

第7号

2013 Vol.7

平成24年度平和大学講座

特集 現代文明に生きる私たちに問われているもの

（知から智慧への転換をめざして）

平和の ための 宗教

対話と協力



平和のための宗教

対話と協力

目次

特集 平成24年度平和大学講座

現代文明に生きる私たちに問われているもの
～ 知から智慧への転換をめざして～

開会挨拶

杉谷義純

WCRP日本委員会理事長（天台宗宗機顧問）……………4

基調講演

現代文明に生きる私たちに問われているもの

徳永 恂

大阪大学名誉教授……………6

パネルデイスカッション

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

森 孝一

神戸女学院理事長・院長

黒田壽郎

国際大学名誉教授

徳永 恂

大阪大学名誉教授

閉会挨拶

藺田 稔

WCRP日本委員会理事（秩父神社宮司）……………47

他者を歓迎する (Welcoming the Other)

——一仏教者として「他者」を考える——

眞田芳憲……………48

阿弥陀仏の本願思想を一貫するもの

——慈悲、利他の実践から平和が——

山崎龍明……………72

共同体の重層構造と慈悲

黒田壽郎……………92

第二バチカン公会議と解放の神学に基づく

世界の平和

山田經三……………110

第二バチカン公会議後の教会変遷と

諸宗教間対話の精神

J・P・ムケンゲシヤイ・マタタ……………120

聖公会の歩みと宣教課題

西原廉太……………132

カオスとコスモス——神道神学の試み——

藺田 稔……………158

原発への諸視点と私の注目する市民運動の紹介

佐藤純一……………191

執筆者紹介……………208

公益財団法人 世界宗教者平和会議日本委員会平和研究所内規……………212

編集後記……………214

平成24年度平和大学講座

現代文明に生きる私たちに問われているもの
 ～知から智慧への転換をめざして～

◆開会挨拶

杉谷義純

WCRP日本委員会理事長（天台宗宗機顧問）

本日は、世界宗教者平和会議日本委員会の平和大学講座の開催にあたり、講師の先生には、大変、ご多忙の中、趣旨をご了解をいただき、お越しいただきましたことに厚く御礼申し上げます。また、会場の皆さまにも、お忙しい中、共に学ばせていただこうと、多数、お集まりいただきましたことに深く感謝申し上げます。

ただいま司会者のお話にもございましたが、私たちは、ともすると科学技術の恩恵を受け、利便性の高い生活に慣れ親しんでいるうちに、何か大切なものを見失いつつあるのではないか、そういった警鐘が鳴らされていたさなかに、やはりと申しますか、大変なこと

が、すなわち東日本大震災と福島での原発事故が起こったわけであります。

日本委員会と致しましては、この原発事故を契機に、平和研究会などにおいて、科学者ほか、宗教者以外のさまざまな先生方から、ご意見をお伺いし、学んでまいりましたが、本日は、哲学的な立場から、人間の存在そのものについて、いろんな角度から、お話を伺えると思います。

今日、ご来場の皆さまは、それぞれの宗教に属しております。その宗教をとおして、この問題についていろいろとお考えかと思えますけれども、他の宗教の視点では、どういうふうに受け止めておられるか、また、そこに、どういう共通性があつて、どういうふうな問題点を深めることができるのか、というようなことについて、今日は大いに学べる機会を与えていただけたと思います。

また、ご質問の機会もあろうかと思しますので、皆さまのご協力を賜りながら、実りある平和大学講座になれば、大変、有り難いと思っております。どうぞ、よろしくお願い致します。

現代文明に生きる私たちに問われているもの

徳永

恂

大阪大学名誉教授

ただいま、ご紹介いただきました徳永です。今日の基調講演は、本来、木田元君が予定されていたのですが、数日前、彼から突然、電話がかかってきまして、体調が悪いので代わってくれないかという依頼を受けました。彼と私は同じ年で、私が北海道大学の哲学科の助手をしているときに、彼は東北大学の助手をしていました。当時、哲学に関しては東大や京大を中心にした雑誌しかなかったもので、それに対抗して、一緒に雑誌でも出そうじゃないかという話が起こり、そのとき以来の友人です。今でも東京に行くたびに彼の家の近

くのお寿司屋さんなどで会っている仲です。断るわけにはいきません。

ただし、そうは言いましても、私はクリスチャン・ファミリーの出ではありますが、私個人としては、哲学と信仰は一線を画すべきだという考えをもっておりまして、とうてい信者とは言えません。宗教に対して敬意と問題意識は持っているつもりですが、決して神を畏れる良き信者ではございません。したがって、この席でお話するのも、あるいは、ふさわしくないのではないかとも思ったのですが、伺いますと、昨年、西谷修さんがこ

の席で話されたと聞いて、考え直してみました。実は、西谷さんとは、昨年の秋に社会思想史学会というところで、第一次世界大戦とは何だったかという、勇ましい題のシンポジウムのメインスピーカーとして、ご一緒したことがあります。お陰さまで戦争史に非常に詳しくなりまして、今回のような集いでも私の専門である精神史・文化史のお話も少しはお役に立てるかなと思った次第です。今回のテーマは、東日本大震災のほうにアクセントがあり、戦争論ではないと思いますが、そのへんは広く考えていただくことにして、しばらくお聞きいただければと思います。事前に主なキーワードを知らせてほしいというお話だったので、いくつか挙げておきました。

最初に挙げたのが、「絢爛たる悲惨」という言葉です。絢爛たる悲惨という言葉をお聞きになると、皆さん、異様な感じがすると思います。絢爛たるというのは、ふつう豪華とかという言葉にかける形容詞で、悲惨という名詞の上につくのは論

理的に矛盾しますが、実は、こういう言葉を使ったのは、私の知る限り、一人しかおりません。哲学者のカントです。カントは、どういう意味で、この「絢爛たる悲惨」という言葉を使ったのか。私自身、人類の歴史をつらつら眺めてみると、人類の歴史の眺めとは、一言で言えば、カントの言うとおり、「絢爛たる悲惨」そのものではなかったかと思っております。

二つ目のキーワードとしては、第一次世界大戦と第二次世界大戦を挙げておきました。先ほど申しましたように、日本にとって第一次大戦は何だったか、というのが昨年のシンポジウムで勉強したことですが、それについて少し話させていたかどうかと思います。

第二次大戦については西谷さんが特にふれておられたかと思いますが、私は1929年生まれ、つまり第二次世界大戦が終わったときには旧制高校の一年で、単純な軍国少年とは違う戦争体験をしております。具体的に言う、私の家族は長崎

に住んでおりましたので、原爆投下後、長崎に通じた最初の汽車に乗って帰った。そのとき見た光景が、その後の私の人生を決定したように思います。そういう私自身の個人的な体験に基づいて、本日のテーマである、現代文明とは何かとか、「知識とは別の智慧」といったテーマについて考えてみたいと思います。

私は、「人間いかに生きるべきか」という問いに哲学が直接の答えを出せると思うのは哲学者の傲慢さであって、哲学者が出せるのは問題だけだ、という考えをもっておりますので、その問いに対しては、はっきりした答えを示すことができません。そこで、この席で皆さんと一緒に考えてみたいと思います。

まずカントについてですが、カントは、当時、どういう体験をしていたか。カントは、認識は経験に基づくとしても、経験から得たものを理性によって、どういう形で理論的に構成できるか、あるいは、できないかという問いを哲学の本道と考

えたわけですが、しかし、どんな抽象的な思想も具体的な経験に基づいているもので、私が特に取り上げたいのはカントが経験した地震と戦争についてです。

カントは、ドイツの東北部、ケーニヒスベルクの出身です。ここは、例えばドイツのベルリンから見れば、こういうことを言うと叱られるかもしれませんが、京都の人が東北の津軽のことを考えるくらい遠い国なんですね。その向こうにはロシアという野蛮国がある、と当時は思われていた。

ところが、カントは、生涯、そこにいながら、どこへも旅行に行かなかった。というのは、旅行記を読むのに忙しくて、実際に旅行する暇がなかったからだそうです。本屋の二階に下宿しておりまして、その当時、ライプツィヒを中心としたドイツの出版社が出していた本で一番売っていたのが旅行記だったんですね。

ですから、カントは旅行に関する知識をたくさん持っていました、マルコポーロの旅行記をと

して、日本では帝（みかど）がトップと言われているが、実は公方（くほう）さまのほうが実力者であるということまで知っていました。公方さまというのは将軍ですね。特にイエズス会の文書がかなりドイツ語にも翻訳されていて、そういうものを通じて豊富な知識を持っていました。

それから、彼は非常に社交好きで、一生、独身でしたけれども、彼の家にはいろんな客が来ていました。一番多かったのはイギリスから来た貿易商で、ちょっと異色なのはロシア人。というのは、のちほど申しますが、戦争に次ぐ戦争で、彼の住んでいた地域は、ひところロシアに占領されていたこともあるんですね。ですから、外国に行ったことにはないのですが、故郷が外国になったことはあって、彼はロシア軍の将校たちにドイツ語や哲学を教えていたこともあります。

当時のロシアは一般的には野蛮国と思われていましたが、スラブ主義に対してヨーロッパ主義という、ヨーロッパに近づこうという風潮も非常に

盛んでした。カントは、教えているロシア軍の将校からフランスについての知識を得ました。カントが食べたことのある美味しいフランス料理は、ロシア将校にごちそうになったときだけだ、とかいう話があるくらいで、住んでいた場所だけで世界を見る視点が限られていたわけではない、かなり広い視野をもっていたのです。

カントが生まれたのは1724年で、亡くなったのが1804年ですから、80歳まで生きました。当時としては長生きのほうですね。その時代の一番大きな出来事といわれているのが、リスボンの大地震です。1755年に起きました。

リスボンといいますと、今ではポルトガルは大きな国とは言えないと思うのですが、一時は世界一の大帝國。一五世紀末、コロンブスやヴァスコ・ダ・ガマが、ほぼ同時に、コロンブスは大西洋を西へ、ヴァスコ・ダ・ガマは喜望峰を回ってインドへ向かいました。どちらも目指していたのは、インドの香料、スパイスです。

ヨーロッパというのは、もともと食料の自給ができないところで、肉食が主ですが、肉の保存と、匂いを消すために必要なのがスパイスだったんですね。ですから、スパイスというのは、贅沢品というだけではなくて、生きるか死ぬかに関わるような大事な物だったのです。

結果的には、コロンブスは、アメリカ大陸に、偶然、それと知らずに到達して、ここはジパングの近くだと思っていたんですね。のちに、アメリカ・ヴェスプッチという人が大西洋を横断して初めて、「ああ、これは別の大陸だ」ということで、アメリカ大陸発見ということになった。

一方、ヴァスコ・ダ・ガマは、喜望峰を回ってインドに到達しました。ちなみに、喜望という字を漢字でお書きになれますか。これはHopeという意味ではありません。「喜ぶ」という字と「望む」という文字。危険を冒して大航海に乗り出すには、東方にキリスト教の信者がいる国を求めようという宗教的な要素と、スパイスを求めるとい

う経済的な動きがあったからです。

その動機はコロンブスにもあったと思うのですが、彼が想定外の新大陸に滞留している間に、ヴァスコ・ダ・ガマがインドのゴアの近くに到達して、インドネシア、あるいはマレーシアからインドに来ていたスパイスその他を、アラブ商人を経由しないで、直接、リスボンに運ぶことになった。それまでアラブ商人経由で来ていた東洋の物産は、イタリアのベネチアに上がっていたので、ベネチアが一時期、ヨーロッパの中心になったのですが、ヴァスコ・ダ・ガマが直接、リスボンに運ぶようになってから、ベネチアでのスパイスの値段は何分の一かに暴落しました。また、ベネチア共和国も没落するという大きな事件がありました。

そういう形で、リスボンは、ある時期、世界の中心でした。やがて、イギリスやオランダが台頭してくるのですが、依然としてブラジルなどの銀を運んでくることによって、リスボンは

世界の金融の中心といていいような絢爛たる都市だったわけです。それが、1755年に大地震に見舞われて、一挙に崩壊してしまった。「絢爛たる悲惨」と言うべきでしょうか。

今の震度の強さを測る尺度では、たぶん、震度7とか8とかいう程度のものではないでしょうか、死者1万人と言われ、当時のリスボンの人口の何分の一かが死亡し、いろいろな方面に衝撃を与えました。ドイツのゲーテは、子供時代に、これを一種の魔術師が降りてきたかと思ったというような衝撃を受けているようです。

哲学的な意味でリスボンの大地震が問題になったのは、当時のドイツ哲学の中心主題である弁神論、つまり、この悲惨さに直面して神をどう弁護するか、ということでした。この世界を神は最善のものとして、お創りになったはずではなかったのか。

最善のものをオプティムムというのですが、この世界が最善だと考えるのがオプティミズムの話

源です。今は楽天主義といいますが、哲学的には最善という意味です。この世界がいろいろな苦しみで満ちているにもかかわらず、最終的には神の栄光を讃えようというのが、当時の神学者または哲学者たちが論じたところです。

リスボンの大地震によって、それを疑ったのがフランスのヴォルテールでした。フランス啓蒙主義の代表的な哲学者であるヴォルテールは、リスボンの大地震によって神の最善観を疑う。世界の創造の説明のために必要だとして、全くの無神論者にはなりませんでしたが。しかし、ヴォルテールは最善観を疑うことで友人のルソーとけんか別れをするとか、いろいろなことがありました。

カントはどうだったかというと、彼は1724年に東プロイセンのケーニヒスベルクで生まれたわけですから、まだ若い。しかも、彼は最初から大哲学者だったわけではなくて、サラリーマンをやったり、この年にやっと私講師という程度です。カントが自発的にやった講義の時間数で一番多か

ったのは自然地理学です。

自然地理学というのは現在の天文地理学で、カントは地震についても非常に関心をもっていました。そして、リスボンの大地震はグリーンランドまで津波となって到達したことが観測されたわけです。そこで、カントは、神は人間の犠牲についても普遍的な能力を持っているが、人間の知性はそれを捉えることができる、そういう感想をもらっています。地震はむしろそれに立ち向かう人間理性のたくましさを証している。これはオプティミズム的な、啓蒙主義的な合理主義と言ってもいいのではないでしょうか。

ところが、カントの著作で最も有名なのは、ご存知のように、『純粹理性批判』よりは『永久平和論』ではないかと思えます。『純粹理性批判』を書いたのは1781年、それから10年の間に、いわゆる『三批判書』を書くわけですから、1792年だと思いますが、『永久平和論』を書いた。私は世界史を戦争の歴史として記述することは

可能だと思っていますが、とりわけ17世紀から18世紀、19世紀にかけての年表をご覧になるとわかるように、当時、ヨーロッパは戦争に次ぐ戦争で、ナポレオン戦争以前にもオーストリア継承戦争がありました。

ハプスブルグ王朝のオーストリアは全ヨーロッパに影響力をもっていましたから、オーストリア継承戦争の戦場は、単にオーストリアだけでなく、イベリア半島やイタリア半島にまで広がって戦争が行われました。七年戦争というのが最も有名ですが、それが、ほぼカントが活動していた頃で、もちろん、アフリカをはじめとする海外植民地のイギリスとフランスとの争奪戦が続いています。

そういう戦争の時代で、カントも相次ぐ戦争にたまりかねたのだと思います。それで『永久平和論』を書いた。だからカントは平和主義者だったのではないかと、何か模範的な平和主義者のように思われていますが、実はそう単純ではないと私は思っています。

あの論文をお読みになればわかるのですが、彼が見ていたのは、永遠の平和のために、ドイツ語で zum ewigen Frieden なのですが、これは、本来、平和主義のスローガンではなくて、仏教でも「永久（トワ）の安らぎを！」というようなことは、お葬式のときに皆さんが言われると思うのですが、そういう死者へのたむけの言葉なのですね。

ですから、カントは、アクチユアルな関心としては、オーストリアとフランスとプロシアの戦いが長く続いているのに、プロシアだけが単独講和をしたとしても、次の戦争を前提にしたような一時的な休戦は、永遠の安らぎ、平和にはならない。ひところの日本で言いますと、単独講和はだめだ、全面講和でなければ長続きしない、ということが一つ。

もう一つは、国家間の約束というのは信頼できないので、世界公民的な見地が求められる。インターナショナルというよりは、トランスナショナル

な普遍的なルールが必要だ。しかし、それは、あくまで理想であって、そう簡単ではないことを彼は知っていた。

つまり、私の考えでは、カントは地震という自然災害に関しては比較的オプティミスティックな考えでいるけれども、戦争をなくすることに関しては、かなりペシミスティックであったと思うんですね。

戦いというものは、世俗の家族同士から、国家と国家、あるいは国家連合と国家連合と、だんだん規模が大きくなるにつれて、トータルな戦争となります。そうして、どちらかが絶滅するまで戦うことになっていく。そのときに初めて永遠の平和が訪れるであろうと、カントは「永遠の平和」という言葉を、ややシニカルに使っています。

つまり、彼は楽観的に永遠の平和を信じていたわけではなくて、それを課題として、理想というよりは、むしろ使命として提示した。そのための条件としては、国家を超えた何らかのルールが必

要だということと同時に、しかし、それは決して簡単なことではないぞ、ということだったと思うんですね。

彼が亡くなったのは1804年ですが、実際、フランス革命が起きて、ナポレオン戦争がドイツでも始まって、全ヨーロッパを崩壊させた。そういった中で死んでいったときに、やはり使命感の強さと同時に強い危機意識を持っていたと思います。

先ほどの話に戻りますと、弁神論はどうなったか。マルサスという、人口論を説いたイギリスの学者がいますが、マルサスの人口論は非常に単純明快で、当時、産業革命の始まったイギリスは、富が増大すると同時に人口も非常に増大していました。マルサスの研究によると、算術級数と幾何級数を適用しまして、食料は、1、2、3、4、5というふうな序列で増えていく、ところが人口は、1、2、4、8、16という形で増えていく。今はイギリスはなんとかやっているけれども、そ

のうち食えなくなるのは明らかだ。現実に、その傾向が始まっているはずなのに、なんとかイギリスがやっているのはなぜか。

それは、神の思召しによる。神は、最悪のもの、つまり地震とペストなどの病気と、戦争を人間にお与えになった。だから、イギリスが悲惨さを避けられているのは、神の予定調和によるというわけです、苦しい弁神論ですが。

そして、カントはどうかというと、カントは、神の存在証明については、論理的に神の存在を証明することはできないかもしれない、しかし非常にはつきりしているのは、災厄というのは罪と罰の連関の中で考えるべきではなく、少なくとも天災と人災を分けて、人災に関しては人間が自ら責任を負うべきだ、という自己責任論ですね。

例えば、カントは旧約聖書について直接ふれていませんが、ヘルダーの旧約論などの書評から類推しますと、アダムとイブは無実なのではないかと言っています。つまり、知恵の木の実を食べる

前は善悪の判断がつかない。善悪の判断がつかない者の行為について罪を問うことは難しいのではないか。だから、知恵の木の実を食べる前には、知恵の木の実を食べてはいけないという知恵がなかった。罪があるとすれば、食べてはいけないよと、食べたなら死ぬよと言われた神の命令に背いた不服従の罪です。ところが、食べても死ななかったのですから、その点では神のほうに嘘を言ったので、アダムとイブのほうが正しかったと、そういう屁理屈も言えるわけです。

とにかく、人類史は善悪についての知をわきまえて、それについて責任をもつところから始まる。だから、カントにとっては、人類の起源はエデンの園から始まるのではなくて、楽園を追放された出口から始まると思うんですね。

次に、第一次世界大戦ですが、私が調べたところでは、第一次世界大戦に参加した国々の動機はバラバラでした。例えば、ドイツとオーストリアとトルコでは、戦争についての動機が全く違って

います。大きく分けると、イギリス、フランスを中心とする先進帝国主義国に対して、ドイツ、ロシア、アメリカ、日本という後進帝国主義が衝突したと言えると思うのですが、ヨーロッパの国々は第一次世界大戦によって戦争の悲惨さを学んだ。また、戦争は得にならないということを学んだ。

ベルサイユ条約で、ドイツをはじめ、いわゆる三国同盟側が惨憺たる結末になったのはご存知のとおりですが、イギリスもフランスも、ベルサイユ条約で一時は莫大な賠償金を取ることを決めたんですが、それは実行されませんでした。なぜ実行されなかったかというと、あまりドイツをいじめると、アメリカがイギリス、フランスに貸した借金が返ってこなくなる。だから、アメリカがむしろ止めたわけです。

アメリカは、そういうこともあって、国会の承認も得られず、ベルサイユ条約を承認していないわけです。日本はベルサイユ条約を承認しています。それには、マックス・ウェーバーというドイ

ツの学者も参加したりして、会議は喧々諤々の議論になります。

第一次世界大戦は、1914年8月の初めに、オーストリアの皇太子がセルビアの青年に暗殺されたところから始まります。しかし、即刻、世界大戦が勃発したわけではなく、いろいろな曲折があつて始まるんですね。ドイツが宣戦布告をし、フランスが宣戦布告をして、やがて戦争が始まるのですが、日本は即刻で参戦を決めています。チャンスと見たわけです。

なぜかという、ドイツがヨーロッパで忙しい間に、中国に進出していたヨーロッパの利権を奪おうとしたわけです。ある意味では火事場泥棒的な行為で、よく言えば漁夫の利を狙ったと言うんでしょうか。

我々の年代の者は、日本で一番高い山と言われると、子供の頃は、富士山とは言わないで、新高山と言っていました。当時、ドイツの子供は、なんと言っていたか。ドイツで一番高い山は、アル

プスなんて言わずに、キリマンジャロと答えていました。東部アフリカは、当時、ドイツの植民地だったんですね。

ドイツは太平洋にも広大な植民地を持つていて、パプア・ニューギニアはドイツ名でカイザーヴィルヘルム二世島。ビスマルク諸島という名前は今も生きています。それから、マーシャル群島はドイツがスペインから買って取つてドイツ領にしました。日本海軍は、ほとんど無抵抗のそれらドイツ領南洋諸島を占領して日本のものにしました。

一方、日本陸軍は、ドイツが中国から租借していたチンタオ（青島）を攻撃しました。日本軍は最初にチンタオを攻めないで、横のほうから、当時の天津に行く済南鉄道をまず占領します。チンタオで日本軍が失った戦死者の数は数百人、のちのシベリア出兵を含めて千人以下です。

ところが、第一次世界大戦で戦った大国は、ほとんど百万人以上の死者を出しています。最も激戦だったベルダン戦の戦いなどでは、2日間で40万

人も死んでいるわけです。それまでは、鉄砲を撃っていても1時間に2、3人くらいしか殺せなかったのが、1時間に400発という機関銃で戦うと大量殺戮が可能になる。ヨーロッパでは、どの国でも第一次世界大戦の悲惨さを身にしみて感じたのですが、日本は第一次世界大戦から戦争の悲惨さを学ばなかった。

国内に戦争はありませんでしたし、戦争は儲かるものだったのです。戦前の日本の財政は、当時のお金で億単位の赤字、ところが戦争が終わったときの財政は黒字になっている。それは、中古品でイギリスから買い取った汽船などをイギリスが数倍の値段でまた買い上げてくれたりしたからです。

日本人が戦争の悲惨さを体験として身にしみたのは、やはり第二次世界大戦だったと思います。私は当時、熊本の第五高等学校の一年生でした。8月9日、熊本でラジオを聞いていると、新型爆弾が投下された、全員退避せよ、とアナウンサー

が繰り返して叫んでいました。窓から外を見ると、西の空にキノコ雲が出ていました。

私は友人と二人で徹夜で並んで長崎行きの列車の切符を買いました。やっと通じた列車に乗って長崎に着くと、まだ煙が立ち込めて、黒焦げの死体が転がっていました。私は、あれ以後、何年間か、焼肉を一切食べられませんでした。あのとき、長崎の悲惨な状態を見て、私は「人間は負けた。人間がこれほど惨めになっていいのか」と思いました。日本がアメリカに負けたと思ったのではなく、国家など超えた人間そのものの悲惨さを感じました。

ところが、もっと驚いたのは、私の横にいた理科の友人が「ああ、科学はついに勝った!」と叫んだのです。その男は、のちに三菱重工の社長になりましたが、同じ現象を見て、人間が負けたと思うか、科学が勝ったと思うか、かなり大きな分かれ道であろうと思います。

ただし、科学と人間という二項対立だけで、ど

っちが勝ったか、負けたかというのは、やや単純すぎると思います。科学技術というものも、やはり人間がつくったもので、人間がつくったものが人間自身を殺す、つまり自殺可能な条件を人間は自分自身でつくり上げたとも言えるわけです。

科学技術というものは、必ずしも目先のことだけではなく、将来、いろいろなことに役立つことでもありますし、科学技術の進歩の将来には輝かしい夢も託されている。最近、ノーベル賞を受賞した細胞再生という素晴らしい業績もあるのですが、しかし科学技術の発展が必ずしも無条件ではめられるものであるのかどうか。自分で収拾がつかないようなものをつくり出すという科学のあり方には、ある程度、樂觀的なカントでも許さないだろうと思うんですね。

私は単純に反進歩とか反科学と言っているわけではなく、それにはいろいろな議論が必要だと思いますが、こういう状況を反省するには、国家単位の政治的な政策ではなく、それを超えたものが必

要だと思っています。それが宗教であるか何であるかはつきり確信を持って言うことはできないのですが、そういうものが、ぜひ必要だろう。そういう意味では、この会の皆さんの活躍に大いに期待していきたいと思っています。



パネルディスカッション

コーディネーター 眞田芳憲

パネリスト 森 孝一

黒田壽郎

徳永 恂

WCRP日本委員会平和研究所所長・中央大学名誉教授

神戸女学院理事長・院長

国際大学名誉教授

大阪大学名誉教授



眞田 ただいまからパネルディスカッションを始めたいと思います。本日、パネリストの役割をお願いしております

すのは、黒田先生、森先生、徳永先生のお三人でございます。先ほど徳永先生に基調講演をいただいたわけですが、それを受けて、まず森先生からお話をいただき、そのあと黒田先生にお話をいただいて、さらに徳永先生からコメントをいただく。



このように考えておりましたが、徳永先生には、もう少し補足したいという点もありかと思えますので、まず徳永先生から先にお話しいただければと思います。

徳永 具体的でアクチ

ユアルな問題よりは哲学的なことになるかと思うのですが、私の著書で、現在、店頭で手に入りやすいものとし

ては、岩波新書の『現代思想の断層』、翻訳としては岩波文庫のホルクハイマー・アドルノ著『啓蒙の弁証法』があります。私の本はあまり売れませんが、絶版になっているものが多いと思うのですが、この『啓蒙の弁証法』だけは例外的に売れていて、合計すると20版くらいになるかと思います。

こういう難しい哲学書が読まれるというのは、どういふことかと思うのですが、啓蒙とは、本来、ヨーロッパでは、暗いところに光が差ししてくるといふ、ドイツ語ではAufklärung、つまり誰かが誰かを知的に啓発・教化するというのではなくて、一般的なレベルで時代の知の地平が啓けてくるという意味です。

何が啓けてくるかというと、中世的な宗教と政治の権威だけがものをいうような、そういう暗い状況に対して、自分の理性で明るくものを見ようということが本来の「啓蒙」の意味だと思います。ですから、『啓蒙の弁証法』を訳したと言うと、



「先生は教育問題に関心がおありなんですか」なんて言う人がいるのですが、見当はずれで、要するに、本来なら文明化と訳してもいいと思うんですね。明るいう、あるいは光という字を含む訳語がほしい。ただ、文明化（シビリゼーション）というのは市民化のことを言っておりまして、別の訳語を当てて啓蒙と言うのですが、啓蒙という言葉は甘すぎる、文明化というふうに言い直したいと思っています。

そうしますと、文明化というのは、ある程度、プラスの符号をもった言葉だと言っていると思うんですね。呪術のような、因果関係がはつきりしないことに救いを求めたり、それに基づいて儲けたりする、そういう、いかがわしい状態を、何らかの納得できる普遍的な理由で考える。啓蒙というものを合理化とか進歩とかと重ね合わせて考えた場合、ある程度、主張できることだと思うんです。

そういう啓蒙が弁証法的だとは、どういう意味

か。『啓蒙の弁証法』とは何かというと、弁証法をごく単純に言いますと、例えば、すべての言説には反論が可能だということですね。テーゼにはアンチテーゼが可能で、合理化、あるいは現代文明の基本的な傾向というものにも光と闇の両面を持つ。もう少し強く文明には自己発展の傾向と同時に、自己否定の、もっと強いうと、自己破壊の傾向が内在しているのではないか。

第一次世界大戦の後に、ドイツのユダヤ系の学者ですが、世界を代表する二人、一人はアインシュタイン、物理学者ですね、もう一人はフロイト、このアインシュタインとフロイトとが、ある出版社で話し合いをもった。アインシュタインは原爆の直接の研究者ではありませんが、核分裂の基礎になるような物理学の基本原則、輝かしい絢爛たる面の代表者だと思うのですが、第一次大戦で学んだことは、ナシヨナリズムの弊害、国家間の取り決めでなくて、国家を超えた、ある普遍的なルールに従って行動を起こすことが必要ではなから

うか、政治的に。

しかし、そういう社会的な約束、取り決めとかではなくて、もしも人間の心に潜在的に攻撃性が内在しているとすれば、戦争は絶やすことはできないかもしれない。で、「フロイトさん、あなた は人間の心の奥に潜む暗闇、意識されていない深層心理に光を入れた人だけでも、どう思うか」という手紙を出しました。それに応えた対話が、日本でも翻訳があるから見ていただきたい。

フロイトは、第一次大戦で深刻な経験をして、ある転換を迎えます。それは、彼の患者が、それまでの上流階層だけでなく、傷病兵をはじめ戦争で怪我をしたり病氣になったりした人たち、あるいは戦争の結果、精神の病を患った人たちを診察するという経験もありまして、人間にはセックスという意味の性や、生きるという意味での生だけではなくて、死への本能と言っている傾向があるのではなからうか。死への本能と言うと、自殺願望みたいなものを思い浮かべますが、そうでは

なくて、生きようとする、あるいは種族保存という意味を含めた生への傾向には、本来的には逆行する傾向のあるものが内在しているのではなからうか、そういう非常に暗い見通しをもちました。したがって、戦争というのは、なくすることはできないという悲観的な考えをもった。アインシュタインとフロイトの話し合いは、その限りでは、途中までは行っただけでも、それから先は進展しなかったと思うんですね。

で、核物理学の自然的な発展の方向に核爆弾がある、その必然的な応用として核による原子力発電その他のことがあるとすると、そのことは、もう收拾のつかない、いわば責任を負えない自己否定的なオーバーランになっているのではないか。私は原発反対のデモに参加しようとは思わないんですが、ドイツでの原発廃棄の決議に対しては深い敬意を表したいと思っています。

眞田 ありがとうございます。時間が限られて

おり、先生方には短い時間でご負担をおかけしますが、ご理解とご協力をお願いしたいと思います。先ほどの徳永先生のお話の中に「絢爛たる悲惨」という言葉がありました。考えてみれば、人類の文明史は「絢爛たる悲惨」そのものであったかと思えます。その悲惨さというものは人間に内在するものであるのかどうか、この点についても森先生からお話をいただきたいと思っています。



森 ご紹介いただきました森でございます。現在、西宮市にある神戸女学院に勤めておりますけれども、3年前までは、この近くの同志社大学の神学部で、32年間、アメリカ宗教史を教えておりました。

今日、私は、東日本大震災と福島原発事故が宗教者に対して何を問いかけているのかということについて、一人の宗教者として考えてみたいと思っております。

一人の宗教者として、という意味で少し自己紹介させていただきます。私は日本キリスト教団の信徒であり、教師です。神戸女学院と同志社はアメリカの会衆派教会（Congregational Church、日本では組合教会）の宣教団体によって、今から138年前、1875年につくられた学校です。神戸女学院のほうが1ヶ月早いお姉さん校でありまして、姉弟校です。

さて、東日本大震災と福島原発事故が私たち宗教者に何を問いかけているのか。徳永先生のご講演を踏まえまして、私は二つのことについて考えてみたいと思います。一つ目は、いわゆる震災と事故というものが人類史の視点から見て特別な出来事であったのかどうか、という観点です。答えは、そうではないと思います。大規模な自然災害というのは繰り返し起こっています。

この10年間を見ても、2004年のスマトラ沖地震で死者23万人、2005年のパキスタン地震で死者・行方不明者を合わせて7万3000人、2

008年の中国の四川大地震では8万7000人、2010年のハイチ大地震では22万人というように、繰り返して大震災が起っています。

自然災害による大量の死者ということだけではなく、人間による大量殺人というものも繰り返して起っているわけで、つい最近、起こった2011年1月のシリア内戦では、500万人を超える難民が出ています。国連の難民高等弁務官事務所は、死者は7万人にのぼるだろうと言っています。また、今年の2月14日、アメリカのケリー国務長官は、死者の数は9万人に達しただろうと言っています。

現代文明との関係で言えば、第二次世界大戦中、ナチスによって行われたホロコースト、ユダヤ人の殺害は600万人にも達しているわけで、人間による最大の大量殺戮でありました。現代文明においては、自然による死者だけではなくて、人間による大量殺戮というものも繰り返して起きます。

福島原発事故が、人類史あるいは文明史的な意味で、どのような意味をもっているかということを考えてみますと、特別なものなのかというと、これは特別なものではない。原発事故ということだけ考えても、1979年、アメリカのペンシルベニア州で起こったスリーマイル島の原発事故もありますし、1986年には旧ソ連のチェルノブイリの原発事故もあります。

今日の徳永先生のお話で長崎の原爆のことが語られましたけれども、今年の1月に出されたWCRPのニューズレターの中で、高橋哲哉東京大学教授は次のように語っておられます。「最初の原発実験が発生した際、物理学者オッペンハイマーはこう述べた。物理学者たちは、罪を犯してしまった。そして、これはもはや失うことのできない知識となった」。

先ほど徳永先生は、人間は自殺可能な条件を自らつくり出したとおっしゃいましたけれども、大量殺戮、殺傷、あるいは人間の絶滅を可能にする

ような手段というものを人間は手に入れた。しかも、それは人間が制御できないものとして、そこに存在している。ということは、人間が核兵器をもった段階で、我々は運命的な大きな問題に直面した、と言えるのではないでしょうか。

私自身が体験した、この世の終わりの意識ということについて、少し語らせていただきたいと思っています。1962年10月22日、キューバ危機のときに、ケネディ大統領がソ連に向けて、「核兵器を使用することを辞さない。第三次世界大戦も辞さない」という有名な演説を行いました。私は当時、高校1年生でしたが、そのニュースを聞いたときのことははっきりと覚えています。そのとき感じたのは、「ああ、もう終わりなんや。まだ高校1年やのに、この世は終わってしまうんや」ということでした。そのような非常に不安定な基盤の上に現代の世界はある。

原発の問題ですが、戦後の原発政策の根本にある思想は、「最大の消費は最大の幸福である」と

いう哲学であると思います。最大の幸福である最大の消費を手に入れるためには、無制限のエネルギーが必要となる。だから、原発というものが肯定される。この思想について、私たち宗教者は、どのようなスタンスをとるのか、ということが問われているように思います。

しかし、繰り返しますが、これは福島第一原子力発電所の事故によって初めて起こったことではなくて、我々が今から半世紀以上も前に原子爆弾を手に入れたときに、それは我々人類の課題になっていたことだと思います。

宇宙はビッグバンに始まって、ブラックホールで終わります。ということとは、いつかは必ず終わりを迎えるわけで、この終末へ向かうプロセスの中で、私たちはどのように生きればいいのか、ということが問われているのだと思います。

第二番目の問題は、東日本大震災における宗教者の役割についてです。言い換えると、宗教者とグリーンフケア・カウンセラーとの違いは、いった

い、どこにあるのか、という問題です。具体的に、WCRPもサポートをしているわけですが、「臨床宗教師」ということが、最近、考えられていて、臨床宗教師を資格化してどうかという動きがあります。この是非について考えてみたいと思います。言葉を換えれば、それは宗教における公共性の問題であり、また、別の言い方をすれば、公的領域における宗教、あるいは公的領域と宗教との関係であろうかと思います。

2012年4月から、3年間の予定で東北大学に実践宗教学講座が開催されております。宗派を超えた被災者支援のための心の相談室というところから始まって、この心の相談室の事務室が、宗教的な中立を図るために東北大学の宗教学研究室に置かれた。ここからスタートしているわけです。私の問いは、宗派を超える必要がどこにあるのか、あるいは宗教的に中立である必要がどこにあるのかという問いでして、私はこの臨床宗教師についての議論には、何か、特に日本の宗教研究者

の中にある公共性に対するコンプレックスを感じます。そのコンプレックスから、資格だとか、あるいは臨床宗教師ということが考えられていると思えて、宗派を超えたり、中立であったりするのではなく、それぞれの宗教は、その個性性に徹すべきではないかと考えております。

さまざまなニュースで、お坊さんが法衣を着て、袈裟をかけて、被災地を回っておられるニュースが流れてくるたびに、本当に頭が下がります。どういうふうに、何を語って回っておられるのでしょうか。被災者のところに行って、「念仏をあげさせていただいていいですか」ということを語られているのでしょうか。私は、これは大変尊いことだと思えます。

東北大学の立案者の一人である鈴木岩弓教授は次のように語っております。「一瞬にして親しい人を失ったり、自己の死を見つめさせられた人々に対して、十分な救済の光を提示できるのは、あの世のメッセンジャーとしての宗教者においてあり

えない」。

私は、東日本大震災と、その後の津波で、ご家族を亡くされたご遺族にとって、宗教者として向かい合わなければならない第一の問題は、この理不尽な死とどう向き合うのか、ということではないかと思っています。キーワードは、「理不尽な死」だと思います。

ご家族の理不尽な死を体験されたご遺族にとって、宗教者から聞きたいことは、あの世のことや魂の行方だけだろうか、と考えますと、私は、それ以上に、なぜ私の家族が死ななければならなかったのか、その「なぜ」という問いではないかと思うのです。その問いに宗教者はどう向き合うのか。グリーンフケアを受けて、悲しみは薄れていくのか。私は、年を重ねるごとに、さらに深まると思います。

宗教者として、ご遺族にどう関わればいいのかと考えますと、もちろん宗教者としてグリーンフケアを行うことは大切ですが、なぜ、こんなことが起

こったのかという問いに宗教者として向かい合わなければいけないのではないかと思うのです。あの津波のときに、神はどこにいたのか、なぜ、神がいるのに、こんなことが起こるのか、という問いです。

この問いというのは、実は以前からあるのです。今日の徳永先生のお話では、リスボン大地震のときに神義論が問題になったという。まさに、その神義論にあたるもので、神の正義というのは、いったい、どこにあるのか。ホロコーストのときに、いったい神はどこにおられたのか。600万人が殺害されるときに、神はどこにおられたのか、ということが第二次世界大戦後のキリスト教神学の非常に重要なテーマになっています。

今日は、広島、長崎の原爆のことも語られましたけれども、あの広島、長崎に原爆が落とされたとき、いったい神はどこにおられたのか。マルサスのお話をされましたけれども、マルサスは自分の答えを持っているのですね。それは、人口

を減らすという神の御旨である、という答えを持つているわけです。

しかし、私たちは、そんな形で被災者に対応することができでしょうか。われわれは、やはりカウンセラーと同じようにグリーフケアを行わなければいけないけれども、しかし、なぜという問いに対して、それぞれの宗教が自分で答えを持つて対応していくことが必要だと思います。

もちろん、被災者のご遺族に神義論を語るなんてことはナンセンスです。しかし、被災者の方々に接していく宗教者として、私たちは、「そのとき、いったい神は？」という問いを持ちながら接していく必要があるのではないかと思います。

鈴木教授は臨床宗教師について、欧米におけるチャプレンのような役割を日本において実現したいとおっしゃっているのですが、それでは、今回の震災のあと、具体的に、どのような場所で、「お坊さんや牧師さんはだめだ、臨床宗教師でなければだめだ」というふうに鈴木先生は感じになっ

たのでしょうか。別の言い方をするならば、ご遺族は、お坊さんや牧師さんは嫌だけれども、臨床宗教師なら来てほしい、というふうに本当に思っておられるのでしょうか。私は、それは逆だと思うのです。やはり、お坊さんに来てほしいと思うし、牧師さんに来てほしいと思っておられるのではないのでしょうか。そういう意味からも、私は、宗教は個別性に徹するべきではないかと思うのです。

最後に、一つ、私たちが考えるべき問題を申し上げたいと思います。それは、公的領域における宗教の問題です。政教分離と言ってもいいかもしれません。これは非常に重要です。時間がありませんので、ディスカッションの中でお話しさせていただきますますが、私は日本とアメリカの状況を比較した場合、明らかに違いがあると思っています。平たく申し上げますと、靖国神社に代えて国立の慰霊施設を造るということに関して、与党も野党も、どう性格づけているかという、無宗教の宗

教施設であるべきだと言っています。これに対して、我々宗教者は、どう考えるのか。こういう問題が、日本の公的領域と宗教の間にあるということとを最後に指摘させていただきたいと思います。

眞田 ありがとうございます。大変、重要な問題ですから、次のラウンドで、さらに補足していただければと思います。それでは、黒田先生、よろしくお願い致します。



黒田 本日のテーマは、「現代文明に生きる私たちに問われているもの」です。非常に大きなテーマです。徳永先生と森先生から、現代文明が直面している特筆すべき問題、災害とか、苦難とか、戦争とか、原発事故とか、そういうものに特化してお話いただき

きましたけれども、私は戦争とか核の問題以前に、

現代文明というものを身近な現象から分析していくことが必要で、日常的な問題にまず目をつけていかなければいけないのではないかと思っています。

徳永先生のお話にもありましたように、文明は非常に絢爛たるものであるかのごとくですけれども、どうでしょうか。現代文明は絢爛で素晴らしいものでしょうか。多くの学者が、なんだかんだと、いい話をしてくださいますけれども、そして我々の周囲には民主主義とか出来のいいスローガンが巡っているんですけども、さて民主主義というのは何から成り立っているか。自由、平等、博愛だというんですね。そして、民主主義に従っていれば、結局、この世の中は円く収まるような幻影が振りまかれてきました。

しかし、よく考えてみなければいけないのは、果たして、自由、平等、博愛というものが民主主義のもとで、うまく並び立つものなのかどうか、ということです。我々は、なんとなく、自由、平

等、博愛、民主主義が素晴らしいと思つて現代を生きているけれども、よくよく考えてみると、自由と平等というものは、もう一つ条件があつて、それがなくては絶対に成立しないものなのです。

それは何かというと、自己と他者、これは明らかに違うものです、違うものだけでも、自分の欲望と他人の欲望を等価に置くこと、明らかに違うものを等位に置く、そういう真に民主的な背景がなければ、自由と平等は絶対に成立しないということです。

この世の中を見回してみますと、本当に民主主義的な事態というのは、どこに見受けられるでしょう。よくよく考えてみますと、自由と平等を成立させる基本的な条件を抜きにして、ただ民主的、民主的とスローガンだけを掲げる。それで、みんな納得しているんですけれども、こういうことに簡単に納得してしまうことは問題で、そこに現代文明が腐つていく根本があると思います。

要するに、自己が他者を明らかに違うものである

るとしながら、しかも同等に取り扱う、そういう基本的な立場や姿勢がない限り、民主主義というものは成立しないのですけれども、果たして現代の文明の中に、こういった条件があるでしょうか。

例えば、資本主義というのは、皆さんの自由な経済活動を保証する非常に素晴らしい経済体制だと思われていますけれども、どうでしょうか。富める者と貧しい者がはっきり分かれていて、非常に豊かな富める者と、非常に多くの貧しい者の格差がどんどん広がっているのが世界の現状です。どうです、皆さん。これほど差別的な状況を前提としながら、どうして平等が成立し得るのでしょうか。民主主義と資本主義が仲良く共存するなんて、絶対にウソです。そんな大きな格差や差別を抱えたまま民主主義と資本主義が共存できるわけがありません。

もう少し、経済情勢を見てみましょう。経済活動は、皆さん、非常に平等に円満に行われているかのごとくですけれども、企業の経済活動は何を

中心に行っているか。企業、会社の主体は何でしょう、法人です。コーポレーション、要するに、人格を認められた法的組織です。会社は誰のものであるかについて経済学者が議論し始めていますが、法人というのは、人間のふりをした、人間でない人のことです。

世界中を見てみれば、大きな規模の経済は全部、法人によって行われています。その法人は貪欲で、普通の人間なら持っている慈悲心など、かけらもありません。格好だけは人間のような格好をしていますけれども、実態は人間ではない擬似人間です。擬似人間が経済活動を牛耳っている。

そういう中で、まともな人間は、どうやって生きられるか、どうやって自分の主張を通し、慈悲を検証しながら生きられるか、こんなこと、できないのは当たり前です。どうでしょうか、現代文明の中に民主主義はあるのか、資本主義は、それほど人間にとって素晴らしいものであるのか、人間の自由、人間の平等を保証してくれるものでし

ようか。だいたい、本当に民主主義的な国なんてどこにあるのでしょうか。

それにもかかわらず、我々は民主主義とか資本主義という標語にごまかされています。要するに、我々が認識しなければならないのは、現代文明が陥っている非常に基本的な問題に対して、もつと目を向けていかなければならないのではないかと、いうことです。少なくとも、現代文明というのは、自己中心の人間至上主義がグローバリゼーションとともに拡大化されている。その現代文明が、今、どういう岐路に立っているか。我々は現実の事象の背後にあつて我々の内部を蝕んでいるものに対して徹底的な検討を加えていかなければいけないと思います。

ところで、こんな状況がつくり出されたのは、なぜでしょうか。研究者たちは、いろいろ研究しています。いろいろな哲学者の説もありますけれども、ある人たちは、これは、要するに、哲学というものが現実の理性的な分析を行った結果、生

じたものであるというような結論を出してきました。結局、これまでは西洋文明万々歳で、西洋のやり方を双手を挙げて模倣してきたけれども、そういういつたことに対して徐々に批判が加えられてきました。

アリストテレスとプラトンは、西洋で言えば、西洋哲学の基礎です。ドイツは何千年と、その傾向を受け継いできたわけですが、僕は、今日、木田先生にお話をお願いしたいなあと思って推薦させていただいた一人ですが、木田先生は、哲学と反哲学と。大変、面白い。

今までの哲学の伝統は、もっぱら西洋の理想を中心にした結果ですけど、最近になって、ニーチェとかハイデッガーが、哲学というのは、プラトン、アリストテレスから始まって、これでおかしななってしまうたという大きな批判を行っている。

それは何かというと、結局、プラトンの、物を分析して、形相と質量、形相とは物の形、姿、質量は、それを具体化する実体。そういう二つの項

に分析しているのですが、この種の分析が何をもたらしたかというところ、形相を精神に、物質を物自体に分けることによって、本来、形相とか物体とかには分けられない自然を任意に分解して、物質というものを、もっぱら人間の企てのために利用される道具というふうに限ってしまう。これによって、自然というものが人間の企ての道具にしかすぎなくなりました。

しかし、自然というのは、よく考えてみれば、人間と共に存在し、共にあって、お互いに補完し合うものである、それを特殊な合理性が切り離してしまった。そういう西洋の傾向、それが現代の文明のひとつの傾向である。これは、私も、全くそのとおりではないかと思っています。

とにかく、これまで哲学的伝統として有り難く崇め奉ってきたものも、考えようによれば、もう少し相対的に中和して理解していかないと具合が悪いのではないかと思っています。そういう二つの観点から、我々に必要なのは、今まで世界の進歩にとつ

て非常に中枢的な役割を果たしてきたものも、ある文明の中の一つと捉え直し、そこから新たな営みを始めていく必要があると思います。

眞田 三人の先生に、それぞれの立場から、我々が提示したテーマについてのお話をいただいたわけですが、まだ補足したい点もありかと思いますが、さらに議論を深めていただければ有り難いと思います。徳永先生、いかがでしょうか。

徳永 いろいろな問題が出されたと思うのですが、一つだけ申し上げておきたいのは、自由と平等というのは、本来、矛盾するものなので、自由にさせておけば、少なくとも配分する資源が有限である限り、平等にはならない。それをどうやって両立させるかで、18世紀以来、いろいろな人たちが苦労してきたと思うのですが、「空しい平等」ということの可能性を主張した人が一人おられます。

ブランキという、フランス人ですが、「ゼロにお

ける平等」ということを考えた。つまり、一つの饅頭を、どっちが大きい、小さいといっているから、けんかになるわけで、それを取り上げて捨ててしまえば問題にならない。そういう意味で言うのと、例えば東京の中心に原爆を落とす。すると、天皇であろうと庶民であろうと総理大臣であろうと、平等に死にます。これはゼロにおける平等という現象の一つなのですが、そういう意味で、平等ということとは、それ自体、無条件で人を区切る価値ではない。

これまでの伝統的な考え方で反省すべき点があるとすれば、主体と客体の区別の仕方に関わる考え方だと思います。人間が主体で、自然が客体だという考えですね。人間主体による自然客体の支配、これが今やオーバーランをして、ほとんどゼロにおける平等が出現しかねないような危機に陥っている。

ですから、北朝鮮が原爆を作るなんてことは簡単だと思いますね、数年経てば。その場合、現在

のような不平等な原爆所有のシステムを維持することだけが唯一の平和維持の手段であつては、核不拡散のシステムは崩壊すると思います。したがって、ゼロにおける平等ということをまず考えなければならぬ。そして、自然支配という傲慢なやり方自体への根本的な反省がなければならぬ。その危機を感じさせてくれたのが原発事故の一面であつたと思います。

森 先ほと言ひ残したことを補足したいのですが、近代、現代の一つの特徴は、公的領域から宗教というものが排除されてきた、いわゆる世俗化の問題が近代の非常に大きな特徴であると思います。

日本における公的領域と宗教について言えば、先ほど言ひましたように、靖国に代わる宗教施設を造るとするならば、それは無宗教であるべきである、というふうに与党も野党も考えている。また、臨床宗教師という、宗派の個性をなくした資格をつくらうとしているという思いにも表れてい

ると思います。

日米比較をさせていただきたいのですが、私は2004年に大学院生を連れてワシントンDCにあるアーリントン墓地を訪ねたことがあります。このアーリントン墓地のトップの方、局長(superintendent)のヘツラーさんという方にインタビュ―をさせていただきました。

「ここに宗教者は何人おられるのですか?」「7人です」「宗派は?」「プロテスタントとカトリックです」「それでは、もし、それ以外の宗教を信じる人を、そこに埋葬する場合、どうしているのですか?」と聞いたら、「それは、それぞれの遺族が自分で宗教者を連れて来る。だから、ユダヤ教の場合はラビ、イスラームの場合はイマームを、仏教の場合はお坊さんを連れてくるのです」。

私は質問しました。「その費用は誰が出すんですか?」。ヘツラーさんは、何を聞いているのかという表情で、「もちろん国家が払います、政府が払います」とおっしゃいました。これがアメリカ

における公的領域と宗教との関係なんですね。無宗教も含めて、あらゆる宗教に平等に対応する。

そのとき、ヘッラーさんは一枚の紙を持っけて、「日本の宗教についても、これだけの宗教を信じている人の埋葬をここでやりましたよ」と言っ、20くらいの宗教団体のロゴが印刷された紙を見せてくれたのです。おそらく、今日、お集まりの皆さんの宗教もそこにあったと思います。私は、日本がこれから公的領域と宗教を考える上で実現すべきあり方というのは、こういうあり方なのではないかと考えます。

それから、先ほど黒田先生が、民主主義の基本として自他は等価に置くべきであるとおっしゃいましたが、全くそのとおりであると思います。一神教の研究をしていたときに、アメリカから来た学者が、リベラルデモクラシーは普遍的であると唱えたことがあります。そのとき、イランのイスラーム法学者は、しかしリベラルデモクラシーの根本にあるのは非宗教だと言いました、世俗性

だと。自分たちは、それを認めない。イスラームを大切にする民主主義というものを自分たちは実現するのだと発言しました。民主主義といっても、その中で自他が必ずしも等価として受け止められているのかどうか。この問題は私たちにとって重要だと思っております。

黒田 とにかく、今、我々が考えなければならぬのは、現代文明の中にはびこっている、とてつもない人間中心主義、人間至上主義ですね。それと、自己中心主義。我のために役立てば、すべて良し、というわけです。

現代文明において、我そのものの人間がウロチョロしている、この姿は、見ていると、全くみつともないですね、自分の小賢しい理性をもて遊び、煩惱の虜になっている人々を前にして仏教は何と言うでしょうか。喝と言っ、とにかく坐禅でも組みなさい、ということでしょう。

申し上げたいのは、仏教が坐禅による修行を命

じている、その修行の狙いは、小賢しい自己の理性の働きや小我のこだわりにとらわれず、大我を、仏の我を手にしなさい、それを得るために悟りが必要だと。私は仏教徒ではありませんので、間違っていたら申し訳ありませんけれども、でも、釈迦の時代から仏典は延々と同じことを言っているようです。

この伝統は、ものすごい伝統ですよ。要するに、上昇道を通じて、自己と他の関係を問い、そして真の他者性に目覚める。それが悟りです。悟りを得たら、ただ単に座っているだけではなく、慈悲行を積極的に行いなさいというわけです。

現代の文明に対して、私たちが何をしたらいいかという際には、とにかく仏教について教えたらいいいでしょう。本当に仏教を実践できれば、何も問題はありません。結局、怠慢なのは仏教徒であると言えるでしょう。こんな素晴らしい教えをもちながら、自分の小さな我にこだわって、自分の周りにある現代文明の誤りを直すために活用しよ

うとはしていない。

鎌倉仏教も現代も、人々は同じような災厄を蒙って悩んできています。しかし、現代の災厄は鎌倉時代のそれとは大いに質を異にしているのです。現代、我々が直面しているような災厄に立ち向かうためには、まさに仏教のありようを、新しい悪に対応させるよう、活性化する必要があるでしょう。

私は、専門はイスラームです。イスラームが意図している個人のあり方は極めて仏教に似ています。私は仏教に関しては専門外ですが、現代文明のひどい状況の中で仏教が果たしうる役割は極めて大きいと主張させていただきたいと思っています。

眞田 ありがとうございます。黒田先生は、イスラーム学の専門家であります。先生は、イスラームの考えに立っての文明批判をおして、日本の宗教者に欠けているものを訴えられたように思

います。

これから、フロアとの質疑応答の時間に入りたいと思います。それぞれのお立場から、先生方への質問、あるいはコメントを、ご自由にお話してください。

前島宗甫（WCRP日本委員会理事、元日本キリスト教協議会総幹事） WCRP理事の前島です。

私は東日本大震災復興タスクフォースの責任者のお役をいただいておりますが、森先生のご発言の中に宗教の公共性の問題がありました。私は基本的に同意するのですが、東北大学で行われている臨床宗教師の研修は、それぞれの宗教を尊重しながら、それぞれの相乗効果の中で、どう実践をしていくかということ、その可能性を探るための講座だというふうに私たちは理解しております。

とりわけ、専門的な知識が求められる場合があります。お寺や教会に被災者の方が来られる場合に、その話を傾聴するうえで技術的なことを学び

たいという人もたくさんいらっしゃるわけで、そういうった傾聴の実習とか、鎮魂のための行脚など、それぞれの宗教の形が損なわれることなく行われてきている面があるわけです。

戦争犠牲者の慰霊の問題で、宗教性をなくした形で靖国に代わる施設を造ろうということは、森先生がおっしゃったように、そのことに關しては私も疑問をもっています。ただ、臨床宗教師の研修に關しては、むしろ、それぞれの宗教の個性が生かされる形で講座が行われていると私どもは考えておりますが、その点について森先生はどうお考えでしょうか。

森 公共の空間というものを、どのように想定されているのかということ、それがわからないのです。例えば、市が主催する慰霊祭を行った。そこで、お坊さんとして、あるいは牧師さんとして出て行くことを止められたのか。だから、それに代わるものとして臨床宗教師として出席する。その

ために、これをやっておられるというなら、わかるのです。しかし、個別の宗教者として公共の空間で何か行うことが妨げられた、というような経験から出ているものなのかというと、そうとは思えない。

それでは、なぜ臨床宗教師というようなものをわざわざつくる必要があるのか。臨床のない宗教者なんて、あるのでしょうか、ないですよ。臨床でないお坊さん、臨床のない牧師さんなんて、ないですよ。全部、臨床であって、現場で生きるのが当然なのに、なぜ、わざわざ臨床宗教師というものをお考えになつていいのか、そこが理解できないのです。

前島 一つには、これを始めた東北大学医学部の意向があつたと思うんですね。やっぱり、医学的な背景だけではどうにもならないという問題に突き当たつて、そこで宗教者と共存していきたいと、そういう実践的な背景が出発点にはあつたと思う

んです。

そこで、今、森先生がおっしゃったように、実践的でない、臨床的でない宗教というものはありえないわけですから、しかし、やっぱり、今までの日本の宗教活動というものを考えていくと、むしろ宗教界のカラの中に閉じこもっていた面があつたわけですから、医学との出会いの中で、そこを脱皮していこう、垣根を取り払っていこうという一つの働きがあつたと思うんですね。そういうものを総称して「公共性」と呼んでみた、と私は思っているんですけれども。

森 私がいた同志社大学の神学部では、大学院のコースとして、もう40年以上の歴史があると思うのですけれども、京都バプテスト病院で臨床牧会訓練というコースをやっています。将来、牧師になつて出て行く人は、ほとんど、そこで訓練を受けています。それぞれ病室に入つていつて、死を待っている人たちに対してのカウンセリングの訓

練を受けるわけですね。ですから、それぞれの宗教において、お寺や教会だけに閉じこもっていたという反省があるならば、そういう訓練をなさったらいんじゃないでしょうか。

私が問いかけているのは、なぜ、わざわざ臨床宗教師という呼び名をつくったり、それを資格化までしようとするのか、それがわからないのです。

山崎龍明（WCRP日本委員会理事、武蔵野大学大学院教授） 森先生のお考えに基本的には大賛成です。臨床宗教師というものを生み出さなければならぬ背景に何があるかという、はつきり言えば、僧侶が一般社会から必要とされていないということ。人が亡くなったときにしか登場しない僧侶なんて、無意味である。背景に、そういう落差があると思います。私も、森先生がおっしゃるように、臨床宗教師というのはいかがなものかという疑問を持ちますが、背景としては、わかりますね。日本の宗教がここまでできてしまった

ということでしょうか。

私は臨床仏教研究所というところの理事をしているんですけど、そもそも臨床仏教という言葉も点検を要しますね。臨床仏教というものが本質的にどういう内容かということを考えると、疑問を禁じ得ません。仏教者の停滞はわかりますが、だから臨床仏教師というのは、仏教者、宗教者の二元化になりませんか。臨床の中にしか宗教はありません。そのことの自覚を共有することが大事だと思います。そういう意味で、森先生のご意見に賛成です。

眞田 では、次に、別のテーマで、ご質問、ご意見、コメントがありましたら、どうぞ。

鎌田厚志（曹洞宗直指庵住職） 鹿児島島の曹洞宗の直指庵というお寺の住職で、鎌田と申します。先ほど黒田先生が、仏教が素晴らしいと言われて、いい気持ちでしたら、仏教者はなんと怠慢かと言

われ、鹿児島から来て喝を入れられたような気持ちで、しっかりしなくてはと反省しております。

今年の2月11日に私のお寺で、約170人が参加して同じような基調講演とパネルディスカッションをやりました。現代の宗教者はどうあるべきか、ということ話を話し合ったわけです。神父さん、牧師さん、天台宗の方、立正佼成会の方など、6人の方に同じテーマを与えて、それぞれの答えを聞くと、みんなが、ああ、なるほど、こういう違いがあるのだということがわかったようです。最後のアンケートで、またやってほしいというオファーがありました。

私は、今日、鹿児島から来て、とてもいい勉強になりましたけれども、ただ一つ感じたことは、毒矢の譬えというのがありますね。仏教の方は、よくご存知だと思います。お釈迦さまの譬え話で、人が毒の矢を射られたとき、この毒矢はどこから飛んできたのか、この毒はどういう種類のものかなどと言っている間に、毒が回って死んでしまう。

まず毒矢を抜いて、その人を治療すべきである、という譬えです。私は今回の大震災の中で同じことを感じます。

私たちとしては、勉強会だけではなく実践活動をやろうとしています。それぞれの宗派の違いを乗り越えて、自分たちにできること、地球環境の問題、平和の問題など、手を携えながら取り組んでいきたいと思っています。

今日は、こういう勉強会だろうと興味をもって来たわけですが、イスラームの先生が仏教を素晴らしいと言ってくださったことを、とても有り難く思います。

三宅善信（WCRP日本委員会理事、金光教泉尾教会総長） 金光教の三宅と申します。先ほど森先生がおっしゃった、公共空間における宗教の問題、特に日本は意図的に宗教を公共空間から排除してきたわけですが、今回の震災で、それをどうしても排除しきれなくなったのだと思います。

す。

あれほど大量の人が亡くなると、宗教抜きで遺体を処理するわけにいかない。宗教的な儀礼儀式があつて初めて、死体でなく、ご遺体になるわけで、行政側もどうしても宗教と手を組まなければならぬ部分が出てきた。ところが、今までの行政の立場からすると、そう簡単に個別の宗派と組めないから、臨床宗教師というものを考えて、取り込んでいこうとしたのではないかと思います。

ただ、実は、今までも国の公的領域における制度として宗教者を認めていたものが唯一あります。刑務所の宗教教誨師ですね。死刑囚や、懲役刑を受けた受刑者に対する宗教教誨師だけは、今までも国が認めていたわけです。そして、これまで行政の壁によってできなかったことが、今回のことで、宗教の側からいうとチャレンジできるようになつたと思います。

一昨年の震災はWCRPが公益財団法人に移行するときに起きたわけですが、WCRPは

東北で活動が続けてきておりますし、公益財団法人としてのWCRP日本委員会としても、また、我々宗教者としても問題意識をより深めていかなければならないのではないかと思います。これは先生方への質問ではなくて、私の感想です。ありがとうございます。

眞田 ありがとうございます。他に、どうぞ。

山崎 本質から少しずれるかもしれませんが、ただいまのご発言に反論したいと思います。おっしゃる趣旨はよくわかります。しかし、刑務所の教誨師というのは、制度の成立以降から問題を抱えていると思います。非常に難しい問題だと思っています。私は、これは国家の宗教利用だと思つています。刑務所で死刑囚の教誨に携わる者としては、死刑には反対だとは言えませんが、それは、法務大臣から辞令をいただいているからです。私に、そう言った教誨師がおりました。宗教的真

実（法）より大臣世法が優先するのです。

そう簡単な問題ではなくて、「汝殺すなかれ」「殺してはならない」「殺させてはならない」という宗教的立場から死刑の問題に関わっていかねればなりません。死刑を容認している宗教的な主体とは何だろうか、僕は40年間、考え訴えているんですが、状況はあまり変わりません。

眞田 ありがとうございます。非常に大事な事柄で、議論してみたいというテーマでもありますけれども、他に、ご質問か、ご意見をどうぞ。

蘭田稔（WCRP日本委員会理事、秩父神社宮司、京都大学名誉教授） 今日是非常に大きなテーマで、東日本大震災を契機に私たち宗教者は深刻に考えなければならぬという、必然的な状況に追い込まれていると言ってもいいと思うんですが、我々自身が宗教者としての立場で現代にどう役に立てるかという、まさにラディカルな問題に直面

して、私どもがそれを真正面から取り上げるという意味では、大変、大事な機会であろうと思います。

そういう意味で、今日、徳永先生のお話には大いに期待しておりました。徳永先生の社会学というお立場から特に大きなテーマとして取り上げられているのは、欧米の、特にドイツなど西洋の社会学者、宗教学者は、神をどう受け止めようとしているのか。ニーチェ以来、神が死んだという時代があつて、例えば、アメリカのヒューマニズム思想家エーリッヒ・フロムなどは、「19世紀は神を殺した。20世紀は人を殺した」という表現の中で、現代文明の自己批判を展開しています。

私どもは宗教者ですから、神とか仏という問題は抜きがたいというのが基本ですが、20世紀における神の問題を、徳永先生に社会学のお立場から、現代における宗教者あるいは神仏のあり方について語っていただけると有り難いと思っています。自分は宗教を信じる立場ではない、しかしコ

ントロールできない現代の科学技術というものに
対して、人間が人間らしい立場や主体性を持つた
めに、どこかでコントロールしなければならぬ、
その可能性における宗教の役割について、徳永先
生のお考えをお聞かせいただければ有り難いと思
った次第です。よろしくお願いします。

徳永 臨床宗教師以外に特に宗教家の活動の場面
はない、というお話に私は感動いたしました。な
ぜかという、臨床哲学論ということ唱える人
もいるんですが、私は、それは哲学者の傲慢であ
ると思っています。臨床哲学で何ができるのか。
死者に引導を渡すこともできないし、悩みを聞い
てやることもできない。哲学者にできることは、
相手の詭弁を論破することくらいしかないのでは
ないかということで、私は治療室や臨床室にいら
のではなくて実験室に住んでいると思っているも
のですから、直接のお答えはしかねるんですが、
今日、それぞれの宗教に生きておられる方々を拝

見しまして、一種の臨床体験をしたような気がし
ました。ですから、本当は、こちらがいろんな質
問をして、それぞれの方々に答えていただきたい
という欲求をかき立てられました。

私が原発問題などで考えているのは、人間の罪
は自然を支配していると思い込んでいるところに
あると。その自然というのは、アインシュタイン
が考えたような物理的、外的な自然だけじゃなく
て、人間の心とか、あるいは欲望さえ、今は文明
によってつくり上げられているわけですね。購買
欲にしろ、戦争欲にしろ、マスコミに操られてい
ない欲望はほとんどない。

そういう意味では、本当に文明を批判するなら
ば、帰るべき自然とか、あるいは本当に神は死ん
だとするならば、死んだ神の後に何があるのかと
か、そういうことを、それぞれの責任で問い詰め
ていくことが重要ではなからうかと思っています。

眞田 ありがとうございます。まだ発言したい、

コメントをしたいという先生方もいらつしやるか
と思いますが、予定の時間がまいましたので、
これで終了させていただきたいと思います。

先日、こんな俳句を知る機会がありました。寺
田寅彦の句ですが、ご存知の方もいらつしやるか
もしれません。

「哲学も科学も寒き噓（くさめ）かな」

今日は、哲学の先生がいらつしやるので、お叱
りを受けるかもしれません。寺田寅彦は科学者で
すが、その彼自身が、科学を噓（くさめ）みたい
なものだと言っているのですね。

「哲学も科学も寒き噓（くさめ）かな」、今回のテ
ーマでサブテーマとして、現代文明の危機を乗り
越えるためには、二元論的な科学知識や二元論的
な哲学知・文明知ではなく、一元論的な智慧こそ
が、分別智から無分別智へという一元論的智の立
場から捉えていく必要があるのではないかという
問題意識から「知から智慧への転換をめざして」
というサブテーマを選んだのであります。

徳永先生の基調講演の中で、私たちは大きな学
びをさせていただきました。徳永先生は「絢爛た
る悲惨」という言葉から問題提起をされました。
私たちは、例えばギリシヤやローマに行けば大き
な古代遺跡を見ることができますが、古代ギリシ
ヤ、古代ローマの繁栄のために、どれほど多くの
戦争と、それに伴う社会災害、そして自然災害や
自然破壊が行われたかということを知らなければ
ならない。人口の増加と人間の豊かな生活のため
に樹木を切り倒し、羊の肉をたくさん食べるため
に牧草地が失われ、砂漠化が進んでいった、その
古代ローマの繁栄の陰で、その周辺の地域の人々
はどんな生活を強いられたか。「絢爛たる文明」の
背後に何があったのか。こういうことを頭に浮か
べながら、現在の問題と照らし合わせて考えてみ
なければならぬと思いました。

「岩手日報」の世論調査によると、岩手県の人た
ちでは、自分たちは日本から、日本の人々から見
放された人間である、見捨てられた人間であると

思っている方が80パーセントを超えているということです。つい2年前の大震災後、自分たちは見捨てられてしまっているかと思っている方が、被災者である岩手の人々の間で80パーセントもいる、この事実を忘れてはならない、この事実を被災者の人々と共に、時には被災者の立場に立って代弁していかねければならないと思っております。

私は、また、今日、こんな言葉を思い出しました。西ドイツのワイツゼッカー大統領が、敗戦40年の講演の中で言われた有名な言葉です。「過去に目を閉ざす者は、現在にも目を見開こうとしない。非人間的な行為を心に刻もうとしない者は、また、そうした危機に陥りやすい」。このように我々に警告をしておるわけがあります。

戦争だけではない。自然災害もあります、人災もあります。過去に行われた非人間的な行為に対して目を開くことが必要だと思うのであります。今日は、東日本大震災から2年経った直後であります。こういうときに勉強会が持たれたこと

は、単に私たちが学んだということではなく、これからの運動にどうつなげていくか、という大事な踏み台になったのではないかと、徳永先生のお話を伺いながら感じた次第です。

そして、今日は、黒田先生から、仏教を中心に日本の宗教界に対する激励の言葉がございました。イスラームには、確かにタウヒードという考え方があり、すべては等価性であって、しかも、そこには差異性がある。だからこそ互いの補完性、役割性というものがある、と黒田先生も語ってくださいました。イスラーム世界においては、そういうすぐれた神学的理論があっても、イスラーム諸国での民族間や宗派間での武力抗争、それが先鋭化しての内乱状態が発生し、人々は悲惨な生活を余儀なくされています。

こういうことを私たちはどう考えたらよいのか。イスラームにせよ、キリスト教にせよ、仏教にせよ、それぞれの宗教の教義や教説はあっても、仏を信じ、仏、釈尊が歩まれた生き方を生きる、キ

リストを信じ、キリストの歩まれた生き方を生きる、神とムハンマドを信じ、ムハンマドの生き方に倣って生きる人間はどれほどいるのか、私たちは、根源的に人間とは何なのかということを考えてみなければならないと思っています。

また、森先生からは、公共空間における宗教の問題が出されました。もともと政教分離の憲法下にあつて、行政サイドでは宗教とできるだけ関係をもちたくない、良く言えば宗教に対する中立性、悪く言えば宗教に対する無関心性ということが行政サイドの自己規制の根拠となっているのではないか。それに対して、これまで宗教界は、どういう発言をしてきたのかと私は思うわけであります。そういう意味で、今日は、森先生のご発言をとおして、率直に反省し、学び合う良き機会になったと思います。

今日の研究集会は、これからのWCRPの活動を展開するうえでも非常に貴重な示唆と問題提起をお与えくださったものであり、深く感謝申し上げます。

げたいと思います。ありがとうございました。



◆閉会挨拶

蘭田 稔

WCRP日本委員会理事（秩父神社宮司）

簡単に閉会の辞を述べさせていただきます。まず、今日お招きさせていただきました徳永先生、最後まで私どものためにお話しいただきまして、誠にありがとうございました。また、森先生、黒田先生には、それぞれ現代文明における問題点について、鋭い指摘をいただきました、心から御礼申し上げます。

少し勝手なことを申し上げさせていただきますと、現代の宗教者にとって大事なことは、常に自己批判することだと思います。その一つとして、神仏は死んだという立場から、もう一度、神仏というものを考え直し、それぞれの宗教の立場を歩んでいくことが大事ではないかと、ひそかに思っております。それはともかく、今日は、大変、刺激的なお話をいただいたことに、あらためて深く御礼申し上げます、閉会の辞とさせていただきます。皆さま、ありがとうございます。

他者を歓迎する (Welcoming the Other)
—— 一仏教者として「他者」を考える ——



眞田芳憲

中央大学名誉教授・WCRP日本委員会平和研究所所長

一 第9回世界宗教者平和会議の開催と大会テーマの「他者」とは

2013年11月19～20日、オーストリア共和国の首都ウィーンにおいて世界宗教者平和会議 (World Conference of Religions for Peace: WCRP, 別名 Religions for Peace) の第9回世界大会が開催される。大会の総合テーマは、Welcoming the Other Action for Human Dignity, Citizenship

and Shared Well-being (WCRP日本委員会の当面の仮訳として「他者を歓迎する、人間の尊厳、市民権、そして分かち合われる幸福のための行動」) である。

大会の運営は、全体会議と三つの分科会に分かれて行なわれることから、サブテーマとして次の三つのテーマが用意されている。すなわち、① Welcoming the Other through Conflict Prevention and Transformation (「他者を歓迎

迎する、紛争予防・解決を通じての平和構築」、
② Welcoming the Other through Just and Harmonious Society (他者を歓迎する、正しく調和のとれた社会と国であるための市民権)、③ Welcoming the Other through Human Development that Respects the Earth (他者を歓迎する、地球を尊重する人間開発)。

本大会では、大会の総合共通テーマである“the Other (他者)”とは何者かが論議の重要かつ最も根源的な課題の一つとなろう。本稿では、大乘仏教、法華経に生きる一法学者の立場から「そもそも『他者』とは何か」について考えてみたいと思う。

二 ヨハン・ガルトウングによる自己関係の共感論

ラテン語で「敵」を意味する言葉として“hostis”がある。Oxford’s A Latin Dictionary founded on Andrew’s Edition of Freund’s Latin Dictionaryに

よれば、古代ローマでは“hostis”は、元来「見知らぬ者」(stranger)「外国人」(foreigner)の意であったが、後に転じて「敵」(enemy)となり、さらにまた詩的な散文的表現として「動物」とか「事物」についても用いられたとされている。ここでは、自他の関係が顔見知りの者と見知らぬ者、自国民と外国人、それが転じて味方と敵、さらには人間と動物・事物といった複合的・二元論の思惟が働いている。

これに対し、仏教、特に大乘仏教では『涅槃経』で「一切衆生悉有仏性」(この世に存在する生きとし生けるものは、ことごとく仏となる可能性を持っている)、『法華経』では「草木国土悉皆成仏」(草木木も国土も、ことごとく仏となる可能性を持っている)、湛然の『金剛鉤論』でも「牆壁瓦礫の成仏」(囲いの壁や瓦とか小石のような取るに足りない物でも、すべて仏となる可能性を持っている)ということが説かれる。この世に存在するものは、人間たると人間以外の他の動物・植物・

自他関係の類型

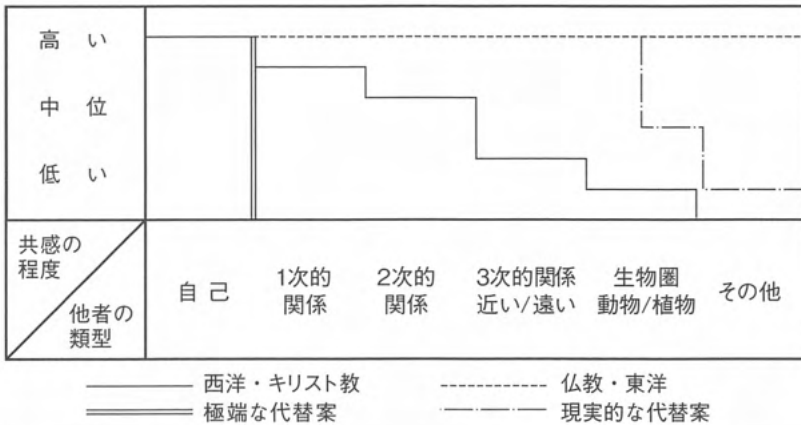
他 者		関 係
人間圏	自己 家族、友人 同僚、隣人 国民、民族	対・自己 1次的関係 2次的関係 3次的関係
生物圏	動物 植物 微生物	対・自然 (人間以外の生命をもち 感覚をもった自然)
その他	地殻 水圏 大気圏 宇宙圏	対・自然 (人間以外の生命を もたない自然)

土地・鉱物たるとを問わず、すべて一つの大きないのちの構成要素の一つであり、いずれも等しく仏性、すなわち仏となる可能性という固有の価値を共有し、敵味方関係なく、すべて相依相関の依存関係の中で生かされ、生きていると説かれている。ここには、自他の区別は妄想であり、何びとも、そしていかなるものであれ「他者」として切り離されることはないとする、いのち中心主義の複合的・一元論を看取することができよう。

ノルウェーの平和学者ヨハン・ガルトウングは、自己と他者との関係を人間圏・生物圏・その他の圏に分け、その関係を上記の図のように類型化し、この類型を敷衍してさらに論を展開する。ここでは、この類型の所論が西洋人自身による西洋キリスト教的自他関係の自己認識であることを明示するため、長文になることを厭わず、ガルトウングの言葉をそのまま引用することにする。

「ポイントとは、西洋キリスト教文化では、社会的・適応は、一次的関係と、二次的関係においてだけ

自他関係と共感の程度の類型



評価されるのが普通だということである。その他の関係は、社会的適応を評価する際に考慮されない。つまり、他者が社会的およびあるいは地理的に遠い存在、例えば他の階級、国家、年齢、集団、民族などになった瞬間に、その他者への対応の仕方が全く変わってしまうのである。

自分の家族、友人、同僚には親切にふるまう人でも、多くの場合、他の階級、国家、年齢、集団、性、民族の人々には無礼に不親切にふるまい、自然に打撃を与え破壊する。しかし、そのことで自分の評判を悪くすることはない。彼は——このようなことをするのは女性よりも男性の方が多いので、彼女ではなく彼としておく——『いいやつ』と呼ばれる。(傍点は、ヨハン・ガルトウング。以下同じ。ヨハン・ガルトウング「仏教—調和と平和を求めて(1)」東洋学術研究第29巻第1号、1990年148—9頁。)

ガルトウングは、自他の関係を類型した上で、自他関係の共感の程度を類型化し、西洋・キリス

ト教と仏教・東洋の世界観・宇宙観の文化的相違に論を展開していく。

前頁前段の図において点線で示されている直線は、仏教・東洋の思惟が持つ自他関係の共感程度を示している。これによれば、自己と、1次的関係・2次的関係・3次的関係に属する他者、そして生物圏・非生物圏に属する他者との共感関係は高く、かつ一定した等位性が保持されている。

これに対し、階段状の線は西洋・キリスト教の他者共感の程度を示すものである。これによれば、自己から1次的関係、2次的関係、3次的関係を経て生物圏、その他の圏へと進むにつれて、すなわち自己から遠去かるにつれて共感の程度が低下の一途を辿る。換言すれば、関心度が劣弱となることを示している。

図中の垂直の二重線は、自己に対しては高い共感を示すが、その他の存在に対する共感はまったく欠如していることを示すもので、ガルトウングの言葉を用いれば「道德意識の欠如した個人主義」

〔前掲〕151頁〕ということになる。また、図中の一つの点入りの直線（―――）は多くの仏教徒に見られる菜食主義者の思考形態を示すものであるが、ここではこの形態に立ち入る必要はないであろう。

この図で階段状の線で示されている西洋・キリスト教の他者共感の宇宙観について、ガルトウングは次のように論及する。

「それ（注・西洋キリスト教宇宙観）によれば自己がすべての中心であり、この自己には自己の延長である私有財産が含まれている。エゴイズムや自己愛に近い自己中心主義によつて、自己が最高の共感の対象となっている。その次に、家族や友人への愛、そしてあらゆる二次的集団の内から同僚や隣人へのある種の思いやりがそれに続く。ちなみに二次的集団には国境を超えた集団、すなわち国際的団体や組織が含まれることもある。しかし、階級や国家、特に遠く離れた国々は、共感という観点からすると、人類を分

類し引き裂いている。そして最後には、人間による自然支配という基本原理のあらわれとしての粗暴な自然観がある。そこでは自然への共感はかなり低いか全く欠如しており、自然は『無価値なもの』として扱われる。この『無価値なもの』という考え方は、その他のものにも拡大され、自己を多くの他者から疎外し、ついには自己自身も疎外することになる。それを図に表示するとすれば、階段状のカーブを共感の低い程度での水平の直線にならすことになるだろう。」（ヨハン・ガルトウング「前掲」150頁。）

このように、ガルトウングは西洋・キリスト教的宇宙観の特徴を論じた上で、結論として西洋キリスト教的思考について特定の文化による区別や差別に規定されているという意味でまったく「特殊」であると論じる。彼の言葉をそのまま挙げておこう。

「西洋キリスト教的文化においては生命のない自

然や『低位の』生命現象しか見られない自然に対して極度に強い関心を示す人は精神的バランスを欠いていると見なされる（『エゴ熱狂者』という言葉もある。）」「このような『共感過剰』の行動（注、ジャイナ教の僧侶が、微生物に傷害を加えないよう、また生命体としての空気を汚さないようにマスクをつけていること）は、別の種類の社会的不適応であり、他者への正常な行動とは見なされない。なぜなら、このような行動は、他の人々が自己と人間以外の他のものとの相互作用のあり方としては予期しないものだからである。このような人は、自己と窓の外の木を混同する、さらには自己と他者を区別できないという意味で、自我境界を設定しえない精神分裂症患者と見なされるのである。」（ヨハン・ガルトウング「前掲」153頁。）

三 西洋キリスト教的文化とアッシジの聖フランシスコ

ガルトゥングの提示した自我関係と共感の程度の類型に即して言えば、仏教・東洋的宇宙観に従えば自己から1次的関係・2次的関係、3次的関係を経て生物圏、その他非生物圏へと進んでも、すなわち自己からいくら遠くかっても、西洋キリスト教的宇宙観と異なり、共感度が低下することはない。このことは、1次的関係・2次的関係・3次的関係の存在も、生物圏の存在も非生物圏の存在もすべて自己と等価値の関係にある「価値あるもの」と認識されていることを意味する。

しかし、自他の共感関係についての西洋キリスト教的宇宙観と東洋仏教的宇宙観とは絶対的に対立し、並行対置の関係にあるのだろうか。ガルトゥングの所論にもかかわらず、西洋キリスト教世界において偉大な例外が存在していたことを看過してはなるまい。その人こそ、フランス啓蒙主義の代表的哲学者であり、文学者であったヴォルテール（1694—1778）から「素裸で街をうろつき、動物に話しかけ、オオカミに信仰を説

き、その上雪だるまを造って自分の妻だ」などとたわごとを言う精神障害者と決めつけられたアッシジの聖フランシスコ（1182—1226）であった（エリク・ドイル／石井健吾訳『現代に生きる「太陽の賛歌」 フランシスコの環境の神学」（サンパウロ2000年10頁）。

聖フランシスコの伝記『小さな花』（田辺保訳『聖フランシスコの小さな花』教文館2006年）には、魂の奥底から神による創造の教義を信じ、神のうちに、また神を通して人間はもとより、動物・植物や大自然の力などあらゆる存在が結合し、一致し、調和していると説いて、無限の愛と絶対的清貧の生活を生きた聖フランシスコが語られている。彼は、神の創造物に対してはすべて「フラテ」（イタリア語で『兄弟』の意味、修道士たちの呼び名）と語りかける。例えば、町人たちに危害を加えていた獰猛な狼に「フラテ ルポ（狼）」と語りかけ、説教し、互いに平和条約を遵守することを誓い合って、この狼を回心に導いた話、ある

いはまた、ある若者が商売の目的で捕獲した多数の雉鳩を、この若者から譲り受け、「おお、私の姉妹たち」と呼びかけ、説教し、育て上げたばかりか、この若者を修道士の道に導き入れた話などは、まさしくその一例ではない。

聖フランシスコの信仰と実践は、彼が1225年夏、サン・ダミアノのキアラの園で、病み、ほとんど目が見えなくなっていたときに歌い上げた「太陽のうた」の中に見事に表現されている。この詩は、「その単純さ、崇高さ、美しさにおいて、おそらく比類のない宗教文学の一名品」と称されているものである（田辺訳『前掲書』426頁）。「太陽のうた」は、なかなかの長詩であるが、聖フランシスコの思想を知る上で全文を掲げておこう（田辺訳『前掲書』352・355頁）。

太陽のうた

いと高く、いと強き、主、わが神よ。

賛美も、さかえも、ほまれも、みな主のもの、
豊けき恵みも。

主にこそ、すべてはふさわしい。いと高き主。
だれひとり人は、口にする資格もない、
主のみ名を。

主をこそほめたたえよ、すべての被造物とともに。
わけてもとくに、兄弟なる太陽とともに。

朝がくる、主こそは、まことの光のみなもと。
美しい太陽、燦然とかがやくその光。

いと高きにいます主、太陽こそは主のしるし。

主をこそほめたたえよ、姉妹なる月、星のため。
大空に、月、星をつくつてくださったのは主、
きよらかで、いとおしく、とてもきれいに。

主をこそほめたたえよ、兄弟なる風のため、
空気のため、雲のため

澄んだみ空、また、すべての季節のため。

季節こそは、被造物に

生活の支えとして与えられたもの。

主をこそほめたたえよ、姉妹なる水のため。

水は、とても役に立って、つつましく
たいせつで、そして、きよらかだ。

主をこそほめたたえよ、兄弟なる火のため。

夜のやみを照らすため、与えてくださった火。
きれいで、陽気で、たのしくて、強い。

主をこそほめたたえよ、姉妹で母なる大地のため。

われらを支え、われらをはぐくみ、
いろんな果物を産み出してくれる、
色とりどりの花や野の草も。

主をこそほめたたえよ、主を愛すればこそ、

人をゆるす心を持った人たちのため、

苦しみや悩みを耐える人たちのため。

平和のために苦しめられる人々はさいわいだ、
いと高き主が、むくいてくださる。

主をこそほめたたえよ、姉妹なる死、

からだの死のために。

生きる人間はひとりも、死を逃れられぬ。
死に至る罪の中で死ぬ人々はわざわいだ。

死のとき、主のきよく聖なるみ心のままの

姿とされている人々は、さいわいだ。

第二の死も、その人々にはなんのおそれもない。

主をほめよ、主をたたえよ、主に感謝せよ。

心からへりくだって、主に仕えよ。

聖フランシスコの「太陽のうた」は、「太陽の
賛歌」とも訳されることがあるが、単に太陽を賛
えた歌ではない。「兄弟なる太陽」「姉妹なる月」

「兄弟なる風」「姉妹なる水」「兄弟なる火」「姉妹なる大地」、さらには死までも「姉妹なる死」——森羅万象ことごとくこの世に存在するものは、すべて神から創造され、神を映すものであるが故に、すべて兄弟であり、姉妹である。これこそ創造主である神への賛美の歌であり、この意味において「創造に対する確かなキリスト教の姿勢の最高の表現」(エリック・ドイル／石井訳『前掲書』76頁)をここに見ることができるよう。

人間も動物も植物も、太陽も月も星々も、そして風も、大地も火も水も、すなわち私も私以外のすべての他者も、神による創造的出会いによって存在する。それ故、私自身が存在するということは、私自身の全存在とともに、私以外のすべての他者も私自身の内に存在する以上、その他者と一致し、調和する、一言で言えば他者を愛さなければならぬ。他者を愛することの中にこそ、私と他者との一致と結合が完成し、私自身のさらなる創造の可能性が開かれることになる。

聖フランシスコにとって、神の創造物はすべて神の御子と兄弟姉妹であって、姿や形こそ違え、神からそれ固有の尊厳と価値を与えられており、それを支配することは許されない。支配するということは奴隷にすることであり、奴隷にすることは神の創造物の尊厳と価値を破壊することであり、帰するところ、自分自身の尊厳と価値を傷つけ、自分自身の滅びの道へと至ることになる。それ故に、聖フランシスコはいかなる被造物であっても愛と尊敬をもって奉仕し、神から創られた者の一人としての責任を果たしたのであろう。ここに、私たちは聖フランシスコの平和の神学の源泉を見ることができるのである。

四 自然物も人間と同じ権利を持つ

—シエラ・クラブ対モートン事件—

聖フランシスコが人間と自然物との兄弟姉妹を説き、ヨーロッパ啓蒙期の思想家から「精神障害

者」と嘲笑されてからほぼ200年後の1972年、宗教とはまったく無関係で、かつ国家権力の

一翼を担うアメリカ合衆国最高裁判所の一人の裁判官が、「溪谷、高地の草原、川、湖、入江、海岸、尾根、森、湿地、そして空気にも」自分自身を守るために訴訟を提起し得る法的権利が与えられるべきであるとする反対意見を判決の中で述べた。これが、「シエラ・クラブ対モートン内務長官事件」(Sierra Club v. Morton, Secretary of the Interior et al) と呼ばれる事件で、この反対意見を述べたのがダグラス裁判官 (Justice Douglas) であった。

この事件は、ウォルト・デイズニー社がカリフォルニア南部のシエラネバダ山脈中のセコイア国立公園に囲まれた国有林の野獣保護区のミネラル・キング溪谷に大規模なリゾート大スキー場開発を計画したことが契機となって、長年、この地域の環境保護に努めてきた自然保護団体シエラ・クラブが内務長官モートンによる開発許可の決定

を違法とし、許可違法の宣言と開発事業執行の差止めを求めたものであった。

1970年9月17日、カリフォルニア州高等裁判所は、伝統的な法律的判断に従ってシエラ・クラブ自体は何の被害を受けていないから、開発反対を訴える「法的な当事者適格」も法的根拠もないという判決を下した。そこで、事件は最高裁判所に上告された。

1972年4月19日、最高裁は4対3の僅差でシエラ・クラブの上告を棄却した。その理由は、上告人たるシエラ・クラブはデイズニー社の開発行為によってシエラ・クラブまたはその会員の活動が侵害されるということを主張しなかったというものであった。

少数意見のダグラス裁判官は、その反対意見の冒頭に、南カリフォルニア・ロースクールのクリストファー・ストーン (Christopher Stone) 教授の論文「樹木の当事者適格」(Should Trees Have Standing?—Toward Legal Rights for

Natural Objects in Southern California Law Review vol.45, 450 (1972) の次の一節を引用し、この訴訟を次のように位置づけた。

「自然の生態的な均衡の保護に対する当今の一般社会の関心は、さまざまな環境上の自然物に自己の保存のための訴訟を提起する当事者適格を付与する傾向に進むべきである。……それ故、本訴訟は、(シエラ・クラブ対モートン事件ではなく、) ミネラル・キング溪谷対モートン事件と名付けられるのがより適切であろう。」すなわち、ミネラル・キング溪谷という自然物が原告となつて、合衆国政府の内務長官モートンを被告として、原告の権利侵害に対する回復を求めることが可能だといふのである。

このように、自然物であるミネラル・キング溪谷を原告としての当事者適格を付与しようとしたダグラス裁判官は、彼の反対意見の最後を、環境倫理学の父と称されているアメリカの生態学者、アルド・レオポルド (Aldo Leopold) の『砂漠の

国の暦』(A Sand Country Almanac) という書物の一節を引用して結んでいる。すなわち、「土地倫理では、要するに、共同体という概念の枠を、土地、水、植物、動物、すなわちこれらを総称して土地にまで拡大したものにほかならない。」

ダグラス裁判官の反対意見、そして彼の反対意見に大きな影響を与えたストーン教授の論文は、新聞や論争を通じて全国に知られるようになり、環境問題の歴史において画期的な業績の一つとなった。

第一は、法学的意味での業績である。ストーン教授の論文やダグラス裁判官の反対意見は、法学の伝統において法的権利を持たないのが当然視されてきた自然物について、従来の法思想や法制度の発展を詳細に分析し、過去の歴史において権利が認められなかった子供・囚人・外国人・女性・精神病患者・黒人・胎児・インディアン等の権利拡大の法の進化に言及し、その延長線の上に立つ自然物の権利の可能性を論じ、その権利保護のため

の具体的制度のあり方について後見人や管理人制度等のいくつかの提案をしたことである。

第二は、宇宙観の意味での業績である。すでに見てきたガルトウングの所論を待つまでもなく、西洋キリスト教の伝統的文化においては動物・植物・鉱物およびその他の諸々の自然物は人間の支配・管理・保護の対象としか位置づけられず、聖フランシスコのように、これらの自然物に人間と対等の人格を認めることは「精神分裂症患者」「精神障害者」と見なされてきた。そうした西洋の文化伝統の中で、しかも合衆国最高裁判所という国家権力の場で、自然物について、これらを人間の支配・管理・利用・保護の対象として見るのではなく、人間と相互に共鳴し合える人間と対等の「人格者」としての地位が与えられようとしたのである。

この訴訟事件において、確かに、ダグラス裁判官の反対意見は、時期尚早と言うべきか、少数意見にとどまらざるを得なかった。しかし、

この訴訟は法廷外でシエラ・クラブの勝利に終わった。なぜなら、ウォルト・ディズニー社は長期間の訴訟費用で開発事業の遂行の意欲を喪失して、事業から撤退したからである。そして、この戦いは、1978年、アメリカ議会が問題のミネラル・キング溪谷をセコイア国立公園に加え入れることを決議したことによって幕を閉じることになった。

ストーン教授の理論もダグラス裁判官の反対意見も、決して彼ら独自のものではなく、ヘンリー・D・ソロー、ジョン・ミューア、アルド・レオポルドと続くアメリカ自然保護思想の伝統を忠実に受け継いだものであった。しかし、彼らの主張は近代西洋文化に深く根差した功利主義的道徳哲学や人間至上主義の権利中心の司法の伝統的理念にとってあまりにも急進的で、挑戦的であった。それ故、当然のことながら、この判決が下されるや、ストーン教授やダグラス裁判官に対し厳しい批判や揶揄・嘲笑の反論が

提起され、論争が展開されることになった（ロデリック・F・ナッシュ／岡崎洋一監修・松野弘一訳『自然の権利 環境倫理の文明史』TBSブリタニカ1993年265頁以下）。そして、この問題はその後動物の権利論争にまで連なっていくことになった。

五 自他の関係と仏教の縁起の宇宙観

すでに見てきたように、聖フランシスコの宇宙観とか、ストーン教授やダグラス裁判官の宇宙観は、彼らの所属する文化伝統の世界からは、「精神分裂病患者」と異端視され得るものであったかもしれない。しかし、仏教的宇宙観で生きている者からすれば、彼らの宇宙観はごく普通のこと、日常茶飯事の生活の中で生起していることと受け取られ、極めて親和性のあるものと感受され得るものであろう。

聖フランシスコが「太陽のうた」を賛え歌うとき、私たちは「一切衆生悉有仏性」と、さらには「今此の三界は。皆是れ我が有なり。其の中の衆生は。悉く是れ我が子なり。」（『法華経譬喻品第三』）——宇宙は宇宙の大生命である本仏のものであつてみれば、その中に住む生きとし生けるものはすべて本仏の子である。それ故、生きとし生けるものは互いに兄弟・姉妹であり、仲間であつてみれば、互いに親身になつて慈悲の心で仕え合わなければならない——の教えに想いを起こすであらう。ヨハン・ガルトウングが、西洋では人間と「窓の外の木」とを混同する者は精神分裂症患者と見なされると説くとき、私たちは「草木国土悉有仏性」に想いを馳せることであらう。アメリカ合衆国最高裁判所でミネラル・キング溪谷に人間と同じ法的地位が与えられ得ると説かれるとき、私たちは「牆壁瓦礫の成仏」の教えに掌を合わせることであろう。西と東と、聖と俗と、文化伝統を異にしても、

聖フランシスコとか、ストーン教授やダグラス裁判官たちの宇宙観に触れるとき、私たちは「多様性の中の一致」(Harmony in Diversity)、「多様性の中の統一」(Unity in Diversity)の偉大な可能性の実現に確信が持てるのではないであろうか。

仏教は、「あるがまま」を、一切の固定的先入見をとりはらって「あるがまま」に知見することと教える。このような知見を「無分別智」という。この無分別智による知見を可能にするため、仏教は、例えば、唯物論であれば原子のような物質、観念論であれば超自然的観念とか精神といった、「他のものと係わりなくそれ自体でいつまでも存在する」固定した、普遍的存在である実体とか本体というものを排除する。

私たちは、日常、現象世界の中で生活している。現象世界こそが、私たちが体験できる世界であり、存在である。それ故、仏教は現象をもって現象を理解することを教える。仏教は自然

現象の背後にある実体を仮定せず、現象の相互関係によって現象を説明する。自然は、実体なき現象である。現象は、単に相互の依存関係によって生住異滅しているにすぎない。こうした現象相互の相依相関の関係を、仏教では「縁起」と呼び、この縁起説は仏教の中心思想であって、仏教の教理を代表するものと言われている。

縁起とは、「縁りて」、すなわち「条件によって起こる」ということである。縁起には、「外縁起(一般的縁起)」と「内縁起(価値的縁起)」の二つがある。前者は、宇宙・人生の現象に関する縁起をいい、後者は、善悪・迷悟・凡聖といった心の中の動きで価値に関する縁起をいう。価値的縁起は、一般的縁起に基礎を置くものであって、ここでは一般的縁起に焦点をしばって論じることにする。

縁起とは、一般に「条件によって種々の現象が生ずる」ということである。原始經典では、「これあればかれあり、これ生ずるがゆえにかれ

生じ、これなければかれなし、これ減するがゆえに「かれ減す」という定型句が、最も基本的な縁起説とされている。この経文の意図するところは、「この世の一切のものは、そのものが単独で孤立して存在することはできず、互いに助け合い、依存し合って存在している」ということである。すなわち、「この世や人生におけるすべてのものは、時間的にも空間的にも隙間なく密接に関連し合っている」ということである。

例えば、人間は、しばしば「万物の霊長」と呼ばれる。はたして、そうであろうか。今、仮に二つの鼻孔と一つの口の三つの部分を塞げば、人間はわずか数分のうちに息絶えてしまう。「万物の霊長」を誇称する人間存在であっても、空気、とりわけ酸素がなければ、人間は生存することができない。この酸素の生産者が、ほかならぬ緑の植物である。その意味で、人間は、生態的には「緑の植物の寄生虫」の立場でしか生きていけない存在であり、生態系という生命共同体の一員でしか

ないということである。

「生命尊重主義」ということがしばしば言われる。人間は、元来「いのち」そのものではなく、いのちの享受者でしかない。人間は、自分で生きているのではなく、生かされているのである。このことを教える仏教の縁起の宇宙観に、「帝釈の網」という譬喩（『梵網經』）がある。すなわち、帝釈天の宮殿は「因陀羅網」と呼ばれる網で覆われ、莊嚴に光り輝いている。この網の一つひとつの結び目にはすべて、シャンデリアのミラーボールのような宝珠が結びつけられ、その数は無量で数え上げることはできない。その一つひとつの宝珠は、すべて自他一切の宝珠の影を映現し、一つひとつの影の中にもまたすべて自他一切の影を映現し、このように映現し合った宝珠が無限に交錯して反映し、互いに重々無尽に顕し合い、そして隠し合い、莊嚴な世界を顕現させている。

この譬喩は、一言で言えば、一と多、個と全

体とが相即相入して重々無尽の相互依存の關係にあることを教えている。この世に存在する個々のもの——仏教ではこれを「一切衆生」と呼ぶ——はすべて、かけがえのない尊い「宝珠」のような存在である。しかし、その個々の宝珠が集合しても莊嚴な世界が顯現するわけではない。個々の存在の重々無尽の複雑な「関わり合いの総体」によつて世界は莊嚴となる。全体があるからこそ個は成立するが、その全体の中で個はあくまでも個でなければならぬ。

ここにおいては、個が全体の中に埋没して平均化されることがあつてはならず、あくまでも個として平等に自己主張するものでなければならぬ。しかし、単なる自己主張であつてはならず、相関の依存關係の中で「生かされて、生きる」存在としての全体でなければならぬ。ここにおいては、全体とは共通のある目的、「帝釈天の網」なら「網」、人々の「幸福」なら「幸福」、人々の「救われ」なら「救われ」、世界の「平和」なら

「平和」という存立目的を共有する「場」でなければならぬということになる。

六 縁起の構造と他者性の原理

すでに述べたように、縁起觀を中心的かつ根源的思想とする仏教では、この世に存在するものはすべて、人間たると動植物たると鉱物たると、大地・空氣・水・光などの一切の自然物たるとを問わず、単独・孤立して存在することはできず、互いに他者と助け合い、他者と依存し合つて存在していると觀る。この縁起の理法こそ、仏教の生命倫理、社会倫理、環境倫理、平和倫理の根源であり、出発点となるものである。

第一に、仏教では、その縁起觀の当然の帰結として、この世にある一切の存在のいのちを尊重する。ここでは、人間のいのちの不殺生にとどまらず、森羅万象ごとく一切の存在の不殺生が說かれる。人間至上主義を超克して、いのち至上主

義の賛歌が、ここという不殺生の思想である。

人間は、生きていくために、動物たると植物たるとを問わず、他の生物、場合によっては無生物を犠牲にし、殺生を犯していかねばならない。人間が他の存在を殺さないで生きていけないのは、人間存在の悲しむべき業と言わねばならない。それ故に、日本の仏教や神道では残酷な行為や無益な殺生を禁じつつも、しかし人間が生きていく上で止むを得ず殺さざるを得なかった生物や無生物のいのちを供養する宗教習俗がある。虫供養、魚供養、動物供養、草木供養、筆供養、針供養、人形供養などの各種の供養習俗がそれである。これらの宗教習俗の目的はいずれも、天地自然、山川海野の幸の恩恵に生かされて生きてきた私たちの生き様を思い、私たちの犠牲になったあらゆるもののいのちを供養・鎮魂し、自然によって生かされていることに感謝を捧げることにある（藺田稔

「生態系保全の宗教倫理」2013年7月5～6日、韓

国宗教国際平和事業団（IPCR）国際セミナー201

3、「東北アジア平和共同体構築のための課題と実践——共にすべてのいのちを守るための共通基盤を求めて——での報告」。

ここには、先に述べたシエラ・クラブ対モートン事件におけるダグラス裁判官の反対意見、「自然物も人間と同じ権利をもつ」という所論に共通する「いのちの賛歌」を看取できるのみならず、日本人の万物共生観と自然のいのちに対する素朴にして、率直な心情が現実の生活文化の中に息づいていることにも気づかされるであろう。自然という他者を自己と一元化する、こうした万物共生観を生み出す縁起の思想は、環境倫理にとって極めて強力、かつ効果的な原動力となるであろう。

第二に、縁起観は、自分にとって他者こそ、自己の人格完成の鏡となるものであることを教える。『法華経方便品第二』に「仏種は縁によって起る」という経文がある。「仏種」とは、すなわち「仏性」ということである。仏種があるからといって、仏となれるのではない。その「仏」となる

可能性の芽が開くのは、何か特別の偉大な存在の力によるのではない。それはひとえに、縁起の力、すなわち因と縁、原因と、その原因にふさわしい条件が結ばれなければならない。例えば、花の種があつても、あるだけでは花は咲かない。土地が必要である。土地があるだけでも花は咲かない。その土地が開花を促すにふさわしい性質を備えた土地でなければならぬ。ふさわしい陽光、温かさ、水、風、肥料、除虫、そして、動物に踏みつけられない等々の条件がなければならぬ。開花を促すにふさわしい条件があつてこそ、花の種という原因は、見事に美しい花の開花という結果を招来させてくれるのである。

人間の場合も同様である。私たちは仏性を持ち備えているからといって、完全な人格者、仏になれるわけではない。その仏性が開花するには、互いにそれにふさわしい善き縁になるよう努力しなければならぬ。しかし、私たちは、現実の社会生活の営みの中で、どこまで他者に対し「善き縁」

となり得ているのか、また「善き縁」となるよう努めているのか。悪しき縁になれても、善き縁になり続けることは、いかに難しいことか。

このことを説いたのが、『法華経常不輕菩薩品第二十』である。この品の主人公、常不輕菩薩は、特に定まつた、尊称ともいふべき固有名詞を持つ菩薩ではない。「常不輕」という名称は、この菩薩に投げられた蔑称といふべき渾名であつた。

この名称の由来は、この品の中で次のように語られている。この比丘は、説法も經典を誦誦することもなく、出家・在家の仏教修行者を見ると、ただひたすら彼らを礼拝するだけであつた。しかも、遠くの方にそのような人々がいるのを見ると、わざわざ近づいて行つて礼拝し、「私は、決してあなた方を軽んじません。あなた方は皆、仏になる人ですから……」と言つて、賛嘆したというのである。

ところが、このように賛嘆された人々の中に、この比丘を蔑視して悪口罵詈するばかりか、杖や

棒で叩き、石や瓦を投げる者たちもいた。しかし、この比丘はその都度走り逃げ、遠くの方から「私には、どうしてもあなた方を軽んずることはできません。あなた方は、必ず仏になる人たちだからです」と大声に唱えた。そのことから、増上慢の出家・在家の修行者たちから「常不軽」という渾名がつけられたというのである。

常不軽菩薩は、自分を迫害し、危害を加える、敵のような存在であっても、相手の仏性をただ一筋に礼拝し、相手の仏性の開顯を祈念するとともに、その縁を通じて自分の仏性の開顯を願ったのである。ここにおいて、他者は自分の仏性を開顯してくれる有り難い存在であって、いかなる他者であれ、すべてが私の仏性を開顯し、私を人格完成へと導いてくれる「わが師」ということになる。他者は単に他者として存在するのではなく、私の仏性を開顯してくれる尊い存在として、ここに在るが故に、縁に触れた他者がいかなるものであれ、それに合掌礼拝せざるを得なくなるのである。そ

れは、同時に、自分の仏性に合掌し、礼拝しているということにもなるのである。

第三に、縁起觀は慈悲の思想であり、平和の思想である。仏教徒であれば、朝夕の読經供養において、宗派によって文言に若干の違いがあるにしても、最初に「三帰依」の經文を、終わりに「普回向」の經文を讀誦する。

先ず、「三帰依」の經文を見てみよう。

自ら佛に帰依し奉る

當に願わくは衆生と共に

大道を體解して無上意を起こさん

自ら法に帰依し奉る

當に願わくは衆生と共に

深く經藏に入つて智慧海の如くならん

自ら僧に帰依し奉る

當に願わくは衆生と共に

大衆を統理して一切無礙ならん

次に、「普回向」（『法華經化城喻品第七』）を見てみよう。

願わくはこの功德を以て

普く一切に及ぼし

我等と衆生と

皆共に仏道を成ぜん

ここにおける「當に願わくは衆生と共に」「我等と衆生と皆共に仏道を成ぜん」の「衆生」の中には、自分の好きな人、自分の好きな家族、自分の好きな友人や知己、いつも自分を助けてくれる味方だけが入っていて、自分の嫌いな人、自分の嫌いな家族や友人や知己、自分を害する敵は除かれていますのであろうか。

そんなことはあるはずがない。自分の好きな人であろうと自分の嫌いな人であろうと、加害者で

であろうと被害者であろうと、敵であろうと味方であろうと、はたまた人間であろうと人間以外の動植物であろうと、生きとし生けるものがすべて、ここに含まれているはずである。

私たちが、「我等と衆生と皆共に仏道を成ぜん」と読誦するとき、「自分だけを、自分の家族だけを、自分の好きな人だけを、仏の悟りへと導いてください」と、誓願しているのであろうか。そうではない。「私も他の人も、私が嫌っている人も私を嫌っている人も、敵も味方も、一人残らず仏の境地に達せられますように」、そして「そういう菩薩行ができる私にならせていただきたい」と、私たち仏教徒は、朝夕誓願しているのではなからうか。この「一切衆生共生」の願いの根本にあるのが、慈悲の思想である。「慈悲」の「慈」（マイトリー）は、サンスクリット語で「友」に由来し、「最高の友情」を意味する。親子、親類、隣人といった狭い範囲に限られる私情は「慈」ではない。特定の人びとに限定されるのではなく、一切衆生すべ

てのものに対して友情を持つのが、仏教で言う真の「慈」ということになる。

次に、「悲」(カルナー)の原意は「呻き」で、人生の苦しみに呻き声を上げることである。そして、自ら人生の苦に呻き、嘆いたことのある者だけが、苦しみ、悩んでいる者の真実を理解でき、その苦しみに同感し、その苦しみを癒すことができるのであり、その同苦の思いやりが「悲」と呼ばれる。

このように、本来、「慈」と「悲」は別々の語であつたが、やがて両者が結び付けられて一語として用いられるようになり、「慈悲」という言葉は他者の苦しみの原因を取り除いて、安樂を与えるという意味で「抜苦与樂」と解釈されるようになったと言われている。

それでは、慈悲の実践とは、どういうことなのであろうか。中村元博士の言葉を借りれば、「自己と他人とが相対立している場合に、自己を否定して他人に合一する方向に働く運動であるという

ことができる。それは差別に即した無差別の実現である。したがって慈悲の倫理は、また自他不二の倫理であるということができる」(中村元『慈悲』平楽寺書店)となる。単なる「抜苦与樂」では慈悲にならない。私とあなたという二元論の世界ではなく、私のあなた、あなたの私という一元論の世界にあつての同感共苦の立場の「抜苦与樂」であつて初めて慈悲の倫理が成立する。仏教の「怨親平等」の思想は、まさしくこの慈悲の倫理に基礎づけられているのである。

第四に、縁起観は私たちに倫理的に生きることの責任を教える。人間が「生きる」ということは、時間的にも空間的にも、他者のいのちを奪いつつ、その犠牲の上に「生かされている」ということもある。人間は、根源的に互いに「生かされて、生きる」存在であり、他者との関係依存の中しか生存しえない存在である。それ故に、ここから自己を生かしてくれる他者、ときには自己のいのちを犠牲にしてまで自己を生かしてくれる他者を

「生かして、生きる」義務と責任が生じることになる。

したがって、人間が人間として「生きる」ということは、この人間本来の姿をありのままに生きるということにほかならない。永六輔氏の作品に、次のような珠玉の詩がある（『大往生』164頁）。

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

誰かにそうしてあげよう

人間は、この世に生を享けて一気に「人間」になるのではない。自己が、「生かされて、生きる」人間存在であることを考えることも、そしてそれ

に基づく生き方を選ぶこともせず、もっぱら自己中心の衝動に身をゆだねるとすれば、それは自らを辱めることになる。

人間が本来的に「生かされて」生きる存在であるならば、「生かされている」恩恵を「生かしてくれる」他者に報いつつ、生きていかねばならない。「受ける」恩恵だけを受けて、「与える」ほうは知らぬ顔というのでは、人間失格ということになる。「生かされている」存在であるが故に、人間は他者に尽くし、すべてのものの幸せを願って生きる責任を生来的に負っている。仏教では、これを「知恩報徳」「報恩感謝」という。

この知恩報徳・報恩感謝は、「いま、かく生きる」ことの喜びと感謝を通して「生きる」ことの責任と使命を私たちに教える。私たちに直接的に「いのち」を与えてくれた、最も身近な父母・祖先から地球のいのち、そしてともに生かされている同胞たる人間、さらにはすべての生物・無生物、目に見えるものと目に見えないものたるを問

わず、森羅万象ことごとく、すべてに感謝して、「生かされている」ことの責任を、そして年齢・性別・人種・言語・民族・国籍、そして敵味方の相違を超えて互いに連帯し、助け合い、協働していかねばならない責務を、私たちは負っているのである。

しかも、その責任は過去・現在の世代に対してだけでなく、いまだ生まれざる未来の世代に対しても負わねばならない。なぜなら、私たちのいのちは、ひとり私たちだけのものではなく、過去から無限のいのちの連鎖の中で、連綿として受け継がれてきた「いのち」の最先端に位置するものであり、それ故にこの「いのち」は未来の世代に引き渡されなければならないものであるからである。

〔追記〕

本稿の再校ゲラが私の手許に到着する四日前の十月八日に開催されたWCRP日本委員会世界大会準備委員会・総合企画委員会で、これまで仮訳のままであった大

会テーマの公式訳について討議し、理事会で最終決定を仰ぐ案文として「他者と共に生きる歓び——人間の尊厳を守り、地球市民らしく、幸せを分かち合うための行動」とすることにした。そして、十月十六日に開催される理事会での審議を経て正式の日本語訳が最終的に確定される運びとなった。本誌が公刊される時には、大会テーマの日本語訳は少なくとも「他者を歓迎する」という仮訳とは異なるものになっていると思われるので、ここに特に記しておくことにする。

（十月十一日記）



阿弥陀仏の本願思想を一貫するもの ―慈悲、利他の実践から平和が―



山崎龍明

武蔵野大学大学院教授・WCRP日本委員会平和研究所副所長

一

本紀要第六号で、所員の黒田先生が親鸞聖人の往相と還相の救いに関して述べておられましたが、実は、私も、そのころ、親鸞の往相と還相に対する見直し論を仏教学会で発表する準備をしておりました。そこで、今回は、最初、そのことについて話をさせていただきます。

視点としては、「平和」あるいは「非戦」の問題を考えると、一つの視座として、「慈悲」、そして「利他の精神」が考えられないかということです。

結論を先に申しますと、仏道には「自力」と「他力」という言い方があります。親鸞聖人の教えは「他力」の教えです。要するに、そこには「凡夫」というものが前面に出てきて、凡夫では「慈悲」や「利他」を実践しようがない、そういう実践は不可能なのだという理解がなされているわけですが、本当にそうなのか。親鸞その人は、本当にそう考えていたのか、もう一度、問い返してみたい、というのが私の長年の考え方です。

我々のような伝統教団の中では、伝統教学を学

ぶことになっていますが、従来伝わってきたものだけを墨守するのが必ずしも伝統ではないだろうと私は思います。従来伝わってきたものを踏襲しながら、そこから新たな方向を模索していくのが本来の伝統ではないか、という思いが私にはあります。そういう姿勢で、今日まで真宗学という伝統教学の勉強を重ねてきたわけです。

率直に言わせていただくと、私の不満は、伝統的に論理構成されたものを、ただ反芻しているような伝統教学のあり方は、いったい我々に何をもたらすのだろうかということです。ある先生が、死んだ言葉で語られた仏法は生きた教えとはならない、と言っています。また、こういう言葉があります。「古人の跡を求めず 古人の求めたところを求めよ」と。古人の跡をただ求めるだけでは何も生まれてこない。古人が何を求めたか、その内実を求めないと、本当の生きた教学にはならないのではないか、ということを考えているわけです。といいますのは、親鸞聖人という人は、伝統的

なものを受け継ぎながら、その伝統から乖離して思想を打ち立てていったところに顕著な特徴があるわけで、經典の文言まで意識的に読み替えてしまうようなことを親鸞聖人はしておられます。

『教行信証』というのは、そういう書物です。江戸時代の末期、華嚴宗に鳳潭という学者がいました。鳳潭は『教行信証』を読んで、狂人の書だと言って投げ捨てたという有名な話があります。それは「勝手に読み替えている」からというわけです。

親鸞聖人を理解するために申し上げると、お経の中に「至心に回向す」という言葉があります。「パリナーマ」といいます。パリナーマは、目的を向こうに振り向けるという意味ですが、「至心に回向す」という言葉の意味は、仏道修行をしている者が、自分の修めたこと、真心から自分が修めた善根功德を仏さまに振り向け、回向する。こう読むのが正しい経文の読み方ですが、親鸞聖人は、それを「至心に回向したまえり」というふうに読み替えたのです。「したまえり」というのは、「私

が仏さまに至心に功德を振り向ける」というならわかるのですが、「回向したまえり」というのは、私が仏さまに向かつてではなく、逆に仏さまが私に振り向けてくれたのだ、というふうに読み替えたわけです。

それは、なぜかという、自我むきだしの私たち人間が修める善根功德というようなものは、仏になり得るような純粹無垢なものではない、という親鸞聖人の罪惡意識があつたからです。これは一例ですが、そういう箇所が何か所もありまして、そういう意味では、親鸞聖人は伝統を踏まえながら独自の展開をしたということになります。私は、そういう意味で、もう一度、親鸞聖人の思想を見直してみたいと思つてゐるわけです。

ご存知ないかもしれませんが、我々、浄土真宗の者は、慈悲とか利他という言葉に関して軽視するという傾向があります。それは、先ほど申し上げたように、「私にはとてもできない」という無力感があるからです。では、親鸞聖人はどうだっ

たのかということ、親鸞聖人が残した文献を探つて見てみると、慈悲とか利他ということについては積極的に語つてゐるのです。これを研究者は、みんな知つてゐます。

親鸞没後、150年もすると浄土真宗は全く廃れてしまつて、ひ孫がつくつた本願寺は、「さびさびとして参詣の者一人もおわしまさず」、ぺんぺん草が生えるほど親鸞の教えは廢れてしまつた。「人跡絶えたり」、人っ子一人いない本願寺だつたという記録があります。

親鸞聖人の教えは、継承するのがなかなか難しい教えだと思ひます。「阿弥陀仏は、色もなく、形もましまさず」。真理を象徴した阿弥陀仏といふのは、色もないし、形もないんだよ。「しかれば、こころもおよばれず、ことばもたえたり」。心や言葉で、阿弥陀とはこうだと捉えること自体が難しい、無限大の真理なのだ、というのが親鸞の阿弥陀仏觀なのです。

近代以降のインテリが親鸞を好きなのは、そこ

らへんからきているのですね。しかし、そういう「色もなく、形もましまさず」などという仏さまは、当時の民衆にとっては具体的な信仰対象になり得ないですね。ですから、私は親鸞信仰が廃れたのは必然だったと思います。

そこで、親鸞没後、およそ152年後に、本願寺に蓮如という人が生まれました。あの素晴らしき教えが、こんなふうに残ってしまったのでは申し訳ないというので、蓮如は15歳のときから85歳で亡くなるまでの70年間、全国的に懸命な伝道活動を展開しました。それによって大本願寺が復興し、門徒は一向一揆を起こすほどの力をもつようになったという歴史があります。

なぜ、そうなったかと申しますと、親鸞という人は、法の縁が尽きたら、それはそれでいいじゃないかと、あまり信仰の継承にはこだわっていないのです。つまり、人々が必要としていないのであれば、それは宗教的生命が枯渇しているのだから、それでいいじゃないかと。必要としているの

なら、必ず、また多くの人々に支持されるはずだ、という考えが強かった。

ところが、蓮如という人は類まれなる伝道者ですから、坊さんしておくのはもったいないというくらい、戦国大名にでも生まれたら、かなり名をなしたであろうといわれるほどの人で、その蓮如が打ち出した路線は、「色もなく、形もましまさず」といった浄土観ではなく、お花畑でさえ素晴らしいのだから、お浄土はこんなものではない。「浄土に生まれて 美しき仏となろう」なんて言うのと、女性はみんな惹かれていくわけです。そういう説教をする大伝道家です。浄土真宗は、蓮如がいなかったら、今のような形では、ほとんど残らなかったのではないかと言われます。

道元禪師が『正法眼蔵』を書きましたが、あんな難解な法を一般の人は受け止められません。懐契という人が出て『隋聞記』を書いたので、多くの人々に道元の教えが普遍化しましたが、ちょうど、それと同じではないかと思えます。懐契が出

なかったら、道元の教えもどうなったかわからない。それと同じように、蓮如が出なかったら、真宗もどうなったかわからないということがよく言われます。

蓮如については五木寛之さんがいろいろお書きになっておられますが、蓮如は「清濁併せ持った」大変な器の人です。ところが、親鸞聖人は濁を認められないという性格の人だと言われます。例えば、ある大名が蓮如に「この世のことは、私は神さまに任せている。あの世の事は（蓮如に）お願いします」と言うと、「引き受けました」なんて蓮如は言っています。普通だったら、「おいおい、ちよっと待ってくれよ、親鸞はそんなことを言っていないよ」と言うところですけど、「引き受けました。お任せください」なんて蓮如は言うわけです。

蓮如は福井の芦原温泉の近くの吉崎というところに本願寺を築き、そこに門前町ができます。お参りの人が多くて圧死する人がいたというほどの

盛況でした。ところが、蓮如自身は本願寺を造営するにあたって、「ふと忍び出でて……」などと言っています。あらかじめ権力者と話をして、その場所を選んでいるふしが見られるのに、ふと忍び出でて、虎狼が住んでいるようなところへ私は来た、なんて言うのです。面白い人なのですが、インテリは蓮如が嫌いなんですね。「はなから職業的な宗教家である」と言ったのは服部之総という歴史家です。

二

本題に戻りますと、親鸞聖人の教えの根本は本願思想です。本願、本当の願い、根本の願いという意味ですが、例えば菩薩は願いを起こす人ですが、願いを起こして、その願いをなんとか成就したい。成就して仏になる。その願いは、私の救いよりも、あなたをまず仏にしたい、あなたをまず救いたいということです。

例えば、釈尊の500大願というものもありま

す。ここでは、限定して阿弥陀仏の本願に絞ります。誓願、誓いですが、宿願という言い方があります。この宿願というのは特に意味があると思いますが、サンスクリット語でPurba-Pranidhana。Purbaというのは、前に置く、あらかじめという意味です。宿願というのは、私たちが頼む以前に私に向かって立てられた願い、という意味合いです。本願、誓願というよりも、宿願と言ったほうが内容をよく表していると思います。

そして、この誓いの数は經典によつて違います。無量寿經という經典がありますが、大きいという字に、無量の寿命。無量寿というのは阿弥陀仏のことです。「阿」は打ち消しの言葉、「弥陀」は量るという意味です。阿弥陀仏というのは、量ることができない、つまり無限の智慧をもった仏。アミターバ、アミターユスという二つの言葉から成り立ちます。「ユス」は、無限の光（智慧）といのちを持った仏陀というのが阿弥陀仏です。

その阿弥陀仏の教えを説いた經典は、中国で何

回も翻訳されました。これは經典翻訳史上、珍しいのですが、12回もサンスクリット語から翻訳されています。そして、現在、5つの漢訳が残っています。その中で魏の康僧鎧という人が訳したものが、親鸞が引用した經典です。

その本願の中に、24願、36願、48願という3つの願があります。24の誓い、36の誓い、48の誓いとも言つて、經典によつて違うわけですが、親鸞聖人は48願系の大無量寿經を真実の經とされた。

その經典の後ろのあたりに、「われ 慈悲 哀愍」とあります。哀愍というのは人々を憐れみ悲しむ慈悲です。「われ 哀愍の心をもつて、この經を留めること百歳ならん」。こう書いてあります。私は特に慈しみの心をもつて、この經典を永遠に、この世に残したい、という文言があるのです。

ちょうど、法華經の前に説かれた無量義經に「四十余年未顕真実」という言葉がありますが、あの精神と同じだと思えます。「われ 慈悲 哀愍の心をもつて この經を留めること百歳せん」。

この言葉に親鸞聖人は着目しました。ここから、真実の経は、すなわち大無量寿経であると言われました。

その經典の中で、インドのある国王が仏の説法を聴き、いたく感動した。その仏の名前は世自在王仏といいます。世の中の人々の苦しみや悲しみを自由自在に洞察できる仏というわけです。般若心経に觀世音菩薩が出てきますが、これは旧訳です。アヴァローキテーシュヴァラを新訳では觀自在菩薩と訳しています。

その世自在王仏の説法を聴いて国王が大変感動し、經典の前半のところには、「国を捨て、王の位も捨てて、行じて沙門となる」と、出家してしまつたと書いてあります。これは、申し上げるまでもありませんが、国王というのは世俗のトップで、世俗のトップが世自在王仏の説法を聴いて、国を捨て、王位を捨てたというのは、法の尊厳性、法は世俗に超越するものだ、ということなのです。

そして、王は法藏比丘と名乗ります。比丘はイ

ンドの言葉で乞食を意味します。「こつじき」とは托鉢して食を乞う人です。生産活動に従事しないで、自分を施し物によって支えていく。その法藏比丘が後に大きな願いを立てて、一切の人々を救いたいという願いをもって法藏菩薩になり、その願いを基に、「五劫思惟」という長い間の修行によって阿弥陀仏陀という仏になった、と大無量寿経にあります。

それから、48の誓いですが、第1から第48まで項目別に願いが立てられています。これにはサンクリット語からの現代語訳と漢訳があるのですが、漢訳では「設我得仏、國有地獄餓鬼畜生者、不取正覺。」「たとい、われ仏となるを得るとき、國に地獄、餓鬼、畜生あらば、（われ）正覺を取らじ」、こう書いてあります。これが第1願です。「私の國に地獄と餓鬼と畜生が……」、つまり殺しや争いや悲惨なことがたくさん行われる、そういった境涯があったら私は決して仏とは呼ばれないと言うのです。

ここで注目したいのは、「設我得仏 不取正覺」と、48回、書いてあることです。たとえば私が仏の悟りを得ようとしたときに人々が救われなかったならば、私は仏とはならないという誓いです。自己の救いより前に、あなたを救わなかったら仏と呼ばれる資格がない。まさに「慈悲」と「利他の精神」が根底にあるのが、この48願です。

親鸞聖人が特に大事にしたのは、11願、12願、13願、17願、18願で、思想の根底にしたということを一言申し上げておきたいと思います。例えば、11願は、阿弥陀の教えに生き、阿弥陀の教えに心を寄せる者、念仏をする者は必ず仏になる。「必至滅度の願」と書いてあります。滅度というのは悟りですから、必ず滅度に至る。これが第11願です。

第12願は「光明無量の願」といって、光明について親鸞は、「阿弥陀仏と申すは光の仏にてまします」と言っています。仏教では智慧を光に例えています。光は誰にでも注がれるので、悟りの智慧を光に例えているわけです。その光が無量であ

る。また、寿命というのは、アミダの命が、いつでも、いかなるときにも働いている。これが第13、寿命無量の願です。

第17願の諸仏称揚というのは、諸々の仏が、この教えを心から褒め称えられた。18願は、多くの人々が南無阿弥陀仏の教えを信じ、感謝の思いから念仏を称え、なおかつ救われなかったら、私は仏にはならないというものです。

これらを真実五願といいますが、18番目が最も大切で、法然は18番を王本願、本願中の王という表記をしています。その根底に、もし私が仏となろうとしたときに、あなたが救われなかったら、私は仏にならないという、「設我得仏 不取正覺」という菩薩精神が本願思想の根底にあることを確認したいと思います。

經典の読み方はいろいろありますが、先ほど、大無量寿經の阿弥陀仏は、インドの国王が志を立て、国を捨て、王位を捨てて、沙門となった、そして修行して阿弥陀仏になったと申しました。淨

土真宗大谷派の学者で、近代を代表する曾我量深という人が法蔵菩薩について独自の読み方をしたばかりに、異端として大谷大学から追放されました。

曾我量深は、法蔵菩薩というのは、お経に出てくるけれども、それは昔インドにいた国王ということではなく、根源的に真実なるものを求めたいという人間の深いところにある心理、根源的求道心を表したものが法蔵という形で表されたのだという読み方をして、「法蔵菩薩阿頼耶識論」という説を唱えたのです。唯識でいう、眼、耳、鼻、舌、身、意、その下に末那識、阿頼耶識、阿摩羅識という深層心理、その阿頼耶識が法蔵という言葉で經典に表現されているということを主張したのです。

私は、その言わんとしていることはよくわかります。国王が世俗の地位を捨てて世自在王仏の説法に共感したというのは、そういう精神の発動ではないかと理解するのです。

曾我量深という人は非常に個性的な教学者です。

浄土というのは死んでから後の世界ではなくて、この世で信心の生活することが往生と言ってもいいでしょう、というようなことを言っています。これは拡大解釈と言われるかもしれませんが、と本人も述べていますが、大いに参考にすべき所説だと思います。

二番目の、本願思想の根底にある慈悲心ですが、これは今申しましたように、「たとえ、われ仏を得たらんに……」というのは慈悲の究極で、それは生死輪廻の苦しみからの解放が本願思想というもの根底にあることを示しています。慈悲はマイトリートかカルナーといいますが、マイトリートは「親しい友」、カルナーは「呻き声」「苦しみをきく」という意味の言葉であることは、ご承知のとおりです。慈悲は与樂抜苦のことで、慈は樂を与え、悲は苦しみを抜くという解釈が伝統的にあります。

仏教では、この慈悲を大事にしますが、特に慈は利益と安樂を人々に与えることでし、悲は他

者の苦を抜き、救済をつかさどる。また、喜捨は他者の幸せを喜ぶ心。これはとても難しいことですね。捨は、はからいを捨てる、心の平静。この「慈悲喜捨」は昔から「四無量心」という言葉で表現されています。Brahmavihāra、四梵住という言い方もあります。これは四無量心と同じことです。「慈悲喜捨」というのが菩薩精神の根本です。その四無量心、利他心が成就することによって天に生まれることができるということが、ここに出てくるわけです。

次に、部派仏教（俱舍論）です。ここでも慈悲を説くのですが、慈悲を根本に据えたのが大乘仏教の流れと言わざるを得ません。慈悲に基づく利他行の実践をしていくことは大乘仏教の根本で、大乘では縁起とか空、慈悲とか利他ということがよく言われますが、自己の悟りより衆生救済が先行します。

しかも、その慈悲の根拠には、大乘の空という、空性が踏まえられていなければならない。つまり、

空性ですから、はからいを超えるということですね。慈悲の心を実践した、利他を実践したという思いがあつたら、それは空にのっとっているとは必ずしも言えませんし、仏教の三輪清浄という言い方をご承知だと思います。これは、施す人と施される物と施しを受ける者が、それぞれ、はからいの心を捨てていなければ本当の布施は成り立たないということです。「あの人に、こんな物をもらったから、言いたいことも言えない」では、やっぱり間違い。施者と施物と受施者が空の立場に立っていないれば成り立たない。

慈悲に、衆生の三縁、三つの縁というのがあります。衆生縁というのは、衆生を対象に起こす慈悲。法縁というのは、真理を対象に起こす慈悲。無縁というのは、前者二つに関わらず、あらゆるものに、こだわり、とらわれをなくして、縁を起こすこと。衆生縁を小悲、法縁を中悲、無縁を大悲と、小、中、大というような言い方をします。これは、大乘菩薩の慈悲として大智度論に見られ

るところです。

親鸞の言葉ですが、「浄土の慈悲というのは、念仏して、いそぎ仏となりて大慈大悲心をもて、おもうがごとく衆生を利益するをいうべきなり」。「聖道の慈悲というのは、ものを憐れみなしき育むなり」とあります。聖道の慈悲というのは、人間が起こす優しさ、愛情です。慈悲とは、人や物を憐れみ、悲しみ、なんとかして助けたいということである。しかし、人間が主体として起こす慈悲というのは、物を憐れみ、悲しみ、育む、尊いものだけれども、親鸞は限界があると言います。

「聖道の慈悲というのは、ものを憐れみなしき育むなり。しかれども思うがごとく助け遂ぐることに、極めてありがたし」と言います。ですから、十全に、その人になりきって救うということは人間には不可能なのだというのが親鸞的な人間観です。思うがごとくというのは、自在ということですから人を幸せにする、救うというのは、残念ながら、私たち人間にはできないことなのだ、と。

そこで、「浄土の慈悲というのは、念仏して、いそぎ仏となりて大慈大悲心をもて、おもうがごとく衆生を利益するをいうべきなり」と言われるのです。浄土の慈悲というのは仏の慈悲を体得するということです。しかし、「いそぎ仏になりて」というところの解釈が、歎異抄の注釈書で異なります。

じゃあ、いそぎ死んでという意味で理解するべきなのか、いや、そうではない、いそぎ念仏との縁をいただいてということなのか。念仏の縁をいただくと、それが大慈大悲心を發揮することができるとなると、ちよつと親鸞思想と異なるようなことになるのか、いろいろ議論になるところです。親鸞は人間の相対的な無力さというものを徹底的に説きながら、文献を見ると、衆生利益という言葉がたくさん出てきます。人々の救いということです。

その次に、「菩提心をおこすというのは、おのれいまだわたらざるさきに、一切衆生をわたさんと

発願し、いとなむなり」という言葉が出てきます。衆生を救うということは、私がまだ救われる前に一切衆生をわたさんと発願し、いとなむなり、これは、よく奈良康明先生がおっしゃっておられた「自未得度先度他」。釈尊が最後に説かれたと言われている涅槃經にある言葉です。おのれ渡らざる先に、まず他を渡す。

道元は、この言葉に基づいて「衆生を利益するというは、衆生をして自未得度先度他のところをおこさしむなり」と注釈をし直します。これは『正法眼藏』の「発菩提心」の中にあります。いずれにしても、自未得度先度他という涅槃經の世界が、先ほどの本願思想の根底にある慈悲、利他精神と合致するものであるということを確認しておきたいと思います。

三

次に、「大乘利他精神と親鸞思想」。親鸞という人は利他ということを明確に意識しています。大

乗仏教を明確に意識しています。「煩惱成就」「罪惡深重」というのは親鸞の常套句です。煩惱は、欲と怒りと愚かさですね。八万四千もあるという煩惱の成就というのは、そういう煩惱によって出来上がっているのが人間だという、親鸞の人間觀を表しています。あるいは煩惱具足、あらゆる煩惱が私に備わっている、こういう言葉が出てきます。

加えて、罪惡が深く重い私。こういう人間觀に立っていた親鸞ですから、後の真宗者は、慈悲や利他など、我々凡夫にとっては全く望み得ることではないのだというのが、残念ながら、真宗者の信仰構造の全般的な傾向であると言ってもいいのではないかと思います。

それが「慈悲、利他と煩惱具足」に関わってきます。小慈小悲もない、この私の身であるならば、有情、これは衆生という意味です、有情というのはサツトヴァの新しい訳で、旧訳は衆生です。親鸞は、何か、そういうことにこだわっていて、84歳以降の親鸞の文献は、ほとんど有情で一貫して

います。そういう小さな慈悲のかけらもない私であつてみれば、人々を利益し、救うことは、とても考えられない。

しかし、親鸞は阿弥陀如来の本願を船に例えます。船に乗れば、足の悪い方でも誰でも、みんな目的地まで到達することができる。陸路では困難な道を歩くことはできないけれど、船ならば誰でも目的地に着くという意味で、如来の願船という言い方をします。阿弥陀仏の本願の船というものがなかったならば、この人生という苦しみの海をどうして渡ることができるだろうか。「和讃」にあります。

小さな慈悲のかけらもない私という認識が随所に出てくるのですが、私が申し上げたいのは、その中で、親鸞という人の衆生利益とか有情利益という姿勢にとっても強いものがあるということです。別紙の「大乘利他精神としての還相回向論」をご覧ください。親鸞という人が大乘、利他について表現された文言がそこにあります。「浄土真宗は

大乘のなかの至極なり」。これは手紙ですが、「浄土真宗は大乘の究極の教えだ」と大言壮語しています。大乘仏教の根本は慈悲と利他を全うすること、それが念仏の教えである、と読むのが素直な読み方です。

また、「つつしんで真実の悟りというものを考えるならば、これは利他円満の悟りである」とあります。自利利他円満ですから、私もあなたも共に救われていく悟りを得る。無上涅槃、このうえもない涅槃の悟りであるということです。

「還相の回向といふは、すなはちこれ利他教化地の益なり」と親鸞は言います。私が阿弥陀仏の教えを学び、教えを支えにしながら、この人生を生き切る世界を往相と言ったのです。浄土（真実）に向かつての歩み、往く姿です。そして、悟りを得たら、必ずこの世に帰ってきて、還というのは還るということです。中国では道のことを往還といいますね。だから「かんそうえこう」と言う人も多いのですが、仏教では「げん」と読みます。還る

ということは利他教化だから、悟りを得た私が人々を教え、導くことを還相と言います。これが「還相の回向は利他の正意を表す」という言葉です。

往相還相という思想は、中国の魏の時代の曇鸞という人の『往生論註』という書物の中に出てきます。これを読むとわかりますけれども、往相というのは何かというと、私が仏の悟りに向かって歩んで善根功德を修める。その善根功德を仏にさしむける。これを往相。そして、悟りを得たら、この世に還ってきて、「生死の稠林に回入」とあります。これは人々の迷いの世界に帰ってきて、一切衆生を教え導き、ともに仏道に向かう。これが還相である。ですから、往くことと、還ることだと。こういう言葉からヒントを得て、往くことも還ることも阿弥陀仏から教えとして私に振り向けられたもののだと、曇鸞の読み方を親鸞は変えてしまうわけです。

「親鸞聖人の往還回向論」。これは『教行信証』の冒頭に出てきます。浄土真宗という教えをよく

よく考えてみたら、阿弥陀仏から二つの賜りもの、回向がある。一つは、私が救われていくということと、往相。二つには、他を救うという、還相。こういう言葉が書き出しです。

「往相、還相二元並立論」と私は言っているのですが、往くことと還ることの矢印を、向こうとこっちに向けるという並立論です。親鸞は「往相・還相の回向に、まうあはぬ身になりになれば、流転輪廻もきはもなし」と言います。だから往相と還相という仏からの賜りものがなかったら、私たちは相変わらず輪廻して迷っていかなければならない。「苦海の沈淪」、この人生の苦しみの海に、いつまでも沈んでしまう。

しかし、仏の回向にあって私たちは救われていく。「無始流転の苦をすてて」、始めなき迷いから六道輪廻している。迷いの苦しみを捨てて、この上もない悟りを期すること、これは「ごする」と読みますが、往相と還相という賜りものがあることによって救いが成立する。その恩徳には誠に深

く感謝すべきだということです。

一番申し上げたいのは、「弥陀の回向成就して」、つまり阿弥陀仏の教えで人間の救いが完成するのは、往相・還相の二つである、そのあとに、「これらの回向によりてこそ、心行ともにえしむなれ」とある。これに私がこだわるのは、私たちが救われていく往相ということだけでなく、往くことと還ることの二つを私が賜ることによって私たちの救いが完成するということです。往相、還相の二つが二元的に並立するのではなく、二つにして一つ、一つにして二つ、二而不二です。

ある文献で親鸞は二種の回向あり（『教行信証』）と言い、また、もう一つの文章では、二種の相あり（『浄土文類聚鈔』）と言っています。二種の相というのは、二元的ということではありません。

しかし、伝統的な解釈としては、浄土に往って、浄土から還ってくるのが還相だという大原

則があるのです。還るということは、具体的に、どういうことですかとということになると、よくわからなくなります。しかし、少し柔軟に解釈すると、私が救われていくという、往く姿の中に還相の人々の用があると私は考えます。というのは、親鸞は法然を尊敬していて、そういう人たちを親鸞は私を仏道に引き入れてくれた菩薩さまだと言うのです。親鸞の還相観というのは、そういうものだと考えます。

だから、そういった、もう少し多面的で柔軟な還相観を私は持つべきではないかと思えます。ただ還ってくるというと、誰が還ってくるのですか？ お化けですか？ 何が還ってくるのですか、ということになってしまいます。私は、往くことの中に還ってくる人の用があるのだという理解をしたいわけです。

戦後、『懺悔道としての哲学』で親鸞を書いた田辺元は、親鸞ほど還るということを重要視した人は他にいない、ということを行いました。

「上求菩提」「下化衆生」の発動として往還二回向はあるのだと。還相即往相というように捉えたのです。

それから、武内義範という人は、京大の哲学科出身で真宗高田派の学僧ですが、ヘーゲルの現象学を根拠にしながら、『教行信証』の哲学というのは「往相即還相と単純に言い切れない道のあり方としての往相と還相がある。私と汝の出遇いの場が本道の道である」と論じています。

それから、東大の教授であつた早島鏡正。この人は真宗の僧侶でしたが、「穢土における還相の悲用は、往相における念仏者のすがたをとる。なぜならば、およそ菩薩とはさとりを求めてやまぬ求道者をいうが、さとりを得て仏となつても、なおかつ求道の歩みをつづけるから、仏も求道者の生活をとる」と言っています。この他、大峯顕、寺川俊昭、曾我量深、安田理深、こういった先生方は、往相還相を非常に立体的に自由に解釈しました。だから伝統派からは批判されることもあり

ます。

それから、往還二回向論の二而不二性。これは大乘仏教の論理で、二つであつて二つでないという意味です。往相還相、二つの回向、この二種の相によって、私たちの救いが得られるという事実。往相と還相とは二元的な別個のものではなく、「二つにして分かつべからず一つにして同ずべからず」という言葉がありますが、一つであるけれども同じにしてはいけない、二つであるけれども分けられない。往相と還相に二而不二性があるということですから。それを二種の相と言っているのです。

親鸞聖人の信心の構造というのは、阿弥陀仏から教えを賜る、教えが私に届けられる、私はその教えによつて、この人生を教えとともに営む。それは、まさしく阿弥陀仏の用の中にある。そして、それは、すでに還相というものによつて往相というものが成り立っている。還相というのは、多くの先輩であつたり先達であつたりという意味で、

私は念仏者の歴史を還相回向と表現するんです。

親鸞の思想に「現生正定聚」「現生不退」「現生護念」がありますが、親鸞は現生ということを非常に強調しています。つまり、浄土というのは死んでから意味をもつところではない、ということなのです。それが、「信心を得た時に往生また定まるなり」という言葉です。信心を得たときに往生が定まる、ですから、浄土はこの世なのだと説く思想家、文学者はたくさんいるのですが、これは誤りだと思っています。

親鸞という人は、この世は決して浄土ではない、親鸞の場合、浄土というのは単なる極楽浄土ではなく、浄土イコール真実と、親鸞はいつも置き換えています。要するに、無差別で平等なる悟りの境涯。そういう浄土の境涯の教えを私たちが学ぶことによって、今、私がいる穢土というものの虚妄性、この娑婆とか現実というものが相対化されてくる。そういうことを知る世界が、正定聚とか不退という世界です。

ですから、往相・還相の二回向を二元的に捉えて並立的に論ずることからの脱却が必要です。阿弥陀仏の衆生救済が成就する場合は、阿弥陀仏の大悲心を賜るときに成就する。それは、念仏者の中で往相還相が成立するときであると。これらの回向によって私の救いが成就すると領解したのです。親鸞の中の利他精神は、先ほど申し上げました、大乘利他のことです。親鸞の往相は、自利である、自ら仏になる方法。そして還相は利他ということになる。先ほど、浄土真宗は大乘の中の至極なりと申しました。それは、阿弥陀の本願は利他行を表す究極のものであるということです。

四

それから、親鸞は「金剛の真心を獲得するもの、真を恵まれたものは現生に十種の利益を獲るなり」と言っています。徳が自分の身に備わるとか、その中で常行大悲の益という、その阿弥陀の信に恵まれた者は、この土において常に阿弥陀如来の

大悲を行ずるというのです。「常行大悲の益」、
そういう利益が恵まれる。

浄土真宗は利益という言葉をとすると嫌
います。しかし、『教行信証』を見ると、親鸞は
念仏の利益について、多くのことを述べていま
す。現世利益について、近代以降、よこしまな
ものであるという考え方が浸透してきたように
思います。間違った利益論は問題ですが、アル
タ（利益）の精神に立脚した利益論は大切です。

親鸞は現生に十種の利益を得るなりと、はっ
きり言っています。宗教に利益がなかったら、
私は宗教とは言えないと思います。利益の中身
は別ですけれど、大慈悲を行ずる利益をこの身
に受けるということは、まさに大乘菩薩道を歩
むことだという親鸞の教えは重要です。煩惱具
足の私が大悲を行ずるなんて、とんでもないと
いう考えは誤りです。如來より回向された行で
すから。このように真宗は非常に矮小化されて
しまったということを、親鸞という人の文言に

即して考えたいと思います。念仏の利益に関して
も、慈悲とか利他ということに関して、もつと
オープンに論ぜられるべきではないだろうかと思
うわけです。

最後に、「平和、平等社会を願った仏教者」に
ついて考えます。慈悲喜捨、四無量心、利他行に
生きた仏法者として、慈悲と利他を営んだ人々、
慈心にして殺さず、不殺生戒です。

瀬戸内寂聴さんが出家したときの言行は、私は
あまり好きじゃなかったんですけど、だんだん好
きになりました。最初は張り切りすぎていました。
しかし、そのうち「私が出家してなかったら戦争
反対なんて絶対言わなかったと思います」なんて
いうことをさらっと言いますよね。小説家だった
ら戦争反対なんて言わなかったと。もうひとつ、
出家しなかったら死刑反対なんてことを言わなか
ったと思うって言われますよね。以前、反原発で
経産省前で1日だけ、寂聴さん、ハンストをした
んです。私は激励に行きました。

瀬戸内さんが得度したのは50歳のときです。

「文学の行き詰まりを宗教に求めた」と生意気なことを新聞に書いた。文芸評論家で、うちの学長だった大河内昭爾さんが「山崎さんの雑誌の連載を瀬戸内さんが、ある本で褒めてたよ」と、コピーをくれました。それから好きになったんです、冗談ですけど。

彼女は今年90歳です。去年、背骨を悪くして歩けない状態でした。「このままだったら日本はだめよ、子どもたちなんか、将来、真っ暗よ」と、反原発の十万人集会（代々木公園）で汗びっしょりになっているのです。まさに慈悲の実践者だと思います。

僧侶の内山愚童、高木顕明、峯尾節堂については紀要の第六号にも報告させていただきました。内山愚童は曹洞宗の僧侶です。悠々たる獄中生活を送りました。「平凡の自覚」「無政府共産」お寺のご本尊の下で反戦の地下出版をやりました。高木顕明は真宗の人で、和歌山の新宮

に住職として赴任したとき、年頃の若い娘が汚れた恰好をしているというので怒鳴りつけたそうです。そこは貧しい地区であったことを知らなかったそうです。彼は生計のため按摩術を学んで、生活困窮者から一切布施をもらわなかったといえます。日露戦争に反対して、大逆事件に連座します。大逆事件そのものが冤罪だということとは歴史的に明らかになっています。

峯尾節堂は臨済宗の僧侶で、大逆事件で投獄されます。真田増丸は仏陀を背負いて街頭へという運動をして仏教救世軍を組織しました。法華經の行者とも呼ばれましたが、宗派は真宗です。それから、細川崇円はあまり知られていない方ですが、濟世軍活動に精励しました。寺院にいれば僧侶は墮落するということで、得度して僧籍は得るけれども、寺から出て仏教者として生きた。『凡人私記』という感銘的な著述がある方です。植木徹誠は浄土真宗の僧侶ですが、俳優の植木等のお父さんです。この人は、宝石商をや

ったり、キリスト教の洗礼を受けたり、真宗の僧侶になりました。第二次大戦のときに、住職として村の若者に、お前たち、死んではいけない、生きて帰って来いと言って検束され拷問されたそうです。

これは植木等さんから聞いた話ですが、拷問されて、革のベストをつけて、水の中に入れられる。だんだん革が水を吸って呼吸困難になる。植木さんが一番嫌だったのは、手配者としてビラを配られた。それが子供の自分としては、とても嫌だったと言っていました。その当時ですから、手配書を配られたら犯罪者です。そのときに小学校の担任の先生が言った言葉が、僕を救ったと言っていました。それはどういうことかという、「お前のお父さんは生まれてくるのが30年早かったんだよ」と言ったのです。その一言で、よくわからないけど、この先生は自分の親父を悪人だとは思っていないんだと、子供心に思ったそうです。

この方たちは、戦争の問題だけではなく、宗教者として、慈悲あるいは利他行に生きた人々です。その生き方を私たちは追体験することが大事ではないかと思います。また、伝統仏教教団内部のことですけれども、祖師の思想、信仰を、もう一度、きちんと検証し直すことが必要だと思っています。そこから、われわれ信仰者の問題性が見えてくると思います。

拙い報告でしたが、私はここで平和について考えるにあたって、まず大乘の精神である慈悲心、利他性等々の実践が一つの視座として考えられるのではないかということを申し上げたかったのです。もちろん、これらの言葉は周囲にあふれています。言葉の有無ではなく、その事柄の実践性が、今、求められているのです。不透明な世、濁世を開くものとしての普遍的な叡智が地球規模で求められているのではないでしょうか。

共同体の重層構造と慈悲



黒田 壽郎

国際大学名誉教授

共同体の構造を語るには、いろいろなレベルについて検討しなくてはいけないのですが、国民国家の場合の国家ができることと、国民の一人ひとりが宗教と対面していることは全く性格が違うものであることを認識しておく必要があります。

これをはっきり区別したうえで、国民国家の構造と、イスラーム世界における社会関係の質の相違について、最初に、若干、論究させていただきます。

イスラーム世界では、公共性というものは、国家のレベルに限られるわけではなく、非常に複層化されています。この複層性が真の公共性を理解するために不可欠である点について、予め示唆しておきたいと思います。

最も大切なことは、国民国家といわれる国家においては、国家の公に対して個人の私という対立関係が、単純明快に二項的に語られる、という点です。そこでは社会関係が一元的に捉えられています。

る。社会関係は複雑であるにもかかわらず、ここでは個人は国家の形成の部分として均質なものに参画させられている。国家的統一のためのロジックの必要性から、公私の社会関係が一元化されていて、その結果、国が対面している私は同一性のものとなるのです。

哲学的になりますが、ポール・リクールは、私という代名詞に関して「私が私であること」が、同一性と自己同一性、ラテン語ではidemとipseの違いに分けられると言っています。つまり、そこにはsamenessとselfhoodの違いがあるということです。もう少し簡潔に申しますと、国が対面している個人というのは、同一性としての私である。つまり、私にとっても私だし、他の人にとっても私は私だし、私はみな同じで、そういう個ではない。ところが、本当の個は単一で、一人限りの同一性です。私が本当の意味での私であるという場合には、それを自己同一性といいます。

他と全く差異的な同一性を指す場合は、ipse、

英語で言うselfhoodです。この自己同一性は、他と均一の平等である同一性samenessとは違って、取り換えのきかないものであり、両者は全く異なるものです。

我々は国民国家の考えに慣れていますから、私も日本人、あなたも日本人、だから、あなたも私も同じと思っていますが、このような個は類的な個ではないのであって、類的な個であることと、一人ひとりが、かけがえのない個であるということとは別なのですけれども、得てして社会関係が論じられる場合には二つが混同されたままです。社会関係というのは、自己同一性に向かって、より十分に開かれなないといけないのではないか、というのが本日の問題です。

同一性と自己同一性の二つのレベルを混乱させない。言い換えると、国家のありようと、宗教のありようは、この点で全く違うのだということです。どう違うのかを、このレベルほど、はっきり示しているものはないと思います。

ここでは、イスラームのケースについて申し上げます。イスラームの世界では、単一の創造者と被造物の関係では、タウヒード、一元性が保たれます。しかし、被造物同士の関係は非常に重層的で、被造物同士のこの一元性は絶対に現れません。ここが非常に重要なところです。

タウヒードを原理としてシャリーアというものがありますが、これはイスラーム法です。宗教法です。宗教法が対面しているのは、法が取り締まる一人ひとりの個人に対してです。日本人とか日本人として、といった類的な個人でなく、かけがえのない個人です。ここに政治的な基盤に立った規定と宗教法との場合の違いがあります。

端的に言えば、同一性のレベルと自己同一性のレベルが違っており、そこを混同してはいけないのです。この点が我々にとって緊急の課題で、政治が対象にすることと宗教が対象にしていることは完全に違うわけです。その違いをはっきりと認識してかかれないと、宗教者としての発言はぶ

れてしまうことになります。

イスラームの場合、シャリーアという宗教法は他の宗教にはないもので、それがどういうものかについて想像するのは非常に困難です。この法は、どういう社会関係を基礎にしているのでしょうか。その社会関係の複雑性、重層構造ゆえにこそ、それは自己同一性に向かって開かれることになるのですが、この問題について具体的な例を挙げて示唆したいと思います。

類的な個人と差別的な個人が対面しているものは異なります。ところで、後者の礎となるのはタウヒードという概念です。タウヒードというのは、(一) いちいちの存在者はすべて差別的である(二) しかし、その価値は等しく(三) 同時に万物はすべて互いに関連し合っている、という三つの要素から成っています。つまり万物の差異性、等位性、関係性の三つから成り立っているのです。タウヒードと似ている考えに仏教の縁起の思想があります。一つひとつの差別的な固有の存在

者を等位のものとして互いに関連し合っているという点で、タウヒードは存在の有を基盤に主張され、仏教の場合は無を基盤にして論じられているという相違はありますが、両者は非常に類似しています。

ところで、共同体と簡単に言うのですが、イスラーム世界で共同体というのは何を指すかという、規模や質を問わない人間集団のすべてを *umma* といいます。ただしイスラーム的な共同体は、*umma islamiyya*、イスラーム的共同体と言われます。この共同体の存在の根拠となるのはシャリーアで、イスラーム法を基盤としてつくられ成立している共同体と、一応、考えておいてよいでしょう。

ここで、イスラーム世界の歴史的な背景について若干申し上げなくてはなりません。イスラームというのは登場した当初は一枚岩でした。ムスリムは一つの共同体の中に含まれていたのです。ただし、その後、分裂して多くの王朝が現れます。

そうすると、世俗化が進んで国的な要素が出てきます。本当は宗教的に一つでまとまっていたものが、国的な要素が出てきた結果、この国、あの国、この王朝、あの王朝というように分裂していきます。

そして、それに応じて支配者が変わります。王朝の支配者はカリフといわれて、宗教的な力と政治的な力を兼ね備えた存在でした。それが、徐々に、アミールからスルターンといった存在に変わっていきます。アミール、スルターンは、単なる政治的な権力者、実力者。世俗的な王様に近い存在です。結局、イスラーム世界でも宗教的な統治形態が、いわゆる現世的、国家的、王朝的な形態に変わっていったのです。

このように権勢のあり様は変わっていったのですが、国を統治するには、どうしても法が必要で、す。そしてイスラーム世界では、非常に長い間、近代に至る少し前まで、法自体はシャリーア、つまりイスラーム法でした。イスラーム世界の中で

も宗教的な統治から現世的な国家的な統治へと変化が見られたのですが、中東世界の一体性、歴史的伝統が保たれている理由は、このイスラーム法の永続性にあります。

ところで統治者の原型であるカリフは何をしていたかという点、政治的な長と経済的な長の二つを兼ねていましたから、政治的には、官僚の統制、軍事、外交、警察といった政治的側面を担っていました。経済的側面に関しては、国庫を通じて王朝を維持し、地方の領袖を統治するための、いろいろな行政的な措置を行っていました。

ここでは、政治的側面よりも、むしろ経済的側面、イスラーム共同体の中で経済的な活動がどういうふうに行われていたかということを見ていきたいと思います。この面を分析することによって、国家レベルでの統治の仕方が非常に限定的であつて、それ以上のものが多々あることが見えてくると思うからです。

そこで、まず一般的な経済的問題である所有と

いうことについて考えてみたいと思います。普通、所有は、私有と公有というように二分割されますが、イスラーム世界では三つあります。私有、公有、公有。つまり、公共権は国家に限られていません。公有と国有は違うのです。国家がやっていることは、公がやることより範囲の狭い特定のものでしかないわけです。カリフが政治的に何をしていたかと見てみると、確かに国がやっているようなことをやっているのですけれども、同時に国ではできない公共性を担保してもしました。

所有に三形態があり、私有、国有、公有だということは、公共性というものが国家という政治的な支配レベル以上に及んでいることを明示していますが、ここに公共性を考えるうえで非常に大きなヒントがあると思います。

経済活動には、大きく分けると、交換経済と贈与経済の二つがあります。交換経済的側面というのは、現代で支配的な対価を求めるような経済的行為です。ところで経済行為には、見返りを求め

ない贈与経済というのがあります。例えば、AさんがBさんに物を与える場合に見返りを求めない。恋人が相手に捧げものをする際に、花であるか、ダイヤモンドであるか、その価値は花のほうが高いのか、ダイヤモンドでないとダメなのか、それは、全然、計算できません。見返りを求めているからです。そこには数量では表せない価値が介入します。この贈与経済は明らかに存在しているし、人間の社会の絆というものを本当に強めるもので、あらゆる行為を社会の中に埋め込む一番基本的な働きをするものです。それは経済的行為以上のものでさえ言えるかもしれません。

ところで近代の国民国家は、贈与経済には少しも関心を払いません。もっぱら交換経済的側面を重視するばかりです。反面、イスラーム経済は贈与的側面と深く関与している点で、他のところとずいぶん異なっています。イスラームではザカート、喜捨を一つの宗教的義務にしています。これは、人間が1年間所有した財の特定パーセントを

必ず贈与しなくてはならないというものです。その用途は、公共福祉のため、並びに、旅人、貧困者、困窮者、その他、宗教的努力に貢献した者等のために使われます。

その提供の仕方については、最初は国家に喜捨が払われていたのですが、国家が墮落してくると人々は国家に払わなくなってしまう。誰に払うのかというと、端的に言うならば、イランのホメイニ師みたいに、人格高潔で公共性に深く関与している人物に寄付するのです。つまり、有徳な人物を介して、すべてのムスリムはこれを支払う義務があります。

だから、どこかの銀行に1年間100万円預けたとすると、そのうちの特定パーセントは必ず支払わなくてはならない。それで、面白いのは、誰かに命令されてこれを支払うわけではないのです。管理する人はいないのです。いないのですが、良心に照らして払わなくてはならない。だから、ズルをすれば、いくらでもできるのですけれども、

非常に多くの人たちが支払っています。国が払えと言っている税金でなく、宗教的な喜捨ですから、どんどん集まる。

例えばパキスタンが、イスラームが国教だから喜捨を国で徴収しようかと定めたら、全然、集まらなかった。すると、日本や西欧の研究者は、イスラーム世界でイスラーム性は口先ばかりだ、というコメントをする学者が多いくるのですが、それは信者たちのメンタリティーを、全然、知らないからです。国家はろくなことをしないから、みんな個人で、誰も見張っていないところで、自発的に宗教的義務を果たすというところが面白いのです。

ですから、喜捨を宗教税と訳す人もいますけれども、その与える効果は、要するに、人々の生活のセーフティー・ネットワーク、つまり使い道を見てもわかるように、公共福祉のため、あるいは貧乏人や困窮者のために使われるので、social poolingと訳している人もいます。

イスラームでは、経済活動の目的は絶えざる贈与だと言われます。一度したから、おしまいという行為ではないのです。とにかく、流れるように贈与を行うこと。これが経済活動の核心だと言われています。

ですから、絶えざる儲けを追求する資本主義とは、全然、違います。そのメンタリティーを支えるもの、それがないと本当の意味での自己同一的な他者に対する対応はできない、ということをご理解いただきたいと思っています。これは宗教的な義務です。これを管轄しているのは国家ですか？違いますね、国家を超えた、これこそ公共性の一番広い部分です。

次に、ワクフ。ワクフとは宗教的寄進財と訳されますが、どういうことかというところ、ある金持ちが自分の持っている財を神に寄進します。いったん神に寄進された財は、元の所有者とは完全に無関係になります。このへんがさっぱりしていて、いいですよ。アメリカの金持ちなどは財団を創

ったりしているけど、創設者の名前がつくじゃないですか。イスラームでは、それは絶対にダメなんです、神のものですから。要するに、神の財として、どんどんたまっていくわけです。

ところが、神様は何か財を必要としますか？

神様にはお金なんか必要ありません。そうすると、結局、神の財と言われるものは、事実上は公的な、いわゆる民のための財です。公有というのは一般民衆の財で、民衆の財というけれども国が対面しているような民の財ではなくて、民衆一人ひとりがつけている財ということになるわけです。公有というものの考え方も、国民国家的な枠組みの中で考えると、ずいぶん限定されていることをご理解いただければと思います。

誰がワクフに寄進するのかというと、一般に、政治的な権力者、王様あるいは大金持ちです。彼らは権勢をバックに金をどんどんためていくわけですが、その蓄積した富を、死期が近くなると、あの世に持っていけないから、ワクフに寄進しま

しょうということになる。寄進は一つの徳行として人に慕われますから、権力者もしくは大富豪による大型の寄進が積極的になされますが、彼らはこれらの財に関して一切権利をもたない、これも非常に面白いところです。

それで、この公共財はどう使われるかというと、マスジト、礼拝所、要するに、教会とか、マドラサ、これは学校を筆頭に、病院、ハーン、これは商業施設です、宿舎を兼ねた商業施設、それから水飲み場、浴場等といった公共の施設の建設のために使われます。

その管理は、有徳な人物、イスラームの場合は法学者で、極めて有徳な人物に管理を依頼して運営してもらう。また、その管理・運営に関しては、神の財は民衆の財でもありますから、ちゃんと使われるかどうか、民衆が厳しく批判的に監査している。世の中が乱れていないときには、この公共財は公正な運営がなされてきました。学校を例にとると、昔は学校には国立なんぞないです、ほと

んどが私立です。イスラーム世界では、慈善事業とかインフラストラクチャーの整備は、みんなワクフとかzakatでやってきました。国ではしきれないほど潤沢にやっている。これこそ公共性のたまものです。

マドラサは学校です。学校には、まず建物、校舎が必要です。教員、事務官の給料も払わなくてはいいけない。また、寄宿舎も持たなくてはいいけないし、学生の奨学金も出さなくてはいいけない、図書館も建てる。その他、運営費も必要です。ですから、ただ学校だけ建てるのでなく、給料分まで出るような寄付をしなくてはいいけない。だから学校というものにワクフを使った場合、必ず広い農地もしくは旅館なども一緒に提供します。農地を貸したり旅館を貸したりすることで収入が得られますから、その収入で自律的運営ができるようになっていく。

問題は、これらの公共施設が完全に自立的なシステムであったということです。日本のNPOな

ども、国から援助をもらっているのは本当のNP Oじゃないんですよ。本当に公共性がしっかりしているのであれば、施設は完全に独立していなければならぬ。

ワクフの場合、学校が運営され、その経済的独立のため同時に農地や宿舎も運営されるのです。

これは国がやっているのではない。そして、用途も寄進者が指定する目的がはつきりしていなければいいけない。それに、ぶれがあつてはいいけないのです。神の財は勝手に流用できないのです。そして、必ず付帯的な項目として、資金にゆとりがある場合、貧困者や困窮者に使われること、とされています。社会的セーフティー・ネットであることも非常に重要ですね。これがワクフ制度の概要です。要するに、経済活動においても国家の枠組みではない贈与的な公共的行為が含まれていたということです。

次に、イスラーム世界の社会構造の特殊性を検討するために都市空間の分析をします。イスラーム

ムの町はどうなっているかというと、居住空間と市場から成り立っています。その中でも、とりわけ重要なのは居住空間のあり方です。それは中庭式住宅の連鎖から成り立っています。

一般的に、西洋的な居住空間はどうなっているでしょうか。だいたい直線の大通りが縦横に平行に交わっているから、番地はすぐわかるし、水道も引きやすい。ところが、イスラーム世界の居住空間というのは、非常に奇妙なことです。曲がりくねった道路が連なって迷路になっている。こういうものが複雑なブロックごとに積み重なっているのです。ですから、航空写真を見ると、全体は蜂の巣みたいになっている。真つすぐの道はないのです。みんな、いびつです。

ただ、一つ言えることは、家々の集落の真ん中に中庭があつて、居住者は玄関のドアを開けると公共空間に出て、近所の人みんなと付き合える。嫌になれば、ドアを閉めて自分の家に入る。いちいちの孤立空間がアナログなのです。

面白いことに、イスラーム世界の都市の記録を読んでみると、自分の家の敷地が何坪とか何平米とか、一切書いていない。私のうちは、こっちの誰さんと向かい合っている、こっちは誰さんと向かい合っているということしか書いていない。面積を言わない。蜂の巣状で、迷路があつて、すぐ行き止まり。そうすると、次のブロックに行くために、また別の曲がつた道路が必要ですね。

ここで言えることは何かというと、こういう集落をつくるために、その外部に設計者がいないということです。ヨーロッパの都市をつくる時には、必ず外側の権力者が基本的なデザインをして、それに個々の家が当てはめられます。しかし、イスラームの都市では、権力者が介入する余地がないのです。ここは俺のもの、ここは俺のものと言っている人たちが勝手に作り上げたブロックだから、権力が上から関与する余地がないのです。

この種の構造というのは非常に重要です。ここには社会組織と権力との関係が端的に表れていま

すが、欧米の研究者たちは、イスラーム世界の都市は全く秩序がなくて、文化が足りない証拠だと言っています。しかし、これは外側の設計者の意志ではなく、中に住んでいる人たちの所有権というものを最大限に尊重している証左にほかならないでしょう。

でも、よく考えてみてください。直線というもので公平な配分ができるのは、どういう場合でしょうか？ 例えば、水道を引くのは直線のほうが引きやすい。でも、それは均一な空間に対してはそうですが、人体に例えて考えてみてください。細胞の大きさや機能は一つひとつ違います。その細胞にもれなく栄養を与えるには何が必要ですか？ どうしても曲線が必要です。動脈、静脈に設計図など書けません。ですから、こういう原理に基づいて合理的と言えるのか。これも同一性と自己同一性の違いで、それが建築上の都市空間のあり方にも表れています。

曲線による配分のメトリックは、いちいちの存在

者、いちいちの個人の権利、資質を最大限に尊重しうることだと思っています。直線の配分は強制的です。伝統的都市空間のあり方は、ある意味でイスラーム的なメンタリティーというか、統御装置というか、社会性のあり方、イスラーム的な公共性の具体的な表れが、どういう様相をしているかということを、非常に端的に示しているのです。

次に、スークという市場は、概して都市の中心部にあります。イスラームの場合、都市に関しては、外部の権力は一切、介入できません。国家から全く自立しているのです。だから、東北の災害などでも、国家が介入して、金を出すの、出さないのといったやり方に対して、私は、大変、疑問を持っています。その疑問の根底にあるのは、このイスラーム市場のあり方です。

この市場では、一つひとつの店、一人ひとりの商人の自立性が保証されています。あらゆる強制がないのです。店は概して同サイズで、金持ちだから大きな店を持つということもありません。こ

れは、ある意味では、いいことです。各商店が自立しているので、大資本による併合という現象は一切ありません。資本が大きいから隣の店を言うなんてことはありません。これも非常に大きな特徴です。

店舗はブロック別で、不思議なことに、同じような商品を売る店がずっと並んでいるのです。香料は香料、金物は金物、宝石は宝石。だから、どの店で何を買っていいか、わけがわからない。ということは、いちいちの店は、その店なりの努力をしているということです。同じ物を同じように売っていたのでは商売にならない。一軒ずつ同じような商行為をしながら、独特なものを作り、独特の魅力を売っていく。この努力は非常に重要です。これは、やはり、国家からお金をもらって、「お前は10万」「お前は10万」と等量に出資されるような方式で出てくるものではない。ここに、この世界の独自性があると思います。

端的に言えば、日本でよく見られるようなデパ

ートメントストアというのはないのです。大資本が後ろに座っていて店を出させるようなデパートはなくて、本当に零細な自営業者たちの集団モールみたいな、言ってみれば蜂の巣のようなスタイルのアナログ的な市場の集団モールです。

人々はどうやって店を持つかというと、最初、店を持たない人は路上で卸売りをして、少しずつお金をためていきます。一人で資本が持てないようなら、パートナーや友だちと組んで一軒の店を持つ。それが成功してきたら独立して自分の店を持つというように、やる気がある人ならば誰でも必ず店が持てる仕組みになっています。

ここで行われている取引ですが、これは定価方式ではありません。イスラーム世界では交渉によって値段が決まります。最近は値段が出ているところもあります。だんだん定価方式が多くなりましたけれども、人々は概して定価では買わない、必ず交渉をします。交渉方式というのは、下手な人が行けば、ほられます。だいたいメガネかけて

カメラをぶら下げて中近東を訪れる日本人は、いいカモです。日本人は金持ちだから、ぼったくっていいということ、どんどん吹っかけてくる。やっとなんかに負けさせたと思ったら、まだ3倍で買っていたという有名な話があつて、非常に評判が悪い。

定価方式というのは、分析していくと、すべてが等価交換ですから、要約すると、これは自動販売機と同じです。105円持っていたって、5円は役に立たないし、95円では100円のは買えない。かつきり100円は100円のもので出てくるわけで非常に合理的ですが、これを成立させるためには規格がなければならぬ。規格を守る商品を作ることによって技術が向上したというのは先進工業国の話で、結局、それは自動販売機のシステムであつて、予めセットだけしてしまえば商人はいらないわけです。

しかし、交渉方式では、ありとあらゆるものを商人が取り扱わなければならないのですから、商

品が多様で、値段もつかない。金持ちが買うのと貧乏人が買うのと同じ100円とは言えないので、買い手の経済的な地位も勘案しながら、いろいろな品質の商品を見分け、顧客の意志・状態を見分けて売るわけですから、そこにはどうしても商人がいる。経済的な市況もわかつていて、売るにふさわしいと思うものを、いちいちのケースに合わせて売っていく商人がいるわけで、商人がいる形式がいいか、いろいろな形式がいいか、これも非常に重要な問題です。

同じ物でも、Aさんに売ると、Bさんに売るとでは違ってきます。お金持ちから105円とって、貧乏人から95円とっては悪いでしょうか？

この中には、若干、贈与性が入っています。贈与そのものとは言いませんが、贈与的な要素が入っている。ただし、これは会計計算ができない。Aという品物が同じ定価なら、10個売れば、すぐに計算ができますが、一人ひとりに違う値段で売ることだから計算できない。会計計算が困難です。こ

れは、税金をとろうとしている国家にとっては非常に不都合なことです。だから、国家、支配者にとっては大変なマイナスです。しかし、被支配者にとってはどうですか？ 国家の力が及ばないのだから、いいことじゃないですか、個人のレベルにとっては。長短いろいろありますけれども、少なくとも政治的経済的圧力を回避するのに役立っている。国の権威とか裁量が一切入らないところで面白い特質を表しています。こういう公共権もあっていいのではないかと。市場というのは国の公共権の中に入りません。

もう一つ、ヒスバという制度があります。ヒスバというのはアラビア語で計算するという意味ですが、善悪の行為を計算するという意味です。市場の中で商人たちが良い行為を行っているか、悪い行為を行っているか、その市場の公正を管理するというのがヒスバの制度ですが、それには市場監督官 *mufasib* というのがあるんですけれども、この制度もなかなか面白い。なぜ面白いかという

と国家的でないからです。

初期の王朝が安定していたときには、この地位は為政者が任命していたのですが、徐々に独立化していったきらいがあります。後には、民衆が適当な人物を選んで、推戴し、そういう人を職につけたという側面があります。ですから、半分、国家的で、半分、公共的な面白い性格を持った地位です。

これを研究しますと、初期にはアッバース朝前期くらいまで、ほとんど文献に出てこない。イスラームの文献を読むと、市場においては公正に、それを見そなうように、誰かが管理監督をしていなくてはいけないというようなことは言われていますから、誰かやっていた人はいたんでしょうけれども、アッバース朝の前期頃から、不思議なことに、あまり有名でないヒスバという制度に関する著作がいろんなところで出てくる。そうすると、そんなものがあつたのかと、本が出てみて初めてわかるのですが、歴史の本にはほとんど書いてあ

りません。

なぜかという、都市というのは、王朝にとっては国家より非常に小さい単位ですから、歴史家は王朝の歴史に関心を持つが都市の歴史なんかは書きません。公共性というのは、このように非常に大きなレベルと同時に中くらのレベルでも表れていますから、このヒスバの制度を挙げてみました。

政治というものが非常にイスラーム的であり、個々の地域的な領分において、ちゃんとした公正さが保たれていた場合には、ヒスバという問題は前面に出てきません。いろんな王朝が分裂して、為政者が政治的な関心ばかりにとらわれていて、地域的な配慮を怠ってくると、民衆は自衛しなくてはいけませんから、彼らがそのためにこういう制度を維持、強化する現れとしてヒスバの書がこれだけ書かれてきたのだと私は思います。さもないと説明ができないのです。政治の権力化が顕著になり、地方行政の劣化が生じてきた場合、多く

の都市にこういう職が登場してきます。

ヒスバの職に携わる者はムフタシブというのですが、アラビア語でヒスバの変化形です。市場監督官と訳されていますが、この職につくのは主として法学者です。イスラームにおいて法学者というのは非常に重要です。これは単なる法ではなくて、むしろ法を支えるものが非常に幅の広い公共性ですから、イスラームではその守り手として、とりわけ法学者が重要視されました。為政者が任命したり、地域の民衆が選出したり、公選であったり、地域から選ばれたり、ここでも公的なものと地域的なものが交差している。

やるべきことは、市場の取引の公正さ。度量衡がちゃんと守られているかとか、不正・詐欺はないかとか、そういうことを調べると同時に、あらゆる商業形態に関して、例えば、お金の換金業者がいれば、どういう種類のインチキをやっているかないとか、いろいろ項目があつて、それについてきちんと監視していた。それから、商業だけで

なく、風紀・衛生面についても配慮して、商売に携わる者はこういう点に留意しなくてはならないことがあるということ、食品などの衛生面の配慮を細かく書いてあります。こういう地位があつて、市場の全体的な運営が公正であり得るように守っています。これも、ある意味では半王朝的というか、半民衆的というか、いろいろなレベルで国家とは無縁の公共性が発動していたということを表しています。

ヒスバというものも、いい制度だったのですが、最初、税金には関与しなかったので一般の公共性というものが保たれていました。しかし、だんだん悪い支配者が出てきて、善意からか悪意からか、公正に税金をとるようになるとかいう口実で、だんだんヒスバの担当者が税金を取り扱うようになってきた。そうすると、取り上げた税金をいかにごまかすかということで、為政者と悪い付き合いができて、ムフタシブという地位の質が非常に低下していった、そのうちにお金でこの職を買うような

人が出てきて、あるとき以降、この制度自体がなくなってしまう。

その代わりに出てきたのがターフア、職業組合です。西欧ではギルドというのがありますね。ギルドの定義は、ある市場の中のある一つの職業の者が結束して、正義を守るために、いろいろな綱領をつくり、相互扶助を行い、工場長になったり、丁稚を教育したり、そのギルドの発展が封建領主なんかの非民主的な動きを抑える形になって、ギルド制の発展によってヨーロッパ世界の民主的な気風が生まれてきたというようなことは言われます。西欧の研究者はターフアを研究する場合に、だいたいギルドと同じようなものだと言っているんですけど、これが全然、違うんですね。

西欧の場合は、いちいちの職業組合の自立性が中心になっていたのですが、イスラーム世界のギルドの場合は、むしろ市場というものを一つの単位として、その自立性、市場の公正さを維持するために職業別に結合した集団みたいなもので、ギ

ルド・バウンドか、市場・バウンドか、立脚するところが違うので、それによって内容が違ってくる。

要するに、商品管理、相互扶助、これをギルド単位でなく市場単位で行う、その一つのパートとしてターイファがあった。同じギルドと呼ばれても、キリスト教世界の場合とイスラーム世界の場合では非常に構造が違うということは特に留意しなくてはなりません。ここで言いたいのは、公的でない私的な組織のあり方が地域の公共性みたいなものをもつぱら担っていたということです。

以上指摘したように、イスラーム世界において、公共性というものは、いろいろな例や層をもっていて、どの層でも、きちんと働くようにできていて、しかもその働き方は相互補完的で、経済的、政治的というような縦割りでは割りきれないものです。一般的公共性というものは、国家、地域、血族、親族、家族、夫婦など、さまざまな絆のレベル、絆の発現の仕方、そういう細かなところま

で話を及ぼさないと公共性なんてものは議論できないでしょう。国が管理できるだけの絆ではどうしようもない、ということが言えると思います。

このように、イスラームの制度を眺めてみますと、どこからどこまでが政治の範囲で、どこからどこまでが経済の範囲かなんて全然わかりません。ワクフの制度、ヒスバの制度、市場のあり方、こういうのをつくっている基本となっているのはシヤリーア、イスラーム法ですから、宗教的なものです。そうすると、宗教というのは政治や経済と無縁なものなんでしょうか。元々そういうように無縁だと言ってしまうことに問題があると思うんですけれども、なぜ宗教者は政治とは無縁だと言いたがるのか。これはまた別の理由もあるんですけれども。いつまでも無縁だと言うことは時局に合いません。共同体というのは、事実上は重層構造を成しているものですから、その実態を検証していけば、これは政治的だとか、これは経済的だとか、簡単にできないものだと思うのです。

考えてみますと、東北復興のために何が必要か、いろいろあると思うんですが、宗教者として発言するためには、慈悲というものがどういうものでなくてはいけないのかということが問題になると思います。慈悲というものは、とりわけ普遍的なもので、Shared Securityなどは慈悲の構成要素として大切なものだと思いますけれども、これは包括的で、すべてに及ぶものでなければならぬ。その包括性において、イスラームにおける慈悲と仏の慈悲は全く同じです。仏陀の場合でも、万物に慈悲が及ばない場合は仏にならない、と言っているわけですから。

政治経済の公共性の硬直化。現代世界を見てみますと、政治的にも経済的にも、我々が国民国家レベルで公共性と言っているものは非常に硬直化して、完全な機能を失くなっています。そういう硬直化を前にして、我々が前面に出さなくてはならないのは、本当の意味での慈悲。それは、決して政治的、経済的側面とは無縁ではあり得ない

と思います。慈悲の本質と、その具体化といひますか、慈悲そのものではなくて、贈与そのものでもなくて、贈与の関係性というか、要するに、慈悲というものが、誰から誰に、どういう形で伝わるのかということについて、もつときっちりとした定義をしていかないと空文句に終わってしまうんじゃないかと思います。

そういう意味で、我々宗教者としての提言の中には、こういう側面、政治的な国民国家のレベルとは違う宗教的な側面というものを濃密に浸透させていく必要があるのではないか。それにあたって、慈悲のあり方と共同体認識の重層性というか、国家の公対個人の私、こういうもので語りきれないようなものを宗教はきちんと対象にしているということを意識すれば、やるべきことは山のようにあると思います。

第二バチカン公会議と 解放の神学に基づく世界の平和



山田經三 上智大学名誉教授

一 第二バチカン公会議

ヨハネ二三世教皇は、公会議召集にあたって、今までの内向きになりすぎていた教会の扉を世界に広く開き、風通しをよくし、よどんでしまっていた教会の体質を改めようと呼びかけた。このことが、公会議を契機にカトリック教会が大いに変革され、新たな息吹きに満たされ、導かれて、全世界、全人類の抱える問題解決のために、持てる

力、ダイナミズムを十分に発揮し始めた原因である。外に出向く姿勢に、すべての秘訣が集約されている。

幸い、この公会議以来、カトリック教会は新たに歩み始めた。従来の教会の体質から脱皮し、「開かれた教会」「対話の教会」「貧しい人々の教会」として再出発し、その力を発揮し始めた。公会議の取り組みが、教会内からの諸問題ではなく、教会外の全人類が直面している諸問題から出発した

ことに大きな原因がある。

これらの諸問題を前にして、教会は自らの無力さを感じ、謙虚にならざるを得なかった。つまり、この公会議を契機に、従来の護教論的姿勢、上から下に演繹的に真理を述べるという權威主義的姿勢から、下から上に現代社会が抱えている具体的現実の問題から出発して、他の多くの宗教、善意ある人々と協力し合って真理を探究し続けるという、謙虚な司牧的で協力的な態度へと教会は変わった。このことが、のちに述べる解放の神学とつながることになる。

ここで、筆者自身の経験を踏まえて、この公会議の意義と新しさを少し述べさせていただく。筆者はこの頃、神学生であった。学びながら疑問に思っていたことが、公会議によって新たな解答を得られ、嬉しかった。たとえば、森の中を歩いているとき、その神秘的な雰囲気の中で、「何ごとのおわしますかは知らねども かたじけなさに涙こぼるる」(西行)という心境で神を味

わうと言うと、神学の教授から「それは汎神論、アニミズムだ」と言われ、寂しい思いをしたが、これでよいのだとわかったこと。

筆者は子供の頃から家族で夕の祈りをしていたが、祈りの本は「罪なかりしや」ばかりで心が暗くなり、いつも萎縮していた。しかし、公会議後、回心とはギリシャ語で「メタノイア」であり、後ろから読めば「愛のため」となることがわかり、喜びであった。

告白で大切なことは、まず神から大いに愛されていることを知り、「ありがとう」という感謝から始めること。にもかかわらず、お応えするのが少なくて「すみません」と続き、今からまた頑張りますので「よろしく」で終わる。神の愛で始まり、神の愛に向かって前進するのが「ゆるしの秘跡」であり、日々の回心である。これとほどこように「発見」がたくさんあり、筆者にとって第二バチカン公会議とは実に喜びの訪れであった。

ところで、公会議は、四つの憲章、九つの教令、三つの宣言から成る。『現代世界憲章』の冒頭には次の言葉がある。

「現代人の喜びと希望、悲しみと苦しみ、とりわけ貧しい人々とすべて苦しんでいる人々のものは、キリストの弟子たちの喜びと希望、悲しみと苦しみでもある。真に人間的な事がらで、キリストの弟子たちの心の中に反響を呼び起こさないものは一つもない。」

これは、まさに、のちに述べる解放の神学を準備させ評価するものとなった。

今一つ、『教会憲章』の冒頭を引用する。

「教会はキリストにおけるいわば秘跡、すなわち神との親密な交わりと全人類一致のしるしであり、道具である。」

教会を道具として位置づけての謙虚さは、教会にとって実に画期的な言葉である。

ヨハネ・パウロ二世前教皇は、二十世紀を顧みて神の最も大きな恵みは第二バチカン公会議であ

ると述べ、回勅『2000年の到来』で次のように表現している。

「新しい千年期のための最良の準備は、第二バチカン公会議の教えをできる限り忠実に個人と全教会の生活に適用すると改めて誓約することによってのみ可能になる」（三章二十項）と。

二 解放の神学

第二バチカン公会議の精神をラテン・アメリカにおいて実現しようとして、この大陸の司教代表は、1968年、コロンビアでメデジン会議を開催した。『メデジン文書』は次のように明言している。

「我々はラテン・アメリカの教会が貧しい人々への福音宣教の担い手、彼らと共にある者、神の国の豊かさの価値の証人、我々の民衆すべての僕であるよう望む」と。

多くのラテン・アメリカの解放の神学者によって展開されてきたものが、公に認められただけでなく、他の第三世界、欧米の神学者たちの間でも各国の政治・経済・文化・社会状況に応じた神学的課題と取り組む新たな刺激となった。

神学者として世界的権威であるドイツのカール・ラーナーは死の直前（1984年3月）、バチカン教理省からの依頼で、解放の神学の第一人者であるグスタボ・グティエレスの全著書を調査したあとに、遺書とも言うべき文書を残している。

「私たちは、私たちの小市民的な裕福な環境からして解放の神学者たちを中傷してもよいのでしょうか。海の向こうのラテン・アメリカで解放の神学の判決は、現実には彼ら神学者たちに対する死刑判決でありうるのです。私たちは私たちの僅かな施しと立派な神学の勧告を第三世界に輸出してはならず、むしろ第三世界から学ぶべき時が来ているのです。」と。

解放の神学の分野では、アジアにおける權威で

あるスリランカのアロイジオ・ピエリス師（イエズス会）は、アジアにおける特徴を次のように述べている。

「アジアの教会には、民衆の宗教性と貧困に対応して、一方に諸宗教との対話と文化内開花（インカルテュレーション）の神学、他方には解放の神学がある。この二つの課題を統合した『貧しい人々の宗教性』こそ重要なテーマである」と。

1986年3月、バチカン教理省から出された二番目の文書と教皇の手紙によって、解放の神学が第三世界のみならず全世界にとっても重要な役割を果たすものであることが、今までにもまして明確に再確認されるに至った。前教皇の回勅『真の開発とは』も、その一つである。

このようにして、ラテン・アメリカ民衆の長期にわたる苦難と、それへの連帯から生じてきた解放の神学の現実と本質が世界の多くの人々に正しく理解されるに至った。

解放の神学についての内容の説明に移る。以下

の内容は、1975年、『宗教学文献辞典』の依頼に応えたものも含まれている。著者グスタボ・グティエレスは著書『解放の神学』の序文で述べている。「本書は抑圧され搾取されている南米の地で、解放の過程に関わる人々のすべての体験と福音に基づいた考察の試みである」と。

現代に横行する不正の状況を排除し、抑圧されている人々との連帯の意義を解き明かした書である。30年以上、ペルー・リマのスラムのただ中で貧しい人々と共に生活した著者が、信徒が中心となって運営しているキリスト教基礎共同体 (Basic Christian Community) 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ことを述べている。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。

三 解放の神学は日本でどのように受け止められたか？

筆者にとって印象的なことがあった。その一つは、解放の神学が話題になった当時(1976年)、東京大学を会場に、マルクス主義関係者の大きな集まりがあり、そちらに招かれて話をした。

その直後、1976年1月20日付毎日新聞の書

評欄で、「解放の神学についてどれほど語っても、この日本に今生きている我々はその内実からますます遠く離れてしまうことになる」と。1976年1月17日の朝日ジャーナルの書評で山崎カヲル氏は述べている。「……G・グティエレス氏は、解放の過程に参加することが、ある意味では、すでに救いの業なのである」と。

「非キリスト教者であっても、解放の仕事へと身を差し出す人々は、すべてキリストの救いに関わると明言できる懐の深さには、正直言って、脱帽せざるを得ない。解放の神学は、こうした点で、私たちの固定的なキリスト教理解を十分に異化してくれる。しかも、自らを含めた、どんな神学も『搾取されている社会階級との連帯』には及ばないと断定しながら、この神学が目指す『解放』の深みと、真剣に摺り合わせを行えないような解放思想はもう駄目であろう。それほど深刻な問題を、これら解放の神学の本は扱っている……」と。

今一つ筆者にとって印象的なことは、主に被差

別の問題を扱っている明石書店の石井昭男氏が解放の神学を正しく理解し、積極的に受け入れ、筆者を全国各地の被差別部落に案内し、指導者たちに紹介したことである。彼らは話し合いの結論として、「差別した者を糾弾というやり方ではなく、この解放の神学こそ学ぶべき大切なことだ」と強調して下さった。

さらに印象的なことは、多くの新聞記者が解放の神学について取材に來られたことである。彼らは単なる取材だけでは満足せず、解放の神学を継続的に研究するようになった。その結果、一般の人々も含め解放の神学研究会を長く続けることになった。

それを統合したものとして、1980年、グティエレス師來日に際して、筆者は東京でシンポジウムを開催した。その場で種々の意見、質問が出された。たとえば、「中流意識」の日本では「貧しい人々の最優先」は決め手に欠けるのではないか。高度産業社会の日本は世俗的・非宗教的な社会を

現出している。「目標喪失社会」と言われる日本での問題は、むしろ豊かさの挑戦として受け止めなければならない、等々。

「それでもなおかつ貧しさからの挑戦である」と答え、グティエレス師は、聖書のよきサマリヤ人のたとえ（ルカ10の25〜39）にふれて示唆した。

『私の隣人とは誰か』という自己中心の世界観から『私は誰の隣人になりうるか』という能動的姿勢への転換がキリスト教という回心である。キリスト者は自分の世界、自己中心の生き方から抜け出し、他者とくに貧しい人々のところに向いていかねばならない」と。

四 第二バチカン公会議は、その後、日本でどのように受け止められたか？

1987年、日本カトリック司教団は、第二バチカン公会議と同じ趣旨で、従来の歩みに対する深い反省を出発点として、第一回福音宣教推進全

国会議を開催した。その開催に先立って、次のように司教団は訴えた。「日本のカトリック教会の共通課題は、『信仰と生活の遊離』、『教会と社会の遊離』の克服にある」と。

2006年には、東京の真生会館において、この会議の成果を受け、そこで指摘された課題は、今もなお日本の教会の大きな課題として残されていると判断し、学び合いコースが企画された。この講座に招かれ、「第二バチカン公会議、その時……『現代世界憲章』のこころ」と題して講演を行った。（これと同じ題で、のちに出版された。）

ここで述べたことの一部は次のようなことであった。生活から遊離した信仰、現代社会から遊離した教会のあり方を改め、どこか遠くからのものを受け継ぐ教えではなく、現実の生活に根差し密着したところに生み出されている信仰を持つことが大切である。

このような信仰に基づく実践とは、三つの柱からなっている。（1）苦しむ人々の側に立って、

その声となる。(2) 社会の良心となる。(3) 人権、正義、愛に基づく新しい社会をつくる。ここにこそ、社会の価値転換の力の原点がある。この原点を大切にして、自らの生活、仕事、社会の真つただ中であつて、すでに得ている宝を再確認し、さらに再発見するとき、初めて社会が求めている活性の力、ダイナミズムが生み出されるであろう。

現代世界憲章は「結語」として、「すべての人との対話」を促している。筆者は、この意を受けて、故白柳誠一枢機卿と共に長年「世界宗教者平和会議」に参加し、多くの宗教の方々と交わり、対話し、世界平和を目指して協力し合っている。毎月、平和研究所で研究している。その間、多くの方々から豊かな内容を学ぶことができた。それぞれの違った宗教の方々が真剣に、仏様、神様を求め、礼拝し、感謝し、その信仰に基づいて誠実に生活しておられることは素晴らしいことで、感謝でいっぱいである。

それでは「福音宣教はどうなるのか？」と言わ

れる人もいる。ご心配なく。福音宣教の根本は愛。神を愛し、人間同士、互いに愛し合うことである。この点において、私たちは互いに他の宗教から実に多くのことを学び、互いに愛が豊かになる。福音宣教の熱意もいつそう強くなる。ここに、第二バチカン公会議に基づくならば、世界宗教者平和会議も教会一致運動(エキュメニズム)も意義がある。

この点に関して、筆者の経験から言えることは、日本そしてアジアこそ世界に発信していく大切な役割があるということである。従来、中東その他の地域、国々では、一神教の間で、あるいはキリスト教内の対立の長い歴史があり、反面、日本、アジアでは受け入れ合い、尊重し合う風土、寛容さがある。

アメリカで行われた国際経営倫理学会の最後にメッセージを依頼されたので、次のように述べた。キング牧師を引用して、私には夢があると言い、日本を紹介した。

「Japan = Justice for All, Peace for All, Nation」つまり世界人類すべての人に正義があるように、一人ひとりが人間としてふさわしく扱われるように、そしてすべての人々に平和があるように。そのために貢献する国であるように。これを目指して皆さまと共に協力し合っていきたい」と。

五 世界平和を目指して

今まで述べてきたことを踏まえ、結論として世界の平和をまとめとして述べる。平和は、人々とがふれあい、助け合い、理解し合うことによつて深められていく。それぞれの立場で、それぞれの可能な分野で国際交流をはかり、平和な世界の実現のために貢献していきたい。世界の平和は福音の光に基づいた愛と真理と正義と自由の調和の上に築かれるものである。このことを伝え、広め、すべての善意ある人々と手を取り合つて世界平和の実現に向かって歩んでいきたい。イザヤ預言者

は述べている。

「かれらはその剣を鋤に打ちかえ、その槍を鎌に打ちかえる。国は国に向かって剣を上げず、戦争のことを再び学ばない」(2の4)

教皇ヨハネ・パウロ二世は、1981年2月25日、広島で「平和アピール」を行った。

「戦争は人間のしわざです。戦争は人間の生命の破壊です。戦争は死です。この広島町の、この平和祈念聖堂ほど強烈に、この真理を世界に訴えている場所はほかにありません。もはや切つても切れない対をなしている二つの町、広島と長崎は、『人間は信じられないほどの破壊ができる』ということの証として、存在する悲運を担った、類のない町です。この2つの町は、『戦争こそ、平和な世界をつくろうとする人間の努力を、いっさい無にする』と、将来の世代に向かって警告しつづける、現代にまたとない町として、永久にその名をとどめることでしょう。……過去を振り返ることとは将来に対する責任を担うことです。広島を考

えることは、核戦争を拒否することです。平和に
対しての責任をとることです。この町の人々の苦
しみを思い返すことは、人間への信頼の回復、人
間の善の行為の能力、人間の正義に関する自由な
選択、廃墟を新たな出発点に転換する人間の決意
を信じることにつながります……」

最後に、聖書の言葉を引用して結びとしたい。

「実に、キリストは私たちの平和であります。二
つのものを一つにし、ご自分の肉において敵意と
いう隔ての壁を取り壊し、規則と戒律づくめの律
法を廃棄しました。こうしてキリストは、双方を
ご自分において一人の新しい人に造り上げて平和
を実現し、十字架を通じて、両者を一つの体とし
て神と和解させ、十字架によって敵意を滅ぼされ
ました。キリストはおいでになり、遠く離れてい
るあなたがたにも、また近くにいる人々にも、平
和の福音を告げ知らせられました。」（エフエソ2
の14～17）

「だから、邪悪な日によく抵抗し、すべてを成し

遂げて、しっかりと立つことができるように、神
の武具を身に着けなさい。立つて、真理を帯とし
て腰に締め、正義を胸当てとして着け、平和の福
音を告げる準備を履物としなさい。なおその上に、
信仰を盾として取りなさい。それによって、悪い
者の放つ火の矢をことごとく消すことができるの
です。また、救いを兜としてかぶり、霊の剣、す
なわち神の言葉を取りなさい。」（エフエソ6の13
～17）



第二バチカン公会議後の教会変遷と

諸宗教間対話の精神



J・P・ムケンゲシヤイ・マタタ オリエンス宗教研究所所長

一 公会議指針と世界の教会

一 会議そのもの¹⁾

この会議が第二「バチカン公会議」と呼ばれるのは、約百年前、前回の公会議がバチカンで開かれ、第一バチカン公会議と呼ばれたからです。公会議が開かれる理由と目的は、これまでの教会の教義について議論したり、神学者が意見を交わし

たりするのではなく、教会が受け継いでいるキリストの教え、変わることのない真理を現代社会の求めている方法で探求し、現代の人々にわかる仕方でも説明し表現すること、現代社会に意味のあるやり方で示すことなのです。そして教会の働きを通して、世界の人々に心の一致と平和をもたらすことができるようにすることなのです。それは公会議の開会当日にヨハネ23世教皇がしばしばイタリア語でされた『アジヨルナメント』は『現代化』

といった意味で、現代の世界の中で働く教会の理念表現を現代化するとともに、現代の人々が抱える問題に目を向けよう、という意志を込めた力強いキャッチフレーズでした。言い換えれば、『アジオルナメント』とは現代社会の中で本来に生きた教会になるために、神に呼び集められた信者は互い同士の交わりを深め、信仰生活を社会の聖化に務め、信仰が日常生活の力、喜び、希望などをもたらすものと考えられねばならない、ということです。

それを受けてキリストの教会は、独自の力でカトリック国家（ヨーロッパ中心主義）からの分離を目指す過程の第一歩を踏み出しました。ヨーロッパ各地の国教会や民族教会も、カトリック教会の教皇ヨハネ23世の主導理念『アジオルナメント』の刷新運動によって国家権力に対する抵抗を学び、自由な教会への道を開きました。キリスト教の三つの宗派、（カトリック、プロテスタント、正教会）すべて規定された信仰

国家から分過課程を経験し、世俗化された多元的世界を受容し続けることを学んでいくことを望みました。もはや第二バチカン公会議によって気づかされてきたのは、キリスト教の信仰はヨーロッパの宗教としての信仰ではなく、キリスト教の創立者たるナザレのイエス・キリストへの信仰であり、他宗教と他の世界観を持つ文化との対話を進めて、全人類の一致に努めるキリスト教の信仰なのです²。

したがって公会議は、教会の任務を果たすために地方教会に大きな役割を与えて状況の変化を認識させ、地方教会が独自の文化の中で成長していくように進めるようになりました。『教会の宣教活動に関する教令』によれば、教会は本質的に『普遍的教会』であります。（・・・）教会はあらゆる人々を包含するものです。民族、文化、国家、時代、職業、身分などの相違を超えて、すべての人のなかに存在するのです。キリストは、神は全ての人の父である神、特に貧しい人、小さい

人、罪人の神であることを、ご自分の言葉と生涯をもつてあかしされたのです。³」

二 公会議と地域の教会の神学

第二バチカン公会議以降の地方教会の神学は、「異なつた大陸の神学分野で行なわれる教会の諸活動」と「人間社会の進歩」の間にある、深い谷間を埋めようとする研究から生まれたものです。20世紀のキリスト教会は、科学技術、社会の発展、著しく変化した人間の考え方とそれに伴う世俗化の諸危機によってアイデンティティーが脅かされました。

新しい神学がヨーロッパ、アメリカ、アフリカ、アジア、ラテンアメリカに広まり、いわゆる「下からのキリスト論」に基づいて、多文化と多民族の中で、信仰と現実を見つめ直しながら、福音を社会に浸透させていく方法が考察されました。

現代神学者にとつての共通課題は、分断された

世界にあつて神学をいかに研究するか、また、いかにイエスが自ら弟子たちに「それでは、あなたがたはわたしを何者だと言うのか」とたずねた（ルカ9・20）質問に対していかに適当な答えを見いだすか、ということなのです。

もちろん、この質問に対する答え一つを取り上げてみても、答えは複雑かもしれません。しかし、この質問は現在、アフリカ、アジア、ラテンアメリカなどの抑圧された人びと、疎外された人びと、貧しい人、人間以下の扱いを受けている人たちの歴史的状况と関連させて福音の意味を把握することを目的として、台頭しつつあります。これらの新しい神学こそが、現代教会のインスピレーションの源となっているのが実情です。

つい最近まで、カトリック神学の歴史は大学とかその他の文化の研究所で発達した優勢な、また学究的な西欧神学によって占有された状態にありました。そしてその主な関心は、神学論文の認識論的な学問であり、それがそのまま第三世界の国

々にも広く輸出されていきました⁴。神学を修めそれを語ることは西欧から輸入された諸教会の原型を再現することでありましたし、それはいまだに地方の諸教会に押しつけられ、受け入れられていません。そこで思い浮かべるのは宣教師養成校で考え出された勝利主義的諸教義であり、今なお求められる異教徒の改宗、踏み石などです。その使命として「暗闇と死の陰に沈んでいる」魂たちを救うことを使命とする教会の移植、などといった言葉がまかり通っています⁵。

第二バチカン公会議と世界教会協議会主導の協働による多元主義に向かおうとする努力にもかかわらず「公的なキリスト教の態度は曖昧である。言葉だけを取り上げれば非常に包括的ではあるが、実践においては勝利主義的もしくは頑固な自己中心主義が優勢を占める⁶」のです。

J・B・メッツは提示した論文の中で、彼が「新しい情勢」と呼んだものが「現代の神学とその終焉^{しゅうえん}直前の神学」の輪郭と見なされたように、

キリスト教の西欧化について語って、それを帝国主義的体系であると証明しました。彼にとって、今日の教会は次のようなものです。

「教会は今や、単にヨーロッパの外に第三世界の教会を『持つ』のではなく、それはもはやその起源と歴史を通し欧米とつながってきた、独自性を持つ第三世界の教会『である』と言う事実から出発しなければなりません。言い換えれば、今日の教会は文化的にはヨーロッパと北米主体の単一中心的教会から、文化的に多元的普遍的な教会への移行期にあります⁷」。

第二バチカン公会議後、アフリカとアジアの諸教会とラテンアメリカのキリスト教諸共同体は、ローマ教会との一致のうちにとどまりながらも、自分たち自身の習慣を活かして、自分たちの信仰を表現する権利を主張しました。彼らは、自分たちの新しい教会の必要に適合し、応える、新しい神学の研究を発達させてきました。これらの新しい神学は、どれ一つとして西欧で確立された神学

の原型の延長ではありません。それらは、むしろ、教会への奉仕を端的に示すものであり、グローバル資本主義社会と正義に満ちた社会を築こうとする人々に向かって、キリストによる新しい人間の生き方のあかしをする神学なのです。

1974年、ラテンアメリカ、アフリカ、アジアからの神学者が、いわゆる第三世界で増加の一途をたどる悲惨な状態に触発され、フランソワ・ウタール（ベルギー人）、エンリケ・デュッセル（アルゼンチン人）、スタン・ルドウサミ（インド人）、ビムエニ・クエシ（コンゴ人）の指導のもとに、ルーヴァンで、三大陸神学会議を足させる可能性について研究しました。「第三世界の神学者の世界協議会（EATWOT）」と呼ばれるこの会合の主たるねらいは、第三世界の社会、政治、経済状態に関した、西洋キリスト教と異なる若い諸教会が抱える諸問題を、アフリカ、アジア、ラテンアメリカで活動する神学者が、神学のレベルとともに話し合い、ともに課題に取り組ん

でいくことでした。

おそらくは解放の神学の影響のもとに、第三世界の神学者が、全会一致で同意したのは「第三世界諸国のもっとも明瞭な特長は、貧困と抑圧である」ということでした。第三世界諸国で大規模な貧困が増加しつつありました。しかも、この貧しさは偶然のものではなく、搾取と抑圧の構造の結果です。それは、何世紀にもわたる植民地主義的支配に起因し、今日に至るもなお国際経済制度の下での自由貿易と第三世界諸国の指導層（支配階級）によって、一層強化されているものです。

ラテンアメリカ教会は、その解放の実践と神学を通じて人間以下の扱いを受けている人たち、つまり支配的社会階級が人格を認めていない貧しい人びとについて主張しています。また、アフリカの神学は、アフリカの社会と文化の中で「キリスト教のメッセージ」の受肉、つまり、土着化と適応について語り、信仰の社会化または抑圧からの解放の側面を強調し、さらに南アフリカの人たち

などは、「黒人の神学」という次元について語りました。

アジアにおいては、キリスト教神学は二つの側面によって性格づけられます。その第一は、圧倒的に第三世界の神学に共通する「抑圧に起因する貧困の社会経済的背景の指摘」であり、第二は文化、つまり仏教、ヒンズー教、神道、道教といった宗教の側面から明確にアジア的な背景を強調する立場です。アジアに全世界の人口の約半分が住んでいると考えると、この大陸におけるキリスト者の存在はいまだに弱く、全人口の2パーセントにしか過ぎません。神学的レベルでは、ある神学者たちは、アジア性、つまりアジアにおいて神学を土着化させる努力について強調し、またある者は、解放の実践に向けて進むことを強調しています。第一のグループにあっては小山晃介、百瀬文晃、またC・S・ソンは、神学をアジアのコンテキストの中に置くことを主張しました。小山氏と百瀬氏の両者は、下からの神学、つまり一般大衆

の宗教的感性、単純さ、貧困と富裕と関連して発達する「民衆の神学」のあるべきことを指摘してきました⁹。台湾からの神学者C・S・ソンは“Third-Eye Theology”の中でアジア人の目、仏教の伝統に基づく第三の目、理性を超越して神秘を目指す心の目—でもってキリストを見ることのできる神学を発表しました。これは政治と無関係ではなく、新しい世界の胎内での成長の過程を伴う「生まれつつある神学」であります¹⁰。

第三世界の状況に類似する環境に置かれ、解放の神学の影響を受けた第二のグループが主張するのは「新しい世界秩序とキリスト教は決して『神聖ローマ帝国、西欧文明、欧米資本主義の宗教』でない、とするための浄化の過程の必要性です。アジアで神学を研究する上で、西欧の神学は西側世界で起きた問題にとらわれすぎていますし、さらに、それは極端に保守的・原理主義的資本主義と西欧の側に立脚しているので、「どうしても解放の神学が必要となってくる¹¹」と思われる。

以上のアジア神学の二つの焦点は、互いに関連し合っています。それらは一つの現実の二つの表情です。アロイジオ・ピエリスはアジアの神学の二つの焦点の統合に際して、その討論に重要な貢献をしています。¹² 彼は一貫して「キリスト教会はアジアの宗教性に満ちたヨルダン川で洗礼を受ける謙虚さと、アジアの貧困の十字架上で洗礼を受けるだけの勇敢さを持たねばならない」と言い続けています。¹³

もつと正確に言えば、アメリカの黒人の神学や経済的には強力な日本社会の神学をも含む「第三世界の神学」という言葉は、西欧・欧米文化による文化・経済・政治的抑圧に対する警告の叫びなのです。その政治的側面を別にしても、第三世界の神学は、キリスト教神学の歴史とキリスト教自体の中に、「新しい範例を生み出すような変革」を代表するものです。しかし、ンギンドウ・ムシエテ、J・B・メッツ、J・モルトマン、J・M・ティヤールが言ったように、キリストの教会の

中でも、文化と文明の違いを受容し、それを当然のことと受け止めるのは、ひどく困難であるという基本的な問題が残るのです。

人間は、信仰の主体であると同時に、ある種の文化の影響から抜けられない存在です。私たちの信仰は、社会的、文化的な諸傾向を持つものです。それらの諸傾向をもった欧米的キリスト教が、異なった文化的背景を背負って別の国に移行するとき、外国産の思想をそのまま移植するのは、その地域のキリスト者が神の国の福音を理解し、福音を感じ、それに生き、またそれを述べ伝えるのを難しくします。

一方ではキリスト教という信仰の内容を考察することは、神の啓示の証と人間の理性の知的貢献を提示するのです。そして他方で信仰を研究することは「教会内の多様性を認めることであります。何故なら基本的に、教会自体が文化的、状況的、実践的な選択のレベルで多元的なものと見なされています。」¹⁴ しかもイエス・キリストの福音は、

いかなる神学的考察においても基礎であり、イエスが説いた神の国のメッセージは超文化的なものであつて、一つの文化に結びつけられているものではありません。信仰の本質となる神の国の福音は時間と空間を超えるものです。ピオ十二世が言つたように、福音は、自然の木がたくさん生えている中で人の手によつて植えられた一本の木の幹のように、すべての文化のまん中にそびえ立つのです。

キリスト教は普遍的でありながら、厳密に地域性（地域教会）を粘り強く持つ人間の共同体です。いわゆる地域共同体を、その本質を無視して地域文化と切り離すことは難しいでしょう。共同体が文化の外に、いわば文化を超えて根を下ろして生きることはできないと認めた上で、未来を指し示すために、人々の過去をダイナミックな過程として解釈しなければなりません。E・ピレンス氏が指摘したように、地方教会は漠然とした抽象的な意味で文化の影響を受けるではありません。地

方教会は独自の文化的な文脈の中で、そしてその文脈を通してみずからの信仰を表明するものです。したがつて、地方教会について語るとき必然的に留意しなければいけないのは、教会の中にある多様性、多数性、相違点などといった現実なのです。言い換えれば、地方教会はさまざまな文化に基づく健全な自民族中心主義（ethnocentrism）あるいは自主独立主義（particularism）を反映している、と考えるべきではないのです。

前述のように、教会の普遍性は、その画一化された内向きの教会を意味するものではありません。キリスト者の共同体において表現されている神の言葉は、異なる文化体系の民族でありながら、同じ信仰を持った他の人々と一緒に、イエス・キリストとの出会いを喜び祝う意思を表明することです。いうまでもなく、真のキリスト者の信仰生活は、人生全体を養うものであり、神への奉仕と賛美を核としながらも、人間の現実社会と繋がったものでなければなりません。この両者の関連にお

いてのみキリスト教は、現代世界の只中に浸透し、歪められた文化的境界を超えて進むことができま
す。神を信じることは、人間の解放の具体的な行
為を通じ、歴史の中に神からの救いを導き入れる
ことです。人間の歴史は苦難と抑圧の歴史ですが、
それはまた抑圧に対する反対、人生の意味を究極
的に探究する歴史でもあります。神を信じること
は、個人的な作り話を信じることではありません。
E・スキルベークが指摘したように、「神を信じ
る」ということは、人間を尊敬することであると
同時に、行為による関わり合い（コミットメント）
をもつて生きること」なのです。¹⁵

こういった意味で、アフリカ、アジア、ラテン
アメリカなどで議論されている新しい神学の台頭
は、19世紀から引き継がれているキリスト教のア
イデンティティーと、それに伴う危機感を止揚し、
皮肉的なヨーロッパ中心主義を脱して人びとの真
の和解をもたらし、全人類のための神の救いの計
画の歴史的感覚の欠如から生じる危機を解決する、

意味深い方法なのです。社会活動、経済活動、文
化的活動などを、神への信仰とその神学的意義か
ら切り離して考えることはできない。このような
社会の意味づけにより、イエスの行為、死、復活
の出来事を、歴史的批判的聖書研究によって社会
的、政治的、宗教的に捉えようとする考えが強く
なってきました。

二 諸宗教間対話の精神

二十世紀後半以降、諸宗教界の考え方は、〈不
寛容的宗教〉という排他的な理解から、〈宗教多
元的現実〉という新たな理解へと移行してきまし
た。その大きな契機になったのは、近代になって、
西洋のキリスト教以外の諸宗教の伝統についての
知識・研究が著しく増加したことや、世界の植民
地的構造が崩壊したことです。それに伴って、第
二次世界大戦後、西洋帝国主義的植民地政策から
のアフリカ諸国、アジア諸国、南米諸国、オセア

ニア諸国などの独立によって生み出された世界観、人間観、神観、民主主義などの思想が、宗教間の対話の気運を強めた原因とも言えるでしょう。このような変化は世界の人びとや現代社会のすべての宗教にも強い影響を及ぼしています。また同時に、宗教の根底を揺るがすまでに膨張している現代の自由市場・資本主義経済と世俗的価値観の結合という現実に対して、宗教が果たすべき役割も増大している時代となっています。

そこで諸宗教間対話を考える際に必要なことは、かつてジョン・ヒックが指摘したように、各宗教が意識転換をはかって、宗教多元性の現実を認めることです。それにはまず、意識的にも知識的にも、諸宗教が自らの伝統を大切にしながら、他の宗教に対して寛容となり、それぞれに「救い」への道筋が見いだしうるという可能性を、対話を通じて認めることが肝要であります。諸宗教間の真の対話の可能性は、他の宗教への尊敬と寛容から始まるものです。もちろん、この場合、自分の信

仰に対するコミットメント、忠実、愛と、他の宗教への開きとの間に少なからぬ緊張が残ることは否定できず、それは克服すべき課題となるでしょう。なぜなら、どんな宗教的伝統においても、宗教的真理は永遠に変わらぬ絶対的真理だという考え方が抱かれているからです。

しかし、宗教の目的たる人間の「救い」、換言すれば「人間を楽にする」という役割に注目すれば、諸宗教間の対話は、宗教教団の社会的役割を重視する立場から必須のことであって、教団内に閉じこもっている場合ではないと思われます。第二バチカン公会議以降のキリスト教以外の諸宗教に対する教会の態度は寛容的であります。公会議はすべての民族の唯一の終局目的を神とし、他の「宗教の中に見いだされる真実で尊いものを何も退けない。これらの諸宗教の行動と生活様式、戒律と教義を、まじめな尊敬の念をもって考察する。それらは、教会が保持し、提示するものとは多くの点で異なっているが、すべての人を照らす

『真理』の光線を示すことがまれば¹⁷。」

キリスト教と日本の諸宗教間の対話が公会議以来、さまざま交流や研究の中で進んできたことはご存知のとおりです。異なった諸宗教の靈性が存在している日本のような国では、諸宗教間の対話は必須のものです。言うまでもなく、グローバル世界の紛争に解決をもたらすためには政治・経済だけでなく、宗教または諸文化の間の境界線を認め、乗り越えることが不可欠です。新約聖書にあるように「神は人を分け隔てなさいません」(ガラテヤ2・6)、つまり、「神の前ではすべての人が平等である」という真実に従えば、現代に生きる私たちにとって、宗教が人びとを分け隔てる原因であってはならず、むしろ人びとの間に橋を架けるものでなければならぬでしょう。ポストモダンの社会を平和的に築いていくためには、他の宗教や文化を尊重することは大切なことです。それと関連して、カトリック教会でよく論じられている、インカ

ルチュレーション(福音の文化内開花)はまず、各文化を中心にして取り上げ、日本においても、日本の文化は世界の諸文化のひとつにすぎないという事実を認め、福音と日本との出会いの中に「不易」の部分、つまり日本を超えて普遍的なものを見いだすことが必要です。

諸宗教間対話を考えるときに、かつて近代にキリスト教と出会った柳宗悦は重要な示唆を与えています。彼は人間の知性認識の条件を超えて「神自身に即して味わう」、「神自身の目で神を見る¹⁸」ということを感じて捉えようとした。換言すれば、諸宗教間対話は「諸宗教の教義の相違を何らか理論的に統合あるいは調和させようとするよりも、多様な宗教伝統の教えや実践の実定的差異に拘泥せずに、感性的直観の水準で同時肯定するといったものだった。『宗教』を実定的水準で『分ける』こと自体が、いわば『分別知』の事柄とされるのである。こうした感性的主導的万教帰一観には、多くの日本人が共感するかもしれない。¹⁹」

- 1 第二バチカン公会議について詳しい解説は、松本三朗著『神の国をめざして』(オリエンズ宗教研究所) 参照。
- 2 教会憲章第一章¹、参照。
- 3 『福音をのべ伝えよ』日本カトリック宣教師研究所(編) 76頁。
- 4 R・キンズリーニ, *The Liberation Theology Debate*, London, SCM Press, 1987, p.13 参照。
- 5 NGINDU Mushete, "The notion of Truth in African Theology", in CONCILIMUM 1924/1987:55, R.GIBELLINI, 前掲書¹ p. 64。
- 6 M. HEBGA, "From Generalization of one Triumphant Particular to the Search for True Universality, in CONCILIMUM 171(1/1984)p. 48.
- 7 J.B.METZ, "Religion and society in the Light of Political theology", in W.H.CAPPS, (ed.), *The future of hope*, Philadelphia, Fortress Press, 1971, p.144.
- 8 E.DUSSEL, "Theologies of the 'Periphery' and the 'Centre': Encounter or confrontation", in idem, p.89.
- B.CHENU, *Théologies chrétiennes des tiers mondes*, Centurion Paris, 1987, p.20.
- 9 KOSUKE KOYAMA, *Watebuffallo Theology*, SCM Press and Orbis Books, Maryknoll, 1974, VII + VIII, quoted by R.GIBELLINI, op.cit., p.68.
- 百瀬文晃『キリストとこの教会』(中央出版社 1991)。
- 前掲書¹ "Validity and Problems of a Christology from below", カトリック研究 54号 (Vol.XXVII.2) VIII-XV
- 10 『イエス・キリストを学ぶ』(中央出版社 1989)。
- C.S.SONG, *Third-Eye Theology. Theology in Formation Asian Settings*, Orbis Books, Maryknoll, 1979. *Theology of the Womb*, Orbis Books, Maryknoll, 1986, quoted by E.GIBELLINI, 前掲書¹ p. 69。
- 11 前掲書¹ p. 70。
- 12 A. PIERIS, in *Asia's Struggle for full Humanity*, 93f, quoted by R.GIBELLINI, 前掲書¹ p. 72。
- Love Meets Wisdom. *A Christian experience of Buddhism*, Claretian Publications, Quezon City, 1988.
- An *Asian Theology of Liberation*, Orbis Books, Maryknoll, 1988.
- 13 前掲書¹ p. 71。
- 14 J.M.TILLARD, "Theological Pluralism and the mystery of the Church", in CONCILIMUM 171 (1/1984) p. 67.
- 15 E.SCHILLEBECKX, *Church. The Human story of God*, New York, Crossroad, 1990, 2.
- 16 『第二バチカン公会議公文書全集』南山大学監修¹ 1992年¹、1番参照。
- 17 前掲書¹、2番参照。
- 18 鶴岡賀雄『日本人とキリスト教』の問題系に向けてー柳宗悦の宗教観ー鶴岡賀雄・桑原直己・田畑邦治編『キリスト教と人の深層』オリエンズ宗教研究所¹ 2012年¹、88頁。
- 19 前掲書¹、89頁。

聖公会の歩みと宣教課題



西原 廉太

立教大学教授

一 はじめに

今回のWCCRP研究発表では、聖公会という教会とは、どのような考え方をもちながら、世界、あるいは日本の地で宣教の働きを展開してきたのかについて、あらためて紹介させていただきたい。

聖公会は、英国国教会につながる教派であり、ちようどカトリックとプロテスタントの中間くらいに位置する。聖公会のことを英語で「アングリ

カン」というが、世界の聖公会のことを総称して、アングリカン・コミュニケーションと言っている。ローマ・カトリックは、先日、新しいフランシスコ教皇が誕生し、全体で12億という大きな教会であるが、世界のキリスト教の共同体の中でアングリカン・コミュニケーションは、カトリックに次いで大きな教会である。世界160カ国、信徒数は約8500万人である。今年10月に世界教会協議会(WCC)総会があるが、WCCでは4つのカテゴリー

に分けられる。ローマ・カトリック教会、正教会、プロテスタント、アングリカンという形で、アングリカンは一つのカテゴリールとなっている。国連においてもNGOとしての代表権を持っており、世界的には影響力を持っている。世界聖公会のシンボリカルな指導者は、カンタベリー大主教であるが、第104代ローワン・ウィリアムズ、カンタベリー大主教が昨年末に引退し、ケンブリッジのカレッジの学長になられた。現在は、第105代のカンタベリー大主教、ジャスティン・ウィルビーが着座している。

まず、日本の地で聖公会が、どのような働きをしてきたのか、ということについて述べてみたい。日本聖公会の発達は1859年ということになっている。チャニング・ムーア・ウィリアムズ(Channing Moore Williams) 主教が米国聖公会から中国に派遣され、上海から長崎にたどり着いたのが1859年。これを私たちは、日本聖公会のルーツとしているが、これは同時に、日本プロ

テスタントの発祥年ということになる。

実は、それ以前に聖公会の関係者は、いろいろな形で日本にやってきていた。その代表例が、黒船できたペリーである。150年の日本聖公会の宣教史を振り返る際に、まずは黒船を率いて日本に來航したマシュー・カルブレイス・ペリー(Matthew Calbraith Perry) 提督について言及しておきたい。

ペリー提督は聖公会の信徒であった。ペリー家はもともと米国聖公会の熱心な家系であり、ペリー自身も、ニューヨークの聖三一教会で洗礼を受けたという記録がある。ペリーは、1858年の3月4日に64歳で召天するが、晩年はアルコール依存症になり、肝硬変で亡くなる。ペリーが葬られた墓は、ペリー家の墓であるが、ニューヨークにある聖公会墓地であった。ちなみに、初代駐日公使となった、総領事で日米修好通商条約を締結したことで大変よく知られているタウンゼント・ハリスも聖公会である。ハリスは明確に聖公会信

徒であった。アングリカンの信徒としての伝道者のアイデンティティを持って日本でも活動していた記録が残されている。

ペリーについて、もう一つエピソードを紹介したい。ペリーは、結局、二度にわたって日本に來航しているが、その二回目の來航の際の出来事である。二回目のペリー來航は1854年の3月6日、和暦では嘉永7年2月8日となるが、ペリー艦隊のミシシッピー号に搭乗していた陸戦隊員のロバート・ウィリアムズ (Robert Williams) が、船のマストから落ちて脳の病で亡くなる。当時の記録によると、このロバート・ウィリアムズ隊員の葬儀が亡くなった3日後の3月9日に行われている。彼の葬儀を執行了したのは、ペリー艦隊付きチャブレン (施設付きの牧師) であった米国聖公会司祭、ジョージ・ジョーンズ (George Jones) である。その際に用いられた式文は、当然ながら米国聖公会の『祈祷書』であった。

葬儀は日本で行われたが、それは1854年の

ことで、まだチャニング・ムーア・ウィリアムズが1859年に長崎に到着する前であったので、日本の地で公式に初めて聖公会の祈祷書で礼拝をもたれたのが、ロバート・ウィリアムズ隊員の葬儀であったということになる。この葬儀の模様が、当時の艦隊記録に残されており、それによると、2000人以上の日本人が、2世紀以上の間、彼らの国で公になかったキリスト教儀式を初めて目撃したと記されている。この出来事は、もちろんこの記録にあるように、キリスト教が禁教であった間、日本で行われなかったキリスト教の儀式であったと同時に、この儀式は日本の地で聖公会の『祈祷書』によって行われた最初の聖公会の礼拝となった。

このロバート・ウィリアムズの葬送式が行われたのが、増徳院という寺の所有の墓地で、真言宗のお寺であった。それが後に横浜山手外人墓地の発祥とも繋がる。のちに外国人の墓地が増え、結局、外国人墓地になったということである。ジョ

ーンズ司祭がウィリアムズの葬送式を聖公会の式で行っているその真横で、増徳院の高僧もまた読経をして彼の死を悼んでいたという。葬送式が終わり、皆が隊列を組んで麓まで下りてから後も、その高僧はウィリアムズのために祈り、読経を上げ続けた。そのことに航海日誌を書いた記録者が感銘を受けている。日本人の宗教性の深さに大いに感動しているのである。このように、聖公会最初の礼拝はペリーとも非常に縁のある形で行われたのであった。

その後、本格的に聖公会による宣教が日本においてなされるのは、米国聖公会の宣教師であるチャニング・ムーア・ウィリアムズによってである。当初、上海に派遣されていたウィリアムズとジョン・リギンズ (John Liggins) は、1859年に上海から長崎に上陸した。リギンズは、来日直後に病のために帰国するが、ウィリアムズはその後、も長崎にある崇福寺に居住し、最初は英米の商人のための礼拝を行っていた。

実は、ウィリアムズが来日してから7年間は、幕府の禁教政策のために日本人に直接伝道できなかった。この7年の間、ウィリアムズは崇福寺の中にいて、ひたすら日本語を勉強していた。日本語を習得しながら、「主の祈り」「使徒信教」や「十戒」等を日本語に翻訳し、『祈祷書』を中国語版から日本語訳にするとといった生活をしていた。今でも日本語の聖書は、漢訳の影響が非常に強いのはそういうわけである。この崇福寺にこもっている7年の間、いろいろな出会いがある。例えば高杉俊作などもウィリアムズを訪問している。全く先の見通しがなかった、この7年間のウィリアムズのことを思うと、私たちは非常に感銘を受けざるをえない。7年の間、全く行き先が見えない中で、しかし彼はずっとそこにとどまって日本への宣教の機会を窺っていた。そのことに私たちも思いを馳せたいのである。

1866年、ウィリアムズは米国に一時帰国し、ニューヨークの聖ヨハネ教会で日本及び中国主教

として按手される。1869年に再来日、ついに大阪にて宣教を開始する。さらには米国聖公会からだけでなく、1873年にはアレクサンダー・クロフト・シノー (Alexander Croft Shaw) から英国教会からも宣教師が来日する。1873年にウィリアムズ主教は東京に転居し、深川や神田、浅草に伝道所、講義所を開設し、1874年には、築地に立教学校を設立する。

2009年は日本聖公会宣教150年の記念すべき年で、同年9月23日にはローワン・ウィリアムズ (Rowan Williams) 第104代カンタベリー大主教、ジェファーツ・シノーリ (Katharine Jefferts Schori) 米国聖公会総裁主教や大韓聖公会からのすべての教区主教、その他、世界各地から多数のゲストを迎えての日本聖公会宣教150年の記念の大礼拝がもたれた。

二 歴史の中に埋もれた宣教史に

光を当て学ぶこと

一方、大切にしたいことは、こういう主流的な流れだけではなく、歴史の中に埋もれた、聖公会に連なる人々の貴重な宣教の歴史に光を当て、学ぶことである。私たちは宣教というものを考えるときに、どうしても今足りないところ、実現できていないところを反省しながら、未来に理想を求めがちである。しかしながら、そのような作業の前に、私たちの宣教の歴史にあつて、地道ではあるけれども、すでになされてきた貴重な宣教の歩みを丁寧に拾い上げ、そこから学ぶことが実は決定的に大切なのだらうと考える。

聖公会日本宣教150年という数え方に対して異論があつたことも、また事実である。ウィリアムズが長崎に到着した1859年の13年も前の1846年に、英国教会の信徒宣教師であつたバーナード・ジャン・ベッテルハイム (Bernard Jean Bettelheim) がすでに琉球に伝道を開始しているからである。何故、この1846年が聖公

会宣教の基準点とされないのかという事柄に対して、公式的に聞く回答は、ベッテルハイムの宣教は個人的なものであつて組織的ではなかった、あくまでもプライベートな伝道であつた、日本伝道という意味では外史であるというものである。

しかしながら、1850年に、英国教会のジョージ・スミス (George Smith) 香港主教が、琉球にいたベッテルハイムを訪問した際の公式報告書によると、ベッテルハイムの伝道というのは当時の日本伝道を開始するにあつた唯一の回路であると言われている³⁾。ただ一つの回路、つまり禁教されているために、日本本島に直接伝道はできない。したがって本格的な日本伝道を開始するためのただ一つの回路がベッテルハイムの琉球伝道であるということである。そして、スミスは、ベッテルハイムに対する当時の琉球の為政者、琉球政府の取扱い方針についても記録しており、実は、それは琉球政府の方針ではなく、幕府の指示に基づいていたということが記されている。つま

り、これらを合わせて考えると、ベッテルハイムの宣教は決してプライベートなものではなかったということが分かる。非常に公式的な要素が含まれていたということである。

私たちが、この日本の聖公会を形成したウィリアムズ主教や英国からのピカステス主教をはじめ、歴代の著名な指導者たちの労に感謝し記念することはもちろん大切なことであり、150年を記念することも大切なことである。しかし、そのような本流として位置づけられている宣教の歴史のみならず、外史として周縁化されてしまった働きの一つひとつにいま一度丁寧な光を当て、そこから学ぶこともまた重要な作業である。そうした歴史の一つひとつの中に、まさしく聖公会が大切にしてきた本質を読み取ることができるはずである。

私が管理牧師を任ぜられている日本聖公会中部教区岡谷聖バルナバ教会の歴史についても言及しておきたい。岡谷聖バルナバ教会は、1928年に建てられた。2008年6月に聖堂聖別80周年

の記念礼拝を祝うことができた。聖公会中部教区全体を宣教したのがカナダ聖公会であり、この岡谷を宣教したのもカナダ聖公会から派遣された宣教師、ホリス・コーリー (Hollis Hamilton Corey) 司祭であつた。コーリー司祭が岡谷という場所に教会を建てる決断をしたときに、どれほどの者がこの岡谷の教会の将来を確信し得たであらうか。現在も非常に小さく、貧しい教会である。フルメンバーが揃つても20人くらいにしかないような教会ではあるが、80周年の感謝の祈りを捧げることができた。これは、ある意味、奇跡であると言つてよい。

80年前の当時、諏訪湖一帯をコーリー司祭が伝道し、いよいよ聖堂を建てることになり、諏訪の一帯のどこに教会を建てるのか、そういう選択に迫られた。カナダ・ミッションの指示はより賑やかな温泉地で有名な下諏訪、あるいは上諏訪であつた。実際、他のプロテスタントの諸教会は、現在でもほとんど上諏訪、下諏訪にある。

しかし、コーリー司祭はそのミッションの指示を拒否したのである。コーリー司祭は、諏訪の一帯で最も重荷を背負わされている人々のために教会をつくりたい、最もしんどい思いをしている人たちのために聖堂を建てたいと考えていた。1928年当時の岡谷は製糸工業の町であり、シルク岡谷として世界的に有名であつた。当時の岡谷の町の6万人のうちの7割、8割が、14歳から17、18歳ぐらいまでの「女工」たちであつた。当時の岡谷は「女工」たちで溢れかえつていた。山本茂実の『あゝ野麦峠』という有名な本があるが、それは飛騨から山を越えて岡谷に働きに来ていた少女たちの涙の物語である。

岡谷の図書館には、当時の共産党関係者が調査をした資料があり、そのタイトルが『製糸女工虐待史』という⁴。そこには当時の女工たちが置かれた悲惨な状況が克明に描かれており、彼女たちがいかにつらい思いをしていたかが分かる。

そういう女工さんたちを目の当たりにしたコー

リー司祭が、その彼女たちのために教会をつくりたいと考えた。それ故、コーリー司祭は、上諏訪、下諏訪ではなく、岡谷に教会をつくることを決断したのである。彼女たち「女工」たちのための聖堂をつくりたい。だから、教会は岡谷だと決断した。それに対してカナダ・ミッシヨンは、「女工」たちは季節労働者で定着せず、もちろん貧しく、経済的な支えにはならない。そんな者たちが集まっても教会を維持できるわけがないと反対した。しかし、コーリー司祭は「お金のことは神さまが何とかしてくださる」と応えた。

昨年一月に、96歳で亡くなった元「女工」の信徒はかつてこう語られた。「なけなしのお小遣いを献金として手に握りしめながら教会に駆けつけると、階段の下で背の高い青い目の司祭さんが待ちかまえていて、よく来たねと言って私を抱きしめてくれた。お説教の意味はほとんどわからなかったけれども、司祭さんが抱いてく

れた温かさに私は涙が溢れた。教会は確かに天国だった」⁵⁰。

岡谷聖バルナバ教会の聖堂は今でも畳敷きである。それは「女工」たちのリクエストであった。普段、一日16時間労働で、休み時間を全部足しても40分にしかない。しかも、「女工」たちは、工場では、硬い、何のクッションもない木の椅子に座らせ続けられていた。その彼女たちが、教会に来たときには自分の実家に戻ったような思いになりたい、そういうリクエストであった。それに応えてコーリー司祭は岡谷の教会を畳敷きにしたのである。文字どおり、岡谷の教会は彼女たちの「家」であった。「教会」という言葉の原語は、ギリシャ語で「オイコス・エクレシア」と言うが、この教会はそんな彼女たちが癒やされて、慰められて、励まされて、そして自己の尊厳を回復していく、自らの尊厳を取り戻していくための「家」として存在してきたということである。岡谷聖バルナバ教会の歴史は中部教区の教区史にはわずか

数行しか出てこない。しかし、これもまた大切な聖公会の重要な歴史なのである。

著名な牧師や神学者、あるいは大きな教会や大きな学校、事業の歴史だけではなく、小さいけれども民衆の涙を確かに拭った貴重な歴史の一つひとつに光を当てること。こうした作業こそが、いかに大切であるか。また、こうした歴史から私たちが学ぶことは何であるか。その一つが、聖公会という教会が大切にしてきたものに、尊厳や存在を奪われてきた者たちへの目差しというものが確実にあるということである。最も弱くされている者や、痛みや重荷を背負って生きていかなければならない者たちと共に聖公会は歩んできた。これこそが、聖公会が本質的に大切にしてきたものの一つであり、それはまた、聖公会の宣教の最も基本的な規範となるべきなのである。

これは聖公会のみならず、カトリックもそうであらうし、キリスト教だけではなく、昔からある仏教も神道も、まさにコミュニティの中で働いて

きた。そういうところにつながっていくWCRPでありたい、と個人的には考えている。

三 聖公会の「VIA MEDIA」理解

聖公会神学、いわゆるアングリカニズムの特徴について何点か紹介したい。

英国の宗教改革は信徒を中心としていく改革であり、その中で生まれた『祈祷書』がいかに重要であるかは言うまでもない。権威の源泉として、もちろん「聖書」は第一義的に大切なものであるが、聖書以外に「伝統」と「理性」を置く「分散された権威」理解を聖公会は受け継いできた。この三つに分散させているところがアングリカニズムの最大の特徴である。

ことに「伝統」理解は、宣教理解を考える上でも、基本的な土台としなければならぬものである。16世紀以来のアングリカニズムの源流的神学者である、リチャード・フッカー（Richard

Hooker) は、traditionとしての「伝統」と、traditionalismとしての「伝統主義」を明確に峻別した⁶。フッカーは、「伝統」をlifeline、すなわち「生命線」と例える。イエス・キリストのミニストリー、イエス・キリストが語ったことを行ったことを伝える行為である。つまりはイエス・キリストの福音が心臓であるとして、そこから動脈のようにして時代を超えて血液が流れてくるものが、lifelineとしての「伝統」であり、私たちの世代もそれを後に受け継いでいく。動脈のような生命線が「伝統」であると言う。私たちを生かしていくもの、私たちに命を与えているものが、フッカーが言うところの「伝統」なのである。

一方で、フッカーはtraditionalism、「伝統主義」を明確に否定する。「伝統主義」とは、フッカーによれば、dead hand、死せる手枷足枷、過去の束縛ということになる。かつて決めたことは、不変不動なものとして絶対に変えてはいけない、

守らなければいけないというものは単なる手枷足枷でしかない。それは「伝統主義」だとフッカーは指摘する。そのようなものは否定されるべきものであると、フッカーは明言するのである。

聖公会の教理を規定する『三十九箇条』（1563年）にも、この伝統理解が明示されている。ことに『三十九箇条』第34条は実に重要である⁷。

『三十九箇条』第34条 「教会の伝統について」

伝統や儀式はどこにおいても同一であったり、あるいはほとんど似通ったものであったりする必要はない。なぜなら、これまでも伝統は常に多様であったし、国、時代、人々の慣習の相違にしたがって変化することもあるからである。（後略）

聖公会の伝統理解とは、昔決めたことを後生大事にマニュアルのごとく守るというものではない。そうではなく、まさにlifelineとしてイエス・キリ

ストからつながるミニストリーを受け継いでいくことであり、それを聖公会は「伝統」と言う。そのためには、イエス・キリストのミニストリー、働きを解釈し、肉としていくことが求められる。その時々、その時代の状況、いわゆる「コンテキスト」(文脈)の中で解釈し続ける。聖公会の教会理解は、「解釈し続ける共同体」というものである。ここに私たちが宣教というものを考えるヒントが隠されているとも言える。聖公会が大切にする「伝統」と「宣教」とは、実は表裏一体のものでなければならぬ。言い換えれば、私たちが「宣教」を語る時に、それをいかに神学的に、「伝統」とのつながりで語りうるのか、ということが決定的に問われるのである。

アングリカニズムの特徴を見事に表現してきた言葉に、VIA MEDIAというものがある。このラテン語は、フッカーが使い始め、また後のオックスフォード運動を導いた19世紀の神学者、ジョン・ヘンリー・ニュートン(John Henry

Newman)なども再び強調したものである。VIA というのは「道」で、MEDIAは「中」であるので、直訳すると「中道」となるが、実際はそのような単純な意味ではない。

フッカーが使ったVIA MEDIAの本来的な意味とは、「私たちは真理を求める旅人だ」ということである。私たちは、聖書や伝統や理性を道標にしながら真理を求めて旅をし続ける旅人、不断に歩み続ける旅人だというのが、このVIA MEDIAの意味である。道の真ん中を、真理を求めて歩み続ける旅人、これこそが聖公会の教会だという理解なのである。

そのような意味で、聖公会はあらゆる絶対主義をとらない教会であるとも言える。道の片側に立ち止まり、「私たちは真理を知っています」とは断言しない。「聖公会は答えをはっきり言わない教会である」とよく言われる。確かに、極端に言えば、聖公会とはファイナルアンサーを出さない教会である。ファイナルアンサーは、神のみがこ

存じでおられる。私たちは、常に真理を求めて旅をし続ける、解釈し続けるのであるから、簡単に「答えはこれです」とは言わない。聖書・伝統・理性という道標を頼りにしながら、解釈し続ける、歩みを続ける、真理を求めて旅をし続けることを聖公会は大切にしてきたと考えられる。これこそが聖公会の「VIA MEDIAの精神」であると言えよう。

四 聖公会の「主教職」理解

私たちが「宣教」について考える上で、聖公会が本来大切にしている「主教職」が持つ神学的な意味を理解することこそは、きわめて重要である。近年、聖公会神学において再認識されている主教職理解について、簡単にまとめておきたい。

1988年に開催された「ランベス会議」では、主教職の働きとして以下の諸点が確認され

ている¹⁰。①宣教における教会一致の象徴②信仰の教師、擁護者③信徒及び牧会者に対する牧会者④御言葉の説教とサクラメント執行の権限附与者⑤信仰共同体が置かれる世界に対する宣教の先導者⑥神の民を養育し配慮する牧者⑦社会の傷を癒す者⑧地域教会が働く社会における良心の声⑨愛による贖いの福音に照らして神の正義を宣言する預言者⑩家族の全体、その痛みと喜びにおける頭、家族の生活と愛の中心。

これらはすべて古代教会における主教職理解に原点を持つものであるが、これらの中でも、とりわけ3点に絞って考えてみたい。第一には、「教える者としての主教職」という理解である。主教職は「teaching ministry」、「教える職務」であると言われる。主教職が「教導職」と言われる所以である。第二に、主教職には、「先導者」としての要素、預言者の使命が含まれる。初代の教会の主教たちが、困難な時代にあつて教会の進むべき道筋を示したように、現代の主教職も、

まさに先導職として、教会のみならず世界・社会の方向性、ヴィジョンを提示しなければならぬと言われる。

主教職は *teaching ministry* であると指摘したが、それはすなわち *listening ministry* でもあるということである。教えるためには十分に聴くことのできる者でなければならぬ。これが主教職の重要な働きとして再確認されている。主教であるので、信徒・聖職の話に耳を傾けることはもちろんであるが、それだけではなく、地域や社会の声、民衆の声や動きに傾聴することなくして教える職務は担えない。

第三に、主教職にとって不可欠な働きとして、「一致の焦点」がある。これも古代教会の理解の回復であるが、そもそも主教職とは、地方の教会・教区と世界の教会を切り結ぶ一致の焦点であった。「一致」というときに、自教区の中の一致だけを考えるのではなく、世界大の「一致」が含まれる。globalな、普遍的な教会のつながり

と、地域の教会とを結び付ける一致の焦点が主教職である。localな視点とglobalな視点をダイナミックにつなげていく働きである。そのためには、主教職は、地域の現場における個々の現実的課題に深くコミットすることと同時に、世界的な、globalな流れや動きをつかみ取り、その意味を汲み上げていくことが求められる。

さらには、「時間的な一致の焦点」としての主教職理解がある。主教職は、過去の教会と現在の教会、そしてまた未来の教会を繋ぐ。すなわち、過去・現在・未来という時間を結んでいく「一致の焦点」としても主教職はあるということである。この時間と空間を超えた一致の焦点としての主教職理解は実に重要である。世界の教会をつないでいくglobalな「共時的」な意味と、古代・現在・未来と時間を超えた「通時的」な意味があるのだ、ということであり、これらの主教職の内容は、すなわち教会の宣教の働きと直結している。

より重要なことは、では以上のような多様かつ重大な主教職は、一体どのようにして担われるのか、ということである。ここではすべて「主教職」という言葉を用いているが、これまで言及した主教職の内容は、ただ主教個人によってなされるものではない。アンギリカニズムは歴史的に、主教職というものが、『人格的』(personal)、『同僚的』(collegial)、『共同体的』(communal)な形で担われると考えてきた。これは、アンギリカニズムのみならず、現代のエキュメニカルな共通理解ともなっている。主教職を考える上で、もちろん人格、個人としての主教の存在は不可欠である。主教という人格がなければ主教職はもちろん成り立たない。しかし、主教職は、主教のみが担っているのではなく、教区の聖職団が、聖職会議という形で「同僚的に」主教職を担い、さらには、信徒も含めて、「共同的に」主教職を担っている。聖公会では、教区会、あるいは教会委員会などで表現されてい

るものであり、管区レヴェルでは、同僚的に主教職を担うものとして、主教団、主教会があり、共同体的に担うものとして、管区総会がある。アンギリカン・コミュニケーションで言えば、ランベス会議や首座主教会議¹¹は同僚的主教職であり、信徒、聖職、主教で構成されるACC(全聖公会中央協議会)¹²は共同体的なものである。

主教職とは、教区すべての者たち、神の民全体で担い、分かち合うものであることを改めて確認したい。最近のアンギリカン・コミュニケーションでは、「エписコパル・リーダーシップ」を如何にして協働的に教区教会全体で分かち合うかが、どこの管区においても議論され、試行されている。こうした主教職に加え、教区、管区 of 管理運営的、行政的責任も主教職には当然要求されるが、それを一人の人格にのみ課すことは、実際、不可能であると言わざるをえない。ちなみに、1988年ランベス会議では、被選主教は最低でも按手前の一ヶ月間は主教職に備える

ための準備期間とすべきこと、また、体力的、精神的に摩耗の激しい主教人格に対するイン・サービス（現職中の）支援を確実に履行し、さらに、6年間働いた次年度は神学的、牧会的にリフレクションするための休暇期間、所謂“Sabbatical Year”を保証することを勧告している¹³。

以上のように、主教職とは、人格的主教を中心としつつ、信徒、聖職を含めた教会全体で共に担い合っている。時に教会で主教を批判する声を耳にすることがあるが、主教を批判するということは、その主教職を共に担っている、私たち自身を批判することにはかならない。仮に霊的、神学的に秀でているが、管理運営面では不得手な主教であれば、その主教職の部分を他の聖職、信徒で同僚的、共同体的に担えば良い。逆もまた然りである。私たちは、人格的主教を中心にして、主教「職」を担い合う道を模索し続けることが求められている。主教とは主教職の（アンカー・パーソン）であると言われる。

主教と共に走り、あるいはバトンを繋いでいくのは、聖職、信徒すべてを含めた一人一人に他ならないという理解である。

主教職を、人格的、同僚的、共同体的という三次元で理解することは、聖公会のみならず、エキュメニカルな合意事項であると前述したが、主教職には、実は、人格的主教制、長老制、会衆制それぞれの要素がダイナミックに融合していると言える。近年、聖公会とカトリック、聖公会とルーテル教会といった教会間対話が歴史的に進展しているが、例えば、なぜ聖公会がルーテル教会とフル・コミュニオンという目標を持つことができるのかと言えば、聖公会は人格的主教職を重んじているが、同時に、聖職会議、総会、教区会という形で、同僚的、共同体にも主教職を実践しており、ルーテル教会は、むしろ、教会会議として同僚的、共同体に主教職を理解しており、しかし、日本のルーテル教会も、議長という形で人格的にも主教職を発揮してい

ると考えるからである。つまり、この3つのどこに重点を置くかという違いであり、いずれの教会も、三要素を大切にしている、ということである。宣教というものを、エキュメニカルに考えることは実に重要なことであると言えよう。また、主教職の最も大切な働きは、やはり預言者的な務めである。社会、世界に対する声、貧しき人たちの声や抑圧された者たちの声を代弁するということである。

五 聖公会の「牧会的配慮」と公共性理解

さて、次に聖公会の「公共性」理解について触れておきたい。最近では、鳩山元首相等も「新しい公共」を中心的政策に掲げるなど、少々「公共」という言葉に手垢が付きすぎた感があるが、聖公会の宣教論を論じる上でもこの「公共性」の概念は依然として有効であると考ええる。

私たちがここで共有したい「公共性」とは、

「公」でもなく「私」でもない「公共性」である。この「公共性」とは、「官」「お上（おかみ）」ではない。単純な「公私二元論」ではなく、個人の存在や尊厳を大切にしながら他者との繋がりを切り開き、国家の枠組みに組み込まれることなく、社会、共同体に対しても責任応答的に関わる態度こそが、聖公会が大切にしてきた「公共性」の内容である¹⁴。

言うまでもなく、聖公会の源流は16世紀英国宗教改革期の英国教会に溯る。英国教会は、成立以来「国教会」であった。この英国における教会と社会、国家の特別な関係が、聖公会の教会と社会の関係理解に与えた影響は大きいものがある。教会は常に国民全体に対して責任を持つ、というのが基本的スタンスであると同時に、時に国家政策と教会政策の間には大きな緊張関係をはらむものとなった。古くは、カンタベリ―物語で有名なトマス・ベケット、カンタベリ―大主教が、当時の国王と対決して殺され、結

局、巡礼の対象となるが、それ以来、国家政策と教会政策の間に緊張をはらむものになる。一方、北米等の地域では、当然ながら聖公会管区成立の際に、国家と教会の分離が前提とされたが、教会と社会の関係理解は、英国教会以来の伝統を保持してきた。

このような原則が实际的に地域的に展開される基盤として「パリッシュ」(教会区)制度がある。パリッシュ制度は、国教会というシステムの中で発展した形態であり、支配的統治機能を有したために歴史的に批判されることも多いものである。実際には、英国教会以外の諸聖公会もパリッシュ制度を基本的に採用しているが、国教会ではない教会がパリッシュ制度を持つ意味があるのか、という問いは常にある。しかし、近年このパリッシュ理解がある意味で逆手に取って再解釈しようとする動きが生まれているのである。

国教会としての英国教会は数世紀前までは、

英国教会の信徒＝英国国民という前提条件が成立していた。すなわち、教会の“pastoral care”(牧会的配慮)とは、パリッシュに住む信徒への配慮であるが、それは同時にパリッシュの全地域住民に対する配慮を意味していた。地域社会における課題に対し責任を持つことが、教会の牧会的配慮の内容に必然的に含まれているのである。例えば教育が必要であるといえ、教会の責任として学校を作る。小さな子供たちのケアが必要だと考えれば、教会の責任として牧会的配慮として保育園を作る。医療が必要だといえ、病院を作る。それは教会の牧会的な働きとして作るの、意識としては決して社会活動ではない。教会の当然の牧会的責任として社会的な働きにコミットしていくことである。

例えば、私は、日本聖公会中部教区の岡谷聖バルナバ教会を管理しているが、岡谷聖バルナバ教会のパリッシュは、諏訪湖周辺を中心に北は蓼科から南は伊那、駒ヶ根までを含む。岡谷

の教会の牧会とは、これら地域に点在する信徒に対する配慮だけを意味するのではなく、諏訪、伊那地域における社会的諸課題に積極的に教会としてコミットしていくことが求められるものである。過疎化、滞日外国人労働者の人権、等々、「牧会的」課題は少なくない。

したがって、聖公会の宣教師たちは、どこにおいても教会の「牧会的責任」として、教会のみならず、学校や病院を建てていった。基本的には、信徒を増やすための伝道の「ツール」ではなく、目的はあくまでも教会の責任として、その地域社会のために当然のごとくに学校を作ったと言える。

この英国教会の伝統的な牧会理解を、国教会体制のない聖公会においても、むしろ大切にできるのではないか、というものである。時に、教会で社会的な問題や課題に関わると、「社会派」などといったレッテルが貼られることがあるが、教会が置かれている社会の課題に関わることは、

実はすぐれて「牧会的」な働きであることを確認したい。

カンタベリー大主教であったウィリアム・テンブル（William Temple）は、聖公会の公共性を見事に表現し実践した者の一人である。テンブルは1921年にマンチェスター教区主教に接手されるが、マンチェスターは、ランカシャー有数の産業都市で、教区としても英国教会内でも大きな地であった。1924年に開催されたCOPEC会議（キリスト教政治・経済・市民会議）を主管し、この中で、「政治・経済・市民社会」という主題がまさに教会の宣教の課題であることを明確に宣言する¹⁵。19世紀末から20世紀初頭にかけて、教会にも個人主義の波が押し寄せ、政治社会といった事柄は政府、国家の専有事項であり、教会は口を出すべきではないというのが当時の一般的風潮であった。

しかしながら、社会状況は全世界規模の不況の中、混乱を極めており、ことに労働者をめぐ

る諸条件は抜き差ししないところまで来ていた。テンプルはこのような状況にあつて、教会が積極的に社会の中へ踏み込んで行く必要性を痛感していたのである。1926年の鉾山労働者のゼネスト仲介を通して、テンプルは労働者の権利獲得の立場から積極的に動き、時の首相ボールドウィン (Stanley Baldwin) を「教会の出る幕ではない」と激怒させたが、この件を通して「労働者の側に立つ教会」という立場を明らかにしたことは画期的なことであつた。1944年にカンタベリー大主教に着座。第二次世界大戦中という激動期にカンタベリーに赴いたテンプルは、常に社会的課題とそれに対する教会の牧会的規範の提示を試みていたと言える。

テンプルは時に、社会的ラディカリスト、リベラリストと見られる傾向があるが、実際には、神学的には明確なサクラメント主義、ハイ・チャーチの立場に立っていた。テンプルにとって教会の社会的働きと教会のサクラメンタルな性

質とは不可分なものであつた。キリスト者、教会の関心はサクラメンタル宇宙、つまり全ての被造世界に向けられなければならない、したがって教会のサクラメンタルな働きは、教会の枠内に留まることは許されない。それは世界へ、社会へと拡張されなければならないという確信を、テンプルは持つていた。

テンプルにとって、このことが最も目に見える形で表されるものが他でもない「聖餐式」(ミサ)であつた。聖餐においてキリストの犠牲を記念するということは、社会的隣人を覚えることであり、キリストにおいて、あらゆる差別、抑圧などの隔ての障壁は乗り越えられるという確信が聖餐において表現される。陪餐に与かることによりキリストのミニストリーに与かり、教会から世界、社会へと派遣されていく。聖餐におけるパンとぶどう酒は、神と人間の協働性と社会性の象徴でもある。このように、テンプルは、聖餐を未来社会のヴィジョンとして象徴的に理

解した。教会そのものをサクラメンタルなものとして捉えることにより、教会がこの世界で、社会で現実的働きを担うことの根拠を明らかにしたのである。

また、教会と社会の関係について聖公会における基本原則は、“critical solidarity”（批判的連帯）という言葉に要約される。“solidarity”として、社会が必要とする事柄に対して教会は共感し、实际的な責任を持つ、ということが表現され、“critical”において、教会は常に国家や権力とは距離を保ち、必要に応じて批判を加えていく「見張り」としての責任を担うことが意味される。国家社会福祉の確立以前から社会奉仕、社会福祉という「公共的責任」は英国教会が担っていた。それは“solidarity”としての聖職、ことに主教職のつとめでもあった。

また、12世紀のカンタベリー大主教トマス・ベケット（Thomas Becket）から、21世紀に至るまで、国家、政治の誤った方向性に対して明

確な否を示す“critical”な役割も大切な伝統であった。フォークランド紛争時に、当時のサッチャー（Margaret Hilda Thatcher）首相に、ロバート・ランシー（Robert Runcie）カンタベリー大主教は抗議し、また近年のイラク戦争英国参戦に際し、新カンタベリー大主教に被選されていた、ローワン・ウィリアムズは、ブレア（Anthony Charles Lynton Blair）首相に対して、正義のない戦争に加担しないよう首相官邸を訪れている。ジョン・センタム（John Sentamu）ヨーク大主教は、ヨーク大聖堂の中にテントを張って、イラク戦争中止を訴えてハンストを展開した。これらは、まさに聖公会の“critical”な伝統の発露であったと言える。

一方で、日本聖公会がこの“critical solidarity”という原則をどのような形で具体的に表現し、実践してきたかが問われる。事実、日本聖公会は第二次世界大戦時に、日本の侵略戦争を押しとどめることができなかっただけでなく、日本

基督教団への合同派、非合同派に拘わらず、おしなべて積極的に「皇国聖公会」として天皇制軍国主義を受容したのである。日本聖公会がこの“critical”な責務を放棄した罪責を告白したのが、「日本聖公会の戦争責任に関する宣言」¹⁶（1996年）であるが、すでに敗戦後50年を経た後のことであった。

六 アングリカン・コミュニオンの 宣教理解

次に、アングリカン・コミュニオンにおける宣教理解の主要点を整理しておきたい。1988年ランベス会議（10年に一度、世界中の聖公会主教が一堂に会する世界会議）は、私たち聖公会の「宣教の場」をこのように定義した¹⁷。

「宣教の場は全世界である。すなわち、飢えた世界、不正な世界、怒れる世界、恐怖の世界である。汚染され、回復不能な損害の危険の中に

ある世界である。しかし、それはまた、善意と愛が溢れている美と希望の世界でもある。正義と完全と平和を求めて苦闘している世界でもある。」

ACC—6（1984年、ナイジェリア）は、アングリカン・コミュニオンにおける「宣教の4指標」を以下のように決議した。①神の国の福音を宣言すること②新たな信徒を、教え、洗礼を授け、養うこと③愛の奉仕によって人間の必要に応えること④社会の不正義な構造の変革に参与すること¹⁸。ACC—8（1990年、ウエールズ）で、さらに第5の指標が加えられた。⑤被造物（自然や環境）の完全さを守り、地上の命を保持し、新たにするため努力すること¹⁹。この5つが、私たちアングリカン・コミュニオンの所謂「宣教の5指標」の内容である。

ACC—9（1993年、ケープタウン）は、アングリカン・コミュニオン全体で「宣教」をめぐってさまざまな角度から研究し、方向性を

提示するための特別常置委員会²⁰ Mission₂を設置した。Missionは、ACC—11（1999年、スコットランド）に最終報告『宣教における聖公会の私たち—変革への旅—』（Anglicans in Mission - A Transforming Journey）を提示した²¹。「宣教の5指標」について、この重要性を再強調する一方で、宣教を行う視点がこの5つしかないと考えられてはならず、それぞれの聖公会が置かれているコンテキストの中で、より創造的に考えられなければならないと指摘している。

ACC—14（2009年、ジャマイカ）は、「宣教の6番目の指標」について決議し、平和、紛争解決、和解をキーワードとした新たな宣教指標を加える検討を開始している²²。

近年で最も大きなアングリカン・コミュニオンの世界宣教会議は、2007年3月に、南アフリカで開催された「Towards Effective Anglican Mission (TEAM)」〔より効果ある聖公会の宣教をめざして〕会議である。30管区、56カ国から

代表の他、ローワン・ウィリアムズ（カンタベリー大主教）、キャサリン・ジェファーツ・シヨリー米国聖公会総裁主教、植松誠（日本聖公会首座主教）、さらには6名の大主教も参加した。

特に中東聖公会や、東南アジア、イスラームの人々との連帯、特に中東聖公会の中でも、エルサレム教区の聖地の中にあるパレスチナの問題、こういう中で、私たちが果たしてきたネガティブな働きも、もう一度、把握しながら新たに連帯していこうという動きと、南アフリカなどではデズモンド・ツツ元南部アフリカ聖公会大主教（ノーベル平和賞受賞）の働きも非常に大きく、アパルトヘイトに代表される暴力の否定といった課題に、私たちの聖公会の重要な課題があるということを再確認している。

TEAMでは、世界中の経験や物語が分かち合われ、聖公会が大切にする「多様性の一致」を実感するものとなった。²³ Anglicans United in Mission₂（宣教において結ばれた聖公会の私た

ち)、“Communion in Mission”(宣教における交わり)といったキーワードが提示され、アングリカン・コミュニオンは、世界各地の紛争や貧困、暴力や環境問題などを解決するために、内部的な分裂をしている場合ではないことを確認するものとなった。特に、TEAM会議の目的の一つは、「国連ミレニアム開発目標」(MDGs)²³に対して、アングリカン・コミュニオンとして具体的に応答することであった。

TEAM宣教会議でのハイライトは、開会聖餐式での、ローワン・ウィリアムズ、カンタベリー大主教の説教であった。カンタベリー大主教は、このように語った。

「聖歌隊の指揮者にとって最も重要な任務は、大声を出して歌う人や、音を外している人に注意を与えることではない。その任務とは、声の出ていない人、聴き取れないほどの小さな声の人の存在を、敏感に感じ取れることだ。そして、

『あなたの声が聴こえなければ、この聖歌隊は無いほうが良いのだ』と語りかけることなのだ。』²⁴
このカンタベリー大主教のメッセージの中に、私たちの「宣教」の原点がある。この世界、この社会の片隅で、さまざまな困難や悲しみ、孤独の中で、声を出すことができないでいる者、かすかな声で癒しと救いを求めている人々の存在を、聴き取ることが、すなわち、私たちの「宣教」なのであろう。

七 おわりに

以上のように、聖公会の宣教の原点は、実はきわめてシンプルなものであり、信徒への牧会はもちろん、教会のあるパリスシユ全体、地域全体に対する牧会的働きを丁寧実践していくことに尽きると言っても過言ではない。その地にあるかすかな声に耳を傾けていくこと、声を出せない人々の「声」となっていくこと。パリ

ッシュにある課題、そしてまた、この世界にある課題に教会として取り組むこと以外にない。

私たちの教会が、一人ひとりを抱きしめていくこと、温もりを与えていくことが、宣教である。日本聖公会は、現在、どの教区、教会も財政状況の逼迫に苦しんでいる。しかし、この問題を解決する特効薬などなく、むしろ教会の宣教の原点、教会としての牧会的働きの原点に立ち帰ることによって、道筋が備えられてくるのではないであろうか。必要なのは、「2匹も魚があるじゃないか、5つもパンがあるじゃないか」「幸いなるかな貧しき者」と励まされた主に堅く信賴することである。

貧しいとはいっても、日本聖公会には、現在、北は北海道から南は沖縄まで約300の教会、礼拝堂、伝道所がある。すなわち、日本聖公会は、約300もの「ミッション・ステーション」から成るネットワークを全国に張りめぐらしているということになる。さらには、アングリカ

ン・コミュニオンというグローバル・ネットワークの中にも結ばれている。それぞれのミッション・ステーションが、地域における牧会的働き、公共的働きを担うときに、社会に対する貢献力は計り知れないものとなる。その結果、聖公会の地域における信賴度は高まり、それは最終的には信徒数の増加、献金額の増加といった教勢の強化、という果実をもたらすはずである。私たちの「ミッション・ステーション」が有効に働くために、どのような組織が相応しいのかを検討し、教区間協働、教区再編などの方策が模索されるべきであろう。

聖公会は、主の十字架と復活を証しし続ける共同体である。神の正義、平和、そして「いのち」を証し続ける者の群れである。古代教会からの使徒的 (apostolic) な時間を超えた繋がりと、世界に広がる普遍的 (catholic) な空間を超えた繋がりの中に、実は聖公会に連なる一つひとつの教区、教会、信徒、聖職も結ばれ、生かされてい

ることの再認識が求められているのである。

私たちだけで何かをしようというのではなく、
他のカトリックやプロテスタントはもちろん、
日本においては特に仏教や神道など、さまざま
な諸宗教の方々との連帯やつながりの中で、生
かされていくことが必要であると考ええる。

- 1 Cf. William Gerald Beasley, *The Perry mission to Japan*, 1853-1854, vol.1.
- 2 大江満『宣教師ウィリアムズの伝道と生涯—幕末・明治米国聖公会の軌跡—』（刀水書房、2000年）参照。
- 3 Cf. George Smith, D.D. Lord Bishop of Victoria, Lewchew and the Lewchewans: Being a Narrative of a Visit to Lewchew, or Loo Choo, in October, 1850 (London, 1853).
- 4 佐倉啄二『製糸女工虐待史』（解放社、1927年）参照。
- 5 西原廉太『聖公会が大切にしてきたもの』（聖公会出版、2010年）22頁。
- 6 西原廉太『リチャード・フッカー—その神学と現代的意味』（聖公会出版、1995年）参照。
- 7 塚田理『イングリランドの宗教』（教文館、2004年）520頁。

8 『聖公会が大切にしてきたもの』、前掲書、52頁。

9 10年に一度、カンタベリー大主教招集のもと、全世界の聖公会主教が集まる会議。当初、ロンドンのカンタベリー大主教公邸である「ランベス・パレス」で開催されたためこの名がついた。現在は、カンタベリーのセント大学で行われている。

10 The Anglican Consultative Council, *The Truth Shall Make You Free- The Lambeth Conference 1988* - (London: Church House Publishing, 1988) p61.

11 アングリカン・コミュニオン全38管区の代表である首座主教（管区によって大主教、総裁主教等位置付け、呼称が異なる）による会議体。

12 各管区から選出された主教、司祭（執事）、信徒により構成される協議体。2～3年間隔で世界各地を会場に開催される。

13 The Lambeth Conference 1988, op.cit. p65.

14 『聖公会が大切にしてきたもの』、前掲書、58頁。

15 Cf. William Temple, *Christianity and social order* (Penguin, 1956).

16 日本聖公会第49（定期）総会決議録（日本聖公会管区事務所、1996年）参照。

17 Cf. The Lambeth Conference 1988, op.cit.

18 Cf. The Anglican Consultative Council, *Bonds of Affection-ACC6* (London: Church House Publishing, 1984).

19 Cf. The Anglican Consultative Council, *Mission in a*

Broken World-ACC8 (London: Church House Publishing, 1990).

20 <http://www.anglicancommunion.org/communion/acc/meetings/acc9/resolutions.cfm>

21 <http://www.anglicancommunion.org/communion/acc/meetings/acc1/resolutions.cfm>

22 <http://www.anglicancommunion.org/communion/acc/meetings/acc14/resolutions.cfm>

23 「国連ミレニアム開発目標」の8目標は以下の通り。①極度の貧困と飢餓の撲滅②普遍的初等教育の達成③ジェンダーの平等の推進と女性の地位向上④幼児死亡率の削減⑤妊産婦の健康の改善⑥HIV/エイズ、マラリアその他の疾病の蔓延防止⑦環境の持続可能性の確保⑧開発のためのグローバル・パートナーシップの推進。

24 『聖公会が大切にしてきたもの』、前掲書、66頁。

〈関連拙論等〉

① 聖公会が大切にしてきたもの』（聖公会出版、2010年7月第3版）。

② 『現代に活きるキリスト教教育』（ドン・ボスコ社、2009年）。

③ Other Voices. Other Worlds. (Sexuality and the Church's Understanding of Authority) (Terry Brown 編、Darton, Longman & Todd/London, 2006) .

④ 「民衆的・公的Local Ecumenismの可能性」（聖公会神

学院紀要『神学の声』第40巻（第71号）、2007年）。

⑤ For the Reconciliation and Unity of the Anglican Communion: A Japanese Perspective Post Lambeth 2008* (Journal of Anglican Studies, Volume 7.2.2009) .

⑥ 「聖公会ーローマ・カトリック教会ー一致と宣教国際委員会（IARCCUM）合意文書「一致と宣教における共なる成長」が提示する課題と可能性」（立教大学紀要『キリスト教学』49号、2007年）。

⑦ 「『公共哲学』としてのアングリカニズムの可能性」（立教大学紀要『キリスト教学』47号、2005年）。

⑧ 「Called to Common Mission」（米国聖公会ー米国福音ルーテル教会間フル・コミュニケーション合意）の意義とその職制論的課題（下）」（立教大学紀要『キリスト教学』44号、2002年）。

⑨ 「Called to Common Mission」（米国聖公会ー米国福音ルーテル教会間フル・コミュニケーション合意）の意義とその職制論的課題（上）」（立教大学紀要『キリスト教学』43号、2001年）。

⑩ 「ウィリアム・テンブルの社会原則とサクラメント論」（立教大学紀要『キリスト教学』37号、1995年）。

⑪ 「19世紀英国キリスト教社会主義の神学的特長とそのダイナミズム」（聖公会神学院紀要『神学の声』第33巻（第64号）、1995年）。

⑫ 「聖書的・神学的保守主義としての「グローバル・サウス」」（福音と世界）2010年1月号、新教出版社、2010年）。

カオスとコスモス―神道神学の試み―



藺田

稔

京都大学名誉教授

一 神社神道における神学の可能性

研究報告のテーマとして、「カオスとコスモス」と掲げ、神道神学の試みとさせていただきますました。

先日、『ダーマワールド』という英文雑誌から、震災を踏まえた原稿を書いてほしいと依頼を受けたので、「カオスとコスモス」というテーマで

一文を草して提出させていただきました。

それと、私が会長をしている神道国際学会で、昨年の3月、岩手県の大船渡市でシンポジウムを行いました。国際シンポジウムと銘打って行ったのですが、ご承知のように、2011年3月11日の大震災以来、まず被災という中で地元の人たちを中心に盛んに行われたのが郷土芸能でした。そこで郷土芸能の力に注目したいということから、「災害と郷土芸能」というテーマを掲げました。

第一日目は、地元の鹿踊りをリアスホールという大きなホールで上演してもらいました。翌日、災害と宗教文化というテーマでシンポジウムをやった結果が、この報告書です。なんとか被災地を支援したいというシンポジウムの趣旨には地元の方々も大変喜んで下さいました。

それから、同じ年の11月、今度はアメリカのカリフォルニア大学サンタバーバラ校で、たまま神道国際学会の理事をしているランベリーさんという宗教学専攻の教授からの要請で、「災害と宗教文化」というテーマで、二日間、シンポジウムを行いました。

これは、一つには、アメリカの日本に対する支援、特にトモダチ作戦というのもありましたから、それに対する感謝という意味もありました。

日本の宗教文化というのは、一口で言うと、日本は災害列島といわれるくらい災害が多いわけですが、そういう中で地域の祭りとか郷土芸

能が、すごく大きな働きをしてきたのだということ報告しながら、シンポジウムをやらせていただきました。私自身は、「カオスとコスモス」、それに副題として「災害復興の宗教文化」というテーマで発表させていただいたわけです。

そんなわけで、私なりに、今度の災害に対して、例えば、神社なり神道なり、あるいは祭りや、祭りに伴って地域ごとに行われている郷土芸能がどんな力を持つかという点を考え続けてきました。

それから、もう一つ、社叢学会という鎮守の森の学会と、神道国際学会と、WCRP日本委員会のタスクフォースと、3種類の現地支援に参加しながら考えてきたこととして、カオスというものの世界観の中で位置づけをどう考えるか、特に日本の場合は、どう考えてきたのか、ということがありました。

要するに、さまざまな災害は、毎年、繰り返される天候の不順にもよるわけです。水害や干

ばつ、あるいは地震や津波、火山の噴火、洪水、とにかく、日本では災害は毎年、繰り返されている。その中で2011年3月11日の東日本大震災は近年にない大規模な災害で、特に津波で被災したところは太平洋岸の約500キロにも及んでいる。そのうえ、福島原子力発電所の事故も併発した。確かに、未曾有の災害だったと言えると思います。

貞観11年にも同じ規模の地震が発生したとよく言われますが、特に太平洋岸は何度も津波に襲われています。近くは明治28年と昭和9年も大きな津波と地震がありました。そういうことを改めて考えてみると、確かに今度の被災は、科学技術というか、防潮堤、防波堤があるから大丈夫だという、過信というか、おごりがあって、あれだけの大きな被害を受けたと思います。

最初に、神社神道における神学の可能性について述べてみたいと思います。ご承知のように、

神道界では特に神学の試みというのを組織的に進めているところ、残念ながら、ありません。それは、一つには神道という宗教の性格もあると私は思っているのですが、神社を中心とした神道に焦点を当てた場合、宗教には二つの類型があつて、いわゆる文化に内在する宗教のあり方と、教団という形で成立する近代の意味での宗教のあり方と、この二種類を考えるべきではないかというのが私の持論です。

特に、民族宗教と言われる、日本文化の中に内在する宗教的な側面というのが、長い間、先史時代から受け継がれてきた。そういう宗教のあり方と、教祖や教義を立てて、一つの信仰共同体をつくるという意味での教団宗教。この二つは、おのずから違うと思っています。

これが、歴史的にいつ始まったかということになると、いろいろ問題になりますけれども、私は、世界の四大文明、文明という言葉は都市のものですから都市的なところから新たな宗教

的天才が出てきて、従来の宗教文化を批判しながら、新たな宗教世界を築いていく。ということになると、やはり、これはcivilizationといわれる都市文明の中でこそ生まれる宗教のあり方。

それに対して、文化という言葉は、古代ラテン語のcultusとか英語のcultureという類語からわかるように、もともと農耕生活の中から文化として生み出されたもので、そういう意味では、土地に根ざす地域性を中心として、人々が共同生活をする中で神を祀ったり、死者を祀ったりする中で生まれてきた。したがって、その土地、その土地の風土や文化そのものの中に根ざしたものである。

それに対して、教団宗教は文明の中から生まれてきた宗教らしい宗教というか、文化から独立して宗教が築かれた。これは、大雑把な二項対抗的な言い方ですけれども、そう考えることができるだろうと思っています。

共同体ということで言えば、地域共同体に基

づいて宗教が営まれる場合と、宗教の信仰に基づいて共同体を築く場合と、つまり共同体の宗教と宗教の共同体というふうに両方を入れ替えれば、共同体という言い方をする中で対照的につかむことができるだろうというのも、かねてから私が申し上げてきたところです。

そういう目で見ますと、いわゆる神社と称するものは、もちろん先史時代から日本の中に住み着いた人々が、それぞれの地域で共同体を営んでいく中で、自然発生的にといえますか、そういう形で生まれてきたものです。今は神社という言い方をしますが、それは、社であったり、森であったり、それぞれの地域の共同体に即して生まれた聖地から生まれてきているもので、それぞれ地方にあった宮とか社が、歴史時代になつて次第に形を整えてきたという意味で、基本的には、ローカルな共同体の中に聖地として形を成したものです。

これが、全国にどれぐらいあるかということ、

数はなかなかつかめない。だんだん増えてきていて、小さなお宮まで含めれば、たくさんあります。ただ、現代の宗教法人として捉えられたものは全国で8万2000くらいあるわけですが、これも明治初年には11万を数えた。それが、だんだん整備されて、明治40年代に、国の方針で、いわゆる神社合祀というのを強制的にされた後、数が約8万台になりました。それが、戦後、宗教教団の法人の一つとして捉えられたものが8万20000という数になるわけです。

しかし、それに含まれない、小さな町や村にあるようなお宮を考えると、古い集落ごとに数えきれないほどあるわけです。そのように、日本人が共同体を営みながら、大小にかかわらず、お社を持つということは、現代の都市化した社会や急激に都市化したところは別ですけれども、伝統的な地域社会を営んできたところでは、むしろ共通の営みだと言ってもいいと思います。ですから、その意味では、それぞれの土地の共

同体、コミュニティを構成する中で、住民に要請されて神社という形をとっているということです。

ところが、そこに「神社神道」というものが現れます。これは、近代というか、あるいは終戦後、1945年以降、1946年にGHQの指令で、かつての国家神道的な神社のあり方を否定して、一般の宗教法人と同じ形で、神社神道というくり方が生まれてきた。そして、これが他の宗教法人と同じ立場で、神社本庁という包括法人を中心に、約8万ちよつとの大きな組織になった。これは、他の宗教宗派と同様に一つの教団宗教として位置づけられたというところで、ある意味では、二つの性格を持っているわけです。

つまり、ローカルな部分では神社、地域社会の共同生活の中に根づいている形をまだ保持する一方、神社神道という形で神社本庁に包括されたものは、かつての国家神道時代の体制を、

ある程度、継承しながら、天皇中心とか伊勢神宮を本宗とするという形で一種の教团的な性格を持つているという、二重の性格がある。それが、なぜ神学や教学、つまりdoctrineが育たないかという部分の一つの理由となるわけです。

実は、昭和21年に神社本庁中心の教団としての神社神道ができたのですが、それから10年経って、昭和31年、ようやく「敬神生活の綱領」というものが制定され、これを共通の生活綱領というか行動綱領というか、そういうものにして、ということが決まりました。しかし、神とは何かとか、神社とは何かというような教義は作られませんでした。

というのは、今申し上げたように、神社というのは地方によってさまざまで、背景には近世以前の神仏習合時代の名残りもあって、そう簡単に、神とは何であるかとか、あるいは神道とは何であるかを、大上段から教義を立てることが難しい。そこで、ひとまず神社や神道を奉じ

る人々の共通の行動綱領という形で共通のものを立てようというので、「敬神生活の綱領」というのが10年後にようやくできたわけです。

それを現在でも我々は共有しているわけですが、それでも、やっぱり教義がないのは教団として都合が悪いのではないか。各社に神職とか総代とかがいるわけで、どういう教えかという教義のようなものがほしいという動きはあって、それについて時間をかけて検討するというのが神社審議会という形で行われました。これは神職中心で、神道学者も加わって行われたと思いますが、ちょうど神社神道成立後の20周年に合わせて神社審議会が結論を出したのが、結局、制定教義を立てない、という結論でした。したがって、現在に至るまで教義は立てていません。そういうわけで、実質的な神社のあり方というのは、神社を維持しながら、毎年行われるお祭りをを行い、地域のまとまりとしての氏子崇敬者の結束を保って、神社の中心である伊勢神宮

を大事にしようということ、今まで来ているわけです。

しかし、近代になって、そういう生活の中で行われる祭りや、それぞれの神社の由緒とか、神学といえるかどうかありませんけれども、そういうことに関する研究が行われてきたことは間違いないので、上田賢治先生が神道神学というものを國學院大學でなさったり、その前に小野祖教さんという方がいらしたのですが、その方の神学的な努力というものもなくはありません。

しかし、仏教、あるいはキリスト教やイスラム教のように、言葉によるしつかりとした神学があるわけではないので、実は、いろいろ悩みながら来ているところがあります。特に教義は立てないけれども、例えば、神道古典と言われている古事記や日本書紀、奈良時代から平安時代にかけて作られた神話を古典的なものとして、それに基づいて解釈をしようという努力はある

のですが、そこには神仏習合時代の中世とか近世は脱落しているのです。

というのは、近代における共通の発想には、明治の神仏分離がありますので、それまで神仏一体と考えられてきた宗教文化のあり方を、ある意味では無理に分離して、純粹に神道だけを考えるとというような発想が近世に出てきて、それがずっと今まで続いてきていますので、昨年、古事記が成立してから約1300年たったということでお祝いをしましたけれども、そういう神話的なものを新たに正確に理解することを学問としてやりながら、それを今度は現代にどう生かしたらいいかという、ちょっと古代から現代まで飛んでいるわけです。

その辺のところも、神道の一つの宿命的な性格ですけれども、しかし、我々、神社を守る神道人として、素朴ですけれども、神学的な営みは不可欠ですので、それなりに、少しずつでも試みてきてはいます。

ないという場合には、組織神学は立てられない。したがって、それは構造機能の分析で、神学的な日本文化の日本教的なあり方を明らかにするということしかできないということ、構造神学という言葉を使っておられるわけです。

この言葉は、私が今までやってきたことを、ある意味では、もし神学という立場で表現するとすれば、私が日本神話の分析や日本の祭りの分析をやってきたりということ表現することの一つではないかと思ったので、構造神学という形で使わせていただいたということです。

その前に歴史神学ということもありますが、これはキリスト教神学の長い歴史からすれば、乱暴な言い方で恐縮ですけども、要は、歴史神学というのは、神道学が根拠にしてきた、かつての国学以来、もっと前かもしれないませんが、中世の伊勢神道や吉田神道を含めて、いわゆる神学的、あるいは神学的な教説を立ててきた神道家、あるいは国学者といった人たちを、もし

神学という言葉でとらえるとすると、一種の歴史神学であり、しかも明治以降の神道学とか神道史としてやっている方々も、広い意味での歴史神学をやっている。

ということ、どういうことかという、特に神道家なり神道学者なりが対象にしている古事記や日本書紀の神代巻を、文字通り神代史という言葉を使いますが、これは、要するに、人の世の前に神の時代があったという、歴史的な位置づけなのです。そういうことは、そのまま受け入れながら、神世と人の世を歴史的な前後関係で捉えて、そこで記述されたことは、あたかも歴史的事実であるということを前提とした学問なのです。

それがずっと続いて、現代でも、特に神職も含めてですが、神道家が現在も依然として拠って立っているところが、神話的伝承を歴史的な事実として、それに基づいて、お宮なり、神社なり、神道なり、あるいは日本の歴史を考えよ

うとしている。

例えば、最も典型的なのは紀元の問題です。皇紀、今年は2673年です。これは、西暦でいうと、660年先に神武天皇が即位した即位元年を紀元とした。推古天皇九年のときが西暦601年、聖徳太子が設定したといわれているのですが、それに中国の讖緯説という予言の説にある辛酉革命、つまり辛酉の年に革命が起きるといふ説にしたがって、推古天皇九年の601年から1260年さかのぼった辛酉の年を神武天皇即位、すなわち日本の国の始まった歴史年代の最初と捉えているわけです。

そして、神武天皇以来、現在は125代の天皇です。ところが、ご承知のように、実年代と合わない。実際に神武天皇が、どういう歴史的存在であるかは不明ですし、むしろ神話的存在です。10代の崇神天皇からは歴史的事実ですが、それも西暦3世紀に比定されます。ですから、皇紀自体は西暦3世紀以前の記紀伝承の場合、

そういう意味では歴史的な意味での reality が無いと言ってもいい。

しかし、その皇紀で、それぞれの神社の歴史をまだ説いている。そういうことをどう考えたらいいか。私としては、やはり、そういう捉え方は神話的な捉え方であると認めざるを得ない。それを実年代で計算する、計量することは不可能である。しかし、歴史宗教には宗教の性格があるわけです。旧約聖書は別に、新約聖書から始まるキリスト教は特にそうだと思いますが、歴史的に神の啓示があるという考え方で、歴史宗教、歴史の中に神の revelation があるという宗教のあり方だと思ふのです。

神道は、先ほどのようなおりますように、歴史にのっとっているのではなく、神話にのっとっている宗教なのに、そういう意味で実年代であるかのごとく考えるということが、神道学や神道家の中でずっと伝えられてきたのです。ですから、実は歴史的ではないのですが、歴史

とみなしてきたという意味で歴史神学という言葉葉を使っているわけで、これ自体、私自身、はがゆいところがあるのですが、それは神話であるとして自己規定することが、むしろ構造神学としては正しいと、私自身は思っているのです。

そういう意味で、西洋的な神学の中での展開を無視して、言葉の上での分け方として、三つ並べてみました。そして、私自身が神学的な試みをすれば、一種の構造神学的な捉え方として説明したいと思っています。

神道神学の地平と書きましたが、これは神道神学を考える上での比較といえますか、参考にといい意味で載せたものです。一つは、京都大学の佐伯啓思先生の「驕りから畏れへ」という文章で、これは昨年の4月18日に産経新聞に載ったものです。これが、たまたま、この間、徳永恂先生が挙げたりスボンの大地震、1755年の11月1日、当時はポルトガルが世界の中心

で、この世は全能の神に守られた理想的な世界だと言われていましたが、そういうときに、ちょうどカトリックのお祭りの日に大地震が起って、すべてが崩壊し、大変な被害があった、と佐伯先生は伝えておられます。

徳永先生は、死者1万人と言われましたが、佐伯先生は、6万人の死者が出たと記しています。街が全滅して、同時に大津波にやられた、これで西洋世界の宗教史的な観念がガラリと変わった。つまり、神が支配する完全であるべき地上の世界が、いつべんに崩壊したということ、いわゆる神の義というものに對する疑念が大きな影響を与えて、結果的には、それ以来、いわゆる啓蒙主義的な思想が始まったという捉え方を、佐伯先生も徳永先生もおっしゃっていたと思います。

要は、神に守られているということが疑いの対象になって、逆に人間の理性というもので災害を克服していく、あるいは科学というような

形で自然の猛威をコントロールできるという方向へ考え方が動いた。神に守られているということは、ある意味では払拭されてしまった。全部ということはありませんが、思想家たちの発想の中では、そういう形で神が相対化されたという捉え方です。

それに対して佐伯先生は、やはり自然の脅威に対して、日本人もまた、東日本大震災が起くる前までは、やはり科学技術でコントロールできるといふ驕りに陥っていたのではないか。もう一度、自然への畏れを取り戻す必要があると指摘しておられました。

それにしても、この間の平和大学講座のシンポジウムで、森孝一先生が、あのとき神はどこにおられたのだろうかという、かなり悲痛なお話をされたのですが、やはり一神教的な世界では、全知全能の神のもとに、この世界が創られ守られているという中で、あのような災害が人々を苦しめる、あるいは悪の存在をどう解釈

するかという、いわゆる弁神論、あるいは神義論、それが非常に大きな意味を持っているわけです。

実は、日本の場合は、神義論はほとんど見られません。それは、今度の災害でもそうでしたけれども、石原慎太郎さんが、災害の後、天罰だとか神罰だとか言ったという話がありました。が、ああいう言い方は、少なくとも地元では、ほとんど語られていない。つまり、神であろうと、天であろうと、それ自体が神とは思っていないところがあって、むしろ神は自然の中に、あるいは天地ないし世界の中に生まれるのが神であって、天地そのものを創ったり、世界を創ったという発想は、日本人の中に根ざしていません。

鶴岡八幡宮が出している『悠久』という季刊雑誌があるのですが、この中の特集で、天変地異、神仏と災害1と2という記事があつて、1というのは、過去の古代から日本で災害が起こ

ったときに、神仏がどういう形で問われたか、あるいは登場してきているかということについて、専門家が書いています。

これを見ると、天地とか自然というものは、そのまま神ではなくて、天罰とか神罰という表現ができるような、そういう現象は天啓思想ともいうのですが、大きな力を持っていない。時代によって変わってきて、江戸時代には鯰絵というのが非常に流行って、鯰のいたずらだというわけで、それを叱ったり押さえたりするのが天照大御神だったり、鹿島神宮の神さま。だからといって、鯰が地震を起こすのを押さえたというのではなくて、神さまはそれを叱ったということ。これは極めて近世的なあり方なので、これを江戸町人といえども、ともに信じているはずはないので、ある意味では、そういう説き方で災害をしのいだという話です。

いずれにしても、特に近世的な状況ですが、ただ近世だけでなく、近世も古代も、神がこ

の世界を創ったり、支配したという発想で災害を捉えてはいない。そういう意味からいうと、実は弁神論や神義論というのは日本的な神学の中では成立しないだろうと思うのです。それは、また後で話題にさせていただきたいと思います。

しかし、いずれにしても、神の死の問題は深刻です。この前も黒田先生の話に出ましたし、黒田先生の研究している近世以来の哲学、その中で、神は死んだというか、日常的な発想以来の西洋哲学思想というのがある。そういう時代 of 思想状況の中で出てくる一つの神学なり、宗教思想史の一つのエポックは、ルドルフ・オットー（1869～1937）が書いた『Das Heilige』（1917）なのです。

これは、福音主義神学者でもあり同時に哲学者でもあるとも言われている、あるいは心理学者ともいわれているオットーが、その弁神論や神義論、あるいは神の存在論で神学を説くのではなく、人間がどう神にふれるか、あるいは

経験するか、それがすなわち聖なるものである。だから、人間学的な意味で、宗教論、神学論というのをひきつけて、その後の宗教心理学にもつながるような指摘をしています。その意味では、存在論的な理論から現象的な理論に移ってきた一つの傾向があるのではないかと私は思っております。

その象徴的なものが、ルドルフ・オットーの「聖なるもの」という考え方で、いわゆるヌミノゼの感情という、人間の側の感情の問題として宗教や神的なものを捉えようとする、もちろん、オットーもまた福音主義神学者ですから、超越したものを前提にはしているのですけれども、それが人間にどう立ち現れるかというときに、非合理的なヌミノゼという経験をしているという捉え方、これは非常に神秘的であるということと、非常に恐ろしいものであるということと、その心理にもかかわらず、妙に惹きつけられる。だから何かしら恐ろしいけれども魅

了されるといふ、そういう矛盾した感情が実は同時に存在するという、アンビバレンツな感情を与えるもの、それが聖なるもの、という捉え方から、極めて人間に立ち現れる現象として宗教を捉えようとする、そういう思索になっています。

それが、例えば、畏敬の感情であったり、あるいは祈りというものの、これは哲学や宗教学の中で取り上げるわけですが、そういう中で、もっぱら人間の側の立ち現れ方の中に、実はそれぞれの宗教の神学的な捉え方も移行しているのではないかと、私は思っています。そのへんは、専門的な立場から、ご指摘いただきたいと思っています。

日本の場合は、貞永式目、これは前に引用したことがあります、いわば神人相對論、神の絶対性というものが、少なくとも、ここでは、とらわれていない。人間が崇敬すればするほど、神さまの力は増すのだということ、一口に言え

ば、そういうことです。「神は人の敬に依りて威を増し、人は神の徳（めぐみ）に依りて運を添ふ」という。

この貞永式目は、貞永元年、1232年に、いわゆる鎌倉の御家人憲法として、北条泰時の時代に作られたものです。聖徳太子の17条憲法に習いながら、その3倍の51条にまとめたといわれるくらいの、幕府の御家人や地方の地頭、あるいは神主やお寺のお坊さんといった人たちに守らせるための条目で、御成敗式目というのが正確なのですが、その第一条に、神社を修理し、祭祀をもつばらにすべきこと、というのが掲げられています。神社を大事にしるというのが第一条。

第二条が、寺塔、お寺の寺塔を修造し、仏事を勤行すべきこと。第一条が神社で、第二条がお寺ということだったのです。それを守りなさい、という文句の中に、最初に、「神は人の敬に依りて威を増し、人は神の徳（めぐみ）に依り

て運を添ふ」と出てくるわけで、その後に、「如在之禮奠」を怠るなと命じています。これは他にも、ときどき出てくる言葉ですが、原典は「論語」の中に出てきます。

これは、弟子が孔子に、「鬼神は存在するか、しないか」ということを聞いたところ、孔子は一種の経験論的な言い方で、「生きていることもよくわからないのに、死んだ後のことがわかるか」ということを言った後で、「しかし大事なものは、鬼神を居ますが如く祀ることが大事だ」と言っています。そこで「如在」という言葉を使っているのです。

それが鎌倉時代の条項の中にも出てくるわけで、あるが如くという言い方、あるいは、居ますが如くともいうのですが、そういう見えないものに対する、神でも仏でもいいのですが、そういう態度が条項にも出てくるというところに、日本人的な捉え方があるのではないかと思うのです。

もう一人、挙げたのは本居宣長ですが、「神道の安心は、安心なきが安心」という言い方です。つまり、死後の安心ということについては、生きている人間の立場では何も言えない。これは彼が晩年亡くなる前に、答問録という一種の覚書き集みたいなのです。宣長はかつて、古事記の神話を『古事記伝』という研究書の中で非常に厳密に文献学的な研究をされた方ですが、最初は、古事記に語られていることはそのまま事実だということ、そういう信仰的な立場で、忠実に古語の意味を追求したという意味では、立派な業績を挙げているわけです。

その中で、ご承知のように、伊邪那美命が亡くなって、黄泉の国へ行った後、伊邪那岐命が追いかけて、黄泉の国へ行きます。そして、火を灯して、火を灯すというのは、生者の見識をもって死者の世界を見てしまったという意味、タブーを犯したという意味があるのですが、そこで火を灯して見たら、自分の愛する妻の死体

が腐敗した形でいたので、びっくりして帰ってきたという。だから、死後の世界は汚くて、気味悪くて、暗くて、そういう惨めな世界だと、若い頃から神話を真実だと思おうとしていたから、死ぬと本当に汚いところにしか行けないのだと、ひどく悲しみながら認めていた。

ところが、さすがに晩年になると、そう信じるわけにはいかない。別の捉え方をして、むしろ死後のことは、神さまは語っていないのだと見極めて、すべては来世にお任せするという。宣長は若いときは熱心に浄土宗を信仰していて、家が浄土宗でしたから、樹敬寺という檀那の寺があつたので、そこで生前の修行もしたりして、極めて浄土宗的な捉え方なのですが、「神道の安心は安心なきが安心」と記している。死後はすべてを神にお任せするだけでいい、それが神道の安心なのだと言っている。

つまり、人間の側から現象的に捉えるという、見えないものは見えないとか、あるいは神仏の

あり方は人間の真剣な崇敬があつてこそその神仏だという、そういう捉え方が一つの大きな特徴だということを申し上げたいわけです。それが神学といえるかどうかわかりませんが、そういう捉え方の中で、一つ踏み込んで、むしろローカルな地域社会の中で生かされてきた、あるいは生きてきた神社なり、その祭りというものを私なりに実証的に捉えてきたつもりです。

二 共同体宗教としての神社祭祀

その中で、共同体という単位で営まれてきた神社や祭りのあり方は、おのずから共同体のあり方を反映しながら営まれてきたということの中で、一つの構造的理解をしました。それが「神道の生命観」のコピーの裏に、ほんの一部のまとめなんです、祭りの理念図、葬の理念図、そして神と霊の他界、という三つだけ載せていますが、実は、これは私の組織神学に向けての

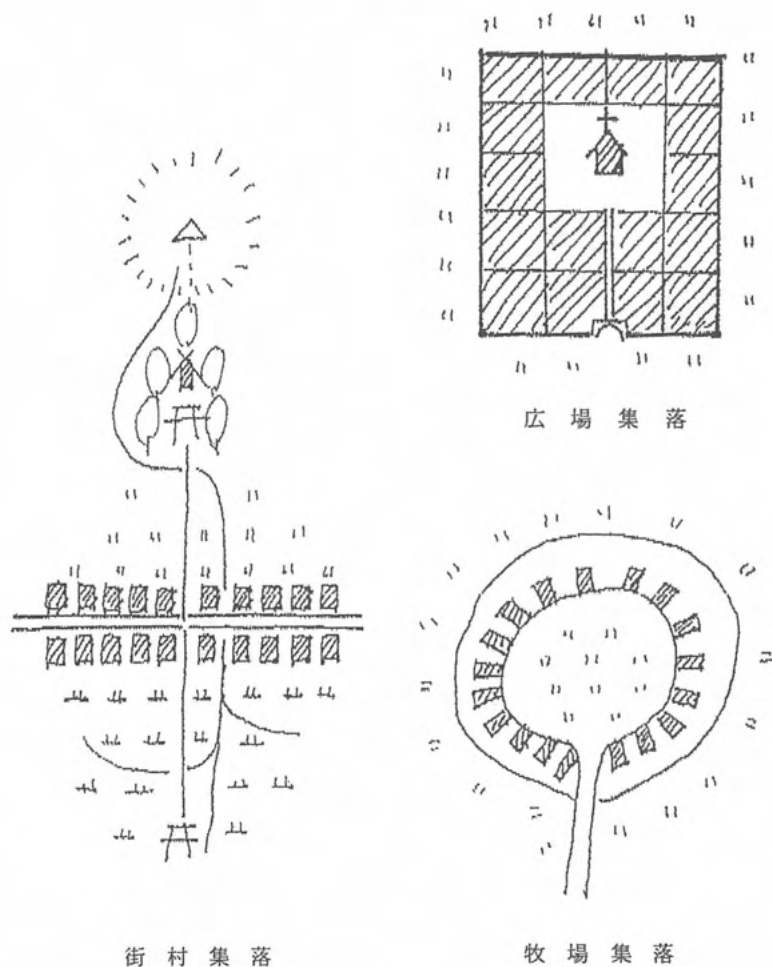
現象学的試論という中で解釈を進めていったときの一つの枠組みでもあるのです。

だいたい三つのレベルで、共同体宗教としての神社祭祀というのを捉えているのですが、一つは、コスモロジーがあつて、それに基づくシンボリズムがあつて、そして、毎年、繰り返される祭りのパフォーマンスがあるという意味で、cosmology/symbolism/performanceという言葉を挙げています。要するに、cosmologyというのは、神話的な世界観、物語的な世界観でもあるわけです。

どこの地域に行っても、お宮を中心とした、その土地で語られている神話伝承というのがあつて、そういうものがcosmologyとしてあつて、そのcosmologyに基づいたsymbolism、この場合には、いろいろな象徴的な装置、お宮もそうです、お宮の奥宮、里宮、田宮とか、そういう神社に関連した、さまざまな宗教的な施設が立体的に配置されているという装置が、symbolismと

参照図 (1)

集落形成の概念図



『瑞垣』平成17年春季号「鎮守の森—その現在と意義を問う—」 蘭田稔より

考えています。その cosmology の symbolism を踏まえて、住民の宗教的な意味でのパフォーミングが一年を通じた祭りや年中行事として行われているという、そういう意味で三つの層として捉えるわけです。

まず聖地としての神社の特徴ですが、理念的に言うと、その集落にとつての「奥」というポイントになります。これは、近代まで存続している日本の集落のあり方、あるいは大陸的な集落のあり方と比較すると、広場村に対する街村です。だいたい日本の中世から近世に形を成した集落のあり方ですが、広場村は、真ん中に広場があつて、集落が周りにあり、外周に城壁がある。真ん中が聖なる場でもあるし、公の場でもある。(参照図(1)広場集落)

したがつて、中央の広場に面して、例えば、聖堂がある、あるいはシテイホールがある、その周りに居住空間があつて、集落の住宅がある。そして、理念的には、それこそ古い形でいうと、

それ自体が城壁で囲まれて、外の自然の世界と隔絶した形態をとるというあり方ですが、日本の中世から育つてきて、近世で、ある種の完成をした。しかし、明治にすぐに壊されていくわけですが、それは、むしろ道路に張りついて集落ができています。

明治大学の農村工学の神代雄一郎という方は、紐状集落という言葉を使っていました。道路沿いに数珠つなぎに家が伸びていく。道路沿いに集落ができ、その境がはっきりしないので、これがブロードウェイというか、中心の往還の両側に家が発達していくという形で、中心が見えない、広場がない。それで神代さんは苦心をした。日本の農山村の具体的なフィールドワークを重ねた結果です。

村の性格は、この広場村と対象的である、しかし中心が見えない。しかしコミュニティである以上、住民の気持ちが一つになるものはあつてしかるべきだということで、彼が最後に見出

したと言っているのは、「村の背後に姿の良い山が見える」というのです。山がある。そして、その山麓に里宮がある。そこから神の道がある。だから、むしろ村の裏に人々の心の中心がある。建築家の槇文彦氏が、「奥」という概念が日本の集落の原点だという言い方をしていますが、要するに、真中にあるのではなくて、奥まったところに聖地がある。(参照図(1)街村集落)

では、いったい、どうやって一つのまとまりが実現されるかというと、集落を貫く往還は、言うならば日常軸で、社会経済軸とも言える。普段は、この道を通して両側の家の交流もあるけれど、同時に他村や他の土地へのつながり、あるいは経済的な交流の道として、普段は、これが一番目立つ。

ところが、実は、そういう日常的なケのときは見えないけれども、一年に何回か、非日常の軸が開かれる。これが、神の道、非日常軸です。神代さんは、それを宗教軸ともいうのです。普

段、これは、ほとんど目立たない。特に外から来る人には、どういう道であるか気づかない。しかし地元の人たちには神道（かみみち）として意識されていて、お祭りのときに、これが、例えば、道普請とか、そういう形で、それまでひっそりしているところのお宮に通ずる道ができて、そしてお祭りのときに、この軸に神が神輿などで往復する。

往復する先は、いわゆる、お旅所とかいうのが、その言葉ですけれども、仮宮ができる。これはだいたい集落を貫いて、いわば田畑があるところ、田宮とも言いますが、海浜の場合は、浜宮というのです。こういうふうには神さまが往復するのだと、これは理念的な往復ですけれども、実は、宗教軸と社会経済軸とが交差してチマタ（道股）という神賑いの場が出現する。神の道ができることによって、両軸の交差点を中心に広場村ではなく道路が宗教的な場になる。つまり神聖な場所になる。つまり、ここが祝祭

空間になる。

普段は人々の交流とか経済的な交流しかないけれども、神の道が開かれることによって、言うならば全体が聖化される。つまりハレという世界、ですから、ここにケ軸とハレ軸が交差する形で非日常的なハレの場が出現する。そうすると、日常的には立ち現れないけれども、年に何回かの祝祭のときに中心というものが立ち上がる。むしろ普段は村の裏手や奥にある周辺的なもの为中心的なものに登場してくるという、そういう形で一つのコミュニティを構成するということが、日常的ではないかもしれないけれども、非日常的には、そういう形で出現するという理論です。

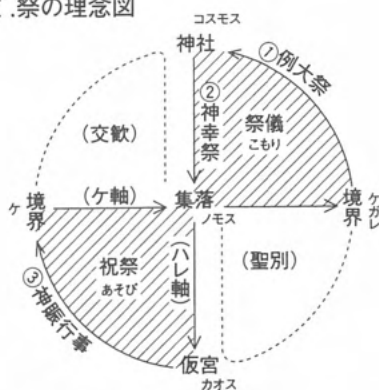
これは、確かに理念的ですが、いろんなバリエーションを考えると、実は、そういう祭りのあり方が日本の伝統的な集落の一つの集中と分散というべきでしょうか、そういうことを繰り返しながら、コミュニティが活性化されるとい

う、そういう構造になるわけです。それは、空間的に捉えますと、それが参照図(2)のIに示す祭りの理念図になるわけです。これにcosmologyを重ねると、おのずから、空間的な配置として、山麓の神社がコスモスの原点になって、集落を挟んだ反対側の仮宮の場をカオスという位置づけができて、この日常的な集落の場がノモス(社会規範)という状況をシンボリックには構成することになる、ということです。

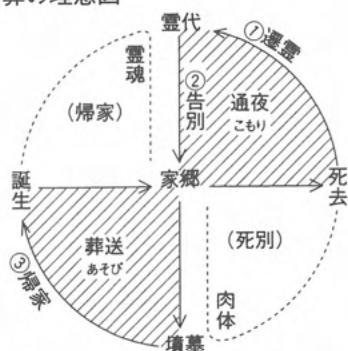
特にこの図で表現したのは、神社というもののトポシ性といいますが、土地性、場所性というのは、やはり集落にとつては極めて重大なポイントで、便利だからといって動かすわけにはいかないという性格のもので、その土地にとつて、生活の場面でも、多くの場合、山から流れてくる水源でもある。そういうところに神域というものを位置づけるといことは、日本の神社の古い形でもありますし、同時に、それが典型的に出てくるのは、沖縄の御嶽(うたき)です。

参照図 (2)

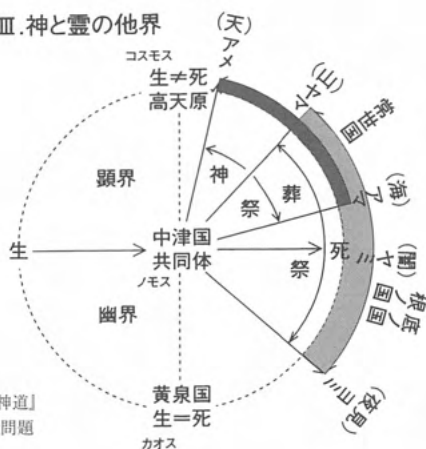
I. 祭の理念図



II. 葬の理念図



III. 神と霊の他界



出典：藺田稔 (1998)『誰でも神道』
弘文堂、第五章構造神学と環境問題
164頁

沖縄の場合は、集落ができる場所に必ず御嶽が設けられる。その御嶽は水源でもあると同時に、集落を結果的に抱えるようなところに御嶽がある。守られているという意味で、沖縄では、腰当、これを「くさて」と読むのですが、ちょうどアームチェアの腰当てが体を守るように、集落を守るようにあるのが御嶽であるという。その御嶽を設けることで、御嶽には神さまが鎮まるといふ森そのものですけれども、そこを起点にして、草分けの家や、縁の家々が集落を展開していくという、空間的にも非常に大事な御嶽が設けられる。集落のコミュニティにとつての御嶽のあり方というのは、本土のそういうあり方とよく似ていると思つて差し支えないと思います。

そういう空間的な意味で、神の鎮まる神社というものは、その土地の風水なり風土と、人間のコミュニティとの共生です。そういうものが、形として理念的には現れているというのが一つ

あります。もちろん、近世に都会化した中では、なかなかそういう形が見えなくて、お社をいろんなところに便宜的に作っている場合がありますが、古い形ほど、そういう一つの空間性というのを持っています。

例えば、東京では、今はかなり見えなくなっていますけれども、東京にもたくさんのお宮があります。そのお宮の位置を見ると、必ずと言っていいほど、背後に、かつての水源である場所があつて、丘陵の山麓であつたりしているわけです。そこから参道が開かれていて、往還にぶつかる。その大通りから、横丁、大横丁ともいうのですが、そこから入っていくところに参道があつて、お宮がある。その背後には実は崖地があつて、水源でもあつた。そういう土地をかつて村としてよみこんだ、その名残が東京都内にたくさんあります。

それから、計画都市である京都のようなくところでも、古いお社は、ほぼ、すべて市街地周辺

の山麓です。決して市内にお宮はない。平安神宮のように、新しく作ったところは、これは全く市内の中へ作ってしまいましたが、古いお社であればあるほど、上賀茂、下鴨にしても、あるいは松尾にしても、あるいは八坂にしても、みんな周辺の山の麓に鎮座していて、お祭りのときに市内に登場してくるといふ形は、そのままの形をもっています。

そういう意味で、神社の位置というのは、ここで言えば「奥」ですけれども、日常的なあり方は、むしろ集落の裏手にあるのです。しかし、お祭りのときに中央に登場する形をとっていること、そういう意味では、街村形態の自然村のあり方では、神社の周辺的存在というのは大事なのだけれども、ただ周辺にあるというだけではなくて、必ず祭りのときには中央に進出してくる、それが祭りのあり方、構造だということです。

そして、集落生活の日常性という考え方で言

いますと、ケとハレというのは、皆さんもよく聞かれる伝統的な時間の捉え方というか、ケとハレというのは、日常と非日常というふうに、その交替が大きな文化的な意味を持っているということは、指摘されていることであります。

実は、そのケとハレの交替には、ケガレというものが一つの文化的概念として伏在しているといった方がいいのかもしれませんが、日常的には時間の系列で、ケからケガレへという、言うならばスピリチュアルな気力とかエネルギーとか、そういう霊的な捉え方の中で、日常的には時間が経つにつれて、ケが枯れるという意味、あるいは汚れる（けがれる）という言葉は、よごれるとか、けがれるとかいう言葉になります。が、そういう生命的な力が弱まる。

これが、日常的に我々が正月から一年経った大晦日に至るまでの、日本人が持っている一つの生命的な時間の捉え方です。時間的生命力の減退を覆すために、実は非日常性を支配するハ

レという軸がある、という構想で理解をしているところなのです。

言ってみれば、時間の日常性を支配する横軸の左端が生命的な生、そしてケガレの場合は、その右端が生命の死に該当するというふうに配置することができ、日常的な時間の経験の上では、ちょうど人生のように誕生から死までという捉え方でもあります。一年という場合もあるし、一年だけでなく半年という、正月から6月30日、水無月ということになります。そこでケガレを祓うので、六月晦日の大祓いというのをやります。そして、そのあと半年で、今度は、大晦日の大祓いというのがあり、そうしてケガレを拭う祭事が配置されておりますけれども、要は日常的な時が経つほど活力が衰えるという意味でのケガレの捉え方が潜在しているという考え方です。

したがって、その活力を元に戻すために、どういう手段があるかという中で、本来なら、こ

れをケガレ（不浄）からケ（清浄）へと戻すということですが、日常的には時間は不可逆で逆行できないので、いわゆるハレという祭りの非日常的な所作でもって元に戻す、ということでの理念的なサイクルが、このハレ軸を通した生への復活という形を捉えることができるだろうということです。

そもそも、この横の日常軸をノモスというふうに言っているのは、ノモスというのは日常的な社会規範を指す意味でよく使う言葉ですが、規範が喪失するときにはアノミー（規範喪失）と言うように、日常を規制する規則なり規範の世界で、日常的な範囲内で成立している社会規範という意味でのノモスの世界になります。この日常的、常識的な世界ですと、生があつて死がある、そういう我々が生きているという範囲内でしか捉えられない。また、そこだけしか有効でない規範の世界、これが日常的な世界と考えて使っているわけですが、そうすると、非日

常的世界、あるいは日常以外の世界を支えるべき生、死の外の世界、あるいは超越的な世界というようなものには、ノモスの世界では適応できない。具体的には、死というものを境にして、その死後をどう考えるか、あるいは生まれる前というものを考えると、その未生以前をどう考えるか。

三 カオスとコスモス―神道神学の試み

あえて cosmology 的によれば、コスモスとカオスという二つの超越的な世界の捉え方といえますか、それを配置することによって再生を図るという構造が、日本社会の場合は、特に祭りを中心とした共同体の活性化といえますか、そういう形で概念化できるだろうと実は思っているわけです。(参照図(2)Ⅲ神と霊の他界)

この構想は、日常的な我々の常識の世界で、例えば社会規範というもの、これは法律の世界

や憲法の世界もそうでしょうけれど、そういう日常的な世界だけを規範とする中で行われる世俗的なルールです。しかし、それを超えた宗教的な世界といえますか、神々とか先祖とか、あるいは死後とか生前とか、そういう超越的な部分というのは、このノモスの世界にはないわけです。

例えば、憲法であろうと、日常的な法律の世界というのは、すべて日常的な人間の生きている世界だけのルールである。しかし、宗教である以上は、その外側にある部分というのが大きな意味を持っているわけで、ここと言えば、死後の問題、あるいは生まれる前の問題というのが一つの cosmology として想定される必要がある。

その cosmology を想定するものが、一方はコスモスであり、一方はカオスである。言ってみれば、神道で言えば、これはコスモスの世界が高天原、カオスの世界が黄泉(よみ)と言われている。この高天原と黄泉の国の配置によって、

日常的な生き方で解決できないものが一つの宗教的な構想の中で、cosmologyを構成し、同時にsymbolismや、むしろperformanceを構成しているという発想でもあります。

要は、時間論的にも、これはすべてサイクルの時間なのであって、循環的な時間のサイクルに基づいたcosmologyであり、symbolismであり、performanceであるということ。最初に申し上げたように、歴史ではなく神話的な時間に基づいた文化のあり方であると言えるだろうと思います。要は、生から死、そしてコスモスを通して、カオスを通し、さらに生に戻るという再生のプロセスとして神話を理解することが可能です。

日本神話の特徴は、世界の始原は天地未分の混沌です。混沌から秩序が生まれるということ、どの神話でも語られることですが、それが一方通行でなく、繰り返しコスモスから、いったんカオスに戻ってしまう。そして、またカオスからコスモスの方向に語られていく。だから

といって、高天原のコスモスで完結しない。また、そこから黄泉のカオスの方向へ行くという、言うならば、古事記の神話などは、簡単に言えば、リズム的に、この世の中の成立が語られているというところがあります。それは円環で捉えることも可能であって、決してコスモスがコスモスで止まらない、またカオスに行く。常に回って、またカオスに戻る。カオスに戻るけれど、また、そのカオスは決して絶対的なカオスではなく、つまり終末論的なカオスではなく、そこから新しい命が生まれる。

黄泉というのは、ただの死の世界ではなく、むしろ生と死の区別がつかない、つまり未分化なのです。生と死の未分化の世界。コスモスは、生と死が非常にはっきり分かれる、分化する世界なのです。もっと別な言い方をすると、このコスモスの世界というのは、生と死が非常にはっきり分けられて、死が拒否される世界です。カオスの世界というのは、生と死が混とんとし

て不分明、それが黄泉の国です。そして、日常軸の上では左端のケのポイントが誕生で、他方のケガレのポイントが死の到達点になり、我々の歴史的時間観でいえば、生まれてから生涯、死へ向かうという方向でしかない。

しかし、宗教的、神話的な意味でいうと、そこから、生と死、あるいはケとケガレという、この二つを通過することで、また生に戻るという可逆のルートがあつて、それが祭りを構成する場面でいえば、一方が、古い言葉でいうと「籠もり」の領域、他方が「遊び」の領域と表現できます。「籠もり」の場面では宗教儀礼が厳密に執行される。これは「神事」と言っているのですが、非常にフォーマリティが強調される、そういう祭りの場面です。それに対して、「遊び」の場面はアンチフォーマルというか、故意に形式や秩序を溶解せしめる場面です。神事の場面では物事が非常に厳密に分別される。生と死がはっきり分けられる。不浄（ケガレ）と清浄

（キヨマリ）というのは、極めてはっきりしている。

ところが、遊びの領域というのは、両方が混融する。これが、祭りのときに行われる祝祭の領域です。この籠もりの段階では、まずケガレというのが厳密に忌避される。それから、神と人の分別が非常に厳密に支配して、例えば我々が行う神事というのは、空間的にも所作としても、決して、そのルールをはずしてはいけない。そういう意味でのフォーマリティを強調するところです。

ところが、もう一つ、それと全く対照的な遊びの場面がある。神と人が一緒になってしまう。そして、場合によっては、男が女になったり、女が男になったり、そういうふうな秩序を全く乱してしまう。私は、聖反という言葉を使ったことがあります。あえて普段できないことをやること。もう今はやらなくなったのですが、例えば、東京でいうと、多摩の大国魂神社のか

つての5月の祭りというのは、神事は厳密にや
っているのですが、同時に、そこに集まる人々
は、「くらやみ祭り」といって、真っ暗にするわ
けです。あえて真っ暗にする。真っ暗になると、
人がいろんな自由なことができる。一番自由な
のは、尻で祭り“といつて、このときだけは女
の人の尻を撫でることができる。今ならセク
ハラで大変なことになりますが、そういう状況
を祭りの中でちゃんと用意していた。

ところが、今は近代のルールでダメなんです。
特に府中の場合は、地元医師会が野卑なことは
やるべきじゃないと言い出して禁止されてしま
った。しかし明治から各地の祝祭の聖犯的場面
を、だいたい学校の先生が皆、そういう不埒な
ことはいかんというので、削除してしまった。
そういうふうにして、近代は日常的な倫理や論
理が祭りを抹殺してしまうのです。そういう不
埒なことはまかりならん、教育上よくないとい
って、みんな潰されてしまっています。

私のところの祭りでも、お祭りの晩は、自由
恋愛でした。大正まであったのですが、
男の神さまと女の神さまが一緒になるのだから、
この日は仲良くしてもいいというので、自由に
男女が交流したという話が残っているくらいで、
近代ではそういうことは全くダメになりました
が、そういうセクシャルな部分でなくても、自
由に行動するという場面は、勢いのある祭りは、
どこでもみんな持っています。潰された祭礼は
形として残っていますが、だいたい、つまらな
い祭りばかりで、勢いがなくなってしまうてい
ます。

でも、これは両方とも普段でかかぬことで
す。厳密にケガレを忌避するということは普通
の生活ではあり得ないことで、お祭りにあたつ
て、その準備段階で、ケガレを祓うために、別
火の生活をするとか、特別な生活で厳密にケガ
レを避ける忌み籠もりの生活というのは、普段
はできるはずがない。お祭りのときだから、で

きる。ここも極端なフォーマリティを祭りで表現することで、神聖なコスモス（秩序）を再現することができて、その後半で神の名のもとにカオス（混沌）を演出するという方式です。

そういう意味では、異次元の時間軸として、このハレ軸というのは、日常的な時間を超えてしまう。要するに、横軸に示す日常的時間の流れとは別次元を示す縦軸の時間表象ですから、長い時間になったり短い時間になっても構わない。だから、いきなり場面が転換する場合もありますし、少し時間をかけて、ダラダラと、そのなる場合もあります。ですから、我々の何時何分という標準時間の制約を、このハレ軸は解放させるわけです。そういう意味でのお祭りの捉え方も可能ではないか。

要は、時間にしても神話的に回転していく。歴史的な直線ではない。過去、現在、未来というふうに、再びその時間は立ち戻らないという意味ではなくて、「年々歳々花相似たり」という

ことで、自然と同じで回るわけです。また戻ってくる。日本人は、いまだに正月がめでたいというけれども、では、なぜめでたいのか。これは神話的に新生の時が改まるからめでたいのであって、世俗的な歴史観でいえば、1月1日には聖なる日という意味はない。

だから、地域社会が一年を経過している場合でも、一年が経るうちに、だんだんケガレが溜まっていく。そして、それを年末に一気に払って、正月で新しい命を蘇らせるというか、そういう一種の生命感覚があると私は思っておりまして、実際、お祭りというのはそういうものだと思います。

欧米文明国の各地のコミニティにも古くからカーニバルに代表される祭礼があります。このカーニバルを行うことが、キリスト教的な意味では、そういう新しい時間が蘇ったり、人心が改まったり、社会が元気になるという意味をもっているのか。実際には、例えばゲーテ

がイタリア紀行の中で、ローマの謝肉祭ですか、素晴らしい表現で解説しているのですが、あれを見ると、やはり社会が蘇るという意識があるのではないかなと思うのですが、ただ、こういう構造で説明したりする場合に、日本の共同体そのものもつ宗教性の場合と、大宗教であるキリスト教の中で位置づけられているカーニバルとは意味が違うのではないかと思います。

そういうことで、ちょっと話が飛んで、ご理解いただけないところもあるかと思うのですが、こういうカオスの位置づけというのを特に申し上げておきたいのですが、これは普段、突発的な災害などがない場合でも、このように一年を生命的なサイクルしながら、その中でケガレを祓う、そして新しい活力を社会が持つという意味での、それこそ生命的な、私はそれを命の共同体という言葉で表現したりするわけですが、そういうことが、繰り返し、繰り返し、行われています。

しかし、今度の大地震災のような突発的な被災は、単に社会が壊されただけではなく、たくさん死者が出た。よく不慮の死と言われますが、あまり突然の不幸がない社会の成り立ちからいうと、確かに、それを克服するのは極めて難しい。

にもかかわらず、最初に申し上げたように、今の被災地の人たちが、いろいろな文化的なもの流されたり、それを担ってきた人も犠牲になったりして、かなり条件の悪い中で、そうした祭りとか芸能というものをもって心を癒し、立ち上がろうとしている。そういう意味では、やはり基本的には、こういう構造がある。長い歴史の中で地元の祭礼や郷土芸能が、災害に耐え、復興に向けていく一つの力になっているということは言えるのではないだろうか。

というのは、この間、慰霊祭をさせていただいた岩手県の山田八幡宮の地元でのアンケート調査なのですが、文化庁が地域の文化遺産を活

かした観光振興地域活性化事業というので、山田町で住民にアンケート調査をしました。それが、たまたま震災の後だったものですから、それと一緒に、地元の「山田祭りを再興する実行委員会」というのがあって、両方が協力しながらアンケート調査をした結果がまとまっていました。これを読んでみますと、山田八幡宮というお社と、町の中にある大杉神社という、この二つのお神輿を中心としたお祭りが、今までも山田町の皆さんの誇りで、そこで行われる何種類かの郷土芸能が、それぞれ小さな地域ごとに守られてきているのですが、その大切さというのがアンケート結果に如実に表れていて、単に我々の思い込みではなく、地元の人たちが、これほど祭りや郷土芸能を復興のきっかけにしているという意味でのアンケート調査として大変おもしろい。

そういうことで、私の勝手な神道の神学的試論を申し上げて、皆さんにはご迷惑だったかも知

りません。昨年も申し上げましたけれども、確かに東日本大震災に関連して山折哲雄先生などが指摘しておられる、中世の『方丈記』にあるような無常観という一面もあるかもしれないけれども、一種の諦観、諦めの感覚が日本人には強いというのはわかるのですが、ただ、これは知識人的なレベルの理解ではないかと思うのです。

そうではなくて、田舎のローカルなレベルで、本当に民衆が災害にあって、確かに大変な被害ですから、一種の諦めといいますか、仕方のないこととして受けるという意味でいうと、広い意味では無常観なんです、しかし、そこで終わらないというか、それを、むしろ一種のカオスのあり方として、そこから再出発するということも如実に見ることができる。

他の自然科学系の学者は、「攪乱」という言葉を使います。津波ですべてが攪乱された。でも、その攪乱は、新しい命が生まれるためのことで

あつて、たとえば津波で沿岸の海底は、ひっくり返ったから、あらゆるものが流れたし、一時は魚一匹見えないような状況だったけれども、2ヶ月経ったら、前よりも豊かになった。だから、津波は単なる災害ではなく、次の新しい世直しの足場というか、そういう捉え方も、実は現場では、しているのです。

だから、昨年も紹介しましたが、自分たちは酷い目に遭ったけれども、海には恨みはない、また海はよみがえるのだという希望をもって漁師たちは頑張っている。そういう日本人の心情というのは、カオスを単に絶望の状況とは考えていない。むしろ新しい命の出発点としてカオスを考える。あえて言えば、そういう宗教文化的な観念をまだ持ち伝えているのではないかという意味で、そういうサイクル的時間観というもの、やはり日本人にはまだまだ健在ではないかというふうに、少しご都合主義で申し訳ないのですが、そういう考え方をしたということです。



原発への諸視点と私の注目する市民運動の紹介



佐藤純一

国際メタテクノロジー研究所長

一 ランチョ・セコ原発を停止させた 市民運動

紀要の第六号では、原発事故が発生したばかりだったので、広島、長崎から福島原発事故に至る、主な著書やニュースをまとめてお話ししました。そこで、今回は、原発に関する推進派と反対派の意見をご紹介させていただき、それに対する私の考えなども述べさせていただきます。

初めに、1989年6月にアメリカのカリフォルニア州サクラメント市で原子炉の停止命令が執行されるに至るまでの記録があります。住民の要望で決定が下されたもので、サクラメント電力公社が原発を停止したわけですが、これは「ランチョ・セコ原子力発電所の悲劇」ということで知られています。スリーマイル島の事故とチェルノブイリの事故が起こったことを教訓に、停止に至るまでの運動を推進した人たちの記録を入手して

いましたので、一部分だけ読み上げてみます。

『1989年6月初め、世界の耳目は北京の天安門に注がれていた。4月中旬以来の学生らの民主化要求デモの高まりに対して、6月4日未明、戒厳部隊が天安門広場を武力制圧し、学生・市民に多数の死傷者が出て、抗議行動は全国に拡大した。6月6日には軍同士の銃撃戦が始まり、内戦の危機が報じられた。しかし鄧小平の支配体制は揺るがず、8日には李鵬首相が秩序回復を宣言、9日以降、知識人や学生指導者らの連行、逮捕が本格化した。民主化運動は2ヶ月足らずで強権的に鎮静化を余儀なくされた。

ちょうど、その頃。6月7日（水曜日）、アメリカ合衆国カリフォルニア州の州都サクラメント市も特別な朝を迎えていた。前日に実施された住民投票の結果、市の中心部から約42キロメートル南東にあるサクラメント電力公社ランチョ・セコ（Rancho Seco）原子力発電所の閉鎖が決定し、

この日の朝8時、原子炉の運転を停止する命令が下されたのである。

この朝が特別な朝であることを象徴するかのように、夜明け、6月のサクラメントには珍しく雷雨があった。4月から9月までの約半年間は乾季で、雨はめったに降らない。しかも雷雨である。「住民投票で敗北、セコ原発閉鎖作業開始」の大見出しとともに、翌6月8日のサクラメント・ビー紙（The Sacramento Bee）の一面を飾ったのは、ベテラン写真部員ディック・シュミットが6月7日6時前に撮影した、稲妻を背に巨大なクーリングタワー（冷却塔）から最後の蒸気を吹き上げるランチョ・セコ原発の写真である。

「ザ・ビー」の愛称で親しまれる地元紙サクラメント・ビー紙本社の編集局のドアを開けると、入り口右手にこの写真が大きく飾られている。

「とても珍しい夏の雷だった。ちょうど陽が差し始める頃だった。20ミリの広角レンズで、200メートルぐらい離れたところから、三脚を使っ

て3、4秒ぐらいの露出で狙った。フィルム1本ぐらい撮った。5時30分から6時ぐらいの間だね。嵐、あたり一面の雲、稲妻、最後の蒸気、とてもシンボリックだった。社からは特別ほうびはもらってないが、こんなに大きなパネルにしてもらったのは27年間勤めていて初めてだよ」

シユミットは撮影時の状況をいまも克明に覚えている。

この朝の稲妻は、むろん偶然にすぎない。けれども、それがシンボリックな稲妻であることは誰も否定できない。14年間稼働してきた原子力発電所が住民投票によって閉鎖されるというのは、世界的にも大変珍しい事態である。全米では初めてのことであり、その後も例をみない。

開票結果の第一報となった6月7日の紙面では、著名な消費者運動のリーダー、ラルフ・ネーダーの率いる全米の反原発団体「パブリック・シテイズン（クリティカル・マス）」が、合衆国における原子力時代の「終わりの始まり」とコメントし

ている。全国的な原発批判派の連絡組織は、「全米の原子力問題の『ワートルローの戦い（the Waterloo）』として長く記憶されるだろう」という勝利宣言を出した。ワートルローはナポレオンがイギリス軍に敗れ、以後、敗走を続ける転機となった有名な戦いである。』

この草の根の反原発運動を推進してきたマーサ・アン・ブラックマンのインタビュー記事が掲載され、そのインタビューのあとに彼女の詩が紹介されています。

たった10年でできたこと

『何マイルも向こうから風の歌にのって少女のもとにやってきた

それはひそかな警告だった

動物たちが災いの匂いをかぎつける日まで、
木々はささやき続けた

少女もそれを聞いた、ともだちのカラスが告げにきたから

ほかの鳥たちも集まってきた

風にのって飛ぶから、鳥たちは最初に知った彼女が聞いたのは、「聞け、そして語れ、語れ、語れ」という声

生き物たちは集い来て、頭を垂れて、秘密を知った

悟っただけではない

聞こえぬぐらいの小さなささやきを聞いたものすら

岩のようにじっとしていたわけではない

静かに、しかし絶えることなく、警告は続いたところをうつ ささやき、ざわめきの10年の調べ

変化は起こった、風が歌ったようにいまやふたたび甘い風の歌が聞こえる
これがたった10年でできたこと』

福島原発は、風のささやきどころではないですね。クリスチャンの彼女は、スリーマイル島原発事故の直後、まるでジャンヌ・ダルクのように「天の声」を聞いて、ランチョ・セコ原発の閉鎖を求める運動に10年間、没頭してきたということです

二 脱原子力社会への論法

今の原子力推進体制の自己維持的な性格という特徴は、アメリカでも同じなのです。次に、長谷川公一という方の『脱原子力社会』という本をご紹介します。⁽¹⁾

『原子力産業の自己維持的な性格は、むしろ日本に固有の問題ではない。エネルギー問題の国際的シンクタンク「WISE」(World Information Service of Energy (世界エネルギー情報サービス))のM・シュナイダーは、筆者のインタビュー

に対して英仏の再処理路線は、両国の原子力産業の自己維持的メカニズムによって存続していると答えた。原子力自体が軍事技術の民生転用から始まった技術だが、原子力産業は軍事産業と性格が似ており、他業種への転換は容易ではない。原子力産業自体が生き残るために、原子力開発が必要なのである。』

だから、普通の基礎化学だったら応用化学とか応用製品とかへ移っていきけるのですが、原子力だけは、そうはいかないのです。

『アメリカなどと異なつて、軍事用の開発を行っていない日本の場合には、三菱重工、日立、東芝などの原子力部門を存続させるためにも、原子力発電所の新增設が不可欠であるという側面がある。原子力関係のエンジニアはじめ、これらプラント・メーカーに依存する割合が高いことは、日本の電力会社の国際的な特徴である。』

こう書いてあるくらい典型的な特徴なのですね。それから、官僚制の自己維持的性格、この二つがマッチしているのです。

『次に日本の官僚制組織に特徴的な自己維持的性格がある。組織的にみて、日本の官僚制組織のようにトップダウン型でない組織は、トップのリーダーシップが発揮しにくく、内部調整と合意形成に時間がかかるから、一般に政策転換が得意ではない。とくに日本の官庁は、政策決定の実質的な権限をもつ中間管理職以上のキャリア組が2〜3年でポストを次々と交代するから、自分の在任期間の間は、既定方針を踏襲することが周囲からの期待であり、自分の昇進にとつてもリスクを犯す危険が少ない。多くの幹部や幹部候補生がこのように行動しようとする結果、組織全体としては〈累積された事なかれ主義〉が結集する。筆者らは、かつて新幹線公害、新幹線建設問題に焦点をあて

て旧国鉄の政策決定過程を研究したが、膨大な累積債務のために分割民営化された旧国鉄は、そのような組織的硬直性を示した典型事例だった。』

最近、いろいろ報道されていることに思い当たることがあるでしょう。この長谷川公一さんという方は、東大の社会学研究科というところを出て、カリフォルニアのバークレーに行ったときに関心を持って、この本を書かれたようです。面白いので取り上げてみました。

この方はエネルギー産業と直接の利害関係はないので中立的な意見です。もともと科学出身で、外資系の会社で経済的なリスク分析の仕事に従事しているので、冷静に中立的な立場で言っているとは断つてはいますが、こういうことは彼だけに限らず多くの人が言っています。エネルギーのバランスとか、当たっているところも

あるけど、一部分だけ言っているところもあるんで、そういう意見と反原発を併せて受け取っていただく必要があると思って取り上げてみました。

どういふことかという、普通の化学事故、化学工場とか鉱山で事故がありますね、すると火力の場合は確率からいうと原子力発電より2ケタくらい危険なのだというのです。これは20年に1回は起こらないというのを確率に入れてしまうと、起こらなければ確率は小さくなる。だから火力のほうが事故という点でいうと確率が高いという論法です。

それだけを取り上げて言うと、専門家でない人は「なるほど、そうか」と思ってしまう。私は、原子力発電全体の事故と一般の事故を比較する場合、物差しが共通なのですかと言いたい。広島、長崎に原爆が落ちたって、もう二度と起こらないから危険が少ないというのと似ているのです。それから、事故時の発電プラントの空間的広がり、影響の時間範囲をどう考えるか。これも物差

しが違ふだろうと思います。例えば、工場だったら、工場のごく近所だけなんです。それが、チエルノブイリの場合は100キロメートル規模の範囲にわたる広がりですので、同じに扱うべきなんだろうかということを目に論じないといけない。いったん放射性物質が外に出たら、半減期が30年とか元素によってはそれ以上になります。化学工場だったら1回爆発して、そのときだけの被害ですが、それと同じ物差しで比較してもいいかということです。

それから、一つは、太陽光でも風力でも犠牲者は出るという意見もあります。オークリッジ・ナショナルラボトリー、ここは原発を開発したところですよ。そこでは、こんな主張もしているのです。太陽光発電で火力発電や原子力発電規模の電力を得るには山手線の内側ほどの面積が必要なのだと、必要な施設に要するコンクリートや鉄鋼などの材料の生産に伴うエネルギーで犠牲者が無視できないだろうと、こういう論法です。

もう一つは、エネルギー発生に非常に密度の低い自然エネルギーを利用するので、原子力発電と同じエネルギーを集めるだけの巨大な建設資材と工事が必要になってくる。そういうことを含めたら犠牲者は少なくない、という。

そして、比較のために出した例として、中国で年に数千人、探鉱崩落者が死んでいるとか、日本では三池とか北炭とか、挙げています。メキシコ湾の事故、それから、もう一つ、反原発に対する対抗意見としては、日本では毎年4000人が交通事故で亡くなっている。でも、反自動車運動は起こらないという意見もあります。

こういう意見にとらわれていると、毎年3万人、自殺者が出ている、煙草による、がん死亡者は19万人を超える。それなのに、なぜ反原発なのかという論が出てくる。こういう議論に巻き込まれると危険で、集められた一部の科学的データ、経済データだけで判断しようとしている。全体的な判断をするには、どういう数値がどういうふうを持

ち出されてきて使われたかを、改めて洗い直さなければならぬと思います。

そうしないと人々は事実と専門のわなにはまっています。そのところは事実だけど、どういう事実なのかということによって、科学、技術、経済、政治の専門家の壁を突破し超えるようにしなければならぬ。中立たる学でも数、レベル、支援が圧倒的に劣る。本当は専門家が突破しなければいけないけれども、多勢に無勢になってしまふのです。それには、社会、市民の理性と良識を絶えず磨いて、覚醒させる日常的努力しかないと思います。

三 反原発の理由

次に、小出裕章さんの反原発の視点を取り上げたいと思います。⁽²⁾これは6月頃に書かれたものです。福島原発の1、3号機炉建屋が吹き飛ぶショッキングな映像がテレビで流され、多くの人が西

日本や外国に逃げたり、首都圏で乳児の摂取制限を超える放射性ヨウ素が検出された頃、人々はミネラルウォーターを買ったりマスクをつけたりしたことがありますね。ところが、最近報道が少なくなったせいもあるのか、「なんとなくなるのではないか」という雰囲気広がっている。「しかし安心できる材料はありません」と小出さんは言われています。

『放射性物質は漏出し続けているし、これまでも放射性物質が累積した、極めて汚染された福島県飯坂村では、チェルノブイリ事故で強制移住した地域をはるかにしのぐ汚染が確認された。海にも信じがたいほど高濃度の汚染水が流れています。楽観できる状態には全くなっていないのです。』

結局、原子炉は本当に冷却できているのかという事です。楽観ムードが広がっているのは、汚染は進んでいるかもしれないが、原子炉は冷却できているじゃないかという安心感があるからで

しょう。確かに、原子炉や使用済燃料プールには淡水が注入されています。消防ポンプで海水を入れるとか、自衛隊のヘリで上空から投下するとかという状態だった頃に比べると、はるかにましに見られています。

ところが、実態は違うのです。原子炉は今でも極めて危険な状態にあります。このままだとチェルノブイリを超える重大事故に発展する可能性さえ十分に残っているのです。そう考えざるを得ない理由は、毎日、大量の水を注入しているにもかかわらず、原子炉が正常に冷却できていないからです。冷却できていない、とプロは見ているんですね。』

『2011年5月12日、東電は1号機の原子炉圧力容器に水がほとんどたまっておらず、高熱で燃料棒の大半が溶融、すなわちメルトダウンしたことを認めました。圧力容器の底に穴があいていて、注入した水や溶けた燃料が原子炉格納容器に流れ

落ちている状態です。大惨事にならなかったのは、格納容器にたまった水で「たまたま」燃料を冷却できたからです。メルトダウンした燃料棒が冷えていた、これは、そのとおりでしょうね。

2、3号機の状態も深刻です。東電のデータによれば、圧力容器の水位は未だ回復しておらず、これはもう回復しましたが、燃料棒のかなりの部分が露出しているとみられています。これらも、圧力容器が破損していて水がたまらないからでしょう。』

安心したい立場ではなく、私はリスクを最大に考えて、そこにチャレンジするのが技術屋だと思っているので、このような指摘を挙げてみました。

『それから、もう一つ、「崩壊熱」による燃料棒の損傷の問題です。原子力発電はウランの「核分裂反応」で出たエネルギーを使って電気を作ります。ウランは「核燃料ペレット」という小指の先ぐら

いの小さな瀬戸物に焼き固められた、直径1cm、長さ4mほどの細長いサヤ（燃料被覆管）の中に400個ほど収められています。これが「燃料棒」で、数百本を束ねて炉心に入れて使います。

非常事態が起きた場合には、炉心に「制御棒」を差し込んで核分裂を止めますが、すぐに安全な状態にはなりません。原子炉内で発生するエネルギーには2種類あり、一つは核分裂そのもののエネルギー、もう一つは「崩壊熱」と呼ばれるエネルギーがあつて、これがなかなか止まってくれないのです。

その「崩壊熱」というのは、ウランが分裂して発電したりするわけです。その分裂した後の元素になるのです。それがジワジワと放射性物質を出しながら熱を出していくのです。これが原子炉内の発生エネルギーの7パーセントほどを占めます。これは半減期で、ずっと続きます。だから使用済燃料のプールがありますが、その7パーセントの部分だけは水の中に入れておかないといけないの

です。これを、みんな忘れている。235から出たものだけではないのです。』

もう一つは炉心についてです。溶けたという証拠は何かというところ、小出さんはこう言っています。東電は溶けていないと言っているけど、これはすぐわかるんです。

『今回の事故では、核燃料が溶けるほど炉心が高温になっていましたが、東京電力は燃料が溶けていることを長い間認めようとしませんでした。事故から2ヶ月経って、ようやく認めました。その理由は、第一原発の敷地内でプルトニウムが燃料ペレットにたまっていきませんが、プルトニウムは揮発性でないのです、（個体ですから）ペレットが溶けださない限り、ほとんど外に出てくることはありません。空気とか爆発では出てこないのです。逆に言えば、プルトニウムが検出されたということとは、ペレットが溶けている（穴があいて外に出

ている」ということになります。燃料ペレットは2800℃ぐらいにならないと普通は溶けません。が、実態は炉心がそのぐらいの高温に達していたことを意味します。これは大変危険な状態ですから、東京電力はなかなか認めようとしませんでした。5月12日に1号機のメルトダウンが起きていたことを発表するまで「燃料棒の約55パーセントが損傷している」としつつも、燃料が下に溶け落ちていることは決して認めようとしませんでした。

それから、怖いのは、先ほどの水素爆発というのは核燃料を入れているジルコニウム合金が水と反応して酸化ジルコニウムと水素が発生して、水素ガスが隙間から出て外部の酸素と反応して水素爆発する、さらにもっと怖いのは、ウラン燃料を覆っている金属ジルコニウムの被覆管が破損すると、中の燃料ペレットが支えを失った状態になって、何かの拍子に溶融したペレットが落下して、圧力容器を何かの拍子で損傷するから水がなくなっているわけです。圧力容器にこぼれてしまうと

燃料棒の中から圧力容器の底にたまっている水と接触したら、水が急に熱されて、 H_2O の水が H_2 すなわち水素ガスと O_2 酸素になるわけです。そうすると急に体積が上がって、いわゆる水蒸気爆発といわれる大爆発を起こすのです。水蒸気爆発が起これば、厚さ16cmの鋼鉄でできた圧力容器の外側にある格納容器は吹き飛んでしまいます。そうなれば、炉心は完全に露出し、けた違いに大量の放射性物質が何の防備もないままに環境に噴出することになる。』

もし、どこか一つの原子炉で水蒸気爆発が起これば、その原発敷地内の放射線量は致死量を超えるでしょうから、作業員は全員退避せざるを得なくなります。当然、すべての原子炉や使用済燃料プールの冷却作業は続行できませんので、あとは連続的にメルトダウンが起こり、歴史上、経験したことのない大惨事に進んでいくだけです。

1号機ではメルトダウンが起きていますが、水

蒸気爆発は発生しなかった。これは非常に運が良かったと思います。溶けた燃料は格納容器に流れ落ちていますが、水を注入している限り爆発を起こすことはありません。ただ2、3号機は依然として水蒸気爆発の恐れがあります。特に危険なのは高温が続いている3号機です。

今は80℃以下になっていますが、でも底が損傷して、ひびが入っていないという保証はありません。それで、もし注水がうまくいかなくなれば、燃料が格納容器を突き破る可能性がある。溶け落ちてくるウラン燃料が2800℃なのに対し、鋼鉄で出来た格納容器は1500℃レベルで溶けてしまう。この場合も今とは比べものにならない大量の放射性物質が環境に撒き散らされ、原子炉や使用済燃料の致命的な支障をきたし、チェルノブイリに続く新たな「地球被曝」の危険がもたらされ、これは福島30kmとかといった規模ではないのです。

次の小出さんの結びの言葉はWCRPの宗教者の言葉と全く同じだと思いました。

『安全な地球環境を子どもや孫に引き渡したいのであれば、その道はただ一つ「知足」しかありません。代替エネルギーを開発することも大切ですが、まずはエネルギー消費の抑制にこそ目を向けなければなりません。』

一度手に入れてしまった贅沢な生活を捨てるには苦痛を伴うこともあるでしょう。しかし、世界全体が持続的に平和に暮らす道がそれしかないとするれば、私たちが人類としての新たな叡智を手に入れる以外にはありません。』

この小出さんの結びに私も同感です。今では世界で500炉になんなんとするとところまでなってしまうのですから、やはりWCRPの方々の考え方がもつと出されるべきだと思います。

四 被曝の人体への脅威

次に被曝の人体への脅威について、ふれておきます。いろいろなところで指摘されていますが、やはり、第一は肥田舜太郎先生の指摘です。⁽³⁾まず体外被曝、体の外部からの被曝、放射能に晒されるということです。

『体外に放射線を発射する源があつて、身体の外から飛んでくる放射線に被曝する場合をさす。

我々が病院や診療所で受けるレントゲン検査と放射線治療で受けるのは体外被曝であるが、この場合は使用する放射線が人体に危険のない安全な範囲に調整されている。放射する線量が高すぎると（多すぎると）人体に影響を与え、最悪の場合には死に至らしめる。

1945年8月6日と9日に広島・長崎に投下されたウラン爆弾（広島）、プルトニウム爆弾（長崎）が爆発と同時に放射した大量の放射線（中性

子とガンマ線）は体外から市民や兵士のからだを貫通し、すべての内臓、諸臓器を一瞬に障害して原爆病を発病させ、短時間の間に死亡させた。同時に中性子の衝突によって放射性物質に変わった地表の諸物質からの誘導放射能も生き残った者に影響を与え、障害を重複させた。』

これが体外被曝です。では、内部被曝はどういうことかという、

『爆発し形成された火球の中で生成された放射性物質からなる微粒子は、水分子を雲や雨粒に凝集させ、広範な地球に飛散し、地上に投下する。一部はいわゆる『黒い雨』となつて降下し、雨滴に触れた者に放射線障害を与える。また空中、水中に浮遊し、食物の表面に付着した放射性物質は呼吸、飲水、食事を通じて体内に摂取されて放射線を発しながら肺と胃から血液に運ばれ、身体のだこかの組織に沈着し、アルファ線（アルファ線と

いうのは、ヘリウムの原子核で、水素が2つ、中性子が2つある、割と大きい球です。一部、著者注追加）、ベータ線（これは電子線です）などを長時間放射し続ける。そのため、体細胞が傷つけられて子孫に遺伝を残した。（非常にこれは目や手や足に欠陥を持った赤ん坊が生まれる。）

このような被曝を内部被曝といい、これまでアメリカの被爆米兵と復員軍人局の保証を巡る論争の中、また広島・長崎の原爆被爆者と厚生省の認定を巡る論争（被爆者の疾病が放射線起因であるか否か）（これは被団協で肥田先生が先頭になってやられていました…著者注）その中で、その人体に対する有害性を巡って争われてきた課題である。（これはアメリカでもそういうことが続いているんです…著者注）

内部被曝の問題は、放射線被害をめぐる加害者と被害者の間で国際的な規模での論争の焦点になっている。現在も「科学的根拠がない」として被害者への補償が全くなされていない現実がある。

（科学的に根拠を示せと言われても時間もたっているから難しいことが多い。）この論争に終止符を打つためには、内部被曝のメカニズムそのものの解明が必要とされるが、内部被曝に関する研究成果がなかなか認められない事情として技術的な困難が横たわっています。（例えば細胞膜が侵されて、内臓がおかしくなったなんて、ずっと論理的につながっていないでしょうって言われるとデータが足りないということになります。）

器官では非常に早いサイクルで細胞分裂を繰り返す。すると被爆した細胞の微小な傷の修復が追いつかないまま細胞が複製され、（つまり欠陥細胞が複製されていつてしまします）細胞分裂のたびに自然拡大する可能性がある。』

これが突然変異の原因となるから、目が片方しかないとか、劣化ウラン弾とかでイラクで認められたことが指摘されています。これも体外被曝と体内被曝では違うのではないかということです。

これについて賛成派の科学者と争うのに科学的データが十分足りない中でも頑張り続けている人がおられるわけです。

『内部被曝がもたらすインパクトが人間の持つているDNA修復能力にどう影響するのかという課題である。(これもDNAの修復能力そのものが劣ってくるんじゃないかと。だから孫とかひ孫とかになつてきたときに元に戻りにくくなる。こういうことも考えられる)』

放射性物質が体内に入る被曝は、もし微量であるならば、人間本来持っている防御機能がはたっていて無害とされてきた、この「微量な放射線なら大丈夫」という神話への挑戦を筆者らは訴えている。』

微量だったら、癌にでも効くんじゃないかなんて言う人もいるでしょう。こういう説に挑戦しなければならぬ。これは、しかし論より証拠です

から、市民運動とは別に科学者や技術者の義務として感じます。

内部被曝について「ペトカウ効果」というものがあります。カナダの研究者でペトカウという人がいるんですが、内部被曝を認めたくない人がよく持ち出します。

細胞破壊の実験を牛の脳から抽出した磷脂質でつくった細胞膜モデルに放射線を照射して、膜の破壊実験をしていた。エックス線の15・6シーベルト、これを認めようとしないうペトカウが発見して、同様にわざと認めない人が案外と多いのです。15・6シーベルト／分の放射線を58時間、全量35シーベルト照射して、ようやく細胞膜を破壊することができた。(だから強くても大丈夫だと思っただけです)。ところが、誤って飼料を少量の放射線ナトリウム22が混じっている水の中に落としてしまったところ、磷脂質の膜は、0・000001シーベルト／分の放射線を受けて全量0・007

シーベルトを12分間、被曝して破壊されてしまった。(じゃあ、先ほどのと違うと) しかも放射時間を長く延ばせば延ばすほど、細胞膜の破壊に必要な放射線量が少なくてすむことを確かめた。こうして「長時間、低放射線を照射するほうが高放射線を瞬間放射するよりたやすく細胞膜を破壊する」ことが証明されたという。

また、ピッツバーグ大学医学部教授だったE・J・スターングラスは、「放射線量の非常に低い領域では、かえって生物への影響は大きくなる」と指摘しました。

さらに、ホルミシス効果といって「低線量であれば、人体に対して悪い影響を及ぼさず、それどころか有益である」と唱える原発安全派もいます。これはラジウム温泉、ラドン(これは放射線です)、抗酸化作用があつて高まると言われ、それを持ち出してくるんです。

ですから、最近では、科学者や技術者同士は、論より証拠の争いになっています。

例えば、「放射線があるしきい値以下なら全く危険はない」。あるレベルより低ければ危険はないんだと言うでしょう。今、日本政府が言っています。

「自然に存在する放射線の核種も人工で作りに出されたものも人体に対する影響は全く同じである」。これもよく持ち出されます。というのは、自然の放射性元素と人工的な原発でウラン235で濃縮したり、プルトニウムというのは基本的に地表に存在しなかった、それを同じと見るほうがおかしい、というのが肥田先生や小出さんの意見で、私も同じです。

高木仁三郎さん、これも原発推進派から嫌われている人です。要するに、プルトニウムは地表になかった。宇宙にあつたものを地表にもつてきて、エネルギーに利用しようとした、そのこと自体が間違っていると言っています⁽⁴⁾。宗教的な感じも受ける指摘ですが、こういう意見はこれまでも結構ありますので、今後、ご覧になるときに、「そう

言っているな」という目で見ていただくといいの
ではないかと思えます。

参考文献

- (1) 長谷川公一『脱原子力社会』（岩波新書 2011）
- (2) 小出裕章『隠される原子力・核の真実』（創史社 2010）
- (3) ジェイ・M・グールド、ベンジャミン・A・ゴールドマン共著 肥田舜太郎・齊藤紀 訳『死にいたる虚構』（大島社会文化研究所 1994）
- (4) 高木仁三郎『プルトニウムの恐怖』（岩波新書 1981）



平和大学講座出席者&執筆者紹介

徳永恂（とくなが・まこと）

1929年生まれ。大阪大学名誉教授、大阪国際大学名誉教授。専攻は、哲学・社会思想史・ドイツ現代思想。1951年東京大学文学部哲学科卒業。1962-64年フンボルト研究員としてドイツへ留学、テオドル・アドルノに師事する。1976年イスラエルへ研究留学。北海道大学助教授、大阪大学教授を経て、大阪大学名誉教授。1997年『ヴェニスのゲットーにてー反ユダヤ主義思想史への旅』で和辻哲郎文化賞受賞。著作は、主著に『社会哲学の復権』

『現代批判の哲学』『結晶と破片』『フランクフルト学派の展開』『ヴェニスからアウシュヴィッツへ』ほか多数。現在、店頭で手に入りやすいものは、著書『現代思想の断層』（岩波新書）、翻訳『ホルクハイマー・アドルノ、啓蒙の弁証法』（岩波文庫）。

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。地域文化学会前理事長。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。韓国国立ソウル大学平和統一研究所。庭野平和財団理事。WCRP日本委員会理事、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。

森孝一（もり・こういち）

1946年広島県出身。神戸女学院理事長・院長。同志社大学

大学院神学研究科修士課程、米国・パークレー神学大学院連合(Graduate Theological Union)博士課程修了。Th.D. (神学博士)。

アメリカ宗教史専門。同志社大学神学部教授、同一神教学際研究センター長を経て現職。同志社大学名誉教授、一神教学際研究センター参加研究者。『宗教からよむ「アメリカ」』『ジョージ・ブッシュ』のアタマの身—アメリカ「超保守派」の世界観』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。ベルリン自由大学講師、慶應義塾大学言語文化研究所助教授、カイロ大学客員教授、イラン王立哲学アカデミー教授、国際大学国際関係学科

研究科教授、同大学中東研究所所長を歴任後退職。現在、同大学名誉教授、地域文化学会会長。WCRP日本委員会平和研究所所員。主な著書に『イスラームの反体制』『イスラーム辞典』『イスラームの構造』ほか多数。

藺田稔 (そのだ・みのる)

1936年東京都出身。東京大学文学部宗教学科卒業。同大学院宗教学博士課程修了。1981年國學院大學文学部・同大学院教授。1989年秩父神社宮司拝命。1991年京都大学教養学部教授。1993年同大学総合人間学部・同大学院人間環境学研究科教授。1998年埼玉県神社庁長。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。神道国際学会顧問、神道宗教学会、日本宗教学会役員。WCRP日本委員会理事、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。

山崎龍明 (やまざき・りゅうみょう)

1943年東京都出身。龍谷大学仏教学科卒業。同大学院修士課程修了。龍谷大学、駒澤大学講師、武蔵野大学理事、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。現在、武蔵野大学大学院教授。WCRP日本委員会理事、平和研究所副所長。臨床仏教研究所理事。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。

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、WCRP日本委員会平和研究所所員。主な著書に『経営倫理と組織・リーダーシップ—21世紀へのビジネス—』『解放の神学と日本』『アジアの隣人と共に生きる日本の教会』ほか多数。

J・P・ムケンゲシャイ・マタタ 1960年生まれ、コンゴ民主共和国出身。アウグスティヌス大学（言語哲学）、サン・シプリアン神学大学卒。上智大学神学部修士課程修了。オリエンズ宗教研究所所長。上智大学非常勤嘱託教員。カトリック中央協議会諸宗教部門諸宗教委員会委員。神道国際学会常任理事。前UCIP（国際カトリック出版連盟）東アジア会長。共編著『教会と学校での宗教教育再考——〈新しい教え〉を求めて』共著『いま、神道が動く』『キリスト教と日本の深層』、他論文多数。

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年日本聖公会司祭按手。2013年博士（神学）取得（関西学院大学）。現在、立教大学文学部キリスト教学科教授、立教大学大学院文学研究科組織神学専攻（アングリカニズム）教授、立教大学副総長、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、キリスト教学校教育同盟常任理事、桜美林学園理事・評議員会副議長、聖路加看護大学理事、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、日本聖公会管区常議員、日本聖公会管区渉外主査、日本聖公会管区エキ

ユメニズム委員、日本聖公会管区
聖職共通試験委員(教理)、日本聖
公会中部教区常設委員、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(NC
C)前副議長。現NCC常議員。
主な著書に『聖公会の職制論―エ
キユメニカル対話の視点から―』
『聖公会が大切にしてきたもの』
『リチャード・フツカー―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。19
67年昭和電工株式会社入社。ア
ルミニウム製造、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。1
969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。19
92年東京大学大学院工学系研究
科寄附講座教授等歴任。現在、東
京大学人工物工学研究センター客
員研究員、国際メタテクニカテク
ノロジー研究所所長、WCRP日
本委員会平和研究所所員。現代工
学の基礎シリーズ『社会・技術相
関』(共著)ほか編著書多数。



公益財団法人 世界宗教者平和会議日本委員会平和研究所内規

【趣旨】

第1条

この内規は、公益財団法人世界宗教者平和会議日本委員会（以下、「WCRP日本委員会」という。）定款第52条及び定款施行細則第8条に基づき、WCRP日本委員会平和研究所（以下、「研究所」という。）の組織、運営及び活動について、必要な事項を定めるものである。

【目的】

第2条

研究所は、WCRP日本委員会の目的及び事業の達成に資するため、宗教と平和に関する諸問題の調査、研究及び提言を行うことを目的とする。

【事業】

第3条

研究所は、前条の目的を達成するため、次の事業を行う。

- (1) 宗教と平和に関する諸問題の調査及び研究
- (2) 宗教協力に関する調査及び研究
- (3) WCRP日本委員会の活動への参加及び協力
- (4) WCRP国際委員会、アジア宗教者平和会議及び各国委員会との連絡と交流の促進
- (5) 機関誌の編集及び刊行
- (6) その他、研究所の目的を達成するために必要な事業

【所長及び副所長】

第4条

研究所に、所長1名及び副所長1名を置く。

- 2 所長は、研究所を代表し、研究所の業務を掌理する。

3

副所長は、所長を補佐し、所長に事故があるときは、その職務を代行する。

【所長及び副所長の選任】

第5条

所長及び副所長は、所員のうちから、研究所所員会議（以下、「所員会議」という。）で選出した者について、理事会の承認に基づき、理事長が委嘱する。

【所長及び副所長の任期】

第6条

所長及び副所長の任期は、2年とする。ただし、再任は妨げない。

【所員及び所員の定数】

第7条

研究所に、研究所員（以下、「所員」という。）を置く。

- 2 所員の定数は、5名以上10名以下とする。

【所員の選任及び解任】

第8条 所員は、WCRP日本委員会の

目的及び事業に賛同し、研究所の事業に協力する意思を有する者について、WCRP日本委員会理事会で選任する。

2 所員の解任は、前項の規定を準用する。

【研究員の選任及び解任】

第9条 研究所に、研究員を若干名置くことができる。

2 研究員の選任及び解任は、所員会議の議を経て、所長が行う。

【名誉所員】

第10条 研究所に、名誉所員を置くことができる。

2 名誉所員は、所員であった者で、研究所に対し多大な貢献をなしたもののについて、所員会議の議を経て、所長が委嘱する。

【特任所員】

第11条 研究所に、第7条に定める所員の他、特任所員を置くことができる。

2 特任所員は、研究所の事業を推進するため、必要に応じて、所員会議の議を経て、所長が委嘱する。

【所員会議】

第12条 研究所に、所員会議を置く。

2 所員会議は、所長が召集し、議長となる。

3 所長は、研究所の事業を行うため必要と認められるときは、所員会議の議を経て、名誉所員、特任所員及び研究員を所員会議に召集することができる。

【所員会議の審議事項】

第13条 所員会議は、研究所に関する次の事項に関し、審議し、決定する。

(1) 運営の基本方針に関すること
(2) 事業計画案の作成及び施行に関すること

(3) 所長及び副所長の選出に関すること

(4) 名誉所員、特任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

【機関紙編集委員会】

第14条 研究所に、機関誌編集委員会（以下、「編集委員会」という。）を置くことができる。

2 委員は、所員会議において選出した者について、所長が委嘱する。

3 委員の任期は、1年とする。ただし、再任は妨げない。

【その他の委員会】

第15条 研究所に、前条に定める委員会の他、必要に応じて、その他の委員会を置くことができる。

付則 この内規は、平成24年10月5日から施行する。

本誌第7号が読者の方がたのお手許に届く頃には、オーストリアの首都ウィーンで開催される第9回WCRP世界大会もすでに幕を閉じていることでしょう。今後、WCRP日本委員会は本世界大会で決定された諸事項の実現に向けて日本委員会の立場から日本の宗教者の叡智を結集し、協働の歩みを進めていくこととなります。

「承知のように、本世界大会のテーマは“Welcoming the Other: Action for Human Dignity, Citizenship and Shared Well-being”日本語訳として「他者と共に生きる喜び・人間の尊厳を守り、地球市民らしく、幸せを分かち合うための行動」でした。

本誌所掲の各論文は、眞田論文以外は所員諸氏が、本研究の年次研究計画に基づいて設定された各自のテーマに従って報告された研究内容を基盤としております。それ故に、各所員の論文は本世界大会のテーマを直接の関心対象として論ずることを目的としたものではありません。

それにもかかわらず、本誌の特集「平成24年度平和大学講座『現代文明に生きる私たち

に問われているもの』知から智慧への転換をめざして〜」をはじめとして、各論文は「絢爛たる悲惨」の人類文明史の中で、「今、ここに生きる」私たちに問われているもの、宗教に、そして宗教者に問われているものを、宗教者としての祈りをこめて各自の宗教的・宗教文化的視座に立って根底から問い直そうとしております。

その意味において、本誌所掲の特集と各論文は本世界大会のテーマと通底し、いやむしろ先取りするものであると言ってもよいであります。

今後、WCRP日本委員会が本世界大会の決定事項の理解と実現に向けての協働作業を進めるうえで、本誌は重要な道標の役割を果たすことになるものと確信しております。

本誌の読者の方がたには、本誌を通して宗教間対話と宗教間協力による平和認識の共有化の学びがいかに重要かつ不可欠であるかについて、今後ともより一層のご理解をいただければと願っております。そして、本研究所に対してもなお一層のご助言とご批判を賜れば、これまた私たちの望外の喜びであり、それこそまさに「Welcoming the Other」の感謝と喜びであります。

平和のための宗教——対話と協力 第7号

頒価800円(税込)

発行日 平成25年12月31日
 編集 公益財団法人 世界宗教者平和会議日本委員会平和研究所
 編集協力 株式会社 佼成出版社
 発行者 杉谷義純
 発行所 公益財団法人 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5階
 電話03(3384)2337 FAX03(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

2012 Peace University Symposium

**What Is Asked of Us Who Live in a Modern Civilization:
In Search of Conversion from Knowledge to Wisdom**



Opening Address

Gijun Sugitani, chair of Religions for Peace Japan, supreme advisor to the Tendai Buddhist Denomination

Keynote Address

What Is Asked of Us Who Live in a Modern Civilization
Makoto Tokunaga, professor emeritus at Osaka University

Panel Discussion

Moderator

Yoshiaki Sanada, professor emeritus at Chuo University

Panelists

Koichi Mori, chair of the board of trustees and chancellor of Kobe College

Toshio Kuroda, professor emeritus at the International University of Japan

Makoto Tokunaga, professor emeritus at Osaka University

Closing Address

Minoru Sonoda, board member of Religions for Peace Japan, head priest of Chichibu Shrine

ARTICLES

Welcoming the Other: What Does a Buddhist Think of "the Other"?

by Yoshiaki Sanada

What Underlies the Concept of Amida Buddha's Original Vow:

The Practice of Compassion and Benefiting Others Will Bring about Peace

by Ryumyo Yamazaki

The Multilayered Structure of the Community and Compassion

by Toshio Kuroda

The Second Vatican Council and World Peace Based on Liberation Theology

by Keizo Yamada

The Changes in Roman Catholic Church Activities after the Second Vatican Council, and the Spirit of Interreligious Dialogue

by J. P. Mukengeshayi Matata

The Journey of the Anglican Church and Its Agenda of Mission

by Renta Nishihara

Chaos and Cosmos: An Attempt of Shinto Theology

by Minoru Sonoda

Several Viewpoints on Nuclear Power Generation and the Civil Movements That Caught My Eye

by Junichi Sato

Profiles of Authors

Bylaws of the Peace Research Institute, the World Conference of Religions for Peace Japan

Postscript