

世界平和に対する仏教とキリスト教の貢献

カール・M・ヴォーシッツ
山崎達也 訳

一 テーマの提示

「生き長らえるためのグローバルな夢物語」(G・ビヒト)としての平和という問題は、戦争のもつあからさまで構造的な暴力と「組織化した平和喪失」に直面すること、新たな緊急事態となっている。世界の広範囲に弘まった最も重大な二つの宗教、すなわちキリスト教と仏教にとっては、平和問題は信仰箇条に関わる問題であるように思われる。というのは、これら二

つの宗教にとっては、平和は根本価値であるからであり、さらには不安な世界情勢の只中であって平和の設立者としての力を現実化するための根本的な挑戦だからである。この平和喪失は個人および人間集団が慢性的に経験する危機を伴い、その歴史は長くて暗い影のようである。また諸民族の宗教の歴史を見てみると、繁栄そして天と地の神々すなわち人間の歴史に贈り物を届けた神々とは別に、戦争の神々も常に存在していたことがわかる。それと同時に、暴力も争いもない「黄金時代」という理想郷は、人間の希望と願望であつ

た。

二 問題提起

しかしこれら二つの世界宗教すなわちキリスト教と仏教の歴史を眺めて胸が締め付けられる思いがするのは、これら二つの宗教それ自体が多かれ少なかれ、その歴史において争いを引き起こす歴史的に重大な要因となっていたことが明らかにになったときである。これら二つの宗教の伝統にあつては、根本教義とその歴史的現象としての形態との間に不一致が見られる。したがって、これら二つの宗教の歴史においては、それぞれ「キリスト教的」神学的規定、「仏教的」教学規定がある一方で、その神学と教学が武力行使や戦争に巻き込まれるという事実があるが、これらは区別されているのである。だからこのことを踏まえていえば、仏教とキリスト教には平和を築く能力があるかどうか、すなわち平和を社会的・政治的に実現するための貢献ができるかどうかという問いが改めて問われなければならないと思われる。これら二つの宗教の過去において

は、抑圧的で横暴で、懲罰的で独断的な思想が平和を阻止する潜在的力としてどの程度まで機能したのであるうか。学問として平和研究をしているいくつかの団体が、宗教の貢献を全面的に無視しているだけではない、宗教には平和貢献に参与する資格があったくないものとして、すなわち組織的に平和に敵対するものとして見なしていることは、以上のことを考えると驚くに値しないことなのである。

三 テーマ平和に対する仏教とキリスト教の見解

仏教の第二の学派すなわちすべての存在に救済の道を開こうとする大乘仏教は、平和(そして人権)というテーマはいかに展開できるのであるうか。仏界という目標はすべての存在を幸福にさせるための悟りに達することに向けられている。このことのために三つの重要なコンセプトがある。すなわち、

(一) 一切衆生の生得的権利にして最高の目標である
仏界への到達

bb) 「縁起」論、つまりすべての存在者の「関係」あるいは「関連性」の理論、そして

cc) 行為の因果関係のコンセプトとしてのカルマ論。

iii) について

仏の本性とはすべての存在の真なる、普遍的にして永遠の本性であり、したがって仏になる、すなわち悟りへと到達できることの根拠である。悟りは世俗を超えた道の四つの段階を実現することによって、さらに悟りには欠かせない三七のことを完成すること——そこには八正道 (aryastāngo-mārgo) も属している——、無明 (avidyā) を解消することすなわち四諦を実現することと達せられる。

仏教の高次の教説によれば、あらゆる生き物やあらゆる事物はもうすでに仏の本性あるいは仏性なのである。したがって肝要なことは、原完成というこの本性が備わっていることを知ることであり、日常においてそれを経験することである。涅槃経によれば、すべての人間は菩薩すなわち「悟達的存在」になる可能性を

もっている。悟達への道は、仏を渴仰しながら、徳を完成させるための体系的な修行である。したがって「パラミター」(pāramitā) のなかには、倫理性、忍耐、氣力、瞑想というような徳が含まれているわけである。仏を求めていく者を規定する決定的な特質は悲 (karuṇā) であるが、それは行動を伴った同情であり、優しく愛することである。つまり悲は一切衆生を透徹し、すべての存在者の統一性を悟りのなかで経験することに基づいている。しかし、それを正しい方法で有効に機能させるためには、悲は知恵を伴っていなければならぬ。ある菩薩は他者を利する行為を導き、すべての存在の苦を自らに担い、行為による報酬を他の存在に譲渡しようとする。

悲という徳(同苦あるいは同情と訳されることもある)すなわち利他という悲の側面としてのカルナが具象化したのが、観自在菩薩 (avalokiteśvara) である。この菩薩は大乗仏教のなかのもっとも重要な意義をもつ菩薩の一人であった。その名の意味は、「世界の音を聴く者」あるいは「世界を照らす音」であるが、つまりこの菩

薩によって仏がもっている二つの本質的な側面のひとつである悲が具体的に表現されているわけである。したがってこの菩薩は「マハカルナ」すなわち大悲という別名をもっている。そして仏がもっているもう一つの側面とは、文殊師利菩薩によって具現化される知恵 (prajñā) である。文殊師利とは「高貴で優しい者」を意味する。

観自在菩薩は、阿弥陀仏が菩薩として働く力であり、阿弥陀仏を助ける者として登場する。阿弥陀とは「際限なき光」を意味し、悲と知恵の象徴である。この仏の際限なき悲は、助けを必要とするあらゆるものへと向けられている。日本においては、観自在菩薩は観音という名で崇められており、女性であると考えられている。

bb) について

すべては縁起である思想においては、すべての事物は相互関係のなかにあると見られる。パーリ語の經典、『マジーヒーマ・ニカーヤ』には、「このものがあるな

らば、あのものがある。このものがないならば、あのものもない。このものが生まれるのだから、あのものが生まれる。このものが消えるならば、あのものも消える」と述べられている。

以上のことの背後には、この世にあるすべてのものは、それ自身だけで存在しているのではなく、他者との関係においてのみ存在しているという考えがある。したがってこの思想には、一人一人の個人のうちに内在している可能性としての仏に向って相互に尊敬し合うという考えが含まれているわけであって、実際、このことは慈悲という意味における「同苦」を意味しているのである。法華経には仏陀の超越的存在と普遍的な可能性が説かれることによって大乗仏教の中核的思想が含まれているが、それは仏になる可能性のゆえにすべての人間を敬った常不輕菩薩が行う同苦の修行というかたちで説かれている。つまり仏に達することは、自己中心的な愛着と幻想から解放され、他者との連帯へと自己を向けさせ、他者を考慮することを意味しているのである。この經典は仏陀によって説法活動の最

後に説かれ、それからおよそ二百年たつてはじめて書かれてものであるという。

法華經の伝統のなかに位置する妙樂 (Miao-lo, 711-782) は、「主体とその環境との不二」という原理を發展させ、同時に人間と自然との象徴的な関係の原理をも發展させた。

悲の菩薩である觀自在菩薩のチベットの形態がチェンレンシ (chenres) である。彼はチベット民族の創始者であり、「雪国」の庇護者である。その生まれ変わりの一人がダライ・ラマである。

8) について

行為の因果関係というカルマの教説が意味するのは、一人一人が自らの行為に対して倫理的責任を担うことである。いかなる人も思惟・言葉・身体活動によってカルマを産み出す。カルマというサンスクリット語は行為を意味し、さらに仏教的解釈によれば原因と結果との普遍的な法則である。以上の特色はA・パロー (A. Pareau) の以下の記述に窺うことができる。「行為 (カル

マ) はある状況下においてある結果 (guā) を産み出す。つまり行為が熟していれば、行為は責任あるものとなる。行為が結果をもたらすためには、行為は道德的に善 (kusha) であるか悪 (akusha) であるかでなければならぬ。また行為は、それが行為者の魂のうちに痕跡として残ることによって、行為者の運命を行為の報いによって規定される方向に向ける意志の動きを前提としていなければならない。行為が熟する時間は生存の時間を超えているわけだから、その報いは輪廻 (samsara) を形成する一回の再生あるいはそれ以上の再生を結果として必然的に伴うことになる。」

カルマの教説においては、それが平和的・調和的な共生をはじめて確定するのであるから、人間の外面と内面が問題となり、および内面的な働きの意義深さが注目されることになった。

ところで大乘仏教においてより中心的な概念は空 (śūnyatā) である。空の考えにおいては、すべてのものは非本質的すなわち自己性がないものとして見られる。つまりすべてのものは独立した存在あるいは不変的な

実体ではないと把握されるわけである。このことはしかし、ものが存在していないということの意味しているわけではない。そうではなく、すべてのものはたんに現象しているものにすぎないこと、すなわち真なる現実的なものではないことを意味しているのである。つまりいかなるものにも自性 (svabhava) はないというわけである。すべてのダルマ (dharma) は、根本的には自律的不変的な実体ではなく、空なるものとして存在しているたんなる現象にほかならない。空はすべての現象を生じさせ貫きその發展をはじめて可能にする。事物はたんに現象しているものにすぎない。大乘においては、空は絶対的なものに同一視されることがよくあるが、それは空が二元論や経験的諸形態を超えているからである。

四 人間の精神状態の仏教的分析

仏教とキリスト教の基礎をなす教説は、その当時の弟子たちによって集められ伝えられた、仏陀とイエスの説教や説法に表れている。初期仏教においても《仏

陀の言葉》とはべつに丁寧に解説された伝承があった。仏陀の言葉の本質的な部分はパーリ語經典に保存されているが、それが関わる問題はいきなりカッとなる精神の激昂であって、それに対して人間の精神状態の基本的分析がどこまで、いわば人間の位置 (conditio humana) と人間の精神状態を救済するために治療的な法が提供されたのである。ペナレスで最初に行われた説法によって、《法輪》は廻りはじめたが、人間の五つの生存形態すなわち色・受・想・行・識は儚いものゆえに、すべては苦に満ちて、空しいものであるということに対する、また《無我》に対する基本的な分析がこの説法にはどこまでされている。ただし苦が起る原因は生死の輪廻に呪縛されている人間のもっている生存への貪欲 (rāga) にあるとされる。

仏教の考えによれば、個々の存在は《わたくしであるうとする》欲望、自己自身への執着、そしてすべてのものを自己へ関係づけることであると見なされている。つまり《貪欲》は、真理に関する《無知》 (avidyā) や儚かないものへの固執として表現されているわけで

ある。しかしこの世を空しいと見ることはべつに、ニルヴァーナという救済目標も説かれる。《貪欲》の概念にパラレルなものとして考えられるキリスト教の概念は《肉欲》(concupiscence)であろう。

生死を繰り返していくという人間の苦の輪廻は、仏教の救済論の要であるいわゆる《八正道》によって、静寂へ、知・目覚め・すなわち(苦が)消えること(涅槃)へとたたらせられる。このような教説の出発点は人道的立場であつて、それは心理学的かつ倫理的に深い経験であり、およびこの教説が仕上げられるさまざまな段階を貫徹している徹底的な心理的試分析がなされている。この教説がさらに仕上げられていくすべての段階においても、多少の違いはあるが、苦を克服するという根源的な試みがなされている。

仏陀がブラフマンの宗教およびヴェーダ的な伝統から離れていく際に、中心的となった問いがある。すなわち「征服することや征服されることなしに支配は可能であるのか」(『サンユッタ・ニカーヤ』四、二〇)という問いである。仏陀は人間の根本的条件を苦の要因そ

して苦を引き起こす要因であると診断したが、また彼は《平和》というテーマにとつても完璧な結論が出るような治療的な方法を用いたのである。仏教の倫理学はこの二つの基本的な柱すなわち《四諦》そして《静寂の場》としての涅槃との間で振動していて、したがって仏教の平和思想はこの二つの方向から根拠づけられている。第一に、《不障害》(ānāpāna)の具体的実践、すなわち最初はサンガの共同体の根本的な戒律として、つぎには他者に対していかなる暴力を禁止することとしてである。第二に、一切衆生に対する愛(maitrī)と同苦(karuṇā)の積極的な義務を具体的に実践することにおいてである。この二つの方向には救済体験の前提として争いを平和的に解決するための潜在能力が含まれており、さらには完成へと向つて努力する人間の救済に関する個人的な関心を超えてその先を志向している。

そもそもこのような平和の潜在能力を社会的・政治的实践に移行させ、普遍的に応用できないのだろうか。アヒンサーという概念を、初期仏教の伝統的立場を超

えて現代においても新しく応用できないのだろうか。サルヴォダーヤ運動はその意味で個人の宗教的・社会倫理的行為を志向するものとして、仏教的コンテクストから展開されるプログラムなのである。

さらには、この伝統的概念を、包括的な倫理的・社会的に新しい秩序を志向し、個人の意識の変化に基づいているような平和理解に貢献するために新しく解釈することはどの程度まで可能なのだろうか。

一切衆生を尊重するものとしてのマイトリイという伝統的概念によって、われわれは共感的行為(karunā)として苦の原因を取り除くための最初の出発点を形成することができる。この概念によつてわれわれは、ムディタ(mudita)すなわち私心を捨てて共に分かち合う歓喜を経て、平静へと導かれ、調和された人格へと導かれるのである。

さて大陸間の交流を通して仏教の教説は、中国へと向うシルク・ロードの東の最終地点に達し、東アジアの世界に入り、新しいパースペクティブと次元を開くために日本に達した。そのとき仏教は、たとえば東南

アジアの農業社会や日本の近代産業社会というような、もつとも異なる社会体制に適合することが可能になった。だからわれわれは、仏教の枠内においても、人間の文化の普遍性について語ることができるのである。

日蓮大聖人(1222-1282)は宗教改革を行うなかで法華経のなかに見たものは、南無妙法蓮華経と唱えることによって、すべての道徳的に正しい行為を自然に生じさせる釈迦の最高の覚知に到達するための至上の真理であつた。つまりあらゆる実践行為はこの《唱題》に関連しているというわけである。この理念が実現する場所は《戒律の世俗の舞台》(戒壇)と呼ばれる。日蓮は法華経の宗教的表現を自らの時代と国家に即したものと捉え、そこからエネルギーと自信を汲み取つていたのである。他の宗派が個人の救済を強調している一方で、日蓮はさらに個人という枠を超え、社会的・宗教的改革を国家全体に及ぶ範囲にまで救済を拡張したのである。

この道のさらなる先へと進もうとしているのが新仏教的運動団体である創価学会である。創価学会のモッ

トーは世俗的なことと精神的なものが一致する平和・文化・教育の推進にある。創価学会の運動はそのインスピレーションを日蓮と法華経から獲得し、在家主導であることそして社会にに応じていくことがその特徴をなしている。その精神的実践には以下のことが含まれている。

1 精神的頂点としての御本尊の力への信仰。

2 日蓮仏法の影響の歴史研究。日蓮は菩薩の生命力の顕現であるとして自己を理解し、また救済へと導く悟りの鍵として法華経を捉える。法華経の全体はすでにその表題のなかにあり、つまり繰り返し唱えられる南無妙法蓮華経に内包されているというわけである。仏陀の悟りに今ここで到達することがその目的である。《真なる法の白い経》といわれる法華経が経王、神秘そのものの泉であるといわれるのは、法華経が他のすべての教説の本質的なものを内包しているからであり、すべての人間を現世という大海から悟りの岸へと渡らせることができる完全なる船だからである。そのためには間違った思想は廃れていくので

ある。ただし重要なことは、高貴な徳を実践的に行為することであり、平和に満ちた理念を具体的に実践することである。なお現在創価学会インターナショナルの会長は池田大作(1928-)である。

3 宗教の実践としては、毎日二回の勤行、すなわち御本尊の前で南無妙法蓮華経と唱え、法華経の第二章の一部と第一六章全体を読誦することである。精神的絆で結ばれる友情のなかで、会員はお互いに積極的に自分自身を打ち明けるようである。

五 仏教とキリスト教と世界平和

さまざまな世界像が多様に飛び交い、また暴力を食い止める敷居が低くなったことで引き起こった地球規模の変化のなかで、仏教とキリスト教は伝統と改革との狭間に立ち、自らの立場を新たに確認しようとしている。そのさい、平和問題こそが伝統と改革とを本質的に触媒するものとなり、さらには新たな挑戦——トインビー的な意味での——《挑戦》と《応戦》を含めた宗教的变化を表示するものとなるであろう。

たとえば、一四五三年コンスタンティノープルが征服されたあと、ニコラウス・クザーヌス(Nikolaus Cusanus, 1401-1464)は著書『信仰の平和について』(De pace fidei)を著わし第二章で次のように書いている。

「その生と存在を授けられた汝は汝の真なる存在のうちに秘められ、名状しがたいほどにそのうちにとどまっている。したがって、汝は明らかにさまざまな宗教のなかでさまざまに求められ、多様な名前前で呼ばれているのである。」つまり中世と近代との境界に生きた人クザーヌスはここにおいて、「宗教の多様性をひとつの真なる信仰に」(第三章)戻そうとしたのである。

平和の倫理学に反映していなければならないことは、道徳的により重大な意義をもつ超個人的な規範である。《倫理》(Ethik)という言葉は語源学的にはエートス(Ethos)に由来し、もともととは生活の場つまりは故郷、さらには習慣、性格、風俗、風習を意味していた。つまり人間が存在者として自らを規定し同時に自らに義務を課してきたことは人間の歴史性に欠かせないことである。すなわち人間が(自由に)関係し自己を実現す

るという自然にはめ定められた世界に人間は存在しているのであるが、しかし同時に、人間は自分自身が社会的に繰り込まれている、自分と同時代の人々のなかで生きているのである。つまり人間は義務として負わされている意味の判断基準(価値)の世界に常時存在しているのであって、信望と義務すなわち存在と当為の間で生きているわけである。

実際の問題は当為の主題化、つまりこの道徳性はいかなる独自性を持つべきであるのかである。

平和倫理学は以下の三つの問題に対する答えを探究しなければならない。

1 平和の秩序の構造とは何か。

2 平和倫理学は義務のいかなる特徴を有しているのか。

3 《平和》を道徳的規範として規定し正当化する内容はいかなるものなのか。

テーマ1について——問題要因としての暴力

歴史の社会的経験事実またとりわけ政治的経験事実は、繰り返し人間の暴力によって刻印されてきた。こ

の人間の暴力とは、人間の道徳的・精神的・身体的不可侵性を潜在的あるいは顕在的に傷つけることである。テロの経験、全体主義的体制におけるテロの支配、武力テクノロジの発展そして増えつづける暴力犯罪ということを考えると、暴力の《原因》と暴力使用との間の葛藤は仏教とキリスト教の両宗教にとっては、避けることのできない緊急事となっている。地域に「囲まれた」戦争という現実、革命を正当化する伝説という現実がある一方で、専門教育、管理、後方支援というかたちで一般に諸外国の力に依存している内線的ゲリラ集団という事実がある。このように機械化された暴力使用の《本質》は、まさにそのすべての役者を完全に手段として利用することにある。さらに現代の集団犯罪と利害闘争における暴力の潜在性がこれに付加されることになる。このように最近、多様なかたちで知られることから明らかになったことは、道徳と政治とが十分に統一できないということであり、またそれはいわゆる《政治神学》の有する可能的な一面性でもある。

六 平和と正義

このテーマに伴っているのは次のような問いである。すなわち物質的、文化的資源をいかに正当に配分することができなのか。伝統的道徳神学が作り上げてきたのは、《釣り合い関係》公準を伴う個人的正当防衛（抵抗権）あるいは《集团的》正当防衛（bellum iustum 正義）というかたちで暴力の使用を認めてきた決疑論というものである。それには理論的な基本承認があつて、それによれば、暴力が容易に与えられた機能であるがゆえにあらゆる歴史的社会的秩序の必然的機能となる。つまり、《自由を求める》法秩序を防衛するためには、あるいは抑圧された社会階級を解放するためには、暴力は不可欠であるというわけである。つまり《暴力使用か非暴力か》という二者択一は《実質のない問題》であるということである。現代の産業社会内部においては、生きること自体に関わる毎日の基本的必需品を左右し機能させるのは一個人ではなく、すなわちこの誰でもないのであつて、つまり官僚による完全な支

権力は人間が共存していくなかで避けることのできない実存的境位なのだろうか。一般的な考察によれば、われわれの行為の自由裁量の余地は、同時に他者の余地と同意を制限する。つまりこの世の精神としての人間はその人間的自由を共通の舞台の上で行使するわけである。しかしこのことは他者をつねに圧迫していることを意味し、比喩的にいえば、他者に暴力を加えることを意味している。その目標は自由を正しく理性的にコントロールすることであるが、つまり生命を守り増進させるためには、他者の意見と自由でさえもときには無謀とも思えるほどに制御されなければならないのである（たとえば親としての権威と教師としての権威、あるいは公益を脅かす破壊的行為に対して防衛しなければならぬ共同体の合法的権力の場合）。すべての人が生きる生活世界の未来の安全に対する憂慮によって要求されるのは、権力を要求しなければ実現されない措置であつて、つまりこれで権力の応急的意味と職務機能が正当に捉えられたわけである。したがって権力は、《暴力化》させないための保証人にすぎないのである。

配であるのだが、そのこともまた膨張する傾向にあり、新たな暴力行為を生み出していく独自のダイナミズムを発展させる要因になっている。しかし政治的テロリストはそれとは別に自暴自棄的な政治行動という方法をとりとうとする。彼らの動機の非合理性は、ただの破壊活動のなかで変革の意志意味あるものとして人生経験と結びつけようとすることで最終的にその頂点に達する。さらにあらゆる政治の実際の可能性としての戦争によって、現実的な《平和》の安全の前提として見なされている軍備拡張が誘発されるのである。

正義なしには平和はない、という公理がある。しかしながら正義はいくつかの観点からアプローチすることができ。厳密に言えば、徳の視点のもとで、または法の根本理念として、さらには社会的共生の基本的体制として、そして宗教思想および神学的概念としてである。これらすべての観点は部分的には重なり合っている。しかしこのようにいろいろと明示されたものの背後にあるのは、内容の統一として《まさに他在としての他者の承認》である。歴史的に見て問題な

のは、人間の道徳的理性と人間の本質との漸進的な自己注釈であり、われわれが生涯をかけるべき課題すなわち《人間になる》という課題として規定された《人間存在》なのである。

キリスト教的倫理学においては、人間はいかにして正しくあることができ、いかにして正しく行為することができるのかという問題が立てられている。第一の問いは、使徒パウロによって人間が《生きることに即応する》とき、そして人間が救済に参与することによって《神に即応する》ものにされたとき、神学的次元に達する。人間は欠陥があるものと見なされている以上、ここにおいてはその正義よりも優れている、もしくはそれを超えている神の恩寵の優位性が確定するのである。

しかし社会的共生の基本的枠組みとしての正義の根拠と基準は個々人にその権利を与え (*ius sum uniusque tribuere*) んとする恒常的な意志であるが、他者をその行動様式の総体以上のものとして見る愛への意志 (*velle alicui caritatem*) でもある。秩序原理としての正義は社会

の全体の部分における《均等する》正義(利益均等、契約、交換)でなければならない。さらに正義は、それが公益の正当な分け前を認めることによって全体の部分に対する関係では《配分する》正義であり、また個人のその公共団体に対する関係では《法の》正義 (*iustitia legalis*) (法秩序、公益に対する義務) である。これらさまざまな観点の合算として考えられるのが、個人が具体的に示される場を可能にする社会的正義である。したがって《責任社会》に欠かせないのは、とりわけ社会的正義への努力と関与し生活することが可能な相互性への努力であり、さらにすべての人種差別的傾向性の拒絶、そして人間の尊厳と人権および宗教の自由を含めた根本的な自由の尊重である。

人権を厳粛に解釈することによって要求されるのは、最も重要な権利の一つとしての《恐怖からの自由》である。しかしながら実存的不安は個人においても国民生活においても、大きな役割、まさに決定的な役割を演じることがよくあるのだから、その不安の克服は最もすばらしい贈り物のひとつであろうし、だからこそ、

それは太古以来の夢物語といえるのかもしれない。平和を促進する要因は民族間同士の国際的共同作業を深めることであり、たとえば文化交流や社会領域および宗教間対話のなかで友人になることを通じて文化・人道・教育レベルでの近隣諸国との共同作業を深めることである。つまり《発展》とは、国際的レベルでは、本質的に平和のテーマに関わる、とりわけいわゆる《第三世界》の諸国に増大している貧困という問題に立ち向かっていかななくてはならないということに対する名称なのである。

七 平和と寛容

寛容はよく歪曲されることがあるのだが、それを無視すれば、まさに人間の共存をさまざまな危険にさらす時代にあつて必然的原則になったといえる。つまり寛容は、とりわけ少数派や周辺集団の、われわれのとは異なった思想の生存権およびその具体的に表明しようとする意志を肯定することによって、グローバル化された世界におけるまた多元的社会的諸問題を共有す

る人間全体の連帯という表現なのである。暴力のエスカレーションと人種主義型および宗教型の非寛容的なハナテイズムのエスカレーションが克服されるのは、ただもろもろの世界観と諸宗教が相互に尊敬し合い、相手を尊重することを表明する場合だけしかない。寛容は社会政策上の基本的態度として制度的観点から処理されるべきではない。つまり寛容とはそういったことではなく、宗教が生存していくうえでは切羽詰った課題であり、個人の絶対的に侵すことのできない尊厳と自由および他者の自由と固有性を認めることを決断することから動機づけられるものである。寛容を実践してみてわかることは、寛容には《何がなんでもすべての人を認めるというニヒリズム》(A・ゲーレン)とはなんら共通のものはないし、あるいは寛容を《たちの悪い現代病》(「羽をつけた蛇」)と見なしたローレンスの見解とも異なっているということである。

寛容は《独自の考え》の放棄をけつして要求するものではなく、むしろその存在を前提にしているのであるが、ただ寛容はそれを絶対化するのではなく、他者

にその他在を認め脅威に対してそれを擁護する準備ができていたということである。『ルカ福音書』(六・三六)によれば、天の父である神は、義人にも不義なる人にも太陽を上らせ、恩を知らない者にも悪人にも憐れみ深いお方である。しかし他者がその行動によって自己自身と人間的共存をめちやくちやに破壊する場合には、寛容はもちろん無際限であつてよいというわけではない。そのような場合は訓戒、叱責、抵抗を当然必要としなければならない。

八 平和—人道—愛

科学技術的思考がまさに優勢になった地平から新たに問われていることは、根本的な人道とは何かということである。つまり現代(世俗化した)世界の匿名の機械装置、さまざま制度そしてイデオロギーが圧倒的に重要視されていることから、さらには人間が思うがままに操られる対象に貶められるという人間の危機および人間が生活するうえで関わらなければならないことの機能主義化という観点からも、人道は問われてい

るのである。

したがって仏教とキリスト教の両宗教に要求されていることは、人間の人間化すなわち人間らしくすること、そして非人間的な力を克服することに貢献することである。人間らしくするという課題を現実的に考えてみると、その意味することは、生への意志の肯定すなわちお互い同士尊重しあうことであり、さらには人間が単なる手段に貶められる場合、それを阻止せんとする意志である。具体的に問題になるのは、ネガティブな要因や苦しみの潜勢力を弱めること、すべての人の福祉や幸福を増大させること、いかなる人であつてもその生きる権利を認めること、労働現場の人間化、社会的措置や保険制度の設立、拷問や死刑の廃止である。

ところで倫理とは人間が人間になるために課せられたものであるから、仏教とキリスト教に要求されていることは、人間的なものを維持するために共同作業すること、すなわち基本的・不可欠なものとして認められた人間性の根本的な形に権利(厳密にいえば、あ

らゆる世代にとっても新しい)を持たせるために、できるだけ共通の道徳的見解をもつて振る舞うことである。キリスト教から見ると、人間の罪としての困苦からの現実的な解放と人間化は、神との和解に根本的に関連づけられている。しかし同時に信仰者が知っていなければならぬことは、困苦にさらされていたり、個人としての人格が危険にさらされているすべての人々の不安である。

しかし愛は人間の人格を全体的に完成させるものであるから、人間には無条件に義務が課せられているのであつて、したがって、キリスト教的な人道の理解によれば、愛の《おきて》が無視されてもよいというようなことはありえない。というのは、人格としての存在の意味することは、たんにそれ自身のための存在ということだけではなく、共存のなかですなわち他者のための存在のなかでそして他者のための自己を見出し実現することだからである(参照:『マタイ福音書』一〇・三九以下)。つまり、汝に対する《対話的》見地(参照:マルティン・ブーバー、フェルディナンド・エブナー)

によって、道徳的主観としての自我という単なる自律性という考えが打ち破られるわけである。キリスト教の解釈によれば、隣人愛と神への愛との間には媒介的関係のようなものがある。神ははじめに愛の始原を定めるのであるから、このような神の愛の先在性に対して応えていく愛がキリスト教的愛なのである。「あなたがたに新しい掟を与える。互いに愛し合いなさい。わたしがあなたがたを愛したように、あなたがたも互いに愛し合いなさい」(『ヨハネ福音書』一三・三四)。

九 平和への努力—キリスト教的観点から

今から三十年以上前になるが、世界平和を求める努力がなされるなかで《平和のための世界宗教会議》が開催された。この会議は、正しい永続的な平和はいかに保証されるのかという緊急の問題と課題に立ち向かうとした。

・平和には不可欠で絶対に必要な価値は正義である。

・新たな原則によれば、戦争のための武力使用は政治の手段として認めず、政治が暗礁に乗り上げたこと

の証明である。

・一九七五年ヘルシンキのKSZE活動によって、《信頼を築く方策》が政治的緊張を取り除く方法として認められる。国際的意識を喚起させ、平和を確固たるものにするために、さらに宗教がイニシアティブをとって行う判断形成と共同作業という視点からも、平和教育のコンセプトを促進させ、さらに発展させる。

・個別的には以下の問題に関わっている。すなわちわれわれを無条件に義務づける意味基準あるいは価値は何に由来するのか。努力するに値するものとは何か、人間を豊かにし、幸福にし、また人間にとって積極的役割をもつものは何か。そして内容的にはさまざまな価値がありうる。たとえば宗教的・美学的・道徳的・芸術的・経済的価値、そして人間が自ら関わっていることを自覚する価値、肯定され・尊重され・切望される価値がある。それらの価値は人間にとっては重要なものであって、人間の関心を引き起こし、人間を行動へと促し、動機づけ、人間の考えと行為に影響を与える。それに対して反価値なるものとしては、人間に脅威を

与え危害を与えるものとして知られているもの、つまりそういうものとして拒絶され、人間が防御するものである。そのように認識し防御することによって人間は、ものの考え方、信念、態度、行為における自らの道徳的存在と行動の基本的態度を形成する。しかしわれわれが常に教えなければならないことは、正義・誠実・自由・共存・生活をいかにすべきであるかという態度である。このことが重要であるわけは、これらの態度が相互主観性と個人の領域に影響するからである。さらに、これらの態度を昇華し実現化する、放棄することのできない責任をも持つ覚悟こそが、これらの態度を具体的に形成するのである。

聖書の啓示は愛の神への信仰と悔い改め(melanōia)・道徳性・兄弟的共同体形成との間にある関係を確立している。神学的倫理学は平和に関するイエスの直接的な語り(マタイ、五・三八―四一、四三―四五)を胆略的に解釈し直したり、また暴力使用のために利用しないと改めて望むならば、イエスの教説の基礎固めをあらたに考えなければならない。そのように理解されたキリ

スト教的倫理が実践されたならば、人間の自由の尊厳を認める愛の神の福音というメッセージは、現代の暴力行為を自主的に正当化することに対する現実的な代案として現代人の意識には映るであろう。

イエスが神について告知することそしてイエスの活動のなかですでに現れている神の支配が目指すものは、人間の態度を変えること(melanōia)である。それはあらゆる人間的基準を超えた神の愛(マタイ、二〇・一一―五参照)の告知なのである。この神の愛は幸福の呼びかけ《真福八端》とイエスに特徴的な祈りの呼びかけ《アッバー》、すなわち《愛する父》に反映されている。このように幸福を贈与する神に対して唯一ふさわしい姿勢は、子の姿勢ではない(マルコ、一〇・一五)。子の姿勢とは信じて疑わない心(マタイ、六・二五、二八―三〇、一〇・二九―三一)、そしてわき目も振らない心(マタイ、六・二四)ということである。イエスは自らを神の意志に集中させ、神の愛と隣人愛を統一しようとし(マルコ、一二・二八―三四)、さらにいかなる《律法》も到達できない人間の内面をも求めていった。主

の祈りは病にかかった者の赦しだけではなく、新たな罪を防ぐことをも望む。つまり経験豊かな神の愛は、人間から人間への赦し、まさに平和への愛の最終的結論という目的に達するのである。そうすることによってはじめて、存在のあらゆる次元での憎しみという悪魔の集団を粉砕することができるわけである。

ところで新約聖書のさまざまな箇所では、ほとんど三世代にわたる証人がさまざまな受け取り方で語っている。イエスが愛を求めたことは十戒の道徳的掟を根源的なものとし、そしてあらゆる掟の範型となり、《律法の全う》として理解される(ロマ、一三・八一―一〇、ガラ、五・一四)。パウロはイエスの死を神学的に解釈すること(Ⅰコリ、一五・三)で、イエスの死を、最終的に人間に差し延べられた神の愛(ガラ、二・二〇)、そしてわれわれの罪のためになされたイエス・キリストにおける愛の献身の無比なる顕現として理解している。したがって、そのような信仰の根拠へと洗礼を受けた信仰者は《新しく創造された者》(Ⅱコリ、五・一七)なのである。しかし同時に、救済の出来事をこのよう

に自分のものにしていくという直接法的表現に含まれているものは、この表現を実存的に実行せよという命令である（ロマ、六・一以下、八・一以下）。それゆえ霊が結ぶ実には《喜び》、《平和》そしてその他の道徳的態度が含まれている。というのは、これらのものは行動を伴った愛（《キリストの律法》、ガラ、六・二）なしには考えられない（エペソ、八・一〇—一三）からである。つまり道徳的態度はキリスト教徒にとってはキリスト論的・霊的に基礎づけられているわけである。だからパウロは『コリント人への手紙Ⅰ』第七章一七節以下で福祉政策的な行為を取り上げているけれども、アガペーの教説（エペソ、一三）のなかでそれを破壊し、その当時の物質主義的な倫理的判断を乗り越え、キリストの愛の場での信仰者のあり方を教示しているのである。

十 むすび

歴史の破局とは、それが武力衝突や実利本位の権力闘争として現れる前に、まずは精神世界や道徳世界に

その姿を顕してくるのであるから、道徳意識を形成することが緊急課題となる。すなわち大事なことは、精神におけるその力と非力であり、良心におけるその力と非力である。

ケーニヒスベルクの国民教師、イエスマヌエル・カントは、『永遠平和のために』の終りのほうで、嘘について述べている。嘘はすべての争いの張本人である。もし「汝は嘘をついてはならない」という命令が原則になったとしたら、平和は実現するだけではなく、確固としたものになるであろう、とカントは述べている。したがって、平和を実現していく作業のなかで重要なのは、誠実性なのである。カントのこの書における独自性は、「存在」を「当為」に結びつけること、すなわち経験的歴史と政治を道徳性に結びつける点にある。平和とは戦争の可能的な原因を解消することではあるが、『地獄の技』ということをかながみれば、平和とはこの世の平和でしかないであろう。しかしわたしたちの時代を導びいていく精神の力は、自然科学であるように思われる。しかもそれは魔法使いの弟子がもつ

増大する能力を伴っているから、虚構が世界を走り回り、核の火種はまた専制や圧政を望むイデオロギーの手にまた落ちてしまうかもしれないのである。

平和、自由、正義という言葉のこちら側と向こう側とで話し方もまた分れてくるのである。

ラインホルト・シュナイダーはある自伝的な覚書のなかで次のように述べている。「聖人が暴力の敵対者として立ち上がる時があります。決定的になってきた。権力の問題、すなわち『何が必要なのか』『何ができるのか』と問うことを、わたしは片時も止めたことはない。わたしが答えを見出すのは、権力の運営であれ放棄であれ、その犠牲者においてのみである。歴史において、お互いに相容れないさまざまな課題がお互いにお互い合っていることをはっきりと意識すればするほど、わたしに明らかになってきたのは暴力の戦場としての人間であった。しかしそうであればあるほどいっそうわたしに固く信じられたことは、人間のもつ壊すことのできない自由——キリストにおける人間の自由——の存在であり、なにかを考えたとき、行ったり、

夢を見たり、なにかを望むことに対するキリスト教的責任であった。（中略）わたしの仕事はなにかを築いたり、なにかを体系づけたりすることではない。それは一つの道を拓くことである。すなわちその道の終着点には、根源的なキリスト教的倫理性と世俗的権力そしてそれを偶像化するあらゆる試みとの対決にほかならない。」

シュナイダーが主張しているのは、根源的なキリスト教、しかし一度も現実化してないキリスト教、すなわち信条の一つに埋没してしまうのではなく、世俗の真つ只中へ入って行こうとし、その結果自らのうちから「平和」が生まれてくる母体としてのキリスト教である。シュナイダーは、エラスムス、スーリー、ライプニッツ、カント、ヘルマン・ヘッセ、レオポルド・ツィーグラール、アルバート・アインシュタイン、ルソーその他多くの名前が連ねている、平和を求めている奮闘のヨーロッパ的伝統に大きな意味を与え、それを根源的に捉え直したのである。

ところでドストエフスキーが、強者として証される

者は血を流す者ではなく、血が流される者であると力説したが、彼がこのように言うとき、彼の価値世界もまた根源的なものであるといえる。しかもそれはニーチェが求めていたものよりも根源的といえるだろう。しかし道徳的なものは、個人の自由に委ねられるものであり、生涯を通じての課題なのである。

(カール・ヴォーシッツ／グラーツ大学教授)
(訳・やまざき たつや／東洋哲学研究所研究員)