

〔講演〕

宗教と社会―宗教と平和実現の課題を中心に―

北島義信[†]

目次

はじめに

一 宗教の共通項としての平和

二 南アフリカのキリスト教と平和建設

三 日本における浄土真宗と平和建設

結論

はじめに

ルーサー・キング牧師は、暗殺される前夜の一九六八年四月三日、テネシー州メンフィスのチャールズ・メイソン監督記念教会で「私は山頂に登ってきた」という感動的な講演をおこなった。それは次のような言葉で締めくくられてい

[†] KITAJIMA, Gishin 四日市大学環境情報学部特任教授

る。

「：私自身、自分の身の上に何が起きるかは分からない。これから相当困難な日々が私たちを待ち受けている。（アーメン！）でも私はそんなことはもう気にならない。私は山の頂に登ってきたからだ。（そうだ！）（拍手）だからもう気にはならない。（拍手が続く）たしかに私も人並みに長生きをしたい。：でも今の私には重要なことではない。今はただただ神の意思を体现したいだけの気持ちで一杯だ。（そうだ！）神は私を山の頂まで登らせてくれた。：頂から約束の地が見えた。：私自身は皆さんと一緒に約束の地に行けないかもしれない。でも知ってほしい。（分かった！）私たちは一つの民として約束の地に行くのだということを。（拍手）だから私は今うれしい。私はどんなことにも心が騒がない。どんな人も怖くない。主が栄光の姿で私の前に現れるのをこの目で見ているのだから」^①。

浄土真宗の僧侶である私は、キング牧師のこれらの言葉に、阿弥陀如来の声を聞いた。「自己中心主義の真つ只中に、あなたは今いるのです。そのことに目覚めなさい、真実をよりどころとして生きなさい」。

そう呼びかける阿弥陀如来の声を聞くと、われわれは、たちどころに喜びに包まれ、自己中心主義の生き方は、仏を拠り所とする生き方へと根本的に転ぜられる。これは、自己中心的生き方が命を終え、真実を拠り所とした、仏と一体化した、新しい生き方が誕生することを意味する。この新しい生き方は、いかなる迫害があろうとも、二度と迷いは落ち込まない生き方である。浄土真宗では、現世における、このような価値観の根本的転換を、「即得往生」と名づけ、このような身体を失わない「往生」を、「不体失往生」^{ふたいしつおつじょう}と呼ぶ。そして、そのように信心を得て、現世を生きる立場を「住不退転」と呼ぶ。われわれが、「まよい」へと「退転」しないのは、現世にありつつ「浄土（真実世界）」と仏を見たからである。親鸞によれば、「信心のひとは、その心すでにつねに浄土に居す（暮らしている）」がゆえに、「信心のひとは如来とひとし」い生活を現世において送ることができるというのである。煩惱を備えたわれわれ人間は、この現世において如来と「おなじ」（同一）ではないが、「信心」においては、「おなじ」である。このような、信心を得た状態にある人を親鸞は「現生正定聚」^{げんじょうしょうていしゅう}（命終われれば必ず仏となることが定まっている仲間たちの一人）と呼んでいる。

親鸞は、法然と共に「顕蜜体制（政治権力と宗教権力の相互補完体制による民衆支配）」を拒否した自立的・主体的・民衆的生活を送っていたため、三十台の始めに逮捕され流罪となった。その後も念仏の弾圧、息子善鸞の裏切り等、厳しい現実と直面してきた。だが、それらの「苦難」を仏が与えた真実獲得への道として受け入れ、「苦難」克服を通じての信心獲得を心から喜んだ。浄土世界を見て、現世を生きた親鸞と、「山の頂」から「約束の地」を見たキング牧師に、私は共通の宗教性を感じる。

宗教間の対話にとって必要なことは、このように、互いに理解しあえる共通性を見出すことである。とりわけ、平和の実現を考えると、この点は特に重要である。われわれは、このような共通性を発見することによって、自己が関わる宗教への確信がより深まるのである。このたび、四国学院大学において、講演の機会を与えていただいた関係者の皆様方に心より深謝申し上げる次第である。

一 宗教の共通項としての平和

平和とは、すべての宗教における基盤となるものである。すべての宗教が語っているのは、人体諸器官のように、自己は、自己と異なる他者と有機的に繋がっており、他者は自己の生存に必須のものであること、したがって、他者を殺すことは、自分を殺すことになる、ということである。「コリントの信徒への第一の手紙」「二つの体、多くの部分」には次のように述べられている。

「…わたしたちは、ユダヤ人であろうとギリシア人であろうと、奴隷であろうと自由な身分の者であろうと、皆一つの体となるために洗礼を受け、皆一つの霊をのませてもらったのです。体は、一つの部分ではなく、多くの部分から成っています。足が、（私は手で）ないから体の一部ではない」と言ったところで、体の一部でなくなるでしょうか。…もし体全体が目だったら、どこで聞きますか。もし全体が耳だったらどこでおいをかぎますか。すべてが一つの部分になってしまったら、どこに体というものがあるのでしょうか。だから、多くの部分があっても、一つの

体なのです。目が手に向かってへお前は要らない」とは言えず、また頭が足に向かってへお前たちは要らない」とも言えません。それどころか、体の中でほかよりも弱く見える部分がかえって必要なのです。…一つの部分が苦しめば、すべての部分が苦しみ、一つの部分が尊ばればすべての部分が共に喜ぶのです」(十二章十三節以下、新共同訳)。これとまったく同じ言葉を、次のようなイスラームの「ハディース」(予言者ムハンマドについて語られた逸話)に見ることが出来る。

「あなたたち信者たちが、さながら一つの身体であるかのように互いに親切、愛情、同情を交わし合うさまを見るであろう。そして身体の一部が痛めば、全身が不眠と熱で反応する」。

他者との共生のあり方を身体概念で説明するのは、キリスト教やイスラームだけではない。インド思想、仏教にも同じ概念を見ることが出来る。それは、「バクティ (bhakti)」という概念である。「バクティ」とは、身体諸器官の有機的結合をあらわす言葉であり、建物の五階、三階などの「階」をあらわす意味を持っている。「五階」は、「一階」から「四階」までがなければ、存在しえず、また「五階」がなければ、「六階」「七階」は「独自」に存在できない。「五階」は、自分の下の階によって支えられ、上の階を支えているのであり、自己は「独存」出来ないが、自己の存在がなければ、上の階も存在できない。また、身体諸器官は、それぞれ機能がまったく異なっているが、異なる他者との結合がなければ、自己の存続は不可能である。これを理論化したものが、仏教の概念「空・縁起」である。三世紀における大乘仏教の理論家ナーガルジュナ(龍樹)は、次のように述べている。^②

「もろもろの存在が他によってあることが空性の意味である、とわれわれはいうのである。他による存在には本体(自性)はない」(龍樹『廻靜論』二二)。「縁起が空性である、とあなた(仏陀)は説かれました。ものには独存性がないというのが、比べるものなきあなたの獅子吼ししうであります」(龍樹『出世間讃』二〇)。

ここから、非殺生が出てくる。

「すべての者は暴力におびえ、すべての者は死を恐れる。己が身を引きくらべて、殺してはならぬ。殺させしめてはならぬ」^③。

「諸々の存在が他によってある」がゆえに、「他者」を殺すことは、「自分」を殺すことになる。その行為は自滅に繋がるから殺害は禁じられるのである。また、その行為を黙認することは許されず、殺害行為、平和破壊行為そのものを阻止する行動が求められるのである。

このような宗教の根底に共通に存在する平和観は、南アフリカの人間観としての「ウブントウ (Ubuntu)」という概念である。名誉大主教デズモンド・ツツ (Desmond Tutu) 師は次のように述べている。

「…ウブントウが意味するものは、真に人間的事であることに関係するものです。それは他者に対する優しさ、思いやり、理解、寛大さ、他者に対して身をさらすこと、他者を受け入れることであり、さまざまな生活において他者と繋がっているということを知ることでもあります。というのは、人は他者を通じて初めて人となるのですから。だから、われわれは、この本源的特性を求め、民族性 (ethnicity) や他の特質を不適切なものとして拒絶するのです。人が人であるのは、他者を人として認めるからなのです。南アフリカにおける人種的緊張のさなかに、二万人もの人々が「白人の人権活動家」モーリー・ブラックバーンの葬儀に参列しました。そして、その参列者の九〇%以上が黒人でした。なぜなら、モーリーはあなたがたに無限の価値を持つ人間を見ていたからであり、あなたがたは神の似姿に創られていたからなのです。彼女はあなたたちをまず、黒人として見たのではなく、人間として見たのです。南アフリカにおいて、われわれがどうして共に人間であり得ないことがあるのでしょうか？」³⁾

ここには、絶対的出発点としての「我」という欧米近代の主流思想ではなく、「他者」から「我」を見るという視点が存在している。ここから「他者」と「我」を繋ぐ「人間性」の存在が、人種や宗教の特殊性などの「特質」よりも先行することになるのである。この視点は、諸宗教の相違点ばかりに目を奪われて、普遍性が放置されがちな現実にとって重要である。

南アフリカにおける反アパルトヘイト運動には、キリスト教が大きな役割を果たしてきた。またそれは、「アパルトヘイト以後」の全人種共生による、新しい南アフリカ建設においても同様な役割を果たしている。そして、その基底には、上記の「ウブントウ」概念が存在している。反アパルトヘイトから、全人種による新しい南アフリカ建設に至る歴

史の根底には、キリスト教をはじめとする諸宗教の平和実現の思想と行動が一貫している事実を忘れてはならないのである。

では、南アフリカに暮らす圧倒的多数の人々の宗教であるキリスト教と平和実現の関係を見てみよう。

二 南アフリカのキリスト教と平和建設

(一) 一九七〇年代の南アフリカにおけるキリスト教と反アパルトヘイト運動

一九四八年に制度的に確立された「アパルトヘイト体制」に対する闘争は、一九五〇年代に大きく前進し、一九五五年には、アフリカ民族会議（ANC）の呼びかけで、人民会議が開かれた。そこには、アフリカ民族会議、南アフリカ・インド人会議、南アフリカ労働組合会議、民主主義者会議、南アフリカ・カラード人民機構から、三〇〇〇人の代議員が出席し、自由憲章が採択された。その冒頭には、次のように書かれている。

「南アフリカは、黒人であれ、白人であれ、そこに住むすべての人々のものであり、全人民の意思に基づけられないのであれば、どんな政府も正当に権威を主張することはできない」。

そして、「二人一票制」を掲げた。これに対して、アパルトヘイト政権は、一九五六年には活動家の一斉逮捕を行い、その「反逆裁判」は一九六一年まで続けられた。一九六〇年には、アフリカ民族会議、パン・アフリカニスト会議は非合法化され、一九六二年にはネルソン・マンデラは逮捕された。

再び、反アパルトヘイト運動が活発化するの、一九七〇年代である。この一九七〇年代の運動を特徴づけるのが、黒人意識運動（Black Consciousness）である。この運動は、白人と黒人の教育を完全に分離し、劣悪な、「奴隷教育」をおこなう「バンツー教育法」（一九五三年）の下で、白人支配を合理化するイデオロギーを注入され、疎外された黒人の若者たちが、意識変革を通して黒人としての誇りをもち、政治的にめざめ、団結することによってアパルトヘイトの現実変革を目指した運動である。この運動の創始者がスティーヴ・ユト（Bantu Steve Biko, 1964-1977）であっ

た。

ビコは、アパルトヘイト体制における黒人差別には二局面があることを示す。その第一は社会政治制度による物理的合法的差別である。ビコは次のように述べている。

「黒人は社会において、二つの力によって支配されていると私は考えている。黒人はまず第一に、制度化された機構を通じて、諸々の事柄を行うのを制限する法律、労働条件、低賃金、非常に困難な生活条件、ひどい教育、を通じて外的世界によって抑圧されている。第二に、それこそ、一番重要だと思うのであるが、黒人は自己において、ある疎外状況を進展させている。黒人は自己を拒否するが、それはまさに、善いものの総てにホワイトという意味をくつつけるからなのだ。換言すれば、善とホワイトとを結びつけ、善とホワイトは等しいものと考えているからなのである。これは彼の生活から生じるものであり、子ども時代からの発達の結果から生じるものなのだ」⁽⁵⁾。

その結果、黒人はつぎのように非人間化する。

「われわれが今日体験する黒人のタイプは、人間らしさを失ってしまっている。…彼は畏れの眼差しで、白人権力機構を見ている。そして『避けることの出来ぬ地位』だとみなしてしまうものを受け入れるのである。心の奥底で、彼の怒りは…盛り上がりつつくるのだが、それを間違った方向へと向けてしまうのだ。つまり、街の仲間や黒人の財産に向けられてしまうのだ」⁽⁶⁾。

このような現実を変えるために、ビコは白人支配者が捏造した無気力な「黒人像」を事実によって覆すこと、黒人の築きあげてきた文化の再発見の必要性を提起する。とりわけ、彼は、アフリカ人の人間観を次のように強調している。

「われわれの固有の文化から、ヨーロッパ人に教訓を与えるべき沢山の美德を引き出すことができる。例えば、共同体という一体性は、われわれの文化の中心にあるものである。アフリカ人がお互いに話し合うあの気安さは、権力によって強制されたものではなく、アフリカ人の体質に固有のものである。白人の家族は同じ地域に住んでいても、隣人を知ることではできないが、アフリカ人は短期間のうちに、共同体に属するという感覚を発展させるのである」⁽⁷⁾。

ここでピコが、アフリカの固有文化として強調しているのは、他者とのつながりとしての「ウブントウ」概念である。「個人」を絶対的単位とする、欧米近代の人間観には、この概念は完全に欠落している。そのため、南アフリカの白人家族は互いに知りあうことができないのである。またこの、「ウブントウ」概念の存在は、黒人の連帯の可能性の基礎となるものである。

では、黒人には、どのようにして主体化が可能となるのであろうか。それを可能ならしめるものが、キリスト教なのである。南アフリカでは、圧倒的多数がキリスト教徒であり、キリスト教は黒人にとって最も生活に密着した思想・文化であった。ピコが捉え返したキリスト教は、以下の三点に要約される。その第一は、被抑圧者である黒人民衆の側から聖書を捉え返して、「抑圧を許すのは罪である」ということを明確化することである。ピコは次のように述べている。

「明らかに、今日われわれにとつて開かれている唯一の道は、聖書におけるメッセージを再定義すること、それを闘う大衆にとつて適切なものにするのである。それはむしろ、自己が抑圧されるのを許すのは、罪であるということ^⑧を説かねばならない」。

第二は、「アパルトヘイトと闘う神としてのキリスト像の確立」が必要であるということである。彼は次のように述べている。

「聖書には言うべきものがあるということが、絶えず示されねばならない。…これが『黒人神学』における内在的メッセージである。黒人神学はキリストを闘う神として描くことを求める」^⑨。

第三は、「黒人聖職者の義務は、被抑圧者としての黒人と、闘う神の結合をはかること」である。ピコは次のように述べている。

「黒人神学のアプローチを採用することによって、キリスト教を救うことが総ての黒人僧侶、聖職者の義務であり、それによって今一度、黒人と神を結合させることによって、キリスト教を救うことが、彼らの義務である」^⑩。

これらの三点に貫かれているのは、「精神的解放」と「社会政治的解放」の非分離性である。

西洋植民地主義は、アフリカの支配において、文化・政治・経済を一体のものとして捉えた。この三者の中で、文化

は支配の要となる。なぜなら、政治・経済の支配を可能ならしめるためには、アフリカ人の価値観を変えることが前提となるからであった。この点で最も大きな役割を果たしたのは、キリスト教であった。西洋植民地主義は、宣教師を送り込み、キリスト教のヒューマニズムと自己中心主義的アフリカ侵略とを同一化させ、「暗黒」を切り拓く神の代理人（チヌア・アチエベ）として、植民地支配の行動を合理化し、可能ならしめた。したがって、植民地主義とキリスト教は一体のものとなっていた。南アフリカのアパルトヘイト体制は、このイデオロギーを最も純粋に具体化したものである。

植民地主義支配に対するアフリカ人の闘いは、単なる政治・経済支配に対する闘いではなく、支配の根幹にある「キリスト教」に対するイデオロギー的闘いでもあった。アフリカ人の多くがキリスト教を受け入れたのは、そこに「人間解放」の視点が存在するからであり、またその視点はアフリカの価値観とも融合できるからにほかならなかった。アフリカにおける解放闘争の基底には、白人植民地主義支配を合理化する「西洋中心主義」的「キリスト教」と、抑圧と闘いアフリカ人としての自由と文化を取り返すイデオロギーとしての「キリスト教」との対立が存在している。それは一九六〇年代のケニヤの作家グギ・ワ・ジONGOの小説『川をはやみ』(The River Between) (一九六五)にも主要テーマとして描かれている。

ビコは、西洋植民地主義の南アフリカ版としての「アパルトヘイト体制」と闘うために、キリスト教を機軸にしたのは、最も現実に基づいたことであった。キリスト教にこめられた解放思想を被抑圧者である黒人の側から取り出すことによって、黒人の主体化と連帯が生み出され、黒人文化の基底にある演劇や詩と結合して黒人意識運動は、黒人の若者の中に次第に浸透していった。南部アフリカのアンゴラ、モザンビークが一九七五年に独立を勝ち取るというアフリカ人の闘いの高揚の中で、劣悪な教育に対する黒人生徒の不満は高まり、一九七五年には、「白人支配者の言語」であるアフリカンス語強制導入に反対する黒人生徒の蜂起が黒人居住地区ソウエトで起こった。ソウエトのオルランド競技場へ向かって平和的にデモ行進する生徒たちに警官隊は発砲し、三〇〇人以上の生徒が殺された。しかし、この蜂起は、白人政権にアフリカンス語の強制導入を撤回させたばかりでなく、黒人生徒に大きな意識変革をもたらした。それは、

当時の生徒ベンの言葉からも知ることが出来る。ベンは次のように述べている。

「かれら（白人たち）が僕たちに信じさせたかったのは、誰も現在の体制を変えることは出来ないということです。事実、ぼくたちがこんな惨めな生活を送っているのは、神の願いなのだという事です。僕の自覚は非常に限られたものでした。なぜなら、人々が問題や苦しみを抱えているのをいつ見ても、これは神様の意思なのだとよく言っていましたからね。しかし、生徒たちによって体制に対して提起された挑戦のため、僕はさとりはじめたのです。いや、違うのだ、こんなものは人間によって作られたものなのだ、だから、それを変えるのは可能なだつてことをね」。

また、生徒ジュバラニは次のように述べている。

「私たちの貧しさ、生活条件について問うことを始めさせたのは、一九七六年の経験でした。白人はなぜあのような生活を送っているのか、われわれはなぜこんな状態に暮らしているのかを問い始めたのです。そしてわれわれは、わかりはじめたのです。われわれの教育体制全体が大きな嘘だということもね。金持ちでなければならぬ者もいれば、貧乏でなければならぬ者もいる、また貧乏であるのなら、それは自分のせいに違いはない。こんなことをいつているのは体制ですからね。…これらのことは、教育体制がわれわれに教えていることなのです。そして、一九七六年にわれわれは、それらの価値を問い始めたのです」。

アパルトヘイト政権は、黒人意識運動に徹底的な弾圧を行い、指導者ビコは一九七七年に虐殺される。しかしながら、この運動を通じて生み出された、黒人大衆の団結・連帯は排他主義とはならず、一九八〇年代に入つて、全人種平等主義へと発展転化する。われわれは一九八三年に結成された「統一民主戦線（UDF）」に、その具体化を見ることが出来る。この組織の議長は「カラード・オランダ改革派教会」のアラン・ブーサク師であることにも、解放運動におけるキリスト教の果たす役割を見ることが出来る。ここに、ビコの提起したキリスト教の捉え返しの視点、「精神的解放と社会政治的解放の非分離性」、「教会と黒人・非抑圧者の一体となつた解放運動」の象徴を見ることが出来る。そのような運動の高まりの中で、全人種平等主義の前提に立つた、一五一人の聖職者による反アパルトヘイト運動への呼びか

けである「カイロス文書」が一九八五年に出された。

(二) 一九八〇年代以降の反アパルトヘイト運動とキリスト教

一九八五年に、集団討議を経て一五一名の聖職者の署名のある「カイロス文書」が出された。この文書は、アパルトヘイトをめぐる闘いはまず第一に、抑圧者と被抑圧者の闘いであり、「一方はどんな犠牲を払ってでも、この体制を維持しようとし、他方はいかなる犠牲をはらってでも、それを変えようとする立場にある」という位置づけを行う。第二に、この対立する両者の圧倒的多数は、教会への忠節を主張するキリスト教徒であるにもかかわらず、キリスト教徒の警官や兵士がキリスト教徒の子どもを殺したり、キリスト教徒の政治犯を拷問して死に至らしめているという事実があるゆえに、キリスト教の真の在り方に対して聖職者は答えねばならない、という提起をしている。第三に、その答えは、民衆の側からの聖書の捉え返しの中にあり、そのためには、南アフリカのキリスト教の分析からはじめなければならぬことを提起している。

では、「カイロス文書」は南アフリカのキリスト教神学をどのように分析しているのだろうか。「カイロス文書」は神学を(1)国家神学(State Theology)、(2)教会神学(Church Theology)、(3)預言者的神学(Prophetic Theology)に分類する。国家神学とは、人種差別の現状を神学的に正当化するものである。その神学が現状を肯定する聖書の拠り所は、「ローマ人への手紙」第十三章であり、これによって神は国家に絶対的権威を与えているというのである。これに対して、「カイロス文書」は、次のように反論する。

「民衆を抑圧する帝国は、ダニエル書、黙示録において、獣であると述べられている。神はかれらに、しばらくの間は支配することを許したが、かれらのしたことは認めなかった。∴神は抑圧的支配者に対する服従を要求しては
 いない⁽¹³⁾」。

教会神学とは、圧倒的多数を占める南アフリカにおけるキリスト教徒の信仰を代表していないにもかかわらず、メディアにおいては教会の公的意見とみなされるものである。この神学における第一の誤りは、「和解」観にある。教会神学

は「和解」をアパルトヘイト解決の鍵としているが、それはアパルトヘイトという不正が取り除かれる前に「和解」を説くものであり、結果的には個人的レベルの闘争と社会的レベルの闘争とを混同しており、正義と不正義、被抑圧者と抑圧者、悪魔と神の対立となつている今日最も重要な社会的闘争を見てはいないのである。和解に必要なことは、正義を前提として悔い改めることである。そのためには、体制が悔い改めてこそ、初めて和解は成り立つ。教会神学には、この視点がまったく欠けているのである。この神学における第二の誤りは、「正義」観にある。

「教会の主張や発言をしらべてみると、それが直視する正義は：抑圧者によつて決定される正義、白人少数者によつて決定される正義であること、ある種の譲歩として国民に与えられる正義であることがわかる。それは、下から起こる、よりラディカルな正義ではないように見えるし、南アフリカ国民によつて決定されるラディカルな正義ではないように見える」^⑩。

このような考え方が出てくるのは、かれらがアッピールを国家あるいは白人社会に向けて行っているからであり、上からの変革を望んでいるからにほかならない。

この神学における第三の誤りは、「非暴力」観にある。この神学は、暴力について誰が誰に対して用いるのかをまったく無視して、暴力とよばれるものの全面的非難を行うという誤りを犯している。この点について、「カイロス文書」は次のように述べている。

「…聖書を通じて暴力という言葉は、悪しき抑圧者によつてなされる総てを述べるために用いられている。自己を解放しようとしたときの、あるいは侵略に抵抗しようとしたときのイスラエルの軍隊の活動を述べるためには、使われていないのである。…侵略者や暴君から自己を守るべき物理的な力を行使することについては、長い一貫したキリスト教の伝統がある。換言すれば、そんな力も行使されうる環境があるのだ。それは、たいそう限定的な状況であり、ただ最後の手段としてのみであり、二つの悪のうち、より少ない悪としてのみである」^⑪。

ここからも明らかなように、暴力とは抑圧者が民衆に対して行う総ての悪しき行為を示す言葉であること、その抑圧に抵抗する民衆の力は正当なものであつて、暴力の概念には当てはまらないことを示している。またそれは、抑圧の現

実の中では、暴力に対して中立であることも、結果的には「抑圧者に無言の支持をする方法」にほかならぬことを示している。教会神学に見られる、このような誤りの原因は、社会的分析の欠如にあるといえる。これは、社会から切り離された個人の「魂」のみの救済を機軸にしているからである。これは、人間を自己が暮らすこの世から切り離さないという聖書の精神に反する。

これらの国家神学、教会神学とは異なる神学が、「預言者的神学」と呼ばれるものである。この神学の出発点は現実の分析である。「カイロス文書」は次のように述べている。

「われわれがここで取り扱っている状況は、抑圧の状況である。つまり、抑圧者と抑圧される者との間の闘いなのである」⁽¹⁶⁾。

「これは内乱あるいは革命の状況である。一方はいかなる犠牲をはらつても、体制を維持しようとする立場に立ち、他方はいかなる犠牲をはらつても、それを変えようとする立場にある。∴聖書はこのような闘いについて言うべき多くのことを持っている。抑圧されている者とする者に分かれている世界について、言うべき多くのものを持っている」⁽¹⁷⁾。

「カイロス文書」によれば、「抑圧」は新約聖書、旧約聖書を貫くテーマであり、聖書は抑圧者を残忍で、情け容赦ない、傲慢で貪欲な暴君、敵として規定している。神は聖書を通じて、これらの抑圧者によって苦しめられた人々、抑圧された人々の解放者として現れるのである。被抑圧者の解放者として現れる神は、現実のアパルトヘイトに対して「中立者」ではないし、抑圧者と被抑圧者とを教会神学のように「和解」させたりはしない。「カイロス文書」は抑圧者を共通の善の敵、国民の敵としての暴君として位置づける。国民の敵となったアパルトヘイト体制は神の敵であり、この体制は別の政府にとってかわることができただけである。そして、その新しい政府は、国民の多数によって選ばれるものなのである。そのためには、宗教者は行動しなければならない。神のみ教えは生活全体の解放を意味するものであるがゆえに、宗教者が政治行動に参加するのは当然の義務となる。

「カイロス文書」において、預言者的神学は次のように述べている。「∴抑圧された者と抑圧者である敵のためにわ

れわれができる最も愛すべきことは、抑圧者を除くことであり、暴君を権力からはずし、総ての国民の共通の善のためにまともな政府を打ち立てることである⁽¹⁸⁾。

そのためには、次のような行動が必要となる。

「キリスト教徒は、…解放とまともな社会を求める闘いに、まったく飾ることなく、参加しなければならない。国民の運動は、消費者のボイコットから在宅ストまで、教会によつて支持され、勇気付けることが必要である⁽¹⁹⁾」。

また、教会と聖職者に対しては、次のような行動を提起する。

「まず、教会は暴政と共同することはできない。…第二に、教会は政府が変わることをただ祈るだけではダメである。教会はまた、南アフリカにおける政府が変わることを考え、そのために働き、計画することを始めるために、すべての教区において、そのメンバーを動かすべきである。われわれは、前方を見なければならぬ。そして最後に、アパルトヘイト体制の道徳的非合理性は、教会が市民的非服従に時々、参加することを意味するのである。…教会はチャレンジし、人々に魂を吹き込み、人々を活性化させるべきである。教会は、正義と解放のための犠牲となるよう、われわれに魂を吹き込む十字架のメッセージを持っている。それは、希望と信頼をもって目を覚まし、行動するように要求する希望のメッセージを持っている。教会はこのメッセージを、言葉や説教や声明ばかりではなく、その行動、プログラム、運動、礼拝を通して説かねばならない⁽²⁰⁾」。

国内外の反アパルトヘイト運動の高まりの中で、一九八五年九月、南アフリカの実業家たちは、ザンビアでアフリカ民族会議（ANC）と会談を行い、その二ヶ月後、法務大臣は入院中で終身刑二十四年目に入るネルソン・マンデラと面会した。一九九〇年には、デ・クラーク大統領は、アフリカ民族会議、南アフリカ共産党などの政治組織を解禁した。そして、悪名高き「アパルトヘイト」は、一九九三年十一月十七日に、終焉を迎え、一九九四年四月二十七日には、全人種が参加する総選挙が行われた。その結果、アフリカ民族会議（ANC）が与党となり、ネルソン・マンデラは大統領に就任した。

一九九五年には、「復讐ではなく、理解すること、報復ではなく、償うこと、処罰ではなく赦しが必要である」とい

う精神に基づく「国民統合和解促進法」によって、「真実和解委員会」が設置された。名誉大主教デズモンド・ツツ師を委員長とする真実和解委員会は、一九九六年四月から本格的な活動を開始した。ツツ師は「黒人が寛容な民である」と説き、そうであるからこそ、アパルトヘイトの手下人たちに、そして同志殺しに手を染めた活動家たちに謝罪を促すのである。²¹それは、被害者の許しの前提には、加害者の謝罪が必要であると考えたからだ。理不尽な人間性と身体破壊、屈辱を受けた被害者たちが加害者を許すには、高い倫理性・宗教性が必要である。それが「ウブントウ」という言葉で表される「人間性」の概念である。「復讐ではなく理解すること、報復ではなく償うこと、処罰ではなくウブントウが必要である」という思想は、「暫定憲法後文」、「国家統一と和解の促進のための法律」、「真実和解委員会」に貫かれている。「ウブントウ」は法律上次のような三つの重要な意味を持っている。

「第一に、共同体主義とその結末の重視は、国家統一への過程における個人主義よりも優先される。第二に、審判の過程は、報復や敵対する手段ではなく、平和を回復するための懐柔的な方法によらなければならない。第三に、法は個人的な権利や要求よりもむしろ共同体に対する個人の義務を規定する」²²。

南アフリカのキリスト教には、その基底に「ウブントウ」概念が存在している。この概念は、仏教やイスラームにも通低するものである。真の平和・共生を実現するためには、「西洋近代のリベラルな個人主義」に基づく「応報的司法」ではなく、「共同体主義」を重視した「修復的司法」が必要であろう。このことの可能性を南アフリカの取り組みは示しているように思われる。

三 日本における浄土真宗と平和建設

日本における宗教と平和の問題を考えると、戦争責任の問題は避けて通ることが出来ない。戦争責任に対する自己批判は、一九六七年三月の日本基督教団によってなされているが、仏教教団では「戦後五十年」が迫ってきた一九八〇年代末から一九九〇年代に入ってからである。一九九一年二月二十一日、本願寺宗会（浄土真宗本願寺派）は「わが宗

門の平和への強い願いを全国、全世界に徹底しようとする決議」を行った。そこには、次のように述べられている。

「戦前・戦中を通して、軍部を中心とした国家の圧力があつたとはいえ、結果的に戦争に協力したこと、また教学的にも真俗二諦論を巧みに利用することによって、浄土真宗の本質を見失わせた事実も仏祖に対して深く懺悔しなければならぬ」⁽²³⁾。

また、真宗大谷派は一九九〇年四月二日、「全戦没者追弔法会」の「表白」^{びやく}において、次のように述べている。

「…第一に、過去の罪障を懺悔するというのは、過ぐる大戦において我らの宗門が、『強きものは弱きを伏す。転相剋賊し残害殺戮して迭いに相吞噬す』^{たがひあひくはせつ}という第一の罪に自ら荷担し、それを聖戦と呼び、『まったくおおせなきことも、おおせとのみもうす』罪を犯したことであります。実に、五逆謗法の咎逃れがたく、今更めて全戦没者の悲しみを憶念しつつ、ここに真宗大谷派が無批判に戦争に荷担した罪を表明し、過去の罪障を懺悔いたします」⁽²⁴⁾。

浄土真宗各教団は、日本の侵略戦争に積極的に協力した。その理論的根拠は「真俗二諦論」であつた。この考え方は、「宗教的世界」と現実の「社会・政治世界」を二分する考え方である。「真諦」とは、宗教的・観念的世界の真理（仏となるべき道）であり、「俗諦」とは世俗的・現実的世界の真理、具体的には国家社会において遵守すべき世俗法である。本来仏教は、宗教的真理に基づいて社会政治が運営されねばならないという考え方であつたが、封建制の確立の中で、世俗法優先、仏教従属を前提とした両者の統一へと変質した。その結果、現実には、国家の政策には無批判に従うことが強制され、信心は心の中だけに限定されることとなつた。このような思想は、親鸞にはまったく存在せず、明治初期までは、「一向一揆」の伝統を持つ真宗門徒の中に必ずしも定着していなかつたことは、真宗門徒・僧侶の反政府運動としての「弥彦神社本地仏焼却撤回運動」（新潟県、一八六九年）、「大浜騒動」（愛知県、一八七一年三月）、「石見国安濃郡・邇摩郡騒動」（島根県、一八七一年十月）、「越前護法一揆」（福井県、一八七三年三月）、にも見ることができる。真宗教団が戦争協力を懺悔し、平和実現に向かつてすすむのであるなら、その教学としての「真俗二諦論」を現実の中で克服することが求められる。その具体例の一つを、石川県珠洲市の「反原発運動」に見ることができる。

一九七五年、石川県能登半島の珠洲市市議会は、原発誘致を決定し、関西電力・中部電力は百万キロワット級の原発

四基礎建設を計画した。能登半島地域は、一四九〇年に守護畠山義統を打倒して門徒領国を生み出そうとした一向一揆が起ったところでもある。珠洲市の市民の六〇%以上が真宗大谷派の門徒であり、真宗大谷派能登教区第十組・坊守会（住職の妻の会）は原発反対決議をし、「真宗大谷派能登反原発の会」を結成した。関西電力は「南無阿弥陀仏」の旗を立てて現地で闘う民衆の原発反対運動の中で、一九八九年、立地調査を中断した。

この運動の根幹には、アジア太平洋戦争と原発には、批判を許さぬ「国策」が共通に存在しているという認識が存在している。国策（世俗法）には従わねばならぬという論理は、国策としての侵略戦争に従わなければならないという論理と同じである。真宗教団の戦争協力の理論としての「真俗二諦論」は、世俗のことは国家政策に従い、信心は心の中だけに留めて、社会政治については批判をしないという二元論である。真宗信心は本来、精神的世界と社会政治的世界を貫くものである。それは、自主的・自治組織としての中世の惣村、寺内町と浄土真宗の結合や一向一揆にも見ることができる。親鸞が『顕浄土真実教行証文類（教行信証）』で述べているように、真宗門徒は「国王不礼（こくおうぶらい）（真実の道を歩む者は国王に跪いてはならない）」の立場、すなわち基本的拠り所は阿弥陀如来・真如であり、それ以外のもの、世俗権力に絶対的価値・拠り所を求めてはならないのである。原発立地という点では、能登半島珠洲市の人々は「犠牲者」である。しかし、原発建設によって、この地域が「放射性物質」を撒き散らすという点では、「加害者」ともなる。このことを見るとき、かつての日本の侵略戦争と原発との間に共通項が現れる。したがって、「真俗二諦論」を克服することは、政治的解放と精神的解放を一体化させて原発立地を根本から問い、阻止することである。真宗門徒にとっては、反原発運動は他力の信心を問う宗教活動でもあり、その運動を通じて「真俗二諦論」は克服でき、精神的解放と社会的解放は一体化できるのである。反原発運動に参加した門徒の中には、それを示す次のような発言が見られる。

「珠洲市で起こった反原発運動の中で、可能性調査の作業車の前に飛び出し、車の前で大の字になった一人の老婆の姿があった。『ひくならひいてみろ。おらの命ひとつで原発が止まるんならこれで子どもや孫たちに顔向けができるんや。さあ、ひけー！』という、いのちを紡ごうとする人々の姿があった。また、作業員に合掌しながら、『ありがとう。ほんとうにありがとう。あんたらに本当に感謝しとる。あんたらが原発の問題を持ってきたおかげで、

わしはここに大事な宝があることを忘れとったことに気がついた。自分を育ててくれたこの海と山や。この宝をそのまま子や孫たちに渡すことがわしの仕事やった。もう十分やから、どうぞお帰ってください』という老人たちの姿があった²⁵⁾。

ここには、自己中心主義・エゴイズムの塊である「私の醜い姿」、金沢や大阪の都会をうらやましく思い、過疎地に暮らす自己を卑下する「私の醜い姿」に目覺ませてくれたのは、原発問題だったという指摘がある。それを教えてくれたのは、電力会社の「作業員」だというのである。作業員に如来を見たがゆえに、合掌したのである。

真俗二諦論を克服するために、理論的に必要とされるのは、「懺悔」の状況化、すなわち經典における「懺悔」と現代の課題を繋ぐことであろう。

(一) 浄土真宗における懺悔の意味

親鸞は、『顕浄土真実教行証文類(教行信証)』の「信文類」において、『涅槃経・梵行品』の阿闍世王^{アジャセ}の「懺悔」を引用解説している。阿闍世は、王子であつたとき、悪友・提婆達多^{ダイバダッタ}にそそのかされ、実父である頻婆娑羅王^{ビンバシヤラ}を殺害させ、王位に就く。しかしながら、父親を殺したことによって精神的に苦悩するばかりか、体中に吹き出物が表れて、肉体的にも苦しむ。家臣たちは、阿闍世の行為は政治的にも、哲学的にも正当であることを述べるが、心身の苦悩は続く。しかし、家臣の一人である御殿医師・耆婆^{ギバ}だけが彼の苦悩を理解し、釈尊のもとへ行くことを勧める。その勧めに従って、阿闍世は耆婆とともに釈尊のもとへ行き、話を聞くことによって、新たな人間に生まれ変わる。その喜びが次のように表現されている。

「阿闍世が申し上げた。へ世尊、世間では伊蘭^{いらん}の種からは悪臭を放つ伊蘭の樹が生えます。伊蘭の種から芳香を放つ栴檀^{せんたん}の樹が生えるのを見たことがあります。わたしは今じめて伊蘭の種から栴檀の樹が生えるのを見ました。伊蘭の種とはわたしのことであり、栴檀の樹とはわたしの心におこった無根の信であります。無根とは、わたしは今まで如来をあつく敬うこともなく、法宝や僧宝を信じたこともなかったので、それを無根といたしております²⁶⁾」。

阿闍世は、一切、仏法を信じない人物であった。しかしながら、彼は釈尊の話聞くことによって、自己の浅ましい姿が見えたのである。それは、自己自身によつて、自己を見たのではない。「悪臭を放つ伊蘭」としての自己が見た自己は、「伊蘭」そのものであり、その自己を超えることが出来ない。しかしながら、阿闍世には、「救われようのない自己」が見えたのである。これは彼に超越的な目が与えられたこと、仏の智慧の光に照らし出され、醜い自己が見えたことを意味する。「無根の信」と阿闍世が呼んだもの、これが浄土真宗における「他力の信（如来より賜る信心）」である。彼は釈尊に仏の「呼び声」を聞き、その姿を見たのである。それゆえ、古き自己中心主義的自己は死滅し、新たな、仏の智慧の光に照らし出された主体的・自覚的自己が誕生したのである。このような状態を「即得往生」（体を失わない往生）という。そして、生まれ変わった阿闍世は次のように述べる。

「世尊、わたしは、もし世尊にお会いしなかったなら、はかり知れない長い間地獄に堕ちて、限らない苦しみを受ける必要はなかったでしょう。わたしは今、仏を見てまつりました。そこで仏が得られた功德を見てまつって、衆生の煩惱を断ち悪い心を破りたいとおもいます。…世尊、もしわたしが、間違ひなく衆生のさまざな悪い心を破ることができるなら、わたしは、常に無間地獄にあつて、はかり知れない長い間、あらゆる人々のために苦悩を受けることになつても、それを苦しみとはいたしません」。

如来の智慧の光に包まれることによつて、父親殺しの自分の姿が見えたことによつて、かつての自己は命を終え、新たに生まれかわつた阿闍世、真実の人間となつた阿闍世は恐れることなく、悪を破る闘いに参加することを宣言し、行動する。それによつて、彼の治めるマガダ国の数限りない人々は、この上ない仏のさとり心の心をおこした。そして阿闍世は御殿医師・耆婆に次のように語る。

「耆婆よ、わたしは命終わることなくすでに清らかな身となることができた。短い命を捨てて長い命を得、無常の身を捨てて不滅の身を得た。そしてまた、多くの人々に無上菩提心（この上ない仏のさとり心）を起こさせたのである」。

自分の犯した罪の赦しを請うためには、自分の醜い姿が照らし出されねばならない。それを可能ならしめるものが超

越性・宗教性であり、浄土思想では如来の智慧の光に包まれることである。それによって、回心が生まれ、その回心は同時に恐れることなく、悪を破壊するための行動を生み出す。これが懺悔の構造である。

アジア・太平洋戦争における戦争責任を懺悔するということは、平和・くらしを破壊するものと命をかけて闘うことを意味する。懺悔を妨げる「真俗二諦論」は、現実の運動の中で乗り越えることが可能となる。またその運動は、「敵」のなかに「如来」を見ること、「原発立地」を縁として、運動を進める自己の信心の深化、より深い人間性の獲得でもある。このことを、能登半島珠州市の反原発運動はわれわれに教えているのである。

われわれが平和実現の行動へと向かうためには、「主体化」「意識化」が前提となる。そのためには阿闍世の懺悔にみるような、超越者の智慧の光に照らし出されて目覚めること、それを実感することが必要である。これは浄土真宗に限られるのではなく、イラン・イスラーム革命（一九七九年）の思想的基盤となったアリー・シャリーアティー (Ali Shariati 1933-77) の思想にも、同じものを見ることができると述べている。

「有名な聖伝が述べているように、『智とは、神が願う人の心の中に輝かせる光である』。それは目覚めをもたらし、照らし出し、導き、責任を生み出す智であり、それをわれわれは『神の光』と呼ぶのである。したがって、それは物理学、化学、文学、法学の教えではない」²⁹⁾。

では、「目覚めた人」はどのような人のことで人物であろうか。それは社会的であり、民衆と共にあり、抑圧に立ち向かう預言者の人物である。彼は次のように述べている。

「目覚めた人とは、目覚めと自由と人間の完成に向けて人々を導くために、また無知と多神論と抑圧からの救済において人々を援助するために、特別な使命を与えられて送られる、目覚めた個人である。社会的であること、民衆の中にいること、奴隷化され抑圧された人々の運命に対して責任を感じること、これは（智慧の光に）照らされてあることの本質的特徴である」³⁰⁾。

シャリーアティーにおける智慧の光に照らし出されることによる目覚め、意識化と同じものをわれわれは親鸞に見ることができると述べている。

「信心といふは、智なり。この智は、他力の光明（阿弥陀如来の光）に摂取せられまゐらせぬるゆゑにうるところの智なり。仏の光明も智なり」（親鸞聖人御消息一三）。「無礙の光明は大慈悲なり。この光明はすなはち諸仏の智なり」（『入出二門偈』）。

（二）『仏説無量寿経』における平和実現の道

浄土真宗が依拠する經典に『仏説無量寿経』がある。この經典には、法蔵菩薩が自己のさとりと他者救済を一体化させた四八項目の誓いを建てて、阿弥陀仏となる道筋が説かれている。法蔵菩薩の誓願の第一番に来るのは、「無三惡趣の願」である。そこには次のように述べられている。「わたしは仏になるとき、わたしの国に地獄や餓鬼や畜生のものがあるようなら、わたしは決してさとりを開きません」³¹。

「地獄」は戦争、「餓鬼」は餓え、「畜生」は反省心のない自己中心主義者をさしている。ここでは平和の実現は、戦争などの殺し合い、餓え、反省心のない人間によって、妨げられるものであることを指摘し、その除去を行うことが誓われている。法蔵菩薩の誓いの第一番目が、平和の実現であるということは、それが仏教の根本的目的であることを意味する。第二の誓いは、「不更惡趣の願（二度と右記三つの惡に戻らぬという願）」であり、これは「恒久平和」の実現を意味する。第三の誓いは「悉皆金色の願（総ての人を金色、すなわち平等かつ最高の存在にするという願）」であり、「基本的人権」の実現を意味する。第四の誓いは、「無有好醜の願（すべての人々を喜びに満ち溢れた姿にする願）」であり、平和が実現したときに現れる人間の姿を述べたものである。これらは、日本国憲法に酷似した内容を持つものであり、平和実現の法的条件を述べたものである。これらの法的条件を実現するために必要なのは、歴史認識と倫理である。それは、「六神通（仏・菩薩の有する六種の不思議な力）」である。それらを身に備える願は、「令識宿命の願（日本が行ってきた侵略戦争の歴史的過去を知りつくす願）」、「令得天眼の願（普通の眼にはみえないもの、弱者をみるこ

とができる眼をもつ願）」、「天耳遙聞の願（普通の耳には聞こえない、声なき声を聞くことのできる耳をもつ願）」、「他心悉知の願（他者の心を知り尽くせる願）」、「神足如意の願（苦悩するものがあれば、瞬時にそこへ行ける足を持つ

願」、そしてこれらの願いを実現するために最終的に必要なものは、「自己中心主義からの解放」であり、それは「不貧計心の願」と呼ばれるものである。ここまでの十種類の誓願は、法的整備、歴史認識・倫理の必要性を述べたものであるが、これだけでは平和の実現は不可能である。問題は「自己中心主義」をどう乗り越えるのかである。ここから前に進むには、法律、学問、倫理・哲学を超えた宗教的認識・体験が必要となる。

宗教的認識・体験の必要性を述べたのが、第一一番目の誓願「必至滅度の願（命終われば必ず仏になることが現世において決定することの願）」である。ルーサー・キング牧師的にいえば、「山の頂に登って、約束の地を見せていただきたい」という実感であろう。

次の第二二、二三の誓願は、「光明無量の願」「寿命無量の願」である。「光明無量の願」は、光（智慧）において限りなき存在者になりたいという願である。これは空間的無限性をもつ智慧を得て、その智慧の光によって総ての人々を真実に目覚めさせることを願ったものである。「寿命無量の願」は時間的無限性を備えた、永遠のいのち（すくい）をもつ存在者になることを願うものである。総ての人々を永遠に救うことのできる、無限の智慧と慈悲・いのちをもつ絶対者になりたいたいというのが法蔵菩薩の願いなのである。その願いが成就すれば、無限の智慧と慈悲・いのちを得た絶対者（阿弥陀如来）は、すべての人々に対して、さとりと救いを説かねばならない。それが「念仏往生の願」と呼ばれる第一八番目の願である。その誓願には次のように述べられている。

「わたし（法蔵菩薩）が仏になるとき、すべての人々が心から信じて、わたしの国（浄土）に生まれたいと願い、わずかに十回でも念仏して、もし生まれることができないなら、わたしは決してさとりを開きません。ただし、五逆の罪を犯したり、仏の教えを謗るものだけは除かれます」。

念仏とは、浄土真宗では「南無阿弥陀仏」を称えることである。「南無」とは、「まかせること」「頭がさがること」を意味し、「阿弥陀仏」は智慧と慈悲において限りなき存在者、真実を意味する。「南無阿弥陀仏」を称えよという仏の呼び声は、「自己中心主義に目覚めよ」という呼び声であり、それをわれわれは現実との葛藤・苦悩の中で聞くことができ、仏に遇うことができる。その実例の一つが、能登半島珠洲市の反原発闘争における老人の姿である。その人は、

電力会社の作業員に合掌し感謝したという。その姿は、「自己中心主義に目覚めなさい。念仏を申しなさい」という声を「作業員」に聞き、「作業員」に仏を見た喜びを示している。この現実には直面した電力会社は引き下がらずを得なかったのだ。

また、「五逆の罪を犯したり、仏の教えを謗るものだけは除かれる」という意味は、回心・懺悔がなければ、罪深き人間はすぐわれないという意味である。それゆえ、親鸞は「念仏正信偈」で「謗法闡提ほうぼうせんたいえ回すればみな往く（仏法を罵る者も、救われない者も、心をひるがえせば、みな浄土へ真実世界へ行ける）」と述べている。父親を殺害させた阿闍世も、回心・懺悔によって救われたのである。それは、阿闍世だけではなく、煩惱を備えたわれわれの真実の姿でもある。

阿闍世は回心・懺悔によって、恐れることなく他者救済に赴いた。信心を得ることと、他者救済活動、利他行は一体のものである。その他者救済の活動は、第二番目の誓いに述べられている。

「わたしが仏になるとき、他の仏がたの国の菩薩たちがわたしの国に生まれてくれば、必ず菩薩の最上位の位である一生補処いつしゅうふしょの位（命終われば必ず仏になる位置）に至るでしょう。ただし、願に応じて、人々を自由自在に導くため、固い決意に身を包んで多くの功德を積み、すべてのものを救い、さまざまな仏がたの国に行って菩薩として修行し、それらすべての仏がたを供養し、ガンジス河の砂の数ほどの限らない人々を導いて、この上ないさとりを得させることもできます。すなわち通常の菩薩ではなく、還相げんそうの菩薩ぼさつ（浄土へ往生した者が、再び穢土へ還って、他の人々に真実を教えて仏道に向かわせる菩薩）として、諸地の徳（菩薩が仏となるために経過しなければならぬ十地の段階において修める徳）をすべてそなえ、限らない慈悲行を実践することができるのです。そうでなければ、わたしは決してさとりを開きません」⁽³³⁾。

これらの一連の構造が、浄土教経典における平和実現の道筋である。『仏説無量寿経』によれば、四八の誓願を建て、その誓願が成就して法蔵菩薩は阿弥陀如来となったが、第一番目に掲げられたのは、「平和の実現」の願いであった。その実現には、日本国憲法に貫かれている「平和と恒久平和」「基本的人権」「平等」などの法的条件が第一に必要なであ

る。それを実体化させるためには、歴史認識や倫理性が要求される。しかしそこに留まることは出来ない。そこから主体自身のあり方を問い、認識主体であるわれわれの「自己中心主義（煩惱）」を乗り越えることが求められ、そのためには絶対者の存在が求められる。その絶対者との対応において、自分をつきはなして見るもう一人の自分を誕生させることが求められる。そのようにして生まれた新しい自分は、他者救済の道を歩む。このような構造が平和実現の道筋なのである。「地上の世界」においては、「絶対」は存在しない。そのことは、「地上」においては「完成」ではなく、「完成」を目指す方向性があるのみである。それが平和実現への道なのである。

結論

われわれは、南アフリカにおけるキリスト教と浄土真宗には、平和実現をめざす思想と行動において、多くの共通点があることを明らかにすることができた。その第一は、宗教の目的は平和の実現であり、その前提は、精神的解放と社会的解放は一体のものであるということである。第二点は、宗教は世俗権力を絶対化せず、「弱者」の立場、民衆の連帯の立場に立つことが必要であるということである。第三は、平和実現に向けて、宗教者には信心・信仰と一体化した行動が求められるということであり、その行動は、相手から「奪い取る」行動ではなく、相手に誤りを気づかせる、非暴力・非服従運動を前提とすることが必要であるということである。第四は、平和実現の道筋は聖典・経典に必ず説かれており、現代の課題意識をもつて向き合ったとき、その道筋は見えてくるということである。最後に、絶対者は「わたし」のもとに存在すると同時に超越の世界に存在するという、「超越かつ内在」の視点は、平和運動の継続と忍耐力と広がりを支える支柱となることである。

歴史を振り返ったとき、欧米近代の社会科学思想を基軸にした闘争は、確かに多くの成果を獲得してきたことは明らかである。しかしながら、一九七〇年代以降、平和的社会変革運動において、宗教が大きな役割を果たしている事実を見落としてはならない。イラン・イスラーム革命、南アフリカのアパルトヘイト撤廃と全人種による南アフリカ再生、

日本の反原発運動、インドにおける環境保護運動などにおいて、宗教は重要な役割を果たしてきた。こんごも、平和実現の運動において宗教は大きな役割を果たすであろう。なぜなら、宗教には、「欧米近代」が「合理主義」の名のもとに切り捨ててきた、「徹底した自己内省」が存在するからである。

真宗学者であり僧侶である信楽峻磨師（龍谷大学元学長）は「科学者」と「宗教者」の違いについて、前者は「科学」によって自己を取り巻く自然社会環境を変えて行く道筋」を解き明かすのに対して、後者である釈尊、イエス、ムハンマドなどは「内に向かつて自己自身を徹底して内省し、まことの人格主体を形成し確立する人」であると述べている。人間の意識変革に関わる、宗教に固有の力強さについて、信楽師は次のように述べている。

「倫理は自己の行為を制御する自己の理性、良心そのものについては問わないが、宗教は自己を越えた超越性、彼岸的な視座から、自己自身の存在を、その理性、良心を含めて徹底的に問い、その存在を根底から全否定するといふことにおいて、まったく新しい自己自身に向かつて新しい人格主体を育成し、確立していくことをめざすものである」。

欧米近代型の社会が、必ずしも平和を実現する普遍的基準とはならないことが今やあきらかになっている。欧米近代のもつ問題を明らかにし、平和実現に向かつて人類が共に歩んでゆくためには、宗教にこめられた平和の概念、その実現の取り組みを共有する努力が今こそ求められているのである。その取り組みの進行は、必ず共生社会の確かな基礎をつくるであろう。

注

- (1) 梶原寿監訳、『私には夢がある M・L・キング説教・講演集』、新教出版社、二〇〇三年、二四八頁。
- (2) 瓜生津隆真著『龍樹 空の理論と菩薩の道』、大法輪閣、二〇〇四年、九八—九九頁参照。
- (3) 中村元訳、『ブッダの真理のことは 感興のことは』、岩波文庫、二八頁。

- (4) Desmond Tutu, *Rainbow People of God*, Doubleday, 1994, p. 125.
- (5) Steve Biko, *I Write What I Like*, Heinemann, 1979, p. 100.
- (6) Ibid., pp. 28-29.
- (7) Ibid., p. 21.
- (8) Ibid., p. 30.
- (9) Ibid., p. 31.
- (10) Ibid., p. 94.
- (11) Jure Frederikse, *South Africa: A Different Kind of War*, James Curry, London, 1986, p. 15.
- (12) Ibid., p. 15.
- (13) *Challenge to the Church, The Kairos Document and Commentaries*, World Council of Churches Special Issue: November, 1985, p. 14.
- (14) Ibid., p. 18.
- (15) Ibid., p. 20.
- (16) Ibid., p. 27.
- (17) Ibid., p. 24.
- (18) Ibid., p. 26.
- (19) Ibid., p. 28.
- (20) Ibid., p. 30.
- (21) アンキー・クロツホ著『カントリー・オブ・マイ・スカル』、現代企画室、二〇一〇年、四〇八頁。
- (22) アレックス・ボレイン著『国家の仮面が剥がれるとき』、第三書館、二〇〇八年、二五四頁。
- (23) 日本宗教者平和協議会編『宗教者の戦争責任懺悔・告白資料集』、白石書店、一九九四年、三九頁。

- (24) 菱木政晴著『浄土真宗の戦争責任』、岩波ブックレットNo.三三〇、一九九三年、二—三頁。
- (25) 『いのちを奪う原発』、真宗ブックレットNo.九、東本願寺出版部、一七一—一八頁。
- (26) 『顕浄土真実教行証文類』現代語版、本願寺出版社、二〇〇〇年、二二五—二二六頁。
- (27) 前掲書、二九六頁。
- (28) 前掲書、二九七頁。
- (29) Ali Shariati, *What is to be done?* The Institute for Research and Islamic Studies, Houston, Texas, 1986, pp. 4-5.
- (30) Ibid, pp. 56-57.
- (31) 『浄土三部経』現代語版、本願寺出版社、二〇〇九年、二五頁。
- (32) 前掲書、二九頁。
- (33) 前掲書、三一—三二頁。
- (34) 信楽峻磨著『真宗学概論』、法蔵館、二〇一〇年、四八頁。

〔編集者注〕

北島先生には、二〇一〇年二月一〇日に「四国学院大学公開学術講演会」として、新規に導入したメジャー制度を記念し、メジャーの一つである「平和学」のテーマでご講演いただきました。

本稿は、時間的制約のある中、北島先生に四国学院大学『論集』一三四号のため、講演内容を文章化していただいたものです。この場を借りて深くお礼を申し上げます。