

宗教と倫理

別冊 第7号

第7回学術大会公開講演
2006年度公開講演会 特集号

公開講演：

2006年10月14日 学術大会 於 キャンパスプラザ京都

津城 寛文： 公共宗教の試み——光と影の間で—— 3

コメントおよび質疑応答 15

公開講演会：

2007年2月24日 公開講演会 於 同志社大学寒梅館：ハーディー・ホール

上田 紀行： 〈利他的社会〉は可能か？——「格差社会」と宗教の未来——
..... 21

パネルディスカッション 41

宗教倫理学会
2007年（平成19年）10月

Religion and Ethics

Separate Volume 7

Open Lecture at the Seventh Congress & 2006 Public Lecture

Open Lecture, at the Seventh Congress; at Campus Plaza Kyoto, October 14th, 2006

Trials of Public Religion – Between the light and the shade

Hirofumi TSUSHIRO, Professor

University of Tsukuba, Graduate School of Humanities and Social Sciences 3

Comment, by Hitoshi OCHIAI, Professor, Doshisha University 15

2006 Public Lecture; at Hardy Hall, Kanbaikan, Doshisha University, February 24th, 2007

Is 'Altruistic Society' Possible? – "World of Difference" & Future

of Religion

Noriyuki UEDA, Associate Professor

Graduate School of Decision Science and Technology, Tokyo Institute

of Technology 21

Panel Discussion:

Panelists: Haruo SAKURAI, Kogakkan University

Yoshiuki INOUE, Ryukoku University 41

JAPAN ASSOCIATION OF RELIGION AND ETHICS

October, 2007

宗教倫理学会第7回学術大会

公 開 講 演

2006年10月14日（土）午後2時～4時

於 大学コンソーシアム京都

講 師： 筑波大学大学院教授 津城 寛文

講 題： 「公共宗教の試み——光と陰の間で——」

コメンテーター： 落合 仁司

司会： 棚次 正和

【初 め に】

—司会（棚次） ただ今より宗教倫理学会公開講演会を始めさせていただきます。最初に宗教倫理学会の澤井義次会長からご挨拶を受けます。

—会長（澤井） 宗教倫理学会会長をしております天理大学の澤井と申します。本日は第7回宗教倫理学会学術大会に合わせまして、筑波大学大学院教授の津城寛文先生に公開講演の講師としてお出でいただき、ただいまよりご講演をいただきます。先生は1956年お生まれで、東京の国学院大学で博士（宗教学）の学位をおとりになりました。東京大学大学院宗教学・宗教史学専門課程博士課程を終えられ、現在、筑波大学大学院哲学・思想専攻の教授でおられます。ご専門は宗教学でございます。著書、論文は、『日本の深層文化序説』、『〈霊〉の探究』、『〈公共宗教〉の光と影』など多数ございます。本日のタイトルは先生が最近、ずっと探究しておられるテーマでございます。翻訳書としてはカサノヴァの翻訳『近代世界の公共宗教』も出されています。本日は、津城先生には大変お忙しい中、東京からお出でいただきました。興味深い講演を頂戴できるのではないかと楽しみにしております。先生、どうかよろしく願いいたします。簡単でございますが、挨拶に代えさせていただきます。本日はどうもありがとうございます。

—司会 津城先生はご自身が、二つの大きな研究領域をもたれ、「宗教と社会」という水平のベクトルと、「宗教と他界」という垂直のベクトルとをおもちです。「宗教と社会」は今日のテーマでお話されると思いますが、この両方のベクトルを持った研究者はほとんどいらっしゃらないと思います、そういう意味では類稀な才能に恵まれた研究者のお一人だと思います。それでは早速ですが、津城先生、ご講演をお願いいたします。「公共宗教の試み—光と影の間で—」というタイトルでございます。

【講 演】 「公共宗教の試み—光と陰の間で—」

ご紹介いただきました津城と申します。2005年に刊行した拙著『〈公共宗教〉の光と影』（春秋社）との関連でお呼びいただいたものと思いますが、その後ゆっくり読み返してみますと、かなり粗雑なところや考え違いもあるような気がいたします。今日は適宜補足修正をしながら、その本に沿って進めたいと思います。

これからお話いたしますのは、「宗教の公的役割」あるいは「公的領域における宗教の役割」などと表現される諸問題です。「公共宗教」と呼ぶべきものについては、学的にさまざまな議論があったり、実践的にさまざまな試行錯誤となって現われたりしています。そこには、世の常として「光」と「影」があります。「光」の側面に関しては、利己的な関心を越えた他者への献身、ルソーの言葉では「よい市民をつくりだす」働きがあり、これを直接引用して、「市民的である」という規範として語られ

たり、「善きサマリア人」の譬えで語られたりします。またその「影」の側面としては、これもルソーの言葉を敷衍して「全体主義や恐怖政治による内なる抑圧」と「好戦的愛国主義による外への抑圧」が指摘されます。いずれにしても、宗教は社会にとって無益無害ではありえない存在です。社会的表現を拒絶するごく私秘的な宗教、政教分離原則を徹底する宗教を除けば、ほとんどの宗教は公的領域で働くという志向性を持っており、その意味では萌芽的であれ「公共宗教をめざすもの」です。そしてその公共宗教が目指すべき規範は、理想的には人類共通のレベルですが、心ある人々はその目的のためにすら戦争・暴力を手段としては用いてはならないと感じています。この予感が正しいのは、武力は世俗政治の原理であり、宗教の原理ではないからです。

「宗教と社会」「宗教と世俗」に関する宗教研究のテーマ設定の断絶、あるいは連続を簡単に回顧してみますと、60年代、70年代に盛んだった世俗化論を受けて、80年代にはそれに反するような世界的事件をめぐって、宗教復興論が盛んになりました。これらを受けて、90年代に「公共宗教」をキーワード、タイトルとするような著作がまとまって出てきました。もちろんそれ以前から、すでに70年代、公共宗教をタイトルとする著作がありましたし、世俗化論の中にもベラーの「市民宗教」論のように光と影の両面を対照する公共宗教論がありました。また宗教復興論の中の一つの焦点であった「原理主義」の問題は、宗教の圧倒的な影の側面を強調するものでした。

日本におきましては同時期の70年代に、「深層文化」をキーワードとする議論が日本研究の領域で流行しました。これと世俗化論の接点で、宗教社会学の分野からは「深層文化としての宗教」（井門富二夫）という考え方も提案されました。

現在、大小の研究会や紙面で公共宗教という主題を掲げた時の、私の経験を申しますと、生産的な議論になることもあるのですが、まれ（ならず）に、反射的な共感と反射的な反発が出てきて驚くことがあります。つまり、一方には「これは使える」という便宜主義的な期待感、他方には「是は危うい」というトラウマ的な危機感があります。それぞれ無理からぬ反応ですが、これらは偏った公共宗教理解に基づいていると思います。

「公共宗教」の定義は、「公共」の定義に依存し、大まかな公／私二分法から、その中のさまざまな中間項を設定する試みまであります。それに応じて、広義と狭義、2つの公共宗教のとらえ方があります。一方の狭義のとらえ方としては、たとえば「公共宗教というのは国教でも私秘的宗教でもない、公的生活の健全のための宗教である」という価値的なとらえ方があります。これは「京都フォーラム公共哲学」という知的共同体の主張です。公／私二分法の中に、「公＝国」とは違う「公共」という領域を加えて、「公＝国」、「公共」、「私」の三分法の図式を考え、その「公共」領域で活動する理想的宗教を「公共（する）宗教」と名づけて、規範的な議論が展開されているようです。そしてそこでは、「国教」は「公宗教」と呼ばれております。ただし別の立場によっては、「国教」が「公共宗教」である、というとらえ方も不可能ではありません。

他方、最も広義には、私秘的宗教以外の、個々人の政治や社会へのコミットメント（の萌芽となるような関心）まですべて、最も強制力の強い公共宗教である国教から、宗教政党、市民宗教、民俗信仰、文化宗教、政治社会的志向性まで、含めて考えることができます。

公共宗教に対する反射的な期待感と危機感は、どちらも国教的な公共宗教という、最も狭義の1タイプへの反応であり、立場は正反対ですが、同じ土俵上の対立です。自明の一般論を繰り返せば、定義や規範が異なるに応じて、同じ言葉をめぐって異なる議論がなされますが、公共宗教という主題に関しても、同様の事態が起こっています。私はこれを、宗教と社会のかかわるさまざまな現象に広く網をかける包括的な概念として用いることにします。

公共宗教のめざすべき価値に関する議論をみると、「共通善」と「聖なるもの」の2語に焦点があるように思います。「共通善」に関してはホセ・カサノヴァ、マーティン・マーティらが、「聖なるもの」に関してはロバート・ウスノーらが、これを中心的なキーワードとしています。「共通善」と「聖なるもの」をめぐる問題は多岐にわたりますが、ここで2つだけ指摘しておきます。

1つは、グローバルな「聖なるもの」という議論が空白であることです。理由は自明で、「聖なるもの」は歴史的文化的に構築、生産、再生産されるものですが、グローバルな歴史文化の共同体が未成立だからです。2つ目は、現実世界で宗教間対話が種々試みられておりますが、宗教に対する、あるいは宗教が関与する行動の規範として、「聖」とか「善」の文化的次元は外から侵害してはならない、それらは文化財として保護されるべき、という合意が見られることです。将来的なビジョンとして「グローバルな共通善」「グローバルな聖なるもの」を目指すという願望はあるにせよ、現実レベルでの共同声明としては、暫定的合意に留まるということです。

なお、精神的文化財として「聖なるもの」や「共通善」を保護することの根拠について、多くの公共宗教論において哲学的な議論が展開されておりますが、これらの価値は民俗社会の領域にもかかわっており、民俗学からの視界を開くことができると思われますので、後ほど言及することになります。

今日の発表では、大きく2つのお話をしたいと思います。

一つはかなり機械的に作ったトライアングル・スキームと名づけた図式に関するもので、そこで得られた類型は有効に使えるのではないかと考えております（次ページ：**F1**）。この図式にはすでにいくつか批判をいただいて、多少は修正も行なっております。読み直しているときらにおかしなところが出てきますので、これからも修正できるところは修正して参りたいと思います。

もう一つは「聖なるもの」と「共通善」という二つのキーワードの対照です。宗教と理性、ナショナルなものやユニバーサルなもの、等々の軸で対照させることで、宗教間対話のヒントになりそうなことを、述べられればと思っております。

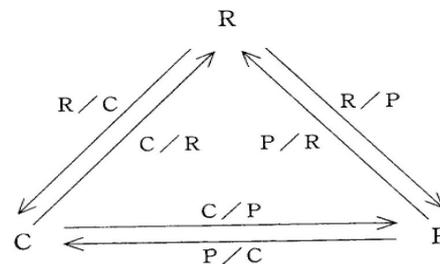
まず図式の前提となる点として、「公共宗教」は単数形で考えるか、複数形で考え

るか、という基本的な問題があります。一方には単数の「公共宗教」が各国、各地域に一つあるというとらえ方があります。ベラーの市民宗教論はその典型で、アメリカの市民宗教はアメリカに一つと考えられています。他方に、複数の「公共宗教」があつて、それが次々と上位レベルの公共宗教を形成してゆき、やがてグローバルな公共宗教を形成する、というとらえ方があります。カサノヴァの公共宗教論はこの典型です。もっともベラーの市民宗教論も、アメリカの市民宗教論を世界的市民宗教論の下に位置づけるというような重層的なとらえ方をしておりますので、公共宗教は複数形かつ重層構造でとらえた方が、包括的であろうと思います。

つぎに、公共宗教の類型論の多くは、「公共」という言葉からして、公的領域論を下敷きにするのが常套手段です。たとえばカサノヴァは国家レベルの「国家宗教」、政治社会レベルの「宗教政党」など、市民社会レベルの「市民宗教」、という類型を立てました。しかしこれではあまり発展性がないように思い、「宗教領域」と「世俗領域」という領域設定に変更してみました。これは考えてみれば、古典的な政教関係論の視点そのものに他なりませんので、古典的な政教関係論に復帰したとも言えますが、それにつづく手続きとして、「世俗領域」を「政治領域」と「文化領域」に二分割することを思いつきました。これによって宗教・政治・文化という三領域を設定し、ほぼ自動的にトライアングルをつくりました。R、P、Cはそれぞれ宗教・政治・文化の略語です。RからPに矢印が向っているのは、宗教が政治を利用する、動員するという意味です。こういうふうな、それぞれの領域の優位性を考慮して、六つの類型が得られました。機械的に類型を説明すれば、「政治による宗教の動員」「政治による文化の動員」「文化による宗教の動員」「文化による政治の動員」「宗教による政治の動員」「宗教による文化の動員」という六類型になります (F1)。

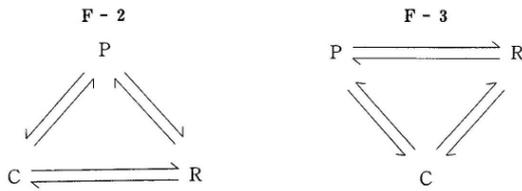
この三領域の設定に関しては、根拠づけを考える過程で、いくつかのヒントに気づきました。それらは未知の知識ではなく、記憶のどこかにあったものです。一つはヒンドゥー教のカースト論です。インド出身のアメリカの経済学者でラビ・バトラーは、社会の支配原理として「武力」「知力」、「富という3つが交換、循環するという説を出しております。この説は、もともとはバトラーの瞑想上の師匠であるヒンドゥーの聖者サーカーが唱えたもので、「サーカー＝バトラーの原理」とも呼ばれております。この武・知・富という3つの支配原理が、政治・宗教・文化の領域に重なっております。

F - 1



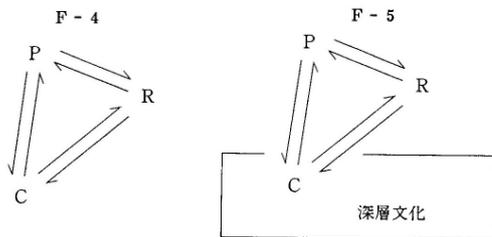
- (一) P/R : 政治による宗教の動員 (政治の宗教化)
- (二) P/C : 政治による文化の動員 (政治の文化化)
- (三) C/R : 文化による宗教の動員 (文化の宗教化)
- (四) C/P : 文化による政治の動員 (文化の政治化)
- (五) R/P : 宗教による政治の動員 (宗教の政治化)
- (六) R/C : 宗教による文化の動員 (宗教の文化化)

す。その他、G・デュメジルのインド・ヨーロッパ語族神話の三機能構造も、ヒントになりました。



トライアングル図式を見て、おかしいとお考えになる方もいらっしゃると思いますが、実際におかしいところがあり、論文段階で早速二つの批判をいただきました。一つは宗教領域（R）を一上においた図を書いておりますが、「図式の上部におくべきは、政治領域

（P）ではないか」という批判でした。この批判は、そのまま採用して、Pを上においた図を書いてみました（F2）。しかしまた、宗教と政治というのはどちらも集団の方向性を決定しうるような公的なものです。ハンナ・アレントがギリシアのポリスでは「宗教と政治はどちらも公的領域に属していた」と言っておりますが、それを使えば、政治（P）と宗教（R）は同等の位置に並ぶこともできます（F3）。ただ公的リーダーシップというのはとりわけ政治的な原理であることを反映して、政治（P）を上、宗教（R）は少し下に描いてみることもできます（F4）。これ以上は、あまりに細かくなりすぎるので、トライアングルそのものの修正はここまでとなります。



もう一つの批判は、「文化宗教（C/R、R/C）という類型は、公共宗教とは考えにくい」というものです。これは確かにとらえにくいのですが、それはなぜかという、文化宗教というのは、一面では宗教が文化の原動力となる現象を指しますが、他方では習俗化した宗教や、神

秘化した文化を指しております。後者は、社会的なライフサイクル論でいきますと末期症状を表すもので、リーダーシップをとる能力はありません。したがって、いわば公共宗教の衰弱した形ととらえることができます。この延長線上で、文化宗教領域の下に、さらに無意識化の進んだ「深層文化」領域を組み込むことができます（F5）。

カースト論を思い出していただければ、この深層文化領域を組み込んだ図は、わかりやすくなります。バラモン、クシャトリア、ヴァイシャというのはサーカー＝バトラー説によると、支配原理です。カースト制においても上の方のカーストになっていきます。その下には第4のカーストとしてシュードラがあります。これは庶民のことで、支配する原理ではなくて支配されるだけの領域となり、これが、それ自体では方向性をもたない「深層文化」領域とうまく重なります。

さいごに、他の類型との組み合わせを試みました。さきほどカサノヴァの類型論をみた際に、カサノヴァが政治体を3つに分ける理論を援用して、国家レベルの公共宗教、政治社会レベルの公共宗教、市民社会レベルの公共宗教、という類型を出したこ

とを確認しました。この3領域に、「グローバル」と呼ばれる領域と、民俗社会を加えて、公的領域を、5つに分けてみたいと思います。グローバルレベルは、国家レベルを包括する領域であり、民俗社会は、先ほどのワークショップで話題になりました習俗が展開する領域です。習俗の問題は国家レベル、政治社会レベル、市民社会レベルでも、またグローバルレベルでも論じにくいわけですが、この民俗社会レベルを設定すると、まさにここで論ずべき問題となります。これらの公的領域に、まったくの私的領域を加えると、あらゆる宗教が展開する全領域が網羅されることとなります。そしてこの6つの領域すべてに、トライアングル図式を考えることができます(F6)。

私的領域を外して考えると、5つの公的領域それぞれに6つの公共宗教のタイプがあり、機械的は30の公共宗教のタイプが得られます。ここまでの機械的な作業が、現実とどれくらい対応するかを、以下考えてみたいと思います。

P/R類型は、政治が優位で宗教資源を動員する政治的宗教です。

国家領域における政治主導の宗教(P/R-I)は、最もわかりやすいものです。それは国教であったり、旧共産圏やナチス・ドイツの擬似宗教的国家崇拜、指導者崇拜であったりします。

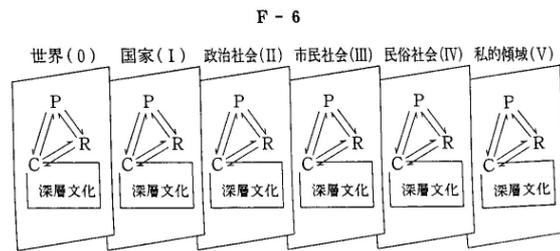
P/R-IIというのは、世俗的政党が宗教勢力を利用するもので、わかりやすい現象として、選挙における宗教票のかき集めがあります。

P/R-IIIは、世俗的な市民団体の主導による宗教勢力の市民運動への勧誘です。市民運動は反戦平和、人権擁護、エコロジーなどの価値観を多くの宗教と共有できると考えられていますので、こうした市民運動に参加する信仰者も少なくありません。

P/R-IVというのは、民俗社会の防衛のために、民俗信仰の力が要請されたりする場合です。ただし、機能の未分化な民俗社会では、危機が過ぎ去れば、主導権は信仰にあるのか、それとも世俗の指導者にあるのか見分けにくくなります。

他方、P/R-0というのは、世俗的な世界政府による宗教の管理あるいは統制の試みです。世界政府が共通宗教を布いたり、個人の信教の自由を最大化したり、「パンと闘技場」によって宗教の公的抵抗力を削ぐなどして、世俗的な社会を実現しようとする状態がこれにあたります。

P/R-Vは、個人の内心の信仰として、世俗優位の価値観を持った個人が、宗教を排除することなく、世俗的価値に基づく政教一致の志向を持つ場合です。0からIVまでの公的領域における政教関係のあり方は、いわば個人の「内心の公共宗教」が外在化し、発展拡大したものにとらえることができます。ここに私的領域を加えたのは、そういう一連のつながりをわかりやすくするためです。



これとは逆の宗教が主導で政治を動員する場合も、同様に説明できますので、ここでは省きます。

C/Rとは、文化が宗教化する、あるいは文化が宗教資源を利用することですが、これは神秘的なものにモチーフを求めた芸術が流行したり、呪術宗教的なサブカルチャーが蔓延したりして、文化の多くの部門が「呪術化」する現象を指しています。

R/Cとは、宗教が文化の原動力となったり、あるいは宗教が文化遺産としての機能しか果たさなくなったり、生活習慣としてのみ生き残ったりする場合です。文化主義プロテスタンティズムが、文化の生産者、形成者として機能することと、宗教の本来の機能が衰弱して文化財化、生活習慣化することは、かなり異なっていますが、政治的志向はどちらも弱く、しばしば政治に対する抵抗力を失いますので、政治によって容易に動員されて、社会が全体化する条件ともなります。文化宗教というのは公共宗教の終末期に起こりやすい劣化現象であり、公共宗教のタイプとしてとらえにくいのは、社会を一定の方向に導こうとする機能が弱いからです。

文化と政治の間の動員は、C/PにせよP/Cにせよ、どちらも文化ナショナリズムと呼ばれます。これを公共宗教に含めて考えるのは、なによりもそう主張している人たちがいるからです。フランスでは文化が宗教であるなどという言い方は、この文化ナショナリズムの典型を意味しています。文化ナショナリズムとは、わかりやすく言えば、文化人が政治家になるとか、逆に政治家が文化人になるという、いわば資源（人的その他）が持ち場を移動することです。

図式的な話は以上で終わり、次に「共通善」と「聖なるもの」というキーワードを、公共宗教の二つの焦点として論じてみたいと思います。

共通善については、カサノヴァやマーティン・マーティという人の公共宗教論が、これを中心的なキーワードにしています。カサノヴァは「コミュニケーションによって合意を形成していくプロセスで共通善は追求される」というふうに言っていますが、最終的には「グローバルな共通善が目指されるべきである」と主張しています。それに対してマーティでは「アメリカの」という限定詞がつくことがしばしばであります。「アメリカの」という限定がつく場合は、排他性が明らかですが、普遍性を目指す場合でもこの立場にはネックとなる問題があり、それは宗教間対話でよく出てきますように、価値や手続きそのものが文化拘束的ではないか、つまりキリスト教ヨーロッパの規格を持った乗り物しかそのレールに乗れないのではないか、という問題です。

たしかにこれも重大ですが、それよりも根源的なのは、世俗的な善と、神聖世界の善との優劣関係、いわば「王法か仏法か」という対立だと思います。世俗優位の共通善の追求は、政治や文化が宗教を抑えるこむ形で達成されますが、宗教優位の共通善の追求は、宗教が政治や文化を抑えこむ形で行われます。ここで参考になるのが、マーク・ユルゲンスマイヤーの『ナショナリズムの世俗性と宗教性』（一九九五[1993]）です。そこでは「世俗的」という言葉の語義について、「欧米とインドや東南アジア

では語義が違う」という、興味深いことが述べられています。ユルゲンスマイヤーによれば、「宗教的価値を世俗的価値の下位におく」というのが欧米的な意味での「世俗的」の意味である。それに対してインドなどでは「個別宗教に特別な好意を示すことはないけれども、宗教全般を真実として受容するという語義を持っている」というふうに対照させています。この語義の差異は、決定的です。

この問題を考えるのに恰好の素材として使えるのが、アーネスト・ゲルナーの『ポストモダニズム、理性、宗教』[1992]という小さな本です。その中で、ゲルナーは次のような対比をしています。それは、現代社会は「宗教的原理主義」と、「ポストモダニズムの相対主義」と、それらを超えるものとして「理性主義的原理主義」と、この三者が対立している、というものです。

ゲルナーは「宗教領域の原理主義」、「世俗領域の相対主義」、「世俗領域の原理主義」、という3者を対照しているわけですが、すぐ気づくのは、「宗教領域の相対主義」の欄が空白になっている、ということです。これは宗教学や人類学と言わず、現代の知的状況では常識と言っていることだと思いますが、ゲルナーの本では、その当然あってよい項目が空白になっています (T2)。

T - 2

主張 \ 領域	世俗	宗教
相対主義=多元主義	ポストモダニズムのような相対主義	——
原理主義=一元主義	理性主義的原理主義	宗教的原理主義

ユルゲンスマイヤーが「世俗的」という言葉の二つの意味を区別したことと考えあわせると、ゲルナーが言う理想としての原理主義である「理性主義的原理主義」は、欧米的な意味での世俗的な見方です。それに対して、東南アジア的インド的な意味での世俗的な見方、つまり諸宗教を超えながら、「宗教的な領域での理想的な原理主義」というのも想定できるわけです。それを私は仮に「比較宗教学的原理主義」と呼んでみました。マックス・ミュラーの願望である比較宗教学の理想の原理そのものだからです。他方、現実の原理主義は、宗教領域だけでなく、世俗領域にも当然考えなければなりません。つまり、世俗的なさまざまな自己主張があり、それぞれの自己主張が自らを強力に確信する場合は「世俗的な原理主義」になります。

T - 3

主張 \ 領域	宗教領域	世俗領域
現実の原理主義的現象	諸「宗教的原理主義」	(世俗的諸自己主張)
観察された相対的状况	(宗教的多元主義)	「相対主義」
理想としての原理主義	(比較宗教学的原理主義)	「理性主義的原理主義」

ゲルナー説を下敷きに、大幅に補足すると、世俗と宗教の優劣をめぐる6つの立場が析出されます (T3)。この図で、カギ括弧内はゲルナーの言葉、パーレンで囲んだのは私の補足です。

「共通善」の議論において、現実の原理主義同士は、利害の調整によって調停できるわけですが、理想としての原理主義同士は、原理レベルで調停しがたいものになっています。世俗的な立場からみれば、「比較宗教学的な原理主義」はまったく非現実的です。それは「比較宗教学は未だ願望である」とマックス・ミュラーが言っているとおりで、同様の意味で、「理性主義的な原理主義者」も世俗主義の願望に他な

らないと思います。比較宗教学的な原理主義にとって、宗教の価値を原理的に世俗の下におく理性主義的な原理主義は、原理的に誤っていますし、逆もまた然りです。これが宗教と社会の優位をめぐる究極の対立です。9・11以後に関してしばしば言われる「市場原理主義とイラズム原理主義の戦い」という表現がありますが、それ以前に、世俗的で人間的な価値を優位におくか、宗教的価値、人間を超えたものを究極におくかという原理的な対立が、その手前、あるいはその彼方にあるだろうと思います。

もう1つの「聖なるもの」は歴史的形成物であり、「コミュニケーション的行為によって合意を形成する」といわれる共通善の手続きの、はるか手前にある、言語以前の文化拘束的なものであり、神聖観念というより、神聖感覚というものにかかわっております。「共通善」は現実問題として、ある一定のレベルで共有可能かもしれませんが、「聖なるもの」の共有可能性は非常に低いのではないかと思います。なぜそうなのか、これまで読んだ限りの公共宗教論では、うまく説明されていないように思われますので、民俗学・人類学からヒントを借りて考えてみます。

やや古い話ですが、柳田国男は民俗資料を区分する中で、「心意現象」についてたびたび述べております。柳田によれば、民俗資料には、目に見える資料（モノ）、耳に聞こえる資料（ことば）、心意現象（心）の3つがあり、このうちの「心意現象」は「民族主観」によってのみ触れられる「ナショナルな」領域であると言われております。「ナショナルな」とは、柳田本人の言葉づかいです。そしてその心意現象をさらに、「知識」と「技術」と「目的」とに3区分しております。「知識と技術によって目的に達する」という言い方もしていますが、その究極の「目的」は何かという問題に関して、柳田国男は「幸福である」といっています。ただしそれは過剰な幸福ではなく、最小限度の保障となる「慎ましい」幸福であり、かつ民族や歴史にかかわらない普遍的なものです。

これとは別の文脈ですが、ルース・ベネディクトの『菊と刀』の成功に、柳田国男は大きな衝撃を受けて、その中に出てくる「文化型」という言葉を引いて、「これは内部にいるものにはよく見えない」と言っています。文化的な行動や価値は、それに違和感を持つ外部の視点から見えやすいという、よく言われるカルチャーショックようなの洞察です。これは、文化型は「ナショナルな」表現を持っていると言い換えることができます。

これらをつなげると、柳田民俗学においては「民族主観はナショナルなものである」「文化型はナショナルなものである」「生活目的はユニバーサルなものである」という3つのレベル差が導き出されるのではないかと思います。

ナショナリズムとの関連で言いますと、ナショナルなものは当然ナショナリズムに動員されやすいものですから、文化型とか民族主観はナショナリズムに動員されやすいでしょう。それに対して、ユニバーサルなものはナショナルなものには抵抗を示しますから動員されにくいところがあるのではないのでしょうか。実際に、戦死者の遺書などを見ましても、民族主観や文化型にかかわる、伝統的な表現とか、伝統的な価値

観はナショナリズムに動員されていますが、生活者としての幸せといったユニバーサルなものはナショナリズムに動員されず、むしろナショナリズムやその発動である戦争、その悲惨な結果を、控えめながら弾劾しているように思います。

ここから、公共宗教論の中で最もきびしい論点となる「戦争」の問題を考えてみると、ナショナリズムに動員されないものが、民俗的なものの中にあるだろうという気がします。ロバート・レッドフィールドの民俗社会論も、この点に関して柳田と同じような方向を示していますが、ここでは省きます。いずれにせよ、私はそれらを「国籍のない民俗」とか、「フォークロリズム」という言葉を使って、試みに論じてみました。

民俗学とは別に、宗教社会学の中で一番これにつながるのよい議論をしているのが、バーガーの『聖なる天蓋』だと思います。これは私が思うだけでなく、ロバート・ウスノーも「重要な著書でありながら重要なところが忘れられている」とコメントして、注意を促しております。「聖なる天蓋」説を単純化すると、外在化されたものが客体化し、客体化したものが共有され、それが内在化し、また外在化する、という循環するプロセスになると思いますが、そのようにして客体化された社会の「持続」と「変容」は次のように説明されます。

客体化された世界に対する宗教の2方向への働きかけを、バーガーは次のように言っています。一方では、「世界の持続に関して、宗教は規範化の執行者として、あるいは疎外の執行機関として働く」と述べています。これは、世界を持続させる方向で宗教が働くという意味です。さらにバーガーは「客体化の疎外」ということを言っておりまして、「社会的世界、社会化された自我の一部が、個人にとって疎遠なものになる」とか、「個人と世界との弁証法的関係が忘却されるプロセスである」と言っております。これは、いわば社会が「持続しすぎる回路」だと思います。

他方で「世界の変容に関して宗教は脱疎外を正当化することがある。これは諸々の具体的な現実の制度を永遠の相の下でみることで、制度を徹底的に相対化することによって、世界を変容させる」と述べています。「規範喪失」については、社会が人間の創作物であるが故に原理的な不安定さを持っている、そこから起こると言われており、これらは社会の、「変容する回路」にかかわっています。

柳田国男からバーガーまでつなげて、かなり強引に言い換えると、集合的産物である集合的な宗教文化は、疎外された世界の持つコンスタントな潜力によって変化に抵抗を示す。他方、宗教の持つもう一つの働きかけである世界の相対化という意味での同じくコンスタントな潜力によって変化し得る、と言えるかと思います。これは、公共宗教が変貌する原理的な可能性と、生活レベルでの変貌の困難性の対比です。

公共宗教にさまざまなタイプや領域を考えましたが、宗教間対話など、言語的、意識的レベルで起こる、最も見えやすい出来事は、「民族・国家レベル(1)」と「世界レベル(0)」の領域のせめぎあいです。そこでなされる主張を、アメリカの有名な

標語を借りて、仮に3つのアメリカ的標語で対照してみます。

一つは「A Nation under God」という、「忠誠の誓い」の一節そのままの、アメリカのモットーです。このキーワードで検索すると、多くの著書が出てきますが、これらはいずれも一国の統合を強調するナショナリズム型です。「アメリカの公的生活における宗教の役割」「私たちの宗教的伝統からもたらされる資源」「諸教会はナショナルな政治的宗教の天蓋の下で合法的な単位」「ネイションがチャーチである」というような言い方が出てきます。

それに対して、「All Nations under God」という面白いタイトルの本が目につきました。聖職者の書いた本で、「世界を（特定宗教の）Godのもとに包摂しよう」という意味です。「イエス・キリスト、神の子羊は、自らの血を流すことにより、無数の人類をあらゆる部族、言語、人民、国民から贖うことで、神の喜ばしい善を成就した」といった物言いは、「グローバリズム型である」と自ら主張するかもしれませんが、「コロニアリズム型」だと思います。

これらと対比して、三つめとしては、「All Nations under their gods under God」というべきタイプがあります。これは、プルーリズムを考慮した上でのグローバリズム型で、これが宗教間対話などで出てくる、一番リベラルな主張かと思います。たとえばユダヤ教ラビの物言いに、「多元主義を全く拒絶する正統派ラビもいるけれども、多元主義を保障するユダヤ神学もありうる。神はあらゆる人間が別様に考えるように意図されたからである。神は人間が他から学ぶことを意図しておられる」という言い方があります。この三つめのタイプで最終的に残るのは、単なる合意とか、刷りあわせとか、折衷ではなく、大文字の神「God」というのは一体何なのかという、最終的な神学の問題だと思います。一見リベラルな宗教間対話が、かなり無力に見えることがあるのも、最終的な God の位置づけに成功できないからではないかと思えます。

ここで、先程ゲルナーに関連して作成した表（T3）を見ていただきますと、現実の諸原理主義があり、そのほかに相対主義的で多元主義的な立場があり、また理想としての原理主義のレベルがあります。原理主義は、定義上、対話を拒絶しますので、対話には残りの2つのレベルが参加してきます。公共宗教のグローバルな試みである宗教間対話では、最終的な God とは何かという問題が残りますが、これは設問を言い換えると、「比較宗教学的な原理主義が成功しうるかどうか」という問題に他なりません。宗教間対話の成否は、宗教学の学祖ミュラーの「願望」の成否にかかっているとと言えるのではないのでしょうか。

最後に、現代日本のホットな話題2つ、靖国問題と葬祭問題に言及しておきます。靖国問題は国家レベルの内政・外交で、葬祭問題は民俗社会レベルで、切実な問題になっていますが、どちらも公共宗教論の枠で生産的に論じることが可能です。靖国問題につきましては、三木修平さんが去年出された本（『靖国問題の原点』）が、これま

で私が読んだ中では一番よく論点整理をしていると思いました。それによると、靖国神社の将来の二つの選択として、「鎮霊社を中心に脱皮する」という方向と、「このまま神社として国家とのかかわりを切って独自の祭祀を保存する」「民俗信仰化することで存続する」という方向を考えています。それ以外に、よく行なわれる議論として「国立の無宗教の追悼施設」があります。これは国側のオプションで、政治が宗教をコントロールする形になります（P/R-I）。そしてその場合、動員される宗教は特定宗教ではなく、死者祭祀するという限定された宗教原理そのものを、国家が管理するという、一種の無宗教的な国教になります。

葬式に関しては、たとえば佐々木宏幹先生がおっしゃっているのは、「教義仏教」と「生活仏教」を対比して、「生活仏教の重視」を強調しておられますが、これは民俗社会レベルの公共宗教の話題として考えることができるだろうと思っております。

以上、話題として簡単に補足させていただきました。ご質問があれば詳しくお話ししたいと思います。ありがとうございました。

—司会 ありがとうございました。『〈公共宗教〉の光と影』というご著書を昨年、出版されて、類型について細かなことを丹念になされています。今日のご発表はそれを凝縮されたと思いますので、この本をお読みでない方はわかりにくかったかもしれません。こういう6つの類型を考えられ、それが現実の事象とどう対応しているか、対応していないか、両者の突き合わせをなさったわけです。我々にとって興味深い点もいくつか指摘されたと思います。それではコメンテーターとして同志社大学の落合先生よりコメント、ご質問をお願いしたいと存じます。

（コメント）

—落合 津城先生の図式化に対して、少し表にしてみました。津城先生のご本を二度ほど、それなりに時間をかけて読ませていただき、今日のお話を伺って3度目ということになりますが、難解でした。どうしてわからないのかと、私、考えてみました。「公共宗教」ということを問題にする場合、当然、公共性、その反対は最近の流行りでは公共圏（public area）に対して親密圏（intimate area）という軸です。あるいは公共宗教（public religion）に対して私秘宗教（private / personal religion）。こういう軸の理解が可能であります。その中で公共性のグラデーション、公共性と私秘性の状況の中で宗教を考えていくというのが、一つの理解可能なことなのでございます。

津城先生は2ページの公共宗教の類型の多くを、公的領域論（公／私の二分法～多分法）に依拠していると。それを修正（視点変更）して、ここでは、宗教領域／世俗領域の対比という視点（＝古典的な政教関係論の視点そのもの）をとり、かつ、世俗

領域を「政治領域／文化領域」に分割するとおっしゃっています。ここが最もわかりにくくしている最大の理由だと私は理解しました。親密圏、公共圏の軸というのは社会学的には空間の軸です。個人と社会の関係についての、個人、家族、国家、インターナショナル・コミュニティに至るまでの空間的な軸ですが、実は宗教と世俗という軸は空間的な軸ではないんですね。どういうことかと申しますと、世俗化論かと、宗教復興論に深く関係してくるわけですが、今、伝統社会を戯画化してしまっていますが、もっと実際は複雑なんです。宗教的な価値を中心として、それが公的な領域にも、公共圏にも親密圏にも **dominate** していた社会が伝統的にあった。伝統社会はキリスト教にしる、仏教にしる、伝統社会と言われる社会は、一方で家族や親族、地域共同体とかが中心になる。もう一つの中心は世界宗教を中心とした宗教の価値を共有する。そのことによって公共圏、親密圏双方に渡ってその価値が **dominate** するような判断の根拠になっていく。それが伝統を形成しているというタイプの社会が存在したと。それはウソだという議論が始まると別ですが、伝統的社会の一般のイメージです。

一方、世俗化が進む、近代化が進むというのはどういう社会なのか。宗教領域と世俗領域の価値が逆転して、世俗的価値が上位に立つ。その結果、公共圏も親密圏も主として、相対的な問題ですが、世俗的な価値、専門化システムとか、科学技術とか、抽象的なシステムとか、という、ある種の世俗的システムが公共圏についてそれが **dominate** する価値になるわけです。親密圏においてもそういうことが起こる。その場合、宗教はどこにおかれるか。通常は基本的には親密圏の中に閉じ込められるんですね。近代社会が進めば進むほど。そういう理解をしているわけです。その上で「今日、公共宗教を語ることはどういう意味か？」と問いを立てると、やっとな津城先生の言っている意味が、そういうことからわかってくるのかなと。

何が一つのポイントか。親密圏と公共圏の空間軸に対して、伝統と近代と言ってもいいですし、聖なるものが支配していた、宗教が支配していた社会と、世俗が相対的に支配する社会の区別、そこに時間軸を入れて、直交しているわけですね。直交ということは両方関係ないということです。したがって、これを重ねると、議論はハナから無意味化してくる。それで何を言っているかわからなくなることだと理解しました。その上であえて、ここに直交させて考えてみれば、津城先生の言っていることはクリアなことになってくるわけです。

そういうふうに考えた上での質問ですが、「先生の考えている宗教というのは伝統宗教なのですか?」。もし伝統宗教であるとするならば、それが公共領域にあるということは、イスラム圏とか、伝統社会が強いところを除けば、そんなものはないわけですよ。すぐアメリカの「市民宗教」と言いたい人がいると思いますが、ベラーの議論の頃まではあったのかもしれない。しかしそれだってあやしい。今日のワークショップでありましたように、アメリカの社会でさえ「もう市民宗教は存在しない」というのが本当のところじゃないでしょうか。宗教そのものがリベラルと保守に分裂してしまっていて、この間を架橋するものはない。その意味では立派に宗教も政治やイデオ

ロギーになってくれたわけで、その意味では公共性は、あるんですよ。しかし普遍的な公共性は失われていると見るべきで、基本的には近代的な社会における宗教の位置は **private religion** の方向に行っている。その上で、あえて聞くんですが。

私は、近代社会そのものが一つの宗教性を帯びていると理解しています。伝統的な意味の宗教ではありません。しかしながら近代社会はいろんなことを前提にしているわけで、ある種の証明できないことを前提にして科学は成り立つわけですが、サイエンスは。近代社会の最も根本にある考え方自体が根拠を持っていない。そういう性質を持っているわけですよ。ポストモダンという意味ではなくて。もともとモダニティはそういうもので、近代社会にコミットする、近代社会の中で暮らすことも、ある前提を、普通の言い方では「信頼して」、信仰とは言いませんが、しかしある種の信頼を前提にして成立しているわけで、そういう意味で宗教という言葉を使うのであれば、これは極めて公共的なわけですよ。むしろ、これなしには近代社会はないわけですから、最も公共的な宗教と言ってもいいわけで。その意味では公共宗教はビビットな今日的な問題であると理解するわけで、そこで先生には、先生のおっしゃる宗教は「伝統的な意味なのか、それとも近代社会を丸ごと含むような現代的な意味での宗教なのか?」。宗教学とうのは伝統社会もやらないといけないのですが、現代社会をどのように宗教的に見るかということが、一番本質的な問題だと私は理解しているので、その点を1点、お聞きしたいと思います。

—司会 宗教とか公共ということに対してそれぞれの理解の仕方があると思いますが、よろしくお願いいたします。

—津城 最後の方の、私が念頭においている宗教が「伝統宗教」なのか「近代社会を丸ごと含むような宗教」なのか、というご質問ですが、ここで扱っているのは可能な限り広い意味での宗教です。「モダニティが宗教である」という、そういう宗教のレベルもありますし、伝統的な宗教も、現在でも制度として人として信条として残っている部分があります。形骸化したり、文字通り形（施設、遺跡）だけ残っているものもあります。その意味では、宗教そのもの、原理そのもののも扱いたいと思っています。具体的な教団、歴史的宗教も扱いたいと思いますが、これらを全て同じ宗教という言葉で論じるのは、用語を変える必要がないと思うからです。

「宗教そのもの」と言いましたのは、マックス・ミュラー的な古典的な意味のことです。私は前衛的な知識を持っておりませんので、比較宗教の前提となる宗教観は、ミュラーで十分と思うくらいのレベルの議論です。伝統宗教、現代のさまざまな形骸化した宗教、モダニティそのものが何か一つの形をとったものも「諸宗教」の一つと見た上で、ミュラーが言うとおりに、諸宗教の上下、前後左右、彼方に、「宗教そのもの」がある、と考えています。現実の「諸宗教」は、社会の中で形をとることによって必ず抵抗が起こります。さまざまな問題点も起こるので、それをできるだけ広く考えてみたいと思って、こういう図式をつくったわけです。「それを超えて何か宗教

そのものみみたいな理想の原理があるのではないか」というミュラーの比較宗教学の「願望」が、私の願望でもあります。世俗に生きて世俗社会の中にあるさまざまなものを信頼していくのと同じくらい、それ以上に、「宗教そのもの」があるということに信頼しているとしか言いようがありません。

補足で申し上げた靖国神社に関して言えば、国立の追悼施設をつくるという案があります。別の場所につくれば、神道的でも仏式でも何式でもなくて、あるいは何式でやってもいいような施設ができるということは、政府が——国家レベルの政治の代表である中央政府が——宗教原理そのものの中から、「死者祭祀」という必要なところだけを抽出して、ナショナリズムの一つの新しい形、無宗教的なナショナリズム、国家主義そのもの国家宗教をつくるということです。それはよくも悪くも、宗教そのものの一つの応用、表現であり、諸宗教の一つですが、私の願望は、それを越えた「宗教そのもの」の場に、つねに立っていたいということです。最初のご質問については、もう一度お願いいたします。

—落合 アンソニー・ギデンズとかの教科書を見れば、「こういうふうに見るんだよ」と書いてある。それで見ると、先生の話は、わかるのではないかという発想です。

—司会 それでは会場からご質問を受けたいと思います。

—清水 7ページの「公共宗教の試み」の中で、1～3と3つの類型があります。全部「under God」なんです。そうすると仏教徒の側から反発が出てきて、「under 空（くう）」——「空のもとで」——というのをもう一つつけた方がいいんじゃないかと。そういう思いが沸き上がっているのではないかと思うんです。落合先生がおっしゃった *private religions* のレベルでの問題ですね。God と空は区別して議論しないといけない、カテゴリーを、特に3番ですが、この視点に立つと仏教徒は「かなわない」と。「何とかならないか」という単純な質問です。

—津城 たまたま『A Nation under God』という本を目にしまして、平均的な日本人が読めばたぶん違和感を覚えるような表現が出てくるので、面白いと思って使ってみました。ここはパロディ風にしたところで、「under」の後はなんでもいいわけです。原理、神であれ、仏であれ、空であれ、国であれ、最高の共有された価値ですね。アメリカの人たちは God とは言わなくても、*common* とか *good* とか最高のものをここに持ってきて、その下に集まって *share* するのだと思います。それが「空（くう）」であれ何であれ、言葉は機械的には入れ替え可能だと思いますが、「空のもとで」といえば、平均的なアメリカ人にはリアリティがないと思います。また *under* ではなく、*in* とか *on* とかいう前置詞になると、またニュアンスは変わってきます。

「公共宗教の試み」というのは、現実の世界で目立って起こっている宗教間対話でも、原理主義と世界の自由主義陣営の戦いで起こっている事件でも、それぞれの足場から現れると思います。それぞれの宗教共同体や政治共同体が、それぞれの *common* を主張しながら、限定された価値の下に集まって戦ったり、多をすべて自らの価値の

中に包括しようとしたりします。あるいは、それぞれの神がいて、それぞれの価値があるので、それらを超えるような人類共通の価値を合意して、その下、その上、その中に共に立ちましようという、宗教対話の議論もあると思います。そういう試みを、アメリカの物言いをパロディ的に使って、3つほどに分けて表現したものです。God というのは□でも○でも◇でも置いていただいて構いませんし、旗でもいいですね。「旗の下に」「旗の周りに」「旗を掲げて」というくらいの意味です。

—清水 哲学の方では「絶対者」という言葉がありますが、その言葉くらいが、概念としては適当かもしれない……。

—津城 他の人から反論は出るかもしれませんが、私の枠組みではそれでも問題ありません。同じような反論は出ると思います。

—芦名 落合先生の話で少し気になっていることがあります。宗教と世俗の議論の組み立て方について、それは典型的には西欧近代から借りているわけです。ただ、その中に、カーストのことが出てきたり、イスラムのことも出てきます。それに、その枠が入るものなのかということについて（お聞きしたい）。もう一つお聞きしたいのですが、類型論の次に来るのは、類型間の相互の動的な動きはないのかどうかについて、お尋ねします。

—津城 まず宗教と世俗という区別は、たしかにキリスト教的なモデルで、イスラムにはそのままでうまく使えませんので、たとえばホメイニの例はよくないかなと思っています。カーストというのは、ここで宗教といているのは、世俗ではない宗教というのではなく、「世俗の中にある、社会の中にある宗教的な現れ」みたいなものを、想定して言っています。「宗教は世俗の中にある」として考えています。原理そのものを言う時には「世俗を超えたもの」として、世俗とは別のところで考えているつもりですが、まだ考えが粗いので、洗練したいと思います。

次の動的な問題について、トライアングル図式で、たとえば宗教が政治を利用する、政治が宗教を利用するという回路がありますが、これを逆方向の矢印を並行して走らせていますが、時間的な変化を考えるためには、両端をつなぎあわせてループにすれば可能です。ナチス・ドイツの例で言えば、ヒトラーがいろんな宗教を抑圧しようとしたり、ゲルマン的なものを推進したり、それを政治主導でやったとしても、操作する対象（宗教）にあまりに近づきすぎると、自ら宗教化してしまったところがあります。これは、政治が宗教を利用したように見えながら、あまりに宗教に近づきすぎて、政治が宗教の原理に取り込まれてしまう、という典型です。教会や聖職者には利用されないかもしれませんが、宗教原理そのものにかからめとられてしまう。そういう皮肉な事態、支配したと思った瞬間に支配されるということが起こると思います。平行して走る矢印は全部そのような関係にあります。そう考えれば、具体的には図をやや修正して、平行線の両端をつなげれば、この図がダイナミックなものになるのではないかと思います。

最初の問題はいろいろ後で、教えていただきたいと思います。

—**花岡** 「神」と「空」の問題で、よく理解はできるんですが、聖を包みきれないような、宗教というのは聖と俗を超え、善と悪を超えるものだと思います。聖・俗を超えたものところに行くのが宗教だと思うんですが。

—**津城** 「共通善」「聖なるもの」というキーワードを持ち出したのは、「共通善」を主に使う人たちと「聖なるもの」を主に使う人たちがいるわけですが、いずれにせよ、公共宗教とその周辺の論者たちが、こういう言葉を使っているのです。「もっとそれを超える、こういう議論をはるかに超えるものが聖なるもの、善なるものではないか」と先生が言われるとおりでと思いますが、こういう議論をしているのは宗教社会学者が中心で、また公共宗教にかかわっている人たちも、聖者や神秘家というよりは、社会的な関心が強い聖職者が主ですから、宗教的な達人が行うのではなく、語弊があるかもしれませんが、ある種の俗化した宗教者がかかわるわけですね。達人的な宗教は世俗拒否的な宗教であったり、世俗にかかわる場合でも、世俗の原理に乗ってかかわるのではなく、宗教原理のままで世俗に降りてきます。マザー・テレサなどの達人的な宗教者は、こういうルートには乗らないし、乗って論じてはいけない人だと思いますけれども、あえて乗せて論じれば、たとえば「宗教運動が市民社会で大きく広がりいい影響を与えた」とは言えると思います。しかしそれでマザー・テレサの信仰や体験が適切に論じられるかというと、まったく末梢的な一端にしか触れられません。問題を社会レベルで設定すれば、社会的な側面にしか論じられない、それ以外のレベルを論じるには別の問題設定が別途必要になる、ということだと思います。

—**司会** それではこれをもちまして、講演会を終わらせていただきます。どうもありがとうございました。

2006年度 公開講演会

2007年2月24日（土）14：00～16：30
於 同志社大学 寒梅館 ハーディーホール

講 師：

上田 紀行 氏

東京工業大学大学院社会理工学研究科助教授

講 題：

〈利他的社会〉は可能か？—差別社会と宗教の未来—

パネルディスカッション

コメンテーター：

櫻井 治男・皇學館大学教授（本学会評議員）

井上 善幸・龍谷大学教授（同上）

司 会：

高田 信良・龍谷大学教授（本学会事務局長）

[初 め に]

—司会(高田) 皆さん、ようこそご来場くださいました。ただいまより宗教倫理学会公開講演会を開催させていただきます。最初に徳永会長よりご挨拶申し上げます。

—会長(徳永) こんにちは。本日はよくお出でくださいました。私どもの宗教倫理学会は21世紀とともに発足いたしまして、あらゆる宗教の専門家、学者が集まって現代の問題を議論する、学ぶという趣旨でスタートしております。最初の2年間は「エコロジー」の問題について研究いたしまして、次の2年間は「生命倫理」、昨年と一昨年は「変化する社会における宗教——相剋と調和——」というテーマのもとに研究を進めてまいりました。今年度と来年度は「祈りとモダニティ」というテーマのもとに進めてまいりたいと計画しております。月に1度、京都駅前のキャンパスプラザ京都でテーマにそって発表する研究会を開いております。10月には大会を開きますが、そのほかに公開講演会を2月に行います。今日は、その公開講演会でございます。

今日のスピーカーは、東京工業大学社会理工学研究科の上田紀行先生をお招きいたしました。テーマは「〈利他的な社会〉は可能か?——「格差社会」と宗教の未来——」という大変大きな、深刻な問題を扱っていただきます。上田先生は大変鋭い視点を持って現代の社会を宗教的な窓を通してご覧になるという先生でございます。質疑応答もしていただきます。どうぞ、ゆっくりとお聴きくださいますように。

—司会 それでは上田先生をお迎えしたいと思えます。ご講演の時間の配分は、まず80分ほどご講演をいただき、10分ほどの休憩の後、パネルディスカッションとしてパネラーによる、また皆さんからの質疑応答の時間を取らせていただくという計画です。それでは、先生、どうぞよろしくお願ひいたします。

[講 演] 〈利他的社会〉は可能か?—「格差社会」と宗教の未来—

上田 上田でございます。どうぞよろしくお願ひいたします。今日はこの立派な同志社大学のホールでお話させていただき、宗教倫理学会という立派な学会でお話をさせていただくということで大変うれしく思っております。ちょっと硬めの題をつけてまいりました。「〈利他的な社会〉は可能か? —「格差社会」と宗教の未来—」ということですが、私自身は文化人類学者ですが、「宗教」と「倫理」ということばは、私が大学生だった20代前半のことを考えてみますと、最も嫌いな二つの単語という感じだったと思います。「宗教」は当時、大嫌いでした。——何か人を、まやかすものなのではないか、マインドコントロールにかけるようなものではないか、宗教なんか

で、ありがたい、心をどうにかする前に、私は当時、左翼でしたので社会を変えていかなければならないのであって社会を変革していくということの前に宗教というものはむしろ何も社会が変革されなくても、ありがたいと言ったり、この教祖様についていけばいいんだというような、まやかしの現実を与えるものではないか——そういう感じがしていたものですから宗教という言葉は大嫌いだったわけです。

「倫理」という言葉も当時、多くの若者は倫理という言葉は嫌いだと思いますが、「私、倫理、好きなんです」というのは相当な変わり者だと思いますが、私も大嫌いで、倫理という言葉は、俗流な言い方をすれば高いところから人の道を説くとか、先生とか親とか（が教え諭すとか）。これは俗流の考え方の倫理で、倫理学は全く別の学問であることを後に知るわけですが……、倫理ということはかなり嫌いでした。その後、私が倫理に対して好感を持ったのは、倫理学者と呼ばれる人たちが必ずしも倫理的な人たちではないと知りまして、倫理を研究してもいわゆる俗流の倫理的に生きていない人たちはたくさんいるのであって、そのへんで気が軽くなりました。

私は文化人類学者なんですけれど、文化人類学者のいいところは文化人類学者の100%は人類だということなのです。だけど倫理学者で100%、倫理的に生きている人はいない。20~30%くらいだと思いますので、そういう意味では宗教倫理学会というのも硬い学会で、ある種の高い倫理を求めてこられているのかもしれませんが、私は自由な倫理の方からお話をさせていただければと思います。

私の20歳頃と今で、ずいぶん違ったことがございます。たとえば『生きる意味』という岩波新書がありますが、昨年、全国の大学入試で最も出題率が高かった本になりました。全国の40以上の大学で国語とか論文の問題で出されたらしいです。これは「現代はなんでこんなに豊かなのに我々は生きる意味とか、豊かさとかが得られないのか」について書いた本です。この出題率はある予備校の統計でして、二位が茂木健一郎という脳科学者でNHKの「プロフェッショナルズ」の司会をしています。頭は切れているけど頭の髪の毛がボーッとしている人です。三位が鷺田清一先生で大阪大学副学長の哲学者。四位が山崎正和先生と夏目漱石。五位以下に河合隼雄先生、養老孟司先生、柏木博先生とか錚々たる名前があって、私、一生のうち一度だけ夏目漱石の上に入ったということで、もうこれで死んでもいいなと思ったんですけど。こんなことは一生に一度で、来年からはベストテンに入るわけではないわけですが、ただその時も思いましたのは大学生時代の私であれば、大学入試で一番出題される著者とか本は、もう、それだけで軽蔑しきっていたはずです。大学入試に出るような、つまらない著者というか、平準化されたというか、いかにも飛び出たところのない入試なんかに出ちゃうような本の著者は全く魅力がないなと思うくらいのひねくれ者であったわけですが、年齢48歳になって、私もそうってしまったのかなと。芹沢俊介さん、評論家の方と鼎談して終わった後、一言、「上田さんも先生になったね」と一言言われて、芹沢さんは私が20代の頃から存じあげていますので「上田さんも先生になったね」を褒め言葉ととる人はいないわけで、「あなたもつまらない先生になって

しまったね」ということが含意されているわけで。そういう意味ではちょっと戒めなければいけないと思っていたところに、宗教倫理学会からのお申し出ということですので、今日は先生っぽくなく、ワイルドな形で、いかにも先生が倫理を語るという言葉が、いかに現代社会で届かなくなっているのかということを経ることが、むしろ私たちのこの時代状況を引き受けた倫理なのではないかと思うんです。

以前であれば東大の先生や京大の先生や同志社の先生、いろんな先生方がこういう壇上から「人はいかに生きるべきか」ということを高い位置から説いていけば、あの人たちは学識もあるし、そういうことが正しいんじゃないかな、聞いておいた方がいいんじゃないかと言われた時代があったんですよね。けども現代はそうではなくなりました。この前、笑い話がありまして、システムエンジニアをやっている初対面の女性のOLの方とお会いしまして、私の職業を当てろという話になって、大学の先生までは詰めていったんです。「さあ、何学でしょう」。僕がやっている学問は文化人類学と言わないわけですけど「マイナーな学問だから絶対当たらないよ」と言ったんですよ。その人は奈良女子大学ご出身の方でした。奈良女の後、早稲田の大学院に行ったという方。「さあマイナーな学問だから当たらないよ」と言って、その女性がそれを聞いてなんと最初に言ったか。「えっ、それって、哲学でしょう」と言ったんですね。いやね、マイナーな学問で「哲学」というのは、20代の女性にしては正しいのかもしれないけど、私たちは一応、20数年前に大学に籍をおいて人文社会科学をやってきた者にとっては「マイナーな学問」と言った途端に「それって哲学でしょう」と言われる時代になったんだということを経なければいけない。

一方では「格差社会」、つまり経済主導で儲かればいいのか、そんな人間的な哲学であろうが、我々の生存の意味だろうが、そういうものに関係なく、結局、最終的には数字で表される報酬によって人間は動くのであるし、その中で競争を繰り広げていって、「勝つ」ということが我々の目標なんだという、私などから見れば非常に浅薄な哲学にしか見えないんですけど、しかしそういうものが大手を振って今、世の中を走っていきこうとしているわけです。その時に私は大した学者ではございませんけれども、一応は学問をやっている人間として、「それは違うんじゃないか」と……。それを言っちゃったらキリストからソクラテスから仏陀からマホメッドからずっとやってきた私たちの人類の伝統というものが、何のためにここまで哲学を研究し、宗教があり、いろいろな学者、哲学者、宗教者たちが日々人間とは何か、世界とは何かということを経、これだけ考えてきた、それがもう今、ある一瞬の20世紀から21世紀のある一瞬の哲学、社会構造の中で、全部、洗い流されてしまって、人類の伝統が築きあげてきたものが何もなくなってしまうのではないかというような危惧を感じるわけなんです。その中で我々はどのように宗教を語ったり、哲学、倫理を語ったりすることができるかということを経、考えております。

私の話がどんなにだめな話であっても、最後にここにダライ・ラマ法王が登場されますので、上田の話はどうでもいいけど、ダライ・ラマ法王の話は聞きたいと。昨年

12月、2日間、ダライ・ラマ法王にお時間をいただきまして、インドのダラムサラのチベット亡命政府に赴きまして、まさに「利他的な社会は可能なのか、21世紀の宗教の役割」ということをテーマに対談を行わせていただきました。本は5、6月に出る予定です。本に書かれていないダライ・ラマ法王がどんなことをおっしゃったのかを皆様にお目にかけることができます。相当、衝撃的なことをおっしゃっています。ダライ・ラマ法王は対話の中で「皆さん、愛と慈悲を実現していきましょうね」とおっしゃっているニコニコしたおじ様だというのが世間一般の通り相場なんですけど、今回の対話の中ではどの本でもおっしゃっていないことを、かなりおっしゃっていて、あまりに言いすぎたので、そこはオフレコといって本にできない部分があるくらい、とんでもなくエキサイティングなことをおっしゃっていますので、それは最後の方でござらんになっていただけますので、最後ではダライ・ラマ法王まで出るという、最後までおつきあいいただければと思います。

前半は現代が何に苦悩しているのか、この時代が何に苦悩しているのかということをおし上げ、そして中盤でその中で宗教がどういう位置づけ、可能性があるのかという話を申し上げます。その中でこだわりたいのは、宗教倫理学会のテーマが今年は「祈りとモダニティ」ですが、伝統的なものと現代性、近代性、現代社会はどのようなかわりを持ちえるか。宗教というものが伝統的なもので、それが近代化されていく中で、どんどん地盤が低下していくということはよく言われるわけです。しかしながら今度は昔の宗教を復興していかなければいけないというような原理主義、伝統主義が復活していく。日本の中でもそういう動きはあります。だけれども、ただ伝統主義対近代主義ということで、近代主義、現代主義に対して、伝統が復活すればいいのかという問題があります。そこに両方のいいところ取りができるのではないかと考えていますので、そういう伝統と近代、伝統の現代の問題にも触れていくかと思えます。

前半の1、2、3は、『生きる意味』に全部書いてありますので、そこにタグをつけていく感じで、ぜひお読みください。どなたにもわかるように書いてあります。私自身は文化人類学者ですが、なんでこんなに豊かになった日本社会で、こんなに皆が、景気の悪そうな顔をしているのか、よくわからないところがあります。一家に車が2、3台もあつたりするような国。テレビが一家に2、3台ある国。満ち足りているところがあるわけです。世界を見回してみれば、文化人類学者的な視点から見れば、1日で4万人もの子どもたちが命を落としているわけです。それが貧困という理由で。絶対的貧困ということで命を落としている子どもが1日に4万人もいるところで、日本社会でそんな絶対的貧困に面している人はほとんどいない。しかしながら1年間で3万人もの人が自殺をするということを8年間も続けているわけです。その中で生活苦が理由だという人がどんどん増えているわけです。リストラをされてローンがたくさん残っている。生活苦を感じて自殺をすると言われれば、同じ日本人である私としては「そういうことなら死にたくなるよね」と言っちゃう自分がここにいます。しかし

ながらリストラされてローンが残っていたからといって人間、死なないといけないのかということ、よくよく考えてみればそれは絶対的貧困ではないわけですね。それは「意味の病」、私たちが「なんで生き、どうしてここにいるのか」という意味の次元の病で死んでいるわけです。それは物理的貧困で、栄養失調で、感染症のバイ菌が入ってしまって、薬が打てないで死んでしまうというような本当の生物学的な病で死んでいるわけではなく、「意味の病」で死んでいるわけですね。この意味の病、これはリストラされた中高年層だけではなく、若者を襲っている病でもあります。たとえばキレて、刺してしまう人もいます。『生きる意味』にも書いたテルクハノル事件というのは、京都府立高校にいった男の子が卒業後、「俺がこんなになったのは学校のせいだ」と言って、小学校に乱入して5年生の子どもを刺し殺して自分も追い詰められてマンションから飛び降り自殺したという話ですが、この子も、中学の時は優等生で進学校に行くはずだった。ところが受験に失敗してしまって京都府立何々高校に行った。京都の府立高校はそんなにトラウマになるくらい行っちゃいけないところなんですか。こんな府立高校なんかに行って、この名前が一生残ると言って「教育が私をだめにした」ということなんですか。しかしストリートチルドレンがたくさんいて義務教育も受けられない人たちがたくさん世界にはいるのに、京都府立何とか高校のどこがいけないのか。教育という名のもとでレッテル、自分がそこまで高等教育を受けられることの意味合い、充実したものを受けられるという恵まれた部分よりも、何とか高校と何とか高校は違うということに焦点当てをして、そこで君は勝ち組だ、負け組だと言うような世の中は教育に値する行為なのかということ、これを我々は考えてみてもいいかもしれません。

私が『生きる意味』の中で書いたのは、「現代は生きる意味の不況なんだ。経済的な不況ではなく、最も重要な不況は生きる意味の不況なのではないか」ということです。しかしながら私の時代なんかは生きる意味を考えてくる必要はあまりなかったわけです。高度経済成長で我々の頃は「鉄腕アトム」がこのあたりを飛んでいましたから科学技術で絶対よくなると思っていました。本当に貧乏でした。私が小さい時は、はち公前に傷痍軍人の人がいました。傷痍軍人の人が物乞いしているような日本だったわけです。私が小さい頃はクリスマスの日には鳥のモモ肉にしゃぶりつくだけでうれしかったものです。今、鳥のモモ肉くらいでは子どもは喜びません。この前、寿司屋に行ってボンと子どもが座っていて小学校3年生くらいの子どもの何が頼むかなと思ったら、座って「おい、親父、トロとウニをダブルで頼むよ」「今、なんていったんだ、お前」。トロとウニをダブルで頼むというのは私の世代にしてみれば、死ぬ前に一度でいいから食べたい、子どもは干瓢巻きに決まっていたんだから。あと握りはタコかイカまで。トロとかイクラとかウニは子どもの分際で言っちゃいけない。それを「トロとウニをダブルで頼むよ」なんて、小学校3年生の子どもの言われてどうなるんだと思うんだけど、それでは、その小学校3年の子どもは幸せなんだろうか。イカとタコしか食べないで「大きくなったらトロとウニが食べたいな」というくらい

が幸せだったわけで。最初からトロとウニを食っている小学生はこの後、何をやればいいのかというわけですね。

しかしながらそういう意味では今の子どもたちの方が実は恵まれていないところがあります。私たちは明日の方が豊かになるということでやってくればよかった。先生の言うことを聞いていればよかったわけです。日本人の欲望の形というのはこの50年間くらいそうだったんだと思います。つまり明日が豊かになることを信じていればいいんだ。だから生きる意味なんて考えていく必要はなかったんですね。冗談で言っているんですが、結構当たっているんですが、男性のサラリーマンであれば自分が今、どんなウイスキーを飲んでいるかで大体わかっちゃったんです。下宿でトリスを飲んでいて、レッドとか。会社に入ってホワイトを飲めるようになって、角瓶くらいになると「すげえな」と。オールドになると部長級になって、スナックに何本か自分の名前が入っていて、リザーブ飲むくらいで。退職して最後に山崎何年を飲んで死ぬという。大体、こんなところで自分の個別の生きる意味なんて考える必要はなかったわけです。そして日本社会はほんとに「あなたが欲しいものは何なのか」ではなく「他の人が欲しいものを、あなたも欲しいなさい」、「他者の欲求を自らの欲求とせよ」という社会だったと思います。それは三種の神器というものがあったり、3C—クーラー、カー、カラーテレビ。これにしてもほんとに自分が欲しいかどうかよりも「ねえ、横町の何とかさんもカラーになったみたいよ、うちもそろそろどうかしら」というところですね。何で皆が同志社大学に入りたいのか、京大に入りたいのかと言うと、他の人が入りたい大学だからですよ。私が同志社に入りたいのか、京都大学に入りたいのかは、まず置いておいて、他の人が入りたいくて、なおかつ入れない大学が、いい大学なんです。上田先生の『生きる意味』を読んで感動した。上田先生のいる山田大学へどうしても行きたいと言っても、山田大学は偏差値の低い大学で、進学指導の先生とか親たちは「あなた、こんな偏差値があるのに、なんで同志社に行かないの?」というに決まっているわけで……。他の人が入りたいものもいいわけです。他の人が入りたいくて、入れないものもいい。

だけどそれが崩壊してしまったのがバブルの時代で、それは他の人が欲しい土地を買ったわけです。「自分が本当にここに骨を埋めたい」という土地を買ったのではなく、「他の人にいかに売れるか」という土地を買った。しかしながらバブルが崩壊してそれを他の人が欲しくなってしまった。今、ローンを抱えていて自分が本当に欲しい土地には住んでいない。もし私が骨を埋めて末代までもこの土地を孫子にまで残したいという誇りのある土地を買っていたのであれば、それはローンがちょっとくらい残っていてもまだ誇りがある。「いや、悪いな、500万円お前にローンが残るけど、お父さん、この土地買ったかったから、この家に住みたかったから」と言えばまだ誇りはある。しかし他の人に売りたいくて、転売して利益を稼ぎたくて買って、なおかつ他の人が欲しくならなくなった。誇りもなければ金もない状況が今は問題なんだと思います。それは会社社会の中で他の人からの評価を得たくて走り続けてきて自分を無

にしてきたにもかかわらず、そこで会社からも捨てられた。その時に自分が残っていない感覚とも通じていますよね。日本社会は人の目、人の評価をものすごく気にする社会ですけど、人の目とか人の評価を気にしながらそれに対して自分を成形していったにもかかわらず、そして骨の髄まで「こうやったら人から評価される」ということを自分の中に取り込んでしまったにもかかわらず、最終的にリストラされたり、土地が売れないということで評価がなくなる。そういう場合、誇りもなければ金もない。こういうことになってしまうのではないかということです。

ここで面白いことがあります。「他の人が欲しがらるから自分も欲しいもの」は、何でしょうか。それは経済学者に言わせれば貨幣の価値なんです。お金というものは他の人が欲しがらるから自分も欲しがらるわけでしょ。千円札、原価は1,000円かかっていない。なぜ1,000円であるか。他の人がこれを欲しがって1,000円だと認めるから1,000円なわけです。日本のある種の近代化というのは、世界でもそうなのかもしれませんが、「他の人が欲しがらるあなたになる」。あなた自身が貨幣になりなさい。貨幣的な価値を上げていくことがまさに人の目を気にするという日本社会の伝統的な、人の目を気にする社会と資本主義というもののロジックが乗りきったということなのではないかと思います。ですから我々はそのように教育され「あなたが一番高く売れるようなあなたになる」というような教育を受けてきているというわけですね。そういう意味では日本の社会は本当に人の目を気にする。

文化人類学者のルース・ベネディクトが「世界には二つの文化の形がある」といっている。一つは罪の文化、もう一つが恥の文化。罪の文化は神様がいて、これがいい、悪いとはっきり決まっている。恥の文化は、皆さんが見ている「あいつは悪いことをやったな、あいつはだめな奴だ」と言われる。他の人の評価でこの人の評価が決まってくる。相対的。罪の評価はいいこと、悪いことが決まっています絶対的であるという。ルース・ベネディクトの考え方はその後、ずいぶん批判されるに至っていますが、しかしながら私たちが他者の目を気にしながら育てられてきて、それが日本社会をかなり覆っているという意味ではあっているでしょう。日本社会はまさに人の目の中で、なおかつ私たちの近代性で、ある人の評価、あなたを売れる人間にするという資本主義的な考え方が重層的に埋め込んでいくことが組織的に行われてきたのではないかとと思われるわけです。

私は『生きる意味』の中で書いたのは、これからの生きる意味というのは、そういう既製服ではなくオーダーメイドにしていかなければいけないということです。つまりすべての人にいい服を着せていく。こういうふうにしたら豊かになっていくよという既製服では我々はもう満足できないわけです。なぜならば現代のシステム社会の中で私たちが病んでいる病は交換可能であること。つまり「私は別に私じゃなくてもいいんじゃないか」ということ。オウム真理教の事件の時、多くの信者の人たちが言ったことでもありました。彼らは早稲田に行っていた、理科大学に行ったり、筑波に行ったりしましたが「何か私、そんなエリートでありながら私は私であって私でない

ような気がする」、「僕は別に私じゃなくたっていいんだ、この偏差値をとれる人ならば交換可能なんだ」といっていました。これは、どこでも我々が考えていることで、昼メロとか見れば「あなた、別に私という人間じゃなくていいでしょ。朝ご飯つくってあげて、アイロンをワイシャツにかけてあげて、夜食つくってあげて、文句も言わない都合のいい女なら誰でもいいのよ。交換可能なんでしょう、私って」と言われた時には大体、愛は終わっていて退職金の4分の3を持っていかれてサヨナということになる。そして今、「私だって、この会社の中で交換可能で、どうせ捨てられちゃうんだな」。オウム事件の10年前の時には「なんで若者たちはそんなことに悩んでいたんだろう」と年長世代は見ていたわけですよ。ところが自分がリストラされるに及んで「ああ、俺も結局は交換可能な存在だったんだな」ということがわかったということだと思えます。

さて「交換可能」の反対語は何かと言えば「かけがえがない」ということですね。交換不可能である。「私は命のかけがえのなさにととう気づいた、生命保険 3,000 万円入りましたよ」というのはかけがえがあるわけで、3,000 万円と交換できる。そうではなくて、本当にかげがえがないという思いを我々が持てるかどうかということが今、問題になっているのだと思えます。

その中でこの日本社会を復活させようということを出てきたのが構造改革であり、日本社会を改革させようということなのですが、『生きる意味』の中で構造改革のことをものすごく批判しています。構造改革の中で「悪代官を追放する」という意味ではいいですよ。けれども去年、スタンフォード大学、アメリカの西海岸のシリコンバレーの一番競争の激しい、東のハーバード、西のスタンフォードという大学に行って仏教学を教えていたんですが、そこから日本の一昨年の選挙を見ていて、小泉さんがあれだけ勝つ。だけど不思議だったのは、あれだけ勝ったのに「格差社会が問題だ」と皆、言いだすんですよ。「えっ、あの選挙って何だったの?」って。あれは構造改革という格差を開いてまでも、今までの横並びではなく格差をどんどん開いていって「勝ち組」「負け組」をはっきり分けることで日本の社会にカツを入れていって、小さい政府にしていって「福祉とかは切っていきますよ、自分自身で全部やってくださいね」という方向に舵をとることがいいかという信任選挙だったわけじゃないですか。それにもかかわらず、郵政民営化だけのシングル・イシューみたいな選挙にされてしまって、あれだけ大勝する。大勝した後で、票を入れた人たちが「格差が拡大している」と言っている。これは何なんやという話なんですよ。まさに構造改革はある意味での、私が考えるに、行き過ぎた市場原理主義に基づいているようにしか見えないので、ますます人からの評価、「あなたは売れる人間になりましょう」ということを機軸にしてこの経済の活性化をしていこうというように私には見えます。

私自身はアメリカから見ていて、「こんなんでもいいのか」と……。あの時、ホリエモンが立って、それを皆が、日本社会の大成功者であるかのように持ち上げている。しかしながら額に汗することもなく株で分割して儲けて六本木ヒルズの一番上に住

むような人間を日本社会で一番成功した人間だと持ち上げてしまった時に、これからの子どもたちにどういうふうで育てると、この社会は教育していくのかなと私は暗澹とした気持ちになりました。たとえば弱いお年寄りがいて、福祉のために「働くのよ、看護するのよ、社会的な弱者のために、あまりお給料は高くないかもしれないけど、額に汗して働く」というこれまで日本社会の中で、ある種、培ってきた伝統というものがいっぺんにガラガラと崩壊して、額に汗せず、株をやって数億儲けて、マンションのトップに住めれば一番成功者で、一番納税しているんだから国のためにもなっているのだという論理でいって果たしてどうなるのかなということです。

構造改革というのは罨を含んでいて、日本社会というのは、そういう格差に絶対耐えられない社会だと、私は思っています。だけれども逆に言えば、しかしながら小泉さんに票を入れたりするのは、昔の日本社会の横並びとか、自由にものが言えない雰囲気、何かわけのわからないところで、誰か悪代官がとっているんじゃないか、そういうもやもや感があって、それに対する批判をガンとやったんだと思います。だからホリエモンにしても小泉さんにしても壊し屋としてはよかった。だけれども壊した先が市場に委ねて「勝ち組」、「負け組」に分けて「勝ち組が全部とってしまってもいいのだ、お前らは競争で負けたんだから負け組はどうなってもいいんだ」という、お金に一元化されたような薄っぺらな社会を我々は求めているのでしょうか。私が思うに「生きる意味の不況を超えていく」というのは、そういうものではありません。構造改革路線で求められているのは競争の自由です。だけれどもゴール、双六の上がりとは決まっているところで、誰もが儲けて、競争で、金銭的な意味で、経済な意味で勝つのだという意味の自由は全く与えられていないレースコースがあって、その中を自由に「あなたは何馬力のエンジンを積んで競争をしてもいいんだ」という、つまり「競争における自由」が確保されているのであって「生きる意味における自由」はむしろ貧困化していると私は見ているわけです。そうではなく、我々が本当に欲しい自由というのは生きる意味における自由なのではないか。つまり経済に一元化されて儲かればいいんだ、勝てばいいんだというのではなく、人生、それこそいろいろな生き方であってもいいのではないか。私に見合ったオーダーメイドの意味があってもいいのではないかというような時代なのではないかと思います。

<利他的社会>の人類史について、文化人類学者としてちょっとだけ言えば、一番人類が利他的であったのは、採集狩猟民という1万年前に農耕が始まる前です。採集狩猟の時代は、こん棒で頭をぶん殴って暴力的な時代だと思われるかもしれませんが、実はその時代は狩りで得たものを人類は平等に分配していたんです。なぜならば狩りはものすごく不確定要素が高いでしょう。だから自分がとったのを全部他の人に平等に分配しておけば、他の人がとった時も平等にくれます。たとえば、今日、上田家が鹿を一頭射抜いて「あ、上田家の5人だけで食べちゃおう」とやったら、鹿は次、いつとれるかわからないから、山田さんの家が鹿をとった時も、飢えているんだけど、欲しいよとなっちゃいます。上田家が鹿を一頭殺した時、山田さんにも杉本さんにも

鈴木さんにも平等にやっておけば、杉本さんや鈴木さんや山田さんが射倒した時も私にくれるわけです。そういう意味もあるし、定住生活じゃなかったという意味もあるんですが、人類が一番利他的であったのは採集狩猟民の時代です。

ところが農耕が始まって定住する、家にもものがおけるようになるあたりから人類の利己的なところが爆発してきます。つまり自分がため込めばいいじゃん、という話になる。日本の採集狩猟時代である縄文時代の遺跡にはほとんど壊れた骨がないんですよ。戦争がないから。だけど弥生時代、農耕が始まってからの遺跡を掘り返すとどんどん骨が壊れてきます。戦争があるからですよ。つまり富とか権力のために人が殺し合う。でも農耕時代、農業は人と協力しないといけないから利他的なところは残っているわけですが、これが産業社会になってくると、その必要がだんだんなくなってくる。こういう時代の中に我々は生きているわけなんですよ。

よく考えてみますと、社会全部の人が「利他的な人」、つまり思いやりに満ちていた、他の人を助けることを喜びとするような人であったら、我々の人生はどれだけ安心に満ちたものになるのでしょうか。私がトラブルに巻き込まれたら周りの家族や友だち、すべての人たちが「あの人、困っているな、こういう時こそ、私の慈悲心がかき立てられる」と言って助けてくれるわけです。困っている人がいたら「私は喜んでその人を助けることを生き甲斐とする」という人たちがたくさんいればいるほど、この世の中というのは安心して、将来に不安がない世の中になることは間違いないわけです。しかしながらまさに今、起こっている改革というのは「あなたを守るものはあなたしかいないんだぞ」ということですよ。なんで我々が政府を要求しているかと言えば、税金を払うことによって我々が困った時に政府から助けられるからでしょう。福祉とか絶対、ビジネスでは儲からないものです。儲からないものだから政府のファクターがやらないといけないということで政府が福祉をやってきた。ところがそれを切り捨ててしまっただけで全部自分でやりなさい。そのためには働ける時に蓄財することなんですよというのは、これは採集狩猟民の社会にもないし、農耕社会にすらなかった、産業社会の中にすらなかった考え方で、人類史の中で、そこのあたりを全部チャラにしていこうというわけです。利他的社会の人類史は『宗教クライシス』の中に書きましたので興味があればお読みください。

『がんばれ仏教!』という本を書きまして、日本の仏教はそのことにこれから取り組んでいくんだと宣言したんですね。これは物議をかもしました。というのは日本の仏教に期待している人はほとんどいないわけです。なんて断言するといけません、日本仏教が正に利己的な社会、弱肉強食の世の中になる中で何か役割を果たせると思っている人がいるのでしょうか。それは仏教に限らず、私は「がんばれ宗教」と言いたいわけですが、神社、教会、宗教というものが、この21世紀の過去向きの昔のものではなく、まさに21世紀を創造していく中で大きな力を持てると信じている人がいるのでしょうか。私はその逆風の中で、この本の中では、「いや、これからこそ、仏教

として、あのどうしようともないと思われるお寺の仏教、葬式仏教と非難されているお寺の仏教などに可能性があるのだ」ということを強く説きたいというドン・キホーテ的なことを言ったので、かなり物議をかもししています。

ただそのためには仏教とかお寺さんが今までと同じようにやっていたのでは「諸行無常」で終わるでしょうねと宣言しているわけです。「諸行無常」というのはまさに仏教の第一の真理でございまして、「すべてのものは変化する」ですから、仏教がなくなるという可能性すらあるわけです。仏教が現代性を失ってしまえばなくなる。しかしながら仏教というのは現代性、前衛性にこそ、その核心があると思います。そもそも釈尊、お釈迦様という人が、インドに現れたのは「新しい人」として現れたわけです。当時のバラモン教は儀式ばかりやっていてカースト制度の中で儀式ばかりやっている宗教だった。「そんな儀式ばかりやっていたのでは民衆の本当の苦しみを救うことはできない」と言ってお釈迦様はお立ちになったわけですよね。そのことを考えると今、我々が日本仏教に抱いているのは儀式ばかりやっていて、民衆の苦しみに全然届いていないイメージを持っている方が多い。つまり「現代の日本仏教はバラモン教化している」と、もしかしたら言えるのかもしれない。

その後、日本に仏教が入ってきて、聖徳太子が登場する。この人はとてつもなくスーパースターで前衛ですよね。日本のかたちをつくった人。その後、最澄なんて天才が出て、その後の空海なんてスーパースター中のスーパースターで、もうその人の時代の5人あげてくださいと言ったら絶対入ってくる人。ところが、それが比叡山や高野山に上がって保守化して国家護持みたいなことしかやらなくなった時に、鎌倉時代に、こんなのでは民衆の苦しみを救えないと言って比叡山を下りてきたのが法然という人ですよね。専修念仏の教えをなさる。そのお弟子さんが親鸞という方で、親鸞までいってしまえばお坊さんは結婚しても、念仏の、阿弥陀の本願は何も減ることはないんだと自ら示した。あの時代においてそれだけ革新的な「人はここに生まれて、すでに救われるという、救いは前にあるのだ」と言った人が世界中にどのくらいあるのかと考えてみますと、ものすごく革命的だったわけです。その後、出てきた道元なんて言語哲学的な高さというのはすごいし、日蓮もいる。仏教というのはこの現代性、現代の苦に、いかに向かい合っていけるかということに、その使命があるわけです。大乘仏教というのは「菩薩道」に中心を持つ。すなわち、私が身を粉にして衆生を救っていくというような願いを立ててやっていくのが菩薩なんですね。だから小乗仏教であるような自利行、自分の解脱しか考えないような人たちを批判して、私たちは大乘仏教でまさに衆生の苦しみを救っていくという願いを、誓いを立てるところから大乘仏教は発しているわけでありますから、現代の病にいかに対していけるかということが重要になってくるわけです。

そこまで聞くと「さあ、お寺さん、そんなことやっているかな?」と思われるんですが、私は『がんばれ仏教!』の中で5つ、6つお寺さんを取り上げています。まさに時代の苦しみに真正面から向かい合っていくお寺さんがいつも出てきている。それ

は宗門とからそんなに高く評価されていないかもしれないし、京都の本山からはそんなに高く評価されていないかもしれないけど、ずいぶんそういうお寺が出てきているわけです。お寺さんの具体例を一つ、この人に出会わなければ『がんばれ仏教!』は書かなかったという、松本の神宮寺。臨済宗妙心寺派—花園大学がそこの妙心寺派です—の高橋卓志和尚のお寺をちょっと見てみたいと思います。

(ビデオ)

8月のお盆などには、1日100軒の檀家を1軒3分でまわる。その3分間で檀家さんがどんな問題を抱えているかをパッと見る。(イベント「お葬式は誰のためのもの?」を真剣に考えようという、模擬葬式です。) お葬式、お棺に入っているのはボランティア(のおじいさん)です。お葬式を決まりきったものではなくオーダーメイドにできる、考え直していこうというわけです。既製服としてのお葬式ではなく何が行われているか皆も知る、「私はどんなお葬式をしたいか」を生きる間に考えておくところから生き方も変わってくるのではないかという提言です。次は、自分のお母さんを、模擬の死者に掲げています。このあと、このおばあちゃんが「嫁の何とかさん、ありがとう」と語りかけるテープが流れたんです。そしたら模擬葬式なのに皆、泣いちゃうのね……。これは、法事です(多くの檀家さんが参列しての法事の様子です)。—法事のお布施は、全然触らない、そのまま「寺院会計へ」です。毎年決算報告公開で、住職は給料で、です——「足元を見せておかないと、しっかりした説法は出来ません」と。

これは寺子屋をやっています。えらく人気で、校長先生が永六輔、教頭が無着成恭。講師が筑紫哲也とかおすぎとピーコとか。有名人を呼んできて盛りあがる間に、ターミナルケアの問題など堅く渋い課題を、渋くなく大学の先生を呼んで、こんな仕掛けをつくって寺でやっちゃう。浅間温泉にあるんですが、斜陽化して旅館がどんどん潰れているので、そこをデイケアセンターにしてケアタウンにしようとして寺を地域の核にしながら「観光」から「ケアの町」にしようとして取り組んでいます。

次は、高橋さんが小乗仏教の国タイに行った時のことです—エイズ患者の救済、HIVのターミナルケアなどに寺院が乗り出し、いのちと死と対面している—。日本に帰ってきました。「極楽からのお迎えです」と—月に一度のデイサービス活動—、デイケアセンター「極楽クラブ」があります。……

これが神宮寺さんというお寺です。このご住職は「住職ほど面白い職業はない」と言い切るんですね。もともとこういう方向にいったのは先代のご住職から日本の原爆忌に法要をやっていたんですが、チェルノブイリの原発事故で白血病の子どもたちが大量に医療に見放されていると聞いてすぐ飛んで、「これは大変だ。医療施設がない。」というので、帰ってきて信州大学医学部の先生をつれてまた飛んで、……ということ、医療支援を始めて6年間に36回チェルノブイリに行った。1週間行くわけですから檀家さんは普通、怒ると思うんですが、なぜか住職がチェルノブイリに行っている時は人が死なないというジンクスが生まれたりして。その子どもたちを引き取って

きてホームステイすると檀家さんが燃えちゃう。つまり「あんたをこうやって養っているのはうちの葬式をするためにあるんだろう。なんかやってくれるな」というのが、寺小屋をやったり、(白血病の)子どもたちを呼んでしまったりすると、自分の中にある慈悲に目覚める。「私もこんなに世界に貢献しているんだ」という思いこそ我々は持ちたいわけじゃないですか。檀家さんの意識改革ですよ。「私もこんなに世界につながってられるんだ」というところに檀家さんを引きずり出していく。支援が得られる。こうやって会計もオープンにしていますから、ますます皆がこの寺はいいとなって引き寄せられていることで、これだけの活動をやっている。

ところがこういうあり方は、宗門とか本山で評価されるかというところではない。日本仏教の体質があります。どんなことかというところ、この卓志和尚さんのお父さんは禅僧としては大変有名な方です。仲間たちから「あのお父さんはちゃんと仏教者として高いところにいていたけど、息子は社会事業みたいなことばかりやっている」といわれる。「お宅は仏教の教化活動をやっているんですか?」と。どういうことか。「座禅会をやっているか?」。臨済宗ですから。「やってない」というと、「お宅も仏教の教化活動をやった方がいいよね」といわれる。衝撃だったのは、私と高橋さんが花園大学のシンポジウムに呼ばれて行った。高橋さんが「自分たちはこういう活動をやっています」と発表した後に教授がつかつかと来て、高橋さんに一言いった、途端に高橋さんの顔がサッと変わって「もう懇親会いくのをやめよう」と。この人はちょっと怒りっぽいから他の人から物議をかもしたりするんだけど、なんといったんでしょうか、花園大学の教授は。「君のやっていることは顕徳であって、陰徳じゃないな」と、一言だけ言って去っていった。顕徳と陰徳。陰で徳を積んでいるんじゃないで、「こんなことをやっています」とシンポジウムに出ていくのは仏教者として甚だしく恥ずかしいことだ、ということ、宗門大学の教授がそのことをいうためだけに来て「あんたのやっていることは陰徳じゃないね」と一言だけ言って去っていく。「お前は仏教的には低いぞ」ということを一言だけ言いに来たわけですね。何のための花園大学なのかと言いたくなるわけ、そういうのを聞くと。陰徳を積んでいる方がいいし、修行者の方がいてもいいですよ。だけど彼はその器ではない。禅僧としてよりも慈悲の心で困っている人がいたら助けたいということで、こんなことをやっていると。それも教授の偉い人が「君のやっていることは陰徳ではないね」と一言だけ言って「仏教的には低い」と言って帰るのが仏教なのか。そんなのが仏教だというふうに言われるから、逆に我々の心は仏教から離れていってしまうのではないかと思われるんです。

しかしながら、そこにはある意味では仏教が、あまりに近代化してしまったという弊害があります。たとえば高橋さんにせよ、大阪の應典院さんみたいに、若者の劇場みたいにお寺をしている人たちに聞くと「これは新しくないんだ。復興なんだ」といわれる。日本の仏教というのは「癒し・学び・楽しみ」の3つの柱があった、日本のお寺には。聖徳太子が建てた四天王寺、4つの建物があります。一つは病院、一つは薬局、もう一つがライ病患者のための施設。4つ目が学問所です。4分の3は癒しだっ

たわけです。当然、寺子屋という学びの中心だったわけです。そしてそこでは神社もそうですが、宗教的な施設はまさに演劇があったり、歌舞音曲があったり、民衆が集まってきてお祭りがあって楽しみの場でもあった。それが明治時代になって癒しは病院に、学びは学校に。そして楽しみは商業娯楽に全部引き剥がされてしまって、最後に葬式だけが残ったわけです。なおかつ仏教の宗派は宗門大学を建てていきます。それまでは師匠と弟子で、一対一で伝えられていたものを学問化しないといけない、ということになり、西洋風の学問にしないといけないから論文を書かないといけない。そのようにして、教室で教えられるような仏教学、教学が仏教なんだと誤解されてきます。多くの仏教者は寺の中で村の中でいろんな活動をしていたわけです。中心は宗門大学の学問なんだ、それが仏教なんだということになるから「お宅は臨済宗の教えを皆にしているのか」となる。臨済宗に限らず、曹洞宗でも。浄土真宗でも親鸞聖人の教えを説く、法然聖人がこう言ったと皆に言っていれば、それは仏教なんだけれども、実際、慈悲を体現していれば仏教ではないと。つまり慈悲は説くが、慈悲は生きない。縁起は説くが、縁起は生きない。言葉の仏教ですよ。言葉の学問としての仏教らしいことを法話として言っていれば仏教なんだけど、本当に大乘仏教の根幹である「衆生を救っていく」という、そのことに生きる人間は社会事業をやっているだけで「仏教者としては低いね」といわれてしまうような仏教、これって一体なんなんだという話なんですね。あんたのは陰徳ではないから仏教者としては最悪だと宗門大学の教授が耳打ちをして去っていくような仏教。しかしながら、我々、民衆としては、私からすればこういうように貧しい人、困っている人がいたら身を粉にして働く宮沢賢治みたいな人の中にむしろ仏を見る、菩薩を見る、どこかで聞いてきたような「誰それ聖人はこうおっしゃいました」という話だけはビューティフルにするけれども、困っている人がいても何もしないと言う人の中に、私は、あまり仏が見えない。どちらに仏が見えるのかという話ですね。

もう一つ、これは伝統的な「ムラ」の復活ではないんですね。私の母は仏教が大嫌いです。俳優座で演出なんかやっていた彼女は特に男社会が大嫌いだったし、ムラ的なものに縛りつけられて個人の自由がなくなっていくムラ社会は大嫌いです。私はそういう中で育てられたので仏教を嫌いになったところがありますが、しかし高橋さんがやっているようなことは見てわかるように「一人ひとりがどう生きるか」と言っている。皆がこれからどういうふうに生きるのか、死のことを考えたらあと何年間生きる時、あなたらしいオーダーメイドの生き方はどこにあるか。今までの仏教は家庭婦人である限り、こう生きろとか、人の顔を見る前から法話をしちゃう。この人がどんな固有の苦しみを持っているかを聞く前に「お釈迦様はこうおっしゃいました」と言っちゃう。まさに交換可能な法話ですよ。その人の苦しみ、その人の人生に対する固有の問いがあるから、そこに仏の教え、宗教の教えがバンと入るから、それが信心になるのに、その人の話を聞く前から「これが正しい法話なんです」と話をしちゃう。『がんばれ仏教!』の中で「正しいが、無意味だ」と言っています。正しいけれども

無意味。そしてそんな法話が人々の心に届くでしょうか。我々の時代の病は交換可能であること、私が私であることを問うているにもかかわらず、その人の本当の苦悩の話を見聞かずに一見正しそうな「何とか聖人はこうおっしゃいました」とかいう話をぶつけていく。最初に人がある前に、教えの方があって、教えを布教していくのが仏教なんだということからは、本当の信心、信仰は得られないのではないかと私は思います。

しかしながら、多くの僧侶がやっていることはそれに近いことをやっている。本当に民衆に向かい合っている人を「それは宗教ではない」と言ってしまうことはいかかなものか。ここの中には一見、伝統的なムラを復活させているように見えますが、そのムラの復活の中で、私たち個人を大切にしていける。一人ひとりを大切にしていける。近代が獲得していかうとしたものが巧みにブレンドされているわけです。伝統と現代というものが両方いかに両立するかということ为先鋭な意識を持った新しい宗教者たちは考えているというべきでしょう。

さて、ダライ・ラマ法王についてですが、法王はまさに自分が生まれた時は中世の封建制でした。そこから中国軍が攻めてきてインドに脱出して近代を経て、近代の問題点、近代のすばらしいところもわかり、近代のダメなところもわかって、超近代、ポストモダンに行く。中世の封建制から近代を経てポストモダンまでを一人の70年という人生の中で生きてきた人間ということが、今回の対話ですごくよくわかりました。「空の慈悲」についてはダライ・ラマ法王が夥しい本を書かれていて、その中には空性の理解、ナーガルジュナは中村元先生の『ナーガールジュナ』にも書いてありますが、我々が縁起的な存在であって、いかに我々一人ひとり、もの一つひとつが、関係性から独立して単独ではありえないか。縁起の中にあるということを経験的に言えば、それが空であるということになると思います。つまり自生^{じしょう}するものはない、自らそれだけで存在しているものはない。自生するものの不在が縁起であり、縁起の法が空であるという考え方からすれば「すべてのものは関係性の中であって、それだけが単独に存在するものはない」という「空性」の理解と、そして実践的には「慈悲というものをいかに生きてくか」ということを説き続けておられる。ダライ・ラマ法王の話にありますので、そこについては言わないのですが、本に入っていないところを刺激的なところを見ていただこうと思います。

(ビデオ)

「仏教がいかに現代社会に対して影響力を持っていけるか、いかに利他的な社会を築きあげていけるかを考えたい」と聞いています。私の歴史を話しています。「大学の時は左翼に引かれていて平和運動をやっていたが、平和運動をやっている人同士の仲が悪くてお前の平和の程度はこう違うと内ゲハみたいなことをして傷つく。心の問題を考えないといけないとなったんだ」と法王に話しています。その時、ダライ・

ラマ法王の話がのっけからびっくりするような話をおっしゃる。「あなたの10歳からの歴史は感銘を受けました。とても興味深いものです。あなたは左翼だと言っていましたね。私も実は左翼ですから。私は左翼で社会主義者のものの考え方で似ていますので、そういう方と話ができるのはうれしいです」。ダライ・ラマ法王って左翼だったんですね。「あなたがおっしゃった問題は簡単には解決できないし、日本に限らず世界中至るところで起きている。日本の問題だけじゃないですね」。

この後、「社会主義には2種類あって、ロシア、中国、北朝鮮の社会主義にはもう希望はない。しかしながらヨーロッパ的な社会民主主義的な、資本主義もある程度取り込み、ケアとか福祉を手厚くやる社会民主主義的なやり方は私に合っているんです。ノースコリアはホープレスだね」といわれる。その後、「仏教をやればやるほど、物質にとらわれなくなって、今は、仏教国は南の国が多い、スリランカにせよタイにせよ。仏教をやってどんどん煩惱がなくなって物質的なものから離れていったら経済発展がなくなるので、逆に南北問題は拡大するんじゃないか」と私は問うたのです。つまり「それでは仏教をやればやるほど格差は拡大するんじゃないか?」という問いを法王にお聞きしたら、法王は「そういう問題じゃなくて、これは植民地主義の歴史が問題なんだ」と、なかなか仏教の話をしてくれない。最後に「工業化した国と搾取された国との間の格差がどんどん広がっていく」。ダライ・ラマ法王が「搾取された国々」と言うわけ。「その国の中でも西洋化された人と、その中での搾取された人との差がどんどん広がっていく」。これは植民地理論ですね。私はびっくりした、ダライ・ラマ法王が「搾取」という言葉をお使いになったことにもものすごく驚きました。「搾取は左翼の言葉であってマルクス主義の言葉でしょう?」と言うと「私も搾取者ですよ。僧侶であって、これだけの権力を持っているのは、ラマというのは自分自身が戒めていなければ、とんでもない搾取者に、いつでもなるんです。モンゴルに行った時、共産主義国だったんですが、ある博物館に案内してくれたら僧侶が大きな口で民衆を食べているという絵があった。それを政府の人たちは、これは見せていいのかなと困ったんだけど『その通りですよ。宗教者は気をつけてないと民衆をバクバク食べちゃう搾取者なんです。これは正しいですよ』と言ったのでモンゴルの政府高官も驚いてしまった」という話をハハハハと言っていました。「モンゴルへ1979年に行ったとき、搾取だ、私はそう思っていますよ」と。

その後、私が尋ねた、「社会的不正とか格差が世の中にある時には私たちは自分の中には怒りの感情が起き上がってきます。その怒りはどうすればいいのでしょうか。日本の仏教者は怒りとか憤りを持つのは仏教的境地がまだ低いといいがちで、毎日ニコニコ生きる、悟りきった方がいいのだという傾向があるように思いますが、私は怒りというのは実はものすごく大きなエネルギーであって、それをいろんなところに使っていくのは重要ではないかと思うんですが、法王陛下はどうお考えでしょうか?」という、「怒りを世俗的な世界の中でどう鎮めていくか」という話をして、その後で「宗教者がどのようにそれに取り組んでいくかを考えましょう。でも怒りは重要だ

……」と言った後、「宗教者が、社会的不正などに対してそこから逃げることは全くの間違いだ。しかし怒りをどう使うか。2種類の怒りがある。一つは慈悲から生じる怒りであり、一つは他者を単に破壊したいという怒りだ。不動明王をごらんください。あれは衆生を導きたいと思っているから怒っている。両親が子どもが火に近づいたりして『ダメじゃないの』と言って叩いたりするのは、子どもを害したいからするのではなく、子どもに対して愛があるから引っぱたりするのである。怒りは本当に大きなエネルギーをもたらす。怒りってOKよ」と。私はそれをきいて驚いてしまって「ほんとに仏教者が怒ってもいいんですか？」と何回も聞きます。私の方が、頭が古いというか。

その後で「社会的不正がある限り人間は怒り続けていないといけないのでしょうか？」と聞くと、ダライ・ラマ法王は「子どもに対する怒りは行為に対して向けられているのであって、おいたを、やめれば、その怒りはなくなって、子どもに対する愛情だけが残る。そういう怒りは短時間が終わるものだ」「社会的不正は格差に対してこれだけ社会的不正義がある限り、怒り続けるということなんではないでしょうか？」「その通りです。社会的不正がなくなるまで仏教者は怒り続けるんです。そしてその怒りを修行の原動力にしていき社会を変えていく原動力にしていくのである。中国はチベットに対して人権的侵害を行っていますが、それに対する怒りはずっと持ち続けている」。

ほかに、執着についても、「持つべき執着と持つべきでない執着がある」という話をして、たとえば「日本の禅宗のお坊さんなどで物欲が離れてしまったら執着はないんだと言ってベンツを2、3台持っていて『ベンツを持っていようが、ローレックスを持っていようが、私は執着がないから心がとらわれないからOKだ』という人が、非常に少ない割合でいますが、どう思われますか？」と問いかえると、「あ、それは修行ができてないだけです。心に考えていて、それが自分で知的なレベルでわかったというのかしらないけど、それは現実の生活に生かされていないで、そんな振る舞いをするのは、わかっていないということです。知的にわかったということで、精神性の高いレベルでわかったのだから日常生活でなんでもやっていいというのが、近代のほんとに悪い部分だ」とバシッと、おっしゃったりいたしました。

ダライ・ラマ法王も「自分を搾取者である」とわかっていたり、「自分がいかに暴力を内包しているか」をわかり、そして「その中でこの社会の不正にはコミットとしていくんだ」とおっしゃっている。「怒りというものを、ただ心の問題として鎮めていくのではなく、その怒りがあるからこそ、持つべき執着があるんだ」と。「仏教というのは修行、悟りに関しての執着は手放さないんだ。すべての執着を手放すのが仏教だと思われているけど、それは人に対する暴力とか、金銭的なものへの執着は手放すが、自分がよりよき人間になっていくという修行と悟りに関しての執着は持ち続けていくべき執着なのである」ということをおっしゃっているわけです。

ダライ・ラマ法王との対話で、法王の話聞きまして、こういうところに伝統と現

代のオーバーラップがあるのではないかと思えたのです。我々が病んでいるのは近代の病です。一人ひとりが貨幣、お金になってしまうような世な中であります。それに対して単なる伝統的な宗教というのをぶつけてもだめである。「インテリジェントでない人はただ祈っているだけなんです。君みたいに問いを發することが重要で、すべてを疑って考えないといけない。そうでないと何か仏様がおっしゃったからと信心というところから超えていけない。ほんとに問いを發して、この宗教が今現代に妥当性、**relevance**があるかどうかを一人ひとりの宗教者が問うていかないといけない」。宗教の近代化が重要だということです。

しかし一方で近代化されきってしまった宗教というのは魅力がありません。私の友人にオウム真理教の信者の人がいましたが、彼が「上田さん、オウムが一番いいんですよ。あれだけ短時間に多くの人を目覚めさせられる宗教はないんです。我々はその方法を確立したんです」。しかし短時間に多くの人をとというのは「近代的なパラダイム」でしょう、生産性の。それに乗ってしまう宗教というのは魅力がないわけです。そして一人ひとりの苦悩に向かい合っていくはずなのに、大学でエッセンスとして洗練された教学を学んできて、それを「言葉」でいってしまう。言葉は近代の病でもあります、「言葉」だけで伝えていってしまっ、よしとする。体もなければ、行為もなければ、村人の顔も見えてこないような教えだけを説いていけばいいという、近代化された仏教、宗教というものに、我々の心はどうにも動かないところがあります。

ある部分は近代化されていきながら、ある部分は伝統の中にある人と人との肌の温もり、人肌の温もりを持っていきながら、その中で教えが説かれ、実現されていくようなことが必要なのではないかと思いますね。

私は、そういう意味ではまさに「縁起を生きる仏教」が必要なのではないかと思います。そして日本人の眼差しに関しても日本の仏教というのは先祖祭祀と結びついてしまっ、本当の仏教ではないなどという言い方がされます。ルース・ベネディクスを反転させて考えるならば、ルース・ベネディクトの言い方はあるところまで正しいが、あるところでは正しくないと思っています。つまり日本人は人の目を確かに気にしています。しかし人だけの目を気にしていたのではなく、向こう側にお天道様がいて「こんなことをしてしまったらご先祖様に申し訳がたたない」「亡くなった恩師の魂を汚してしまうことになる」という、ただ人の目だけを気にしているのではなく天の目、山の目、ご先祖様の目であったり、今は物質的に見えなくなっ、しまっているような人たちや魂たちの目を気にしていたと思うんですね。その中で私たち日本の倫理というものは緩やかにかたちづくられていたんだと思います。そうした「目に見えないもの」がどんどん縮小し、人の目だけを気にするようになってしまっ。40人のクラスの中でいじめられてしまえば人を刺したくなる。その向こう側で真宗の方なら阿弥陀様、あるいは大日如来かもしれない、八百万の神かもしれませんが、それが、人だけの世の中になってしまっ。まさに人間が「人の間」だけになってしまっ。このことの持つ弊害、人の目だけを気にしてしまっ弊害が現れているのではないかと思います

ます。

私たちはもう一回、伝統的な大いなる世界の方からの眼差し、そのものに支えられているんだということを見直すべきなのではないかと思われます。その中で東洋的な私の中には、よきものも、悪きものもある。悪もあれば、仏陀もいる。それが縁起の中で発現してくるわけですね。私も皆さんから「今日の講演はよかったな」とちょっと優しい目で見られていれば、仏の顔をしています。皆から「死ね」とか「お前、早く東京に帰れ」とか、そういう目で見られたら皆さんを刺し殺すという自信はあります。刺し殺すまでの度胸はないけど、出口のところで画鋲がまかれているとか。東洋的な我々の考え方は、私の中に仏もあり、悪魔もいるわけです。それがいろいろな縁起の中で、どちらが出てくるか決まっている。それはブッシュ的な「悪の枢軸は最初から決まって悪なんだから殲滅しなければいけない。悪は悪で、悪というものがあるんだから排除しなければいけない」という考え方とは違って「なぜその人が縁起の中で悪となっているのか」ということをよくよく考えてみないといけない。その時には「私もどういうふうに関与したのか」という自らも振り返っていかないといけないという、まさに自らを振り返り、その人も大きく決めつけずに、その人を縁起の中で見ていくような深さが大事ではないかと思ひます。

そういう縁起の中で生きる、日本というのはこれだけ近代化した中で近代化した、いい部分と日本文化が持っていた、そして仏教や神道が持っていたような奥深い伝統的な部分がまさに合成されて、これから21世紀の倫理というものがかたちづくられていくのではないかと私は思ひます。傍観者ではございませんで、私はそのことに一石を投じて、私も人の親であったり、先生であったりもするので、まさに21世紀をつくりあげていかなければいけないという大きな責務を感じるものでございませんで。

これで私の話とさせていただきますと思ひます。どうもありがとうございました。

—司会 上田先生、ありがとうございました。この後、パネル形式で上田先生と応答の形をしてまいりたいと思ひます。

パネルディスカッション

講演者: 上田紀行

(文化人類学者・東京工業大学大学院社会理工学研究科助教授)

パネリスト: 櫻井治男 (皇學館大学)

井上善幸 (龍谷大学)

司会: 清水大介 (花園大学)

一 清水 それでは質疑応答の部に移らせていただきます。質問を通して上田先生のお考えをより深く知るチャンスにしたいと思います。

ビデオで神宮寺の高橋和尚さんが活躍されている様子をご紹介いただきました。禅宗ですので花園大学に縁があると。それで花園大学で講演をされて、終わりに一人の教授がやってきて「あなたのやっていることは顕徳であって陰徳ではない」といって立ち去られたとのことでした。この言い方から「あの先生だ」と私もわかるんですが、大変申し訳ないと思うんですが——釈明ですが——、この方は学内で管理運営の要職にあたっておられ大変苦勞されたんです。ものの言い方がきつところがあるわけなんです。この先生の気持ちとしては〈俺の方が陰徳を積んでいる〉という気持ちもあったかもしれないと思います。いろいろとご苦勞されているということをお詫びがてら、いずれ高橋さんにお目にかかる時がございますので、申し上げたいと思っております。

今日のパネリストは、まず皇學館大学福祉学部の櫻井治男先生です。専門が神道ということですが、神道のご研究の中でも調査研究、明治末期の神社整理の問題を通して社会変動と地域共同体における神社の変容の研究をされています。著書に『蘇る村の神々』、『宗教と福祉』など。専門が宗教社会学で、今日は上田先生に質問して下さるのに極めてびつたりの方であると思います。

井上善幸先生は、龍谷大学文学部で親鸞聖人のご研究が専門ですが、それとともに浄土真宗と社会倫理に関してご研鑽を積まれています。

それでは櫻井先生からコメントをお願いします。

—櫻井 本日は三重県伊勢市から出てきまして、都会と田舎は格差があるなと思いつつ、伊勢というところは海と森の豊かなところなので、都会の方から見ると逆に格差を感じるのではないかと。格差も相対的なものがあるのではないかと考えております。

上田先生の『がんばれ仏教!』を読ませていただきまして、仏教を神道に僧侶を神職に変えると、かなりよく似た部分を持っているのではないかと。神社は全国で8万社、神主が25,000人、それに対してお坊さんはその10倍いらっしゃるということで、キャッチコピーにある「坊主・ビー・アンビシャス」というのは神主の場合、なんと言えればいいのか、また発明していただきたいなと思いつつまいりました。

最後の方で何か現代人に忘れていくこととして、ご先祖、魂、神道の場合、神様が見ていらっしゃるという世界が、どこかにあるということが見えなくなっていると。神道では「神様が見ていらっしゃるから正直に」と通俗的に江戸時代も説かれた説ですが、そうした論を説く人が「正直であれ」と言うのですが、不正直な人も多いなと思いつつ、面白い内容であったと思います。

二つほど質問をさせていただきたいと思います。一つは最初の方で「日本社会が格差に耐えられない社会ではないか」とおっしゃったと思います。これにつきまして、どういう意味で格差に耐えられないという意味か、付け加えていただければと思います。

二つ目は、長野県の神宮寺のビデオを見せていただいた中で、伝統的なムラの復活ではないと。しかし何か伝統的なものの復活の中で一人ひとり大切にされていくことが宗教としてのこれからの役割の中で重要性を持っていると。これは多分、仏教者、宗教者の活動という点で焦点をあてた中から出てきたと思いますが、逆に登場されている人々はある程度ローカルな地域ですと、旧来の共同体にいる方だと思います。この方々は基本的には村に住んで村のしきたりが面倒だと思いつつ一人ひとりが大事にされていくということに共感を持たれる。そういう背景、共同体制があった中で一人ひとりに訴えるところが多分にあるのではないかと。現代社会で、旧来の共同体から離れた人たちが最初から一人ひとりの人に対して新たな宗教が、どうこれからの社会に対して役割を持っていけるか。そういう点で、先生の本の中では應典院という例を出されていますが、それも含めて、今の問題を少し付加してご紹介いただければと思います。

—上田 本質的なすばらしい質問をありがとうございます。日本は格差に耐えられない社会ではないかと。格差がもともとあるということに慣れている社会、たとえばヨーロッパにせよ、自分たちがある階級観を持っていて、上の階級の人たちは自分たちの成功、社会内での高い地位というものが、そもそもある階級に基づいているものであるから、自分たちの得た利益は社会にもう一回還元していかないといけない。ノブリス・オブリージェとよく言われます。日本の場合はある程度、全部中流と言われて、確かに競争でかなりの階層性を還元していけるような社会でありましたが、今、それ

がどんどん開いていく現実で、東大に行っている子どもの親の年収は有意に高いということが出ている。しかし我々はそれに目をつぶっていて、あたかもそれが競争から得た公平なフェアな競争だという言い方をするので、東大の佐藤俊樹さんが『不平等社会日本』の中でも書かれています、幼少時からの教育投資の額はかなり違ってしまっているわけです。失われた10年で本当に非正規雇用しか受けられなかった人たちの子どもたちというのは教育にどれくらいお金がかけられるかどうかわからない。それもその10年、今年から就職はよくなっているわけで、一昨年大学を卒業した人はどんな人でも修士課程に行っていればよかったという話になるわけですね。そうすれば就職が回復する。ラッキー、アンラッキーで決められているからその人の競争で得られているものではない。一度負け組に入ってしまうと、再チャレンジと言うけど、そういうことができない。しかしながら一方で「それはフェアな競争があるんだからでしょ。勝った人は何ら責任がなく、私は競争の力が勝ったんだから別にお金は還流させなくてもいいんだよ」というようなものが持たれながら格差が開いていくことは、これはとてつもなくほんとに弱肉強食よりも弱肉強食な社会になってしまうのではないかと思えるのです。

ちょっとした格差、着ているものに、子どもたちが鋭敏に感じていじめたりしますよね。それが本当に格差が開いていった中で「あいつは貧乏人なんだ」と決められてレッテルを張ったようなところで、いじめとか、そういう問題は大変なことになってしまうのではないかと感じたということです。

2番目の質問は本質的で、神宮寺さんとか、もともとの共同体意識は小さい頃から持っていて、でも、それが重たいなと思っている中で個人が大切にされるから、いいところ取りができるんだけど、最初から都会のマンションの12階の一室で生まれてしまって、お父さんはサラリーマンで何の共同体意識もない子どもたちにどういう宗教性を説くのか。大阪の應徳院は若者向けにお寺を劇場として開放したり、アートをやりたい若者を支援したり、就職でエンパワーして「それだったら君、こういうことをすればいいよ」というセミナーをしたり。

その中でこれからは「説く宗教から聞く宗教に」に変わっていくということを強調したいのです。今までの宗教者は教えを説いていけばよかったです、これからはいかにその人が何にこだわりを持っていて、何に苦しみを持っているかを聞くということが重要になってくる。子どもたちがキレたりするというのは、本当は気持ちが聞かれてないということが大きいと思います。自分がものすごいピンチになった時、誰かが聞いてくれるという体験をして「世の中ってのは、聞いてくれる人がいるんだ、阿弥陀さんかもしれない、大日如来かもしれない、神様かもしれないけど、聞いてくれる、この世の中は聞き届けてくれる」という思いう持つこと、それはたとえマンションの12階に育った子どもでも「聞いてもらえるんだ」という感覚は原初的な共同体、動物としての原初的な共同体意識を高めていくのではないかと思えるんですね。これからの宗教はいかに寄り添って、いかに聞いていくかということが重要だし。

ショッキングなことがあります、私の教え子がこんなことを言ったことがあります。「私が自殺したいとか、人生に悩んで夜中に道を歩いていたとしても、そこにお寺さんがあったら、ドンドンと行って『私、悩んでいるんです』と言ったら『今、何時だと思っているんだ』と言われるような気がする。町を歩いていて十字架が建っていて教会があったら2時でも3時でもドンドンと叩いたら、誰か聞いてくれて『よしよし。お前は苦しんでいるんだね』という人が必ずいるんだというイメージを持つ」と言うんです。神社も聞いておきますね、今度。その時、エッ、お寺って。言われてみるとそんな感じがするんです。怒られるんじゃないかとか。「何時だと思っているんだ、人の迷惑考えずに」。でもお寺さんとか神社が、聞いてくれるかどうかはともかくとして「ここに行ったら誰か聞いてくれる人がいるんだな」と。ご住職だけでなく、聞いてくれる仏さん、聞いてくれる神様がここにはいるんだなと思えるようになったら、ずいぶんと我々の精神状態は変わってくるのではないかなと思っております。

一 櫻井 二つ目に関して「説く宗教から聞く宗教へ」。その場合、よく聞いてくれる宗教というのは今の形では宗教が選ばれるということにつながっていきますね。選ばれる宗教と選ばれない宗教という、その中に「格差」が出てきませんか？

一 上田 それに関しては倫理学者が、すべて倫理的ではないという話のシャレから言えば、宗教者とは思えない宗教者がいるわけで、選ばれてしまうのはしょうがない。そこが近代性と伝統性がオーバーラップしていくものであって、檀家制度は昔からなかったわけです。氏子制度はどのくらいからあったのかな。自分にフィットした宗教を求めていく。生まれてきたからこのお寺というのは耐えられないわけですから、逆に我々の宗教性や発心を高めていくためには、そこで我々も宗教を選ぶ対象にあるのだということを、宗教界も引き受けていかないと、民衆の方も宗教の方も双方の質の向上は望めないのではないかなと思います。

一 清水 櫻井先生、レスポンスがあればさらにどうぞ。

一 櫻井 そんなことを申し上げたのは縁起、縁ということが、これから人々にとって大事だということで、現代社会そのものが旧来の血縁や地縁を超えた人々が選択をする縁、その中で宗教がどういうふうに関与されるか、宗教そのものが、これまでの宗教事件とかを見ておりました時、倫理という問題とかかわって真剣な問い掛けをされているのだろうなと思って先程のことを申し上げたわけです。

一 清水 「説く宗教から聞く宗教への時代だ」というのは、本来、宗教の原点ではないかと思うんです。お釈迦さんが一人ひとりの悩みを聞いて対症療法的に処方箋を与えていったというのは聞く宗教だったのではないかという気がします。そういう原点を取り戻すことかなと。宗教は本来、カウンセリングの要素が強いんじゃないかということですが。

一 上田 その通りだと思います。「お釈迦さんの耳はなんであんなに大きいのか。民衆の苦を聞いていたからだ」とおっしゃる方もいます。苦悩に向かい合うことが宗教

の原点でもありますから。『がんばれ仏教!』を読まれて「自分はどこから始めていいのかわからない」と言う人がいるんですが、新しいお寺の活動を始める方は、運動をやりたいと思って始めているのではなく、たまたま誰かの話を聞きちゃったわけですね、苦しんでいる人の。そしたら何とかしないといけないと始まっているわけで、説いているだけでは、関係性がなくてもいいわけですよ。どこにいても呼ばれて説けばいい。人は一度聞きちゃったら関係性が生まれてくるわけで、宗教は「束ねる」という意味がラテン語にあると聞きますし、ある意味では「関係性をつくっていく」ものですよね。「苦しみを聞き合う」ということから出てくる関係性というのが自然の発露としてあるので「いかに布教しましょうか」という関係性では、もともとなかったのではないかと思います。

— 清水 「聞きちゃったら関係性が生まれる」というのはすばらしい言葉だと思います。関係性というのは、その場合、どういうことになるんでしょうか?

— 上田 何をできるかどうかかわからないという意味では、まず、それを共有する、共苦、喜びも共有するのかもしれませんが、苦しみとか喜びを介在させていく中で、まずは共にある、仏教の慈悲は何もできないかもしれないけど、ああとうめいてしまう。一緒にうめいてくれる人がいるということが重要だと。ただそれだけで何もしないといけないというわけではなくて、新しい動きの中で、自分のできることはやりたいと思うわけですね。だからそういうふうに「共にある」ということになるんじゃないでしょうか。

— 清水 上田先生のお考えに櫻井先生、何か……。

— 櫻井 「共にある」というところは大事なところで、ただし人と人とだけの共ではなく、神道ではそこに自然というものが共にあることを観念として重視してきたのではないかと思いますから、そういう点では時にはオーラの強い森とかに関心を持ってこられる方がずいぶんいらっしゃるのです。森は森でそのままあったように思うんですが、何か選ぶ中で自然がしっかりと対象から感じられるようなところが、今の方々も関心を持たれるところがあるのかなと思います。

上田 ダライ・ラマ法王も仏教の話をしているように見えますが、神道の話もおっしゃっていて「日本には神道があって、昔からのエコロジカルな共生の原理ではないか。そういうものもこれからぜひどんどん見直してほしい」とおっしゃっていました。

— 清水 井上先生、今の話題の連環で何か?

— 井上 共にあるということで人であるとか、自然のことも大切だろうと思います。私はもともと聞いたかったのは、単に生きている人だけでなく、亡くなった方とか、神であったり、仏であったり、眼差しを感じることは大切じゃないかと感じました。後半、「なるほどな」と思ったところがあります。

共にあること、そこで生きている人、それ以外のものを含めて「生きる意味」を一つのキーワードとして考えた場合、格差社会の中で「勝ち組」にはそれなりの生きる

意味があるのかもしれませんが。けれどもVTRでの長野の神宮寺さん、上座部仏教圏のお寺に集っている人たちの笑顔の中に現れている「生きている意味」というのは、勝ち組の人とか格差社会の中ではうまく適合している人とは違った生きる意味だろうと思うわけです。どうしてお寺に集う人、人々のためにつくしている人の中に笑顔の生きる道が満ちているのかを考えた時、かかわっているもので、かけがえのないものである、交換不可能なものであるし、同時にとても壊れやすく、もろいものであるかと思うわけです。滅びやすいもの、かけがえのないものにかかわっていく中で「生きる意味」と同時に自分が死ぬでいく、かかわっている人たちが死んでいく「死にゆく意味」も同時に感じているのではないかと感じました。「生きる意味」を問うことは同時に「死にゆく意味」を問うことでもないかなと普段考えておりました。最近では命の大切さが強調されます。命が軽視されている状況の中で命の大切さ、生きる意味の大切さを強調するのはもっともなことだと思いますが、反面で死んだら無意味だという観念がいつのまにか忍び込んでしまうこともあると思います。一見、充実しているように見えていて、実は「死にゆく意味」が見えてこない、とても貧乏な生きる意味になっているのではないかと思います。生まれてきていろいろなものに出会って生きていって、辛いことも楽しいこともある、やがては命を終えていく。それは順番通りではない形で命を終えていくわけで、そういう厳粛な事実に対して、確かな意味を与えていくのが一つの宗教の役割ではないかと思うわけです。生きる意味と同時に死にゆく意味について、お話を聞けたらと思います。

もう1点は、他者にかかわっていく、配慮することが求められてくると思います。けれども一方で他者にかかわって、わかりあおうとすればするほど他者がわからない面も同時に出てくると思います。利他的であろうとすればするほど、利他的でない自分が見えてくる面もある。結論めいたことをいきなり持ち出すのが宗教の悪いところとおっしゃるかもしれませんが、「利他的な社会は可能か?」という講題に込めた思いを含めてそのへんについて伺えたらと思います。

一上田 重い質問ですが、第一点目、死にゆく意味について。その前に井上さんの質問は示唆的なところを一つ含んでいまして「勝ち組の人かは勝ち組の生きる意味があり、そうでない人はそうでない人の意味があって、個人が尊重されるなら、勝ち組の人が、ホリエモンがバンバン稼ごうが、第三世界がどんな飢えに瀕しようが、あの人にはあの人の意味があるんだから、それでいいんじゃない」なのかどうなのか。宗教者は「それもその人の生きる意味ですよ」と言うのか、それともそういう人に向かい合った時、何か一言、チクリと言うなり、ぶん殴るなりするのか。先生方に聞きたい質問として、私の方からとっておきます。

死にゆく意味はおっしゃる通りで「生死を共にするんだ、この人たちと」という感覚というのがあるわけです。でも日本社会というのは会社の社葬とかあって、会社の中の我々は生死を共にするのだという意識があって、ある種の疑似的ムラ社会をなしていたんじゃないかなと思います。ところが今は会社もそういうものでなくなってい

て、こいつらとは死ぬ時は別々だし、社長は最後までこの船に残って船長は倒産する時は、一番最後まで乗ってズブズブといくのが今までの会社だったんだけど、アメリカ的な会社観から言えばCEOになって一番高いところで株を売り抜けて、会社の従業員が死のうが、どうしようが、自分が社長の時、数十億も数百億も儲けて最初に逃げちゃって、泥船になりそうな時に誰かに譲っちゃうのがいいと。まさに生死を共にしていない会社でいいんで「利益を追及するんだから」と切り替わっていくわけですよ。それっていうのは、徹底的におかしい。

我々は何を共有しているか。時間というもの、時というものを共有している。この人とはこの限られた時かもしれないが、「同じ時を同時として共有している」という思いがあるわけです。それを「効率的な時」にしてしまっている。その効率的な時で、いかにお金を儲けていくかという時、死という意味は見えてこないわけです。そういう意味では人間と人間の間が分裂しているとともに、私の一生を生きていく時というものが、一瞬、一瞬に分断されてしまって「今日はいくら儲けた、明日はいくら儲ける、この3年間はこの高校に入らなければむだだ」とか呼吸が浅くなってしまっている。いかに深い呼吸を我々一人一人が、時に関しても共有するかということが重要なのではないかと思うんです。

時ということからすれば、山折哲雄先生と朝日新聞の論座で対談させていただいて『がんばれ仏教!』の話をさせていただきました。お葬式の意味になりまして山折さんは「葬式はやらない。散骨すればいい」と。あと僕はこの頃、お坊さんがお葬式でケアをしたりする。失った家族に対するケアをしたりする。こういう話は絶対この人、嫌いだろうなと思ってわざとぶつけて「この頃、グリーフケア、悲しみのケアとかお坊さんの中で流行ったりするけど、どう思われますか?」「大嫌いだ、そんなものは。だって仏陀が『死は無常だと言って何も残らない』と言ったのであって、皆でケアして意味あるものにしていこうなんていうのはもってのほかだ。私は死んでしまえば、骨となってガンジスとか撒かれて、はい、おしまい、それがいいんだ」と。山折さんが強いというか、ニーチェ的に言えばツァラトゥストラみたいな人だからOKなのであって、庶民的な私たちはただ「無常の死というのを受け入れよ」と言われてもどうなのか。その時、モヤモヤしていたんです。それを井上ウィマラという高野山大学助教授で、ミャンマーで何年かお坊さんをやっていて、瞑想していて京都大学哲学科中退ですが、なぜか高野山大学にスペリチュアルケア学科ができて、そこに助教授に迎えられたんです。その話をした。「山折さんがおっしゃっていることは一面的には学術的には正しいんだけど、お釈迦様が言っていることとは違うんじゃないかな?」という話をした時、彼が、キサーゴタミーの話をしました。お釈迦様のところに女の人に来て「自分の児が亡くなってしまった。この児を何とか生き返らせてください」と泣くわけです。お釈迦様が「ならば私が生き返らせてあげましょう。その代わりケシの実を3つ集めてきなさい。この村の中で死人が一人も出ていなかった家があるならそこからケシの実を一つ。次の家からもケシの実を一つ。3つ集めてきたらその娘を

生き返らせてあげましょう」。ところがどこの家に行っても死人の出ていない家はない。集められませんでした。その時、人間は亡くなってしまうものなんだなということを知る。

山折先生的に無常だとわかるのはエリートの知的な、山折先生くらいに肝の座った方なのであって、仏教には「方便」があります。方便としていろいろ人の家を訪ねて「そこには死者がいませんか?」と言うと、亡くなった方の悲しみを語ったりするわけでしょ。「あなた、そんなふうにも子どもさんを亡くして、うちも子どもが亡くなったんですよ」と話をして、共同体の中でケシの実を集めていこうという中で、方便として、死は無常なんだけど、誰でも死ぬものなんだな、いろいろな家で死のストーリーがあって、悲しんだりしていきながら健気に生きるものなんだなということを知り、いろいろな家に行って聞いたり、聞かれたりする中で、死というものが自分の中にも受け入れられていく。仏教は知的にこうだという体験なのではなく、受け入れていく、自分の意味をつくりあげていく方便としての部分か大きいし、そこで「ケシの実を3つ集めてきなさい」と言ったお釈迦さんの慈悲というのは、まさに知的に真理を教えるのではなく、そうやって人と人との中であたたかく受け入れられていく方便を提示していくところに仏さんの慈悲、あたたかさがあるのではないかと井上ウィマラは言って、私はやっと目からウロコが落ちたんですよ。

私も仏教とか宗教は教えだと思っていると、まだまだ頭が洗脳されているから「死は無常である、それで仏教いいじゃないか」と言われると「そうか」と。死にゆく意味、死というものの共同体の中で聞いたり聞かれあったりして紡ぎだしてくるところまでも宗教の意味としてあるんじゃないかと私には思えるわけです。

利他的でない自分。これはむちゃくちゃあるわけで、ダライ・ラマ法王でさえ「私は気をつけなければ搾取者になってしまう」と言っているくらいのわけです。この質問をされることはまさに真宗的なご質問だと思うので、私の中の悪の部分というものをどういうふうにとらえるか。でも私の中にそういうものがある、その私を許せるかどうか。現代社会は自分も許せない、他者も許せない。自分だけ許していて他者を許さない上司が最悪で、そういうのが教授にいたりすると最悪で、多くの場合は自分を許せない上司だったり、自分を許せない親だったりする人が、許さない子どもをつくりあげていくというのが定説ですね。そういう意味からすると利他的でない自分というのにも気づいていくことが重要なのですが、さあその時に人間の本来性は利己的なもので、だから何でもやっていいのだと言うのか。ボールにカーブをかけるか、シュートをかけるかということでも球の弾道は違っていくわけです。利己的な悪の部分はあるんだけど、利己性を引き受けながらも利他的な私というものも見えていく。

ダライ・ラマ法王と競争について議論している部分があります。「競争というのは悪いものだけではないのではないか?」と法王に質問したんです。剣道とか柔道でライバルで稽古している。競争して「こいつに勝ちたい」と思っているけど、互いを高めていくということがあるわけです。俺たちは仲間なんだから「互いを高めていくた

めに競争しているのだ」という競争がある。もう一方でアメリカ型の競争は勝者と敗者を決めてしまうための競争があって、勝者は Winner take all、勝者がすべてをとる。でもお互いに高め合う競争があるのではないか。その時にダライ・ラマ法王が面白いことをおっしゃいました。「仏教は三法に帰依する。仏法僧に帰依する。あれは三法に競争心を抱くという意味でもあるんだ」。つまりこの仏陀に負けないぞ、私も。仏さんのお説きになった法に負けないぞ。お坊さんたちに負けないで修行していくぞという、いい意味での競争心を抱くのであって、帰依するというのは、はい、お預けして私を助けてくださいというのとは帰依じゃないんだ。まさに互いに法があることによって高め合っていく。我々の知識は明晰になっていくということの意味の競争なんだと。利他的でない自分ももちろんある。利己的な自分も利他的も自分もある。

マザー・テレサの言葉だと思いますけど「自分の喜びしか喜びにできない人間は非常に不幸である。なぜならばあなたの喜びは有限であるから。他者の喜びも我が喜びとすることができる人間は幸いである。なぜならば他者の喜びは無限であるから」。マザー・テレサまでいけるかどうかは思いませんけど、その部分のさじ加減のところ、利他の心の豊かさがある。ダライ・ラマ法王は「永続する幸せと一瞬の幸せを区別しないといけないのではないかと」。一瞬、今日、お金が儲かったとか、彼に勝ったという幸せは不安を伴っているから、いつ負けるか、いつ失うか。一瞬の幸せなんだ。「宗教が説く幸せというのはそういうものではビクともしない永続した幸せというものを求めていくのだ」と。

そういうことからすると利己的な部分を認めながらも、しかしそのことに気づいたりする、そのことで自分が苦しんだり、人を傷つけたり、自分を傷つけたりすることを契機にして、そのバランスをどのように保っていくかということではないかと思えます。利他的な社会は 100%すべての人が利他的になるという、気持ちの悪い社会じゃないと思うんです。ある種の中道があるし、ダライ・ラマ法王も社会民主主義がいいというのは自分の利益もある程度確保できる、励みにするようなところも残しておきながら、でも社会全体としては慈悲ある利他的な社会にしていくということなのであって、そのさじ加減、バランス感覚というものなのではないかと思えます。ただ一方で宗教者はすべて 100%利他的でなければ「それはお前が間違っている」とも言いがちで、ありえない前提でそれに向かって走れという傾向もあって、今度は逆にそれがだめだとなれば「いや坊さんだって食っていかないといけないから、あんたわかるでしょ」みたいに急に変わっちゃったりする。両方のバランスをとりながらも、なおかつ利他的な社会を目指していけるという胆力というか、ある種の持続可能な宗教力みたいなものが求められているのではないかと思えます。いかがなものでしょうか。

一井上 利他的な社会について、その通りだと思います。講題では「利他的な社会は可能か?」となっておりますが、「可能?」と出して「可能だ」というのでもおそらくなく、100%という意味では。「不可能か」と読み替えても問いとして受け止める上では同じような働きがあるのではないかと思ったんですね。特に後半部分、興味深く聞か

せていただきました。その上で最初の質問に対して「勝ち組の生きる意味」について質問がありましたが、私は別にそういうものは生きる意味として自分に合っているかということ、決してそうではないと思うんですね。「生きる力」ということについて議論を重ねることがあったんですが、生きる力が求められていると言いますが、大抵それは競争社会を生き抜く力であって、生きてやがて死んでくという中で、その中でなおかつ、しなやかに生きていく生きる力ではないだろうかということになったわけです。生き抜く力と生きる力、若干違うニュアンスが宗教的な立場からするとあると思います。

去年9月、子どもが生まれまして、妻と子どもの将来を語り合うわけです。この子が大きくなったらどういう社会になっているか。お互いどういうふうに歳をとっていくか。こちらがポツリと「そうは言うけど、子どもとどっちが先にいくかわからない」。妻の方は「生まれてすぐに言ってくれるな」と大分怒られたんですけど。それももともとことだと理解してくれて、生まれてうれしいが、どちらかが先にいくことは避けようがないことで、何を自分の生きる力としているのか、生きる意味としていくのか。そういうことを考えて、おっしゃった意味を共に共有できるようにしていきたいなと考えています。質問に関しては勝ち組の人が持っている生きる意味は全然魅力を感じないということです。

—上田 私にも2歳の子供がいるので、あの子の方が先にいったら死んじゃいそうなので、私は悟ってない、子供の方が先にいくこともあるんだからと妻には言えませんよ。すごいなと感嘆いたしました。

—櫻井 生きる意味と同時に対比的に死ぬ意味。両方の中でとらえるという、確かに思索や哲学の中で、それは十分に議論もされ、これからも論じられていくのですが、現実にはまさに生そのものがある。それに立ち向かった時、どうなのか。子供の命がここにある、そのものがあるのにそんな議論をやっているという問題があるだろうと。医療の最先端の中で、あと一秒で命が亡くなる前に向かっていく方々、介護福祉士の人たちも育てているのですが、介護の中で普通に生活して、もう生きられないギリギリで生活されるような方々に立ち向かっている人たちに、宗教はどういう意味があるか。生きる意味、死にゆく意味を問うことができるのかと思うことがあります。お話を聞きながら感じたところですが。

—上田 それに向かって宗教は説く必要はなくて、求められている時に説けばいいので、考えてみたら、のるかそるかの時に宗教が求められていないということがありますよね。求められれば、いつでもスクランブル発進できるぞという感じにしてもらうことが必要だけれども、なんか逆に弱っている人を見て近づいていったら、へんな靈感商法みたいになっちゃいますから。いつでも緊急発進はできる、いつでもOKなんだよというものとして、伝統宗教の側からアピールしてほしいですね。何となく本当にしてくれるものだというものがなく、何周年のキャッチフレーズをみても聞いてい

でも、こういう精神が日本に行き渡ればいいですねという感じが多い。親鸞聖人750周年は本願寺は「世の中安穩なれ」。大谷派は「いのちが私を生きている」。二つともいいんですけど、世の中安穩なれども、私が本当に苦しんだ時に来てくれるのかなと。ほんとに阿弥陀さん来てくれるのかなという感じがすることもあって。神道のキャッチフレーズもエコロジカルなものもあって。一人ひとりに寄り添ってくれるひっかかりをつけておいてほしいなと思います。

—清水 フロアの皆様から質問を受け付けたいと思います。

—質問 ダライ・ラマ法王との対話の中で、南が仏教を浸透することによって経済発展を諦めることによって満足してしまうとか植民地主義がいけないということですが、ブータンは幸せ指数を経済発展に求めないと言っていましたが、現地で仏教をやっている人はそれでいいと思っているのか、経済発展しつつ、幸せもという。どういうスタンスなのか。

—上田 経済発展については中道的な考え方ですから極端でもないということなんです。ダライ・ラマ法王の場合は中道的なことが強いので、ダライ・ラマ法王のお考えでは経済発展を無下に否定するものではない。チベットも中国の中での自治区になりたいという、今は自治区ですが、結局、自立はない。中国から離れてしまっただけでは物質的、経済的な富や福祉のレベルは上がっていかないから中国内に止まることが重要ではないかというダライ・ラマ法王の見解というのは、経済的發展で人間は豊かになるというのは当然で、戦後の焼け野原に戻りたいとか、阪神大震災の直後の神戸に戻りたいと思う人は誰もいないわけです。それがどこまでいくのか。どこまでいったら足るを知ることになるのか。

ここから先は私の考えでダライ・ラマ法王の考えを離れて。今のこれだけ成熟した日本の資本主義社会の中で、どうやって需要をつくりだすか。資本主義ですから需要を喚起しなければ商品が売れない。満ちたりている人に「あなたはこういうところが足りないでしょう」という欠乏感を持たせることがマーケティングですね。だってもう私たちの生活の中に何か足りないものがありますか。この生きているこの物質的なものの中で、いかに自分がよりよい生を生きていくかが問題なのに、それでもまだこれが足りない、ここが足りないんだよという思いを広告でさせることによって需要を喚起させる。需要を喚起させることは欠乏感にさせるということですね。「新型のものが出ましたよ。あなたの車は排気量が、10年乗っていたら車はそろそろ買い換えられないといけないでしょう」。本当に貧しいところから、衣料品が満たされてないところから、あるところまで成熟した社会にするところまでは欠乏があって当然ですが、我々の成熟した社会の中でなおかつ需要を喚起しないと景気が浮揚していかない。いかに満たされないかということをお皆に刷り込むような広告を行う。足るを知ってしま

ったところでも、なおかつ欠乏感を次から次へ与えていかないといけないもの。高校にまで行っているのに「お前の行っている高校はこんなしょうもない高校だ」という欠乏感だけを与えてしまうという我々の社会のシステムに対して、どうするかということなのだと思います。

南北問題に関して言えば、ブータンにもこの前、行きました。なかなかいい国だと思いましたね。鎖国していますからそこに多国籍企業が入ってきたらどうなるか。問題は一つあるかと思っています。ダライ・ラマ法王は中道ですから南の国は経済的発展をしていくべきだろうと。北の国との格差には怒りを持つということだと思います。ありえないくらいの格差であって、正当な怒りを持って、正当に分配されていかないといけないという方向への社会的な働きかけを行うべきだと考えていると思います。貧しい人たちがどんなに貧しくて子どもが小さい時に栄養失調で死んでも「ありがたい、仏様に救われていくのね」とお祈りをして救われているような気になっているだけが仏教ではない。祈って救われると思うことは個人的には大切なことだと思いますけど、仏教的指導者として、一人の仏教者として、そうしろというのが、このこれからの仏教ではないと思われています。

一質問 他者の苦しみを除こうと。ある人が公務員試験で勉強して受からなければ来年もプータローになって経済的にも破綻する。本人はそのことはわかっていながら全然勉強しない。周りの人がむりやり勉強させる。周りから強制力をかけていくことに対しては果たして利他的と言えるのか、やるべきか、やらない方がいいのか。

一上田 時と場合、なんじゃないでしょうか。子どもに漢字の書き取りを親がやりなさいというのは、ある種、利他的もしれないけど、20歳とか成人している人が嫌だというのは公務員試験を受けろというのは、利他的であるという以前に人間関係の問題であって、本人が嫌だと言うなら。自分が歯医者にならないといけないと何浪もしていた人が殺人事件を起こしたとか。この人が本当に公務員になればいいという独り合点がありますね。ダライ・ラマ法王とは愛と執着の問題について語っていますが、日本社会の場合はこの人によかれとっていて、結局、いい子になれ、いい学校に行け、母親、父親はこのこのために絶対になると思っている、自分のエゴを満たすために。私がいい母親として評価されたいとか。そういうことからやっつけてしまっている。それは慈悲に基づく怒りではないのではないかとダライ・ラマ法王はおっしゃっています。今の話だけを聞いたのではわからないわけで、いろんな関係があるわけですよ。周りの友だちが試験頑張れよというのが、まさにドンピシャとしての当たっている時もあるれば、何とか大学に行かなければ一門のけがれになるとか言ってやらせている部分があるのか。それはケースバイケースによるのではないのでしょうか。私の中の、よきと思っている部分から来ているのかどうかは、一人ひとりが反省していくということにもなろうかと思っていますけど。

—**清水** 尽きない泉がどこまでもくりだしてくるような清冽なお話を伺いました。上田先生、どうもありがとうございました。パネリストとして貴重なご質問をいただきました櫻井先生と井上先生、どうもありがとうございました。会場の皆様、ありがとうございました。最後に宗教倫理学会事務局長の高田信良先生にご挨拶をいただきます。

—**高田** 長時間にわたりましてどうもありがとうございました。これをもちまして宗教倫理学会の公開講演会を終わらせていただきます。宗教倫理学会は秋に学術大会を予定しております。10月21日でございます。その日の午後には公開講演会も予定しております。またのご参集をお待ちしております。今日はありがとうございました。

(了)

宗教と倫理 別冊 第7号

2007年10月21日 発行 会員頒布

編集・発行 宗教倫理学会

代 表 徳 永 道 雄

発 行 所 600-8268

京都市下京区七条通大宮東入大工町 125-1

龍谷大学文学部哲学科

高田信良研究室内

「宗教倫理学会」事務局

<http://www.jare.jp/>

郵便振替 00930-4-38499