「過慢」「卑慢」「我慢」です。我慢というのは、自分が変わらないということにとられる「慢」です。それから「増上慢」。これは、自分は悟っていると思いきなことです。「邪慢」というのは、自分に徳がある

と錯覚している。この「慢」というものは人間の根本の問題として、煩惱の中の驕り、邪な高ぶり、こういうものが、人間を本質から離反（真理への背反）させてしまうということを、最初に確認させていただき

「愚」とは何かを考える

そして次の問題として考えたいのが「愚」についてです。

さまざまな經典でブツダは「愚」について論じています。よく知られているのは「愚を知るを智者という、智を誇るを愚者という」というブツダの言葉がありますが、ここではまず聖徳太子における「愚」の認識についてふれてみたいと思います。

聖徳太子につきましては、賛否両論があります。十七条憲法の基本精神を中心にした場合、天皇絶対主義（承詔必謹）と矛盾が生じます。

しかし、千四百年前の聖徳太子の時代というのは、部族国家が乱立して、それは凄惨な社会でした。聖徳太子は何とか国家を統一しようとした。だから現代の考え方によって千四百年前の太子を考えても、私は必ずしも正しい理解はできないだ

ろうと思っています。

十七条憲法というのはご承知のように、儒教と仏教の混交された官吏の服務規定です。つまり公務員法です。一条は「和を以て貴しと為し、忤ふること無きを宗とせよ」。いわゆる和の精神です。「皆党有り、また達れる者は少なし」と、人間というのはみんな党派心というものがあるのだとして、和の精神を重んじることから始まります。第二条は「篤く三宝を敬へ。三宝とは仏・法・僧なり」です。

第三条は「詔をうけたまわりては、かならず謹め」と示されています。

第五条のところに、私はいつも注目するのですが、「饗を絶ち欲することを棄て、明に訴訟を弁めよ」とあります。

ここには裁判官に関しての表記があるのです。裁判官が賄賂によって裁判の判決を下している、怪しからんことだと書いてあります。

現代とそっくりな感じがします。いつの時代で

も人間のやることは変わっていないのかなと思います。お金のある者は「賄」(賄賂)で思いが通るけれども、そうでない者は裁判でことごとく敗訴する、そんなことは絶対あつてはならないといっています。

そして、貧しい者の訴えは、石のなかに水をなげるようなもの、石にいくら水を流してもどんどん吸い込まれていく。そのうちに石という財産はなくなってしまう。だけど豊かな者の訴えは、水の中に石を投げるようなものだ。水たまりに石を投げたら、いつか水たまりはなくなります。そういうことがあつてはならないというのが第五条です。

とくに私は第十七条のところに現代の政治に必要なことが書かれていると思います。

「大事なことを一人で決める誤り」とあります。「大事をば独り断ずべからず」と書いてあるのです。大切なこと、大きなことは一人で決めてはいけません。必ず衆、多くの人と論議すべきである。

「小事は軽し」、小さいことはいいですよ、と。大事を論ずるに、つまり国家の一大事のようなことは多くの人と議論しなければいけない、と言うのです。

いまの政権のように、なんでも閣議決定で独断的に決めていくなどというのは、もってのほかなのです。多くの人と議論をしなければいけない。大事なことを何人かで決めてしまうと過ちを犯す。その過ちが私たち国民にとって負の遺産になることもあるのではないかと思います。その危惧を聖徳太子は「大事をば独り断ずべからず」と表現されたわけですね。

聖徳太子がどのように「愚」を認識しているのかであります。十七条憲法の中で「自分が必ずしも聖者なのではなく、また他人が必ずしも愚者なのでもない」とし、そのあとに「ともにこれ凡夫」のみと書いてあります。人間というのは、みな凡夫的存在なのだということです。千四百年前の太子の立場から、こういう言葉がどこから出てき

たのかと、ちょっとびっくりします。

次に、「愚」の思想ということにふれておきたい方が何人かいます。

まずは、最澄です。日本天台の祖ですが、最澄という方は「愚」というものを非常に透徹に見通した方です。

よく、日本仏教の天才は空海だと言われ、秀才は最澄と言われます。最澄は、非常に自分に対して厳しい人でした。

「つらつら、わたし自身のこしかたをふりかえってみるに、なに一つ戒めをたもつことなく、それでいて出家生活に衣服・飲食・臥坐具・医薬の四つを受けてきた。しかも迷妄のわたしであるからおそらく未来には生けるものたちの怨敵となるであろう。ここにおいて愚者の中の最も愚なる者、狂人の中の最も狂なる者であり、道心なきかたばかりの出家者にして、下劣な人間であるわたし最澄は、上は諸仏の教えに違い、中は王法に背き、下は人倫の道にかけているけれども、謹んでわが

迷狂の心にまかせて五つの請願を立てた次第である」(『山家学生式』)と、徹底した自己洞察を示しています。

それから、叡山で平安浄土教の大家と言われる源信(恵心僧都)です。源信は「其れ往生極樂の教行は濁世末代の目足なり」(『往生要集』)という言葉を残しています。

つまり念仏の教えというのは、末法といわれる時代の目と足である(智目行足)と。そして、「道俗貴賤誰か帰する者あらん 但し顕密の教法は其の文一に非ず 事理の業因其の行惟多し」「利智精進の人は」と説き、精進の人、賢い人、智慧のある人は、そういう厳しい修行によって仏になることができるけれどもと示し、そのあとに「予が如き頑魯がんろの者豈敢あにてせんや」と示しています。「予が如き頑魯の者」という自己認識です。「頑魯」というのは、「頑固」(頑迷固陋ころう)のことです。道理に頑かたくなで、自己のみが正しいと考えている者と申し上げたらよろしいでしょうか。

そののち、日本浄土教の大成者と言われる法然は、一世の賢者といわれた方です。「智慧第一の法然房」という文献もありますから、相当な智慧者だったということが知られます。

「予がごときの不堪の身は、智慧なき者ひとへにただ弘願阿弥陀仏の願いをたのむなり」と示しています。法然という人は「悲しき哉 悲しき哉 如何せん如何せん 予が如き者は三学の器にあらず」が口癖でした。三学というのは、仏教の三つの学びで、戒（律）学、定（禪）学、慧（智）学の三学を持つて悟りを開くというもので、法然は「とてもそのような我身ではありません」と言っているのです。これを「悲しき哉 悲しき哉」という言葉で法然は自己洞察をするわけです。

そのあとに「我はこれ烏帽子もぎさる男也。十悪の法然房、愚痴の法然房、念仏して往生せん」と示しています。これはたいへん著名な言葉です。こういう立場に法然は立たれました。

その法然を師として仰いだのが親鸞ですが、法

然と親鸞は念仏弾圧事件で遠島（流罪）になりました。念仏を信じてても称えてもまかりならんということで四人の僧侶が死罪になり、八人の僧侶が遠島になりました。

当時は、罪の重い者ほど京都から遠方に流されています。罪名は死罪ということですが、僧侶は殺せなかったらしいですね、追放のようです。

その時、親鸞は「主上も臣下も、仏法に背き、道理（義）に違し、怒りを生じ、恨みを抱くに至った。そのことによって、真実の教えをわが国に興隆された太祖・源空聖人（法然）ならびにその門弟数人を、罪の当否を吟味することなく、無法にも死罪に処したり。あるいは僧の身分を奪って還俗させ、俗名を与えて遠国に流罪した。私は其の中の一人である。したがって、わたしはもはや僧でもなく俗人でもない。それ故に、禿（さとりなき身）の字を使つて「愚禿」と称するに至ったのである」（『教行信証』）という言葉を残しています。主上臣下とは天皇と大臣（側近）のことで

す。ここに、のちに有名な語となる「非僧非俗」という言葉の内容が著されます。

当時は国家が僧侶を認定するわけですから、国が僧籍を奪ったので、もう僧侶ではありません。僧侶でなくなったら俗人なのです。ところが親鸞は、「非俗」と表現しているのですね。ここに親鸞らしい認識があると思います。要するに僧であるのかどうかということを国家が決めるということはおかしいことだ、僧籍を奪われて俗名を与えられたけれども（非僧）、しかし私は形式はともかく、阿弥陀如来の信心に生きているということにおいては、どこまでいっても非俗（世俗の相対化）であると。これはとても大事な視点ではないかと思っています。

親鸞はこのときに、「姓名を賜つて遠流に処す」と書きました。姓名とは名前のことです。

その後、およそ百五十年後、本願寺の八代目の蓮如という人は「俗名を賜つて」と表現しているのです（書写した『歎異抄』奥書）。私はそこに

こだわるのですが、親鸞はなぜ俗名と書かなかったのでしょうか。ふつうなら俗名です。僧でなくなつたのですから。

親鸞は、俗名とは言いたくなかつたんだと私は考えています。親鸞は「藤井善信」という名前を与えられたのですが、これは国家が勝手につけた名前ですから、親鸞は認めがたかつたのでしょうか。蓮如が「俗名を賜つて」としたのは、デリケートに考えると、蓮如の勇み足でもあつたのではないかと私は思っています。

親鸞は、その後、「それ故に、禿の字を使つて「愚禿」と称するに至つた」と初めて「愚禿親鸞」と名告ります。

愚禿の「禿」というのは仏教では「禿居士」といって、髪を伸ばし放題にしてそれを束ね、自ら悟りを得る資格も智慧も力量も何も持っていないと謙遜する人間が、そういうヘアースタイルを取つたようです。それを「禿」といいます。そういう私であると、親鸞は以後、自らを「愚禿親鸞」

と名告ったのです。

いまから千五百年前の中国に、曇鸞という人がいました。たいへんな仏教哲学者だったのですが、親鸞が非常に傾倒していて、この曇鸞の「鸞」を自分の名前につけたといわれています。曇鸞が書物の中で「愚かしく恥ずかしいわが身よ」と書いています。

中国仏教の天才といわれる曇鸞が「愚かしく恥ずかしいわが身よ。後の世における学道の者たちは、本願他力にお任せすべきであるという教えを聞いたならば、まさに信心を発すべきである。自己の計らいを雑えてはならない」(『往生論註』)ということを行っています。

「愚かしく恥ずかしいわが身よ」という語が親鸞に多大な影響を与えたといえます。親鸞の著した『愚禿抄』には、「賢い方々の信心を聞いて、私の心を顕すとうなるか」と示しています。

この賢い方々というのは、親鸞の場合は尊敬したインド、中国、日本の七人の仏教者です。ある

いは法然のことであろうという説もあります。

そういう方々の心を学んで私の心を見ると、「賢者の信は、内は賢にして外は愚なり」と示しています。

本当に賢い人というのは、内側は非常に英邁なるものを持つているけれども、外側は非常に謙(愚)虚である。私の心はどうか。「内は愚にして外は賢なり」として、内側はおどましく愚か極まりないのに、外側は賢ぶっているというのです。『愚禿抄』の書き出しはこのように始まっています。ここに親鸞の「愚」への認識の一端を垣間見ることができます。

それから日蓮はどう見ていたのでしょうか。

「日蓮は身に戒行なく、心中から三毒の煩惱が離れず」といった表現が見えます。

私は真宗者として鎌倉仏教、中世の仏教を勉強していると、日蓮というのは誤解されている部分が多くあると思います。

日蓮は、どちらかというとお手紙でも著述でも、

わかりやすいところがあります。

『法華経』において我も信をとり、人にも縁を結ばせようと思い、ずいぶん世間のことはおだやかにしようと思った。世も末になっているので、妻子をもつ出家者も人の帰依を受け、魚鳥を食べる出家者も人の帰依を受けているありさまである。日蓮はそのような妻子をもつことも魚鳥を食べることもせぬ。それが、ただ『法華経』を弘めるといふ失によって、妻子をもたないのに犯戒の僧という名日本国中に満ち、蟻をも殺さないのに悪名は天下にはびこっている。おそらく、釈尊の在世にもろもろの異教徒たちが釈尊を謗ったのにも似ていると思われる」

日蓮の面目躍如の文言ですが、「心中から三毒が離れない云々」などとも言っています。私はこういう仏教者の底流にある「愚」に対する認識や、日本仏教における「愚」の自覚史というものを一冊にまとめたと思っていますのですが、いまだにまとまっています。

必ずしも聖徳太子の「愚」と、源信、最澄の「愚」、法然、親鸞、日蓮の「愚」がストレートに同じであるとは思いませんが、根本的なところで人間（自己）の愚かさを告白しています。そういう自己認識を持っていたという共通点はあったのではないかと思います。

次いで時代は下りますが、良寛の「愚」の世界にも少しふれたいと思います。良寛という人はたいへんな傑僧で、才人でもあります。

子どもとただ毬をついて遊んでいるだけではなくて、すごく幅のある方です。良寛は曹洞禅ですが、子ども、「良寛の心の内をたずぬれば弥陀よりほかに知る人ぞなし」とも言っています。

良寛は、とにかく人間として誠実に生きたいということを死ぬまで持っていたようです。「いかにしてまことの道にかなひなむ」と、どうしたらまことの道に生きることができらうかと言っています。そして、「千歳のうちに、一日なりとも」と言っています。「千日の内に一日だけでも

いいから、まことの心で終日生きたいと思うけれども、なかなかそういう心で生きることができない」と懺悔しています。それは逆に良寛はそういう生き方をした人なのです。そういう生き方をした人にして、こういう言葉が出てくるのです。う。良寛は「大愚良寛」と名乗ります。

論争から「対話」の重要性を見る

仏教における「論争」「問答」「対話」ですが、仏教では中世、近世からさかんになっていて、とくに法然は「大原問答」という、大原三千院近くでの問答を行なっています。奈良の東大寺の学僧たちと念仏の問答をしているのです。

そこでは、「念仏の教えというのは程度の低い人間の教え」であるとか、「戒律も守れない低級な者の教えである」とか、いろんな議論がなされています。そのときに法然の取ったスタンスというのは、「あなた方のようにすばらしい能力を持

ったお方にとつては禪であるとか、その他の道はまことに相応しい教えでありましょうけれども、残念ながら愚か極まりない私にとつてはそういう道を実践することができないのです。ですから、私は阿弥陀の教えにいのちを委ねるほかに道がありません」というものでした。これを「与奪の法門」といいます。「東大寺（華嚴宗）、法相宗にしても、いずれも実にすばらしい」としています。これが相手に与えるということです。しかし、宗教実践というのは、どんなにすばしくても自分がその道を歩むことができなかったら救われなわけですから。みなさん方にとっては相応しい教えであっても（与）、私（愚者）はこの教えでしか生きていきません（奪）としました。

私たちが当面抱えている宗教的対話という課題は、自己（宗）の優秀性を相手に押し付けるというレベルのものであつては成立しません。

近世仏教ではキリスト教との対論が行われています。江戸時代ですと、例えば『妙貞問答』とい

うものがあります。これは二人の尼僧さん、妙秀、幽貞（キリシタン）という二人の問答を通して、クリスチャンのハビアンが儒教と仏教と神道をキリスト教の論理を持って批判している書物です。これをまとめたのがハビアンという人です。たいへん面白い書物です。この問答を見えますとたいへん興味深いものがあります。

それから、いまから二百十年ぐらい前に、西本願寺の「異義（端）論争」というのがあります。これは「三業惑乱事件」に端を発したものです。少し触れておきます。

この「異義論争」というのは、簡単に言いますと、例えば、「仏さまお願いします、何とか救ってください、助けてください」という立場を浄土真宗はとりません。「阿弥陀仏という仏は、助かりたいとも救われたいとも思わない人間を、何とか救いたいと願われている」という立場を取ります。それが本願（誓願・宿願）であり、阿弥陀仏の本質の願いなのだとところから出発してい

ます。それに対して、越前、福井県の龍養という僧侶が次のような教えを立てたのです。

「阿弥陀仏が救ってくれるのだから、われわれは何もしなくていいのです。お寺に行かなくてもいいし、説法を聞かなくても、阿弥陀様を信じなくてもいい。何もなくても救いが決まっているのだから」という教えです。

越前で弘まったそうです。それを「無帰命安心」と言います。親鸞の教えはそういう教えだから、何もなくていいと言っているのです。

しかし、それをそのままにしておいてはいけないということ、本願寺の学者が——当時は本願寺の学問所のトップの学者（智洞）は一人だったのです。これが間違いだったのです——反論の書物を書いたのです。

その反論は、「そんないい加減なものではない。三業でしょう。体の業が身業、口の行い業が口業、心の行いが意業。身口意の三つを揃えて、阿弥陀さまお助けくださいと願うのが、浄土真宗だ」と

いうことでした。

これは確かに論理的におかしいのです。この教えが本願寺の統一見解として出されましたから、たいへんな騒動になりました。在野の学者たちが「本願寺はとんでもない、親鸞に背いた教えを説いている」と騒ぎになり、江戸幕府まで巻き込む話になって、百日間、四十人の僧侶と門徒が捕えられて投獄されたり、宿に足止めされたりしたのです。そのために、広島の大瀧という学者が幕府に呼ばれて陳述するのですが、江戸で病死してしまいました。それが本願寺における「異義論争」です。

それをなぜ申し上げたかという点、近世という時代だから起こったといえるかもしれませんが、まっとうな議論ではなく、議論そのものが憎悪になってしまいうことに對して、私たちは熟慮することが大事だと思うからです。

ここで、「対話」することの重要性和困難性という問題について、以前ここでもご紹介申し上げ

ました経済学者の暉峻淑子（てるおかし）さんの『対話する社会』（岩波新書）という著書をご紹介します。対話がいかに人間にとって大切であることを示唆する著述です。

「対話が続いている間は殴り合いは起こらない」というドイツの言葉から始まりまして、暉峻さんは、「戦争・暴力の反対語は、平和ではなく対話です」と書かれています。

NPO団体でコンボに行つて、頭の下がる活躍をされているのが暉峻淑子さんです。

「戦争に巻き込まれたり、暴力行為によって支配されることがない平穏な生活を、平和だと考えているようです。平和とは受け身で何もしないことではない、平和も民主主義も努力して作っていくものだ」と、頭では分かっている、おまかせ主義の毎日が過ぎていきます」と述べ、看過してはならないことは対話であるという論理です。

そして、「平和（平穏な生活）を支えているのは、暴力的衝突にならないように社会の中で対話

し続け、対話的態度と、対話的文化を社会に根づかせようと努力している人びとの存在だということに、私も気がつくようになりました。対話のない社会はいつか病み、犠牲者を出し、平和はあるとき、あっけなく崩れてしまうのだということを、全身で感じるようになりました」と。こういうことがこの書物の書き出しのところにあります。

また、『平和への課題と宗教者の役割』（眞田芳憲先生、飯坂良明先生、山岡喜久男先生、勝山恭男先生の共著）の中に「対話」と「共働」観というところで、教会一致運動（エキュメニカル運動）を飯坂先生が紹介されています。

「教義は分裂させ、奉仕は一致させる」という有名なことばがある。従来、宗教間の出会いとは、とかく葛藤や対決のかたちをとることが多かった。その場合、自己の宗教の優位性や、自己を真理の唯一の把握者であるとする独善的信念に裏づけられた、絶対化の態度をもって相手に臨むので、「邪教撲滅」という十字軍的発想や行動に陥るこ

とになりやすい。教義上の論争というレベルだけをとつても、相手を論破し、相手をやりこめることに汲々として、相手に尊敬や顧慮を払わず、しかも、相手を言い負かしたときには、これを「折伏」とか「破邪顕正」と称して得々とするのが間々あった。これは対決であつても対話ではない」

このように、その対話は、「相手をよりよく認識し理解した上でなければ」成り立たないと先生は言っておられます。そして「相手に対しては開かれた心で臨み、相手の言うところに注意深く耳を傾けながら（中略）相手の信仰や教義を理解するためには、いたずらに議論を闘わすだけでは不十分であり、相手と「ともに生きる」とか、「ともに働く」という、人間としての共通の体験をもつことがなければならぬ」と述べていらつしやいます。

さらに、これは宗教協力の話になりますが、「時間をかけ、忍耐をもって深めていくことが大

切である」とされています。

ですから、そういう出会いの場を一つでも多く持つことです。WCRP（世界宗教者平和会議）が果敢にそういう活動を展開するのは、出会いの場を持つということがすべての出発点であるという認識があるからです。

冷淡や無関心から抜け出して、「出会う」ことから始まるのだというのが先生のお考えです。そして「ともに祈る」「ともに学ぶ」「ともに働く」という三原則が先生によって指摘されています。

また、「奉仕は一致させる」。教義的神学的論争から始めるのではなく、「世のため」という宗教者共通の課題、たとえば平和とか福祉とか、あるいは社会の正義や自由などのために、ともに働くならば、おのずからそこに心の通い合いが生まれるであろう。共感と連帯感、そして共通の使命感こそ、宗教協力にとって不可欠な心理的基盤である」「宗教はともすれば、彼岸的救済や後生のことを専一にしてきた。さらに、たとえ現世にお

ける生き方に指針を与える場合でも、それは個人の生活に関する倫理に限られ、社会や世界の諸問題に関わるかという社会倫理的志向においては、きわめて薄弱であった」と述べられています。

そして、「今や宗教は、個人的領域において倫理的指針を与えるのみならず、政治、経済、社会、世界の諸問題に対処する倫理を形成しなければならず、さらに、科学・技術の驚くべき発展を前にして、生命操作や環境保全の問題についても、医の倫理、生命倫理、環境倫理等、人間といのちの尊厳にかかわる新たな倫理的方向づけを展開すべき責任を迫られるにいたった。こうした課題に応えなければ、宗教は時代からとり残され、過去の遺物と化するであろう」（傍点は引用者）というご指摘があります。

私がとくに共感したところをご紹介させていただきました。本研究所において飯坂先生、眞田先生というよき師にであわせていただきました。

問題解決に至るための視点を

次に、「諸宗教の対話」と「解放の霊性」についてお話しをさせていただきたいと思います。

本研究所の山田経三先生と一緒に書きになっているフィリピンの宗教学者であるルベン・アビトさんの『フィリピンの民衆と解放の神学』（明石書店刊）という本です。

「宗教のビジョンと日本の宗教界」という非常に厳しい指摘のある本ですけれども、私はなるほどと、うなずかざるを得ない点がたくさんありました。

そこに「宗教者が人間の未来に向けてできる貢献とは、自らの宗教の原点に立ち返り、その中に与えられるビジョンに向かって、他宗教の人々と対話し協力しながら共に歩むことである。仏教にせよ、キリスト教にせよ、命あるすべてのものを大切に、平和な正義になつた慈悲に満ちた世

界づくりへのビジョンに向かって歩む」とあります。さらに「しかし、この現実の世界において、諸宗教の信奉者たちの置かれた現状はこのようなビジョンからいかにもほど遠いように見える。この暴力的、破壊的状况にある現代世界において、人類全体の緊急課題であるはずの平和づくり、正義の実現、自然保護などに、なぜ諸宗教の多くの信奉者たちが積極的に参加せず、これらの課題に手を汚すことを怠っているように見えるのである」（傍点は引用者）と、ルベン・アビトさんらしい酷^きしい指摘がございました。

先ほどの飯坂先生のご発言と同様に、「二元論的来世信仰が主流を占めていて、今、「徳を積んでおけば、死んだ後で天国に行ける」とか、「浄土に行ける」というイメージで「宗教」が捉えられるようになっていいる。こういう生命保健的な宗教は、来世に重点を置く余りに、現在与えられているものを軽視し、見逃してしまうという大きな落とし穴に陥りがちである」「葬式や他の儀礼を

行うことによって安心してしまおうという「安全弁」のようなものに宗教がなってしまうていることがある」という提起がなされています。

そして、ルベン・アビトさんの宗教と政治観ということですが、「対話するということとは、互いを無批判に認め合うということではない。一九八七年の比叡山宗教サミットのように、具体的な作業はまったくせずに、ただ互いを賞め合って、結局、互いに相手の見えない部分を指摘できるような関係を作れないような表面的な仲良し主義だけになってしまつては、むしろ、政治的に利用されやすい。宗教者は、そのような宗教の政治利用に、対しては、警戒する必要はあろう」（傍点は引用者）と私たちが陥りがちな誤りを鋭く指摘されています。私も全く同感です。

さらに「宗教団体の中でも権力意識が働き、宗教的「指導者」の地位争いという事態は宗教界ではしばしば見られる。そして、こういう宗教内の権力志向が、いわゆる世間一般の権力志向といっ

しよになり、宗教を、抑圧だけでなく戦争の道具にまでしてしまう可能性もある」としています。日本の伝統仏教の歴史を見ると、まさに、残念ながら、その通りであると言わざるを得ないわけがあります。

最後に「宗教者同士の協力」ということにふれたいと思います。核戦争、通常戦争を含み、破壊的な力に対して、我々はどのように協力できるかということですが、本書では、「自然破壊、地球の死に対する宗教者同士のエコロジック的関心を、どのように引き起こすことができるか。そして貧困を生み出してしまう暴力的な構造の変革に関して、宗教者同士がどのように連帯し、協力していけるだろうか」とあります。

私は平和とか世界の問題を考えるときに、宗教者である私たちは、どうしても「心」の問題だけに集約してしまうところがあると思うのです。

もちろん無関係ではありません。しかし、私は、社会の構造的なしくみを明確に凝視するという視

点を持たないと、やはり真の問題解決には至らないのではないかと考えています。ですから、信仰者の立場から構造的な欠陥、矛盾というものを過不足なくあぶり出してゆくという信仰の営みが、不可欠だと思います。

「他宗教の人々と対話を行う中で、まず目の前の梁を取り除くことからはじめなければならぬだろう（中略）諸宗教の信奉者が対話を行う中でそれぞれの原点に立ち帰ることをめざす過程において、危機に瀕する現代世界を新たにし、暴力的構造を変える解放の霊性が生み出されてくる期待がある」

ルベン・アビトさんは日本に来てから、鎌倉仏教、とりわけ親鸞に関心を持ちまして、真宗関係の人との交際が非常に多くありました。そして、真宗関連の講演会などに招かれて多くの講演をする中で、さまざまな学びを得られたということが、著書のあとがきの中で述べられています（『解放の神学と日本』『聖書と親鸞の読み方』明石書店

刊等々）。

これで話を閉じさせていただきましたが、やはり対話というものを実践していく中で、言わずもがなではありますが、対話は人によって初めて成り立っていくのだということを私は強く感じます。そして、その中からさまざまな可能性が開かれてくるのではないかと思います。ここに対話が多面性と尊厳性があります。本日はその一端をみなさまにお聞きいただきましたが極めて粗雑な展開になってしまいました。

ご清聴まことにありがとうございます。





宗教間対話の条件と課題を再考する

——二〇一八年度テーマを踏まえ、天理教の例を通じて——

金子 昭

天理大学おやさと研究所教授

はじめに

二〇一八年度の第二回所員会議で決まったテーマが「宗教者として他者との対話を考える——対話から実践・協力へ——」でした。これは、「実践・協力」という対話の先へと向かったところで問題を提起していくという内容です。ところで今回、私の発表タイトルは宗教間対話における「条件と課題」を再考するというものです。つまり、対話の前提へとさかのぼって考えるということ

方向が逆なのです。しかし、基本にかえって考え直すいい機会ですので、いろいろと考えてみました。宗教間対話は理念的なレベルでよくなされませんが、もっと現実的な問題として、実際の宗教間対話はどのように進められているのか。このことについて、私の考えていることを報告いたします。

一、宗教間対話は何のために行われるのか

そもそも宗教間対話は何を目指して行われているのでしょうか。当然、その結果あるいは目的と

して、宗教間の実践や協力が引き出されてこない
と意味がありません。そういったことを考えてみ
ると、実践や協力をもたらしてくれるような宗教
間対話とは何か、それを成立させる条件とは何か、
あるいはそのための課題は何なのかを問う必要が
あります。また、そもそも宗教者としての対話と
いうものは、他の人たちによる対話とどこがどう
違うのか、それから「他者との対話」というとき
の「他者」とは誰のことなのかというように、分
からないことがたくさんあります。

そういったことを踏まえて考えてみると、宗教
間対話には四つの要件があるのではないかと思い
ました。一つには対話する人間が必要です。二つ
目は、その対話の内容（話題）が必要です。話題
もなしに対話は不可能だと思いますので、対話の
内容としての話題が必要になります。三つ目は対
話のやり方、方法です。四つ目は、どういう場面
で対話をするかという、対話の場面です。これら
の四つの条件から宗教間対話の問題を見てみます。

まず一点目の「対話する人間」についてですが、
これは一般的に対話する人同士がともに独立した
人格的主体であるということが前提になると思わ
れます。そもそも、立場が異なっているから対話
が可能になりますが、その立場の異なりというの
は、時に利害対立の関係にもなり得ます。これは、
たとえば世代間対話ということで、よく七十代の
団塊の世代と四十代のロス・ジェネレーション
世代（就職氷河期世代）が利害関係で対立してい
るように見られている節がありますが、実はそう
ではなかった、お互いに利害を共有しているのだ
……ということ、対話が図られていくわけです。
異文化交流もそうです。近年、外国の方がたくさ
ん来られています、その異文化間対話というも
のも時にこの利害対立の関係になり得る、しかし
果たしてそういうことが言えるのでしょうか。

宗教間対話の場合も同様です。私たちはどうし
ても異なる宗教の間同士で対話をするというイメ
ージを持ってしまいがちですが、同じ宗教の中に

あつて異なる立場の者同士の対話というのもあり得るのではないかということなのです。その宗教においていわゆる教師にあたる人と信者にあたる人とが対話をする、あるいは、それぞれ違った入信の経路で入ってきた人たちがお互いの身のうちを話し合うという、そういった対話もあり得ると思います。同じ宗教の中でも、矛盾やわだかまりを感じる時がある。それらを対話を通して解消するのです。

それから、宗教間対話の場合は、対話する人自身が宗教者であっても、頭のとっぺんからつま先まで、全部その宗教の信仰に満ちているという人はなかなかいないと思います。どの宗教者も自分の中に信仰者の面と不信信仰者の面を、それぞれ何パーセントずつかの割合で抱えていると思うのです。そうだとすると、自らの内なる信仰者と不信信仰者の対話というのもあり得るのではないでしょう。なお、「宗教者」という表現について、ホアン・マシア先生が以前に宗教者／非宗教者とい

う言葉ではなく、求道者という言葉を用いてお話しをされていました。つまり、宗教者というと宗教的に「出来上がった人」、それに対し非宗教者というと全く世俗の人というふうに二分されてしまします。しかし、実はだれもがみなそれぞれの仕方でも道を求める人間なのだというわけです。いい言葉だなと思ひまして、私も求道者という言葉を使わせてもらいたいと思っています。

ところで、宗教間対話もWCRPという名が示すように国際的なものになってきています。私もIPCR（韓国宗教平和国際事業団）の国際セミナーで経験しましたが、自分自身の宗教的な立場と日本人としての国民の立場との差異というものどどのように調整したらいいのか、ということもあります。宗教者は国益に反してもいけないけれども、決して国益の代表者ではないと私は思っています（ただ、国によっては、宗教者の立場とその所属する国家の立場を一体化していなければいけないと思われる方も中にはおられます）。

さらに言えば宗教間対話においては、「一般的な宗教」と「教团的な宗教」とでかなり違いがあるような気がします。というのも、一般的な宗教（キリスト教や仏教など）の場合はどういう人が対話に出てくるかというところ、その宗教の代表的な信仰者・宗教者・求道者が出てくるわけです。ところが教团的な宗教（〇〇教や〇〇宗など包括宗教法人）の場合、たとえば天理教を例に挙げますと、教団組織の代表者が出てこないで天理教の代表者になりにくいのです。したがって、そこには「しかるべき人が出てこない」と教団レベルでの宗教間対話は成り立たない」という微妙な問題があります。これが仏教とかキリスト教でしたら、それぞれの深い信仰を持ち、そして対話のできるような方が登場してこられるのですが、とくに新宗教教団のように教团的宗教の対話においては、その教団の中のしかるべき役職や地位の方が出てくるということになってしまいます。そうなると、「誰を出すか」という教団の中の問題が生じてく

るわけです。教団代表が出てきて教団代表としての対話をするというのも確かに対話かもしれませんが、私は対話というのはむしろ、信仰者あるいは求道者としての一对一の対話というのが基本になってくるのではないかと思います。

次に二点目、「対話の内容、話題」についてです。対話においては、話題の交換によって相互に有益な情報や知識が得られるし、信頼や友情が深まります。だからこそ対話をするわけです。そのようにお互いに役に立つ情報が入り、信頼や友情の関係ができてくると、それが共通の実践や協力の足がかりとなるわけです。そして、共通の実践として、どのような実践をするかということになると、やはり社会的な内容になってきます。そのため、宗教者が宗教のことだけを知っていても駄目なのです。宗教以外の話題を一市民として、たとえば環境問題について言えば、宗教者として当然知っておくべき環境リテラシーがあるわけです。その上で、環境問題について宗教的な立場から何

が提言できるかということを書いていかなければいけないわけです。そのような問題には、ほかに生命倫理、無縁社会の問題、格差社会あるいは災害救援活動などいろいろあるかと思えます。

三点目は、「対話の方法」についてです。対話の方法や形式によって、宗教間対話もかなり異なった性格のものになってくると思います。よくあるのがシンポジウムやセミナー形式ですが、これもあまりにお膳立てが過ぎるとセレモニーみたいになってしまう傾向になってしまいます。それに対して、瞑想を共にしたり、活動を共にしたりする中でおのずと行われる対話もあるかと思えます。それから、四点目の「対話の場面」については、クローズドかオープンかによってもずいぶん違ってくるような気がします。その対話の対社会的な位置づけ、あるいはその教团的な位置づけの問題も交錯するのではないかと思われます。また、私もよく参加させていただいたりするのでありますが、お互いの儀礼に参加するという交流の場面もありま

す。しかし、ある宗教の儀礼を、そのまま別の宗教の宗教者がそのまま行うわけにもいかないところがあります。その宗教の信者や教師でないと、やってはいけない・やるべきではない儀礼もあります。ですから、お互いに行える共通の儀礼というものは、各宗教の許容範囲での最大公約数的なものか、あるいは最小限なものになってしまします。ちょうど当平和研究所の会議の前後にも行われます「平和の祈り」のように、黙禱という形が最大公約数的なもの、あるいは最小限の宗教儀礼かと思えます。それから、一般社会の人の宗教間対話への眼差しというのも大事ではないかと思えますし、同じ教団内の一般信者の目線からどう見えるかということも意識する必要があります。例えば、天理教教団の関係者の中には、このようなことを言う人たちがいます。「宗教間対話それ自体は結構なことだと自分も思う。しかし、あまりにもセレモニー化しているような気がする。そういった対話にどこまで意義があるのでしょうか。

お金もかかるし……」と。そんな人たちに對しても、やはり宗教間対話の意義について、それこそ宗教内対話を通じて理解していただかねばなりません。

対話をめぐる四つの要件のうち、特に三つ目と四つ目を踏まえて、対話は何のために行われるのかということを考えてみたときに、次のことが言えます。すなわち、対話を通じてお互いに相手を理解する、そのことによって自分自身の理解も深めるために、対話というものは存在するということです。そして対話そのものが敵対的ではなく、双方の歩み寄りによって楽しく行われる必要があります。対話が楽しければその相手と信頼関係や友情を深めることもでき、対話によって何らかの合意形成もできるでしょう。そうすることによって、共同声明の発表など共同歩調へと向かうことも可能かと思えます。ただし、対話それ自体は交渉（ネゴシエーション）でも取引（デール）でもありません。政治家同士の対話、たとえばトラ

ンプ大統領と金正恩委員長の米朝対話が話題になっていますが、あれはネゴシエーションでありデールではあるけれども、どうも対話ではないような気がします。やはり、対話というのは、一回や二回で何かを決着させるというのではなく、その対話そのものの積み重ねが大事なのではないかと思います。それによって宗教間の交流へと発展していくことで、継続的な対話が「つきあい」になっていくということも見ていく必要があるかと思えます。

それからもう一つ大切なことは、対話のためだけに対話をするのは良い対話にはならない、ということ です。それだったら、対話という名で宗教の中だけに閉じこもって、モノローグ（独語）をしているようなものになってしまっているのではないのでしょうか。そうではなくて、宗教間対話を通じて宗教の外へ、社会へと向けて、つまり宗教間対話を超えて社会へと一歩踏み出た何かを意図しつつ、対話が行われるべきではないかと思えます。この

「対話を超えて」という視点がとても大切になってくるかと思えます。

実はすでに、さまざまな宗教間組織でこうした対話が行われてきました。ご存じのように、WCRPやACRP、またIPCRや聖エジディオ共同体など、さまざまな国際的な宗教間対話や共働の組織が実際にあるわけです。それから国内においても、日本宗教連盟、全日本仏教会、日本基督教連合会、新日本宗教団体連合会、あるいはそれぞれの宗教グループの地域単位の支部や組織などもあります。そこでは、それぞれ宗教間対話や協働が行われています。もう一つ興味深いのは、目的別の宗教間組織というのがあるということです。有名などころでは、同和問題にとりくむ宗教教団連帯会議、いわゆる同宗連があります。また、私も関係していますが、教団付置研究所懇話会という、各教団が持っている研究所相互の連合組織です。これは、宗教者であると同時に研究者でもあるという立場で、お互いに突っ込んだ討論をする

懇話会です。それから、島藺進先生が代表を務めておられる宗教者災害支援連絡会もあります。これは災害支援に特化したレベルで、宗教者だけでなく宗教学者もコラボして情報交換したり活動したりする連合体です。こういった組織やグループはそれぞれ別に宗教間でまとまって、すでに実践のレベルで対話や協力を進めているのです。

二、天理教の宗教間対話——仏教との関わりにおいて

次に、天理教の例を挙げて、天理教は今までのような宗教間対話をしてきたのかということ振り返ってみます。ここからは歴史的な話になっていきます。最初に仏教との関わりについてです。教祖の中山みき（一七九八—一八八七年）が存命だった頃、仏教と天理教はどういう関係にあったか。はつきり言いますと、対話ではなく、対決の関係にありました。当時、天理教の教祖は仏教だ

けでなく、神社神道に対しても自ら積極的に教義問答を仕掛けていたという側面があります。伝道への強い意識があり、従来の仏教や神道と自分の教えは違うということをあえて鮮明にするために、寺院や神社に弟子たちを派遣したり、自ら乗り込んでいったりということを行っていました（金子昭「天理教と宗教間対話」『神道時事問題研究』第四九〇号、二〇〇三年五月一日発行、一―四頁を参照）。教祖は——これは天理教の教祖だけではなく、新しく出てきた宗教の教祖にあたる人たちも皆そうですが——当然、自分たちの教えが従来の教えと違うということを言って差異化しなければならぬ、そういった自己主張がないといけないと考えていました。これはキリスト教の場合でも、イエスがユダヤ教の律法学者に対して果敢にももの申しているのと同じことで、昔から現在に至るまでずっと行われていることではないかと思えます。教祖という存在は、そもそもそういうものなのです。また、弟子たちや信者たちも初期の

頃は近隣の寺院と軋轢がありました。なかには、僧侶に対してどちらの教えが優れているかと論争する人たちもいました。これはとても対話といえるものではなくて、対決です。

それが明治維新以降、天理教は官憲からの弾圧を回避するため、あるいは布教公認のために、窮余の一策として、極めて短い時期ですけれども、今度は立場を百八十度変えまして、仏式の教会講社を名乗るようになります。教祖は「そんなことをするな」と言ったのですが、弟子が画策してそのような運動が行われました。しかもそれを仏教が認めているわけです。なぜかというと、一八七五年（明治八年）以降、神仏合同の布教体制が崩れて神道と仏教が個別に布教活動を行い、仏教もまた講社の組織化が活発になったことがその背景にあります。具体的にどういうことをしたかと言いますと、高野山真言宗に所属する金剛山地福寺（現奈良県五條市）というお寺があります。そのお寺に対して、天理教の教祖の息子が教祖の思

いにさからって連絡をとりまして、仏式の転輪王講社の開筵式（かいえんしき「開講式」）を行ってゐるわけです。このお寺から「転輪王曼荼羅」というものが納められ、これを「天輪（転輪）王如来」と称しました。実際に教祖の教えとは似ても似つかぬような形になってしまったわけで、当然、教祖はこれに反対し、天理教独自の「つとめ」を行いなさいと主張したのです。その後いろいろな経緯があるのですが、一八八二年（明治十五年）にこの仏教講社という形は解消されました。

中山みき没後、一八八七年（明治二十年）から戦前にかけては、次第に「対決」から共通の問題意識の自覚へとシフトしていくのですが、しかしまだしばらく対決姿勢は続きます。というのも、一八九六年（明治二十九年）に天理教の取り締まり強化のために出された「内務省訓令甲第十二号」というものがありました（天理教内ではよく内務省秘密訓令と言っています）。その前後に、天理教に対する論駁書が仏教側からいわゆる施本、

パンフレットみたいな形で多数発行されているのです。どうも仏教サイドから、天理教が伸びてきているので檀家をとられると恐れ、ライバル視してきたようです。そんな邪教に関わるなということと多くの反天理教パンフレットが出されたわけです。天理教の側でも、熱心な信者たちが反論も行いました。なお、パンフレット類は非常にたくさん出ていまして、今も京都にある法藏館という出版社からも出されていまして、『天理教退治策』（興教書院）などといったタイトルの本もありました。これまた、とうてい対話ではありません。

しかし、この対決も落ち着いていきます。それは一九〇八年（明治四十一年）になって、天理教が一派独立を果たし、政府公認の宗教になった前後からです。一九二二年（明治四十五年）には「三教会同」が行われます。これは、教育勅語に基づきたいわゆる国民道德運動という大きな枠の中で、三教——仏教と神道とキリスト教の代表が

呼ばれて開催された会合です。天理教はこのとき教派神道に属していましたので、神道の中に入っていました。それぞれの教えは違うけれども、いずれも国民道徳を擁護し推進して、教育勅語の精神を守っていこうという大きな枠でまとまりができました。もちろんこれは、お上からの命令でそういうことをさせられているわけですが、そのような機運が出てきたのです。

この時期に、仏教者と天理教者との間に、一種の連帯的な関係すら出てきたことをうかがわせる文書も出現しています。これは当時の社会問題の根本的解決を見据えた、両者の初めての宗教対話の試みです。しかし残念ながら、実際に僧侶と天理教の教師が対話したのではなく、架空の対話です。その文書の一つが『比較宗教 坊さんと天理さんの内証話』（文陽堂、一九二一年「大正十年」）という本で、著者は高岡青原です。名前からすると僧侶の感じがするのですが、どういう人かは分かっていません。天理教にシンパシーを持

っている人だろうと思われます。というのも、高岡青原は『天理教と基督教の打明話』という本も出しているからです。これももちろん架空の対話です。

『坊さんと天理さんの内証話』では、たとえばこんな会話がなされています。仏教の僧侶が「今日のこの人心に動揺と危険をきたす原因は、いろいろあるようですが、まあその直接原因は、物価高騰、いや物価暴落が招く生活上の不安が、主なる原因でしょう」と言います。すると、天理教教師が「人心の不安は、物価の騰貴いや暴落が主要な原因ではなくて、人心の騰貴または暴落が、根本の原因をなしておりはすまいか」と答えるわけですから。僧侶が「そうです。そうなければなりませんわね」と返し、「だからこそ」宗教の必要を認めるのですね」ということで、仏教と天理教の違いに関わらず宗教の必要性があることを述べています。そこで天理教の教師が、自ら信仰する宗教が新しい人生観を提供するのだと、天理教のいいと

ころを説明していきまして、僧侶も「お互い信仰の普及より徹底した救済の道はありませんね」と応じています。ただ、こうしたやりとりを見ると、誰がどういう立場でこういう文書を作成したのかというのが分かるわけです。それは明らかに僧侶の立場ではなくて、天理教にシンパシーを持つ人の立場です。

ところが、戦後から現代にかけては、対話の気運はなくなってしまう。それは、天理教は天理教で、仏教は仏教で、一種の「棲み分け」の様相となってくるからです。天理教は一方で新宗教教団として、仏教は伝統教団として一定の社会的地歩をそれぞれ占めて棲み分けが行われました。

しかし、棲み分けがなされるとどうなるかといったら、お互いに無関心になってしまうのです。ただし、同和問題が起こってきたときなど、同じ宗教者として社会の諸問題にどう対応したらいいか、宗教側からどう発信したらいいかというようなことにおいて、意見交換や交流が行われるようには

なってきました。

天理教と仏教の対話を調べてみましたが、実際に行われた例はなかなか見当たりませんでした。唯一見られるのが、二〇〇九年（平成二十一年）に行われた「宗教対話」学習講座です。大阪にある日蓮宗妙見閣寺ご住職の竹内日祥という方が、国際永久平和祈念祭典協議会というものを主宰しておられます。この協議会で同年、第六回「宗教対話」学習講座を開催したときに、私が呼ばれて「天理教と仏教の宗教対話」という題で基調講演をしました。これがおそらく、単独で行われた天理教と仏教との初めての対話の試みではなかっただろうかと思っています。

三、天理教の宗教間対話——キリスト教との関わりにおいて

天理教のもう一つの宗教間対話として、キリスト教とどのように対話をしてきたのかを振り返り

ます。こちらのほうは仏教とはかなり異なっています。明治から戦後までは、キリスト教の宣教師による天理教の研究が盛んに行われていました。これは伝道宗教として日本に布教伝道にきた外国人宣教師の方が、天理教も同じように布教伝道して教勢を伸ばしているということで関心を持ったことによるものです。明治の中期頃から、キリスト教宣教師が自らの布教伝道上の問題意識でもって、天理教を研究しています。当然宣教師ですから、キリスト教の教えと対比させながら天理教を批判的に評価しています。

たとえばプロテスタントのグリーン (D. C. Greene) とこうアメリカ人の牧師がいました。彼はヘボン (J. C. Hepburn) と一緒に聖書の日本語訳にも貢献している人です。彼は一八五九年 (明治二十八年) に、天理教について、*Tenrikyo: or the Teaching of the Heavenly Reason* (天の理性の教えとしての天理教) という論文を出しています。また、カトリックのフランス人の神父でレオン・バ

レ (Léon Baler) という人が、一九〇九年 (明治四十二年) にフランス語で「天理教」という論文を書いて 있습니다。それから一九一〇年 (明治四十三年) には、ハンス・ハース (Hans Haas) というドイツ人のプロテスタント宣教師でもある宗教学者が、*Tenrikyo: oder rein neue synkretisches Religionsgebilde im Japan unserer Tage* (現代の日本における新しいシンクレティズム的な宗教としての天理教) というドイツ語の論文を発表しています。このように英語・フランス語・ドイツ語で天理教についての論文が書かれているわけです。いずれにも共通してなされる指摘は、ハンス・ハースの論文には端的に *synkretisches Religionsgebilde* という言葉が出てきますが、天理教は諸教折衷主義的であるという点です。

戦後になると、キリスト教からの批判はずっと続くのですが、天理教からも反批判が行われるようになってきます。しかし、批判に対する反批判は決して対話ではないのです。つまり、あくまで

教義論争を行っているわけです。一九五七年（昭和三十二年）に、ヴァン・ストラレン（Henry van Stralen）というオランダ人のカトリックの神父が、*The Religion of Divine Wisdom-Japan's most powerful Religious Movement* という本を出しています。ここでもやはり天理教をシンクレティズムと位置づけているわけです。これに対して、諸井慶徳という天理教の教学研究者が「ストラレンが言っていることは間違いだ」ということで「天理教者の自己主張」（『諸井慶徳著作集』第五巻、天理教道友社、一九六五年、一九九―二三八頁）という反批判を書きました（英語版も出ています）。ただ、これも対話ではありませんでした。

天理教とキリスト教の対話が始まったのは実は最近のことです。それも日本というよりも、ヨーロッパで対話が始まっています。ヨーロッパでの対話集会に、天理教も参加するようになっていきます。それはヨーロッパに出張所や布教拠点が幾つかできてきたことと関係があります。ここで

言うキリスト教との対話とは、カトリックとの対話です。これにはカトリック側の動きも大きな要因になっていまして、ご存じのように一九六二年から一九六五年に第二バチカン公会議が行われます。このときから、カトリックは他のキリスト教諸派、さらには他宗教との対話を広く呼びかけるようになりました。一九八六年に「アッシジ世界平和の祈り」が開催されますが、このアッシジの祈りがカトリックの在家信者の団体である聖エジディオ共同体によって引き継がれて、毎年行われる平和の祈りの集いが今日に至るまで開かれています。天理教もそれに参加するようになりました。

一九八八年には、バチカンの諸宗教秘書局が諸宗教対話評議会に昇格しています。カトリック側が宗教間対話に力を注いでいるところへ、天理教もキリスト教（カトリック）との対話に乗ったというところがあるように思われます。では、なぜ天理教がそれに乗ったのでしょうか。これについては、一九九五年（平成七年）に天理教のヨーロ

ッパ出張所の所長に任命された永尾教昭（現・天理大学長）が、次のようにはっきりと言っています。「なぜ、天理教の私たちが、カトリックと交流せねばならないのか。それは、欧米社会で布教するのに、カトリックの後ろ盾、あるいはお墨付きはとてつもなく大きいからである」（『在欧25年』天理大学おやさど研究所、二〇一四年、四六頁）。

そういう流れがあつて、天理教とキリスト教の対話はヨーロッパで始まったわけです。天理教の場合、カトリックとの対話は規模の大きいものが二回行われました。一回目は一九九八年に、「天理教とキリスト教の対話」というシンポジウムをローマのグレゴリアン大学で行っています。グレゴリアン大学はローマ教皇を何人も輩出した有名なカトリックの大学ですけれども、そのカトリックの神学者たちと、天理教側からは天理大学宗教学科の教授陣が出席しました。私は一参加者として見学に行きました。このときは同時に、グレゴリアン大学で天理教の展覧会も開催されました。

このシンポジウムは三日間にわたつて、「神の啓示」「救いとその実現」それから「家族と現代社会」というセッションが組まれ、最後に共同声明まで出されています（全記録が天理大学出版部より日本語版と英語版で『天理教とキリスト教の対話』として刊行されています）。ただし、その内容は対話というよりは、三日間をかけて、カトリックはカトリックの教えの自己紹介をし、天理教は天理教の教えの自己紹介をしているという印象を受けました。ヨーロッパの天理教の信者数はあまり多くありません。正直言つてごくわずかです。しかし、カトリックの信者の多い南米、特にブラジルには日系人社会があり、日系人社会から現地のブラジル人まで天理教は広範囲に広がっています。そういった地域で天理教を伝道するときに、天理教は日本の新興宗教ではあるが、キリスト教のカトリックとも対話している宗教であるということが分かれば、現地の人たちにも受け入れられやすいといわれます。それは宗教間対話が社会

的信頼にもつながっていくということでもありません。

二〇〇二年には、二回目のキリスト教（カトリック）と天理教との対話を、今度は天理大学で三日間にわたって開きました。前回の対話はお互いの自己紹介で終わってしまいましたが、もう少し先に進んでもっと具体的なことを話し合おうではないかということで、教育・家族・宗教をテーマにして、一日目は「現代世界における宗教と教育」、二日目は「信仰と宗教教育」、三日目は「家族における宗教教育のあり方」について議論を行い、最終日に共同声明を提出しました（これも全記録が天理大学出版部より日本語版と英語版で『天理教とキリスト教の対話Ⅱ』として刊行されています）。

こういう宗教間対話もちろん大事なことです。思います。しかしながら、宗教間対話というのは教団の代表者がシンポジウム形式で大がかりにやるというのではなくて、本来は一对一でやるべき

だというのが私自身の考え方です。キリスト教といってもカトリックとは話をするけれど、プロテスタントの人と話をしていないではないか、という意見がありました。だからというわけではないのですが、教団の代表者でもなく、あるいは職業的な宗教者でもなく、共に信仰を有する個人同士での非公式な対話というのもあっているのではないかと、私は考えるようになりました。手前味噌で恐縮ですが、プロテスタント信託者で文芸評論家の富岡幸一郎という方がおられます。私は富岡氏と二人だけで天理教とキリスト教の独自の対話をしました。これは、同氏との共著本『宗教原理主義を超えて』（白馬社、二〇〇三年）にまとめられています。

四、現代における宗教間対話の発信

最後に、現代における宗教間対話の発信ということを考えてみたいと思います。現代は宗教、と

りわけ教団宗教をめぐる状況が厳しくなりました。世界的にはイスラム原理主義に対する批判がありますし、日本でも一九九五年（平成七年）のオウム真理教事件以降、顕在化してきた宗教離れや宗教忌避の傾向があります。そうした状況の中にあつて、どの宗教関係者も教えの違いを超えて、宗教が共有する指針や共通する理念を探り、さまざまな形での実践的協働の道を模索することによつて、「現代社会に復権と再興を図る宗教界」のあべき姿を描いていくことが求められています。

では、そのために何をすべきでしょうか。私は宗教間対話、宗教対話というのは、ある意味で「他流試合」のようなところがあつて、その意味での真剣さが必要だと思っています。対話をするこゝによつて、お互いのアイデンティティが何よりも鋭く問われてくるのです。先ほど楽しく対話することが大切だと申しましたが、だからと言って、自画自賛したり、お互いの宗教を褒め合つて、「家族の絆は大切ですね」などと内輪で語り

合つてみても、DVや虐待など現実の家族問題に苦しんでいる人々の心にはなかなか届いていかないのではないかと感じています。そこではむしろ、教えの違いにかかわらず、共に宗教としての共通目標をめざす「共闘関係」の連帯意識が持たれなければいけないのではないのでしょうか。たとえば、宗教は世俗社会を尊重しながら、なおかつこれを超越した救済原理を持つということを、社会に向かつて積極的に発信していく必要があるのではないかと思います。宗教間対話は当該の宗教同士だけではなく、宗教を取り巻く社会へとその「精神的振動」を響かせていくものでなければならぬのではないのでしょうか。ただ単に私たち宗教者は宗教間対話をやっていますよというのではなく、その対話を通じてハツとさせるものを社会の一般の人たちに対してもたらししていく、そういう必要があると思っています。

それから、実践的協働の中での対話の可能性ということについて考えてみます。「新しい黄金

律」ところものを、アミタイ・エチオーニ (Amītai Etzioni) というアメリカの社会学者が唱えています。またドイツの神学者のハンス・キュング (Hans Küng) が「地球倫理」を提唱しています。このような考え方が、諸宗教が教えの違いを超えて「共有する指針」「共通する理念」として、実践的協働の道として持ち得る内容ではないかと思えます。エチオーニは言います。『古い黄金律』が「汝の欲するところを他に施せ」というのであるとすれば、『新しい黄金律』は「あなたは、社会に対してあなたの自律を尊重し支持してほしいと願うように、社会の道德秩序を尊重し支持しない」(アミタイ・エチオーニ『新しい黄金律』永安幸正監訳、麗澤大学出版部、二〇〇一年)と。これは明らかにコミュニタリアン(共同体主義)の考え方に基づいているのですが、このように個人の自律と社会の道德秩序との調和というものを、宗教界からの『新しい黄金律』として発信するということも、一つの社会的発信の試みかと思いま

す。このことは麗澤大学やその元になっているモラロジー研究所が力を入れているものです。

もう一つ、ハンス・キュングの「地球倫理」宣言も有名です。これは明らかに十誡じっかいの現代版と言うことができます。十誡の中の四つをとりあげ、「四つの取り消し不可能な命令」として表現しています。すなわち、「殺すなかれ」を現代的なグローバル倫理バージョンなのであれば、①「非暴力と生命尊重の文化への献身」となると言います。十誡における「盗むなかれ」という教えは、今日では②「一致団結と公正な経済秩序への文化への献身」となると主張します。また、「嘘をつくことなかれ」というのであれば、それは③「寛容と真実の文化への献身」となるとし、「姦淫するなかれ」であるならば、④「男女の平等な権利と共同きょうどうしやう(共働、協働)の文化への献身」というように述べていきます(H・キーン、K・J・クシュル編著『地球倫理宣言』吉田収訳、世界聖典刊行協会、一九九五年)。ちなみに、この「き

ようどう」の語はいろいろな漢字が当てはまりますが、英語の原文は「パートナーシップ」となっていました。

現代は対話の時代です。いたるところで対話が行われている時代にあつて、宗教者は宗教者らしい対話をこそ発信すべきではないでしょうか。今是一个の宗教が、世界を統合するイデオロギーとなるべき時代ではありません。それを広言すると「宗教の傲慢」と言われます。むしろ、どの宗教も世界超越的な契機を提示しながら、いわゆる「宗際倫理」(interfaith ethic)の構築と相互共同的な実践を求めるべきであると思います。その宗際倫理(interfaith ethic)というのが「新しい黄金律」であり「地球倫理」であるわけです。しかしそれは、諸宗教が持っている倫理の単なる最大公約数ではありません。やはり倫理の水準としては、宗教者が発信していく倫理である以上、水準が高くなければ訴える価値がない、できることなら最

高水準を目指していくべきです。ただし、宗教者もやはり生身の人間ですから、そのことも忘れてはいけないと思います。最高水準の倫理だけを理念的に発信するばかりでは結局、それを聞く一般の人々にとっては、「なんだ、宗教者は偉そうなことばかり言っている」と「上から目線」の倫理に思われてしまうわけです。そうならないためにも最高水準の倫理という側面と、自分自身もやはり生身の体を持った人間だということを自覚して、宗教者は社会へと発信していく必要があるのではないかと思います。

対話という言葉を使うにしても、宗教者同士の対話は政治家同士の対話とはすくなくとも別の次元で行われるべきです。それは、交渉でも取引でもなくて、共に真理を求め、救済を求める求道者の立場で行うべきものであります。

私は今年(二〇一八年)もIPCR国際セミナーに参加させていただくのですが、今こんなこと

を考えています。全部で五点あります。

一点目は、東アジアがEUのようになれないのはなぜか——昨年（二〇一七年）の同セミナーにおいて、このような問題提起をする韓国の宗教者の方がおられました。それは国の規模と国家体制の問題が大きいのではないのでしょうか。中国は東アジアの中でプレゼンスがあまりにも大きすぎます。国の規模も大きく、実際に発言力も大きいということがあり、EUのように対等になりにくいと思われます。こういう点をも意識してIPCRの運営の仕方にもう少し工夫があっても良いのではないのでしょうか。

二点目は、私はずっと台湾の宗教の研究をしてきたことあるので、とくに思うのですが、もしも東アジアでの宗教間対話に台湾が入っていたとしたら、異なる展開になっていたろうということとは容易に予想できます。実際に、宗教教団や宗教レベルでは日韓台で交流しています。これはやはり、その国家体制が民主主義であり、日本・

韓国・台湾では宗教のフィールドワークが自由にできるからです。ところが中国大陸ではそれができません。公安に監視されているため、非常に難しいのです。ですから、どうしても教団や宗教レベルでは、日韓台での交流が多くなってくるのです。それゆえ政治問題抜きで台湾にも参加してもらうことがIPCRでもできないものだろうかと考えます。

三点目は、東アジア諸国では歴史認識の問題で紛糾するということがよく言われます。去年のIPCRではそれほどなかったのですが、以前は激しかったという話も聞きました。これについては、立場が違う以上、歴史認識が違っていても当然だと思えます。むしろ、歴史認識が違っていても、お互いに「この歴史資料は共有できる」というものがなくてはなりません。すなわちそれは、主観的に紡ぎだされる歴史物語（ストーリー）ではなく、客観的に検証可能な歴史事実（ヒストリー）のことです。そのヒストリーをエビデンス

（科学的根拠）としてお互いに共有してこそ、足が地についた対話や議論も可能になるのではないかと思います。それがないうちに「認識」のレベルでいくら話をしても、お互いにズレが生じるばかりです。

四点目は、国際間対話において、日本は受け身な印象が強いように思います。日本人が大人しく場の雰囲気や大事にしている一方で、中国や韓国の宗教者はズバズバと言ってくる場面がよくあります。日本だって批判的な意見であっても、もっと積極的に出してもいいのではないかと思います。少々議論の場で火花が飛んでも、お互いに宗教者としてナシヨナリズムを超えたところで理解し、共感しあえる部分があるはずです。

これに関連して最後に五点目ですが、国家の姿勢や政治的な立場は相対化できないものなのではないですか。宗教者ならば国境を越えられるはずですから、そういうことが可能だと思います。シュヴァイツァー（一八七五—一九六五年）は、「この

世から自由になって、この世と自由に関わる」というのがパウロの倫理的神秘主義の特徴であると述べています。しかし、キリスト教に限らず、あらゆる宗教はこの世に対して自由な関わりを有しています。こうした立場に立ちうるというのが宗教者の強みです。それゆえ、国家から自由になって、国家へと自由に関わる——。これもやはり、宗教者の国際的な対話における立ち位置ではないかと、私は考えているのです。





『ベラスケスのキリスト』にみる死生観

——美的表現でつたわる信仰体験をめぐって——

ホアン・マシア 上智大学元教授

はじめに

スペインの詩人、思想家ミゲル・デ・ウナムーノ（一八六四—一九三六年）の『ベラスケスのキリスト』という長編詩集の日本語訳は、二〇一八年に著されました。^①原著は一九二〇年に世に出たので、今年はその百周年記念に当たります。筆者がウナムーノの著作の紹介に携わったのは約五十年前からですが、彼の主要な作品であるこの詩集が邦訳されるのを長いあいだ期待していました。

今回、このエッセーでは『ベラスケスのキリスト』にみる死生観を読み取ることを通して、信仰体験を表すための美的な表現の重要性を浮き彫りにしたいと思います。

なお、諸宗教の交流の場で、それぞれの教理などの比較研究をするよりも、異なった伝統と文化で培われた信仰体験の芸術的な表現について互いに紹介し合うことは、共通の接点を見出すために大いに役に立つのではないかと思います。

さらに、筆者の修行の実践から言わせていただければ、禅の伝統で語られてきた「大死^{だいじ}」や「悟

う長編詩集を指す。

ベラスケスの「絵画」とウナムーノの「詩集」

ディエゴ・ロドリゲス・デ・シルバ・ベラスケス（一五九九—一六六〇年）はスペイン黄金期を象徴する画家です。その作品『十字架上のキリスト』（マドリッド、一六三一—一六三二年。一八二九年よりプラド美術館蔵^②）がウナムーノの心を動かしました。「絵画」を前にして「詩人」は『ベラスケスのキリスト』という長編詩集（一九二〇年）を書きました。「絵画」と「詩集」を前にして感動を覚える者は「画家」と「詩人」の信仰体験をその美的な表現の中に垣間見るのですが、芸術家たちの創造性の秘訣は創造主自身からの靈感に由来するのではないかと感じ取って読み取る者もいるでしょう。

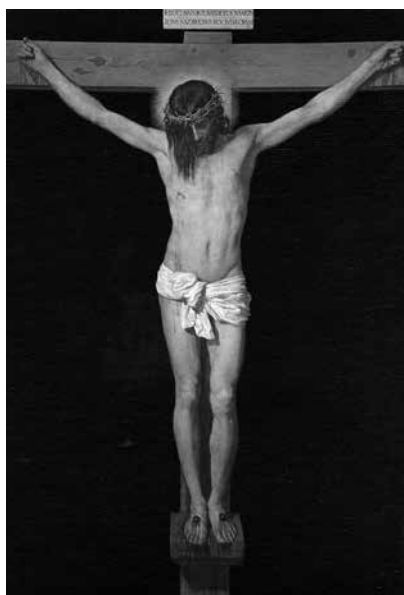
「画家」（pintor）は、ベラスケス（Velázquez）を指す。

「絵画」（cuadro）は、ベラスケスが描いた絵画『十字架上のキリスト』（Cristo crucificado）を指す。

「詩人」（poeta）は、ウナムーノ（Unamuno）を指す。

「詩集」（poema）は、ウナムーノの書いた『ベラスケスのキリスト』（El Cristo de Velázquez）とい

「詩人」が許すならば、わたしはこの「詩集」



ベラスケス『十字架上のキリスト』

を『夜明けに向かって——曙光しやうくわうの白いキリスト——』というふうな題をつけなおしたいです。死から永遠のいのちに向かう、『出エジプト記』の一大叙事詩を読んでいるかのように、「詩集」は鑑賞者を感動させます。「出エジプト」(exodus)というと、解放の旅立ちのことですが、それは砂漠を通る道であり、また暗闇から光へと向かう過程であり、復活への変貌を遂げていく道のことなのです。読者は声を出して詩集を読む、というよりも、お経のように唱えるとき、死の闇から真の

いのちへの旅立ちを「画家」と「詩人」とともに歩みだすことができます。

「絵画」と「詩集」の鑑賞者は、「画家」と「詩人」の創造性について考えさせられます。先述のような信仰の眼差しをもっていた「詩人」は「詩集」の冒頭で「画家」に感謝し、ベラスケスに創造主からの聖霊が降り注がれることによって芸術の着想が与えられたにちがいないと言っています。「芸術の力によって、我々は汝すがた(キリスト)を目に見える形にした」(CY.5)であり、「その聖霊は芸術のうちに働き、汝の像を我々に見せてくださる」(CY.12-13)というのです。⁽³⁾

「絵画」の中では、死という真つ黒の暗夜の背景に浮かぶ、青白いキリストの身体の内から、栄光に満ちた曙光が湧き上がってきます。一方「詩集」の中では、死から生への旅立ちが肉体の変容の描写の中に表されています。これを理解するためには、次に挙げる「絵画」の描き方の特徴に留意する必要があります。

1 青白い身体を照らす光は左上のほうから射していますが、真つ黒の背景とのコントラストが目立ちます。なお、その黒い背景が黒い大理石のように輝くので、黒さの中の明るさといった逆説的な印象を与えます。

2 頭は右肩に傾いており、垂れた黒髪の毛が顔を隠しています。

3 青白いキリストの体が闇から光が出るように浮かびあがりますが、美しい肉体はアポロ的な美を暗示する姿を見せます。磔の刑で苦しんでいるイエスよりも、十字架上の玉座にいる理想化された人間が立っており、復活したキリストの威厳があります。この印象を強めるために、そろえた両足にそれぞれ釘が打ち込まれています。

このキリストの像は死体でもなければ、死ぬ直前の姿だともいえません。「磔刑にされたイエ

ス」よりも「十字架上に復活しているキリスト」が描かれているように思われます。つまり、「画家」の筆と「詩人」の言葉で描かれるキリストは、臨終に苦悶する者のようにも見えなければ、弟子たちの前に現われる復活したキリストを再現しているわけでもありません。ここに表されているのは、現に生きており、死した真の「人」の理想化された身体です。我々は死の中に生を、苦痛のなかに愛を、十字架の上に栄光を——要するに、十字架上に復活者を仰ぐことができるように描かれています。礼拝の対象になっているのは死して生きているキリストの身体です。それがゆえに「詩人」は死して生きるキリストの栄光の身体を歌うことができたわけです。

「詩人」が「詩集」につけたタイトルは『ベラスケスのキリスト』ですが、わたしは「詩集」の趣旨を表すためには、前述したように、『夜明けに向かつて——曙光の白いキリスト——』とでも題をつけなおしたいです。「詩集」は死から永遠の

生（いのち）に向かう旅立ちのダイナミズムを生かす文体で造られています。「詩集」は、徹頭徹尾、暗闇から光へと向かう旅であり、死ぬべき体が栄光の身体へと変貌を遂げていく道になっているのです。

「詩集」の主要な三つのテーマは、「夜」と「身体」そして「生死」です。「詩集」の中で基調になっている言葉のつがいとして、「夜と曙」（CV, 329-337）⁴「闇と光」（CV, 157-208）⁴「死ぬべき肉体と栄光の身体」（CV, 1442-1463）⁴「不安の沈黙と安らぎの静寂」（CV, 820-832）などが挙げられます。特に「静寂、裸形、安らぎ、そして夜」（CV, 825）とった重要なイメージは「詩集」の言語世界の中心の位置を占めます。

ただ、これらのイメージにはあいまいさが伴います。たとえば、夜のイメージは神を失った不安や無意味を暗示する時であれば、静寂の中で啓示される神の奥義を暗示することもあります。言い換えれば、暗さあるいは静けさを湛えた夜、また

は悲劇的あるいは神秘的な静寂、そして死あるいは栄光に包まれた身体といったように、これらのイメージの二面性は対比として表されています。「詩集」全体にわたって死と闇および生と光といった対照的な象徴が、表裏一体になって「夜から曙へ、死から命へ」という主要なテーマを浮き彫りにしています。もともと典型的なものとして「月」（第一部編五、CV, 109-117）⁴を引用しておきましょう。

星に満ちた、裸形の精神

その精神の夜に浮かぶ無垢の月よ

我々の眼差しは、汝へと向けられている

お、涙の谷の上に光り輝く明星よ、小さな人

間に過ぎない我々は

その故に、あい対して汝と見つめ合うことがで

きるのだ

汝は人であり、汝の神々しい素肌を通して目の

眩む太陽の光が

永遠の輝きとして我々のもとに届く

神を写しとる汝は、我々が人間であり、

我々が神の子であることを告げ知らせている⁽⁵⁾

「詩人」は信仰の目で「絵画」を見つめ、詩的な言葉で歌い上げます。「詩人」にとって、絵画は思考させるものであり、そして観想へと誘うものなのです。詩は一つの世界観 (cosmvision)、そして一つの精神性 (espiritualidad) を表現していると言えます。死に向かって顔を真っ直ぐ向け、その死から出づる変容を遂げ、決定的な生へと至るということです。この旅立ちには「暗夜」の暗闇と「静寂の夜」(CY, 157-209) を経て、死した身体から、「葡萄の木」(『ヨハネ福音書』十五章五節、CY, 237-372) という永遠の生に生きる、栄光に包まれた身体へと変貌させられていくのです。「絵画」を前にして、「詩人」にとって最初に呼び起こされた福音の言葉は、『ヨハネ福音書』十四章十九節の「あなた方は私を見る。私が生きる

のであなた方も生きることになるからである」というものです。「画家」のキリストと「詩人」のキリストは生きた隠喩であって、それは死の逸話を描き、またそれを語ろうとしている訳ではありません。キリストのその身体は人間を生かす「生きている者」(『ヨハネの黙示録』一章十八節)への讃美を歌っているのです。

この「復活した者」こそ、ウナムーノがいつも追及していた「肉と骨の人間」⁽⁶⁾の生と死の謎を前にした彼の苦悶の問いに対する、神秘に包まれた答えなのです。まるで宝石細工のように、最初の詩の断編にそれは彫琢ちやうたくされています。「汝は永遠の人であり、我々を新しい人間へと生まれ変わらせてくれる／汝の死はひとつの生誕である／汝は天国へと旅立ち、慰めの聖霊を我々に遣わしたのだ」(CY, 9-11)。

このようにウナムーノは死の謎と生の神秘について思索し観想します。ここでは分析や説明を越えて、思索し、観想するためのいくつかの示唆に

留意しましょう。思索は意味を求めることであり、観想は与えられた意味に対して感謝することです。我々はこの神秘のアイコンである「絵画」と「詩集」の中に浸り、ただその深みへ引き寄せられるままにしていきたいものです。

詩的な思索と神秘的な信仰の持ち方

ウナムーノは思想家であり、詩人です。洞察を求める哲学の瞑想 (philosophical meditation) をする者と、生の奥義の啓示に開かれて観想 (spiritual contemplation) をする者のそれぞれの姿勢は対照的ですが、前者は意義を求めて問いかけ、後者は意義の啓示によって問いかけられます。ウナムーノの精神生活においては、詩的な思考の仕方と神秘的な信仰の持ち方は絡み合っています。『生の悲劇的感情』においても『ベラスケスのキリスト』においても、著者のこの両側面すなわち思考と信仰が表れています。『詩集』の中では、両

者とも詩的な表現を必要としていることが注目されます。

思索家の創造性というのは、道の半ばにある一つの哲学に対する修行のような態度を実践することであり、また人生の意味について模索し、意味を問い続ける姿勢にあります。「詩人」の感受性というのは、賜物として自分に与えられた意味の啓示に対して感謝し、いのちの神秘に対して、「画家」とともに喜びの歌声を上げる招きに応じるということにあるのです。

ベラスケスの絵画はその思索の媒体となり、観想がその休止符となります。「詩人」は祭壇画の舞台の中を、もしくは大聖堂のステンドグラスに描かれた「十字架の道行き」の場面を、または仏教における曼荼羅の同心円の中の菩薩の浮彫の上を駆け巡りながら「絵画」の道筋を辿るように我々を導いてくれます。それぞれの断編が全体を構成していくことによって、我々の想念が詩の中心へと方向づけられるのです。つまり夜から夜明

けへ向かつて行きます。

『生の悲劇的感情』（一九一―一九一三年）に書かれている実存的苦悩を体験したウナムーノの哲学的思考は、『ベラスケスのキリスト』（一九二〇年）で歌われた観想的な心と不可分な関係にあります。換言すれば「絵画」の生命は詩の中に受肉され、それらは一体化していくのです。作品の暗い背景は光り輝く黒であり、それは空のただ中にある。磔にされたイエスの豊かな黒髪は、己と出会うために自己を脱却し、消滅してしまった自己を覆うベールとなっています。月光が「人」の白い身体へと変化する間に、暗闇から輝きが生まれ出で、真夜中から夜明けにかけてその光はより一層輝きを増していきます。詩人と一緒に読者は「魂の暗夜よ、汝はこの世の救い主への希望を育む根源なのだ」（CY, 108）という祈念を繰り返すことができます。

疑問符と感嘆符

問いかけを追及するする思想家と、感嘆して感謝する神秘家の言葉が折り合わさっていることが、次のように「詩集」において表されています。「芸術の力によって、我々は汝を目に見える形にした」（CY, 5）。「詩集」の始まりは、前述した『ヨハネ福音書』による言葉とともに、信仰告白の形となっています。「あなた方は私を見る。私が生きているのであなた方も生きることになるからである」（『ヨハネ福音書』十四章十九節）。「詩人」によって主題として選ばれたこの聖句の引用は、信仰の眼差しを引き寄せます。眼に見えるものの中に見えないものを見るようにさせられます。つまり、人間の肉体の中に神の生を見えるということです。「信仰の眼差しが汝の姿を魂の奥深くに刻み付けていく」（CY, 4）。

「画家」も「詩人」も磔にされたキリストを見つ

め、また、イコンの内部へと二人を吸い込む光によって、同時に見られるままに自分をゆだねていきます。それは磔のキリストが、新しい生の抱擁のうちに「画家」と「詩人」も迎え入れるために、杭から降りてくるかのようなのです。真つ暗な黒髪のような背景に浮かび上がる身体の光源から、キリストは二人をそして我々を見つめます。その暗闇の輝きによって、我々は画布の黒い背景に吸い込まれていきます。我々の眼差しは、「詩人」と「画家」の眼差しと同じく、生命の光を湛えた創造主の眼差しによって見つめられるのです。

最終的に、詩はそれらの眼差しの溶解を祈りへと帰結し、その眼差しをもって我々人間を創造主という存在の中へ浸るよう、絶え間なく誘います。アウグスティヌスによれば「わたしたちは、あなたが造られたそれらのものを、それらが存在するから見るのであるが、しかしそれらのものは、あなたがそれらを見るから存在する」(『告白録』十卷三十八章五十三節)のであり、創造主の眼差

しによって、見つめられ、愛されながら、創造されるのです。

哲学者の疑問と信仰者の感謝

疑問符と感嘆符の使用は、哲学者の思索と信仰者の観想のそれぞれの特徴的な批判や疑問(cuestion)と感謝や感嘆(admiración)を表すために相応しい文体形式です。哲学者の疑問は疑問符で表され、信仰者の啓示に対する讃美と感謝は感嘆符で表されます。哲学者・思想家である「詩人」は、次のような問いでキリストに向かって生死の意義を問いかけます。

「汝は何を考えておられるのか、死した、私のキリストよ」(CY, 68)

「汝の人生は、我々の人生と同じく夢だったのだろうか」(CY, 290)

「汝の父の耳である太陽の青い丸天井が、我々の嘆きの声を締め出してしまふのなら、何のために、

海は岸辺に痛みの呻きを届け、そして鳥は歌うのか」(CV, 234-236)

そして、信仰者でもある「詩人」は感嘆の声を上げて生死の意義の発見を次のようにたたえます。「お、涙の谷の上に光輝く明星よ、小さな人間に過ぎない我々は そのゆえに、あい対して汝と見しめ合うことができるのだ」(CV, 112-113)

「その痛みを超越した聖なる者よ」(CV, 345)

「信仰そのものと成る目を与え給え」(CV, 525)

「汝は人なる神であり、人の子である」(CV, 139)

「汝の白い肉体は、神の広大な闇の中で光輝く外衣である」(CV, 508-509)

「汝の雪のうとくに白い身体は、人間性の頂きであり、また、神の源泉なのだ。その身体は、我々の夜をつんざき、永遠のあの黎明を告げ知らせてくれ」(CV, 335-337)

「詩人」は聖書と大自然から着想を得る

「詩人」は、とくに聖書的な詩を書きたいと述べていました。「詩集」の各断編の欄外に掲載されてある無数の聖句の引用がそれを示しています。聖書の背景が過剰なほどその引用が用いられているため、翻訳は大変な挑戦ともなり、キリスト教文化に馴染みのない読者への配慮のために相当な量の訳註を付ける必要があります。

しかし聖書の引用の大部分には、ある共通分母が存在していることが文化と時代の違いを超えて感じられるのではないかと思います。それは、不安と希望、憎みと愛、苦痛と悦びの諸物語を通して生と死の神秘に立ち向かって彷徨う人類のあゆみが描かれているからです。

「詩人」は聖書を日々、精神の書物として、また詩として読んでおり、それらの物語の中に希望を養う記憶と、記憶に基づいた希望を見つけること

ができます。聖書全体は苦悩と喜びを封じ込めたアルバムとも言えるものであり、それは歴史を旅する人類の生と死の終わりなき詩情なのです。

聖書を読むことによって、「詩人」は靈感を得ました。例えばキリストの脇腹の傷を見て、「その泉では荒野に彷徨う魂が、神への渇きを満たす」(CY, 1621)と表しています。間違いなく、これらの言葉は、救いが述べられている聖書の泉から水を享受するように誘う、預言者イザヤの言葉から着想したものでしょう(『イザヤ書』十二章三節「あなたたちは喜びのうちに 救いの泉から水を汲む」)。何よりも聖書の主要なテーマは、永遠の生なのです。「その死が、汝を生る王としたのだ」(CY, 1362)、「汝、生よ」(CY, 1073)とあるように、「詩集」のどの部分からも、聖書の主要なテーマを垣間見ることができましよう。

象徴言語でしか表せない復活体験

「詩集」の構成は有機的でまさに詩的であり、体系的、神学的なものではありません。数を付してそれぞれの詩を四つの部に分けてありますが、それは建築的に構成されたものではなく、まるで育つていく木のように、また支流に分かれ曲がりくねった川のように編まれていきます。しかしながら中心となる主題はいつも同じで、死の夜から生の夜明けへと向かっているのです。

読者のほうがまとまりを好むなら、「詩集」の激流のような象徴の波を、体系的な水路で導くことはできないことはありません。それぞれの部分の中で注目されるテーマを次のように分けることができます。つまり、第一部は「夜と月」、第二部は「海と嵐」、第三部は「血と水」、第四部は「愛のうちの渴望と休息」といったふうに分けられます。あるいは、目次の中から主な断編のタイ

トルを拾い上げて二列に並ぶシンボルのパレードを作ることもできるでしょう。たとえば、①身体の諸部分すなわち、頭、髪、顔、目、耳、花、胸、足、骨などです。そして、②自然界の諸イメージすなわち、風月、夜明け、荒野、小川、雲、海、嵐などです。しかし、これらの分類の仕方はあまりウナムーノらしくなく、分類を好まなかった彼にとって、このようなまとめ方をされることは気に入らないことでしょう。それよりも、「詩集」は遠心的に、また同心円状に波のように広がっていきます。もしくは大きな流れへ合流していくのだということに留意したほうが彼の意図になっ

ていると思います。

というのも、夜と静寂、月と身体、死と生は、三つ編みのように一つの束となっていくますが、あくまでも「詩集」の流れは多面的なのです。その三つ編みの束は、象徴の双極から来ているのです。例えば、夜と死はネガティブな意味としてだけ象徴されるのではなく、両義的に用いられてい

ます。夜は暗くもありますが穏やかでもあります。夜と夜明けは表裏一体となって復活を象徴することができ、復活へ向かう旅立ちを表しています。夜から曙へ、死から生への移り変わりがそれを示しているのです。「詩集」を最後まで貫くこの三つに編まれた象徴を全て追うことは今ここではできませんが、いくつかの例だけ挙げていくことにしましょう。

不安の沈黙から安らぎの静寂へ

「詩人」はキリストの死を、一つの闘いとして捉えています。キリストに向かって「汝は、死と闘う」(CY, 849)と言います。そしてその闘いは胸を引き裂くような二つの叫びへと至ります。一つは神の沈黙の前に見捨てられたと感じる者の叫びと、いま一つは最期が訪れたことを認識する者の叫びです。前者は「わが神、わが神、どうして私をお見捨てになったのか」(『マルコ福音書』

十五章三十四節) という叫びであり、後者は「成し遂げられた」(『ヨハネ福音書』十九章三十節) というイエスの息を引き取る前の言葉です。「成し遂げられた」という瀑布のような轟音とともに、「そして「汝は頭を垂れ、人間の息であったものを神の息に溶け込ませた」後、新たな神秘の沈黙が訪れます。そして磔にされたキリストの最期の言葉は「成し遂げられた」⁹⁾ですが、「終わり」と訳されるのではなく、「完結」すなわち「勝利」と訳されなければならないでしょう。「ついに、死は死んだのだ」(CY, 861)とも謳います。それゆえ「詩人」が詩を音楽の旋律へと盛り上げられて、十字架を楽器へと喻えたのは不思議なことではないでしょう。「果てしない神秘の静寂が続き、……新しい音楽が生まれた」(CY, 854-856)。十字架は竖琴のように、その弦は光り輝く線のように、死して生きる身体を描き出します。「成し遂げられた ついに死は死んだのだ」(CY, 861)。

「詩集」には、黒い背景やキリストの頭と顔の半分を覆う漆黒の髪が描かれています。我々はただ暗い絵画を目の前にしているだけではありません。また、全身が純白の光として描かれています。光を放射し目を惑わす絵画を見てまぶしく感じているだけでもありません。これはいわゆる夜明けの絵画であり、「汝の身体は夜明け」(CY, 165)をもたらし、「汝の白い肉体は、神の広大な闇の中で光り輝く外衣^{マント}」となるのです (CY, 208-209)。

今まで繰り返し述べてきたように、死の夜から生の夜明けへ向かう旅立ちには、この詩の中心となる主題であると同時に、劇的なものの自然な描写でもあります。「詩人」はそれを聖体神秘劇と喻えています。しかしながら一体どこで、この詩を甦らせる劇を演じることができなのでしょう。それは「詩人」が「詩集」の各々の断編で歌い上げてきたように、キリストの身体のすべてを通してしかできないでしょう。

カルヴァリオの丘で思索する「詩人」は、「神にも人間にも、天使にも見捨てられた」キリストを目の前にし、十字架を「痛ましい、孤独な玉座」と見ました。もし死が生へと変容しないならば、ゴルゴタの高みにある十字架は悲しみの墓標となるでしょう。そこには「汝の死つまり永遠の生を待ち望む、死した多くの魂の森が広がっている」(CV, 837-838) といふのです。

詩人は、磔にされたキリストの孤独に深く思いを巡らしていました。ウナムーノはキリストのこゝとを、空虚な魂をもつ多くの人々と、その孤独を共有する「砂漠の孤独な王」と呼んだのです。

「汝はその魂を孤独で満たし、多くの孤独な人間から一人の真の人間を創ったのだ。汝は我々を一つにし、汝の一息で魂は一つの波となって巡り行く」(CV, 843-845) と結びます。

身体は命の尊い息吹によつて変容される

「汝の身体は夜明けのようだ」(CV, 185) とあるように、「詩人」はベラスケスの描いた、死につつ生きるキリストの身体を、復活した身体のイメージとして見ています。それは精神的身体や栄光の身体と言われるもので、パウロが「霊の体」(希: *soma pneumatikon*) という造語で呼んだものです。「自然の命の体が蒔かれて、霊の体が復活するのです。自然の命の体があるのですから、霊の体もあるわけです。」(『コリントの教会への第一の手紙』十五章四十四節) と、パウロは復活した身体を形容しています。

栄光に満ちた身体、それは月光にも喻えられています。玉座へと変わりつつある死刑台の上で、死につつ生きる身体に神のいのちが宿ると謳われています。夜の黒い外衣マントが剥ぎ取られ、栄光に包まれた身体が、神の人間性と人間の神性を顕現し光り輝いていると言われています。「汝は神の人性を我々に示し、腕を伸ばして神秘を包んでいた外衣を開き、我々に神の本質、つまり神の人

間性をそして人の神性を見せてくださった」(CY, 201)。「神なる暗闇」というこの断編(第一部の七編)を長く引用するだけのことはあると思います。次のように、見えない神の暗闇と見えるキリストの光を歌っています。

汝に浮かぶ満月は教えてくれる

地の下の太陽が、いかに焰を湛え息づいているのかを

そして、汝の光も同じく息づいている

汝は証であり、神の唯一の子である。夜の闇に
あつて

ただ汝を通し、我々は永遠の父に至ることができ
る

我々の暗い夜には、汝の月光だけが太陽の存在
を教えてくれる

その光を反射して、暗闇はよりいっそう明るさを
増していく

よく磨かれた大理石は、黒いほどにその反射を

ましていくからだ

神は厚い闇で汝を包み、その闇の袖からは
我々が求めても得ることのできない、神の光が
生まれる。

光は汝の胸、光を映すその鏡がなければ神の光
は隠されてしまう。(CY, 157-167)

「詩人」は絵画から詩へと導かれたように、詩もまた、音楽へと導きます。「詩人」は音楽家になりたくありません。絵画が詩に着想を与えることはもちろんですが、詩もまた画家に着想を与えることができます。詩の表現によって新たな絵画が描かれるとも言えましょう。修辞学者の間ではエクフラシス(希・ekphrasis)⁽¹⁰⁾と呼ばれる文体のすべです。要するに、詩はさらに歌を呼び、音楽を必要とします。「雲そして音楽」(CY, 286)は、その表現方法を示す典型的な例と言えます。

「詩集」の第一部の断編七、「雲そして音楽」では、身体そして雲の白から、背景と髪の色へと移

り変わっていく一連の画像を投影しているような印象を受けます。最初の連で、身体は「神の民を砂漠から導くあの雲とおなじくらいに白く」(CV, 287) 変容します。その後、「それは大地の中に没し、神の王国なるもう一つの世界に生まれ始めた太陽の血に染まった白い雲と言えよう」(CV, 291-292) と、うイメージへ移り変わっていきます。次に雲は「キリストの変容」という福音の舞台を覆っていきます。キリストの身体と天の雲は雪のように光り輝き、復活を予兆しています。そして、新たな局面である受難の始まりを前にして雲の「悲しみの影」が、最初の場面として劇的に展開します。しかし、詩の半ばでは、言葉で絵を描いていた詩人は音楽にあわせて歌い出すような印象をあたえます。「汝にある神の身体そのものが音楽であり、その沈黙への讃歌もまた、その白さを見つめる音楽と成り、悪霊が我々の魂を苦しめるとき、我々の魂を慰めてさわやかにしてくれ。あのダビデの豎琴のように」(CV, 406)。ま

さにここで「詩人」は、十字架の聖ヨハネの「響き渡る孤高・静寂」(solitud sonora) を想い起こしています。「汝は、終わりの無く果ても無い歌声である 大いなる者よ、汝は響き渡る孤高であり 世を救う顕現の合奏と成って人々を束ねる 汝の身体は、天上の音楽を奏でる宇宙の豎琴なのである」(CV, 414-417)。

東西古今の宗教文化の差を超えて命の奥義に目覚める

「詩人」は自身の実存に対する問いを反芻してしました。自己とは、自己の死とは、自国の伝統文化とは、生と死の謎とは……こういった問いを追及し続ける「詩人」は「絵画」の中でその解答への示唆を読み取ってペンをとり、「詩集」を通して命の奥義とキリストの命を歌うのです。彼は〈思索の問い〉に対して〈詩作の解答〉を見出し、もう一人の自分と、もう一つのキリストの意

味、そしてもう一つの永遠の伝統の深みの次元まで没入するのです。

「詩集」を作っていた七年間、ウナムーノは生の奥義の探求と永遠の伝統の発見を歌い続けました。自国の伝統文化への問いは、彼が永遠の伝統と呼んでいた人間と生の奥義に目覚めさせます。この生の深みは球体のイメージとなり、求心的な力で中心へと向かっていきます。そして壁や境界をつくるといった表面上の政治・歴史的なものを飛び越える「詩人」ととって、最もスペイン的なものとは、もつとも深く日本的なものと同じと言えるのではないのでしょうか。または他国の伝統文化の真髄とはなにか、といった普遍的な問いかけを通して永遠の伝統と生の深みへと至るようになりま

す。つまり波頭の水面上の出会いとは反対に、永遠の伝統の「歴史の深層」という深海に横たわっている生の奥義なのではないでしょうか。

ウナムーノのこの体験と思想に対して共感を覚える筆者は、ミケランジェロのピエタやベラスケ

スのキリスト像や中宮寺の如意輪観音菩薩を、明朗さと慈悲深さの最高潮にある芸術作品として称讃しています。しかしここで筆者は、菩薩は東洋のものであるとか、キリストとピエタは西洋のものであるとは決して言うつもりはありません。これら三つの像は、永遠の生を表現するものです。

これらは深い意味での「東洋的」という形容に値するのかもしれませんが。あるいはもう一つの東洋やもう一つの西洋と言った方がよいでしょう。しかしながら、地理的、歴史的な意味での東洋や西洋ではなく、もう一つの東洋、深みにある東洋とも言いましょうか、ウナムーノがそれを永遠の伝統や歴史の深層と呼んだところのものでしょう。現代人が、スペインであれ日本であれ、その深みにある東洋を忘れているのなら、ウナムーノ、芭蕉、ベラスケスといった芸術家たちが我々にそれを再発見させてくれなければならないでしょう。

「詩集」の第一部、断編四は、月と太陽のイメージを結びつけて、前述したもう一つの東洋の考え

方をいみじくも表すのですが、「十字架に架けられた人の身体のように白い月。それは決して死ぬことのない、生命（いのち）の源である太陽を映す鏡だ」と言っています（CV, 100-101）。

ここで月のイメージは東洋的・母性的だけと言いきれませんし、また太陽はもっぱら西洋的な父性的なだけだとも言えないでしょう。むしろ両者がかさなって我々の目をもう一つの東洋へと向けさせてくれるのではないかと思います。目に見えない神としての太陽を反映する月は、死につく生きる「人」の身体として光り輝くのですが、それは死の夜から生の夜明けに向かって移っていく媒介としての存在なのです。いわゆる西洋の神人同形説や東洋の汎神論といった決まり文句のレッテルを貼ることから離れて、「詩集」の月と青白いキリストの身体のイメージは、もう一つの東洋の月であり、その東洋は地理や歴史の東洋と西洋の深層に横たわるものだと言えましょう。「詩人」はそれを球体の幾何学に喩えて述べています

が、球体の内側へ向かって球面のどの点から垂直線を引こうとも、全て中心点で交わるというものです。

もし我々が、二つの異なる対比的な文化をそれぞれ球面の正反対に置いたとすると、互いが出会う中間地点まで辿りつくには遠い距離を駆け巡ったあげく、ようやく両者が出会うかもしれません、互いの類似点と相違点を話し始めたとして、対立を避け一致するようになるには長く時間がかかることになるでしょう。しかし、それぞれが、自分の最も良い部分を深めていくならば、表面的なことに囚われずに、根幹とも言える球体の中心点において出会い、互いに何が一致しているのかを認識するための準備が充分できていることとなるでしょう。

スペインでは前世紀のはじめごろ、世界主義・ヨーロッパ主義の支持者と、過激な、狭い意味での民族・辺境的なナショナリズムを支持する伝統主義者たちが議論したときに、ウナムーノはもう

一つの深層スペイン、永遠の伝統を求める道を主張し、「永遠の伝統」(tradición eterna)と「歴史の深層」(intrahistoria)という造語の概念でその考えを提言しました。彼によると各国の独自性の最も深いところにおいてこそ、最も普遍的なものが見つかるのです。言い換えれば、個に徹し普遍に至るということでしょう。「絶対的に個的なものは絶対的に普遍的なものである」と彼が述べたとおりです。⁽¹¹⁾

ウナムーノはこの考えを、スペインの神秘家、アビラの聖テレサ(一五一五—一五八二年)や十字架のヨハネ(一五四二—一五九一年)の詩の書き方⁽¹²⁾や古典作家セルバンテス(一五四七—一六六六年)の『ドン・キホーテ』の中にも見出していました。また「詩集」を書きながらその詩の中にそれを改めて発見し、確認しました。またサラマンカの田舎道を散歩したときに、一人の農夫と立ち話をしていたときにも似たような経験をしたに違いありません。『生の悲劇的感情』の冒頭には

こうあります。「ある日、一人の農夫と話をしていた時のことだが、私は彼に、天と地を支配する神、宇宙を統括する意識者たる神は確かに存在するだろうが、各人の魂が伝統的、具体的な意味で不滅であるのはそのためではない、という仮説を述べてみた。すると農夫は私に〈そんなじゃー、神様はなんのためにいなさるだかね〉と聞いた」⁽¹³⁾。

『生の悲劇的感情』の出版された年に、『ベラスケスのキリスト』の詩の執筆は始められ、完成までにほぼ七年の歳月を要しました。「詩人」はこう書いています。「私はキリスト教的で、聖書的で、スペイン的なものをつくるつもりですが、さてどんなものでしょうか」⁽¹⁴⁾。『ベラスケスのキリスト』には、『生の悲劇的感情』の不安と苦悶がありません。それは、あの詩を作っている時、私の幼少期の魂の多くを再び見出し、それを思索によって成熟させたからです。私は、あの詩の中に、わたしの属する民族の魂の最良のものを語り得たと思っております⁽¹⁵⁾」。

結び

祈りながら書かれた「詩集」は祈りのうちに締めくくられています。筆者も「詩集」の結びの言葉を引用して、このエッセーを結びたいと思います。「あなた方は私を見る。私が生きるので、あなた方も生きることになるからである」と、「詩集」の始まりにキリストが語り、「信仰の眼差しが汝の姿を魂の奥深くに刻み付けるのだ」と「詩人」は答えました。いま「詩集」の結びのところに「来たれ、見よ、大いなる者よ」と言い、キリストの眼差しと信じる者の眼差し、「画家」と「詩人」の眼差しが交差します。それらの眼差しと言葉の交差に我々読者は抱かれ、神秘の真言のように最後の祈りを読むことができます。

死の謎という深みを脱し、生の神秘にただ抱かれるままになるよう誘われます。読むというより、歌うように、「深い淵から」の⁽¹⁶⁾『詩編』の祈禱を

捧げるように、または東洋の「南無阿弥陀仏」を称えるように、最後の祈りへと至ります。全てを捨てて白いキリストの元に庇護され、空の海のだ中に浸り、天上の充実の中に生まれ変わるようにとの呼びかけを感じます。「汝の手に私の霊を委ねます」という讚美歌の黄昏の旋律が底に鳴り響きます。

大いなる者よ、与えてください。

この暗闇を迷いながら出て行き

夢を見ている間に心は乾いていく。

終わりのない明るい昼間へ私は入り

私の目は汝の白い身体へと留められる

人の子よ、完全なる人類よ

創られたものでない光は、決して消えることが

ない

私の目は汝の目に留められる、キリストよ、

私の眼差しは汝の中に浸されていくために、

あ、汝、大いなる者よ⁽¹⁷⁾

【註】

- (1) ミゲル・デ・ウナムーノ著『ベラスケスのキリスト』執行草舟監訳、安倍三崎訳、ホアン・マシア解題、法政大学出版局、東京、二〇一八年。
- (2) この絵画はサン・プラシド (San Plácido) 修道院のために注文を受けて描かれたので、「サン・プラシドのキリスト」という名でも知られますが、イエスの「磔の刑」よりも「十字架上のキリスト」を表し、礼拝の対象になっており、信仰の眼差しで見た者は復活したキリストを仰ぐことができるでしょう。
- (3) 『ベラスケスのキリスト』(El Cristo de Velázquez) の引用は、省略 CV と邦訳の節の数字で表します。たとえば、前述の CV 5 は『ベラスケスのキリスト』の第五節を指します(長編詩集全文の通し番号はページの下の余白にあります)。
- (4) ウナムーノは余白に註を書きつけたように、この断編を書くために着想を得た聖書箇所は『ヨハネ福音書』十章三十四節および『詩編』六編でした。
- (5) 前註1『ベラスケスのキリスト』一四―一五ページ。
- (6) 『生の悲劇的感情』(ウナムーノ著作集) 3、神吉恵三・佐々木孝訳、法政大学出版局、東京、一九七五年) 第一章を参照。『ベラスケスのキリスト』の監訳者である執行草舟は『生の悲劇的感情』新装版(二〇一七年)を推薦してこう書いています。「骨と肉の人間、その雄叫びを聞け! これは、現代の根源を切作(慟哭)である。燃えゆる魂が哭いているのだ。我々一人ひとりに向けられた、著者の発する〈荒野に叫ぶ声〉が聞こえて来るに違いない」。
- (7) 中世からカトリック教会で行われる、キリストの受難を追体験するための、十四の場面に心を留めて祈る信心行のこと。

(8) 前註1『ベラスケスのキリスト』二一七—三五四ページで二百十四ほどの註釈が施され、著者である「詩人」が引用しているすべての聖書箇所の説明がなされています。

(9) ギリシャ語“*reclerai*”が、『ヨハネ福音書』十九章二十八節と同三十節に出てくるキリストの言葉「成し遂げられた」の原語です。

(10) ギリシャ語“*ekphrasis*”は、言葉から生き生きとイメージを思い浮かべることができるとうな記述や描写のこと。

(11) 『ドン・キホーテとサンチヨの生涯』(「ウナムーノ著作集」2、A・マタイス・佐々木孝訳、法政大学出版局、東京、一九七二年(原著は一九〇五年)、二五三ページ)。

(12) 十字架の聖ヨハネの「霊の讚美歌 (*Cântico espiritual*)」の神秘思想的な、沈黙の音楽 (= *música callada*)、響き渡る孤高 (= *soledad sonora*) がモチーフとして浮かびます。

(13) 前註6『生の悲劇的感情』第一章「肉と骨の人間」、七ページ。

(14) 一九一三年七月二十八日付、ポルトガルの詩人 Joaquim Pereira Teixeira de Vasconcelos (ペンネーム: テイズエイラ・デ・パスコアエス Teixeira de Pascoaes) 宛書簡。

(15) 前註6『生の悲劇的感情』ホアン・マシアの解説、三八二ページ。

(16) 『詩編』百三十編、「深い淵から汝に叫ぶ……」(ラテン語で *De profundis clamo ad Te, Domine...*)。

(17) CV, 1972-1980.





セバシチアノ・ダンブラ神父の挑戦

——ミンダナオ島でのイスラム教とキリスト教を結ぶシルシラ対話運動——

松井ケティ

清泉女子大学教授

はじめに

セバシチアノ・ダンブラ神父との出会いは、一九九四年にカナダ・アルバータ州・エドモントンのアルバータ大学で行われた平和教育国際学会(International Institute on Peace Education)でした。

その時にこの学会で神父は、フィリピン・ミンダナオ島でのイスラム教とキリスト教を結ぶシルシラ運動についての発表をなさいました。その中で神父は、キリスト教徒もイスラム教徒も偏見、バ

イアスが心に刻み込まれていたことに対して非常に心が痛んだと報告しました。自分自身も目の前で多くの暴力的行為を目撃し、家・教会やモスクが焼かれ、村に住んでいる住民全員、主に女性と子供が家を失いました。

私は二〇一八年九月の初めに「和解の教育タスクフォース」の学習会の一環として、久しぶりにミンダナオ島を訪問し、ダンブラ神父の活動が継続して、さらに発展していたことに感銘を受け、この命がけの活動から私共宗教者は世界とどうつながり、関わっていく必要があるのかについて考

える必要を感じました。身近な社会的な出来事の中でどう生きていくかなど、私たちのミッシェン・テリオロギー (teleology: 哲学用語としては目的論。存在を説明しようとする事) の再確認をしたいと思います。

セバシチアノ・ダンブラ神父

セバシチアノ・ダンブラ神父はイタリア人で、ミラノ宣教会の神父です。この会は北イタリア・ロンバルディア州のミラノ教区による外国宣教会であり、一九二六年から発展し、教皇庁立外国宣教会 (Pontificio Istituto Missioni Estere: PIME) となりました (日本へは福音宣教会の要請により、一九五〇年に宣教師が来日し、主に佐賀県と山梨県の小教区を司牧^{しぼく})。

第二バチカン公会議 (一九六二—一九六五年) では「他宗教との対話」というテーマが提起されました。多くの人はこのテーマに関して戸惑いを

抱いておりましたが、ダンブラ神父は戸惑いどころか、素晴らしいことだと思い、そのような教会で自分が生かされることを願っておりました。宣教会は、神父を必要としている国へ派遣するなどの活動も行っており、派遣先の現地の人々との対話を重視する「宗教的NGO」のような存在です。また、「シルシラ」というのは、アラビア語で「つなぐ」という意味を持ちます。異文化、他宗教の人たちを対話によってつなぎ、信仰の深さや信仰が持っている価値観によって社会の平和を築くという活動が、ダンブラ神父が実践されているシルシラ運動です。

ダンブラ神父は一九七七年、戒厳令^{かいげんれい}真つただ中のフィリピンに赴任しました。当時のフィリピンは政治的に不安定な状況で、人権侵害、メディア抑圧、そしてムスリム反政府勢力とフィリピンの軍隊の間で戦争が行われていたのです。フィリピンはキリスト教徒が多い国ですが、ムスリムも人口の八%から一〇%を占めています。ほとんどの

ムスリムは南フィリピンミンダナオ島に住んでいます。彼らはミンダナオ島へ移住するキリスト教徒と共生していたのです。

信頼を築く

信頼を築くということは、対話をする上でとても大事なことです。対話というのは、座って、「さあ、話しましょう」というわけにはいきません。また、対立があったとしても、その対立についていきなり話すことは無理です。感情が先に立つからです。その感情を和らげるためには、とにかく信頼を得ていく必要があります。そのための神父の努力は、並大抵のものではなかったと思います。想像してみてください。そのムスリムの信者たちは、もしかしたら反政府武装勢力側の人たちかもしれない。自分の命がどうなるかわからないという中で、神父は何回も彼らの所に行き、一緒にご飯を食べ、話をしながら信頼を築いてい

ったのです。神父は彼らが連れてくる客を受け入れ、病気で苦しんでいる人のお見舞いをし、ムスリムの祈りに敬意を表して一緒にお祈りをすることもありました。ムスリムの言語であるタウサグまで学んで、寄り添っていったのです。このようにして対話の重要性を、神父自身も学んでいたのです。

「平和の交渉人」として

先にも紹介したように、ダンブラ神父がフィリピンに着いた時から、イスラム教徒とキリスト教徒の間の対話や平和を築くのは大変困難でした。神父は複数の問題を抱えて無力だったのです。祈りの時間に、対立と暴力にどう対応できるか神に問いかけたのです。ムスリムとクリスチャンの架け橋になりたいと強く願ったのです。その後、神父はザンボアンガ・デル・ノルテのシオコンに派遣され、そこでサブナン（Subanen）に住む先住

民に手を差し伸べ、友情を交わしました。先住民の彼らは軍隊とムスリム反政府勢力に深く巻き込まれていました。その状況の中、ムスリムとクリスチャンの架け橋となる願いは実現したのです。神父は、何千人ものムスリムの難民を目撃しました。かれらはシオコンの海のそばにあるムスリムのコミュニティへ逃げました。神父はそこへ通ってムスリム難民の話を聞きました。毎日子供たちが死んでいること、食べるものを探す老いた人や若い女性、軍隊が起こす虐待なども目撃しました。

そして、神父は友人となったムスリムの話や展望に耳を傾け、できる範囲で手助けしました。そして、シオコン川のそばに小屋を作り、そこが最初の「ムスリムとクリスチャンの対話の家」となったのです。しかし、数か月後、軍隊がムスリム側に立つダンブラ神父に圧力をかけました。神父は軍隊の圧力や脅迫に負けず、ムスリムの人たちと住み、友情を築いたのです。共に喜びも苦しみ

も分かち合いました。そして、いつしかみんなの「父」となったのです。老いた人も若者も神父に色々問いかけをし、神父の家族や国のこと、なぜ故郷を離れてザンボアンガに来たのか、異文化での生活などについて聞きました。そして、彼らもムスリムの苦しみやモロ民族解放戦線（*Moro National Liberation Front : MNLF*）との間の諸問題などを語ったのです。ここでの経験はのちにシルシラ運動の土台になったそうです。

一九七九年にダンブラ神父は、ムスリム反政府勢力と軍隊との話し合いの交渉人になりました。また、ムスリムの人たちとの信頼と友情を築き、MNLFの司令官から政府に降伏するムスリムの支援を頼まれたことで、神父は町の中に平和の区域を作ったのです。一年以上、政府に降伏する武装したムスリム反政府グループと共に動き、平和の交渉人になりました。時には政府の攻撃から彼らを守ったのです。

共に過ごすことによって、ゲリラ攻撃をする反

政府勢力の彼らにも、人間性や優しさがあることや、ボロボロになった『コーラン』（クルアーン）を大切に持っていた老人を見て、彼らにとつて『コーラン』がいかに大切なものかを知らされました。次第にダンブラ神父の身柄に危機が迫り、ムスリムをかばう神父の命が脅かされました。彼を暗殺しようとした軍人が誤って神父を支えた若者を殺害したのです。その事件をきっかけに、神父はイタリアに戻るよう命じられました。神父はそれを機会にローマのカトリック大学でアラビア語とイスラム教を、一九八一年から一九八三年まで勉強し、過去の経験を振り返る十分な時間ができ、のちにそれがフィリピンに戻った時に大いに役立ったといわれています。

「シルシラ」Ⅱつながり

ダンブラ神父は学びの中でスーフイズム（イスラム神秘主義）の人々の信仰を勉強し、彼らが優

先するものの一つに「シルシラ」というものがあることを知りました。シルシラとは先述のように、アラビア語で「つながり」の意味を持つ語です。また、神父は勉強する中で、ムスリムにとって対話は神秘的な経験で個人や社会の変革を早める手段にもなることも知りました。このコンセプトをフィリピンのクリスチャンとムスリムの人たちと分かち合いたいと考えました。「シルシラ」が、神と自分たちや他者、そしてすべての生き物とつながる鎖くさりの一部を意味していることに、神父は感動したのです。

その後、神父はフィリピンに戻り、一九八四年五月九日にシルシラ対話運動が創設されました。神父はこの運動を通じて、ムスリムもクリスチャンもお互いに相手の信仰を知ること新たな道が開いて、ムスリムとクリスチャンの対話につながることを確信しました。これは、ムスリムはキリスト教徒のことを学び、キリスト教徒はムスリムのことを学ぶことによって、相手との対話につな

がつていき、さらに自分の信仰をも深めることができるということでした。

しかし、この運動に対して三つの暴力が起きました。その暴力の一つは、長年神父を支えてくれた女性の家が爆破されたことです。そして二つ目は、MNLFのグループの一つが神父を拉致しようとしたことです。同じMNLFの中でも神父を信頼しているグループもあれば、不審に思っているグループもあったのです。そのような中で神父は活動していたのです。そして三つ目は、共に活動したサルバトーレ・カルゼツダ神父が、一九九二年五月二十日に暗殺されたことです。シルシラ対話運動の八周年記念日から十一日後の事件でした。暗殺された神父の車はダンブラ神父の車に似ていたので、本当はダンブラ神父を狙った可能性もありました。安全のため、ダンブラ神父はまたイタリアへ呼び戻されました。その時間を神父はまた有効的に使い、自らを振り返る時間とし、そして祈りました。周りの人たちからは、「フィリ

ピンに行かないように」と言われましたが、神父の中では、共に活動した友人カルゼツダ神父の死によって、フィリピンに戻りたいという気持ちがあります。強くなっていました。ダンブラ神父がミランダオ島に戻ったとき、シルシラ運動はさらに広まっていたのです。彼が植えた種がどんどん大きくなっていったのです。神父は調和と平和を願って対話運動に励みました。この運動は現在に至っており、マラウイでの対立後の復興にも携わりました。

マラウイでの復興活動とシルシラの本質

次に、マラウイでの復興活動のことを紹介します。マラウイはミランダオ島にある小さな町です。二〇一七年にイスラーム国（ISIS）につながる「ジハーディスト」に占有され、のちにジハーディストはマニラの政府軍によって追い込まれて潰滅しましたが、町は破壊されました。しか

し、マラウイでは、明るい未来につながる発展がシルシラ対話運動によってなされました。傷ついた人々をムスリムとクリスチャンの対話によって生まれ変わらせようとした。ダンブラ神父のリーダーシップによって、そこに住んでいる人たちも未来につながる対話を願ったのです。

シルシラ・フォーラムが開催されると、多くのマラウイの女性や、若者のリーダーたちが集まりました。しかし、過激派グループによってフォーラムの会場が包囲され、マラウイにとって歴史的に悲惨な暴力事件も起こりました。ダンブラ神父は、「暴力の種は、宗教を他の目的に利用したイデオロギーである」と言いました。宗教を名乗ってはいても、宗教をカムフラージュ（偽装）に使っているとダンブラ神父は考えました。したがって、宗教を名乗った分裂や対立も、シルシラ・フォーラムによって、そこに希望が築けるのではないかとダンブラ神父は思ったのです。そしてダンブラ神父は、多くの心あるマラウイの人たち――

「心ある」というのは「私たちも変わっていきたい」「（神父と）同じ考えを持つ」という意味です――と一緒に、ムスリムとキリスト教徒の断ち切られた絆を結び直していったのです。

シルシラ・フォーラムのリーダーとして、イスラム史が専門のジャミラーアイシャ・サンガイラ教授がいらっしゃいます。彼女はイスラム教徒の女性（ムスリマ）で、彼女がリーダーシップをとって、マラウイの女性たちは「マラウイに調和と共生を復興する」という困難な挑戦に努力を重ねています。

シルシラの精神の土台をなすものに、自己の内面を浄化する「大いなるジハード」というものがあります。これは、一番難しいジハードは、自分との対立の克服であることを言っています。シルシラでは、この「大いなるジハード」やキリスト教の八つの幸福の教え、そしてムスリムの慈悲と愛の教えを実践していくことが重要であるということを書いていきます。キリスト教徒だけの価値観

ではなく、ムスリムが持っている価値観と教えも一緒に考えながら実践していくということです。

シルシラのコンセプトは、ムスリムやキリスト教徒、他の宗教者が普遍的な家族として対話しながら平和への展望と指名を共有して、共に活動することだといえます。ダンブラ神父が推進する対話は戦略ではなく、文化や宗教の異なる人同士でお互いに敬意を示す精神と生き方なのです。その生き方とは、調和・連帯と平和を築く社会の実現を、宗教の教えと価値観に基づいて実践していくことです。

対話の精神は、次の四つの柱からなります。

- 一、神との対話
- 二、自分との対話＝自分を愛し理解すること
- 三、他者との対話＝異なる文化と宗教に敬意を示し、理解すること
- 四、創造との対話＝自然を慈しみ、保護すること

おわりに

私は、セバシチアノ・ダンブラ神父の活動から宗教者として学ぶことは多くあると感じました。神父はさまざまな苦難を乗り越え、分裂し破壊し合った社会を立て直しましたが、私たちが最も学ぶべきことは、他者に敬意を払い、他者を理解しようとする精神や生き方だと思います。神父の活動のポイントを左にリストアップします。

- 一、夢をみる、ビジョンを持つ
- 二、それぞれの信仰の深さを大切にする
- 三、何が起きてもひるまず、置かれた状況をどう生き抜くか想像する
- 四、起きた現象は何一つ無駄や妨害ではなく、次へのチャンスである
- 五、Kindred Spirits（意気投合できる者同士）の仲間を募り、共に活動をする

六、「社会が敵」と呼ばれる相手を慈しみ、魂を持つ人間として見る

七、対話の力を信じて、実行する

私たち宗教者は、私たちが住む社会をどう生きていくべきかを考えること、また、国や社会が私たちの生活や安全を脅かすような行為をなそうとするときに、意気投合できる者同士 (kindred spirits)、勇気をもって共に活動できるのが試されていると思います。ダンブラ神父のように、ガンデイーのように。そして、文化人類学者のマーガレット・ミードの名言「心ある人々がほんの一握りでもいいれば、必ずや世界を変えることができる」のように、私たちはそうした生き方ができるのが試されていると思うのです。



湾岸君主諸国家における

イスラーム諸分派・諸宗教の共存の可能性

——多文化主義の視点から——



森 伸生

拓殖大学イスラーム研究所教授・所長

はじめに

主義の基準を通して概観し、その共存策の可能性を考察する。

湾岸君主諸国とはサウジアラビア、クウェート、バハレーン、カタール、アラブ首長国連邦、オマーンである。

湾岸君主諸国家はイスラームが国教であり、イスラームの諸分派や外国人労働者の諸宗教が混在している状況である。湾岸君主国家を含めてイスラーム世界にはシャリーア⁽¹⁾という共通規範があり、その理念は極めて共存的主張である。そこで、湾岸君主諸国家における諸宗教共存の実態を多文化

1 多文化主義

(1) 多文化主義の定義

多文化主義の研究は多文化主義が現実の政策として実施されている諸国を対象としてその実態を分析、研究する一方で、多文化主義の理論構築に研究を進めることになる。

多文化主義の定義については研究者間で様々な見解があるが、その中でも多文化主義とは、「一国内に複数の民族・文化が共存し、諸少数派をも含め総ての民族の者が個々人として（機会均等など）差別なく平等に扱われるべきであるが、それだけではなく、それぞれの民族・文化が許容され、公共政策の中でも公認されたものとして扱われるべきだ、との主張」⁽²⁾が諸見解を網羅した内容であろう。ここでは、「共存」、「差異の容認」、「平等の原理」、「政策的公認」などが重視される。この定義で否定されるのは、人種間には本質的な優劣の差異があるとする見解に基づく態度や政策を採る「人種主義」、少数民族・文化の多数文化への同化、吸収を目指す「同化主義」、政策的に公認しない生活レベルの単なる「多元的共存主義」な

どである。ここであげた多文化主義の四要素をもとにして、湾岸諸国の多文化主義の状況を判断していくことにする。

（2）多文化主義の実態と多文化主義の類型

多文化主義が一九七〇年代から実施された国家として、カナダ、オーストラリア、イギリス、ドイツがあげられたが、先にあげた多文化主義の四要素が実現できなく、その結果は国内でそれぞれの民族、エスニック集団で分断されて、多文化主義は失敗した状態となった。その実態を踏まえて、理論的報告として、社会学者・関根政美が多文化主義を多様性の容認幅によって六類型に分けて、さらに多文化主義の失敗要因のメカニズムを示していた。⁽³⁾その類型は①シンボリック多文化主義（社会的に文化的多様性容認）、②リベラル多文化主義（私的生活領域で文化的多様性容認）、③コーポレート多文化主義（私的・公的領域で容認）、④連邦的多文化主義／地域分権多文化主義（既存

の地域的住み分けの容認)、⑤分断的多文化主義(急進的な集団の排他的行動による分断)、⑥分離・独立主義多文化主義(民族自決主義による分離)である。多文化主義の定義が実現する類型は③であるが、関根は現実を踏まえて、可能性のある類型として他の類型も多文化主義の範疇にしている。次いで、多文化主義が失敗するメカニズムについて以下のように主張する。人種主義の否定から始まり、多文化主義が成立して、マイノリティ諸集団への優遇措置が行われると、主流国民に逆差別感情が起り、新人種差別(優遇措置禁止や移住制限要請など)が生じ、結果的に分断的多文化主義へと進み、国民の分断が起ることになるとの主張である。^④

多文化主義政策の結果が社会の分断を招いた事実に鑑み、新たな類型が提示されている。それが普遍的文化主義である。それは人間の共通点をこそ最高度に優先する政策であり、^⑤そのために「人間が共有するものや、人々の間の共通性に比較す

れば、人種・宗教・民族そのほかの集団の間の差異は小さいものであり、それらに照明が当てられたり強調されたりしてはならないということである^⑥」との認識の醸成が社会的に求められている。そのためには教育による意識改革と民主化を強化する政策が必要となるが、その実現は人間に与えられた将来的な課題といえるであろう。

このように、多文化主義の類型はすべて七類型が考えられる。そこで、この類型をもとにして、湾岸諸国の多文化主義の状況を分析する。

2 イスラームにおける多文化主義の理念

湾岸君主国家はイスラーム教徒が大多数を占める国家であり、イスラームの教えが民衆の生活理念となり、社会の共通理念として生きている国家である。そこで、湾岸君主国家で多文化主義を考えるにあたり、イスラームにおける多文化主義を考える必要がある。

(1) イスラームにおける多民族・多文化・多言語と人権

イスラームにおける共存を考えるにあたり、前提となるのはイスラーム共同体の理念である。イスラーム共同体とは預言者ムハンマドの築いた共同体が原型であり、シャリーアが完全に施行されている共同体である。イスラーム共同体の中ではイスラーム教徒が従う規範が示されていることになる。そこで、イスラーム共同体における多宗教・多民族との共存のあるべき理想の形もシャリーアの法源であるクルアーンと預言者のスンナ（慣行転じて信徒にとつての教え）から見ることになる。

まず、イスラームにおける共存の基本となる理念を四つあげる。

① 神の摂理

一つ目は、多文化・多言語・多民族の存在は神の摂理であるとの理念である。クルアーン三十章

二十二節から、イスラームは地球上に多くの民族、文化、言語が存在することについて、それをアッラーの意志として受け入れるように教え、それによって人間がアッラーの存在を考える契機となると示している。そして、クルアーン四十九章十三節⁽⁸⁾から、多くの種族、部族に分けたのは、人々を争わせるためではなく、お互いによく知り合わせるためであると説明している。知り合うとは相互に良さを認めることであり、それによって共存が成り立つとしている。

② 人間の権利

二つ目として人間には神が定めた権利があるとの理念である。相互に知り合い共存するための前提として、イスラームは人間が人間として生きるために互いに侵してはならない人間の権利（人権）を定めている。預言者ムハンマドは「別離の巡礼」⁽⁹⁾にて「別離の説教」⁽¹⁰⁾を行い、その中で人間の生命・財産・尊厳を不可侵とし、それらを保護されることは信徒の基本的権利とし、さらにそれ

らを保障することは社会の責任であると人々に教えた。

③人間の平等

三つ目として、人間はすべて平等であるとの理念である。預言者ムハンマドは同様に「別離の説教」にて、人間には本質的に優劣は存在しないことを伝えた。⁽¹¹⁾ その理由として、人間の出自は一つであり、それはアードムであることが示されている。そして、人間に差はなく、差があるとすれば敬神の念だけであるとした。

④宗教の自由

四つ目として、人間の宗教は自由であるとの理念である。

人間に授けられた自由は、他人も自分自身をも害さない範囲での自由である。これは、預言者の言葉「危害を加えること、互いに危害を加えること、このいずれもあつてはならない。」⁽¹²⁾ で示され、シャリーアの一部である。

宗教についても、イスラームでは、クルアーン

の二章二百五十六節⁽¹³⁾、百九章六節⁽¹⁴⁾に示されているように、イスラームに入るのに強制があつてはならないと教えている。しかしイスラームから離教することは認めていない。イスラームの棄教は来世にて地獄との裁定があることから、イスラームでは信徒を地獄から護る責任があるとしている。

小括すると、イスラーム社会の統治者はこの四つの理念を体现するためにも、多民族の文化が相互に理解され、人々が平等に扱われ、人々の権利とイスラームの合法的な自由が実現され、多民族が共存できる制度を構築する義務を負うことになる。

(2) イスラームにおける分派

イスラームにおける共存の概念に関して、前節まで検討してきたが、それは他の宗教との共存が主題とされた教えの部分であった。次に本項では、イスラームの中の分派について考える。多文化主義の観点から考えると、分派を多文化の一つとし

て認め、多文化主義的に扱うことが求められる。

まず、以下ではイスラームに発生した分派の性格を明らかにして、それらの関係の実態を考察する。

① ハーリジー派

イスラームの分派は、預言者の死後、誰が共同体の指導者となるかをめぐる政治的分裂によって生じたが、後にそれぞれの分派は、派内の結束を固めるために独自の教義を形成していった。分派は大きく分けて三派に分かれる。ハーリジー派、シーア派、スンナ派である。イスラーム史上最初の分派はハーリジー派である。ハーリジーとは「出ていく者」との意味である。彼らは当初、第四代カリフ・アリー（六六一年没）の支持者であった。アリーが第四代カリフに就任した時、シリア総督のムアーウィア（六八〇年没）がアリーに従わずに反乱を起こしたので、その鎮圧に向かったアリーの軍勢とともにハーリジー派となる者たちも、ムアーウィア軍勢と戦った。しかし、アリーがムアーウィアと和睦を結んだことによって、

アリーの軍勢の一部がそれを不承知として出ていった。彼らが出ていく者、つまりハーリジー派となった。ハーリジー派は、大罪を犯す者は不信者となり来世で火獄行きであると主張した。共同体の統治者に関しては、極端な平等主義の立場を貫き、イスラーム教徒で敬虔な信徒であれば、誰でも統治者になれる資格を持つとした。ハーリジー派は、大罪に関する過激思想をさらに他者に強要するアズラキー派と大罪に関する過激思想を排し統治者資格の平等性を強調する穏健な思想を持つイバード派に分かれ、アズラキー派は支配者にも民衆にも受け入れられず消滅したが、イバード派は現在でもオマーンで多数派として生存している。

② シーア派

次に出てきた一派はシーア派である。シーア派は、預言者ムハンマドが従兄弟で娘婿であるアリーを後継者に指名したと信じている一派である。シーア派は、アリーの子孫が順次、指導者を指名していくのが正しい指導者の選抜方法であると主

張する。シーア派は、その指導者をイマーム^⑮と呼び、共同体の精神的・宗教的な指導者と位置づけている。シーア派とは党派の意味である。ムアーウィアとアリーが戦った際に、アリーの軍勢はシーア・アリー（アリー党）と呼ばれ、ムアーウィア軍勢はシーア・ムアーウィア党と呼ばれていたが、シーア・アリーの呼び名だけが残り、シーア派となったのである。シーア派の中にも分派があり、十二人のイマームを認める派を十二イマーム派と呼び、その途中の系譜から枝分かれした分派にザイド派（五イマーム派）、イスマール派（七イマーム派）が出ている。本文の中で単にシーア派とした場合には十二イマーム派のことを指している。

③ スンナ派

最後に形作られた分派は、通称スンナ派である。略さない呼び名は「スンナとジャマア^⑯の民」（アハル アッスンナ ワ アルジャマア）であり、預言者ムハンマドの慣行（スンナ）と正統

な共同体（ジャマア）を護持する人々を意味している。スンナ派はイスラーム初期においてハリジー派やシーア派が出現した後、それらに対抗するために共同体の団結と合意の重要性を強調することによって、結果的に多数派を形成することになった。預言者の後継者は共同体の合意によって選ばれるべきとした。歴史的には、アブー・バクル（六三四年没）、ウマル（六四四年没）、ウスマーン（六五六年没）、アリーが、共同体の合意によって選ばれた正統四カリフであると見做している。信徒の規範としてクルアーンとスンナを基にして四学派（ハナフィー学派、マリック学派、シャーフイー学派、ハンバル学派）が確立されており、スンナ派の信徒はどれかに基本的に所属することになる。

このように歴史的な経緯を抱えながらも、基本的な教義においてほとんど差異はないゆえに、イスラームにおける分派は、湾岸諸国の中で多数派と少数派の関係を保ちながら、平時にてはそれぞ

れの信仰行為を行っている。しかし、分派間にて政治的摩擦が起こった場合には、分派間の相違をことさらに強調して分派間の抗争に拡大することがある。いずれにしろ、湾岸諸国におけるイスラーム諸派の状況ならびに諸派の人々の権利について、イスラームの理念と現実の対応を見ていくことにする。

3 湾岸諸国における多文化主義の実態

湾岸諸国における多文化主義の実態を先に示した多文化主義の四要素（「共存」、「差異の容認」、「平等の原理」、「政策的公認」）をもとに検討していきたい。

（1）クウェートの多文化主義

クウェートではイスラームの信条と法を基本として、民主的な要素を取り入れて、少数派のシリア派に対しても、政治参加の機会を与えてい

る。しかし、生活部分ではかなりの制約を受けており、限定的な宗教的活動を行っている。隣国シリア派大国との影響などにより、クウェート国内でのシリア派勢力の拡大を警戒されているとみられる。一方で、他の宗教に関しては特にキリスト教に対して教会の建設などを認めている。国内の安定に悪影響があるとみられる場合には多文化への規制が厳しくなり、そうでなければ寛大な対応が行われていると観察される。シリア派や他宗教が「共存」は認められ、シリア派においては多文化主義の類型は②「リベラル多文化主義」になるが、一部に政治的参加が認められていることから「政策的公認」も多少はある。しかし、フサイニーヤ（シリア派教徒集会所）建設の制限などがあり「平等の原理」が欠けている。他宗教においても②「リベラル多文化主義」であるが、活動に制限があるところから①「シンボリック多文化主義」に近いと捉えられる。

(2) バハレーンの多文化主義

支配王家がスンナ派であるが、国民の七割近くがシーア派というねじれ構造は常に不安定要因となっている。そこで、その影響を小さくするために、政府はスンナ派、シーア派双方にアウカーフ（寄進財）評議會を所有させ活動させている。つまり、支配王家が民衆における多数派の主張を聞かざるを得ない環境があり、国家の安定のために国家権力と民衆勢力の間で一応バランスが保たれている。他宗教にしても歴史的な交流があり、国内での活動が定着している。シーア派、他宗教ともに多文化主義の類型は②「リベラル多文化主義」であるが、双方ともに政治的に受け入れられて、「政策的公認」の要素も一部確認される。

(3) カタールの多文化主義

イスラームの規制の下で、シーア派や他宗教の活動が認められており、かなり多文化の主張も受け入れられている。それはカタールが小国である

ゆえに、分派、他宗教との融和によって、国家的存在を国際的にアピールしようしているからである。その結果、過激派組織とみなされているムスリム同袍団も受け入れ、そのことによって近隣諸国から反発を受ける事態が起こっているが、カタールは多文化主義を政治的に利用して実現している。以上の状況から、シーア派や他宗教においてカタールの多文化主義の類型は②「リベラル多文化主義」ながらも、政治的にも社会的にもかなり受け入れられていることから③「コーポレイト多文化主義」に限りなく近い状況である。

(4) UAEの多文化主義

UAEにおいても他の湾岸諸国同様にイスラームの規制が国家を支配している。ゆえに、多文化の自由と権利もイスラーム的規範によって制約されることになる。しかし、最近になって、対テロ対策などの影響であろうと思われるが、イスラームの寛容さが発揮されている。その結果、キリス

ト教に対しても教会建設が認められ、さらには他の宗教にも礼拝施設が建設され、イスラームが最も嫌う死体の焼却場までが建設されたのである。

つまり、イスラームの理念が発揮されることで多文化主義の実現に近づくことが確認された。UAEにおけるシーア派に対する多文化主義の類型は一応②「リベラル多文化主義」と言えるが、圧倒的多数派のスナ派によってシーア派に対しては同化主義意識が強く働いている。他宗教においては①「シンボリック多文化主義」から②「リベラル多文化主義」に移行したと見做される。

(5) オマーンの多文化主義

オマーンのイスラーム分派はイバード派であるが、それは統治基本法には明記されておらず、教義としてはイスラームの教義を謳っている。そこで、イスラームの規範が生活全般の規律であるところ、他の湾岸諸国と規制の度合いに変わりはなく、他の宗教はイスラームの慣習の下、活動する

ことになる。スナ派やシーア派に対しては、同胞としての対応であり、良好な関係となっている。イバード派は他分派の見解に対しても寛容であり、その見解の根拠が正しければ受け入れることが認められている⁽¹⁶⁾。他分派や宗教への寛大さは穏健なイバード派の影響もさることながら、オマーンの施政に統治者の寛大さが現れていると言われている。つまり、君主国家における多文化主義の実現には、統治者の宗派や意向が大きく反映されると考えられる。イスラーム分派においては四要素(「共存」、「差異の容認」、「平等の原理」、「政策的公認」)がかなり反映していると見ることができ、多文化主義の類型は③「コーポレイト多文化主義」に近い類型②「リベラル多文化主義」であり、他宗教においては類型②「リベラル多文化主義」と考えることができる。

(6) サウジアラビアの多文化主義

サウジアラビアにおける多文化主義の実践はシ

ヤリイアの下で、同じイスラームからの分派に対する共存意識による住み分け的な方法によるものであり、イスラーム教徒の権利と義務が護られる。しかし、他宗教に関してはイスラームの聖地を抱えるサウジアラビアにとって、他宗教が見える形で表現されることは教義的に受け入れられない。それはこれからも変わらぬ状況であろうと思われる。つまり、イスラーム的規制下での共存と自由ということになる。サウジアラビアのシーア派において多文化主義の類型は一応形としては②「リベラル多文化主義」と言えるが、スンナ派民衆の意識としてはシーア派の存在を無視するところから「同化主義」に限りなく近い類型と言える。また他宗教に関しては全く宗教活動を許されていないことから完全な「同化主義」で対応されている。

結論として

湾岸アラブ君主国家における多文化主義は先に

あげた多文化主義の四特長（「共存」、「差異の容認」、「平等の原理」、「政策的公認」）がそれぞれの国家の実状に応じて一部が受け入れられている状態であり、総じてイスラームの管理下における多文化の共生、共存であると言える。イスラーム的管理の強弱は政権体制（強権度）、イスラーム法学的解釈（厳格度）、分派・宗教の歴史（融和度）、分派・宗教の割合（勢力度）などの影響によって起こっている。国家の安定に多文化主義がどれだけの効果を与えるかが統治者にとって関心のあるところである。君主国家における王権と国家の安定における多文化主義の必要性和効果を考えてみると、君主国家の実態として外国人労働者の雇用の絶対的必要性の面からも彼らに対する良好な労働環境の提供が必要となってくることから多文化主義的配慮が必要となっている。

イスラーム君主国家の多文化主義の型はリベラル多文化主義の範疇であるが、さらに活用できる多文化主義はこの発表の最初に示した「普遍的文

化主義」方式であり、「人間の共通性」をイスラームの理念に置き換えて考えることができる。そこで、君主国家の統治者は国家安定のために多文化主義をイスラームの理念をもとに実行していくことに活路を見出すことができる。外国人労働者が単なる労働者なのか同胞なのかを考えることから始める必要がある。しかし、イスラームの君主国家には超えてはいけないものがある。それは第一に、君主領域、それは統治における政治領域である。第二にシャリーア領域である。憲法または国家統治法に定めてあるシャリーアの位置づけは多くの場合は主たる法源となっている。それは一般法を併用することが可能となるが、シャリーアにおける身分関係法においてはどの君主国家もシャリーアを施行している。第三に、君主の所屬する宗教の権威である。それはイスラームであり、他宗教はイスラームの下位に存在しているとしている。ゆえに、イスラーム君主国家においては他宗教の宣教は許されていない。第四に、君主の所

属する分派の権威である。この場合には、イスラームの場合には三分派あり、湾岸君主国家では、スンナ派が主流であるが、オマーンはイバード派である。スンナ派の中でも学派の相違があり、君主が支持する学派の権威が優位となっている。

このような状況の中で、イスラームを基本とした多文化主義を実施する場合には、イスラームの基本理念をもとにして実行することが考えられる。それはイスラームの分派に対する多文化主義とする場合には、イスラーム教徒の権利とはイスラーム的義務（礼拝、喜捨、断食、巡礼）を實踐する権利であり、他分派に対する義務遂行のための支援と便宜供与を行うことである。これに関しては、政治的問題が関与する場合があるので、政治的問題と市民生活を区別して対応していかねればならない。そこで、政治的問題がこじれてくると、市民生活にも支障をきたして、社会問題となる。ゆえに、イスラームの理念が社会的に發揮されているかどうかの管理体制が求められること

になる。イスラーム的管理体制を監視する公正な機関が必要となる。その体制ができない場合には、イスラーム君主国家では常に社会的問題が発生することになる。現実的には、オマーンでの体制が社会的に多文化的に機能しているとみることができ。それは、統治者が他の分派や学派の見解を容認することができるイバード派であるゆえに、共生を可能にしていると考えられる。

イスラーム以外の宗教に対して多文化主義を適用する場合には、イスラームの基本的理念として人権と宗教の自由を基本として対応することになる。イスラーム共同体においてはイスラーム教義に対する悪影響が認められない限りは他宗教との共存が行われる。そこで、イスラーム教徒への影響が考えられる他宗教の宣教、布教活動はどの湾岸諸国でも許されていない。イスラームの基本理念はイスラーム教徒の改宗が認められていないことから、イスラーム教徒への宣教は禁止されている。他宗教の宗教活動は許されている場合でも閉

鎖的な環境の中で実施されていくことになる。しかし、それも君主の所属する学派によってその閉鎖性が違ってくることになる。最も厳しく対応しているのがサウジアラビアであり、ワッハーブ主義の社会生活の中で他宗教は活動を公にすることはできず、当然、他宗教の宗教施設の建築も禁じられている。他の君主国家では、例えば教会など見える形で他宗教の存在を社会の中で誇示することが可能としている。このようなイスラームの多文化主義の在り方に対して「不平等の下における共存」との批判を受けることになる。

最後に言えることは、イスラーム君主国家では多文化主義はイスラームと君主の宗教・分派の監視の下、またその寛容性の強弱によって実現することになる。イスラーム君主国家が多文化主義を実現するためには、イスラームの理念を体现するシステムを工夫しなければならない。例えば、イスラームの理念を正しく教育すると同時に他宗教や他分派に対する嫌悪感などを持たせぬ教育を確

立すること、憲法の示す人権、平等、公正など法的権利を誰もが享受できる制度を確立すること、宗教や分派間の対話を定期的に開催して相互理解を深める社会的な制度を確立すること、宗教や分派の存在を含めた国家統一意識を確立させることなどの様々な工夫が必要である。

イスラームの理念の体現と多文化主義の実施は相關関係にあり、イスラームの理念が体現されれば、多文化主義も成功することになる。イスラームの理念はイスラーム社会においては自明の理であるが、それが体現されなければ、イスラーム社会とはならないことを自覚して、その体現こそがイスラームを国教として、シャリーアを法とする国家の使命であると認識することが重要である。



湾岸における多文化主義関連一覧表

国名	サウディ	クウェート	バハレーン	カタール	UAE	オマーン
憲法	クルアーンとスンナ	シャリーアは法源の一つ	シャリーアは法源の一つ	シャリーアは法源の一つ	シャリーアは法源の一つ	シャリーアは法源の一つ
他宗教宣教	×	×	×	×	×	×
飲酒	×	○（制限下）	○（制限下）	○（制限下）	○（制限下）	○（制限下）
身分関係法の法源	ハンバル法学派	マーリク法学派	シャーフィー法学派	ハンバル法学派	マーリク法学派	シャーフィーイ法学派
人口統計	3260 万人（外 1200 万 人 ） 2017 年、イスラーム 96 %（国民スンナ派 85 - 90 %、シーア派 10 - 15 %）、その他 4 %（外国人キリスト教徒 100 万人。他）	441 万人（外 307 万人） 2016 年、イスラーム 85 %（スンナ派 70%、シーア派 30%）、その他 15 %	142 万人（外 76 万人） 2016 年、イスラーム 85%（スンナ派 30% - 40 %、シーア派 60 - 70%）、その他 15 %	270 万人（外 236 万人） 2017 年、イスラーム 94%（スンナ派 90 - 95%、シーア派 5 - 10%）。その他 6 %	935 万人（外 757 万人） 2017 年、イスラーム 76%（シーア派 15 - 20%）、キリスト教 9%、その他 15 %	443 万人（外 200 万人） 2016 年、イスラーム 95 %（イバード派 70%、スンナ派 20%、シーア派 5%）、キリスト教徒・ヒンズー教徒 5 %
シーア派の活動	シーア派モスク、フサイニーヤ（シーア派集会場）に制限。シーア派の宗教教育は許可制。シーア派組織の自助団結。	フサイニーヤ 140 以上。国民議会の議席確保。政治、経済分野で活躍。	シーア派モスク 724、マアティム（哀悼館）632。アーシューヤ（殉教追悼行事）政府監視下。	シーア派裁判。アーシューラーはモスクやフサイニーヤで実施。	アーシューラー私的実施。政府公認のシーア派組織によって管理。モスク 7 ほかシーア派施設。	シーア派モスク 30、フサイニーヤ 59。社会全体でシーア派の活動可能。
キリスト教教会	教会無	7 教会	30 教会	5 教会	7 教会、ヒンドゥー寺院、墓地、火葬場	5 教会

【註】

(1) シヤリニアとはイスラームの啓典クルアーンとスンナ（預言者ムハンマドの慣行）を基本的法源として、そこから導き出される原則や規範によって構成される法である。

(2) 小川晃一「まえがき」『多文化主義』多文化社会研究会編訳、木鐸社、一九九七年九月、九頁。

(3) 関根政美（慶応義塾大学）『多文化主義の到来』朝日新聞社、二〇〇〇年四月、五〇頁。

(4) 同右、一八八―一九三頁。

(5) ファタリー・M・モガダム（米ジョージタウン大学心理学部）「普遍的文化主義と私たち人類の道」『東洋学術研究 第五十五巻第一号（二〇一六）』東洋哲学研究所、二〇一六年五月、七頁。

(6) 同右、二三頁。

(7) へまたかれが、諸天と大地を創造なされ、あ

なたがたの言語と、肌色を様々異なつたものとされているのは、かれの印の一つである。本当にその中には、知識ある者への印がある。』（クルアーン三十章二十二節）

(8) 〈人びとよ、我は一人の男と一人の女から、あなた方をつくり、そして種族と部族に分けた。これは、あなた方を互いに知り合うようにさせるためである。アッラーの御許で最も貴い者は、あなた方の中で最も主を畏れる者である。〉（四十九章十三節）

(9) 六三二年三月（ヒジュラ暦一〇年十二月）、ムハンマドは自ら陣頭指揮を取り、巡礼を挙行した。この巡礼は彼の生涯で最後の巡礼となるので「別離の巡礼」と呼ばれる。ムハンマドは巡礼の一点であるアラファ平原の慈悲の山で「別離の説教」を行なった。この説教は簡潔にイスラームの理念を要約し、「クルアーン」の教えの何たるかを指示している。人権の基本は預言者ムハンマドの「別離の説教」に簡潔に見ることができる。

- (10) “Kutbah hujjah al-wada” (別離の巡礼の説教)

(http://www.nabulsi.com/blue/ar/books_2_art.php?art=9503) (二〇一七年九月四日 確認) 説教の一部「そなた達の血(生命)、財産、名誉はそなた達にとってそなた達が主に見える(審判の)ときにいたるまで、このそなた達のこの邑、この月、この日の神聖同様に、そなた達にとって神聖にして犯すべからざるものである。」

- (11) 預言者の言葉「そなた達の主は一つであり、そなた達の祖となる父は一人である。ゆえにアラブが非アラブに優るとか、非アラブがアラブに優るとか、黒人が白人に優るとか、白人が黒人に優るといふことはない。優劣があるとすれば、それは啓神の念においてである。」

- (12) イマーム・アンナワウィー編「40のハディース」黒田壽郎訳、四三頁。

(<https://islamhouse.com/ja/books/308005/>)

- (13) 〈宗教には強制があつてはならない〉(二章

二百五十六節)

- (14) 〈あなたがたには、あなたがたの宗教があり、わたしたちにはわたしたちの宗教がある。〉

(百九章六節)

- (15) モスクのイマーム(礼拝の導師)と区別する。

- (16) “Mustaqbal al-ra‘ddud al-madhab fi mantiqah al-khalif al-‘arabi nadwah” (アラビア湾岸地域における多文化主義の未来 シンポジウム), editor: muhammad al-ahmadi, 2014, pp.111-112.

- (17) その特徴は唯一神崇拝の厳格さであり、聖者崇拝やシーア派や神秘主義派などを否定し、クルアーンとスンナを基本としたイスラーム法の徹底した施行を求めている。

SDGsの実践とコミュニティ文化

——現代グローバル化の模索——



蘭田 稔

京都大学名誉教授

東日本大震災と神道文化

二〇一一年に起きた東日本大震災の報告から、私はいくつか連続して同じようなテーマについて考えてきました。震災直後の四月に、現地を訪ねたりWCRPの活動に参加したりしながら、とくに津波の被災地に我々なりのかかわり方をしてきたときに、災害に対する神道文化の意義、はたらくとは何だろうと考えたのが最初でした。そのことを踏まえてお話ししたのが、「災害と神道文

化」というテーマについてでした。

契機となったのは、宮城県の気仙沼でカキの養殖をしている畠山重篤さんを訪ねたときのことです。畠山さんは津波で母親を亡くし、養殖場も失いました。それでも畠山さんは「海に怨みはない」とおっしゃいました。そして、「私には三人の息子と四人の孫がいる」と、一度は落胆した気持ちを奮い起こしたと話されました。それが大変印象深く残りました。

また、民俗学者の赤坂憲雄さんとの出会いもあります。赤坂さんは、福島県立博物館の館長をさ

れ、いわゆる東北学を提唱している方です。その方が岩手県北部から福島県南部まで約五百キロの沿岸をつぶさに歩いて、「被災地に宗教がいたるところで露出している」と言われました。具体的には、神社と祭礼がいたる所に残っていたり、隠されたりしていると指摘したのでした。

そのようなことから、地震と津波というこの大災害に対して神社界はどんなことができるのかを、三つほど挙げさせていただいたわけです。

一つは、神社で地域共同の慰霊鎮魂祭を必ず行うべきであるということです。神社の伝統から言う、亡くなった人あるいは行方不明になった人にとっても、郷土に祭りをとどめることはとても大事だからです。

もう一つは、氏子の被災者の心のケアを考え、対応することです。これは臨時の祭りと郷土芸能によって被災した方々の心を癒やし、慰めるということです。

三つ目に、伝統的な意味で神・先祖、人間、自

然という三つが一体の、いわばいのちの共同体を再構築することです。これはWCRP日本委員会の震災タスクフォースのなかで掲げられた「失われたいのち」「いま生きているいのち」「これから生まれてくるいのち」という三つのいのちへの働きかけに対応すると話しました。

平成二十四年度（二〇一二年）の発表では、カオスとコスモスという二つの対照的な要素が、実は、神社の共同体文化である祭りを支える再生の一つのプロセスに対応するということを、コスモロジー的なイメージとして指摘しました。結論を言えば、生命尊重主義ということが少なくとも神道とのかかわりで大事にされなければならないということでした。要は、「生命」と「いのち」と、二つに分けて表現しますが、「生命」と言った場合には、個体の生命、つまり生きているという事実のとらえ方として表現します。「いのち」という言葉は、生と死、さらに生前、死後にも通ずるつながりとしての「いのち」です。先祖から子孫

につながる「いのち」、あるいは死者とつながる「いのち」、あるいは自然とつながる「いのち」のことです。「いのち」ある者の当事者としての「いのち」のとらえ方であり、そこから自ずと出てくる祈りには、宗教者、あるいは神道者としての共通のガイドがあるという話をしました。

平成二十五年度（二〇一三年）は、「神社神道の立場から三・一一被災地の復興に取り組む」というテーマでした。津波なり震災なりに耐えうるものを再構築するというハード的な復興が進んでいる中で、果たして完全な防災というものがあり得るのか。むしろ、完全な防災は不可能であり、「柳に風」型の減災復興がなされるべきではないかと提案しました。

生態学的には、震災や津波は自然界にとっては当然の営みの一つであって、人間的にとらえるとそれが災害という形になると考えられます。それと同時に、自然界はそうした攪拌をもって、それを機会に一種のカオス的な状況から、再び新しい

復元をしていくととらえられるわけです。津波で一旦はすべて破壊されたけれども、それからまた海がよみがえってきているという、そういう攪拌と復元という自然の営みと共に、柔軟な復興と言いますか、強風に耐える柳と同じように復元するという方向で、コミュニティの復興がなされるべきではないかと、そんな提案もさせていただきました。

要するに、自然災害とは生態系の攪拌すなわち「フュージョン」であり、実はその復元力が、逆に生物の多様性を促しているのとらえて社会の復興を考えることができるのではないのでしょうか。それが可能であれば、神道の立場からすれば、祭礼を中心とする神道、神社のコミュニティ的な営みは、むしろカオスからコスモスへという、神話にも儀礼にも通ずる形で対応ができるのではないかということです。

地方社会の再生と風土祭祀

それから一年飛んで平成二十七年度（二〇一五年）のときには、「地方創生に関わる宗教風土の意義について」というテーマでお話ししました。災害に対応するだけではなく、むしろ日本全体の中で地方が疲弊している、とくに少子高齢化、人口減少、あるいは限界集落という危機的状况を活性化させようというときに、従来の産業振興というような形ではなく、もっと文化的、宗教的な意味での活性化が必要ではないかと提言したのです。例えば、明治維新以来の日本の近代化には光と影があります。国家主義による中央集権化に成功したという光がある一方で、地方社会が一貫して解体されてきた影があるということです。その上で考えると、いま急激な少子高齢化と、地方に及ぶ大企業の市場支配によって、被災地だけでなく、かつて元氣であった地方のコミュニティが消滅の

危機にあり、その中でどのように地方社会が立ち直るかということが問題となります。

日本の場合、大都市が日本列島の沿岸地帯に配置されて、その後背地として地方社会が構成されています。列島全体の都市化が進んでいる中で、地方は大都市に対してどういう役割を担うことができるか。その可能性を考えますと、非常時の場合、例えば直下型地震とか南海トラフ沖地震が大都市に巨大な災害をもたらした場合、地方の社会が救援システムとして働くと考えられます。まずは生活環境の維持に不可欠な大気や水源の維持、大都市の市民が抱える心身のストレスを癒やすこと、多数の生活弱者を受け入れる施設、有機栽培などの良質な食材の生産と供給などがあげられます。

つまり、日本の国土の七三%を占める山間地帯の森林風土を保全して、同時に日本人らしい神仏の霊性文化を保全していくという役割、あるいは大都市社会が失いがちな歴史や文化をしつかりと

守っていく役割を、地方は大都市に対して効果的にもつことができるということです。併せて、それぞれの風土単位に一つの宗教文化のまとまりがあるということも指摘しました。

さらに平成二十八年度（二〇一六年）では、「地方再生に関わる風土祭祀各論」ということで、山・里・海をつなぐ宗教文化を紹介しました。具体的には埼玉県・秩父と東京都・荒川区、つまり荒川という河川の上流と下流を結び付ける相互の地域活性化あるいは環境改善の運動を取り上げました。脊梁山脈から沿岸にかけての宗教文化のあり方、山地の霊性と海の霊性が伝統的につながっており、それが日本列島の沿岸地帯で行われてきた「浜降り神事」にあらわれているとお話しました。

山地に祀られている神々が年に一度とか数年に一度、はるばる浜に出て、浜で海と接触して再生するなど、山と海をつなぐ神々の祭祀文化が各地にあります。比叡山の地主神である日枝大社の

例大祭では、琵琶湖につながる祭礼を行います。高野山の鎮守である丹生都比売神社（ひめじんじや）のお祭りにも、かつては和歌山の和歌の浦に神さまが下って海に触れるという神事がありました。山の霊性と海の霊性がつながる形での神事が、内陸のお宮でも行われることの意味は深いものがあるのです。自然とのつながりを持った神仏との関わりに注目して、今後の復興あるいは再生を考えるべきと報告しました。それらを受けて本日の話につなげていきます。

日本の集落のあり方と神道文化

本日のテーマは「SDGsの実践とコミュニティ文化——現代グローカリズムの模索——」です。地方コミュニティをエコ社会として再生していくという方向があるとすれば、もちろんいまの時代に合った文明的なグローバリゼーションと文化的な意味でのインターナショナルリゼーションとい

うものを無視することはできません。いま私たちが地方のコミュニティの活性化を考える場合でも、すでに文明的なグローバリゼーションの波に洗われながら考えざるを得ないのです。その意味で、とくに日本的なコミュニティのあり方を見失わずに、さまざまな文明の波をしのぐという一つの必然的な条件があるだろうと考え、このタイトルをつけたわけです。

まず、「鎮守の森とコミュニティ原理」というものがあります。これは日本的な自然集落のあり方と祭りの関わり方を説明したものです。近代建築史や農村工学を専攻した神代雄一郎こうじろういちろうという方は日本の農村集落の特徴は広場村ではなく、街村という集落形成だと指摘しています。彼の言葉で言う、紐の両側に家が張り付くような紐状集落と表現しています。

一般に農村集落というと、広場を中心としてその周りを家を取り囲むという、狩猟や牧畜を生業とする集落の形という捉え方が支配的でした。し

かし、日本の場合は一本の通りを挟んで家が対面して広がっていくという、基本的には「向こう三軒両隣」が一つのコミュニティの単位になつて、それが無限に広がっていくような形です。中心がないのにコミュニティとしてのまとまりを持つている、それは一体どうした訳かと神代さんは苦心して、あることを発見しました。すなわち、村から山が見える、つまり集落の裏ないし奥に里山的な山があつて、その麓に里宮がある。鎮守の森を持つ神社があつて、普段は表からはほとんど目立たないけれども、お祭りのときに裏手にあるそのお宮から神の道が拓けて、それが街道と交錯したり縦断したりして、そこを神さまが通られて、臨時の神の宿である仮宮とか、浜の場合は浜宮に登場されるという方式がある。神の道が街道を縦断することによって街道が臨時に聖なる場所になる。そこではじめて神と人、あるいは集落全体が祝祭的な状況になる。そうした構造があるからこそ、年に一度ないし二度、日本では街村が一種の

共同体としてまとまり、一つになる。広場の中央にシンボルとしての教会があるということではなく、集落の奥ないし裏が大事だと、神代さんは日本の農村のあり方を論じたわけです。

このように、日本の集落のあり方と祭りが密接に関わり合いながら、本来の日本的集落、コミュニティというものを考えるべきだということです。もちろん、日本の農村なりコミュニティが全部そうであると言うつもりはありません。ただ、理念化すると、少なくとも日本の集落の内部にある志向性として、そのように捉えることができるということです。

コスモスとカオス

気仙沼湾の内陸地点に標高八〇〇メートルほどの室根山があります。その麓には室根村があり、やはり街道筋に沿って村が展開しています。この室根山の中腹に室根神社が隠れるようにして祀ら

れています。熊野信仰が平安時代に入ってきました、熊野系のお宮です。室根山そのものが神体山ですので、いわば山宮がここにあるということです。山の中腹に里宮があつて、そして臨時に神が進出してくる所が祭り場という場所です。しかもこの山は気仙沼湾の漁師たちにとっては、「山あて」という役割を持つている山で、要するに海に出ると、この山を一つの座標にして漁場を観測するのです。これは全国の沿岸地帯に見られ、山には必ず神さまが祀られています。日本のコミュニティの大事な点は、祭りというものが周りの自然を呼び込んでいるといった特徴を持つということです。

また、静岡県磐田市に、昔の東海道五十三次の一つの見附宿という、いまは人口二万人ぐらいの集落があります。山と海のコミュニティの様相が祭りの中に取り込まれながら、その霊気とともに神がコミュニティを聖化するという一つの典型的な祭りの事例があります。この祭り（見附天神裸みつけてんじんはだか

祭まつり）は国指定の重要無形民俗文化財に指定されています。完全に都市の中に埋没したような祭りですが、この祭りでもって集落が一つにまとまるということだけは、いまだに健全に行われているわけです。

そういう意味で、日本の祭礼文化の特徴には、かしこまった神事と、にぎやかな神賑わいの二つがあります。一つはコスモス的な状況を体現し、もう一つは、すべてが一つに混沌となるカオス的な状況を体現し、この二つを持ちながら一つのコミュニティ再生を成就するという特徴をもっています。どちらかだけではコミュニティに対しての生命力が弱いわけです。神学的にもコスモスとカオスの実現というものが考えられるのです。

次に森林文化と文明開化ということですが、森林あるいは自然と共に生きてきたコミュニティのあり方は、明治以来一貫して文明開化、非常に厳しい文明化、普遍化にさらされて現在に至っています。

伊勢神宮はじめ春日大社、出雲大社、賀茂御祖かもみおや神社じんじや（下鴨神社）では、現代でも文明化の勢いに拮抗して盛大な式年遷宮ないし式年祭が行われています。ただ、こうした有力大社ならそれも可能ですけれども、全国八万の中小規模のお宮は、やはり地域社会の急激な解体過程の中で、何らかの深刻な状況にあるのです。

最後に、福岡県田川郡香春町という所に、香春かすら岳だけと香春神社があります。香春岳は三つの山からなっており、それぞれの山の神さまを、麓の集落にある香春神社が一つにまとめてお祀りしていました。ところが、この神聖な神体山であるべき山を地域の活性化、地域を盛り上げるためとして、良質な石灰岩を産出するということもあり、セメント工業のために削ることを決断して現在に至っているわけです。昭和十年代（一九三〇年代半ば）には三つの山がありましたが、これがその後急激に削られまして、つい最近では、香春という駅から見ると主峰の山がなくなってしまうので

す。ですから、麓にある香春神社の意味もなくなつてしまいました。十年ほど前に太平洋セメントが操業休止して以来、いまは小さな会社が細々と石灰岩の採掘を行っているだけです。

それと同じように、私が宮司をしている秩父神社にとって大事な武甲山^{ぶこうさん}という山が、やはり同じような状況になっているのです。武甲山も山頂から削られています。かつて武甲山は、江戸後期の文人画家、谷文晁（一七六三—一八四〇年）が、文化九年（一八一二年）に江戸と上方で同時に発刊されるほど人気を博した『日本名山図会』三巻に全国の八十八座を選んだなかで、武蔵国では唯一名山に挙げられたのが他ならぬ武州秩父郡の武甲山でしたし、武蔵国の国号の由来になっているという説もあります。秩父神社では、武甲山の山の神をお迎えして春祭りがあり、そしてお送りして秋祭り、冬祭りがあるという、そういう信仰の構造がそのまま残っています。ただ、中世から武甲山の山頂に祀られているのは修験の神さま（権

現）で、明治以降は御岳神社になっているものですから、一見、秩父神社の神体山という関係が絶たれたような感じになっているのが非常に残念です。

御岳神社が山頂から動かされて、山頂から削られるようになって、本来一三三メートルあった山が、いまは一三〇四メートルになってしまいました。山の北面が厚さ約二百メートルもの石灰岩の層になっているものですから、その表面を削って山頂が下に下がってきています。武甲山の山頂からは、はるか北方に秩父神社が見えます。私はこれから、この山の緑化にかかわっていきたいと考えているところです。



地球環境問題と内なる平和

——だれ一人取り残さない世界のために——



吉川まみ

上智大学准教授

教皇フランシスコと地球環境問題

本日のテーマである「だれ一人取り残さない世界」という言葉は、二〇一五年九月の第七十回国連総会で採択された「アジェンダ二〇三〇」という文章の中で使われた言葉です。これはカトリック教会が伝統的にとても大事にしている理念「最も貧しい人々のための優先的選択」と響き合う言葉でもあります。教皇フランシスコは、とりわけ地球環境問題について語るときには常にこのこと

を強調しています。教皇フランシスコが宗教を超えてさまざまな人々と対話をしようとしている姿勢や、社会の中で排除された最も弱い人たちに寄り添おうとする姿勢を少しでもお伝えできればと思います。

「だれ一人取り残さない世界のために」と「最も貧しい人々のための優先的選択」という言葉は、カトリック教会における根本的な、弱者の意図的優先の意味をふまえれば、これらは全く同じ意味ではありません。しかし、さまざまな立場の人々が世界平和に向けて共に歩む拠りどころとし

て「だれ一人取り残さない」という言葉は、非常に重要なキーワードだと思います。

国連はいま、地球環境問題の軽減、解決に向けて持続可能な開発を前提にして、すべての国が環境、経済、社会の三つの分野を統合していくことを目指しています。そのコンテキストで、国連総会でのこの言葉は非常に有意義なものだと思います。もともと、私たちの信仰の意味を問うと、そもそも開発がなぜ必要なのかというところに私たちは誘われますから、多様な論点があるとは思いますが、国際社会の進歩が感じられます。

M D G s ミレニアム開発目標の期限が終了し、ポストM D G s として、第七十回国連総会ではS D G s という十七個の持続可能な開発目標が示されました。S D G s は気候変動に具体的な対策を求めたり、陸や海の生き物を大切にすることを呼びかけたり、直接環境問題にコミットした目標がいくつも含まれています。

第七十回国連総会では、ローマ教皇フランシス

コがその冒頭でスピーチをなさっています。その中で、すでに出されていた『ラウダート・シ』の内容と通じることもお話しされたようですが、「だれ一人取り残さない世界」という言葉が記された「持続可能な開発のための二〇三〇アジェンダ」（通称「アジェンダ二〇三〇」）の内容にも少なからず影響を与えているのではないかと言われているようです。

ローマカトリック教会で教皇が世界中の全信徒に向けて発信する重要なメッセージを回勅と呼びます。その中でも、社会問題について書かれたものや、社会についての教えが書かれたものを社会回勅あるいは社会教説と呼びます。社会回勅はいくつもあり、例えばローマ教皇ヨハネ・パウロ二世は、『働くことについて』『真の開発とは』などさまざまな回勅が出されています。歴代教皇によつて著された、これまでのすべての社会回勅に「社会的弱者を優先する」という考え方が貫かれています。

社会的弱者を意図的に優先するという理念をはじめ、社会回勅に貫かれている社会のあるべき姿についてのカトリック教会の考え方を体系的にまとめたものが、二〇〇四年にバチカンでまとめられました。二〇〇九年に日本語訳が完成し、「コンペンディウム」と呼ばれています。

カトリック教会は、「コンペンディウム」に示されているような、揺るぎない人間観・世界観にもとづくあるべき社会観を持っているので、その時々、の教皇が独自の考え方を示すわけではなく、どの教皇が書いたものにも、これらと共通の理念が示されています。

最新の社会回勅に位置づけられたのが、この『ラウダート・シ』という環境問題についての文章です。『ラウダート・シ』というタイトルには、「ともに暮らす家を大切に」という副題がつけられています。「あなたは讃えられますように」というイタリア語の古語だそうです。

教皇フランシスコが二〇一三年、第二百六十六

代教皇に選ばれたときに、教皇としてこれからの人生を捧げるにあたって選ばれた教皇名は、中世後期に生きた環境保護の聖人として知られるアシジの聖フランシスコです。聖フランシスコは、被造物、自然や自然界の美しさを讃えた『太陽の讃歌』でも世界中によく知られています。被造界の美しさを通してその造り主を讃えた歌で、「私の主よ、あなたは讃えられますように」というフレーズが繰り返し出てきます。この一節をタイトルにしています。

『ラウダート・シ』では、地球環境問題が顕在化したこの時代に、平和な社会をつくる上でひとりひとりが平和の使徒として、どのように参画できるか、教皇は多角的に論じています。

環境問題に見えるさまざまな格差

まず回勅『ラウダート・シ』では、環境問題がどういふものなのかを概観しています。社会問題

に関するバチカンの公文書では、問題を構造的にとらえ、その構造そのものや構造がもたらすさまざまな関係性の歪みを社会教説の原理や信仰のまなざしにもとづいて批判的に考察しています。地球環境問題も同様にさまざまなものと、つながり、関係性や構造に配慮しながらみえています。いくつか例をみていきましょう。

いま、世界に残る広大な熱帯雨林はアフリカのコンゴ盆地と東南アジアのスマトラ、南米のアマゾンの三つです。これらは地球の生態系、水循環や大気バランスを支えるかなり大きな役割を果たしていることが、科学的に分かっています。そのアマゾン熱帯雨林の生物多様性は危機的な状況にあります。同時に、そこに住む先住民たちが、住居を失うなどのひどい人権侵害を受けているばかりか、彼らの独自の文化やその誇り、アイデンティティが傷つけられるという大きな問題が生じています。これらの問題は、主に先進諸国の大量生産と大量消費の構造によって引き起こされている

るのです。

通常、熱帯雨林の土中には豊かな鉱物資源がありますが、これらは大量生産される小型家電製品などの原料として年々採掘量が拡大しています。また、牛肉の大量生産によって、エサとなる大量の穀物飼料が必要になりました。そこで熱帯雨林が伐採され、単一栽培のプランテーションとして開墾されています。家電製品も牛肉も大量に消費しているのは主に先進国です。

資源格差と経済格差はだいたい比例していると指摘されていますが、地球の約二％にあたる表面積の上に住んでいる先進国の大都市圏の人々だけで、地球上の約七五％にあたる途上国の天然資源を消費しています。その格差は経済格差にも表れており、オクスファム（OXFAM）の報告によると、経済的な富裕層の上位一％の人だけで全世界の富の約半分近くの総資産を占有し、上位二〇％の富裕層の総資産は、地球の総資産の約九五％にものぼるといわれています。さらにこの格差が

一層拡大していることも報告されています。

ユニセフによれば世界では毎年千五百万人が餓死しています。一日当たり四〇五万人が餓死しています。一方で、農地の約七割は家畜飼料のために使用されていて、人間が食べるための穀物を育てる農地は三割です。食べ物はないのか、あるいは分かち合えないのかという問題を、この数字は示しています。

また、大量消費に伴い、大量のゴミも発生します。国連広報センターによれば、最近の十年間だけで、二十世紀に使用したのと同じ量のプラスチックが生産されました。一分間に百万本のプラスチックボトルが売られているということです。二〇一六年に世界で四千八百億本の飲料水用のプラスチック製のボトルが売られました。さらに一年間で五兆枚のビニル袋が使われているそうです。最近、雨傘用ビニル袋の使い捨てがどこでもあたりまえになりました。デパートでも学校でも建物の入り口で傘用のビニル袋を取って、建物を出る

ときには捨てていきます。また別の場所に移動したときに同じことをくり返します。

このようにプラスチックを原料とするさまざまな製品を大量に使い捨てる生活の中で毎年八百万トンのプラスチックゴミが海に放出され、二〇五〇年にはプラスチックゴミは魚よりも多くなると予測されています。プラスチックは、川から海に流れて漂流しているあいだに何年もかけて小さくなりませんが、五ミリ以下になったものをマイクロプラスチックといいます。また、もともとマイクロサイズでつくられたプラスチックもあり、これらはスクラブ剤として歯みがき粉や洗顔フォーム、フリース素材などにも含まれています。私たちが無自覚のうちに消費しているものの中にもたくさん環境汚染物質は含まれているのです。

温暖化や気候変動というと、私たちはすぐに電気の使用量に意識が向きますが、熱帯雨林の緑や海洋の水が豊かで健やかであれば温暖化の原因である温室効果ガスを吸収してくれます。つまり、

温室効果ガスの吸収源である自然が、きれいで美しい姿をとどめて豊かにあることが、温室効果ガスの排出量を抑制するのと同じように必要なのです。ゆえに、アマゾン熱帯雨林やプラスチックオーションの惨状が、地球温暖化の問題としても非常に大きくクローズアップされてきています。

かつての高度経済成長期の公害や地域環境問題に対して、グローバルなものを地球環境問題と言いますが、前者に対しては、世の中でパワーを持つていた行政側や産業側に抗うアプローチが一般的でした。一方、後者の地球規模の環境問題の構造を見れば、大量に消費する側の私たち自身もライフスタイルを変えるアプローチも必要不可欠だとわかります。

地球環境問題は、多かれ少なかれ、ほとんどが大量生産・大量消費、大量廃棄の悪循環の中で起こっていて、これがさらなる格差を生んでいくという状態になっています。この構造は、地球環境問題がもはや自然資源の減少や枯渇や汚染という

問題ではなく、さまざまな関係性の歪みと格差の問題であり、貧困問題と密接につながった問題や科学技術の問題でもあるということです。

平和学を築いたヨハン・ガルトウング先生は、戦争や紛争、核の問題など直接闘う相手や対象があるものを「人為的暴力」あるいは「直接的暴力」と呼びました。一方、貧困や環境問題といった、目に見えないグローバルなつながりの中で、構造的に一部の人々が著しく傷つけられ、不利益を被り、一部の人々が豊かさを享受するという不均衡な関係性のことを「構造的暴力」「間接的暴力」と名づけました。構造的暴力としての地球環境問題の解決には、その構造そのものを変えていく必要があります。そのための一つの新しいアプローチとして、近年、「エシカル消費」とか「エシカルなあり方」が注目されるようになりました。ひとりひとりがライフスタイルを変えることから構造変革を促すというあり方です。

キリスト者は環境問題をどうとらえるか

このような環境問題に対して『ラウダート・シ』で示されたアプローチや、求められるあり方について少しお話しします。『ラウダート・シ』が基礎を置くのは、キリスト教ヒューマニズムの価値観です。その上で自然との関係を問うところに特徴があります。

カトリック教会で「世界平和の日」にあたる元旦に、教皇は毎年「世界平和の日教皇メッセージ」を出します。一九九〇年には、聖ヨハネ・パウロ二世が「創造主である神とともに生きる平和、創造されたすべてのものとともに生きる平和」というタイトルをつけてメッセージを出しました。この中で「生命の畏敬、とりわけ人間の尊厳への畏敬こそが、経済、産業、科学などを健全に計画する際の究極的な指針です」と述べています。また、よく知られているものとして、前教皇のベネ

ディクト十六世の「平和を築くことを望むなら、被造物を守りなさい」という世界平和の日のメッセージがあります。この中で前教皇は、自然とのかかわりにおいて人間は自然を守りケアしていく責務があることを述べています。

『ラウダート・シ』では、この二人の教皇のメッセージをたびたび引用しつつ、自然環境が傷つくときに、同時に貧しい人も傷ついていくというその両者の密接なつながりを繰り返し訴えています。そして、環境問題は私たちの外在する物理的な世界に起きている問題でありながら、その根源的な問題は、私たちの内なる環境の荒廃であると教皇は説いています。私たちの内側の世界と外側の世界とは密接につながっているがゆえに、私たちひとりひとりが自分自身の内なる環境を整えることは地球環境問題にとりくむことでもあるのです。

また、『ラウダート・シ』の冒頭部分にはこんなことが書かれています。通常、回勅は世界中の信者に向けて発するのですが、「この星に住むす

べての人に向けて申し述べたく思います。この回勅では、皆がともに暮らす家についての、すべての人との対話に加わりたいのです」と、さまざまな人との対話を大事にしようとする現教皇の姿勢がうかがえます。

回勅の十五番目の項には回勅の概要がまとめられています。その中の一節です。「いま教会の社会教説に加えられる回勅が、直面する課題の重要性、規模の大きさ、緊急性を認識する助けとなることを希望します。まずは、現在の生態学的危機が有するさまざまな側面の概観から始め、私たちの心を深く動かすような科学的研究による今日ある最高の成果を活用して、それをもって私たちの心を根本から動かすことで、そこから始まる倫理的・霊的道筋の具体的基盤を築きたいと思えます」。それから、ユダヤ、キリスト教の伝統からいくつかの原理を導き出し、「この世界で人間が占める特別な立場と、自らの周囲との関係を組み込んでいくエコロジーを多様な面から提案した

い」と述べ、「^{インテグラル}総合的なエコロジー」という新しい言葉を提示しています。これもこの文書の大きな特徴のひとつです。

ハンディーを持つ人々や社会的に弱い人たち、あるいは経済市場の中の有用性が見受けられない、何の役に立っているか目に見えにくい自然が、どんどん切り捨てられていく、弱者と自然を同時に傷つける効率主義、技術主義パラダイムと大量生産の構造はどんどん生態系を傷つけていきます。それはやがて使い捨て文化を生み、つまるところ消費が肥大する世界は、あらゆるいのちを虐待する世界だと教皇は説きます。そして、人間の問題やいのちの問題、生命倫理、環境倫理、社会倫理に関わる諸問題がすべて一つにつながっているということです。

回勅の中で教皇は、内なる環境の問題なのだから、人間性の刷新なしに自然とのかかわりを刷新することは不可能であり、適切な人間論なしのエコロジーなどありえないとも断言しています。さ

らに教皇は、私たち自身の尊厳こそが危機にさらされていると指摘し、カトリックの信者として私たちにあらためて本来の人間観を思い起こすことを求めているのだと思います。

カトリックでは、人間はつくられたものであって、自然の一部でありながらも、ほかのつくられたものとは違う固有の本性を持っていると考えられています。その人間の固有の本性とは、自然とのかかわりにおいて表現するならば、ほかの被造物それぞれに与えられている本性をケアしていくこと、それが私たちの任務として与えられているということです。さらに、被造界全体で一つのまとまった本性秩序が付与されているという理解が、私たちの人間観、社会観につながる基本的な部分だと思っています。

その根拠が旧約聖書の天地創造の場面にあるといわれています。私たちは必ずしも、この場面を史実だと思って読んでいるわけではありません。物語構造をもつ創造記事と言われていますが、私

たちはここから聖書がどんな真理を伝えようとしているのかを受けとめようと努めます。ここから一般的に理解されているのが、創造したものをすべて人間に任せて、「支配せよ」という神から人間への命令です。私は聖書学や神学の専門的なことはわかりませんが、「支配」という語は古典言語のヘブライ語で書かれ、本来の秩序をケアするとか世話するという意味合いがあるのだそうだと思います。思い通りにするという意味の支配ではなくて、ほかの被造物の本性と被造界全体の本性秩序を守っていく、ケアしていくように働きなさいと神から任務を記されているのだと私たち信者は理解しています。また聖書は、そこを耕し守るようにしていきなさいとも語っています。つまり、あるがままに保全するように要請されているわけではなく、この世界全体を耕す、発展させていくのが使命であり、それが人間の本性だと理解しています。このことがしばしばキリスト教ではスチュワートシップと表現されています。

かかわりの諸次元の回復

このようなキリスト教の基本的な人間観にもとづいて、本来のあるべきかかわりを示したのが、「インテグラル総合的なエコロジー」です。人間は、超越のかかわりの次元も健やかに霊的調和が保たれ、人間相互のかかわりにおいても健やかで連帶的調和が保たれ、また被造物、自然とのかかわりでも健やかに自然的調和が保たれている状態が、本来の姿であるということを示したエコロジー概念です。キリスト教では人間存在を、かかわりの存在といいますが、この三つのかかわりの次元が健やかであってはじめて私たちは本来のあるべき姿を保てるのだと思います。さらに自分とのかかわり、内的調和も必要です。

こういうかかわりの諸次元を有する人間ですが、実際人間だけが自然界でほかの種を滅ぼしたり、遺伝子を組み換えたり、自然に対して過度に科学

的な介入をしています。

回勅ではアシジの聖フランシスコがこの「インテグラル総合的なエコロジー」を実際に生きた模範であると述べられています。アシジの聖フランシスコは神と他者と自然と自分自身との見事な調和のうちに生き、「自然への思いやり、貧しい人々のための正義、社会への積極的関与、そして内的な平和、これらの間の結びつきがどれほど分かちがたいものであるかを、彼は私たちに示してくれました」と教皇は表現しています。

回勅ではまず、第一章で科学的な根拠を示して環境問題を概観し、第二章でそれらを福音的な意味に照らしてあらためて見えています。第三章で、そもそも環境問題は根源的に人間に原因がある問題であるとしたあとで、向かうべきビジョンとして第四章で「インテグラル総合的なエコロジー」の概念を示しました。それでは具体的にどんなふうに歩むのか、方向性の転換と行動の概要が第五章で書かれています。ここに「国際社会における環境に関する対

話」や「新たな国内政策とあらたな地域政策のための対話」など、さまざまな対話に関する五つのトピックが具体的に書かれています。

このように方向性を具体的に示しつつも、回勅の最後のところでは教皇は本質的なことを思い起こすように導きます。それは、「より少ないことは、より豊かなこと」という霊的な宝で、キリスト教だけではなく、多様な宗教的伝統にも、また聖書にも見いだせる古来の教訓だと述べています。また、「より少ないことは、より豊かなこと」という確信を得るには、「幸いな節欲」という靈性に育まれた心の平安が不可欠であるとも説いています。

「戦争がないことをはるかに超えるものである平和の意味を十分に理解することなく、適切な靈性理解はありません。心の平安は、エコロジーや共通善を大切にする」と密接にかかわっています」「そのために「被造界との落ち着いた調和を回復するために時間をかけること、私たちのライ

フスタイルや理想について省みること、そして、私たちの間に住まわれ、私たちを包んでくださっている創造主を観想することです」。

聖書の中にイエスが食べ物のない弟子たちに、祈ってパンを増やしたという有名な奇跡の場面が描かれています。イエスは奇跡を起こす前に弟子たちに、おなかをすかせている群衆に食べ物を与えなさいと言うのですが、神さまを信じたら物が増えるとマジックのような奇跡をねがうようにということではないでしょう。教皇はある講演の中で環境問題にふれ、このたとえを用いました。私たちが持っている物は少なくとも、まずそれをイエスの手に委ね信仰によって分かち合えば、心が豊かに満たされるという教えを語っているのだと説いています。

そして回勅の最後で教皇は、私たちがあくなき消費欲求から自らを解放する方法として、食前食後に感謝の祈りをささげること、その素朴さに立ち返るようと呼びかけています。この祈りの中

でこそ私たちは、生きる糧をもたらしてくれた無数の人々の存在や、食べるものがなく、世界のどこかで取り残されている人々の存在に気づくことができるのだと説きました。

このように、だれ一人取り残さない世界のために、地球環境問題の克服のために、私たちにできる本質的なことは、本来のあり方を思いおこし、自然環境は神からの恵みであり、生かされていることへの感謝の気持ちを回復すること、そのために立ちどまり、祈ることだと思います。

*本稿はパワーポイント(PowerPoint)を使って行われた講演を活字に起こしたものに、講演者による加筆・修正を施したものです。(編集部)



日本近代史におけるあるカナダ人宣教師の足跡

——「工女さん」のための教会をつくるまで——



西原廉太

立教大学教授

はじめに

今まで私がこの研究会で発表させていただいたいくつかのテーマは、内村鑑三、植村正久といった、日本におけるキリスト教の王道の歴史というよりも、光が当てられていない、外側の歴史でした。さらに言うならば、ある種異端であり顧みられていないが、さまざまな人々の痛みや悲しみ、苦しみと直接に触れ合った、貴重な足跡が日本におけるキリスト教史にあります。それをいくつか

ご紹介してきました。今年のテーマは宗教者としての他者との対話ということで、それを意識しながら話していきたいと思います。

私は日本聖公会中部教区の司祭をしています。聖公会では全体的に聖職者不足でして、どの教区でも司祭が足りません。一人の牧師が複数の教会を受け持っている状況です。私も住まいは東京ですが、中部教区の聖職者として一つの教会の牧師を命じられており、この二十数年間、長野県の岡谷聖バルナバ教会の管理牧師をさせていただいています。今日は私が実際に管理牧師をしています。

す日本聖公会中部教区、長野県にある岡谷聖バルナバ教会の歴史についてお話しさせていただきます。

かつての製糸工場の町、岡谷について

日本聖公会にはミッションが四つあります。まず、英国の聖公会（英国教会）からSPG（Society for the Propagation of the Gospel 英国福音宣教協会）とCMS（Church Missionary Society 教会宣教協会）という二つの宣教団体が日本に入っています。SPGはカトリック的な考え方、CMSはプロテスタントに近い考え方の団体です。三つ目はアメリカ聖公会で、立教大学や聖路加国際病院はアメリカのミッションです。ところで日本聖公会では、教区によってどの宣教団体が宣教したかが分かれています。WCRP日本委員会の植松誠理事長（日本聖公会首座主教）が主教を務める北海道教区はCMSのミッションが入って

います。私が属している中部教区（愛知、岐阜、長野、新潟）は、カナダの聖公会が宣教しましたが、これが四つ目の宣教団体です。このように日本には四つの宣教団体が入っています。それぞれ散在していたものが、最終的には教区ごとに区分されました。

カナダのトロントにはカナダ聖公会のアーカイブズがあります。一昨年の夏に研究休暇を利用して、当時日本に来ていたカナダ聖公会のアーカイブズを訪れ、カナダ聖公会本部の膨大な日本関係往復書簡をすべて撮影してきました。まだ研究途中ではありますが、その成果の一つを紹介します。私が管理牧師をしております岡谷聖バルナバ教会ができたのは一九二八年です。聖別式が行われてから、ちょうど去年（二〇一八年）が九十周年でした。つまり、九十年経っている建物ということですが、とても貧しく、小さな教会です。信徒数が全員集まっても三十人ぐらいにしかならず、礼拝には二十人前後しか来られません。東京や大

阪の教会は綺麗にリニューアルされるのですが、私たちの教会はお金がないものですから、建て替えられませんでした。しかし、「幸いなるかな、貧しき者」という言葉が聖書にあります。建て替えていないということは、九十年前の建物がほぼそのまま残っているということです。それは幸いなことでありまして、この度、国の有形文化財に登録されました。岡谷市では珍しいことで、新聞各紙でも紹介されました。

岡谷という町は今から百年ほど前、一九二〇年代は「シルク岡谷」と呼ばれ、世界的に有名な製糸工場、製糸産業の町でした。富岡（群馬県）とほぼ同じ規模です。富岡と岡谷は非常に深い関係があり、富岡の製糸工場を支えた片倉工業の創業者は岡谷の出身です。そのように、一九二〇年代の岡谷は製糸工場だけといってもいいほど製糸産業の盛んな町でした。

岡谷は当時も、今と変わらない約六万の人口がありました。その六、七割は十代の女性工員です。

岡谷の町は工女で溢れかえっていたわけです。有名な『あゝ野麦峠』は、飛騨から野麦峠を越えて岡谷に働きにきていた工女の悲しい物語です。そういう町でした。そのなかに、岡谷のバルナバ教会が建てられました。この教会が登録文化財に指定された際の理由が、「英国教会の聖公会の伝統を受け継ぐ構造を有している」というものです。かつて岡谷の蚕糸業を支えた工女の願いによって畳敷を取り入れた礼拝堂が、地域の文化を伝える建築物という評価を受けたわけです。

この岡谷の教会を建てたのが、カナダ聖公会から派遣されていた宣教師ホリス・ハミルトン・コリー司祭です。今日は、彼がどのような経緯で岡谷にやってきて、教会を建てるに至ったかをお話しさせていただきます。カナダのアーカイブズで発見した諸資料をもとにまとめています。

岡谷聖バルナバ教会建設の経緯

先述の通り、岡谷の教会はとても小さな、二十人ほどしか集まらない教会です。しかし、家庭的、家族的な教会として今でも存続していることに大変感謝をしています。九十年前、諏訪湖一帯をコリー先生が伝道していました。そこに至る歴史は後ほどお話ししますが、あるとき、「諏訪湖一帯のどこかに教会を建てよう」という話になったのです。そのときに、どこに教会を建てるかという決断に迫られるわけですが、カナダのトロント本部の指示は明確でした。大変賑やかな、たくさん人がいる場所ということで、上諏訪に建設の指示を出しました。聖公会は主教制の教会なのでトップダウンの教会です。ですから、若い宣教師が本部の指示に従わないということはほぼありません。しかし、コリー先生は本部の指示を結果的に拒否します。コリー先生はパッションに溢れたとても熱い方で、小さくされたもの、隅っこに置かれているものに対する眼差しに溢れた人です。単に教会を建てればいいというものではない、

という考えをお持ちの方でした。コリー先生は、「上諏訪は温泉地だから教会はいらない。諏訪湖一帯で最も重い荷物を背負わざるを得ない人々、苦しい思いをしている人、寂しい思いをしている人たちのために教会をつくりたい」という思いがあったのです。では、それはどこか。先ほど申し上げた通り、岡谷です。なぜならば、岡谷は製糸工業の町であつたからです。

当時の岡谷の町の人口六万人のうち、六、七割が十四から十八歳までの工女たちでした。彼女たちは『あゝ野麦峠』に書かれているように大変つらい、しんどい思いをして生活をしていたわけです。実を言うと、山本茂実が著した同書はまだストリー仕立てになつていて、ある意味マイルドに書かれている。もつとストレートに実態調査しているものとして、戦前の一九二八年に書かれた『製糸女工虐待史』（佐倉啄二著）があります。それを読むと想像を絶します。女性に対する虐待が行われ、栄養失調になつたらそのまま使い捨てで

何の手当もせず、死に至らしめる。普段工女たちは一日十六時間労働で、休み時間を全部足しても四十分にしかならない。立ちっぱなしか固い椅子にずっと座らされ、腰を痛め、病氣にもなる。使えなくなったら実家に戻される。途中、野麦峠で倒れてしまうこともある。そういう状況でした。

そのあたりをリサーチしていたコーリー先生は、「諏訪一帯に教会をつくるならば、間違いなく岡谷しかあり得ない」と言っています。工女たちのための聖堂をつくりたい。だから教会を岡谷にくる決断をしたのです。これは日本の聖公会のみならず、カトリック、プロテスタントも含めてですが、かなり珍しいケースです。ハンセン病患者などの施設内の教会は別として、町の教会でありながら特定の人々のためにつくられた教会はなかなかありません。工女のための聖堂として、コーリー先生は岡谷に教会をつくることに決めました。それに対して、当然ながらカナダ聖公会のトロント本部は猛烈に反対し、決裂してしまいます。

トロントの言い分はこうです。「工女たちは季節労働者だろう。その地に定着しないではないか。教会を経営していくためにはそこにずっと信徒がいて、増えていかないと教会は維持できない」。工女はせいぜい数年間出稼ぎに来て、また実家に戻るのです、その地に定着しません。しかも工女は貧しい。そういう者たちが集まっても経済的な支えにならず、教会を維持できないと言うわけです。教会をつくる際は、本部が建築資金を助成金で支援するというルールがあります。教会を経営できなければ、本部も資金を回収できなくなるのです。寄付、献金してくれたカナダの信徒たちに申し訳が立たないわけで、本部が言っていることもあながち間違っていないわけです。しかし、コーリー先生はこのように手紙を書いています。「お金のことは、神様がなんとかしてくださる」と。ある意味素朴な、ピュアな信仰の確信、信念がある方だと思えます。

教会によって育まれたもの

結果的に、細々とではありますけども岡谷の教会は今でも生き残っています。私が岡谷に赴任した二十五年ほど前、工女であった信徒がまだ何人かおられました。現在は全員亡くなってしまうましたが、そのうちの一人、元工女の深澤小よ志さんという方が、かつて私に証言してくださいました。「なけなしの小遣いを献金として手に握りしめながら教会に駆けつけると、階段の下で背の高い青い目の司祭さんが待ち構えていて、『よく来たね』と言って私を抱きしめてくれた。お説教の意味はほとんど分からなかったけれども、司祭さんが抱きしめてくれた温かさに私は涙が出た。教会は確かに天国だった」。

教会は祭壇の手前が畳になっているのですが、なぜ畳かというと、工女たちのリクエストだったのです。普段一日十六時間労働で、休み時間を全

部足しても四十分にしかならない。しかも工女たちは固い椅子に座らせ続け、あるいは立ちっぱなしでした。そのため教会に来たときは、実家に戻ったような思いになりたいという願いがありました。それに応えてコーリー先生は教会を畳敷きにしたのです。今はその畳の上に木の椅子を並べていますけれども、当時は畳の上に座布団を敷いて、工女たちが溢れかえっていたということです。文字通り、岡谷の教会は工女たちの家になっていました。その他、何人かの方の証言を聞きますと、まさにこの教会に彼女たちが癒されて、慰められて、励まされたということが分かりました。そして自らの尊厳を回復していった。そういう「家」として機能し、存在していたと理解できるわけです。

田舎の小さな教会ですから、教区の歴史の本には数行しか載っていません。けれども私は、日本のキリスト教の歴史のなかにおいても、非常に貴重な意味をこの教会はもっていると確信しています。

す。登録文化財に申請した理由も、この教会の意味をぜひ今一度位置づけたいという思いがあったからです。何よりも、岡谷の町の人たちと、この教会が存在してきたことの意味を共有したいという気持ちがありました。「重労働を癒す畳の礼拝堂」という見出しの中日新聞の記事があります。

二〇一八年十一月八日、文化財に登録される直前、中日新聞の記者に取材をいただいて、紹介してくださいました。こういう形で、教会の中だけでなくて一般市民の人たちにも、この聖堂が持つてきた豊かさ、意味を伝えたいと願っています。

先ほどご紹介した岡谷教会で最後の工女だった深澤小よ志さんは二〇一二年、九十六歳で亡くなりました。深澤さんは十六歳のときに岡谷の教会に来て洗礼を受けました。八十年にわたる信仰生活を送ってこられた方です。優しい方で、今年度の私たちのテーマである宗教性、他者性といったものを体で表していらっしゃいました。

例えば、一九九〇年代から外国人労働者が岡谷

の町にたくさん来られるようになりました。アメリカやブラジル、今は中国からも来ています。そのなかで、ナイジェリアから来られたピーターさんという方が、教会に来てくださいました。深澤さんはいつもこのピーターさんに笑顔で接しておられました。あるとき、このようなことを深澤さんはおっしゃいました。「私はピーターさんの気持ちがよく分かる。寂しいよね、家族と離れて。

つらいよね。毎日きつい仕事をして」。この言葉のなかに、まさにご本人が八十年前に工女と同じ思いをしたこと、そして、ここで慰められ、抱きしめられた温もりにも涙があふれたという思いが込められています。それをそのまま他者に実践された。深澤さんのそうした一つひとつの言葉や、実践の方がはるかに深い。その意味で、私自身がずいぶん教えられたわけであります。深澤さんの穏やかな優しさは、歩んでこられた人生の苦渋によって育てられたのではないかと感じます。九十六年間の生涯にはたくさんをつらいこと、苦しいこ

と、切ないことがあったけれども、その彼女の人生とともにこの教会のなかで働いてきたものがそばにあったというように思います。

コーリー先生がどれほど意識し、意図的にこの教会をつくったかということは分かりませんが、やはり彼のなかに尊厳や存在を奪われた子どもたちへの眼差しというものが確実にあったと思います。最も弱くされている者や、痛みや重荷を背負って生きていかなければならない者たちとともに教会は歩むのだという確信、信仰心がこの教会のなかにあると思います。

コーリー司祭の活動の記録

コーリー先生の来歴と家族について紹介します。コーリー先生は一八八三年にカナダのケベック州に生まれました。そして、一九〇八年に先住民への伝道に携わりました。ラブラドルというカナダの東海岸、豪雪地帯の先住民に関わるなかで、

若きコーリー先生は働いておりました。実際にこの時代に先住民の赤ちゃんを引き取って、養女として育てています。その先住民の女の子も一緒に日本に来て、我が子のように育てました。ラブラドルでの生活で、コーリー先生は先住民たちへの理解と共感を示していたと考えられます。それが実の子と先住民の子を決して分け隔てしない姿勢に表れており、最終的には岡谷の工女たちに対する眼差しにつながったのではないかと考えます。

コーリー先生は先住民への伝道のあと、一九一九年に来日し、岐阜、名古屋、そして新潟県の高田、長野県の松本、そして一九二三年に下諏訪にやって来ます。諏訪一帯の伝道をしなから、一九二八年に岡谷に聖バルナバ教会をつくることになります。ご夫人のスペンサー・コーリー（コンスタンズ）も一緒に来られました。来日されたときは四人家族でした。コーリー夫妻と長男パーシヴァル、カナダ先住民の養女エヴァ・レオノラ・グレンフェルです。

当時、カナダ聖公会から日本の中部教区に派遣されていたハミルトン主教がカナダのトロント本部に手紙を出しています。そのなかにコーリー先生の話が出てきます。「コーリー家の幼子は非常に重い病に罹っていて絶望的である。日本の暑さのなかで百日咳に罹り、ラブラドル出身の子どもには少々厳しいものがあり、発作をともしない髄膜炎を併発しているのが見受けられる」。一九二〇年七月八日付のものです。ここから先住民の養女エヴァが深刻な病に罹っていたことが分かります。コーリー夫妻はエヴァの命をつなぐと一生懸命努力しました。ラブラドルは極寒地域ですが、最初にコーリー夫妻が派遣されたのは岐阜です。岐阜の夏はとても暑い。その暑さが病には良くないということで、ハミルトン主教の配慮により、箱根でしばらく転地療養した模様です。

一九二〇年九月二十二日付の書簡にコーリー先生は、「エヴァとともに避暑療養先の箱根から戻ったが、彼女は皮と骨のような状態でなかなか改

善が見られず、食べ物にいくら注意しても下痢が止まらないようだ」と書いています。箱根に行ってもエヴァの容態が良くならなかったようです。実を言うと、その間に彼女は脳炎を併発してしょうがいが残ってしまいました。

コーリー先生はその後、岐阜から長野に移ります。これもハミルトン主教の配慮で、愛知県や岐阜県は暑過ぎるということで信越の方に移るわけです。コーリー先生は長野を経て、その後、さらに寒い新潟県高田に移動します。冬の高田の町は雪で埋まってしまうような極寒の地方で、それはエヴァの故郷ラブラドルと似た風土であるという配慮があったと思われる。最終的にはエヴァは危機的状况を脱し、何とか命をつなぎました。しかし脳にしょうがいが残り、さまざまな苦勞をすることになります。

一九二九年、教会ができてすぐに、コーリー家族はハワイに転出しなければならなくなりました。一緒にハワイへ行くのですが、単身エヴァをアメ

リカに連れて行きます。アメリカ本土にはハンデ
イをもった子どもたちを支援する学校がありまし
た。コーリー夫妻を語るときに大事な視点は、エ
ヴァへの愛情です。まさしく実の子と同様である
ことが分かります。

我が子を亡くした悲しみ

話は戻りますが、コーリー先生がエヴァの療養
のために箱根に移住をしていたときのことです。
エヴァを我が子のように大事にして、一生懸命世
話をしていました。このとき、実の子である息子
パーシヴァルも病気に冒されていました。しか
しコーリー夫妻はエヴァの看護に気を取られ、パ
ーシヴァルの状況に気づけなかった。病状はどん
どん進行し、ついには一九二〇年八月二十三日に亡
くなります。七歳六ヶ月の命でした。パーシヴァ
ルの遺骨は今でも箱根の寺にあるそうです。その
寺はまだ特定できていません。できればお墓参り

をしたいと私は探しています。

一九二八年につくられた岡谷の教会には立派な
石の祭壇があります。ちなみに、この祭壇には
「聖」の字が三つ彫られています。これを彫った
のが八幡^{やわたこうしよ}郊処という、当時岡谷で大変有名な篆刻
家でした。今でも長野県では八幡郊処展があちこ
ちで開催されており、大変有名な方です。この祭
壇自体が文化財的価値を持っています。実は、こ
の祭壇は、息子のパーシヴァルを記念して据えら
れたものだと分かりました。コーリー先生の希望
により、祭壇に向かって左側、裏側上部に小さな
へこみをつくって、ここに箱根に葬られているパ
ーシヴァルの遺骨を納める計画があったようです。
しかし、実現には至らなかったことがトロントの
手紙に書いてありました。実は、私は二十数年間
岡谷の教会に通い詰めていてこのことを知りませ
んでした。一昨年調査して、ようやく知ることに
なりました。

コーリー先生はカナダの機関誌に以下のことを

書いています。「人間の知識や医科学的見地の限りでは、幼いエスキモーの女の子の方は私たちの小さな男の子よりも深刻な病に思えたにもかかわらず、たくましい体であつた私たちの最愛の子がこの世を去り、私たちのもとに女の子のほうが残された。今は信仰においてのみ受け止めることができる、まさしく神秘的な神様の御はからいです。そしてその意味を私たちは、神様に祝福された領域に入れられるときにのみ、知ることでしょう。

神様の奇跡的な取りなしによって、それ以外に私たちも説明できないのですが、私たちの幼い養女は九月の最終週から十月初めの週の間に腸中毒による絶望的な状態から快復し、完全な健康を取り戻しました。彼女はそれ以来、私たちが見る限りではもう丈夫になり、以前より良くなったように思えます」。

祭壇の左下に銘板が彫られています。「この祭壇はパーシヴァル・スペンサー・コーリーの記念として贈られたものなり。パーシヴァル・スペン

サー・コーリーは大正九年八月二十三日、日本箱根の地において永眠す……」。コーリー先生は宣教師として慣れない土地で一生懸命働きながらも、自分の子どもがその土地で亡くなってしまいます。それでも彼はミッシェンを続けました。その後、ずっとエヴァを大事にし続けます。そして工女のために教会をつくり、そこで生きようとしたということがあります。

ちなみに、コーリー夫妻には、のちに新たに男の子と女の子が相次いで誕生します。デイヴィッドとメアリーです。一九二四年に岡谷で誕生したメアリー・エリザベス・コーリーの足跡もその後も分かりました。

日米の狭間に置かれた心境

メアリー・エリザベス・コーリーの埋葬記録を辿ると、日本からハワイに家族で移住し、その地で成長して、彼女が十代になったときに家族でホ

ノルルに引越しています。それが一九四〇年代です。ご存じのように、真珠湾攻撃があった時期です。コーリー先生がアメリカ本土で亡くなったことは知られていましたが、コーリー家族は真珠湾攻撃のときにホノルルに住んでいたのです。

メアリーは一九四五年、二十一歳のときに、ホノルルで当時陸軍隊長であったジョナサン・コーフィーという方と出会い、第二次世界大戦後に結婚しています。日本の岡谷で日本人と親しくなったコーリー先生は、真珠湾攻撃時にホノルルにいて、周りは日本に対して冷やかな状況になっているなか、どういう思いだったのでしょうか。

メアリーと結婚したジョナサン・コーフィーは、真珠湾攻撃後アメリカ軍兵士として太平洋戦争に従事したと書かれていました。興味深いのは、米兵として日本と戦ったジョナサン・コーフィーはその後、軍を退いて、司祭職の召命を受け、聖公会の神学校に入って司祭になっていることです。

メアリーは一九九一年に六十九歳で亡くなった

という記録があります。メアリーには孫もいます。ちなみに一九二四年十月十七日付のハミルトン主教の手紙によると、「今週私は特別な堅信のために信州にのびりましたが、そこでコーリー家の赤ちゃんがひどい気管支炎に苦しんでいることを知りました。諏訪の医者是非常に悲観的ですが、私たちは最善の結果を願っているところです」。この赤ちゃんとメアリーのことです。メアリーは気管支を悪化させて命の危機があったということ、もしこのときに彼女が命を落としていたら、コーフィーとの出会いはありません。家族は常に大変な状況のなかにあったということです。

常に貧しさのなかにあった宣教師

コーリー先生が岡谷に行く前の足取りを一つ紹介します。先述した通り、コーリー先生は岡谷、諏訪に行く前に新潟県の高田で伝道をしていました。高田時代に、若いコーリー夫妻がどのような

様子だったのかということがハミルトン主教の書簡に出てきます。コーリー夫妻は一九二一年に短い名古屋での生活を経て、新潟県高田での宣教に派遣されています。一九二二年一月十三日付のハミルトン主教の書簡にはこのように記されています。

「コーリーの家族が現在、家を借りているのですが、そこは小さく暗くてジメジメしています。そしてコーリーは少し精神的に落ち込んでおり、体調がよくありません。コーリーは日中でさえも蠟燭の灯火で勉強しなければなりませんのです。近年高田では積雪量が増加しており、すでに四フィート以上の雪が積もっています。それゆえに、階下は太陽の光も入らず、夜にならないと電気の明かりも点かないので、大変不便です。私たちは引き続き、よりマシな家を探していますが、まだ見つかっていませんし難しい」。

これほどの状況だったのです。高田の冬は大変雪が深い。ここには「コーリーは大雪で大変苦労

しており、ラブラドルでさえこんなことはなかった」ということが書かれています。彼らがかつて経験した、先住民が住む豪雪地帯よりも、はるかに状況が厳しかったようです。

コーリー先生が残された文章は、実は今までは皆無であり、見つかっていませんでした。今回、トロントのアーカイブズで、直筆の手紙を発見しました。これは日本で確認されている唯一のものです。コーリー先生のハミルトン主教宛書簡、一九二二年二月六日付です。宛先や差出人は日本語で書かれています。「越後高田市コーリー出」とあり、その右側に直筆の書簡があります。それを訳して紹介します。

「高田月曜日二月六日一九二二年、親愛なる私の主教様がハミルトン主教、あなたの優しいお手紙、心から感謝いたします。またコンジー（コーリー夫人のコンスタンスの愛称）ともどもにハミルトン夫人が素敵な本物のカナダのチーズを贈ってくださったことにも心からの感謝をお伝えしたく思

います。懐かしい故郷の音が聞こえてきそうでした。お手紙とチーズはともに、昨日着きました」

また、「財務問題について私たちはこれまで私たちの俸給で何とか生活できていましたし、借金もありません。しかしながらこちらに来て以来、常に私たちの月給は月のお給料をいただく十日もないなか尽き果ててしまいますし、それ以外の収入もまったくありません。私たちがこちらに来てからというもの、服の一つも買えていないのです。私たちは今は何とか過ごすことができていますが、しかし補助がなければ次の夏については少々不安を覚えます。とりわけこの夏は私たちは間違いない通常ではない出費をしなければなりません。私たちははなにも、より高い給料のためにストライキをしたわけではありません。しかし、もう少しご配慮いただければ私たちの働きも非常にうまくいくはずなのです」ということが書かれています。「この夏に通常ではない出費」というのは、このときコーリー夫人がデイヴィッドを身ごもつてい

たことを指します。

私にとつてはこの文書はとても衝撃的でした。なぜならば、日本のキリスト教史においてはある種の通説があるからです。宣教師たちには本国本部からのいろいろな支援があり、豊かな生活をしていたというものです。実際そういう裕福な方も多かったのですが、そのような人たちだけではなく、コーリー先生のように貧しい宣教師もいました。支援もままならず、お金も給料日の十日前に尽き果ててしまう、大変苦しい状況にあった。この手紙から、慣れない土地、そして豊かではない生活や支援のなかであっても、与えられたミッションに誠心誠意取り組む宣教師の存在にあらためて気づかされます。

今の私たちには、高田に教会があることが当たり前になっていますが、彼らがどんな苦勞をして今の教会があるのかということを、日本の聖職者たちでさえもあまり知りません。手紙が続きます。「ここ数日良い知らせが続いています。鉄道が再

開しました。雪の高さも十分低くなり、二フイー
トとなりました。すべてが明るくなってきたよう
に見えます。私たちは燃料の欠乏におびえなくて
もすむことを願っています。この二日間、直江津
からも含めてすべての鉄道が遮断されてしまいま
した。この町で食事に供されるパンのほとんどは
直江津で作られていますので、店々のパンが尽き
切ってしまい、一片のパンさえも入手することが
できません。あと直江津と糸魚川の間でこの金曜
日に起きた事故はそれは恐ろしいものでした。雪
崩が列車を直撃し、何両かの列車を押しつぶして
しまいました。七十五名が命を落とし、無数の
人々が重傷を負っています。負傷した人々の何名
かは当地の病院に運びこまれました」

手紙に今週の金曜日に直江津と糸魚川間で起こ
った鉄道大事故とありますが、これは一九二二年
二月三日に発生した、いわゆる「北陸線列車雪崩
直撃事故」のことです。雪崩の直撃で列車の乗員
乗客二百名のうち九十名が亡くなったという、当

時世界的にも二番目の惨事として記録されていま
す。先ほど申し上げた通り、実の子を亡くし、貧
しく、寒く、暑く、お金もなく、苦勞しながらも、
岡谷に来た。そして苦しく寒い思いをしている工
女のために畳敷の聖堂をつくった。事実、深澤さ
んのように、そこで癒され尊厳を回復した方がい
て、教会が人間としての豊かさ、温もりを与えた
という歴史が確実にある。我々宗教者のミッシヨ
ンはある種普遍的なものであり、そのような機能
が宗教の役割にあると思います。

岡谷聖バルナバ教会は一九二八年に、コーリー
先生がミッションの指示に逆らってつくりました。
カナダの本部は建築資金をしっかりと用意してお
りました。しかし、コーリー先生が言うことを聞
かなかったために、一銭も出さないことにしたの
です。結果的にその資金はすべて小布施（長野
県）にある当時新生療養所（現在の新生病院）と
いう名の結核患者療養所と、名古屋の保育士養成
学校（現在の柳城短期大学）のために使われてい

ます。

コーリー先生は自力で資金を集めました。故郷のケベック州を回って、一年かけて資金を集めたのです。当初の計画の三分の一しか資金が集まらなかったようです。しかし、それでも立派な聖堂ができたのは奇跡的なことだと思います。

コーリー先生にとって最もキリストの福音を必要とする人々は、当時の岡谷で過酷な状況のもと働いていた工女だったということです。当時コーリー先生とともに働いていた、日本人司祭の竹淵静雄先生の記録があります。「もちろん日本でも募金活動したけれど、岡谷・諏訪地方の信者を対象としたもので、この企画は極めて少額であった。岡谷聖バルナバ教会の聖堂はひとえにコーリー司祭の情熱と執念、そして信仰に基づき献身的な募金活動がなければ決して建つことはありませんでした」(竹淵静雄『岡谷聖公会史』一九八一年、未出版)。このようにして教会が建ちました。

現在の岡谷聖バルナバ教会

教会が建てられて、二〇一八年がちょうど九十周年でした。もちろん今は、岡谷は製糸工女の町ではありません。ですが、二〇一九年二月二日、岡谷聖バルナバ教会の聖堂で中国からの労働者の一人であるワン・シウさんの洗礼式が行われました。ワンさんは中国の山東省の出身で、岡谷市にある帝国ピストリングの工場で働いていました。この工場には現在六十人ほどの中国人女性が続いて働いています。ワンさんはふと通りがかりに見つけたこの教会に、熱心に通い続けてくださいました。彼女はこの三月に帰国されたのですが、中国には現在聖公会の教会はないため、ご本人の願いもあって帰国前に洗礼式を行うことになりました。とても素晴らしい礼拝でした。洗礼名はマリア。聖堂が感動に包まれました。

そのとき、先ほど紹介した「重労働を癒す量の

礼拝堂」の記事を書いた中日新聞の記者が取材に来ていました。「あなたにとつてこの教会はどういう場所でしたか」と質問され、ワンさんはこう答えました。「この教会は最高の場所でした。親切で温かくていつも癒されました」。これは聞いたことのある言葉です。岡谷はもう製糸工女の町ではありませんが、九十年前に深澤さんが「この教会は天国だった」と、岡谷の教会に対して思ったことと同じなのです。もう工女はいませんが、今は中国などから来られた多くの外国人女性労働者が住んでいらっしゃるのです。

おわりに

今回私どもの教会が国の文化財として認められたことは嬉しいことです。この聖堂が決して過去の歴史遺産などではなくて、九十年前と通底するミッシヨンのために今も生き続けていることの豊かさを私は感じています。九十年を経ても、コー

リーという一人の情熱に燃えた宣教師、また彼を支えた同労者、家族たちの祈り、涙、喜びが確かに存在していたことの意味を私たちも確かめたいのです。

本日の報告は、今年度の私たちのテーマとずれるかもしれませんが。しかし、今日ご紹介した例はキリスト教の聖公会のケースですが、おそらくこれは宗教者にとつて普遍的なものだろうと思います。「他者」といったときには、小さくされた人たち、隅っこにおかれ、重荷を背負って生きざるを得ない人たちへの眼差しが根底にあります。日本のキリスト教におけるプロテスタントの教会などはせいぜい百数十年の歴史しかありませんが、神社、それから寺などは、まさにミッシヨンステーションとして日本の地域に古代よりあり続けてきました。それらは一人ひとりが生かされる、大切な「場」であつたといえるでしょう。そのような普遍的なものにあつたためて感動を覚えるのです。

日本国憲法九条の理想と取り巻く現実

——国際法ならびに国際安全保障の視座から——



神谷昌道

アジア宗教者平和会議（ACRP）シニアアドバイザー

国家と戦争の定義

憲法改正が現実の政治課題となっている昨今の社会においては、国民の一人として日本国憲法への理解を深め、かつ憲法改正に関わる諸課題への問題意識を高めることが重要だと痛切に感じています。

今回は、日本国憲法九条に限定して述べさせていただきますが、九条を振り返るにあたって、占領下における同条文の成立過程を振り返りつつ、

九条に込められた戦争放棄の理念と、自衛権との関連から生じる現在のさまざまな諸問題を検討していきます。本稿では、占領下での日米関係や国内の政治的状況、詳細な国会でのやりとりではなく、むしろ近代以降に発展をした国際法における戦争の概念の変容と、国際安全保障の変遷に重きを置いた論調になります。なぜなら、九条について検討するにあたっては、国家の定義、戦争の定義を踏まえた国際安全保障の変遷を振り返ることが欠かせないからです。

まず、国家の定義について考えてみます。国家

成立のきっかけは、一六一八年から一六四八年の三十年間にわたって戦われた「三十年戦争」だと、歴史の中では認識されています。宗教戦争とも称される三十年戦争を終えた欧州が、カトリックという宗教の一つの枠組みの時代から解き放たれ、ウエストファリア条約に基づく新たな国際秩序に基づいた国家という概念を成立させました。宗教権威に基づく国際関係は、言うならば過去のものとなり、主権国家中心による国際社会が形成されました。ここで言う国際社会とは、当時は欧州が世界でしたので、欧州の諸国家という限られた概念でしかなかったことは指摘するまでもありません。

一方、戦争とはどういう形で受け入れられてきたのでしょうか。これは、十七世紀から十九世紀にかけて主流となっていた概念、すなわち、「バランス・オブ・パワー」と言われる勢力均衡の概念と、無差別戦争観というものでした。無差別戦争観とは、「戦争というのは国家の主権的な権利

であって、戦争当事国はそれぞれ大きな国も小さな国も、法的には平等であり、戦時国際法を遵守すれば戦争行為は正当なものである」という考え方です。『戦争論』を著した戦略家・クラウゼヴィッツ（一七八〇—一八三一年）に、次のような象徴的な言葉があります。

「戦争とは他の手段による政治の継続である」

この言葉は、当時の戦争観を如実に表していると思います。つまり、十九世紀までは、戦争とは国家による正当で合法的な政治の手段だったので、オーセンティシティ（正統性）という観点からも、またレジティマシー（正当性）という観点からも、当時は戦争が正当であり、正統なものだったということです。

しかしながら、この概念は第一次世界大戦を経て崩れ去っていった歴史があります。兵器の近代化と戦争犠牲者の拡大が、戦争に対する否定的な思考を増幅させました。言うならば、一般国民の中で戦争に対する忌避感が増幅されたということ

です。この忌避感こそが、十九世紀末から二十世紀にかけての「戦争違法化」のプロセスを生み出す要因となったといってもいいのではないでしょう

戦争違法化への変遷

この戦争違法化という歴史的に画期的な出来事が生まれるプロセスには、次の四つの転換点があったと言われています。

第一は、一八九九年と一九〇七年に二度にわたって、オランダのハーグで開催された政府間会合「ハーグ平和会議」です。この二度にわたる平和会議において、戦時における法規とともに、紛争の平和的処理に関する一定のルールが条約化されました。例えば、開戦条約、陸戦中立条約あるいは国際紛争平和処理条約などがあります。これらは、戦争のルールづくりをしていた時代と位置づけることができます。

昨今は、軍縮分野の中で国際人道法の重要性が叫ばれています。「核兵器の使用がいかに非人道的か」という議論が盛んに行なわれているわけですが、ハーグ平和会議が行われた当時は、国際人道法ではなく、戦時国際法と称しており、つまり、戦争はルールに則れば正当な政治手段・政策実行手段となるという認識だったわけです。

第二に、一九二〇年の国際連盟の設立です。国際連盟は第一次世界大戦の講和条約である「ベルサイユ条約」の枠組みの中で設立され、連盟規約が締結されました。この国際連盟規約十二条の一項には「如何ナル場合ニ於テモ、戦争ニ訴エサルコトヲ約ス」と記されています。つまり、連盟加盟国は戦争を回避すべき義務を負ったわけです。しかし残念なことに、同条文の中で、仲介裁判や司法的解決、あるいは連盟理事会報告などの手続きを経たうえで三か月を経過したのちは、紛争に関わっている当事国の判断で戦争に訴えることが許されていました。

続いて、第三は「不戦条約」です。これは、国際連盟規約のような抜け道をなくすため、一九二八年にパリで署名された条約です。これにより、歴史上初めて戦争の放棄が明文化されたといってもいいかと思います。同条約一条は、締約国が国際紛争を解決するための手段として戦争に訴えることを法的に禁じました。しかし、不戦条約の締約国間においては、自衛のための戦争は違法ではないとの共通認識がありました。それが当時の国際法の常識であったとも言えましょう。

第四として、国際連合の発足が挙げられます。不戦条約を結びながらも、戦争が正当化される条文や常識がまだまだ拭いきれなかった時代を経て、いよいよ第二次世界大戦後の一九四五年に国際連合が発足し、連合憲章が採択されました。国連憲章二条三項は、「すべての加盟国は、その国際紛争を平和的手段によって国際の平和及び安全並びに正義を危うくしないように解決しなければならぬ」と規定しています。「紛争の平和的解決」

という法的概念です。同じく二条四項は「すべての加盟国は、その国際関係において、武力による威嚇又は武力の行使を、いかなる国の領土保全又は政治的独立に対するものも、また、国際連合の目的と両立しない他のいかなる方法によるものも慎まなければならない」と定めています。これは「武力の不行使」を訴えているものであります。

国連憲章の締結というプロセスを経て、初めて国際社会は武力による威嚇または武力の行使を違法とし、戦争という手段によることなく紛争を平和的に解決することを法的に拘束力のある形で初めて宣言しました。

ちなみに国連憲章は百十一条にまとめられた国際条約ですが、一条から百十一条の中で、「戦争」という言葉がでてくるのは前文、五十三条、七十七条、百七条で散見されるのみです。また、それら限られた使用法で語られている「戦争」という言葉は、この国連憲章の中では、第二次世界大戦について歴史的な事実として触れられている

に過ぎません。それが意味するのは、憲章起草者たちはあえて「戦争」という言葉の使用を避けたということです。なぜなら、先ほども申し上げたとおり、戦争はすでに法的に違法化されたものであるという前提のうえに国連憲章が生まれたからです。五十三条と百七条は、「敵国条項」と言われるもので、未だ国連憲章の中には第二次世界大戦の中立国として戦ったドイツと日本は敵国であるというその規定が述べられている条文です。そこにあえて、第二次世界大戦が歴史的事実として語られ、この戦争という一文が出てきているわけです。

さて、「ハーグ条約」から「国連憲章」にわたる段階を踏まえると、国連憲章二条三項と四項に示された、「紛争の平和的解決」、「武力の不行使」というのは、今の国際法の枠組みの中では普遍的な価値をもつ法的概念だということが読み取れます。

日本国憲法九条の成文化過程

ここからは、これら国際社会の戦争違法化プロセスを踏まえたうえで、日本国憲法九条の成文化過程を考えていきたいと思います。現在の日本国憲法は九条でこう述べています。

「日本国民は、正義と秩序を基調とする国際平和を誠実に希求し、国権の発動たる戦争と、武力による威嚇又は武力の行使は、国際紛争を解決する手段としては、永久にこれを放棄する。前項の目的を達するため、陸海空軍その他の戦力は、これを保持しない。国の交戦権は、これを認めない」

九条の条文が、なぜこの言葉になったのか、その背景を振り返ってみましょう。九条について振り返るにあたってはまず、一九四一年八月に合意された「大西洋憲章」について触れるのが良いのではないかと思います。

その前に押さえておくべきこととして、国連憲

章二条三項、四項と日本国憲法九条が類似していることです。結論を言えば、国連憲章に示されたこの普遍的な概念が日本国憲法九条に盛り込まれたということになります。

余談ですが、日本国憲法九条を議論するにあたっては、常々、「米国の押しつけ論」という言葉がでてきます。押しつけられたかどうかという議論もたしかに一つの争点ではありますが、近代国家が始まった十九世紀から二十世紀にかけて、百年以上にわたる努力をして、結果的に法的概念として設定することができた紛争の平和的解決、そして武力の不行使が日本国憲法に盛り込まれているわけですから、押しつけられたものかどうかよりも、素晴らしい憲法をつくることができたことに対して、日本国民として誇りをもつべきである、と、個人的には感じています。

本題の大西洋憲章に話を戻します。これは、第二次世界大戦後の戦後処理のあり方について、アメリカのルーズベルト大統領とイギリスのチャー

ル首相が大西洋上の船の上で宣言をした憲章です。一九四一年八月十四日のことでした。日本との関連で考えれば、太平洋戦争開戦のきっかけとなった一九四一年十二月八日の真珠湾攻撃がありますが、太平洋戦争開戦の前、同年の八月にすでにアメリカとイギリスは大戦後の戦後処理について考えていたと言うことです。この時系列に鑑みると、何か重たい意味がそこに込められているように私は感じます。大西洋憲章の八カ条の最後に、次のような文言が記されています。

「陸、海又ハ空ノ軍備力、自国国境外ヘノ侵略ノ脅威ヲ与ヘ又ハ与ウルコトアルヘキ国ニ依リ引続キ使用セラルルトキハ将来ノ平和ハ維持セラルルコトヲ得サルカ故ニ（中略）斯ル国ノ武装解除ハ不可欠ノモノナリト信ス」

これはドイツと日本を念頭においた取り組みで、戦争の脅威、つまり、「戦争を起こすことができるとような武力を持たせてはいけない」ということを言っています。アメリカとイギリスの間では、

ドイツと日本には非武装を課すということが語られていたということになります。つまり、この段階から、戦後の日本の武装解除が意図されていたのです。

そして、一九四五年七月二十六日には「ポツダム宣言」^①が日本に対して発せられました。ポツダム宣言は、大きく言えば、以下の三つのことを日本に求めた内容でした。^②

一、侵略戦争の原因となった軍国主義勢力の除去

二、戦争を行なう能力の清算と軍隊の完全な武装解除

三、民主主義と基本的人権の確立

この第二番目の要求が、日本国憲法九条の戦争放棄として結実したわけであります。

続いて、日本国憲法の成立過程を考える際、もう一つ重要な要素である「マッカーサー三原則」

について触れます。これは、一九四六年二月三日にGHQ（連合国軍最高司令官総司令部）による日本国憲法改正案の作成にあたり、連合国軍最高司令官であるダグラス・マッカーサーが示したといわれる三原則です。その三原則とは左記のとおりです。

一 天皇は国家の元首の地位にある。皇位は世襲される。天皇の職務および権能は、憲法に基づき行使され、憲法に表明された国民の基本的意思に應えるものとする。

二 国権の発動たる戦争は、廃止する。日本は、紛争解決のための手段としての戦争、さらに自己の安全を保持するための手段としての戦争をも、放棄する。日本はその防衛と保護を、今や世界を動かしつつある崇高な理想に委ねる。日本が陸海空軍を持つ権能は、将来も与えられることはなく、交戦権が日本軍に与えられることもない。

三 日本の封建制度は廃止される。貴族の権利は、皇族を除き、現在生存する者一代以上に及ばない。華族の地位は、今後はどのような国民的または市民的な政治権力を伴うものではない。予算の型は、イギリスの制度に倣うこと^③。

研究者の間では、予算のことについて述べられた部分を四番目の原則と考え、「マッカーサーが示したのは四原則だったのではないか」という議論もあるのですが、ここでは三原則とさせていただきます。

さて、第二原則の「さらに自己の安全を保持するための手段としての戦争をも放棄する」という文言は、今の言葉で言うところの個別的自衛権を取り扱うということを想定していました。つまり、自己の安全の保持のための戦争も放棄するとして、当初は個別的自衛権をも否定していたのです。しかし、一九四六年二月十三日に日本政府に提出され

たGHQ草案では、この部分が削除されていたのです。これは大きな出来事でした。九条の条文化を担当したチャールズ・L・ケーディスという民政局長が、日本の研究者とのインタビューの中で「個別的自衛権を戦後日本の憲法から否定することは非現実的だと思った」と、草案から削除した理由を語っています^④。非現実的というのは、国際法の観点から言えば、あらゆる国家が自衛権は保持しているのだから、日本も持ちうる権利であると言いつてもいいかと思っています。結果的に、「自己の安全を保持するための手段としての戦争」を放棄するという部分は削除され、GHQ草案として日本政府に提出されたわけです。

実際に日本政府に手渡されたGHQ草案の中で、九条に相当する条文は以下のとおりでした。ここでは、GHQ草案の八条に示された文言を引用します。

第八条 国権の発動たる戦争は、廃止する。

いかなる国であれ他の国との間の紛争解決の手段としては、武力による威嚇または武力の行使は、永久に放棄する。陸軍、海軍、空軍その他の戦力をもつ権能は、将来は与えられることはなく、交戦権は国に与えられること⁽⁵⁾もない。

G H Q から、当時の幣原喜重郎内閣に憲法の改正が打診されたのは一九四五年、終戦の年の十月十一日でした。このG H Q からの指令を受けて政府は、十月二十五日に政府内に「憲法問題調査委員会」を設置します。委員長は当時、国務大臣だった松本烝治が務めました。委員会に関わった委員、あるいは事務方の人々は内閣法制局のメンバーでした。それから議員の諸氏を含めて、彼らのうちの大多数が、「明治憲法は十分に民主的であって、明治憲法の多少の条文の改定をもってしてG H Q の憲法改正の要請に応えられるものであった」と考えていたようです。

そこで、「明治憲法を修正する」という方向で、松本委員会は憲法改正要綱をまとめ、一九四六年二月八日にG H Q に提出しました。憲法改正綱領が提出された日の約一週間前、毎日新聞がこの松本案といわれる憲法改正要綱を一面にスクープしています。G H Q はその松本案を拒否し、二月十三日にG H Q の憲法草案を日本側に手渡しました。そして、このG H Q 草案をのちに閣議で検討し、その閣議の検討を踏まえて、松本委員長、そして、吉田外務大臣、白洲次郎終戦連絡中央事務局次長がG H Q に赴き、G H Q 案に基づいた日本側の改正案を説得しようと交渉しました。

その一つとして、松本委員長は、G H Q 草案の第二章八条に記された戦争放棄の条文を前文に移動してもらいたいという提案をG H Q にしました。本文規定の八条を前文に移すことで、この戦争放棄の法的拘束力を希釈しようと画策したのです。これに対して、ホイットニー民政局長は、「マッカーサー元帥は、何にもまして戦争放棄の原則に

よって日本が世界から好意的な目で注視されるようになるだろうと思っている」と答えています。

ホイットニー民政局長自身としても、この原則が日本国憲法の改正を成し遂げるプロセスの中で、決定的に重要性を持つとの意思が込められているように思えます。「戦争放棄を新憲法草案の第一章におきたいぐらいだ」と彼は述べています。

続いて、第九十回の帝国議会に上程された九条案について触れます。象徴的なやりとりを取り上げて考えてみます。憲法制定議会となった第九十回帝国議会は、一九四六年六月二十日から始まりしました。上程された政府の九条案は以下のとおりです。

国の主権の発動たる戦争と、武力による威嚇または武力の行使は、他国との国の紛争の解決の手段としては、永久にこれを放棄する。陸海空軍その他の戦力の保持は、許されない。国の交戦権は、認められない。

憲法改正に関する議論においては、「九条で自衛権は認められているか否か」ということが論点となります。過去の国会の衆議院本会議で、日本共産党の野坂参三議員と吉田茂首相との間で議論されたことがありました。野坂議員は、戦争を侵略戦争と防衛戦争に区別し、「この憲法草案では侵略戦争を放棄するとしたほうが適格ではないか」と質問しました。言うならば、自衛のための戦争は法的に許されるということを、集団的自衛権とあえて区別したほうがいいのではないかと共産党の議員が質問したということです。その質問に与党である自民党の吉田茂首相は、「私はかくのごときこと、つまり国家正当防衛権による戦争を認めることが有害であると思うのであります」と答弁し、議場で拍手がわいたと議事録には書かれていました。^⑦近年の戦争の放棄は国家防衛権の名において行われたことは顕著なる事実であります。

つまり、当時の与党政府としては、吉田首相が示した見解のように、個別的自衛権を含め、この九条では放棄したと理解しているような受け取り方が存在していたということです。一九四八年二月に文部省が発行した『あたらしい憲法のはなし』（実業教科書株式会社刊。復刊本が童話屋より刊行中）という小冊子があります。これは、文部省が高校生や中学生に、憲法改正の意味をわかりやすく伝えるためにまとめた一つの教育教材ですが、ここに次のように書かれています。

「これから先の日本には、陸軍も海軍も空軍もないのです。これは戦争の放棄といえます。（中略）しかしみなさんは、けっして心ぼそく思うことはありません。日本は正しいことを、ほかの国より先におこなったのです。世の中に、正しいことぐらい強いものはありません」⁽⁸⁾

ここにも、前述した普遍的概念としての「紛争の平和的解決」と「武力の不行使」の精神が示されています。私はこの冊子において、「日本は九条をもつて他国に先んじて実践しているんだ」と主張しているのではないかと思っています。そう考えると、吉田首相の答弁はとても的を射たものであり、本来であれば自衛のための戦争も放棄するぐらいの覚悟で九条がつくられており、吉田首相も含めた一部の政治家、与党議員、はそのことに対する決意をもっていたということだろうと感じています。

憲法九条を議論するに当たってはいわゆる「芦田修正」も大事なことです。深くは触れませんが、これは第九十回帝国議会の衆議院帝国憲法改正小委員会での審議過程において、第九条に加えられた修正です。同条二項に「前項の目的を達するため」が追記されたことのみがクローズアップされてきましたが、同条一項冒頭に「日本国民は、正義と秩序を基調とする国際平和を誠実に希求し」

の文言をもまた、「芦田修正」によって付け加えられたことも付言したいと思います。委員会の委員長である芦田均議員はのちに公の場で、「芦田修正は、前項の目的を達成するために個別的自衛権はもっているんだ」と明確にしたいがために、この第二項に「前項の目的を達するため」という文言を追加したと述べています。

実は、この芦田修正が提案されたのは憲法改正小委員会の秘密会議の場でありました。この秘密会議の議事録が一般公開されたのが一九九五年なのですが、古関彰一氏の著書『日本国憲法の誕生』（二〇一七年、岩波現代文庫）で詳細に振り返られています。小関氏は、公開された小委員会の秘密議事録を見ても、個別的自衛権を保持するという政治的意図を明確にするためにこのような修正案を出したとは読み取れないと指摘されています。

個別的自衛権と集団的自衛権

次に、日本の安全保障政策に関して論じていきたいと思っています。その導入として、自衛権について触れます。まず「個別的自衛権」ですが、「個別的自衛権は国家にとつてきわめて基本的な一般国際法上の権利であり、条約規定に関わりなくいつの時代にも認められた権利」と解釈されています⁹。そして「集団的自衛権」は、「自国と密接な関係にある外国に対する武力攻撃を、自国が攻撃されていないにもかかわらず実力をもって阻止する権利」とされています¹⁰。

結論を先に申し上げれば、個別的自衛権は本来、国がもっている長年の歴史的プロセスの中で法的に認められた概念ですが、集団的自衛権はそうではなく、政治的な思惑によって法制化されたものだと言えます。この集団的自衛権が法的に確立されたのは一九四五年四月から六月に行われた国連

設置のためのサンフランシスコ会議においてでした。

集団的自衛権の成立は具体的には次のような過程を経ています。まず、国連憲章の原型は、米国ワシントン郊外ダンバートン・オークスでの会談で、米国・英国・ソ連・中国の四カ国が参加して開かれた「ダンバートン・オークス会議」にさかのぼります。⁽¹⁾ここでまとめられたダンバートン・オークス提案が、一九四五年四月二十五日から六月二十六日まで、米国のサンフランシスコで開催された「国際連合設立のための連合国会議」へとつながりました。サンフランシスコ会議で審議され、のちに国連憲章第五十一条となります。しかし、このダンバートン・オークス提案の中には、自衛権を規定した国連憲章の第五十一条に相当する条文はありませんでした。

すでに冷戦の影響で国連安全保障理事会は結束して行動できないことが明らかなか中、地域的機構の自立を求め、米州諸国がサンフランシスコ会議

の前にあたる一九四五年二月から三月にかけて「戦争と平和の問題に関する判例会議」を開催し、「チャプulteペック協定」に署名しました。この協定では、「米州のある一国に対する攻撃は、全ての署名国に対する侵略行為とみなす」と宣言しています。侵略に対する地域的集団防衛処置です。言うならば、これが集団的自衛権の萌芽と言えます。そして、集団的自衛権の規定を国連憲章に盛り込むために、米州各国はサンフランシスコ会議で精力的に働きかけ、初めて国際法上に集団的自衛権の概念として成立させ、国連憲章第五十一条として結実したのです。以後、集団的自衛権は国際法で認められる概念の一つになりました。

個別的自衛権は国家が生来的に有する極めて基本的な一般国際法上の権利であって、いつの時代にも認められてきました。しかし、集団的自衛権は政治的な思惑によって新たに国連憲章に盛り込まれた新しい権利です。集団的自衛権も個別的自衛権とともに国際法上で認められた権利であるも

の、その歴史的な成立過程は大きく違っています。

個人的な見解ですが、第二次安倍内閣は安保法制をつくりあげる中で、よく、「個別的自衛権も集団的自衛権も国家に認められた権利である」と並立的に説明していましたが、自衛権の歴史的成立過程をみると、これらは並列して語られるようなものではないと私は思っています。

続いて、日本政府の集団的自衛権に対する解釈について触れます。一九七二年九月十四日の衆議院決算委員会で、社会党の水口宏三議員の要求に答える形で、政府は初めて集団的自衛権に関する政府見解を発表します。その中で「日本は国際法上の権利である集団的自衛権を有しているが、日本国憲法が容認する自衛の措置の限界を越えるものであり、集団的自衛権の行使は憲法上許さない」としました。これが長年にわたって内閣法制局が示してきた政府見解でした。この政府見解をもとに、自衛権の旧三要素が次のように示されて

います。

一 我が国に対する急迫不正の侵害がある
二 これを排除するために他の適当な手段がない

三 必要最小限度の実力行使にとどまるべきこと

これらを自衛権の三要素として長く政府は堅持していました。しかし、第二次安倍内閣で二〇一四年七月一日、集団的自衛権の限定的な行使を容認する閣議決定をもって、以下のような解釈に改定しました。その新しい三要件が次のものです。

一 我が国に対する武力攻撃が発生したと、又は我が国と密接な関係にある他国に対する武力攻撃が発生し、これにより我が国の存立が脅かされ、国民の生命、自由及び幸福追求の権利が根底から覆される明白な危険が

あること

二 これを排除し、我が国の存立を全うし、国民を守るために他に適当な手段がないこと

三 必要最小限度の実力行使にとどまるべきこと

旧三要件と新三要件の違いは明白であります。

実際に武力行使が実施されなくても、集団的自衛権が発動できるというところまで踏み込んでいます。

日本の安全保障政策の変遷

日本の安保政策の変遷を理解するうえでは、国際情勢の変化と米国の対日戦略の変遷、展開、そしてその結果として国内法制化がどうなったか、自衛隊の任務がどう拡大してきたかの複合的理解が重要だと考えます。

日本国憲法の基本原則の一つである戦争の放棄

（平和主義）と日米安保条約等から生まれる日本の軍事的役割の中に、極端な理念の齟齬が見られるというのが私の結論です。前者、つまり憲法の平和主義、戦争の放棄の理念は、武力の不行使を求めているわけですが、後者の日米安全保障条約の枠組みから生まれる日本の軍事的な役割は、日米安全保障条約に基づく同盟関係によって日本の軍事的役割の貢献が示されており、この二つには大きな溝があるのです。

つまり、その意味で日本国憲法が求める戦争の放棄というのは、言わば表看板であって、日米の安全保障条約に基づく日米同盟が裏看板と言えます。この論調は篠田英朗氏の著書『集団的自衛権の思想史——憲法九条と日米安保』（二〇一六年、風行社）で主張されています。この書籍で篠田氏は、純粹な九条の憲法論議では、「改正すべきだ」とか「守るべきだ」と言い合っているだけでは結果は出ないと明言されています。⁽¹⁰⁾これは極めて重要な視点だと思います。

続いて国際情勢の変化について、米国の対日戦略の変遷を取り上げます。特記したいのは、一九五〇年の朝鮮戦争です。GHQのマッカーサー三原則からわかるように、個別的自衛権も含めて日本の非武装はGHQが求めたという歴史的事実があります。しかし、朝鮮戦争が起こったゆえに、一九五〇年一月一日にマッカーサーが年頭の辞を表明し、次のように述べています。

「昨今の世界では、国際的な盗賊団とも呼ぶべき社会主義勢力が人間の自由を破壊しようと暴れまわっている。ゆえに、戦争放棄の理念も万人に受け入れられるまでにはまだ時間がかかると考えなければならぬ」

これは共産主義の砦として日本の軍事的役割を述べているように思えます。つまり、日本の再軍備化に対し、彼は一九五〇年一月の段階ですでに舵を切ったということが、言質によって明確に示されているということです。

そして、一九五一年に締結された「サンフラン

シスコ講和条約」にもあるように、連合国としては日本国が主権国として、国際連合憲章五十一条に掲げる「個別的または集団的自衛権の固有の権利」「及び日本国が集団的安全保障の取り決めに自発的に締結することができることを証明する」ことを法的な土台として、国際の平和と安全に寄与するための日本による軍事的な貢献が求められていたのであります。

歴史的事実として、サンフランシスコ講和条約が調印されたその日に、旧条約でありますが日米安保条約が成立しています。講和条約締結とまったく同期日です。そして、この旧安保条約の前文で「日米両国が国際憲章連合に定める個別的または集団的自衛権の固有の権利」が認められています。この一九五一年の段階で米国は軍事的、政治的に明確な意図をもって日本国が改めて再軍備できる法的枠組みが整ったという歴史的事実を強調したいと思います。

米国の対日戦略を見るうえで、一九六〇年の

安保闘争も重要です。新安保条約が締結され、同様に日米地位協定が締結されました。日米安保の変遷で言えば、米国の対日戦略と日米安全保障条約の変遷は見事に呼応しています。

そして、大きな国際情勢の変化として、冷戦の終結がありました。冷戦の終結直後は、「平和的配当」というような言葉で表現され、米国は旧ソ連、ロシアとも協調体制が取れると一瞬は夢見ました。ところが、国連安全保障理事会の常任理事国五か国が協同して軍事行動をとることは、冷戦が終わったあとでもできないと、すぐに米国は悟るわけです。

さらに、一九九一年には湾岸戦争がありました。このときに湾岸戦争の犠牲者となったクウェート政府に対して、日本政府は百三十億ドルを寄付しましたが、当時、戦争終結後に世界の新聞紙上にクウェート政府が感謝広告を全面に出して、支援国を列挙して謝意を表明しましたが、その中に日本政府の名前はありませんでした。このやり取り

を振り返るとトラウマの如くに日本政府に記憶されたということなのです。やはり金銭的貢献ではなく、軍事的貢献をしないと紛争和解のために貢献したことにほならないとの認識を持つに至り、日本政府は、PKOの法制化や自衛隊のPKOに基づく軍事派遣に注力をそそぐわけです。これが、国内の法制化や自衛隊の任務拡大につながっているのです。

一九九三年、この時期から北朝鮮の問題がクローズアップされ、ミサイル発射あるいは核兵不拡散条約からの脱退などが問題になります。それからその先に、核実験へと移っていくのですが、一九九八年、北朝鮮は初めて長距離も視野に入れたテポドンなどの中距離弾道ミサイル発射実験へと事態は悪化していきます。日本政府はその翌年に周辺事態安全確保法を法制度化しました。新安保条約による地域的な枠組みで、日本国内における有事があった場合に日本は軍事的強権を発動できる、あるいは米国の防衛行動を受けられるという

枠組みです。ただし、「周辺」といっても、この周辺事態法が対象にしているのはアジアだけではありません。解釈によって中東にも自衛隊の海軍の艦船を派遣できるというような法律となっています。

そして、二〇〇一年にはアメリカで同時多発テロが発生しました。二〇〇三年にはこのことに端を発し、イラク戦争が勃発します。この当時、米国の対日戦略の面では、「アーミテージ・ナイリポート」が四段階にわたって出されているのですが、イラク戦争ではアーミテージは「ブーツ・オン・ザ・グラウンド」と表現し、日本の軍事的な貢献を促しています。ちなみに、米国同時多発テロが起こった二〇〇一年にアーミテージは、「シヨ・ザ・フラッグ」という言葉で、再び日本の軍事的貢献に期待感を表明しました。アーミテージとナイによる四つの報告書は、こうして日本政府に秋波を送りながら、日本の軍事的な貢献を促してきたということです。

安全保障関連法案の成立と日本国憲法九条の精神

二〇〇六年に第一次安倍晋三政権が発足し、二〇〇七年に「安全保障の法的基盤の再構築に関する懇談会」が開かれました。これは首相の諮問機関です。二〇〇八年六月に、懇談会が安倍総理に提言書を提出しています。その提言書を、安部総理は退陣にあたって福田康夫総理に引き継いだのですが、福田総理はそれを棚上げにしました。

そして、二〇一二年に第二次安倍内閣が発足し、さらにこの安全保障の基盤再構築に取り組み、懇談会を再開させました。その目的は、現行の憲法九条の解釈の中で、集団的自衛権を行使できるように解釈を変更するという点であり、これまでの内閣法制局の見解を覆すことでした。二〇一三年に、安倍総理は小松一郎氏を内閣法制局長官に任命します。これも一連の安倍総理の一つの施策で

ありました。二〇一四年、集団的自衛権の限定的な行使を日本は閣議決定し、二〇一六年の安保関連法案の施行へと至るわけです。

ここからは結びになりますが、二十世紀に入つてようやく戦争は違法化されました。しかし、冷戦と朝鮮戦争の勃発が米国の日本に対する占領政策を交換させました。日本の武装解除、戦争放棄から日本の再軍備化ということであります。日本国憲法の施行以来、九条にまつわる自衛権の問題は、たえず日米関係と国内政治の中で問題になってきました。第一次・第二次安倍政権によって、九条についての限定的な集団的自衛権が行使できるとの解釈改憲もなされました。併せて安保法制も成立しています。

日本国憲法には、前文をはじめ、誇るべき安全保障の理念が示されています。それは「日本国民は、恒久の平和を念願し、人間相互の関係を支配する崇高な理想を深く自覚するのであって、平和を愛する諸国民の公正と信義に信頼して、われら

の安全と生存を保持しようと決意した」というものです。⁽¹⁴⁾

これが戦争違法化プロセスの帰着点です。つまり、紛争の平和的解決、武力の不行使を公的に普遍的概念として成立させた国際社会の理想がここにあるのです。いうならば、先に『あたらしい憲法のはなし』から引用させていただいたように、世界に先がけて、日本は新しいことをまず率先して行つたんだという認識を持つことが、非常に大切なことだと思ふのです。

紛争の平和的解決と武力の不行使を、日本国憲法という枠組みの中で無理やり謳っているという批判もあろうかと思いますが、究極的には個別的自衛権を含めて放棄し、普遍的な安全保障を目指す、そういう理想が日本国憲法九条には込められているのだと指摘させていただいて、論考を終えたいと思います。

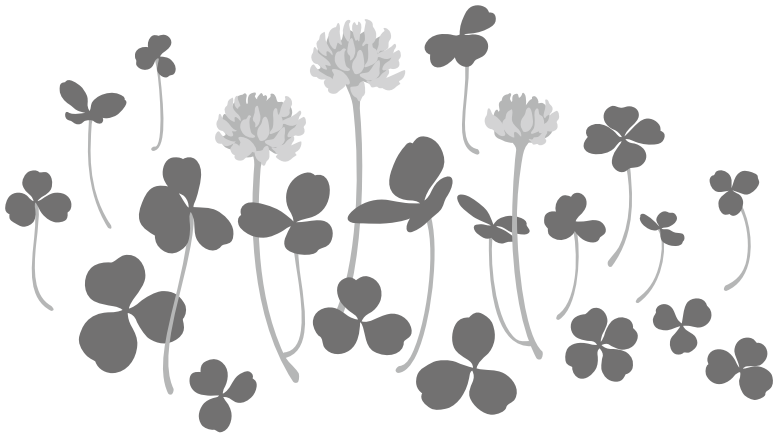
【註】

- (1) 一九四五年七月二十六日にベルリン郊外のポツダムにおいて、米国、英国、そして中国の三か国首脳の名のもとに発表された宣言のこと。日本との戦争の終結に関する条件を示した。
- (2) 浅井基文『集団的自衛権と日本国憲法』集英社新書（二〇〇一年）一五八頁。
- (3) 古関彰一『日本国憲法の誕生』増補改訂版岩波現代文庫（二〇一七年）一三〇—一三一頁。
- (4) 古関彰一『憲法改正の論点』文春新書（二〇一三年）七二頁。
- (5) 加藤秀次郎「マッカーサーとその『ノート』、そして九条解釈」東洋法学論文（URL:royohogaku51-1_093-109.pdf）。
- (6) 古関彰一『日本国憲法の誕生』増補改訂版岩波現代文庫（二〇一七年）一九九—二〇〇頁。
- (7) 第九十回帝国議会衆議院議事速記録第八号（六月二十九日）一二三頁。古関彰一前掲書三七八頁から引用。この質問と答弁は、現在の保守と革新の立場がまったく逆になっており、しばしば紹介されるやり取りである。
- (8) 童話屋『あたらしい憲法のはなし』小さな学問の書②（二〇〇一年）三三二頁。
- (9) 松葉直美「集団的自衛権の法的性質とその発達—国際法上の議論—」国会図書館「レファレンス」No. 六九六（二〇〇九年）八二頁。
- (10) 浅井基文前掲書一三三頁。
- (11) 一九四四年八月二十一日から十月九日まで開催。第一回目の会議には、米国、ソ連、英国が参加し、第二回目の会議には、米国、英国、そして中国が参加した。
- (12) 本文中で紹介した篠田英朗氏の著書 一五一六頁ならびに二九—三〇頁。
- (13) 閣議で解釈改憲が可能となったのは、二〇一三年八月に、第一次安倍内閣で外務省国際

頁。

法局長として懇談会の立案実務に携わっていた小松一郎が、内閣法制局長官に任命されたことが大きく影響していると言われている。

(14) 「ハーグ平和会議」百周年を期して、一九九九年五月にオランダのハーグで八千人を越える市民社会・NGO代表者が参加した「ハーグ平和市民会議」が開催された。最終日に採択された「ハーグ平和アピール」の中で、日本国憲法九条の精神を広く世界に発信していく重要性が確認された。



平和大学講座出席者&執筆者紹介

庭野光祥（にわの・こうしょう）

東京都出身。学習院大学法学部卒業後、立正佼成会の人材養成機関である学林本科に学ぶ。現在、立正佼成会次代会長として法華経の研鑽につとめるなか、教団の主要行事における参拝者への講話や国内外での宗教協力活動に取り組みながら修行を続けている。また、新日本宗教団体連合会理事、WCRP日本委員会理事、同国際委員会共同会長・共同議長、アブドゥラー国王宗教・文化間対話のための国際センター（KAICIID）理事などを務める。主な著書に『開祖さまに倣いて』『笑顔

は天の花』などがある。

金子 昭（かねこ・あきら）

1961年奈良県出身。慶應義塾大学大学院修了。博士（哲学）。研究分野は、宗教倫理学、宗教社会福祉論、哲学的人間学。現在、天理大学附属おやさと研究所教授、WCRP日本委員会平和研究所員。主な著書に『シユヴァイツァー—その倫理的神秘主義の構造と展開』（同書により1995年和辻賞「日本倫理学会賞」受賞）、『シユヴァイツァー—その著作活動の研究』『天理人間学総説』『駆けつける信仰者たち』『宗教

原理主義を超えて』（共著）、『天理教社会福祉の理論と展開』（共著）、『驚異の仏教ボランティア—台湾の社会参画仏教「慈済会」』『現代における宗教批判の克服学』など。

森 伸生（もり・のぶお）

1951年福岡県出身。拓殖大学政経学部卒業および在サウジアラビアウナム・ル・クラ—大学イスラーム神学部卒業。専門分野はイスラーム神学、法学、サウジアラビアを中心とした中東地域研究。在サウジアラビア日本大使館専門調査員を経て現在、拓殖大学イスラーム研究所教

授・所長。WCRP日本委員会平和研究所所員。主な著書に『ユーシア東西文明に影響したイスラーム』（共著）、『近代日本のイスラーム認識―ムスリム田中逸平の軌跡から』（共著）、『近代日本のイスラーム（シヤリーア）認識』（共著）、『サウディアラビア二聖都の守護者』などがある。

吉川まみ（よしかわ・まみ）

上智大学地球環境学研究科地球環境学専攻博士課程修了。環境学博士。専門分野はキリスト教人間学的な環境教育。人間の「内なる環境」と「外在する環境」のつながりをふまえた環境教育の研究に取り組んでいる。現在、上智大学神学部准教授、上智生命倫理研究所正所員。主な著書に『正義と平和の口づけ―日本カトリック神学の過去・現在・未来』（上智大学神学部創設60周年記

念講演会講演集、共著、2020年）、『回勅ラウダート・シとともに暮らす家を大切に』（共訳、2016年）などがある。

竹村牧男（たけむら・まきお）

1948年東京都出身。1971年に東京大学文学部印度哲学・印度文学科を卒業。1975年、東京大学大学院人文科学研究所（印度哲学）博士課程中退。1993年に博士（文学）の学位を取得（東京大学）。1975年に東京大学文学部で助手を務め、その後文化庁文化部宗務課専門職員、三重大学人文学部助教授、筑波大学助教授（哲学・思想学系）、筑波大学教授（哲学・思想学系）を歴任。2002年に東洋大学文学部教授に就任、2009年9月より2020年3月まで東洋大学学長を務める。2002年筑波大学名誉教授、2020年4月東洋大学名

誉教授。専門領域は仏教学、宗教哲学。主な著作に『唯識三性説の研究』『西田幾多郎と鈴木大拙』『入門哲学としての仏教』ほか多数。

山崎龍明（やまざき・りゅうみょう）

1943年東京都出身。龍谷大学仏教学科卒業。同大学院修士課程修了。龍谷大学・駒澤大学講師、武蔵野大学教授、武蔵野大学理事、武蔵野大学仏教文化研究所所長。西本願寺基幹運動本部員。浄土真宗本願寺派法善寺住職。現在、武蔵野大学名誉教授。WCRP日本委員会理事、同平和研究所所長。週刊佛教タイムス社代表取締役。臨床仏教研究所理事。主な著書に『仏教の再生』『親鸞の再生』『親鸞論攷』『恵信尼消息を読む』『歎異抄を語る』『親鸞聖人と讃入門』『平安時代史事典』『日本語大辞典』『平和への道―憲法9条は仏の願い』ほか多数。

ホアン・マシア (Juan Masia)

1941年スペイン生まれ。1966年来日。1973年、イエズス会司祭。1977年、コミリヤス大学(マドリッド)で哲学博士号を取得。同大学で生命倫理研究所所長を務めたのち再来日し、上智大学神学部教授(倫理・哲学思想史)等を歴任。現在、WCRP日本委員会平和研究所所員。WCRPで諸宗教対話・協力や執筆活動に従事する。主な著書に『ウナムーノ、オルテガの研究』『ドン・キホーテの死生観―スペインの思想家ミゲル・デ・ウナムーノ』『生命の哲学』ほか多数。訳書(西訳)は、和辻哲郎『風土』『小止観』『法華経』。

松井ケティ (まつい・けてい)

1954年神奈川県出身。上智大学卒業後、コロンビア大学ティーチャ

ーズカレッジ日本校で修士号、ゴンザガ大学で博士(哲学)学位取得。

清泉女子大学地球市民学科教授。専門分野は包括的平和教育、多文化理解、建設的交渉法、対立解決法、英語教授法。主な社会活動は平和教育地球キャンペーン(GCPE)や武力紛争予防のためのグローバル・パートナーシップ(GPPAC)などで平和教育・平和構築の活動に参加。親学会理事、WCRP日本委員会平和研究所所員、同女性部会委員を務める。主な著作に『幸福へのアプローチ』『地球市民学のすすめ』『地球市民学を創る―地球社会の危機と変革のなかで』『東アジア平和共同体の構築と国際社会の役割』『第二次世界大戦従軍慰安婦による学び―赦しと和解の可能性開発のための平和教育の役割』ほか多数。

藺田稔 (そのだ・みのる)

1936年埼玉県出身。東京大学文学部宗教学科卒業。同大学院人文科学研究科(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年京都大学教養学部教授。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。1998年埼玉県神社庁長。2001年神社本庁理事。2005年神職身分・浄階特級。2000年京都大学退官に伴い、名誉教授。現在、秩父神社宮司。社叢学会理事長。神道国際学会顧問、神道宗教学会、日本宗教学会役員。WCRP日本委員会理事、同平和研究所所員。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』『文化としての神道』ほか多数。

西原 康太（にしはら・れんた）

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。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。2013年博士（神学）取得（関西学院大学）。現在、立教大学文学部キリスト教学科教授、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）教授、立教学院副院長、元立教大学副総長、前立教大学文学部長、立教学院常務理事、立教学院副院長、キリスト教学校教育同盟理事長、World Council of Churches（WCC）：世界教会協議会）中央委員。WCRP日本委員会平和研究所副所長。主な著書に『聖公会の職制論―エキュメニカル対話の視点から』『聖公会が大切にしてきたもの』『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。

神谷 昌道（かみや・まさみち）

1957年神奈川県出身。1981年4月に立正佼成会に入職。1987年5月、米国タフツ大学フレッチャ―法律・外交大学院修士課程修了。その後、WCRP国際事務総長補佐、副事務総長を歴任。1998年10月から2002年3月まで、広島市立大学広島平和研究所で核軍縮分野の特別研究員として勤務。2002年以降、立正佼成会の外務部次長（諸宗教対話担当）、ニューヨーク教会長、国連代表、軍縮問題アドバイザーを歴任。現在はアジア宗教者平和会議（ACRP）シニアアドバイザー。主な著書に『21世紀の核軍縮―広島からの発信』（共著）、『軍縮辞典』（共同執筆）などがある。



公益財団法人 世界宗教者平和会議日本委員会平和研究所内規

【趣旨】

第1条

この内規は、公益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。）定款第52条及び定款施行細則第8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2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3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、アジア宗教者平和会議及び各国委員会との連絡と交流の促進
- (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4条

研究所に、所長1名及び副所長1名を置く。

2

所長は、研究所を代表し、研究所の業務を掌理する。

3

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5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、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6条

所長及び副所長の任期は、2年とする。ただし、再任は妨げない。

【所員及び所員の定数】

第7条

研究所に、研究所員（以下、「所員」という。）を置く。

2

所員の定数は、5名以上10名以下とする。

【所員の選任及び解任】

第8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、WCRP日本委員

会理事会で選任する。

2 所員の解任は、前項の規定を準用する。

【研究員の選任及び解任】

第9条 研究所に、研究員を若干名置くことができる。

2 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。

【名誉所員】

第10条 研究所に、名誉所員を置くことができる。

2 名誉所員は、所員であつた者で、研究所に対し多大な貢献をなしたものについて、所員会議の議を経て、所長が委嘱する。

【特任所員】

第11条 研究所に、第7条に定める所員の他、特任所員を置くことができる。

2 特任所員は、研究所の事業を推進するため、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12条 研究所に、所員会議を置く。

2 所員会議は、所長が召集し、議長となる。

3 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、名誉所員、特任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13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

【機関紙編集委員会】

第14条 研究所に、機関誌編集委員会（以下、「編集委員会」という。）を置くことができる。

2 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。

3 委員の任期は、1年とする。ただし、再任は妨げない。

【その他の委員会】

第15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 この内規は、平成24年10月5日から施行する。

平成三十年度平和と大学講座のテーマは、二〇一九年八月ドイツで開催された第十回 WCRP / RFP 世界大会に向けて、同大会テーマと同じ「慈しみの実践―共通の未来のための宗教者の役割を考える―」とした。WCRP 国際委員共同議長でもある庭野光祥・立正佼成会次代会長には、このテーマに相応しい素晴らしい基調講演をしていただいた。慈しみは、care の日本語訳として WCRP 日本委員会によって採用された言葉である。この言葉はとても含蓄が深く、これをさらに英語に訳し直した場合、religious care (宗教的ケア) となるように思う。

倫理学では一般的に、ケアの倫理はよく正義の倫理と対比させて論じられることが多い。しかし両者は対立するものではなく、実践の現場に応じて使い分けられるものだ。いや、より正確に言えば、いかなる正義の行使においても、ケアすなわち慈しみの精神がそこに込められていなければならない。それは

まさに宗教的倫理の立場でもある。慈しみの宗教的象徴には、聖母マリア、観世音菩薩、また中山みき天理教祖のように、しばしば慈母のイメージが重ねられる。そう考えてみると、宗教界において、もつと女性宗教者が表舞台に出ていただくことが大切だ。この度の世界大会では次期 WCRP 事務総長にエジプト出身のアッザ・カラム氏が選出された。カラム氏は初の女性事務総長である。今後の宗教対話と協力の新たな展開を期待したい。

二〇一九年五月一日、改元されて令和の時代が始まり、今年は今和三年を迎えた。昨年来、突如として世界中を襲った新型コロナウイルスのパンデミックは、数多くの犠牲者を出し、疫災ともいふべき状況である。しかも、このコロナ禍の中で、様々な格差や差別が先鋭化・深刻化している。だが、宗教界にとつてコロナ禍もまた、逆縁である。それゆえ、慈しみの精神の発揮がますます求められるだろう。今年に入り、ワクチン接種が世界各地で行われるようになったが、宗教が心のワクチンをいかに人々に提供できるか、宗教者の力量が問われている。

平和のための宗教―対話と協力 第 13 号

頒価 800 円 (税込)

発行日 2021 年 3 月 31 日
編集 公益財団法人 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
発行者 植松 誠
発行所 公益財団法人 世界宗教者平和会議日本委員会
〒166-8531 東京都杉並区和田 2-7-1 普門メディアセンター内
電話 03 (3384) 2337 FAX 03 (3383) 7993
E-Mail : rfpj-info@wcrp.or.jp
http://www.wcrp.or.jp
印刷 株式会社 ユー・エイド

WORLD CONFERENCE OF RELIGIONS FOR PEACE JAPAN

CONTENTS

FEATURE

2019 Peace University Symposium

Caring for Our Common Future -Thinking about the Roles of People of Faith-

Opening Address

Makoto Uematsu, chairman, Religions for Peace Japan, primate, The Nippon Sei Ko Kai

Keynote Address

Kosho Niwano, president-designate, Rissho Kosei-kai

Panel Discussion

Coordinator

Akira Kaneko, professor, Oyasato Institute for the Study of Religion at Tenri University

Panelists

Nobuo Mori, professor and director, Shariah Research Institute at Takushoku University

Mami Yoshikawa, associate professor, Faculty of Theology at Sophia University

Kosho Niwano, president-designate, Rissho Kosei-kai

Closing Address

Minoru Sonoda, board member, Religions for Peace Japan, chief priest of Chichibu Shrine

ARTICLES

The Kego Study of Daisetsu Suzuki, *by Makio Takemura*

An Examination of the Foundations of Interreligious Dialogue -The History of the Idea of "Pride" and the Awareness of "Folly" in Buddhism (Japan)-, *by Ryumyo Yamazaki*

Reconsidering the Conditions and Challenges of Interreligious Dialogue -Based on the 2018 Theme, through the Example of Tenrikyo-, *by Akira Kaneko*

Deciphering Life and Death from "Velázquez's Christ on the Cross" -On the Experience of Faith Conveyed through Aesthetic Expression-, *by Juan Masía*

Challenges of Sebastiano D'Ambra -Silsilah Dialogue Movement that Bridged Islam and Christianity in Mindanao-, *by Kathy Matsui*

The Possibility of the Coexistence of Islamic Sects and Religions in the Gulf Monarchies -From a Multiculturalist Perspective-, *by Nobuo Mori*

SDG Practices and Community Culture -The Search for Modern Glocalism-, *by Minoru Sonoda*

Global Environmental Issues and Inner Peace -Towards a World where No One is Left Behind-, *by Mami Yoshikawa*

The Footsteps of a Canadian Missionary in Modern Japanese History -How they built a Church for "Women Workers"-, *by Renta Nishihara*

The ideal of Article 9 of the Japanese Constitution and the reality surrounding it -From the Perspective of International Law and International Security-, *by Masamichi Kamiya*

Profiles of Authors

Bylaws of the Peace Research Institute, the World Conference of Religions for Peace Japan

EDITORIAL POSTSCRIPT

Akira Kaneko