

第19号

2026 Vol. 19

特集 令和6年度平和と大学講座

「食卓から地球の平和と人類の共存を考える」

平和の ための 宗教 対話と協力



平和のための宗教

対話と協力

目次

※肩書きは平和大学講座開催の令和7年3月現在

特集 令和6年度平和大学講座

食卓から地球の平和と人類の共存を考える

開会挨拶

戸松義晴

WCRP日本委員会理事長・浄土宗総合研究所副所長・浄土宗心光院住職…………… 4

基調発題 「世界の食の平和と人類の共存」

齋藤忠夫

WCRP平和研究所所員・東北大学名誉教授…………… 6

パネルディスカッション…………… 22

コーディネーター

松井ケテイ

WCRP日本委員会理事・平和研究所所員・清泉女子大学教授

パネリスト

竹村牧男

WCRP日本委員会理事・平和研究所所長・東洋大学名誉教授

日比絵里子

FAO（国際連合食糧農業機関）駐日連絡事務所所長

森 伸生

WCRP日本委員会平和研究所所員・拓殖大学イスラム研究所所長

齋藤忠夫

WCRP日本委員会平和研究所所員・東北大学名誉教授

閉会挨拶

金子 昭

WCRP日本委員会平和研究所所員・天理大学おやさと研究所教授…………… 50

平和大学講座 「食卓から地球の平和と人類の共存を考える」 報告と提言…………… 54

令和6年度 研究発表

AI倫理と宗教について考える——人間とコンピュータの新たな関係—— 金子 昭……………62

国家主権から人民主権へ——新たな地球社会の構築に向けて—— 神谷昌道……………87

人間性と神の導きによる教えの実践 森 伸生……………111

東洋的靈性と平和への一視点——大乘仏教の思想から 竹村牧男……………130

仁慈と博愛——昭憲皇太后の御坤徳を通じて考える人間性の回復—— 藤本頼生……………151

ケアとしての宗教 宮本要太郎……………185

世界の食料危機と日本の食料安全保障 齋藤忠夫……………204

ヒンドゥー教カルマ・ヨーガと世界平和への旅 松井ケティ……………224

執筆者紹介……………234 WCRP日本委員会平和研究所内規……………238 編集後記……………240

令和6年度平和大学講座

食卓から地球の平和と

人類の共存を考える

◆開会挨拶

戸松義晴

WCRP日本委員会理事・
浄土宗総合研究所副所長・浄土宗心光院住職

みなさま、こんにちは。本日は公益財団法人世界宗教者平和会議
日本委員会が開催します、2024年度平和大学講座「食卓から地
球の平和と人類の共存を考える」にご参加いただきまして誠にあり
がとうございます。

北野天満宮様という、すてきな自然との調和がとれた、梅が満開
の恵まれた環境の中で開催でき、この場所をご提供いただきました、
宮司の橋先生、そして本日この講座をお支えいただきます、総合司
会をお務めいただく金子先生、基調発題をいただく齋藤先生、コ―

ディネーターの松井先生、パネリストの竹村先生、日比先生、森先生、本当にみなさまありがとうございます。また、何よりも会場にお越しいただいたみなさま、オンラインでご参加いただいたみなさま、ありがとうございます。みなさまなしにはこの講座は成り立ちません。感謝申し上げます。

それでは、この平和大学講座が実りあるものになりますよう、どうぞよろしく願っています。

◆基調発題

世界の食の平和と人類の共存



齋藤忠夫

WCRP平和研究所所員・東北大学名誉教授

会になりましたらありがとうございます。

本日、私は会場へ来るとき、市バスや地下鉄の中に「SDGsへの取り組み」が掲載されているのを見かけました。ところが、最近街中ではSDGsのバッジをつけている人は少なくなってきました。やはり「目標2030年」よりもゴール

は後退しているといえるでしょう。

本日は「世界の食の平和と人類の共存」のテーマで、私たち宗教者は何ができるのか、あるいは何をしたらいいのか、どこまでできるのかということ、みなさまと一緒に考えさせていただく機

国際連合が2030年達成を目指す

SDGs

「持続可能な開発目標」と訳されるSDGsは、国際連合によって2015年に全会一致で採択され、2030年までの達成目標を掲げています。

国際社会が共通で解決すべき課題として、貧困や飢餓の解消、健康と福祉、ジェンダー平等などの

17の目標から構成されます。2030年はすぐそこまで迫っています。今回は17の目標のうち、2番目の「飢餓をなくす」、それから12番目の、食品を「つくる責任」および食べる側の「つかう責任」の二つに焦点を当ててお話しさせていただきます。

世界の五大宗教はイスラーム教、仏教、キリスト教、ユダヤ教、ヒンドゥー教とされており、世界人口の約80%はいずれかの信仰に属していると考えられています。宗教によっては、戒律で食べられない食品を定めている場合や、宗教が認めた加工過程を経ないものをタブー視する場合があります。例えばイスラーム教だと、豚やアルコール、血液などがあります。宗教上の適切な処理が施されている食品には、ハラール認証マークが付いています。仏教では肉やニラ、らっきょう、たまねぎ、アサツキなどが禁止されており、僧侶といった厳格な仏教徒は、食事自体が日常の修行になっています。キリスト教は禁止されている食

品はないようですが、一部ではアルコールやコーヒーが制限されています。ユダヤ教は豚、血液、イカ、タコなどが禁止され、戒律に従った食品にはコーシャ認証マークが付いています。そしてみなさまご存じのように、ヒンドゥー教徒は牛肉を食べません。この宗教的背景があるために、インドが世界の食料情勢の現状と未来を握っているということが、本日の話の重要なポイントです。

インドの宗教的なベジタリアンが 食料危機を救っている？

インドの独立の父であるガンジーは、非常に厳格なベジタリアンであり、彼の菜食主義は「殺されるのを嫌がっているものは食べない」という、ヒンドゥー教、そしてジャイナ教の文化の影響を強く受けたものでした。ヒンドゥー教徒はインドの人口の8割を占めています。牛を神聖なものと捉えている彼らは、先ほど述べたように牛肉を食

べません。また、人口の約14%を占めるイスラーム教徒は、豚肉を食べません。約14億人のインドの総人口のうち、その3・4割が菜食主義のベジタリアンです。実に約5億人に該当し、日本の総人口の約5倍にあたります。

インドで販売される食品には必ず、肉が入っているかどうかのベジタリアンマークまたはノンベジタリアンマークが付いており、一目で識別できるようになっています。インドでは菜食主義は階級にも関係していて、階級が下の者は肉を食べることが多く、階級の高い者、つまり高所得者はベジタリアンになることを「選べる」のです。このような背景から、インドではベジタリアンが多い傾向にあり、世界の食料危機を救っているとも考えられます。

私たちが毎日食べている食品は、動物性食品と植物性食品に分けられます。植物性食品には、大豆や緑豆などを用いて肉や魚、乳製品に似せた、いわゆるプラントベースフードがあります。この

植物性たんぱく質の市場は近年急増しており、菜食主義は世界的な潮流といえるでしょう。主要100カ国のベジタリアンやビーガン人口は、欧米諸国を中心に毎年約1%ずつ増加し、2018年時点でも6・3億人に達しています。近年は動物福祉、アニマルウェルフェアともいいますが、この観点から肉食を避けている方も多いのは事実だと思われます。一方で、ベジタリアンやビーガン以外の、一般的な食生活を送っている人にとっても、植物性代替食品が選択肢の一つになってきています。

世界的な食料危機の概要と問題点

次に、世界の潮流を見てから、日本の食の安全保障について考えたいと思います。日本には備蓄米が約91万トンありますが、これはすぐに消費されてしまう量です。備蓄米がなくなったら、日本では3000万人から6000万人ほどが餓死す

るといわれています。これには日本が「輸入」に頼っているという背景があり、世界的な食料危機を日本も考えなくてはいいけません。

食料危機の原因分析はされており、井出留美先生は著書『食料危機』（PHP新書、2021年）で分配の不平等、食品ロス、気候変動、肉食の増加、人口増加、ミツバチの減少、バッタの被害などを挙げています。この中でも「食品ロス」が後に焦点になります。読売新聞は2020年11月13日付けの記事で、2020年度のノーベル賞を世界食糧計画（WFP）が受賞した旨を報じています。WFPはインフラ整備や学校給食を通して教育普及のほか、緊急食料支援をメインに活動している団体であり、WFPの日本に対する指摘として、まだ食べられるのに捨てられてしまう「食品ロス」があるとのことでした。実は、日本の食品ロスの半分は家庭から生じています。食品ロスは現在少し減ってきていますが、年間600万トンといわれたときがあり、これはWFPの支援

量の1・5倍にもなります。

さらに、読売新聞は2020年11月15日付けの記事で、「国連食糧農業機関（FAO）の駐日連絡事務所の日比絵里子所長が、食品ロス解決の道について言及した」と報じています。「FAOが2020年7月に報告した〈世界の食料安全保障と栄養の現状〉では、世界の11人に1人、約7億人が飢えに苦しんでいると指摘」と記事にあります。実は、世界では地球上のすべての人口を賄うだけの食料生産がされているのですが、そのうちの約3分の1が廃棄されています。その原因は、途上国と先進国では異なります。途上国であれば、冷蔵庫がなく、運搬にもコストがかかるなどが挙げられます。記事の言葉を借りれば、問題は川上の方で起きているということです。一方、先進諸国での問題として、食べ過ぎや買い過ぎ、売り過ぎなどがあります。みなさまの家庭でも3分の1は捨てていらつしやるかもしれません。先進国での廃棄は川下で起こっています。この川上

と川下の問題を少しご記憶いただければと思います。

SDGsの目標12、「つくる責任、つかう責任」を達成する取り組みとしてターゲット12・3があり、「食品ロスの削減」が掲げられています。食品ロスが多いと、生産段階だけでなく、加工や輸送にかかったエネルギーもすべて無駄になります。最後には燃やしたり埋めたりし、温室効果ガスが発生するなど、廃棄処理によって環境にも悪影響が出ます。食品ロスは単なるロスではなく、食料安全保障全体を脅かす要因となっています。

輸入については、日本経済新聞が2024年5月10日付けの記事で「欧米産輸入肉がひっ迫、国内卸値が高騰、調達先開拓も困難」と報じています。円安が続き、将来的には買い負けが起きて牛肉を買えない時代が来る、という内容です。この新聞記事のポイントは、実は食品を輸出している国はそれほど多くないという点です。それらの国が輸出を停止したら、日本のように輸入に頼って

いる国は一体どうなるのでしょうか。食肉消費量の急増が世界の受給バランスを左右するものの、食生活の変化が読めない状況があります。現在、中国とインドの人口はともに約14億人ですが、中国はこれから人口が減少してくると思われます。そして所得も少なくなっていくでしょう。インドは途上国ですが、人口は増加し続け、生産性も高まってくるが見込まれます。一般に所得の多い国ほど食肉の消費量は増えます。つまり、経済成長によってインドの所得が増加していったときに食習慣が変わる可能性があり、インドが世界の需給動向の焦点となるのです。

また、「プロテインクライシス」が気になっている方もいるのではないだろうか。デンプンや脂肪は私たちの体に蓄えることができます。ところが、たんばく質は1日に体内で合成できる量が決まっており、それ以上に摂取したものはすべて排泄されます。要するに、たんばく質は保存できず、常に供給し続けなければならないということ



です。後にふれますが、たんぱく質需要と供給のバランスが崩れるプロテインクライシスを考えたとき、中国の世界的影響は非常に大きいといえます。

世界の食肉消費量についてFAOは、2000年から2030年の間に70%拡大、2030年から2050年の間にさらに20%拡大すると予測しています。こうなると、代替食が当たり前になっていきます。代替肉あるいは培養肉、代替卵、それから昆虫食といったものです。植物肉や大豆ミートは今後、食卓に並ぶようになるでしょう。今は信じられませんが、お金がいくらあっても肉が買えない時代が来るかもしれません。例えばモスバーガーでは、大豆を原料にしたグリーンバーガーが販売されており、これは仏教徒が多い日本市場に配慮している商品です。五葷^{ごこん}と呼ばれる、仏教における臭気の強い5種類の野菜、ねぎ、らっきょう、ニラ、にんにく、たまねぎを使用しない、環境に優しいバーガーです。日本は仏教徒が多い

ので、こういった商品も戦略上出ています。

先ほど、17の目標、いわゆるSDGsは後退しているとし上げました。2030年が中間目標になっているSDGsは、どれほど到達できたのか。結論から言うと16%です。達成の軌道に乗っていないどころか、むしろ後退している項目もあるのが現状です。特に食料の安定確保や森林破壊、土地利用のあり方について、非常に危機感が出ています。持続可能な開発ソリューション・ネットワーク（SDSN）の2024年版報告書によれば、日本は意外にも、167カ国の中で18位につけています。上位はフィンランド、スウェーデン、デンマーク、ドイツ、フランス、オーストリア、イギリス、スペインといった、ヨーロッパ諸国です。しかしながら、コロナウイルスの流行やロシアのウクライナ侵攻、気候変動などが達成に影響しています。特に目標2「飢餓をゼロに」や、目標14「海の豊かさを守ろう」、目標15「陸の豊かさを守ろう」、目標16「平和と公正をすべての人

に」の達成は大幅に後退しています。アメリカ・ファーストのように自分の国だけ良ければいいということではなく、他の国にも配慮した、多国間主義の強化に取り組まなければなりません。

飢餓と肥満の同居

アメリカには今、飢餓と肥満が同居しているという問題があります。世界では約7億人が飢餓で苦しんでいる中で、なぜ肥満が増加しているのでしょうか。国連報告書によると、2016年時点の成人人口の肥満率の高い国として、アメリカが36%を占めています。ですから、アメリカの学校給食はかつてファンタやコーラが寄付で出てきていましたが、現在許可されている飲み物はミネラルウォーターや牛乳、脱脂粉乳、オレンジジュースかと思っています。肥満が増加している深刻な現実から、目をそらしてはいけないということです。

アメリカにおいて約4割が肥満で、とりわけひ

どい肥満の方が1割です。肥満の定義ですが、ボディマスインデックス、いわゆるBMIの値が25よりも大きかったり、腹囲が85センチを超えたりすると肥満です。Trust for America's Health が発表

しているTFAHレポートによれば、10年前のアメリカには、成人の肥満率が35%以上の州はありませんでした。ですが、2022年では35%を超えている州が多く、特にウエストバージニア州、ルイジアナ州、オクラホマ州、ミシシッピ州は成人の肥満率が高いです。次に2021年から2023年の数値を平均した、米国の州別の世帯食料不足度のデータ（同レポート）を見ると、不足度が高い州と、先ほどの肥満率が高い州が一致している場合があります。アメリカでは平均で約12・2%、1800万人ほどが食料不足です。肥満であると同時に、貧困で食料不足が深刻な状態の州が同居している。これがアメリカの問題の一つといえるかもしれません。FAOとOECD（経済協力開発機構）は、将来の食料消費の主役

はインドになり、中国は爆食がなくなるだろうと予測しています。

FAOとOECDの予測を具体的に見ていくと、2021年から2023年にかけての小麦の消費量の多くを中国が占め、年間平均約1億5000万トン消費しています。2033年を予測しても中国のこの数値はほとんど変わりません。ですが、インドは2033年には中国並みに消費が増え、小麦消費の主役は確実に中国からインドに交代する見込みとのことです。中国の爆食が影を潜める原因は、人口減少と所得の伸び悩みだと思われます。対照的に、インドでは都市部を中心に人口が増え、生活水準も豊かになってくる。生活水準が豊かになってくれば、確実に食肉消費が増えてくるといえるでしょう。食料の安定供給は不確定要因が多く、なかなか読めません。最近では猛暑や山火事、大雪がありました。熱波や干ばつ、豪雨もその激しさと頻度を増してきて、農業の生産性が低下してきています。今の食生活が続くかどうか

かの保証はなく、将来を深刻に考えなければなりません。

2030年における世界の飢餓予測

FAOが2024年に発表した、FAOSTATにおける一連の食料安全保障指数を見ると、アフリカの人口の2割、世界では約7億人が、2023年時点で飢餓に直面しています。これはサプライチェーン、供給網が非常に不安定になり、食料価格が上昇したことも一因です。SDGsのゴールである2030年はもうすぐですが、何億人もの栄養不足により、達成の道は大きく外れるのではないかと思われます。FAOが発表している、飢餓に瀕している諸国の総人口の割合を示したハンガーマップがあります。このマップは定期的に更新されており、ここでは3年間の平均値をとった、最新データを示しています。アフリカでは飢餓が依然として増加傾向にあり、人口に対する割

合が大きく、アジアは比較的横ばいです。しかし全体数でいえば、飢餓人口はアジアが一番多く、世界で飢餓に直面している人々の半数以上、約4億人が住んでいます。この食料不安は男性よりも女性の方が影響を受けており、男女格差があるというデータがあります。この理由は勉強不足で分からず、申し訳ございません。

飢餓の原因は、世界的な供給網の混乱で食料価格が上がっていることにあると、先ほど申し上げました。私たち日本の食料価格も、キャベツが1玉400円するなど高騰しています。ですから食料を買えない方、あるいは買うのを諦める方が多く出てきます。食料価格の上昇が栄養不良の原因にもなっているといえます。地域別に見たときに、世界はわずかに解決方向に向かっていますが、世界の飢餓を予測すると、飢餓をゼロにするというのはほとんどインポッシブルな世界で、目標到達にはほど遠いのです。特にアフリカでは、達成は望めないだろうという予測です。

これについて日本経済新聞は、2024年9月30日付けで「世界は食べ続けられるか」という記事を出しています。記事によると、FAOは世界における1人あたり1日の消費量は、1960年からこの60年間で1・4倍、中国では1439カロリーから3441カロリーと、約2000カロリー増加し、2・4倍となっていると報告しています。必ずしも食肉が増えているとは限りませんが、「爆食」の状態だといえます。地球温暖化も進み、食料価格もどんどん上がってきているという、あまりいいデータではないのですが、この60年で食卓は随分豊かになりました。

FAOによると1人あたりの消費量は現在約3000カロリーです。中国ではこの60年間で、小麦や米の消費量は2倍から4倍、牛肉は50倍になりました。穀物から肉類へと完全にシフトしたということです。そうなると、たんぱく質が不足してプロテインクライシスが起こり、昆虫食を食べなくてはならないかもしれません。人口は増え続

けていますが、小麦の生産量は人口の増加を上回っています。しかし、それは手放しで喜べることも、称賛されることでもなく、急激な人口増加や豊かな食生活を支えるために、食料増産が環境に負荷をかけてきた結果を見ているだけなのです。

食品ロスと環境破壊の原因

食品ロスについては、食品の約3分の1が流通や小売りの段階、あるいは家庭で廃棄されています。普通、食品ロスというと業者で多く起きているのではと考えるかもしれませんが、実は半分は家庭で起きています。食品ロスの半減は、世界の飢餓人口を約26%減らす効果があると分析されています。いかに、持続的な食料システムを維持することが大事かということです。OECDとFAOは、何が、どれほど捨てられているのかを示したデータを出しています。これを見ると、乳製品と肉はほとんど捨てられていません。ということ

は、これらは高いからもったいないと考えて、しっかりと召し上がっているのだと思います。

一方、今は高騰していますが、安いからという理由で乱暴に捨てられているのは野菜と果物、穀物です。家庭の中で意識改革が起これば、食品ロスは減らすことができます。あるいはゴミを出すときに圧縮することで、燃焼費が節約できます。ちよつとした意識で変わっていくのです。またポイントとして、農業は環境破壊に加担しているという、マイナスのデータがあります。農業は気候変動の被害者であると同時に、加害者でもあることを考えなくてはけません。温室効果ガスの22%は農地や牛といった家畜の反すうから排出されています。二酸化炭素の20倍以上の温室効果があるメタンガスは、水田からも多く出ています。地面を耕すとガスが出るため、最近は耕さない「非耕農業」というのも登場しています。森林破壊の80%は農業や畜産のための土地開発が原因だとする考え方もあります。ここまでが世界のトピック

スです。

日本の食品安全保障を考える

日本の食料自給率の話ですが、食料自給率は食品の重さ、生産量で計算する「品目別自給率」と、カロリーで計算する「総合食料自給率」の二つがあります。カロリーで考えると危機感があり、重さをベースに考えると楽観的な数字が出るという話をさせていただきます。

まずは重さで自給率を考えます。農林水産省による2021年の食料需給表によれば、小麦の食料自給率は約17%、米と鶏卵はほぼ100%です。肉類も約50%と、意外と自給できていると安心してしまふでしょう。しかし、この重さによる食料自給率計算はあまり用いられていません。なぜなら重さで計算すると、同じ小麦でも原料の小麦なのか、小麦粉なのか、パンなのかなどで重量が変わり、食料全体での調査では統一性がなくなりま

す。ですから、実際はカロリーで食料自給率を計算します。そうすると、日本の食料自給率は38%になります。この値はみなさまも聞いたことがあるかと思います。危機感を煽^{あお}る場合には、「カロリーベースでの食料自給率38%は低い」という表現がよく使われます。そうすると、国家が補助金などを配分しやすくなるという背景があるのです。

一方、農林水産省の食料需給表、FAOのFood Balance Sheets ^{なうじやう}に農林水産省で試算した各国の食料自給率を示したデータがあります。これによるとカナダは250%、オーストラリアは200%、フランスは130%、アメリカは120%と食料自給率が高く、先進諸国では日本だけ非常に低い数値です。これは大変だということ、実は生産額計算によって数値を上げる方法があります。要するに、生産量は少なくとも高価なものを作って輸出するのです。その方法でやると、日本の食料自給率は約63%になります。

説明しましたように、日本の食料自給率はカロ

リーベースで38%、生産額ベースで63%ですが、これではやはり不足しています。農林水産省は2030年の目標として、カロリーベースと生産額ベースの数値を、それぞれ45%と75%まで引き上げることを掲げています。日本の4分の1の食料はアメリカから輸入している状況です。アメリカからの物流が止まったら、日本の食生活は大きく影響を受けることになります。例えば、農林水産省の農林水産物輸出入概況によれば、日本のトウモロコシの73%、小麦の45%、大豆の75%、牛肉の42%はアメリカからの輸入です。

なぜ日本の食料自給率が低下したのかを考えると、米を食べなくなり、肉類や油脂を多く食べるようになったからです。かつては食料自給率が高かった米の消費量が減少した一方、食料自給率が低い肉類や油脂類の消費量が増加したために、日本全体の食料自給率が相対的に下がりました。また、この食料自給率を考えると、食料国産率が重要になってきます。どういうことかといえ

輸入飼料で育った畜産物を国産とするか、輸入品とするかといった問題です。これらを国産と考えると、日本の畜産物の約50%は国産になります。

しかし実際は、家畜が食べている飼料はほとんど輸入品です。そのような輸入飼料で育った畜産物を輸入品と見なすと、農林水産省が発表している2021年の食料需給表では、純粋な国産品による食料自給率は牛肉が10%、豚肉が6%、鶏肉が8%、鶏卵が13%、牛乳・乳製品が27%と大きく数値は下がります。異常気象が続いて物流が停止したらどうなるのでしょうか。例えば、米は1年に1回しか収穫できません。収穫後に物流が途絶えたら、その間に多くの人が餓死してしまうでしょう。自国で生産できるものは極力自国で生産し、食料自給率の向上を目指すことが極めて重要なのは、言うまでもありません。

備蓄米にふれますが、日本政府による91万トンの米は、物流が止まったら1600万人が1年しかもたない量だといわれています。これは必ずし

も政府が悪いわけではないのです。備蓄米は平成の米騒動の後で制度化されたもので、よほどのことがない限りは放出しません。例外的に、コロナ禍には法律を改正して、子ども食堂やフードバンクに交付しましたが、基本的には保管しています。それは市場価格調整などのために放出したときに、万が一、物流が途絶える事態が生じたら大変なことになるからです。米の消費量は減少し続けており、供給過多により生産調整に入っています。ですが先ほども述べたように、単純計算で91万トンの備蓄米は1年ももちません。米の消費と備蓄の問題、とりわけ米生産を減らす政策の見直しは必要でしょう。

食品ロスの削減

世界の年間食料生産40億トンのうち、約3分の1の食料が廃棄されている事実については先ほど述べました。繰り返しますが、発展途上国

で起きている食品ロスの原因と、先進諸国で起きている原因はまったく異なっています。発展途上国では、生産地から運ばれるまでの間に腐敗するなど、多くの無駄が発生しています。冷凍冷蔵の設備が整っていないこと、運搬の物流費が高いという理由もあります。先進諸国では、生産現場から消費者の手に渡るまでの間に多くの食品が無駄になっています。後で少しふれますが、日本の場合は商習慣によるところが大きいのではないかと私は思います。

農林水産省の2024年のホームページによれば、世界の食品廃棄物量は、日本は年間1人あたり約134キログラム、日本全体では約1700万トンです。中国は人口が多いこともありですが、全体で約1億3000万トン捨てています。日本の食品ロスは、この7年間を平均して年間約600万トンといわれています。これは東京ドーム5杯分にあたります。この廃棄量は、日本人1人あたり年間48キログラム、ほぼ茶碗1杯分の食料を

毎日捨てていることになります。農林水産省の統計では、その600万トンのうちの約半分は家庭から出ています。この事実に気がつくなくてはなりません。

食品ロスの理由の一つは期限切れだそうです。

消費期限と賞味期限の違いについてふれておきます。例えば私の専門である牛乳ですと、低温殺菌牛乳は5日しかもたないので、これは消費期限ということになります。一方、賞味期限は英語では「ベストビフォー」と表現され、「それまではおいしく食べられる」という意味です。消費期限が過ぎたものは危ないですが、賞味期限を多少過ぎたからといって廃棄してしまうと、食品ロスにつながります。今では米も、精米日を年月「日」ではなく年月「旬」の形で表示しています。これによって、食品ロスの減少は顕著になるかと思っています。そして日本で問題なのは「3分の1ルール」です。これが何かというと、例として賞味期限が6カ月の食品があります。賞味期限の3分の1、つ

まり2カ月以上残っている間にメーカーから卸し、スーパーに納品しないといけないのです。店頭での販売も、賞味期限が3分の1以上残っていないと撤去、廃棄されます。これは日本独特の商習慣です。確かに、これを守っていれば食品衛生的に安全です。ですが、このルールが日本における食品ロスの一原因となっていると思われます。ユニバーサルなルールではないので、海外と輸出入するときに障害になる可能性があり、改善や撤廃が望まれると思います。

おわりに

最後になりますが、日本の「もったいない」という言葉ほど、食品ロスの問題を心情的に、正確に表している言葉はないと思います。「食事の宗教的な意義」を考えると、食品の生産者への感謝、食品保存や流通過程の担当者への感謝、そして自己の身心そのものが神仏からのいただきものである

り、恵みであることへの感謝を自覚することが重要です。さらに、自己が食事を取るに値するかどうかを考えることが、自己自身を見つめ直すことにつながります。いのちに直結する食品の宗教的重みを、WCRP日本委員会内外に広く啓蒙していただき、各教団のさまざまなネットワークを通じて、食品ロス軽減の具体的実践を支援、また信徒のみなさまにライフスタイルを指導することとは非常に大事なことです。食品ロスを軽減する社会システムの変革に個々の神社、寺院、教会が地域のセンター的な役割を果たしつつ貢献し、私の所属するWCRP日本委員会平和研究所も「隼^{かい}より始める」ことが強く望まれます。
ざっばく
雑駁な意見であちこち飛んでしまいましたが、これで今日のお話とさせていただきます。ご清聴どうもありがとうございました。



パネルディスカッション

コーディネーター 松井ケティ

WCRP日本委員会理事・平和研究所所員・清泉女子大学教授

パネリスト

竹村 牧男

WCRP日本委員会理事・平和研究所所長・東洋大学名誉教授

日比 絵里子

FAO（国際連合食糧農業機関）駐日連絡事務所所長

森 伸生

WCRP日本委員会平和研究所所員・拓殖大学イスラーム研究所所長

齋藤 忠夫

WCRP日本委員会平和研究所所員・東北大学名誉教授



松井 先ほどは齋藤忠夫先生から、基調発題のタ

イトルに「あなたの知らない世界」と付け加えたいと思うほど、知らない情報を多くいただきました。こちらを

踏まえて、「食卓から地球の平和と人類の共存を考える」というテーマのもと、パネルディスカッションにつなげたいと思います。まずは、この講座の趣旨を説明いたします。

地球社会の平和について考えるとき、私たちはどうしても、国際政治や戦争などの大きな問題が

目につくわけですが、人間性の回復という観点から見ますと、まず私たちの日々の暮らしから見直していく必要があるのではないかと考えます。争いのない世界とは、誰もが安全な食べ物を十分に食べられる世界でもあるのではないかと考えます。その意味で、2024年度の平和大学講座では、私たちの食卓から平和の問題を考えてみたいと思います。齋藤先生には充実した、食のいろいろな情報をいただきましたが、これは豊かな人間性を養う意味な秘訣になるのではないのでしょうか。

先ほど紹介がありました、世界の宗教にはさまざまな食文化があります。仏教の精進料理やイスラームのハラール、今は変わったかもしれませんが、カトリックでは金曜日に魚は食べませんが、肉は食べません。また、聖体拝領をいただく1時間前は飲食を控えます。パネルディスカッションでは、私たち先祖の普遍的な知恵を、時代を越えて見ることができるかと思えます。そして、何よりも大切なのは、私たちの健康です。その健康を

維持するためにはいろいろな情報を得て、自分たちで判断しなければいけません。また、お話にもありましたように、農家は気候変動の被害者でもあり加害者でもあるといった情報にも、私たちは意識を高くもつ必要があります。消費者として社会の仕組みを知ることによって、選択肢は広がるでしょう。その選択が自分だけではなく家族の健康へ、家族の健康から世界の健康へとつながります。私たちの食を見直すことで、さらに平和へとつなげていく。これが本講座の趣旨であり、WCRP日本委員会平和研究所の2024年度テーマ「未来の地球社会の平和を目指して——人間性の回復を通して——」を踏まえたものになっています。

これからパネリストの先生方にご発表をしていただきます。はじめに、WCRP日本委員会平和研究所所長で、東洋大学名誉教授、元学長でいらつしやいます、竹村牧男先生にご発表をお願いいたします。

竹村

齋藤先生から詳しいご説明があり、いろいろと勉強させていただきました。



人口の増加、気候変動、あるいは食生活の変化等々によって、今日、食の問題は

非常に大きな課題を抱えていると思います。齋藤先生もおっしゃいましたが、特に食品ロスはそれから食品が作られる工程で費やされた労力やエネルギーを無駄にするものであり、またその処理は主に焼却であることから、経費の問題や環境への影響の問題もあります。さまざまな視点から食品ロスの問題に真摯に取り組む必要があると思っています。

この食品ロスの問題に取り組むためには、その具体的な施策と同時に、食事ということに関する「哲学」が根本にあるべきでしょう。宗教界としては、宗教の立場に基づく「食の哲学」をもう一度自覚し直し、普遍的なものとした上で、一般社

会に訴えていくべきではないでしょうか。

仏教では「少欲知足」が説かれています。この言葉は少欲と知足という、別の言葉が組み合わせられたのですがこの少欲知足の説明は『涅槃經』等、いくつかの經典に出ています。『望月佛教大辭典』には、「未得の事物において多く求めず貪せざるを少欲と言い、已得の事物において少しく得るも満足するを知足と言う」とまとめられています。もちろん食事に関しても、このことをよく考えるべきでありましょう。いたずらな大食は仏教的にいえば、煩惱を募らせるのみであり、人生の真の目的への視点を見失うことにさえなると思われるかもしれません。空海の『秘蔵宝鑰』に見られる十住心思想では、本能のままに生きていた者が「大食は良いことではない」と教えられて、人間性に目覚めていく話が説かれています。異生羝羊心から愚童持斎心への移行に、「節食」が契機となるといえるのです。「外の因縁に由りて、忽ちに節食を思う、施心萌動して、穀の縁に遇うが如し」とあり

ます。

仏教では、在家の信徒は日常、五戒、すなわち「不殺生戒・不偷盜戒・不邪淫戒・不妄語戒・不飲酒戒」を守るのですが、毎月の特別な六斎日には、八斎戒を守ることになっています。その八斎戒とは、五戒のうち、不邪淫戒を改めて不淫戒とし、これに香油塗身戒・歌舞觀聽戒、高広大床戒の都合八戒に、非時食戒、すなわち正午以降、食事を取らないというものを加えたものです。この非時食戒が加えられていることは、宗教行事としての断食に深い意味を認めるようになったためと考えられています。こうして自己のありようを見つめ直すには、食を抜いて時を過ごしてみることが非常に効果を上げると考えられているわけです。ちなみにインド古代、六斎日には、一日不食、つまり一日食事を取らない風習もありました。その後、仏教では、これを正午以後の不食に改めたということになります。

一方、イスラームでの断食の意義が、2021

年8月号の『WCRP』における、WCRP日本委員会女性部会の宗教別学習会報告記事の中で伝えられていました。後で森先生からもお話があると思いますが、その記事の中では、ラマダーン（断食月）には断食を通して「食べ物に感謝する」「貧しい人の気持ちを理解する」「自分の体を清浄にする」といった意義があることが説明されていました。日本では聖戦と訳されることが多いジハードは、本来努力を意味し、ラマダーンはその実践の機会でもあるともありました。断食にはそのような意義があるのです。仏教では半日の節食が勧められていましたが、イスラームでは1ヵ月にもわたって、日中の断食が続けられます。

いずれにしても断食には、食べ物に感謝する、貧しい人の気持ちを理解する、自分の体を清浄にするといった意義があるわけで、宗教的にも深い意味があるものと思われます。なお、立正佼成会では、「一食を捧げる運動」を実践しておられるようです。これは毎月1日と15日の2回、一

食を取らずにその分の代金を寄付する運動です。

この運動のホームページによりますと、次のような説明がありました。

一食を抜くことによる空腹感を通して、貧困や紛争下の人々の苦しみを自分の痛みとします。

苦境にいる人々の平和を祈ります。また、自分自身のいのちを見つめ、平和な社会に少しでも役立ちたいという願いを高めます。

自分の「余分」をあげるのではなく、あえて自分にとって「必要な分」である食事を「捧げる」ことを大切にしています。比較的にものに恵まれている私たちが、自分のライフスタイルを振り返りながら、少しでも少欲知足の生活が出来るようになることを目指します。

毎月2回、一食を抜くことにより他者を思い、また自らのライフスタイルを反省するという、すばらしい活動だと思います。

各宗教には食前の祈りというものがあるでしょう。それだけ食は、宗教生活において重要な意味をもっているということです。私はそのような食前の祈りの言葉を広く調査したことはありませんが、その中でも道元が『赴粥飯法』ふしゆくはんぼうで示した「五観の偈」、食事のときに五つの観をなすための詩は非常に深いものではないかと考えています。それは雲水と呼ばれる、禅の修行僧のためのものとはいえ、一般の人々にも広く顧みられるべきものではないかと思うのです。その「五観の偈」とは次のようなものです。

一つには、功の多少を計り、彼の来処を量る。
二つには、己が徳行の全欠を付はかつて供に応ず。
三つには、心を防ぎ過とがを離るることは、貪等を宗とす。

四つには、正に良薬を事とするは、形枯ぎようこを療
ぜんが為なり。

五つには、成道の為の故に、今、此の食を受
く。

この「五観の偈」には、単に他者の労苦や食物
の恵みへの感謝のみならず、自己は食べ物を取る
に値している人間かという問いと、自己は何を目
指して生きているのかへの深い確認があります。
雲水らは食事ごとにこのことを反省する機会をも
っているのです。このことに深く思いをいたすと
き、いたずらな美食の追求を翻し、味覚のみより
も、靈性の深化に資する、滋養ある食物を必要な
分だけ食べるという方向に向いていくのではない
でしょうか。そのように宗教の観点から食事のあ
るべき姿を発信していくことは、食品ロスの削減
につながるっていく可能性が大いにあるのではない
かと思うのです。

最後に、宗教と食の問題について、まだまだ浅

いものではありませんが、思いつくままに挙げて、
結びしたいと思います。齋藤先生が先ほど最後
にお話しされたことと、だいたい重なるかと思いま
すが、資源・生産の恵み、生産・運搬・流通過程
の労力への感謝、自己の身心そのものが他者の労
働なしにありえず、また神仏の賜物、恵みである
ことへの感謝を自覚することになります。さらに
自己が食事を取るに値するかの反省が伴われるこ
とで、ひいては自己自身を見つめることになりま
す。食事の目的の第一義は、自己の人生の目的を
果たすために、身心の健康の維持増進を図ること
にあることを深く自覚すべきです。

このとき、いたずらに豪華な美食を求めず、質
素で滋養に富んだ食事を心がけるようになるでし
ょう。すなわち、ハレの機会以外は、質素で地球
環境負荷の少ない、味覚よりも身心の向上につな
がる食事を心がけるべきです。神と人が共に食べ
る神人共食、あるいは他者との平等な共食の喜び
と、そのことが実現しないことへの悲しみに思い

を馳せ、食の平等の実現を祈り、実践すべきです。食事を通じて社会の仕組みへの洞察を深め、また家庭においては他者のおかげ、もったいなさの認識、労働の重要性等に共に思いを寄せ、親子等家族同士の絆の深化、宗教的環境の創出を実現することも望ましいと思われます。

仏教の立場からすれば、少欲知足の教えに基づく、食事のあり方への考察の深化が必要です。特に、貪りを戒めるべきです。仏教は貪欲について、「云何なるをか貪と為る。有と有具との於に染著するをもつて性と為し、能く無貪を障え、苦を生ずるをもつて業と為す。愛の力に由りて取蘊生ずるが故に」(新導本『成唯識論』巻第六、一三頁)と説明しています。ひいては、五感の対象(五境)への執着をも反省すべきでしょう。深浦正文によると、「心法の諸縁となつて煩惱を起こし、心法を染汚すること塵埃のようであるから」五境を五塵といいます(深浦正文『唯識学研究』下巻、一九三頁)。すなわち、それは心を汚すか

ら塵だとされています。

なお、地域に根差した食文化の伝統を守ることでも大切です。禅院の精進料理等の一般家庭への普及なども、文化的観点から推奨されて良いと思われます。この問題においては文化と道徳倫理の関係の究明が必要でしょう。特に、いのちに直結する食事をめぐる「宗教的意義」に基づき、行き過ぎたグルメ文化批判も必要です。

宗教団体はこのことを、教団内外に広く啓蒙するとともに教団内のさまざまなネットワークを通じて、信徒等のライフスタイルを指導し、また食品ロス軽減の具体的実践を支援することが大事だと思われます。地産地消等の地域主義を重視し、食品ロスを縮減する社会システムへの変革に、個々の神社・寺院・教会が地域のセンター的役割を、余りを不足のところに仲介することも含めて果たしつつ、貢献することが望まれます。教団はそのノウハウを指導すべきです。その他の対策等については、さらに今後も追求してみたいと思い

ます。

以上、「食の哲学」ということに關しまして、
仏教の立場からいささか考えてみました。ご清聴
ありがとうございます。

松井 竹村先生、ありがとうございます。仏教
の観点からお話しくださり、多くを学ばせていた
だきました。続きまして、国際連合食糧農業機関、
FAOの駐日連絡事務所所長でいらつしゃいます、
日比絵里子先生より発表をいただきたいと思いま
す。日比先生、よろしくお願いいたします。



日比 どうもご紹介ありがとうございます。FA

Oの日比絵里子です。

私はWCRPの会員で
はないのに、このよう
な形でみなさまとお会
いする機会、有意義な

お時間をいただいたことを大変ありがたく、光栄
に存じます。このご縁を大切にしていきたいと思
っております。

実は、去年の7月に広島で開催された、AIの
倫理的な利用に関する宗教指導者の世界的な会合、
「平和のためのAI倫理 ローマからの呼びかけ
にコミットする世界の宗教」があり、そこでみな
さまとご一緒することになりました。FAOがな
ぜAIと関係しているのかと思われたかもしれま
せん。今日は齋藤先生から食料、農業に関する、
世界が今直面している大きな課題についていろ
ろ話が出ましたが、その一つの解決策としてIT、
そしてAIの利用が挙がっています。ただ、AI
の利用も誰かを残して、一部の人だけが得を
するような利用は避けなければいけません。私た
ちFAOにとっても、弱者の声を世界に届けるこ
とがマンデートとして非常に重要です。農業、あ
るいは農林水産食料の分野、そして世界の食料問
題の課題を解決する上で、誰も取り残さない倫理
的な利用を提唱するというのが、私たちの立場で
す。

齋藤先生から飢餓人口の話が最初に出ましたが、

今11人に1人が飢餓にあります。これは栄養不足人口ともいえます。もう一つ気になる問題は、世界の3人に1人が経済的に苦しい状態にあり、栄養バランスの取れた食事ができないことです。彼らは、カロリーは足りていたとしても、体にいい、バランスの取れた食品は買えません。栄養バランスの取れたものは、どこに行っても高いわけです。非常に典型的な例があります。私は帰国する前にサモアという南太平洋の島の国におりまして、そこをベースに、島嶼国^{とうしょこく}14カ国の代表という形で4年ほど仕事をしていました。齋藤先生が提示されたグラフに、世界で肥満比率が高い国というものがありました。そのトップのほとんどが太平洋の島国です。つまりサプライチェーンや農業生産に問題があり、食料価格が非常に高いのです。輸入に依存しており、かつ国民がそれほど多くないので、大量に輸入して安く提供できるという状況ではない。どうしても単価が高くなってしまうのです。

「食費が高くなっているなら、昔ながらの食べ物を食べればいいのでは」と思われるかもしれませんが、そういった食べ物はもうあまり食べられていません。例えば、土日などの時間のあるときに、タロイモや現地で取れた魚をバナナの葉で包んで、土に埋めてふかしたものは非常においしいのですけれども、時間がかかる。しかも意外と安くはないのです。現地のを現地で買って、現地で作れば安いのかと思ったら、まったくそんなことはありません。その結果、現地の職員は昼に何を食べているのかというと、白パン1斤とカップヌードルでした。「それは体に良くないんじゃないの」と言っても、「自分たちは何年も栄養教育を受けていて、体に悪いと分かっている。けれど、これが一番安いし時間がかからない」と答えるのです。さらに、日本や東南アジアのように飲食店が多い文化圏と異なり、サモアにはそのような場所はなかなかありません。外食する場合、きちんとしたレストランに行かなくてはならず、価格は大幅に

上がってしまいます。これはサモア独特の状況であつたと思います。

FAOは、世界の数値を平均してデータを出していますが、それぞれの地域によって随分状況が違っているのが現状です。また、飢餓や栄養不良、食料不安に瀕している人数の測定の仕方はいろいろありまして、その測り方によって違った数字が出てくる場合が多いのです。ですが、紛争の状況にある国は、必ず飢餓人口あるいは栄養不良人口が多い。飢餓の要因として私たちFAOが挙げるものには、紛争以外にも、気候変動、気候変動による異常な気象現象があります。例えば、この10年ほどで気温が上昇した、干ばつが増えた、まったく雨が降らなくなった、大雨で大洪水になったなどの極端な気象現象によって、農業も影響を受けるのです。一方で、食料の生産から流通・消費・廃棄を含めたすべての食料・農業システムを見ると、温室効果ガスの3割以上が農林水産分野から排出されています。

農林水産は気候変動の影響を受けますが、同時に気候変動の後押しをしてしまっている状況です。それから、先ほど紛争と簡単に言いましたが、今までは紛争が起きているその土地で、ピンポイントに飢餓人口や栄養不良人口が多かったのです。しかし、ウクライナにおける紛争では、その紛争と関係のない地球の裏側の国々も、ウクライナやロシア産の小麦、菜種油、肥料などに依存していたがゆえに、大打撃を受けたわけです。現在の自由貿易主義のもと、単価が安い商品を大量に仕入れている、特に食料が自給できていない国や低所得国は、非常に大きな影響を受けています。そして、飢餓の最も重要な要因として、経済ショックと経済停滞が挙げられます。つまり、直接は農業、食料生産問題と関係なくても、経済悪化によって人々の可処分所得が入らなくなるために、食料の質を落とそう、量を減らそうという考えになってしまう背景があります。飢餓と栄養不良の要因はこれらの三つ、紛争、気候変動、そして経済です

が、農林水産や食料分野そのものの内部で解決できる問題ではないと思うのです。貧困や社会的不平等がなくならない限り、世界で飢餓の解決は不可能であろうというのが、この業界の常識になっています。ではどうするのかというと、これからは農林水産、食料だけではなく、もっと幅広いものの見方で解決をしていかなければなりません。

数年前から、農業食料システムという考え方が出てきています。この言葉が意味しているのは、単にサプライチェーンの視点で生産・流通・消費・廃棄を見るのではなく、その周りにある社会的な問題や不平等、例えば環境問題や生物多様性、水資源といったさまざまな要素を包括的に、システムとして捉えようというものです。『ランセツト』という、イギリスの医学ジャーナルがあります。その雑誌では数年前に、「地球と人のために最も理想的な食べ物はどうに見えるか」という内容の記事で、写真を掲載していました。それ

は大きな丸い皿に豆や野菜があり、この食事をすれば地球の健康、そして人の健康を守れるのとこのでした。それを見て私はショックを受けました。というのも、肉や魚が非常に小さかったのです。そしてこれは、世界中の人が同じものを食べるという前提のもとにあります。今日の齋藤先生のお話にもあったように、世界ではさまざまな違ったものを食べ、違ったものを好みます。また、宗教上あるいは社会的な理由でも食べ方は異なります。この記事は、「何を食べるかによって、私たちの子孫が生きていく地球の状況は変わることを認識しよう」という、かなりショッキングなメッセージでした。

何度も申し上げているように、FAOのようなグローバルな組織は、どうしても世界を平均化しがちです。けれども、サモアのような島嶼国は、独特の海資源が多く、昔ながらの食物であっても単価が高いという状況があります。私が以前住んでいたウズベキスタンという中央アジアの国では、

草原が広がり、たくさんの羊を羊飼いが追いかけていく光景が見られます。そこでは、羊肉を昔から生産して食べ、伝統を大切にしています。こうした各地の様子を知ると、やはり世界を平均化して考えることは難しいといえます。それぞれの風土に根差した食文化、あるいはその土地の効率性、生産性も含めて、多様性というものをさらに考えていく必要があると私たちは思っております。

これで私のパネリストとしてのコメントを終わります。ありがとうございます。

松井 日比先生、ありがとうございます。竹村先生も日比先生も、15分の中で本当にたくさん情報を凝縮し、分かりやすく話していただいております。ありがとうございます。世界の情勢は気候変動や戦争の影響だけではなく、経済社会の影響もあるため、それぞれの地域に合わせた考え方を実践する必要があると感じました。

それでは続きまして、WCRP日本委員会平和研究所所員、拓殖大学イスラーム研究所所長でい

らっしゃいます、森伸生先生よりご発表いただきます。森先生、よろしく願います。



森 ただいまご紹介いただきました、拓殖大学でイスラーム研究所の所長をしております、森と申します。よろしくお願いたします。今、非常にショックを受け

ておりまして、私がお話ししてもほとんど意味がないのではと感じています。貧困問題、それから平等問題を解決できなければ、食料危機問題は解決できないとも考えましたが、イスラームの観点から少しは提言できるのではないかと思い直しまして、発表させていただきます。

まさに先ほど説明がありました「食の哲学」、これをイスラームの観点から見えていきます。はじめにイスラームにおける食文化の根本的な理念を考えると、それはタウヒード、唯一信仰に基づいています。この理念において、人間は神の代理人

として地上に創造された存在であり、神の恩恵を享受する一方で、それを守り、管理する責任を負っています。食文化におけるタウヒードは、この「神の代理人」というシステムを中心に、感謝と責任、そして自然との調和を強調しています。

神の代理人としての責任はどのようなものであるかというと、クルアーンでは、人間が地球上の資源や自然を適切に利用しつつ、これを守る役割を担っているとされています。神の代理人として人間は、食物を含むすべての恩恵を神の意図に従って利用する義務を負っているわけです。この役割は、単なる消費者ではなく、環境と社会において倫理的な責任ある行動をとる、管理者としての姿勢を求めるものです。

特に、食物は神が与えた恵みとされ、これを感謝をもって摂取し、浪費せず、大切に扱うことが求められます。この観点から、イスラームの食文化は、物質的な消費以上に、精神的な意味合いを含む敬虔な行為として位置づけられています。イ

スラームの食理念の役割を考えると、その理念は次に挙げる三つの柱に基づいています。

一つ目の柱は神への感謝と従順です。食べ物は神から人類に与えられた恩恵であり、その消費を通じて神への感謝と従順を示しています。イスラームでは、食事は単なる身体的な栄養補給の手段ではなく、アッラーへの信仰を深め、人との絆を強めるための大切な行為とされています。このような実践は、神とのつながりを日々の生活において意識させ、信仰を強化するものと考えます。

二つ目の柱は、社会的連帯と倫理です。イスラームでは、食物は個人の財産であると同時に、社会全体の恩恵として捉えられています。他者との分かち合いや、正しい方法での食の調達と消費、無駄を避けることは、イスラームの食文化における重要な価値です。これらの行動は、共同体内の調和を促進し、他者への配慮と正義の実践を可能にしています。

三つ目の柱は自然との調和です。イスラームの

教えでは、自然は神の創造物であり、人間にはそれを利用する権利とともに、保護する責任が課せられていると申し上げました。そのような中で、資源の浪費を禁じるクルアーンの教えに基づいて、持続可能な消費が推奨されており、食品ロスの削減や環境に優しい生産方法が重視されているわけです。このような調和の理念は、持続可能な社会を構築するための指針として、現代社会にも応用できるものだと考えます。

イスラームの食理念の体現方法として、第一の柱においては食規範の基本が、イスラームにおける神の言葉であるクルアーン、そして預言者の教えであるスンナから示されており、その教えに従うことが求められています。イスラームにおけるこの食規範の基本を詳しく見ていきます。まずは「許されているもの」についてです。すべてのものは人間のために創られたとイスラームは考えていますが、その中でも特に清涼なもの、そして合法なものを食べるように命じられているわけです。

一方で禁じられているものもあります。「汚悪なものをハラームとする」とクルアーンに示されており、つまりは、不浄なものを避けよということです。そしてみなさまもよくご存知のように、酒が禁じられています。そのほかには死肉、血、豚肉が挙げられます。しかし、これら禁じられているものすべてが、生命の危機においては特別に許されるともいつているわけです。それはまさに、生命が第一義であるということです。そのような緊急事態での例外は、非常に重要な教えであると考えます。

現代では、製品にどのようなものが含まれているのかは分かりません。このような状況では、イスラーム信徒にとって食の可否の判断は、非常に難しいところがあります。そこで、有識者に判断を尋ねることが行われています。ハラール基準の現代的意義ですが、ハラールとハラームの基準は、正常性、安全性、そして倫理的行動を重視するイスラームの価値観を具現化しています。これらの

基準は、個人の信仰実践にとどまらず、社会全体の健康や倫理、環境保護に寄与する普遍的な意義をもっていると考えます。

そして、第二の柱の体現として、社会的、倫理的な側面を上げることができます。共有と分かち合い、つまり食物の共有の原則がクルアーンに示されており、「彼らは、アッラーを敬愛するがゆえに、貧しい者、孤児、捕虜に悦んで食物を与えろ」という一節があります。また、ラマダーン月の実践は、食のありがたさを実感するものです。

実際、ラマダーン月に断食を行うと、食に限らず、自分の日々の無駄な行動を毎回思い知らされます。ところが、人間というものはラマダーン月が過ぎると、また以前に戻ってしまいます。だからこそ、ラマダーン月が1年に1回、1カ月間行われるのは良い機会でしょう。自身の行動に意識をもつ教えがラマダーンにあり、食の分かち合いが実現します。また、ラマダーン月のイフタル、つまり断食明けの食事をみんなで取る嬉しさもあります。

そして、断食明けの喜捨、ザカートルフィトルがあります。困っている方たちに穀物を与えるというものです。私はメッカ大学で学んでおりましたが、人々はラマダーン月になると穀物を2キロ買って、並んでいる方たちに渡していました。犠牲祭というものも実践されます。これは巡礼の後の犠牲祭なので、そこには犠牲として屠られた羊や牛があります。それらは自分、家族、親類縁者、そして周囲の困っている人々へと分配されていきます。

次に挙げるのが、社会の中で非常に重要な、公正さと透明性です。つまり、ハラル認証ですが、これは食品がイスラームの規定に従って創造されていることを証明しています。このような形で社会的、倫理的側面を体現しているわけです。社会的な側面でもう一つ言えることは、異文化との共存です。これもクルアーンの中でよく教えております。宗教への敬意ということも常にイスラームでは考えなければいけません。ただし、そこにお

いては、自らの信仰を守ることが非常に大切です。自分の信仰を守りながら他者への敬意をもち、自らの規定に従った選択をするということです。こうした多様性と共存におきましても、相互理解の場としての食事を考える必要があると思います。

最後に三つ目の柱であります、自然との調和を体現するための実践についてです。これは個人、家庭、社会で体現していくことが必要になるかと思えます。その一つが、イスラーム全般の教えと食理念、食倫理の再認識です。これが地域社会での意識の覚醒につながります。そして、特に今求められているのは、リサイクル可能な食品資源の活用です。食品廃棄物のリサイクルに関してイスラーム法的な解釈が重要であり、現にイスラーム法学者が取り組んでいます。

まとめとして申し上げますと、イスラームの食文化は、タウヒードに基づき、神への感謝と責任を強調する理念をもちます。食物の消費は倫理的、社会的責任を伴い、浪費を避け、分かち合うこと

を大切にしています。どの教えも、それが体現されれば、世界はより良い方向へ進んでいくと考えております。しかし、その実現には、一人ひとりの意識と行動は欠かせません。まずは個人の信仰の覚醒と実践から始まり、それが家庭の中での意識の共有につながります。家族単位での実践が地域へと広がり、やがて社会全体が食の倫理や持続可能な価値観を共有することで、政策としての形を取るようになるでしょう。この変化には時間がかかります。しかし、大切なのは「すべての変化は小さな一歩から始まる」ということです。

まずは自分の食生活の見直し、家族との対話、地域社会への貢献など、身近なことから実践を始めることが重要といえます。この道程は決して簡単ではなく、時間がかかるかもしれません。しかし、一人ひとりの実践が未来の大きな変化を生むと思います。小さな行動から始めていくことが必要です。それが、持続可能で調和のとれた社会への一歩となるのではないのでしょうか。以上でござ

います。

松井 森先生、ありがとうございます。イスラーム教の食理念の実践の重要性、それは家庭から社会へと広がるもので、一人ひとりが行動していけば未来は変わるだろうという話をしてくださいました。それでは、パネリストの間でディスカッションを行いたいと思います。このディスカッションには、齋藤先生もパネル参加していただきます。

私は、個人が食理念を実践するためには安全保障も関わってくると思いました。国連の安全保障の理事会では、年に1回か2回、NGOの方が議決のプロポーザルをする機会があります。女性・平和・安全保障に関する国連安保理決議第1325号がありまして、女性にさまざまな会議の決断の場に参加してもらうという決議です。そのような意味で、WCRP日本委員会でも決議になるものをまとめられるのではないかと、みなさまのお話を聞いて思いました。例えば、諸宗教の食理念

や世界の諸問題の観点に基づいた実践といったものです。こうした取り組みは、国際レベルはもちろん、私たちの足元からも始められると思います。他の先生方はいかがでしょう。

竹村 急にはなかなか思いつきませんが、私の発表にありました、雲水の「五観の偈」は非常に深い哲学を有していると思います。齋藤先生は、実は食料生産は足りているけれども、それが行き渡らない現実があるというお話をされました。日比先生によりますと、その食料問題の背景には紛争、気候変動、それから経済的な貧困があるとのことでしたが、食料が足りているのに行き渡らない一番の原因は、いったいどこにあるのでしょうか。例えば最近では、米を誰かが買い占めているという話があります。社会的な要因は是正されなければいけません。食料が足りているにもかかわらず、行き渡らない原因はどこにあるのかを、日比先生にお聞きしたいと思います。

日比 竹村先生、ありがとうございます。食料は



確かにさまざまな場所で生産されていますが、行き渡らない大きな理由としては、やはり経済的な理由があると思います。食料安全保障、英語ではフード・セキュリティといいますが、それが実現されるためには実は四つの要素が必要です。一つ目は供給側、サプライサイドの問題です。果たして十分な量と質の食料が生産されているのかということです。二つ目は、消費者側のアクセスの問題です。アクセスは日本語に訳しにくいのですが、要は手が届くかどうかということです。例えば、地理的条件が悪いところにいて、どうしても食べ物が入らない場合があります。あるいは、今日お話ししたような、経済的アクセスです。食べ物には目の前にあるけれども、お金が足りないから買えない。これが非常に世界で大きな問題になっています。三つ目は、食べ物をしっかりと利用できているかどうかです。十分な量と質のものを家に持って帰ってきているけれども、知識がないために料理ができなかったり、栄養素を駄目にし

てしまったり、あるいは腐らせてしまつて、すべて捨ててしまつたりしていることがあります。最後は、季節に関係なく安定して供給されているかどうかです。私が昔住んでいたウズベキスタンの例があります。そこにはパライスかと思うほどに、すばらしい果物と野菜がたくさんあるのですが、冬の終わりは腐ったジャガイモと腐ったたまねぎしかなく、身をもつて環境の厳しさを感じました。

この四つの要素が実現して初めて、食料安全保障は実現できます。各要素を見ると、知識やお金がないことが一番大きいと思います。それから、サプライサイドの生産はされているけれど、その地域では生産されなかった、あるいは景気の影響を受けたなど、さまざまな要素が関連して食べられない人が出てきてしまう現状があるでしょう。私は外部からWCRP日本委員会様や、以前に広島で開催されたAI利用に関する宗教者の会合などに参加しています。日本以外のアジアも含めた

宗教リーダーの方の話を聞いていると、宗教者には、いのちを大切にし、人の幸福を実現するために宗教を支えるという思いが共通項としてあると感じます。そして、どの宗教であっても根底には同じものがあると私は思うのです。例えば、先ほど森先生がおっしゃっていた、弱者を守り、困っている人を助け、持たない人に渡すといったことです。それは誰一人取り残さないという、SDGsの概念に通じているものがあります。謙虚なものの見方を食に当てはめていくところがある、みなさまの一番強い共通項だと思いました。

松井 日比先生、ありがとうございます。森先生はいかがでしょうか。

森 食の問題を考えますと、神の計らいによって、すべての存在するものに十分な食料を常に与えているというのがイスラームの理念です。今のお話を伺うと、そういった教えがそのまま体现されていると感じます。しかし、どこでそれが崩れているのかを考えると、当然その理念を体现していな

い部分があるわけです。イスラームの世界を見ていますと、一般市民においてはイスラームの教えを体現しています。たとえ必要なものであっても、自分の持っているものを、人を助けるために分け合っています。以前、私はサウジアラビアの学生と一緒に食事をしたことがありました。「どうぞ好きなものを注文してください」と言ったら、彼はテーブールいっぱい何皿も頼むのです。どうするかと思ったら、彼は自分の手前にある皿にしか手を付けず、残りは包んでもらっています。家に持って帰るわけがない。これが必要としている人たちがいるんだよ」と答えたのです。その人たちに配りに行くということで、私は本当に衝撃を受けました。もう30年近くサウジアラビアに関わっていたのに知らなかったのです。私が言いたいのは、民衆においては人を助けるといふ気持ちが非常に強いということです。自分のものさえも機会があれば渡して、助けようという気持ちになる。ところ

が、ある層になると自分のためだけに理念を利用するところがあります。言いにくいのですが、さらに政治的な動きをする人たちは、本当にイスラームの教えを体現しているのかを問いたく思います。

私が発表しましたイスラームの理念は、誰もがもっているものです。これは仏教界の人にとっても、キリスト教の人々にとっても同じだと思います。それは地べたで生きている人たちの理念です。ところが、権力に縛られると、物事は動かなくなってしまう。つまりは、上に立つ人の理念が非常に重要になってくるということなのです。イスラームにおいても、このような理念に基づく統治者が求められてきました。これは一つの歴史的な問題であり、同時に、それが現実においてどのような意味をもつかということでもあります。この点について深く踏み込めば大変な議論になりますので、ここでは控えますが、少なくとも私自身の手としては、一般の人々におけるイスラ

ムの理念の体現そのものは、今も変わらないと思っています。神は全人類に見合う食料を必ず与えている、という確信です。今まさに、専門家の方たちの発表でそう思いました。その理念が崩れてきているのは、政治や経済の問題と深く結びついており、非常に辛く悲しい出来事です。ですが、悲しい出来事で済ませてはいけないという思いがあります。

松井 森先生、ありがとうございます。先ほども出てきましたが、農林水産の問題はシステムにもあります。物事を解決するためには、見えにくいところもあるかもしれませんが、本音の部分と現地の状況に向き合わなくてはいけないと、森先生の話から理解できました。齋藤先生、いかがでしょうか。



齋藤 私も勉強させていただくことが多く、ありがとうございます。繰り返になりますけ

れど、みなさまにお米を食べていただきたいと思っています。米がなくなっているのは、悪徳業者が誰かが買い占めているからではないと私は思います。恐らく、各家庭で多めに買っているのではないでしょう。自分だけ良ければいいという考え方に基づくのかもしれませんが。このような問題はなかなかデータに出てこないところがあります。例えば私の専門であるヨーロッパの消費についてです。ヨーロッパの市場規模は2016年の4000億円以降、どんどん減ってきています。ですが、ヨーロッパの消費自体は伸びているのです。どうしても市場が減っているかという、家庭で作っているからです。商取引上のデータは減っていても、家庭での手作りが増えていくというように、見えない部分はたくさんあります。宗教者は結局、第一次世界大戦も第二次世界大戦も防げませんでした。第三次世界大戦を起こさないよう、世界平和のためにWCRPは諸宗教の対話を目指して活動していると思います。しかし、実際には今、戦争

が進んできています。常任理事国自体が戦争を起こしているような世界であり、国連の機能が失われてきているかもしれません。

今日のお話は日比先生もおっしゃるように、国連が重要なイニシアティブを取る部分ですが、先ほど申し上げた通りSDGsの達成率は16%です。2030年まであと5年です。SDGsの基本的な概念として、誰一人取り残さないことが背景にあるはずですが、なかなか現実には難しいです。ほとんどみなさま諦めていると思いますけれども、それではいけない。常任理事国の一国が自国第一主義を取ると、世界も引きずられます。そのような状況で、日本の食卓は輸入によって成り立っていることを再確認していただかなくてはなりません。物流が止まったら、ガソリンが手に入らなくなったらどうなるのか。米は年1回しか取れないわけですから、次の収穫を待っている間に大変なことが起こったらどうなるのか。現実を受けとめなければいけないと思います。自給率の高い食料

はさらに上げて、自給率の低いものも少しずつ上げていただくよう、よろしくお願いいたします。ぜひみなさま、お米をもっと食べてください。

松井 ありがとうございます。ここでパネリストの先生方と齋藤先生に拍手をしたいと思います。それでは、ここからはフロアとの対話の時間とさせていただきます。会場には、会場を優先させていただきます。会場参加でご質問のある方は挙手をお願いいたします。お名前とご所属の後にご発言ください。オンライン参加の方はチャットでお願いいたします。先生方からも、ご質問だけでなくご提案もあればと思います。いかがでしょうか。

外山聖子 はじめまして、外山聖子と申します。本日は貴重なお話をどうもありがとうございます。自己紹介を簡単にさせていただきますと、松井ケイ先生と同じ大学で平和教育を勉強しまして、その後は緊急人道支援で紛争地の教育支援にも関わっております。

みなさまのお話は大変興味深く、特に日比先生のお話は共感することがたくさんありました。紛争地ではやはり、食はいつも不足しています。私は去年まで東ティモールの大使館に勤務していましたが、そのときも米があるのにしっかりと食べられていない人がいました。例えば、家に訪問し、子どもが何を食べているのかと思って皿を見たら、米だけ食べていたり、野菜だけ食べていたり、あるいはバランスが取れていなかったりしていました。東ティモールは海に囲まれた国なので、魚がたくさん取れるのに食べないのです。魚を取っても売るのは昼までで、腐った分は捨てています。日比先生のお話にもあったように、知識がないゆえに、資源はあるのに栄養を取れていない現状を多く目にしました。紛争地の国でどのようなものを食べたらいいかといった、教育的な支援の事例がありましたら教えていただけないでしょうか。

日比 ありがとうございます。私が勤めているFAOは、農林水産食料の生産や流通をできるだけ

維持する方向で人道支援しています。むしろ、齋藤先生のお話でも出たWFP様、あるいはユニセフ様といった、危機的な状況の人たちに少しでも食べられるものを提供することに特化した団体が、どういう場合に、どういう栄養基準で何を出すべきかを決めていらっしゃいます。ただ、非常に重要なのは、先ほどおっしゃっていたことは人道支援の現場よりもかなり広いところで見られるということですね。バランスの取れた食事ができない背景には知識の有無、そして先ほど申し上げたように、知識はあってもお金がないという状況があります。島嶼国の漁村に出張し、現地の方と一緒にお昼を食べたことがあるのですが、とてもおいしい地元産の魚を出してもらいました。「いつもこういうものを食べているの」と聞いたら、とんでもないとのことでした。普段は真っ先に、一番高く売れるレストランやホテルに全部売って、そのお金でタイから輸入しているツナ缶を買うと言うのです。それには二つのメリットがあります。ま

ずは、大家族で一匹の魚を分けて食べるよりも安く、たくさん食べられるという値段の問題。もう一つは労力です。魚を一からさばいて焼くのは、どこの国でも時間がかかる仕事です。このような事情があり、昔の食べ方はかえって贅沢になってきています。

また野菜でいえば、サモアではレタスとトマトをニュージーランドから空輸すると、非常に高いわけです。私は買えませんでした。地元で手軽に取れるものはないか考えると、タロイモの葉や、場所によってはハイビスカス系の葉などがあります。これは野菜なのかと現地の人たちは思うのですが、十分野菜になります。これらは肥料もいらず、雨が少なくても多くても、放っておけばどんどん育ちます。こういった食材をもっと消費しよう、F A Oだけでなく、いろいろな海外支援団体が教育をしておりました。答えになつていなくて申し訳ありません。

齋藤 今お話しいただいたのは、栄養学的な知識

が不足しているということだと思います。ただ、日本のように3点食といった、食べ方を指導している国はまずないのではないのでしょうか。諸外国では主食や副食という概念がなく、すべて肉で腹を満たして何が悪いという考え方があります。

日本であれば、ご飯を食べたり、パンを食べたり、サラダを食べたりしますが、栄養学的な考え方があるから、そのような食べ方をみなさますのだと思います。私はメキシコに行ったことがあるのですが、地下鉄の駅には文字ではなく、絵文字が書いてありました。多くの国民は字が読めないからです。また、選挙の投票時に候補者の名前を書くのは日本ぐらいです。読み書きができない日本人はいないからです。識字率の問題がありますが、このような文化的な背景を解決していかないと、この問題は難しいと思います。日本では約1000種類の魚が取れるのですが、実際に市場に出回っているのは約50種類です。それ以外の魚は、恐らく地元で食べているのかもしれませんが、知識が

あれば捨てることもないだろうと思うので、その教育から入っていかないと解決が難しいと感じました。

松井 ありがとうございます。他にご質問はございますか。

金子 天理大学の金子と申します。単純な質問ですけれども、齋藤先生が食料不安について述べられたところで、分からないとおっしゃった箇所がありました。それを日比先生に伺いたいです。それは何かと言いますと、食料不安が急激に拡大したけれども、それは男性よりも女性に影響を及ぼしている点です。これはなぜでしょうか。ジェンダー的な意味でもどうなっているのか、お聞きしたいと思います。

日比 ご質問ありがとうございます。一つの家庭内で誰が食べていて、誰が食べていないのかを各国で調査したデータがあります。おしなべて、男性がしっかりと食べられていて、女性が食べられていないという結果です。家庭のなかで女性の地

位が低いために、女性の方が栄養不良になりやすいのです。また母子家庭は概して所得が低い傾向にあり、栄養不良が多く見られます。両親がいる場合でも、家庭の所得が低い場合、家族全体が栄養不良にある傾向にあります。

松井 日比先生、ありがとうございます。チャットに質問がきているようです。お願いします。

事務局 オンライン参加の神谷様からご質問いただいています。「松井先生と日比先生への質問になるかと思っています。松井先生がおっしゃったように、食料安全保障が国家の安全保障に直結していると思います。だからこそ、国際関係の中で自国第一主義がはびこることによって食料の公平な分配がなされずに、世界で多くの人が貧苦に苦しんでいる現実があるのだと思います。そこで質問です。食料の公平な分配を実現するための、諸宗教組織と国連諸機関との協力の枠組みが既に存在していたら、ご教示ください。FAOと諸宗教組織とのパートナーシップが好例を提供してくれるか



もしれません。もしなければ、どんな協力関係の枠組みが考えられるでしょうか」との質問です。

松井 パートナリシップはまだ存在していませんよね。ですが、日比先生とのつながりで、FAOとWCRPで結んだらどうかと思いました。

日比 私が先ほど申し上げた、広島でのAIの倫理的な利用に関する会合では、「ローマからの呼びかけ」への署名がありました。ですが、今のところはきちんとした形でのパートナリシップはそれ以外ではありません。けれども、FAOの本部はバチカンに近いところにあるために、これまでにさまざまな形で、例えばローマ法王庁と飢餓問題や世界の問題に関して協力したことがあります。また、私が紛争下のシリアにいたときは、キリスト教の教会の方やムスリムのリーダーの方と一緒に、現地でのさまざまな食料問題、栄養の話や貧困者がどのようにに飢餓や栄養不良を乗り越えられるか、といったことを話し合いました。私以外にもたくさんの方が現地事務所におりますので、

さまざまな場所でその国の宗教リーダーの方と一緒に、こういった話をしていると思います。

何ができるかというところですが、私から見ると、宗教リーダーの方はいのちの大切さと尊厳、それから人々の幸福や安寧、健康、平和、環境を大切にしており、これはどの宗派にも共通していると思います。そこから最大公約数を通じて、なぜ食の未来に関してみんなが気になるのか、みんなと一緒に力を合わせてやっていこうという提言を、WCRP日本委員会の方から出してくださいるのであれば、それは非常に強いメッセージになるかと思います。

恐らくWCRPはいろいろな国にある委員会で、その関係もあると思いますが、みなさまはアウトリーチ、多くの方に話しかける機会と影響力をおもちです。みなさまはリーダーなので、それぞれの教会、あるいは宗派の中で人々に話しかけ、言葉を聞いてもらえる立ち位置であることは非常に重要で、大きな資産です。ですから、そのような

リーダーたちが食の重要性を唱え、困った人たちを助け、生物多様性と地球を守っていくこと。それがひいては自分たちの、自分たちの子どもたちの、みんなの健康と安寧と平和につながるのだというメッセージが示されるのであれば、私は大きな影響力があると見ています。

松井 激励をありがとうございます。神谷先生も本当にいい質問だったと思います。FAOのいろいろなデータを裏付けにして提言を考えていくことは、強みになるような気がしますので、その際はよろしくお願いいたします。質問は以上とこのです。ありがとうございます。

この前お亡くなりになってしまった、平和学のヨハン・ガルトウング先生は、「問題に対して私たちが見えるのは、氷山の一角である」といつもおっしゃっていました。システムなどの「見えない部分」について、彼は「デーパーカルチャー（深層文化）」という言葉を使っているのですが、そのデーパーカルチャーの話を、みなさま4

人の先生がしてくださったように感じました。デ
イー・カルチャーを考えると、私が関わっている
アメリカの先住民保留地も貧困層が多く、アメリ
カ政府は彼らに何を送ったかといえば、ラードと
小麦粉でした。フライドブレッドという料理があ
り、小麦粉の生地をラードで揚げたものです。そ
れが母の味として現地でよく食べられています。

しかし、炭水化物と油ですから、糖尿病などのい
ろいろな病気につながっていきます。その状態を
解決するために、先住民の学校では朝と昼の給食
に野菜を出しています。子どもたちは野菜を食
べ慣れていないために残してしまう現実がありま
す。私の父はフィリピン系アメリカ人ですけれど
も、フィリピンも貧困層が多く、ステーキは食べ
られない。その代わり、フィリピンのステーキと
いうものがあります。それは何かというと、脂た
つぷりの豚肉に多めの塩で味付けしたランチョン
ミートです。

このように、現実にはさまざまところで、今日

のお話につながるようなことが起きております。
それではこれで、パネルディスカッションを終了
させていただきます。みなさま本当にありがとうございます。



金子 昭

WCRPP日本委員会平和研究所所員・天理大学おやさと研究所教授

本日は「食の安全保障と宗教の役割」、このテーマを取り上げまして、齋藤忠夫先生はじめパネリストの先生方に議論をしていただきました。「衣食住」というほどに、人間にとって「食」はとても重要なものですが、平和大学講座で取り上げたのは今回が初めてだったと思います。その意味で、とても有意義な内容の講座ではなかったでしょうか。

私がこの講座を天理教関係の方々にお知らせしたところ、真っ先に関心をもってくれたのが女性の方でした。その方は、里親活動をされている教会長夫人です。食卓という、生活に密着したところから平和の問題も論じることができるのだと関心をもっていたのだと思います。もう20年ほど前になるでしょうか。インドネシアのワヒド元大統領が来日され、やはりこれもWCRPPの関係だったと思うのですが、大阪で講演会をされました。ワヒド元大統領はイスラームの宗教的指導者であり、宗教的対話を大切にして、宗教的寛容も重視されていた方でした。その時の講演のテーマも「宗教的寛容」だったと思います。そして、講演の中の一つのキーワ

ードが、「食卓」だったのです。

ワヒド元大統領は敬虔なムスリムでいらっしやいますので、イスラームの戒律を厳格に守って、当然豚肉も食べませんし、お酒も飲まれせん。しかし、同じテーブルには他の宗教者の方も席についていて、その人たちはお酒を飲むかもしれない。ポーク料理を食べるかもしれない。またある人たちはベジタリアンで、野菜類しか食べないかもしれません。食べるものはそれぞれ違うけれども、異なる宗教の者たちが同じテーブルについている。このことが大切なのだとおっしゃっていました。宗教的対話や宗教的寛容はそのようなところから始まると、ワヒド元大統領がお話しされていたのが印象に残っております。みんなが同じ食卓についているときに、もしマナー違反があるとしたら、それは一人だけガツガツと人の分まで余計に食べたり、あるいはたくさん食べ残しをしてしまったということではないでしょうか。まさに今日のテーマでしょう。

しかし、そうしたマナー違反は、日本も含めた先進諸国がこれまでしてきたことでもあります。私たちはみな、地球村の同じ住民でありますから、この食の安全保障は何よりもまず、地球村全体の問題として考えなければならぬと思っております。本日改めて教えていただいたのは、どの宗教においても食べ物は神様、あるいは仏様からのお与えであり、恵みであるということでありました。私たちは、その食べ物を感謝と慎みをもって

ただかなければならないと思います。一食を捧げる運動は非常にすばらしいものです。個人のささやかな行動が、実は地球村の同じ住民の助け合いにもつながっていることを示していただきました。食卓から見えてきたのは感謝と慎み、そして助け合いという宗教的精神の発露だったと思います。以上をもちまして、2024年度の平和大学講座を閉会とさせていただきます。本日は長時間にわたりご参加くださいまして、みなさま誠にありがとうございました。



◆平和大学講座

「食卓から地球の平和と人類の共存を考える」

報告と提言

2025年3月14日、「食卓から地球の平和と人類の共存を考える」をテーマに、WCRP日本委員会主催の平和大学講座が開催されました。食をめぐる諸問題の研究者や、国連FAO駐日事務所長、およびキリスト教、イスラーム、仏教の信仰者の方々が集い、「食」にかかわる危機的状況や「食」の安全保障の問題、ひいてはこれらの問題と地球社会の平和の問題について討論しました。

地球社会の平和について考える時、私たちは国際政治や世界の地域紛争など、大きな政治的問題

に目が向きがちですが、人間性の回復という観点から見た時、まず私たちの日々の暮らしから見直していくことも必要ではないでしょうか。争いのない世界とは、誰もが安全な食べ物を不足なしに食べられる世界でもあります。その意味で、2024年度の平和大学講座では、私たちの食卓から平和の問題を考えてみました。適切な食の習慣こそが、意外と豊かな人間性を養う秘訣になるかもしれません。

世界の諸宗教は、それぞれ独自の食文化を有しています。仏教は菜食を勧め、イスラームではハ

ラル食を推奨してきました。また、この食物は食べではいけないという食の禁忌（タブー）も見られます。こうした宗教に基づく食文化には、時代を超えて普遍的な意味を持つ先人の知恵が込められています。

何より大切なのは自らの健康でしょう。誰もが健康的に生きていくことができるならば、それは必ずや地球の平和も人類の共存も可能にする大きな土台となるはずです。「食」をめぐるさまざまな問題が露見してきた現代において、まずは私たちの家庭の食卓を見直し、そして今一度、自らの食習慣を見直しつつ人間性について考え直し、これを地球社会の平和の問題につなげたいと思います。なお、今回の平和大学講座のテーマは、WCRP日本委員会平和研究所の2024年度研究テーマ「未来の地球社会の平和を目指して——人間性の回復を通して——」を踏まえたものです。今回の平和大学講座では、まず基調発題を、東北大学大学院農学研究科名誉教授でWCRP平和研

究所所員の齋藤忠夫先生からいただきました。その後のパネルディスカッションでは、国連食糧農業機関（FAO）駐日事務所所長の日比絵里子先生、平和研究所所長で東洋大学名誉教授・元学長の竹村牧男先生、そして平和研究所所員で拓殖大学イスラーム研究所所長の森伸生先生に発表していただきました。これら先生方のご講演・ご発表を基に、世界の食料危機をどう乗り越え、世界の食料安全保障を維持し、「地球の平和と人類の共存」を達成するために私たちができることを、以下のようにまとめましたのでご報告申し上げます。またこれをもつて私どもの平和への提言といたします。

一 食をめぐる諸問題と課題

「世界の食料安全保障と栄養の現状」として、世界の11人に1人、7億人が飢えに苦しんでいる、全世界で生産されている食料は年間約40億トンあるが、これを全人口に届けることのできるシステ

ムを開発する。

1. 生産される食料の3分の1が、さまざまな理由から無駄になっていることを把握し、先進国での消費者の買い過ぎ、飲食店での頼み過ぎを抑制し、食品の大量な廃棄を減少させる。

2. 途上国では、生産者が収穫した作物をうまく管理できるようにし、道路や橋などのインフラ整備を整え市場ひいては多くの人々に食料が届くまでの輸送手段を確保し、上流で食料が傷んでしまうことを防ぐ。

3. 食料を無駄なく効率的に利用することは、社会、経済、環境面での持続可能性を実現させる。

4. 食品ロスの削減は、食料システムで排出される温室効果ガスを減らし、地球温暖化への影響を減らし、食料生産が受ける影響も減らす。

5. 食品を最終消費の段階で無駄にすることは、生産段階だけでなく、加工や輸送にかかったエネルギーもすべて無駄になることに目を向け、廃棄処理を含め、食品廃棄による環境への負荷を減少

させる。

6. 食料の安定確保のために、森林破壊など土地利用のあり方に危機感を共有し、SDGsの目標達成への協力を強化する。

7. 人口増加や所得の伸びに伴う新興・途上国での食料需要の増大に対応できるよう研究し、実践する。

二 食育の重要性

すべての段階における教育は、「世界の食の平和と人類の共存」構築上で重要な意味を持っている。

1. 「食文化の歴史と現代の事実」に関する課題を小・中・高の学校カリキュラムに盛り込む。

2. 学校給食を通じた食育教育の普及を促進する。

三 政府や市民社会等の役割

1. 政府は、食の問題を通じての「地球の平和と人類の共存」の促進と強化において、重要な役割

を担っている。このため、①森林破壊を招いた農産物を規制する措置を導入する。②農林業やその他の土地利用から排出される温暖化ガスは世界全体の排出量の約4分の1を占めており、農業・食料生産システムを組み込んだ気候変動対策を実践する。

2. 宗教者と市民社会は、食の問題を通じての「地球の平和と人類の共存」の十分な発展に参画する必要がある。

3. メディアの教育的で知的な役割は、食の問題を通じての「地球の平和と人類の共存」の促進に寄与する。

4. 両親、教師、政治家、ジャーナリスト、宗教組織及び団体、有識者、科学者、哲学者、農業関係者、健康と人道活動を行う者、ソーシャルワーカー、非政府組織、およびすべてのレベルにおける管理職クラス等は、食の問題を通じての「地球の平和と人類の共存」の促進に重要な役割を担う。

四 国連の役割

1. 食の問題を通じての「地球の平和と人類の共存」を促進し強化し、この課題を世界中に広め実現するため、引き続き重要な役割を担い続ける。

2. FAOが行っている生産、流通、消費、廃棄への取り組みに加え、その周辺に位置する社会的問題としての不平等、環境、生物多様性、水資源などを含めて「農業食料システム」としてとらえ、その改善への取り組みの促進と強化を続ける。

3. 人口増加や所得の伸びに伴う新興途上国での食料需要の増大に対応できるよう研究し知見を広め、実践に必要なキャパシティ（能力）の向上を図り取り組みを後押しする。

4. 紛争下にある国では飢餓人口および栄養不良人口の率が高い。飢餓の要因としては、紛争、気候変動、および異常気象現象と経済ショックや経済停滞が挙げられる。これらの問題解決と地球社会の構造革新の強化を実践する。

五 宗教および宗教者の役割

1. 食の問題を通じての「地球の平和と人類の共存」を促進強化し、この課題を世界中に広め実現するため、引き続き重大な使命を担い続ける。

2. いのちに直結する食物の宗教的重みをWCR P日本委員会内外に広く啓蒙するとともに、各教団はさまざまなネットワークを通じて、食品ロス軽減の具体的実践を支援し、また信徒等の適切なライフスタイルを指導することを強化する。

3. 食品ロスを縮減する社会システムへの変革に、地産地消等の地域主義を重視し、個々の神社・寺院・教会等が地域のセンター的役割を果たしつつこの問題に貢献する。教団はそのノウハウを指導する。

4. 「食事の宗教的意義」として、食品の生産者への感謝、食品の保存や流通過程の担当者への感謝、自己の身心そのものが神仏からの賜物と恵みであることへの感謝などを自覚し、さらに自己が食事を摂るに値するかも省み、自己自身を見つめ

る。このような実践により、食品ロスを減少する。

5. 食品ロスの問題に取り組むためには、その具体的な施策と同時に、食事ということに関する「哲学」が根本にあるべきである。宗教界としては、宗教の立場に基づく「食の哲学」をもう一度、自覚し直し、普遍的なものとした上で、一般社会へ訴えていくことが望まれる。

6. 神人共食および他者との平等な共食の喜びと、そのことが実現しないことへの悲しみに思いを馳せ、食の平等の実現を祈り、また実現に向けて実践する。一般市民は食事を通じて、社会の仕組みへの洞察を深め、また家庭においては、他者のお蔭、もったいなさの認識、労働の重要性等にとともに思いをはせ、親子等家族同士の絆の深化、宗教的環境の創出を実現することが大切である。

7. イスラームの食理念は、宗教的戒律を超えた深い考え方や価値観を内包しており、人間と神、人間同士、そして自然との調和を築くための指針となっている。その理念は、3つの柱（神への感

謝と従順、社会的連携と倫理、自然との調和）に基づいており、個人、共同体、そしてグローバル社会における食の重要な役割を理解し、共有する。8. イスラームの教えでは、自然は神の創造物であり、人間にはそれを利用する権利とともに、保護する責任が課せられている。資源の浪費を禁じるクルアーンの教えに基づき、持続可能な消費が推奨されており、食品ロスの削減や環境に優しい生産方法が重視される。このような調和の理念は、持続可能な社会を構築するための指針として、現代社会にも応用できよう。

以上、2024年度の平和大学講座の討論内容をご報告致します。このような提言内容にご賛同される方は、ぜひそれぞれの一隅において具体的な実践に取り組んでいただきたいと祈念申し上げます。

2024年度WCRP日本委員会平和大学講座
パネルディスカッションコーディネーター、松井ケティ
(WCRP日本委員会理事)



令和6年度
研究発表

※以降は令和6年度に行われたWCRP日本委員会平和研究所の研究発表をまとめたものである。

AI倫理と宗教について考える

——人間とコンピュータの新たな関係——



金子 昭

天理大学おやさと研究所教授

はじめに

ウェブ上には、キリスト教の世界創造、仏教の瞑想シーンなど、生成AIで作った宗教関係の無料画像が回っている。キリストや十字架が登場したり、僧侶が山上で瞑想したりしている姿などで、それなりに宗教的な雰囲気は感じないこともないが、どこか違和感を覚えてしまう。それは、既存のイメージを継ぎはぎしてこしらえた、いかにも宗教画という体裁の印象を与えるからだ。そ

して、これらが生成AIによる作品だと分かれば、なおさらそうだったのかと思う、どうにも白けた気持ちになってしまう。そこには、絵を描いた生身の作者、そしてその作者の創造の営みが不在だからである。

本報告では、まず日本の宗教界がAI（人工知能）に対してどのような関心を持っているのかを紹介した上で、次に倫理の基本的な考え方とAI倫理の現状について論述する。そしてAIの現実と進化の可能性について検討し、特にAIが兵器に用いられる危険性と安全保障を問題として取り

上げる。最後に、人間の持つ人間性の問題について、機械（マシン）との関連で考えていくことにする。

1 宗教界のAIへの関心

2024年7月に、WCRP日本委員会、ローマ教皇庁生命アカデミーなどの共催によりAI倫理に関する国際会合「平和のためのAI倫理・ローマからの呼びかけにコミットする世界の宗教」が開催される（注・本報告は2024年4月22日、平和研究所2024年度第1回研究会で行われた）。この国際会合は「Rome Call for AI Ethics（AI倫理に関するローマの呼びかけ）」を踏まえて行われるものだ。「Rome Call for AI Ethics」は、2020年2月28日、ローマ教皇庁生命アカデミー年次大会での講演会「ルネサンス——人間中心のAI——（Renaissance: A Human-centric Artificial Intelligence）」で公表された。ルネサンス

（Renaissance）とこの言葉の中に巧みに「AI」という大文字を入れているのが面白い。またAI倫理を言うのに、アルゴリズム（データ処理及び演算方法）の倫理をもじって、アルゴレシックス（algor-ethics）という表現を使っているのも興味深いところだ。サブタイトルの「human central」（人間中心）」という文言は、人間性に関する問題ということで、平和研究所の2024年度年次テーマ「未来の地球社会の平和を目指して——人間の回復を通して——」とも重なる。日進月歩で進化していくAIに対して、生身の身体を持った我々人間はどう関わっていけば良いのだろうか。この問題をAI倫理の問題として考えていくことにしたい。

「Rome Call for AI Ethics」のAI倫理（アルゴレシックス）には、六つの原則が記されており、要約すると次のようになる。

①「透明性」 AIシステムは説明可能でなければならな

②「包摂」 AIシステムはすべての人間のニーズが考慮されなければならない

③「責任」 AIシステムは責任を持って取り組まなければならない

④「公明正大」 AIシステムは偏見に基づいてはならず、公正と人間の尊厳を保護するべきである

⑤「信頼性」 AIシステムは信頼性をもって作動できなければならない

⑥「安全性とプライバシー」 AIシステムはその安全を確保し、使用者のプライバシーを尊重しなければならない

この六原則には二つの特徴がある。一つは、この中に宗教的な要素がどこにも入っていないということだ。宗教とはまったく関係のない問題について、バチカンはいAI倫理を公表しているのである（宗教と倫理の関係については後に触れる）。

もう一つは、「透明性」「包摂」「責任」「公明正大」「信頼性」「安全性とプライバシー」という六

つの言葉がどこまでも一般的・汎用的であるということだ。AI倫理だから、一応主語は「AIシステムは」となっているが、これを、例えば「コンピュータは」「インターネットは」あるいは「バイオテクノロジーは」「マイナバーカードは」など、さまざまな別な言葉に置き換えても違和感なく通じる。それらと全く同じことが、AIシステムにおいても求められる。ということは、AI倫理もまた、これらの既存の応用倫理学の問題の延長上で考えることが十分可能になるのではないだろうか。対象がAIという新しい特殊領域であることが、ここで問題となるのである。それは世俗倫理の枠組みで十分に論じることができる。AI倫理に関するローマの呼びかけには、宗教との関連や宗教的独自性が出ておらず、他のテクノロジー関係の応用倫理学における倫理原則と同じように扱われる可能性があることから、ローマ教皇庁では、アジアの宗教者に対して、宗教的立場ならではのAI倫理を論じてほしいと期待して

いるのではないかと、私は想像している。

AIをめぐる宗教界の動き

日本の宗教界に注目すると、2023年9月に行われた日本宗教学会第82回学術大会では、「AI実用化後の社会における宗教の学習と教育」というパネルが行われた（石田友梨「代表」、井上順孝、大向一輝、濱田陽、木村武史）。また同大会では、上智大学の佐藤啓介氏が「死者AIと死後プライバシー権——死者倫理の観点から——」という発表をされた。

また、2024年1月の『文化時報』には、筆者を含めた複数の研究者へのインタビューで構成された特集記事「AI革命——宗教新時代——」（熊谷誠慈・後藤典生・小原克博・金子昭・島蘭進）が連載され、同2月26日には浄土宗総合研究所にて「AI時代の信仰」という公開シンポジウム（隅田英一郎、棚島次郎、亀山隆彦、齊藤舜健）が開催された。これらを見ると、日本の宗教

界が、今の時点でAIに対してどのような関心を持ってアプローチしているかがよく分かる。

まず「AI実用化後の社会における宗教の学習と教育」というパネルだが、ここでは宗教学者の視点から、宗教教育や宗教教団におけるAIの利用、AI時代の宗教リテラシーについて議論され、また佐藤氏の発表では、AIによる死者の再現は許されるのかという問題が取り上げられていた。次に『文化時報』の特集「AI革命——宗教新時代——」では、チャットGPTによる法話作成や、AI仏との対話、AIによる布教伝道の可能性など、さまざまなトピックが取り上げられている。しかし、浄土宗総合研究所のシンポジウム「AI時代の信仰」では、単に宗教界の中での話題にとどまらず、国家間の安全保障問題にまで視野が広げられ、AI利用がはらむ社会的・国際的リスクに対する倫理的な課題にまで踏み込んでいる。ローマ教皇庁が関心を持つテーマはまさにここにあると言えるだろう。

生成AIの特徴とは

生成AIは人間の脳神経細胞をモデルに開発されたと言われている。従来のAIの言語モデルは、統計的自然言語処理といわれ、意味や文法を考えずに、とにかく数多くのデータを集め、統計的なレベルで機械的に組み合わせる形で文章を作っていた。ひと昔前のコンピュータによる自動翻訳では間違いが相当多かったのも、そのためである。

しかし、今は自動翻訳の精度がかなり上がり、本当にネイティブの人が翻訳して書いたようなレベルまで達してきた。なぜそれが可能になったかというと、新しいAIの言語モデルは、他の単語との関係性によって重要度を判断しながら自己注意するというトランスフォーマー（変成器）方式を採用しているからである。人間の神経細胞（ニューロン）もネットワークになっているのだが、この構造をコンピュータでモデル化し、機械学習（ディープラーニング「深層学習」）の手法によりコンテンツを生成するというものであり、さまざま

まな情報がニューロンに集積されて、それが一つのアウトプットとして出てくる。

現在の生成AIでは、入ってきた情報が、それぞれ重要度を判断されて、この時はこの言葉が相応しい、この言い回しが適切である、というように的確にアウトプットされるシステムができあがっているという。チャットGPTなどは、大規模言語モデルにより、ビッグデータをコンピュータ自身が自動学習して、アウトプットしたものである。元データが非常に膨大で、当然どのような人間よりもはるかに多くの知識を持ち、物知りでしかも正確、また演算精度も高く、計算間違いなどもしないというのが特徴となる点である。要するに、AIの特徴はデータ至上主義とスーパードメインリジェンス（人工超知能とも言われる）の二点にあり、開発者はAIの究極目標として、人工汎用知能（Artificial General Intelligence）の実現を目指している。そうなると、行き着く先には一種の『電子人格』ができるのではないかとさえ言われ

ている。

模索中のA I倫理

そのようななか、A I倫理に関する宗教界の問題関心の焦点は、次のように集約される。

——A Iを使つていかに教化育成や布教伝道ができるか

——進化したA Iが宗教者に取つて代わる可能性があるのか

——カルト教団がA Iを悪用しないだろうか

——A Iそのものが神仏のようになってしまつたら、宗教はどうなるのだろうか

ところが、世間一般のA Iに対する関心はこれらと全く別なところにある。例えば、世間一般の関心として宗教に関連するのは、先に挙げた佐藤氏の「A Iによる死者の再現は許されるか」という「死者倫理」に関するものぐらいで、それも関心のない人にとつてはどうでもいいことでもある。やりたい人がやれば良い、好きにどうぞ、とい

うわけだ。宗教関係者以外の大多数の人々にとつて、重要なのはA Iに関する世俗倫理である。それは実生活に密接に関わってくるからである。

例えば、手間暇かけて作った芸術や苦心して得た知識のデータをA Iに無断学習され、それを二次加工されたりフェイクニュースのような形で流されたりしたら、芸術家や学者やジャーナリストにとつてはたまつたものではない。こういう問題を扱うのはA Iの「情報倫理」である。また、試験や論文などでは、A Iによる不正行為が横行している。その歯止めをかけていくのは「教育倫理」である。多くの大学では、レポートや論文作成に関するガイドライン（倫理的指針）を設けるところまで来ている。

技術・工学系の領域では、A Iそのものが高度化して制作者とは別に「自主的判断」を下し、とんでもないところまで暴走してしまわないか、そうした暴走を人間がどれだけ正確にコントロールできるかという懸念が現実の問題となっている。

これは「工学倫理」の問題である。

そのほか、AIが犯罪や差別に利用されないように見張っていく「社会倫理」や、国家権力がAIを使って国民を支配しないように監視するための「政治倫理」もある。さらに国際的な視点に立つと、AIを使った兵器の開発やそれによって国の安全保障が脅かされるのを防止するべく、「国際関係の倫理」の問題も出てこよう。

ここに挙げた、情報倫理や教育倫理、工学倫理、社会倫理、政治倫理、国際関係の倫理というのは、全く宗教を絡めずとも議論することが可能である。ローマ教皇庁生命アカデミーによる「AI倫理を求めるローマの呼びかけ」についてもこのレベルで議論をしているため、宗教的な知見まで入れることができなかったのではないかと私は見ている。

2 倫理の基本的な考え方

倫理の問題は技術で解決できるのか

ここで、倫理の基本的な考え方について確認しておきたい。倫理的な問題がどんなに出てきても、科学や技術の進歩で解決できるのか、という問題だ。しかしながら、「科学」「技術」「倫理」「宗教」は、それぞれ違う役割を持っている。

科学は、知らないことを知るようになることである。科学 (science) はラテン語の *scientia* (スキエンティア) に由来するが、この言葉は「知る」という意味の *scire* (スキール) という動詞から来た言葉である。物体は原子から成り立っていること、生物の体は細胞から成り立っていることなど、今まで分からなかったことが分かるようになる。つまり、未知のものを既知に変えていくこと、これが科学の役割である。

一方、技術は科学に従属するものであった。細胞の働きや天体の運行を観察して色々と発見ができるようになったのは、顕微鏡や望遠鏡の開発という技術的進歩の賜物である。このように今まで不可能だったことが新しい技術によって可能にな

り、人間の欲求や生活が改良されていく。これを追求するのが技術の役割である。

それに対して倫理とは、科学や技術とはまた次元が違うレベルで物事を考えることである。すなわち、やってよいこと（善）とやってはいけないこと（悪）を尺度にして考える。例えば、生命工学の技術によってクローン人間を作れる可能性が出てきた。しかし、クローン人間を技術的に作ることができたとしても、これを実際に作ってよいかどうかは全くの別問題である。善悪には判断の基準があつて、その基準を明確にしつつ、そこから物事を考えていくのが倫理の役割なのである。

それでは、宗教にはどういう役割があるだろうか。倫理がクローン人間を作るべきではないと考える際、倫理の判断の基礎を与えるのが実は宗教なのである。宗教のそれぞれの教えは、倫理的判断の基礎となる。それゆえ、同じ問題を論じるのにも、倫理のレベルで判断すれば世俗倫理の問題にとどまるが、宗教のレベルまで深めて考えてい

けば、宗教倫理の問題になってくる。

AIも確かに最新かつ今後一層発展するだろう近未来の技術の一つである。科学と技術は別物という見方もある一方で、近年では両者が高度化しながら融合しており、それは高度科学技術（テクノロジー）とも言われる。そうした時代のなかでAIを考えたときに、倫理の手綱はどこまでも人間が持っていることが肝腎なことである。それを機械やAIそのものに明け渡してしまえば、もはやそこは人間の倫理であることを止めてしまう。行為や結果に対して責任を取ることができるのは機械ではなく、あくまでも人間である。ここところは人間が死守すべきである。そして、そもそも倫理とは人間が主体的に関わるものなのである。その上で、宗教の役割としては、人間による倫理的判断にしっかりとした各宗教の教理的根拠を与えることである。

AI倫理の現状はどう考えたらいいのか

ここで、倫理の定義について確認しておきたい。倫理には、さまざまな定義が可能だが、ここでは最大公約数的な定義として、「人間として／人間らしく生きる・行動する筋道」としたい。「人間として」「人間らしく」という部分が、2023年度および2024年度の平和研究所のテーマ「未来の地球社会の平和を目指して——人間性の回復を通して——」の「人間性（ヒューマニティ）」に関連するため、倫理について考えることは、人間性について考えることと重なってくる。人間における人間性を考え、「人間とは何か」を問う哲学の分野は哲学的人間学である。こうして、倫理を考える倫理学に、人間を考える哲学的人間学が連動してくる。

次に、倫理と宗教との関係についてである。倫理というのは宗教がなくても成立する。しかし宗教には必ず倫理が含まれる。その理由は倫理の定義の中にある。倫理は「人間として／人間らしく

生きる・行動する筋道」であるが、どんな宗教もその中でこの「筋道」が問われているはずである。つまり、どんな宗教においても、人はその宗教を信ずる者として、またはその宗教を信ずる者に相応しく生きる・行動する筋道が説かれている。したがって、宗教の中には、必ず倫理が含まれているということになる。「死者倫理」は単に死者のプライバシー権のレベルでの議論にとどまっている限りにおいては、特に宗教と絡める必要はなく、一般の世俗倫理での議論も可能である。しかしもう少し掘り下げて、死者には死者としての人間的尊厳があり、この尊厳は宗教的世界観・人間観を反映しているものだと考えを進めれば、死者倫理は宗教倫理の問題に関わることになる。

さて、AI倫理だが、これは応用倫理学（applied ethics）の一分野として位置づけることができる。そして、このAI倫理には次の三つの要素が含まれる。第一の要素はAIのテクノロジ的な側面に関わるものであり、これを扱うのが工

学倫理や情報倫理である。第二の要素はAIの社会的応用の側面に関わり、これを扱うのが社会倫理や政治倫理、あるいは両者を合わせた公共倫理の範疇に含まれるものになる。三番目として、AIの安全保障上の側面がある。これはAI兵器など軍事利用問題が生じる際に関わるもので、国際関係の倫理がこの問題を取り扱う。このようにAI倫理にも様々な側面があり、そこにどういうアプローチをするかによって、AI倫理の性格もそれぞれ随分違ったものになるのである。

基本的倫理と補助的倫理

倫理には、基本的な性格の倫理（基本的倫理）と補助的な性格の倫理（補助的倫理）がある。

基本的倫理というのは、いわゆる倫理的な原則に関する倫理である。この原則は世俗倫理で十分対応できるものである。基本的倫理の代表的なのが「他者危害禁止の原理」という考え方である。これは応用倫理学の議論でよく出てくる原理だ。

個人の行動は、他者に迷惑や危害を加えない限り、まったく自由であるべきであり、公権力は他者に迷惑や危害が及ぶ場合にのみ規制を加えるべきという内容を有している（J・S・ミル『自由論』参照）。

補助的倫理について言えば、これは派生的倫理とも言い換えられる。上記の基本的倫理にあるように、他者に危害を加えてはいけないことを基本原則にしたとき、その周辺に出てくるさまざまな問題を扱うのが補助的（派生的）倫理である。情報倫理の例で言えば、必要な情報には誰もが自由にアクセスできる一方で、プライバシーや著作権は保護されるべきだと論じるのがそれである。プライバシーや著作権が侵されるということは、他者に何らかの危害がなされていくことを意味する。また、情報をめぐる競争は自由であるべきだが、その競争は公平・公正に行われなければならない。さらに言えば、苦勞して得た情報には元手ががかかっており、それを流通させるのには対価が

必要である。そうでないと、新聞やテレビなどの情報産業に従事している人たちの生活が成り立たない。こうした情報を、発信元に断り無しに流通させて、新聞などの売り上げに悪影響を与えるのであれば、その行為は情報の横流しとなり、一種の危害を発生させていることになる。補助的（派生的）倫理は、このような具体的でこまごました問題を論じていくのである。

AIをめぐる社会倫理や政治倫理に関しても、倫理の原則と補助的倫理の議論を組み合わせるようにして、「AI倫理」を構築することができだろう。してみれば、AI倫理は必ずしも宗教倫理のレベルではなく、世俗倫理の範囲の中でも議論が十分可能なのである。

AIによる他者危害

そこで、AI倫理の基本的倫理として、AIがもたらしうる他者危害の問題について考えてみよう。実際にAIによって思いがけないトラブルが

発生している。本物そっくりの偽画像や偽動画がインターネット上に蔓延し、詐欺による損害も発生している。また、AIによる無断学習で、特にイラストレーターや作家などクリエイターの著作権が侵害されている。AIというものがあまりに魅力的なコンテンツを持っているがゆえに、病的に依存する人も現れてきた。そして、AIが一方的に情報を流布することで、政治的プロパガンダになりうる恐れがある。問題は、こうして工学倫理や情報倫理上の問題から、直ちに社会倫理や政治倫理上の問題に発展していくのである。

これが行き着くところは、AIが国民の監視者になるというディストピア的未来なのかもしれない。ジョージ・オーウェルの小説『1984年』の中には、Big Brother（偉大な兄弟）という、国民の一挙手一投足を絶えず注視している監視者が登場する。街中に目つきの鋭い男の似顔絵のポスターが貼られ、そこには“Big Brother is watching you”（偉大な兄弟がおまえを監視している）と記

されている。しかし、この監視者は正体不明で、果たして人間として実在しているのかどうかも定かではない。この小説が公刊されたのは1949年である。1984年という近未来の時代に、テレビスクリーン（双方向性のテレビ）が普及し、国民は全員それを見なければならぬ。国民はテレビを見ているつもりなのだが、実はそのスクリーンを通じて見ている人が絶えず監視されているのである。公共政策においてAIの使用を誤ると、『1984年』のように恐るべき監視社会が生まれる恐れがある。

もちろん現実にはそこまで至っていない。しかし、最近では「ディープ・フェイク」の問題が取り沙汰されている。ある人物の人工音声を合成して作るにより、言ってもいないことをその人に言わせてしまうことが可能になった。これを政治家の偽発言として、その偽動画と共に大量にウェブ上に流してしまえばどうなるだろうか。それによって国民の投票行動が変化し、民主主義が崩

壊するという危険性までも考えられるのである。たとえ悪気のない単なる愉快犯の犯行であっても、情報が混乱して公共生活が破壊される恐れがある。ましてや体制の変更や転覆を意図する勢力が、これを組織的かつ大規模に行うことにでもなれば、国民生活にとって極めて危険な事態が出現するであろう。

ビッグデータの存在とポスト・トゥルース

ただ、このように考えてみると、AIそのものが悪いのではなく、AIを用いる人間の側に問題があることも同時に見えてくる。それを示すのは、「ビッグデータ」の存在と「ポスト・トゥルース」という問題である。ビッグデータというのは、ネット上にある膨大なデータのことだ。これは確かに人類の集合知が集積されたものに違いない。それを一体誰が管理しているのだろうか。いや、そもそもそのようなデータなど人間が管理などできるのだろうか。しかも、その中には本物も

あれば偽物もある。我々は毎日、ネット上を検索しながら自分の欲しい情報入手しているが、そこには未確認情報や偽情報も大量に含まれている。ここに、真実というものが人間にはつかみどころがなくなってしまうという問題がある。我々は今や真実が不透明になってしまった「後・真実（ポスト・トゥルース）」の時代に生きているのである。

ポスト・トゥルースの時代では、同じ情報を何回も繰り返し流したり、また印象深くその情報を流したりなど、プロパガンダとして流された情報が、あたかも真実のように見なされてくる。ゆえに、真実がプロパガンダ化してしまうという恐れがここに出てくるのだ。そうした事態が進行していくと、真の情報と偽の情報を見分けることが極めて困難になってくるだろうことが予想される。すると今度は、「モラル・シンギュラリティ」という現象が起こるのではないとも言われている。これは、人間にとって扱い切れない複雑な問

題を、全てスーパーインテリジェンスであるAIに任せてしまうこと、またはその時を指す。AIが、膨大なデータを正確に分析して判定していくことができるのであれば、人間がもはや手間暇かけて情報の真偽や判断の可否を自分で行う必要もない。いつそのことAIに全て任せてしまうほうが、はるか楽である。ジェイミー・バートレットは、『操られる民主主義』（2018年）の中で「モラルと政治に関する大部分の判断を人間がコンピュータに委ね始める地点」がモラル・シンギュラリティ（道徳的特異点）になると述べている。そのような時代が来るとしたら、倫理や政治はAIが制御し、人間はAIの判断するまま動かされる存在となる時代の到来を意味するだろう。

3 AIの現実と進化の可能性

AIが人類を超える地点

シンギュラリティそれ自体は「技術的特異点」

と訳される。これはAIが人間の知や能力を超える地点のことを言う。それにはさまざまなレベルがある。第一に、AIが人間の知能を大幅に凌駕するレベルである。AIは今では、計算能力だけにとどまらず創造性すらも有し、画像や動画の生成がいくらでもできるようになった。その意味では、今はもうすでにシンギュラリティに達していると言うことができる。次に、AIが自動学習をして人間の手を介さずに自己改良ができてつづけるレベルである。これも今や一部では達成されている。その意味でも、シンギュラリティに達しつつあると言つてよい。こうなつてくると、次はAIが人間よりも優れた判断を下すことができるようになる段階だ。例えば、医療の分野では、医師の経験と知識よりも、AIの方がより正確な判断を下せることもあり、任せられるところはAIに任せたいという議論も出てくる。

だが、ここまでのレベルのシンギュラリティであれば、まだ人間の側の制御が利くであろう。近

未来に出現するのではないかと恐れられているAIのシンギュラリティは、そのようなものではなく、AIそれ自体が人類のような意識や意志を持つというレベルである。そのようなAIはまさに高度な「電子人格」である。あまりにSF的に響くかもしれないが、しかし近未来的には決してありえない話ではない。もしそうならば、ますます人間は、自身よりもAIの意見の方を信頼するだろう。あるいはAIそのものが神仏のような超越的存在になつてしまうかもしれない。

AIが神仏のような存在になれば、人間はこれまでの神仏ではなく、AIへと帰依の対象を移して、「AI教」が出現してしまうかもしれない。そうなると、絶対帰依の信仰体系としての宗教はどうなるのであろうか。ここで、AI倫理はゆくりなくも宗教倫理の問題に触れてくるのである。

先述したように、AIが人間よりも優れた判断をする、というレベルまでは現実化している。しかし、AIが独自の意識や意志を持つことはあり

えないという強力な意見もある。その根拠として挙げられるのは、A I というのはあくまでもアルゴリズムで成り立つ機械（マシン）だからということである。人間が意識や意志を持つのは、人間がまさに生身の身体を有するからこそである。人間は有限で脆弱な死すべき存在であるがゆえに、電力さえあれば無限に動き続ける機械に対する優位性がある。これは人間と機械についての逆説である。

危害原則に対しては安全原則

A I によって人間に危害が及ぶとしたら、それに対する対策には何を持ってくればいいのか。危害に対して必要なのは当然「安全」対策である。つまり、A I 利用の際のガイドライン作りの基本線は「安全性の確保」ということである。人間が確実にA I というマシンを管理できれば問題ないわけで、それはすでにS F 作家が指摘していることでもある。1950年に刊行されたS F

だが、アイザック・アシモフというS F 作家による『われはロボット』という小説がある（その新しい文庫版には「A I 【人工知能】と共存する」という帯がついている）。この本の中に、「ロボットの工学の三原則」が登場している。

第一条は、「ロボットは人間に危害を加えてはならない。また、その危険を看過することによって、人間に危害を及ぼしてはならない」。要するに、ロボットはどんなときにも、人間に危害を加えてはならない。これが基本原則である。

第二条は、「ロボットは人間にあたえられた命令に服従しなければならない。ただし、あたえられた命令が、第一条に反する場合、この限りではない」。つまり、第一条の「人間に危害を及ぼしてはならない」という点に反し、人間が人間に対して危害を加えるという命令をA I やロボットに与えることになったとき、ロボットはどう判断するのかというと、第一条の方が重視されるため、ロボットは人間の言うことを聞かなくてもいいの

である。

第三条は、「ロボットは、前掲第一条および第二条に反するおそれのないかぎり、自己をまもらなければならぬ」。前の二つの条文に反しない限り、ロボットは自身を守らなければならない。ロボットが人間によって勝手に壊されるままになつてはいけないということである（2058年の『ロボット工学ハンドブック』第56版より）。

これら三原則は、ロボットと人間が共存できるための安全原則であるが、それはそのままAI倫理にも適用できるだろう。ただし、その三原則が成り立つ時には、AIはすでにシンギュラリティに達しており、しかも原則はあくまで原則であつて、それが万が一でも守られない場合はどうなるのか、という問題が残るのは言うまでもない。そういう場合のシミュレーションを、アシモフは小説の中で実はすでにロボットに託して行っているのである。

4 AIと安全保障の問題—AIの開発・利用に関する国際的取り決めの試み

AIによつて最も規模が大きく、最も破壊的な危害が起これるとすれば、それはまさにAIが兵器として用いられる時であろう。そこで、AI倫理は国際間の安全保障の問題に関わることになる。ローマ教皇庁が世界平和を念頭においてAIに関する情報発信をするのであれば、安全保障が一つのテーマとなるだろうことは十分予想される。

AIの開発・利用に関してはすでに国際的な取り決めがなされている。ここでは最近のものを取り上げてみよう。2024年3月21日、国連総会で、「AIの開発や利用に関する決議案」が採択された。アメリカ主導であるが、日本を含む120以上の国や地域が共同提案をしている。これは非軍事関連のAIシステムの安全な開発や有効な利用についての取り決めであり、平時でのAI開

発やそのための理論についてのものである。また、2024年3月13日、欧州連合（EU）でも世界初の包括的な「AI規制法」が成立した。これは2020年の「Rome Call for AI Ethics」をベースにしていると言われており、確かに内容的に重なっているところがある。これについては後述するが、AIシステムのリスク評価に基づいて一定の規制を定めている。

もう一つ、2023年11月9日、アメリカでは「AIの責任ある軍事利用と自律性に関する政治宣言」が行われた。そして、これに基づく第1回年次会合が2024年3月19日、20日に開催され、日本を含む52カ国が支持を表明した。この会合はアメリカが主導しており、しかも軍事的なレベルでAIを扱うための国際会議である。アメリカに對抗してか、ロシアや中国、イスラエルはこれには入っていない。

欧州連合の「AI規制法」

ここで、欧州連合の「AI規制法」について詳しくみていく。このAI規制法では、AIにおけるリスク評価の指標が四段階に分けられている。

一番上が「容認できないリスク（Unacceptable Risk）」で、AIはこれを絶対にしてはいけないというレベルである。次に「高リスク」、第三に「限定的リスク」、そして一番下が「最小限リスク」と続いていく。問題は「高リスク（High Risk）」のレベルである。これに該当するのは、国民の生命と健康に関わるインフラ（交通機関など）や、教育または職業訓練（試験の採点など）に関わるレベルである。また、ロボットが人間の手術をしたり、雇用・労働者の管理場面で履歴書をAIに任せたりするなどの行為にも、こうした高リスク問題が想定される。民間および公共サービス面では、信用格付け（国や企業などの債務返済能力を記号で示したもの）に際して、AIによって不利益を被る人も出てくるだろう。さらに、裁判や移民、亡命、国境管理など、極めてデリケートな分野でも、AIの活用が進んでいる。

ートな取り扱いが要求される領域にもAIが使われる。これらの領域におけるAIの使用は認められるものの、これらは極めて慎重に安全性に配慮して進めなければいけないことから、AI規制法が生まれたとされる。

規制の内容としては、高リスクのAIシステムには厳格な義務が課せられることになる。例えば、適切なリスク管理とその軽減システムを作ること、リスクを最小限にするためにデータの質を高めること、結果が追跡できるようにシステムを整備すること、リスク管理のため人間の適切な監視が必要だということ、などが挙げられる。

このAI規制法ができる過程において、当初案では「容認できないリスク」、つまり絶対やってはいけないリスクの中に、「遠隔生体認証システム」へのAI利用が含まれていた。遠隔生体認証システムとは、要するに監視カメラによって個人を特定するというものであり、中国では実際に大都市などでこれが導入されていると言われている。

この遠隔生体認証システムは実際にAI規制法ができたとき、「容認できないリスク」から「高リスク」へと格下げされたものの、厳しい要件が適用されている。民主主義国家では、個人の自由やプライバシーの保護のため、無断で国民を監視してはならないとされ、公共の場でこれを使用するのは原則禁止である。ただし行方不明者の捜索やテロの脅威の防止、重大犯罪の加害者や容疑者の発見、追跡など必要な場合は除くとされている。

「AIの責任ある軍事利用と自律性に関する政治宣言」

次に、「AIの責任ある軍事利用と自律性に関する政治宣言」についてである。この宣言は、AIを軍事利用する際にどうするべきか、そのあり方を示したものである。AIの軍事利用には四つの原則が立てられている。それは次の通りである。

① AIの軍事利用には倫理的責任を伴い、国際安全保障を強化するものである

② AIの軍事利用は国際法に準拠して行われるべきである

③ AIの軍事利用は責任ある人間の指揮系統の下でなされるべきである

④ AIの軍事利用はリスクと利益を慎重に考慮するべきである

この政治宣言の承認国は、上記の四原則を守り、特に国際人道法に基づいて自国の軍事AIシステムを使用すべきであるとされる。それには安全性、有効性、責任ある合法的使用が求められるが、実際問題として、果たしてこれがどこまで守られるものなのだろうか。

AI兵器の危険性は、「自律型殺人兵器システム (Lethal Autonomous Weapon System, 略称 LAW S)」によく表れている。これは通常、自律的致死性兵器システムと訳されているが、私は致死性などという曖昧な言葉を使わず、はっきりと自律型殺人兵器システムと訳した方が良いと思うので、この訳語を使用している。この自律型殺人兵器シ

ステムというのは、兵器の自動化から自律化へと流れのなかで、すでに各国で開発中の兵器である。現在、ウクライナやイスラエル、イランなどで、人間が遠隔操作で敵を探り、攻撃し、自爆するという無人機やドローンが使用されているが、将来的には、これにAIを搭載し、人間が操作する部分をできるだけ少なくし、完全に自律化させる。それがまさに自律型殺人兵器システムと呼ばれるもので、各国の軍事産業がしのぎを削ってその開発に取り組んでいる。

自律型殺人兵器システムに対しては、そもそもこういう兵器を開発していいのかという根本的な倫理問題がある。人類は、歴史の中で刀や槍から鉄砲、そして機関銃や爆弾へと兵器を「進化」させてきた。その結果、兵器はだんだん残酷なものになり、大量破壊をもたらすものとなってきた。けれども、まだ人間は何とか兵器をコントロールできてはいるのである。しかし、人間がこれをコントロールせずに、AIに全て任せてしまえば、

AIが自律的に判断して攻撃することになる。それはまさにモラル・シンギュラリティの域を超えてしまうものである。これは極めて危うい事態を生じさせる恐れがある。軍事兵器の開発や利用にブレーキをかける国際法があるとすれば、それは国際人道法であろう。しかし、AI兵器が開発されるという時に、国際人道法が何らかのストップをかけられるだろうか。すでに開発・利用されている遠隔操作のドローン兵器に対して、国際社会が止めることができなくなっている現状を見れば、前途は相当困難であることが予測されるのである。国際人道法には、よく言われる二つの原則がある。一つは「区別原則」と言われるもので、これは戦闘員と一般市民の区別を行うという原則だ。あと一つは「比例原則」と言われ、軍事的効果を超えた不必要な苦痛や犠牲をもたらす反撃をしてはならないという原則だ。だが、実際にはイスラエルがガザ地区に対して行った大規模攻撃のように、完全に区別原則を無視し、数多くの一般市民

を犠牲にしている。さらに比例原則をはるかに超え、倍返しどころか100倍返しのような殲滅的^{せんめつ}反撃を加えているという現状がある。

AI兵器ができる前からこのようなありさまなのに、これで自律型殺人兵器システムができたらどうなってしまうのだろうか。ローマ教皇庁のみならず、あらゆる国際平和関係機関、また世界の宗教関係者は、そうしたところまでも視野に入れて考えていかなければならないだろう。それゆえ、日本の宗教者もまた、AIを使ってどのように布教伝道をしたらいいかとか、AIが宗教に取ってかわられるのではないかなど、宗教内ローカルな話題の議論で満足してはならない。むしろ眼差しをもっと外に向け、世界平和をめぐって、特にこうしたAIの軍事利用の問題などに対して、宗派や教団を超えて意見を表明していく必要があると私は考える。

5 人間性 VS 機械性？

AIはこれからも進歩し続けるだろう。我々はAIの開発に制限をかけたり禁止したりする権限を持っていない。しかしAIが進歩するなかで、人間とAIとのより良き関係をたえず模索して構築していくべきである。その示唆になる事例として、このようなものがある。

1994年4月26日に、名古屋空港でエアバス機墜落事故があった。これは、台湾発の中華航空（チャイナエアライン）の旅客機が名古屋空港への着陸に失敗して墜落し、奇跡的に7人が助かったものの、乗員・乗客264人が亡くなった痛ましい事故である。この事故の原因には一つの特徴がある。それは、自動操縦と手動操縦という二つの異なる系統のコントロールが対立してしまったことだ。着陸態勢に入り、主操縦士が自動操縦から手動で操縦するように切り替えたところ、副

操縦士がうっかり自動操縦のレバーを押してしまった。これによって、両者のシステムが同時に働いてしまった。当時のエアバス機は、手動操縦よりも自動操縦の方を優先させるシステムになっていた。つまり、着陸及び着陸やり直しモードの際、コンピュータの命令を優先させる設計だった（今では改善されているようだ）。だから、パイロットの手動操作によって着陸態勢に入ったのにもかかわらず、自動操縦装置が着陸やり直しモードになり、パイロットが着陸に向けて懸命に機首を下げようと操縦したのに対して、コンピュータに制御された水平尾翼が機首を上げる方向へと反発してしまった。そのため、結局パイロットも一体何が起こっているのか分からないような状態で、機体は失速して墜落したのだった。

この事例では、緊急事態が起こった時、人間の操作とコンピュータのシステムのどちらが優先されるべきかが問われている。つまり機械（マシン）の設計思想に関わる問題である。緊急事態の

際に人間の操作を優先するという設計思想でマシンを作るのか、人間の操作というのは当てにならないからコンピュータの方が正しいという設計思想にするのかという問題だ。

人間がAIを信頼するあまり、あらゆる判断について人間よりもAIを優先させてしまうことが、超えてはならないモラル・シンギュラリティの線かと思う。またAIを開発する技術者だけに對して、モラル・シンギュラリティを設定するのを任せてしまうのは危険である。倫理的知見を踏まえ、最後は人間がきちんと責任を取れる仕組みのもとに、AIを開発し、また使用するべきである。

最後に、以上のようなAI論議を踏まえ、いまだ一度、「人間性の回復」という2024年度のテーマを踏まえて、AIとは異なる人間の持つ人間性とはそもそも何かについて考えてみたい。

人間の持つ人間性は、機械の持つ機械性に対峙したとき、あらためて問われてくる問題だ。2024年1月18日付の『朝日新聞』に、数理生物学

者の郡司ペギオ幸夫早稲田大学教授の「AIと私たち『天然知能』のススメ」という記事が出ていた。郡司氏は次のように述べる。

「人間にとって」とか人間的であるとか、これは本当に人間と同じなのかとか、そういう観点でAIと対峙するとき、私たちは人間というものを一般化し、もつと言えば「わたし」すら一般化しようとします。AIが突きつけるのは、たぶんその問題だと思っています。

人間がAIと対峙するとき、進化するAIがどこまで人間的なものであるのか、あるいは、どこまで人間のためになるものであるのか、というふうに我々は考えがちである。しかし、ここでいくらか人間的という言葉を使っても、一般化された人間、つまり人間一般というふうに抽象的に言うことがまさに問題だというのだ。つまり、私た

ち一人ひとはそれぞれ生身の肉体を持った人間存在であり、私は私、あなたはあなたであるにもかかわらず、人間対機械という対立軸の中に置かれたときに、私とかあなたという存在が「人間一般」という形で一般化されてしまうのだ。AIが突きつける人間性の問題は、実はそのような人間の一般化であり、しかもそれは機械に対峙した人間の一般化の問題だということなのである。

だから、いま一度復権されるべきは、AIの時代において人間性をもう一度、私なら私の生身の人間自身に即して考え直し、これを再興させる新しい実存的な哲学的人間学であると、私は考えている。そしてそれに基づく倫理的なあり方、またその倫理を教理から基礎づける諸宗教の役割もまた、議論の重要な問題になってくる。諸宗教の教義には、人間はこのように生きれば幸せになるとか、人間はこのように生きるべきだといった、人間らしい生き方、人間としての生き方が説かれていくからだ。

したがって、AI倫理と宗教を考える際には、まず①それぞれの宗教的人間観を取り出し、②これを人間として生きる筋道としての倫理の問題に組み込み、そうして③その宗教倫理をAI倫理として展開させていくという、三段階にわたる検討が求められることになるであろう。宗教界におけるAI倫理の探究は今始まったばかりなのである。

【参考文献】著作、新聞・雑誌記事、インターネット記事の順

アシモフ、アイザック『われはロボット』〔決定版〕（小尾美佐訳、ハヤカワ文庫SF、20

04年）

オーウェル、ジョージ『一九八四年』（新庄哲夫訳、ハヤカワ文庫NV、1972年）

白辺陽『生成AI計——社会を激変させるAIの創造力——』（SBクリエイティブ、2023年）

棚島次郎『科学技術の軍事利用——人工知能兵

器、兵士の強化改造、人体実験の是非を問う

——『(平凡社新書、2023年)

ハハリ、ユヴァル・ノア『21 Lessons——21世紀

の人類のための21の思考——』(柴田裕之訳、

河出書房新社、2019年)

バートレット、ジェイミー『操られる民主主義

——デジタル・テクノロジーはいかにして社
会を破壊するか——』(秋山勝訳、草思社、2

018年)

パスカーレ、フランク『ブラックボックス化する

社会——金融と情報を支配する隠されたアル

ゴリズム——』(田畑暁生訳、青土社、202

2年)

保科孝世・鈴木博和『責任あるAI——「AI倫

理」戦略ハンドブック——』(東洋経済新報社、

2021年)

ボストロム、ニック『スーパーインテリジェン

ス——超絶AIと人類の命運——』(倉骨彰訳、

日本経済新聞出版社、2017年)

増田悦佐『生成AIは電気羊の夢を見るか?——

錯乱する人工知能に明日はない——』(ビジネ

ス社、2023年)

「AI革命——宗教新時代——」(熊谷誠慈・後

藤典生・小原克博・金子昭・島蘭進)、『文化

時報』2024年1月1日号(上)、1月16日

号(中)、1月19日号(下)

「AIから尊厳を守る——『デジタル立憲主義』

という流れ——」、『朝日新聞』朝刊2023年

12月17日号(「朝日新聞グローバル」第293号)

「AIと私たち『天然知能』のススメ」(郡司ベ

ギオ幸夫)、『朝日新聞』朝刊2024年1月

18日号

「AIは良きパートナーとなり得るか」(松原仁、

中島孝志、島田勝巳)、『あらきとうりよう』

第292号、天理教青年会本部、2023年

8月26日

「AI包括規制 EU合意」、『朝日新聞』朝刊2

023年12月10日号

「生成AI考」(ティム・オライリー、アービン・ナラヤナン、岡野原大輔)、『読賣新聞』朝刊2024年2月14日号

「岸田首相らの「偽発言」作成アプリ、ネット上に無料公開…文章打ち込めば自動的に似た音声で朗読」(『読賣新聞オンライン』記事2023年11月22日) <https://www.yomiuri.co.jp/national/20231122-OYT1T50130/>

「ニューラルネットワークとは？人工知能の基本を初心者向けに解説」(Udemyメディア、2021年2月25日) <https://udemy.benesse.co.jp/data-science/ai/neural-network.html>

「仏教対話AIの進化：「ブッダボットプラス」の開発——ChatGPT4搭載でより詳しい回答が可能に——」(京都大学ホームページ「最新の研究成果を知る」、2023年7月19日) <https://www.kyoto-u.ac.jp/ia/research-news/2023-07-19-0>

「国連総会、安全で信頼性あるAIの開発や利用

に向けた決議案を初採択、米国が主導」(日本貿易振興機構JETROホームページ「ビジネス短信」、2024年3月25日) <https://www.jetro.go.jp/biznews/2024/03/317988408d6fde0b.html>

「AIと自律性の責任ある軍事利用に関する政治宣言」(外務省ホームページ、令和6年6月11日) https://www.mofa.go.jp/mofaj/gaiko/arms/page23_004519.html

「AI Act」(2014年3月14日「決」An official website of the European Union) <https://digital-strategy.ec.europa.eu/en/policies/regulatory-framework-ai>

「Political Declaration on Responsible Military Use of Artificial Intelligence and Autonomy」(U.S.Department of State: BUREAU OF ARMS CONTROL, DETERRENCE, AND STABILITY, NOVEMBER 9, 2023) <https://www.state.gov/political-declaration-on-responsible-military-use-of-artificial-intelligence-and-autonomy-2/>

国家主権から人民主権へ

——新たな地球社会の構築に向けて——



神谷昌道

アジア宗教者平和会議（ACRP）シニアアドバイザー

はじめに

国連が創設されて以来、武力の行使は違法であり、紛争は平和的に解決するとの基本原則がありながら、昨今のロシアによるウクライナ侵攻、イスラエルとハマスの戦闘、さらにはイスラエルとイランの報復合戦など、国家の名の下に他国に対する武力行使が度々起こり、ミャンマーなどで見られるように、強権的な国家権力が自国民の権利を侵害する例が後をたたない。

一方で、過去の歴史を振り返ってみると、人民の権利を保護すると同時に、徐々にではあるが国際的秩序の基盤に人民を据える「人民主権」という概念形成が進展してきた。⁽¹⁾この国家主権からの人民主権へのパラダイムシフト（規範変容）をWCRP日本委員会平和研究所の二〇二四年度のテーマ「未来の地球社会の平和を目指して——人間の回復を通して——」を通して検討してみることと重要な意義があると考ええる。

本稿ではまず、平和と戦争の概念について論じる。十七世紀以降、平和と戦争のはざまの中で、

国際社会がどのように戦争違法化を試みたかについて述べ、国連創設を期して制度化された紛争処理メカニズムについて概説する。

さらに、二〇〇一年の米国同時多発テロをきっかけに起こったアフガニスタン戦争、二〇〇三年のイラク戦争など、いくつかの戦争や武力紛争を例に挙げながら、現在の紛争処理メカニズムが破綻の危機にあることを指摘する。

続いて、国際立憲主義に基づく新たな世界秩序が構築されつつあることに触れながら、国家主権という概念を超えて、人民主権という概念に関心が払われつつある現状について論じる。

「国際社会の主役が国家から人民へと移行している」と指摘する本稿が、当平和研究所の今年度のテーマに対する一つの応答になれば幸いである。

1 平和とは

【1】平和の意味

「平和を望むなら戦争に備えよ」というラテン語の格言 (*Si vis pacem, para bellum.*) にあるように、国際政治の荒波の中で平和と戦争は切っても切り離せない関係にある。本稿の冒頭にあたり、まず「平和」と「戦争」について考えてみたい。

『デジタル大辞泉』によれば、平和とは、

「名・形動」 1 戦争や紛争がなく、世の中がおだやかな状態にあること。また、そのさま。「世界の平和を守る」 2 心配やもめごとがなく、おだやかなこと。また、そのさま。
「平和な暮らし」⁽²⁾

とある。平和とは、外的側面と内的側面の両義性がある言葉である。「外なる平和」や「内なる平和」のように使われることがある。『永遠平和のために』の著者であるイマヌエル・カントは、
「平和とは一切の敵意が終わること」⁽³⁾とし、また、平和に対比する言葉としての戦争を「暴力によつ

て自分の正義を主張するといった、悲しむべき非常手段にすぎない」と定義している⁽⁴⁾。

一方、「平和」という言葉は、外交の場において、しばしばレトリックとして使われる。一例を挙げよう。バラック・オバマ元米国大統領は、二〇〇九年に受賞したノーベル平和賞の受賞式典でのスピーチで、非暴力主義で有名なマハトマ・ガンジー師とマーティン・ルーサー・キング牧師を例に挙げながら、「非暴力主義に代表される」彼らのみに導かれることはない。世界に邪悪が存在する限り、戦闘という手段は平和を維持するために果たす役割がある⁽⁵⁾」と述べ、平和のためには戦争を辞さない考え方を示す一方で、二〇一一年春に中東で吹き荒れた民主化運動の「アラブの春」を踏まえて、「ムバラク政権打倒に貢献した」エジプトの皆さんは、私たちを奮い立たせた。(中略) エジプトにおける非暴力という道德的な力 (power) だった。」と語り、非暴力主義に賛辞を送っている。「平和」という言葉が、時として

(戦争を含めた) 暴力を正当化する道具としても使われる好例と言えよう。

【2】ヨハン・ガルトウングと石田雄の平和論について

ヨハン・ガルトウング博士⁽⁶⁾の平和論に関しては、二〇二二年度の平和大学講座で早稲田大学の田辺寿一郎先生が触れておられるので詳述は避けるが、ガルトウング博士は、平和を「消極的平和」と「積極的平和」とに区別し、平和と対極にある「暴力」に関しては、「個人的暴力」、「構造的暴力」そして「文化的暴力」などとして類型化した。「消極的平和」とは戦争の不在を意味し、「積極的平和」は構造的暴力の不在を意味する。

一方、政治学者であり平和学にも造詣が深く、かつて東京大学の教授であられた石田雄博士⁽⁷⁾は、ヨハン・ガルトウング博士の平和の定義を踏まえて、一九六〇年代後半に以下の図を表して平和観の文化的類型を試みている⁽⁸⁾。縦軸が文化、横軸

が重点の置かれた意味となっており、それぞれの文化において「平和」を意味するシャーローム

重点がおかれた 文化 意味	神意 正義	繁栄	秩序	心の静穏
古代ユダヤ教	shālōm (シャーローム)			
ギリシャ		eirene (エイレーネ)		
ローマ			pax (パックス)	
中国 (日本)			和平、平和	
インド			śānti (シャーンティ)	

(shalom) 、エイレーネ (eirene) 、パックス (pax) 、
和平・平和、そしてシャーンティ (śanti) を位置
付けている。

上段表の左側の「文化」で示された文化圏と切
つても切り離せない仏教、キリスト教、イスラ
ムそしてユダヤ教などの宗教的教義からすると、
この図は「あまりに短略的」と指摘されるかもし
れないが、平和の概念を議論する政治学者による
分類という意味において、あながち無益な分析と
は言えないだろう。シャーロームは神の意思や正
義の実現という側面を有し、積極的で能動的な意
味を有すると石田博士は強調する。他方、パッ
クス、和平 (平和) そしてシャーンティは心の静穏
を含意しており、静的で受動的な傾向を持つてい
る。シャーンティがその傾向が一番強いとされる。
石田博士は一九六九年、*Journal of Peace Research*
に同様の論考を寄稿している⁽⁹⁾。

2 戦争とは

【1】三十年戦争後のヨーロッパ秩序

中世までの世界（ヨーロッパの意味）は、政治主体としての神聖ローマ帝国と精神的主体としてのローマ教皇を中心とした秩序によって保たれていた。

十七世紀になって、ヨーロッパを舞台に繰り広げられた三十年戦争（一六一八年～一六三八年）の結果、ヨーロッパはカトリックによる支配から解き放たれ、ウエストファリア条約に基づく新たな秩序が構築された。つまり、宗教権威に基づく国際関係は過去のものとなり、主権国家中心による国際社会が形成された。

【2】ナポレオン戦争後の戦争観

十八世紀末から十九世紀初頭にわたるナポレオン戦争後のヨーロッパでの国際秩序概念は、勢力

均衡（Balance of Power）と戦時国際法を守れば戦争は正当であるという無差別戦争観⁽¹⁾だった。『戦争論』を著した戦略家であるカール・フォン・クラウゼヴィッツ（一七八〇年～一八三一年）は「戦争とは他の手段による政治の継続である」と述べている。また、ドイツの思想家であるカール・シュミット（一八八八年～一九八五年）は、主権国家は戦争を行う権利（*ius ad bellum*）を平等に持っている⁽¹²⁾と、無差別戦争観を定義している。

十九世紀までは戦争は正当で合法的な手段だったが、兵器の近代化と戦争犠牲者の拡大が、戦争に対する否定的な思考を増幅させた。戦争違法化のプロセスが始まる。

3 戦争違法化のプロセス⁽¹³⁾

【1】ハーグ平和会議（一八九九年と一九〇七年）

二度にわたる平和会議において、戦時法規と共に紛争の平和的解決に関する一定のルールが条約

化された。たとえば、「開戦条約」、「陸戦中立条約」や「国際紛争平和処理条約」など。これらは戦争のルールづくりの時代と言ってよい。

【2】国際連盟規約（一九二〇年）

国際連盟規約一二条（一項）は、「如何ナル場合ニ於テモ、戦争ニ訴エサルコトヲ約ス」とあり、連盟加盟国は戦争を回避すべき法的義務を負った。しかし残念なことに同じ条文の中で、仲裁裁判、司法的解決、連盟理事会報告などの手続きを経て三ヶ月を経過した後は、当事国の判断によつて戦争に訴える道を残した。

【3】不戦条約（一九二八年）

こうした「抜け道」をなくすために、一九二八年にパリにおいて「不戦条約」が署名され、戦争の放棄が明文化された。同条約一条は、締約国が国際紛争を解決するための手段として戦争に訴えることを禁じた。ただし「不戦条約」の締約国間

において、自衛のための戦争は違法ではないとの共通認識があつた。

【4】国際連合憲章（一九四五年）

一九四五年、国際連合が創設された。国連憲章第二条（三項）は、「すべての加盟国は、その国際紛争を平和的手段によつて（中略）解決しなければならぬ」と定めており、同第二条（四項）は、「すべての加盟国は、その国際関係において、武力による威嚇又は武力の行使を（中略）慎まなければならない」と規定している。

こうした過程を経て初めて、国際社会は、武力による威嚇又は武力の行使を違法とし、戦争という手段によることなく、紛争を平和的に解決することを法的に拘束力がある形で宣言した。

ちなみに国連憲章において「戦争」という言葉が出てくるのは、「前文」で一ヶ所、第五三条と第七七条でそれぞれ一ヶ所、そして第一〇七条で二ヶ所見られるのみ。ただしそこで使われてい

る「戦争」は、第二次世界大戦について歴史的事実として語られている場合であり、憲章起草者たちは、敢えて「戦争」という言葉の使用を避けた。なぜならば戦争は、すでに違法化された概念と考(14)えていたからである。

4 国連憲章に基づく

紛争処理メカニズム

【1】集団安全保障体制

「国際紛争の平和的解決」と「武力の不行使」に加えて、国連憲章においても一つ重要な原則は「集団安全保障体制の堅持」である。国連における集団安全保障体制とは、諸国家が、お互いに私的な形で武力を行使することを禁止し、もし国家間に紛争が起きた場合には、国連を中心に「公の」平和処理機能を組織し、集団的に平和と安全の維持を図るということである。それによって国連は、これまで個々の国家が、個別に軍備を強化

し、時には戦争に訴えることによってその国の平和と安全を求めてきた紛争の歴史に終止符を打ち、国連という枠内で、集団的に世界の平和と安全を確保しようと努めたのである。

【2】国連憲章第六章の取極

紛争の平和的解決と武力の不行使という原則を基礎に、国連は加盟国に対して、国際紛争が起きた場合にはまず、紛争の平和的解決（第六章）を促している。紛争の平和的解決のために、紛争の当事者は、第一に、交渉、審査、仲介、調停、仲裁裁判、司法的解決などによる平和的手段にその解決を求めなければならない（第三三条）。しかし、それでも紛争が解決しない場合には、国連が集団的強制行動を取ることを認めている（第七章）。ただし、ここで強調すべきは、国連憲章においては、あくまで平和的解決が最初に取られるべき行為であり、強制行動は、その実効が見られない場合の第二的手段であるということである。

【3】国連憲章第七章の取極

国連安全保障理事会⁽¹⁵⁾（以下、安保理）が、平和に対する脅威、平和の破壊及び侵略行為の存在を決定した場合（第三九条）は、国連は強制行動に着手することになる。その際に取りられるべき措置は、まず、「必要又は望ましいと認める暫定措置」（第四〇条）であり、続いて「兵力の使用を伴わないいかなる措置」を適用するように加盟国に要請することである（第四一条）。そして安保理が、この第四一条に定める措置では不十分であると認める時は、「国際の平和及び安全の維持又は回復に必要な空軍、海軍又は陸軍の行動をとることが出来る」（第四二条）のである。

ただし、憲章第四二条の規定があるからといって、国連は武力行使を容認していると早々に結論付けるのは、一面的な見方と言わざるを得ない。個別的な武力行使を否定している点にこそ、平和を希求する国連の将来に対する可能性を見いだすことができる。また一方では、国連が武力の行使

を念頭に置いているという事実は、絶対平和主義の観点からして残念なことであるとの指摘もある。

【4】集団安全保障体制の制約

上記のような国連の集団安全保障体制には、二つの避け難い制約が存在することを指摘したい。その第一は、集団的安全保障という概念が、一般国際法上の制度（慣習国際法）としていまだ認められていないと言いつく、なお、条約上の制度ではないことである。つまり、国連の加盟国以外の国は、この集団安全保障体制の適用外であるということである。

第二の制約は、この集団安全保障を執行する国連の構成員は、主権国家であるという事実である。つまり、国連が超国家的な組織でない以上、構成員である主権国家の意思統一が図られない限り、組織として統一的な行動を取ることが不可能になるか、あるいは、国連の総意に反して、時には、少数の個々の思惑に国連が動かされてしまうこと

もあり得るわけである。残念ながら、これもまた、国連の現実であると言わざるを得ない。拒否権の発動による安保理の機能停止も、この文脈から生じる問題である。

5 国連憲章に基づく

紛争処理メカニズムの破綻

【1】破綻の要因

前項で説明した国連憲章に基づく紛争処理メカニズムの破綻を生じさせる一番の要因は、国連安保理の決議による承認（授權）なしに、国家が他国や非国家主体（テロ組織や国内の反政府組織など）に対して武力行使を行うことが頻発している歴史的現状にある。安保理による武力行使に関する授權を得ていない国際的な戦争や紛争について、この四半世紀を振り返るだけでも、北大西洋条約機構（NATO）によるユーゴスラビア連邦への空爆（一九九九年）、二〇〇一年の米国同時多発

テロに対する米国の対抗としてのアフガニスタン戦争（二〇〇一年）とイラク戦争（二〇〇三年）、さらに最近では、二〇二二年二月に始まったロシアによるウクライナ侵攻などが挙げられる。以下に、これらの戦争・武力紛争を例に挙げながら、既存の国連紛争処理メカニズムが危機に立たされている現状を振り返ってみたい。

【2】NATOによるユーゴ空爆

一九九九年三月二十四日から六月十日まで、NATOがユーゴスラビア連邦に対して空爆を実施した。NATO加盟国はこの空爆行動が、スロボダン・ミロシエビッチ大統領（当時）の推進するコソボ自治州アルバニア系住民への民族浄化政策に対抗しての、いわば正当な軍事行動であったと主張している。しかし、NATOによるユーゴ空爆決定の過程の中で、空爆を承認する安保理の「お墨付き」はなかった。国際基督教大学で長く教鞭を執られた国際法学者の最上敏樹教授は著書

の中で、敢えて法的な裏付けを避けつつ、道徳的観点から空爆を正当化するハビエル・ソラナ NATO事務局長（当時）の見解を紹介している。⁽¹⁶⁾

【3】アフガニスタン戦争

二〇〇一年十月から十二月七日まで、米国はアフガニスタンに侵攻した。その目的は、アフガニスタンが、米国同時多発テロの首謀者である国際テロ組織「アルカーイダ」指導者のウサマ・ビン・ラーディンを匿っているというものだった。

アフガン戦争に対しても、安保理の承認はなかった。⁽¹⁷⁾ 千葉大学大学院社会科学研究院の小林正弥教授は、「アメリカが、アフガニスタン戦争に際して——おそらく作戦を限定されたくないために——自衛権による戦争という論理を主張して、国連安保理による武力行為承認の決議すら求めない姿勢を明確に示した⁽¹⁸⁾」と述べている。

対テロ戦争としてのアフガニスタン戦争に加わったのは、米国に加え、英国、カナダ、イタリア、

オーストラリア、ドイツ、ニュージーランド、イラン、北部同盟であった。これら同志国が参戦したのは、アフガニスタンの和平のために国連加盟国の貢献を求めた安保理決議一三八六（二〇〇一年十二月）に呼応したとの理由付が可能であろう。また、二〇〇一年十二月二十日に安保理がさらなる決議を採択している。⁽¹⁹⁾ これらの決議は、安保理がまったくアフガニスタン戦争に無関心ではなかったことを示しているが、アフガニスタンへの武力行使を許諾したものでは決してない。

【4】イラク戦争

二〇〇三年三月に開戦されたイラク戦争は、イラクのサダム・フセイン大統領（当時）への軍事的圧力という意味で、一九九一年の湾岸戦争の続編と見なされることもある。⁽²⁰⁾ アフガニスタン戦争の後も、イラク攻撃の必要性を検討していたジョージ・ブッシュ米政権は、同時多発テロ一周年の二〇〇二年九月十二日、国連総会でイラク攻撃を

承認する決議の採択を目論^{もくろ}んでいた。しかし国連加盟国はその呼びかけには冷淡であったため、イラクが大量破壊兵器を開発・所有しているとして、単独行動も辞さない決意でイラク攻撃を画策した。その結果、二〇〇二年九月二十日、大量破壊兵器を開発し所有する国や非国家主体（テロリストや反政府組織など）に対して先制攻撃を容認する「国家安全保障戦略（ブッシュ・ドクトリン）」を発表し、イラク戦争に突入した。ブッシュ・ドクトリンに基づいた米国のイラク攻撃に対して小林教授は「侵略戦争をなくし、国連の下で平和を実現しようとしてきた」二十世紀の国際秩序——国連憲章に基づく紛争処理システム——を破壊する行為であると述べている。⁽²⁾

【5】ロシアのウクライナ侵攻

二〇二二年二月二十四日に始まったロシアによるウクライナ侵攻に関しては、W C R P 日本委員会平和研究所員の先生方の間でも大きな関心を

呼び、二〇二一年度第九回の研究会において、西原廉太研究員が「ロシアによるウクライナ侵攻とその背景にあるキリスト教」をテーマに研究発表をされた。ここでは、国際法と国際政治および地政学の視点から、ロシアによるウクライナ侵攻の背景や目的などについて論じてみたい。

ロシアによるウクライナ侵攻は、「ユーラシア主義⁽²⁾」を掲げるアレクサンドル・ドゥーギン⁽³⁾氏の汎ロシア主義の思想と、ウラジミール・プーチン大統領の政治的アジェンダが合致したことの結果だったと推論できる。ドゥーギン氏は、リベラルな秩序や商業文化の破壊を唱え、むしろ、国家統制型経済と宗教を基盤とする世界観を前提とした伝統的な価値を標榜していた。こうしたドゥーギン氏の思想を背景に、プーチン大統領は二〇二一年七月に「ロシア人とウクライナ人の歴史的一体性」という論文を公表して、ウクライナはロシアの一部であると公然に主張していた。こうしたプーチン大統領の考え方の背景には、八世紀末から

十三世紀にかけて、現在のウクライナからロシアにまたがる地域に「キエフ公国（キエフ・ルーシ）」が存在していた歴史が根底にあり、ロシアもウクライナも元々一つの国であり、ロシア正教会もウクライナ正教会も別ものではないと考えていたと想像できる。

ロシアがウクライナ侵攻を始めた主要目的は、歴史復古的なユーラシア主義の実現とNATOの東方拡大に対する反動である。⁽²⁴⁾プーチン大統領の主張では、一九九〇年に東西ドイツが統一される際、東ドイツに駐留していたおよそ一〇万人のソビエト軍を撤退させるために、米国のジェイムズ・ベーカー国務長官が、NATOによる同盟を東側に拡大することほししないとミハイル・ゴルバチョフ共産党書記長に誓約していたと理解していた⁽²⁵⁾とのこと。それゆえプーチン大統領は、実際にNATOの同盟の枠が東側に広がっていくことに大きな失望を感じていたとされる。笹川平和財団シニア・リサーチ・フェローの畔蒜^{あびるたいすけ}泰助研究員の

「拡大ユーラシア戦略がプーチンの狙いゝユーラシアから見た世界秩序再編の行方ゝ」と題されたウェブ論文⁽²⁶⁾の中に、「ジョージア紛争はウクライナ危機の前哨戦」という項があり、そこには、二〇〇八年四月にルーマニアの首都ブカレストでNATO首脳会談が開かれ、「将来的なウクライナとジョージア（グルジア）のNATO加盟を支持する」という最終文書が採択されたこと⁽²⁷⁾、そのわずか四ヶ月後の二〇〇八年八月七日にロシアの地上軍が侵攻した「ジョージア紛争」が勃発したと、上記のブカレストでのNATO首脳会談で採択された最終文書が引き金になってジョージアへの侵攻が実施されたことなどが言及されている。この脈絡で考えれば、ロシアによるウクライナへの侵攻は、プーチン大統領にとって想定内の行動だったとも言えるのかもしれない。

ロシアによるウクライナへの攻撃が始まった当初から、世界の国際法学者のみならず、多くの報道機関が、ロシアの侵攻は、紛争の平和的解決と

武力の不行使という国際法の基本原則に違反している」と主張した。ロシアの侵略行動が始まって以来、国連総会は、二〇二二年三月二日、十一月十五日、さらには二〇二三年三月二日に総会決議を採択して、ロシアによるウクライナ侵略を非難しウクライナの平和を要求している。⁽²⁸⁾しかし、安保理での決議は、ロシアによる拒否権の発動でことごとく実現していない。

6 国際立憲主義に基づく

新たな地球社会の構築

【1】国際立憲主義とは

国際立憲主義とは、国際社会にとつての「普遍性」を客観的なものとし、その普遍的ルールに則つて、人びとが平和で安心して暮らせる世界を創造するための思想である。

国際法や国際法に基づく原則が十分に機能せず、国際紛争が頻繁に起こるような時代背景を踏まえ

て、最上教授は「国際立憲主義あるいはそれに類する言葉は、こうした『国際法の試練』の中で用いられ始めたものである⁽²⁹⁾」と述べている。この概念は多岐にわたっており、例えば、国際法や国際関係における立憲化、国際関係の法制化、政治権力の法制化などと言われることもある。

国際立憲主義において議論されていることは、「共通価値と共通善の観点から政治権力を組み立てたり指揮したりする、世界大の法共同体の樹立を追求すること」などである。⁽³⁰⁾

【2】哲学・思想の系譜としての国際立憲主義

次項にも関連することであるが、国際立憲主義の中核は「国家主権の絶対性を問い直す」ことであり、⁽³¹⁾国際立憲主義は、トマス・ホブズ（一五八八年～一六七九年）、ジョン・ロック（一六三二年～一七〇四年）、ジャン＝ジャック・ルソー（一七二二年～一七七八年）、そしてイマヌエル・カント（一七二四年～一八〇四年）らの哲学者が

主張した人民と政府（政治権力）との関係における社会契約説や人民の権利という考え方にも通じるところがある。

彼らは、人間は元々「自然状態」にあつて、それは「戦争状態」であるという。ホッブズは、人民は契約を通じてすべての権利を全面的に政府に移譲するとして、政府が絶対的権利を有し、国民が政府に従属することを許容する。一方、ロックやルソーは、契約を通して人民が持つ権利を政府に移譲したとしてもそれは一部に過ぎず、政府が人民の権利を侵害した場合は、人民は政府に対して抵抗する権利を有し、政府を変更する権利をも持っているとした。さらにルソーは、共同体の利益を実現するための「一般意思」を重視し、その思想が「人民主権」概念の形成の根幹となつていと言える。

最上教授は、「国際立憲主義（あるいは国際社会の立憲化）」の議論は、なにがしかカントの平和観ないし法論の流れを汲むものが多い」と述べて

いる。⁽³²⁾ カントは『永遠平和のために』を著し、永遠平和を創造するためには国家法と国際法のみならず、第三の公法として「世界市民法」が必要であると説く。⁽³³⁾ その理由は、国家が主役である国際関係が成立しているが、さらに諸国家に属する諸人民が自立的に交流し合う権利が認められなければならない、そうした人民の権利を法制化したものを世界市民法としている。世界市民法は、基本的人権を重要視し、国家ではなく個人——または個人で形成される世界——の枠組みを認め、「世界市民主義」へと進展させる重要な要因である。⁽³⁴⁾ こうした思想もまた、国家主権と並び立つ「人民主権」という概念形成の元となっている。

7 国家主権から人民主権へ

【1】主権国家から人民主権への変容

前段の「2 戦争とは」と「3 戦争違法化のプロセス」の項で指摘したように、近代以降から

今日まで、国際関係の主役は主権国家である。しかしながらこれまで、主権国家を中核として国際秩序が維持されてきた一方で、国家と同様に人民の権利が保護され、諸国家の人民による世界秩序——換言すれば「人民主権」に基づく世界秩序——形成の試みが続けられてきた。

【2】人民主権の法的枠組み

国連憲章の前文にある「われら連合国の人民は……（We the Peoples of the United Nations…）」を含めて、国連憲章には十七ヶ所に「人民」という単語が出てくる。また、すべての国の政治的独立と領土の保全を保障している国連憲章には、国家に属する人民に対しての「民族自決権」（第一条二項）や「人権の尊重（保護）」（前文、第一条、第一三条、第五五条、第六二条、第六八条、第七六条）が謳われている。国連は主権国家の連合体であるが、国家権力（政府）のみならず、国家の構成要素の一つである「国民（人民）³⁵」にしか

りと眼を向けているのである。

また、「人類社会のすべての構成員の固有の尊厳と平等で譲ることのできない権利を承認することとは、世界における自由、正義及び平和の基礎である……」の言葉で始まる「世界人権宣言」（一九四八年十二月に国連総会で採択）を皮切りに、「経済的、社会的及び文化的権利に関する国際規約」（社会権規約）と「市民的及び政治的権利に関する国際規約」（自由権規約）が、一九六六年十二月に国連総会で採択された。これらは総じて「人権条約」と呼ばれ、個人の人權保護を目的とした条約である。とりわけ第二次世界大戦後、世界は、国際法制化を通して個人の権利の保護に努めてきたのである。

条約という形式ではないが、国連総会も人權の保護を目的とした決議を採択している。例えば、個人、国家そしてすべての人類が、平和に生きる権利を再確認した「平和に生きる社会の備えについての宣言」³⁶や、平和に対する人民の権利は国際

の平和と安全を目指す努力に貢献することを確認した「平和に対する人民の権利に関する宣言」⁽³⁷⁾などである。これら諸宣言は、時として専制的な国家権力によって不当な抑圧や差別から人民を守る目的で採択された。これらの宣言もまた、国家権力（国家主権）と人権（人民主権）との均衡の試みと言ってよい。

人民主権への移行を国際司法の観点から見てみよう。国連発足時に併せて創設された「国際司法裁判所」(International Court of Justice/ICJ)がある。ICJは、国家間の争いを裁く国際機関である。また別に、創設がICJより長い歴史を有する「常設仲裁裁判所」(Permanent Court of Arbitration/PCA)⁽³⁸⁾もある。ICJが国家間の法的紛争を扱うのに対し、常設仲裁裁判所は国際組織や個人の紛争も対象とし、領土問題だけではなく、人権問題や商業トラブルなど幅広い分野を扱う。加えて二〇〇二年七月に「ローマ規定」の採択によって発足した「国際刑事裁判所」(International Criminal

Court/ICC)」もまた、国家の枠組みを超えて個人を法的主体と位置付けた国際司法組織である。同裁判所は、国際社会の関心事である重大犯罪——すなわち集団殺害犯罪、人道に対する罪、戦争犯罪などに関与した個人を訴追する。国家の枠を超えて個人を対象とするPCAやICCの活動もまた、人民主権思想の普遍化を法的に支える存在と意義付けられよう。

以上のことから分かるように、戦後の国連体制を基盤とした世界秩序においては、いまだ主権国家が中核であるものの、国家の枠を超えて、それぞれの国家に属する人民（国民）の権利と保護が試みられ、「人民主権」という概念形成への営みが続けられてきたのである。

【3】二つの主権概念

一九九九年九月十六日に発刊された英語雑誌 *The Economist* に、当時、国連事務総長だったコフイ・アナン氏が「二つの主権概念」(Two concepts

of sovereignty)」と題する論文を寄稿した。⁽³⁹⁾ この論文でアナン事務総長は、一九九九年のコソボ紛争や、その後に起こった東チモールの悲劇に触れながら、「国家は、その国家の人々にとつての機関(instruments)であると広く理解されており、その逆であつてはならない」と主張した。そして「同時に、国連憲章やその他の諸条約によつて保証されている個人の根本的自由に象徴される『個人の主権(individual sovereignty)』が、個人の意識の刷新と拡がりによつて増大している」と強調した。彼が言う「国連憲章やその他の諸条約によつて保証されている個人の根本的自由」とは、本稿の前項「**【2】人民主権の法的枠組み**」で言及した内容と重なる。

最上教授は「国際機構自身は、基本的に主権国家の集合体にすぎないし、主権的利益が競合し調整される場ではある。だが、同時にそれは、人民主権の斬新的実現の場という性格を帯びつつあるとも言えるのである」⁽⁴⁰⁾と述べている。

当時、広島市立大学広島平和研究所で特別研究員だった筆者は、コフィ・アナン氏のこの論文に触れた際、国連事務総長が「個人の主権」という言葉を使用したことに驚き、国家主権から個人の主権(本稿の趣旨では人民主権)が注目される時代が来つつある、という実感を持ったことを思い出す。

むすびに

前項**【2】**の「哲学・思想の系譜としての国際立憲主義」で述べたように、諸国家に属する諸国民(人民)が、国家による専制や抑圧から解放たれ、時には国境や民族を超えて交流するような社会が今こそ希求されているのであり、それはWCRP日本委員会平和研究所の二〇二四年度のテーマである「未来の地球社会の平和」に呼応している。また、同テーマの副題である「人間性の回復を通して」は、人間性を回復することが「人

民の同権及び自決の原則の尊重に基礎をおく」⁽⁴¹⁾平和な未来の地球社会を創造するための必要条件であることを示しているのではないだろうか。

核兵器の廃絶と戦争防止を世界に訴えるために一九五五年七月に公表された「ラッセル・アインシュタイン宣言」の中に「あなたの人間性を想起せよ (Remember your humanity)」という一節がある。ラッセルそしてアインシュタイン両博士が訴えたかったのは、世界を破滅させる核戦争を防止するには、世界の政治指導者を含めた人間一人ひとりの「心の覚醒」が必要であるということだったと思われる。「人間性の回復」には、同様のメッセージが含意していると確信している。

国連もまた「人間性の回復」のために貢献した。二〇〇〇年九月に開催された「国連ミレニアム・サミット」で「人間の安全保障委員会」が設置され、同委員会がまとめた報告書が国連事務総長に提出された。⁽⁴²⁾同委員会の議長を務めた緒方貞子氏とアルマティア・セン氏(当時ケンブリッジ大学

トリニティカレッジ学長)は報告書の「序」の中で、国家ではなく人々を中心とした安全保障概念が必要であるとした上で、「国家は往々にしてその責任を果たせないばかりか、自国民の安全を脅かす根源となっている場合さえある。だからこそ、国家の安全から人々の安全、すなわち『人間の安全保障』に視点を移す必要がある」と強調している。国家の安全保障から人間の安全保障への視点への移り変わりは、「国家主権」から「人民主権」へとの変遷に共鳴している。国家がいたずらに主権を主張し、国家利益追求のために他国に被害をもたらすような社会は、間違いなく「未来に求められる平和な地球社会」ではない。

国際政治学者の坂本義和先生は「私たちの生活、広くは人類の生活にとって基本的な重要性を持つ問題は、核、経済、科学技術、環境、人権などの例をとっても明らかのように、国家の枠組みを超えるものであることが世界的に認識されるようになった」⁽⁴³⁾と指摘し、国家の枠を超えて、よりグロ

ーバルな視点で国際関係を見据えていくことが新たな世界秩序の構築に欠かせないことを強調した。未来の、そして新たな地球社会の平和を創造するためのアクターは、国家権力のみではない。最上教授は『『国際社会』が今や『国家』だけで成り立っているのではない。(中略)それ以上に、INGO(国際非政府組織の略)引用者註』という存在の持つ革新的な意味には着目しておいてよい。理論的には人民主権の共有、そしてそれに基づく相互支援と捉えるほかない人間の活動が、たしかに根をおろし始めているのである」と語っている。非政府機関に属する人々を含めて、市民社会の構成員が何らかの形で貢献して構築される新しい地球社会は、おぼろげながらもかもしれないが、すでに私たちの目の前に現れ始めているのではないだろうか。

二〇二四年四月二十二日に今年度第一回目となるWCRP日本委員会平和研究所の研究会で「AI倫理と宗教について考える——人間とコンピュー

ータの新たな関係——」のテーマで発題された金子昭研究員は、人間性と機械性を比較しながら、「人間性は機械性に対峙した時に改めて問われるもの」とした上で、「いま一度、復権されるべきは、AIの時代において人間性を再考(再興)する哲学的人間学、そしてそれに基づく倫理的あり方、またこの倫理を教理から基礎づける諸宗教の役割である」と結ばれて発題を終えられたことを改めて想起したい。

金子研究員が導き出されたAI倫理に関わる諸宗教の役割に加え、「未来の地球社会の平和を目指して」宗教者が果たすべきさらなる役割は何なのだろうか。この問いに対する一つの答えとして、二〇二三年三月十四日に開催された「二〇二二年度平和大学講座」⁽⁴⁵⁾で筆者が発題した際の結論をいま一度振り返らせていただく。発題テーマは、「平和を作り出す宗教者に課せられた三つの根本的役割」で、結論として示したのは、①宗教者は法に基づく国際秩序の守護者であること、⁽⁴⁶⁾②宗教

者は人間の倫理性、道徳性、精神性を豊かにすること、⁽⁴⁷⁾③宗教者は現実を理想へといざなう推進力になることだ⁽⁴⁸⁾った。これらもまた、「未来の地球社会の平和」を実現するために必要な宗教者の役割と思われる。

人間性の回復を通して、未来の地球社会の平和が構築されていく過程の中で、宗教者による貢献が今後一層期待されている。

【註】

- (1) 「人民主権」の考え方が、十七世紀から十八世紀にかけての思想家・哲学者であるジョン・ロックやジャン・ジャック・ルソー、そしてイマヌエル・カントなどによる社会契約説がその源と考えれば、「人民主権」という概念が、脈々と引き継がれてきた」と言えるかもしれない。
- (2) <https://kotobank.jp/word/平和-129092>
- (3) カント著、宇都宮芳明訳『永遠平和のため

に』岩波文庫、一九八五年、一三頁。

- (4) 同前、二〇～二二頁。

- (5) 米国大統領府ホワイトハウスのウェブページ参照 (<https://obamawhitehouse.archives.gov/the-press-office/remarks-president-acceptance-nobel-peace-prize>)

- (6) 一九三〇年ノルウェーのオスロ生まれ。「平和学の父」と呼ばれている。

- (7) 一九二三年青森市生まれ。一九四九年東大法学部卒業。同大学社会科学研究所教授、所長、同大学名誉教授を歴任。専攻は政治学。平和学に関わる論考も多い。

- (8) 石田雄『平和の政治学』一九六八年、岩波新書、一八～三七頁。

- (9) Takeshi Ishida, “Beyond the Traditional Concept of Peace,” *Journal of Peace Research*, Vol. 6, International Peace Research Institute, ed., (Oslo: Universitetsforlaget, 1969), p. 133.

- (10) 諸国家の軍事力の均衡を通じて平和を維持

する秩序モデル。

(11) 戦争は国家の主権的権利であり、戦争当事国は法的に平等で、戦時国際法を遵守すれば戦争行為は正当なものであるという考え方。

十九世紀に確立したが、第一次世界大戦を経てその概念は崩れた。

(12) 篠田英朗『戦争の地政学』講談社現代新書、二〇二三年、六七頁。

(13) 戦争違法化のプロセスに関しては、二〇二三年三月十四日に開催された「二〇二二年度平和大学講座」における発題の際に触れているので、ここでは要点のみとする。

(14) 最上敏樹『国際立憲主義の時代』岩波書店、二〇〇七年、四三頁。

(15) 安保理には「拒否権」が与えられている(第二七条三項)のと同時に、国連加盟国は、安保理の決定に従わねばならない法的義務がある(第二五条)。

(16) 最上敏樹『国際立憲主義の時代』岩波書店、

二〇〇七年、九頁。

(17) ただし安保理は、国際テロを糾弾し、アフガニスタンの和平促進のための国連加盟国の貢献を求めるために、決議一三七八(二〇〇一年十一月)、決議一三八三(二〇〇一年十一月)、決議一三八六(二〇〇一年十二月)を発出している。ただしアフガニスタン戦争に関するこれら安保理決議が、武力行使を容認しているとは言い難い。

(18) 小林正弥『非戦の哲学』ちくま新書、二〇〇三年、九七頁。

(19) 決議一三八六。この決議は、二〇〇一年十二月五日にドイツのボンで開催された「アフガニスタンに関する国際会議」で採択されたボン合意を受けたもので、国際治安支援部隊(ISAF)の設置を承認するものだった。

(20) 小林正弥『非戦の哲学』ちくま新書、二〇〇三年、一七頁。

(21) 同上、三〇頁。

- (22) ユーラシア大陸の中央部にロシアを中心とする広域政治共同体が存在し、ロシアがその広域地域共同体の盟主であるという思想。詳しくは、篠田英朗『戦争の地政学』講談社現代新書、二〇二三年、一〇八―一〇九頁。
- (23) 汎ロシア主義の精神的支柱であり、極端なウクライナ併合主義者。
- (24) P K O 幹部として紛争各地で武装解除を指揮した東京外国語大学名誉教授の伊勢崎賢治氏も同様の説を唱えている。詳しくは、柳澤協二、伊勢崎賢治、加藤朗、林吉永著、自衛隊を活かす会編『非戦の安全保障論』集英社新書、二〇二二年、二九頁参照。
- (25) 二〇二二年六月二日のNHK国際報道ナビ (https://www3.nhk.or.jp/news/special/international_news.navi/articles/qa/2022/06/02/22500.html) より、笹川平和財団の畔蒜泰助主任研究員が指摘している。
- (26) https://www.spf.org/ina/articles/abiru_01.html
- (27) この最終文書の採択に際しては、NATO加盟に向けた重要プロセスと位置付けられたメンバーシップ・アクション・プラン(MAP)の付与を米国が主張したものの、ドイツのアンゲラ・メルケル首相がそれに反対し、MAPの付与は見送られた。
- (28) 総会決議 A/RES/ES-11/1 A/RES/ES-11/4 A/RES/ES-11/5 A/RES/ES-11/6
- (29) 最上敏樹『国際立憲主義の時代』岩波書店、二〇〇七年、四頁。
- (30) 同前。
- (31) 同前、一三頁。
- (32) 同前、一一頁。
- (33) カント著、宇都宮芳明訳『永遠平和のために』岩波文庫、一九八六年、二七―二八頁。
- (34) 最上敏樹『国際立憲主義の時代』岩波書店、二〇〇七年、一一―一三頁。
- (35) 国際法では、「政治権力(政府)」、「領土」そして「国民」が国家の構成要素とされる。

(36) 総会決議33／73。決議の英語タイトルは、*Declaration on the Preparation of Societies for Life in Peace* ㉞、一九七八年十二月十五日に採択された。

(37) 総会決議39／11。決議の英語タイトルは、*Declaration on the Right of Peoples to Peace* ㉞、一九八四年十一月に採択された。

(38) 一八九九年に創設された国際裁判所で、外交の手段では処理できない国際紛争を仲裁する国際機関。

(39) この論文は、一九九九年九月十八日に国連ウェブサイトの「事務総長」欄でも紹介されている。

(40) 最上敏樹『国際立憲主義の時代』、岩波書店、二〇〇七年、一七三頁。

(41) 国連憲章第一条二項。

(42) 二〇〇三年五月に提出された同報告書は日本語に訳され、同年十一月に『安全保障の今日的課題』として朝日新聞社から発刊された。

(43) 坂本義和『新版 軍縮の政治学』岩波新書、一九八八年、i頁。

(44) 最上敏樹『国際立憲主義の時代』岩波書店、二〇〇七年、一八一頁。

(45) 平和大学講座のテーマは、「戦争を超え、和解へ——諸宗教は訴え行動する」だった。

(46) 国際司法裁判所元副長官だったクリストフ・アー・ウィラマントリ―判事の言葉。彼は、国際法の根本的原理は宗教的本質から成り立っていると強調した。

(47) 一九六四年十二月、ノーベル平和賞受賞式でマーティン・ルーサー・キング牧師が語ったこと。

(48) 平和大学講座の基調講演者であった塩尻和子筑波大学名誉教授の「いまや宗教本来の精神や理想を政治や社会に応用する新しい発想の宗教観を考える時にきている」との発言に対する応答として掲げた第三の役割。「現実」は政治であり、「理想」は新しいWC RP 平

和研究所テーマの「未来の地球社会」に置き換えられよう。

【参考文献】

- ・石田雄『平和の政治学』（一九六八年、岩波新書）
- ・カント著、宇都宮芳明訳『永遠平和のために』（一九八五年、岩波文庫）
- ・坂本義和『新版 軍縮の政治学』（一九八八年、岩波新書）
- ・最上敏樹『人道的介入——正義の武力行使はあるか——』（二〇〇一年、岩波新書）
- ・小林正弥『非戦の哲学』（二〇〇三年、ちくま新書）
- ・『人間の安全保障の今日的課題——人間の安全保障委員会報告書』（二〇〇三年、朝日新聞社）
- ・最上敏樹『国際立憲主義の時代』（二〇〇七年、岩波書店）
- ・柳澤協二、伊勢崎賢治、加藤朗、林吉永著 自

衛隊を活かす会編『非戦の安全保障論——ウクライナ戦争以後の日本の戦略——』（二〇二二年、集英社新書）

・篠田英朗『戦争の地政学』（二〇二三年、講談社現代新書）

・畔蒜泰助「笹川平和財団 国際情報ネットワーク分析 IINA『拡大ユーラシア戦略がプーチンの狙い——ユーラシアから見た世界秩序再編の行方——』二〇二〇年一月二十二日 (https://www.spf.org/iina/articles/abiru_01.html)

・NHK国際報道ナビ、二〇二二年六月二日 (https://www3.nhk.or.jp/news/special/international_news.navi/articles/qa/2022/06/02/22500.html)

人間性と神の導きによる教えの実践



森 伸生

拓殖大学名誉教授・イスラーム研究所所長

はじめに

未来の地球社会の平和構築において、宗教的指導者の貢献がますます期待されている。現代社会には多くの問題が存在し、その解決には人間性の回復が不可欠であるといわれている。特に、宗教的指導者は、その精神的指導力を通じて、社会の安定と調和に貢献する役割を担っている。

イスラームにおける人間性とは、神の教えを全うできる人格を指すとされている。イスラームは、

信仰と実践を通じて人間が道徳的に成長し、神の教えに近づくことを目指している。この人格形成は、信仰、知識、道徳、そして社会的責任を包含するものと考えられる。

言うなれば、神の導きを自覚することで、人が自己の存在意義を再認識し、社会に対する責任感を強めることができるのではないか。

1 神と人間の崇拝行為について

(1) 人間の創造

イスラーム教義における人間の本質とは、神が人間を創造し、特別な使命を持たせた存在であるという理解である。人間は神の代理者として地上に送り出され、神の教えに従って生活することが求められる。クルアーンには「本来にわれは、人間を最も優れた形に創った」(95章4節)と記されており、この優れた形とは道徳的および精神的な完璧さを指している。

神の教えを全うすることで達成される理想の人間性は、イスラームの教えに従うことで育まれる。これは信仰、礼拝、道徳、そして社会的責任を通じて実現される。信仰者は日常生活において神の存在を意識し、正しい行いを実践することで人格を形成させていく。

クルアーンやハディースには、イスラームにお

ける人間性の重要性が数多く記されている。例えば、クルアーンにはこの世で最も善い行いをする者について、「これらこそ真実の者であり、神を恐れる者である」(2章177節)とあり、善行と神の教えに従うことが強調されている。また、預言者ムハンマドの言行録であるハディースには、正しい行いと高い道徳を持つことの重要性が説かれている。

(2) 人間とフィトラ(本性)

まず、イスラームにおける人間の存在について考える。アッラーはなぜ人間を創造したのか、その答えはアッラーの言葉であるクルアーンの中(51章56節)に明確に示されている。アッラーは人間とジンをアッラー自身に仕えさせるために創造したとある。そして、アッラーを賛美させるためである。ジンとはイスラーム世界で広く知られる超自然的存在で、煙のない火から創造されたとされる。人間と同様に自由意志をもち、善にも悪

にもなり得る。

そのために、人間はアッラーの存在を知る必要がある。ゆえに、アッラーが自らの存在を知らしめる手段を人間に与えている。それは、人間自身の内部に備えさせているフィトラ（本然の姿・本性^{せい}）という。フィトラによって人間はアッラーの存在を知ることができるように創られている。しかし、フィトラによって自然な形で知ることができない場合がある。人間が様々な環境に生まれ育つことによって、フィトラが機能しなくなることがある。

それでも、フィトラが正常に働いたために、アッラーはこの世界を創造して、アッラーを知る契機を与えている。それは現世における森羅万象である。天空には太陽、月、星があり、地上には動物、植物、すべての生命のあるもの、生命のないもの、それぞれの存在である。その一つ一つの存在に人間のフィトラが動かされることによってアッラーの存在を知ることがある。あるいは、アッラーへ

の意識が芽生えてくることがある。

二つ目として、アッラーは人類に対して、預言者を送り続けてきた。最後の預言者として、完全な形でイスラームを伝えるためにムハンマドを遣わした。

フィトラによって認知したアッラーの存在認識がさらに確実となるために、預言者ムハンマドの教えがある。それは預言者に伝えられた啓示によるものである。イスラームはアッラーの認識であり、アッラーの崇拜であり、アッラーからの導きであり、アッラーからの正道である。その一つ一つが本論の主題である教えの実践（行い）の源泉となる「直観」によって支えられている。預言者にとつては啓示となるが、一般の人々にとつてはアッラーの存在を感じる喜びの瞬間といえるものである。

(3) フィトラと理性の関係―イブン・タイミーヤの考え

イスラームの信仰、価値観、生活と社会の原則は、このフィトラに根ざしている。イスラームはフィトラの宗教であり、イスラーム全体の目的は、フィトラに沿った人間の完成であり、理性もフィトラの一部である¹。

中世の非常に高名なイスラーム学者であるイブン・タイミーヤは理性についてこう述べている。「知識を得るためには理性が前提となり、それは美德や良い生活の前提でもある。それを以て、我々は知識や美德を得るが、それだけでは十分ではない。それは魂の能力、目における視力のような力であり、信仰やクルアーンから光を受け取る時だけ動く。目は、太陽や火から光を受け取るだけ見ることができ²る。」

非常に興味深い表現である。理性は重要な道具であり、それによって知識や美德を得ることはできるが、宇宙のすべての真理や霊的な経験を理解

するには不十分であり、信仰や宗教の教え、つまりクルアーンや預言者からの教えが必要であることを主張しており、理性と霊性や宗教の教えとの間のバランスの重要性を説いている。

2 神の導きを知る方法

(1) 神の存在と導き

イスラームにおいて、神の存在は絶対的であり、すべての導きの源である。クルアーンには「まことに、このクルアーンはあなたに導きを与える」(17章9節)と記されており、神の導きはクルアーンを通じて人々に与えられる。神の導きを知ることとは、信仰者が正しい道を歩むための基本である³。

イスラームでは、知識の追求が強く奨励されている。クルアーンには、預言者に「主よ、私の知識を増したまえ」(20章114節)と祈るよう命じられており、知識の重要性が強調されている。

知識は神の導きを理解し、実践するための重要な手段である。知識を通じて、信仰者は神の意志を理解し、自らの行動を正すことができる。

イスラームの知識には「イルム」と「マアリファ」という二つの異なる概念が存在する。イルムは一般的に「知識」や「学問」を指し、広範な意味で使用される。イスラームにおけるイルムは、宗教的知識（クルアーン、スンナ、フィクフ・イスラーム法学、アキダ・イスラーム教義）だけでなく、科学や哲学なども含む。

一方、マアリファは「認識」や「洞察」と訳され、より内面的で直観的な知識を指す。これはイスラーム神秘主義の文脈でよく使われる。マアリファは、神の存在や属性を深く理解し、心で感じ取ることである。

イルムとマアリファはどちらもイスラームにおいて重要な概念であり、それぞれが異なる形で信仰を深めるための手段である。イルムは外的な知識を広げることであり、マアリファは内的な理解

を深めることである。この両方がバランスよく存在することで、信仰者はより全体的な理解と実践が可能となる。

そこで、神の導きを知るための知識とはどのようなものなのか。それはここで言うマアリファと言える。

（２）マアリファを得る手段としての「直観」

直観とは何か、ここにアラブの研究者が表現する直観について一例をあげてみると、それは「特定の前兆や明確な記憶、経験を伴わない、際立つて輝く瞬時に湧き上がるマアリファ（心で得る知識・心智）である」と、学者アブドゥルラフマーン・アルナフラウイーの著作『イブン・タイミーヤ』で定義されている。

この意味において、直観は真理を探究する者にとって、マアリファを得る手段の一つとされる。特に、神秘主義者は直観をマアリファを得るための唯一の手段と位置づけ、厳格な神秘主義の修行

を通じて、彼らが目指すレベルのマアリファに到達し、この世でも来世でも幸せを得ることを目的としている。

イブン・タイミーヤが登場し、直観をその本来あるべき姿に戻す必要があると主張し、それはクルアーンとスンナに基づく方法によって確立されるべきであると強調した。直観がマアリファを得る一つ的手段であり、それがクルアーンとスンナに基づく信仰と行動の結果であることを示した。

これは、人間の究極の目的ではなく、神秘主義者の特別な修行、例えば隠遁や個人的で特別なズイクル（唱念）などが必要としないと彼は説明している。⁴

（3）直観は「導き」

イブン・タイミーヤは、クルアーン、スンナ、および教友たちの生涯を通じて、直観の存在とその重要性を明らかにしている。

彼はこう述べている。

「導きは、従順な信徒たちに対して直観で顕わされる。神が彼らに対して悔い改めと導きを望んだため、彼らは導かれたのである。もし神が彼らにこれを望まなければ、彼らは導かれなかったであろう。彼らは次の一節を繰り返すのみである。『私たちはこの幸福に導かれた。神に感謝せよ。もし神の導きがなかったならば、私たちは決して正しく導かれなかっただろう。主の使徒たちは確かに真理を伝えた。』」（7章43節）

短い一文ではあるが、イスラームにおける信仰と直観の相互作用について深い洞察を提供しており、それが個人の感性や信仰にどのように影響を及ぼすかを理解させるものとなっている。まずはすべてが神の意志であることが確認されている。そして、そこには、「従順な人たち」とあり、その意図は心身共にイバーダで生活している一般の人たちのことであると推察される。そこでは常に神に加護と導きを求める意識が意識的であろうが、無意識的であろうが、働いている。その結果、神

からの導きが直観として顕われるのだと理解される。端的に言えば、教えに沿って日々暮らすのであれば、必ず直観は起こり得るということである。

(4) 直観を受け止める「内なる声」

イブン・タイミーヤは、次のハディースとその解釈を用いて「内なる声」の存在を明示している。預言者は「正しい道の始めで呼びかけするものはアッラーの書であり、そして正しい道の上で呼びかけるものはすべての信徒の心にあるアッラーのワーズ（訓戒するもの）である」と語っており、その解釈として、イブン・タイミーヤはこう言っている。

すべての信徒の心には、タルギーブ（奨励⁶）とタルヒーブ（警告⁷）を以て信徒に命じ、禁止するワーズ（訓戒者…内なる声）が存在する。つまり、信徒の心の中には必ず善悪を示すための「内なる声」が存在する。この理解はクルアーンの一節「光の上に光」（24章35節）について、イスラ

ームの初期世代（サラフ）が行った解釈と一致する。彼らは次のように述べている。

「これは信徒が、たとえ経験によって聞くことがなかったとしても、叡智^{えいち}を以て語るものである。もし経験によってそれを聞くことがあるならば、それは光の上の光である。信徒の心にある信仰の光がクルアーンの光と一致し、理性の判断基準が啓示されたクルアーンと一致するのである」⁹

イブン・タイミーヤは、信徒の心がクルアーンの教えや導きが調和して動く主張している。信徒の心に存在する「内なる声」が、善行を奨励し、悪行を避けるように導くものであり、これがクルアーンの教えと一致していると考え、さらに彼はこの「内なる声」が信仰の光であるとし、クルアーンの教えと相互に強化し合うと見ている。これが「光の上に光」という節の解釈と一致していることを指摘して、信仰と叡智が相互に関連し、調和しているとの解釈を示した。このように、直観を受け止める素地となる信徒の心にある「内なる

声」の存在を明らかにした。

(5) 直観の在り方

イブン・タイミーヤは直観が心に感じられる時の状況について述べている。

もし、心が何かをより確実で正確であると感じ、かつ心がそれに傾く場合、それは直観であると言える。これはカシュフ（顕示）とも呼ばれ、通常は何らかの根拠（情報や感覚、経験など）に基づいて生じる。信徒は心に感じられることがあるが、表現するのは困難である。これは法源論のイスティフサーン（選好¹⁰）の概念が解釈される文脈で理解されるべきである。¹¹つまり、特定の情報や証拠に基づかず、心が何かを感じ取る直観を法学者が明確な証拠に基づかない独自の判断を下す際の感覚に近いものだと言っている。

イブン・タイミーヤは、預言者の教友の中から、感受性が強く、感性が豊かで、真理を見極めることができる人物として、ウマル・イブン・アルハ

ッターブ（ムハンマドの教友で側近の一人。第二代正統カリフ…在位634〜44）をあげている。

ここにハディース「あなたがた以前の時代の人々の中には、直観を授かった者たちがいた。もし私のウンマ（信仰共同体）の中にそのような人がいるとすれば、それはウマル・イブン・アルハッターブである」をその根拠として示している。¹²

また、別のハディースでは「信徒の洞察に注意を払え。彼は神の光によって見るからである」と示した。さらにクルアーンの一節「これらには、洞察を持つ人々のための兆候が含まれている」（15章75節）を引用し、イブン・タイミーヤは感受性、直観、および神の光を通じて人間には真理を認識する能力があることを明らかにしている。

(6) 直観を得る方法

イブン・タイミーヤは直観の存在を認識し、それがマアリファを獲得する一つの手法であることを明らかにした上で、直観を得るための手法につ

いて解説している。

彼は信徒が神の許可を得て直観を受けることができる」と語る。

「しもべ（信徒）が自らの知性を用い、知識に基づいて行動し、誠実で、良心が純粹である場合、また、理解が知性の洞察によって際立ち、精神の鋭さ、魂の敏感さ、心の明晰めいせきさによって考える場合、彼は確信を深め、疑念を払拭し、預言者の教えに従って感覚を制御する。自らの思考や感情に注意を払い、これらを見守り、言葉や行動において偽りを避け、真実と誠実さを深く受け入れ、偽善や虚栄心を捨て去り、神に対する渴望と必要性を表明し、自らの肉体的な力や個人的な能力に高慢になることなく、これらに対して謙虚であるか、または依存しない態度を持つことを示し、奉仕に専念し、礼節を重んじ、境界を守り、従順であることを実践し、新たなもの（ビドア）を創造することを避けるならば、彼のマアリファは増加し、洞察力が鋭くなり、目に見えないものが明らかに

なり、彼は感謝に満ちた心で神から知識を授かる者の一員となる」¹⁴

これは、クルアーンとスンナの教えに従い、日常生活を送る中で、アッラーからの導きとして直観が与えられるという、素朴な理解である。

（フ）神からの直観と悪魔の誘い

イブン・タイミーヤは、信仰深い者に神によって授けられる直観と、悪魔が与える欲望や誘惑とを明確に区別している。この区別の基準となるのは、クルアーンと預言者のスンナである。

彼はこう述べている。

「預言者に背く者は、疑いにとらわれ、自らの欲望に従う。彼らは推測や自分の欲望に従っており、何ら真実の根拠を持たない。彼の言葉が真実であると信じ、それを支持する証拠を持っている場合であっても、自らの言葉は真理とはならない。なぜなら、彼は誤った推論に基づいているか、偽りの情報に依存しているか、悪魔が投げかけたもの

を神からの言葉と信じているからである」¹⁵

彼はさらに伝える。

「自分に示されたメッセージや超自然的な光や存在に従って行動する者であっても、それをクルアーンやスンナと照らし合わせない者は、ただ根拠のない推測に従っているに過ぎない。これは真理にとって何の助けにもならない。直観を授かった者の中で、ウマルほどに優れている者はいない。ウマルは多くの点で神の意志に従っていたが、それでも彼は預言者の教えに固執しており、預言者に示されるまで自分に示されたものを受け入れなかった。もし彼に自分の理解に反する何かが示された場合、彼はスンナに立ち返った。そして、アブー・バクル（初代正統カリフ…在位632〜34）がウマルに彼自身が知らないことを教えたならば、ウマルはアブー・バクルの説明、指導、教えに従って行動した」¹⁶

イブン・タイミーヤのこれらの言葉は、真の直観と偽りの誘惑を見極める際に、クルアーンとス

ンナを根本的な基準とする重要性を強調している。これは、信仰と宗教的行動が、単なる個人的な感覚や解釈に基づくものではなく、クルアーンや預言者の教えに基づいて堅実に行われるべきであるという考えである。これによって、信徒個人が誤った判断や誘惑に惑わされることなく、真の信仰に従って生きる道を模索する手助けとなる。ウマルの例は、どれほど優れた直観を持っていたても、預言者の教えと一致していることを確認する重要性を示しており、これは信仰における謙虚さと真摯さの表れであると言える。

（8）直観を受け止める内面的健全性

直観を受けるためには、内面的な健全性が求められる。イブン・タイミーヤの著書『心の病とその治療』を基に、内面性の問題について考察する。

まず、心の病とは、人間の精神的、情緒的、道徳的な健康が損なわれる状態を指す。例えば、真実を見ることができなくなったり、誤った物事を

好んだりする状態である。病気の重さはその原因によるとされ、心の病も引き起こす要因や治療方法によって良くなったり悪くなったりする。疑念や無知、怒りなどが心の病を引き起こし、一方で知識や確信を得ることで心が癒されるとされる。これは、心の健康が道徳や精神的な理解によって大きく左右されるというイスラームの視点を示している。

イブン・タイミーヤは、クルアーンが心の病に対する治療法であると語る。クルアーンには心の中にある病を治す治療法があり、疑念や欲望の病を取り除く手助けをする。心を修復し、自然の状態に戻すことで、心は信仰とクルアーンから栄養を得て成長し、強くなる。心の浄化は体の成長と同様に重要である。

さらに、宗教的な観点からの心の浄化と成長について、「ザカート（原義…成長・浄化）」と「サダカ（施し）」の役割が述べられている。ザカートは浄化や成長、増加を意味し、心も有益なもの

を取り入れ、有害なものを排除することで成長する。サダカは、罪を消す力があり、心を浄化する。罪や不道徳な行動を避けることも心の浄化につながる。心が罪から改心すると、不純物から解放され、善行への意志が解放される。その結果、心は成長し、完全な姿になる。

クルアーンの一節「もし神の恵みと慈悲があなたたちになければ、誰一人として成長することはなかったでしょう」（24章21節）は、ザカートが神の恵みによるものであることを示している。

これらの教えは、人間が心を浄化し、善行を増やすためには、罪から改心し、善行を行い、神の恵みを受け入れることが必要であるという、イスラームの基本的な信念を反映している。

イブン・タイミーヤは、個人が神に忠誠を持ち続け、日々の祈りを行い、罪の赦しを求め、神を唱念することで心の健康を維持し、信仰を強化できると言う。また、忍耐の価値を強調し、それが信仰の一部であり、神からの祝福と成功への鍵で

あると述べている。

心の健全な姿は直観を得る基本である。

3 人間性と神の導きを 知ることによる実践

(1) 信仰と実践

信仰者が神の導きを知るためには、信仰と実践が不可欠である。イスラームでは、信仰は言葉だけではなく、行動を伴うものである。五つの柱（シャハーダ（証言）、サラート（礼拝）、ザカート（義務の喜捨）、サウム（断食）、ハッジ（巡礼））を通じて、信仰者は神の導きを日常生活の中で実践する。

イスラームにおける人間性は、個人の内面的な成長だけでなく、社会的責任を果たすことにも重きを置いている。クルアーンには「あなたたちは最も優れた共同体である」（3章110節）とあり、信仰者は社会全体の福祉に貢献することが求

められる。これは、他者への慈悲、正義、公正を実践することで実現される。

神の導きは、人間の成長を促すものである。信仰者は、神の導きを通じて自己を見つめ直し、より高い道徳的価値を追求する。これにより、信仰者は精神的に成長し、社会に対しても積極的に貢献できるようになる。

イスラームにおいて、神の導きを知ることは、人間性の回復と成長に不可欠である。神の導きは、信仰者が正しい道を歩むための指針であり、社会全体の平和と調和を実現するための基盤である。直観は、神の導きを知るための重要な手段である。信仰者は、直観を通じて神の意志を理解し、それを日常生活に反映させることが求められる。これにより、信仰者はより高い道徳的価値を持ち、社会に対しても積極的に貢献することができる。

(2) それぞれの信仰者の役割

未来の地球社会の平和構築において、信仰者の

役割はますます重要である。信仰者は、人間性の回復と成長を促進し、社会全体に対しても積極的
に貢献する責任を持っている。イスラームの教え
とは限らずに、すべての教えを通じて、それぞれ
の信仰者は社会の平和と調和を実現するための重
要な存在である。

以上のように、「人間性と神の導き」というテ
ーマを通じて、イスラームにおける人間性の重要
性と神の導きについてまとめてきたが、次に社会
全体の平和と調和を実現するための希望的観測を
考察する。

「直観による」と表現するが、それは「直観によ
る神の導きを知ること」を意味する。そこで、以
下のような希望的観測をあげる。

①宗教的導きによる共通の価値観の強調

紛争の背後には、しばしば価値観の衝突がある
が、宗教的導きは共通の価値観を強調することで
和解を助けることができるだろう。それぞれの教
えに基づく慈悲や正義の価値観を共有することで、

対立する当事者間に信頼と理解を築くことが可能
である。宗教指導者が直観に従い、これらの共通
の価値観を強調することで、紛争解決の道を開く
ことができる。と期待する。

②人種差別問題への対応

人種差別は世界中で依然として深刻な問題であ
る。イスラームはもとより、それぞれの教えに基
づく直観は、人々が他者を平等に扱い、差別を排
除するための行動を促す原動力となりえる。この
ような行動は、コミュニティー全体に対して強い
影響を与え、差別の根絶に向けた社会の変革を促
進することが期待される。

③能力差別問題への対応

能力差別も現代社会において重要な課題である。
それぞれの教えは、すべての人がその能力にかか
わらず尊厳を持って扱われるべきであると強調し
ている。直観を通じて、個人が他者の能力に基づ
く差別に対して敏感に反応し、その結果として、
包摂と平等を促進する上で重要な役割を果たすこ

とが期待される。

ある教育現場で学習障害を持つ生徒が差別されている場合、それぞれの教えに基づく直観は、教育者がすべての生徒に対して公平な教育機会を提供し、差別を排除するための行動を促すことになる。

(3) 直観による教えの再確認と祈り

直観を通じてイスラームの教えに立ち返り、社会の問題を見直すことで、おのずと対応策が見えてくる。この考えは、イスラームに限らず、すべての宗教や教えに共通するものであり、それぞれの信者がその教えを通じて感じ、対応することができるのではないかと考える。

そして、祈りの重要性はここにある。祈りは、神との直接的な対話の手段であり、内なる平安を求める道である。信者が祈りを通じて神の導きを求めるとき、信者は自分の心を浄化し、神の意志に耳を傾けることができる。このプロセスは、信

者が日常生活の中で直面する課題や困難に対処するための精神的な力を与える。さらに、祈りはコミュニティの一体感を強化し、共通の目標に向かって協力するための基盤を築く役割も果たす。

最後に、祈りと神の導きについて述べることにするが、信者がどのようにして日々の生活の中で神の存在を感じ、導きを理解するかが見えてくる。神の導きに従い、祈りを通じて自己を見つめ直すことで、平安と安定を手に入れることができる。このようにして、祈りは信仰生活の中心になり、信者が神の意志を実現するための重要な手段となる。

最後に

祈りと神の導き―祈りの成就と直観と定命信仰

ムスリムの人生は祈りの人生である。心身共に清浄を心がけ、日々の行動にも預言者の行動を模範として生活をしており、儀式として信仰行為を

一つ一つ丁寧に行っていく。信仰行為の動作の一つ一つには祈りの形があり、日々の生活の中でも眠りから覚めて、生活の糧を得る中においても、さらに一日の終わりに眠りにつくまで、様々な祈りを行う。その基本に、アッラーからの導きと加護を求める姿がある。

すべての祈りにはアッラーからの応答がある。それは信徒の定命への信仰からである。

ムスリムのすべての行為はビスミッラーヒッラーフマーニッラヒーム（慈悲深く、慈愛遍くアッラーの御名によつて）で始まる。自分の信仰の表明であり、アッラーの加護によつて行為の成功を祈願する。行為がうまくいったときには、アッラーへの感謝をこめて、アルハムドリッラー（アッラーに称賛あれ）と唱える。事が失敗したときには、アッラーフ・アクバル（アッラーは偉大なり）と唱える。そこには、アッラーの深淵なる叡智を理解することになる。こうなることをアッラーはすでにご存じある。そのことを自覚するのである。

ビスミッラーヒッラーフマーニッラヒームで始まる日々の生活はアッラーの定めを受け止めである。それは平穏な日々の出来事として、受け止められるので、ムスリムにとつて直観というほどの衝動を与えることはないかもしれない。しかし、あるときには、思い悩んだ末に自分の意図しない方向に導かれビスミッラーヒッラーフマーニッラヒームによる選択に、結果的に自分の求める良い結果が出てくるときの感激、導かれているという感動、感謝に思わずアルハムドリッラーと唱えることであらう。まさに直観の体験である。

しかし、その逆もまた真なりである。自分の意図しない結果に衝撃を受けることもある。それも負の側面としての直観である。アッラーの定めを試練として受け止め、クルアーンの一節を心にとどめることになる。

「地上において起こる災厄も、またあなたがたの身の上に下るものも、一つとしてわれがそれを授ける前に、書冊の中に記されていないものはない。

それはアッラーにおいては、容易な業である。それはあなたがたが失ったために悲しまず、与えられたために、慢心しないためである。本当にアッラーは、自惚れの強い傲慢な者を御好みにならない」(クルアーン 57章 22～23節)

そして、預言者はこう述べている。

「強い信者は好ましく、アッラーにとって弱い信者よりも愛すべき者である。だがしかし、どちらにもそれぞれ良い点が認められる。いずれにせよあなたにとって(来世で)有益なものを一生懸命やりなさい。そしてアッラーに助けを求めなさい。決して諦めてはいけません。そして、もしあなたが何か災難がふりかかっても『もしあの時こうしていたらこうこうだったのになあ』と言っただけではありません。むしろこう言いなさい。『これはアッラーの定め。彼が望んだことを行っただけだ』。なぜならばこの種の『もし』という言葉はシャイターン(サタン)の仕業に道を開けるからです¹⁷」

イスラームにおいて、アッラーの存在を知り、アッラーの使徒ムハンマドの教えに則り生きることの真理こそが直観の原理であると理解する。

ゆえに、イスラームに限らず、すべての教えにおいても、教えを体現し、教えを全うすることによって、社会的責任を果たし、社会的不和を解決するために動き出す発露となると考える。要するに、平和への教えをすべての人は目の前に持つていながらにして、人がそれぞれにそれをいかに体現できるか否かにかかっているということになる。

イブン・タイミーヤについて

イブン・タイミーヤ (aqī al-Dīn Ahmad ibn Taymiyya: 1263～1328) は、13世紀後半から14世紀初頭にかけて、マムルーク朝期のシリア及びエジプト地域で活動した著名なイスラーム法学者である。彼は、ハッラーンで生まれ、ダマスカスで名をなし、ハンバル法学派における重要な思想家として広く認知され、その派の教義と理

念を展開・深化させる上で中心的な役割を果たした。

イブン・タイミーヤの時代には、カリフ制は弱体化し、イスラーム世界の統一は不安定となっていた。これは、モンゴル帝国の侵入による影響が大きい。この時代には、イスラーム文明が衰退を迎え、新たな展開は見られなくなった。特に、イスラーム法学では、新しい独自の解釈ではなく、先人の見解を模倣する「タクリード」が主流となった。一方、信仰の面では、イスラーム神秘主義（スーフイズム）が12世紀から発展し、13世紀にはさらに進展した。これに伴い、民衆の間にスーフイー教団「タリーカ」が形成された。

しかし、この中に土着の信仰が取り入れられ、イスラームの正統な信仰からの逸脱、「ビドア」が現れ始めた。イブン・タイミーヤはこのような当時のイスラーム社会の墮落した状況に対して、クルアーンと預言者の教えに戻ることを提唱し続けたが、それに対して時の権力者たちと結びつい

た神秘主義者たちやシーア派たちなどの反発によって、イブン・タイミーヤは捕えられ、投獄されることが度重なり、ついには獄中で病死する結果となった。

イブン・タイミーヤについて語るときに、思い起こすのは「アッラーは毎世紀の初めにこの共同体に対して共同体のために共同体の宗教を再生する者を遣わす」というハディース¹⁸である。このハディースの真意は預言者の没後、イスラーム社会で混乱、腐敗が始まることを示唆しており、その乱れた社会を再生する者が必ず現れるということである。

神が遣わすイスラームの再生者として、後世のイスラーム学者たちは各時代に活躍した人物たちをあげているが、その中の一人がイブン・タイミーヤである。要するに、彼は神の宗教を刷新するために遣わされた再生者として、イスラームとそのあらゆる側面における神の支配を確立するために生涯を捧げた人物である。

イブン・タイミーヤの没後、腐敗した社会をクルアーンとスンナ（預言者の言行・教え）の基本に戻すべくイスラーム的純化思想は彼の弟子であるイブン・カイイム・アルジャウズィーヤ（1292～1350）などによって受け継がれ、18世紀になってアラビア半島に現れたムハンマド・イブン・アブドルワッハブ（1703～91）に強い影響を与えることになる。

イブン・タイミーヤの著わした書籍は膨大であり、彼の弟子であるイブン・カイイム・アルジャウズィーヤがその著作をまとめて「シャイク・アルイスラーム・イブン・タイミーヤの著作名」一覧を著わしている¹⁹。そこには、タフスィール関係92点、神学関係20点、宗教的原則・ファトワー関係143点、法学関係55点、遺訓関係3点、免許状関係4点、その他22点があげられている。合計339点である。その多くが『ファトワー全集』（37巻）に記載されている。当論考で参照した書籍をあげると、『信仰の書』、『心の病とその治療』、

『理性と伝承の対立解消』、『大論文集』、『ファトワー全集』などである。

【註】

1 *Ibn Taymiyya Expounds on Islam*, transl. by Muhammad Abdul-Haq Ansari, al-Imam Muhammad ibn Saud Islamic University, Riyadh. 2000. introduction. p.33.

2 1 *Ibid. Ibn Taymiyya Expounds on Islam*, p.6.

3 Abdul-Rahman al-Nahravi, *Ibn Taymiyya*, Dar al-Fikr, Damascus, 1986, p.81.

4 Ibn Taymiyya, *Majmuu fatawa Shaykh al-Islam Ahmad Ibn Tamiya*, (イブン・タイミーヤ・ファトワー全集) Ministry of Islamic Affairs, Dawah, and Guidance, Saudi Arabia, 2004, Vol.13. pp.230-269.

5 *Ibid.* Vol.10, pp.582-583.

6 善行に対する来世の報償を知らせることなど。
7 悪行に対する来世の罰を知らせることなど。
8 原義は訓戒するものであるが、解釈ではその

働きを考えて「内なる声」との訳をあてた。

9 Ibid. *Majmuu fatawa*. Vol.10, p.475.

10 法的推論の方法の一つであり、イスラーム法学者が何らかの合理的な根拠に基づいて、類推と比較してより良いと考える結論をとる方法論である。

11 Ibid. Vol.10, pp.476-477.

12 Ibid. *Majmuu fatawa*. Vol.3, p.392.

13 テイルミズイー・スンナ集 3127

14 Ibn Taymiya, *Dru Taarud al-Aql wa al-Naql*, (理性と伝承の対立解消) al-Imam Muhammad ibn Saud Islamic University, Riyadh, 1991. Vol.8, p.518.

15 Ibn Taymiya, *Majmuu al-Rasail al-Kubra*, (大論文集) Dar Ihya al-Turath al-Arabi, Beirut, 2008. Vol.1, p.51.

16 Ibid. Vol.1, pp.55-56.

17 『日訳サヒーフム・スリム』第3巻、586頁

18 アブー・ダーウード・スンナ集 4291

19 Ibn Qayyim al-Jawziya. *Asmau Muallafat Shaykh*

al-Islam Ibn Taymiya. Dar al-Kitab al-Kabir. Beirut. 1983.

【参考文献】

・森伸生「原典に見る直観―ハディース（スンナ）を通じる直観の展開」

水谷周編『イスラームにおける直観の研究』国書刊行会、2024年、46―69頁。

・森伸生「諸説に見る直観論―イブン・タイミーヤ」

同書、112―130頁。



東洋的靈性と平和への一視点

——大乘仏教の思想から



竹村牧男

東洋大学名誉教授

はじめに 靈性の回復という課題

今年度の平和研究所のテーマは、昨年度に引きつづき「未来の地球社会の平和を目指して——人間性の回復を通して——」である。この「人間性の回復」ということに関連して、私は昨年度、「東洋的靈性と平和への一視点——鈴木大拙の思想から」という題で発表させていただいた。「人間性」のもつとも奥深い地平を「靈性」において捉え、そこから平和の問題へとつなげようとした

わけである。

特に「東洋的靈性」と言ったのは、本研究所において、かつてアジアの靈性を研究していたという実績があること、私が親しんでいる大拙は「日本的靈性」ということを説いていたこと、またそれらに独自に見られる母性的なもの、大地性などは、西洋的な近代合理主義、アトムの個人観、正義をかざした分断の推進等に対して、大変意義があるものではないかということによるものであった。特に今日、多様性の受容という課題に関しては、母性的な原理こそが求められていると思われる

る。

そこで今回も、東洋的靈性について、昨年度とはまた異なる視点を求め、大乘仏教の根本理念を探るなかで、究明してみたいと思う。ただ、先に申しておけば、それは内在的なものの発現というよりも、超越的なものによる包摂という特徴に焦点をあてることになったのが実情である。ある意味では、超越的な絶対者を立てるキリスト教やイスラームと相似的な人間観・世界観になるわけで、そのことは、宗教間対話を促進する一つの契機になるかもしれない。

靈性とは何か

そもそも靈性とはどのようなものを言うのだろうか。靈性は神秘主義や精神世界といわれる運動に見いだされるものと考えられよう。

おそらく、この言葉を日本で比較的最初期に用いたのは、鈴木大拙である。『日本の靈性』とい

う著作に用いられた「靈性」という言葉は、当時はまだ必ずしも一般的ではなかったと思われる。この「靈性」という言葉について、大拙はその著書の中で次のように説明している。（なお、以下、引用に際しては、読みやすいように、適宜、現代仮名遣いや新字体に直す、現代に通用している言葉に直す、句読点を調整する、などした。）

なにか二つのものを包んで、二つのものが畢竟するに二つでなくて一つであり、又一つであつてそのまま二つであるということを見るものがなくてはならぬ。これが靈性である。今までの二元的世界が、相克し、相殺しないで、互譲し、交驩し、相即相入するようになるのは、人間靈性の覚醒にまつより外ないものである。言わば、精神と物質の世界の裏に今一つの世界が開けて、前者と後者とが、互いに矛盾しながら、しかも映発するようにならねばならぬのである。これは靈性的直覚又

は自覚によりて可能となる。（『日本の靈性』、『全集』第八卷〔旧版〕、二一～二二頁）

……それ故、簡単に、靈性は精神の奥に潜在しているはたらきで、これが目覚めると精神の二元性は解消して、精神はその本体の上において感覚し思惟し意志し行為し能うものと言っておくのがよいかも知れん。即ち普通に言う精神は、精神の主体、自己の正体そのものに触れていないものだと言つてよいのである。

宗教というものから見ると、それは人間の精神がその靈性を認得する経験であると言われるのである。宗教意識は靈性の経験である。精神が物質と対立して、かえつてその桎梏に悩むとき、自らの靈性に触著する時節がある。と、対立相克の悶は自然に融消し去るのである。これを本当の意味での宗教という。……靈性はこの（引用者注…宗教経験それ）自体と連関している。（同前、一二四頁）

以上によれば、靈性とは、「精神と物質」や「自己と他者」等の二元性のさらに奥にある高次の心であり、それらすべてを受け入れつつそれらを適切に生かしていくはたらきということが出来る。ただし、以上はあくまでも大拙の考えによるものであり、宗教学やケア理論等においては、また多様な定義があるものと思われる。

日本の靈性とは

大拙の日本の靈性の特徴は、むしろ「絶対者の無縁の大悲に浴している」ということに見いだされる。大拙は、次のように言っている。

日本の靈性の情性的展開というのは、絶対者の無縁の大悲を指すのである。無縁の大悲が善悪を超越して衆生の上に光被してくる所以を、最も大膽に最も明白に闡明してあるのは、

法然——親鸞の他力思想である。絶対者の大悲は悪によりても障ぎられず、善によりても拓かれざるほどに、絶対に無縁——即ち分別を超越しているということは、日本的靈性でなければ経験せられないところのものである。

（同前、二一八―二一九頁）

そうすると、必ずしも人間の心の奥底に見いだされるものというより、人間を抱きとつている外なるものを感じるところに靈性を見いだすということになるのかもしれない。しかしそういう無縁の大悲を注ぐ絶対者が、大拙においては自己を根底から支える「大地性」として語られる。そのことにも、留意しておくことが大事である。

一方、大拙の心友であった西田幾多郎はやはり絶対者を愛に満ち溢れた存在として語っている。次のようである。

これに反し、絶対者は何処までも我々の自己

を包むものであるのである、何処までも背く我々の自己を、逃げる我々の自己を、何処までも追い、これを包むものであるのである、即ち無限の慈悲であるのである。……真の絶対者は悪魔的なものにまで自己自身を否定するものでなければならぬ、そこに宗教的方便の意義がある。しかしそれはまた絶対者が悪魔的なものに於ても、自己自身を見るところということでもなければならぬ。此に浄土真宗の如き悪人正因の宗教があるのである、絶対愛の宗教が成立するのである。親鸞一人の為なりけりという、唯一的個人的意志的なればなる程、かく言わなければならぬのである。絶対者は何処までも自己自身を否定することによって、真に人をして人たらしめるのである、真に人を救うことができるのである。（『場所的論理と宗教的世界観』、『西田幾多郎全集』（旧版）第十一卷、四三五―四三六頁）

また、「単に超越的な神は真の神ではない。

神は愛の神でなければならない。キリスト教でも、神は愛から世界を創造したと考えられるが、それは絶対者の自己否定ということであり、即ち神の愛ということではない」（同前、四三六頁）とも説いている。こうして、キリスト教のあるべき姿について、次のようにも説くのである。

かかる意味に於て、私はイヴァン・カラマーゾフの劇詩に興味を有するものである。「主なる神よ、我等に姿を現し給え」と哀願する人類への同情に動かされて、キリストがまた人間の世界へ降って来た。場所はスペインのセヴィルヤであり、時は十五世紀時代、神の光栄のために毎日を焚殺する、恐ろしい審問時代であった。大審問官の僧正が、キリストがまた奇蹟をなすのを見て、忽ち顔を暗もらせ、護衛に命じキリストを捕えて牢屋へ入

れた。……「何故今になって、我々の邪魔をしに来たか、明日はお前を烙き殺してくれ」というのだ。これに対し、キリストは始終一言も言わない、恰も影の如くである。その翌日、釈放せられる時、無言のまま突然老審問官に近づいて接吻した。老人はぎくりとなった。始終影の如くにして無言なるキリストは、私の言う所の内在的超越のキリストであらう。無論、キリスト教徒は、否、ドストエーフスキー自身も、かく言わないであらう。これは私一流の解釈である。しかし新しいキリスト教的世界は、内在的超越のキリストによって開かれるかもしれない。中世的なものに返ると考えるのは時代錯誤である。自然法爾的に、我々は神無き所に真の神を見るのである。今日の世界的立場に立って、仏教から新しき時代へ貢献すべきものがないのであらうか。（同前、四六一―四六二頁）

ここに、「内在的超越のキリスト」ということが指摘されている。それは、単に超越的な存在ではなく、内に自己を超えて自己を支えているものと言ったことが出来よう。西田は、同じ「場所的論理と宗教的世界観」において、次のようにも言っている。

見性ということは、深く我々の自己の根柢に徹することである。我々の自己は絶対者の自己否定として成立するのである。絶対的一者の自己否定的に、即ち個物的多として、我々の自己が成立するのである。故に我々の自己は根柢的には自己矛盾的存在である。自己が自己自身を知る自覚ということそのことが、自己矛盾である。故に我々の自己は、何処までも自己の底に自己を越えたものに於て自己を有つ、自己否定に於て自己自身を肯定するのである。かかる矛盾的自己同一の根柢に徹することを、見性と言うのである。そこには、

深く背理の理というものが把握せられなければならない。禪宗にて公案というものは、これを会得せしむる手段に他ならない。(同前、四四五～四四六頁)

ここに、「我々の自己は、何処までも自己の底に自己を越えたものに於て自己を有つ」とある。これが内在的超越ということでもあらう。それは、大拙の言う、「大地性」につながるものだと思う。

大乘仏教における靈性について

では、インド以来、二千年以上の歴史を持つ仏教において、靈性はどのように説かれてきたのであろうか。ここでは、特に大乘仏教にそのことを探ってみる。

大乘仏教においては、靈性に似た言葉として、仏性という言葉が想起される。『涅槃経』には、有名な「一切衆生、悉有仏性」という句が見られ

る。この仏性は、人間の心（精神）の底にある、仏の心を帯びたものと考えられる。もともと仏性の原語（サンスクリット語）はブッダダートゥであると考え、それは仏の因、仏と成る因のことだとされる。仏とは智慧を完成した存在のことであるから、その因とは智慧の因であるということになる。その因を智慧そのものとして、それを衆生は有しているのだが、無明・煩惱に覆われて実際には発揮されていない、という見方がある。この時、仏性は仏智そのものである、という見方になるわけである。

この思想を如来蔵思想が展開し、そこに本覚という言葉も出来ることになる。如来蔵の蔵は、サンスクリット語で「ガルバ」であって、それは胎児の意味と母胎の意味とがあるという。ただ如来蔵とは、基本的に「一切の衆生が如来の胎児を有している」ということを意味し、それは一切の衆生はやがて如来に成るということの意味しているわけである。

そうだとすると、大乘仏教における靈性とは、仏の智慧の特質を有したものであるということになる。ただ、この如来蔵思想が本来、説こうとしていたことは、もう一つ異なるように私には思える。それはむしろ、我々が仏の大悲に常に浴している存在であるということであり、その自覚が靈性にもなると思ふのである。以下、そのことをいくつかの經典等より見ていくことにする。

まず、『華嚴經』「性起品」（「宝王如来性起品」）には、如来蔵思想の淵源の一つとされる次の一節がある。

仏子よ、如来の智慧・無相の智慧・無礙の智慧は、具足して衆生身中に在るも、但、愚癡の衆生は顛倒の想に覆われて、知らず、見ず、信心を生ぜざるのみ。爾その時に如来は障礙無き清淨の天眼を以て、一切の衆生を觀察したまひ、覲みじ已りて、是の如きの言を作したまわく、奇なるかな、奇なるかな、云何んぞ如

来の具足せる智慧は、身中に在りて而も知見せざる。我、当に彼の衆生を教えて、聖道を覚悟せしめ、悉く永く妄想顛倒の垢縛を離れしめ、具さに如来の智慧、其の身内に在りて仏と異なること無きを見らしめん、と。如来は即時に彼の衆生を教えて、八聖道を修し、虚妄顛倒を捨離せしめたまう。顛倒を離れれば、如来の智を具え、如来と等しく、衆生を饒益す。（大正九卷、六二四頁上。『国訳大藏經』經部第六卷、五二二頁）

このように、確かに我々衆生は如来の智慧をそっくり有しているとされるのであるが、しかしそれは現実化されておらず、衆生自身は自ら自己の仏性（因としての仏の智慧）を開発することが全然できずにいる。そこで仏の側で衆生にはたらきかけて、仏とならしめる（その因を成就させる）ということが説かれている。

そうすると、如来藏思想とは、衆生は仏性を有

しているということ以上に、いかに仏は衆生を憐れんで、衆生のためにはたらくか、その仏の大悲の深さを語るものであると見るべきである。ここに、大乘仏教の根源的な宗教性を見ることができよう。

『如来藏經』への展開

この主題は、如来藏思想に正しく受け継がれていく。如来藏ということを中心とする『如来藏經』は、この如来藏について九つの譬喩によつて語る。その九つの譬喩とは、①枯れ萎んだ蓮華のなかの如来、②蜜蜂の群れに守られた蜂の巣のなかの蜜、③固い皮殻に包まれた穀物、④ゴミ捨て場に落ちた金塊、⑤貧家の地下の大宝藏、⑥樹木の種子、⑦ぼろ布に包まれた仏像、⑧身寄らない女性が懐胎した転輪聖王の子、⑨鋳型のなかの金仏、というものである。この中、たとえば「②蜜蜂の群れに守られた蜂の巣のなかの蜜」の譬喩は、

「蜂蜜を得たい者が、真つ黒に群がる蜜蜂を巧みに払って巣から蜜を取り出すように、仏は善巧方便によって我々の煩惱にまつわりつかれた仏の本質、すなわち如来の智を取り出す」ということを意味している。また、「③固い皮殻に包まれた穀物」の譬喩は、「我々の大切な食物である穀物は、固い外皮に覆われており、それを取り除いてこそ食用に供せる。そのように如来は我々の煩惱の皮殻を取り除いて、なかにある如来の本質を取り出し役に立つようにしてくれる」ということを意味している。

そのように、九つの譬喩のすべては、如来の巧みなたらきかけこそを主題としたものののである。我々は如来の大悲によってこそ、仏と成ることができるのである。

『法華経』の主題

私は、この思想とまったく同等のことを説いて

いるものが、『法華経』であると考えている。一般に『法華経』の主題は、「一乗思想・久遠実成の釈迦牟尼仏・菩薩の使命」の三つと言われている。一乗思想とは、小乗仏教の修行者である声聞も縁覚も、やがては大乗仏教に入ってきて、仏とすることができるといふものである。その背景には、『涅槃経』に説かれる、「一切衆生、悉有仏性」の思想があるであろう。すなわち、如来蔵思想である。

この『法華経』において、たとえば「譬喩品」では、父親が、火事になった家で遊んでいる子供たちに向かって、羊車・鹿車・牛車の三車が門の外にあるぞと呼びかけて家を脱出させ、ひいては子供らのすべてに一大白牛車を授けたという物語が説かれている。そこで父親は仏、羊車・鹿車・牛車は、声聞乗・縁覚乗・菩薩乗を意味し、一大白牛車は『法華経』の大乗仏教最高の教えを意味している。この物語の譬喩に関して、「譬喩品」には次のようなことが説かれている。

善いかな、善いかな。汝の言う所の如し。舍利弗よ、如来も亦、また、かくの如し。則ち一切世間の父となり、諸の怖畏・衰惱・憂患・無明・暗蔽を、永く尽して余すことなく、悉く無量の知見・力・無所畏を成就し、大神力及び智慧力を有し、方便・智慧波羅蜜を具足し、大慈大悲ありて、常に懈倦^{けけん}無く、恒に善事を求めて、一切を利益するなり。しかして、三界の朽ち^ふ故りたる火宅に生ずるは、衆生の生・老・病・死・憂・悲・苦・悩・愚痴・暗蔽・三毒の火を度し、教化して、阿耨多羅三藐三菩提を得せしめんがためなり。諸の衆生を見るに、生・老・病・死・憂・悲・苦・悩のために焼煮^{しょうしや}せられ、また、五欲・財利をもつての故に、種種の苦を受く。また、貪著^{ついで}し追求するをもつての故に、現には衆^{もろもろ}の苦を受け、後には地獄・畜生・餓鬼の苦を受く。若し天上に生れ、及び人間に在れ

ば、貧窮^{びんぐ}困苦・愛別離苦・怨憎会苦、かくの如き等の種種の諸の苦あり。衆生は、その中に没^{もつぎ}在して、歓喜し遊戯して、覺えず、知らず、驚かず、怖れず、また、厭うことを生^なさず、解脱を求めず、この三界の火宅において、東西に馳走して大苦に遭うと雖も、もつて患^{うれ}となさざるなり。舍利弗よ、仏は、これを見已りて、便ちこの念を作せり「われは、衆生の父なれば、応にその苦難を抜き、無量無辺の仏の智慧の樂を与え、それに遊戯せしむべし」と。〔譬喩品〕、岩波文庫『法華經』上、一七〇～一七二頁)

このように、我々衆生は、この人間世界の苦しみの中にどつぷり浸かつていて、しかもそのことに気づき得ないでいる。そこで仏はその苦難を除き、智慧の樂しみを与えるのだと言っている。これはまさしく『華嚴經』「性起品」のかの一節に説かれたことと、ほぼ同じことを説いたものと言

えるであろう。

ちなみに、この「譬喩品」には、「今、この三界は皆な、これわが有なり。その中の衆生は、悉くこれ吾が子なり。しかも、今、この処は諸の患難多く、唯、われ一人のみ、能く救護をなすなり」(同前、一九八頁)とある。

また、同じ『法華経』の「信解品」では、「長者窮子の譬喩」が語られている。長者の父が、一人家出してしまった息子を見つけて、豪勢な邸宅にお届けかないよう、便所掃除をさせるなどして、その家に慣れさせる。そのために自分も粗末な身なりなどして息子にそつと近づいたり、次第に家事を手伝わせたりしていく。そうして、最後には自分の財産をすべて受け継がせたという物語が語られているのである。もちろん、父は仏、窮子は我々衆生を意味する。仏は、時に自らの立派なあり方を否定してまで、さまざまな工夫をして、忍耐強く時間をかけて衆生を導き、ついには仏に成らしめる、というのである。

その中の一節には、次のことが説かれている。

その時、長者は、將にその子を誘引せんと欲して、方便を設けて、密かに二人の形色、憔悴して、威徳なき者を遣わし、汝はかれに詣りて、徐に窮子に語るべし。ここに作く処あり。倍して汝に直を与えん、と。……若し、何の所作を欲するや、と言わば、便ちこれに語るべし、汝を雇うことは、糞を除わしめんためなり。われ等二人も亦、汝と共に作さんと。時に二の使人は、即ち窮子を求め、既に已に、これを得て、具さに上の事を陳べたり。その時、窮子は、先ずその価を取りて、尋いで与に糞を除う。その父は子を見て、愍みてこれを怪しむ。また、他日をもつて、窓牖の中より遙かに子の身を見れば、つかれやせ、憔悴て、糞土・塵坭にて汚穢され不浄なり。即ち瓔珞と細軟なる上服と嚴飾の具とを脱ぎて、更に粗弊垢膩たる衣を著、塵土に身を空

し、右手に除糞の器を執持して、畏るる所有るに状ど^{かた}りて、諸の作人^{さじん}に語る、汝等よ、勤作^{きんさく}して懈怠^{けざい}することを得ることを勿れ、と。方便をもつての故に、その子に近づくことを得たり。(同前、一三三―一三三四頁)

ここには、仏が自らを否定して、我々に寄り添ってくださる姿が説かれている。キリスト教において言われる「ケノーシス」の立場と重なるものである。

同品ではさらに、次のようにも説かれている。

今、この経の中においては、唯、一乗のみを説きたもう。しかし昔は、菩薩の前においては、声聞の小法^{せうもん}を樂^{たの}む者を毀訾^{きそ}したまへども、しかも、仏は、実には大乘をもつて教化したまいしなり。この故に、われ等は、本、心に怖^{おそ}い求むる所有ること無かりしも、今、法王の大宝が自然にして至り、仏子の応に得

べき所の如きものは、皆な已にこれを得たり、と説くなり。(同前、二四二頁)

こうして、衆生の側では願い求めるところが無かったにもかかわらず、仏の覚りの智慧の世界を、自然に得ることができたという。そうするとこの法門は、まさに他力の教えに他ならないであろう。また、親鸞の「自然法爾」の思想にも通じている。この背景には、『法華経』のもう一つの主題、久遠実成の釈迦牟尼仏の本質があるのだと私は思う。久遠実成の釈迦牟尼仏を説く「如来寿量品」には、次のようにある。

諸の衆生には、種種の性、種種の欲、種種の行、種種の憶想^{おもい}・分別あるをもつての故に、諸の善根を生ぜしめんと欲して、若干^{そくばく}の因縁・譬喩・言辞をもつて、種種に法を説きて、作すべき所の仏事を未だ曾て暫くも廃せざるなり。かくの如く、われは成仏してより

已^{この}来^{かた}、甚^{はなはだ}大久遠なり。寿命は無量阿僧祇劫にして、常に住して滅せざるなり。（岩波文庫

『法華經』下、一八～二〇頁）

このように仏は、久遠の昔に成仏してより以来、常に衆生にはたらきかけていて、「未だ曾て暫くも廢」することがない存在なのである。このはたらきかけを受けて、我々は仏の智慧を実現し、自利他円満の存在となり、ゆえに他者を救済する主体となっていくことができるのであった。

以上のように、『華嚴經』『性起品』、『如来藏經』、『法華經』『譬喻品』、『信解品』等において、一貫して、衆生は如来の智慧を有していること、しかし衆生は自分で自分を開發し、仏となることとはできないこと、仏の側で衆生にはたらきかけ、衆生を導き、仏にならしめることが説かれていることを見る事が出来た。大乘仏教の自力聖道門に属すると考えられる『華嚴經』や『法華經』の主題も、実はこのことにあったのである。すなわち、

大乘仏教は根本的に、我々衆生のどうしようもなさ、仏の大悲の深さを語るものである。

浄土教の靈性

この主題の核心を汲みだし、純粹に語るものが、『無量寿經』などの浄土三部經ということになるであろう。

浄土三部經の中、中心となる『無量寿經』では、はるか昔のこと、ある国王が世自在王仏に出会って、その衆生済度の活動に感動し、自分もそのような仏になりたいと思って、世自在王仏の指導を受けて自らの本願（四十八願）を確立し、その後、兆載永劫の時間、修行して阿弥陀仏という仏になり、極楽浄土を完成したと説かれている。その完成は、もはや十劫の昔であるということであるから、阿弥陀仏の本願に誓ったことはすべて成就しているということになる。

中国の善導を承けた法然およびその門流におい

ては、弥陀の本願、四十八願の中、ひとえに第十八願によって我々は救われると言う。その第十八願は、次のようなものである。

たとい、われ仏となるをえんとき、十方の衆生、至心に信樂して、わが国に生れんと欲して、乃至十念せん。もし、生れずんば、正覺を取らじ。ただ、五逆（の罪を犯すもの）

と正法を誹謗するものを除かん。（岩波文庫

『浄土三部經』上、一五七頁）

この解釈も、さまざまに展開するのであるが、ここでの阿弥陀仏の奥に、その阿弥陀仏を生み出す根源的な仏がいるとの見方がある。それは、曇鸞の『往生論註』下に、「諸仏菩薩に二種法身あり。一には法性法身、二には方便法身なり。法性法身に由りて方便法身を生じ、方便法身に由りて法性法身を出す。この二法身は異にしてしかも分つべからず。一にしてしかも同ずべからず。こ

の故に広略相入して、続ぶるに法の名をもつてす」（大正四〇巻、八四一頁中）という句があることによる。

親鸞は、『唯信鈔文意』において、次のように説いている。

「極樂無為涅槃界、隨緣雜善恐難生、故使如來選要法、教念弥陀專復專」（『法事讃』下）……涅槃をば滅度といふ、無為といふ、安樂といふ、常樂といふ、実相といふ、法身といふ、法性といふ、真如といふ、一如といふ、仏性といふ。仏性すなはち如來なり。この如來、微塵世界にみちみちたまへり、すなはち一切群生海の心なり。この心に誓願を信樂するがゆゑに、この信心すなはち仏性なり、仏性すなはち法性なり、法性すなはち法身なり。法身はいろもなし、かたちもましまさず。しかれば、こころもおよばれず、ことばもたえたり。この一如よりかたちをあらはして、方

便法身と申す御すがたをしめして、法蔵比丘となりのたまひて、不可思議の大誓願をおこしてあらはれたまふ御かたちをば、世親菩薩（天親）は尽十方無碍光如来と名づけたてまつりたまへり。この如来を報身と申す、誓願の業因に報ひたまへるゆゑに報身如来と申すなり。報と申すはたねにむくひたるなり。この報身より応・化等の無量無数の身をあらはして、微塵世界に無碍の智慧光を放たしめたまふがゆゑに尽十方無碍光仏と申すひかりにて、かたちもまします、いろもまします。無明の闇をはらひ、悪業にさへられず、このゆゑに無碍光と申すなり。無碍はさはりなしと申す。しかれば阿弥陀仏は光明なり、光明は智慧のかたちなりとするべし。（『浄土真宗聖典——註釈版——』、浄土真宗本願寺派、一九八八年、七〇九―七一〇頁）

ここに、法蔵比丘が修行して阿弥陀仏になった

のは、報身仏であり、それ自身、法性法身がかたちを現した方便法身だと言っている。ここを『正像末和讃』の「自然法爾」章には、「無上仏と申すは、かたちもなくまします。かたちもましますぬゆゑに、自然とは申すなり。かたちもましますしめすときは、無上涅槃とは申さず。かたちもましますぬやうをしらせんとて、はじめに弥陀仏とぞききならひて候ふ。弥陀仏は自然のやうをしらせんれう（引用者注・料）なり」と説き、最後には「これは仏智の不思議にてあるなり」（親鸞八十八歳御筆。同前、六二一―六二二頁）と結んでいる。

そうすると、根源的な仏である法性法身は、大悲を本性としていて、おのずから方便法身に現れることになるということである。無上仏は、大悲のこころを発揮し、その智慧のはたらきとして、具体的にも姿・形を取って善巧方便の活動に出てくるのである。ここにも、衆生の苦悩を憐れんで衆生救済の活動に出てくる仏が説かれていること

になる。

密教における靈性

参考までに、密教の経論においても、かの『華嚴經』『性起品』の一節の趣旨と同じことが説かれていることを見ることが出来る。龍猛作という『菩提心論』には、次のように示されている。

一切衆生は本有の薩埵なれども、貪瞋癡の煩惱の為に縛せらるるが故に、諸仏の大悲、善巧智を以て此の甚深秘密瑜伽を説いて、修行者をして内心の中に於て日月輪を觀ぜしむ。

此の觀を作すに由りて本心を照見するに、湛然清浄なること猶し満月の光、虚空に遍じて分別する所無きが如し。亦是無覺了と名づけ、亦是浄法界と名づけ、亦是実相般若波羅蜜海と名づく。能く種種無量の珍宝三摩地を含まずること、猶し満月の潔白分明なるが如し。何

となれば、為^いく、一切有情は悉く普賢の心を含ぜり。我、自心を見るに、形ち月輪の如し。何が故にか月輪を以て喩^すと為るとならば、為く満月円明の体は、則ち菩提心と相類せり。

〔十卷章〕、高野山大学出版部、一九六六年改訂版、二一二―二二三頁）

以下、月輪觀等の説明がなされていくわけである。この段は、その後の部分も含めて、『秘藏宝鑰』の「秘密莊嚴心」（密教）の中にそっくり引用されている（『定本 弘法大師全集』第三卷、高野山大学 密教文化研究所、一九九四年、一六九頁以下参照）。

ここに「本有の薩埵」とあるのは、本覺を有する者ということであろう。しかし衆生は、貪・瞋・癡の三毒の煩惱に縛られていて、それを自覺することも發揮することもできずにいる。そこで諸仏は大悲の思いにかられて、方便を巧みに施して、衆生にその本覺の心を自覺させ、發揮させる

という。このことは、『華嚴經』「性起品」のかの一節と同じ趣旨であり、ただ衆生に月輪觀等の密教の修行方法を授けるということだけが異なるのみである。とすれば、密教は確かに『華嚴經』の教えを継承していると言えるであろう。すなわち、密教においても、苦悩し、自ら自らを打開できない衆生を、仏は無量の慈悲を以て、成仏するよう導いていく、そういう仏のことが説かれているのである。

空海の主著『秘密曼荼羅十住心論』にも、このことがより詳しく説かれているが、これ以上は煩雑になるので、省略しておく。

諸仏の大悲と一子愛の思想

このように仏教では、衆生は仏の大悲に抱きとられているということが、多くの經典等において説かれている。その大悲のあり方は、一人っ子を持つ親の、その子に対する愛情のようだと明かさ

れている。以下、そのことを簡略に見ておく。たとえば『宝性論』には、次のようにある。

サーガラマティよ、たとえばここに、ある長者、もしくは家長がいて、ひとり息子をもっており、……その息子がまだ幼児であったとき、遊んでいて汚穢処に墮ちてしまった。そこで、その息子の母親や親族たちは、かれが汚穢処に墮ちたのを見た。見て深く溜息をつき、歎き、悲しんだが、しかしその汚穢処に降りて行って、その子を引上げようとはしなかったとしよう。そこへ、その子の父親〔たる長者〕がやって来て、そのひとり子が汚穢処に墮ちているのを見た。かれは、それを見るやいなや、急いで、とるものもとりにえず、ひとり子を想う愛情に導かれて、嫌がらずに、その汚穢処にとびこんで、ひとり子を引上げたとしよう。

サーガラマティよ、以上の喩え話は、次に述

べる限りの意味を解説するためにしたまでである。……汚穢処というのは、これは三界の同義語である。ひとり子というのは、これは衆生の同義語である。けだし、菩薩は一切衆生に対して、ひとり子の想いを抱くものである。母や親族というのは、声聞乗・独覺乘に属する人々の同義語である。……長者もしくは家長というのは、菩薩をさしている語である。……（高崎直道『宝性論』、インド古典叢書、講談社、一九八九年、八三―八四頁。
大正三一巻、八三四頁上参照）

このたとえ話は、漢訳では、『大海慧菩薩經』の引用とされているが、実際は『大集經』『海慧菩薩品』からの引用である。なお、このような話は、『無上依經』（大正一六巻、四七〇頁上―中）にもある。

さらに、『涅槃經』にも、「一子地」のことが説かれている。たとえば、次のようである。

復た次に善男子、菩薩摩訶薩、慈悲喜を修し已りて、極愛一子の地に住することを得。善男子、云何んが此の地を名づけて極愛と曰い、復た一子と名づく。善男子、譬えば、父母、子の安穩を見ば、心大いに歡喜するが如く、菩薩摩訶薩、是の地中に住するも亦復た是の如し。諸の衆生を視ること一子に同じ。善を修する者を見ば、大歡喜を生ず。是の故に此の地を名づけて極愛と曰う。善男子、譬えば、父母、子の患わづらいに遇うを見て、心に苦惱を生じ、之を熬あれみて愁毒じゅうどくし、初すべて捨離すること無きが如く、菩薩摩訶薩の是の地中に住するも亦復た是の如し、諸の衆生の、煩惱の病に纏てんぢ切せらるるを見て、心に愁惱を生じ、憂念すること子の如く、身の諸の毛孔より血、皆な流出す。是の故に此の地を名づけて一子と爲す。（『涅槃經』『梵行品』、大正一二巻、四五八頁下―四五九頁上）

『涅槃經』には、他にもこの一子地のことが説かれており、『教行信証』に引用された文もある（前掲『浄土真宗聖典——註釈版——』二三六―二三七頁）。以上は実は菩薩の心のことであったが、まして仏の衆生に対する大悲の心も、実にあたかも親の一人っ子に対する愛のようであることであろう。

まとめ

以上、大乘仏教においては、如来蔵の思想から始めて、仏の深い大悲のことが強調されているのを見てきた。実は本稿は、東洋的靈性について探求しようとするものであった。それは、人間が有する深い地平の心と目されるものであった。しかし大乘仏教では、人間が確かに仏の心（仏性、仏智）を有していることを説くと同時に、しかしそれは無明・煩惱に覆われていて、人間が自分でそ

の心を起こすことはできないと指摘する。

その状況にあつて、仏の側から、衆生のことを一人っ子のように真剣に愛して、我々の靈性を開發して下さるというのである。その内なる靈性と外なる仏の智慧のはたらきは、実は一つなのである。

実はこのことは、諸仏・諸尊・諸衆生に平等である内なる靈性が、ある外の他者において実現して、この自己にはたきかけているという構造になる。靈性は、自己の内自己を超えて有ると同時に、外からも注がれるものなのである。自己を超えて自己を支えている場が、他者を通じて自己に働きかけて来るという構造になっているわけである。単に外なる絶対者のみでなく、この内なる超越をも説くことは、東洋的靈性の一つの特徴と言えるのではないであろうか。

さて、ここにおいて、我々は、現実世界への対処の仕方として、特に平和の実現に向けて、どのようなことが言えるのであろうか。

まず、我々は、自己を超えてしかも自分を支

えている存在へのまなざしを回復すべきである。

我々は、今や人間がもつとも賢くて優れた能力があると思ひ込んでいていよう。人間こそが、世界の主人公なのだと思ひ込んでいる。しかし人間は自分だけで生きているのではなく、自己を超えるものの中で生かされていることを忘れるべきではない。自己を超越する者の中で生かされているのであり、その超越者の存在を忘れてはならないと思うのである。そこに、謙虚さを持つべきである。人智至上主義を、深く反省しなければならない。

このとき、他者も同じように自己を超えるものの中において生かされていることをよく認識すべきであろう。たとえば大拙は、次のように言っている。

個己の人格的自主的価値性を認識して、これを尊重することは、力の世界では不可能なことである。力より以上のものに撞着しない限り、そのような余裕は力のみの中からは出て

こない。自らの価値を尊重するが故に他のもまた尊重するということは、自と他とがいずれもより大なるものの中に生きているとの自覚から出るのである。自と他とはそれより大なるものの中に同等の地位を占めて対立しているのである。より大なるものに包まれているということは、自をそれで否定することである。換言すると、自の否定によりて自はそのより大なるものに生きる。そして兼ねてそこにおいて、他と対して立つのである。自に他を見、他に自を見るとき、両者の間に起る関係が個個人の人格の尊重である。（『靈性的日本の建設』、『大拙全集』（旧版）第九巻、一三八頁）

この時、他者も自己と同じいのちを生きていることに気づかされる。そこで他者と、一面では一体であり、一面では相互に関係しあっていることが自覚されてくる。このことの自覚から、他者へ

の共感も生まれ、苦悩する他者への真摯な関与も生まれてくるであろう。このとき、分断を超えて他者と和解し、手を結び合うことも実現してこよう。

この自他は一体であり、および自他は関係しあっているという自己の実相から、大乘仏教ではたとえば人は「四無量心」を持つべきだと説かれている。四無量心とは、「慈・悲・喜・捨」の無量の心であり、それは「与樂・拔苦・他者の離苦得樂を喜ぶ・相手を差別しない」という心のことである。この心を誰もが持てれば、世界に平和が実現することであろう。

以上、今回は東洋の靈性として、いわば大乘仏教の宗教性の根本はどのようなものかについてご紹介した。



仁慈と博愛

——昭憲皇太后の御坤徳を通じて考える人間性の回復——



藤本頼生

國學院大學教授

はじめに

本稿では明治神宮の御祭神であり、明治期から大正期を生きた皇后である昭憲皇太后の御事績をあらためて検討するとともに、皇太后の御坤徳^{ごこんとく}を通じて皇室の仁慈、慈恵救済の精神について概観する。昭憲皇太后の御事績にみえる仁慈と博愛の精神を通じて、WCRP平和研究所の令和六年度テーマ「未来の地球社会の平和を目指して——人間性の回復を通して」にある「人間性の回復」

という問題について考えてみたい。

昭憲皇太后の御事績については、近年の小田部雄次や小平美香の著書¹をはじめとして、戦前期から先学による研究が多数あるが、本稿ではあらためて昭憲皇太后のその資性（「人間性」）² 仁慈と博愛の精神に着目し、これを歴史的に跡付けてみたいと考えている。なかでも①昭憲皇太后の生涯とその資性（お人柄）、②日本赤十字社と昭憲皇太后との関係性、さらには現在も運用されている③昭憲皇太后基金、もう一点は④東京慈恵病院と昭憲皇太后との関係性、という四点を主として取

り上げてみたい。なお、本稿で取り上げる昭憲皇太后²については、同時代（明治三十年まで）に英照皇太后がご健在であったこともあり、混同や誤解を避けるため皇太后と略さず、煩雑ではあるが一貫して「昭憲皇太后」もしくは単に「皇后」（ただし一條家時代については美子、富貴君などの名も一部用いる）との名称を用いる。

一 皇室の慈恵救済にかかわる活動とその分類

昭憲皇太后の生きた時代は、出生した嘉永二「二八四九」年の江戸幕末から明治維新を経て、崩御あそばされた大正三「一九一四」年に至る時代、つまり近代初期から中期にあたる時代である。我が国の社会事業史（福祉史）の視点からみると当該の時期は福祉的活動そのものが未分化の時代と考えられており、現在の定義でいうところの「福祉」「社会福祉」の成立以前の時代にあたる。

我が国の社会事業史の上で明治初期は、明治維新を経て近代的な国家が成立し、明治七「一八七四」年の太政官達によつて貧困者に対する近代の代表的な救貧のための初の公的制度として恤救規則^{じきうきう}が制定された時期にあたる。しかし、制定から五十七年後の昭和六「一九三一」年まで継続した恤救規則は、近代的な発想のもとで国家的社会的な責任において救済を行うという性格のものではなかった。やむを得ず「無告の窮民」を公費にて救済するという観点から制定された規則³であり、むしろ天皇の仁政を強調しつつ前近代の共同体的な相互扶助を求めて救済に強い制限主義を取るというものであった。恤救規則は近代以降にできた制度ではあるものの、古代の養老戸令や五保の制などに代表される伝統的な救済制度や思想を継承したもので、⁴現代社会の公的扶助観・福祉観からすれば、あまりにも遠い位置にある社会救済の措置であった。

それゆえに近代においては、天皇や皇后、皇族

からの特別な慈恵の公益金ともいべきご下賜金を通じて皇室が社会事業に関与することによって、それまで民間の篤志活動のみで行われていた社会事業に人々の眼差しが向けられるようになり、社会的な認知、評価を受けるようになった事例も少なくない。その点でいえば、鈴木依子が説くように当時の福祉的な活動全体においても皇室からの下賜金は無視できない財源であったと考えられる。

近代の天皇や皇后の社会事業の関与について述べるにあたっては、本稿では宮内省臨時帝室編修局の編修官を務め、『明治天皇紀』の編纂に関与した人物の一人である渡邊幾治郎の著述を参考としたい。渡邊は『明治天皇』（上・下巻）、『明治天皇の聖徳』（全五巻）などをはじめ、天皇・皇室、近代の政治外交史について様々な著述を残しているが、本稿に関連するところでは、『皇室と社会問題』（文泉社）を著したことも知られる。同書の第十二章には、明治期に皇室が関与した社会事業をおおよそ三種類に大別して天皇や

皇后の社会事業への関与を紹介した箇所がある。その渡邊が示した三種の分類は、皇室と福祉研究の上では現在でも大変有為な分類であるため、本稿でもその分類を用いて皇室の慈恵救済活動（社会事業）について説明してみたい。

渡邊が示した皇室が関与した社会事業にかかる分類の一つ目は、民間の慈善事業として企図・組織され、かつ天皇・皇后の特別な思召やご下賜金支援を基礎に創設された団体への継続的な支援と訪問・奨励である。一例としては組織名に「恩賜」を冠している現在の社会福祉法人恩賜財団済生会が挙げられよう。また、後述する東京慈恵会医科大学附属病院の前身となる東京慈恵医院（有志共立病院）や日本赤十字社の前身である博愛社など、とくに現在の医療福祉施設とその事業への支援にあたるものがここに分類されよう。

第二は、既設の各種民間社会事業、慈善救済活動への奨励である。これは天皇・皇后の行幸啓にて各種の社会事業をご視察あそばされた折に関係

者の拝謁を受けて状況を聴取し、その内容ごとに御下賜あそばされてその社会事業活動を保護奨励したことである。例えば、日露戦争以前から昭憲皇太后は、渋沢栄一の東京府養育院や福田会育兒院、岡山孤兒院などへご下賜して資金援助あそばされていた。現在の児童自立支援活動にあたる東京感化院、現在の保護司活動の原点ともいえる東京出獄人保護所の事業へのご下賜もここに含まれる。さらに、昭憲皇太后は、京都市立盲啞院や東京盲啞学校をはじめ視聴覚障碍者に対する教育の奨励もなされている。また、昭憲皇太后が神山復生医院への支援をなしたことを契機として、その後、貞明皇后、高松宮妃らが尽力あそばされたことでも知られるハンセン病療養施設への救済支援もこの分類に含まれるものとして考えられる。

第三は、風水害や火災、地震や津波など災害の発生に際して、その惨状についての報告を受けて被災者および当該地域への救恤・賑恤⁷や慰問をなしたものである。昭憲皇太后が関与した一例とし

ては、後述する明治二十四「一八九二」年の濃尾大地震や、海拔三十八・二mを記録し、大きな被害をもたらした明治二十九「一八九六」年の三陸大津波（明治三陸大地震）の折の救恤などがこれにあたる。なお、分類外のものとして傷病兵への賑恤も存在した。

このように皇室が関与した近代の社会事業は三種に分類することができるが、当然、本稿で主として取り上げる昭憲皇太后が関与した以外のものもみられる。初期のものとしては明治初年九月から十月にかけての明治天皇のご東幸中、東海道沿道の一万千八百七名におよぶ七十歳以上の高齢者や困窮者への救恤の思召がその一例である。しかしながら、前出の渡邊幾治郎が光明皇后をはじめ慈善事業に尽くされた皇后もいらっしゃるなかで「我が国歴代の皇后宮には仁慈を以て聞こえたまひ、慈善事業を営ませたまうた御方も多いが、昭憲皇太后ごときの御方は少かった」として仁慈と慈善の事業に関しては昭憲皇太后を格別の御存在

として記している。また、明治二十年から十二年間にわたり宮内大臣を務め、宮中の枢要な立場にて天皇・皇后に接していた土方久元も昭憲皇太后を「殊の外御謹直な方」¹⁰とその人柄を評していた。ゆえに先に渡邊が三種類に分類した皇室の社会事業のなかで、昭憲皇太后がいかにその仁慈・博愛の御心をお示しになり、近代日本の社会救済のための事業に関与なされたのか。次節ではこの点についてまずは皇后の生涯とお人柄を紹介するなかで、近代日本の福祉のあゆみに寄与した昭憲皇太后の仁慈の御心がいかに形成されたのかについて考えてみたい。

二 昭憲皇太后の生涯とその人柄・資性

明治維新以降の皇室にかかる法的、経済的な制度変革に伴って、昭憲皇太后は、近世までの天皇の傍に侍る存在としてではなく天皇と並んで公的に皇室・国民を背負って立つ存在となった。一方

で、明治期は現代社会とは大きく異なり、男性原理的な文化や活動と女性原理的な文化、活動とが分離され、そのあり方が浸透していた時代でもあった。筆者は、そのような社会情勢、時代背景のなかで、昭憲皇太后が国民の前でどのように振舞い、活動をなされたのかを考えることは、皇室史や女性史のみならず、神道社会事業史の視点からも重要なことであると考えている。そこで近代日本の福祉のあゆみにおける昭憲皇太后の果たした役割を位置付ける前提として、まずは昭憲皇太后の生涯とそのお人柄について少し触れておきたい。

昭憲皇太后は、嘉永三「一八五〇」年五月二十八日に誕生。大正三「一九一四」年四月十一日に六十四歳で崩御あそばされた。御印は若葉。出生地は京都一條烏丸東入一條家の桃花殿である。父は一條忠香（左大臣）。母は忠香の嫡妻（正室は伏見宮順子女王）で一條家の侍医であった新畑大膳種成の娘、民子であった。五摂家の一つである一條忠香の三女として京都に生まれたこともあ

り、一見裕福な暮らしを送っていたと思われるが、『昭憲皇太后実録』をはじめ、諸種の御事績を示した書を紐解くと実際には一條家の日常の生活は質素・儉約を旨とされ、世情が贅沢に移りゆくことを好まれなかったことが明らかとなっている。幼名を勝子、富貴君などと称し、のちに寿栄君と改称。後に天皇の女御となった際に美子と改称した。父の一條忠香は、天皇の御深曾木の儀の際に整髪の御役を務めた人物でもあり、兄の実良は右大臣を務めている。

慶応三「一八六七」年五月十八日、女御に内定（翌月の睦仁親王の踐祚に併せて）、従三位に叙せられた。翌年の明治元年十二月二十八日に御入内。女御の宣下がなされて明治天皇の中宮となり、立後の儀（皇后の冊立）をあげる。翌年、皇后宮職が設置。中宮が廃されて正式に皇后となる。婚姻時の年齢は十八歳で美子皇后は天皇より二歳年上であった。幕末から明治維新という激動の時期であったためか、立后に際しては「節制」を重んじ

られ簡素な入内の儀式を心掛けたとされる。

皇后はその御生涯のなかで「節制」を篤く重んじられたが、このことは後述する十二の徳目の一つともかわる「花の春 紅葉の秋の 杯も ほどほどにこそ 汲ままほしけれ¹¹」という明治八年に「節制」の題で詠まれた御歌のなかにも窺い知ることができよう。

明治六「一八七三」年五月五日の深夜に皇居で火災があつた際にも昭憲皇太后はこの「節制」を重んじ、これに努められた。罹災に伴って天皇・皇后は避難されることとなり、仮皇居を赤坂離宮と定めて移御されるが、その際に明治天皇が太政大臣の三條實美に「朕が居室の爲に民産を損し、黎庶を苦しむること勿るべし¹³」と述べて皇居の修復よりも内政のことを優先したことを受け、皇后も自らの住まいのために国民を苦しめることがあつてはならないと説き、焼けた衣類や調度品の修復も「専ら簡素を旨¹⁴」とし女官らに命じて質素と節制を徹底して重んじられたと伝えられている。

両陛下は赤坂離宮にはその後、十六年間にわたってお過ごしになられ、不便にも堪えられたのである。皇居火災の罹災から一か月後の明治六年六月には、群馬県の富岡製糸場への行啓を英照皇太后とともにに行い、フランス式の輸入繰糸機械三百台を操る工女らの仕事ぶりを御覧あそばされている。また、火災の三か月前の三月二日に近世までの化粧の方途であるおはぐろ黛と鉄漿を廃されている。

昭憲皇太后は節制に努められたお人柄とともに好学の精神をお持ちになられていたことでも知られる。一條家時代の学問師範は、和学については父の一條忠香が務めており、筆道・漢学、茶道や琴については久我家付六位侍小島右衛門権尉源永秀の妹の隆子と春日神社の社司奥従三位大中臣成郷卿の娘の成子、一條家の倉橋治部卿、安部泰聰卿らが務めた。とくに漢学の師範のうち、伏見宮諸大夫若江修理大夫輔菅原量長の娘、若江薫子から人格的にも大きな影響を受けたと伝えられている。若江薫子は幕末から明治初期の女流漢学者で

あり、後に尊皇運動家となった人物でもある。さらには皇后の趣味・特技は将棋と和歌で、女御に内定した折の歌道の師は元関白の近衛忠熙であった。入内後は御歌掛の高崎正風や、八田知紀や大野鏡光尼に師事した女官でのちの実践女子学園の創設者としても知られる下田歌子らにも和歌を習っている。

皇后は明治十九「一八八六」年七月三十日に洋装の着用を開始する。以降は宮廷服を初めとして着用の衣服は寝間着を除いては洋装のみとしたことが知られている。身長は一四五cmと小柄でスリムな貴婦人、明治天皇からは「天狗さん」¹⁶とのあだ名を付けられていた。

明治十八「一八八五」年十一月十日に皇室主催の観菊会が青山御所御苑にて開催されたが、この日は明治天皇が御風気のために欠席あそばされた。そのため和装の皇后陛下が皇族以下を従えて菊花を御覧になり、仮立食所にて参苑の外国交際官夫妻らに酒饌を賜うたが、この観菊会に参加したア

メリカの紀行作家エリザ・ルアマー・シドモアが皇后の姿を拝した感激を「日本調一色となり絵のような美しさ」の中で「この小柄な女性の品位と威厳は、鮮烈な印象を与えます。全員うやうやしく低頭し、陛下が傍を通るとみなのもなざしは、好奇心から敬慕と感嘆の念に変わります」と記して絶賛している。あわせてシドモアは、皇后のこゝとを「最も厳しい日本の伝統的習慣に従って教育を受け」たと記しており、「御成婚と同時に並外れた活動、学問、勇氣、適応性、理解力が求められ、常人とは異なる生活がこの愛らしい皇后に展開した¹⁹」と記している。

皇后は養蚕などを通じて産業の奨励にも尽くされたが、各学校を度々訪問して自己修養の大切さを伝え、女子教育の振興にも尽力あそばされた。とくに華族女学校の設立は皇后のお考えによるものとされる。皇后は維新後、親に孝を尽くし節操を守るなど、善行をした人々を記した数々の孝節の逸話記事の収集を女官に指示していたが、明治

六年の皇居の火災に伴い一旦中断していた。その後、侍講の福羽美静に命じて再度採録させることとなり、近藤芳樹に維新前後の民衆の善行および孝節の内容を執筆させて明治十年に宮内省蔵版として刊行されたのが『明治孝節録』である。²¹のちに東京女子師範学校の第二代摂理（校長）となる福羽には、「これからの時代に相応しい女学とはどんなものであろう」と「女学」について度々御下問あそばされており、女子師範学校や華族女学校を熱心に支援したことが知られている。のちに皇后の内旨によって西村茂樹による『婦女鑑』も刊行されるが、このような逸話からも日本女性の近代化のためにただならぬ尽力をあそばれていたといえよう。

また、皇后はこのほか、御歌²³に秀でていたことでも知られている。明治十二年（三十歳）から明治四十五年（六十三歳）までの間で三万六千首余の御歌を詠まれている。とくに明治十二年以前に詠んだ歌のなかにはアメリカのベンジャミン・

フランクリンの掲げた十二の徳目（節制、清潔、勤勞、沈黙、確志、誠実、温和、謙遜、順序、節儉、寧靜、公義）について詠んだ御歌があることは特筆すべきであろう。明治八年に侍講の元田永孚からアメリカの独立宣言起草したフランクリンが常に自らの品性を高めるための努力を怠らなかったと教わり、そのフランクリンが目標としていた十二の徳目に皇后が深く感動されたという。皇后の事績についての著書のある打越和子によれば、皇后は国は異なろうとも人間が目標とする心のあり方は同じであるという喜びを以て、節制／清潔／勤勞／沈黙／確志／誠実／温和／謙遜／順序／節儉／寧靜／公義という徳目それぞれにかかる御歌を詠まれたという。²⁴そこで皇后のお人柄を窺う上で、参考となる十二の徳目についての御歌を掲げておく。（なお、参考までに以下に付した和歌の解釈を付しておくが、いずれも打越和子『昭憲皇太后 ひろく愛の御手をさしのべられて』の記載に基づく）。

【節制】花の春 もみぢの秋の さかづきも

ほどほどにこそ くままほしけれ

↓春の花見や秋の紅葉狩りで呑むお酒も、ほどほどに呑むのが良いのであって、何事も節度をわきまえることが大切です。

【清潔】しろたへの 衣のちりは 払へども

うきは心の くもりなりけり

↓着ている服の塵を払って外見をつくろうことはできても、内側の心のくもりは簡単に拭うことはできません。心をこそ、清々しく保っていたいものです。

【勤勞】みかかずば 玉の光は いでざらむ

人のこころも かくこそあるらし

↓宝石は、磨かなければ光を放ちません。それはまさに人の心も同じです。研鑽を積まなければ、すぐれた徳を持つことができないものなのです。

【沈黙】すぎたるは 及ばざりけり かりそめの

言葉もあだに ちらさざらなむ

↓「過ぎたるは及ばざるがごとし」と言います。

ふと軽い気持ちでもたたらす言葉が人を傷つけることとあります。不用意な言葉はむやみに使わないようにしましょう。

【確志】人ごころ かからましかば 白玉の

またまは火にも やかれざりけり

↓人の心も、こんなふうに堅固なものであったら良いのに。白い珠玉はたとえ火の中に投げ入れても傷ひとつつかないで、その信条を貫くのです。

【誠実】とりどりにつくるかざしの花もあれど

にはふこころの うるはしきかな

↓神事に仕えるとき、神様に喜んでいただくために頭に美しい花飾りをつけたりしますが、匂いのある心の清らかさこそが何よりも美しいもので、神の御心になうものなのです。

【温和】みだるべき をりをばおきて 花桜

まづゑむほどを ならひてしがな

↓桜の花の散り際よりも蕾が咲きほころびようとする時の、人の心をほぐすような和かなやさしさにこそ、見習いたいものです。

【謙遜】高山の かげをうつして ゆく水の

ひききにつくを 心ともがな

↓高い山の姿を映してはいても、水はおのずから低い方へ向かいます。そのように志は高く持つても、自らの行いは謙虚でありたいものです。

【順序】おくふかき 道もきはめむ ものごとの

本末をだに たがへざりせば

↓どんなに奥深く困難な道でもものごとの本末順序さえ、きちんとして誤ることがなければ、いつかその道は極めることができるでしょう。

【節儉】呉竹の ほどよきふしを たがえずば

末葉の露も みだれざらまし

↓贅沢をせず、分に応じた生活を心掛けていれば、子孫も長く繁栄することでしょう。

【寧静】いかさまに 身はくだくとも むらぎもの

心はゆたに あるべかりけり

↓身を粉にして働いているときも、心はいつもゆったりと朗らかでありたいものです。

【公義】国民を すくはむ道も 近きより

おし及ぼさむ 遠きさかひに

↓国民を救う道も、まずは近きところから始め、だんだんとそれを押し広げていって、遠い国の境に住む人々にもおよぼしてゆきたいものです。

このように、のちに小学校の国定教科書にも掲載されたこの十二の徳目にかかる御歌の一つひとつにも窺い知ることのできる皇后のお人柄、資性はいかに培われたのだろうか。この点については上田景二編『昭憲皇太后史全』²⁶でも述べられているように、皇后の父の一條忠香が子供の教育に熱心であったことがまず考えられよう。皇后は幼い頃から漢籍の四書五經の素読や和学の講義を受けていたが、家庭では食事の好みなども含めて厳しく躰けられていたとされる。また、幼い頃に箏曲を習っていた福永良久という師を敬っていたという逸話や各々の学問の師を重んじ労い賜うていたという逸話²⁷もあり、お輿入れの後も姑である英照皇太后の身の上を氣遣っていたという話も数多く残っている²⁸。また、皇后在位時に皇太子であつた

大正天皇をしつかりと諭していたという逸話やその逆に皇太子からは毎週のようにお見舞いを受け、敬愛の念を示されていたという逸話²⁹もある。

皇后は早くから才女として知られており、利発な故か勝気な性分であつたともされるが、一方でそれぞれの師や侍従、女官などからは、皇后が洒落も利く性分であつたという記録³⁰もある。また、幼い頃から学問に励む皇后の評判は遙か宮中にまでも達しており、ゆえに天皇の妃に迎え入れたいという内意が一條家に伝えられたとされる。

前述の通り、仁慈と博愛の情に満ちた昭憲皇太后の資性、人格形成に影響を与えたとされる父の一條忠香とのエピソードについて少し触れておきたい。忠香は不遇な造作だと家令に反対されても娘のために邸内に物見台を設けるような人物であつた。これは、当時、身分の高い家の子供はめつたに屋敷の外に出なかつたことや、病弱な体質で家から出ることができなかった美子に庶民の商売事情（豆腐屋が通る、魚屋が来るなど）や、染物

屋の仕事を中心に庶民の暮らしぶりを見せるためであつたという。ゆえに美子は「国民もこゝろひとつに仰くらしかしこき御代のしきしまのみち」といった御歌を詠んでいる。とくに染物屋については、染料に染まって汚れるのもいわずに稼業に励む姿を美子に見せ、忠香は「身が汚れるのを厭わず、おこたらずに励むかれらに学ばねばならぬぞ。お前たちはあのように励まねばならぬ」と子供たちに教えたとされる。「なおざりにききて過ぎにし　たちねの　親のいさめぞ　いまは恋しき」と詠んだ御歌は、昭憲皇太后のこの折の父の教えを回想したものとされる。

皇后が十歳の秋にも逸話が残されている。富貴君（美子のこと）が墓参の帰路の折に稲穂を採った。前日に漢文の師の貫名正祥に『論語』の一文を聞いていたこともあり、人も稲も同じく、丈のみ高くなつても為すこともなければ実らない、実るほど頭を垂れる稲穂であり、今にして励まずば、老いて後悔あらんという御心に至り、稲のその姿

に非常に感慨を覚え、「持つ人の心によりてかはらとも　たまともなるは　黄金なりけり」との御歌を詠まれたという。

父の忠香は常に富貴君に学問に精を出すように促していたが富貴君が十三歳の折に逝去する。父が逝去した翌年の元治元「一八六四」年七月には京都で禁門の変が勃発し、一條家の邸宅のある御所の周囲も銃弾の飛び交う戦場となつたため幼い皇后も避難を余儀なくされた。京の都は火の海となり、寺社や民家、約二万八千棟が焼失。そのような社会状況を経験されたこともその後の皇后の人格形成に大きく影響したと思われる。

幼少期から利発で非常に好學であつた皇后の学問の様子については、一例であるが『昭憲皇太后実録』上巻、明治六年一月条には皇后時代初期の修学日課表が紹介されている。二と七の日は侍講の一人であつた福羽美静による『古事記』を学ぶ日で、三と八と五と十の日は加藤弘之による『輿地誌略』等の洋書、隔日で福羽と元田永孚によつ

て『烈女伝』や『帝鑑図説』『国史纂論』などを学んでいたという記載がある。³¹

皇后の侍講の一人で、明治六年にはじめて侍講の任を務めた元田永孚が「皇后の如何に学を好ませたまひしか」という点について「皇后天資叡敏学を好んで倦む事無く、侍読に出る毎に楽しんで之を待ち玉ひ、常に曰く。汝の侍講に出るを楽しんで待てりと。又曰く。書を見るの楽みより楽みは無しと云々」³²と回顧しており（元田永孚『還暦之記』）、皇后が勉学を楽しみにしていた様子が記されている。

また、皇后は大変お氣遣いをなされる方でもあった。女官はすべて円満にお使いになられており、病氣以外に途中退官した者は一人もいなかったという女官の言もある。³³

一方、明治三十五年から宮内省侍従職にて五十年にわたり天皇・皇后に仕えた坊城俊良が指摘するように、皇后はどこに赴かれても煙管セットを持参し、刻みタバコを嗜好する大変な愛煙家であ

ったことも知られている。坊城の言によれば皇后は特別な用具を使用せず、ありふれた銀の煙管をお使いになっていたという。³⁴さらには、皇后は聞き上手にて座談好きの明治天皇のよきお話し相手であった。天皇と仲睦まじい様子であったことも伝えられており、侍従や女官に対しても退出の際に必ずいたわりのお言葉をかけていたとされる。³⁵

昭憲皇太后の晩年にあたる明治四十三年から女官の任に就いた山川（久世）三千子は、皇后の性格を大勢いる女官たちにも少しの隔てなく、いつも微笑んでおられたという。また、お言葉は少なく、こちらから伺わなければ、あれこれとあまりお指図はあそばされない方であったと記している。先の微笑のエピソードも含め、これは十二の徳目という「温和」にあたろう。加えて大変聡明なお方で記憶も大変鮮明で滅多にお出でにならない書庫の本でも幾段目の右から何番目にあの本があるから持ってきて欲しいと仰るような方で日本の歴史もほとんど暗記していたという。琴の名手では

あったが一人で弾くことはなされず一切避けておられたとも記している。明治天皇には「謙遜」というのか、やや遠慮しすぎだという指摘が残るほどに深く気遣いをなされるお方であったと伝えられている。³⁶

前出の坊城の言によれば明治天皇の崩御の折、その御尊骸を拝するにあたり、侍従や女官らからお悔やみのご挨拶を受ける位置について、母の皇后に対してあくまで親子の礼を尽くそうと昭憲皇太后に上座に着くようにと促した大正天皇に対して、「今は一天万乗の御位におつきになられたのでありますから、上座にお着きにならなければいけません」と述べて優しくも新たに御位に即かれた天皇に威儀を正すように訓したという。³⁷また前出の山川によれば、崩御時の様子として「女官全部が一人一人、皇后宮様にご挨拶申し上げました時は、「本当に恐れ入った御事で」とはつきりお答えになって、あまり涙すらお見せになりませんでしたので、私は何か不思議なような気が致しまし

た。そして数時間後、お召替えのために御休所（ご自分のお部屋）へお供いたしました時、「私の悲しいのは誰よりも一番でしょう。しかし私が泣きくずれていては、後のことがどうなると思いますか」と、仰せになって、ハンカチーフをお顔にお当てになりました」と回顧している。³⁸これらは昭憲皇太后が冷静で聡明であり、国体の中心にいらっしゃる天皇のあり方とその天皇がご挨拶をされる御位置がいかに大切であるかという理由を明白に示したもので、十二の徳目中、「節制」以外にも「公義」と「順序」を重んじられ、「確志」、「寧静」の性を貫いた皇后のお人柄を窺い知ることのできるエピソードの一つである。

さらに、宮中の女官が記したエピソードの一つに、浜離宮から馬車で皇居へと還啓した際、通りにて出くわした小学校の児童と教諭らとの逸話がある。御還啓の途次、強いにか雨が降り出したが、その折に馬車列の脇に二十〜三十人の児童が教諭と共に傘一本もなく、雨の中をずぶ濡れにな

りながら急ぎ徒歩で帰校していた。昭憲皇太后は馬車の中からそのことを知ると主馬寮員に馬車を止めさせて高倉寿子典侍を通じて引率の教諭に事情を聴くと学校が近いので濡れても急ぎ帰るという。昭憲皇太后は、幼き生徒が雨に濡れながら歩いているのは気の毒であると、まずは児童らを付近の家の軒先で雨宿りをさせた。その間に主馬寮員に付近の商店などに駆け込ませ、教諭と生徒の数だけの傘を調えさせて、皇后陛下の思召であるとしてすぐに手渡したという。その御慈悲に児童、教諭は一同感涙し、路傍に整列して馬車の進みゆくのを拝したという。³⁹

明治二十年から二年間、明治宮廷の近代化のために招聘されたドイツ人、オットマール・フォン・モールは、昭憲皇太后について「皇后美子がきわめてすぐれた人柄であり、まったくヨーロッパの王妃たちと同じような態度をとられた」「国民教育制度への関与、病人の看護、日本赤十字会の運営に協力すること、外交団ならびにしきりに

東京の宮中を来訪するようになった外国の王侯たちの応接、それに時代の文化的なすべての動きに関心をよせるなどが日常のご生活の中で皇后がもつとも心にかけられたことがらであった」「宮中全員にとつて皇后美子は、共感を呼ぶだれからも尊敬される女主人であられた。才能が豊で野心的、精力的な日本国民の宗教、世俗の両面での首長という難しい任務をかかえられている天皇にとつても、皇后はきわめて貴重な主柱であった」と、皇后の関心事や活動とともにその優れた人柄を書き記している。⁴⁰

大正三年四月十一日、皇后は明治大帝の四十五年の治世、御代を確かに見届けたかの如く崩御あそばされた。同年五月九日には宮内省告示第九号にて「昭憲皇太后」という追号（諡名）が告示された。その後、神社奉祀調査会において明治天皇を祀る新たな社に昭憲皇太后を祀ることが議論された後、同年八月十五日に明治天皇奉祀の神宮に崩御した皇后を合祀することが裁可され、大正四

年五月一日には内務省告示第三十号にて先帝奉祀の神社である明治神宮に祀られる御祭神として明治天皇、昭憲皇太后の名で祭神名が発表され、明治神宮創建のことが仰せ出された。そして明治神宮造営局官制が公布、造営が開始され、同九年十一月一日に明治神宮の鎮座祭が斎行。同十五年には民間の奉賛金で造営された明治神宮外苑が完成し、神宮に奉獻された。鎮座祭以降、同神宮には、明治天皇とともに明治神宮の御祭神として御本殿に祀られて現在に至っており、例祭日は明治天皇の天長節であった十一月三日である。

三 昭憲皇太后による慈善・救済活動の一端

三、一 昭憲皇太后と日本赤十字社

前節までは昭憲皇太后の仁慈の基となるお人柄の形成について述べてきたが、本節では明治期における社会事業にかかわる昭憲皇太后の逸話、仁

慈や救恤にかかるご事績について取り上げてみたい。まずは、現在も運用されている昭憲皇太后基金ともゆかり深い日本赤十字社との関連から述べることにする。

昭憲皇太后の携わった社会事業としてとくに際立つものは、昭憲皇太后以降の歴代皇后が総裁を務めている日本赤十字社への関与である。筆者は昭憲皇太后を原点とする近代以降の皇室と福祉活動の関連性を語る上で日本赤十字社について触れることは必須だと考えている。この点を語る前に本稿では仁慈の心、平和と人道精神を示したとされる昭憲皇太后の御歌三首からまず紹介しておきたい。

ほどほどに たすけあひつつ よもの海
みなはらからと しる世なりけり

(明治三十二年)

人のため 身のためものを おもふこそ
うつせみの世の ならひなりけれ

(明治三十一年)⁴²

日のもとの　うちにあまりて　いつくしみ

外国までも　およぶ御代かな

(明治二十二年)

「ほどほどに」にてはじまる御歌は、節制・節儉的な意も含む歌であるが、ジャン・エチエンヌ・ブロディエ氏が国際赤十字合同委員会の事務局長在任当時に世界でも傑出した昭憲皇太后の人道精神が凝縮した一首だと紹介している。同委員会は後述する昭憲皇太后基金の管理運営を行う団体でもある。ブロディエ氏から直接この歌の存在を知らされた明治神宮国際神道文化研究所の今泉宜子は自身の著書にて、ブロディエ氏は、アンリ・デユナン（赤十字運動提唱者）やナイチンゲール（近代看護の生みの親）に匹敵するはずの昭憲皇太后および同基金のことが日本でよく知られていないことは残念だとも語っていたと記している。⁴³

いわゆる赤十字運動で知られる赤十字社は、国

際赤十字・赤新月運動によって運営される戦争や天災（自然災害）発生時の傷病者救護活動を中心とした人道支援団体の総称である。赤十字・赤新月運動は、紛争を対象とする赤十字国際委員会（ICRC）、自然災害を対象とする国際赤十字赤新月社連盟（IFRC）、各国国内での活動を対象とする赤十字社（赤新月社）の三つの組織で構成されている。赤十字社設立の歴史的経緯について少し触れておくと、スイス人実業家のアンリ・デユナンが北イタリアでソルフェリーノの戦いに遭遇してその悲惨さに大きな衝撃を受けたことにより、安政六「一八五九」年に赤十字運動を提唱し、文久三「一八六三」年二月にはジュネーブにおいてデユナンほか五名によって「国際負傷軍人救護常置委員会」（現・赤十字国際委員会）が創立。この時点では我が国はまだ江戸時代、幕末期である。江戸幕府十五代將軍徳川慶喜によって大政奉還がなされる慶応三「一八六七」年には、パリにおいて傷病者救護のための国際会議（第一回

赤十字国際会議）が開催され、明治維新後の明治二「一八六九」年にはベルリンにおいて第二回会議が開催された。大正八「一九一九」年に第一次世界大戦が終結すると、アメリカ、イギリス、フランス、イタリア、日本の五か国代表により各国の赤十字社の連絡調整を目的とする赤十字社連盟がパリに設立された。

世界各国で医療福祉活動を担う赤十字社および赤新月社のなかで日本国内の赤十字活動を担う団体となっている日本赤十字社は、設立当初から昭和二十「一九四五」年の先の大戦の終戦時に至るまで陸海軍との関係が深い。そのため戦前期については欧米の赤十字活動とはやや異なる部分もみられる。戦後は、日本赤十字社は新たな法律のもとで再編されており、渋谷区広尾の日本赤十字社医療センターをはじめとして北は北海道、南は沖縄まで全国各地に九十一か所ある赤十字病院、五か所の診療所の医療施設、三十一か所ある社会福祉施設、献血活動や血液センターの運営など、国

内災害での医療救護活動を行う団体へと成長し現在に至っている。現代の日本社会では至極当前の如く人々に受け入れられている日本赤十字社の活動は国内医療のなかで欠かせない存在でもあり、まさに日本の医療福祉分野の一翼を担う存在でもある。ゆえに近代以降の日本の福祉のあゆみと皇室との関係を語る上で、博愛社および日本赤十字社に昭憲皇太后がいかなる関与をなしたか、これをあらためて史的に跡付けるなかで、皇室と福祉との関係性、明治期から大正初年までの皇后と社会事業（福祉的活動）とのかかわりを繙いてみたい。

赤十字社の前身となる博愛社の設立は明治初期に遡る。明治十年一月二十九日、旧士族による内乱である西南戦争が勃発。明治維新から明治六年十月に政府を下野するまで首脳として活躍した西郷隆盛が盟主となり、明治十年九月二十四日の終結まで政府軍に対峙した戦いであることはいうまでもないが、激戦の地となった熊本城や田原坂の戦いをはじめ熊本、大分、宮崎、鹿児島など九州

各地が戦闘の地となった西南戦争では敵味方を問わず戦闘によって多数の死者・負傷者が発生した。さらには維新の三傑として維新政府で活躍した西郷が敵方となり最後は自刃することとなったこの戦争は、明治天皇の宸襟を大いに悩ませるものであった。明治天皇と同様に、仁慈と博愛に満ちたお人柄の昭憲皇太后がこの戦争にて傷を負った多くの兵士たちの姿を知り、心を痛めていたことはいうまでもない。

戦争発生から二か月後の明治十年四月六日、いまだ九州地方で戦闘が続くなか、元老院議員の佐野常民、賞勳事務局副長官の大給恒、旧藩主の松平乗承、櫻井（松平）忠興らが戦時における傷病兵の救護・恤兵への救護、博愛・慈善を行う団体として「博愛社」の設立願を当時右大臣であった岩倉具視に提出した。この設立願は陸軍省の意見で一旦不許可となるものの、佐野が熊本に西向して征討総督の有栖川宮熾仁親王に願書を提出。五月三日に政府軍本営となっていた熊本洋学校教師

館ジェーンズ邸にて熾仁親王より許可を得て救護活動を開始した。その後、政府からも八月一日に正式に設立許可が出されることとなった。同社は設立前後の五月二十七日から十月三十一日にかけて西南戦争での傷病者救護を行うために百九十九名を派遣し、千四百二十九名を救護している。

博愛社の設立願より遡ること約一週間前の三月三十一日には、皇后は英照皇太后と共に征討総督府に向けて慰問品を下賜。慰問品のなかには葡萄酒や煙草のほか、傷を覆うガーゼの代わりとして当時傷口の治療に用いていた「綿撒糸」百反が含まれていた。綿撒糸は英照皇太后や女官とともに昭憲皇太后が自ら縫製されたもので、この綿撒糸の縫製と御下賜は、戦時における昭憲皇太后の仁慈を窺い知ることができるエピソードの一つである。昭憲皇太后はその後大阪陸軍臨時病院へも綿撒糸を送付しているが『昭憲皇太后実録』には、この綿撒糸の下付について「尚傷つきて病床に在る者には官賊の別なく用ひしめよ」⁴⁴との御沙汰が

記されており、筆者はこの「官賊の別なく用ひしめ」という表現に昭憲皇太后の仁慈と博愛のお気持ちを感じることができないかと考えている。なお、この「官賊の別なく用ひしめ」の表現

についての捉え方については、すでに小平美香も筆者と同様の見方を指摘しているが、小平は博愛社の社則第四条の「敵人ノ傷者ト雖モ救ヒ得ヘキモノハ之ヲ収ムベシ」という箇所との関連をも指摘している。⁴⁵小平は併せて大給恒が提出した「博愛社設立願」についても言及しているが、「聖上至仁大ニ宸襟ヲ悩マシ玉ヒ、縷々慰問ノ使ヲ差セラレ皇后宮亦厚ク賜フ所アリタル由、臣子タル者感泣ノ外ナク候。就テハ私共此際ニ臨ミ、数世国恩ニ浴シ候万分ノ一ヲ報シ候為メ不才ヲ顧リミスイ社ヲ結テ博愛ト名ケ広ク天下ニ告ケテ有志者ノ協参ヲ乞ヒ社員ヲ戦地ニ差シ海陸軍々医長官ノ指揮ヲ奉シテ官兵ノ傷者ヲ救済致度志願ニ有之候」(「大給議官博愛社設立届」とあり、聖上、皇后宮の文字が記されているこの設立願に記された理

由からみても明治天皇と昭憲皇太后の仁慈と博愛の御心が影響していたことを窺い知ることができるのである。

昭憲皇太后は傷病兵の救護の必要を深く思召していたこともあつて、救護団体である博愛社の存在を知ると、これを大いに喜ばれており、『昭憲皇太后実録』の記載によれば、明治十六「一八八三」年一月二十七日に金三百円を御下賜あそばされている(以下御下賜については『昭憲皇太后実録』の記載による)。以降、毎年同額をご下賜して同社の活動をご奨励あそばされた。翌年二月二十六日の『読売新聞』には「今度皇后宮より博愛社へ思召を以て金三百圓を下賜せられたるよし」とあり、昭憲皇太后から金三百円のご下賜があったことを報じている。西南戦争後に一旦、事業はもとより存続そのものが危ぶまれた同社であったが、初代総長に小松宮彰仁親王、第二代総長に前出の有栖川宮熾仁親王が就任して同社の永続的な発展の基盤を築くために督励されたほか、昭憲皇

太后の度重なるご下賜もあり博愛社は運営の危機を脱して事業を継続できるようになった。明治十九「一八八六」年十一月十七日には博愛社病院を開院。昭憲皇太后は開院式に行啓あそばされて病室や治療室をご巡覧された後、博愛社総長の有栖川宮熾仁親王、佐野常民、大給恒、橋本綱常らを召されて同社の現況や将来における看護職の養成などについて聴取あらせられた。看護師の養成については後述する慈恵会病院とともに博愛社病院がその嚆矢といふべき存在であることはいまでもないが、『昭憲皇太后実録』には親王に対して「同社の今日に至りしを深く御満足に思召され」⁴⁶とあるため、皇后がこの折の同社行啓に深く満足されていたことが明らかである。

明治二十「一八八七」年、博愛社は万国赤十字社に加盟する。この加盟により同社は国際的な医療福祉機関との交流事業を開始することとなった。この際、国内に新たに赤十字社を設けることはせず、博愛社の組織を変更して「日本赤十字社」と

改称した。この改称を契機に天皇・皇后の庇護のもとに我が国に赤十字社が設置されることになったのである。現在も赤十字社の総会には、皇后陛下以外の女性皇族が参列してお言葉を述べられているが、その活動の原点には昭憲皇太后との関係を窺うことができるのである。

日本赤十字社への改称に併せて博愛社病院も日本赤十字社病院と改称した。以後も昭憲皇太后は日本赤十字社の活動の資本として金員の下賜や同社および病院維持のための資金を下賜。加えて日本赤十字社・同病院へは明治天皇と昭憲皇太后が行幸啓することも多かった。とくに昭憲皇太后は、後述する東京慈恵医院と東京鎮台病院と同様に赤十字病院を行啓して菓子や衣料などの下賜をなされており、日本赤十字社改称以降も毎年五月に行われる総会に行啓、令旨を下したほか、冬には反物裏地や裁縫料を下賜することも恒例となっていた。

明治二十一「一八八八」年七月十五日に会津の

磐梯山が噴火。磐梯山を構成する成層火山の一つである小磐梯が崩壊して完全に消滅してしまうほどの噴火によって四百七十七名の死者が出るなど明治以降の近代日本の火山災害としては史上最大の規模であった。福島県内の周辺住民は甚大な被害に遭い、昭憲皇太后は噴火被災の報を聞くとただちに罹災者救護活動について日本赤十字社長の佐野常民から状況を聴取、千円の救恤金をご下賜あそばされた。日本赤十字社が自然災害への救護事業を行った嚆矢は、この磐梯山噴火の罹災救援であるが、昭憲皇太后は救護経費の補助にと二百円をさらに下賜され、磐梯山の噴火被害に強く心を痛めておられていたその思いを窺い知ることができよう。

また、同二十三「一八九〇」年九月十六日に和歌山県串本町沖で発生したトルコ軍艦エルトゥール号の座礁事故においても昭憲皇太后は赤十字社の医員・看護婦への救護従事への思召を示されている。翌二十四年十月二十八日には岐阜県西根

尾村を震源とする国内最大級の内陸直下型（マグニチュード八・〇）の大地震（濃尾大地震）が発生し、全国で七千二百七十三名の死者を出したが、この折にも昭憲皇太后は甚大な被害に心を痛められ救恤金のご下賜の後、日本赤十字社の罹災者救護活動に対して関係者の拝謁を通じて聴取された。この折には罹災者の辛苦を思い「民草の上おもへは もみち葉を そむる時雨も またれさりけり」との御歌を詠まれている。

明治二十五「一八九二」年には日本赤十字社の社則中に天災救護施行の明文が追加されたが、これは昭憲皇太后の仁慈、至誠の御心を感戴してのものである。自然災害の発生の際に罹災者が医薬を給されず死に至っていた悲惨な事象を赤十字社の罹災者救護活動によって幾許かでも減少させたという意図からでもあった。

その後、日本赤十字社は明治三十四「一九〇一」年からは陸海軍の共同管轄の社団法人となり、戦時衛生活動に従事する。第二次世界大戦の終結

までの対外戦争でも傷病兵の救護活動を継続、戦

後は昭和二十七年「一九五二」年に制定された日本

赤十字社法に基づいて厚生省（現厚生労働省）の

管轄下の認可法人として、国内医療はもとより、

世界の平和と人類の福祉に貢献する人道的な援助

や国際医療・救護機関としての活動を行っている。

このような支援の経緯や思召の内容を窺うと、

昭憲皇太后は直接的な生みの親ではなくとも、ま

さに日本の赤十字運動の「母」たるべき存在とい

える。昭憲皇太后の崩御後の我が国の赤十字運動

への支援は、貞明皇后をはじめ現在に至るまでの

歴代皇后や女性皇族へと着実に受け継がれてきた

のもまさにその証左である。また、日本赤十字社

が加盟する万国赤十字社については、皇后が明治

四十年の万国赤十字総会に開催国の駐在大使を通

じて祝詞を伝達したほか参加する赤十字社幹部の

拜謁を行うなどしており、欧州各国の赤十字社の

活動を聴取されながら、常に海外の赤十字活動の

現況把握にも務められていたことも併せて付して

おきたい事柄である。

三・二 昭憲皇太后基金

前述のような赤十字活動への関与のなかで登場

したのが「ジ・エンプレス・ショウケン・ファン

ド」昭憲皇太后基金」であった。この基金創出の

発端ともなった万国赤十字総会での提議について

少し述べておくと、明治四十五「一九一二」年五

月、アメリカ、ワシントンで開催される第九回万

国赤十字総会に日本赤十字代表の委員として出席

した日本赤十字社副社長の小澤武雄男爵⁴⁷を通じて、

「赤十字は戦時における救護活動だけではなく、平

時ににおいても人類の幸福と平和をはかるべきで

ある」と基金設立の意見を提議した。小澤は提議

を読み上げる前に昭憲皇太后からの「思召」を紹

介している。この思召と提議文は日本赤十字社で

原案を作成し、香川敬三皇太后宮大夫と昭憲皇太

后が内々にご覧になられた上で決定されたものであ

ったと小澤は述べているが、その思召は、

至仁至愛なる我が皇后陛下は赤十字事業の根本が人類の心性たる仁愛に在りて、仁愛の心性は戦時傷病兵士のみならず、平時不幸なる罹災者をも救護せざれば止まざるものなることを惟はせたまひ、又平時救護事業は一般人民に赤十字の目的及主義を容易に覚知せしむるの功あるべきことに顧みたまひ、又仁愛的事业には国上の境界なく、即ち平時の救護事業に於て各国赤十字社相寄り相幫くるときは、必ず世界国民をして互に相親睦するに至らしめ、以て間接に赤十字の本旨を達するの方便とならんことを確信したまひ：

というものである。思召には基金設立の理由として戦時の負傷兵士、平時の罹災者の救護以外に世界国民の親睦ということが記されていることに、今後の世界平和の樹立を企図していく上でも大きな意味があると考え。各国が国境を越え、平時

救護事業を目標として共有し、一丸となつて協力することは国際親善にも資するもので皇后の仁慈の深い思いと世界全体も含めて社会救済を実践していこうとする皇后の強固な意志を窺い知ることができる。

この思召と提議文によつて万国赤十字連合に対して平時での人道危機たる社会的弱者を救済する平時救護事業の奨励金として当時の金額で十万円、現在の金額で三億五千万円以上という破格の金額を下賜あそばされることとなり総会は満場喝采となつたとされる。さらに経緯について述べると破格の下賜金の思召は、前月二十日にあり、日本赤十字社社長の松方正義侯爵（のち公爵）を通じて五月四日に米国滞在中の小澤宛に電命し、下賜のための提議の実務にあたっていたとされる。この下賜金は第一次世界大戦の終結後の大正九年から基金としての運用がなされることとなり、「ジ・エンプレス・シヨウケン・ファンド（昭憲皇太后基金）」と命名された。戦時救護を活動の主軸と

していた当時の万国赤十字連合にとって、自然災害や疾病などの平時支援を主旨としたこの基金の誕生は画期的なことでもあった。平成二十四「二〇一二」年に設立から百年を迎えた昭憲皇太后基金は、今日の民間NGOによる国際的な医療支援、開発援助活動の先駆けともいえるもので平時救護事業奨励にかかるその先駆性は、深く評価されるべきものといえる。

第一次世界大戦後に定款が定められるまでは基金の十万円は一旦日本にて保管されたが、のちに日本政府と国際赤十字連盟との間で、大正九年に定められた昭憲皇太后基金の定款の第三条では基金が奨励すべき対象の事業が次のように明文化された。

一、「ヂュネーヴ」国際委員会又ハ赤十字諸社カ、平時救護事業ノ一般ノ利益上設置スルコトヲ有益ナリト認ムベキ事業ノ爲（例ヘハ伝染病カ平和的人民ヲ侵犯セル戦地ニ、取調

委員ヲ派遣スルカ如キ、其ノ一ナリ）

一、結核病及其ノ他恐ルヘキ伝染病ノ予防又ハ殄滅ノ爲、赤十字諸社カ採用スル方法ニシテ最良ト認メラレタルモノヲ普及セシムル爲
一、公共災厄被害者ノ爲ニ赤十字諸社カ企図セル救護事業ヲ援助スル爲

このように赤十字国際委員会ならびに赤十字社が「平時救護」として有益だと判断する事業、例えば結核や新型コロナウイルスなどの世界的な伝播が人々の生命の脅威となるような伝染病の予防事業や災害時の救護事業、戦時の民間人の救護（平和的人民の人道的救護）を奨励の対象に掲げた昭憲皇太后基金の発想は極めて先駆的であるといえる。しかしながら、第二次世界大戦後に基金が目減りしたことで欧州旧王室の基金と合併が検討された時期もあったが、この状況を受けて各皇后からの増額協力や日本政府からの支援、国民からの寄附献金などもあり、再び実用可能な基金と

して充実したことによって現在、スイスの赤十字国際委員会と赤十字・赤新月社連盟によって共同管理する国際協力基金となっている。皇室からのご下賜以外にも明治神宮社頭にもこの基金の募金箱があり、現在でも同神宮を中心に基金充実のための取り組みが進められている。

大正十「一九二一」年から毎年、昭憲皇太后の命日にあたる四月十一日に世界各国の赤十字事業への配分が行われている。令和三「二〇二一」年には百回目の配分が行われたが、現在、スイスのジュネーブで保管されている昭憲皇太后基金は、これまでに各国の医療福祉・保健衛生、災害救援活動のための支援に総計二十億円以上が活用されており、百七十を超える国々と地域の各赤十字社、赤新月社がその配分を受けている。

三・三 東京慈恵医院

明治神宮外苑にある明治聖徳記念絵画館には「東京慈恵医院行啓」（満谷国四郎筆）という壁画

がある。これは同医院の開院式に際しての昭憲皇太后の行啓を描いたものである。昭憲皇太后は、有志共立東京医院（のち明治四十「一九〇七」年に東京慈恵医院と改称）に対しても篤くその仁慈の御心を示されていた。

有志共立東京医院は明治十四「一八八一」年、のちに海軍軍医総監となる高木兼寛、慶應義塾医学所の校長を務めた松山棟庵、海軍医務局長の戸塚文海ら三十五名の発起人によって翌十五「一八八二」年八月十日、芝の天光院に設立された。発起人や有志による拠出金と慈善事業の収入を資金として少数の患者を収容して施薬治療に力を注いだ。その後、前出の高木兼寛らの尽力もあって大日本帝国海軍軍医団からも強い支援を受け、建物などの設備は東京府病院のものを借用していた。この有志共立東京医院の創立を皇后は大変お喜びになられ、明治十六「一八八三」年五月に金六千円を下賜あそばされた。明治十七「一八八四」年四月十九日には有栖川宮威仁親王を総長に奉戴し

て正式に医院の開院式を挙行した。

明治十九「一八八六」年には、伊藤博文伯爵夫人の梅子、他二十九名の連署にて昭憲皇太后への上奏書が奉呈された。昭憲皇太后の同病院総裁への就任を懇請するもので、皇后は慶んで受諾され総裁に就任。明治二十年四月二十六日には行啓して令旨を下し、同医院の業務を拡張して貧窮疾病して医薬を得ることを能わざる者を收容して治療することとなった。この際に下した令旨は、天平年間、聖武天皇の皇后であつた光明皇后が貧しくて治療を受けられなかった民のために施薬院を設けた逸事に言及して、「祖宗の遺意」を継ぐべきことを念願したものである。以下やや長いが令旨を引用しておく。

やまひは万のくるしみを生ずるもとにしてその不幸は富貴なる人も同じことなから分てまつしきは病にかゝりても医師の治療を受けることを得ざるによりていゆへき病も終にいえす

その身はもとより妻子までも不幸に陥るにいたるまことに哀むべきものなりされは我祖宗は夙にかゝる不幸の民をすくふことをつとめ給ひ施薬院を設けて普く疾病のものをすくひ養ふべき所となし給ひ天平宝字元年勅して越前国の壱田一百丁を以て施薬院に附し朕と衆生と永く病苦の憂を減し共に延寿の樂を保たんとねかひ給ひしは実に難有御事と申すへし今や百事祖宗の遺意に法り泰西の文物をもとりもちひ給ふときにあたりていまた充分に貧者に施薬する設なきは常に憾とする所なりしに頃ろ婦人慈善会委員上奏して有志共立東京病院を更に一層拡張し余か眷護の下に置んとこふ余はなはたこれをよみすしかるに今はいにしへと事かはりかゝることにまて国庫の財を費やすを得されは広く有志のちからによりてこれを維持する様なさゝるへからすこれ上下慈善をともし施すものにして余かはなはた楽しむ所なりよりて先若干金を寄附して東京

慈恵医院の費に供せしむ朝野慈善の婦人および群臣民よく此旨を体して各応分の寄附をなし以て天平宝字の勅の如く永く病苦の憂を減し共に延寿の樂を保たしむへき仁恵をなさんことを望む（『昭憲皇太后実録』上巻、明治二十年四月二十六日条⁴⁸）

これに伴って同二十九日に宮内省より金二万円が下賜。同四月三十日に英照皇太后から金六百元、昭憲皇太后から金六百元が下賜（以後毎年）されることとなった。同年五月九日には開院式を挙行して東京慈恵医院と改称したが、その直前にも昭憲皇太后が行啓して令旨を下している。小田部雄次は日本赤十字社への行啓や令旨が続くことや、慈恵医院への思召は格別なものがあり、明治三十九「一九〇六」年以降、東京慈恵医院への昭憲皇太后の行啓や医院内の御巡回、御下賜が増加してゆくと指摘している。こうした点からみてこの慈恵医院の開院と度重なる行啓は、昭憲皇太后の

仁慈のご事績のなかでも一つの画期といえよう。

明治四十年五月九日、昭憲皇太后が東京慈恵医院に行啓して総会に臨席あそばされた。この折、同医院は時勢の変化に伴い規模を拡張し、社団法人東京慈恵会を発足させる。徳川家達公爵が初代会長に、渋沢栄一が副会長に就任して医院を東京慈恵会病院と改称した。なお、明治十九年に設立した看護婦教育所も東京慈恵会看護婦教育所と改称。この折にも昭憲皇太后は金十万円をご下賜し、各宮家からも金千五百円を下賜あそばされた。なお同教育所は同志社病院や日本赤十字社などともに看護師教育の発祥の地⁴⁹の一つでもある。

晩年には健康状態の関係で叶わなくなるものの、皇后は毎年春秋二回の慈恵会の総会には必ず行啓して医院に来院あそばされて深き思召を示されていた。来院の折には、自ら病室に足を運び入院患者を見舞って病状をお聞き召されていたほか、患者一同に御菓子料、七歳以下の幼児には玩具を下賜していた。さらに冬には双子縞反物、裏地、裁

縫料も入院患者に下賜、明治二十二「一八八九」年二月には病室一棟の増築のために金一万円を下賜している。同医院への毎年の下賜金はのちに金二千円、同四十年以降は金五千円へと増額されていた。加えて明治三十二「一八九九」年には外来患者のためにと施薬料の名目で年三千円を下賜されている。

おわりに

これまで述べてきたように、昭憲皇太后は幼少期からの父忠香による家庭教育や、その教育のなかで培われた好学の精神と節制などの徳目を重んじ、仁慈と博愛に満ちたそのお人柄から「国母陛下」として、人々から尊敬され慕われた皇后であった。そのような慈愛に満ちた皇后が、慈恵病院や日本赤十字病院など医療施設への御下賜金や物品の下賜、慰問や拝謁など直接的、間接的な支援を通じて、現在でいうところの医療や福祉にかか

る諸分野に様々な影響を与え続けたことは社会事業史・皇室史の上でも特筆、評価されるべき事項であろう。本稿では皇后が国民へ慈恵救済の念を率先してお示しになられていたことについてごく端的な事例のみを掲げ、史的に跡付けたにすぎない。皇后のお人柄、聡明でかつ仁慈に満ちた人間性については本稿でも掲げた『昭憲皇太后史全』『昭憲皇太后宮の御坤徳』『明治天皇昭憲皇太后の御聖徳』『滋賀縣教育會雜誌臨時増刊號昭憲皇太后坤徳號』などの書籍や冊子に数多くのエピソードがあるが紙幅の関係もあり、それらをここに記せないことは残念でならない。

また、本稿では現在でいうところの様々な医療・福祉的な支援を要する事業などに対して、昭憲皇太后が一つひとつにお心を寄せられていたことも跡付けてみたが、今後は個々の救済活動を昭憲皇太后のお人柄とともに今一度再検討していくことが必要であろう。その点では本稿ではあくまでも昭憲皇太后のご事績を通じての仁慈と慈愛に

かかる人間性形成の検討の序論であり、まだ、それらを詳らかに整理分析、分類を行うまでには至っていないが、今回は昭憲皇太后ご自身の深い思召や、人柄を窺うなかで皇室の社会問題への取り組みとそこでの昭憲皇太后の果たした役割を位置付けようと試みたところである。

今回、明らかにできたことの一つは、明治維新以後、日本の近代化が急速に進んでゆくなかにあつて、昭憲皇太后が諸種の国内の社会問題の解決のため、その仁慈の心を率先して社会問題へと向けられ、大正中期以降にとくに顕著となる近代日本における社会事業の基礎を築かれた人物の一人であつたということである。加えて、昭憲皇太后の慈恵救済にかかるご事績のなかでは、本稿では紹介できなかったが、日本赤十字社や慈恵医院への思召のように、近代以降の皇室と福祉との結節点ともなるような事例が多数みられる。昭憲皇太后のご事績とその御坤徳に学び、人々が自らの人間性の回復に努めることが、今後の世界平和の

実現のためにも大切なことであろうと思う。

昭憲皇太后は、本稿で縷々述べてきた通り皇后の御事績そのものに、まさに貧困や救護、養護を要する人々に少しでも仁慈、幸福を頒ち与えようとして救済活動に率先垂範してきた人物である。つまり、明治神宮に御祭神として鎮座、奉祀された昭憲皇太后は、明治天皇とともに、まさにわが国の近代以降の福祉基盤の構築の一端にかかわられた御事績、由緒を持つのである。ゆえにわが国の福祉事業を守護し給う御存在として、これから人々から広く敬われ、崇め奉られてゆくことを乞い願うものである。

注

1 一例ではあるが、小田部雄次『昭憲皇太后・

貞明皇后』ミネルヴァ書房、平成二十二年、

小平美香『昭憲皇太后からたどる近代』ペリ

かん社、平成二十六年など。昭憲皇太后の御事績やお人柄について書かれた書籍は戦前期から多数みられる。

2

明治神宮の御祭神の昭憲皇太后の名称は、崩御された際、確かに明治天皇は崩御していたから身位は皇太后であったことは事実であるが、崩御後の追号については、明治四十三年に制定された皇族身位令に基づいて皇太后ではなく最高位であった皇后となるため、本来は昭憲皇后の追号となるはずである。しかしながら、大正四年五月一日の内務省告示第三十号によって祭神名を昭憲皇太后とされており、この祭神名の告示は宮内大臣の上奏によって大正天皇が裁可したものであるため、以後も宮内省は幾度の改定の申請があっても変更していない。戦後も同様に改定申請がなされたものの変更せず現在に至っている。そのため、本稿でも昭憲皇太后の名を用いている。

3

鈴木依子『社会福祉のあゆみ―日本編（新訂

版）』一橋出版、平成十二年、三三頁。「無告の窮民」とは現状、誰の助けも得られないような状態の困窮者のことで、放置しておくことのできないほど困窮している人のことを指す語である。また、恤救規則自体が、公的扶助よりも指摘救済活動を優先すべきものであったため、古代的との評価にて批判される制度である。

4

菊池正治ほか編著『日本社会福祉の歴史 付・史料』ミネルヴァ書房、二〇〇三年、二四―二五頁。

5

前出鈴木『社会福祉のあゆみ―日本編（新訂版）』四四頁。

6

渡邊幾治郎『皇室と社会問題』文泉社、大正十四年、二〇四―二一九頁。

7

救恤は貧困者や被災者などを救うための金品の施与のこと。賑恤も高齢者や病人、身寄りのない鰥寡孤独の人々を対象としたもので、金品の施与などほぼ同様の行為のことである。

- 8 全国各地を御巡幸されていた明治天皇の思召に基づくものも多いと考えられる。軍事なお演習などにも皇后も行啓あそばされることもあった。
- 9 渡邊幾治郎『昭憲皇太后宮の御坤徳』東洋書館、昭和十七年、一六六頁。
- 10 土方久元「御謹直」堀爲吉編『滋賀県教育会雑誌臨時増刊 昭憲皇太后坤徳號』滋賀県教育会、大正三年五月、七二頁。
- 11 『明治天皇御集 昭憲皇太后御集』明治神宮社務所、昭和三十三年、一四一頁。なお、本御集では明治九年の表記があるが、後掲の『昭憲皇太后実録』上巻では明治八年冬の作であるという記載がなされている。
- 12 前掲『昭憲皇太后実録』上巻、一三五頁。
- 13 宮内庁編『明治天皇紀』第三、明治六年五月條、吉川弘文館、昭和四十四年、七〇頁。
- 14 前掲『明治天皇紀』第三、明治六年五月條、六六頁。
- 15 いわゆるお齒黒のこと。明治初年には男性の鉄漿の停止も行われている。
- 16 山川三千子『女官―明治宮中出仕の記』講談社学術文庫、二〇一六年、六〇頁。米窪明美『明治宮殿のさんざめき』文芸春秋、二〇一三年、一二九頁、など。
- 17 前掲『昭憲皇太后実録』上巻、三五七頁。
- 18 エライザ・ルアマー・シドモア著、外崎克久訳『シドモア日本紀行明治の人力車ツアー』講談社学術文庫、二〇〇二年、一五七―一五八頁。
- 19 前掲『シドモア日本紀行 明治の人力車ツアー』一五二頁。
- 20 『明治孝節録』の編纂については、皇后が維新前後の民衆の善行など様々な話題を収集して女官に清書させていたものがあったとされ、明治六年の皇居火災にて稿本が焼失していたことから、侍講を務めていた福羽に再収集を依頼し、近藤芳樹文学御用掛の執筆にて完成

- 21 近藤芳樹『明治孝節録』宮内省蔵版、明治十年。
 22 小平『昭憲皇太后からたどる近代』一二頁。
 23 皇后の和歌のこと。
 24 打越和子『昭憲皇太后―ひろく愛の御手をさしのべられて』明成社、平成二十六年、二二頁。
 25 前掲打越『昭憲皇太后―ひろく愛の御手をさしのべられて』一六―二二頁。
 26 上田景二編『昭憲皇太后史 全』公益通信社、大正三年、四―二四頁。
 27 前掲渡邊『昭憲皇太后宮の御坤徳』三七―三八頁。
 28 前掲『滋賀県教育会雑誌臨時増刊 昭憲皇太后坤徳號』三一頁、三三頁。上田景二編『昭憲皇太后史全』公益通信社、大正三年、四〇―四一頁、九四頁、など。
 29 前掲坊城『宮中五十年』六六頁。
 30 前掲山川『女官―明治宮中出仕の記』六三―六八頁。
 31 『昭憲皇太后実録』上巻、七六頁。
 32 『昭憲皇太后実録』上巻、七六頁。
 33 前掲山川『女官―明治宮中出仕の記』六八頁。
 34 前掲坊城『宮中五十年』六四―六五頁。
 35 前掲坊城『宮中五十年』六〇頁。
 36 前掲山川『女官―明治宮中出仕の記』六三―六八頁。
 37 前掲坊城『宮中五十年』五八頁。
 38 前掲山川『女官―明治宮中出仕の記』六七―六八頁。
 39 「小学校児童に傘を賜ふ」前掲『滋賀県教育会雑誌臨時増刊 昭憲皇太后坤徳號』四一頁。
 40 オットマール・フォン・モール『ドイツ貴族の明治宮廷記』講談社学術文庫、二〇一一年、七〇―七六頁。
 41 注2とも関連するが、大正九年八月九日に、奉賛会長から宮内大臣宛に祭神名の改定が出

された際、宮内省からは、一旦天皇に上奏し、天皇の裁可が祭神名であるため、たとえ間違いであっても変更はできないとする回答とともに、すでに御神体に祭神の神号を記しているため、明治神宮鎮座祭（十一月一日）までにこれを新しく調製することは無理とする回答がなされている。

42 この御歌は明治三十二年の作ともされるが、『昭憲皇太后御集』には明治三十一年の部に掲載されているため、本稿では三十一年とした。

43 今泉宜子『明治日本のナイチンゲールたち』扶桑社、平成二十六年、九〇一〇頁。

44 『昭憲皇太后実録』上巻、一四〇頁。

45 小平美香『昭憲皇太后からたどる近代』一〇五―一〇六頁。

46 『昭憲皇太后実録』上巻、三九〇頁。

47 小澤は戊辰戦争に従軍後、西南戦争で征討総督参謀、元陸軍中將を務め、当時貴族院議員

であつた。

48 『昭憲皇太后実録』上巻、四一八―四一九頁。慈恵看護専門学校の前には、「看護婦教育創始百年」を記念して建立された石碑もある。

49 医療活動には看護師の存在が欠かせないが、看護師養成は明治十八「一八八五」年に新島襄が同志社病院のなかに看護婦学校を設立したのが嚆矢である。その後、東京帝国大学付属病院に看護婦講習所、有志共立東京医院に看護婦教育所が設置されたが、赤十字病院でも明治二十年に有栖川宮熾仁親王妃薫子殿下のご主唱で篤志看護婦人会を設立すると、明治天皇が行啓あらせられて看護実習をご覧になり看護活動について奨励あそばされたことが、日本赤十字病院における看護師の看護実習の起点ともなっている。看護師発祥の地がいずれかは別としても組織的な看護師の養成教育の端緒の一つは慈恵会病院とともに日本赤十字社であることは間違いない。

ケアとしての宗教

宮本要太郎

関西大学教授



私は10年以上にわたって宗教の公共性について研究してきた。その中の重要なテーマの一つとして、「ケアとしての宗教」がある。ここではそれを公共性において重要な要因を有している、という観点から論じてみたい。

1 失われた「ケアリングコミュニティ」

地域共生社会の理念

公共性に関して現代日本が直面している問題としては、失われつつある「ケアリングコミュニティ

イ」が重要になってくる。つまり、地域共生社会というものをいかにして（再）構築するかということである。厚生労働省の地域共生社会のポータルサイトがわかりやすい例としてあげられるが、政府は8年ほど前から、地域共生社会の実現を目指して熱心に取り組んでいる。この起点は、2016年6月2日に安倍晋三元首相の内閣で閣議決定された「ニッポン一億総活躍プラン」にある。

現在、厚生労働省に「『我が事・丸ごと』地域共生社会実現本部」が設置されているが、このように銘打つ前は「地域包括ケアシステム」であっ

た。この概念は元々、人口減少社会において介護の需要が急増していることに対応するため考え出されたものだが、さらにその地域包括ケアシステムは単に介護需要だけではなく、この地域社会全体が様々な形で一種のケアリングコミュニティになっていかなければならないという発想が生まれてきた。

地域共生社会の理念とは、「子供・高齢者・障害者など全ての人々が地域、暮らし、生きがいを共に創り、高め合うことができる」ものと、「ニッポン一億総活躍プラン」の中に明示されている。また、「このため、支え手側と受け手側に分かれるのではなく、地域のあらゆる住民が役割を持ち、支え合いながら、自分らしく活躍できる地域コミュニティを育成し、福祉などの地域の公的サービスと協働して助け合いながら暮らすことのできる仕組みを構築する」ということが目的とされている。

このような理念と目的のもと、厚労省に「我が

事・丸ごと」地域共生社会実現本部が設置された。前述の一億総活躍プランが閣議決定されたわずか1ヶ月後のことである。この「我が事・丸ごと」地域共生社会実現本部の資料を見ると、『「他人事」になりがちな地域づくりを地域住民が『我が事』として主体的に取り組んでいただく』という表現を使っている（第1回『我が事・丸ごと』地域共生社会実現本部」資料1『我が事・丸ごと』地域共生社会実現本部について」2016年7月15日）。

この表現からは、各市町村の住民が主体的に地域づくりの仕組みを作っていくとともに、市町村はその取り組みを支援し、公的な福祉サービスへの繋ぎを含めた丸ごとの総合相談支援の体制整備を進めていくという姿勢が窺える。

「相互に支え合う」地域の構築

こうした活動が目的としているのは、やはり相互に支え合う地域を構築することであろう。

さらにこれに対応する策として、2021年2月、内閣官房に孤独・孤立対策担当室が設置され、その担当大臣も置かれた。

この時期はちょうどコロナ禍で、若者や女性を中心に、多くの人が職を失ったり、外に出られなかったりというような状況の中で自殺者も増加した。それに対応するためにこのような担当室が設置され、2024年4月によりやく「孤独・孤立対策推進法」というものが施行された。こういった中で念頭に置かれているのが、見出しにも掲げたケアリングコミュニティという考え方である。

ケアリングコミュニティとは

ケアリングコミュニティという言葉は、地域共生社会の理念と対応している。孤独・孤立対策推進法が設定されることに向けて、孤独・孤立対策重点計画というものが策定されたとき、孤独・孤立対策に関する有識者会議の中心的メンバーの1人でもあった原田正樹氏は、論文の中でこう述べ

ている（原田正樹「ケアリングコミュニティの構築に向けた地域福祉」大橋謙策編著『ケアとコミュニティ』（講座ケア2）ミネルヴァ書房、2014年、100頁）。

ケアリングコミュニティとは、「共に生き、相互に支え合うことができる地域」のことである。筆者はそれを地域福祉の基盤づくりであると考えている。

と、
原田正樹氏の言葉を使つてさらに説明を加える

ケアリングコミュニティでは「相互に支え合う地域」を大切にする。その根底には相互実現的自立（interdependent）という新しい自立観を据えなければならない。20世紀、自立という考え方を拡大し多面的にとらえ、自立した近代的な市民像を描いてきた。自立

プログラムでは依存 (dependent) から自立 (independent) へ、すなわち援助を受けなく
てすむようになることを目標にしてきた。し
かし人間は弱い存在である。その存在の弱さ
を認めあい、自己実現ではなく相互実現をし
ていく生き方が問われるようになった。

(中略) 個人が他からの援助を受けずにすむ
ように自立させるのではない。お互いが支え
合いながらより良く生きていけるような自立
観の転換が求められているのである。「ケア
リングコミュニティの構築をめざして」『月
刊自治研』59 (696)、2017年、18-19
頁)

ケアリングコミュニティにおいては、「自立」
というものがこのように考えられている。さらに、
先ほど紹介した「ニッポン一億総活躍プラン」の
中では、次のように書かれている。

一億総活躍社会を実現するためには、政府に
よる環境整備の取組だけでは限界があり、多
様な生活課題について住民参画の下に広く地
域の中で受け止める共助の取組を進めること
が期待される。「ニッポン一億総活躍プラ
ン」2016年6月2日閣議決定、7頁)

「一億総活躍」という表現には、住民が1人残ら
ず、それぞれの地域の中で共助に取り組んでほし
いという思いが強く表れているといえる。そう
いった中で社会福祉法が2020年に改正され、
「重層的支援体制整備事業」というものが始まっ
た。さらに2022年に設立された「孤独・孤立
対策推進法」第5条には、次のような文言が記載
されている。

国民は、孤独・孤立の状態にある者に対する
関心と理解を深めるとともに、国及び地方公
共団体が実施する孤独・孤立対策に関する施

策に協力するよう努めるものとする。

国や地方公共団体がこういった施策をする場合に、国民はそれに協力するよう努めるということが2024年の4月に施行された法律の中には盛り込まれているのである。ここからは、安倍内閣以来の大きな流れの中で地域住民だけでなく国民全体を巻き込んで、この日本全体をケアリングコミュニティに変えていこうという意図が非常に強く感じられる。そしてその背後にはやはり、今日の日本社会において無縁社会化が進んでいるということに対する強い危機感があるのではないだろうか。

現場の実態——無縁社会

私は以前、無縁社会に関する論文の中で、以下のように書いた。

「無縁社会」という言葉が表象しているの

は、「血縁」「地縁」「社縁」といった日本社会の「伝統的な共同体」を維持してきた人々との相互扶助的なつながりが機能しなくなり、その結果、孤立する人たちが次々に生み出されている今日の日本社会の状況である。
（宮本要太郎『無縁社会』と宗教者の接点としてのライフストーリー）『関西大学文学論集』63（4）、2014年、75頁）

この論文で私は、無縁社会とは、人間関係が希薄になり、他者との信頼関係を築きにくい社会でもあるが、一方でこの苦しんでいる人たちが困っている人たちに対して無条件に連帯していこうとする宗教者たちの活動は、既存の縁を越境することで新たな縁が生まれることを示唆しているのではないだろうかとも指摘した。これが今日、金子昭さんらと一緒に続けている「支縁のまちネットワーク」の伏線であり、宗教者はいかにしてこのケアリングコミュニティの再創生に参画するのか

という課題も浮き彫りになってくる。

対して政府は前述の重点政策の中で、理念ははつきりと打ち出しているが、具体的な政策に関してはほぼ地方自治体に丸投げしており、さらに地方自治体においてこの具体的な事業については民間にプランを広く募集するというふうに、いわば上意下達式に展開しているようにみえる。

2 ケアとは何か

ケアの意味

次に、ケアリングコミュニティと言われる場合のケアについて検討する。ケアには様々な意味があるが、まずもつとも一般的な意味としては、「①介護。世話。②手入れ」と『広辞苑』第7版にある。もう少し定義の幅を絞るとすれば、例えば、上野千鶴子氏の『ケアの社会学』（太田出版、2011年、42頁）では、メアリ・デイリーらの次のようなケアの定義を紹介している。

依存的な存在である成人または子どもの身体的かつ情緒的な要求を、それが担われ、遂行される規範的・経済的・社会的枠組みのもとにおいて、満たすことに関わる行為と関係。

あるいは、

ケアとは苦痛除去や生活改善の要求に熟慮をもって応え、相手に受容可能な援助、世話、気遣いをするという相互行為、関係のことである。（高橋隆雄『生命・環境・ケア』九州大学出版会、2008年、22頁）

とも説明できるだろう。ここに共通しているのは、何らかのニーズがあつてそれに応える。その行為およびそれによって生み出される関係性、ということだ。

また、本稿と同タイトルで2013年に出版さ

れている『ケアとしての宗教』では、「人と人の関わりの中に生じる様々な生活課題や社会課題と向き合うこと」をケアの最広義として捉えている（板井正斉・葛西賢太「総説 橋を架け絆を強めるケア」葛西賢太、板井正斉編『ケアとしての宗教』明石書店、2013年、23頁）。ここでは人と人との関係性において様々な課題が解決されるニーズが満たされているという意味合いを含むかどうかが重要となる。

cure ㄥ care

さらにこの英語の care という意味を見てみると、大きく分けて三つの意味があることがわかる。第一に、私が関係としてのケアと呼んでいる「気にかかること」。第二に「気にかけること」。これは行為としてのケア、いわゆるケアリングに当たり、日本でケアという場合にはほとんどこの意味で用いられる。そして第三に「関心事」という意味もある。今回重要なのはこの第一の意味、「気

にかかること＝関係としてのケア」である。これは言ってみれば、おのずと気にかかる関係。これがケアする側とケアされる側の関係の中でおのずから生じてくるために、気にかかることを解消しようとする営みがケアリングを生み出す。おのずと気にかかるということは両者の間に何らかの関係性が存在しているからであり、この両者の間に何の関係性もない場合には第三の関心事という意味でのケアは生じない。このことから、この三つはやはり関連し合っているとと言える。

さらにもう一つケアに近い言葉でキュア (cure) という言葉がある。ここで、両者を比較することがケアを理解する上で重要になってくる。キュア (cure) は本来ラテン語の cura ㄥ 注意・気遣いに由来し、それが後に近代西洋医学で使われているような治療の意味を持つようになった。一方ケア (care) はゲルマン系の語であり、心配・悲しみ・叫ぶという意味を持つ。また cure が「癒す」「治療する」といった他動詞であるのに対し、care は

自動詞であり、その主体は「医師」「薬」「治療法」などである。他動詞のように目的や対象を必要としない自動詞 care は、自分の気持ち「どこに向くか」ということを重要視している。次項では、この違いをもとに宗教的ケアとスピリチュアルケアについて触れてみたい。

宗教的ケアとスピリチュアルケア

これらに言及する前に、まず臨床宗教師の理念について確認する必要があるだろう。臨床宗教師とは、宗教者が信仰の共有を前提とする宗教的ケアと、それを前提としないスピリチュアルケアの二つを相手に応じて使い分けることができる存在をさす。cure 的な側面がある宗教的ケアは、ケアの提供者側が専門的な知識や定型化された方法を用いて対象者を救いへと導くことを試みるために、「魂の救済」という結果が重視される。

一方、スピリチュアルケアでは care 的な意味が強いといえる。つまりスピリチュアルペインとい

った受け入れがたい現状を抱えている人がそれ自分の一部として受け入れていくプロセスを手助けする。これがスピリチュアルケアである。加えて、宗教的ケアの場合は対象者だけにその変容が求められるという点で垂直的であるのに対し、スピリチュアルケアの場合は、ケアする者とされる者との両方がお互いに気づきや成長を促すという点で水平的であり、互酬的な関係を構築しやすいといえる。ただここで重要となるのは両方の方向性であり、宗教的ケアとスピリチュアルケアそれぞれの相互補完が宗教者によってなされているということにある。

3 ケアの倫理

「正義の倫理」への批判として

次にケアの倫理についてであるが、これは元来「正義の倫理」という考え方があり、それに対するアンチテーゼとして出てきたものである。その

背景について、林香里氏の言葉を引こう。

「正義の倫理」は、〈何が正義にかなうか〉という問いに主導され、そこでは道德の問題は諸権利の競合から生じるものとなる。(中略) この倫理の基底には、自己をあくまで他者から「分離」した存在、「自律」の主体として捉える人間観が横たわっている。それに対して、「ケアの倫理」は、人間関係、つながり、あるいはアタッチメント——そこには「愛着」や「愛情」などの意味も含まれる——を重視する。それは、すべての人が他人から応えてもらえ、仲間として数えられ、誰一人として取り残されたり傷つけられたりしてはならないという「包摂」の理念であり、〈他者のニーズにどのように応答すべきか〉という問いかけが重視される。(林香里『オンナ・コードモ』のジャーナリズム——ケアの倫理とともに』岩波書店、2011年、31頁)

つまり何が正義かということではなく、それぞれニーズを抱えた他者に対して、個別にどのように応答すべきか、ということが問われていく。これがケアの倫理である。このケアの倫理がさかんに言われるようになった背景には、看護や介護、あるいは育児や世話といった具体的な行為の中に、この正義の倫理では割り切れない倫理性を見出すとする考え方がある。

「ケアの倫理」の基盤

次に、「ケアの倫理」の基盤となる五つの要素をみてみたい。まず一つに、配慮する、あるいは思いやることが挙げられる。これは、人間という存在が基本的に弱者であるから配慮が必要な存在であるという考え方だが、これは先述したニッポン一億総活躍プランでも取り入れられている。二つめに、気づきを要請するケアが挙げられる。これは目の前にいる人が抱えているニーズに気づく

ことを指す。例えば、子どもなど自発的に要求を発することが難しい人へのケアの気づきが挙げられるだろう。

三つめが相手を中心にした脱自己中心的なケア。自分の考えを押しつけるようなものはやはりケアとはいえない。四つめに受容と応答があるが、ここでは相手が求めていることをまずは否定せず、受け入れ、その人と同じように見たり感じたりした上で応答するということ。そのために必要なのが五つめの傾聴の重要性であり、傾聴とは、しっかり相手のニーズや言葉を聞くことである。「傾聴」という側面でケアを考えてみると、「魂の救済」という結果を重視する cure 的な宗教ケアでは、相手を救うために宗教者が話をするケースが多いが、スピリチュアルケアの場合は相手に話をしてもらい、それを聞くことが重要視される。

4 ケアとしての日本宗教

カミ／ホトケの特徴

次に、ケアとしての日本宗教というテーマについて、宗教一般ではなく日本の民衆宗教に限定してみてみたい。

まず日本における神仏の特徴は、本来不可視の存在だということである。定まった姿形を持たないために、神に対して何らかの祭祀を行う場合には依代よりしろが必要となる。そうして神がかりや託宣によって、神は人々にメッセージを伝えてきたという特徴がある。加えて奈良時代ごろには、神も人間と同じように苦しむ存在であり、その苦しみから逃れたいがために神が仏法に帰依するという神身離脱説の考え方が見られるようになった。こうした考え方からは、日本には古来、神というものを人間と同じように苦しみ・痛み・悲しむ存在として受け止める感性があったと指摘できる。ちなみに補足しておく、仏は神がかりではなく夢の中のお告げという形でメッセージを伝えることが多い。

こうした日本人の神や仏といった非人間的存在との関係性の持ち方は、一神教におけるいわゆる預言者に対する神の啓示というものとはかなり対照的であろう。

神や、死者を含む仏に対する日本人の接し方として特に興味深いのは、特に荒々しい崇りをもたらず神（荒御霊^{あらみたま}）が、自然災害や病気などの様々な事象を引き起こした際に、そこにどのようなメッセージが込められているのかを人間がしっかりと聞き取り、必要な対処^{にきみ}をすることにある。これによつて、荒御霊^{あらみたま}を和御霊^{なごみたま}に変化させることができるという考え方があつた。これは死者（ホトケ）を例にとつても、死者が何を求めているのか、あるいは何に苦しんでいるのかをしつかり感じ取ることが重要である。

カミ／ホトケに対する日本人の接し方

以上は日本の宗教の中で、多くの日本人が感覚的に伝えてきたことである。神に対するこのよう

な接し方を形式化したものが祀るという行為であり、その中でも特に重要なものが、神々と人間が身近な関係性の中で食べ物をともに分かち合ういわゆる直会^{なおひ}という行為だといえる。儀礼的行為を通じて、神の怒りや苦しみというものに人々が積極的に働きかける。それに呼応するように、神もまた人々の苦しみや悲しみというものに答えてくれる。そういう接し方が多くの日本人に根付いている。そのため、人が死んだ後、神または仏になるという考えも同じようなものとして見なされる。そしてしばしば死者や自然が人間に対して様々なメッセージを送ってくるのでそれを「聞き取る」ことが重視される、というところにシャーマニズム的なケアというものを見出すことができるのではない。

カミ／ホトケと人との相互性・互酬性

死者の痛みや悲しみを聞き取るということは、特に民俗宗教、民間信仰では重要なものとされて

いる。そのことによって、神仏と人間との間に相互性や互酬性というものが形成されていく。

そしてその中では神も人と同じように苦しむ。そこから生まれてくる観念をコンパッションと呼びたい。コンパッションは、他者の苦しみや困難を取り除いてあげたいと自然に湧き起こってくる感情を表わす言葉である。仏教において慈悲と表わされるこの言葉は、もともと日本の宗教伝統の中で神仏、死者と人間が共有できる感情とされていたから、このような神への接し方が根付いたと考えられよう。

さらに、人間は基本的にケアする、またケアされる存在であると考えてみた時、私たちは皆生まれたときには必ずケアされなければ生きることができず、最期を迎えたときにもやはりケアを受けなければならぬ。そんな人間の存在のあり方には、ケアされケアする存在であるという人間の本来的な存在状態が現れているといえる。そして、そのことが人間同士だけではなくて、神や仏にも

同じように向けられてきたところが日本宗教の特徴ではないだろうか。そういう意味でケアとしての日本宗教と呼ぶことができるのではないかと私は考えている。

5 「ケアリングコミュニティ」の

復活はいかにして可能か

社会と世間

最後に、政府が進めようとしているケアリングコミュニティの復活について、社会と世間という観点から論じていきたい。

ヨーロッパ中世史を研究した阿部謹也氏は、今から30年ほど前に著書『世間』とは何か（講談社現代新書、1995年）の中で次のように書いている。

西欧では社会というとき、個人が前提となる。個人は譲り渡すことのできない尊厳をもつて

いるとされており、その個人が集まって社会をつくるとみなされている。したがって個人の意思に基づいてその社会のあり方も決まるのであって、社会をつくりあげている最終的な単位として個人があると理解されている。

日本ではいまだ個人に尊厳があるということとは十分に認められているわけではない。しかも世間は個人の意思によってつくりられ、個人の意思でそのあり方も決まるとは考えられていない。世間は所与とみなされているのである。(13―14頁)

それゆえ、わたしたちは生まれながらに所属している世間のルールに従うだけである。阿部氏は続けて、

日本の個人は（中略）世間との関係の中で生まれているのである。世間は人間関係の世界である限りかなり曖昧なものであり、その曖

昧なものとの関係の中で自己を形成せざるをえない日本の個人は、欧米人から見ると、曖昧な存在としてみえるのである。ここに絶対的な神との関係の中で自己を形成することからはじまったヨーロッパの個人との違いがある。(同上、30頁)

とも述べている。

阿部氏はヨーロッパにおいて個人という概念が誕生したきっかけを、中世カトリックの教会で行われていた告解に見出している。すなわち、一人の人間として神と向き合い、自分の罪を告白する告解というシステムが個人というものを醸成していった。それに対して、日本ではそういったシステムが形成されなかったために個人が誕生しなかった。逆に日本人は生まれたときから世間の中にどっぷりと浸かっている。

さらに、阿部氏の著書『西洋中世の愛と人格——「世間」論序説』（講談社学術文庫、2011

9年、20頁）から引用しながら、社会と世間の違いを明確にしたい。

日本人の世間は、常に排他的で、差別的な構造をもっているからである。（中略）大切なのは、わが国では、「社会」と「世間」という二つの用語の世界があるということをも、まず認識することである。

福澤諭吉を初めとして、明治のエリートたちは西洋の *society* という概念をどう翻訳するべきか悩んだという。最終的に世間という概念が採用されなかったのは、世間というものが *society* と本質的に違うものだということがよく理解されていたからだという。次に、佐藤直樹氏が社会と世間の違いを表にまとめたものを下に示す。

この対比からは、社会というものの前提に個人間の契約関係があることが読み取れる。合理的な関係や社会における聖／俗の分離の項目からは、

社会と世間のちがい

社会	世間
契約関係	贈与・互酬の関係
個人の平等	長幼の序
個々の時間意識をもつ	共通の時間意識をもつ
個人の集合体	個人の不在
変革が可能	変革は不可能
個人主義的	集団主義的
合理的な関係	非合理的・呪術的な関係
聖／俗の関係	聖／俗の融合
実質性の重視	儀式性の重視
平等性	排他性（ウチ／ソトの区別）
非権力性	権力性

出典：佐藤直樹『「世間」の現象学』青弓社、2008年、97頁。

理想的な市民社会の理念をみることができる。それに対して、世間の方は契約ではなくて贈与・互酬の関係であり、平等ではなくて長幼の序などが重視される。儀式性の重視、排他性の項目をみても、個人よりもまず集団が優先される特徴を読み取ることができるだろう。

これらは長い間日本人が属してきた世間というものの特徴であり、現代でも完全に社会に切り替わったとは言えない。むしろ今でも日本ではこの世間の考え方や価値観が強く残っているのである。

公共圏・親密圏——公／世間／身内

ここで欧米の公共圏、親密圏という考え方を提示したい。公共圏というのは生活の中で他人や社会と相互に関わり合いを持つ時間・空間をさす。それに対してプライベートな部分が親密圏であり、欧米ではこの公共圏と親密圏という区分が非常に重視される。

それに対して、日本の場合は三重構造になっている。一番上に公、一番身近なところが身内、その中間の段階として世間というものが存在する。この世間の特徴は身内に対しては外、公に対しては内というような構造を持っている。この構造において、「困ったときはお互い様」という考え方が通じるのが世間だと言える。身内の関係におい

てお互いに助け合うことは義務であるが、世間の場合も困ったときはお互い様であるという倫理観が存在している。ここでの困ったときにはお互い様という考え方は、おのずと気にかかるというケアの対象に入ってくる。ただし、世間というのは無限に広がるわけではなく、「お互い」の対象がやはり限られてくる。例えば、前近代という村がこの世間を形成していた。そしてその身内に対して世間というものは非常に行政的に、規制する形で圧力的に働くというところがある。

ここで198頁の表をもう一度見ていただきたい。前述した「困ったときはお互い様」というケアの理念は、社会と世間では世間の方に親和性がある。例えば、比較的最近まで日本で一般的だった観念として「お天道様が見ているから悪いことはできない」、あるいは「ご先祖様に申し訳ない」というものがある。そういった感覚はまさにケアの倫理に繋がるもので、一神教的な正義の倫理ではそういう発想が出てこない。このように互

助的なケアを育む世界でもあった世間が、今日では次第に機能不全に陥っている。

さらに身内に関してもケアする力が落ち、家族でも見捨ててゐる現実がある。ホームレスを生み出すような危機的な状況の中で、先に見たように、現在の政府は世間と身内の区別に関係なく、全ての国民が地域の中で互いに支え合う社会を作るという構想を持っている。しかし、これは言ってみれば公的な力で新しいタイプの「世間」を生み出すうとしてゐるようには見えないこともない。ここで全ての国民が、自らの意思でそういう社会の創生に参画することが求められている。しかし実際のところ、個人が集まって形成し、所与のものである世間を動かすことはそう簡単ではないだろう。

「悲」の力——「いたわる」ということ

そしてこの世間のケアの底流には、先ほどコンパッションでふれたように「悲」の力、「いたわり」がある。これに関しては、竹内整一氏の『花

びらは散る 花は散らない——無常の日本思想』（角川文芸出版、2011年、76頁）を引用して解説したい。

「いたい」という感情は、しかし、自分一個に内閉されているのではなく、それはさらに、他の人の「痛み」を思いやる「いたましい」「いたわしい」という感情に広がり、さらに「いたわる」というところへと広がっていくという倫理可能性をもった感情です。

これまで繰り返し述べている「困ったときはお互い様」をここに当てはめてみると、自分一個体だけではなく、他にも痛がっている人が現に存在し、それを放っておくことはできない。だからこそその人をいたわるということがこの「困ったときはお互い様」の真意であると解釈できる。そしてこういう関係性が育まれてきたのが、伝統的な世間であった。

相談支援の拡充

2020年に社会福祉法が改正され、現在、重層的支援体制整備事業が進められている。なかでも、何か問題を抱えている人を包括的に支援するという相談支援の拡充の一環として、ソーシャルワーカー（生活相談員）の役割強化に政府は取り組んでいる。

生活相談員とひとくちに言っても、その中心を占めるのは社会福祉士や精神保健福祉士などである。全国に約30万人以上存在する社会福祉士は、生活に困難を抱える人全般を対象とした支援を行う。その多くは約200万人ほどの生活保護受給者である。また、精神保健福祉士は精神的な障害を抱える人に対する相談援助を主に行うが、その主な対象者である精神障害者は、厚労省の推計では2022年で約615万人に上り、10万人ほどしかない精神保健福祉士はその対応に追われているのが現状である。そのほかにも、民生委員・児童委員が全国に約23万人存在する。

以上を踏まえて、現在政府は幅広く、さまざまな問題を抱えている人たちのケアにあたる人的な仕組みの構築を計画している。このような状況に對して、私は宗教者がもちうる可能性を提示したい。

良い意味での「世間」の復活——宗教者の可能性

日本において僧侶や神官、あるいは牧師、神父など宗教者は63万人存在する（『宗教年鑑令和6年版』）。これは、先述した社会福祉士・精神保健福祉士、そして民生委員を全て合わせた人数と奇しくも全く同じ数字である。現代社会においてケアリングコミュニティをどのように復活させるかと考えたとき、伝統的に担ってきた地縁や血縁の良い部分を復活させるための、その中心を担う可能性を宗教者は有しているのではないだろうか。

地縁で言えば神社神道、血縁で言えば檀家制度に支えられたお寺というように、宗教者は相互補完的に人々の地縁や血縁というものを支え、また

支えられてきた。そしてその中で、ケアというのが自然に機能していたところがある。

ただ懸念すべきは阿部謹也氏や佐藤直樹氏が指摘するように、世間の抑圧的な側面、同調圧力というものを宗教者がどのように克服しながら、従来世間が持っていたケア力をどう取り戻していくかという点だろう。これを今後の課題としたい。

【参考文献】

阿部謹也『「世間」とは何か』講談社現代新書、1995年。

阿部謹也『西洋中世の愛と人格——「世間」論序説』講談社学術文庫、2019年。

石井誠士『癒しの原理——ホモ・クルアンスの哲学』人文書院、1995年。

上野千鶴子『ケアの社会学』太田出版、2015年。
江藤裕之『通時的・統語論的視点から見た care と cure の意味の相違——care の概念を考えるひとつの視点として』『長崎看護大学紀要』9、

2007年。

大野晋『日本人の神』河出文庫、2013年。

大橋謙策編著『ケアとコミュニティ』講座ケア
新たな人間—社会像に向けて2）ミネルヴァ書
房、2014年。

葛西賢太、板井正斉編『ケアとしての宗教』明石
書店、2013年。

木原活信「福祉原理の根源としての「コンパッシ
ョン」の思想と哲学」『社会福祉学』46（2）、
2005年。

佐藤直樹『「世間」の現象学』青弓社、2008年。

佐藤直樹『「世間教」と日本人の深層意識』さく
ら舎、2022年。

品川哲彦『正義と境を接するもの——責任という
原理とケアの原理』ナカニシヤ出版、2007年。
高橋隆雄『生命・環境・ケア』九州大学出版会、
2008年。

竹内整一『花びらは散る 花は散らない——無常
の日本思想』角川学芸出版、2011年。

谷山洋三『医療者と宗教者のためのスピリチュアルケア——臨床宗教師の視点から』中外医学社、2016年。

ネル・ノディングス『ケアリング 倫理と道徳の教育——女性の観点から』晃洋書房、1997年。

橋川健祐「地域共生社会政策に対する批判的検討と今後の課題に関する予備的考察」『金城学院大学論集 社会科学編』17（2）、2021年。

林香里『ヘオンナ・コドモ』のジャーナリズム——ケアの倫理とともに』岩波書店、2011年。

原田正樹「ケアリングコミュニティの構築をめざして」『月刊自治研』自治研中央推進委員会編59（696）、2017年。

ファビエンヌ・ブルジェール『ケアの倫理——ネオリベリズムへの反論』白水社、2014年。
宮本要太郎『「無縁社会」と宗教者の接点としてのライフストーリー』『関西大学文学論集』63

（4）、2014年。

宮本要太郎「悲しみから生まれる幸せについて」

『宗教研究』380、2014年。

宮本要太郎「無縁社会における「共苦」（「共悲」）

のネットワークについて」『関西大学人権問題研究室紀要』71、2016年。

宮本要太郎「ケアとしての宗教について」小田淑

子先生退職記念論文集刊行委員会編『小田淑子先生退職記念論文集』関西大学、2018年。

宮本要太郎「宗教的ケアの理念と現実——「臨床宗

教師」の制度化へ——木岡伸夫編著『「縁」と「出会い」の空間——都市の風土学12講——』萌

書房、2019年。

宮本要太郎「宗教の再創造のために——エンパシーからコンパッションへ——」『中央学術研究所紀要』51、2022年。

ミルトン・メイヤロフ『ケアの本質——生きることの意味』ゆみる出版、1987年。

鷺田清一『「聴く」ことの力——臨床哲学試論』ち

くま学芸文庫、2015年。

世界の食料危機と日本の食料安全保障



齋藤忠夫

東北大学名誉教授

世界的な食料危機の概要と問題点

食料危機の原因分析

2015年に国連総会で採択された持続可能な開発目標（SDGs）は、2030年までに国際社会が共通で解決するべき17の目標を示したものであるが、ゴールまで残り6年となった。

本稿では、目標2「飢餓をゼロに」、目標12「つくる責任 つかう責任」を主として、世界の食料危機と日本の食料安全保障について考えてい

きたい。

ジャーナリストの井出留美氏は、著書『食料危機』（PHP新書）の中で、世界の食料危機の原因を次のように分析している。

①分配の不平等、②搾取主義の食料システムとヒエラルキー、③食品ロス、④気候変動、⑤バイオ燃料（バイオエタノール）、⑥肉食の増加、⑦バッタの被害、⑧ミツバチの減少、⑨新型コロナウイルス感染症（COVID-19）、⑩2050年に100億人の人口増

どれも深刻な問題であるが、ここで取り上げる

内容は、このうちの①、③、④、⑥、⑩に関係している。

世界の食肉需要の増大によるタンパク質危機

国連によると、世界人口は2019年の77億人から2030年には85億人、2050年には97億人に迫ると予想している。人口増加に伴う食料需要の増加により、将来食料不足の深刻化が懸念され、中でも食肉需要の伸びは、遠くない将来「タンパク質不足」を引き起こすと考えられている。

タンパク質は、炭水化物や糖質、脂質などと違い、一日に体内で合成できる量が決まっており、蓄積できない。タンパク質が不足したまま老後を迎えると、筋肉量の低下により、様々な問題が出てくる。経済協力開発機構（OECD）と国際連合食糧農業機関（FAO）によると、世界の2033年の食肉消費量は約3億9000万トンと2021～2023年の平均に比べて12%増える見通しである。世界的な人口増で食肉不足をはじめ

食料不足への懸念が高まっており、家庭のみならず外食など関連産業は新たな対策が急務である。

こうした背景の要因の一つに、世界最大の食肉消費国となった中国の消費量の伸びが著しいことが挙げられる。欧州、中南米、北米は、消費量は多いが消費の伸びは比較的安定している。インドは、食文化、宗教的な違いが影響して、食肉消費量は世界全体から見ると少ない。

しかし今後、各国の食生活がどのように変化するかは読みきれない。中国とインドの人口は、共に現在14億人強で同規模であるが、2021～2023年平均の食肉の消費量は中国の約9900万トンに対してインドは約790万トンと、わずか12分の1と少ない。食文化の違いはあるにしても、一般に所得の多い国ほど食肉の消費量は多く、経済成長に伴って消費量も増える。インドはベジタリアンの人口も多いことから、FAOなどは今後の消費量を低めに見積もっているが、インドで所得の増加などで食習慣が変われば、飼料用穀物

などを含め世界の需給動向に大きく影響する。

一方、日本国内でも、欧米産輸入肉がひつ迫し、国内卸値が高騰。調達先開拓も困難だと言われている（日本経済新聞、2024年5月10日）。外食や食品メーカーなどで用いられる輸入食肉の卸値が一段と上昇。現地価格の上昇に円安も重なり、牛井などに使う牛肉は1年間で6割高、ハムの原料になる豚肉も1割高となった。日本の輸入商社などは為替動向の影響を抑えられるエリアで新たな調達先を探るものの、供給できる国は限られ、値上がり基調に歯止めがかからない。

これからは希望しても牛肉が手に入らない時代に入しつつある。

こうした現状をふまえ、野村総合研究所は2050年にはタンパク質の供給が必要に對して7%不足すると推計する。成人12億人が1年間に摂取すべき量が足りない計算となる。現在のインドや中国の人口に匹敵する人数の「飢え」を解決するためにも「フードテック」（食の問題を科学技術

によって解決する手法）の重要性は、ますます高まっている。

フードテックの重要性と現在

食肉をはじめとする食料不足により、われわれの主食に代替え食が並ぶ食卓が当たり前になると報道された（日本経済新聞、2024年8月31日）。それによると、肉や魚、卵といった動物性タンパク質の代わりに、大豆やエンドウ豆などの植物性タンパク質を原材料にする「代替食」が広がっているという。大豆を原料にした代替肉は「植物肉」や「大豆ミート」などと呼ばれ、店頭で見かける機会も増えた。動物の細胞を研究室や工場などで増やしてつくられた「培養肉」も注目が集まっている。しかし、日本ではまだ法律体系が整わず、食卓に並ぶまでには至っていない。ほかにも「代替卵」や、豆乳だけではなくオーツやアーモンドなどを使用した「植物性ミルク」、高タンパクと期待される「昆虫食」などがある。

また国内飲食チェーンの一つであるモスバーガーでは2015年に大豆が原材料の「ソイパティ」を発売し、2020年からパティやバンズに動物由来の食材を使わない「グリーンバーガー」を全国展開している。店頭や社内で「代替肉」という言葉はあえて使っていない。肉類の代わりではなく、口に入れた瞬間に「おいしい」と感じられる五^ご葷^{こん}を使用しない商品を目指しているからだ。

※五葷・仏教における臭気の強い5種の野菜（ねぎ、らっきょう、ニラ、にんにく、たまねぎ）のこと。

2050年には、畜産物の需要が世界全体で1・8倍に拡大すると言われていて、代替食に期待は高まるが、課題もある。

世界の食料・農業スタートアップへの投資額は、2023年まで2年連続でしぼんだ。アメリカのベンチャーキャピタル（VC）のアグフアンダーによると、培養肉や植物工場、バイオ技術などへの投資は2023年に約42億ドル（約610

0億円）とピークの2021年から57%も減少した。大豆から作る植物肉大手のビヨンド・ミート社（アメリカ）の株価も約40分の1に減少。国内でも、昆虫食で話題になった食用コオロギを生産している会社が倒産した。

フードテックに対する将来的な期待は高まるが、現状は技術も資本も追いついていないと言わざるを得ない。

SDGsの達成度

持続可能な開発ソリューション・ネットワーク（SDSN）による「持続可能な開発報告書」では、17の目標のすべてが達成の軌道に乗っており、目標達成に受けての進捗がみられるのはわずか16%で、それ以外は伸び悩んでいるか、後退している。食料の安定確保や森林破壊など土地利用のあり方に危機感を示したという（日本経済新聞、2024年6月17日）。

実際、SDGsの取り組みは、2020年から

の新型コロナウイルスの世界的な感染拡大で停滞し、ロシアのウクライナ侵略や気候変動の影響でその後も進捗ペースが鈍い。目標2「飢餓をゼロに」や目標14・15「海、陸の豊かさを守ろう」、目標16「平和と公正をすべての人に」などの達成は大幅に後退している。

生態系の危機、格差拡大、潜在的に危険なテクノロジ、紛争などのグローバルな課題に直面し、われわれは岐路に立っており、次世代のために多国間主義の強化に取り組まなければならない。

SDSNによる同報告書から日本の状況についてふれてみたい。各国別のSDGs達成度ランキングで、日本は世界167カ国中18位であった。2023年の21位から順位を上げ、低落傾向に歯止めをかけた。46位の米国や68位の中国を大きく上回り、アジアでは33位の韓国を引き離してトップとなった。

しかし、持続可能性への取り組みで先行する欧州勢との差は埋まらなかった。欧州の主要国はド

イツが4位、フランスが5位、英国が9位と着実に順位を上げている。SDGs達成度のトップ3は2024年もフィンランド、スウェーデン、デンマークの北欧3カ国が独占した。

日本のSDGs達成度を目標別にみると、達成済みは目標9「産業と技術革新の基盤をつくろう」のみである。2024年は、貧困の撲滅や質の高い教育の提供を中心に幅広く改善がみられたものの、目標5「ジェンダー平等を実現しよう」など5つは最低評価（深刻な課題が残っている）であった。とくに低評価が目立つのは日本企業のサプライチェーン（供給網）に関わるターゲット項目である。輸入に絡んだ途上国での温暖化ガス排出や大気汚染、強制労働、プラスチックごみの輸出などに課題があると指摘されている。SDGsへの取り組みは日本国内だけではなく、他国との協力や調整が求められる。持続可能性が高いサプライチェーンへの再構築が国際社会から問われているといえる。

飢餓と肥満、拡大する不均衡

世界的にSDGsへの取り組みが停滞するなか、2024年に国際連合食糧農業機関（FAO）などが作成した報告書が危機感を示したのが食料供給と土地利用のあり方である。「今なお約7億人が飢餓に苦しんでいるのに肥満が増加している」と指摘した。さらに「現在の傾向が続けば、食料安全保障や気候変動の緩和、生物多様性、水質の保全に関わるSDGsの達成で各国間の格差が拡大する」と警鐘を鳴らした。

実際、成人人口の肥満率が高い国はオセアニアや中東諸国、アメリカを中心に多数ある。その中の一つであるアメリカにおける成人の肥満と重度の肥満の有病率を見ると、1999年から2018年の間で、男性・女性共に大幅に増加している。

その一方で、2023年は米国世帯の86・5%（1億1460万人）が食料を確保できたが、13・5%（1800万人）が食料不足に陥った。

肥満が深刻であると同時に、食料不足も深刻な状態が同居している州も散見される。

また同報告書では農業・食料システムと気候変動の因果関係にもふれている。農業は気候変動で最も深刻な影響を受ける分野であると同時に、産業や運輸と並ぶ温暖化ガスの排出源でもある。南米やアフリカで問題になっている森林破壊の約80%は農地開発が目的とされる。さらに報告書は「農林業やその他の土地利用から排出される温暖化ガスは世界全体の排出量の約4分の1を占めている」とし、農業・食料システムを組み込んだ気候変動対策の重要性を訴えた。

新興・途上国の食料消費の拡大

これからの10年で新興・途上国の食料消費が拡大するのは間違いない。先進国では小麦の消費量は3・8%増、牛肉は1・7%増が見込まれるが、新興・途上国では15～17%増と需要が大幅に伸びる。アフリカの人口が現在の約14億9000万人

から2033年には約18億人になると言われており、小麦・トウモロコシ・コメの主食だけで消費量が22～42%増と急増することが予想されている。

国際連合食糧農業機関（FAO）と経済協力開発機構（OECD）は、今後10年間に世界の食料消費が「爆食の中国」からインドへの主役交代を予測している。日本経済新聞（2024年7月9日）によると、過去10年の食料需要の伸びの28%は中国だったが、次の10年は11%に減少する。反対にインドのシェアが13～20%に拡大するという。

主食の小麦の消費予測をみても、主役の中国からインドへの交代は明らかである。2033年の中国の小麦の消費量は約1億4700万トンと予想される。世界最大の消費国ではあるが、その伸びは2021～2023年平均に比べて2・6%増にとどまる。この間にインドの消費量は約1億3700万トンへと一気に27・7%も増加し、中国の水準に迫る。コメでも中国の消費量は横ばいだが、インドは22・8%と大幅な拡大が見込

まれている。中国の爆食が影を潜めるのは急速な人口減少に加え、所得の伸び悩みも予想されるためである。対照的にインドでは都市部を中心に人口が増えるうえ、生活水準も向上するとFAOなどはみている。

一方、人口増加や所得の伸びに伴う新興・途上国での食料需要の増大に対応できるのかという懸念点もある。地政学的な緊張がもたらすサプライチェーン（供給網）の混乱、動植物の感染症の拡大など、食料の安定供給には多くの不確定要因が残る。最大のリスクは気候変動による異常気象の頻発と甚大な農業被害だろう。欧州環境機関（EEA）は直近のデータから、記録的な猛暑となった2023年に続き、2024年も熱波や山火事などが相次ぐ可能性があると分析する。そのうえで「気候変動によって熱波や干ばつ、豪雨が激しさを増し、その頻度も高まっており、農業の生産性が低下している」と警告する。また、今世紀半ばには主要な農作物の生産や畜産に適している農

地の約10%が、気候変動のために利用できなくなるといふ試算もある。

世界の飢餓の現状と将来

国際連合食糧農業機関（FAO）などが作成した報告書によると、2023年時点で推計7億3340万人が飢餓に直面し、18年と比べて3割増えた。地域別で人口に占める飢餓に直面する人の割合を見ると、アフリカが20・4%と最も高かった。2023年時点で2億9840万人と2018年からおよそ7700万人増えた。

農業関連部門への公共投資が限られ、増え続ける人口に対し農作物の生産が追いついていないのが一因とみられる。飢餓の人数ベースではアジアが最も多く、3億8450万人であった。

SDGsゴールの2030年では5億8200万人が慢性的な栄養不足に陥り、達成の道から大きく外れると予測される。

栄養不良のまん延は2019年から2021年

にかけて急激に増加し、2023年まで同じレベルで推移した。飢餓者数は2023年には約7億3000万人と推定された。2019年と比較すると2023年には、約1億5200万人がさらに飢餓に直面したとみられる。

地域レベルでの傾向は大きく異なる。アフリカでは飢餓が依然として増加傾向にある一方で、アジアでは比較的横ばいで、ラテンアメリカでは顕著な進展が見られる。2022年から2023年にかけて、西アジア、カリブ海地域、およびアフリカのほとんどの小地域で飢餓が増加した。アフリカは、飢餓に直面している人口の割合が依然として最も大きい地域であり、アジアの8・1%、ラテンアメリカ・カリブ海地域の6・2%、オセアニアの7・3%と比較して、20・4%である。しかし、アジアには依然として世界の飢餓に直面している人々の半数以上、約3億8500万人が住んでいる。また、2023年にはアフリカで約3億人、ラテンアメリカ・カリブ海地域で400

0万人以上、オセアニアで300万人以上が飢餓に苦しんでいる。2019年から2021年にかけて急激に拡大した男女格差は2022年に縮小し始め、2023年も縮小し続けているものの、食料不安は男性よりも女性に影響を及ぼしている。

世界の食料生産システム

この60年間で、世界的に見ても食卓はずいぶん豊かになった。中でも、食事の内容が劇的に変わった国は中国である。小麦やコメの消費は2〜4倍に、牛肉や豚肉は約50倍にもなった。経済成長で十分に食べられるようになっただけでなく、とくに穀物から肉類へのシフトも急速に進んだ。飽食の時代に影を投げかけるのが気候変動（異常気象）である。ここ数年は異常な高温や干ばつ、豪雨が各地で頻発したため、小麦やコメの価格は高止まり状態にある。産地が限られるコーヒ―豆は2020年比で約3倍、カカオ豆は約2・6倍にまで高騰した。

さらには人口も急増している。世界人口は1975年に40億人を突破してから、ほぼ12年の間隔で10億人ずつ増えている。2050年には、世界人口は100億に近づくと思われている。すなわち、世界の人口はこの60年間で2・6倍に増えている。

世界の食料システムは、爆発的に増える人口を農業の技術革新や農地開発が支えている。その結果、小麦の生産量は人口増加のペースを上回り、この60年で3・6倍以上に増加した。コメの生産量もこの60年間でなんと3・6倍に増加した。これは単純に称賛されることなく、急激な人口の伸びや豊かな食生活を支えるために、食料増産が環境に負荷をかけてきた結果なのである。飛躍的な食料増産を可能にしたのは化学肥料や農薬の投入、品種改良であった。しかし現在は、中国やロシアの輸出規制で肥料の供給は細り、環境や生態系への影響が懸念されている。

食品ロスの半減が1・5憶人を救う

2080年代まで増え続ける人口と、限界が見える食料の増産。食料不安の解消には食品ロスの削減が急務である。現在、世界で生産された食料の約3分の1が無駄に捨てられている。

食品ロスを項目別にみると、穀物や野菜、果物が圧倒的に多く、価格が高めの乳製品や肉類は少ない。一人ひとりが意識を変えることで、食料不安は避けられる可能性が高まる。さらに、食品ロスの削減をし、無駄になる食料が減れば、それだけ肥料や輸送などから排出される温暖化ガスを抑えられる。2030年までに小売店や家庭における食品ロスを半減させれば、農業からの温暖化ガスの排出を4%削減できる。また、食料価格の下落を通じて、低所得国では食料摂取量が10%、低所得国で6%それぞれ増えると試算する。世界全体では2030年に約7億人が飢餓に直面すると予想されるが、食品ロスの半減は飢餓人口を26%（1億5300万人）減らす効果がある。食品

ロスへの取り組みを含め、激しさを増す気候変動のショックにも耐えうるような持続可能な食料システムを早期に整えることが急務である。

世界の食料不安 3つのポイント

①食料価格はどうなるか？

食料価格は新型コロナウイルス禍とロシアのウクライナ侵略による穀物輸送の停滞という2つの大きなショックにさらされた。国際連合食糧農業機関（FAO）の食料価格指数（14～16年＝100）は2022年のウクライナ侵略直後に160を付けたが、欧州連合（EU）の小麦増産などで落ち着き、この1年は120前後で推移している。それでもコロナ禍前の2019年と比べると27%（約3割）も高騰している。

②食べられなくなる心配は？

主食の小麦などは商品価格が上がれば、農家が増産に動くため、世界中で決定的に供給が不足する事態は考えにくい。しかし、価格が大幅に上昇

すると食料にアクセスできなくなる人達は増える。2024年にFAOなどが作成した報告書によると、2023年の世界の飢餓人口は7億3300万人に上る。コロナ禍前の2019年からは1億5200万人も増えたことになる。しかも、飢餓人口の半分以上はアジアが占めている。

③農業が環境破壊に？

農業は気候変動の被害者であると同時に加害者でもある。温暖化ガスの22%は農業や土地利用から排出されている。家畜の反すう、水田からのメタン放出、過剰な肥料の投入などが原因とされる。アマゾンなどの森林破壊の約80%は農業や畜産のための土地開発が原因とされる。EUは2024年12月から、森林破壊を招いた農産品を規制する措置を導入する予定である。

日本の食品安全保障を考える

日本の食料自給率

日本で使われる食料自給率には、品目別自給率と総合食料自給率がある。総合食料自給率は、さらにカロリーベースと生産額ベースに分けられる。品目別自給率は重量（重さ）で計算する。

品目別自給率 $\parallel$ 国内生産量 $\div$ 国内消費仕向量
国内消費仕向量 $\parallel$ 国内生産量 + 輸入量 - 輸
出量 + $\parallel$ 在庫の増減量

例えば小麦の場合は、

国内生産量1097万トン $\div$ 国内消費仕向量6
523万トン（国内生産量1097万トン + 輸
入量5375万トン + 輸出力0トン + 在庫増加
量51万トン） $\parallel$ 0.17

従って小麦の自給率は約17%と計算される。

しかし、重量では同じ小麦でも原料の小麦なのか、小麦粉なのかパンなのかで重量が変わり、食

料全体での調査では統一性がなくなる。そこで「カロリー」（熱量）という共通の物差しで合わせると、重量ベースの品目別自給率より、総合食料自給率の方が便利である。

カロリーベース総合食料自給率は

1人1日当たり国産供給熱量÷1人1日当たり供給熱量

で求められる。

2021年の日本のカロリーベース総合自給率は

$860\text{ kcal} \div 2265\text{ kcal} \parallel 0.38$

すなわち2021年日本の食料自給率（カロリーベース）は約38%であった。

日本ではこのカロリーベースの食料自給率が一般的な「食料自給率」として使用されている。

一方、生産額で計算する食料自給率もある。共通の物差しに、カロリーではなく、生産額を使用する。

生産額ベース総合食料自給率は、

食料の国内生産額÷食料の国内消費仕向け額で計算する。

2021年の生産額ベース総合自給率は、

$9.9\text{ 兆円} \div 15.7\text{ 兆円} \parallel 0.63$ となり

2021年日本の食料自給率（生産額ベース）は約63%となる。

食料危機の危機感を煽る場合^あには、カロリーの食料自給率38%という数字がよく使われ、国家が補助金などを配分し易くなる。

日本の食料自給率は年々減少傾向にある。第二次世界大戦より前にほぼ100%近かった食料自給率は、最近ではカロリーベースで40%前後を推移している。農林水産省も2030年の目標値として、生産額ベースで75%、カロリーベースで45%の食料自給率アップを掲げている。

しかし、食料自給率が高ければ豊かとは限らない。日本でも戦後、食料自給率が100%近くても飢餓で苦しんでいる人が大勢いた。一方、現在日本の食品自給率は38%しかないが、食料はあふ

れかえっており、多くの食品ロスがある。日本が現在やっているといるのは、「輸入」に頼っているからである。

有事の際、輸出国の都合で飼料や食料の供給が停止される恐れもあるので、やはり自国の食料自給率を上げ、食品の安全保障を真剣に考える必要がある。

例えば、日本はアメリカから多くの食品を輸入している。2021年には、農作物全体で23%もアメリカに頼っている。仮にこれらが突然輸入停止となったら、日本の食生活はやっていけなくなるといふ危機感を国民全体が共有することが大切である。

では、なぜ日本の食料自給率が低下したのだろうか？ その理由は、コメを食べなくなり、肉類や油類を多く食べるようになったからである。すなわち、食料自給率が高かったコメの消費量が減少し、食料自給率の低い肉類や油脂類の消費量が増加したため、日本全体の食料自給率が相対的に

下がってきたためである。とくに、肉類の品目別食料自給率を考える際には、「食料国産率」も考慮しなくてはならない。

一般的な総合食料自給率では、輸入飼料で育った肉類は日本の自給率にはカウントせず、国産の飼料で育つ家畜のみ自給率に入れる。一方、日本で、輸入飼料で育った肉類も国産としてカウントするのが食料国産率である。食肉類の自給率を食料国産率で再計算するとどうなるだろうか。いま日本人が国産だと信じている食肉類や牛乳・乳製品も実際には輸入飼料で育てられているので、輸入品と同じであることに気づく。

日本の食料の安定供給は、国内の農業生産を増大させることを基本として、輸入と備蓄を組み合わせて確保する必要がある。食料は生きるために不可欠である。また、食料生産が水や太陽光や雨や気温など自然環境を利用しているため、異常気象により生産量が不安定になる場合が最近は多く、農産物は緊急増産が出来ない。

また、世界全体で生産される農産物のうち輸出に回る食料は少なく、輸出している国も少ない。

主要な農業生産国での異常気象や紛争で海上輸送が途絶えたら、輸入は望めなくなる。そのためには自国で生産できるものは極力生産し、食料自給率の向上を目指すことは極めて重要である。

備蓄米の備えによる食料の安全保障

日本には国民にいつでもコメを供給できるよう「備蓄米制度」がある。1993年に記録的な冷夏によりコメの不作が起きた際、消費者がコメを求めスーパー等に殺到した。この「平成のコメ騒動」の経験を踏まえ、1995年に制度化された。この制度は、コメの豊作時の供給過剰を防ぐ調整保管の意味合いもあるし、コメの市場価格を調整する役割も担う。

備蓄米とは、緊急時に備えておくコメをさす。

日本政府は100万トン程度のコメを備蓄している。この量は、10年に一度の大凶作や不作が2年

続いた時にも対処できる水準として設定された。毎年播種前に20万トン程度を買い入れ、5年持続し米は飼料用として売却する、というシステムで運用されている。

2020年、農林水産省は子ども食堂やフードバンクに政府備蓄米の無償交付を行った。新型コロナウイルスによる休校措置で、子ども食堂での食事提供機会が増えたからである。従来は、学校給食会や学校法人が公布対象であったが、法律を改正して対応した。

2023年のコメ不足は、猛暑の影響による品質低下（等級の低下、歩留まりの減少）、南海トラフ地震への備え、インバウンド消費の増加、生産調整による減少などが原因として考えられる。しかし、これら生産や流通の問題以上に、根本的な原因はコメの消費が減少し続けているからである。

1965年頃と比較すると、現在の1人当たりの年間コメ消費量は約半分の50・9 kg（1人／年

間）まで減少している。1970年から2017年にかけて、コメが余るようになり、米価を維持するために国はコメの生産量を調整して転作を推進してきた。減反政策が廃止された後は、農家は自主的な経営判断でコメを作れるようになったが、消費量は依然として減少し続けている。

このままコメの消費が減り続け、農家の高齢化や耕作放棄地が増加すると、3000年以上の間、日本の食文化と生活を支えてきた稲作文化が衰退してしまう可能性がある。

2024年のコメ不足を通して、日本の食卓を支えているコメの重要性が再認識された。日本の主食米を含む食料の安全保障を考え、SDGsの持続可能な農業を維持するためには、私たち一人ひとりがコメの大切さを再認識し、コメの消費と備蓄を見直していくことが重要である。

2024年6月の時点で91万トンの備蓄米は、単純計算しても1600万人が1年しか持たない量である。本格的な食料危機が起こった場合には、

国民の大半が餓死する可能性があることも認識しておく必要がある。食料安全保障を考えるなら、コメ生産を減らす政策の見直しが必要である。

2030年のゴールを目前にして 私達にできること

食品廃棄物の削減

国際連合食糧農業機関（FAO）の2011年の発表では、世界の年間食料生産量40億トンのうち、約3分の1にあたる約13億トン（重量ベース）が食べられずに廃棄されている。これは、食料生産の重量ベースで約3分の1を廃棄していることになる。

その後、世界自然保護基金（WWF）と英国の小売大手テスコの2021年7月の報告では、世界で栽培、生産された全食品のうち約40%に当たる25億トンの食品が年間で廃棄されている。これは2011年の報告の13億トンの約2倍の量に当

たる。

途上国と先進国では、食品ロスが発生する理由が異なることについてふれたい。発展途上国では、生産地から製造現場へ運ばれるまでの間に、腐敗など多くの無駄が発生している。すなわち、冷蔵や冷凍の設備が整っていない、運搬の物流費が高くて運べない、などがその理由である。

一方先進諸国では、製造現場から消費者の手に渡るまでの過程で多くの食品が無駄になっている。例えば、企業の商習慣や小売店での売り過ぎ、消費者の買い過ぎなどが原因である。つまり、食品ロスはそれぞれ理由が異なるが、先進国のみならず途上国でも発生しているのである。

廃棄される食品の中で、まだ食べられる食べ物と、食品加工の段階で出る肉や魚の骨などのものと食べられない部分の両方を合わせて「食品廃棄物」という。各国の食品廃棄物発生量は、その国の人口により異なるが、どの国も人口1人当たりの廃棄量は少なくない。ヨーロッパ諸国では、

廃棄処分対象になった食品のみを扱ったスーパーマーケットや廃棄予定の食品を活用したレストランが開かれるなど、食品廃棄物をビジネスに転換する動きが高まっている。

日本の現状

日本の一年間の「食品ロス量」は、2017年度の推計で612万トン。内訳は、家庭が284万トン、外食やスーパーなどの事業系が328万トンであった。612万トンは、毎日大型10トントラックで約1680台分が廃棄され、年間国民一人当たり48kgに相当する。これは、国連WFPの食品援助量の約420万トンの約1・2倍になる。世界の人々に対して支援される量より、日本で廃棄されてしまう食品の方が多い。

こうした状況を鑑み、2019年5月24日には「食品ロス削減推進法」が成立し、10月1日より消費者庁より施行された。2016年度には、643万トンに上った食品ロスを減らそうと、行政

や飲食店などは様々な取り組みを始めている。毎年10月が「食品ロス削減月間」、10月30日が「食品ロス削減の日」と定めている。

この法律では、政府が基本方針を定めることを義務付けたほか、企業も削減に取り組むことや、消費者は食品の買い方を改善するなどの自主的に取り組むことを努力目標とした。また、生活が苦しい家庭に提供する「フードバンク」への行政の支援を求めている。

賞味期限と消費期限との違い

消費者庁が一部都道府県と実施した調査によると、家庭の食品ロスの原因の一割が「期限切れ」であるという。食品ロスの削減には、食品衛生法における「賞味期限」と「消費期限」の違いについての理解が必要である。

英語では、賞味期限は「ベストビフォー」と表現され、「それまではおいしく食べられる」という意味であり、期限を過ぎたら食べられないとい

うニュアンスではない。期限を多少過ぎたものを食べるかどうかは自己判断となるが、まだ食べられるものを食べることは、理にかなっている。

賞味期限…その食品をおいしく食べられる期限のこと（賞味期限を過ぎてもまだ食べられる）

消費期限…その食品を食べることができると期間のこと（消費期限をすぎたものは食べない）

賞味期限切れによる食品ロス防止のため、国内の食品メーカーは様々な工夫を凝らしている。

災害非常食には、乾パンや缶詰など保存性が第一で「食べづらい、味気ない」イメージが強い。

東日本大震災や熊本地震の被災地支援を契機に長期保存とおいしさを両立させた商品開発が進んでいる。食品ロスを減らし、一般家庭での食料備蓄を促す。

家庭で備蓄した非常食が賞味期限切れになる食品ロスを防ぐ為に、日常生活で食べた分だけを補充する「ローリングストック（回転備蓄）」も増えている（読売新聞、2021年3月8日）。

また、コメの流通業界でも食品ロス削減への取り組みが進んでいる。大手コメ卸各社はコメ袋に表示する精米時期を「年月日」から上旬などの「年月旬」に変更した。旬別の表示は、消費者庁が表示ルールを見直し、2020年3月から可能となった。農水省は流通各社に切替を推奨している。十分食べられるコメの廃棄量を減らしながら、市場の物流効率を高める（日本経済新聞、2021年4月17日）。

（株）明治は未開封であれば常温で91日保存できる牛乳「明治特選北海道牛乳」を発売した。賞味期限は製造日を含めた91日で、開封後は冷蔵庫で保存する。賞味期限を延長したことで食品ロスを削減できる。これまでの同社の常温保存牛乳と比べて、新製品は賞味期限を約1カ月延ばした。製造時に通常の牛乳よりも高温で加熱殺菌し、紙とアルミ箔を張り合わせた容器で光や空気を遮断することで長期保存を可能にした。2021年末に生乳の供給過剰が問題となったが、今回の製品は

北海道産の生乳を100%使用しており、生乳の消費拡大にも貢献できるという。（日本経済新聞、2022年1月12日）

ピジョン（株）は、製品の賞味期限の表示をこれまでの「年月日」から「年月」に変更した。ベビーフードやベビー飲料、ベビーおやつなど全143品目のうち130品目で実施する。商品の賞味期限切れを減らし、食品廃棄の削減を図る（日本経済新聞、2021年7月15日）。

卸売業者や小売店は、賞味期限に一定期間近づくこと、商品を返品したり廃棄したりする「商習慣」（製造日から賞味期限までの期間の最初の3分の1以内に納品する）がある。例えば、賞味期限6カ月の食品がある。それをスーパーに納品するのは、賞味期限の3分の1、つまり2カ月以内まで。それを過ぎるとスーパーはメーカーに返品する。さらに店頭で販売するのも賞味期限の残りが3分の1まで。それを過ぎると店頭から撤廃する。これは日本独特の商習慣であり、このルール

の改善や撤廃が望まれる。

私達が今日からでも出来る食品ロス対策

- ・その日のうちに食べきるものは、消費期限の近いものを買う
 - ・傷みにくい保存法を選ぶ
 - ・食材が残った時は、レシピサイトを調べ、活用できる料理を作る
 - ・日持ちする食品に表示される「賞味期限」は、おいしく食べられる期間。期限を過ぎても捨てず、食べられるどうかを五感で判断する
 - ・食べない食品は、フードバンクなどに寄付
 - ・飲食店で売れ残りそうな料理を安く購入できるアプリなどを活用
 - ・外食では食べきれる量を注文する
- 参考・フードバンク「セカンドハーベスト・ジャパン」ホームページ
- ・牛肉はとっておきのときに食べる

・昆虫食や代替肉（クリーンミート）にチャレンジする

・庭やベランダに植物や野菜を植える
出典・『食料危機』井出留美著（PHP新書）「アキシオン100」より抜粋

おわりに

日本の「もったいない」という言葉ほど、食品ロスの問題を心情的に示す言葉はない。

「食事の宗教的意義」を考えると、食品を生産者への感謝、食品を保存や流通過程の担当者への感謝、自己の身心そのものが神仏からの賜物たまものと恵みであることへの感謝などを自覚し、さらに自己が食事を摂るに値するかを考えることで、自己自身を見つめることにつながる。

食品ロスの社会的関心は、コロナ禍により世界中で高まった。この度の新型コロナウイルスの猛威により、世界は食料システムによって人とつな

がっていることを、我々に再認識させてくれた。

いのちに直結する食品の宗教的重みを教団内外に広く啓蒙^{けいもう}するとともに、教団のさまざまなネットワークを通じて、食品ロス軽減の具体的実践を支援し、また信徒等のライフスタイルを指導することはとても大切である。

食品ロスを縮減するする社会システムへの変革に、個々の神社・寺院・教会が地域のセンター的役割を果たしつつ貢献し、WCRP日本委員会平和研究所も「隗^{かい}より始める」ことが強く望まれる。



ヒンドゥー教カルマ・ヨーガと 世界平和への旅

松井ケテイ

清泉女子大学教授・平和教育専門家



はじめに

2024年度のWCRP日本委員会平和研究所のテーマにある『人間性の回復』は、とても重要な意味を持つ。人間は生まれながらに尊厳を持っており、尊厳が踏みにじられると、多くの場合、傷つき、その悔しさや悲しみが怒りに変わる。その怒りによって暴力的な言動が発生し、大げさに言うと戦争にもつながる。怒りは悪ではないが、怒りへの対応によって問題が生じるのである。そ

うならないためには、相手と向き合い、建設的に対話することが大切で、その技能や理論を平和教育が導く。そして人間の尊厳の回復にも役立つ、それが平和教育である。そのことを後押ししてくれたのが、ヒンドゥー教の教えの一つ「カルマ・ヨーガ」である。

私はヒンズー教の委員会、すなわちスワミ・ヴィヴェーカナンダ生誕祝賀委員会のメンバーであり、20年ほど前から毎年、5月末か6月初めにインド大使館で開催される生誕祝賀会の司会を務めている。2023年に初めて、「カルマ・ヨー

ガ」について15分間話すことを依頼された。私は長年この委員会をサポートしてきたが、講演者の一人になる機会は初めてだった。

そこで私は、日本ヴェーダーンタ協会のスワミ・メダサナンダ会長から、「カルマ・ヨーガ」について書かれた書籍をいただいた。この本は、スワミ・ヴィヴェーカーナンダが1895年12月と1896年1月にニューヨーク西39丁目228番地の部屋を借りて行った講義を基にしており、スワミがアメリカで過ごした2年5カ月の間に行った多くの講義も加えてまとめたものだ。講義を書き写したのは、後にスワミの弟子となり、スワミに付き添ってイギリスとインドを訪れたプロの速記者、ジョセフ・ジョサイア・グッドウィン氏である。

こうした経緯から、私はヒンドゥー教を学ぶことになったわけだが、ここでは、4つのヨーガの意味と目的、そして「カルマ・ヨーガ」と私の世界平和への旅を紹介したい。

ヒンドゥー教4つのヨーガの意味と目的

ヒンドゥー教には、「4種類のヨーガ」と呼ばれるヨーガの4つの道がある。これらは精神的成長と自己実現への基礎となる道である。ヨーガの4つの道とは、「カルマ・ヨーガ」「バクティ・ヨーガ」「ラージャ・ヨーガ」「ジュニャーナ・ヨーガ」である。これらはヒンドゥー教の聖典である「バガヴァッド・ギーター」に概説されており、神との調和を達成するための明確なアプローチを提供している。

ヨーガの4つの道の主な目的は、自己実現とスピリチュアルな悟りへの旅に個人を導くことである。それぞれの道は、異なる性格や気質を持つ人に対応し、内なる変容への個人的なルートを提供する。「カルマ・ヨーガ」は行動の道であり、他者への無私の奉仕のヨーガである。「ジュニャーナ・ヨーガ」は知識の道であり、知識を通じて

至高のものと一体となるヨーガである。「バクテ
イ・ヨーガ」は献身の道であり、あらゆる存在へ
の愛のヨーガ。そして4つ目の「ラージャ・ヨー
ガ」は多くの人が知るヨーガである。規律の道で
あり、心身を活性化させる。

カルマ・ヨーガと世界平和への旅

スワミ・ヴィヴェーカーナンダの言葉の多くが、
平和教育者としての私が抱えている考えと共鳴し
ていることに気づき、大きな感銘を受けた。スワ
ミの「カルマ・ヨーガ」の概念に関する講義は、
世界の平和教育者たちに大きな励ましを与えるも
のであり、私はこの学びの経験を、平和構築のた
めに将来一緒に働きたいと願っている人々と分か
ち合いたいと願っている。それだけ「カルマ・ヨ
ーガ」に深みと叡智えいちを感じるのである。スワミの
講演の一部を引用しながら、私が行っている活動
を通して、スワミの知恵に応えるような流れで発

表したい。私が学んだことを皆さんと分かち合い、
その学びを平和教育者としての私の歩み、平和構
築者としての活動を続けるためのビジョン、もし
て未来への希望につなげたいと思う。

私が戦争と平和について特に敏感になったのは、
父が米国海軍の水兵だったからだ。父は朝鮮戦争
とベトナム戦争に行き、戦地に物資を運ぶ仕事を
担った。私は父から悲惨な戦争の話を多く聞いた。
また、私は、カトリック高校の伝統行事の一環と
して、クリスマス前の待降節の時期に米軍病院を
訪れ、ベトナムで国のために戦って負傷した米兵
たちのためにクリスマスキャロルを歌った。頭の
てっぺんからつま先まで包帯で巻かれた兵士たち
の姿や、衛生的な病院であっても膿や血の臭いが
したことを今でも思い出す。それが私の間接的な
戦争体験だった。

私はカトリック教徒だが、仏教徒の環境でも育
った。私の日本人の母と祖母が、立正佼成会とい

う仏教教団の会員だったからだ。この教団は、世界の差し迫った問題に対する効果的な多宗教的対応を主導することを目的とする団体のWC RP（世界宗教者平和会議）を他の諸宗教と共に創設した。また、野心的な目標や複雑な問題に対しては、さまざまな信仰共同体が協力し合うことで最善の方法で取り組むことができる、と信じている。

そして、約20年前、東京外国語大学名誉教授の奈良毅先生が、私をスワミ・ヴィヴェーカーナンダ生誕祝賀委員会に誘ってくださったお陰で、私は素晴らしいスピリチュアルな体験をすることができたのだった。

それでは、「カルマ・ヨーガ」の意味、理論、実践について説明したいと思う。スワミ・ヴィヴェーカーナンダは、書籍『The complete book of YOGA』の第1章で以下のように述べている。

『カルマという言葉は、サンスクリット語のKr i（行う）に由来しており、すべての行為はカル

マである。厳密には、この言葉は行為の効果も意味する。カルマとは活動のことである。人間の目的は知性に触れることである……この知性は、やはり人間に内在するものだ。知性は外からやってくるものではなく、すべて内部にあるものだ。人が「学ぶ」ということは、本当は「発見する」とことであり、自分の魂の覆いを取ることによって、無限の知性の鉱山となることだ。多くの場合、それは発見されず、覆われたままだ。覆いがゆっくりと取られるとき、「我々は学んでいる」と言う』（第1章）。

「教育」という言葉は、各個人の中にある知性を引き出すことを意味する。スワミは「すべての出来事は、すでにそこにある心の力を引き出し、魂を目覚めさせることにすぎない」と述べている。これは学習者にとっては学びの瞬間であり、教育者にとっては教えられる瞬間である。

私にとってこの言葉は、約30年前にハワイ大学で開催された最初の平和教育会議、国際平和教育

研究所（以降I I P E）で経験した「アハ・モーメント」（目からうろこが落ちる、目が開かれるような体験）を思い出させる。平和教育の母であり、I I P Eの創設者である私の恩師、ベティ・リアドン博士に初めてお会いしたのもこの時だった。参加したすべての活動が私の心に響き、すぐに日本でもできないかと思った。

学習のプロセスについて、スワミ・ヴィヴェーカーナンダは第5章で次のように触れている。

『外的な教師は、内的な教師を奮い立たせ、物事を理解するための示唆を与えるに過ぎない。そして、物事は私たち自身の知覚と思考の力によってより明確になり、私たち自身の魂の中でそれらを実現する。その実現は強烈な意志の力へと成長する。最初は感情であり、次に意志となる。その意志から、あらゆる静脈、神経、筋肉を通り、あなたの体の全体が、無私の行動のヨーガの道具へと変化し、完全な自己否定と完全な無私という望ま

しい結果が正式に達成されるまで働くための、多大な力が生まれていく……』（第5章）。

知性、言い換えれば「知に触れる」ということは、私たちの認識能力のことである。私たちは歴史を通して、あるいは過去に実践されてきたことを通して、知性を求めることができる。

感じることにつながるスキルには、「心に触れる」という意味がある。想像し、考え、創造し、実践するスキルを使うことで、私たちは代替案を学ぶことができる。

私たちは、自分の周りで起きていること、地域社会で起きていること、国で起きていること、そして世界で起きていることを五感で感じる必要がある。私たちは皆、その一部なのだ。そして、耳をそばだて、うめき声を聞き、痛みを感じ、お互いの未来に向かって同じ方向を向く必要がある。行動を起こすスキルも必要である。私たちには生きる権利があり、何よりも平和への権利があるのだ。

この学びのプロセスは、平和教育の「価値を高めるプロセス」と共鳴する。平和教育のプロセスでは、まず、教育や本を読むことによって知に触れる。そして、現地に行き、例えばフィールドワークや、人のストーリーを聞くことによって心に触れる。知に触れるだけだと、問題は他人事になるが、心に触れることによって、共感し、自分の問題になる。すると、何かをしなければならぬという、行動にかられる。これが平和教育のプロセスである。

ハワイ大学で「アハ・モーメント」を経験してから3年後の1996年、私は平和教育者の友人たちと東京の国際基督教大学でIIP Eを開催した。それ以来、私が現在教育者として勤務している清泉女子大学で、平和教育の活動やカリキュラムをどのように取り入れることができるのかということで、私の頭と心は満たされた。

そして1998年、日本では18歳人口が減少し

ていることから、清泉女子大学が教育的使命を維持するためにはどうしたらよいかを考え、三菱総合研究所を通じて18歳が興味を持つ専攻について調査を行った。調査結果は「異文化理解」と「コミュニケーション」の分野に焦点が当てられた。スワミ・ヴィヴェーカーナンダも、第4章で異文化理解の重要性に言及している。

『カルマ・ヨーガを学ぶには、義務とは何かを知ることが必要である……いかなる存在も傷つけてはならない。いかなる存在も傷つけないことは美德であり、いかなる存在も傷つけることは罪である……それゆえ、私たちが覚えておくべき点は、常に他者の義務を他者の目を通して見るように努め、他民族の習慣を自分の基準で判断してはならないということである』（第4章）。

これはまさに、平和の創造に必要とされる異文化理解論である。新学科の準備にあたり、当時の清泉女子大学の学長は、私と数人の教授を任命して委員会を作り、新学科のカリキュラム案を出し

た。私は平和教育プログラムを提案した。積極的
に行動できる市民を育成する学際的なプログラム
である。新学科設立委員会は、探究心、内省、知
識、感じるスキル、そして変革のための行動を起
こす技能の重要性を考察した。

これらの行動は、第7章に紹介されている。

『カルマ』という言葉には、行動という言葉
に加え、心理学的な因果関係も含まれる。結果を
生み出すあらゆる行動、思考はカルマと呼ばれる。
このように、カルマの法則とは、因果の法則、必
然的な原因と順序を意味する……何百万もの種類
の幸福、存在、法則、進歩、因果があり、すべて
が機能しているかもしれない』（第7章）。

過去の多くの因縁は、I I P Eでの目を見開か
されるような体験の後に起こった他の多くの点を
つなぐ点となった。

アップルの創業者スティーブ・ジョブズ氏も、
リーダーシップに関する彼の言葉の中で、「点と
点は前を見てつなぐことはできない。だから、自

分の未来で点と点がつながることを信じなければ
ならない。直感でも、運命でも、人生でも、カル
マでも、何でもいい。このアプローチが私を失望
させたことは一度もないし、私の人生を大きく変
えたんだ」と話している。

「カルマ・ヨーガ」とは、皆がすでに持っている
ミッション、使命が、そのプロセスによって引き
出され、「なるほど、このために私は生きてきた
のだ」という発見につながるものだ」と理解してい
る。I I P Eでインスピレーションを受けたよう
に、私は、平和教育者になることが自分の使命で
あり、目的であることを確認した。私は平和教育
者になるためにこの世に生を受けたのだと確信し
たのだ。

それが、2001年に清泉女子大学で発足した
「地球市民学科」（グローバルシチズンシップ）と
いう新学科の始まりだった。カリキュラムは、①
学際的な知識、②コミュニケーション能力と紛争
解決能力（対話能力）、③フィールドワーク（主

に日本国内および世界各地での体験学習)の3つの柱で構成されている。

大学で教える以外にも、東北アジア平和構築インスティテュート、武力紛争予防のためのグローバル・パートナーシップ (Global Partnership for the Prevention of Armed Conflict)、平和教育のためのグローバル・キャンペーン (Global Campaign for Peace Education)、そしてもちろん、W C R P (世界宗教者平和会議)の平和活動など、これまでに私は多くの平和構築活動に関わってきた。

スワミ・ヴィヴェーカナンダは、第6章で次のように述べている。

『私が善い行いをしているとき、私の心は別の振動状態にあり、同じように張られたすべての心は私の心の影響を受ける可能性がある。このようなインパルスを受け容れることができる心であれば、すぐにそれを受け容れることができる』(第6章)。

私が発信する波動は他の人々の心にも届き、その人々は、私と同じような心を持っている人々で

あり、より良い世界のために連帯して働いてくれる同志、腹心の友(同じ考えと思いを持つ同士のこと)と言った方がいいだろう。

「カルマ・ヨーガ」によれば、人が行った行為は、それが実を結ぶまで破壊することはできない。この言葉は、平和教育者にとって非常に励みになる。私たちが平和のために、特に最終的な戦争システムの廃止のために、そして、より公正な社会のために教育し、活動するとき、ある人たちはこう尋ねるだろう。「地に足がついているのか?」「この夢が実現すると本当に思っているのか?」と。

スワミ・ヴィヴェーカナンダの励ましを受けて、私たちはこう言う。教育し、活動するのは、「それが正しいことだからだ」と。平和への旅は簡単なものではないが、多くの困難に対する答えは、絶望でも皮肉でもなく、平和は可能であると確信することである。

したがって、多くの学校が平和教育の一環とし

て広島や長崎を訪問することも平和教育ではあるが、日本の文部科学省に平和教育カリキュラムを提案することには、それ以上の役割がある。つまり、個人の内面から世界へと平和構築学を広げることだ。それは、この行動そのものが、スワミが言及した「カルマ・ヨーガ」の理論と実践によって支持され、確認されていることなのである。

2025年4月から地球市民学科が地球市民学部2領域（地域共生とソーシャル・デザイン）に成長した。2001年に立ち上がった地球市民学科は、さまざまな問題を建設的に解決するスキルを修得するものである。国際水準である人権、ジェンダー、人種に対する平等を理解し、実現できるようにする。文化の多様性を認め、地球の統合を考える。そのような精神のもとにこの学科がある。そしてこの学科が学部になるということだ。

私は現在、韓国のアジア太平洋国際理解教育センター（APCEIU）と共同で、北東アジア、主に韓国・中国・モンゴル・日本で共通の平和教

育カリキュラムを普及させるプロジェクトに取り組んでいる。この共通カリキュラムは、ユネスコのビジョンに忠実でありながら、北東アジアのニーズや状況に適切に対応したカリキュラムだ。平和教育の共通の目標、意味、内容、方法、学習成果を東北アジアの平和教育者に提供することを目的としている。

最後に、第7章から次の言葉を紹介する。

『カルマ・ヨーガとは何か？ 行動に潜んでいる秘密に関する知識である。宇宙全体が働いていることがわかる。何のために？ カルマ・ヨーガから、行動の秘密、行動の方法、行動の組織力を学ぶ。カルマ・ヨーガは、そのプロセス、秘訣^{ひけつ}、そして最善の方法を教えてくれる』（第7章）。

私の生い立ち、宗教的背景、そして平和教育者としての使命を見つけたこの経験は、点と点がつながったものである。知性、行動の効果、仕事、無執着、無私、そして自由へ——点と点がつながって、今の私があり、私の旅は、まだ続いていく。



平和大学講座出席者&執筆者紹介

*2026年2月現在

齋藤忠夫（さいとう・ただお）

1952年東京都出身。東北大学農学部畜産学科卒業、同大学院農学研究科博士課程修了。農学博士。東北

福祉大学講師、東北大学大学院農学研究科准教授・教授を経て、201

8年、東北大学名誉教授に就任した。2016年、オエノンホールデ

イングス株式会社の社外取締役に就任、現在に至る。食品科学と応用微

生物学を専門とし、乳酸菌の機能性解析とそれらを利用した機能性乳製

品の開発・研究を行っている。WCRP日本委員会平和研究所員。主

な著書に『酵素ハンドブック』『最新畜産物利用学』（朝倉書店）、『動物

資源利用学』『畜産物利用学』（文永堂出版）、『ミルクの先端機能』（弘学出版）など約50冊。日本酪農科学会賞、日本畜産学会賞ほか多数受賞。

松井ケティ（まつい・けてい）

1954年神奈川県出身。上智大学卒業後、コロンビア大学ティーチャ

ーズカレッジ日本校で修士号、ゴンザガ大学で博士（哲学）学位取得。

清泉女子大学名誉教授。専門分野は平和学、包括的平和教育、多文化理

解、建設的交渉法、対立解決法、英語教授法。主な社会活動は平和教育

地球キャンペーン（GCP E）や武力紛争予防のためのグローバル・

パートナーシップ（GPAC）などで平和教育・平和構築の活動に参加。親学会理事、WCRP日本委員会理事、同委員会平和研究所所員、同女性部会部会長を務める。主な著

作に『幸福へのアプローチ』『地球

市民学のすすめ』『地球市民学を創る―地球社会の危機と変革のなか

で』『東アジア平和共同体の構築と国際社会の役割』『第二次世界大戦

従軍慰安婦による学び―赦しと和解の可能性開発のための平和教育の役割』ほか多数。

竹村牧男（たけむら・まきお）

1948年東京都出身。1971年

東京大学文学部印度哲学・印度文学科を卒業。1975年東京大学大学院人文科学研究科（印度哲学）博士課程中退。1993年博士（文学）の学位を取得（東京大学）。1975年に東京大学文学部で助手を務め、その後文化庁文化部宗務課専門職員、三重大学文学部助教授、筑波大学助教授（哲学・思想学系）、筑波大学教授（哲学・思想学系）を歴任。2002年に東洋大学文学部教授に就任、2009年9月より2020年3月まで東洋大学学長を務める。2002年4月筑波大学名誉教授、2020年4月東洋大学名誉教授。専門領域は仏教学、宗教哲学。WCRP日本委員会理事、同委員会平和研究所所長。主な著作に『西田幾多郎と鈴木大拙』『入門 哲学としての仏教』『新・空海論』ほか多数。

日比絵里子（ひび・えりこ）

兵庫県神戸市出身。上智大学法学部で法学士、英国レディング大学大学院で国際関係学修士号、米ワシントンDCジョンズホプキンス大学大学院SAISで国際関係学修士号を取得。国連人口基金（UNFPA）のニューヨーク本部、ウズベキスタン事務所、バンコクのアジア太平洋地域事務所に務めた後、2011年に国際連合食糧農業機関（FAO）に入職。ローマ本部戦略企画室にシニア・オフィサーとして勤務の後、2013年から紛争下のシリア国内でFAOシリア事務所の所長として人道支援を実施。2016年から、サモア独立国アピアのFAO大洋州事務所長として、大洋州14か国でのFAOの支援を統括した。2020年9月よりFAO駐日連絡事務所長。30年以上の国連経験を持つ。

森 伸生（もり・のぶお）

1951年福岡県出身。拓殖大学政経学部卒業および在サウジアラビアウナム・ル・クラール大学イスラーム神学部卒業。専攻分野はイスラーム神学、法学、サウジアラビアを中心とした中東地域研究。在サウジアラビア日本大使館専門調査員、拓殖大学イスラーム研究所教授・所長を経て、2022年4月より拓殖大学名誉教授・イスラーム研究所所長。WCRP日本委員会平和研究所元所員。主要著書に『ユーラシア東西文明に影響したイスラーム』（共著、自由社、2008年）、『近代日本のイスラーム認識―ムスリム田中逸平の軌跡から―』（共著、自由社、2009年）、『近代日本のイスラーム（シャリーア）認識』（共著、田中逸平研究会、2012年）、『サウディアラビア―二聖都の守護者』（山川出版、2014年）、『中東・イスラ

ーム世界への30の扉』（共著、ミネルヴァ書房、2021年）、『君主制諸国』（共著、ミネルヴァ書房、2023年）などがある。

金子 昭（かねこ・あきら）

1961年奈良県出身。慶應義塾大学大学院修了。博士（哲学）。研究分野は、宗教倫理学、宗教社会福祉論、哲学的人間学。現在、天理大学附属おやさと研究所教授、WC RP日本委員会平和研究所所員。主な著書に『シユヴァイツァー—その倫理的神秘主義の構造と展開』（同書により1995年和辻賞「日本倫理学会賞」受賞）、『シユヴァイツァー—その著作活動の研究』『天理人間学総説』『駆けつける信仰者たち』『宗教原理主義を超えて』（共著）、『天理教社会福祉の理論と展開』（共著）、『驚異の仏教ボランティア—台湾の社会参画仏教「慈済会」』『現代

における宗教批判の克服学』『近代日本国家と天理教の時局対応』など。

神谷昌道（かみや・まさみち）

1981年4月に立正佼成会入職。1987年5月、米国タフツ大学フレッチャ―法律・外交大学院修士課程修了。専門は、核軍縮・国際組織法。世界宗教者平和会議（WC RP）国際事務総長補佐、副事務総長を歴任。1998年10月から2002年3月まで、広島市立大学広島平和研究所で特別研究員として勤務。2014年12月にアジア宗教者平和会議（ACRP）事務総長シニアアドバイザーに就任。共著に『21世紀の核軍縮——広島からの発信』（法律文化社）、また『軍縮辞典』（信山社）の共同執筆者。

藤本頼生（ふじもと・よりお）

1974年岡山県出身。國學院大學

大学院文学研究科博士課程修了。博士（神道学）。國學院大學神道文化学部専任講師、同准教授を経て、現在國學院大學神道文化学部教授。WC RP日本委員会平和研究所所員、一般財団法人神道文化会理事。専門分野は神道学、近代神道史、宗教社会学、都市社会と神社。主な著書に『神道と社会事業の近代史』『神社と神様がよくわかる本』『東京大神宮ものがたり—大神宮の一四〇年』『明治維新と天皇・神社』『よくわかる皇室制度』『現代「神道」講座—寛容と共生のこころ』、編著に『地域社会をつくる宗教』『鳥居大図鑑』など。

宮本要太郎（みやもと・ようたろう）

1960年生まれ。広島大学大学院を経て、筑波大学大学院に入学。シカゴ大学大学院に留学後、筑波大学にて「聖徳太子伝の研究」で博士号

（文学）を取得。2022年より、宗教倫理学会会長を務める。著書に『聖伝の構造に関する宗教学的構造』（大学教育出版、2003年）、『宗教学キーワード』（共著、有斐閣、2006年）、『よくわかる宗教学』（共著、ミネルヴァ書房、2015年）など。



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について、所員会議の議を経て、所長が委嘱する。

【特任所員】

第11条 研究所に、第7条に定める所員の他、特任所員を置くことができる。

2 特任所員は、研究所の事業を推進するため、必要に応じて、所員会議の議を経て、所長が委嘱する。

【所員会議】

第12条 研究所に、所員会議を置く。

2 所員会議は、所長が召集し、議長となる。

3 所長は、研究所の事業を行うため必要と認められるときは、所員会議の議を経て、名誉所員、特任所員及び研究員を所員会議に召集することができる。

【所員会議の審議事項】

第13条 所員会議は、研究所に関する次の事項に関し、審議し、決定する。

(1) 運営の基本方針に関すること
(2) 事業計画案の作成及び施行に関すること

【機関誌編集委員会】

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。

現下の世界における「正義と平和、いのち」をめぐる状況はますます厳しさを増しています。とりわけ、アメリカのトランプ大統領の専横ぶりは常軌を逸しており、世界中に混乱をもたらしています。私たちはその荒んだ状況を前にして、ただ茫然とするばかりありません。

しかしながら、去る2月、連邦最高裁は、「相互関税」などの関税措置を違憲と断じました。トランプ大統領は、賛成した6名の判事を「わが国の恥」「飼犬」などと罵倒しましたが、とりわけ内2名は自身が指名した判事だったことも怒りに火を注ぎました。その一人、ニール・ゴッサッチ最高裁判事は、このような重要な補足意見を表明しています。

「国家は特定の派閥や個人の知恵だけでなく、国民の選んだ代表者たちの集合的な英知を活用できるのです。そこでは審議が衝動を抑制し、歩み寄りが対立を突

用的な解決策へと鍛え上げます。立法プロセスは私たち一人ひとりが、自らを統治する法律と国家の未来に利害関係を持つことを保証するのです。今日、その美德の重みを明白に感じる方もおられれば、そうは思わない方もおられることでしょう。しかしながら、歴史が何らかの指針となるならば、状況は逆転し、今日の結果に失望した方たちが、立法プロセスが自由の防波堤であることを真に理解する日が必ず来るのだと、私は信じているのです」

たとえトランプ大統領指名の保守派であつても、人間の自由と尊厳を守るために決して傷つけてはならない原理があることを、厳然と表明する良心が存在する。その事実、大いに励まされるのです。そして、実はこのゴッサッチ最高裁判事が、熱心な米国聖公会の信徒であることにも、深い意味を感じざるを得ません。私たち宗教者が、この現実世界・社会の中で果たすべき使命を、とりわけ、現在の日本社会の状況に直面する中で、あらためて知ることができるように思うのです。

平和のための宗教—対話と協力 第19号

発行日 2026年3月31日
 編集 公益財団法人 世界宗教者平和会議日本委員会平和研究所
 編集協力 株式会社 佼成出版社
 発行者 戸松義晴
 発行所 公益財団法人 世界宗教者平和会議日本委員会
 〒166-8531 東京都杉並区和田2-7-1 普門メディアセンター内
 電話 03 (3384) 2337 FAX 03 (3383) 7993
 E-Mail : rfjp-info@wcrp.or.jp
<https://www.wcrp.or.jp>
 印刷 株式会社 ユー・エイド

CONTENTS

FEATURE 2025 Peace University Symposium

※Titles are as of March 2025, when the Peace University Symposium was held
Considering Global Peace and Human Coexistence from the Dining Table



Opening Address

Yoshiharu TOMATSU, Chairman, Religions for Peace Japan; Vice President, Jodo Shu Research Institute; Chief Abbot, Shinkoin Temple of Jodo Shu

Keynote Address

Tadao SAITO, Researcher, Peace Research Institute of Religions for Peace Japan; Professor Emeritus, Tohoku University
“Human Coexistence and Realizing Global Peace through Food”

Panel Discussion

Coordinator

Kathy MATSUI, Researcher, Peace Research Institute of Religions for Peace Japan; Professor, Seisen University

Panelists

Makio Takemura, Director, Peace Research Institute of Religions for Peace Japan; Professor Emeritus, Toyo University
Eriko HIBI, Director, FAO Liaison Office in Japan
Nobuo MORI, Researcher, Peace Research Institute of Religions for Peace Japan; Director, Shariah Research Institute, Takushoku University
Tadao SAITO, Researcher, Peace Research Institute of Religions for Peace Japan; Professor Emeritus, Tohoku University

Closing Address

Akira KANEKO, Researcher, Peace Research Institute of Religions for Peace Japan; Professor, Oyasato Institute for the Study of Religion of Tenri University

Report and Proposals from the Peace University Symposium “Considering Global Peace and Human Coexistence from the Dining Table”

ARTICLES

Considering AI Ethics and Religion: A New Relationship Between Humans and Computers

Akira KANEKO

From State Sovereignty to People's Sovereignty: Toward Building a New Global Society

philosopher
Masamichi KAMIYA

Practicing Teachings Based on Humanity and Divine Guidance

Nobuo MORI

An East Asian Spirituality and a Perspective on Peace: From Mahayana Buddhist Thought

Makio TAKEMURA

Benevolence and Universal Love: Recovering Humanity Through the Imperial Virtues of Empress Shoken

Yorio FUJIMOTO

Religion as Care

Yotaro MIYAMOTO

The Global Food Crisis and Japan's Food Security

Tadao SAITO

Hindu Karma Yoga and the Journey Toward World Peace

Kathy MATSUI

Profiles of Authors

Bylaws of the Peace Research Institute, the World Conference of Religions for Peace Japan

EDITORIAL POSTSCRIPT

Renta NISHIHARA