

第5号

2011 Vol.5

平成22年度平和大学講座

特集 まほろばの精神とShared Security

（今、諸宗教協力を問われているもの）

平和の ための 宗教

対話と協力



Religions for Peace

平和のための宗教

対話と協力

目次

特集 平成22年度平和大学講座

まほろばの精神とShared Security

（今、諸宗教協力に問われているもの）

開會挨拶

植松 誠

WCRP 日本委員会理事（日本聖公会首座主教）

$$\vdots$$

WCRP 40周年記念事業の総括

宮本けいし WCRP日本委員会事務総長（妙智會教団理事長）

9

パネルディスカッション

16

コーディネーター

眞田芳憲

中央大学名誉教授

パネリスト

奈良康明

駒澤大学名誉教授

黒田壽郎

國際大學名譽教授

菌田稔

京都大学名誉教授

山田經三

上智大学名誉教授

共同体の成立と宗教的なもの

黒田壽郎……………50

「真実は一つ」対話の根拠

奈良康明……………66

日本の「神仏」という宗教文化とその生命観

藺田 稔……………83

暴力に直面する宗教の矛盾

ホアン・マシア……………100

庭野日敬師の宗教協力による平和の実践と

一仏乗の世界

眞田芳憲……………132

親鸞浄土教の可能性

——自他の救いという視点の回復

山崎龍明……………160

平和と和解における宗教者の責任と可能性

「寄せ書きの旗」をめぐる出来事を通して

西原廉太……………181

世界の平和実現をめざして

山田經三……………211

平成22年度平和大学講座

まほろばの精神とShared Security
 ～今、諸宗教協力に問われているもの～

◆開会挨拶

植松 誠

WCRP日本委員会理事（日本聖公会首座主教）

今日、この集まりに先立ち、WCRP日本委員会の理事会・評議
 員会が同志社大学のキャンパスで行われましたが、その前に、この
 大学のチャペルを拝見しました。小原先生がご説明くださいました
 が、130数年前、同志社大学がここに始まったとき、京都の仏教
 界が排撃運動をしたそうです。キリスト教の学校なんか、つくらせ
 ないぞということだったらしいのですが、130数年経って、今、
 私たちは、このように礼拝堂に集まっています。お坊さまもいらっ
 しゃれば、神官の方もいらっしゃれば、キリスト教の牧師さん、あ
 るいは修道士の方たちもいらっしゃる。何か信じられないような不

思議な気が致しますが、でも、よく考えてみますと、そこに至るまで130数年かかったということでしょうか。

私はキリスト教の日本聖公会の首座主教を務めております。私どもの教会も世界に広がっていて、世界中に聖公会の教会があります。世界的に広がるということは、それだけ多様性があるということです。多様性があり過ぎて、その中で聖公会という教会の一致を保つのは、とても難しいことです。

つい最近も首座主教会議に行っていました。本当に意見、考え方が多様です。日本のキリスト教会は、私たちが母教会と思っておりますアメリカやイギリスの教会などに比べると、とても小さな教会です。また、アフリカの諸教会は今、急激に成長しています。その両方の谷間で、日本の教会はとても小さな教会ですが、どちらにも属さない教会だからこそ、できることがたくさんあるということに、この間、気づかされました。

私たちが、欧米とアフリカの間を取り持つとか、和解の仲裁に入るとか、両方の意見を聞いて、まあ、まあと抑える。そういう、いろいろな役割が、まさに私たちにこそある。そんな感じが致しました。WCRPの日本委員会も、まさに、そのような大きな役割を担っていると思います。

昨年、奈良でWCRP日本委員会40周年記念大会が開かれましたが、それに先立ってイスラームの方たちの集まりが京都で開かれました。イスラームを取り巻くいろいろな状況は、皆様、ご承知のよう、今ではエジプトやリビアで大きなことが起きています。アフガニスタンでもイラクでもイランでも同様です。そういう中で、それらの代表者たちが集まっていただけるのは、やはり日本です。そういう意味では、非イスラーム社会である日本においていただいて、ここで自由にお話をしていただく。その場を提供させていただいたのが、WCRP日本委員会です。私は、とても大きな使命を日本の宗教者たちが負っていると思います。

今日のテーマ、「Shared Security」。「共有」ですから、一方的な意見では、だめです。みんなで共有されるものをまとめていく。その意味でも、日本の宗教者たちは、大きな使命を負っていると思います。一方的に主張するだけでは決して平和は訪れません。あくまでも共有できる意見でなければなりません。それは政府間では難しいことだと思っています。政府が関わることで共有されるセキュリティという考え方は、なかなか成り立ちません。

私たち一人ひとりの心、一人ひとりのいのち、その尊厳。小さくされた人たち、貧しくされた人たちへの慈しみ、憐れみ。その心を

持っている宗教者たちだからこそ、国境を取り去って、壁を取り去って、共有することが、私たちならできるのではないかと思って、今日、この集まりが開かれることに、とても大きな期待を持っておりました。

先ほど130数年と申しましたが、WCRPの日本委員会は40年かかりました。何ができるようになったか。その活動は、まだまだ小さいかもしれませんが、確かに、それは小さな、あるいは遅々とした歩みで、大きな成果をいつぺんに生み出すものでないとしても、ここまで着実に私たちは歩いてきたのだと、この40年を契機に、私は感謝しております。

間違いなく、私たちはここまでやってきた。少なからず、私たちは自分たちの持てるものを一緒に出し合いながら、世界の平和について、宗教者がまとまって取り組んできました。そして、その課題は、これからまだまだ続きます。これからの40年、これからの100年、150年、まだまだ私たちは続けていきますが、コルカタの聖女、マザー・テレサがおっしゃったように、本当に私たちのすることなんて大海の一滴にしかすぎない。でも、その一滴が集まって大海になっているわけです。

そういう意味で、世界平和を求めるこの小さな働きも、実は、と

でも大きな一歩になっていると思います。そのことを、私たち、お互いに認め合いながら、感謝をしたいと思います。

今日、パネルディスカッションが行われますが、私たち宗教者として何ができるか、何を私たちは使命として与えられているか、共に考えてみたいと思います。どうもありがとうございます。

◆WCRP 40周年記念事業の総括

宮本けいし WCRP日本委員会事務総長（妙智會教団理事長）

WCRP日本委員会は、平成22年度に40周年記念行事を実施しました。本日は、そのご報告をさせていただきます。

日本委員会では、2007年9月より40周年記念事業の準備を本格的に始め、企画委員会、運営委員会を設立して、事業の具体的なあり方について話し合いを始めました。

この40周年記念事業の総合テーマを「世界を『まほろば』に『シルクロード』終着の地、日本から発信する」とし、この事業を通して、日本の精神である和、大いなる調和を見直し、一人ひとりの心の「まほろば」を再発見しつつ、世界のあらゆる場所が「まほろば」となることを目指して実施しました。

具体的な事業として、京都プログラム、奈良プログラム、東京プログラム、記念出版事業を行いました。

京都プログラムでは、中東を中心とする9カ国の参加者による国際会議「イスラーム指導者会議」正しいイスラームの理解のために」と、シンポジウム「日本の宗教とイスラームとの対話」まほろ

ばの精神とイスラームの平和観」を開催しました。

こうした取り組みの背景として、2009年11月に外務省の協力のもと、WCRP 40周年の事前行事として位置づけられた「アフガニスタンの和解と平和に関する円卓会議」で採択された提言書があります。この提言書を受けて、現在の紛争を解決し、平和構築を行うために重要となっている正しいイスラーム理解を推進するために開催されたものです。

イスラーム指導者会議では、議論のまとめとして「平和と共存のためのイスラームのメッセージ」を採択しました。メッセージの中で、イスラームは全人類のための平和と慈悲の宗教であり、真理と正義に基づく寛容、中庸、人類家族の一体性を推し進めるものであることを訴えました。採択されたメッセージは、WCRP 国際委員会のネットワークを通じて世界に幅広く発信され、今、まさに暴力や紛争で苦しんでいる地域にも伝えられています。

また、参加者が会議の前に広島を訪問したことも、話し合いをより有意義なものにしました。平和のための話し合いを行う前に、まず被爆地である広島を訪問し、戦争の悲惨さや平和構築の重要性について、あらためてお互いの学びを深めました。

このような京都プログラムで行われたイスラームについての取り

組みは、イスラームという宗教へのより一層の理解、他の宗教との共通点などの認識を深めるうえで意義のある機会であったと思います。そうした正しい理解こそが平和実現において不可欠であることを学びました。

奈良プログラムでは、平城遷都1300年記念事業との連携で多くの事業が行われました。9月25日には公開講演会「アジアにおけるまほろば実現に向けて」を奈良県文化会館で開催し、1300名が参加しました。この公開講演会では、前アズハル大学副学長であるムハマド・アブデルファデル・アル・コースイー博士と、第63回国連総会議長でカトリック司祭でもあるミゲル・デスコト・ブロックマン神父がスピーチを行いました。お二人からは、戦争や貧困、環境問題をはじめとする世界的な危機に対し、その根底にある利己主義から脱却する必要性と、宗教者こそがその役割を担っていくことが重要であると力強く語っていただきました。

9月25日の夕刻には、東アジア地域における文化、宗教の相互理解を促進し、平和と友情の世界である「まほろば」の実現を音楽を通して目指す「インターナショナル・フレンドシップ・コンサート」が開かれました。ジュネーブ国際コンクールのチェロ部門で第一位に入賞された韓国国立芸術大学教授のチェリスト、ヨン・ファン・

チョン氏や、紫綬褒章、サントリー音楽賞を受賞し、ジュネーブ音楽院教授であるヴィオラ奏者の今井信子氏らが演奏し、東アジア地域の平和と調和の姿を音楽を通して表現しました。

9月26、27日には「世界宗教者まほろば大会」が開催されました。編集工学研究所所長である松岡正剛氏の基調講演や全体会議、分科会における活発な議論を経て、まほろば宣言が採択されました。宣言文では多様性を重んじる精神性こそが調和のとれた世界の礎となると銘記し、平和実現に向けた宗教者の祈りと行動を呼びかけます。この宣言文は奈良県の荒井正吾知事に手渡され、その後、平城遷都1300年記念事業の平城京レポートに、この宣言文の精神が反映されました。

また、特記すべきこととして青年の取り組みがあります。WCR P40周年の年に、世界の青年と共に軍縮と貧困撲滅のための署名活動「ARMS DOWN! 共にすべてのいのちを守るためのキャンペーン」が10カ月にわたって実施され、日本国内で1千万名を超える署名が集められました。そして、3500人が集まった東大寺でキャンペーンの終了式典が開催され、岡田克也元外務大臣に署名の報告をしたことは、世界の平和に向けて大きな役割を果たせたことと存じます。

同時に、青年の活動では、「東アジア青年宗教者会談」を開催し、この地域の友情と平和への取り組みを積極的に目指したことは、明日を担う青年たちがWCRPの歩みを将来にしっかりと受け継ぎ、さらなる発展へとつなげていくことを期待させる意義深い取り組みでした。

そして、1月26日には東京プログラムとして「WCRP 40周年記念式典と祝賀会」が開催されました。式典の冒頭、日本委員会役員でWCRPに貢献された方々への追悼の祈りを捧げさせていただきました。その後、前外務事務次官、外務省顧問・藪中三十二氏の記念講演が行われました。藪中氏は、これまでのWCRPの平和活動について、自身が理想とする平和の行動と共通していると語られ、WCRPが果たしている活動は、まさに日本の国際平和に対する取り組みと志を一つにする活動であると称えてくださいました。

記念出版事業では、40年のWCRPの歩みをまとめた『WCRPの歴史——宗教協力による平和への実践』を発刊しました。この事業によってWCRP 40年の歩みを記録として正確に残し、また今後のWCRP活動を推進していくうえにおいて、将来への重要な指針となっていくものと思われます。

以上のようなWCRP 40周年記念事業を行ってまいりました。あ

らためて、この行事を振り返りますと、音楽、芸術などの多様なプログラムによる多角的なアプローチの中で、さまざまな立場の方から講演をいただき、記念事業を通して、「まほろばの精神」について考え、理解を深めることができました。

総合テーマである『世界を、まほろば』に、シルクロード終着の地、日本から発信する』を目指しましたが、皆さまのご協力をいただき、十分にその目標を達成することができたと思います。

さらにまた、それを宣言文という形にまとめ、世界の宗教ネットワークや各界の方々にお伝えできたことは、話し合いだけではなく、実際の平和への行動につながっていくことになりました。

平城遷都1300年記念事業と合同した取り組みがなされ、WCRPと行政が連携して取り組むことができたことで、宗教界にとどまらず、奈良をはじめとする市民の方々と共に広く平和のための事業が行えたことは実に意義のあることでした。

この40周年事業を通し、WCRPの先人たちの宗教協力による平和活動に対する情熱と、その行動をあらためて学ぶことができ、心から感動しました。そして、これから50周年、100周年に向けてのWCRP活動の決意を新たにさせていただきました。

最後になりますが、このたびの40周年記念事業にご協力ください

ましたすべての皆さまに、心より感謝を申し上げさせていただきます。
す。誠にありがとうございます。

パネルディスカッション

コーディネーター 眞田芳憲

WCRP日本委員会平和研究所所長・中央大学名誉教授

パネリスト 奈良康明

駒澤大学名誉教授

黒田壽郎

国際大学名誉教授

藺田 稔

京都大学名誉教授

山田經三

上智大学名誉教授

〈はじめに〉

平成22年度平和大学講座「まほろばの精神とShared Security」今、諸宗教協力に問われているもの」は、3月11日午後2時、予定どおりに開会され、パネルディスカッションは所定の時間の流れに従い進められていた。午後2時46分、突如、東日本を襲った巨大地震は、遠く離れた京都の地、会場である同志社大学にもその激震を伝え、進行中であつたパネルディスカッションは中断を余儀なくされた。ただちに地震の規模や交通機関の運転状況等の情報の確認が行われ、協議の結果、平和大学講座を中止し、散会とすることとなった。

4月12日開催の平和研究所員会において、中止された平和大学講座パネルディスカッションの取扱いについての審議が行われた。討議の結果、中断されたパネルディスカッションは紙上参加の形式で完結させることとし、あわせて、当日、パネリストとして参加できなかった所員にも紙上参加でコメントを求めることにした。

本号掲載の平成22年度平和大学講座の編集が、従前のそれと異ならざるを得なかった事情を、ここに特記し、読者諸賢の寛恕と了解を願うものである。

所長 眞田芳憲



眞田 ただいま、宮本先生より、WCRP 40周年記念事業の総括をいただきました。宮本先生の総括を受け、『ま

ほろばの精神と“Shared Security”』今、諸宗教協力に問われているもの』のテーマについて、パネリストの先生から、それぞれ、お話をいただき、会場の皆さまと一緒に考えてみたいと思います。

今日のパネリストは平和研究所のメンバーです。研究所には、今、9人の所員がいますが、仏教、神道、キリスト教、カトリック、プロテスタント、イスラームなど、宗教を異にする、それぞれの専門家から構成されています。

おそらく、本日、い参加の方々は、“Shared Security”とはどういうものか、ご存知かと思えます。また、「まほろば」というキー・チームも、ご承知かと思えます。念のために申しますと、“Shared

Security”という言葉は世界でまだ一般化されていない、ようやく使われ始めている新しい言葉です。日本では、一昨年でしょうか、当時の首相、鳩山由紀夫氏が国連総会で初めて提唱し、日本の国際政治、外交を考えるうえでのキー・チームとして、この言葉を使われましたが、この言葉は本来、2006年、京都で開かれた第8回WCRP世界大会で初めて使われた用語です。

“Security”と申しますと、国家と国家の安全保障と一般に理解されていますが、今や世界の平和は国と国の間だけではすまされないのが現状です。むしろ、“Human Security”、一人ひとりのいのちの安全をどう保障するかという方向に動いています。しかし、それでもなお、“Human Security”では不十分であるということから、“Shared Security”とこの言葉が使われるようになったと思います。

第8回世界大会の大会テーマは、「あらゆる暴力をのり超えて“Shared Security”（共有される

安全保障」を推し進めるために」という英語のタイトルでしたが、その英語のタイトルを私たちは、「あらゆる暴力をのり超え、共にすべてのいのちを守る」という日本語に直しました。単に「共有される安全保障」と言うだけでは不十分である。そして、日本人の精神性から言っても、この訳語では十分に表現し尽くされていないという考えから「共にすべてのいのちを守る」という日本語を選択したのであります。

人間だけでなく、森羅万象悉く、あらゆるものに、いのちを見出し、共にいのちを守っていく、そういう方向性の中で、私たちは具体的にその実現に向けてどう行動するのかということを世界大会で誓い合ったのであります。その世界大会の誓いを受けて、40周年記念事業では、「まほろば」という心と“Shared Security”を、どう結びつけるかがテーマとなりました。

「まほろば」は、非常に古い言葉です。「倭は國のまほろば たたなづく 青垣山こもれる 倭しうやまと



るはし。『古事記』や『日本書紀』に出てくるヤマトタケルの歌だそうです。それほど古い言葉ですが、現在の日本人の中で、これが普遍化されているかという大いに疑問があります。

日本という言葉は奈良時代に作られた言葉です。

「まほろば」という美しい言葉は、天国のようなところ、極楽や常寂光土といった浄土、国の中心たる美しいところという意味を持っているそうですが、その背景には、西アジア、中央アジア、北アジア、南アジア、東アジアなど、アジアの多くの国々を通して、さまざまな文化や、技術、宗教が日本に入ってきたという事実があります。その多様性の中のダイナミックな創造的調和を象徴する言葉として、大和が「まほろば」という形で表現されるようになったのではないかと思います。

「まほろば」の意味する、そうした多様性の中の創造的調和の歴史の中で今日の私たちがあると考えるときに、まさしく私たち WCRP が考える諸宗教協力の中で、また、多様性の中の普遍性と固

有性、何が異質で何が共通しているのか、多様性の中の創造的調和を目指すということ、それが記念事業のねらいだったと思います。

今日のシンポジウムは、こうした40周年記念事業の精神を、あらためて、どう展開するのか、どう具体化するのか、そして明年の WCRP の世界大会に向けて、日本委員会は何を、どう発信するのか。そうした方向性を考えながら、本日のパネルディスカッションを進めていきたいと思っています。



奈良 私なりに考えていることを申し上げます。「まほろばの精神」の具現化、そして諸宗教協力に問われている

もの。こういう大きなテーマですが、私なりに、「無縁社会から有縁社会への回帰のための祈りの共有」と、テーマを少し狭めて申し上げてみたいと思います。

無縁社会から有縁社会へと申し上げましたが、

これは具体的に言えば、慈悲、愛の心を社会の中で、もつと互いに交し合える社会への回帰、あるいは創設と考えています。

現在は「まほろば」とは反対の、殺伐とした世相になっております。その一つとして、無縁社会ということが議論されています。昨年、NHKの放送で問題になりましたが、今年になっても状況は変わっていないくて、メディアでも大きく取り上げられています。

無縁社会に関しては、いろいろな言い方、内容がありますが、私なりの関心の一つを申し上げますれば、秋葉原事件というのがありました。私は東京下町の人間で、秋葉原は私の学生時代のグラウンドでした。土地勘もあります。そこで、ああいう事件が起きました。

26歳の青年が車で暴走してきて、ナイフで人を刺し殺していく。何でこういう事件が起こったのかと思いますが、容疑者の青年が犯行後に語った

言葉が朝日新聞に載っていました。「現実の世界では、嫌になることがあっても人に話せない。現実の世界から逃げてネットの世界に入り込んで、誰でもいいから、かまってほしかった」（平成二〇・六・二一、朝刊）と告白しています。

誰でもいいからかまってほしかったと言うに至っては、孤独に追いやられている現代の青年の象徴的な発言ではないかと思えます。例えば、和田秀樹先生の本を読ませていただくと、「自己愛社会」という言葉があります。現代の若者の考え方は、自分を目立たせたいという意欲は十分にありながら、何か言おうと思っても言わない、やりたいと思ってもやらない。なぜかと聞くと、仲間にも大人にも批判されるから、自分を愛するあまり自分が傷つくのを極度に恐れ、反面、目立ちたいという気持ちとの間にアンバランスを起こして、結果的には、やりたいこともやらない、言いたいことも言わないで、気持ちが自分の内部に向かってしまう。

結果はどうかというと、自らを他者から隔離して、孤独に追いやつていく。その典型的なケースが引きこもりということなのですが、大人においても年間3万人を超える自殺者が12年間続き、すでに13年目に入っているわけです。

このように、人間が共に生きていながら心が通い合っていない社会、そういう無縁社会から有縁社会へと回帰するためには、どうすればいいのか。それには、やはり他者への心遣いが必要だろうと思います。

「愛の反対は憎しみではない。無関心だ」と言ったのはマザー・テレサです。カトリックの方ですから愛と言いましたが、同じことを私ども仏教徒も感じております。仏教の言葉で言えば慈悲ですが、慈悲の反対は、言葉としては憎悪かもしれませんが、現実の世界では、隣にいる人がどんなに苦しんでいようと、悩んでいようと、俺は知らんよという無関心が、現在のバラバラ社会の一つの大きな要因であろうかと思っています。

では、どうしたらいいのか。さまざまな方法が考えられると思います。WCRPの活動にしても、こうした「まほろば」を具体的にどう実践していくのか、さまざまな方法が論じられていると思いますが、その一つは、やはり裾野を広げていくことではないかと思います。その意味で、もう少し庶民レベルで、関心を持ち合う運動、草の根の対話、そうしたことが必要だと思います。それを、祈りを共有する形で考えてみたいと思っています。

なぜ祈りと申し上げたかというと、実は、こうした自他の関係の基本に祈りがあるからです。釈尊の言葉ですが、少し長いので省略して意味だけ申し上げますと、「生きとし生けるものすべてが安楽で、平穏で、幸福でありますように。大きいものも、小さいものも、植物も、動物も、動くものも、動かないものも、そして、すでに生まれたものも、生まれていないものも、すべての生きとし生けるものが幸せでありますように」。これは釈尊の宗教体験に基づく、非常に切実な祈りの言

葉だと私は思っております。

その祈りの言葉を、どう具現化していったらいいのか。そうしたことを、祈りという言葉を紹介しながら考えてみたいと思います。具体的なことは第二ラウンドに回させていただきます。



黒田 私の専門のイスラームでは、日本が「絹の道」の東のはずれだとすると、ずっと向こうの西のはずれです。それから、あまり「まほろば」という言葉は、しつくりこないんですね。

奈良の美しさ、日本の歴史のよさ、そういうことをよくお伺いしますが、どうも、イスラームでは、すきつとくる感じがしないので、「まほろば」という問題を、批判的に、ネガティブに捉えてみて、「まほろば」が持つ内容を成立させないものは何なのかというような観点から、お話をさせて

いただきたいと思います。

「まほろば」は、とにかく、美しい理想的な社会。かつて存在したと思われる、すぐれた共同体がありました。それは、現在でも、それを取り戻そうという人々の欲望を強くそそるものです。

しかし、その「まほろば性」を、この世に実現するために必要なものは何かと考えると、慈悲心とか、人々の心のありようが一番大切だと思うんですね。要するに、慈悲心、感謝、謙虚さ、敬愛の念、空の心、虚心、喜び、信心、清純さ。その他いろいろありますが、そういうものを持たないと、結局、「まほろば」は成り立たない。そのような心を持った個人が集まることによって形づくられる社会関係、これが「まほろば」であると。そのような社会関係が築かれれば、すぐれた社会環境ができるわけです。

今までの話の中で、「まほろば」というものが、どういう内容を持ち、どういう構造をしていなければならぬかというのは、大体、わかってきて

いると思います。

ところが、今、我々は「まほろば」と言っていますが、周りを見回すと、とんでもない、まほろばの「ま」の字もないわけです。結局、問題は、「まほろば」を求めることも必要ですが、同時に、何で「まほろば」というものがなくなってしまったのか、我々から縁遠いものになってしまったのかということに対する鋭い分析を欠いては、いくら「まほろば」を夢見ても、達成するのは難しいのではないかと思います。

結局、我々の「まほろば」に対する希望を、単なる犬の遠吠えにさせないためには、何が必要なのだろうか。そこで、私たちは基本的に重要な問題について考え、そこから出発しないといけないと思います。

それに関して私が考えるのは、近代化、グローバルゼーションの動きの中で、科学の発展や技術の進歩によってもたらされた簡便さと引き換えに、何か非常に大きく失われたものがあるということ

です。

我々はこれまで、科学技術の発展こそ進歩の一里塚といったポジティブなことばかり考えてきましたが、20世紀の後半あたりから、我々はどういう流れの中で失うもののほうが多くなったことを肌で感じてきていると思います。

そこで、一番問題なのは、その間に醸成されてきた我々の心の中の自己中心主義です。近現代の思想家たちの著作を読んでもみると、おおむね「私」をすべての存在の中心に置き、すべての問題が自己から始まっています。すべてが自己から始まって他者に向かう。

しかし、自分だけでは、この世に存在しえない。こんなことは、わかりきっていますから、他者について一応は考える。ただし、この場合も自己を中心にしていて、他者とは自己から求められる他者であって、それによって、いろいろな矛盾が生じてきているわけです。

そういう自己中心性のために、他者との関連、

関係性といったものが衰弱している。これが、奈良先生のお話にあった無縁社会とぴったり符合します。なぜ無縁社会が広がってきたかという、我々の自己中心主義のようなものが最大の原因だと思ふんですね。

それに関して重要なのは、人格の問題です。人格を陶冶しなければいけない。これは、我々の祖先から重要視すべきものとされてきました。確かに、人格というものは人間が自己を陶冶するうえで非常に重要で、グローバルゼーションの世の中でも、すぐれた人格の持ち主たろうと試みることは大切なことです。

しかし、それが自己に向かわず、他者に当てはめ、あの人はたいした人格ではない、半人格、無人格だと他者を軽視する。それによって、自己と他者の連帯よりも、むしろ排除する傾向が強くなっていることは否めない事実だろうと思います。あるプラスの概念を用いてマイナスの価値観を拡大生産する傾向は、至るところで見られます。

結局、それは、世界的な情勢から見ると、政治的劣位にある国々に対する植民地主義もそうだし、経済的劣位にある国を発展途上国などと呼ぶ現象もそうだと思います。実際、そういうことによって、他者を自分と対等に見ない傾向が強まっていくな。

とりわけ、自然に対して昔の人たちは自分と同じ存在とみなしていました。自然には人格がないわけですから、すべての自然が人間の好き勝手に扱っていい対象、道具になり下がる。

こういうことが、実は「まほろば」の成立と厳密に関わっているのだと、あまり自覚されていないと思ふんですね。こういう状況を放っておいて、「まほろば」なんて言ってみても、犬の遠吠えにすぎないと思います。

ところで、かつて宗教は阿片だなどと言われましたが、決してそんなことはありません。宗教こそ、我々が忘れ去ってしまった利他性、他人を自分と同じように取り扱う高貴なものを保証してい

ます。その利他の精神、他者との関係性の重視、要するに、自分と他者を等位において考える。そういう、人間にとって非常に重要なものを基本的に養成していくのが宗教だと思います。こういうものを失っているからこそ、「まほろば」がなくなっているのだと思います。

我々にとって、一人称は大切なものです。自分がないければ、世の中が存在する意味がなくなります。しかし、同時に、二人称も大切です。人間は対話の相手と交渉しながら成長していくからです。ただし、もう一つ大切なのは、三人称の他者という存在です。二人称のあなたとは、結局、私と対面している限りでの他者であり、ある意味で一人称に還元されます。しかし、絶対に一人称に還元されないような他者、彼とか彼女とか、それとか、そういったものに対する自分の関わり、親しい関係性が重要視されなければならないと思います。

「まほろば」というのは、三人称の他者との関連

がうまくいつてこそその「まほろば」であって、一人称、二人称との関連しか持たなくなった近代の人間は「まほろば」を成立させ得ない。そういう意味で、三人称の他者に対する各人の関わりの重要性について、まず指摘しておきたいと思います。



蘭田「まほろば」とい

う日本の古語ですが、その根拠になるのは、ヤマトタケル、また景行天皇の歌とされている「倭は國のまほろばたたなづく青垣山こもれる倭しうるはし」という、この古歌でコンテンツを考える必要があると思います。

「まほろば」については、すでにご紹介がありましたので、私は「やまと」の内容から「まほろば」の理想的なあり方について考えてみたいと思います。

「やまと」という言葉の語源ですが、これには必

ずしも決定的な説がありません。基本的には、まさに「やま」と「と」で、「やま」は、もちろん、山岳、山々ですし、「やまと」の場合は重畳たる山々を指します。

しかし、「と」は戸口の「戸」でもあって、場所とか入口とかいう意味を持っていますので、多分、山に近い場所。そこで、私は、これは、つまり山里だろうと思うのです。

大和盆地は日本では最大の盆地で、広がり大きいのですが、その特徴は、四方が山に囲まれた広大な山里であることです。山里と言うには少し広すぎるかもしれませんが、しかし、かつて湖であったところから水を引いて、周りを山に囲まれた人里が生まれたということです、山に囲まれた独特の盆地、これが「まほろば」の基本的イメージであったのではないかと思います。

日本の場合、山に囲まれていることは何を意味するかというと、極めて豊かな自然があり、しかも、そこから流れ出る豊かな水がある。人間の生

活を支える自然の恵みが極めて豊かである。

そして、その豊かな自然の恵みをいただいて人里を営み、その人里に豊かな稲が育つ。要するに、とよあしはらのみずほのくに豊葦原瑞穂国と称えられるような理想郷であるという。そのことがあって、「まほろば」が一つの理想郷のイメージとして成り立ったのだらうと思います。

もちろん、この歌自体は望郷の歌で、やまとの中で歌ったというよりは、やまとを出て、故郷を思う気持ちを歌ったのだと思います。しかし、その内容としては、非常に恵まれた自然の恵みに浴している里人たちの心豊かな生活が称揚されたということだろうと思います。

その意味で、私は「まほろば」を現代に捉えるとすれば、平和問題にもつながると思います。あるいは、支え合う、共有する安全保障ということにつながっていくとすれば、やはり人々のいのちの尊厳につながっていくだろうと思います。

私は、いのちの問題は、人間だけで考えて果た

して成り立つのかと思っています。人のいのちの尊厳は、自然の恵み抜きに成り立つものではない。むしろ、いのちの尊厳を自然の中で自覚することが、かつての日本の古代の「まほろば」の世界であつたように、現在でも、やはり、人間中心主義を超えて、人のいのちの尊厳を、他のいのち、あるいは、すべての自然のいのちとの関わりで捉え直し、そこに生かされてあることの祈りと感謝が、当然、求められるだろうと考えると、かつてのやまとの「まほろば」がわかつてくるような気がするのです。

特に、やまとを「大和」と書くわけですが、その大和を、我々がもう一度、取り戻すとすれば、まさに大いなる和であり、シルクロードの終点としての奈良盆地が、さまざまな多様な文化、文明を受け入れながら、その多様性を「まほろば」の一つの特徴にしてきたというあり方が、今後、我々にあるメッセージを伝えているのではないかと思つた次第です。



山田「今、諸宗教協力に問われているもの」ということで、私は最初にお話しになった植松誠先生の言葉は非常

に大事だと思つて、共鳴いたしました。私自身も、世界のカトリック、キリスト教の中でご紹介したときに、日本は歴史的にたくさんの方の宣教師に来ていただいて感謝しております、今こそ私たちがお返しするときです、と申し上げました。小さい日本の国ですが、特に宗教では実に大きな力、宝を持つております。

具体的に申し上げますと、今ここにあります6人、プラス5人。平和研究所の私たちが、毎月、研究会を続けております。この機会に、事務局のスタッフの皆様も縁の下の方の力持ちとして頑張つてくだつていることに感謝を申し上げます。

私が世界のキリスト教に申し上げたいのは、ヨーロッパも、アメリカも、あるいはイスラーム、

ユダヤ教、キリスト教も、一神教であることです。どちらかというと、排他的になってしまいう傾向があります。それに対して、私たちが貢献するのは、寛容性、多様性です。具体的に言うところ、ここにあります、仏教、神道、イスラーム、キリスト教。私たちは、いつも一致し、協力して、頑張っています。この事実を申し上げました。これが日本から世界に発信する、あるいは貢献する宝であります。

もう少し具体的に申し上げますと、私たちが研究した内容は、『平和のための宗教』という雑誌にまとめられています。私たちは宗教を異にしておりませんが、これが宝なんです。私自身も、かつての所長、白柳先生、飯坂先生、そして、今、3代目所長の眞田先生のもとで研究発表をしておりますが、これは、お互いに信仰を異にしていることが、むしろ素晴らしい力になっているんです。お互いに受け入れ合い、認め合い、信頼し合い、尊敬し合って、世界の平和、人権、いのちの大切

さについて常に研究していくことの大切さなんです。この積み重ねなんですね。

それでは、今後、どういう点に力を入れたいのかということも伺いたいんですが、今までは、寛容性と関係性を大事にして、一致、和解、仲裁のあり方、あらゆる暴力をのり超えて、共にすべのいのちを守ることによって平和のために尽くす。そのために、私たちは努力してきました。平素から大切にしている一致、協力というものを世界に発信していく。私たちは、そういう大切な宝を持っているということです。

足元の身近なこととして平和研究所を紹介しましたが、これは世界宗教者平和会議日本委員会のすべてに共通していることです。それぞれの委員会が、やはり、私たちに問われていることに対して発信していくことが大切だと思います。その内容については、後半に述べたいと思います。

眞田 ありがとうございます。これから、それ

ぞれの先生方の補足や、お互いのご意見についてクロスする形で、お話を展開していただければと思います。

山田 私が強調したいのは寛容性ということです。

意見の違い他の方々に対して、心から尊敬して、受け入れていくということ。私はかつて、このように定義しました。共生、共に生きるというのは、違いを受け入れ、認め合い、互いを必要としつつ、共に生きるということです。これができるためには、どうしても必要な条件があつて、その一つは、「共苦」¹、*“compassion”* です。苦しみを共にする。ギリシヤ語で *“σπλαγχνισμός”* (スプランクニゾマイ) と言います。他の方々の苦しみを自分のものとして受け止めるから、はらわたが苦しいという意味です。これが聖書でイエス様がおっしゃる愛なんです。

私は沖繩で、それを発見したことがあります。

沖繩では、愛という言葉をチムグルサンと言いま

す。「チム」は肝。肝が苦しい。あのギリシヤ語と同じ言葉なんです。他の方々の苦しみを自分の肝で受け止めるから苦しい。これが愛なんですね。チムグルサン。

そして、二つ目は、今もお話に出ましたが、やはり「関係性」ですね。ご縁、縁起。関係性を大事にする。関わりを大事にする。そして、それぞれの関わりの中で、いのちに対して責任を取る。

三つ目は「責任」です。これは英語で *“response”* と *“ability”* に分けられます。答える能力があればあるほど責任が取れる。

四つ目は、これはまた英語の素晴らしい言葉。*“understand”*、理解するということです。これは、*“stand under others”* でないと理解できないんですね。人の下に立つとき、初めて理解ができる。これをアメリカ人、イギリス人の英語のネイティブの先生に申し上げたら、知らなかったというんですね。とにかく *“understand”* の大切々。

五つ目は「回心」です。ギリシヤ語で *“μετανοία”*

(メタノイア)：「と言うんですね。いわゆる懺悔です。懺悔というと暗く感じてしまうかもしれませんが、先ほど紹介したギリシャ語を反対から読むと、「アイノタメ」となるんですね。これが本物の回心なんです。

そういう心を持つとき、今言った五つの心を持つとき、本当に共に生きる、違いを認めながら互いに生きていけると思います。そういう心を大事にしたいということで、私のお話を終わります。

藺田 この時間は“Shared Security”について述べたと思っています。京都宣言では“Advancing Shared Security”だったと思いますが、その場合の“Shared Security”について、先ほどご紹介がありましたように、日本語訳では「共にすべてのいのちを守るために」という素晴らしい訳にされた。日本の宗教文化を背景とすれば、私は極めて適切な表現ではなかったかと、いつも思っております。

そして、その“Shared Security”の内容についても解説がありました。その一つが“Respect For Life”でした。いのちの尊厳という言葉、いのちへの畏敬という言葉。これが“Shared Security”の大きな眼目ではないかと思っています。特に、これが宗教者、あるいは宗教ならではの一つの提言だとすれば、大きな意味を持っていると思います。

先ほどからお話がありましたように、人は一人では生きられない。個人という立場で考える近代はもう一度見直しながら、そもそも、人は一人ではないという、社会的存在としてのあり方、つながりの中でのあり方、あるいは、他者と出会って初めて自他の存在のあり方を考えること。特に、山田先生のお話のように、他の痛みを自らの痛みとするという感性の豊かさ、そういうものが非常に大事であるということとともに、日本的なのちの捉え方からすれば、人だけのちではない。それこそ、草木虫魚が同じようなのちを持っ

いて、そのいのちをいたわり、慰めることが大切だと思います。

研究所の研究会でもご紹介しましたが、東北地方に残る「諸虫供養」。稲作や畑作で仕方なく殺さざるを得ない害虫の魂を慰める行事です。諸虫供養として行うという習俗が、まだ東北や知多半島、九州にも残っているという事実があります。

それから、もう一つ、私が印象深く調査したものに、草木供養塔というのがあります。主に福島県の米沢地方を中心に160ぐらい例があるんですが、それも江戸時代から始まって、実は、昭和平成に入って、また増えている。やはり、草木のいのちをいただいて生活しているという人もいれば、農民もそうです。年に一度の供養をして、そのみ霊を慰めるといような習俗がまだ残っている。

そういう意味で、日本人には、そうした生き物を供養する行事がたくさんありますし、生き物だけでなく、無情といいますが、非情といいますが、

人形供養から針供養から、さまざまな道具類の供養までするという習俗が、まだ日本では健在であることを、もう一度、見直す必要があると思います。日本人には、いのちをシェアする、他者に対する愛といいますが、痛みといいますが、そうした感情が共有されていたはずです。

そうした痛みの感情と、供養や鎮魂の行為には、深い意味での供犠 (Sacrifice) と共食 (Communion) という宗教儀礼本来の営みを読み解くことができるのです。

つまり、人間だけではない、万物をいのちと実感しているからこそ、人間が生きたために行った殺生の罪障や、けがれを祓い、贖う意味で、害虫や草木を供養や鎮魂の行事をもって成仏させ、あるいは神霊として祭ることによって、自らが生かされてあることの有しを請うてきたと言えましょう。

そうした捉え方をさらに広げること、日本だけでなくアジア的な発想で生命の尊厳を考えるこ

とによって、やがて、それが環境運動の一つの拠点にもなると思います。そういう意味で、いのちの共生に対する考え方を、この“Shared Security”の中で特に進めていくことが大事ではないかと思っています。

黒田 まほろばとは、あらゆる悩みから解放された理想境であると言われます。ところで、悩みには、私自身の悩み、私と関わる者の悩み、それらを超えた社会の悩み、もしくは第三人称の世界の悩みがあります。

例えば、多くの宗教は伝統的に一人称の悩みや二人称の悩みを解決するための術を開発、練磨してきました。しかし、第三人称の世界の悩みを解決する点では、ほとんど何の進化も遂げていないのではないのでしょうか。現代のグローバルゼーションの状況の中では、この三人称の世界の崩壊、矛盾が激化し、それが一、二人称の世界に脅威を与えています。

このような視点からイスラームについて検討してみると、他の宗教とは異なる一つの大きな特質があります。それは、この教えにおけるシャリーアの存在です。

シャリーアとは一般にイスラーム法と訳されていますが、これは万物の共存を主張するタウヒードという世界観を基底にもつ、人間のあらゆる社会関係に指示を与えている法的な規範です。仏教、キリスト教、神道には独自の法があるかどうか知りませんが、イスラームはシャリーアを備えている点で極めて独自だといえます。

夫婦関係、親族関係、小共同体、国家、全ムスリムのありようを指示しているシャリーアの実践は、イスラーム登場初期のムスリム共同体を、まさに、まほろば的なものにしていました。後にこの特質は薄められ、この共同体も世俗化されて勢力を失いましたが、その残像は強く民衆の間に残されて、その結果、この世界にさまざまな制度を生み出しています。

ここで一つの経済制度に話題を限りますと、まずワクフの制度が挙げられます。ワクフとは立ち止まることを意味し、具体的には、所有物を神の手に留めるような制度を指します。これは寄進財とも呼ばれますが、権力者や資産家が財を神に寄進し、その財を用いて公益の善に役立てるものです。

この場合、寄進者は財に対して何の権利もありません。また、神はこのような財を必要としませんから、それは、結局、民衆のものに他なりません。

この制度には、有徳な管理人が公正な管理を行うことが義務づけられており、民衆は究極的には自分たちのものである財の運営に厳しい監視の目を光らせています。

この制度によって得られた財は、モスク、学校、病院から道路、水飲み場等の公共施設の運営、維持に当てられ、ひいては貧民、困窮者の庇護、援助に用いられます。これは公益のための資本投下

であり、民衆の生活のセーフティーネットであるわけです。最大の利潤を上げるのが任務という功利主義は、ここにはありません。

イスラームには、この他にもザカートという宗教的喜捨があり、また、ヒスバという市場監督の制度もあって、経済活動の公正なあり方を推進させる仕組みが多々講じられています。経済行為は宗教の関知するところに非ずといった脱俗的な姿勢でなく、むしろ世俗的なもの、第三人称的な世界にまで敢えて踏み込んでいく態度は、現代において、まほろば性を維持する上で極めて重要なことであると思われます。

奈良 祈りとは、私たちが神、仏という絶対なる存在に「真摯に」、「真心こめて」祈るものでしょう。しかし、こちらから向こうへと捧げる一方通行のものではないと思います。それでは祈りは単なる願望にすぎません。反面、神のほうから与えられるだけなら、それは啓示であり、お告げでし

よう。祈りとは違います。

私は、祈りとは私と絶対者との「対話」だと思つています。対話ですから両面通行です。私と神との内面的交流があるものと受け止めていますし、そう祈りたいと願っています。でも、それはどうということなのでしょうか。親しくさせていただいているカトリックの奥村一郎神父の言葉を借りると、

私の祈りに私を治す力があるのではなく、神の望みによって私は清くなることが出来るのであり、その信頼に基づく神への切願が私の祈りとなる。(奥村一郎『祈り』女子パウロ会)

ものです。

確かに私が祈るのですが、「天の父のみ旨が行われますように」という祈りとなるものでしょう。祈りは絶対者との関わりの中で行われるわけです

が、むしろ絶対者の側から行われてくる、それが宗教的に深まった祈りなのだという事になります。

國學院大学客員教授の三橋健先生によると、祈りとは、古い使い方では「神に祈る」のではなくて、「神を祈る」というのが本来の使い方だそうです。「神に祈る」と言いますと、自分がここにおいて、神は向こうにおいて、神を対象化して祈るということですが、「神を祈る」となりますと、かなり意味内容が違ってきます。三橋先生は「神仏を祈る」とは、神仏に感謝することが先にあると言われます。

心だに真(まこと)の道にかないなば祈らずとも神や守らん

菅原道真作と言われている和歌ですが、心が本来の道理にかなう誠実なものであり、一生懸命に働いていれば、口に出して祈らなくても神は守つ

てくれますよという意味の歌です。ここでも、神への祈りは単なる願いごとではなく、神から与えられる祝福であり、やはり、神のほうから行われるものでしょう。

仏教でも、私たちは、仏、法に生かされている存在とされます。釈尊は真実、法を悟ってブッダになりました。その真実とは、例えば、縁起、無常、無我、空などという術語で示される宇宙の大きなハタラクいですし、大乘仏教では、これを仏と受け止めます（法身仏）。私たち人間は否応なしに法、仏に支えられ、その意味で生かされている存在です。

この法、仏と私たちの関係について道元禅師の素晴らしい説示があります。

（私のこの自己、私の生は私個人のものであって、個人のものではない。私が生きなければ私の生はない。しかし、私の生は宇宙の真実、法に生かされてもいる。）生とはちよう

ど、（法という）舟に乗るようなものだ。私
が帆をかけ、舵を取り、棹を使う。（だから
舟は進む）。しかし、舟と私は一体で、舟の
ほかに私はない。私は舟に乗って、舟を舟た
らしめている。（私は法に生かされながら、
同時に、法を法たらしめている）。この常に
変わらぬ自己の真の在り方をいろいろに工夫
し学んでいくがいい。（筆者訳・『正法眼蔵』
全機…（）内は筆者の補訳）

私たちは真実という船に生かされつつ、しかし、それを動かしています。動かしている、つまり、生きているのは確かに私ですが、しかし、あくまでも船の上に乗っている私です。したがって、仏に帰依し、真摯に生きていくとき、私と仏とは内的交流をしつつ生きているのですし、祈りとはそうした交流の中の祈りでしょう。

仏に帰依し、祈りつつ生きるプロセスとは、私
なりの用語で言うなら、「及ばずながら」でも教

えを受持し、努力して生きていく生活です。教えを實踐して生きていくことで、それは次第に慣れ、熟してくるし、それに応じて宗教的に「生きる」ことの意味がわかってくる。それに伴って実践にも納得がいく。知的理解と実践とは共に扶けあいながら向上していきます（人生の習い事、例えばゴルフでも、料理、営業マンとしての技術などでも、みな同じでしょう）。

道元禪師はこれを「行持道環」などと言うのですが、こうして次第に仏への信は深まり、仏との親しさも増していきます。

こうした宗教的生活の上に、他者の幸せを願う祈りが意味を持ちはじめます。平和の祈りであれ、まほろばの實踐であれ、なんであれ、私の祈りは「仏の祈り」でもあるのです。信の生活が深まるにつれて、祈り自体も深まってきました。

こうして最も深められた祈りこそ、前に述べたような（キリスト教の）「主のみ心のままに」とか、（神道の）「神を祈る」とか、「自力、自己を

放棄して仏の方より行われる祈り」というものではないでしょう。

もちろん、最初からそんな祈りはできません。しかし、祈りとはそういうものだ、教えられたとおりに受け止め、地道に「まねび」し、「まねび」して生きていくプロセスの中に、祈りも深められていきます。祈りとは深まっていくものに違いありません。

私と絶対者（法、仏）との、こうした関係は、キリスト教でも神道でも、いずれの宗教でも同じではないでしょうか。祈りとは単に言葉で願うことではない。宗教者の祈りとは、絶対者に帰依し、教えに従って生きていく中での出来事です。真摯に願うことは毎日の生活の中に、おのずと具体的な言動として働きださずにはられないものでしょう。

世界の平和であれ、人々の幸福であれ、真摯な願いは、私たちが生きる生活の中での祈りです。私が「草の根的対話」というのは、この意味です。

身近なところから互いに話し合い、努力していくことが要請されていると思います。

眞田 「時は翼を持っている」と言われますが、私たちのディスカッションも閉じなければならぬ時を迎えました。

パネリストの四人の先生から、それぞれご専門の宗教的・思想的立場から本日のテーマ「まほろばの精神とShared Security」について論じていただきました。

諸先生の御議論は非常に多岐にわたっています
が、帰するところ「他者との関係性」をいかに回復するかというところに帰着するのではないかと
思うのであります。その場合の「他者」とは、先生方の立論から、自己以外の一切の存在、人間、
自然、神・仏を意味するものと理解できるであり
ましょう。

私たち人間存在は、時間的縦軸の関係においても、空間的横軸の関係においても相依相関の結合

の中で、仏教的表現では「縁起」の理法の中で生きている、つまり「生かされて、生きる」存在であるということでもあります。否定しようとしても否定できない、この厳然たる事実を凝視するとき、私たち人間は、年齢・性別・人種・言語・民族・国籍などの相異を超えて、互いに助け合い、連帯し、協働していかなばならない責務を負っているということになりましょう。永六輔氏の作品に、次のような珠玉の詩があります。

生きているということは
誰かに借りをつくること
生きているということは
その借りを返してゆくこと
誰かに借りたら
誰かに返そう
誰かにそうして貰ったように
だれかにそうしてあげよう

しかし、それにもかかわらず、私たちは自分から各種各様の壁を作り、共有を拒絶し、差別し合い、憎しみ合い、殺し合うことすら辞さない愚行を繰り返しているのです。

一九九四年十一月、第六回世界宗教者平和会議（WCRPV）がイタリアで開催されたときのことです。この会場において、当時、まだ戦火収まらず、人間同士の殺し合いが依然として続けられ、悲惨な生活を余儀なくされている旧ユーゴスラヴィアの一国クロアチアから参加した女性代表リリアーナ・マコヴィッチーウラシッチ女史が壇上から訴えた詩が、今でも私の脳裡に強く残って離れないのであります。

それは、「あなたの敵を愛せよ」という詩です。ここでは、その詩の前半の部分のみを紹介するにとどめます。

あなたの敵を愛せよ

マコヴィッチーウラシッチ（飯坂良明訳）

あんな奴のために祈れって？

とんでもない！ 神様、それは無理な注文というもの！

私は友達を愛する、そして野原も森も海も：

植物や動物のために私は祈ろう、

だって、これらが死んだら、私たちの地球も死んじゃうもの。

だけど、あんな奴やほかの下らない奴のために祈るなんて！

それはあんまりというもの。

いえいえ、あんまりなんてとんでもない。

あなたの愛が、自分の親しいものだけに限られて、

あなたの愛が、仲間割れを生み出し、

私たちはこちら、かれらはあちら、

友達はこちら、敵は向こう側というように、

そんなふうには世界を分けるなら、あなたには信仰がない。

あなたには信仰がない、たとえば洗礼を受けていようと、

日曜にミサに出掛けようと、

自分の古着を慈善に差し出したとしても。

自分の友達だけを愛している限り、あなたには信仰がない。

そんなあなたでは、世界は変わらない。

何もかもこれまでと少しも変わらず、

あなたの愛で地球は徐々に死んでいくだろう。

私の愛する人びとに限らず、私の嫌いな人びと、そして私を嫌っている人びとの幸せを願える私たちに、私たちは、いかにしたら、なれるのでしょうか。

差別に即した無差別の倫理、仏教的に言えば自己不二の倫理、自己を否定して他者に合一する慈悲の倫理を家庭・社会・国家・世界のそれぞれの

局面において、どのように具現化していくか。ここに宗教の使命が、そして宗教者の責任と責務があるのではないかと思うのであります。

信仰様式を異にする宗教者が共に手を携えて、協力し合い、協働し合いながら、その成就を願い、実現に向けて歩み続ける彼方に「まほろば」の世界が広がっているのではないかと思うのであります。

本日は、まことにありがとうございました。これで今回のシンポジウムを終わらせていただきます。パネリストの先生方、そして本日ご参会の皆さま、ご協力に心より感謝を申し上げます。ありがとうございました。

パネルディスカッション・コメント

小原克博

同志社大学教授

ホアン・マシア

上智大学元教授

山崎龍明

武蔵野大学大学院教授

西原廉太

立教大学教授

佐藤純一

国際メタテクニカテクノロジー研究所長

小原 パネルディスカッションでは「まほろばの

精神」Shared Security」というテーマをめぐり、

その理解を深めるための視点が多数提供された。

もし、こうした継続的ディスカッションがなければ、

いずれの言葉も、かなり漠然としたスローガ

ンとして終わってしまう可能性はある。それゆえ、

さまざまな角度から光を当てて、おぼろげながら

も、こうしたテーマが持つ歴史的具體性と将来的実現性について議論することは、きわめて重要であると言える。

黒田先生の言葉を借りれば、それは「まほろば」に対する希望を「犬の遠吠え」に終わらせないための努力である。そのためには、「まほろば」をただ憧憬するだけではなく、何が「まほろば」を成り立たせないのかと批判的に問わなければならない。黒田先生によれば、問題の一つは人間の自己中心主義であった。

そして、人間の自己中心主義は、奈良先生が指摘された「無縁社会」とつながりを持ち、その克服のためには「他者への心遣い」が必要なのである。「自」や「他者」と言うのと、一見、パーソナルなレベルでの人間関係を問題にしているようであるが、「まほろば」という理念は、そうした次元をさらに文明論的な次元にまで高めていく作用を有している。いみじくも蘭田先生が述べられたように、シルクロードの終着点としての奈良が、

多様な文化や文明を受け入れ、それが「まほろば」の特徴となっているからである。こうした指摘から汲み取らなければならないのは、「まほろば」を単にわが国の特殊性にとどめるのではなく、文明の結節点・結実点として、また、より普遍的な地平へと目を開いていくためのプラットフォームとして理解すべきだということである。「まほろば」を偏狭なナショナル・シンボルにしてしまつてはならない。

そのような理解のもとで、山田先生が主張する宗教間の寛容性が「まほろば」の理想から導き出されることもわかる。確かに、ユダヤ教、キリスト教、イスラームという一神教は人口比的にも、また文明論的にも現代世界に大きな影響を及ぼしており、一神教世界とそこに住む人々が寛容をどの程度体現できるかは、世界の平和に直接的な影響を及ぼす。しかし、どの宗教が寛容で、どの宗教が排他的と簡単に言うことはできない。むしろ、我々が問わなければならないのは、先に「まほろ

ば」について問うたように、何が寛容を成り立たせなくするのか、ということである。どの宗教も寛容性と排他性を併せ持っている。それぞれが謙虚かつ批判的に自らの伝統を振り返る中でこそ“Shared Security”の要として、新しい時代にふさわしい寛容の精神を生み出すことができる。

先に自己と他者の関係について述べたが、寛容の精神はどこまで拡大することができののだろうか。同じ人間同士の間においても、「異質な他者」を受け止めることのできない偏狭な精神がまだ残り続けている。人間の間に価値の序列をつけることなく、人間存在全体のあり方を考え、受容していくためには、より広い生命観の中で人間を位置づけていく知恵が必要である。その知恵は、蘭田先生が「共にすべてのいのちを守るために」としての“Shared Security”や、諸虫供養・草木供養に言及して示された、人間以外のいのちがはらむ痛みへの感受性という点に見出されるかもしれない。

しかし、同時に、伝統的な知恵に耳を傾けるだけでは問題解決が果たせないことも我々は知っている。古い知恵と新しい知恵（たとえば科学的知恵）とを結びつけていくことなしに、現代世界が

抱えている困難に向き合うことはできないだろう。言い換えれば、“Shared Security”は、単に現代という同時代に生きる人間相互において共有されるセキュリティという意味にとどまらず、古い知恵と新しい知恵、人間と人間以外のいのちをつなぎとめる可能性と使命を有しているということである。そして、「まほろば」とは、そうした“Shared Security”の可能性と使命が、具体的な「対話の場」においてこそ生み出されるということとを絶えず想起させる空間的ビジョンなのである。

マシア 眞田先生の話の結びに自他の関係の基本を示す釈尊の言葉が引き合いに出されましたが、私もその祈りの言葉と心を合わせて人類の幸せを願いたいと思います。

黒田先生は人類が忘れてしまっている利他の精神を取り戻すための宗教の役割を指摘されましたが、私も同感です。

蘭田先生は「命の尊厳を他のいのち、あるいは自然のすべてのいのちとの関わりでとらえ直し、そこに生かされていることの祈りと感謝が当然、求められる」とおっしゃいました。私も同じ志で、すべてのいのちを大切にすると平和な人類社会の建設を求めたいと思います。

山田先生は「共にすべての命を守るという、この平和のために尽くすことこそ」日本から宗教者平和会議に発信したいと提言されました。私もそうしたいと思っています。

このように、四人の先生とも「いのちの尊重」と「平和の促進」を基調にして人類が失いがちな心の根幹を浮き彫りにしてくださったことに私は領きました。私も同じ主張を聖書の言葉に基づいて歌いたいと思い、一言コメントさせていただきます。

創世記2、5―6には、雨をいただき、大地を耕す人間の姿が次のように描かれています。

「地にはまだ野のいかなる灌木もなく、野のいかなる草も萌え出ていなかった。神が地に雨を降らせず、大地に仕える人が存在していなかったからである」。このように灌木のない状態、緑がない大地について書かれています。どうして緑がないのかと言えば、二つの理由が挙げられます。一つは雨が降らないことです。もう一つは大地を耕す人間がいらないからです。雨は人間が作ることで、きない賜物です。大地を耕すのは人間の働きです。この二つは相交わって緑と実りが出て、大地が潤うのです。

この聖書の箇所から出発して生命尊重と平和の促進を考えるために示唆を受けたいと思います。ここに人間の手で表される二つのしぐさ（合掌するるときと土を耕すときのしぐさ）を想像してみましよう。人間の手は合掌する手であり、仕事をすすめる手でもあります。天から雨が降り、土がそれを

受け入れます。人間はそれをありがたく思い、頂き物に対して感謝し、合掌します。さらに、人間は雨に恵まれた大地を耕し、実らせるために手を使つて働きます。

「耕す」という言葉は「大地に仕える」とも訳されます。大地の支配者というよりは、大地に仕えるものとして人間が土を耕します。

このように理解すると、大地を耕すということは人間に与えられた使命であり、そのようにして土に実らせる責任は人間に委ねられていることがわかります。手で合掌するだけでは足りません。手で働かなければならないのです。

しかし、ここまでで話が終われば、きれいな事に終わってしまうことにもなりかねないのです。事実、合掌したり、働いたりする人間の手は、遺憾ながら人殺しをする手でもあります。

『創世記』4、10―12に出てくるカインとアベルの話（兄弟殺しで、人類最初の殺人）を読めばわかります。「神は言った。何ということをしてく

れたのか。声がする。あなたの弟の血が大地から私に叫んでいる。口を開けて、あなたの手から弟の血を受け取った大地によって今や、あなたは呪われる。あなたが大地に仕えても、もはや大地はあなたに産物をもたらさない」と。

このように『創世記』の2章と4章から引用した二つの箇所を読んで、聖書の生命観における重要な要点がそこに著されていることに気がつくのではないだろうか。

いのちとは、「頂きもの」であり、「預かりもの」であり、「壊れやすいもの」です。そして、「合掌する手」、「働く手」、「人殺しをしてしまう手」、これが人間の姿です。

したがって、頂きたいのちに対する私たちの態度は次のようにまとめることができます。A) 頂いた賜物に対して「感謝」し、「信頼する」こと。B) 課題や使命として、与えられた与りものに対して、それを実らせる「仕事」に取りかかり、
「実らせる責任」をもつこと。C) 壊れやすいも

のに対する「気遣い」をもつて、いのちを「見守る責任」をもつこと。特に人間の心の中には善・悪の両面があるから、悪が打ち勝って命がお粗末にされてしまう結果にならないように気をつけて責任を感じたいものです。

以上の聖書からの示唆は「まほろば」の精神とつながるのではないかと思われてなりません。古今東西の違いを超えた人類本来の故郷を求めていきたいものです。

山崎 オーストラリアからやってきた留学生が、「日本に来て驚いたことがある。それは、周囲の大学生のほとんどが夢を持っていないことである」と言いました。そして、「私の国では、こんなことはありません」と付け加えました。

大学生たちが、夢が持てない、夢を語れない、ということではなく、夢を持たない、夢を語らなくなった時代になったのだ、と私は理解しています。「理想を持たない人間は、墮落する」と言っ

たのは高楠順次郎（仏教学者）です。

私たち宗教を「事」として生きる者は、自己の救済、安心とともに、他の救済を「事」として生きる者でなくてはならないと考えます。しかし、現実の社会では「他」への想いなど全く関心がなく、関心があるのは「自己」、もつといえは、自我の充足にある、と言ってもいいと思います。

このことが、パネルディスカッションでも、もしばし問題とされた「無縁社会」の出現ということと無関係ではないと思います。他との関わりを持つことは、ある種の煩わしさがあることも事実です。しかし、人は他との関わりの中で新たな誕生を果たし、安らぎを得ることもあります。

「まほろば」という語は、実に多面的な意味を含んだものですが、端的に言えば、人々が共に手を携えて、支え合い、助け合いながら生きていく共同体社会と言ってもいいと思います。

しかし、この共同体社会の実現がとても困難です。それは、私たち人間の根深い、我欲、執着、

差別心があるからです。これらへの深い凝視があれば、共同体社会構築は不可能です。

といつても、このことは至難の業です。しかし、宗教者が人々と共に生きるという視点を失ってしまったならば、その信仰は自閉的なものとなってしまうでしょう。理想を実現することには極めて困難を伴いますが、その理想を放棄したとき、私たちは宗教と決別することになるでしょう。

宗教的営み、生活とは、そのような営みというのだと思います。歴史家、服部之聡と父親との会話があります。

「私は浄土など信じられません。私はこの世を浄土にしたいと思います」

「この世を浄土になどできないと私は思う。しかし、この世を浄土にしたいという、お前のその志を信ずる」

と父親は答えています。この会話のあと、服部之聡は寺の後継者でありながら、寺を捨てていきます。いや、寺を捨てたというよりも、新たな寺

を彼はめざしたのかもしれませんが。寺を出て、社会の「寺化」をめざしたのかもしれませんが。そのことを父は断腸の思いで、「お前を信ずる」と言ったのでしょ。

私はここに、「まほろば」とは何か、「まほろば」を実現するとは、いかなることか、という問題が潜んでいるように思うのです。それは、ただ「まほろば」を掲げるのではなく、その内実を明らかにし、可能な限り、その構築に向けての方法論が論じられなければならないと考えます。

西原 先生方のお話を聴きながら、「まほろば」の輪郭がずいぶん私の中ではつきりしてまいりました。それを踏まえて、私なりに「まほろば」を聖書の世界にひきつけて考えますと、それは、おそらく「シャーローム」の世界ということになるのだらうと思います。ヘブライ語である「シャーローム」は旧約聖書、新約聖書をつらぬく鍵語です。「シャーローム」は「神の国」の内実そのもの

のとして語られます。神の支配の下に、「シャーローム」がこの地上に実現することこそが、聖書の歴史における民衆たちの究極の願いであったと言えましょ。

同時に「シャーローム」の原意は「平和」です。この「平和」とは、いわゆる「パクス・ローマナ」（ローマの平和）のような権力の抑圧により成立する「平和」ではありません。そうではなく、「シャーローム」の「平和」とは、この世の権力の支配を破って、すべて〈いのち〉あるものが、神の前に自由に平等に、愛をもって交わるところに成立するものなのです。〈いのち〉の尊厳、それぞれの存在というものが、大切に守られながら、人と人が神の愛によってしっかりと結ばれる世界、それこそが〈シャーローム〉であり、そしてそれは、いま私たちが語り合っているところの《まほろば》なのだらうと思うのです。

新約聖書において〈シャーローム〉、「神の国」の内実が暗示されているのは、ルカによる福音書

4・18のいわゆる「ナザレ宣言」においてです。それはイエスが会堂で朗読したイザヤ書でした。「貧しい人に福音を告げ知らせるために／主が私に油を注がれたからである。主が私を遣わされたのは／捕らわれている人に解放を、目の見えない人に視力の回復を告げ、圧迫されている人を自由にし、主の恵みの年を告げるためである。」

また、その「神の国」のヴィジョンは、ヨハネによる黙示録21・3において究められます。「見よ、神の幕屋が人の間にあつて、神が人と共に住み、人は神の民となる。神は自ら人と共にいて、その神となり、彼らの目の涙をことごとくぬぐい取ってください。もはや死はなく、もはや悲しみも嘆きも労苦もない。」

眞田先生は、“Shared Security”を「あらゆる暴力をのり超え、共にすべてのいのちを守る」と訳されました。私は、聖書に示されたこの「シャーム」の世界は、まさに“Shared Security”が実現される世界であり、そして、それは、本日、

あらゆる宗教者が共に分かち合おうとしている〈まほろば〉の世界なのだろうと思うのであります。

佐藤 今回の平和大学講座「まほろばの精神とShared Security」に関するシンポジウムは、3・11の東北大地震により中断してしまった。たまたま参加の機会を逸した私も、その記録を拝読して共感したところを述べてみたい。パネリストは、平和な世界を持続的に実現するために、すべての人が“Share”しなければならぬ心の原点を取り上げておられる。いずれも、自然と胸にスーッと入ってきた。ということは、パネリストのそれぞれの宗教ベクトルとすると、平和という空間の中では総合的に合成が可能であることを示唆していると思う。

そこで、シンポジウムで交わされた発言の中から私が共感を覚えた言葉をいくつか紹介したい。まず議長を務められた眞田芳憲先生が、WCRP

の平和への諸宗教協力でいま最も共通に問うべきこととして、宗教は何を目指すのか、そして、統合して実践することは何であるかと端的に指摘され、宗教者の協力にあたって、宗教者の共有すべき事実認識と問題認識をずばり冒頭に出された。

続くパネルディスカッションでは、まず奈良康明先生が、すっかり無縁化してしまった日本社会を有縁化社会へ戻さねばならないこと、そのためには何よりも他者への心遣いをもつことの大切さを強調された。それには一人ひとりの草の根の対話が基本要素となることで、そこには必ず絶対者との対話、あるいは神や仏との内面的交流があること、そして諸宗教は、それぞれ神々はいただきながら、互いに対話的交流を行うWCRPのような心の場に共に立つてこそ、共に平和に生き得るのだと訴えられたと受け止めた次第である。私は、このような動的な場をこそ「もほろば」としななければならないと思った次第である。

次に、神道の立場から藺田稔先生が、先の京都

宣言の“Shared Security”の日本語訳を「共にすべてのいのちを守るために」としたことを賞賛しておられた。そして東北地方に今も多く残る諸虫供養、草木供養等や、日本の民の生活文化的伝統となっている人形供養、針ほかの道具供養などを例に挙げて、人間のいのちだけでなく動物や植物、さらには無機的存在にまで「いのちを尊厳する」ということを訴えられ、これからの地球環境破壊や、殺戮を事とする人工物化した世界の進む向きを大逆転させる心の姿勢を説かれた。

続いて、黒田壽郎先生からは、イスラムの万物共存の主張タウヒードに基づいた法的規範シャリーア、経済的制度ワクフ、宗教的喜捨ザカートなどの独自の考え方は、他の宗教のいわゆる脱俗的な姿勢ではなく、むしろ世俗的なもの、第三人称的世界にまで敢えて深く踏み込んでいく特長があり、これから世界を「まほろば」たらしめるために重要であるとの指摘がなされた。イスラムについて、ほとんど知らない私にとって大変斬新で、

かつ衝撃的であった。人間や社会の問題を第三者的に解決する方法をあみ出すことを日常問われる私のような技術者が、普段の価値判断に紛れて欠落しがちな考え方を呼び覚ましていただいたという気持ちでいっぱいである。

そして山田經三先生のお話は、文字通り諸宗教に通底する心のあり方について「まさにそうなんだ」とのうなずきを覚えさせるお話であった。最初に「共に生きる」ために強調されたのは、まず寛容性、すなわち他者の違いを受け入れて、認め合うことが喜びをもたらし、お互いが必要として生きることであると指摘され、第二には、関係性あるいは縁起、第三には責任、第四には理解を挙げられた。とくに「理解すること」について、英語の“understand”を“stand under others”、すなわち他者の上ではなく他者の下に立つところから他者を受け止めるという考え方には、おそらく英語をネイティブにする人々も即同感をされるのではないかと思う。そして五つ目に挙げ

られたのが「回心」で、この解釈は山田哲学の極めつけだと思う。先生によれば、回心は「メタノイア」というギリシャ語の訳語で、これをさかさまに（心回して）読むと、「アイノタメ」（愛のため）となるというわけである。西の文明の発祥の地から東の端にある日本に来て、むしろ同じ心の根に触れた意味ともなっているのではないか。それでは、「まほろば」は西ではどうなるのだろうか。“Security”を“Share”するために、ともに、いつか考えたいものである。

共同体の成立と宗教的なもの



黒田 壽郎

国際大学名誉教授

現在のWCRPにおける基本的テーマ、Shared Securityを議論するに当たっては、何がShareされるのか、また、Securityは何を基に担保されるのかを考えなければなりません。その場合、どうしても共同体の概念、共同体についての考え方が基本になると思います。

文明は進歩、発展するものだという形で、明治以来、ずっと日本も文明開化という旗印を掲げてやってきたわけですが、それが最近になって大き

な矛盾を露呈してきています。今や文明が文明でないような事態に立ち至っていることは明らかで、その問題に立ち向かうことなしには共同体についての議論もShared Securityについての議論も始まらないと思います。

基本的には、既存の資本主義をベースとする民主主義、あるいは国民国家を基礎にする共同体は、今や崩壊の寸前にあると思われます。資本、民族、国家という、これまで理想的であった三幅対が挫

折してしまっていると思います。そこで、共同体とは何なのかということを、もう一度、整理してみ必要があるでしょう。

共同体に関しては、いろいろな定義があります。が、国民国家を一つの共同体とする考えもあるでしょうし、それよりスケールの小さい地域共同体という概念もあるでしょう。定義は複合的で多様です。規模の異なる、いろいろな人間の集団に関して、いろいろな共同体の定義があり得ますが、伝統的には、時代や地域によって異なる社会的文化的統合の形態をもつ集団と、大雑把に言えると思います。

要するに、現在において、共同体というものは、これまで、さまざまな世界で見られた多様なあり方がなくなってきた、著しい均質化の傾向にあります。その傾向を助長させたのが西洋的な近代化と、現代の Globalization の二つです。この影響の大きさは否定の余地がないと思いますが、われわれも、その浸透度が甚だしいため自覚的になり得

ないほど、どつぷりと潰かっています。

とにかく、現在は欧米の世紀で、欧米の価値観が国際化しています。その結果、世界の至るところに国民国家が誕生し、それが普遍化されています。本来は国民国家というものはなかったのですが、ヨーロッパでできたものが、世界中で、どんどん、つくられていきました。

そこで問題になってくるのは、国家・国民ということですが、国家というのは、ご承知のとおり、同一の言語をもち、同一の法をもち、同一の領土を共有する者の形づくる集団的枠組みといった古典的な定義がありますけれども、これは大変ずさんな定義で、そのため矛盾は至るところに見られます。

よく言われることですが、イタリアという国ができるときに、イタリア語を話していたのは6、7%の人に過ぎませんでした。そのイタリア語が国語になって、それを話せない人はイタリア人じゃないという、そういう定義で国民国家というの

はできてきたわけです。また、フランスにはバス
ク語の問題などがありますし、いかにさまざまな形
で国民国家ができてきたかがわかります。

ヨーロッパで国家ができてくる過程は、歴史的、
社会的情勢から明らかですが、例えばインドネシ
アなど、民族も違うし、言葉も違うし、そういう
ものを国民国家という形につくりあげる必要が本
当にあったのかどうか。これは、西洋的な統合化
の著しい表れであって、そういう矛盾を考えてみ
ると、言語についても、法についても、領土につ
いても、国民についても、特殊で歴史的環境の異
なる人々を十把一絡げにしてしまったと言えます。
そして、国民国家の中で「公」に当たるものが
非常に単純化されていきました。全体的な国家と
個人としての私、その二つの極によって共同体が
成立しているという通念がわれわれにも染み込ん
でいますが、このこと自体が大きな問題だと思わ
れます。

こういう考え方が植えつけられたのは何が原因

かという、近代西欧のアイデンティティの確立
の仕方に問題があるのではないかと思います。近
代西欧が、我とは何か、私とは何かということを
規定する際に、中心になったのは私です。傾向と
しては極めて自己中心的で、私のアイデンティテ
ィを確立するために忘れ去られてしまった他者と
いうものが、自分が存在する際に、いかに重要か、
そういう他者性に対する認識がなくなってきました。

その端的な表れが、デカルトの「コギト・エル
ゴ・スム」、我思う、ゆえに我あり。考えてみれ
ば、とんでもない定理が思想の中心的な主題とな
ったわけです。そういう傾向が近現代のわれわれ
にも助長されたのは明らかです。

こうしたことが課題になるのは、何を自分のア
イデンティティとするか、共同体とは何かという
ことの基本に、この定理が抜き難く入り込んでい
ることによりますが、ここで問題なのは、自己と
他者を分解し、他者を軽視し、排除する、近代西

欧の顕著な特徴です。

それに奉仕しているのは、とりわけ、キリスト教です。精神と物質を二元的に分け、精神世界と物質世界を縦割りにして切り離す。その結果、自分以外の他者、とりわけ自然、生命を持たない物質は人間が活用するための道具であり、原料になっってしまった。その独自性や存在の意味が完全に貶められています。そういう傾向は、現在のわれわれの中にも非常に明瞭に表れています。

結局、この世の中にあるもの、存在するものに関して優劣をつけ、差別し、そのことによって優位に立つ者、要するに、権威のある者と権威のない者の二つに分けていく。そういう差別の構造が明瞭になったのは疑いようのない事実です。

これに与っているのは、キリスト教本来の教えとは別に、キリスト教自体が歴史の中で果たしてきた顕著な特質であると思います。それを否定する傾向もあるのですが、少なくとも、ここにキリスト教的西欧が、文化的、社会的、歴史的に果た

してきた中心的な役割があるように思われます。

その一つの大きな特徴は、代表的権威を認めることにあります。イエス・キリストの復活、これがないとキリスト教は成立しないわけですが、イエス・キリストの復活を、どう解釈し、どう精神的、社会的な枠組みの中で捉えるか。キリスト教の流派はいろいろありますけれども、イエス・キリストの復活、その権威のもとに教皇という他の信者よりも高い存在が神と民衆の間につくられる。教皇というのは普通の人間よりも神に近い立場にあるわけですが、少なくとも、そういう権威がつけられたことは事実です。そういう権威のもとに、教皇制が信者の間に広まっていったことは疑うまでもないでしょう。

そして、その教皇の権威を真似るものとして、王が出てきたわけです。その王の権威を擁護するためにローマ法の非常に論理的な思考が活用され、王権神授説などに見られるように、王には二つの肉体があって、一つは現実的な王、もう一つは象

徴的な身体、それが神から授けられた権威を代表する形で、教皇権と王制が、中世、支配的な役割を果たしてきたわけです。

それに対して、ルネッサンス期以降、そうした権威に対する反動が起きます。既存の論理に対して民主性や国民国家というものが現れてきましたけれども、この国民国家の考え方にしても、国民国家が公共性の代表的な存在であるということになって、結局、その組織の代表的な長となる人が手にしている権威が絶対的な権威となる。そういう西洋的価値観の優位というものが確立されていくわけですが、国民国家というものは非常に民主的な形をしているけれども、構造としては特に差別化の様相を含んだものがあります。

それが端的に歴史的な役割を果たしたのが、植民地主義です。これは欧米の世界の人にとっては別に大した問題ではないかもしれませんが、その被害にあった人たちにとっては、とんでもない屈従の歴史であるわけです。政治的、社会的、文化

的に、その国民国家という枠組みの中で果たされた支配と被支配の関係、これを正当化したものも、元を正せば、キリスト教的西欧がもつ、隠れた代表者性です。

こういうことに関しては西欧の思想家の中ではとんど分析はされなかったのですが、最近になって西欧の思想家の中にもピエール・ルジャンドルとか優れた思想家が、キリスト教的西欧の歴史的な背景、歴史的な伝統の中に存在する公共性の理解の結果を明らかに指摘するような傾向が、ここ20〜30年の間に強く出てきています。それに対する共感者も徐々に出てきています。

西欧の文化は、自分の欠陥を厳しく自ら突き破るという素晴らしい一面をもっていますが、少なくとも一般的な傾向としては、代表的な権威を樹立して、それによって世界を治めていくという枠組みが牢固として存在していたことは歴史的な事実です。西欧文化は、その中に強い他者性の軽視を内在させています。

ここで重要なのは、私と公共性との関連というもの、もう一度、歴史的な分脈に沿って、再度、分析してみることです。要するに、問題は、私と他者を別のものだとして二項対立的に捉えるのではなく、世界内存在としての自己というのは、私と同時に他者が存在して初めて真の意味で存在し得るのですが、この点がようやく西欧の思想の中で、最近、強く現れてきているところにあります。これは当然のことだと思えます。

要するに、主体と客体というのは二項対立的に捉えるのではなくて、主体と客体との関係は根源的に不可分である。こういう認識が徐々に西欧の思想家の中に出てきております。例えば、レヴィナスといった哲学者。レヴィナスはユダヤ系の思想家ですから、純粹に西欧的ではなく、異文化から発言していることは非常に面白い点です。

要するに、自己というものは認識する主体でありますけれども、認識する者と認識される者が切り離されて理解されることが問題です。欧米的な

近代の思想が、もっぱらこれを切り離して、どちらが先かという認識する主体の方を先に考えている。認識されるものは、どちらかという副次的なものとして捉えてきた傾向があるんですが、こういう考え方そのものが大変、問題です。自己にとつては他者を介しての自意識の反応というものが無いと他者が入り込む余地はないし、他者が入り込む余地がないようなところに実は自己もあり得ないというようなことを認識せずには、本当に私ということは確立され得ないのです。

ところで、他者には、Aという他者、Bという他者、その他無数の他者があります。したがって、自己対限らない他者との関係があります。しかし、他者の側から見れば、そちらにも多数の他者を前にした無限の対応の可能性があるわけです。ですから、自己が他者と対応すること自体に限りない多様性がありますけれども、同時に他者の関係の多様性を考慮に入れないと本当の他者性は理解され得ない。個としての私が対面する他者には、私

と汝という対応関係がありますが、マルティン・ブーバーも言うとおり、私はいつも汝という他者に対応して初めて、他者に対する深い認識が生じます。

しかし、この際、自分が他者との関わりの中で取り込むものは、あくまでも自分が取り込むものであって、他者そのものではない。他者とは、あくまでも他者であるわけですから、いつでもそこにレジデュ、要するに、残余が残る。常に自分が理解したものとは異なるものが残る。自分が他者を理解したと言いつつ切ることのできないような、他者の残余がいつも残ります。

ここで理解すべきは、知とか概念とか、自己の主体性と関わる知的な活動が捉えるのは、あくまでも類的な他者であるということです。他の一般性みたいなもの、限らない他者を自分流に解釈し濾過した末での認識であって、こういったものは他者といっても、術語的には全体的なものと言われている。

しかし、全体的な他は、実際の他ではありません。真の他者というものは、個が取り込み得ないものであって、このような他者は個が取り込むことは決して理解できません。しかし、取り込み得ない他者は明らかにそこにあるのであって、こういう他のことを哲学的には無限と言っています。知、概念では処理できない他、それらによって理解される類的な他、全体的なものではない、差別的なもの。この差別的なものこそ無限であって、それは理性、概念、知性では捉えきれないものです。

このような他者は、それぞれ我と汝という枠組みの外にあって、真の一、一としての一、差別的な一としての一です。人間はさまざまな他者、類的な他者、真の一であるような他者、自分の知性とか概念とかでもてあそび得ないような他者等と、いろいろ複雑な他者と渡り合っていて、それで初めて自己というものが形成されるのです。認識という行為は認識の主体と認識される客体との交わ

り、ということから説明されますが、それに際しても他者性、認識される対象は必ずしも自己の側から認識され尽くされるものではなく、いつでも残り、残余があるということが重要です。

ところで、認識の場合でもこれだけ残りがあ
わけですから、行為に関してもさらに同様なこと
が言えます。主体的な個は行為を通じて他者へと
自分を外化させます。これは自己の他者への超出、
ないしは超越と言われます。私が他者へ開示され
る一つの契機として行為というものがあるわけ
ですけれども、世界内存在としての私というものは、
行為によって私を他に外化させる形で世界とつな
がっていますが、その場合の他者は極めて限定的
です。

このように自分と他者との抜き難い関係、絶ち
難い関係というものを一つの認識なり行為の基本
として考えてみると、われわれが共同体の構成に
おいて、個である私というものを二項対立的に考
えるということが、いかにずさんであるかという

ことは明らかです。今まで、このような分析は西
欧にはあまりなかったようですが、日本ではちら
つと見ただけで西田幾多郎の例が挙げられます。

例えば、彼の有名な絶対矛盾的自己同一はどう
でしょうか。私としての私と他者は絶対に異なる
が、それは認識上の基本的な一つの単位であるこ
とが明言されています。彼は認識論、行為のレベ
ルにまで、そういった考え方を及ぼしていた。あ
まり社会的なレベルとか共同体のレベルには言及
していませんが、これは共同体論の最も基礎的な
部分です。

ところで、西欧の思想は私と他者を切り離して、
いつでも私から他者へとというような形でしか共同
体というものを考えてきませんでした。しかし、
ごく最近では自己と他者が切り離しがたく結びつい
たものとして存在することが、やはり共同体成立
の基本単位であるという主張が前面に現れてしま
した。ジャン＝リュック・ナンシー等の思想家た
ちが、無為の共同体などという、いろいろな主張

を行っておりますが、考えようによれば、西田幾多郎がずいぶん昔に言っていることが、ごく最近になって言われているんですね。あんまり、そういうことを日本人は言わないですね。やはり西田幾多郎という人は西欧の文化に接するにあたって、それがもっている基本的な問題を東洋的な感性から非常に鋭く見抜いていた人でした。遅まきながら私は西田幾多郎の考えなどを利用、活用した共同体の理論を応用していく余地が十分にあると思います。

これまで述べたようなことには日本人はさほど自覚的ではないけれども、日本人的なものの考え方の中には色濃く存在してきたと思われれます。これらを一般的に東の思想と照らし合わせてみますと、ことはますます明らかです。今年、私は現代イスラーム哲学ということで、イスラームで一番進んだ存在論であるヒクマの存在論を紹介しました。これに関連してはイランの著名な学者が書いた素晴らしい本があるのですけれども、これを1

月に翻訳して出版しました。

これを拝読しますと、西洋の思想がようやく立ち至ったような存在論―それは共同体論にもつながりますが―それが東方世界では牢固として存在し続けているのです。これによれば、要するに、個人というものは無限の他者と対峙している。そのような個の集団こそが共同体なのであって、決して国の公と個人の私とか二元的な対立で理解されるようなものではないことは明らかなのです。

ジャン＝リュック・ナンシーは、無為の共同体という表現で、共同体というものは簡単に外側から規定できるものではない。なぜならば、それぞれの個が無限と対峙し合っている集団は簡単に集約できるものではないからだと言っているわけです。これは我々が共同体について考える際に基本的に重要なことです。

実際の共同体に即して考えてみますと、国民国家という共同体は国という公に対して個としての私の二項的な要素からなる構造体であるという原

則が大きく打ち立てられています。あとの個人対配偶者の関係とか、親族間の関係とかいう細かな点はないがしろにされているわけです。近代国家以前には存在していた家族とか近隣の小共同体みたいなもの、こういったものは江戸時代にもいろいろあったわけですが、近代国家になってから、ものの見事に崩れ去りました。それはなぜかというと、国民国家というものが、これらの要素を二次的なものとして十分に配慮してこなかったからです。国民国家の公共性がもたらす矛盾は、こういった真に共同体的な要素を組織的に除外し、その結果、あるべき共同体の破壊に道を開いてきたのです。

イスラームの世界との関連で言いますと、イスラーム法というのがあります。シャリーアと言いますが、そのシャリーアの特徴は、ありとあらゆる個人の他者との関係、それを全部取り上げて、それがいかにあるべきか、そういうことを定義し、その重要性を説いています。

ですから、個人対配偶者、個人対親族、個人対隣人・友人、個人対小共同体、個人対国家、個人対大共同体、それらの関連をいちいち取り上げて、きちつと見合わせております。国家がいかにあるべきかは、現在のように詳しく定義してはおりません。

すべての人間関係を共同体を構成する基本的な要素として取り入れ、そのあり方について議論したのがシャリーア法なのですが、こういうものが伝統的に維持されていますから、中東世界においては、さまざまな共同体的な要素が色濃く社会生活に残存しています。これは、いかに国家的財政が貧しい状態であっても、家族生活とか親族とか友人関係とかいったものが崩れにくいことの原因です。その基幹にあるのがシャリーアというイスラーム法の特長性です。

シャリーアに関しては、今まで西欧の人たちがいろいろ研究してきましたが、こういう一番大切なことに関しては何も書いていません。ごく最近、

素晴らしいシャリーアの研究を著した学者が出てまいりました。この人はクリスチャンですが、それを最近、私が翻訳しました。その内容をかいつまんで申し上げますと、個人が社会生活の中で持つ、すべての人間関係を重要視する。それが共同体の成立のための基本要素である。国家との関連は、ごく限られた共同体性の一部にしかすぎないということです。

共同体論に関しては、いろいろなアプローチがありますが、西欧でも他者との共存というスローガンの下に哲学的、思想的な営みを行う人たちが出てきましたけれども、われわれは欧米世界の潮流とは逆に、他者から私というアスペクトで考えていかなければならないと思います。

まず、他者と共存すること、これを前提にして、それから自分自身のありようや共同体について考える、そういうふうな考え方を転換させる必要があると思われます。考えてみると、われわれは伝統的に、こういう考え方を持っていたわけです。

それを、われわれが受け入れた西洋化の流れの中で忘れてしまったところがありますが、われわれは、今、万物の共存の考えを大幅に受け入れていく必要があると思います。

他者が先か、私が先かと言えば、西欧の人たちは私たちが先だと言うかもしれないですが、考えてみたら私など小さなものです。他者の優先性を、まず受け入れること、これこそが現代のわれわれの注意すべき重要な観点であって、この認識の転換なしには現代の危機は乗り越えられません。

同時に、今、考えなければならないのは、グローバリゼーションの問題です。この十数年、グローバリゼーションという掛け声はやってきましたが、そこには良い要素も悪い要素もあります。要するに、優れたものを普遍化し、ポジティブな要素を世界に広げようという、良い意味でのグローバリゼーションも確かにありますが、実際のところ、グローバリゼーションは、現在、マイナスにしか機能していないと思います。

例えば、局所的な認識だけで、民主性を普遍化しなければならぬといった議論があります。そのため、みんなが選挙権を享受したりしていましたが、選挙権というのは、例えば1年のうちのわずかに10分くらいの間、行使するだけで、いったん行使すると、すぐにご利益がないものに成り果てたり、また、民主的国家においては皆が平等だなどと言われていますが、国連の安全保障理事会などにおいては、重要な案件を大国主義が左右している。あたかも「公」を平等に尊重しているかのごとき概念が横行していますが、実際は全然別なのが、さまざまな領域に顕著です。

とりわけ重要なのは、経済システムです。お金で交換するのだから、みんな平等である。等価交換というシステムで機会を均等に与えれば、経済生活は平等にうまくいくという考え方が行き渡っています。実際には、おかしな事実がどんどん出てきています。

機会均等という標語において一番大きな矛盾を

もつものは、会社、法人です。法人は一人の人格を持つています。個人と同様に、いろいろな権利を享受できる。しかし、やっていることは金として儲けることだけです。儲けにならないことは一切やらない。法人とは、そういう似^え非^せ人間なのです。

ところが、人間は儲けにならないことでも、時と場合によってはできるわけです。そういう倫理的な意識は、法人には全然ありません。そういうものが世の中の経済組織の中で巨大化している。それが世界の経済を牛耳っているんですから、これが現実の経済生活に悪影響を及ぼさないわけがありません。

われわれは、平和とか、世間に対して救済を口にしてはいますが、具体的な個の救いに通じないようなもの、その障害になるものに対して制裁を加えていく、息の根を止めていくということも、われわれ宗教者としての大きな任務だと思います。個人的に救いの手を差し伸べるということにとど

まらず、こういうことを、きっちりと阻止することとも宗教者として重要な課題です。

さて、ここで問題になってくるのは、宗教的なものというのは、いったい何なんだろうかということです。これは、話せば長い、一語で言うのは困難なことですが、端的に言って、今のグローバリゼーションという自己中心的なあり方の中で、贈与的なものは完全に失われています。経済的な行為の中でも、等価交換的なものだけが経済活動の基本的な交渉手段として取り上げられています。

しかし、人間には自分の行為に対して見返りを求めないような行為も、一つの経済行為としてあるわけです。それを単純に経済行為と言えるかどうかわかりませんが、少なくとも人間のビヘイビアの中には、交換的な価値体系と贈与的な価値体系があるはずです。ところが、今やグローバリゼーションの中で強調されているのは交換経済だけです。

人間は、この世の中に存在するにあたって、他

者性、世界からの贈り物、そういうものによって生き延びているのであって、われわれは他から与えられている、他から贈与されている、そういう基本的な条件というものを考えれば、それに対して他者への贈与を基本に生活を営む必要があると思われませんが、これは宗教的に言えば、自分を他に開くこと、自分を他者に与えることが核心に位置するものだと思います。これが宗教というものの一番大切な要素であって、宗教的なものの核心だと思っています。

そこで、イスラームでの贈与というのは、どういう贈与であるか。いろいろ例が挙げられますが、イスラーム世界で人間は何をしなければならぬか、預言者が言っているんですね。人間として生まれて、しなければならぬことは、まず「サダカ・ジャリーリア」。サダカというのは、与えること。ジャリーリアというのは、止まることなく流れ続けること、つまり、絶えず続くような贈与です。これが一つ。二番目に「イルム・ヤンタフィウ」。

人に役立つような知識を学びなさい。もう一つは、敬神の念、信仰心の篤い子どもを育てなさい。イスラームの経済や法を論ずるうえで、一番最初に、この言葉があるんです。

経済活動においては、ワクフという経済政策があります。ワクフというのは、ストップという意味です。何をストップするかというと、相続権をストップする。具体的には、宗教的な寄進財です。要するに、お金持ちが寄付をする。どこに寄付するかというと神さまに寄付をする。いったん神さまに寄付すると、所有権はストップします。神さまからは譲渡できません。

その神さまに贈与された財は誰が享受するかというと、神さまは財産なんか必要ありませんから、それは民衆の財産になります。そういう意味で、ワクフというのは神の財でもあり、公共的資産でもあるのです。

これによって、どういうことがなされるかというと、マスジットというのがあります。寺や神社

にあたるものです。要するに、モスク。モスクがあると、必ずマドラサ、学校があります。学校は、イスラーム世界ではモスクと併設されています。宗教学が主ですから。寺社、仏閣、これはみんな信者の寄進です。

それだけでなく、病院。イスラームの病院はヨーロッパより、はるか前にできています。患者はみんな治療代、薬代、タダです。そういう病院が、昔、フランスに何一つない時代に、スペインのアンダルシアに何十もあった。文化的には、はるかに高かったんです。それから、キャラバンサライ、商人たちが荷物を留め置く場所です。庶民はラクダで荷物を運びます。その倉庫です。都市建設に関わる重要なものは、みんな寄進財でまかなわれます。浴場、水飲み場、そういうものもワクフ、寄進財からできています。

この寄進財の条件としては、どんな人も寄進するときは個人としてやります。どんなに偉い人でも個人名でやります。そして、寄進されたものに

関しては絶対にごまかしをしないように管理する人が任命されます。公に任命された人の仕事は、ほとんどの人が監視しています。結局、神の財産で、みんなの財産ですから、公平に使われなければならぬ。そういう形で運営されていたわけです。

贈与がどういう役割を果たしているかというと、それが街づくりをしているということです。街をつくっているのは国家ではないのです。福祉をしています。福祉をするのも国家ではないのです。贈与の結果、そういうものができているんです。経済行為を運営している人は権力者じゃない、権力と非権力によって制度的に贈与されたものが、非権力者によって社会的な公正のために使われる。こういう点は、今の資本主義社会、国民国家の公共性とは全然違います。

イスラームの経済行為は、お金が権力と結びつきません。ワクフというのは金持ちでも誰でもできるわけですから、最終的に維持できなくなった

場合、残った財は、必ず、貧しい人、必要とする者に配らなければならないのですが、ワクフが果たしている機能は社会的で、都市建設のほとんどがワクフでできています。公共的なものが街をつくっているわけですから、街の主体性は権力者の手に属さないというシステムでつくられていると言えます。これがイスラーム共同体の大きな特徴です。

この種の特徴は、他にもいろいろ見られます。キリスト教の場合、教会の財産はどうなっているか知りません。また、仏教の場合、寺社の財産がどうなっているか私は知りません。神社の場合も、どう使われているか知りませんが、少なくともイスラーム社会では神社とか教会の中にとどまっていなくて、そこに預けられた財も具体的な共同生活の中に埋め込まれています。これがイスラームの顕著な特徴です。

話題は多岐にわたりましたが、慈悲、慈愛を根本に据える宗教が第一前提とするのは他者性です。

利己主義が主流を占めるようになって、現在、われわれの間から失われ、最も必要になっているのは、他者性、他者に対する敬意、尊重ですが、それを回復するために最も頼りになるのは宗教的なものに他なりません。

古来、宗教は、私の問題、私が対面する汝が遭遇する困難を解決するためには、奥深い教義を展開させ、具体的に著しい効果を発揮してきました。また、教義的には、その説く慈悲、慈愛は、一人称または二人称の他者ばかりではなく、私との関連を超える万物に及んでいます。

しかし、この三人称に対して慈悲を具体的に及ぼす方策、ひいては、広く共同体の問題を解決する手段については、残念ながら効果的な対策を示し、それを実践するという点に関して、それほど開発が進んでいないというのが実情です。宗教が主として精神的な次元に限定され、社会的な問題の解決に対して無力であるというのは現在に至るまでの偽らざる実情であると思われます。

しかし、現代は自己中心主義、過大な類型化の社会化を通じて宗教とは対極的なものが強化され、それが共同体の危機をもたらしているような時代です。このような状況の下で、宗教が従来の枠にとどまり、旧態依然とした態度をとり続けるならば、その発する声は単なる犬の遠吠えにすぎないでしょう。宗教は今こそ、これまで処女地であった共同体のありように、正確な根拠と思想をもって、第三人称の領域、例えば共同体の領域で、強い自己主張を行うべき事態に迫られています。

今回は、そのための必要条件というべきものについて、その大筋を論じてみました。われわれの責務は、その可能性と同様に幅広く奥深いものです。

「真実の一つ」対話の根拠



奈良康明

駒澤大学名誉教授

1 対話の時代

今日、二十一世紀は、宗教に関わる世界的な戦争と紛争に明け暮れている。ヨーロッパ各地にプロテスタントとカトリックの争いが絶えない。クリスチャンとイスラム教徒の争い、これはアメリカとアラブの確執であり、あるいはイスラエルも含めてキリスト教・ユダヤ教徒とイスラム教徒との衝突でもある。インドではヒンドゥーとイスラ

ム教徒との間に、しばしば communal troubles、があるし、スリランカではタミール・ヒンドゥーとシンハラ仏教徒との紛争が漸く解決をみたところである。韓国ではキリスト教徒と仏教徒との間にテンションがある。

宗教に関わるといっても、教理、儀礼といった狭義の宗教的要素の争いではない。政治、社会、経済などに関わる国家、人種、社会グループの間の確執であるが、日本以外の多くの国では各宗教、

宗派に属することは社会的アイデンティティとして強く自覚されている。結果的に宗教、宗派間の争いの形をとっているものと言っている。宗教戦争ではない。しかし宗教が深く関わっている問題なのである。

こうした状況を改善し、安全を共有し、平和をもたすために相互理解を深める対話が要請されているし、また実際に種々の対話が行われている。異宗教の間に行われる対話を成立させる根拠として、「真実は一つ」と「寛容」、そして「宗教多元主義」(Religious Pluralism)をキーワードとして論じてみたい。

2 真実は一つ・故に議論は無用

釈尊、ブッダは真実 (reality) は一つと言いつている。原始仏典の最古層に属する『スッタニパータ』(Suttanipāṭa) には次のように言いつ。

真実は実に一つのみ (ekam hi saccam)。第二(の真実)はない。真実について智慧を得た人は、争うことがない。宗教者たちは自分の説をほめて、(これのみが正しいと説くから)さまざまな真実 (nānā te saccāni) があることになる。だから彼らは同じことを教えないのである。『スッタニパータ』884)

この文は、宗教者たちは真実について、みんな別々のことを語っている、何故、同じことを語らないかという問いに対して、釈尊が答えている部分である。すなわち、釈尊は、まず、「真実 (sacca, Skt. satya)」は一つであると言明する。sacca は、「それについての智慧を得た」者は争わない、というから、言葉による説明とか、解釈、知的解明のことではあり得ない。「真実」を理性で知ったのなら、それは「真実」を対象化した一つの知的理解であるし、他者がどう理解したかに関しては非、善悪、あるいは正邪などを争う議論になる。

しかし、体験を通じて自覚された真実は、言葉で是非を争う必要がない、という意味である。しかし、多くの者はその真実を言葉で説明し、それぞれに自説を主張するから「さまざまな真実」(sac-cāri・複数)が説かれることになる、という。

「真実は一つ」だが、それを教えとして説くから「真実は複数」になる、というのはわかりにくい。「二つの真実」は言葉では「複数の真理」として説かれる、ということであろう。ちなみに、私は本論においては、「絶対なる宗教的真実」(reality)を「真実」と術語で呼び、それが言葉で説かれた教えが「真理」(truth)であるという意味で使い分けていることをお断りして説く。

さて、だからこそ、釈尊は『スッタニパータ』の別のところでも自分は「真実」を言葉では説かない、と言う。

……私には「私はこのことを説く」ということとは。ない。物事に対する先入観を明らかに見

さまざまな偏見を考えて固執せず、よく考えて内心の静けさを私は観た。(同837)

あるいは、

……特殊な見解を主張して論争し、「これのみが真実である (idam eva saccam)」という人々がいたら、言いなさい。「あなた方と討論するものにはこにはいない」と。(同83

2)

特に837偈の表現は重要であろう。釈尊は「これが真実だ」と私は説かない、と言っているのである。決して何も説いていないのではない。無常、無我、縁起など種々に教えは説いている。しかし、真実に対する知的理解と言葉は視座に応じて無数にあり得るものだし、固執すると議論になる。だからこそ、釈尊は議論を避け、実践を通じて心の寂静をこそ願ったのである。

『スッタニパータ』のこれらの一群の言葉には、平明な表現の中に、宗教的な「真実」に対する、すさまじいまでに深い洞察が秘められている。釈

尊はこれぞ仏教だと固定化し、特殊化したものとしての教義やドグマを説いていない。

(このテーマに関しては、中村元『ゴータマ・ブツダ』I、春秋社、1992〈決定版〉、417頁以下参照。)

釈尊の悟りは、言葉にするなら、真実、法(dharma)に心が開け、うなずき、それに随順して生き続けるところにある。自らにうなずいている真実があるからこそ、釈尊は対機に応じて、さまざまに教えを説いた。無論、そうした説法の中から自ずと定型化した表現、教義は発展したが、そのどれか一つが真実を言い当てているもので、他は違うということではない。重要なのは、「真実を生きる」ことだったのである

宗教的真実は言葉で語ることはできない。いや、言葉で語り、説明することはできるが、それは「真実について語って」いる(speak about reality)なのであり、「真実それ自体を語る」(speak it, speak reality)ののではない。言語表現は一般的

には全体、総体を限定して語ることしかできないものであろう。

真実の一つ、とはその意味である。数字の一事ではない。知性で理解し、言葉で表現されれば真実は複数の真理の形で表現される。しかし宗教的真実とは理論ではない。宗教的自覚の上に具体的な行動の上に現れるものであるが故に、複数になりようもない「在りよう」を「一つ」というのである。

しかし、別の面から言えば、すべての存在は真実のはたらきに他ならないから、「すべて」と言ってもいい。キリスト教の神も同様ではないか。「真実是一つ」という釈尊の教えは後代の大乗仏教の「一即一切・一切即一」(One is All・All is One)という思想に連なっている「一」なのである。

3 真実は一つ・それを賢者はさまざまに説く

真実は一つ、というテーマは釈尊が言い出したことではない。インドの宗教思想史においては有名なテーマであり、最古の文献である『リグ・ヴェーダ』にこの思想は早くも説かれ始めている。

唯一なるものを賢者は（インドラ、ミトラ、ヴァルナ、アグニ、ヤマなどと）種々に呼ぶ。

(Rg-veda, I, 164, 45)

これはヒンドゥー教において、きわめて重要な観念であって、すでに前10世紀以前に、神々はさまざまに呼ばれようと一つの真実に帰することが理解されている。ヒンドゥー教が多神教であることは周知のことだが、実は、その背後には一切の属性と言語表現を離れた絶対なるものの存在が常に予想されており、シヴァ (Śiva)、ヴィシュ

ヌ (Viṣṇu) 等々の神々は、この絶対者の異なる局面を代表するものでしかない。

ヒンドゥー教のブラフマン (brahman) あるいはアートマン (ātman) であれ、仏教の satya であれ、dharma (ダルマ・仏法) であれ、宗教的真実は言葉で表現され得ない。だからこそ、ウパニシャッド (Upaniṣad) の宗教において真実は Neti, Neti と説かれた。いかなる説明も Neti 「そうではない」という否定によってのみ表現されるというものである。

真実は一つという伝承はインド思想を貫流する理念であり、確信である。例えば、近代ヒンドゥー教の改革者ラーマクリシュナ (Rāmakṛṣṇa: 1834-1886) も、「神は一つ」であることを強く主張している。彼はすぐれて神秘体験の素質に恵まれた人で、生涯に何回となく神秘体験に入っている。後継者のヴィヴェーカーナンダ (Vivekananda) という、これも傑出した宗教者の力でラーマクリシュナ・ミッションは今、世界中に

広まっているが、筆者は純正な宗教者だと評価している。(拙著『ラーマクリシュナ』、「人類の知的遺産」53、講談社、昭和58年、pp.66(参照)。)

彼の場合は自らの宗教体験の上に真実は一つなことを確信をもって説いている。あるとき、彼は信者の家の応接間でマリア像を見た。見ているうちに、自分が聖母マリアと一つになってしまう神秘体験を持った。思いもかけぬ体験に戸惑い、彼は自らの信奉するカーリー女神に「マー・カーリー」と呼びかけ、救いを求めている。あるいは別のときに、イエス・キリストが自分の身体の中に入り、合一する体験を持ち、さらに、同じ体験をアッラーについても持つことになった。そして、こうした体験は彼自身がヒンドウの伝承における絶対なる存在、ブラフマンに否応なしに包まれているという体験、その現れであるカーリー女神の見神体験と同じだ、と彼は納得しているのである。

彼はこう述べている。神、真実とは、

「本体は一つ。名前はさまざま。……一つの池に沢山のガート(水汲み場…ガート)があるが、ヒンドウ教徒はある場所から水を汲んで壺に入れてジャル(ಜಲ)と呼び、イスラム教徒は別のガートから水を汲んで皮袋に入れてパーニ(پانی)と呼び、キリスト教徒は……ウオーターだという。……もし互いに……これはパーニだ、ウオーターだ、ジャルだよ、なんて言い合いをしたら 笑い話じゃないか。これが宗教、宗派間の争い、意見のちがいが、ケンカだよ。宗教のために殴り合ったり殺し合ったり、戦争したり、愚かなことだね。どの宗派の人も皆、あのお方への道を進んでいるんだ、誠心誠意、一生懸命になっ
ていれば、誰でもあのお方をつかむことが出来るんだよ」。(ラーマクリシュナ『不滅の言葉(コタムリト)』・1884・6・20)(上掲拙著『ラーマクリシュナ』66頁以下、129頁以下参照)。

しかしながら、なぜ、ブラフマンとキリスト、ないしアッラーが同じなのか？ この疑問に答えるのは難しい。宗教的アイデンティティを語ることは、そう簡単なことではない。ラーマクリシュナの場合も、カーリー (Kali) 女神信仰者としての神秘体験がイエス・キリスト、ないしアッラーにダブらされている面もあるのではなからうか。しかし彼は、とにかく、自らの体験のうえに、一つの真実がさまざまな形で顕現し信仰されていることを確信し、だからこそ、異なる宗教、宗派間の争いの無意味さを説いているのである（なお、この点については後にあらためて論じる）。

「真実の一つ」という思想は宗教者の間ばかりではなく、広く一般のヒンドゥー教徒の間にも浸透し、定着し、基本的な宗教観となっている。

1957年、仏誕二五〇〇年記念祭 (Buddha Jayanti) がインドで盛大に催されたとき、パटना大学で学生が影絵芝居を演じた。そこでは釈尊が菩提樹をイエス・キリスト、モハンマド、そし

てマハートマ・ガンディー (Mahatma Gandhi) に手渡している。これは各聖者が同じ真実を踏まえて、それぞれの教えを説いていることを象徴的に示している。歴史的に同じ教えが受け継がれたということではない。

こうして「真実の一つ」であり、その真実がさまざまなに説かれて、それぞれの宗教伝承になったという考え方は、インドの宗教風土では当然のこととして受容されているし、インド宗教史の上では重要な意味を持っている。すなわち、ヒンドゥー教の伝承では、どんな宗教も結局は同じ根源に行き着く。崇拜対象の異なる神々も、その根底には、あらゆる名称、形態、属性を離れた一なる絶対者が想定されていて、神々は絶対者のさまざまな異なる局面を代表するものにすぎないから、結局、同じ絶対的存在に帰する。ヒンドゥー教のこうした観念は宗教的寛容性を支える基本である。だからこそ、ヒンドゥー教、あるいは広くインドの宗教伝承において、異なる神を信奉するグル

ープの間でも、そして他宗教との間でも、争う必要はない。無論、思想上の論争は盛んに行われているが、異なる宗教、宗派間に、相互の排斥運動やら紛争はないと言っている。シヴァ派とヴィシュヌ派の信徒が争ったことはないし、仏教やジャイナ教、すなわち「沙門宗教」（シユラマナ宗教）とヒンドゥー教が論争は行っているが、武力に訴えた争いはない。

こうして、「真実は一つ」という理念は、さまざまに異なる崇拜対象や教理を個別なるままに、大いなる一つの源から発するもの、という形で統合している。学説の論争は無論あるが、それは形而上学としての論争である。宗教、宗派相互の力による圧迫とか、流血の争いはない。争う必要もなければ、逆に、特に宗教対話をして相互に理解し合おうという必然性もない。ごく自然に共存しているのである。

4 何故、真実は一つなのか

こうして「真実は一つ」というテーマをまとめるならば、まず釈尊においては、特に宗教的真実を言葉によって判断し、論争する愚を強調し、真実を生きることの必要性を強調した。宗教の絶対性は、その内容ではなく、言葉を越えた真実を実践することで真実が具体的に現れる、という脈絡において、「真実は一つ」だと言っているのである。異なる宗教、宗派の間の真実内容を比較した上で「一つだ」と言っているわけではない。

しかし、ラーマクリシュナをはじめとするヒンドゥー伝承においては、具体的な神々や宗派宗教を明示して「真実は一つ」という主張である。それなら、それらの真実は何故、一つなのか。シヴァとヴィシュヌは何故「根源的に」一つなのか。何故、仏教の真実である「法」（ダルマ）と、キリスト教において絶対なる「神」とが一つなのか？ この疑問に対してヒンドゥー教では特別な

解答を用意していないように思える。偉大な宗教者の宗教体験によつて、それは自明のことだと理解されているのである。

こうしたインド伝来の思想は大乗仏教を通じて中国、朝鮮、日本にも伝えられている。一例だけを挙げておこう。中国、日本に伝承されている禅仏教においては、禅の本質を「教外別伝 不立文字」という。禅とは禅定 (dhyāna・meditation) であるが、禅定を通じて自覚される「真実」は教理の外にあるものであり、文字、すなわち言葉にならないものであることをいうものである。言葉ではなく、真実は念仏や坐禅という身心の行動によつて露わになるのである。

それは同時に、真実の実践を重視し、言葉による教理論争の不毛であることを教えると同時に、他宗教、他信仰への無関心があり、それは自ずと他との共存を許す寛容性に連なっている。しかし、ヒンドゥー教、仏教を問わず、インドの自他の関係は、基本的には、他者存在を無条件で認め、尊

重する姿勢が根本にあると言っている。他者を認めつつ共に生きる基本的姿勢、思考様式と重なっている観念であり、寛容さだと筆者は受け止めている。

5 宗教多元主義 (Religious pluralism) の主張

さて、各宗教、宗派における真実が果たして「一」か否か、という問題に関して、最近、西欧の哲学、宗教研究者の間に興味ある理論が提唱されている。宗教多元主義がそれである。

宗教多元主義は J・ヒック (John Hick)、D・トレーシー (David Tracy)、J・B・カブ (John B. Cobb Jr.) などの学者を中心に唱道されている思想で、特に神学、宗教哲学、宗教学の分野で議論が行われている。なかでも英国の宗教学者である J・ヒックは、『神は多くの名前をもつ』["God has Many Names", 1982] などの著書があるが、

「多くの名前をもつ神」という考え方自体が、旧来のキリスト教の基本的発想から大きく離れた変革ともいえる観念である。

宗教多元主義が主張されるようになった背景には、いくつかの要因がある。現代の特徴の一つとして、地球は狭くなり、さまざまに異なる宗教を信奉している人が同じ社会に共存するようになった。すると、従来のように、キリスト教の絶対性を主張していたのでは、新しい時代の人間関係、異宗教徒との間の秩序をつくることは難しい。また、クリスチャンも賞賛せざるを得ないような「霊性」(spirituality)の深さが他宗教の伝承にもあることが明らかになってくると、そうした宗教の評価も問われてくる。

また、宗教の差に基づく紛争が世界に増えているし、相互理解を深めるために宗教的対話が、今日、盛んに行われている。そして今後さらに広く、深く対話はなされなければならない。では対話の成立する根拠は何か？

ここには旧来の各異宗教間、特にキリスト教と他宗教との関係が反省されざるを得ない。まず、キリスト教の「歴史的な独善性」、例えば、カトリックの「教会の外に救いはない」とか、プロテスタントの「キリスト教を除いて救いはない」といった主張はもはや超えられるべきであって、それは「宗教排他主義」(Exclusivism)であるという。

しかし、特に1962年～1965年に行われた第二ヴァチカン公会議で、いわゆるエキュメニカル運動が提唱されて以降、この姿勢は変わってくる。世界の状況に対応しながら、キリスト教側から諸宗教の融和と共存の道が探られ始めたもののだが、これを受けて「宗教包括主義」(Inclusivism)と呼ばれる傾向が顕著になってきた。これは他宗教の霊性と救済は認めるが、しかし、自らの宗教的伝統の中に包み込む形で、それがなされる。神は異教徒にも同様に愛を与えられるとか、他宗教の信仰に深く生きる人を、彼こそ真のクリ

スチャンだ、というタイプの姿勢である。

こうしてヒック等は「宗教多元主義」を主張する。それは単に現在ある諸宗教の存在理由を認め、共存を試みようというのではない。高次の宗教は、必ずや、宗教的實在のうえに宗教体験を持ち、信仰体系を築き上げ、文化として伝承してきた。それぞれの今日の在りようよりも、各宗教が拠って立っている實在に注目し、「自我中心から實在中心への人間存在の変革」をこの運動は試みる。かくすることによって、各宗教相互の違いは文化の問題であり、相互批判と優劣を争う論争は本質的な意味を失うのではないか。

そこで、ヒック博士は、作業仮説として、「一なる究極的な實在」(One Ultimate Reality)、ないし、「一なる神的實在」(One Divine Reality)を認める。世界の高次の諸宗教はこの實在に基づいて、各民族がそれに対応し、それぞれの文化状況の中に発展させ、伝承してきたものである。キリスト教の「神」、ユダヤ教の「ヤーウエー」、イ

スラム教の「アッラー」、ヒンドゥー教の「ブラフマン」、仏教の「法」、「ダルマ」、そして道教の「道」などは、究極的には、それぞれに体験された同一の實在である。人格的に、あるいは非人格的にとらえるなど、とらえ方はさまざまだが、いずれも同一の實在だという。

したがって、宗教多元主義は精神性の高い宗教の併存をそのまま認めよう、という単純なものではなく、すべては同じ實在から発展してきたものという考え方である。

そうすると、究極的實在は普遍的な真実だが、各宗派で依存する真理は文化的所産として受容される個別的な真理ということになる。(筆者なりの言い方をさせてもらえば、普遍的な真実に基づいた個別の真理、といってもよいであろう)。この関係をヒック博士は譬喩を用いて、「エミーは世界で一番すばらしい女性だ」という恋人の言葉は彼にとつて真理としてはたらいっているが、一般論として歴史的真理ではない。同様にキリスト教

の真理もクリスチャンにとつては信仰を成り立たせる重要な要件だが、一般的な真理性を主張するものではないという。

こうして見てくると、宗教多元主義の基本的な理念は、インドの「真実の一つ。賢者はそれをさまざまに説く」という伝承ときわめて類似していることに気がつく。以下に、まずそれを確認する形で、多元主義の骨子をまとめておきたい。

6 宗教多元主義の要点

間瀬啓允編『宗教多元主義を学ぶ人のために』（世界思想社、2008）の「はじめに」において、編者の間瀬啓允博士は多元主義への誤解と偏見を次の五項目にまとめて紹介されている。これは、逆の視点から見ると、多元主義の特徴を明らかにするものであり、事実、本書はそのため編まれたものである。

五項目とは次の通りである。

1. 相対主義ではない。
2. 万教帰一思想ではない。
3. 現象的「多」に対する本体的「一」を想定する、ユダヤ・キリスト教的一神論擁護ではない。
4. 「同じ高嶺の花」を見ると言うことで、何を信じてもいい、ということではない。
5. 万人救済の思想で善悪の区別がつかない（例えば、オウム真理教、国家神道）ものではない。

以下に本書の執筆者の意見をも参照しながら、私なりのコメントを付して敷衍すれば次のようになろう。

宗教多元主義は各宗教伝承のいずれかを絶対であり唯一の宗教であることを認めるものではなく、他宗教それぞれの真理を尊重し、存在意義を認める。その意味では相対主義的ではあるが、真実そのものを相対化するものではない。それぞれの宗教の拠って立つ真実の絶対性はこれを認めている。

したがって、すべての宗教が全く同じ根源に帰する「万教帰一」の思想とは区別されなければならない。いわゆる「世界宗教」を構想するようなものではない。確かに、同じ高嶺に登る道、つまり教理や（筆者の言う意味での）「真理」は異なるが、行き着くところは一つだと言うと、どんな宗教でもいいということになる。しかし、そのためには、いずれも絶対の真実に基づいていることが条件となろうし、その意味でオウム真理教などは議論からはずれていいものであろう。

ちなみに、一つの宗教、特に新宗教が「ホンモノ」かどうかは判断が難しい問題であろう。かつて私は宗教的教えや教団が真実に基づくものであるかどうかを見極める基準はあるか、と宗教学者に聞かれたことがある。それに対して、私は、一つには開祖の教えや著作、語録の内容を検討すること、そして第二に、開祖ないし弟子たちの生活行為によって、一応は、判断され得る。しかし、ある程度の歴史的検証が必要であると答えたこと

がある。

私がそう答えた背景には、実は次のような説得力のある釈尊の言葉がある。

コーサラ国王から真の宗教者をどう見極めるかと聞かれて、釈尊は答えた。

かれらが戒めを守っているかどうかは、ともに住んでみて、知られるのです。それも長い間ともに住み……注意して見……洞察力があつて始めて知り得るのです。

（以下、彼らが清浄であるかどうかは話あつて知られ、しっかりしているかどうかは災難に出会つてみて知られ、智慧があるかどうかは会談してみて知られるのだが、いずれも長い時間をかけて、注意し、洞察力をはたらかせることによって知られる、と説いた。）

（『相応部経典』Ⅲ、2、1）

7 真実は一つ、をめぐって

しかし、依然として難しい問題は残るのであつて、もし「一の究極的真実」であるならば、それはやはり万教帰一思想ではないか。

ヒックが「一なる究極的実在」を、作業仮説としてではあるが、主張したことに關して、多くの議論がある。万教帰一ではないかと、各宗教の同質化を招くとか、不可知のものではないかと、対話の前提ではなく対話の結果として論証されるべきものであるとか種々に批判されている。

筆者も「一なる究極的真実」という表現には、仏教の立場からは、違和感をもつ。仏教の真実は縁起であり、空と言つていいが、それは「一なる究極的実在」とか「神的実在」という表現では示しきれない。

しかし、一なる究極的実在を「内容的に一なるもの」と受け止める必要はないものと筆者は考えている。そう理解したいと考えているし、そう主

張したい。R・パニカー（インド人・クリスチャン）も、多元主義は統一性に還元しないと論じている。キリスト教の神と仏教の法、仏とは内容は全く異なっている。ヒンドゥー教のブラフマンも同様である。しかし、そのいずれもが人間の知性、分別を超えた「普遍的」な真実であり、それぞれの宗教伝承において、信仰上も、歴史的にも、絶対的なものであることが証明されてきている。ヒックの言葉を借りるなら、それぞれの宗教が異なるエミールを信奉していても、そのエミールが宗教的実在として普遍性と歴史性を持っているなら、それを「一なる」実在と受け止め、他宗教との対話を進められるのではないか。

先に私は釈尊の「真実は一つ」の「一つ」を「一即一切・一切即一」の「一」であることを述べたが、ヒンドゥー教においても同様であらう。すなわち、仏教、ヒンドゥー教の真実の「絶対性」ないし「唯一性」は、その内容ではなく、言葉を超えた真実を実践することで真実が具体的に現れ

る、という脈絡において、「真実は一つ」だと言っているであり、異なる宗教、宗派の真実の内容を比較した上で「一つだ」と言っているわけではないものであろう。

その意味で、同じ多元主義の提唱者であるが、ヒックを批判し、「プロセス」の大切さを説くジョン・カプなどの説は受け入れやすい。究極の存在を基にしつつ、一神教では至高の存在を礼拝するが、仏教には当てはまらない。諸宗教が同じ目標を同じように達成するか否かが問題ではなく、諸宗教の異なった目標が同じように実現されるか否かが問題であるという。（笠井恵二、間瀬前掲書、132—133頁）

この考え方は先にふれた「同じ高嶺の花を見る」ことに関しても適合する。この言葉は仏教とキリスト教の間では議論されたことはほとんどないであろうが、同じ仏教内の各思想や宗派の教理と実践に関して、しばしば論じられてきたテーマである。道を選ぶことは信仰者の個性に関わる問題で

あるとか、同じ頂上に行くにしても途中の風景の違いが異なる生き方に関わる、などと論じられている。同じ頂上だと信じて登ってきたら、自分の山の隣に屹立する山があつて、その間に千仞の谷が横たわっていたなどということもあり得よう。重要なことは、それぞれが信じる山を真摯に登り続けるプロセスであらう。

「真実は一つ、それを賢者はさまざまに説く」とはインドの宗教伝承においては常識的な発想である。この信条、確信はインド宗教の寛容性と共存を歴史的に保証するものとして、現実には機能している。ただし、「何故、すべての宗教の根底にある真実は一なのか」、「その真実の内容は何か」とは問うところがない。それを問うのは西欧的な発想であるように私には思える。インド的発想では、真実は論証などされるものではない、という答えがまず戻ってこよう。同時にインドでは、真実は「観るもの」(darsana)である。ダルシヤナという語は「哲学」などとも訳されるが、むしろ

ろ「実践を通じて観ること」である。したがって、真実は宗教者各人の実践を通じ、具体的な言動によつて、その真実性が証されるし、歴史的にも証されてきた。多くの宗教者が真実は一つであることを感得し、そう説き、現実に宗教的寛容が機能してきた。だからこそ、このテーマは疑うべからざるものとして定着している。歴史的事実が一なる真実を証明していると言つていいものであろう。

8 宗教対話の意味

さらに、それぞれにとつての「一なる究極的實在」は対話を行った後に初めて証明されることであるという批判がある。それはインド伝承における「真実は一つ」というテーマに関わる疑問でもある。

この点に関して筆者は自らの体験を述べさせてもらいたいと思う。

筆者は四十三年間にわたつて「禅とキリスト教

懇談会」(Zen-Christian Colloquia) という対話集会に参画している。先述のエキュメニカル運動の一環として1967年に発足したものである。メンバーは仏教、神道、キリスト教それぞれの信仰者である。本会議、小さな集まりを含めて年に数回集まり、互いに信仰者としての生き方を語り合う。アカデミックな議論もあるが、誰も優劣を争うものとは思っていない。仏教徒はあくまでも真摯な仏教徒として、クリスチャンはあくまでも誠実なクリスチャンとして、現代の宗教者としての自分の思想と生き方を語り合う。かなり高次のアカデミックな一面もあると同時に、キリスト教の用語を使うなら、「靈性」の交流が主たるものとなっている。

メンバーが等しく感じていることは、信仰の形態は異なつても、「法」ないし「仏」あるいは「神」の「絶対なる存在」に根拠を置く信仰生活の中に感じる共通の、それなりの人間としての尊厳と倫理観と言つていい。心を開いての交流は宗教信仰

の根底における相互理解と、他者から学ぶことによる自己変革をもたらしている。そこに真摯な宗教者としての連帯感が生じている。

これこそが、「真実は一つ」なることの体験的証明であり、確信と言っていいものである。

「宗教多元主義」の思想は、まずグローバル化した現代において他宗教と共存せざるを得ない状況を踏まえ、そして他宗教に見る靈性に対して積極的かつ公平な評価をする必要を提言している。さらに、異宗教間の「真実」を、その内容に関わらず、実践するプロセスを通じて生活の上にハタカせる「絶対性」を相互に認めることによって、かえって、個別の宗教信仰における絶対性の意味を補強するものと言えよう。

筆者なりの仏教、ないし東洋宗教の観点から言うなら、宗教多元主義は「真実は一つ」という伝統的テーマを現代的に補完している。

「真実は一つ」という思想は、歴史的に、宗教者

相互の存在を容認し、寛容性を保証してきた。その意味で特に他宗教との対話は必要なかったし、したがって一歩進んで他宗教との協調までは考えていない。

しかし、今日の世界の状況は他宗教、他宗派との積極的な相互理解と協調が求められている。筆者は「宗教多元主義」にそれなりの理論的補完を求めつつ、「真実は一つ」というテーマの意味を再認識し、対話を広げてゆくことが、より充実した対話を行うことができると考えている。

以上、「真実は一つ」というインド的かつ東洋的な理念を現代の対話を支える理念としての意味を模索したものである。

（上掲の間瀬啓允編『宗教多元主義を学ぶ人のために』の各執筆者の論文に付されている「参考文献」は多元主義に関する知見を得るのに有用である。）

日本の「神仏」という宗教文化とその生命観



園田稔

京都大学名誉教授

はじめに

比較宗教的に言くと、日本は中世以来、一括して「神仏」という言い方で、すべてをすませてきた。この言葉は非常に有効に使われてきて、例えば「まほろば宣言」にも「神仏の限らない慈しみ」という言葉が出てくる。比較宗教的に見ると奇異な感じがする。

神と言えば、日本古来の、あるいは神道の崇拜

対象である。それに対して「仏」というのは、もちろん仏教的な仏・菩薩・如来を言う。本来、異質の崇拜対象と一緒にして違和感なく使ってきたわけである。これは、ある意味で日本の宗教文化を考える場合の手がかりになるのではないかと、最近、しきりに考える。それを、あえて宗教文化と表現し、それに関連して生命観と名づけてみた。私は2010年3月に行われた平和研究所の合宿で「生命観における東と西」という研究発表を

行ったが、今回の報告は、その研究発表を補足する意味がある。しかし、これは、環境倫理として生かされるべき日本の宗教的エトスを考えるということになるのではないかと思う。

昨日の夜まで、中国の北京と天津へ5日間、行ってきた。北京にある中国社会科学院日本研究所の招待で、初めて神道をテーマに「神道と日本文化」というシンポジウムが計画された。神道と、ある意味では仏教と共有される神道の生命観の特徴について話をした。その後、天津の南開大学にある日本研究院でも神道の生命観を中心に話をしてきた。

北京や天津に行ったのは初めてで、社会科学学院が神道をまともに取り上げてくれたのも初めてのことだった。中国国内の神道および日本宗教の研究者と、日本からの学者と、丸一日、研究報告をし合った。レベルの高い内容が多かった。主催者の一人、崔世廣先生は、冒頭、「日本の文化を研究するには、仏教はもちろん神道も勉強しなければ

ばわからない。その意味で初めて神道を取り上げました」と言っていた。

南開大学は1919年に創立された私立学校で、今は国立大学だが、天津大学と並んで学生数3万人の総合大学である。日本研究院は、今までは社会経済の研究が中心であったが、今は日本の文化研究へと拡大している。今後3年間、ぜひ、このテーマについて研究したいと言っていた。

その中で、私は次のように申し上げた。中国で日本宗教の研究というと、どうしても哲学研究か歴史研究になる。要するに、教義や思想など、文字に表されたものを中心に研究することが多い。つまり、思想学であり、教理学である。あるいは、歴史の変遷をとらえるという二本立てで、仏教や神道を取り扱う。

私は、日本人の中で生きてきた形での仏教や神道のあり方に、ぜひ注目してほしいと申し上げた。哲学的な方法や歴史学的方法だけでは日本の宗教を理解することにはならないと、あえて申し上げ

げたわけである。

I 「宗教文化」とする理由

私自身は、あえて「宗教文化」という言葉を使わせていただいているが、生命的エトスというのは、辞書ではギリシャ語の「パトス」に対する「エトス」、特に古代ギリシャでは音楽に対する「エトス」という言葉があり、音楽のエトスを持つことが人格を鍛えるという意味で、音楽のエトスという言葉をよく使っていた。

私たちは、どちらかというとマックス・ウェーバー的な使い方をしていて、いわゆる教条的な倫理ではないけれども、人々が宗教との関わりの中で生活に生かしている一種の気性とか、慣習とか、倫理的気風という意味でとらえるものをエトスという言葉で使っている。

特に、かねてからお話ししているのは、日本人の気風として持っている生命への考え方、及び、

それに対する宗教的な対応、それを大事に考える必要があるという意味で使っている。別の言い方をすれば、宗教文化である。

まず、宗教の類型論はたくさんあるが、大きくは二つの類型に分けられる。一つは宗教文化、もう一つは教団宗教である。

宗教文化という場合、もともと Culture (文化) に内在する宗教のあり方と、文化を批判的に脱出して文明的なレベルで成立する宗教がある。具体的に言えば、Culture に内在する宗教は、その土地、その土地に根ざした宗教観、宗教のあり方である。それに対して、 Civilization (文明) の上に成立する宗教は、おおざっぱにいうと、大地を離れ、むしろ天との関係で生まれる宗教のあり方である。一方は、文化の中に根ざした宗教文化、もう一方は、文明の中で独立した世界観のもとに教団化した宗教のあり方である。

宗教社会学的に言うところ、共同体宗教とも宗教共同体とも表現できる。もともと人間の生活共同体、

家や同族、家族、あるいは地域の村や町という一つの生活共同体が、そのまま宗教的世界を構成する。そういう場合を共同体宗教と表現する。宗教学的に言えば、「未開宗教」とか「部族宗教」あるいは「民族宗教」と言われるものである。

もう一つの宗教共同体は、宗教信念や信仰のもとに共同体を構成する。これを、ある意味で教団と言いうことも可能である。宗教学的類型で言えば世界宗教と言われる。ある特定の信仰・教義のもとに、人々が入信して構成するという宗教のあり方である。現在は、宗教共同体と言えば、教団宗教としての捉え方が支配的であり、中心となっている。

しかし、近代化以前、あるいは世界宗教が展開する以前は、それぞれの地域共同体、あるいは民族共同体を単位とした宗教があった。これは宗教と社会が独立していない状態である。社会の成員になることが、宗教の成員メンバーになるということ、宗教と社会が一致している。

それに対して、宗教共同体は、一般社会と教団は、ひとまず切り離され、例えば聖の共同体と俗の共同体というように分けられる。内容からいうと、共同体宗教は主に神話という形で営まれているコスモロジーをもち、同時に神話的構想を儀礼に体现する、日本的に言えば祭りが、そういう儀礼の行為によって宗教が営まれるというレベル。

R・R・マレットという民族学者は、未開宗教の特徴は「Dancing out religion」であると言ったが、要するに、宗教を舞踊で表現する。舞踊することが宗教の形だと言う。これは、民族宗教にある集団舞踊をもつて、そこでは裏づけとなる神話的構想があつて、定期的に繰り返す集団儀礼で宗教が成り立っている。

それに対して、宗教共同体もしくは教団宗教の場合は、教義に基づいて、それを信じるか信じないかが問題となる。あるいは、参加する、入信する、もしくはconversion（改宗する）を基に、少なくとも個人的な信仰に基づいて教団を形成する

のが本来の教団宗教の形である。このように、大きく分けて二つ考えられる。

この考え方に基づいて日本宗教史を見た場合、その構造的特徴は、大陸から仏教・道教が入ってきて初めて複合的な宗教文化が形成されるという意味では飛鳥・奈良時代から始まる。その中で一貫して有している構造的特徴は、教団宗教をトップにして、一般の生活レベルでは宗教文化があり、その二つが、ほぼ二重構造をなしながら現在まで至っていると考えられる。宗教文化のレベルで「神仏」という言葉が生きているわけである。

一般民衆も含め、我々が日本の宗教を論じる場合、「神仏」という言葉がよく出てくるが、この「神仏」という言い方が一番生きているのは宗教文化のレベルではないかと思ひ、このレベルを中心に生命観を考えてみたい。

Ⅱ 「神仏」という宗教文化

以上のことを踏まえたうえで、一括して「神仏」と捉える宗教文化の大きな特徴として私が実態調査してきたのが、山水風土と一体の「神仏」の世界である。地方、地方の宗教風土にある単位が、宗教文化のいわば実態をなす。

この「風土」という言葉は、和辻哲郎が『風土——人間学的考察』という名著の中で提出した考え方である。この中で和辻は、人間の捉え方として、時間と空間を共有する人間の文化的な概念として風土という独特の言葉を使っている。欧米にはない概念で、フランスの文化地理学者で、今、日本でも活躍しているオギュスタン・ベルグは、しきりに和辻の風土論を引用しながら、一つの地域文化を捉える中間概念として使っている。私も日本の宗教文化を捉えるには一番有効な分析概念になると思ひ、使ってきた。

同じ風土でも、日本列島は山岳列島として地形

が複雑である。その中で、一つの地域を構成する文化でもあり地域でもあるという意味で、盆地風土と山地風土の二つに分けられる。例えば、文化人類学者で京都学の故・米山俊直先生は、日本は小盆地宇宙から成り立っていると言った。中国の大平原のような大陸的な風土のあり方からすると、日本列島は100に余る盆地から成っている。それが、それぞれの小宇宙を成しているため、盆地小宇宙論とおっしゃった。私も、それに賛成である。

ただ、具体的に見ると、盆地型と山地型に分けられそうだと感じている。これは理念的に分けられるということである。盆地型の風土は、凹型であり、周りを山に囲まれて、狭いながらも平地がある。奈良盆地のように、かなり広い盆地も存在する。また、米山さんの話では、海に開かれた盆地という考え方もできる。

たとえば、関東も少し大きな平原だが、海に開かれた盆地として捉えられる。日本の各沿岸には

海に開かれた、交流も閉鎖もある盆地が広がっていると考ええると、盆地が広がる山岳列島であると言える。ただ、宗教的なコスモロジーとの兼ね合いで言うと、山地型の山地風土もある。凸型の形をもった、地域・風土のまとまりがある。

凹型であると現世的な世界、凸型であるとは世界性を持っているという傾向がある。例えば、奈良のヤマト盆地は典型的な凹型で、日本神話でいうと、中津国、瑞穂国、甘し国がある。「まほろば」という言葉も、まさにここに出てくる。

ヤマトタケルノミコトの望郷の歌に出てくる、「倭は國のまほろば たたなづく青垣 山こもれる 倭しうるはし」。やまとは素晴らしい場所、あこがれの場所、ふるさととして詠まれた。しかし、そこへ辿り着かずにヤマトタケルは亡くなってしまった。今の亀山あたりで命を落とし、白鳥になって飛んで行ったとされている。

「まほろば」という言葉に出てくる大和盆地は、凹型であり、現世の中心である。つまり、これは

大和王権の中心であり、現世としても、まほろばの中心であり、現実の世界として望まれている世界であった。大和盆地と周りに囲まれる山そのものがコスモロジーを構成しており、一番の水源をなす青垣なす山々に、水分の神が祭られている。

例えば、吉野水分、葛城水分、都祁水分、宇陀水分とか、この四水分の神々が大和朝廷の祭りの対象となる。ミクマリとは「水を分ける」という意味で「水分」と書く。これは水配りからくる。水を恵んで下さる神々が、そこにいるということ。

そこから山麓になつて、平原への出口あたりに山口神が点在している。そして、真ん中の平原に御県神がいる。県というのは人々が開発した場所であり、各地に県が開かれてきた。そこを治める首長を県主と言う。

御県とは、大和朝廷や天皇を支える荘園のことを言う。六御県が有名で、平原地帯に6つの御県がある。三層の同心円状の世界があつて、神々の配置で示されている。それを、いかに祭りで秩序

づけるかということが、大和朝廷の祭政一致のモチーフである。

同時に、水分が平安時代以降に特にはつきりしてくるのが、水分が御子守になる。つまり、水分は稲を育てる水源の神であり、命を育てる神であるが、同時に人間の赤ん坊を産み育てる祈りの対象にもなる。そのように現世的な稲の豊かな土地であると同時に、人々が豊かに命を養う世界として、大和盆地が描かれている。これが現世・王権の世界であり、本来の「まほろば」の世界であつた。

それに対して、南の山岳地帯は紀伊半島の熊野である。熊野は深山幽谷によって構成されている。果て無し山脈という言葉があり、非常に山深いところである。しかも、くまののクマとは神様のルーツの言葉でもある。もちろん、動物の熊という字も使うが、隈なき月影というクマや、影という意味をもったクマが、やがて語形変化して、^ク神になる。これは京都大学の国語学者であつ

た阪倉篤義先生が提唱されたものである

そういう意味で、日本の神は、いつも隠れてある、という特徴がある。日本の神々は八百万というが、その大きな特徴は姿を持たないこと、つまり偶像でないということである。何かに宿るという形でしか、その存在を示さない。これが日本の神の本来のあり方である。

現象的にも、森に隠れる、森に籠るという意味で、お宮があるのが象徴的なあり方である。要するに、見えない靈性であるというのが特徴である。まさに、クマノは靈的なものが籠っているという場所である。したがって、奈良ヤマト盆地に対して、紀伊クマノ山地は、黄泉国、妣ははの国、常世の国と呼ばれる。妣ははの国とは、母神イザナミが火傷して亡くなると、熊野の有馬村に祀られている。これは日本書紀の一書に書かれている。現在でも神社があり、祀られている。

もう一方の古事記では、出雲と伯耆の境、比（妣）婆山に祀ったと書いてある。実は、出雲は

ヤマトに対する他界的なイメージを持った世界で、二項対抗的に捉えられている。そういう意味で、熊野山地は凸型で、とても豊かな神仏の霊場であった。吉野大峰、高野山、熊野山地を含めて、神仏共存しながらの霊場であった。非常に山中他界・海上他界のイメージが強い。

ご承知のように、熊野の沿岸の海上他界は補陀落浄土界であったと言われている。霊場として幽玄な世界であった。そういう意味で幽界である。実は、これがベアになって、ヤマトとクマノ、ヤマトとイヅモというふうに、対抗的な風土的世界として考えられる。

それに対して、私が近年、調査したのは、北陸の白山霊場である。県境地帯で、大きな山岳である。白山を中心に山麓地帯があり、広がりをもった加賀平野、越前平野、あるいは美濃まで広がっていく水系の源流になる。

Ⅲ 神仏 Ⅱ カミとホトケ… 共に万物の生命的靈性の表現

神仏と一言で言うが、実際にはカミとホトケと
言うことができる。言うまでもなく、神仏習合や
神仏分離など、日本宗教史の中でくつついたり離
れたりして、一体に捉えられる場合と、区別して
対応している場合がある。単にシンクレティズム
と言うことはできないが、一般の日本人にとって
は、確かに区別はするが、カミとホトケは一体と
して捉えてきた傾向が強い。要するに、カミ、ホ
トケというが、日本人が持つアニミズム的性格、
万物にいのちが宿るという生命的靈性を実は両面
から捉えている捉え方ではなかったかと思う。

「諸虫供養」と「草木供養」の実例

虫供養は、会津地方を中心に現在でも行われて
いる害虫供養である。田畑を荒らす害虫の命も大
切であり、殺してしまったことに対する懺悔・滅

罪のような、おろそかにできないものとして捉え
ることができる。今でも全国に虫送りという慣習
が残っている。虫送りの場合は、村の境に追いや
るということである。日本人的な村世界の考え方
で、村の外に追い出せば大丈夫だという考え方で
ある。稲の虫が発生する前に稲虫たちを送り出し
て祈りをこめる行事で、現在でも小学生たちにや
らせるなど全国的に残っている。

「諸虫供養」は、それほど残っていない。これは、
完全に殺してしまったことに対する懺悔・滅罪を
含め、魂を慰める意味で行われている。私がいま
に確認したのは、西会津の奥只見というところで、
小さな集落に残されたものである。これが福島県
の文化財になっているということは、逆に、とて
もまれなものということである。

しかし、少し調べると、どこの寺の墓地に行っ
ても、諸虫供養塔というものがある。盆とかお彼
岸に墓地を訪れたときには必ず花や食べものを供
えるということをしているのを考えると、行事と

しては残っていないが、まだそのような形で行われている。

他の土地でも、知多半島で、お寺の法事として、地域の行事として盛大に諸虫供養を行っている。大分県では現在でも民俗行事として盛んに行われている。決して会津だけに限られたものではないと言える。

また、草木供養は初めは山形県米沢地方で始まったものであった。昔、置賜郡と呼ばれていたところで、有名な上杉鷹山や直江兼続などが活躍したところである。江戸時代から上杉氏が支配してきた土地だが、そこに草木供養塔が生まれている。

現存する供養塔で確認すると、安永九年（1780年）に供養塔が始まっている。これは鬼面川の上流、山間地にある。そこに二基あって、それ以外にも、たくさん出てくる。草木塔とか草木供養塔とか呼ばれているが、仏教的に草木国土悉皆成仏と書かれたりもする。

安永九年の碑で私が注目しているのが、「一仏

成道 開顯仏界 草木国土 悉皆成仏」という文言が、その碑に刻まれている。このような文言がすべての碑に書かれているわけではなく、数は少ないが、主に多いのが草木塔や草木供養塔である。この文句を調べてみると、もともと十二世紀前半の天台学僧である道邃^{どうすい}という方が書いている『摩訶止観論弘決纂義』という本の中に、この文句が出てくる。「摩訶止観」というのは天台の創立者である智顗が書いた代表的な三大著書の一つである。これは中国から日本に渡った天台本覚思想の中で大変重要な修行でもあり、それを解説するという道邃の本の一説からきている。それを掲げながら、江戸時代中期から後期にかけて山間地の川沿いにたくさんさんの草木塔が建てられている。「木流し連」という材木を切り出して川へ流す人たちが、木を命ととらえて、それによって自分たちが生かされているということと、木を切ることによる危険を避けたいという祈願の意味も含めて建てられたのだろうという解釈が盛んに行われて

いる。

しかし、草木国土悉皆成仏という仏教的な文言で草木塔を建てるということは、天台系の僧侶または修験の人たちとの関わりがあるであろうと言われている。ただ、それを単に仏教的だけではなくて、木にも命があるという捉え方、それを民衆がもっているから、そのような塔を人々が建ててきたのであろうというのが研究者の見解でもある。

これは単に江戸時代で終わってはいない。明治・大正時代に、また増え、しかも米沢地方だけではなく、山形県全体に広がり、やがて、昭和・平成になると全国的に広がりを見せて、現在、調査の中ではつきりと草木塔と認められたものは160例がある。東京都にも10の事例がある。これは主に庭園業・造園業の庭師たちが、自分たちが管理しているお寺の中に草木塔を建てている、というケースが多い。京都や奈良にもある。だんだん、実は増えている。

先々月に私が米沢地方に伺ったときも、一番新

しいものが平成19年のもので、実際にそこで建ててから、お祭りをしていて、おもしろいのは、お祭りの写真を見ると、司祭をしているのが天理教の教師さまであった。お坊さんでなくてもいいわけである。

それから、もう一つ、山形県の酒田には、「佐徳」という古い漬物屋さんがあり、酒田にある日枝神社に草木食の塔を作り、毎年、お祭りをしている。神主さんがしているのだけれども供養祭と言う。その裏には文句が書いてあって、「私たちはこの植物、動物、魚類を使って漬物を作っていて、それによって生かされている。それに恩恵を感じ、またその命をお祭りするのです」とある。この文句のもとに草木食の塔を建てて、お祭りをしているという例もはつきりしている。

この草木供養という精神を、現在、山形大学が環境問題との関わりで研究するようになっていて、山形大学の構内に「草木の心」という碑を作って、シンボリックに広めていこうと学長以下が関わっ

て、草木塔ネットワークというものを作って調査と推進をしている。『草木塔』創刊号という本も出している。これには、さまざまな草木塔の写真がたくさん載っている。

供養するというのは、仏教的表現で供養としているが、お宮の境内にも作り、神主さんがお祭りをする。家の屋敷の中に作った例では、天理教の教師さんが供養の祭りをしているなど、要するに、区別がない。そこで私は、供養であり鎮魂であると言っている。神道的に言えば鎮魂である。

日本社会に現存する万物供養の習俗行事

こうした現象は日本の都市と農村を問わず、いろいろなところで行われてきている。例えば、大学の医学部とか研究所で実験動物を使うところや、害虫供養の薬品を作る会社とか、シロアリ駆除の業者、農村では虫供養だが、漁村では魚供養、鰻供養、また、人形供養、針供養もあるし、有情、無情、非情を含めて、供養は実は宗教行事かもしれない。

れないが、日本人は広い範囲でそうした行事を行っているということは否定できないと思う。

カミの語源と現象

カミは、語源的には、豊かな自然の中に隠れたあり方をするというのが日本の神々の姿であるというのが、現象的にも言える。山本陽子さんという早稲田大学の学者はおもしろい学術論文を発表していて、日本の中世末期の図像分析をして、『絵巻におけるカミと天皇の表現』、副題が「見えぬように描く」とある。確かに、簾に、ちよつと衣装が外に出るような形で天皇が描かれていたり、春日の神様が巫女さんに神がかりして現れるとか、夢にまぼろしのようにして現れるとか、なるべく形として見せないけれども神が現れていることを表現している。矛盾したことだけれども、見えぬようにして描くという副題で学位論文としている。その他にも、世阿弥の言葉に「秘すれば花」とあるように、隠すことを指示する。演劇的にも表

現しなければならぬが、表現を控えることによって、その裏にある見えないものをリアルに実感させるという矛盾した表現形態を有している。これが能楽の真骨頂でもある。

しかし、神道的に神々のあり方を言うとするれば、日本の神話の中で万物がどうやって出現したかという出現の仕方は、一つの言葉で言うところ「なる」という言葉である。「なりませるカミの御名」という言い方をするように、「なる」とは「成る」と書くと同時に、「生る」とも書く。つまり、万物も神も人もすべて命として誕生してくると、神話的に表現している。

この対照が、聖書神話にある、造り、造られるという関係で、この世界を超えた絶対の創造主が万物を創るということと、おのずから命としてなるということとは、対照的な神話のあり方であると言われる。その意味では、日本古来の世界創生は、中国では卵生神話で極めてアジア的だが、人も神も自然も万物もすべて命として捉えられる。私が

「靈性」ととらえているのが、そのようなことである。隠れた命である。

宗教学的には、ある種のアニミズムであることは間違いない。万物に霊が潜んでいると考えるのは、靈魂崇拜であり、靈魂観である。そういうアニミズム的な捉え方をするときは、タマとかモノとかという言葉である。しかし、全部がカミではない。住民が生活する中で最も強い印象を与えるもの、印象深いものをカミとして選択する。その選択をしたということは、必ず祭りを必要とするわけである。カミと認めながら祭らないとなると、祟りという形になる。カミとして選択するものを人間の立場から選択している。それをカミと表現する。

カミと捉えると同時に祭りをしなければならぬ。そこには鎮魂の儀礼がある。であるから、カミという言葉と祭りという言葉は一体である。切っても切れない関係である。これを今の神社界の

言葉で言うとは敬神崇祖という言葉になる。先祖であると同時に、自然神である。祖先神であり、自然神である。そういう神々に対して、祭るということが一つの重要なダイナミズムになる。しかも、神と人は非常に相対的であって、人が熱心に祀れば神の威力も増す。

例えば、中世鎌倉の御家人憲法と呼ばれる「御成敗式目」に出てくる冒頭の言葉で、「神は人の敬によって威を増し、人は神の徳めぐみによって運を添う」、つまり、人間が一心に祭れば神様の威力も盛んになって恵みを与える。相互関係にある。これは、おそらく、キリスト教やイスラームとは全く違う発想であろう。いつも人間が祭るからこそ、神は神たるものになる。相対的な考え方で神と人間が捉えられているという意味で、説明させていただいた。

ホトケⅡホト＋ケ(氣)Ⅱ仏性(成仏の可能性)

私は日本語として「カミとホトケ」で仏ぶつをとら

える場合に、「ホトケ」という言葉は仏性を指しているのではないかと、大胆な表現であるが、考える。仏ぶつ、菩薩、如来のような成仏した存在に対してホトケというのではなく、「ホト＋ケ」なのではないか。中国を通して日本に入ってきた場合、「ケ」はついていない。むしろ「仏ぶつ」だけではなかったか。

例えば、奈良時代に東大寺の学僧・疑(凝)然の書『八宗綱要』では「浮屠」の教えと書いている。これは仏の意味で「ふと」という言葉を使ったと読んだことがある。また、奈良の薬師寺の仏足跡の歌の中に「ほとけ」という言葉が出てくるが、その書き方は「保止氣」と書いて、「ほとけ」と読ませている。

本来は、フトⅡ仏に対して、なぜホトケと読ませたのか。日本語でいえば、キ、ケは神秘的な霊力を表す言葉である。神道では、「ミキ」「ミケ」というときに、神様に供える主食である稲から作った酒と稲から作った供物を表す。キ、ケという

のは非常に語源的に変化するし、日本語におけるキという言葉は多様に使われている。天気、元氣、氣持、氣心、氣が合うなど、キと言う言葉が使われている。

同時に、生命的エネルギーの意味も含めたケをフトないしホトに付けて日本化したときに、「ホトケ」と言ったのではないか。なぜかというところ、日本仏教の中でこそ徹底した万物仏性論がある。日本だからこそ悉有仏性という形で万物仏性論が徹底した。悉有仏性、悉皆成仏などは文芸などにさまざまな形で出てくる。草木国土悉皆成仏は謡曲などでも出てくる。

したがって、仏性を「ホトケ」という言葉にふさわしく日本人が受け取ったのではないか。供養することによって成仏する、成仏するための「可能態」として「ホトケ」という言葉を使ってきたのではないか。

例えば、死者の靈、先祖の例は供養しないと成仏しない。死んだらホトケという言葉は簡単に使

うが、盗人も死んだらホトケというように、日本人は気軽に使う。しかし、このときのホトケは、^{ぶつ}仏、菩薩、如来とは一体ではない。要するに、縁ある者が、供養することによって、やがてホトケが仏になる、本来の仏教の悟りを得た完全な仏になる。魂が和んだ形で先祖になる。これを供養しないと、怨靈のようになって、祟りをもたらすというように、恐れられる。

少し乱暴な捉え方だが、神も仏も、供養なり、鎮魂なり、生者の儀礼によって初めて、神にもなり、^{ぶつ}仏にもなる。そういう意味での存在としてカミ・ホトケ、神仏という言葉に慣れ親しんできた。したがって、神仏習合とか、神仏共存とか、いわゆる生活者のな捉え方として日本人に広がって現在に至っているのではないか。

^{ぶつ}仏にも両方の意味がある。つまり、亡くなった人も意味するが、人々を救済してくれる神とも言うべき仏・菩薩・如来もホトケと言う。非常に混同しているのだが、本来は成仏の可能態として万

物の靈性を表現した日本語のホトケと如来諸菩薩の仏は區別した捉え方をしたほうが日本の宗教文化レベルの仏教的な命の靈性をとらえるにはふさわしいのではないかと思っている。

結び

「神仏」と日本人が慣れ親しんでいる表現は、いわゆる生命といった、モノとして突き放した生命ではなく、人間の実存的な意味として生と死を含んだ生命としての捉え方、主体的な命の捉え方として使っているのだが、自らの命、他者の命、草木・万物の命、そうした中で自分たちの命が、おかげさまのなかで生きている、生かされている、そのような生命平等、生命権平等主義と言えるかもしれない。

草木も本当は成仏すべきところを、人間様の都合で切ったり、利用したりする。虫魚、動物を含めて人間が生きたために命を絶つ。そのことの代

償を、どうやったら宗教的に克服して、生かされているという形で我々の命を位置づけることができるか。その一つの生命観の中で、草木虫魚の供養とか、針供養とか、道具でも、すべての命の中に人を位置づけるための宗教的な靈性感覚であると同時に、儀礼で矛盾を克服するという宗教文化がある。その上に、それぞれの教団という形があり、神社もまた神社神道という形で教団として扱われ、法人として扱われる。

日本人共通のエトスとしては、そうした命をめぐる共有の世界があつたのではないか。エコロジーの中に生命倫理として人間を位置づけるために一つのメッセージや手がかりになるし、手がかりにしているのではないか。人間中心に環境をとらえるだけでは、やがて不徹底になるのではないか。そのときに、このような考え方をアジアの発想として、アヒンサの捉え方で紹介したように、インドや中国や日本には本来そのような命の捉え方としての生命的エトスがあつたのではないか。また、

これを、もう一度、再編成できるのではないか。

ささやかながら、そういう運動の中に、山形で始まっている草木塔ネットワークがあつたりする。改めて、一つの自覚運動の中にも例として出てきているのではないか。私どもがやっている鎮守の森の学会（社叢学会）も、森がそういう意味での命の母胎である、大事にしなければならぬという事で、日本の森林文化の宗教的な捉え方の一つではないかと思う。

暴力に直面する宗教の矛盾



ホアン・マシア 上智大学元教授

拙著『聖なる場―世界の諸聖地への旅―』（写真集）の中で、戦争と平和のイメージが重なる二枚の写真を載せた。ひとつは、ユダヤ教聖地「嘆きの壁」に祈るラビ（聖職者）と、隣で同じ壁に向かつて祈っている軍人。もうひとつは、戦車のそばで許しの秘蹟を執り行うカトリック司祭の前にひざまずく兵士である。これらの写真を例に、解説のほうで問題提起している。つまり、聖なるものと破壊を意味するものが共に存在することが

矛盾ではなからうかという疑問である。平和にも暴力にも、その前提になりうるという宗教の持つ両義性やアンビバレントな性質について読者に考えてもらいたかったのである。

今、ここで考えたいのは、まさにその問題についてであり、暴力の現実に向面するときに宗教者たちが抱えている自己矛盾である。すべての宗教は平和を望み、そのために努めるはずであるが、歴史を振り返るとわかるように、どの宗教におい

でも本来のあり方を裏切るようなことが起こってしまう。教団内部においても、自分の教団と他の教団との関係においても、そして自分の教団と社会との関係の中においても暴力を引き起こしてしまい、場合によっては、その暴力を宗教の名によって正当化さえしてしまうことがある。

この矛盾を外部から指摘されるとき、当然のことながら、宗教者たちは弁明し、こう言いがちである。「宗教は本来、そのようなことをするはずがない。宗教の名によって暴力を正当化できない。たまたま、この教団に属する一部の者が暴力に陥ったが、宗教の本質に反することをするはずがない」と。しかし、そのようなことが起こっていることも否めない事実である。

昔も今も、人間の愚かさのため暴力が起こる。しかも宗教の中でも、または宗教の名によって暴力が引き起こされる。たとえば、神仏の名によってテロを起こすものもいれば、テロとの戦いだからと言って宗教の名によって戦争を正当化する者

もいる。

そこで暴力の拒否と平和の促進を求めている宗教者たちは三つの反省を迫られており、次のように自分に言い聞かせて質問しなければならないと思う。

(1) 自分の所属している教団内部において暴力が起こっているのだろうか。

(2) 自分の教団と他の教団との関係において暴力を引き起こすようなことがあるのだろうか。

(3) 自分の教団と社会との関係において暴力を引き起こすようなことがあるのだろうか。

これらの質問に答えるにあたって、次の考察を参考のため念頭においておきたいと思う。

復讐と和解

人間には生まれつきの生物学的方向性があるだけでなく、成長過程の中で人が受ける社会的な影響も重要な位置を占める。暴力を促進させる環境

の中で育つのと、平和な人間関係を培う環境の中で育つのでは、結果はずいぶんと違ってくる。

フランスの哲学者リクール (P. Ricoeur) と脳神経学者シャンジュ (J.P. Changeaux) は、対談の中でこの問題を取り上げ、現代の社会状況における暴力への傾向を力説したことがある²。彼らが指摘しているとおり、今日では、あらゆる種類の暴力が見られる。たとえば、正義の名による暴力、宗教の名による暴力、集団的な防衛の名による暴力、経済的な利害関係を守るための制度的な暴力、嘘、名誉毀損、世論の操作などが挙げられる。「諸宗教は、本来ならば、あらゆる暴力に反対し、和解とゆるしあいを促進するはずなのに、自己矛盾に陥って暴力を促してしまうことは、遺憾ながら歴史の中で度々見られた現象である」。そこで、宗教と世俗権力の関係を再検討する必要があると、この二人の学者はその対談の中で指摘している。誤った熱意で宗教者が暴力に訴えてしまうことがある。その一例を聖書で読むことができる。

「彼ら（イエスの弟子たち）は行って、イエスのために準備しようと、サマリア人の村に入った。

しかし、村人は、イエスを迎え入れなかった。イエスがエルサレムを目指して進んでおられたからである。弟子のヤコブとヨハネは『主よ、お望みなら、天から火を降らせ、彼らを焼き滅ぼしてしまいませんか』と言った」（ルカ、9、52—55）

この場合で、イエスの弟子たちは憤慨して復讐しようとしたが、昔のエリヤや預言者（2列王記下 1・1—12）の激しさを受け継いでいたと言えよう。現代において神の名によって不正と闘うために暴力に訴える者も同じ過ちに陥っている。

暴力に訴えず、「小さくされた人々」の味方をしたイエスを殺さなければならない、と当時の既成宗教の指導者たちは決めつけていたのも同じ熱狂の精神に基づいた態度である。彼らは不正な社会状況の中で宗教と政治における現状維持の立場を取り、権力者に守ってもらおうと同時に権力者との妥協をしており、宗教的な平和の心を失っている。

たのではないかと疑問に思われる。安息日に禁じられていた行動をとったり、人を癒したりしていたイエスは、彼らの目には危険な人物として映ったのである。

そうした対決の中で、イエスの有名な次の言葉は彼らの耳に痛かったに違いない。「安息日は人のためにあり、人が安息日のためにあるのではない」と。イエスはあらゆる「組織」や「制度」や「機構」よりも、一人ひとりのかけがえのない存在そのものを大切にしたのである。このような姿勢で「天の国の運動」を進めたイエスに対して「暴力が加えられた」のである（マタイ11・12参照）。

宗教的な確信や信念は強いものだからこそ、その独走はとても怖い。信仰者は人間をはるかに超える絶対的な「何ものか」に頼って生きているが、「絶対的な真理」というものは人間にとって、あくまでも「地平線の彼方に」あるものであり、神のほかには絶対的なものは何もないことを忘れては

ならない。真理を表そうとするすべての人間的な表現は、時代や文化や言語などの制約を受けている相対的なものにすぎない。このことを忘れて、自分が絶対者であるかのように振る舞ってしまうとき、信仰者たちは「熱狂心」(fanaticism)に陥ってしまうことにもなりかねないのである。そういったところから自分が属している宗教団体を絶対化し、他の者に対して排他的になることが生じる。

イエスの平和主義

次に、前述した弟子たちとは反対の態度をとったイエスの平和主義について考えたい。それは福音書の次の箇所典型的に表れている。

『ヨハネはイエスに言った。『先生、お名前を使って悪霊を追い出している者を見ましたが、わたしたちと一緒にあなたに従わないので、やめさせようと思いました』。イエスは言われた。『やめさせ

てはならない。あなたがたに逆らわない者は、あなたがたの味方なのである』(ルカ 9・49—50)

ところで、文字通りに読んだ場合、暴力を正当化しているのではないかと思わせる箇所がある。

「私が来たのは、地上に火を投ずるためである。

その火が既に燃えていたらと、どんなに願っていることか」(ルカ 12・49)。この箇所を誤解して、イエスをテロの味方と間違えるといけないだろうし、正義の味方と自称する権力者に、この言葉で空爆を正当化してもらっても困る。釈義の専門家が指摘しているように、この箇所を正しく解釈すれば、暴力の正当化のために利用できない。当時の日常生活がわかれば釈義しやすくなる。

ランプの芯を油に浸しておく、すぐ火が付く。火は人を生かす言葉。油は聴く耳。油がないと芯には火がつかない。この例えは決して戦闘的なものではないことがわかる。面白いことには、福音書と共通のイメージがイスラムの神秘家の間で用いられていた。

「ふさわしくない人の心は、ちょうど油ではなく、水で満たされたランプの芯のようなものである。そのランプに何度火をつけても火はともらない。しかし、友の心は遠くから火を呼び、火とまじわるオイルランプのようなものである」。

前述したサマリアの村人の上に天からの火をくだらせたかった「雷の子」ヨハネとヤコブはイエスから叱りを受けた。イエスは暴力ではなく、平和をもたらしに来たのである(ルカ9・51—56、本連載の一月号参照)。イエスは熱狂心に火をつけず、宗教の名によって暴力も復讐も正当化しなかった。

剣や棒をもつてやって来た当局者の使い手はオリーブ山でイエスに手をかけて捕らえようとしたとき、弟子ペトロはイエスを守ろうとし、剣を抜き、大祭司の手下に打ちかかって、片方の耳を切り落とした。しかし、イエスはその方法で自分の身を守ってほしいとは願わなかったので、弟子に言った。「剣をさやに納めなさい。剣を取る者は

皆、剣で滅びる」(マタイ27・50)。

イエスがエルサレム入場の際、軍団パレードで使われる馬や戦車ではなく、ロバに乗って入られたことが印象的である。そのときのイエスを称える子供たちはいかにも平和的で、力に頼らず、声なき人の声である。彼らは「天から平和」を叫ぶとき(ルカ、19・38)「地には平安あれ」と、ご降誕のときに歌ったと言われている天使の声がこたますのである。

「目には目を、歯には歯を」と昔から言われていたが、イエスは仇討ちを勧めない。「敵を愛し、自分を迫害する者のために祈りなさい」(マタイ5・44)と言われた。「敵を愛する」ということがキリスト教の特徴であることはよく知られているが、誤解されることも少なくない。敵を愛するということは、敵に対して愛情を感じingことを意味するわけではない。敵をゆるすということは、犯罪人を野放しにし、法廷で裁かないでおくことでもない。イエスはテロリストに対して愛情を持

てとも言っていないければ、彼らを憎めとも言っているのではない。福音書では、敵対者について憎しみを抱かず復讐しないように勧めている箇所では、必ず「敵の為に祈りなさい」と書かれている(マタイ5・44・ルカ6・28)。

福音に基づいたゆるしには、敵のために祈ることが欠かせない。イエスは被害者が加害者に対して愛情を感じることを勧めているのではない。イエスが勧めるゆるしは、被害者が加害者のために祈り、加害者が自分の過ちを認め懺悔するように祈ると同時に、被害者自身が憎しみの心から解放され、癒されるように祈ることである。つまり、敵を愛し、敵をゆるすとは、敵の回心と自分自身の回心のために祈ることである。

この精神を身につけたパウロはローマの教会に宛てた手紙でこう書いた。「自分で復讐せず……悪にまけることなく、善をもって悪に打ち勝ちなさい」(ローマ書 12・19―21)。

福音書の多くの話には、対になっている登場人

物が出てくる。たとえば、二人の兄弟（マタイ 21・28―32・ルカ 15・11―32）や、毒麦と良い麦のたとえ（マタイ 13・24―30）などである。このようなたとえから、人々を善玉・悪玉に分けて割り切つて捉えないように教わり、原理絶対主義にならないように我々は注意を受けるのである。

その典型的な一例は「ファリサイ派の人と徴税人」（ルカ 18・9―14）のたとえである。一見して悪いとわかるファリサイ派の人と良い徴税人を描くことによって、普通思われている、悪い徴税人と良いファリサイ派に関して人が抱きそうなイメージを裏返している。しかし、実はそう単純ではない。登場人物は二人ではなく四人と設定して、そのたとえ話の台本を書き換えてみればわかる。

（これは小学生の国語の授業で行われるような練習であるが、たとえば、「赤ずきん物語」を「逆さま」に書かせるわけである。そうすると、「オオカミ」がよくて、「おばあちゃん」が悪者だとして物語を書き換えるわけである。そのように

「逆さまに物語を書かせる」という作業によって、もとの物語のポイントが鮮明に浮かび上がってくることになる）。

一例として、ルカによる福音書（18章 9―14）の次のたとえを参照しよう。

「イエスは、自分たちを『正当な者』とし他の人々を『無にひとしい』と見なす人々に、つぎのたとえを話した。ふたりの人が祈るために神殿に上った。ひとりにはファリサイ派の人で、もうひとりには徴税人だった。ファリサイ派の人は、立って、自分の中でこう祈った。『神よ、あなたに感謝いたします。おかげさまでほかの人のように、略奪者、不正をはたらく者、不倫をする者にならず、また、その徴税人のようにもならずにすんでいます。わたしは週に二度断食し、全収入の十分の一奉納をさせていただいています』と。一方、徴税人は遠くに立って、目を天にあげようとせず、胸を打ちながら、『神よ、道を踏みはずした者であるこのわたしを受けとめてください』と言って

いた。解放されて家に帰ったのは、この人であつて、あのファリサイ派の人ではない。だれでも、自分を高くおこうとする者は低みにすえおかれ、低みからしつかり立つ人は高くすえられるのだ」

では、前述した福音のたとえを「逆さまに書き直す」と、例えば次のようになるであろう。つまり、「徴税人はファリサイ派の人のようでないことを神に感謝していた。そしてファリサイ派の人は『わたしは傲慢で、罪人です』とゆるしを願っていた：」。そうすると、登場人物は四種類になる。つまり、良いパリサイ派の人と悪いファリサイ派の人と、良い徴税人と悪い徴税人の四種類である。そこで、自分自身の中にもそうした四種類のタイプそれぞれに似ている面があるということに気づく。このような読み方をすれば、イエスのたとえは「自分とは何者か」について考えさせるものになる。

さらに、もう一步進んでみよう。たとえに登場する人物のような自分、つまり善い面も悪い面も

もっている自分を、イエスが無条件に受け入れてくださることに気づくのである。そこまでいくと、このたとえが「イエスとは誰か」ということを教える話だとわかる。イエスはわたしたちを受け入れ、わたしたちを解放してくださる方である。

もう一例を考えよう。どの教団にも排他的になる傾向が出てくることは人間の弱さのせいで避け難いことかもしれないが、そこから暴力が始まる。イエスは自分の弟子たちが、その狭さに陥らないように気を遣った。「ある人がイエスに、『ご覧なさい。母上と御兄弟たちが、お話したいと外に立つておられます』と言った。するとイエスは、伝えてくれたその人に言った。『わたしの母とは誰か。わたしの兄弟とはだれか』。そして、弟子たちの方へ手をのばして言った。『ほら、ここにわたしの母、わたしの兄弟たちがいる。だれでも、天の父の御心を行う人が、わたしの兄弟、姉妹、また母である』」（マタイ12・46―50）。

イエスを囲んで集まる共同体の一致は、血縁関

係のためでもなければ利害関係のためでもない。それは新しい人間関係の場であり、新しい礼拝の場であり、神との新しいつながりの場でもある。そして弟子たちは、単なる家族でも会社でもないような共同体になり、だれも排斥しない仲間となる。

平和を求めて反戦運動に努め、「義のために働く人々」は迫害されることがあるであろう。けれども、彼らは落胆しないであろう。なぜなら、彼らは父なる神の「義」に根本的に頼っているからである。天の父なる神、または母なる神の「義」とは、マタイ5・45の中に表されている。「正しい人のうえにも正しくない人のうえにも太陽と雨を送る」神なのである。この箇所を理解して初めて、「天の父が完全であられるように、あなたがたも完全な者となりなさい」（マタイ5・48）という言葉の意味を理解できるであろう。

この箇所（48節）は誤解されやすく、完全主義を勧めているかのように読まれてしまう場合が多

い。それは翻訳のせいであるかもしれない。そこで「完全」と訳されているギリシャ語のテレイオイ (teleion) という語の意味を見直す必要がある。そして、前述のマタイ5・45節の文脈から意味を捉え直して、同48節を「天の父のように、偏りのない広い心をもつように」と訳することができよう。言い換えれば、天の父のような広い視野に立つて初めて、正義と平和が調和する。二〇〇二年と二〇〇三年のお正月の平和メッセージで教皇ヨハネ・パウロが訴えたのは、まさにこのことだった。「正義なしに平和はなく、ゆるし合いなしに正義はありえない」と言ったのである。

「聖戦」の矛盾と「正義」のあやまち

キリスト者と自称する者は、必ずしもこのイエスの平和主義に従って振る舞ったわけではないと反省する必要がある。たとえば、イラク侵略の際、米国司教団が中世以来のところで、いわゆる「正

戦論」を中心に語ってしまったことに對して疑問を表し、「自由・正義・平和といった言葉もまた大国のエゴイズムの同義語」に置き換えられてしまふことの矛盾を指摘しなければならなかった。

さらに、いわゆる「聖戦」(holy war)も「正戦」(just war)も矛盾を含む概念であるが、皮肉なことに、両方の語とも日本語では同様に発音されるので、なお混乱と誤解が増える一方である。そこで、正当な防衛の限界と聖戦の矛盾について考えたい。

倫理上の具体的な問題に直面するとき、抽象的な原則論だけではどうにもならない。そうかといって、原則的な定理などが無意味だとまで言いたくない。ただ、合理的な原則というものは、より大きな物差しに従属するのを忘れたくないだけのことである。伝統的な定理の背後に、より大きな物差しがある。特定の価値を大切にしたいからこそ、それを守るために原則が作られた。まさに原則が守っているはずのその価値を大切にしたいか

からこそ、原則を超えて例外を認めなければならぬケースが生じてくる。

例外について大事なことは、どの例外がその原則の背後にある価値と相容れないか、どの例外がそれと相容れるかということとを区別することである。言い換えれば、例外の中には、良いものとして認められるべき例外と、原則自体が崩れて、その原則の背後にある価値も覆されるような例外とがあるということである。であるから、正当な防衛に関する原則の限界に留意し、あまりにも簡単に戦争を平和主義の例外として認めてしまわないように注意したいのである。

具体例を挙げてみよう。街の通りで、ナイフを持った通り魔が突然現れて子供たちを次々に刺していくとする。それを目撃した者は通り魔を押さなければならぬと思うが、失敗すると自分が殺されるかもしれない。そこで、誰かがたまたま手元にあった野球バットでその通り魔を打ったので、その通り魔は死んでしまったとする。通り魔

を殴った者は、自分で自分を守ることをできない子供たちがそれ以上殺されないために、「他の方法がなくて」、「本当の意味でのやむを得ず」、そうした行動に出たのである。この場合、通り魔を殺した人の行為が正当防衛として成り立つとすれば、「殺すなかれ」という掟を持ち出して彼を非難することはできないだろう。これが、「殺すなかれ」という原則に対する当然の例外ということになるからである。

しかし、別な場合を考えよう。例の通り魔が殺されないで警察に逮捕された後、彼が精神異常者で、放っておくと、必ず同様の事件を起こすということが明らかになったとする。すると、入院させるとか、彼を社会から隔離しておかなければならないという意見が出るであろうが、さらにまた、極端な案を出した人もいたとする。あの通り魔を野放しにしておけば人を殺すし、閉じこめておけば一生じめだから、いっそのこと彼に注射をして殺したほうが良いのではないかと言ひ出した人

がいたとする。言うまでもなく、このようなことは決して認めるわけにはいかないのである。これは前述した例とは根本的に違う。

確かに、どちらの場合も第三者のいのちを守ろうとしており、それを守るために通り魔に対してやむを得ずある行動を取る。しかし、前者の場合、「殺すなかれ」という原則に例外を認めても、それは正当な防衛であり、「殺すなかれ」という原則自体やその原則が守る人の尊厳が傷つくわけではなく、かえってその価値がますます大切にされるようになるのである。

しかし、第二の例は違う。この場合に例外を認めてしまうと、その例外を認めただけではなく、原則自体が崩れ、また原則が守ろうとする価値自体が覆されるのである。通り魔事件の再発を予防するために通り魔を注射で殺すことが許されてしまふとなると、彼のいのちだけではなく、それを決定した人自身のいのちと我々のいのちを同じように奪われても文句は言えないということになっ

てしまうのである。

広島と長崎の原爆、東京空襲またはアフガンへの空爆やイラクの市民を巻き添えにしたような戦争は、前述した第二の例に当たるもので、断じて許されるべきではないし、「正戦論」どのようなのと言えないのである。

そこで、はっきりと聖戦論の過ちを指摘する必要がある。

テロとの戦いを指して用いられた「十字軍」(英語で crusade) という言葉は9・11以降の最も大きな失言であって、無差別的な戦争への口実を見つけさせるレトリックだった。

ところで、教会史または神学史には悲しい暗黒面があるので、人を非難するより先に、われわれが引きずっている過去について反省しておくといふ。神が命じた戦争だと考えてしまい、エルサレムを解放することを口実にしてキリスト教とイスラムとの戦いがあったことは世界史で知られている。一〇九五年と一二九一年の間、十回ほど西洋

からイスラム領域のほうへ軍事遠征が行われた。

十字軍を励ます教皇ウルバノ二世の演説を読んでも現代のキリスト者は恥ずかしさを感じないでいられないであろう。「神の命令だ」とか、「不信仰な敵を殺せ」とか、「闘うことによって罪をあがなうことになる」などの表現は明らかにイエスの平和主義と福音に反するもので、謝罪を必要とするものである。

アウグスティヌスはケケロの思想についていかなかった。「名誉もしくは安全のため」に戦われる侵略戦争は正しいとは言えないと彼は思っていた。一方、ローマに襲いかかってくる北からの野蛮人の侵略に対して防衛してもいけないだろうか、とアウグスティヌスは悩んで戸惑った。

ローマ帝国が襲われているのに、それを護るために武器を取らないなら愛国心が足りないといふ学者ケルソスはキリスト者たちを批判していた。市民としての義務を果たすと同時に、福音の呼びかけに応え、あらゆる暴力と憎しみの否定を望んだア

ウグステイヌスは板挟みになって悩む。そこで、厳しい条件をつけながら、どのようなときに「援助義務」としてやむを得ず戦争への参加が認められるのか、また、どうすれば憎しみなしに戦えるのかを暗中模索した。しかし、晩年のアウグステイヌス自身も「剣で戦うことによってではなく、対話によって平和をつくるべきだ」と述べていた。

トマス・アクイナスを引用するとき、あたかもその言葉が福音書より権威があるかのように扱ってしまうのは保守的なカトリック神学の癖であるが、トマスは神様ではないし、その時代の制約を受けていることも念頭に置きたい。彼はアウグステイヌスの思想を受け継いでおり、さらなる一歩として戦争は愛徳に反するもので、厳しい条件のもとでなければ罪として否定されるべきであると述べ、1) 社会の共通善を保全するために残された唯一の手段として最高の統治者によって決定され、2) 正しい理由と、3) 正しい意図をもって行われることを要求した。

しかし、時代が変わって、そうした原則論だけでは間に合わないということは、十六―十七世紀の神学者にとつて明らかであった。大航海時代における征服戦争、ヨーロッパの諸国家間の戦争（戦う双方が正義を主張する）、トルコからの脅威に対するヨーロッパの反応などを考えれば、どんなに世界状況が複雑になってきたかが察知できよう。

そこで、ドミニコ会のヴィトリアはますます正戦論に厳しい条件を付け加えた。彼は講演で次のように述べ、著名になった。

「君主が何よりもまずすべきことは、戦争の機会や原因を探し求めるのではなく、すべての者との平和をのぞむことでなければならぬ……戦争の必要性にたどりつくのは、やむを得ず、意に反してのことではなければならない……戦争からついに平和と安全が確保できるようにしなければならぬ……侵害した側の国が破滅するようなことがないようにすべきである……キリスト教徒の

場合、たいていすべての責任は君主にある……。

詩人ホラティウスが言うように、王がいかなることをしようとも、その罰は民衆が受けることになる……」(ビトリア『人類共通の法を求めて』、岩波書店、二百二十二ページ)。

十八―十九世紀の一部の倫理神学者(米国教徒が中途半端の形で用いているのはそれであるが……)は理屈を増やしたが、それでは間に合わないという意識が二十世紀半ばの教会に高まった。五十年代から六十年代にかけて教会は正戦論の伝統から離れ、教皇ピウス十二世とヨハネ二十三世の強い発言(1月号参照)は第二バチカン公会議の前触れとなった。

現代の新しい状況に直面して、いわゆる正戦論は使われなくなってきた。核戦争の恐ろしさ、大量破壊兵器、正義を建前にした石油や、その他利害関係のための戦争、戦闘員と非戦闘員の区別の困難、多くの難民と一般人の被害などのことを考えれば、正戦論どうのこうのと言うのをやめて、

ヨハネ・パウロ二世がその平和メッセージで訴えている福音の立場に立ち返るしかないということである。

寛容と不寛容

イギリスの哲学者ロック(John Locke)が著した『トレランスに関する手紙』(一六八九)はよく知られているが、十七世紀のヨーロッパでトレランスを錦の御旗にした宗教的な不寛容(intolerance)に対する抗議が高まっていた時代に書かれたものであった。

百年後、この問題を取り上げた『百科事典』の項目を書いたのはヴォルテール(Voltaire)であった。彼は「熱狂」や「狂信」(ファナティズム、仏語で fanatisme、英語で fanaticism)という言葉葉を盛んに用いた。その語源はラテン語のファヌム(fanum 神殿)である。偏狭な精神で神殿の中に閉じこもり、外界に対する不安を排他性に置き

換えるところに暴力の宗教的な根を見た彼は、啓蒙の時代における理性と自由によって人類を狂信から救わなければならないと力説した。

しかし、皮肉なことに、理性と啓蒙の名によっても熱狂的な虐殺が行われてしまうことは、フランス革命の歴史が証明しているとおりである。

一七九三年の五月にリヨン(Lyon)の町で、ジロンド派(girondins、フランス革命当時ジャコバン主義者に対抗した穏健共和派)がジャコバン(jacobins)に対して勝利を得たとき、「熱狂と不寛容の避難所」であるということを理由に、その町の全面破壊が決定された。このように不寛容との闘いの名によって、さらなる不寛容が展開されたのである。

最近、テロとの闘いを口実にする報復によって、暴力の連鎖が広がるのと似ているのではなかろうか。

不寛容かといえ、必ずしも、そうでもない。ときどき指摘されるように、一神教よりも、多神

教のほうが寛容の土壌であるということは、社会評論家たちが繰り返し返す紋切り型の解釈であるが、そう単純に割り切れるかどうか簡単には言えない。むしろ、宗教史で言われている「天の神」と「大地の神」で、どちらのほうを中心にするかによって重要な違いが生じるようである。

前者は農牧生活と家父長的な家族のあり方と、男性中心の社会に見られる。紀元前六千年ごろにおけるアーリア民族の侵略は、その一例であろう。しかし彼らは、イラン人の場合を除けば、多神教であつたということを指摘しておかなければならない。ヘブライ人やアラブ人のようなセム民族のほうが一神教であつた。とにかく、単純には割り切れないことである。

そこで、暴力的な不寛容の根を、もう少し突き詰めて考える必要があると思う。同じ旧約聖書の中では、非常に排他的な信仰の持ち方もあれば、それを批判する預言者の見方もある。また、逆に慈悲の伝統を培った東洋の宗教の中でも争いや破

門がなかったとは言いきれない。

要するに、多神教であろうと、一神教であろうと、宗教は偏狭な愛国心と混合したり、政治的に利用されたりすることによって、多くの人間を支配する人間の欲望の道具になったとき、暴力を生み出すのである。

宗教的な確信は根強いものであり、人々の人生の意義と深く結びついている以上、当然、自分の信念に関わる問題であれば、決して譲りたくないという態度を取りやすい。そして、いつのまにか自分以外の信念を持つ者を受け入れることを難しくしてしまうことにもなりかねないのである。

しかし、このような心理的な理由の他に、排他性の社会的な条件も考慮に入れなければならないと思う。

教会は、キリスト教に対する迫害が終わり、コンスタンティヌス皇帝から認められるようになって以来、ローマ帝国の強い影響を受けた結果（ごく最近まで受け続けている）、三つの大きな傷を

引きずっていくことになった。それは、（１）教義的な独断主義と、（２）法律的な官僚主義と、（３）形式的な道徳主義の三つである。二十世紀の第二バチカン公会議において、やっと、こうした弱点が克服され、イエスの福音に基づいた信教の自由、諸宗教の対話、現代世界との積極的な関わり、女性の参加、諸文化の出会いなどが大切にされるようになったのである。

本来ならば、深い宗教体験がある場合、人々は自分の立場を絶対化しないはずである。なぜかと言えば、「私は神様ではない」という自覚があるからである。自分が真理のうちに身を置いているという体験はあっても、自分が真理をコントロールする者ではないというのは信仰者の謙虚な実感であろう。したがって、真理の絶対性というものは表現の多様性と当然併存しうるものである。

具体的な例を挙げると、たとえば仏教徒とキリスト教徒が話し合っているとしよう。次のような態度の取り方が考えられる。

(1) 「あなたの信仰は私の信仰とそっくり同じで、私たちは一致している」と言ったとする。これはどうも表面的過ぎる。

(2) 「あなたの信仰は私のとは全然違うので、それを認めるわけにはいかない」と言ったとする。これはあまりにも排他的である。

(3) 「あなたは無名の形で私の宗教と同じだが、自分で気づいていないだけだ」と言ったとする。

これは、六十年代の著名な神学者が言ったが、結局、相手に対して失礼に当たり、「私は無名のキリスト者と言われるが、あなたのほうが無名の仏教者だろう」と跳ね返ってくるかもしれない。

(4) 「人はそれぞれで、何が正しいかを問う意味がない」と言ったとする。これは、いわゆるポスト・モダンな風潮に合うかもしれないが、対話をあきらめる結果を招いてしまう。

(5) 「私たちは違う。違うからこそ互いに学び合うことができる」という態度をとれば、これこそ信仰者らしいということになる。つまり、自分

の信念を保つと同時に、それを絶対化しないから、これから相手と一緒に一致に向かつていくことが可能となる。こうしてみると、一致は出発点ではなく、あくまでも到達しきれない終点なのである

国連教育科学文化機関(ユネスコ)は、その第二十八総会(一九九五年十月二十五日～十一月十六日)において『寛容の原則宣言』を著した。その中で次のように謳っている。

「寛容とは人を尊重することである。寛容とは相手を受け入れ、世界の諸文化の豊かな多様性を認め、それに正当な評価することでもある。寛容とは、人間らしさとその表現にはさまざまな様式があることを認めることである。寛容を育てるには相互認識、意志の疎通、思想と信教の自由を培う必要がある。寛容とは多様性の中における調和であり、決して妥協ではない。寛容とは普遍的な人権と人間の自由を認めることであり、寛容を口実にして人権侵害を正当化すべきではない。寛容もまた自分の信念を捨てることを要求するものでは

ない」⁴

「不寛容に対するもつとも効果的予防は教育である。この教育の第一歩は人々が共有している権利と自由について教え、互いにそれを尊重し合う意志を促進させることである。寛容への教育においては、他者を恐れ、他者を排斥するような風潮に對抗し、若者たちが独立した判断力と道徳上の決断力を発揮するように手助けすべきである」⁵

これに対して断じて許されないものがあるのかと聞くこともできるであろう。そこで、前述の声明文が出されたことがきっかけとなって、フランスの哲学者リクール (P. Ricoeur) の発言が参考になる。彼の司会のもとで、学問的な懇談会が行われたが、その記録は『トレランスとイントレランスの狭間に』⁶にまとめられた。

その書名に表されているように、寛容 (トレランス) は排他性 (イントレランス、intolerance) の反対語でもあり、その反対の態度を意味しているのだが、トレランスのない者に対してだけはト

レランスがありえないのではないかという問題がある。イントレランス (intolerable) すなわち「断じて許されるべきではないもの」と言えるような現状に直面したとき、人々は当然憤慨するのである。その一例としてドルメソン (J. Dornesson) の語っている次のこぼれ話は印象的である。

「親父から顔を殴られたことは僕に寛容を教える結果となった。父は大変柔和な紳士でもっとも寛容のある者であった。しかし、ある日のこと、すごく怒ったことがあった。それは僕が六歳のころの出来事である。僕はうちの窓から通りを華やかに行進するパレードを見ていた。茶色のシャツを着た背が高い若者たちがかぎ十字章のついた旗のもとに進軍歌を声高らかに歌い、街路を通っていたのを見て僕は興奮し拍手をしつづけた。そのときだった。父に怒られて殴られた。一九一八年のことだった。ドイツのナチ党および第三帝国の表章として用いられていたかぎ十字は不寛容の独裁を象徴していた。父はそれを前にして拍手するわ

けにはいかないと感じたらしい。僕が父から殴られた覚えがあるのは、そのときだけだ。父は戦争と暴力を嫌っていた。六歳のころ僕はしつけられた。寛容の敵に対して寛容はありえないのである」。

世界宗教者平和会議（WCRP）執行委員会は、9・11のテロの出来事とその後の報復の風潮を受けて、「世界各国から集まった諸宗教指導者とともに、テロと暴力に反対し、正義に基づく平和を構築する」ことを目指して、二〇〇一年十月二十四日に声明文を著した。その中で寛容を訴え、宗教者による、または宗教における過去の不寛容も反省した。

まず、9・11の事件は「いかなる宗教の教えや原理によっても正当化しえない」ことを明記し、宗教の名によって無実の人を殺すことは宗教の真髄に反する行為であると断言されている。同時に「テロリストに対する裁きは、更なる無実の命を失う結果を招かないように」という注意が付け加えられている。

私は特に感銘を受けたのは、この声明文が文化間あるいは宗教間の衝突として今の世界の現状をとらえることを避けているところである。「まず第一に、テロと暴力は総ての人間社会に感染するものであり、ある特定の文明、人種、または宗教のみに責任を課することは出来ない。第二に、三十年間におよぶ宗教協力の経験が教えるものは、さまざまな宗教や文化は、われわれを分かつものよりも、多く共有しうるものをもっているということである」と述べている。

さらに、共通な価値観で一致しようとし、勧めている諸価値の中で「寛容」が強調され、過去の不寛容を反省している。「これまで宗教があまりにも度々、人々を傷つけ、分断し、抑圧するため利用されており……人々の間に分断と敵意を生み出す、偏狭で不寛容で極端な教義の解釈をゆるしてきたのである」。

この最後の一行を特に噛みしめて、それぞれの宗教教団内部においても生かしたいと思う。

植民地時代における戦争からの教訓

宗教と暴力について考えさせてくれるもう一例

は、植民地時代の戦争から汲み取れる。私はスペイン人であるが、狭い愛国心の虜にならずに、自分の先祖たちが南米やフィリピンなどにおいて大航海時代に行った不正から目を逸らせたくない。いや、自国の過去の過ちを認め、それに対して謝罪する気持ちを持ち続けることこそ真の愛国心だと思う。同じように、アジアの諸国に対して日本が行った不正を悔い、靖国参拝に反対する日本人こそ視野の広い愛国心があると思う。

そうした反省を踏まえたうえで、植民地時代の侵略戦争の根底に流れるヨーロッパ人の異文化観について考え、自分とは違う者を認めなければならぬことに気づきたい。異質な文化との接触と自国の理解の背後に根本的な問題がある。それは、自分とは違う者とともに生きていくことができるかどうかである。いったい私たちは他者を他者と

して認めているのだろうか。

この疑問に関して、二つの対照的な発想法について述べておくことにしよう。

まず、第一に、「自国文化中心の発想」であるが、これは言い換えれば植民地的思想のパラダイムに基づいて考えられた人間観でもある。

そして、第二に「異国文化相互影響の発想」であるが、これは先のと異なつて、対話的パラダイムに基づいて考えられた人間観とつながる。

第一のパラダイムは、一言でいえば、「あの人々は、われわれとは違つて、まだ……ではない」というパターンである。

第二のパラダイムは、むしろ、「あの人々は、われわれと違う。違うからこそ、彼らに会つてみよう」というパターンである。

この二つの発想法は対照的である。「彼（女）らはまだ……ではない」というのと「われわれこそ、まだ……ではない」と言うのでは、その違いは明らかであり、態度もずいぶん変わってくる。

後者の考えをもつことができて初めて、「われわれはまだ彼（女）らに出会っていないが、出会うだけの価値があり、互いに学びうる」と言えるようになるわけである。

では、南米インディオの尊厳が植民地時代において十分に尊重されたであろうか。事実、大航海時代（一六世紀）において、ヨーロッパ人が持っていた人間観が大きく動揺した中で、自国の文化を中心に置く考え方の影響はとても強かった。そのような状況を克服するために重要な役割を果たしたのは、ドミニコ会の宣教師ラス・カサス（Las Casas）であった。そして、彼の問題提起を受けて、さらに画期的な役割を果たしたのは、国際法理論の提唱者ビトリア Vitoria（一四八六—一五四六年）の思想と、教皇パウロ三世の指導であった。

新大陸のインディオたちの人権を擁護したドミニコ会宣教師ラス・カサス師の生涯と著作は、日本でも二十数年前から紹介されており、また、当

時サラマンカ大学で活躍していた著名な神学者ビトリアも国際法理論家として知られている¹⁾。

また、一五三九年に教皇パウロ三世は、大勅書『Sublimis Deus』（『尊い神』）という文書を著した。この大勅書は、今日でも世界史および教会史の概説で引き合いに出され、インディオたちの尊厳を認めた教会公文書として、人権擁護に関するマグナ・カルタ（Carta Magna）と言われている。ラス・カサス師は時代に先立って文化の違いを超えた視点に立っていた。当時、インディオたちのことを *bruta animalia*、すなわち「理性のない動物」と見なしていた学者たちもいたが、パウロ三世やビトリアたちは、インディオたちのことを *veri homines*、すなわち「真の人間」だと呼び、彼らを尊厳のある人間として認めていた。

十六世紀のサラマンカ大学においても三種類の神学（トマス学派、スコトゥス学派とオッカム学派）が講義で取り上げられており、多様性があったと言える。

中世時代におけるイスラム世界からの挑戦とルネサンス時代におけるヒューマニズム（ギリシャ古典への復帰など）の影響も受けた神学者たちは、キリスト教の伝統の流れ以外の人間観に対して目を開かないわけにはいかなかった。

ところで、すでにルネサンスのヒューマニズムによって揺さぶられていた中世の人間観は、新大陸からの情報によって、さらに大きな危機にさらされるようになった。「インディオたちは、われわれと同じ人類と言えるだろうか」、「アリストテレス流に考えれば、バルバリー（barbari、異国人）というカテゴリーの中で、どの種類に属すると言えるだろうか」、「barbariとは単なる異国人のことを指すのか、それとも野蛮人や未開発人と訳してよいのか」等というような問題が生じた。

ピトリアがパリ大学で勉強していたときに教鞭をとっていた最も有名な神学者はスコットランドのヨハネス・マヨル（Johannes Major）であったが、彼はイグナチオ・デ・ロヨラやフランシス

コ・ザビエルが滞在していた学院の責任者であった。彼は初めて新大陸からの問題提起に取り組んだ神学者であったが、信仰を広めるためであれば、ある程度まで戦争をすることを認めてしまったことと、政治家と商人との多少の妥協を認めたという点で、ヴィトリアとは違う。

ヨーロッパ以外の世界からの挑戦を受けてヨーロッパ人の人間観が大きく揺れたことは、思想史の研究で認められていることであるが、ヨーロッパ中心のものの考え方は今の時代にはもう乗り越えられたと言えるであろうか。

十六世紀において、他者というものを「まだ私たちと同じ世界観を持っていない者」と見なしていたヨーロッパ人は、啓蒙時代においては「まだ啓蒙されていない者」と見なし、十九世紀に至っては「まだ開発されていない、われわれの文明のレベルに至っていない者」と見なしたのである。

では、現代では、どのように捉えているのだろうか。植民地的発想が超えられていると言える

のだろうか。余談であるが、先日、私は南半球のある国に手紙で原稿を送ったのだが、そのときに「彼らはまだウィンドウズ98を使っていない」と言ってしまった。やはり私自身も、他者をどのよう見ているのかという問いを自ら発してみなければなるまい。もしかすると、他者とは誰かと問われるとき、「まだ携帯電話を使っていない者」だとか、「まだデジタル・カメラを知らない者」だと答えることになるのかもしれない。

さらに、「人でなし」として扱われる人々のことは、どうなっているのだろうか。インディオたちを奴隷化することに賛成していた人々の中には、「生まれつき奴隷の性格をもつ者もいる」というアリストテレスの言葉を引き合いにして、その主張を正当化しようとする者もいた。しかし、ビトリアはそれに対して反論し、「生まれながらの奴隷は誰もいない……たとえインディオたちが役立たずで野蠻であると言われていても、だからといって彼らの真の所有権を否定すべきではないし、

市民法で言う奴隷のカテゴリに属させるべきでもない……スペイン人の到来以前、彼らは公的にも私的にも真の所有者であったのだから」と明言した。¹

このように、ビトリアはあらゆる差別を超えた形で、人間性に根ざした「人類共通の法」を求めて考えたのである。彼は過度な神学の裏付けで皇帝の權威や教皇の權威を捉えることにも反対し、宗教の過保護に甘えない立場から人權を主張していた。

例えば、次のように断定している。「皇帝は全世界の支配者ではない」^{1,2}、「教皇も全世界の政治的あるいは世俗的支配者ではない」^{1,3}。この点でも近代的だったビトリアは、いわゆる「自然の理法」の捉え方を見直し、国際法の基盤となる人類共通な法を追求したのである。

先住民にも人間の尊厳があることは十分に認められていたのだろうか。前述したインディオの尊厳を保護する教皇パウロ三世の文書はラス・カサ

スの提言を大いに受け容れ、インディオたちの人権を全面的に擁護した。

彼は「インディオを奴隷化したり、彼らの所有権を奪い取ったりしてはいけない」と言う。つまり、インディオたちを「真の人間（*veri homines*）」として認め、彼らに対する非人間的な扱い方を非難し、征服者の「悪魔的な欲望」を非難し、「インディオたちを動物扱いし、奴隷化してはいけない」ことを強調しているのである。

インディオたちは真の人間であることを主張してから、「彼らが自由と所有権を備えており、彼らを奴隷化してはいけない」と繰り返し、「福音宣教の方法は強制的であってはならない」とも付け加えている。

ピトリアは『人類共通の法』の中で、ラス・カサスと同じように、先住民たちの人間性を認め、それを守ろうとした。「彼らは精神的無能力者ではないし、むしろ彼らなりに理性を行使している」¹⁴と述べている。そして、先住民たちの人間性を認

め、尊重すべきであると主張した。

要するに、自国文化中心主義の思想から脱皮をはかろうとしていたラス・カサスは確かに先取りしていたと思う。彼はインディオたちにおいて「違う者としての他者」として見た。彼の「他者の発見への道のりは、新大陸発見に向かって海図にのっていないルートを辿ったコロンブスの旅よりも、はるかに長くて危険に満ちた険しい道であった」¹⁵と著名な解放の神学者グティエレスは指摘している。

ここで、日本人の哲学者で、諸文化の出会いを求めた和辻哲郎の言葉を思い起こしたい。私は三十五年前に和辻哲郎の『風土』をスペイン語に訳したとき、次の言葉に感銘を受けた。「ヨーロッパ人は心の中で自分たちが世界の中心だと思いつけている」¹⁶。これは、私に考える機会を与えてくれた名文であった。

世界平和を妨げる暴力の問題を未解決のままに抱えながら二十一世紀に入った今日、地球化への

動き（グローバルズム）と同時に特殊化への傾向（パティキュリズム）も強まり、諸文化間の緊張対立は困難な状況を引き起こしている。教会のあり方においても、また、神学においても、個の領域において大きな課題と使命を与えられていると思う。

異国文化をとことんまで理解しようとすれば、自国文化の人間観が危機にさらされることは自明である。他者を見て初めて自分がわかると同時に、他者によって変革させられて自分のアイデンティティが再構築されるのである。その覚悟をもって自分と違う者と関わり、互いの変革を目指して初めて、真の国際交流、異文化交流が行われうる。そして、このことは、福音宣教と文化の関係を考え直すための手がかりになるのではないかと思う。

殉教と熱狂の違い

最後に、よく話題になる殉教のことを参考にし

ておこう。「あの人は熱心な信者である」という、ほめ言葉を耳にすると、首をかしげずにはいられない。熱心の「熱」は諸刃の剣だと思うからである。もちろん、このことは、よい意味で用いられ、「人々がひたむきにある課題に心を打ち込む」ときの熱烈な姿勢を表すことがあるが、時には過度な熱意のあまり自分とは違う者に対して排他的になることもある。

これと関連して、もう一つ誤解されやすいことがある。それは、「殉教」という言葉を用いることによって、実は全く信仰者らしくない行為や出来事までもが宗教的なものにされてしまうということである。

最近、テロやそれとの戦いを背景に「殉教」という言葉が濫用されているのを見て気にかかることが多い。そこで、「殉教」と「熱狂」の違いについて考えたい。

殉教に例えられる自爆テロは、殉教と呼ばるべきではない。宗教的な動機づけでテロ活動を正

当化しようとする原理絶対主義も恐ろしいし、テロとの戦いを錦の御旗にする、いわゆるネオ・コン（新・保守派）が声高に宗教を利用して語ることも実に懸念されるべきである。

ユルスゲンメヤーは『神の名によるテロ―地球規模で広がる宗教的な暴力¹⁷』という研究を著したが、彼は投獄されているテロリストたちにインタビューした結果、貴重な資料を提供している。

その中でも、オクラホマ世界貿易センターを爆破して有罪と宣告されたマムッド・アブハリーマ（Mahmud Abulhima）の証言は注目される。彼は米国による政治・経済的な抑圧および欧米の世俗化された社会の腐敗を告発したうえで、それに対して自分が引き起こしたテロ活動は正しいことであると主張し、自分の無罪を宗教的な熱心さをもって力強く訴えている。彼は自分の生活の中で信仰が中心的な位置を占めていると述べ、そのために殉教者になってもよいと言っている。

背筋が寒くなるようなこの証言を聞いて疑問を

感じずにはいられない。果たしてその態度は宗教的と言えるだろうか。むしろ、それは本来の宗教から逸脱したものだと（イスラム教徒も含めて）言っている宗教者は少なくない。

最近、私は、参加させていただいたある懇談会で、日本イスラム文化センター事務局長、アキール・シティック氏と全国曹洞宗青年会会長、池上幸秀禪師と対談をする機会があった。その中で、アキール氏は「あのテロはイスラム的ではない」と断言したので、私も「キリスト教も反省すべき点があり、宗教の名において、教えに反することをしてきた歴史がある」と申ししたところ、池上禪師は「日本にも、その問題がある」と指摘された。三人とも一致したところは「神の名によって暴力を正当化する宗教はない」ということだった¹⁸。

侵略戦争の死者も殉教者ではない。しかし、殉教という言葉を使って暴力行為を美化するのはテロリストだけではない。イラクで戦士した米軍の葬儀の場で、彼を偲ぶ遺族にインタビューした記

者の報告をテレビで見て、私は疑問を抱いた。

「われわれの安全のために犠牲者になった」という反応もあったし、追悼の演説の中にも殉教者扱いの口調があった。私はそこに、信仰と政策を密接に結びつけようとする大統領演説などによって洗脳されている世論の影響を垣間見た。

1月のキング牧師記念日にワシントン近郊の教会で演説するブッシュ大統領の写真が日本経済新聞に載っていた。その記事によれば、ブッシュは大統領への出馬を決意した際、「神は自分が大統領になることを望んでいる」と演説したそうである。

このように政治と宗教を結びつけるやり方は、右翼の大統領側近の方から強い支持を得ており、彼らは外交面においては、正義のためなら武力の行使も辞さないという思想を色濃く持っている。

よく知られていることだが、二〇〇一年九月十一日の惨事を境に、大統領は演説の中で聖書を引用しながら、善玉、悪玉を割り切って指摘し、テ

ロとの闘いをクルセード（十字軍的な戦闘）であると発言（失言）したことから、イスラム教徒の怒りを買った。

こうした風潮を背景にして、侵略戦争で戦死した者が殉教者扱いされてしまうのも不思議ではない。

これとは対照的に、教皇ヨハネ・パウロ二世は、「神の名によって殺すべきではない」と訴え続けている。そのとき、教皇は二つの点を力説する。

まず、どの宗教指導者でもテロを認めてはいけなし、それを説教で勧めるようなことがあつてはならないということ。もう一点は、暴力の連鎖を避け、報復に流されないように注意し、「正義なしに平和はあり得ないし、ゆるしなしに正義も成り立たない」と述べている。

さらに、十字軍の過ちも「犠牲」や「殉教」という言葉で正当化してはいけな²⁰い。ところで、歴史を振り返ってみれば、キリスト教においても誤った「熱心」によって侵略戦争を認めたりした

ことは事実でもあるし、熱狂心を殉教心と取り違えていたこともある。そのような過去の過ちに目を留めるとき、新ミレニアムの門出に教皇が行った謝罪はたいへん有意義なものであると思われる。

現代の教会なら考えられないことではあるが、一〇九五年に十字軍の結成を呼びかけた教皇ウルバノ二世の説教は、熱狂心の高まりを促すものであった。

この悲しい歴史を振り返りつつ反省を勧めるヨハネ・パウロ二世にしたがって、森司教は次のように述べている。

「二世紀にわたって継続的に行われた十字軍（一九八——一二七四）には、自分たちの信仰を唯一・絶対とする思い上がり、他の宗教を信じる人々を力で屈服させようとする権力主義がみられる。また聖地奪還の名目のもとに軍隊を結成して抵抗する民族や国々を力で屈服させ、教勢を拡張しようという人間的な野心も指摘出来る。人間への優しいまなざしは完全に消えてしまっている。

現代の教皇はそれを誤りと断じ、そのゆるしを請うたのである。それは、十字軍は、福音の精神に明らかに反するものであるという確信からだと思う」

スペイン内戦で不正に射殺された人々のことをめぐっても、殉教者と、そうでない者をどう識別するかについて論争が生じた。今、ここで取り上げているようなことを日本で話題にすると、おそらく第二次世界大戦での「神風特別攻撃部隊」のことを連想する人も少なくないだろう。そして当時の国家による宗教と政策を結びつける政治のあり方は、日本にもあったと指摘されるであろう。私も最近見られる「右派勢力の台頭」に対して懸念を表したいが、日本について評論家めいたことを私から言わないほうがよいと思う。それよりも、自身の国のフランコ独裁政権（一九三九—一九七五代にあった「国家カトリシズム」（*nacional-catolicismo*）を例に挙げるほうが参考になるかもしれない。

スペイン内戦（一九三六—一九三九年）の際、多くの信徒が殺害され、教会が迫害を受けたことは事実であるが、共和国陣営側でのすべての犠牲者は必ずしも「信仰のために」殺されたとも言えないし、すべての信徒がフランコ側を支持したとも言いが切れない。

フランコ陣営は、カトリック教会、特に高位聖職者の政治・社会的発言を基に、内戦を「聖戦化」しようとした。また、戦後も、新体制である独裁政権の存続を正当化するため、「国家カトリシズム」と命名される神権政治的イデオロギーを利用した。しかし、七十年代において教会は第二バチカン公会議の方針に基づいてフランコの聖教政策から一線を画すようにしたところから、内戦での犠牲者の列聖を促進することを控えた。ところが最近、列聖への動きが再び高まり、論争が引き起こされている。

スペイン・カトリック司教協議会は、二〇〇〇年四月、何千人にも及ぶ内戦での「殉教者」たち

の列聖へ向け、教会法上の審判手続きを開始する意志を表明した。しかし、すべての犠牲者が厳密な意味で殉教者と言えるかどうかという疑問が出されている。「このような『殉教者たち』は、人々をして教会建造物や聖職者に対する暴力的・反教権的行動に走らせた、一九三〇年代のスペイン・カトリック教会が必然的に導き出してしまった『犠牲者』とも言えるのではなからうか」という指摘もされており、『赤』の共和国軍により殺害された聖職者もしくは信徒の中でも特に『闘士』として名を馳せた人々を列福することで、教会は、内戦の死者の一部を差別化し、闘いに身を捧げ『祖国と神のために』犠牲になった人々として称えているのではないか」という反論も出ているのである。

宗教に対する迫害の時代に殉教者が出たことはよく知られており、歴史上の事実であるが、迫害の対象であることと殉教者になることは、関連はあっても同一視されるべきではない。殉教者たち

は迫害の被害者であったが、迫害を受けて死んだすべての者が殉教者であったわけではない。「迫害の概念」と「殉教の概念」はそれぞれの異なったニュアンスをもっている。福音書の中でもこの二つのことが見られる。

マタイ5・10―12には迫害の二つの理由として、「義のゆえに」と「私（キリスト）のゆえに」が挙げられている。信仰を捨てなければ命がないと知りながら信仰を証したことによって殺害された人々には、厳密な意味での殉教者の名が当てはまる。弟子たちを派遣するイエスは迫害の予告を次のようにしている。「あなたたちは、私のゆえに総督たちや王たちのところに引いて行かれるであろう。彼らに對して、そして異邦人に對して証をするためである。」（マタイ10、18）

ただ、具体的な歴史の状況の中で信仰の証のために迫害を受けることと、種々の政治的・経済的理由などによって迫害を受けることが入り混じったことがある。たとえば、ヒトラーの独裁政権の

下で処刑された信徒の場合がそうであるし、西欧の植民地政策の手先と思われ、原住民から危ぶまれて殺害された宣教師たちの場合もそうである。

もともと、ギリシャ語の *martyrion* は証という意味である。信仰を保ち続けて処刑された信徒は、ただ単に迫害の犠牲者になっただけではなく、「信仰の証人」すなわち「殉教者」と呼ばれるようになったのである。

日本のキリシタン時代にはポルトガル語のマルチリオという言葉がそのまま取り入れられ、「丸血留」という当て字に置き換えられた。長崎の二十六聖人をはじめ、多くの殉教者が出た当時における「信仰の証」というものと、その他の迫害の理由を区別して、キリシタン研究家の尾原悟師は次のように述べている。「殉教は死を甘んじて受けることから、島原の乱の犠牲者や小西行長のように政治的な理由で処刑された者は殉教者として数えられていない」。

むすび

以上に挙げた幾つかの考察を参考にし、前書きで提起した三種類の疑問をもって自己の宗教を見直され、ますます浮き彫りにされるのではないかと思う。私はその三つのレベル、すなわち自己内部の矛盾、自己の宗教と他の宗教との間の矛盾、そして諸宗教における宗教と社会との関係の中でその矛盾を見つめ、建設的な自己批判がすべての宗教の内部で行われるように願っている次第である。

- 1 Juan Masia Clavel, *Sacred Sites. A Journey to the World's Most Spiritual Locations*, Thame and Hudson, London, 2008, pp.222-223
- 2 J.-P. Changeaux - P. Riceur, *La nature et la regle*, Odile Jacob, Paris 1998
- 3 テレバフティヤル著『スーフィー・イスラムの神秘階梯』、平凡社
- 4 The Declaration of principles on Tolerance, Art. 1 著者私訳、以下同じ。
- 5 同右、Art. 4
- 6 Tolerance between Intolerance and the Intolerable
- 7 前述の著、220頁
- 8 ツウェタン・トドロフ、『他者の記号学—アメリカ大陸の制服—』、法政大学出版局、一九八六
- 9 ラス・カサス『インディアスの破壊についての簡潔な報告』染田秀藤訳、岩波書店、1976・染田秀藤『ラス・カサス伝』岩波書店、1990
- 10 ビトリア『人類共通な法を求めて』佐々木孝訳、岩波書店、一九九三年
- 11 「インディオについて」、同右、I.1, 16
- 12 同右、I.2, 2
- 13 同右、I.2, 5
- 14 同右、I.1, 15
- 15 G. Gutierrez, *Bartolomé de Las Casas*,
- 16 和辻哲郎、『風土』

- 17 M. Jürgensmeyer, *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence*, 2000
- 18 「宗教者間の対話」、『そとせう』1009号、2000
- 2、11月（全国曹洞宗青年会誌）、4—8頁、03/05/22
- 19 日本経済新聞、秋田浩之記者、2003年3月12日
- 20 2002年1月1日平和メッセージ8—9項
- 21 森一弘司教、「新しい時代に向けての日本の教会」、佐久間勤・篇『想起そして連帯』、サンパウロ、2002年、461—462頁

庭野日敬師の宗教協力による平和の実践と

一仏乗の世界



眞田芳憲

中央大学名誉教授

一 はじめに

1 2010年、世界宗教者平和会議（World Conference of Religions for Peace：WC RP）は創設40周年を迎えた。WC RP日本委員会は、「世界を『まほろば』に―シルクロード終着の地、日本から発信する―」を総合テーマに40周年記念事業を実施し、WC RPの創設に参画され、WC RPの平和活動に心血を注いでこられた偉大な先人

たちの遺徳を偲び、WC RP活動のさらなる発展を誓い合った。

今日、21世紀は「宗教対話の世紀」「宗教協力の世紀」と呼ばれ、これらの用語は今や広く人口に膾炙している。しかし、WC RP第1回世界大会が京都で開催された1970年の当時は、ブラジルから参加したヘルダー・ペソア・カマラ大司教が、「今、私たちがここにいるというこの重要な事実は、主がなしとげ賜うた奇跡です。」と語

ったように、世界の主要宗教の指導者が一堂に会したこの京都会議は、まさしく「人類の奇跡」であった。

WCRPの第1回世界大会が開催された1970年以来、この40年の歩みの中でWCRPは確実に成長し、発展してきた。今やWCRPは、1つの世界諸宗教指導者評議会を中核として、ヨーロッパ、アフリカ、ラテンアメリカ、中東、北アメリカ、アジアの各地域に6つの地域諸宗教指導者評議会を、そして国内レベルでは71の国内諸宗教指導者評議会（2009年現在）を擁するに至っている。さらにまた、これらの宗教コミュニティ以外に、7つの宗教ベースの機関、フォード財団を含む3つの財団、UNDP・UNICEF、その他NGOを含む19の国際機関、ノルウェー政府や米政府を含む5つの政府等、34のパートナーの支援を受けている。

WCRPの持つ世界的ネットワークは、WCRP国際事務総長ウィリアム・ベンドレイ氏の言葉

を用いれば、「世界諸宗教指導者会議を通じるだけで2500万人以上の人たちと連絡できます。地域のレベル（注：地域諸宗教指導者評議会）に行きますと、また、国のレベル（注：国内諸宗教指導者評議会）までまだ行っていないませんが、その数はショッキングなほど大きなものとなります。レリジョンズ・フォー・ピース（注：WCRPの英語名の略称）は、控え目に見て、潜在的にはおそらく20億人にリーチできると思います。」（ウィリアム・ベンドレイ「WCRP、レリジョンズ・フォー・ピースについて——私たちの辿る道に想いを寄せて——」（『平和のための宗教——対話と協力』Vol.3、2009年、68頁以下、財世界宗教者平和会議日本委員会）

今やWCRPは、国際的レベルだと地域的レベルたるとを問わず、各種の宗教コミュニティを通じて、宗教指導者自身の言葉を通じて、あるいは宗教指導者の組織のメディアを通じてWCRPの使命を伝え、平和のための創造的な活動を世

界的規模で展開している。

2 WCRPのこのような瞠目すべき発展は、言うまでもなく、WCRPの創設に関わった偉大な先人たちの活動と、これに参加し、協働された数多くの人びとの献身的な努力の賜物であった。それ故に、WCRP日本委員会は「世界宗教者まほろば大会宣言」において次のような敬意と感謝の誠を捧げたのである。すなわち、

「WCRP日本委員会は、この記念すべき年を迎えるにあたり、神仏の限らない慈しみと指導きにおもいをいたしつつ、創設にかかわられた偉大な先師たちの理想と、その実現のための意志、そして不惜身命の勇氣に敬慕の念を捧げ、遺徳を偲ぶものである。さらにまた、これらの先師たちの誓願を受け継ぎ、今日まで努力を重ねてきたすべての方々に、心から深甚の敬意と感謝の意を表すものである。」

このような偉大な先人たちの中で特筆すべきは、WCRPの創設に主導的な役割を担われ、宗教協

力を国際的な潮流にまで育て上げ、世界平和の実現と非暴力による国際秩序の再構築に心血を注がれた、WCRP日本委員会初代理事長 庭野日敬師の多大な貢献である。

庭野師は平成11年10月4日入寂、10日に立正佼成会開祖葬「葬儀・告別式」が行なわれた（『開祖さまご入寂―立正佼成会開祖葬、平成11年10月4日―10日』1999年、佼成出版社）。

この「葬儀・告別式」に際し弔辞を述べられた天台座主・渡邊恵進師は、特に庭野師の宗教協力に言及され、

「仏教の基本は『寛容の精神』にあります。その寛容の心をもって不寛容を本義とする世界の多くの宗教者を相手に、宗教協力の尊さを説き続け、ついに世界史上初の組織としての『世界宗教者平和会議』を育て上げられました。また、……（中略）……海外だけでなく国内においても宗教協力の実を示され、その徹底した菩薩道の実践は、まさに私たち宗教者の鑑ですらあったと言えますよ

う。」

と、庭野師の功績を称えられた。

また、日本宗教連盟理事長・新日本宗教団体連合会理事長・円応教教主・深田充啓師は、「世界に類を見ない宗教協力の先駆者として」の遺徳を偲ばれ、次のように述べられた。

「昭和40年には理事長（注…新日本宗教団体連合会）にご就任。宗教が相互に垣根を超えて協力するという、世界に類を見ない宗教協力の先駆者として、新宗連の基盤を築かれたのでした。……（中略）……また、日本宗教連盟におきましても、理事長であった昭和45年に、第1回世界宗教者平和会議を成功へと導かれ、『宗教協力』という言葉は、庭野先生のお働きによって、世界の一大潮流にまで高められていったのでございます。」

さらにまた、庭野師を継いでWCRP日本委員会理事長に就任された、カトリック枢機卿・白柳誠一師は、「世界の宗教者の交わり、平和への協力」が「不可能に近い」30年前の状況について述

べられ、次のようにその功績を称えられた。

「このような状況にあつて庭野先生は、世界の有志の方と共に、また、その先頭に立つて真つ正面から取り組み、1970年、京都で開催された宗教史上未曾有の第一回世界宗教者平和会議の開催を実現されました……（中略）……これは宗教者として深い反省と平和のための決意を新たにしました。以来、庭野先生のお導きのもと、世界の宗教者は、真の恒久平和のための責任に目覚め、共に力を合わせて献身的努力を傾けてまいりました。」

3 今日、庭野日敬師が世界平和のための宗教協力の「知道者・開道者・説道者」（『妙法蓮華経』薬草論品第五）であることは、国内外を問わず、衆目の一致するところであろう。本稿は、WCRP創設40周年にあたり、庭野師の偉大な功績を偲びつつ、師の宗教協力による平和の実践を想起し、師のWCRP活動の原動力となった「宗教協力」なるものの思想を反芻し、WCRP創設50周年、

100周年に向け、WCRPのさらなる発展に資することを目的とするものである。

二 宗教の本義と万教同根

1 庭野日敬師は、昭和13年、立正佼成会を創立した。爾来、自ら「宗教協力は本会に与えられた宿命であり、使命である。」（庭野日敬『庭野日敬法話選集別巻法語録』（以下、『法話選集別巻』と略）、佼成出版社、昭和57年、363頁）と説き、会員に対して「宗教協力こそ佼成会員の聖業である。」（庭野日敬『宗教協力こそ人類の聖業』精進'84宗教協力特集号（以下、「精進特集号」と略）、昭和59年、10頁）と指導し、一貫して宗教協力の必要性を提唱し、国内的には国民皆信仰を目的として、新日本宗教団体連合会（新宗連）や「明るい社会づくり運動」、国際的にはWCRPや国際自由宗教連盟（IARF）等で主導的な役割を果たし、国際的な宗教平和運動に取り組んできた。

こうした師の宗教協力の根本思想について、師自らが次のように述べている。すなわち、

「宗教、宗派を越えた一乗の精神に貫かれた法華経を所依の經典とする私どもにとっては、宇宙の真理はただ一つであって、各宗教はその真理の多様な表現にほかならないから万教は同根であり、宗教協力は必然だ、という信念なのです。」（庭野日敬『法話選集別巻』364頁）

さらに、次のようにも説いている。すなわち、
「私は、法華経にめぐり遭い、その真髄に触れることのできた若い時代から、すべての宗教の本義は一つであり、あらゆる宗教の信仰者は手を握りあつて進まねばならないという信念を持っていた。ましてや、立正佼成会を創立してこの方は、今日まで30年になんんとする間、常にそれを念願し、世間への呼びかけ、教団のあり方など、その理念に添うように指導してきました。」（庭野日敬「精進特集号」、4頁）

庭野師の宗教協力運動に対する信念は、帰する

ところ、法華經にめぐりあい、法華經の真髓に触れ、法華經の信仰に徹する中で確立されていったものであった。師にとって「宗教協力」とは、法華經の信仰から迸る当然の基本信行であって、法華經行者に課せられた使命であり、聖業であったのである。

2 庭野師が宗教協力の根底に置く「万教同根」という言葉は、師自身が筆者に語ってくださったところによれば、1976年、シンガポールで開催された第1回アジア宗教者平和会議（ACRP I）において、この言葉がアジアの宗教者から広く共鳴と共感を得て賛同されるようになってからのことであった。

しかしながら、この「万教同根」という言葉は、時には正しく理解されないばかりか、しばしば、偏見的な誤解さえ受けることがある。例えば、こうしたことの一例は次のような表現となって現れる。すなわち、

「他宗教に対する態度として、以上のようなシン

クレティズムを警戒する西欧キリスト教的な態度とは、むしろ反対の極にあると考えられるものが、日本の新宗教などによく見られる。それは、〈万教同根〉とか〈万教帰一〉といわれるもので、あらゆる宗教は同じ源から発するものであるとか、あるいは向かうところは結局一つであるとする立場である。この立場からは、宗教的寛容が出てきやすいとはいえ、各宗教のもつ本質的個性、独自性、唯一性の側面の認識や主張が薄められて、下手をすれば、宗教はどれでもよいという悪しき相対主義的態度に陥りかねないことになる。ただし、〈万教帰一〉には、他のすべての宗教は自分の方の宗教に帰一するという自己の優位性、究極性を表わす意味に用いられるべきあいがある。」（飯坂良明「第六章 平和のための宗教協力」、飯坂良明・山岡喜久男・眞田芳憲・勝山恭男『平和の課題と宗教』所収、佼成出版社、平成4年、145―16頁）

事実、こうした「万教同根」「万教帰一」の思

想が、時には宗教相対主義に、時には宗教の布教インペリアリズムに理解される場合が、国内外において決して少なくないことは確かであろう。しかし、庭野師が宗教協力を推進していくにあたっての「万教同根」の概念は、これとは全く位相を異にするものであることに留意しておかねばならない。

庭野師は、「万教同根」、すなわち「すべての宗教の本義は一つである」という師の信念について、10巻から成る大著『新釈法華三部経1』（佼成出版社、平成8年、7頁）の「はしがき」の中で次のように述べている。

「この書のもう一つの眼目は、あらゆる教えに通ずる〈宗教の本義〉を明らかにしたいと願ったことです。宗教にとつて、これからの世界は一宗一派の中にこもっている時代ではありません。あらゆる宗教に含まれているはずの共通の真理を見出し、それを究明し、人類全てが同じ理想に向かって進めるような、融和と協調の場をつくらねばな

らないのです。その万教に通ずる〈宗教の本義〉が法華三部経のなかに完備し、しかも、いきいきと脈打っていると、わたしは確信しています。」

そして、さらに続けて、こうも述べている。

「この書は、その精神を背骨としつつ、法華三部経とか仏教という枠のなかだけでものごとを考えず、広く世界を見、大きく〈宗教の本義〉をきわめ、しかも、その実践を最大の目的としてまとめました。」（7—8頁）

庭野師がここで語る「その精神を背骨としつつ」とは何か。前後の文脈で言えば、「わたしは」人類全体を幸福にし、世界に真の平和をもたらし教えとして法華三部経を学び、その教えの実践に命をかけています。」ということになる（7頁）、庭野師が語る「宗教の本義」とは、まさしく「人類全体を幸福にし、世界に真の平和をもたらし教え」ということがその中核となると言っても過言ではないであろう。

3 庭野師の「万教同根」の信念は、法華経、就

中、法華經迹門の中心である「方便品」の中心思想である「一乗」の教えと「開三顯一」に基礎づけられている。それは、まず、法華經の開經である『無量義經』の「無量義とは一法より生ず」（説法品第二）、すなわち「数かぎりない、千差万別の教えも、もともとはただ一つの真理（法）から生じたものである」ということに帰する。『無量義經』の中心であり、仏教そのものの要点でもあるこの教えは、「方便品」の「一乗」の教えと「開三顯一」として、さらに展開されていくことになる。すなわち、

「仏、舍利弗に告げたまわく、諸仏如来は但菩薩を教化したもう。諸の所作あるは常に一事の爲なり。唯仏の知見を以て衆生に示悟したまわんとなり。舍利弗、如来は但一仏乗を以ての故に、衆生の爲に法を説きたもう。余剰の若しは二、若しは三あることなし。」

この經文の「一仏乗」について、平川彰博士は「仏となる教え」と説き（『平川彰著作集第六巻』「初期大乘と法華思想」春秋社、1989年、393頁以下）、伊藤瑞叡博士は、「すべてのものが等しく仏になる唯一の教え」（『法華仏教教学入門―法華經の眞実と救済―華林山文庫求法院学室内本圀寺道求法講院藏版法華仏教文化総合研究会、平成22年、100頁）と説いているが、庭野師は「すべての教えが一切衆生を仏の境地へ導くための教え」と説いている（『新釈法華三部經2序品・方便品』佼成出版社、昭和39年、276頁）。そして、庭野師はこの經文の後段について次のように解説している。

「舍利弗よ、如来は（すべての人を平等に仏の境地へ導く）というただ一つの目的のために、衆生に対して教えを説かれたのです。眞実は、ほかにありません。二つの教えとか、三つの教えとか、そういう区別はないのです。」

そもそも諸仏がこの世に出現された目的、すな

わち諸仏が世に出現された一大事因縁は何であったのか。それを説いているのが、言うまでもなく「方便品」の「開示悟入の四仏知見」の教えである。すなわち、いかなる人間であれ、すべての人間をして、人間は平等に仏性、換言すれば、仏となれる可能性がある」と授記された仏の智慧に気づく目を「開」かせ、その仏の智慧を実際に「示」し、その仏の智慧を体験によって「悟」らせ、その仏の智慧を成就する道に導き「入」れた——これこそが諸仏がこの世に出現された一大事因縁にほかならない。

しかし、現実の現象世界には劫濁・煩惱濁・衆生濁・見濁・命濁の五濁に満ち溢れており、時代・民族・環境によって人びとの機根も多種多様とならざるを得ない。それ故に、人びとのそれぞれの機根に応じて「すべての人を平等に仏の境地へ導く」という最高至上の真実に達する道を三乗、すなわち声聞・縁覺・菩薩の三つの道に分けて説き、次第に一つの道へと、すなわち一仏乗へと導

き入れ、すべてを一つに会する「三乘開会」へと展開されていくというのである。

この「一乗」思想を宗教協力の観点に立って見るとき、庭野師は「この世にさまざまな宗教が存在しているのは、一つの真理がその時代、民族、環境などに応じて多様な表現形態をとったものといつてもいいと私は思うのである。」（『この道——一仏乗の世界をめざして——』佼成出版社、平成11年、112頁）と説いている。そして、これさらに具体化して、庭野師はキリスト教の「すべてのものを造りたもう神」も、神道の「高天原に神詰まります」も、法華経の「宇宙の根源は久遠実成の本仏」も、真言宗の「三千世界は大日如来の身」も、浄土宗や浄土真宗の「無量光・無量寿の阿弥陀如来」なども、その表現の奥の奥にあるものは「みんな根本において同じ思想に貫かれていることがわかります。」（『平和への道』佼成出版社、昭和47年、212—3頁）と説くのである。

三 「開かれた一」としての普遍的真理—— 固有名詞としての法華經と普通名詞と としての法華經

1 庭野師は、「三乘開會」を展開するにあたって、妙法蓮華經と称される法華經と普遍的真理としての「開かれた一」としての法華經」との関係随所に論じている。今、ここでその全体像を論じ尽くすことはできないが、その一部分を通して庭野師が説かれんとしている真意を窺見するにとどめる。

その前に、一言しておかねばならないことがある。庭野師は、しばしば「正しい宗教」ということを論述される。次に指摘するように、師はいかなる宗教であれ、「真如」の分身とは見ていない。それは「正しい宗教」ということが前提となつていのである。それでは、「正しい」とは何か。

庭野師は、「八正道（正見・正思・正語・正行・正命・正精進・正念・正定）」の解説の中で「仏

の教えの正しさ」とは「真理に合った」「調和のとれた」「目的に合った」の三つの要素を満たして初めて「正しい」と言えると強調している（『新釈法華三部經2序品・方便品』142—153頁）。庭野師のこの見解に従えば、いかなる宗教も「正しさ」の三要素を包括的に具備した宗教であつて初めて、「正しい宗教」という資格が与えられることになる。

（1）まず、法華經の「化城喻品第七」の經文から見ていくことにしよう。

「爾の時に轉輪聖王の所將の衆中八万億の人、十六王子の出家を見て亦出家を求む。王即ち聽許しき。爾の時に彼の仏、沙弥の請を受けて、二万劫を過ぎ已つて、乃ち四衆の中に於て是の大乗經の妙法蓮華・教菩薩法・仏所護念と名くるを説きたもう。」

この經文に見られる「妙法蓮華・教菩薩法・仏

所護念」は法華經を意味し、法華經の内容と目的と価値を簡明に表現しているもので、法華經の信仰に生きる者にとって秘要中の秘要の言葉として尊ばれているものである。この經文のこの三つの言葉について、庭野師は次のように解説している。

「妙法蓮華」というのは、(俗世のなかにいながら、現象のうつりかわりに迷わされず、仏の教えのままに正しく生き、みずからの人格を完成しつつ世のなかを完全平和な理想境につくりあげていく道を教え、人間はだれでもその道を達成できる泥のなかから清らかに咲く蓮の花のようなつよく美しい生き方を示された教え」ということです。

《教菩薩法》菩薩を教化されるために説かれた教えということですが、つまり、右に述べた人間と人間社会の理想を実現するためには、実践(菩薩行)がなによりたいせつだということを強調された教えであるというわけです。一言にしていえば、《実践の教え》であるといっている。

《仏所護念》 仏さまが久遠のむかしから護り念じてこられた、たいせつな法であるという意味です。」

そして、庭野師によれば、この經文における法華經とは固有名詞の法華經ではなく、「俗世に生活しながらその汚れに染まることなく、人格を完成し、この世に寂光土をつくる真理の教え」という意味で解さなくてはならないと説かれるのである(『新釈法華三部經4葉草論品・授記品・化城論品』304頁)。なぜなら、法華經28品の中で「化城論品」は第七の品で最初のほうに位置しているにもかかわらず、釈尊が法華經を説かれるはるか大昔に、かつての娑婆世界とは異なる地の世界で大通智勝仏という仏が法華經を説かれたという事実がそれを物語っているからだとされる。

庭野師はこれを敷衍して、さらに次のように説いている。(『前掲』305頁)

「もちろん、この娑婆世界においてその真理を悟り、それを説かれたのはお釈迦さまが最初であり

ますが、お釈迦さまはけっして御自分の専売特許だとお考えにもならないし、おっしゃりもしません。それどころか、逆に、この教えは自分の専売特許ではなく、無限のむかしから永遠への未来まで一貫した普遍的な真理であることを、すべての人びとに理解させようとなさっているのです。

そのためにこそ、おおむかしに他の世界で大通智勝仏がそれを説かれ、あとに出てくるように十六菩薩沙弥もそれを説いたことをおおせになるわけです。」

(2)「妙法蓮華・教菩薩法・仏所護念と名くる大乘教」という言葉は『法華經』の中にしばしば現れているが、「如来神力品第二十一」の經文についての庭野師の解説を見てみよう。

「即時に諸天、虚空の中に於て高声に唱えて言わく、此の無量無辺百千万億阿僧祇の世界を過ぎて、国あり娑婆と名く、是の中に仏います、釈迦牟尼と名けたてまつる。今諸の菩薩摩訶薩の為に、大

乗經の妙法蓮華・教菩薩法・仏所護念と名くるを説きたもう。汝等当に深心に随喜すべし。亦当に釈迦牟尼仏を礼拝し供養すべし。」

「この經文における法華經というのは、そのぎりぎりの意味においては固有名詞でなく、『ありとあらゆる人間に、宇宙の真理を教え、ほんとうの生き方へと導く、真実・最高の教え』という普通名詞なのです。

ところが、真実・最高の教えというものに二つあるはずはありません。かたちの上では、いろいろな表現がとられていても、その根本義においては必ず一つであるはずです。

ですから、右の神力品の一節にしても、〈妙法蓮華・教菩薩法・仏所護念と名くる大乘經〉というのは、必ず固有名詞である法華經を指しているのではなく、礼拝し、供養する対象も、必ずしも固有名詞としての釈迦牟尼如来を指しているとは限らないのです。」(庭野日敬『法話選集六卷』2

(3) 同様に、願生思想を説いた「法師品第十」の經文を見てみよう。

「当に知るべし。此の人は是れ大菩薩の阿耨多羅三藐三菩提を成就して、衆生を哀愍し願つて此の間に生れ、広く妙法華經を演べ分別するなり。何に況や、尽くして能く受持し種種に供養せん者をや。」

この經文における「広く妙法華經を演べ分別するなり」については、庭野師は次のように説いている。

「へ分別する」とは人に応じ、場合に應じて、さまざまに説き分けること。ですから、『法華經』と名のつくもののばかりが法華經の教えではなく、人を救い世を救う正しい教えであるかぎり、すべて法華經であるということができます。とくに現代においては、この認識がたいせつであつて、け

つして偏狭な心で法華經を固有名詞化してはならないのであります。」(新釈法華三部經5『五百弟子受記品・授學無學人記品・法師品・見宝塔品』192頁)

(4) 次に、「提婆達多品第十二」の經文を見てみよう。

「爾の時に仏、諸の菩薩及び天・人・四衆に告げたまわく、我過去無量劫の中に於て法華經を求めしに、懈倦あることなし。多劫の中に於て常に國王と作つて、願を發して無上菩提を求めしに、心退轉せず。」

この經文における「我過去無量劫の中に於て法華經を求めしに」について、庭野師は次のように解説している。

「この法華經は、固有名詞としての『法華經』ではありません。完全円満な真理である教えという意味です。まえにもたびたびもうしましたように、

《法華經》と名のついたお経だけが法華經ではなく、ほんとうに人を救い、世を救う教えはすべて法華經であるといっているのです。」(『新釈法華三部經6提婆達多品・勸持品・安樂行品・從地涌出品』12頁)

(5)「常不輕菩薩品第二十」に次の經文がある。

「是の比丘終らんと欲する時に臨んで、虚空の中に於て、具に威音王仏の先に説きたもう所の法華經二十千万億の偈を聞いて、悉く能く受持して、即ち上の如き眼根清淨・耳・鼻・舌・身・意根清淨を得たり。」

この經文の「法華經二十千万億の偈」について、庭野師は次のように説いている。

「經典としての《法華經》には、二十千万億などというおおくの偈はありません、ですから、これも、固有名詞としての《法華經》の偈ではなくて、宇宙の真理と、それにもとづく人間の生きかた

の教え」という意味に解されなければなりません。

そのような教えは、説きいだせば尽きることはなく、無限に延べひろげられるものであります。

「延べひろげれば無限の教え、巻きおさめれば一つの真理」、これが仏法なのです。」(『新釈法華三部經8常不輕菩薩品・如來神力品・屬累品・藥王菩薩本事品・妙音菩薩品』43頁)

こうした普通名詞としての法華經は、まさしく「一仏乗」の教えによつて導かれる宇宙の普遍的真理ということになる。ここにおいては、仏教も、勿論、固有名詞としての法華經も相對化され、他の宗教とともに普遍的真理に帰一することになる。

庭野師は、これについて次のように述べている。

「正しい教えであるかぎり、すべての教えは、この一仏乗の教えによつていきいきとした生命を得るのです。仏教だけではありません。キリスト教にしても、イスラム教にしても、道教にしても、儒教にしても、やはりそうです。いいかえれば、正しい教えであるかぎり、すべての教えが一仏乗の

教えのなかに含まれ、包容されているわけです。

ですから、『この教えがよい』『いや、あの教えだ』と、小さな分別をする必要はなくなるわけです。まして、宗派などという考えはすっかり解消してしまうわけです。』（『新釈法華三部経3 譬論品・信解品』265―266頁）

2 「見宝塔品第十一」に、真如、すなわち真理の完全な相の象徴である「多宝如来」の誓願についての教えがある。

「仏、大楽説菩薩摩訶薩に告げたまわく、是の多宝仏深重の願います。若し我が宝塔、法華経を聴かんが為の故に諸仏の前に出でん時、其れ我が身を以て四衆に示さんと欲することあらば、彼の仏の分身の諸仏十方世界に在して説法したもうを、尽く一処に還し集めて、然して後に我が身乃ち出現せんのみ。」

多宝如来の誓願とは、すなわち、法華経が説か

れるところには、天空高く聳え立つ宝塔を大地から涌出させ、しかもその中にいられる多宝如来自身の姿を現そうとするときは、必ず全宇宙に散在している釈迦牟尼如来の分身をそこへ呼び集めたうえで出現するという誓願である。

この多宝如来の誓願について、庭野師は次のように解説している。

「諸法の実相を説き、人間の本質は仏性であると説く法華経は、それらの真理をすべて統合したものであり、真理の全き相であり、とりもなおさず〈如来の全身〉なのです。

ですから、法華経を正しく説くとは、〈真理を統合した真如の教え〉としてそれを説くことであります。切り刻んだ形で、一部だけを説くのでは、ほんとうに法華経を説いたとはいえないのです。ここが、見忘れてはならぬかんじんの眼目であります。

したがって、法華経が真実であることを証明しようとするならば、どうしても全宇宙に散らばっ

ている真理の部分部分を一か所にあつめ、統合した法華經とさせたうえでなければ、その真実も証明できないわけです。

多宝如来が、釈迦牟尼如来の分身をことごとく（一処に還し集めて）、そのちに出現しなければならぬと誓願されたのは、こういう理由によるものであり、まことに理路整然たる誓願なのであります。」（『新釈法華三部經五五百弟子受記品・授学無学人記品・法師品・見宝塔品』309頁―310頁）

それでは、ここという「分身の諸仏」とは、一体、何を意味するのか。それは、時代のいかんを問わず、場所のいかんを問わず、さまざまな時代に、さまざまな場所で正しい教えを説いてきた聖賢、例えば、釈尊、孔子、ソクラテス、イエス・キリスト、ムハンマド等、その他無数の宗教家や思想家のことをいうのである。これらの無数の聖賢が集まるとは、何を象徴しているのか。庭野師は、これを次のように解説している。

「それらの聖賢たちも、ある人によって真如の全き相が説かれるならば、かならずそれを聞かねばなりません。なぜならば、それぞれの聖賢の教えも、真如の一部すなわち分身であり、真如の分身とは本体とはなれてしまったものではないからです。血液の一滴一滴がはなれていないように、真如の血も生きてつながっているものです。そして、あたかも血の一滴一滴がのこらず心臓から流れいで、のこらず心臓へかえってくるように、どのような教えであろうとも、根源である真如にたいしては随順するものなのであります。

ですから、すべての聖賢が、教化した妙土をも、弟子衆をも、人びとの尊敬と感謝をも、快く捨てて、真如の全き相を見、真実の教えを聞きに来集するのです。」（『前掲書』354頁）

民族の違い、宗教や宗派の違い、礼拝の対象の違い、儀式や習慣の違いは、大きいように見えて、実は小さな問題である。小異にこだわらず、その小異の奥底に通底する「宗教の本義」をつきつめ

ていけば、ただ一つの究極の真理である「真如」に到達せざるを得ない。これこそが「宗教の理想的なあり方」であり、「理想的な姿」であると、

庭野師は強調するのである。

3 庭野師にとって諸々の宗教、そして諸々の宗派の依拠する真理は、「一」なる宇宙の普遍的真理を共通の根源として開示された個別的真理にほかならない。一切の宗教は、この「一」なる普遍的真理が時代・民族・環境にに応じて具体的に顕現した諸相なのである。したがって、この「一」なる普遍的真理の「一」は決して「閉ざされた一」ではなく、それぞれの個別的真理がそのまま普遍的真理に目覚めるという「開かれた一」として理解されている。

庭野師のこうした境地は、釈尊が『スッタニパータ』（中村元『ブッダの言葉―スッタニパータ―』岩波文庫）で説かれた教えと帰一するものがある。

「或る人々が『真理である、真理である』と言うところのその（見解）をば、他の人々が『虚偽である、虚妄である』と言う。このようにかれらは異なった執見をいだいて論争をする。何故に諸々の道の人は同一の事を語らないのであろうか？」

（883偈）

「真理は一つであって、第二のものは存在しない。その（真理）を知った人は争うことがない。かれらはめいめい異なった真理をほめたたえている。それ故に諸々の道の人は同一のことを語らないのである。」（884偈）

「聖者はこの世で諸々の束縛を捨て、論争が起つたときにも、一方にくみすることがない。かれらは不安な人々のうちにあつても安らげく、泰然として、執することがない。——他の人々はそれに執着しているのだが。——」（913偈）

庭野師は、次のように述べている。

「自分の宗派だけを唯一絶対とする立場は、自分の悪をみず、自分の論理・主張が絶対正しいとする自己絶対化にあるが、それは、もつと根源の真理に目覚めていかないからである。（『平和への道』192頁）。そして、「他の宗教はすべて邪教だときめつけ、おなじ宗教でも、他の宗派はすべて邪教だとし、おなじ宗派でも自分のところ以外の信仰はすべて邪教だとして排斥してしまう」考え、錯覚を「三類の強敵」（俗衆増上慢・道門増上慢・僭聖増上慢）の一つである「道門増上慢」として、厳しく戒めるのである（『新釈法華三部経6提婆達多品・勸持品・安樂行品・從地涌出品』170頁以下）。

したがって、「開かれた一」なる普遍的真理を証悟した人は、『スッタニパータ』の釈尊の教えのように、自己の宗教はもとより他宗教も、そして他宗派もすべて「万教同根」と観じ、これを信受し、他者を中傷し、誹謗することはしない。む

しろ、心を開いて積極的な相互理解に努め、寛容な心で他者から学ぶ相互尊重の対話を含め、自己の宗教の究極にあるものなる普遍的真理の目的の実現に向かって互いに知的・精神的連帯を強固にし、宗教協力の道を邁進していくことは、信仰者たる者の当然の使命であるということになる。

四 開かれた「一」としての普遍的真理と「未来教一」

1 法華経迹門の柱である「方便品」と並んで、法華経本門の柱であり、法華経全体の中心であるのが「如来壽量品」の「久遠本仏」の思想である。庭野師は、本仏釈尊の本体について「五百塵点劫という久遠の昔から成仏されている無量の寿命をもった常住不滅の仏であって、宇宙に存在するすべてのもののなかであって、すべてのものを生かしている宇宙の大生命・大真理にほかならない」と説く。しかし、本仏釈尊の本体が宇宙大生命・大

真理としての仏であれば「法身仏」となり、永遠不滅の寿命をもつ人格を備えた仏であれば「報身仏」ということになる。

しかし、庭野師の説く久遠本仏は右の二仏身に加え、「現実の娑婆世界に人間としてお生まれになり、出家成道されて一切衆生に真理の教えを説き、やがて涅槃においてはいりになられたお釈迦様は、この本仏釈尊が人間のお姿をとって応現された仏」、すなわち「応身仏」でもあるということである。このように、本仏釈尊の本体は法身・報身・応身の三身一体、唯一絶対の本仏であるが、しかしそれが同時に、単に抽象的な観念や理想ではなく、歴史的実在の教主釈尊に即して現されているところに大きな特色があるのである（『本尊観の確立のために―立正佼成会における本尊勧請の経緯とその意義』昭和43年66―7頁）。

この本仏釈尊が地涌の菩薩に対し、法華経広宣流布の大使命を付属されたことを説いたのが「如来神力品第二十一」であり、就中、「未来教一」

の教えである。この「未来教一」も、前述の「万教同根」に対する誤解の場合と同じように、自己の宗教の絶対性を主張し、他宗教を邪教視する排他独善主義的な宗教統一、あるいはまた、他宗教の真理を肯定しつつも、最終的には絶対的真理は自己の宗教が持つが故に他宗教は自己の宗教的伝統の中に位置づけられねばならないとする包括主義的な宗教統一の思想であるという批判を受けかねない面を持っている。

しかし、庭野師は、「未来教一」を説く「如来神力品」は「法華経の中の圧巻」と評価されている。なぜなら、師によれば、「法華経のもつ包容性と、大調和の理念と、万教同根の精神が、ここに遺憾なく尽されている」とされるからである（『新釈法華三部経8常不輕菩薩品・如来神力品・嘱累品・薬王菩薩本事品・妙音菩薩品』165頁）。

庭野師にとって、法華経はこのような自己絶対的な立場を排して、開かれた多元主義の立場に立ちつつ自己を相対化して、一切の宗教は、自己の

宗教を含めて、絶対的・普遍的真理の顕現の諸相であるという究極的実在中心主義の立場に立つ經典として理解されるべきものであると解釈されているのである。

3 庭野師は、すでに述べてきたように、釈尊を単に固有名詞としての釈尊と考えていないし、法華經を固有名詞として法華經と考えていない。釈尊も法華經も普通名詞化されている。換言すれば、釈尊は、歴史的存在としての釈尊を超越して、普遍的・宇宙的存在としての釈尊、すなわち「宇宙の大生命」と解されている。同様に、法華經も、歴史的存在としての法華經を超越して、普遍的・宇宙的な法華經、すなわち「宇宙の絶対的真理」として解されているのである。

このような法華經觀に立つて、庭野師は、「未來教一」こそが宗教協力の根本原則であると説くのである。すなわち「『宗教界が一つになる』という根底には、一つの法則がなければならぬ」と思うのです。お釈迦さまは『未來において必ず、

すべての教えは一つの真理に帰一する。そうなたとき、この娑婆は宇宙間で最も尊い国になる』と説いておられますが、（『未來教一』こそ、宗教協力の基本原則でなければなりません。『真理尊重、人間尊重、調和尊重へ帰一』——これを私の信条として、お役を果たしていきたいと考えています。）（庭野日敬『法話選集6巻』300頁）

この地球上に存在する諸宗教はすべて、究極の絶対的真理に対する人間の応答の形態である。異なる歴史的・自然的・文化的状況の中で、絶対的真理を理解する教義の表現や信仰の所作、そして信仰者の信仰感情に多様性が生じているにすぎない。したがって、この信仰觀に立てば、「万教同根」の中心は固有名詞としての法華經ではなく、抽象名詞としての法華經、すなわち「宇宙の絶対的真理」であり、ここにこそ「帰一」の源泉を求めなければならないということになる。それ故に、現象面の相違をもつて直ちに異質の信仰と断定し、感情的にこれを輕視し排斥することも、他方、自

己を「帰一」の中心として万教同根を考えることも、庭野師によれば、法華經の正しい理解に立つものではなく、「万教同根」の真理に反した反理性的な態度と言わねばならないであろう。

五 宗教協力と信仰の実践

1 すでに述べたように、庭野日敬師の究極的実在主義の法華經觀に立てば、宗教協力は宗教者たる者の必然的な帰結ということになる。庭野師にとって、宗教協力とは、ただ漠然と、「すべての宗教の本義が一つである」から、「万教は同根である」から、「すべての宗教は協力すべきである」というものではない。師は次のように説いている。「私の唱える宗教協力は、ただ宗教人が手を握り合うということにとどまらず、『それぞれみずからの宗教の本義を究めることによって、各宗教に共通する真理をつかみ、共通の真理をつかむことによって、おのずから一体感が生じてくる』とい

う境地をこそ、理想のすがたとして望んでいるのです。」（庭野日敬『法話選集別巻』372頁）

2 こうした庭野師の理念から、信仰者として宗教協力を推進していく上で自己の信仰と宗教協力との関係をいかに調和、整合させるかについて、庭野師の説くところを整理すると、次の五つの原理が導き出されるであろう。

①宗教協力の基盤は、自己の信じている宗教の本義を徹底的に悟ることにある。

庭野師は、次のように明確に教えている。すなわち、

「自分自身の信仰に徹していつていただきたいのです。それこそが、宗教協力の真の基盤となるものなのであります。」「われわれ宗教者ひとりひとりが、釈尊の精神に帰って、慈悲の活動をするところが、とりもなおさず、宗教協力の活動を展開することになるわけだ。」「立正佼成会会員としてのほんらいの信仰を深め、コツコツと布教活動をつづけていければ、それでよいのです。そのこと

が、必ず宗教協力につながっていくからです。」

（庭野日敬『法話選集別巻』365頁）

そして、事実、もし立正佼成会会員が法華経の本義を悟り得ぬままに、他宗教と協力しようとしても、「その動きはたいへん表面的な、薄っぺらなものとなり、なんの効果もないばかりか、どうかすると逆効果ともなりかねません。」（庭野日敬「精進特集号」8頁）と戒めている。

②宗教協力は、特定の人の活動ではなく、佼成会員の基本信行の一つであるという認識をもたねばならない。

平和運動や宗教協力は、一般の佼成会員の立場から、ともすれば特定の人の道楽的な、あるいはエリート的な活動と誤解されやすいものである。

庭野師は、宗教協力や平和活動は会員としての基本信行であることと強調し、「……そのところ（佼成会員が宗教協力ということについて本会会員としての基本信行であるという理解をもつこと——筆者注）が、いちばん大事なところなんです

よ。逆に言いますと、基本信行がしっかりしていれば、方便力が自由自在につかえるんです。それができないと、相手に利用された、と思ってしまう。そうではなく、最初から相手の本心を見抜いておいて、その人に仏法の法則による心構えを、ちゃんと聞かせておけば、自然のうちにその人の人格が一般の人に理解されて、信望も集まるという結果になってくるんです。」（庭野日敬「精進特集号」20—21頁）

③宗教協力は、他宗教を信じている人の信仰を否定して、改宗させるという努力とは根本的に異なる。

本当に自らの宗教に徹し、つきつめた真剣さでそれを実践していこうとすれば、「万教同根」の真実を悟り、「他教に対しては、まず感情を捨て、純粹な知恵をはたらかせてその真理を見」、「他宗教を信じている人に向かって、その信仰を否定するような言い方をする、お互いに敵対し合うことになって、これは悪因縁をつくることになりま

す。ところが、『あなたの神さまも認めます』ということになれば、善因縁をもつことになります。」

〔庭野日敬『法話選集別巻』370頁〕

④宗教協力は、「自分の宗教だけが正しい」というような排他独善の考えを捨て、宗教の違い、宗派の違いを超えて、人間の幸福と救いという諸宗教共通の理想を目指す者同士であることに目覚め、相互に啓発し合い、共に学び、共に自らを革新していく者でなければならない。

そもそも、「宗教の本義は一つ」という認識に到達していれば、「いろいろな宗教が存在する」ということは、真理を具現化するために相互に補完し合い、助け合うため」（庭野日敬『法話選集別巻』374頁）であり、したがって「宗教協力」というものは、とかく井の中の蛙で自己満足に陥りやすい宗教者に、出会いと対話の機会をもたらし、相互に啓発し合い、共に向上していくことを促していく大きな力をもっているのです。」（庭野日敬

『法話選集別巻』370頁）

⑤宗教協力は、宗教者の単なる語り合いの場ではない。人類の幸福と救い、そして世界の平和という共通の関心事に向かって共に歩み、共に行動するという「共働」にまで高めていかねばならない。

3 庭野師は、機会ある度に、世界平和の実現のために実践レベルでの対話・協力の必要性を強調し、「宗教は宗教のために存在するのではなく、人類の平和と幸福のために存在するのだからその目的のために力を結集して、各自のベストを尽して奉仕するのが本当だ。」（庭野日敬『法話選集別巻』374頁）、そしてその情熱こそが諸宗教間の絆を強化するものであり、促進していくものであると力説している（庭野日敬／フランシス・アリンゼ／尻枝正之（対談）「宗教協力の今日的意義と展望」、佼成新聞、昭和59年9月14日号）。

六 宗教協力の具体的展開

1 宗教協力は、実際の活動となると、その範囲

は広く、かつ多種多様な形をとって展開される。しかし、このように質・量において内容豊かな宗教協力も、その実践の形式という点から庭野師の説くところから総括すると、次の五つの形式に分類することができよう。

①日常生活に根ざす宗教協力

第一は、異なる信仰を持つ人びとが、家庭、学校、職場、地域、国家等のいかなる次元であると問わず、日常生活の場で、自己の信ずる宗教的価値を忠実に実践することを通じて共に語り合い、共に働き、共に奉仕し、共に豊かな生を生きる次元での宗教協力である。

この種の宗教協力は、日常生活に根ざした草根運動ということになる。庭野師は、その好例として「一食を捧げる運動」を挙げている。一食運動は、貧困、飢餓等に苦しむ開発途上国の人びとの苦痛や苦悩を多少とも分かち合うために、自らも一食を抜き、抜いた一食を献金し、さまざまに援助活動や平和活動に役立たせようというもので

ある。それは、共苦同感の祈りを不殺生の節約と三輪清浄の布施という現実の行動に転化していく運動であって、松緑神道大和山教団初代教主・田沢康三郎師の言葉を借りれば、「いつでも、どこでも、だれにでも、そしていつまでも」できる平和のための宗教協力の実践である。

②社会的実践活動に根ざす宗教協力

第二は、異なる信仰を持つ人びとが人類の幸福と救い、世界の平和という宗教共通の理念の実現のために連帯し、共働する実践活動の次元での宗教協力である。

この種の宗教協力は、その具体的実践となると極めて多種多様である。これを国際的分野で見れば、今日、人類が直面している紛争の平和的解決・軍縮（非武装・非暴力）・反核・人種・開発・環境等の地球的規模の緊急課題の解決は、それぞれの宗教が独立して個別的な運動を展開しても、とうてい期待し得る成果を上げ得るものではなく、そのためにはむしろ、諸宗教が力を結集し、

諸宗教間の絆を強化し、諸宗教それぞれの立場から宗教の共通の理念の実現に向かって協力していくことが必要である。他方、国内的分野においても、これらの地球的規模の緊急課題が国内の諸条件と不離不可分の関係で連動している以上、諸宗教者が協力し合って、それぞれの立場で地域住民の宗教心を育て、社会浄化と世界平和のために共に奉仕する実践活動に努力していかなばならない。

③ 宗教的体験の分かち合いに根ざす宗教協力

第三は、異なる信仰を持つ人びとが異なる宗教間において共同の生活や修行（修道）・労働・理想・その他諸々の宗教的体験を交流する次元での宗教協力である。

この種の宗教協力としては、一般に「靈性の交流」と呼ばれているものが挙げられる。宗教協力はこの靈性に基礎づけられるものである。なぜなら、靈性の交流によって自己の人間性の変革が促され、意識や態度の根源的な転換が生じ、それを通じて自己の靈性がさらに開発され、信仰の純

化・深化が促進されるからである。庭野師は、青年がこうした宗教体験の交流から、いかに彼らの靈性を高め、宗教協力の強い原動力となっているかを強調している。したがって、この種の宗教協力は、僧侶、神官、神父といった聖職者間の対話・協力に限定されるべきではなく、年齢、性別、職業のいかんを問わず、すべての信仰者の草の根運動的な次元において展開され得るものである。

④ 共に祈ることに根ざす宗教協力

第四は、異なる信仰を持つ人びとが、人類の幸福と救い・世界の平和という宗教の共通の目的のために、他の宗教の儀式や祈りに合わせるのではなく、彼ら自身の儀式で祈りを捧げるという次元での宗教協力である。

祈りは自己の信仰の証であり、したがって祈りを共に捧げるといふことは、自己の信仰に対する帰依と他者の信仰の尊敬の実践である。さらに、今日では、諸宗教間において、例えば、仏教徒がキリスト教徒のために祈り、キリスト教徒が仏教

徒のために祈るといふ新しい展開が見られるようになってゐる。

祈りの共有に基礎を置くこの種の宗教協力は、1986年、バチカンの提唱によるアッシジでの諸宗教による世界平和祈禱会に始まり、その靈的伝統は比叡山宗教サミット等へと次々に継承されている。そして、毎年10月18日から一週間、世界中の宗教者が時を同じくして、共に人類の幸福と世界の平和を願い、祈りを捧げる「世界平和祈りの週間」が全世界で一斉に繰り広げられている。そして、国内でも、この週間には世界平和を祈念する諸宗教との合同の祈りの集いが、全国各地で積極的に催されている。

⑤ 学術的対話に根ざす宗教協力

最後に、異なる信仰を持つ宗教的専門家が、教義・儀礼・信仰実践・宗教活動・組織等に関し、今日、宗教が社会的使命を遂行していく上で効果的な情報や知識を交換し、真摯な学術的（神学的）な対話・討論を通じて相互理解を深め、諸宗教の

共通の使命感によつて結び合うという次元での宗教協力が挙げられる。

従来、宗教の関心方向は、ともすれば個人の内面的な靈的救われに向けられ、社会や世界の諸問題にいかに関わるかという社会倫理に対する関心が稀薄になる傾向があつた。しかし、今日、宗教は、個人的領域における個人倫理はもとより、政治・法律・経済・社会に関わる地球的・人類の諸問題をはじめとして、科学技術・生命操作・環境保全等の諸問題に関わる社会倫理の領域において、こうした社会倫理をいかに形成するか、あるいは既存のものに、いかにして新しい方向づけを呈示するかという社会的責任が問われている。もし宗教がこうした課題に答え得ず、信者はもとより、社会の一般の人びとに対して生きることの倫理的指針を与えることができなければ、宗教は時代から取り残され、過去の遺物と化すことになる。それ故に、宗教は、純宗教的情報にとどまらず、今日の地球的・人類の課題に対する学術的対応に

関する情報をはじめとして、人文科学・社会科学・自然科学の分野の情報が必要とするに至っている。宗教が必要とする情報を効果的に入手するためには、諸宗教間および宗教と他の学問分野との間の学問的対話に根ざす宗教協力がますます必要となっていくであろう。

これらの五つの形式の宗教協力は、あらゆる人びとに適しているというわけではなく、それぞれの信仰者の個人的特質、置かれた地理的・地域的・職場的環境、教団における地位や立場などによって、その適性を異にすることになる。その上、これらの五種の宗教協力はそれぞれ独立して機能を営んでいるのではなく、相互に関係し合い、相互補完的に結びついている。例えば、生活に根ざす宗教協力は、②の社会的実践活動に根ざす宗教協力にも、③の宗教的体験の分かち合いに根ざす宗教協力、そして④の共に祈ることに根ざす宗教協力とも関係し合う。同様に、⑤の学問的対話に根ざす宗教協力は、行学二道の実践という面から

②の社会的実践活動に根ざす宗教協力と結び合う。2 このように、宗教協力はこの五つのレベルで、それぞれ複合的に相互補完し合いながら、重要な意味を持つて機能している。しかし、いかなる形の宗教協力であつても、その成否を決定するものは、宗教協力を推進する人びとの人間関係である。庭野師は、これについて重要な指摘をしている。

「人間関係の出発点は、何よりもまず、出会いと
いうことであります。出会いがあつてこそ、語り
合いも可能です。語り合つてこそ、お互いの理解
も生まれます。理解し合つてこそ、信頼も生じ、
愛情もわきます。そして、相互に信頼し愛情によ
つて結ばれるようになれば、そこにおのずから強
い協力の態勢ができ上がるのであります。この
〈出会い↓語り合い↓理解↓信頼↓愛情↓協力〉
という人間関係の深められる順序を、われわれは、
そのとおり踏んでいるわけであつて、それはたい
へん迂遠のように見えますけれども、正しい順序
であるだけに、必ず将来の大きな成果の基礎を固

めるものである、と私は確信するのであります。」
〔『法話選集第6巻』313—4頁〕

ここに述べられている「理解—信頼—愛情」は、
真の対話が成立するための必須要件であるので、
「語り合い」の一語にまとめることができよう。
もし、このことが許されるならば、「出会い」—

「語り合い」—「協力」（共働）という関係は、「出
会い」から「語り合い」、「語り合い」から「協力」
（共働）へ、そして「協力」（共働）から「語り合
い」へ、「語り合い」からまた新しい「出会い」
へと、弁証法的な発展をしつつ、徐々に、言わば
螺旋状に上昇して、一步一步と成熟した宗教協力
へと展開していくことになる。

3 こうした宗教協力を目指しての「出会い——
語り合い——共働」の法華經的表現を「見宝塔品
第十一」に見ることができる。

「諸仏各各に 宝樹下に詣りたもう 清涼池の
蓮華莊嚴せるが如し 其の宝樹下の 諸の獅子座

に 仏其の上に坐したまいて 光明嚴飾すること
夜の闇の中に 大いなる炬火を然せるが如し
身より妙香を出して 十方の国に偏じたもう
衆生薫を蒙って 喜自ら勝えず 譬えば大風の
小樹の枝を吹くが如し 是の方便を以て 法をし
て久しく住せしむ」

ここには、真如の分身が真如の完全な相を明ら
かにし、それを世に顕現するために参集し、その
威徳によつて十方世界の衆生に感激と歡喜を与え
る莊嚴無比の様相が称えられている。國際的たる
と国内的たるとを問わず、W C R Pの下に、宗教
者たると宗教者でない人たるとを問わず、世界平
和の実現に向けて参集する人々は、まさしく「真
如の分身」すなわち最高の智慧と無限の慈悲の働
きそのものの力と言える。庭野日敬師は、ここに
宗教協力の理想と実現、そして平和のための実践
としての協働の真実を見ていたのではないかと、
筆者には思えてならない。

親鸞浄土教の可能性

——自他の救いという視点の回復



山崎龍明

武蔵野大学大学院教授

私が専門としております親鸞浄土教について、少しお聞きいただきたいと思います。浄土教という言い方がありますが、一般的に言われる浄土教と親鸞浄土教というのは、全く違うという認識に私は立っています。そのことについて、お聞きいただいて、では、どこが、どのように違うのかということの中で確認をさせていただきたいのは、伝統教団にある者の自己検証として、未来を開いていくことができるかどうかということを根本的

な視座にしていきたいと思っています。

親鸞聖人の単なる紹介でなく、親鸞その人の親鸞浄土教というものの持つ思想性というものが、今日のさまざまな問題を、どう捉え、克服することにつながるっていくのか、あるいは、つながっていないのかという、そのへんを問題意識にして親鸞浄土教の可能性、自他の救いについて考えていきたいと思います。かつて、この研究会でお話をさせていただきました「利他」、大乘利他とい

うことを少し掘り下げながら、お話をさせていただきます。

いわゆる伝統教団の中におりますと、どうしても教義の訓詁注釈が中心となってしまう。こういう時代でも、そういうことを金科玉条としているところがある。先ほど、庭野日敬先生はご自身の中で法華經を読み込んだと言われましたが、そこからもたらされたものが本当の教学的営みというもので、それが仏教そのもののなのですが、なかなか伝統教団ではそういうことが重要な位置を占めないということがあるわけです。

仏教には自力の仏教と他力の仏教があります。

他力の仏教は仏教の傍流であるという認識が大変強いですね。親鸞その人は他力の仏教ですが、一つ明確に言えることは、「大乘」ということを必要以上に意識していることです。ところが、親鸞以後、その大乘精神というものが真宗の歴史の中でほとんど影を潜めてしまった。それが大事な問題の一点です。

親鸞は、「真宗は大乘の至極なり」ということを手紙の中で書いているんです。真宗は大乘仏教の究極ですよ。歴史的には明らかに傍流と言われる本願他力を説く教えが、親鸞は大乘の究極だと堂々と言うのです。

それは、なぜかというと、大乘の利他精神です。仏教者として生きる私に何をし得るかという意識が親鸞に非常に明確にあったということとは否定できないことです。その大乘の利他精神については『平和のための宗教』の第2号にも書かせていただきましたが、社会や経済に、どういう形で大乘の利他精神を発揮することができるのか。利他精神の回復を願ったことが親鸞浄土教の根本にあったとすると、親鸞以前の浄土教、親鸞の浄土教、親鸞以後の浄土教、これらはまったく違っていると思うわけです。

今の本願寺教団の教学は150年後の蓮如中心の教学なのです。蓮如の根本的な教学は完全に来世主義信仰なのです。だから、中世の人の心を捉

えたのです。親鸞はそうではなかったから、150年も経ったら浄土真宗は低迷したのです。

そういう意味で、親鸞の教えは継承が非常に難しい教えだったと思います。親鸞は、一種、哲学的であって、「仏とは色もなく、形もましまさず、しからば心も及ばず、言葉も絶へたり」と説きます。それを蓮如が、お花畑がこんなにきれいなものだから、浄土はどんなに素晴らしいところかと説いた。そのへんの違いが、どういうことなのかというのを、僕は40年間、検証しているわけですから、問題意識としては、単なる親鸞思想の紹介というだけでなく、往相おうそうと還相げんそう、往くことと還ることです。田辺元博士の『懺悔道としての哲学』。その中に、還ってくるということ、これほど強く言った仏教者は親鸞だけだという指摘があります。往くことは還ることであり、還ることを親鸞は利他と認識していたのではないか。

浄土真宗は利他という言葉嫌います。私は利他アレルギーと言っているのですが、利他という

言葉を真宗者は一番嫌うんです。なぜでしょうか。罪惡深重、煩惱具足で、欲も多い、瞋り、腹立ち、嫉み多くして、臨終に至るまで、消えず、絶えず、という私たちが利他行なんかできるはずはないと、親鸞以降、みんな受け止めたのです。これは、親鸞とはずいぶんずれています。そのずれを検証しないまま今日まで来てしまったということがあります。

親鸞は、そんなことは言っていません。ぎりぎり何ができるかということ、90年考えて生きた宗教者でありながら、利他なんか、とても、、あなただ、人を救うことができずかということにしてしまう。だから、「真宗の話を聞くと人間がダメになる」と言った人がいるのですが、私は、これ、一種、名言だと思っているんです。

罪惡深重の私ですと親鸞は言ったのですが、それを受け止めるレベルが、ずいぶん違うと思うんです。内面的なところで、罪惡が深いということを押さえた。しかし、そういう人間だからこそ、

やらなければならぬことが必ずあるはずだという視点を欠落させて、罪悪深重だから利他なんか、とてもというのでは、あまりにも親鸞の気持ちとはかけ離れています。

今年は親鸞聖人の750回忌です。京都は4月から大変な賑わいで、50年後には800回忌をつとめるでしょう。本願寺の総長が、わが教団は長期低落傾向にあると言います。それだけ危機感があるわけです。私はあえて蓮如型真宗の破綻だという言い方をしたいのです。親鸞の思想信仰は破綻しないだろうけれど、蓮如型真宗が破綻していくのではないかという方向にある気がするんです。さて、救済教と自覚教じしやうきやうということについて考えていきます。一方的に阿弥陀仏に救われていくんだというのが救済教であって、親鸞浄土教というのは自覚教ではない、覚る宗教ではないというのが定番になっているわけです。江戸時代以降、およそ300年間で真宗の教学は論理的な体系ができませんが、一方的に救済教なんです。自覚教では

ない。

一般的には、浄土仏教は救いに与る（あずかる）教であるし、自覚教というのは、道元禅師のような、教えを自ら覚つていくという教えであるという枠組みがあります。救済教というのは間違いであると言ったら語弊があるかもしれませんが、私は親鸞その人の中には覚りや成仏ということに對して強い意識を持つていることに着目します。親鸞の文献を見ますと、「大般涅槃だいはんねはんをさとる」とか「平等覚をさとる」というような言葉がたくさんあります。

今、真宗の教学の中で、「覚る」ということは自力だということで認められません。親鸞が説いた教えそのものを、どういう形で受け止めているかということになると、私はずいぶん屈折していることと申し上げたい。これは宗門内外で言い続けていることですが、根拠は「大般涅槃をさとる」とか「無上覚をさとる」「弥陀の本願信ずべし」本願信ずる人はみな攝取不捨りやくの利益りやくにて無上覚を

さとするなり」という言葉が八十五歳のときの言葉にあるんですね。

親鸞という人は七十五歳以前、殆ど書物を書いていません。晩年に至って、無上覚をさるとか、大涅槃をさるとか、弥勒に同じ、如来に等しい、諸仏に同じと言っています。罪惡深重、煩惱具足の人間が如来に等しいと親鸞は言うんですよ。だけれど、それはあまり傾聴されることがなかった。

煩惱具足だから、仏になどなれる私ではないという意識が強かったからです。それは教学の歴史の中で全部、否定されてきたわけです。

親鸞以前・以後ということで申しますと、浄土仏教の起源は西インドと言われていますし、ゾロアスター教と関連があるだろうと昔から研究者によって指摘されています。インドから中国に渡って、浄土仏教は非常に盛んになりますね。これは中国の嘉祥大師吉蔵かじょうだいしという人とか慧遠とか、一般には善導という人が法然に大きな影響を与えました。

善導という人は中国浄土教の祖師として重要視されて、「私はひとえに善導一人に依る」ということを言って浄土宗を開いたのが法然。偏依善導へんいぜんどう一師いっしと『選択集』という書物の中にあります。

日本では、空也、千観、源信という人が出て、日本の浄土教を築いていくわけです。特に千観の『十願発心起』、これは、人間はこの世ではなかなか仏になれないから、浄土というところに行つて仏になつて、人を救うと説かれています。

また、源信が書いた『往生要集』という書物があります。これは地獄の書物と言われています。こういうことを犯した者には、こういう地獄があると書かれています。しかし、濁世末代の目足は念仏であると冒頭に書いていますから、ただ地獄の恐ろしさを強調したかったのではなく、大事なことは、末法という五濁に染まった時代には念仏が唯一の救いの方法だという書物が『往生要集』という本だったと私は思います。

それから、藤原道長の信仰形態ですが、ご承知

のように、藤原三代は栄耀栄華を極めました。

「この世をばわが世とぞ思ふ望月の欠けたる」とのなしと思へば」というように、栄耀栄華を極めます。ただ、ご承知のように、死んでから先の世界だけは不安だったんですね。どうしても極楽浄土に生まれたい。これが藤原道長、頼道の信仰形態。「現世安穩、後生善処」と彼らは言います。現世は何事もなく安穩に暮らして、後の世は善い処に生まれたいという浄土教です。

そのために、彼らは宇治に浄土さながらの平等院鳳凰堂を造ります。すぐに焼失してしまつて、今のような小さなものになりますが、膨大な規模を誇る平等院鳳凰堂を造りますね。あれは自分が生まれる極楽浄土、そして、そこに行く功德を積むために平等院鳳凰堂を造るわけです。

平清盛は『厳島御幸記』を書いて、高価なものを海に投げ込んだり、写経（納経）したりする、そうして極楽浄土に生まれたいと、往生、浄土を願う。このように浄土の教えを考えていくと、先

ほど申しました千観の『十願発心記』に説かれている教えとは、ずいぶん違うと思います。それを親鸞以前の浄土教として押さえておきたいと思います。

親鸞の浄土教。これが中心になるのですけれども、「御消息」の25通の中に「御念仏ころに入れて申して、世の中安穩なれ、仏法ひろまれ」という有名な言葉があります。今年の750回忌のスローガンは「安穩」です。しかし、道長の安穩とは違うわけです。現世は何事もなく、親鸞は「御念仏ころに入れて申して」、「世の中安穩なれ」、つまり仏法が浸透することによって本当の安穩という世界が生まれてくるんだ、というのが親鸞の安穩なんです。何事もないようにということではありません。

本願寺では、全国どこへ行っても、安穩というポスターが貼ってあるんです。一箇所に30枚くらい貼ってあるところもあります。ポスターを貼つたつて安穩にはなりませんよ言うのですけどね。

安穩という酒グッズまで売っています。親鸞は、びっくりすると思います。

「現世安穩」という安穩と、親鸞の言う安穩、「御念仏ころに入れて申して」ということが大事だと思うのです。仏法に生きることによって、仏法が広まることによって初めて安穩があるんですよということと、「現世安穩」を切り離して考えなければいけないと思うのです、言葉は同じですが。

私が申し上げたいのは、大乘の仏道に立脚した浄土教です。これは先ほど申しましたように、「真宗は大乘の至極なり」という言葉が親鸞にあります。真宗的な言葉で恐縮ですけど、「現生正定聚思想」というのがあって、現生というのは「今、ここで」という文字通りのことで、正定聚は「正しく定まる仲間」と書いてありますから、私たちの救いは浄土に生まれて決まるのではない。今、ここでという思想です。

ご存知のとおり、正定聚という位は仏教の約束

事かというと、この世のことではないんです。さとりを得た浄土に正定聚という位があるんです。そこに生まれて、修行をして仏になろうというのが浄土教の根本の枠組みなんです。だから、ここではなく、かの土の中に正定聚という修行しやすい場所がある。そこで修行して仏に成るというのが一般的でした。

しかし、親鸞はそれを現生と言いまして、正定聚はこの土のことなんだと再解釈するのです。親鸞という人には經典の読み変えがあります。ですから、江戸時代に華嚴宗の鳳潭ほうたんという人が狂人の書だと言って『教行信証』を投げ捨てたという有名な話があります。

それはなぜかという、当時、浄土というのは憧れの対象になっていたんです。人生苦から逃避するエスケープの場所になっていた。親鸞は、浄土はそんなところではないという意味で現生とおっしゃった。だから、我々はあっちに行って救われるのではない、救いは現生においてなのですよ

と言ったのは親鸞が初めてだったんですね。

今の本願寺教団の教学はそうではない。浄土に行くことが究極の課題になっています。それを現生正定聚思想という展開として位置づけたいと思っています。親鸞の言葉に、信心定まる時往生また定まるという言葉があります。信心定まるとは、弥陀の法に出合って、その法によって、なるほど、そのとおりだったんだな、私の人生の方法は間違っていたんだな、価値観も間違っていたという深い領き、それが信心でしょうか。信心定まる時往生また定まるだから、もう、そのときに、すでに救われているんですよ。これが現生正定聚思想の根本です。

だから、臨終の来迎を待たずと書いてあります。どちらかというと、それまでの浄土教というのは死に方によって救いが決まったんです。これを臨終来迎思想と言います。京都に紅葉で有名な永観堂というお寺がありますね。その永観堂がそうですが、亡くなるときに諸仏菩薩のお迎えをいただ

いて極楽に生まれるというのが親鸞以前の浄土教の根本なんです。臨終が一番大事なんです、浄土教では。だから、臨終に未練たらたら、死にたくないというのは駄目なんです。

前にも申しましたが、大原の三千院というのは、もう、あまり長く生きられないという僧侶を集める場所でした。介添えの若い坊さんが師に、「もう、お迎えいただけましたか」「いや、まだです」ということを記録する場所なんです。

だから、往生極楽院と書いてあるんです。看板の字は、もう、ほとんど見えません。だから、死に方の善し悪しなんです。死に方の善し悪しによって極楽に生まれるか生まれないかという。来るに迎えると言って来迎思想と言います。「信心定まる時往生また定まるなり 来迎の儀則（儀式）をまたず」というのが親鸞の思想です。臨終正念思想というのがありまして、大木が倒れるように、帰するがごとく死んでいかないと往生を遂げられないという儀式なんです。平安中期から鎌倉時代

にかけての浄土教の思想です。

しかし、阿弥陀の教えに生きる者は臨終を問題にしなくてもいいんですよというのが、親鸞の手紙十六通、八十八歳のときの手紙です。その前年に関東に飢饉がありまして、たくさんの人が死んだようですね。そこで、関東の門弟が手紙を送って、「ござことし、老少男女おおくのひとびとの死にあいて候うらんことこそ、あわれにそうらえ」。あんなに熱心な信仰者がバタバタと死ぬ。老少、善悪を問わずに。お師匠さん、こんなことで信仰の利益りやくであるのでしょうか、という質問に対して親鸞が、「親鸞にあつては臨終の善悪をば申さず」、私は死に方の善悪など問題にしない。信心決定けつじようの人は疑いなければ、弥陀の法を信じている人は、この土で救われているから、死に方なんか全く問題にならないということです。我々、こう死にたいと思つたつて、そういう死に方はできませんから。

それよりも、どう生きるかということが救いを

決定するんだというのが、八十八歳のときの最後の手紙なんですね。「親鸞にあつては臨終の善悪をば申さず、信心決定の人はうたがいなければ正定聚に住することにて候うなり。されば、おわりもめでたく候え」。どんな死に方したつて救われているんですよ。

それから、二種の回向おうきやうというのがあります。これは往くという「往相」と、還るという「還相げんさう」。往相というのは、一般的に往生浄土の相状なんて言われまして、私たちが弥陀の法に出合つて、弥陀の智慧をいただいて、この土を仏教者として生きる。これが往く道ですね。これが往相です。その道を歩んで、肉体の業が滅して、死というものを媒介にして、自然じねんの浄土に生まれる。その浄土に往生し直ちに還つてきて、苦しみ、悲しみ、悩む人を救う仏になつていく。

親鸞の成仏論というのは、仏になるということ、人を救う私になるということなんだという概念が明確化されているんです。それを私の言葉で

言わせてもらうと、私が救われるということは、
他を救うということによって成り立つんですよと
いう親鸞的な表現が、この往相即還相だと考えま
す。

親鸞さんは「謹んで浄土真宗を案ずるに二種の
回向あり」と言っています。真宗の教えは二つだ
け。一つは私たちが仏道を歩んで仏教者として生
き、浄土に生まれること。そして、また還つてく
る。これを二種の回向というのですが、これを私
なりに表現すると、親鸞さんという人の信心の構
造というのは、一つは往相回向。これは、私たち
が法を聞き、道を求めながら、阿弥陀の教えと共に
生きるという方法ですね。そして、大自然の浄
土に還った後に、この土にまた還ってくる還相回
向。

その信心には、他の文献の言葉でいうと、「念
仏もうさんとおもいたつ心のおこるとき」、すな
わち救われるんだという親鸞さんの言葉がありま
す。法然という人は、念仏をもうすことによって

救われると説いたんです。思想的には若干相違し
ます。親鸞さんと法然さんは、本当は違うんです
よ。しかし、親鸞聖人が善き人と言いましたから、
親鸞さんと法然さんは教学的にも思想的にも全く
同じになっています、これが真宗の伝統的な理解
です。

「この人に会わなかったら、私の人生は無駄だつ
た」というほど尊敬した法然さんだから、思想も
全部一緒だという教学です。しかし、それは違い
ます。法然さんは一日六、七万回、念仏を称えた
と言っています。親鸞さんは、「念仏をもうさん
とおもいたつとき」、既に救われているんだと。
このことを見ても全く違うんです。

法然さんといえば、「善人なをもて往生をとぐ。
いはんや悪人をや」という『歎異抄』の言葉です。

あれは法然さんの言葉なんです。これは、ずっと
親鸞さんの言葉だと言われていましたが、勢観房
源智げんちというお弟子に法然さんが伝えた言葉で、京
都の醍醐三宝院という真言宗のお寺に残っていま

す。大正五年に発見されたんです。本願寺は、それをずっと親鸞の言葉としてきました。

『歎異抄』という書物は全部で十八章あります。最初の十章が親鸞さんの言葉です。あとの八章は当時の異義なんですね。お布施をたくさんした人は大きな仏になると言う人があるけれど、とんでもない間違いだということが後半に書いてあります。書いた唯円は、そんな馬鹿なことはないと否定しています。

前半は親鸞の語録なんです。その前半八箇所は「…と云々」と書いてあるんです。親鸞が唯円に語った言葉です。だから唯円は、先生はこうおっしゃったと、「…と云々」と書いています。ただ二箇所だけ文末に、「…と仰せ候いき」と書いてあるんです。これは誰かがおっしゃったと考えるのが正しい読み方ですから、それは誰だろうかと考ええると、法然さんしかないんです。第三章に「善人なおもて往生を遂ぐ いわんや悪人をや（中略）と仰せ候いき」と書いてあるんです。

第十章には、「念仏には無義をもって義とす不可称不可説不可思議のゆえにと仰せ候いき」とあります。仏法というのは自分の好みとか経験とか知識でもって、あれこれ自分が組み立てるものではない。無義、はからいが無いのが仏法なんだというわけです、ここに仰せ候いきと書いてあります。この「無義をもつて義とす」というのは法然さんの文献に、たくさん出てきます。

親鸞さんの教えの中に現生正定聚説というのがありますが、浄土に生まれてから救われるのではなく、今、ここで、しかも念仏申さんと思いつ心のおこるとき、阿弥陀仏はあなたを摂め取って捨てないという場に私が立つという言葉です。念仏申さんと思いつ心がおこるとき救われるというのが、救いの利益を得るといいうのです。

後の現生不退とか現生護念というのは、不退転です。仏法の価値観、真実をいただくと、世俗の中にあってウロウロ、きよろきよろしなくてすむ。自分の生きる場をいただくことができる。後戻り

しないということを親鸞は現生不退と言いました。諸仏に守られて生きるということを現生護念と親鸞は言いました。そして、即得往生とは信心定まるとき往生また定まるということで、即ち往生まぢがいな身となるということです。

親鸞の往生については、もう一つ、難思議往生があります。これは肉体の業が減したとき浄土に還る往生、難思議というのは思議するのが難しいということです。人間の知恵ではなかなか言い表すことのできない、さとりの世界を親鸞は難思議往生といっている。二つの往生觀を説いているんです。

一つ申し上げておかねばならないのは、親鸞という人は、この土が浄土であると言わなかった人です。残念ながら、誤り多き人間がつくるこの社会は、どんなに立派なものであろうとも浄土（真実）と呼ぶことはできないというのが親鸞です。また、自らがこの場で仏になるということと言わなかった人です。仏になるのは肉体の業を減

してからのことです。「凡夫は無明（無知で）煩惱をわれらが身にみちみちて、欲もおおく、いかり、はらだち、そねみ、ねたむころおおくひまなくして、臨終の一念にいたるまでとどまらず、きえず、たえず」と言っています。九十歳、百歳になつたら少しは煩惱がなくなるとも言わない。生きている間は不可能だということです。

仏陀が涅槃に入られたとき、まだ肉体性をもっているから、これは本当の涅槃じゃないという考えが出てきた。仏陀が入滅前に、親族の陰は涼しいと言ったという記録がありますが、とても人間的ですね。親鸞的に言えば、人間自身の煩惱性です。親族の陰は涼しいというのは、赤の他人はダメだけど、親族はいいということだとするならば、仏陀もそういうのはからいが晩年にもあつたのかなと思います。

親鸞は、人間は残念ながら人間以上の身でないから、まぶたを閉じるまで煩惱はなくならないから、この土での成仏は到底語ることではできない。

肉体の身を業を滅したときに阿弥陀仏のはからいで、仏になるんだと親鸞は言うわけです。

親鸞は、「真実は如来なり。如来はこれ真実なり」という涅槃經の言葉を大事にしています。真実なるものの、不実なる私に対する呼びかけ。我々の先輩の方々は阿弥陀仏の呼び声といっていました。つまり、言葉としての南無阿弥陀仏です。

ですから、親鸞は南無阿弥陀仏というのは、称えるものでありながら、同時に自らが聴くものであると言っています。我々は称えていながら、多くのことを気づかせていただいている。さまざまなことを教えてもらったという領きです。こういう念仏観は法然にはありません。いい、悪いは別として、称えて功德を積んでいくというのが法然です。

私は信心というのは、真実なる如来の呼びかけによる、真実なるものへの深い領き。そして往生というのは、私たちが真実に向かって往く歩み。これが即得往生と難思議往生ということです。こ

こから道が開けていく。人間の救いというものが成就していくのです。

親鸞以後の浄土教というのは、仏と凡夫、浄土とこの土、穢土とも申しますが、仏と凡夫は完全に二元的で、迷いの私が浄土に行くという考え方が一般的です。私は、親鸞の仏と私、悟りの世界と迷いの世界、浄土と穢土を考えると、この世はもちろん浄土とはいえない。争いもあり、差別もあり、醜いことがたくさんあるけれど、親鸞の感覚からすると、穢土性をあまり強調しません。なぜかというと、私たちがアミダ仏の法に出会ったのは穢土だからです。この土でしか私たちは仏に出会えない。

親鸞は「念仏はすなわち智慧なり、信心は智慧なり」と言っていますから、南無阿弥陀仏をいただくということは、阿弥陀仏の智慧を賜ることなんです。そうなると、私たちは穢土という世界を生きているが、阿弥陀仏の智慧を中心に生きていることになります。浄土真宗の教学に欠けている

のは、菩薩として、念仏者として、この道を歩むという視点が全くないことです。しかし、大乘菩薩道を歩むという感覚が親鸞は非常に強かったんです。

こんなに煩惱だらけの私が菩薩なんて、おこがましいというわけです。浄土というのは固定的な、概念的なことじゃなくて、南無阿弥陀仏という教えによって穢土の中にいる私に仏の真実を届ける、浄土というのは、そういう働きをする世界なんだというのが親鸞の浄土観にあると思います。仏と凡夫、浄土と穢土が二つにして一つ、一つにして二つ（二而不二）、こういう関係で捉え直してみることが大事です。雑駁ですが、親鸞さんの浄土教というのは、こういうものだと思います。

親鸞は、二種の回向あり、往相と還相ですね。

もう一つ、二種の相ありと言っています。二種の相というのは、すがたです。私はここに注目するのです。これは、別のものが二つあるんじゃない。先日、静岡で富士山を見ました。また、山梨から

の富士山もある。ロケーションが違うから富士山が二つあるとは言えません。二種の相というのは、二元的な往相と還相ではなく、一如的に往くことと還ることが一つであるということです。

還ってくるといふことは、どういうことか。法然という人は還相の方なのだと親鸞は言います。つまり、仏の世界から還ってきた方だということです。たとえば、僕自身が仏教者として生きているということとは、僕の父は親父でありながら仏教の師です。寺に集まってくださっている信者さんもたくさんいるわけです。その人たちとのいろいろな出会いによって仏教者としての私が存在している。そういう方すべてを親鸞は還相の菩薩と捉えています。

四十八の菩薩の誓いの中に、第二十二番目に還相の願があります。自らが仏に成ったあかつきには他の「すべての人を救いましょう」といった菩薩の願いがあります。親鸞以後の浄土教は、厭離穢土欣求浄土、この世は忌まわしいところ、厭い

離れて、ひたすら浄土に生まれることを願う、欣求は願うという意味です。したがって、現生正定聚の教えは後退してくる。つまり、これが親鸞と蓮如の浄土理解の違いだと私は思っています。

親鸞の、浄土に往生して仏になり、悟りを開いて、多くの人々を救うという往生成仏義というものの積極的な理解から、もちろん来世を否定するものではありませんが、今、来世主義になっていないでしょうか。来世主義というのは来世が第一目的です。「あの土に行けばいいことがあるから行きましょう」ということです。蓮如は大変な数の信者を獲得していくのですが、夢や希望もないという中世の社会で大変な福音になったんだと思います。しかし、それは親鸞からの乖離であった。江戸時代に入りますと、近世浄土教になります。徳川幕藩体制の中での浄土真宗は安泰が図られていくわけです。寺檀制度、檀家制度、寺請制度の中での先祖供養教になっていきます。『歎異抄』の中に、「私は、お父さん、お母さんの死後の安

楽のために念仏を称えたことは一度もない」という極端な言葉があります。親鸞は先祖供養を否定したと言われることもありますが、そうではないのです。あれは、読み方の違いがありまして、言うまでもなく、自分の幸せのために、ご先祖を利用するのは間違いだという意味で、「私は亡くなった父母のために念仏を称えたことは一度もない」という深い意味だということを理解したいと思います。こういう形で、江戸時代は、この世は儒教、あの世は仏教という言葉があるくらいに仏教というのはかなり後退していく。これは他の宗派でもそうです。現在もそうです。

江戸時代に妙好人信仰が盛んになります。中国の善導大師という人が妙好人ということを出した。これは上の人⇨上人、上上の人⇨上上人という表現があるのです。仏教の一番すぐれた人を上上人というんです。それから上人、稀な人は希有人、最も勝れた人は最勝人、その下に好人、妙好人というのがあ

妙好人というものがよく知られるようになったのは徳川幕藩体制の中で島根県石見の僧仰誓という人が『妙好人伝』というのを作ってからです。これを徳川幕府が非常に喜んだ。期待される念仏者像なんです。これは岩波の『日本思想大系』近世仏教に入っています。

例えば、念仏者の家に柿泥棒が来た。その人は脅すどころか、落ちてけがをしてはいけないと言って、柿の木に梯子をかけたんです。また、ある人は、泥棒に入られて、怒るところか、きつとその人に前世で借りがあったんだ、その借りが返せたと言って喜んだということです。そういうのが多く出てくるんです。もう一つは年貢を一生懸命収めたとか、婦女子は舅に孝行の誠を尽くして、ご褒美を頂いたとか出てきます。

私は若いときに、それが真宗だったら真宗では救われないなあと思いました。私は泥棒が入ったら有り難いとは思いませんからね。すぐ警察に行って捜査してもらおうと思います。そのような妙

好人信仰が真宗に広まっていくんです。完全に徳川幕藩体制の中の一つの信仰形態です。

庄松、これは讃岐の妙好人です。讃岐から船に乗って京都にお参りに行くとき嵐になった。みんな念仏者でありながら、金毘羅大権現とか呪文を唱えたっていうんです。すると、どこから、いびきが聞こえる。だれかと思ったら庄松だった。船がこんなになってるときに寝てたんですね。こんなときに寝てるやつがいると、起こしてみたら庄松だった。そのときに、庄松が一言、「ここはまだ娑婆だったか」と言ったということです。そういうのを妙好人というんです。つまり生死を超えているんです。嵐で難波するなら難破しろ、私の救いは決定しているというわけです。これは妙好人伝には出てこないんです。これが信仰者の理想的な姿なんです。

鈴木大拙さんなんかは、あんな文字を読めない人が素晴らしい信仰の境地に立つのは素晴らしいといつて、妙好人を発掘されて、また有名になつ

た。その妙好人は、さっきの妙好人伝ものとはちよつと違うんです。例えば下駄づくりの貧しい才市という人が、カンナで削りながら、削った木につたない字でこう書いた「ワシが如来様を拝むんじゃない。ワシが如来様に拝まれるのが南無阿弥陀仏だ」。私が仏様を拝むんじゃないんだ、仏様に拝まれるんだと。才市は「臨終すんで、葬式すんで、みやこに心住ませてもうて（都というのは浄土です）南無阿弥陀仏と 浮世にいるよ」と。これに鈴木大拙さんは感激したんですね。

「南無阿弥陀仏と浮世にいるよ」「みやこに心住ませてもらう」身体は娑婆にあるんだけど、心は阿弥陀仏の浄土に生きているということでしょう。これは幕末から明治にかけて多くの方が出ました。こういう方は本当に妙好人と申し上げてもいいのではないかと思います。豊前の新蔵は貧しくて、人が近寄らないような服装をしている。あるとき通りかかったら相撲をしていた。相撲を見ていたら、横綱が投げられて大けがをした。横

綱が投げられて負けるのはおかしい。「この中に穢れ者がおるぞ。探しだせ」ということになった。そうしたら新蔵がみんなに引つ張り出されて殴打されて傷だらけになった。うちに帰って嫁さんに、「今日はとっても有り難いことがあった」「そんな有り難い話があるなら、わたしにも聞かせてください」「実は私は皆に穢れ者と言われても仕方がない貧しい粗末な身なり。そんなに貧しい私が阿弥陀様によって救われるとは、なんと幸せなことか」と改めて法の確かさを確認したと妙好人伝に出てくるんです。そこでは人間への差別性など全く問題にはなっていない。そういう妙好人が期待される念仏者ということになります。

以前に、私は現代の妙好人ということで雑誌から、この人について書いてくれと頼まれたことがありました。私は断ったんです。あの人を妙好人とは思えないからと。しかも、まだ生きてますからね。生きている人間を褒めるとするのは、よつぽどの勇気がいりますよね。私は妙好人は否定し

ませんが、妙好人信仰が気に食わないのです。

念仏しても有り難くない、浄土へも行きたくないという弟子の問いに対して、親鸞も「この不審ありつるに唯円房おなじころにてありけり」。

いや、私もそうだった、あなたもそうだった、今日一回、そのことを話してみようという文章があります。そうすると浄土に行くことが無上の楽しみであるという教学理解というのは、親鸞からは乖離している。むしろ真実の世界に還るとか、尊い教えに出合っている、そのことが喜べないとはどういうことか、というところから、親鸞は出発したんだと思います。結果、喜ぶことを喜べない、そしてつまらないものを喜んでいるという私たちこそ、まずアミダ仏によって救われるべき第一の対象である、というのが「善人なおもて往生をとぐ いわんや悪人をや」という世界ですから、ずいぶん違うと思います。

近代に入りますと、ご承知のように、本願寺教団は戦争協力のチャンピオン教団になります。明

治天皇から日露戦争の協力に対して勅語まで頂くんですから。大谷探検隊を組織した大谷光瑞という人がいますが、その人のお父さんの時代は廃仏毀釈で苦勞をしたんです。この人は真俗二諦という信仰路線を敷きます。これは古い經典にもあるんですが、物事の本質と現象、本質面を真諦、現象面を俗諦と言います。それが明治初頭になると逆転して、真諦というのは仏法、俗諦は天皇であるというように変わってくるんです。

第二十一代目の門主の明如は「後の世は弥陀の誓いにまかせつつ いのちをやすく君に捧げよ」という言葉を発布して、これが真宗教団、念仏者の倫理だと言いました。後の世は弥陀のをしへにまかせつつ 現実を念仏者はどう生きればいいのか、いのちをやすく君にささげよと明確化されるんです。これが浄土真宗の誤った真俗二諦。仏号を聞信し、大悲を念報するですから、阿弥陀仏の教えを聞き信じ、そしてその恩を自分が思うことが真諦。王法を遵守し人道を履踐する、これが俗

諦です。

この真諦と俗諦が鳥の翼のようにして人間が生きていることが大事だという路線。これが日清、日露、第一次、第二次世界大戦終了まで宗門の中心となります。特に本願寺は戦時教学指導本部をつくつて、国策に準じていきます。中国に行ったお坊さんが大陸から持ってきた戦利品の清流刀を自慢げにかざしている写真が当時の雑誌に出ています。

念仏弾圧があったとき、親鸞は天皇を批判しました。「主上臣下、法に背き義に違し」と。天皇も側近も仏法の道理に背いて感情的に念仏者を死罪・流罪にしている、私はこのことが許し難いということが『教行信証』の中にあります。主上というのは天皇です。戦前は読めなかった箇所です。僕が昭和三十七年に大学に入ったとき、本願寺のテキストの主上というところは欠字になっていました。戦後十七年間ですよ。一九四五年以降、浄土真宗はアメリカンデモクラシーに乗り換えます。仏教は民主主義の宗教であるなどと教団のリーダ

ーが言うようになりました。

親鸞聖人700年大遠忌のとき、私は高校生でした。このときに伝道院という研究所ができました。これは非常に危機感があったからです。今のままでは伝統仏教は人々の心をとらえられないんじゃないかと、伝道院という研究所ができたんです。膨大なお金を費やしました。私はそこで育ったんですが、とてもいい研究所でした。

そのときに「現代教学の樹立」ということが掲げられました。伝統主義の学者から、現代教学とは何事かと言われました。仏法は普遍的なもので、昔も今も変わらないと、ずいぶん叱られました。現代教学というのは、親鸞の時代の苦しみと今の時代の苦しみと、重なる部分はあるけれども、違う部分もある、そういうことにどう対応していくかという意味だったのです。

次に、真実の僧伽の問題。教団は僧伽ですからね。親鸞は弟子一人も持たず、教団もつくらなかったということです。念仏の志ある者と言って

いますから、それが念仏の僧伽でしょう。仏・法・僧ですから、僧伽を否定したら仏法ではない。僧伽性というのは大事だと思うんです。しかし、教団はどうあるべきかという体系的なものは私たちの教団にはありません。すべて仏の前では横一列に並ぶ、平等な教団と言いますが、言葉の上だけで、現実には多くの格差、差別があります。私たちの教団では僧侶というものが八階級七段階あり、合計十六階級の区別（差別）があります。

あらためて、同胞教団とは何かと問われます。

最近、特に考えていることに寺院の開放の問題があります。私たちは無意識のうちに檀家、非檀家を区別してしまう。檀家には寺を開放するけれど、そうでないものには門を閉ざす。私は最近、ある雑誌に「扉を開こう」というのを書かせてもらいました。扉を開放したら、寺は今後どうなるかなんていう懸念はないですよ。地域社会の中で大したことはできないけど、認知されていけば五十年後に寺はありますよ。僧侶の勉強会に行くと、五

十年後、寺はあるでしょうかと、よく聞きます、寺院の開放です。私たち寺にいる者の自己開放が求められているのだと思います。

それから、真宗教学の再構築。来世主義に陥っている教学から私たちは脱却すべきです。それが時機（時代と人間）に相応したものです。宗義は時機相応なれど、仏法はいつの時代の人間にも相応するものであるけれども、しかし、教学、宗学は時機不相応と言った杉紫朗という先覚者がいます。四十年、私は学問をしてきたけれども、結局、何も知り得なかった。しかし、その四十年やってきた学問は在来の考え方の真似にすぎない。論理的でないという反省の中で、この人は「法は時機相応するけれども、宗学は時機不相応である」と自己内省的に言った。

差別の問題とか、あるいは環境の問題とか、死刑の問題、いのちの問題。こういう問題は念仏の問題ではありませんよ、二十年くらい前までは、そういう問題は浄土真宗の仏法の問題ではないと

平気で言われていたんです。そういう閉鎖性の中に今までの信心の限界性をみたのです。

親鸞は僧に非ず俗に非ずと言いました。これは念仏弾圧のときに僧籍を剥奪されたからです。普通だったら、非僧で終わるんですが、ここに親鸞の性格が表れている。僧に非ず俗に非ずと言って、俗に埋没して生きるのではなく、僧籍はないけれどカルマ（法）を根拠にして生きる。この点において、いささかも譲らないというのが非俗性です。我々は非俗性を発揮しなければいけないけれども、教団そのものが僧に非ず僧に非ずといって俗を超えようとせず、自己正当化しているような傾向がないかと、これは自己反省を込めて言いたいのです。

こういった親鸞浄土教の根底にあるのは、大乘の仏道を歩む菩薩であるという強い姿勢です。親鸞以後、それが、むしろ否定的な対象になり、凡夫は菩薩道など生きられないということが大前提となっっていることが大きな問題ではないかと思ひ

ます。

私は、親鸞の、悟るとか、悟りにいたるとか、涅槃をさるとかの文言に注目しています。もう一度、親鸞が「念仏成仏是真宗」と言われるとおり、仏になるということの内面、目覚めたる私になる、成仏ということの位置をもう少し明確にしたいと思います。

平和と和解における宗教者の責任と可能性 「寄せ書きの旗」をめぐる出来事を通して



西原 廉太

立教大学教授

1 寄せ書きが書かれた一枚の旗

2010年5月27日に、アメリカから突然、一通のメールが私のもとに届いた。それは、ウイスコンシン州に住むステイヴン・カーという牧師からであった。まったく面識のない方からであったので、戸惑いつつ読んだ、そのメールには、こう記されていた。

親愛なる西原先生

私は、米国合同メソジスト教会、ウイスコンシン年会で奉仕する牧師です。ウイスコンシン州のオシユコシユ市に住んでおりまして、当地で、現在、第一合同メソジスト教会の牧師として働いています。私の隣家に住むアール・ツヴェイツキー(Earl Zwicky)は、去る2009年9月1日に、

85歳で天に召されました。ツヴィツキーが18歳の青年だった頃、彼は米国陸軍の軍曹として、第二次世界大戦下の太平洋戦域に赴きました。

米軍と日本軍が衝突する中、ツヴィツキーと、もう一人の米兵は、日本兵たちとの激しい銃撃戦となりました。その日本兵たちの一人が、ツヴィツキー軍曹の指揮の下、部下の兵士の攻撃によって倒されました。残念なことには、ツヴィツキーは、米国では、日本の(yosegaki—寄せ書き—が書かれた)「幸運の旗」(good luck flag)と呼ばれているものを、その日本兵の軍服のポケットから抜き取り、ツヴィツキーがこの世で生きている間、戦利品として所有し続けることになったのです。ツヴィツキーが亡くなる一年ほど前に、彼は、その旗にはいったい何が書かれているのか、その意味を知りたいと言うようになりました。私は、その旗に何が記されているのか、調べてみることを彼に約束したのです。

私は、その旗を、ここオシユコシユにあるウィスコンシン大学に持参し、私の教会の信徒でもあるハイジ・ワイナート(Miss Heidi Weinert)の口添えで、同大学のヨーコ・モギ・ハイン(Dr. Yoko Mogi-Hein)教授に連絡を取りました。モギ・ハイン教授は、私とハイジに面会くださり、その旗に書かれていることを訳してくれました。その翻訳がなされる中で、この旗を持っていた日本兵について、私たちは多くのことを知りました。その内の一つが、この若い兵士が、実は、立教大学の現役学生であった、ということなのです。旗を手がかりとして、私たちは、この学生の姓が、「ワタナベ」(Watanabe)と言い、剣道部、及び山岳会(a mountain climbing fraternity)のメンバーであったことを突き止めました。私が調べたところ、両部とも立教大学に今も存在するようです。

私は、隣人であるツヴィツキーとの、旗に記さ

れている意味を明らかにするという約束を果たしたのです。アール・ツヴィツキーが亡くなる、ほんの数日前、癌で死に行こうとする病院のベッドに横たわる彼に、私は、ツヴィツキーがこの旗を手にしたその日に起きたことについて聴かせてほしいと願いました。アールにとって、そのことを詳しく語ることは、感情を抑えることが難しいほどに痛ましいことでした。彼は、終戦以来、決して語ろうとはしなかった、その日の出来事について、この立教の学生がいかにして命を落としたかについて、私に打ち明けてくれたのです。ツヴィツキーは、私に語り終えると、しばらくの間、沈黙していました。そして、彼は私を見上げて、こう尋ねたのです。「この旗には、名前が書かれていたのか」と。私は、旗には、その兵士の家族や友人たちからの激励と支えのたくさんの言葉と共に、実は、その日本兵の姓が記されていることを告げたのです。

私が、その日本兵の名と、旗に書かれた寄せ書きの言葉から知り得た、彼と彼の家族について語った後、ツヴィツキーは、またしばらくの間、沈黙していました。私はアールに、ワタナベの旗に寄せ書きをした人々は、彼が戦争で最善を尽くし、誇りを持って戦うよう励ましている、ということを説明しました。ツヴィツキーがこの旗から知った事実が、最終的には、アール・ツヴィツキーが70年近くも負い続けてきた心の傷を癒し、一つの区切りをもたらしたのだ、と私は信じています。

アール・ツヴィツキーもワタナベも、若い青年であり、戦争によって、敵対し合う場合へと連れ行かれたのです。戦争で両国民が経験した互いの痛みと苦難は、歴史に十分記されています。しかし歴史書に書かれず、後代の者たちが知り得ていなかったのは、この一人の若い日本兵についての物語であり、彼が戦いの中で、いかに威厳をもって死んでいったのか、という事実なのです。無名の

人々との戦争を抽象的に語ることは容易いことです。しかし、自分の「敵」が、家族に愛された若い青年であって、自らの希望と夢に溢れた青年であったことを知った時、戦争というものを語るのは、そう簡単なことではなくなるのです。アー・ル・ツヴィッキーは、その生涯のほとんどを、戦争の最中の、あの日の記憶と共に生きてきました。その記憶とは、彼の意識の底ですつと秘められ続けてきたものだったのです。私は、彼が戦った相手について何かしらを知ったことで、アールは、生涯負い続けてきた痛みの記憶を、ついに閉じることができたのだ、と信じているのです。

残された、ツヴィッキー夫人であるオードリー（Audrey）が、最近、私に、ワタナベの「幸運の旗」を譲ってくれました。今の、私のミッシェンは、ワタナベの家族のどなたかが戦争を生き抜き、今も健在であるかどうかを調べることなのです。旗に記された事柄を基に、モギ・ハイン教授は、

ワタナベの二人の姉妹たちがその旗に名を記している、と言っています。もし、姉妹たちが健在であるならば、きっと彼女たちの兄弟の旗を取り戻したいと願うであろうと、私は思わざるを得ないのです。私はしばしば自問するのです。彼女たちが、兄弟に起こったことを知っているのだろうか、と。兄弟が、戦いの中で威厳をもって死んで行ったということを知っているのだろうか、と。

もし、ワタナベの家族のどなたかが生きておられるならば、私は、この彼の人生の一部を、彼の家族に戻したい、と願うのです。もし、どなたも生きておられないならば、私は、立教大学が、この寄せ書き——Yosegaki——が書かれた旗を額に納めて、あなたたちの大切な一人の学生を覚えていただきたい、と思うのです。西原先生、私たちのこの世界には、たくさんの痛みと苦しみがあります。もし、私が、この旗を返すことができたならば、私は、あなたの大学に、あるいはワタナベの

家族の生に、何かしらの癒しと平和、和解の種をもたすことができるのだと思うのです。私はそのようにしたいのです。もし、ご家族が生きておられて、また、あなたが、それが良いことだと思われるならば、私は、ご家族、そして、立教大学の代表者の方々とお会いする機会を持ちたいのです。大学の学籍録などが戦争で失われていなければ、この学生の家族の所在も判るのではないでしょう。

悲しいことに、時に、この、いわゆる「幸運の旗」は、戦利品を扱うインターネットのサイトなどで売り買いされることがあります。これらの旗を売っている者たちは、一つひとつの旗が、失われた者の人生を表していることを理解していないのです。もし、それが私の家族のものであれば、何としても取り戻そうとしましょう。和解の働きとして、私は、この旗を、この学生の家族、もしくは、立教大学に返したいのです。もし、この

願いが叶わないのであれば、その場合には、ここ、オシユコシユ市にある「第二次世界大戦博物館」に展示されることになるでしょう。この博物館の学芸員は、ツヴィツキーとワタナベの物語を知っています。モギ・ハイン教授が、力添えを申し出てくれています。彼女のご家族が、立教大学の近くにお住まいだということです。

あなたが、何かしら、お手伝いくださり、また、ご助言くだされば、幸いです。

あなたに平和がありますように。

ステイーヴン・A・カー

(Rev. Steven A. Kaehr)

第一メソジスト教会

オシユコシユ、ウイスコンシン、米国。

~~~~~

このメールを受け取り、私はすぐにカー牧師に連絡をした。カー牧師によれば、メール中にも登場するモギ・ハイン教授から、立教大学はキリスト教で聖公会の大学なので、Anglican（聖公会という意味）とBibleでネット検索を試みたら、というアドヴァイスを受け、サーチしてみたところ、CUAAC（世界聖公会大学連合）のサイトに行き当たり、その立教の頁に、私の名前とメールアドレスがあつたので、連絡ができた、ということであつた。

私はカー牧師に、すぐにPDFで「旗」の写真を送ってもらった。立教大学、吉岡総長、立教大学院、糸魚川理事長とも相談し、立教大学として、この「ワタナベ」という学生の記録を辿ることになつた。旗には、本人の名前はなかつたが、ご両親、お姉さん、妹さんの名、また、学友たちの名前がはつきりと読み取れたが、手ごかりはそれだけであり、私は、最終的には分からないのではないかと思つていた。しかし、その後、調査を担当

した学院の橋場文昭主幹の、いわば執念にも近い探索の結果、か細い糸を辿るようにして、すべてが判明した。

この学生の名前は「渡邊太平」と言い、学徒動員で戦地に赴き、1945年4月にフィリピン、セブ島で戦死した経済学部生であつた。さらに奇跡としか言うほかない形で、太平さんの姪御さんが判明し、しかも、その姪御さんである横尾とし子さんは、私が属する立教大学キリスト教学科の卒業生であつた。横尾さんのお母さん、太平さんのお姉さんは、2009年12月に他界されていた。亡くなる直前まで、愛する弟のことを口にされていたそうである。姪御さんは、お母さんが大切にされていた戦地から送られてきた太平さんの手紙や、写真を持参くださった。その手紙は、涙なくしては読めないものである。召集のために未提出であつた太平さんの論文も大切に保存されていた。

## 2 遺族の発見

### ―奇跡としか言えない道筋―

寄せ書きの旗を持っていた学生と、その遺族が判明した道筋は、まさに奇跡としか言えないものであった。実際にその調査に当たった橋場主幹の記録を基に経緯を紹介しておきたい。

5月27日、西原宛てにアメリカのカリ牧師から「寄せ書きのある旗」についてのメールが届き、西原から日本語に訳された手紙の内容が立教学内関係者に配信された。学内での情報の一元化も必要なことから、橋場主幹が「寄せ書きのある旗」の調査を直接担当することになった。メールおよび旗の写真を手がかりに調査を開始。まず、亡くなられたご本人の氏名を探し出すことから始めた。そこで、写真にある寄せ書きをされた方々の消息を一人ひとり確認した。

父渡邊太吉、母渡邊ふく、姉渡邊文子、妹渡邊照子とあり、この旗の持ち主の姓は「渡邊さん」

ということとは、容易に判明した。他に、寄せ書きにあった「立教大学剣道部」については、剣道部OBの豊島立教会会長と相談し、剣道部OB会名簿から数名の方の連絡先を紹介いただいた。また、その他の方々については、立教大学校友会名簿および体育会OB・OG名簿と突き合わせ、本学卒業生である方が数名判明した。すでに亡くなられた方もおられたが、校友会名簿から寄せ書きを書かれた内の一人である、湯浅清一さんと連絡が取れ、戦没された方の名前が、湯浅さんの友人であった「渡邊太平さん」であることが確定された。また、太平さんのお姉さん（渡邊文子さん）が、大塚仲町で明治牛乳の販売店を経営しており、湯浅さんがそのお店に遊びに行ったという証言が得られた。

大学教務部での学籍確認により、渡邊太平さんが1941年に経済学部に入學し、1943年11月に学徒出陣として入營し、1945年4月にフイリピン、セブ島で亡くなられたことが判明した。

また、両親の名前と本籍が分かった。両親の名前は、旗に書かれたものと同じ名前であり、間違いなく渡邊太平さんに贈られた旗であった。ご遺族が今でもこの本籍地にお住まいかどうかを調べるために、現在、周辺にお住まいの方々に聞いたが、渡邊さんという方を知っている人はいなかった。

一方、寄せ書きを書かれた内の一人が、元職員齋藤達明さんの父君、齋藤達雄さん（本学卒業生 野球部OB）であることも判明した。その後、湯浅清一さんの記憶にあった「大塚仲町の明治牛乳販売店」を探すべく、直接現地を訪れた。しかし、すでに区画整理が行われ建物も建て替えられているため、牛乳販売店を見つけ出すことはできなかった。そこで、大塚仲町近くに古くから住んでおられる方がかりに、渡邊さん一家の消息を探るべく、文京セントポールクラブ前会長の後藤晃さん（大塚仲町出身・地元で古くから不動産屋を経営）に調査をお願いするとともに、護国寺前で古くから香堂を営む西田兼義さん（橋場主幹

の知人）にも同様をお願いをした。しかしながら、お二人とも大塚仲町に牛乳販売店があったかどうかの記憶は定かではないということであった。

そこで、明治牛乳本社にかつての牛乳販売店の情報を入手しようとしたが、本社ではわからないということ、このルートからの調査は断念した。しかし、なお別の可能性がないかと考え、かつて大塚仲町に「明治牛乳の販売店」があったかどうかを確認するために、文京区立真砂中央図書館を訪れ、古地図や住宅地図を調べた。その結果、司書の佐藤順二さんの機転で、偶然にも、1970年当時の住宅地図を発見。そこに間違いなく明治牛乳販売店があったことを確認した。しかしながら、個人名が書かれておらず、渡邊さんがお住まいだったかどうか、さらに確認が必要となった。そこで、インターネットから、現在も文京区で明治牛乳販売店を営んでおられる方を割り出した結果、江戸川橋に明治牛乳の販売店が現在もあることが分かった。翌日、江戸川橋販売店を訪れ、

大塚仲町にあった明治牛乳の販売店の方のお名前を覚えていたか、お聞きしたところ「渡邊さん」であることが判明した。ここで、大塚仲町の牛乳販売店は湯浅さんの記憶どおり渡邊さんであることが一致した。

そんな矢先に、地元不動産会社の後藤晃さん（前文京セントポールクラブ会長）から「大塚仲町で明治牛乳の販売店を営んでおられた方の娘さんが都立豊島高校を卒業していたようだ」、また、「近所の方が渡邊文子さんの親子を10年ほど前に、巣鴨の地蔵通りで見かけた」との情報をいただいた。この情報をもとに、ただちに、渡邊文子さんの娘さんを探すべく、まず、豊島高校の同窓会名簿を入手する方法を考えた。豊島高校であれば、当然、豊島区からの通学者が多いだろうと考え、豊島立教会の斉木会長をはじめ、豊島区の地元有力者の方に豊島高校卒業のお知り合いを紹介していただきたい、との連絡をした。そして、地元選出の山口菊子区議会議員からは、前豊島区教育長

の二宮富枝さんをご紹介いただき、二宮さんに電話で豊島高校同窓会名簿があれば、お借りしたい旨をお願いをした。

翌日、6月17日に立教大学校友会事務局で、立教大学卒業の中で豊島高校出身者のリストを閲覧させてもらった。約600人のうち、年齢を55から60歳に絞った結果、約60人が該当した。その中に池袋西口の「サニースポット」というお店で以前からの知り合いの「横尾とし子さん（1976年キリスト教学科卒）」の名前があり、横尾さんルートで、とりあえず豊島高校同窓会名簿の借用を依頼しようと、直接、電話をかけてみた。本人が電話に出られたので、今回のいきさつを説明したところ、実は、渡邊太平さんのご遺族として探していた、その人が、太平さんの姪の横尾とし子さん（旧姓渡邊さん）ご本人であることが判明した。まさに奇跡としか言いようのないことであった。

横尾さんと分かったこの日、6月17日は、以前



から、寄せ書きをされたお一人の湯浅さんにお目にかかり、当時の様子をお聞きする予定になっていた日であった。これも不思議な巡り合わせであった。そこで、急遽、横尾さんに、「本日、湯浅さんと橋場がお会いすることになっているので、できれば立教に来ていただき、湯浅さんとお会いいただきたい」旨をお願いした。

同日午後1時半から、ライフスナイダー館で、横尾とし子さん、湯浅清一さん、そして、湯浅さんの友人であり本学の元職員、村田恵次郎さんと本学関係者がお会いすることになったのであった。渡邊太平さんのお姉さんのこの人のお母さんの渡邊文子さんは2009年の12月に亡くなったのであるが、弟の太平さんのことがとても大好きで、亡くなる直前まで、太平、太平と言い続けていたそうである。とし子さんは、もちろん太平さんのことは直接知らないが、お母さんから叔父さんのことはよく聞かされていた。文子さんは、戦地のフィリピンから太平さんがお姉さん宛てに送った

手紙を全部保存されていた。太平さんが提出予定で出せなかった立教大学宛の論文も取ってあった。写真や似顔絵も全て保管してあったので、それらをすべて持参してくれた。実は文子さんは、自分が死んだら、全部棺と一緒に焼いてほしいと言われていた。実際、棺に手紙などがすべて一度は納められたのだが、とし子さんは、はがきを読みながら涙が溢れて、これは残さないといけないと思い、全部もう一度戻して、お墓の中に収められたそうである。

このような奇跡的な流れで、遺族が判明するに至ったのである。立教大学は、2010年10月27日に記念の礼拝をしようということになり、「平和を祈る夕べ」と題した礼拝を行うことを決定した。そこに、米国からカー牧師と「旗」を招き、姪御さんのとし子さんら遺族も招待することになったのである。

### 3 暁第六一四二部隊の経緯

渡邊太平さんは、陸軍暁第六一四二部隊（船舶工兵第一野戦補充隊）に所属していた。日本政府の資料から、この暁第六一四二部隊がどのような戦闘経緯を辿ったのかについて記しておきたい。

1943年12月1日、宇品軍隊集合所において約850名が仮入隊。12月7日、西丸に乗船、4隻の船団で宇品を出航。途中、一番船が雷撃を受けたが回避して高雄港に入港。高雄港からバシー海峡を経てマニラへ向かったが、台風にあつて海は大荒れとなった。コレヒドール島近くになった時、敵潜ありの情報で反転、サンフェルナンドに退避して一泊する。23日夕刻、マニラ港に入港したが、A型パラチブスが船中で発生、隔離生活に入り、熱発患者は第12陸軍病院と兵站病院に入院した。1944年1月9日、マニラからセブ島へ向かう。1月14日、セブ島に上陸、リロアンにある暁第六一四二部隊に到着した。入隊式は翌15日。

部隊は6個中隊と材料廠の編成であった。訓練が開始された頃、Aパラチブスは次第に増加し、入院した者の多くは幹候の試験を受験できず、終戦まで現地に残った。

実は本来、渡邊太平さんは幹部候補生であり、この時、試験を受けて帰ってくる予定であった。ところが病気のため受験できずに、そのまま最後まで従軍することになったようである。甲幹合格者は約450名で、3月31日セブ港から内地の教育隊に入るために帰国した。

一方、現地に残った者は、船工、經理の教育を終了後各隊に配属され、レイテ、ボンソン、ポロ各島の作戦に出動、あるいはセブ島山岳地帯転身と終戦まで苦難の道を歩むことになった。その経緯は次のとおりである。

1944年9月12日、米機動部隊の艦載機数百機により、セブ市とリロアンが初めて空襲を受けた。10月20日、米軍はレイテ島タクロバン付近に上陸を開始。部隊は松井揚陸作業隊をレイテ島オ

ルモックに派遣して揚陸作業に従事、レイテに残された者は殆ど戦死した。

12月下旬、部隊長以下約600名はカモテス諸島に出動し、米軍魚雷艇基地掃討作戦を実施した。1945年1月下旬、米軍はポロ島に上陸を開始、1月末に部隊長以下斬り込みを敢行、その大部分は戦死した。

セブ島では、1944年12月下旬、品田揚陸作業隊がタボゴンに進出し、1月中旬に、レイテ島から第1師団及び軍司令部の約800名をタボゴンに決死輸送した。また、3月下旬には鈴木宗作軍司令官をレイテ島から伝馬船でセブ島に収容した。1月以降、セブ島に対する攻撃は熾烈となり、残留隊長伊場大尉以下1600名は伊場大隊を編成し、セブ島防衛司令官の指揮下に入った。

1945年3月26日、米軍はセブ島南方のタリサイ付近に上陸を開始。4月上旬頃まで迎撃戦を展開したが、中旬からセブ島北部へ転進を開始、500高地付近に逐次集結した。以後、終戦まで

に残留部隊の半数が戦死した。8月28日からイリハンほか数カ所で投降後、タブノック収容所を経て、レイテ島タクロバン収容所に移った。

暁第六一四二部隊は移動が多く、在隊者の実数はつかめないが、3000名近くの隊員がいたものと推定される。部隊の戦死者は1885名であるが、このうち学徒出陣者の戦死者は188名であり、残留者の約5割が戦没している。

この学徒出陣者188名の一人が渡邊太平さんであった。実に悲惨な経緯なのであるが、太平さんがお姉さんから家族宛に出した葉書の内容は、「今日はマンガがおいしかったです」などの言葉が連ねられ、また、家族を思うものばかりであった。太平さんの病気を心配するお母さんに、「僕の身体のことには心配しないでください。お母さんの身体の方が心配です。こちらは楽しくやっています」と書き送られていた。しかし、実際には言語に絶する厳しい状況の中で日々を送り、そして、ついには銃撃戦の中、命を落とすことになったの

である。

#### 4 横尾とし子さんの母への手紙

太平さんの姪である横尾とし子さんは、墓の中におられるお母さんに宛てて、ある一通の手紙を書かれた。

~~~~~  
お母さん、お久しぶりです。今は、紫陽花の美しい季節、北鎌倉も美しい雨にぬれた紫陽花をお母さんも目を細めてながめていることでしょう。今日は、とても奇跡のようなニュースをお母さんにお知らせしますね。先日、立教大学にお勤めの総務部主幹の橋場さんという方から、ラルゴに電話がありました。その方とは、数年前、立教の近くの音楽を自分たちで演奏したりできるともアットホームなお店で出会いました。たまたま、私達夫婦や、ゆみさん夫婦、和行などと楽しく過ご

したそのお店で、直弥さんの高校時代の宗教部のクラブの先輩でもあり、私の出身のキリスト教学科の先輩でもあるその方と親しく楽しいお付き合いをさせていただいていました。しばらく、ご無沙汰していましたが、ラルゴに6月17日の午前中に電話がありました。

そして、なぜか、私が豊島高校の出身ということをご存じで、高校の卒業者名簿を貸してほしいとのことでした。どうして、その名簿が必要か事情をお話ししてくださいました。

なぜ豊島高校の名簿を必要かというと、戦時中の話、立教から学徒出陣した兵士の遺族をぜひ探し出したくて、調査中とのことでした。

5月27日に立教大学に、アメリカのある牧師様から、メールが届き、昨年の9月1日に癌で亡くなった米兵士の方が、亡くなる直前まで、誰にも打ち明けることができなかった物語がありました。その兵士の方は、70年近く、戦争で戦ったある日本兵の存在が一瞬とも忘れることができず、その

日本兵の胸のポケットから取ってきた日の丸の寄せ書きをずっと大切にもっていらしたそうです。

そして、ご自分の死が近づいた昨年頃から、その旗に描かれている意味を知りたい、その日本兵とのかを誰かに打ち明けたいとの想いから、その方のお隣に住む牧師様に亡くなる直前、その日本兵とのかをお話しされたそうです。そこで、その牧師様は、日本語の分かる大学教授にお願いして翻訳してもらい、その兵士にその寄せ書きの意味を伝えたそうです。

その米兵の方は、日本兵のことを70年近く経ったその時、牧師様にお話しし、そして、その寄せ書きの意味を知ると、しばらく、沈黙していらしたそうです。それから、数日後にご逝去されたそうです。懺悔されたことで、安らかな最期を迎えられたと牧師様は信じたとおっしゃっています。

そして、その寄せ書きに「立教大学」の文字をみつけ、もしかしたら、その日本兵がその大学の学生だったかもしれないと思ったそうです。そし

て立教大学の全くお会いしたこともない先生にそのことをメールしてきて、できれば、その日本兵が立教大学の学生であつたなら、その遺族を是非探してほしい、そして、その寄せ書きをその遺族、または、見つからなければ、せめて立教大学にその寄せ書きを寄贈するために、アメリカから、来日したいとまでおっしゃってくださったそうです。

そして、たまたま、その調査の責任者になった私達の知り合いの橋場さんがその兵士のお姉さんが、千早町の後、大塚仲町に住んでいて、その娘さんが確か豊島高校の出身だということまで、調べてくださいました。そして、豊島区議長や議員の方にたずねてくれましたが、個人情報が厳しくそれ以上のことがわからず、立教大学に進んだ豊島高校出身者600人の名簿を見ていて、私の名前をみつけて、高校の名簿を借りたいと思って電話くださったわけです。

まさか、その日本兵の遺族が私だということは、まったく知らないでお電話されたのです。事情を

話された後に、たまたま、私の旧姓、お母さんの名前、出身地、大塚のこと、そして太平叔父さんのことなど聞かれ、そう答えた私の言葉に橋場さんは一瞬言葉を失い、「間違いない！私達が探しているのはとし子さんです！神様のお導きだ！」とおっしゃいました。私も、あまりの驚きに言葉を失いました。そして、急いで、大学に行き、なんとその日に私を探すために集まってくださった皆様にお会いできました。

その中には、大塚のことを覚えていてくださった湯浅様がいらして、私の顔を見るなり、「太平君にそっくりだ！」と喜んでくださいました。湯浅様もお母さんのことをとてもよく覚えていてくださり、一緒に旅行したことなど、たくさん思い出話を聞かせてくださいました。

これは、まさに神様のお導き、奇跡だと思います。

お母さんに亡くなる前にお知らせしたかったと残念でありませんが、今はお母さんがこの事実を

70年近く経った今、この現実を知ったら、あのころの悲しみを再び思い出させて、苦しめることになると思います、こうして安らかに眠るお母さんに報告するように、神様のご計画されたのだと思うようになりました。

お母さんは、本当に本当に、太平叔父さんのことを愛し、生涯ひとときと忘れることなく、私達にもたくさん語ってくれましたよね。

この奇跡は、そんなお母さんの魂とお母さんが大好きだった太平叔父さんの魂が永遠に生きていて、二人が出会うことができた奇跡だと思っています。

立教大学の皆様の善意の結晶であり、私も太平叔父さんと同じ大学、それも、今回、たまたま翻訳してくださいました先生がキリスト教学科の先生であり、直弥さんは、橋場さんの高校時代の宗教部の後輩であることを想っても、やはり、神様の起こしてくださいました奇跡としか考えられません。お母さんの深い深い太平叔父さんへの想いが起こし

た奇跡です。

寄せ書きは10月27日に来日してくださる牧師様から、立教大学のチャペルで式典を開いてくださり、お姉さんと私や和行に手渡ししてくださるそうです。お母さんがどなたにも、特に弱い立場の方々のお世話をしてきたことへの神様からの最大のプレゼントだと思います。どうぞ、喜んであの笑顔を見せてください。私達も、お母さんや、太平叔父さんの優しい心を見習って、一生懸命生きていきます。

急いで書いた手紙でごめんなさいね。また、ゆっくりお話ししましょう。

とりあえず、この手紙を、立教大学に寄贈する太平叔父さんの論文や手紙をお墓からいただくために、このコピーを入れますので、この手紙を読んでもらいたくて、急いで報告しています。お母さん、安らかに天国から私達を見守ってください。太平叔父さんの遺品は立教大学に永遠に大切に保管していただき、平和の尊さ、戦争の悲惨さを、

若い学生さんのために役立ち、太平叔父さんの戦死が無駄になることなく、永遠にたくさんの方に大切なメッセージを伝えてくださることでしょう。お姉さんや私、和行、直弥さんと無事に式典で最後まで太平叔父さんの胸のポケットに入れていたお母さんたちへの想いのこもった寄せ書きをいただいてきますので、どうぞ、見守ってくださいね。改めて、太平叔父さん、お母さん、渡邊家の方々のご冥福をお祈りいたします。

お母さん、またね とし子より

~~~~~

実に感動的な手紙である。私はこれを英訳し、カー牧師さんにも読んでいただいたが、彼も言葉を失っていた。まさに奇跡的な物語である。

## 5 「平和を祈る夕べ」の開催と

### 「旗」の返還

立教大学は、「旗」の返還を実現するにあたり、ただ旗を返還していただくだけではなく、これを立教大学として大切なメッセージを分かち合う重要な機会として位置づけることとなった。そして立教大学は聖公会のキリスト教大学であることと、この旗について知らせてくださった方がキリスト教の牧師であったこと、等々を勘案し、「礼拝」の中で「旗」の返還をいただくことに決定した。年間予定にない大礼拝を行うのは異例なことではあったが、「平和を祈る夕べ」として、10月27日に礼拝式を挙行した。

当日の礼拝は、まず「平和の灯の点火」から開始された。聖歌が歌われる中、学生代表たちが「平和の炎よ」と唱え、祈りの度にろうそくに火を灯していく。「あなたがたに平和があるように。父がわたしをお遣わしになったように、わたしも

あなたがたを遣わす」というイエスの言を聴き、詩編の85編を用いた。「神の語られる言葉を聞こう。主はその民、聖徒たち、神に信頼する人に平和を約束される」「慈しみとまことはともにあい、正義と平和は抱き合う」。この正義と平和は抱き合うというイメージは大切にされた点である。

旧約聖書はイザヤ書第2章1節からの有名な箇所が読まれた。「主は国々の争いを裁き、多くの民を戒められる。彼らは剣を打ち直して鋤とし槍を打ち直して鎌とする。国は国に向かって剣を上げずもはや戦うことはない」。福音書は、ヨハネ福音書第15章11節からを用いた。「わたしがあなたがたを愛したように、互いに愛し合いなさい」。カー牧師の説教（後述）の後に、立教学院諸聖徒礼拝堂聖歌隊の学生たちによるアンセム。

そして、「寄せ書きの旗」がカー牧師から横尾とし子さん姉妹に返還された。吉岡総長が平和のメッセージを語り、主の祈りの後、アシジのフレンシスコの「平和の祈り」を一同で唱えた。



「主よ、わたしたちを平和の器にしてください。

憎しみのあるところに愛を、争いのあるところに和解を、分裂のあるところに一致を、疑いのあるところに信仰を、誤りのあるところに心理を、絶望のあるところに希望を、暗闇に光を、悲しみのあるところに喜びをもたらす者にしてください」

退堂に歌われたのは、日本聖公会聖歌第412番であり、それはこのような詩である。

「主よ求めよ、生きよ神の民／いのちよ輝け、闇を照らせ／時を越え、隔てを超えて。呼びかける声、あまねく及ぶ／声なき叫びの、盾となり／正義の響き、聴きとるために／主の蒔きし種、あまねく国に／豊かな実りで、地を潤し／平和の恵み分けあうために／主イエスのこころ、あまねく人に／痛みと涙を、ぬぐい去り／いのちの歌に、声を合わせて」

実に感動的な礼拝が実現できた。また、ただ単なる旗の返還式ではなく、礼拝式としたことによつて、より意味あるものとなったと言えよう。

## 6 スティーヴン・カー牧師説教

### 「神の恵みの証し」

「平和を祈る夕べ」の中でなされたカー牧師の説教内容は以下の通りである。

みなさん、こんにちば。この和解の礼拝をみなさんと一緒に分かち合うために、この場にいることができますことを、心から光栄に思います。立教大学、吉岡総長、立教学院、糸魚川理事長、理事会のみなさんが、恵みに満ちたホスピタリティをもって私を迎えてくださったことに、深く感謝を申し上げたいのです。また、この数ヶ月間、この「平和のための夕べの祈り」を実現するために惜しみなく働いてくださった立教の多くのスタッフのみなさんにも感謝をいたします。ことに、私と忍耐強く共に働いてくださった西原廉太教授

との交わり、友情に、特別に心からの感謝の思いをささげたく思います。

今宵、このチャペルにおいて、私たちがみな共に集められているという事実、これ自体が神の恵みを証しするものに他なりません。この奇跡的なプロジェクトのために共に働いた者たちはみな、神のご意志と、神が愛された子たちの人生の中に働く神の神秘を感じ、自らの信仰が新たにされ、強められたに違いありません。私たちは共に、一人ひとりの人生という旅路が、たとえ時代や場所、歴史が異なっていたとしても、すべては神のみ旨と計画の中で互いに結び合わされてきたのだということを、知ることになったのです。この時、この目的の中に、私たちすべてを互いに結び合わせるために、神はいかにして、私たちそれぞれを導かれたかを、しばらくの間立ちどまり考える時に、この聖アウグスティヌスの祈りを畏れをもって祈りたいのです。

「主よ、私が、自らの人生を振り返る時に、あた

かも主が注意深く、そっと私を導いてくださってきたかのように思えるのです。他に誰もいなくとも、あなたは共にいてくださいました。あなたがこの世を導かれ、そして今も導いておられることが、いかに素晴らしいことであるかを、私を知る時に、しかし同時に、私は、私のような者にも主が共にいてくださったということに、驚嘆させられるのです」

この、祈りと和解の礼拝に、私たちが共にこの場に集められていることを、主もまた喜んでおられることでしょう。

米国に、アル・キュンデンライヒという、ドイツ生まれで、すでに引退した私の友人である牧師がおります。キュンデンライヒ牧師のお父さんは、ヨーロッパで戦争が始まった時に、ルーテル教会の牧師として、ドイツのポメンの町で奉仕されていました。彼は熱心な聖職でしたが、ドイツ軍に徴兵されてしまいました。

私の母方の祖父は、メソジスト教会の牧師で、

米軍のチャブレンとして、1944年6月6日、いわゆる〈D-Day〉に、フランス、ノルマンディにおける、「ユタ・ビーチ」と名づけられた作戦に参加し、ノルマンディ海岸に上陸しました。私の友人であるアル・キュンデンライヒは、D-Dayの数週間後に、彼のお父さんが戦場で命を落としたことを語ってくれました。彼のお父さんは、美しいドイツの村にある小さな教会の牧師として召されたのに、すぐに軍隊に徴用され、彼の手にはモーゼルのライフル銃が押しつけられることになってしまったのです。

アルと私は、これらのことを、共に何度も語り合いました。彼の物語を聴く度に、彼の父も私の祖父も共にキリスト教の牧師として献身したのもかかわらず、彼らが決して自ら求めたのではない戦争の中で、敵とさせられたというその皮肉に言葉を失いました。アルと私は良き友であり、彼が年上であることもあって、私はアルを父のように愛し、尊敬するようになりました。もし、私の

祖父とアルの父が、異なる状況に置かれていたならば、きっと彼らは、教会での宣教における互いの関心と課題を、共に語り合っていたことでしょ。彼らは、きつとお茶を共にし、また、共に、それぞれの信徒の痛みや、それぞれの家族、それぞれの思いを覚えて祈り合ったことでしょう。彼らは親友になるべきであつたのに、歴史は決して彼らにその機会を与えなかつたのです。

アール・ツヴィツキーと渡邊太平もまた、そのような機会を持つことはできませんでした。彼らは、愛する家族と友だちがいる、二人の若い青年でした。彼らには夢と願ひがありました。明るい未来への希望がありました。しかし、彼らからその未来は奪われてしまったのです。それは彼らのではなく、別の者たちがもたらした過ちゆえでありました。戦争とその無数の犠牲とは、その過ちがもたらした恐ろしい結果なのであります。

11月11日は、米国やヨーロッパでは、「休戦記念日」とされています。1918年の11番目の月、

11番目の日、11番目の時間に締結された、第一次世界大戦における連合軍とドイツの敵対を終わらせる条約を記念するものです。1948年11月10日、ボストン、マサチューセッツにおいて、米国の将軍、オマール・ブラッドリーはこう語っています。

「休戦記念日は、私たちが戦争に勝利し、同時に、平和をも失ったことを常に思い起こさせる。休戦記念日は、死んだ者を讃える。彼の隣人が攻撃されることへの恐れを抱かずに生きることができたからである。また、同時にそれは、生き残り、平和をもたらず機会を手放してしまった者を告発もするのである。戦争に勝利することとは、平和を創り出すことではない。平和への無関心とは、戦争に関わることを意味する。私たちは、過去において、死、災害、そして、富の中で、私たちが犯した過ちを深く嘆き悲しむ。それらは、私たちが故意に危険に手を出したことに對するペナルティなのだ。私たちは、平和を創り出し、守るとい

う仕事を放棄する決断をしてしまった。もう二度と、米国人は、このように言われてはならないのだ。もう一度、私たちが戦争に勝ったなら、私たちはもう一度、平和を失うことになる。もし私たちがそのようにするならば、私たちの子どもたちを、命が奪われるかもしれない戦いへと運命づけることになるのだ。」

1948年に至るまで、私の国、また、世界中の国は、ブラッドリーが警告したことに、まったく耳を傾けませんでした。何度も私たちは戦争に勝ったけれども、同時に、平和へのきっかけを失い続けたのです。平和ではなく戦争を、生ではなく死を、相互的な愛、尊敬、他者への関心ではなく、文化的、宗教的、倫理的憎悪を選択する者たちを、惹きつけ、包み込んでしまうという、苦しみと終わることのない痛みを、私たちは何度も何度も経験してきました。戦争とは、銃撃が始まるずっと前に私たちが選び取った選択なのだという、ことを、誤魔化してはならないのです。それは、

人間の心の中に作られ、醸成された選択なのです。この小さな地球の上では、いつの世もそのような選択がなされてきました。また、私たちすべてを造られ、愛される神の似姿を、私たちが人々の内に見出すことができない時に、その選択はなされるのです。

戦争は、この世界における罪というものを目に見える形で思い起こさせます。戦争は、その本性と本質が愛である創造主についての証しと真理を生きることに、創造主によって造られた私たちが失敗したことの明白なる証拠です。世界中の人々と文化にある聖なる書物は、私たちの創造主は愛であることを教えています。私たちキリスト者は、創造主が、人間の体の中に、主イエス・キリストという人性をとって肉となったことを信じます。私たちの主は、私たちに、自分自身を愛するように隣人を愛しなさいとお命じになりました。少し刺激的な考えを申し上げます。私たちが互いに戦争を仕掛け合う時に、私たちはまた同時に、まさ

に神のみ心に戦いを挑み、打ち破ろうとしているのです。

最後の夜に、弟子たちと共におられた主イエスはこう語られました。「わたしがあなたがたを愛したように、互いに愛し合いなさい。これがわたしの掟である。友のために自分の命を捨てること、これ以上に大きな愛はない」。このような愛とは、どのようなものなのでしょうか。主イエス・キリストは、私たちに一つの模範を示してくれています。愛することとは、最も愛する者のために、たとえ犠牲を払ったとしても、自分自身のすべてをその者に与えることを意味します。これは、主が私たちに求められていることでもあります。イエスは、自らの生を他者のためにささげるようにと、私たちに命じられているのです。時に、そのような愛は理性や常識を無視するかのように思えます。しかし、愛し、受け容れ、和解し、赦すことが力強いことであるとすれば、そのような愛は確かに最も力強いものとなりますのであります。

第一次世界大戦に従軍した、エーリッヒ・マリ  
ア・レマルクの、もはや古典となった『西部戦線  
異状なし』には、戦争をめぐる、あるドイツ人兵  
士の葛藤が描かれています。同書の主人公である  
パウル・ボイメルは、自らが置かれた状況を思い、  
こう語っています。「こんなおとなしい人たちを、  
ただ一つの命令が、僕らの敵にした。同時に、こ  
のおとなしい人たちを、命令一下僕らの友だちに  
変えることもできるであろう」。強烈なる砲撃の  
悪夢の最中に、主人公は、自分が、自軍の前線と  
敵軍の前線の間にある砲弾穴に転がり落ちたこと  
に気づきます。夜明け前の暗闇の薄ぼんやりとし  
た灯りの中で、砲撃は激しさを増した時、別の兵  
士が同じ穴に転がり込んできました。その兵士が、  
穴を覆うように飛び込んできた時、まったく反射  
的に、パウルは、その兵士を短剣で突き刺してし  
まいます。実は、その兵士は、敵であるフランス  
人でした。

致命的な傷を負ったにもかかわらず、そのフラ

ンス兵は死にませんでした。朝になる中で、パウ  
ルは呪い言を呟きながら、その兵士の命が次第に  
弱まっていくのを見守っていました。深い悔恨と  
打ち震えるような痛みに溢れ、パウルは、何とか  
その男の命を救うことができないものかと願いま  
す。彼は、その兵士の出血を止めようと試みます。  
瀕死の男に水を飲ませるために、穴の中の汚れた  
水を布で漉しました。彼の内にある混乱と感情的  
な不協和音に、もはや耐えることができず、パウ  
ルはついに、この瀕死の敵にこう語るのです。

「おい、戦友よ、僕は決して君を殺そうとは思っ  
ていなかったんだ。もし君がもう一度ここへ飛び  
込んできても、君が僕を殺すつもりでなかったら、  
決して僕は君を殺すようなことはしない。けれど  
も君は僕にとっては、初め、ただ敵という観念だ  
った。一つの抽象だった。それが僕の頭の中に働  
いて、殺そうという決意を呼び起こしたのだ。僕  
はこの観念を刺したんだ。今になって初めて僕に  
は分かった。君だってやっぱり僕と同じ人間であ

ることが。僕は君の手榴弾と、君の銃剣と、君の武器とを考えていた・・・それが今、僕は君の妻を想い、君の顔を考え、君と僕らとの共通のものを考えているのだ。戦友よ、どうか許してくれ。

僕らは相見ることがあまりに遅すぎた。なぜ僕らに言ってくれる人がいなかったのだろう。君らも僕らと同じように哀れな犬だということや、君らのお母さんも僕らのお母さんと同じように心配していることや、僕らは同じように死というものを恐れていることや、ひどい死とひどい苦痛を持っていることを・・・戦友よ、どうぞ許してくれ。どうして君は僕の敵になったのだろう。僕らがこの武器とこの軍服を脱ぎ捨ててしまえば、君だって僕の兄弟になれたじゃないか」。

イエスは最後の晩に、宿屋の二階で、弟子たちにこう語りました。「私があなたがたを愛したように、互いに愛し合いなさい」。ただ単に互いに愛し合うのではなく、主イエスご自身が、弟子たちを、そして他の者たちを愛されたのと同じ、犠

牲的で無条件で他者を中心とする愛をもって、互いに愛し合わなければならぬのです。イエスは、アウトカーストの人々、周縁に捨て置かれた人々と共に飲み、食しました。イエスはその生涯において、あらゆる年代、人種、性、民族、地位の人々と分け隔てなく自由に尊敬をもって交わりました。主は、弟子たちのため、また、私たちすべてのために、ご自身の生をささげられる前の最後の夜に、弟子たちにこう語られました。「わたしの命じることを行うならば、あなたがたはわたしの友である。互いに愛し合いなさい。これがわたしの掟である。友のために自分の命を捨てること、これ以上に大きな愛はない」。

この世界、神の愛しい友を見渡しながら、私は自問するのです。この素朴な掟が意味するのは何なのかと。「私があなたがたを愛したように、互いに愛し合いなさい。」私たちは今なお、この意味を理解していないのか、と。いつ、この世界の国々は、ペテロが最後に主から学んだことに聞き

従うのであろうか、と。かつてペテロは、このように語りました。「神は人を分け隔てなさらないことが、良く分かりました。どんな国の人でも神を畏れて正しいことを行う人は、神に受け入れられるのです」(使徒言行録10:34-35)。

私たちの息子たちや、娘たち、私たちの兄弟や姉妹たち、私たちの父や母、私たちの叔母、そして太平叔父を、死の陰の谷へと追いやるような道徳的過ち、倫理的過ちを生み出す、憎悪、貪欲、利己主義、不寛容、無理解、誤った自尊心、自惚れ、民族中心主義のない世界に生きることを学ぶ時が、きつと、いつの日か来ることでしょう。

私たちは皆、神の子であることを知り、互いの顔を見つめ、神のみ顔を仰ぎ見、相手の目の中に、自分自身の顔を見、その顔を見る時に、そこには敵ではなく、隠されている友や兄妹の顔を見る日が、きつと来ることでしょう。

しかし、その時が来るまで、私は、みなさんに、預言者イザヤが語る「その日」を覚えて祈ること

を求めたいのです。地上の民が、主の山に登り、主が私たちに道を示され、私たちがその道を歩む栄光に満ちた、驚くべき「その日」を。それは、剣を打ち直して鋤とし、槍を打ち直して鎌とする道です。それは、新たな日の夜明けを告げる道です。「その日」とは、国は国に向かって剣を上げず、世界の国々が戦うことを学ばず、平和を創り出せという主の促しの中で自らを打ち鍛える時なのです。

私たちが、今宵、ここに集められた、ということとは単なる偶然に過ぎないと言えるかもしれません。しかし、人間的な限界にあっても、神の道を歩もうと苦闘してきた者の一人として、私は、もう長い間、そのような単なる偶然を語ることは止めてしまいました。今宵、私たちが共に分かち合っているこの奇跡とは、自ら死なれることによって、私たちの痛みを、他者に命を与えるものへと変えられた、慈しみ深い主によって意図された神のご計画の一部なのです。私たちは決してその計



画を知るに十分な時を生きることとはできないけれども、信仰の内にある生と死は、痛みのただ中にあっても、多くの実を結ぶということを願い、信じる恵みを見出したのです。

ヘンリー・ナウエンは、彼の著書『私たちの最大の恵み』の中で、こう書いています。

「ここに、死というものが最大の希望を与える局面があります。確かに死とは、私たちの成功、私たちの生産性、私たちの名声、私たちが人々の間で必要とされている事柄の終わりであるかもしれませんが。しかし、それは私たちが実りをもたらし、ことの終わりではありません。事実、その逆もまた真理なのです。私たちの生における実りとは、私たちが死んだ後にこそもたらされるのです。私たちは滅多に、私たち自身の実りを目にしたり、経験したりはしません。しばしば、私たちは、自らが成し遂げたものに目を奪われたままで、私たちが生きていく中での実りに気づきません。しかし、生の美しさとは、その生が終わりを告げたず

つと後に実を結ぶものなのです。イエスはこう語りました。『はつきり言っておく。一粒の麦は地に落ちて死ななければ、一粒のままである。だが、死ねば、多くの実を結ぶ』（ヨハネによる福音書12・24）。これこそが、イエスの死の神秘であり、主の霊に生きてきた者の死の神秘なのです。彼らの生は、短く、時に特定の場に局在化された存在という限界性を遥かに越えて、実をもたらしのです」

ですから、戦争によって相対させられたアール・ツヴィッキーと渡邊太平という二人の青年の生と死は、今、確かに実を結んでいるのです。私の隣人である、アール・ツヴィッキーは、渡邊太平が持っていた寄せ書きの旗を、戦利品として、米国、ウイスコンシン州、オシユコシユの故郷へと持ち帰りました。アールが亡くなる数日前に、私の教会の若い信徒であるハイジ・ワイナートが、私と、オシユコシユにあるウイスコンシン大学のヨーコ・モギ・ハイン教授との面談の備えをして

くれました。モギ教授は、ここ東京で育った日本人の教授です。私は、アールにとって、ずっと見知らぬ敵のものであった旗を、大学に持参し、そこで、モギ・ハイン教授は、渡邊太平の寄せ書きの旗を翻訳してくれたのです。

1945年4月20日のフリーピンでの戦闘で相まみえて以来、60年以上にもわたって、アール・ツヴィツキーは、その兵士がどのような人であったのかについて思いめぐらしてきました。64年後に、私はアール・ツヴィツキーに、ただ一つの命令が彼の敵としてしまった、その見知らぬ青年の名を告げることができたのです。かつての敵であった、その者の名と、その人生の一端を知ること、自らの死を前にした、私の隣人、アールには、幾らばかりかの安らぎが与えられたのです。

65年の後の今、渡邊太平の戦地での死は、和解と平和の実を結ぼうとしています。彼の死が無にされることはなかった。彼によって、ここに共にいる私たちは皆、愛と受容、許しという変革する

力、命を与える力を経験しているからです。私たちがそこから何かを学ぼうとする限り、彼の死は、この時代へのしるしとして、また、人間の罪と痛みという灰と破れから起き上がる祝福、平和、希望、新しい命のしるしとして、実を結び続けることでしょう。

神の祝福が、この大学の学生、教職員、指導者の方々の上に、また、ただ一つの命令によって敵とさせられ、しかし、死して兄弟となった渡邊太平とアール・ツヴィツキーの、健在なご家族とご友人の上にありますよう、お祈りいたします。また、神の祝福と恵みが私たちすべての上にありますよう、祈ります。この時を、みなさんと共に過ごすことができたというのは、どのような表現をもっても言い表せないほどに、光栄なことです。また、私たちがここに集められたということによって、偉大なる善なる想いが、疲れと破れの内にある世界中の人々の心と生の中で、増え続けていくことを、祈ります。そして、世界の平和のため

に祈りましょう。父と子と聖霊のみ名によつて。

アーメン

~~~~~

7 平和と和解における宗教者の責任と

可能性

カー牧師は言う。

「無名の人々との戦争を抽象的に語ることは容易いことです。しかし、自分の〈敵〉が、家族に愛された若い青年であつて、自らの希望と夢に溢れた青年であつたことを知った時、戦争というもの語るのは、そう簡単なことではなくなるのです。アール・ツヴィッキーは、その生涯のほとんどを、戦争の最中の、あの日の記憶と共に生きてきました。その記憶とは、彼の意識の底でずっと秘められ続けてきたものだったのです。アールは、生涯負い続けてきた痛みの記憶を、ようやく閉じることができたのです。」

「戦争」とは、決して抽象的なものではない。日本軍と米軍が戦つた、と歴史には記されるのみであるが、「渡邊太平」と「アール・ツヴィッキー」という名前を持った青年たちが、意図せず向かい合わざるを得なかった、という極めて具体的な事柄なのである。そして、私たち立教大学も、時代状況ということはあれ、自分たちの大切な学生たちを、戦地に送り出してしまった、という責任を決して免れることはできない。私は、カー牧師からもらったメールを、ゼミの学生たちに紹介した。学生たちはみんな、目を真っ赤にして聞いていた。私も、一人ひとりの学生の顔を見ながら、絶句してしまつた。私たちは、二度と、自分たちの大切な学生を戦争に送らない。それは、大学としての、立教大学としての責任である。

2010年、10月27日。一人の大切な立教生の「証し」が、実に、65年の歳月を経て、奇跡的に立教大学のキャンパスに戻ってきた。私たちは、この時に、その大切な「証し」を、立教大学が、

かつて戦争に協力してしまった罪責を自覚し、もう二度と、愛する学生たちに武器を取らせず、戦地に赴かせない決意の「へしるし」として迎えたのであった。

今回の出来事を通して考えさせられたことのうち一つは、「学徒動員」というのは一体どういう事態であったのかということである。この点は大学につながる者は、誰しもがしっかりと今一度捉え直さなければならない問題である。それは、「大学としての戦争責任」を問うことになる。二度と大切な学生を戦争に送らないことを固く決意するのみならず、そもそも戦争というものを起こさせないというために、私たちは働かなければならないということの確認でもある。

「寄せ書きの旗」を見る度に、私は涙を禁じえない。旗の右上に「渡邊ふく」と薄い字で書かれている。どのような思いでお母さんがこの字を書いたのであろうか。カー牧師を、この礼拝の後日、京都にお連れした。二条城などに案内したが、私

が最も案内したかったのは実は立命館大学国際平和ミュージアムであった。このミュージアムの歴史観は非常にしっかりとおり、学徒動員に関しても明確な視点を有している。学徒動員で出征する息子を見送る母親の表情を描いたアニメ映画が上映されているが、その中でも、お母さんが息子を見送るときに一言も言わないのであるが、一筋の涙を流す。その思いは一体何だったのであろうか。お母さんだけではなく、学生たちを送った全ての大学の教員も同質の思いを持っていたはずである。

この奇跡的な出来事を通し、一方で宗教者の使命とは何かという点も明らかにされたと言える。この平和と和解という働きの中で、私たち宗教者は実に重要な責任を有しているということの確認である。今回はキリスト教という結節点であったが、偶然にツヴィツキーさんの隣の方が牧師で、さらには立教のキリスト教がつながり、また私もたまたまキリスト教の牧師であった。そのような

つながりがなければ、この「旗」の返還と祈りは実現しなかった。この奇跡をもたらしたのは、国境を越えて世界につながる「宗教者のネットワーク」に他ならない。「平和と和解」を構想し、実現する上で、国家の枠組みや民族の枠組みを超えた宗教者のつながりが、いかに重要なものであるかを実感させられたのであった。

宗教者のネットワークとは国境も越え、空間を超えつながりであるが、同時に時間や時代を超えてつないでいくことを可能ならしめるものなのである。立教大学でも、先に紹介した礼拝を通して、キリスト者ではない、学生、教員、職員に、大きな「意味」が伝えられたことは非常に貴重であった。構成員にほとんどキリスト者はいない中で、今回の出来事を通して、キリスト者ではない職員たちが、「これは、まさに神の奇跡です」と言い、「キリスト教の大学で働けてよかった」と言い得たところは、実は小さいことではない。カ―牧師が帰国される直前に、私と一緒に今回の働

きに関わってくださった職員すべてに、感謝の礼を言いたいということで、サプライズで広報課であるとか秘書課、総務部などさまざまな部局に赴き、感謝の言葉を述べて回った。すると、どこへ行っても、皆、号泣していた。そのようなことを通して、宗教が大切に行っているものが、一般の教職員や無宗教の学生たちにも伝わったのである。

WCRPでもShared Securityというキーワードを中心に、平和を分かち合う意味を継続して考えているが、このような可能性を持ったつながりが私たちのWCRPのネットワークにはあるのであらうと考える。このような一つひとつの出来事を丁寧に掘り下げながら、そのことを通して私たちもまた、真の平和の意味、Shared Securityの本質を世界に発信できればと願うものである。

世界の平和実現をめざして



山田經三 上智大学名誉教授

前回の発表で「共有される安全保障のための七原則——共にすべてのいのちを守る安全な社会を目指す——」を考察した。それらはA. 命の尊厳・人間・人権の尊重、B. 地球的一体性・地球的視野、C. 自他一体性・相互関係性、D. 正義、平和、連帯、共通善、E. 最弱者層への特別な配慮、F. 将来への責任、G. 多様な行動主体であった。『平和のための宗教』Vol.4 P169～179)

今回の発表は、それらを踏まえたうえで、

I. 宗教者ならではの視点から、そして
第三世界民衆との連帯の視点から平和
実現を考察する。

まず隣国、韓国の詩人・金芝河は「良心宣言」
で次のように述べている。

「私は、隣人を、抑圧され、搾取され、苦しめと蔑みのなかで、人間的なあらゆるものを奪われて
いる具体的な人たちを、体全体で熱く実践的に愛

する人間となることを願っている。これが、自らに課した、私の人間的な課題のすべてである。私は自分の隣人兄弟を愛するがゆえに、彼らを非人間化している地上のすべての抑圧と収奪を憎悪する。それは抑圧されるものばかりでなく抑圧する者すら徹底的に非人間化するものだ。このゆえにこそ抑圧と収奪に抗すること——これが私の思想的・実践的関心のすべてである。」（井出愚樹編訳、大月書房、17～18項）

自らの思想の根本を述べて、詩人はその宗教的思考を告白する。

「私がカトリックに入信したのは、カトリックは精神的桎梏と物質的桎梏を同時に克服し、抑圧する者と、される者をまた同時に救うことによって、抑圧それ自体の絶滅という思想を普遍的な精神として提示したからである。その信仰はまた、互いに矛盾し、衝突しあう多様な思想や理論、批判などを摂取し、溶解して、普遍的な真理としてのなもののかを提示してくれるからであった。」（同前）

ラテン・アメリカ社会の抑圧と非人間化の状況下で生まれた「解放の神学」は同じカトリック信仰を母胎とするものであるが、それはある特定の信仰集団に限られた宗派的、かつ排他的なものではなく、むしろ「カトリック」元来の意味に基づく「普遍的な真理のなにか」をよりどころとする信仰心であると言わなければならない。

マハトマ・ガンディーは、その自叙伝の中で、これと軌を一にした信仰心を「あらゆる生命をもつものを同一視すること」としてあらわしている。「普遍的な、そしてすべてに内在する真実の精神に直面するためには、人は最も微々たる創造物をも、同一のものとして愛することから可能でなければならぬ。しかもそれを追求する人は、あらゆる生活分野から離れていてはならないのである。これが、真実に対するわたしの献身が、わたしを政治運動の分野のなかに引き込んだ理由である。しかもわたしは、なんのためらいもなしに、またきわめて謙虚な気持ちで、宗教は政治となんら関

係がないと言明する者は、宗教の何であるかを知らない者である、ということが出来る。」（蠟山芳郎訳、中央公論社『世界の名著』63 378頁）

ますます拡大する貧富の格差、軍事化、テロ化、自然破壊の方向に走る現代社会において、「普遍的な、そしてすべてに内在する真実の精神」を求めんとする人なら、死に至る病にかかり、苦悩に満ちたこの現実の世界からの安易な避難所、または悩める人間の精神的な慰安を売りものとしている「宗教」の虚像をやがて見破ることになるだろう。

その人が、「宗教」という名に価値する何ものかに出会ったならば、彼らを待ち構えているのは「安楽」ではなく、むしろ「苦難の道」であると言えよう。それはすなわち、抑圧され、非人間的条件を強いられながら、しかしなお人間を肯定し、死滅に対して「いのち」を選んで歩み続ける民衆との「共苦の道」である。

金芝河はまた、次のように告白する。

「私の思想は、民衆に対する愛と、同時に彼らに対する信頼の中から芽生えた。私は自分自身が、その一員として抑圧された民衆の中で育まれながら、抑圧者が社会に押しつけてきた民衆に対するあらゆる先入観——卑賤、醜悪、道德的墮落、先天的な怠惰、品性下劣、無知、無気力といった一種の劣等人種的な卑下がなんらの根拠のないものであり、それらはむしろ、抑圧者自身にあてはまる性質のものであることを確認した。私が体験した民衆の姿は、正直で、勤勉であり、愚かに見え、豊かなる天の知恵をそなえており、力なく無気力に見えながら、実は偉大なる力と強い意志を秘め、粗野ではあるが、隣人に対して人間らしいあたたかい愛情をもった、どうどうと誇り高く、たぎる力にみちた姿である。

民衆を信頼することによって、彼らが自らの運命を開くかぎを手にしたときこそ、すべての問題は正しい解決に向かうであろうとの確信を持つと同時に、そのような偉大な民衆の時代は必ず来る

ということについて不動の信念をいだくようになった。この確信が私を民主主義に対する徹底的な信奉者に育てる原動力となった。」(18～19頁)

すなわち「宗教」の名に真に価値するものは、まぎらわしい、苦悩に満ちた歴史的、社会的現実から人間をただ内的世界へと導いて、そこにとどまるようにしむけるものではない。それは、内的世界に入り、そこから奥へ奥へと進みながらも、同時に汲み取り、人間そして歴史的・社会的現実を直視せしめ、自らを歴史的・社会的主体として自覚せしめるものでなければならないのである。そしてその内的世界(霊性)を照らした歴史的・社会的主体が、抑圧的・非人間的現実と直面したときに、かの人がその現実を告発し、批判し、かつ変革せしめんとするという内的要請に目覚めることになるのである。

「解放の神学」の誕生の場となったラテン・アメリカ、またはフィリピンなどのキリスト教基礎共同体は、カトリック信仰に照らされて、自らが置

かれた非人間的状況、抑圧的構造に抗して、それを変革せんとするこの内的要請に目覚めてきた。

韓国の民衆もまた、受難の中でキリスト教信仰をよりどころとして、自らの歴史的・社会的使命を身をもって実現した。それが「民衆(ミンジュン)の神学」である。

歴史的現実に立つて信仰心が求めるのは、ただの「安楽」や「御利益」ではありえない。「共同体で熱く実践的に」人間を愛する金芝河の願い、また「あらゆる生命を持つものを同一視すること」を根本とするガンディーの「普遍的な、そしてすべてに内在する真実の精神」は、苦悩に満ちた人間の歴史的現実から切り離せないのである。

「世界の人々が皆幸福でなければ、個人の幸福はありえない」と断言した宮沢賢治は、その信仰心に生きた人である。

この日本の過去と現在において、かくの如く歴史的・社会的主体性に目覚めた信仰心を生きた人々に、宗派、宗教団体、または思想やイデオロ

ギーを超えて、多く出会うこともできよう。

世界的な視野から見て、しかも人間に視座を置いてみると、滅亡に赴いていると思えない、この日本社会、そして世界では、このような人々に出会うこと自体が、救いであり、希望であり、喜びである。日本そして世界にとっての「解放」とは、かの人々の存在そのものに約束されるものだからである。

今まで述べてきたことを踏まえるとき、第三世界民衆との連帯の視点から、さらに宗教者ならではの視点から世界平和の実現を目指すことができる。

II. 第三世界民衆との連帯の視点から平和実現を考察する

この章を考察するにあたって、特にラテン・アメリカの状況を『解放の神学』（グスタボ・グティエレス著、拙訳、岩波書店）を若干参考にしつ

つ述べる。その理由は、「ラテン・アメリカにおける抑圧と貧困に対する抵抗から生まれた新たな福音の書、『新しい霊性』（個人の回心）」と同時に、人間同士の不正な関係の是正と、それをもたらした社会構造の変革を呼びかけるこの書の力強い訴えは、今日における人間の解放の意味と具体的実践の道を模索する人々に、多くの示唆と励ましを与える」と岩波書店が述べているからである。

本書の著者が冒頭で述べているように、本書は抑圧され、搾取されているラテン・アメリカの地で解放の過程に関わる人々すべての体験と、福音とに基づいた考察である。現代に横行する不正の状況を排除し、より自由で、より人間的な、現状と全く異なる社会を建設するために、解放の過程に携わる人々の努力を互いに分かち合うことによって、この考察が生み出されたのである。

ラテン・アメリカでは、多くの人々が解放に関わる道を歩んでおり、その中でもキリスト者の数が増えている。これらキリスト者と抑圧されてい

る人々との連帯の意義を説き明かしていくことから、この書は生まれた。

したがって、「解放の神学」の目的は、信仰を考へ抜き、愛を強め、この連帯の関わりをいっそう根源的で全面的で実効的なものとするを通して希望を語っていく、ということである。それは、そうした関わりが引き起こす新しい諸問題に即して、根本的に新しい視座から、キリスト者の生活の重要テーマを見直していくことである。

解放の神学は、不正の根絶を新しい社会の建設をめざす関わりに基礎を置く経験と、信仰の意味を考察しようとする試みである。この神学は、この関わりの実践と、搾取されている社会階級が、その抑圧者に対して行う闘いへの積極的・効果的参加によって検証されなければならない。あらゆる形の搾取からの解放、より人間らしく、尊厳にふさわしい生の可能性、新しい人の創造——これらすべてのことは、この闘いを通してやってくる。

しかし、結局、抑圧されている人々自身が自由

に声をあげ、社会と神の民の真ただ中で直接に、創造的に自己を実現し、表現し、自ら「希望を説き」、それを担い、自己の解放の主役となつてはじめて、真の解放の神学となりうる。

今こそ、その過程を深め、支えるために全力が尽くされるときである。もし、この神学的考察が、世界におけるキリスト教共同体の活動を、その愛への関わりをより完全で根本的なものとすることによって、より生き生きとしたものにしないなら、また、もしラテン・アメリカにおいて、この考察が教会を、抑圧されている階級、支配されている人々の側に立つよう導かないなら、この神学的考察は明らかに何の価値ももたないものとなるであろう。

神は、真の人間同士の兄弟愛を打ち立てるための具体的選択において、また不正な秩序を覆すための歴史におけるイニシアティブにおいて、キリストが人々を愛した、その完全さをもって人々に愛を教えることができるようにさせてくれる。

どんな政治神学、革命の神学、希望の神学、そして解放の神学も、搾取されている社会階級との真の連帯に如くはない。人間を非人間化し、神の意志に従って生きることを妨げるあらゆるものから、人間を解放する闘いに積極的に参加するために、どんな形であれ関わっていく信仰、希望、愛の業の一つにさえ、そうした神学は及ばないのである。

ところで、30年以上もベルー、リマのスラムのただ中で貧しい民衆と共に生活した著者が、信徒が中心となつて運営するキリスト教基礎共同体を土台にして、神の愛を説こうとした自分が、逆に彼らから教えられたと述べている。神を語る道は、神の国である正義と真理を証しする預言者の道であり、絶えざる感謝を捧げる祈りの道である。しかも、それは個人的知的作業ではなく、キリスト教基礎共同体のメンバーとしての共同作業である。

—解放の神学の様式は三点に要約できる。(1)抑圧的な現状を認識する。(2)その状況を抑圧

されている人々の立場から見る。(3)机上の神学ではなく、抑圧的な状況に置かれている人々の視座、実践の現場から生まれる。

解放とは罪からの解放である。単なる個人の内面的罪だけでなく、社会的・政治的罪、不正、弾圧・差別・搾取からの解放である。したがって、それは救い・希望の神学とも言える。しかも、それは、真理・正義・平和・愛に基づく、より人間らしい社会への解放である。解放は抑圧されている民衆の願いを表している。特に豊かな国、抑圧的な階級との対決へと彼らを駆り立てる。

救いへの唯一の招きを認めるならば、キリスト者、非キリスト者を問わず、すべての人間の歴史的行為に、全く新しい仕方で宗教的価値を与えることになる。公正な社会の建設とは、神の国の言葉にふさわしい、もっと身近な言い方をすれば、解放の過程に参加することが、すでに救いの業なのである。

政治の領域が闘いの場であることを自覚するな

らば、万人に平和と正義を確立するために、明快に、勇気をもって、自分も他人をも欺くことのないように、堂々と闘わなければならない。特に、これは日本人にとって重要な課題である。ちなみに、日本とは J A P A N = Justice for All, Peace for All Nation : すなわち世界のすべての人に正義があるように、すべての人に平和があるように、そのために貢献する国、日本ということになる。

解放が真の完全なものとなるためには、その解放が抑圧される民衆自身の固有の価値観から芽生えたものである必要がある。

預言者は平和の王国を告げ知らせる。しかし、平和は、正義の確立を前提とする。「正義は平和を生み、公正の実は絶え間ない安らかさだ。」(イザヤ3の17)。「慈しみとまことは出会い、正義と平和は口づけし、まことは地から萌えいで、正義は天から注がれる。正義は御前を行き、主の進まれる道を備える。」(詩編85の11-14)

平和は、貧しい人の権利の保護、抑圧者の処罰、

他者の奴隷となる恐れから解放された暮らし、そして被抑圧者の解放である。平和、正義、愛、自由とは個人的な現実ではない。それは、単なる内的な構えにすぎないものではなく、歴史的解放を内に蔵した社会的現実なのである。

霊的見方、ということを浅薄にしか理解しないために、人々は人類の終末論的約束の結果と、その内に秘めた社会構造の変革の力をしばしば見失う。悲惨さと搾取の排除こそ、神の国の到来のしるしである。イザヤ書によれば、「人々は家を建ててそこに住み、ぶどうを植えてその実を食べ」彼らの内に幸せと喜びが満ちあふれる時、神の国は現実となる。「家を建てて、そこに他人が住むことはなく、飢えて、それを他人が食べる事もない。私に選ばれたものは、自分の手でつくったものを、長く、用いる。」(イザヤ65の21-22) 彼らの労働の実は、彼らから取り去られることがないからである。

抑圧も、奴隷も、疎外された仕事もない公正な

社会のための闘いは、神の国の到来を告げ知らせるものである。神の国は社会的不正義とは相容れない（マタイ11の5、イザヤ29の18、19、レビ25の10以下、ルカ4の16、21）。正義のための闘いは、神の国のための闘いである。

キリストは、人間の真の生にとって、つけ足しにすぎないような歴史ではなく、まさにこの歴史の内に人間となった。そのキリストの救いの業は、人間の歴史の流れの、まさに核心に位置している。公正な社会のための闘いは、まさにその固有の権利として、その救いの歴史の一部分なのである。

第三世界の国々の関心は、社会的不正義—正義を軸として、あるいは、具体的に言えば、抑圧—解放を軸として展開する。このように、第三世界の国々では、キリスト者の信仰は大きな挑戦を受けている。伝統的なキリスト教集団にしばしば見られる逃避主義を助長するような、地上に対する悲観的なアプローチとは対照的に、これら第三世

界の国々では、地上と信仰を和解させ、人々の関わりを促そうと努める楽観的なビジョンが提示される。

しかし、この楽観主義は、事実に基づいたものでなければならぬ。さもなければ、この姿勢は、欺瞞的な、不誠実なもの、現状の秩序の正当化にさえ導きかねないものともなりうる。

発展途上国では、人は、基本的に不正な、非人間化をめざす現行の状況を拒否するところから始まる。このことはネガティブなビジョンではあるが、それにもかかわらず、こうした拒否だけが人々を問題の根源に向かわせ、正義と兄弟愛に基づいた新しい社会秩序を、妥協することなく、創造させるものなのである。このような拒否は、逃避的な態度ではなく、むしろ革命への意志をこそ生み出すのである。

人間が尊厳をもって生き、自分自身の運命を引き受けるのを妨げる抑圧的構造からの解放のための闘いが存在する。この闘いは、第一に信仰の光

に照らされるべき究極の目標を有する、人間的な活動である。一度、この政治的目標が達成されれば、他の側面もまた照らしだされてくる。政治的解放の地平は、問題に対する新しいアプローチを開き、新しい光を投げかけ、以前はおぼろげにしか捉えられなかった諸々の側面をはっきりと見せてくれる。

不正義の状況は偶然に生じるものではない。それは宿命とも呼ばれるものでもない。その背後には、人間の責任が存在するのである。預言者はこのことを明確に、力強く述べており、私たちは今再び彼らの言葉を見出すのである。このことがメデジン会議（1968年、ラテン・アメリカの司教会議）がラテン・アメリカの状況に言及して「罪にみちた情況」、「主キリストの拒否」と述べた理由である。

このような情況の性格づけは、その広がりと深さのすべてにおいて、現社会秩序において強力な権力をほしいままにしている側の人々の、個々の

権力の乱用を批判するばかりでなく、彼らの行うことの全体に対して挑戦するのである。

罪は、抑圧の構造、人間の人間による搾取、人民・民族・社会階級間の支配と従属のうちに明らかに現れるのである。したがって、罪は、根本的な疎外、不正や搾取の状況の根として現れる。罪の情況は、根源的解放を必要とし、必然的に政治的解放がその要素となってくる。解放の歴史的過程に参加することによってのみ、個々の部分の疎外に現存する根本的疎外を示すことが可能となる。時が満ちて、神はそのひとり子を肉の姿で世に遣わし、ひとり子は罪によってつなかれた人間のあらゆる奴隷状態から、彼らすべてを解放しようとする。その奴隷状態とは、飢え、悲惨、抑圧、そして無関心、一言で言えば、人間の利己心から生まれる不正と憎しみである。これがキリスト教の生の過越し、すなわち罪から恵へ、死から生命へ、不正から正義へ、非人間的なものから人間的なものへと移行行くことである理由なのである。

したがって、私たちは、神の国の根本的障害である罪が、また、すべての不正と悲惨の根源でもあることを知る。神の国の発展の意義そのものが、公正な社会と新しい人の完成のための根本的前提でもあることを悟るのである。

基本的には、唯一のものである歴史の中での搾取と疎外に対するあらゆる闘いは、利己主義―愛の否定―に打ち勝とうとする企てなのである。これが、公正な社会を建設するあらゆる企みが、解放的であることの理由である。神の国とは、解放―人間のより一層の充実を意味する限りにおいての解放―のうちに、歴史的に生じるプロセスなのである。『世界を人間の歴史のあらゆるダイナミズム、より公正で兄弟的な世界の創造に向けての活動、人々の間の社会的不平等の克服、人間の尊厳の自覚』（第二バチカン公会議「現代世界憲章」22項）、と同時に我々の大陸でまさに必要とされている。人間を非人間化するすべてのもの―物理的・道徳的荒廃、無知、飢餓―からの解放の努力、

こうしたすべてはキリストの救いの業の内に始まり、変革され、完成に至るのである。キリストの内にキリストを通して、救いは人間の歴史の中心に現存し、その言葉で定義されない人間的行為は、究極的には一つもない（前述のメデジン会議）。

「正義を行わずに、自分の家をつくるもの、公正を行わずに、高殿を立て、となり人をただで働かせ、賃金をやらず、『すばらしい大邸宅と高殿を立てよう』という人はわざわいである」（エレミヤ31の34）。

メデジン会議は言う。「この社会の平和の存在しないところに、我々は社会的・政治的・経済的・文化的不平等を見出すであらうし、また主の平和の拒否、ひいては主自身に対する拒否を見出すであらう。」（平和14項）

「私が飢えているとき、あなたがたは食べさせてくれた。」（マタイ25の31〜35）「隣人とは、傷ついた男に近づいて、彼を隣人としたサマリア人である」（ルカ10の29〜36）。

隣人とは、私とその人の通り道に身を置き、私
が近づき、積極的に探し求める相手なのである。

神の愛とは、人間としての愛する力、公正な兄弟
的な世界を打ち立てる力、サン・テグジュペリの
言うような「きずなを築く力」以外のなにもの
もない。

「世の宝をもちながら、兄弟のとはしきを見てあ
われみの心を閉じる人の中に、どうして神の愛が
住もうか。子らよ、言葉と口先ではなく、行い
と真実とをもって愛そう」(ヨハネ13の17)。

解放の靈性は、隣人、すなわち抑圧される人々、
搾取される社会階級、軽蔑される人種、支配され
る国に対する「回心」を中心とする。私たちの神
への回心とは、この隣人への回心を含む。福音的
回心は、実際、あらゆる靈性の試金石なのである。
回心とは、私たち自身の根本的変革を意味する。

搾取され、疎外された人々の内に現れるキリス
トのように考え、感じ、生きることである。回心
するということは、貧しく抑圧される者の解放の

過程に自ら関わること、明快に、現実的に関わる
ことである。情況分析と、行動戦略を練って関わ
ることである。解放の靈性は「無償であること」
(gratuitousness) の生きた意味で満たされてい
なければならぬ。

キリスト者は、社会の闘いのただ中で、主の平
和を効果的に探究させてくれる道に、いま一歩踏
み込まなければならぬ。神の賜物の無償性は、
絶大な需要を創出して、私たちをあらゆる疎外か
ら解放するのである。ラテン・アメリカの革命の
過程に関わってきたキリスト者は、逃避でなく、
真の祈りへの道を見出さなければならぬ。

隣人への回心、隣人の内なる神への回心、私た
ちを他者との完全な出会いに導く無償性、神と人、
人間同士の交わりの基礎となる、独自の出会い、
そこにキリスト者の「喜び」の源泉がある。この
喜びは、公正な社会の建設のための闘いの困難さ
と緊張にもかかわらず、現在も表明されている。

ラテン・アメリカの直面している複雑な情況か

ら、その情況とは異なる現実や、過渡的な情況が存在することを認識するようになるし、こうした未来への力強い前進は、人間が現存する社会とは質的に異なる公正な社会の建設に参加する時に、なかならず生まれるということを識別するようになるのである。

救いのメッセージの宣言は、自由と正義、平和の約束へと移し変えられる。教会は、非抑圧的な制度、批判し、解放する制度でなければならぬ。人間愛には、人間の疑いような深い深さがある。それを通して、人は神と出会う。正義を行うことが、私たちが神を知ることへと導くならば、それによって必然的に、私たちは神を見出すことになる。

新しい人間を創造する歴史的務めは、神と人との仲立ちを務めて、罪からの解放と、すべての人との連帯の中での神との交わり―それは政治的解放のうちに表され、その解放によって豊かにされる―が、理想主義や現実逃避に陥ることがないと

保証する。

希望は、私たちが解放のユートピアに動機づけられ、科学的現状分析が提供する方法論をもって、自ら社会実践に関わるよう、根源的に自由してくれる。そして、私たちの希望は、この関わりのために、私たちを自由にするだけでなく、同時に、その関わりを要求し、判断するのである。キリストに希望を置くことは、同時に歴史上の出来事に信を置くことである。それはキリスト者の愛と行いに、無限の展望を開くことになる。

教会が権力を脱ぎ捨てるための最良の道は、より公正な社会のための闘いにおいて、抑圧されている人、貧しい人と決然と運命を共にすることにはかならない。ラテン・アメリカ教会は、あらゆる非人間的状況の預言者的「告発」を行わなければならない。この告発は、抑圧のもとに置かれている国のまったく中で上げられる数少ない―ときには唯一の―声の一つであるかもしれない。

この告発の地平は、教会内部の問題を真の文脈

—すなわち、社会全体と、革命の騒乱に満ちた世界への関わりという広い視野の内に位置づけて、教会に、その偏狭な閉鎖性を打ち破らせるであろう。

預言者的告発は、より人間的な社会のための闘いの真つただ中でのみ、有効にかつ真実になさるうるのである。福音の真理は、実践されなければならない真理である。このことを、ラテン・アメリカ教会が自らの場として発見する所与の現実にあつて、教会が正しく時宜になつた告発を行うとすれば、それは単なる「言葉」や「文章」では終わらない。その告発は、一つの行為、一つの姿勢である。

ラテン・アメリカ教会の批判的機能は、その歴史的・社会的に占める座標において、他の場所では見出すことのできない解放のプロセスの関わりで、教会自身の行動の実践と、その可能性の前提条件となる。それゆえ、教会の責任は、ますます重大になってゆく。

聖書は、あらゆる人間の疎外の底に横たわっている根本的疎外を明らかにする。かくして、福音宣教は、人間の人格化の力強い要素となる。福音宣教のゆえに、人間は自らの歴史的存在の深い意義に目覚め、自ら全力を尽くして求めている兄弟愛の完成に積極的・創造的な希望をかけて、生きるのである。

神の国のメッセージを聞き、被抑圧の状況に生きている人々は、そのメッセージを聞いたというまさにその事実によって、自らを被抑圧者としてとらえ、自らの解放を求めて駆り立てられるに違いない。彼らは「飢えを感じ」、その飢えが、福音が拒否する状況から起こっていることを自覚するようになる。福音の宣言には、こうした意識化—政治化の機能がある。

しかし、それが現実に意義深いものとなるのは、解放への関わりの中から福音を生き、告げ知らせるときのみであり、民衆や搾取されている社会階級との具体的・実際の連帯においてのみである。

彼らの闘いに参加してはじめて、私たちは福音のメッセージの意味するところを理解し、それに歴史へのインパクトを与えることができるのである。

教会は、福音宣教によって政治化することも表現できる。「政治化すること」、「意識化すること」

とは、今日のラテン・アメリカにおいて、社会を根底から覆す意味を持つ。弱い人々の耐え忍んでいる「制度的暴力」への闘いや社会正義のための闘いが、既存の社会体制と結びついた道徳的・文化的・美的価値の促進よりも、人間的に、倫理的に、「文明化」の観点で劣っているとは言えない。「制度化された暴力は、通常、制度化された偽善を伴う」と言うのは正しい。

福音の宣言は、それがまさしく全面的な愛のメッセージである限り、不可避的に政治的次元を持っている。なぜなら、福音は社会関係の織りなすさなかに生きている人々に向けられたものであり、そうした社会関係は、ラテン・アメリカでは人々を人間にふさわしくない状況に押し込んでいるか

らである。

教会の司牧的活動は、実質的に第一に抑圧されている国の、抑圧されている人々に向けられるべきである。むしろ抑圧されている人々自身が、彼らのための司牧活動の実行者となるべきである。

疎外された者、持たざる者たちは、特に彼らのために世に來たキリストの教会において、いまだ自分自身の声を持たない。彼らの教会への真の関与は、その構造、価値、行動において根本的な変革を促すであろう。この世の富の所有者は、もはや福音の「所有者」たりえない。

疎外や権力者の暴力に抗し、より公正な、人間らしい世界を求める闘いを避けようとする、どんな試みも、神に対する最大の不誠実となる。神を知ることは、正義のために働くことである。ほかに、神に至る道はない。

第二バチカン公会議の「教会憲章」は、キリスト教的貧しさの最も深い意味を、「キリストの内」に求めるよう招いている。

「キリストが貧困と迫害のうちにあがないの業を完成されたように、救いの成果を人々に分かつためには、教会も同じ道を歩くよう招かれている。キリストは『神の姿でありながら……しもべの姿をとり、己を無とされ』（フィリピ2の6）、われわれのために『富める者が貧しき者となられた』（コリント2、8の9）。このように教会もまた：謙虚と自己放棄を自らの模範によっても広めるために設立された。」（8項）

貧しさは、愛と解放の業である。あがないの意味をもっている。人間の搾取と疎外の究極原因が利己心であるなら、自らの意志による貧しさの根本的な原因は隣人愛である。キリスト教的貧しさは、貧しい人、悲惨と不正の状況に苦しむ人々との連帯に関わっていくこととして示されてはじめて、意義を有する。この関わりは、罪から生まれ、交わりの断絶の結果である悪を証しするということである。貧しさがあるがままの姿として――つまり悪として――受け入れ、それに抗議し、廃絶のた

めに闘うことなのである。

この連帯は、貧しい人、搾取されている人を助けて、搾取の状態へと自覚を促し、そこから解放を求めさせることができるのである。キリスト教の貧しさ、愛の表現は、「貧しい人々との」連帯であり、「貧しさに対する」抗議である。これが貧しさの証の、具体的・現代的意味である。それ自体を目的とするのではなく、キリストに心からならうために、貧しさを生きるのである。すなわち、人が貧しさに生きるということは、その人が罪とそのすべての結果から解放されるために、罪深い状態を引き受けることなのである。

ルカは、初代教会において、一つの理想として財貨の共有制度を提示している。「信者たちはみな一致して生活し、すべてのものを共有していた。」（使徒言行録2の44）財貨を共有するのは、貧しい人をなくすためなのである。求めるべき理想は、愛である。貧しい人々への真の愛（チャリティ）である。

今日では、抑圧される人、社会から疎外されている人、自分の最も基本的な人権のために闘っている人が貧しい人である。今まで述べてきた連帯と抗議とは、そこに解放が含まれる限り、不可能的に明らかに「政治的」性格を帯びてくる。抑圧される者と共にあるということは、抑圧する者に抵抗することである。

こう理解するとき、この時代に、ラテン・アメリカにおいて、「貧しい」人々との連帯の内にとどまるということは、一人ひとりが危険を冒すこと、生命の危険も覚悟することを意味するのである。ラテン・アメリカの革命のプロセスに関わる多くのキリスト者、非キリスト者は、こうした危険を冒している。それゆえに貧しさを生きる新しい道が生まれつつある。

こうした中であって、貧しさを拒絶し、また、それに抗議するために、自ら貧しくなってはじめて、教会は独自のことを説くことができる。すなわち「霊的貧しさ」、神の約束した未来への、人

間と歴史の開きである。このようにしてのみ、教会は真に人間に対するあらゆる不正を告発する預言者の役割を全うすることができる。こうしてはじめて、教会は人を解き放つ言葉、真の兄弟愛の言葉を説くことができる。

自分のいのちが相手のいのちを暖め
相手のいのちが自分のいのちを暖める時
お互いが幸せになる。平和が訪れる。

このことを私たち宗教者は、身をもって示していきたい。

「平和の祈り」 アシジの聖フランシスコ

神よ、

わたしをあなたの平和の道具にしてください。
憎しみのあるところに愛を
争いのあるところに和解を

分裂のあるところに一致を

疑いのあるところに信仰を

誤りのあるところに真理を

絶望のあるところに希望を

悲しみのあるところに喜びを

闇には光をもたらすことができますように。

主よ、

わたしがあれこれ求めることをやめ

かえって

慰められるよりも慰めることを

理解されるよりも理解することを

愛されるよりも愛することを

望ませてください。

わたしたちは、与えることのうちに恵を受け

ゆるすことによつてゆるされ

自分を捨てて死に、永遠の生命を頂くのです

から。

最後に、前回同様、生誕100年を迎えたマザ

Ⅰ・テレサのメッセージをもつて結びとしたい。

沈黙が実を結ぶと祈りが生まれます。

祈りが実を結ぶと信仰が生まれます。

信仰が実を結ぶと愛が生まれます。

愛が実を結ぶと奉仕が生まれます。

奉仕が実を結ぶと平和が生まれます。

平和大学講座出席者&執筆者紹介

眞田芳憲（さなだ・よしあき）

1937年新潟県出身。1964年中央大学大学院法学研究科博士課程修了。1974年教授。1983年中央大学法学部長。1990年日本比較法研究所長。元法文化学会理事長。地域文化学会理事長。現在、中央大学名誉教授。中華人民共和国政法大学比較研究所（北京）客員教授。立正佼成会評議員。庭野平和財団理事。WCRP日本委員会評議員、平和研究所所長。主な著書に『イスラーム法の精神』『平和の課題と宗教』『人は人を裁けるか』『生と死の法文化』

（編著）ほか多数。

奈良康明（なら・やすあき）

1929年千葉県出身。1953年東京大学文学部印度哲学梵文学科卒業。1956年同大学院、印度哲学科修士課程修了。1956（60）年カルカッタ大学大学院比較言語学科博士課程留学。1960年駒澤大学仏教学部講師。以降、助教授を経て教授。同大学の学長、総長を歴任。2000年定年退職。現在、東方研究会常務理事、駒澤大学名誉教授。文学博士。WCRP日本委員会平和研究所所員。主

な著書に『釈尊との対話』『原始仏典の世界』『仏教と人間』『観音経講義』『般若心経講義』ほか多数。

黒田壽郎（くろだ・としお）

1933年東京都出身。1967年慶應義塾大学大学院文学研究科博士課程東洋史専攻修了。ペルシアン自由大学講師、慶應義塾大学言語文化研究所助教授、カイロ大学客員教授、イラン王立哲学アカデミー教授、国際大学国際関係学科研究科教授、同大学中東研究所所長を歴任後退職。現在、同大学名誉教授、地域文化学会副会長。W

CRP日本委員会平和研究所所員。
主な著書に『イスラームの反体制』
『イスラーム辞典』『イスラームの
構造』ほか多数。

蘭田稔（そのだ・みのる）

1936年東京都出身。1960
年東京大学文学部宗教学科卒業。

1965年同大学院宗教学博士課
程退学。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。1995年
埼玉県神社庁広報編集室長。19
98年埼玉県神社庁長。2005
年神職身分・浄階特級。2000
年京都大学教授退官に伴い、名誉
教授の称号。2001年神社本庁
理事。現在、秩父神社宮司。社叢

学会副理事長。神道国際学会会長、
神道宗教学会、日本宗教学会の役
員を務める。WCRP日本委員会
平和研究所所員。主な著書に『祭
りの現象学』『神道—日本の民族
宗教』『神道の世界』『文化として
の神道』ほか多数。

山田經三（やまだ・けいぞう）

1936年神戸市出身。上智大学
大学院、哲学・神学・経済学修士、
経済学博士課程修了。カトリッ
ク・イエズス会司祭。上智大学経
済学部名誉教授。1960年より
草の根レベルでアジア隣国民衆・
教会との連帯。1984年よりラ
テンアメリカ民衆との連帯、「解
放の神学」の紹介。現在、WCR
P日本委員会平和研究所所員。主
な著書に『経営倫理と組織・リー
ダーシップ—21世紀へのビジネス

—』『解放の神学と日本』『アジア
の隣人と共に生きる日本の教会』
ほか多数。

小原克博（こはら・かつひろ）

1965年生。同志社大学神学
部・神学研究科教授、一神教学際
研究センター（CISMOR）セ
ンター長。専門はキリスト教思想、
宗教倫理学、一神教研究。先端医
療、環境問題、性差別などをめぐ
る倫理的課題や、宗教と政治の関
係、および一神教に焦点を当てた
文明論、戦争論に取り組む。現在、
京都・宗教系大学院連合評議員、
宗教倫理学会評議員、日本基督教
学会幹事を務める。著書に、『宗
教のポリテイクス—日本社会と一
神教世界の邂逅』（見洋書房）、『神
のドラマトウルギー——自然・宗
教・歴史・身体を舞台として』

(教文館)、『原理主義から世界の動きが見える——キリスト教・イスラーム・ユダヤ教の真実と虚像』(共著、PHP研究所)『キリスト教と現代——終末思想の歴史的展開』(共著、世界思想社) など。

ホアン・マシア (Juan Masia)

1941年スペインに生まれる。イエズス会員。1966年来日。元上智大学教授。主な日本語著書に『生命哲学』『暴力と宗教 闘争か和解か、人間の選択』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。現在、武蔵野大学大学院教授、同法人理事、武蔵野大学仏教文化研究所所長。浄土真宗本願寺派法善

寺住職。WCRP日本委員会評議員、平和研究所副所長。主な著書に『濁世を親鸞と生きる』『仏教の再生』『親鸞の再生』『親鸞論攷』『恵信尼消息を読む』『歎異抄を語る』『親鸞聖人と讃入門』ほか多数。

西原廉太 (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。1994年英国・カンタベリー・コース、アカデミック・クレジット取得。1995年立教大学大学院文学研究科組織神学専攻修了。1996年日本聖公会司祭接手。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、立教大学副総長、立教学院常務理

事、立教学院副院長、World Council of Churches (WCC: 世界教会協議会) 中央委員、全世界聖公会大学連合理事、日本基督教学会専務理事、聖公会神学院特任教員、日本聖公会中部教区岡谷聖バルナバ教会管理牧師、日本聖公会管区涉外主査、日本聖公会管区エキュメニズム委員、日本聖公会管区聖職共通試験委員(教理)、日本聖公会中部教区聖職養成委員会委員長、WCRP日本委員会平和研究所所員。日本キリスト教協議会(NCC) 前副議長。主な著書に『聖公会が大切にしてきたもの』『リチャード・フッカーとその神学と現代的意味』『知の礎』ほか多数。

佐藤純一 (さとう・じゅんいち)

1939年福岡県出身。1962年東京大学工学部冶金学科卒業。

1969年同大学工学博士。1967年昭和電工株式会社入社。アルミニウム製造技術、ファインセラミックス、ダイヤモンド機能材開発、省エネルギー開発等に関わる。1969年フランス政府給費留学（パリ国立鉱山大学）。1990年日仏クラブ事務局運営顧問。1992年東京大学大学院工学系研究科寄附講座教授。1998年財団法人次世代金属・複合材料研究開発協会知的材料・構造システム研究開発センター長。現在、東京大学人工物工学研究センター客員研究員、拓殖大学日本文化研究所客員教授、国際メタテクノロジー研究所所長、WCRP日本委員会平和研究所所員。主な編・著書に岩波講座・現代工学の基礎シリーズ『社会・技術相関』（共著）ほか多数。

世界宗教者平和会議日本委員会 平和研究所規約

【趣旨】

第一条

この規約は、財団法人世界宗教者平和会議日本委員会（以下「WCRP日本委員会」という。）寄付行為施行細則第八条及び第一六条に基づき、WCRP日本委員会平和研究所（以下「研究所」という。）の組織、運営及び活動について、必要な事項を定めるものである。

【目的】

第二条

研究所は、WCRP日本委員会の目的及び事業の達成に資するため、宗教と平和に関する諸問題の調査、研究及び提言を行うことを目的とする。

【事業】

第三条

研究所は、前条の目的を達成するため、次の事業を行う。

- (1) 宗教と平和に関する諸問題の調査及び研究
- (2) 宗教協力に関する調査及び研究
- (3) WCRP日本委員会の活動への参加及び協力
- (4) WCRP国際委員会及びアジア宗教者平和会議への協力
- (5) 機関誌の編集及び刊行
- (6) その他、研究所の目的を達成するために必要な事業

【所長及び副所長】

第四条

研究所に、所長一名及び副所長一名を置く。

二

所長は、研究所を代表し、研究所の業務を掌理する。

三

副所長は、所長を補佐し、所長に事故があるときは、その職務を代行する。

【所長及び副所長の選任】

第五条

所長及び副所長は、所員のうちから、研究所所員会議（以下「所員会議」という。）で選出した者について、日本委員会評議員会の議を経て、理事会の承認に基づき、理事長が委嘱する。

【所長及び副所長の任期】

第六条

所長及び副所長の任期は、二年とする。ただし、再任は妨げない。

【所員及び所員の定数】

第七条

研究所に、研究所員（以下「所員」という。）を置く。

二 所員の定数は、五名以上十名以下とする。

【所員の選任及び解任】

第八条 所員は、WCRP日本委員会の

目的及び事業に賛同し、研究所の事業に協力する意思を有する者について、第五条の規定を準用して選任する。

二 所員の解任は、第五条の規定を準用する。

【研究員の選任及び解任】

第九条 研究所に、研究員を若干名を置く。

二 研究員の選任及び解任は、所員会議の議を経て、所長が行う。

【特任所員及び客員所員】

第十条 研究所に、第七条に定める所員の他、特任所員及び客員所員を置くことができる。

二 特任所員は、所員であった者が、事情により、常時、所員会議に参

加できない者について、所員会議の議を経て、所長が委嘱する。

三

客員所員は、研究所の調査及び研究の必要に応じて、所員会議の議を経て、所長が委嘱する。

【所員会議】

第十一条 研究所に、所員会議を置く。

二

所員会議は、所長が召集し、議長となる。

三

所長は、研究所の事業を行うため必要と認められるときは、所員会議の議を経て、特任所員、客員所員及び研究員を所員会議に召集することができる。

【所員会議の審議事項】

第十二条 所員会議は、研究所に関する

次の事項に関し、審議し、決定する。

(1) 運営の基本方針に関すること
(2) 事業計画案の作成及び施行に関すること

(3) 所長及び副所長の選出に関する

こと

(4) 所員、特任所員、客員所員及び研究員の選出に関すること。

(5) 予算案の作成に関すること
(6) その他、研究所の運営に関する重要なこと

【機関誌編集委員会】

第十三条 研究所に、機関誌編集委員会（以下「編集委員会」という。）を置く。

二

委員は、所員会議において選出した者について、所長が委嘱する。

三

委員の任期は、二年とする。ただし、再任は妨げない。

【その他の委員会】

第十四条 研究所に、前条に定める委員会の他、必要に応じて、その他の委員会を置くことができる。

付則 この規約は、平成十七年八月一

日から施行する。

編集後記

西原 康太

世界宗教者平和会議(WCRP) 40周年記念事業の締めくくりとして、平成22年度平和大学講座が、「まほろばの精神とShared Security」今、諸宗教協力に問われているもの」と題して、同志社大学を会場に行われました。宮本けいしWCRP日本委員会事務総長の40周年記念事業総括の後、眞田芳憲WCRP日本委員会平和研究所所長のコーディネートのもと、奈良康明、黒田壽郎、蘭田稔、山田經三の各平和研究所員によるパネルディスカッションが持たれました。『平和のための宗教』第5号は、特集として、このパネルディスカッションを取り上げ、「まほろば」を鍵語として、私たち宗教が目指すべき平和へのアプローチの道筋が論じられています。当日は登壇の機会がなかった平和研究所員のコメントも加えられ、より厚みのある「まほろば平和論」をお届けすることができました。

続いては、昨年度、開催されました研究所研究会での研究報告を収載いたしました。いずれも力のこもった研究発表であります。宗教間対話、宗教間協力のためには、このような各々の宗教の特質と、それぞれの平和認識を互いに学び合うことが、いかに重要かつ不可欠であるかが、お読みいただければ、ご理解いただけるかと思えます。

しかしながら、本号編集中の3月11日に東日本大震災と直後の福島第一原発災害が起こりました。犠牲になられた方々、被災された方々を覚えて、私たち宗教者は共に深い祈りを共有いたしました。また、これらの言語に絶する出来事は、私たち宗教者のこれまでの理解や実践、そして、あらゆるパラダイムを根底的に問い直すことを迫っています。私たち平和研究所にとっても、正面から共に取り組むべき課題となっています。すぐに解答が出るわけではまったくありませんが、次号には、その一端をご報告することになりましょう。

平和のための宗教——対話と協力 第5号

頒価800円(税込)

発行日	平成 23 年 9 月 12 日
編集	世界宗教者平和会議日本委員会平和研究所
編集協力	株式会社 佼成出版社
発行	財団法人 世界宗教者平和会議日本委員会
	〒166-0012 東京都杉並区和田2-6-1(普門館内)
	電話 03 (3384) 2337 FAX 03 (3383) 7993
	E-Mail : info@wcrp.or.jp
	http://www.wcrp.or.jp
印刷	株式会社 佼成出版社

CONTENTS

FEATURE

2010 Peace University Symposium
The Spirit of Mahoroba and Shared Security:
The Present Task of Interreligious Cooperation



Opening Address

by Nathaniel Makoto Uematsu, member of the board of directors of the Japanese Committee of the World Conference of Religions for Peace; primate of the Nippon Sei Ko Kai (Anglican Episcopal Church in Japan)

A Reflective Overview of Events Commemorating the 40th Anniversary of the World Conference of Religions for Peace

by Keishi Miyamoto, secretary-general of the Japanese Committee of the World Conference of Religions for Peace; chairman of the board of Myochikai

Panel Discussion

Coordinator

Yoshiaki Sanada, professor emeritus at Chuo University

Panelists

Yasuaki Nara, professor emeritus at Komazawa University

Toshio Kuroda, professor emeritus at the International University of Japan

Minoru Sonoda, professor emeritus at Kyoto University

Keizo Yamada, professor emeritus at Sophia University

ARTICLES

The Development of a Community and Its Religious Elements

by Toshio Kuroda

Truth Is One: Foundations for Dialogue

by Yasuaki Nara

Kami and Hotoke: Shared Spirituality and Life in Japanese Culture

by Minoru Sonoda

Contradictions within Religion in the Face of Violence

by Juan Masiá

Rev. Nikkyo Niwano's Practice of Peace through Interreligious Cooperation and the Realm of the One Buddha Vehicle

by Yoshiaki Sanada

The Potential of Shinran's Pure Land Buddhism:

Reviving Concepts of the Liberation of Oneself and Others

by Ryumyo Yamazaki

The Responsibilities and Capabilities of People of Religion for Peace and Reconciliation—based on a Personal Experience Surrounding a Yosegaki Good Luck Flag

by Renta Nishihara

Seeking to Realize Peace in the World

by Keizo Yamada

Profiles of Authors

Bylaws of the Peace Research Institute, the Japanese Committee of the World Conference of Religions for Peace

Postscript