目 次

丽	X	
	Intersection of Nature and Humanity :	
	Japanese Reflection	
	····· Takaaki David ITO(1)
	危機的環境破壊の要因と西欧キリスト教との関係性	
	―キリスト教環境倫理学的変遷の宗教社会学的考察―	
	松 平 功(17)
7.11	究ノート	
11/1		
	イエスの笑い・十字架への道(道化と嘲笑)	
		51)
	書物で読む釜ヶ崎	
		65)

Intersection of Nature and Humanity:

Japanese Reflection¹⁰

Takaaki David ITO

Africa is the birthplace of humans. If this theory of human evolution is correct, I came here from one of the farthest human footpaths, from North East Asia. I am home after 100 thousands years. I am happy!

This personal and rather naive nostalgia of mine leads me naturally to think of our *arche*, namely the beginning and the original design from which we all originated albeit very long ago and far away. I would like to invite you to join me in an archaeological study of our knowledge and once again to think about the relationship of humanity with nature. I hope this can contribute something to our discussion about "Caring for Creation ——Caring for People".

I am going to discuss three facets of the relationship between nature and humanity: namely, palliative care to end stage cancer patients; spiritual care to the survivors of Tsunami after the Great East Japan Earthquake 2011, and energy policy after the nuclear power plant failure.

keywords: Spiritual Care, Palliative Care, Great East Japan Earthquake and Tsunami, Nuclear Power, Despair of the Foil

PALLIATIVE CARE

Let me begin with a resent personal story about my friendship with a former colleague, Professor Rick.

Professor Rick (pseudonym) is my former colleague. He suffered from advanced pancreatic cancer and was in his hospice bed near his home. Professor Rick trained schoolteachers and he loved educating children and youths. He is not necessarily a type of scholar who has produced numerous books and articles. A small number of undergraduate students had recognized his deep insights, and respected him. They visited his office for a while with questions and to seek advice. They graduated to go on with their lives to be schoolteachers. In this sense, Rick did not have disciples.

He cherished not only Japanese pupils and students. He also spent most of his spare time and money to visit a child welfare organization in a small village in Indonesia. I accompanied him during summer holidays for my first years as a new faculty member at the university. He was a charming old man there. More than a hundred children loved Professor Rick. Everybody in the village knew that the children in the orphanage were his "sons and daughters."

Professor Rick and I were not necessarily close friends. He did not invite me on his visits to Indonesia after the first years. We seldom talked since we belong to different faculties. He retired some years ago and I thought we would not meet again.

One day, however, I received a telephone call from a friend of mine who is much closer to Professor Rick, asking for advice for the hospice care. Professor Rick's wife visited a hospice care facility that I introduced to her, and met the director physician with whom I worked in recent years. Mrs. Rick brought the medical data to the doctor as part of the

introduction. The next day in the evening, Professor Rick was carried to that hospice by ambulance because he had a sudden change of condition.

High quality care in the hospice was able to stabilize Professor Rick's condition. I visited him. He thanked me for the arrangements of the facility. We reestablished our relationship. I visited him once in a while. Often, he sat on the bed and talked cheerfully about what he had experienced, whom he had met, and what he was planning to do. We enjoyed remembering some students with their particular characteristics. Professor Rick told me one day that one of those students visited him after noticing the Facebook notes he kept on his bed. The most impressive comment Professor Rick made the other day was, "I am having the happiest time in my life now. Old friends visit me. Former students come to tell how they had successfully run their classes at schools following my pedagogical advice. Some even became headmasters. I am able to chat through Skype with beautiful wives of the grown up children of the Indonesian orphanage. I did not know that I had been so blessed. I have so many who love me."

Professor Rick lived his last moments that were illuminated by his own approaching death. He does not look back to regret or to be proud. He just enjoys being himself: being visited by family members, friends and old students, and freely talking about his memories and dreams. It does not matter how many visitors he had, in fact. His moments seemed to be filled with excitement and happiness. I am sure, according to his state of mind and spirit, even a single telephone call can cause him to feel bliss. This was the time for him to restructure his memories and compose the final version of his story where he was the happy protagonist.

This is one of the great achievements of humanity. Advanced medical science and technology relieved excruciating cancerous pain and gave a

peaceful time to Professor Rick. I can speak, as a hospital chaplain by training and as a spiritual care specialist for cancer patients, in saying that the palliative care given to Professor Rick was exemplary. As a friend of Rick's, I am very thankful to the level of modern medicine.

He passed away. He was 72 years old. This is one of happiest cases of modern dying.

I share my personal experience because it tells much about the intersection between nature and modern technology.

Modern medicine itself, however, presupposes the clear division between life and death. Science keeps silent about death. Within the closed system of the *life science*, medicine finds laws and mechanism of life and intervenes to prolong life.

Nevertheless, we may need to have a wider perspective. One in two Japanese experience cancer in their lifetime and one in three die of cancer. The increase in cancer is an inescapable corollary of aging of the population. The longer one lives, the higher the risk of getting damaged DNA. Cancer cells are those with damaged DNA. Life is the process of replacing old cells with new ones. Healthy life is ensured only by the orderly deaths of the older cells and their replacements. Cancer cells refuse to die in an orderly way. They, rather, grow and use up nutrition necessary for other organs. They also metastasize to expand their domain. Cancer cells are originally parts of the body, but their refusal of dying endangers the life of the body. If we deny death, just like cancer cells, we cannot live. In this closer look, death is a part of living. Life is sustained by death.

This is the mystery of life. We have to meditate on this mystery of death/life, from a spiritual perspective. Caring for people is neither a manipulation of nature in order to meet endless human needs, nor an

intervention by human technology for the sake of human desire. We do not know, in the long run, what is really good for humanity. My friend Rick can find the sharp sparks of his life in the midst of severe limitation. It is at these quality *Kairos* moments that we have to seek the care for people. It is not just the length of life, governed by the all swallowing Greek god, *Cronos*. Our care for the dying is for the purpose of creating a *Kairos* moment.

TSUNAMI

At the other end of the spectrum, we experience a very different kind of death. Sixteen month ago, on the 11th of March 2011, we had the Great East Japan Earthquake. The following Tsunami swallowed nearly 20,000 people (15,863 deaths and 2,949 missing). All of them were just participating in the midst of their usual daily life activities when they were swept away.

Trying to understand the spiritual process experienced by the Tsunami victims and survivors, I have introduced a negative concept of "despair of the foil" in a paper I read at International Congress on Pastoral Care and Counselling, held in Rotorua, New Zealand, in August 2011²⁾. I focused on the despair that the Tsunami victims may feel and the survivors experienced. I have characterized their state of being as the "foils". Oxford Dictionary of English defines the word "foil" as

A person or thing that contrasts with and so emphasizes and enhances the qualities of another:

- a thin leaf of metal placed under a precious stone to increase its brilliance.
- origin Middle English: via Old French from Latin folium 'leaf' .

Those "foils" or leaves, do not exist, or in this case do not die, for their

own sake. They live or die in order to give meaning to someone else with whom they had nothing to do personally. Just like a fish I had last night for my dinner, or a zebra that feeds a lion family, their lives are not their own. The meaning of their lives belongs to someone else. Tsunami victims are foils. They die only to characterize the Tsunami, only to impress the power and dominance nature has over humanity. I have developed the concept of "despair of the foil" in remembering the victims of natural disaster such as Tsunami and earthquake. But the same despair may be found among the victims of drought and epidemic. This despair may also be experienced by the victims of wars, socio-economic upheaval, or political actions, if people's living and dying in the midst those vicious human deeds are utterly beyond their control. They have no idea why they are to suffer now. Their life-long stories and cherished relationships were just ignored. The value of each individual has not been accounted for.

In the modern world with its global complexity, it is often very hard to distinguish between natural causes and human causes of calamitous events. Is famine natural or human? Climate surely affects agricultural productivity. However, it is mainly an issue of allocation of available foods that causes famine in the modern world: Weapons, drugs and oil travel swiftly without borders behind the scenes. Weapons can reach even a hidden corner of a small remote village. Why can we not deliver food properly in the same way? The whole world is responsible for the shortage of food. Geographical distance or lack of awareness of local needs cannot be used as excuses. I am not even sure whether humans can justify the amount of money and resources used for cancer research that gave my friend Rick happiness and sense of completion at the end of his life.

I do not intend to go back to the old discussion of North-South conflict. The reality is much more complex and it is becoming more "glocal", that is the interrelated and mutually enabling system of global and local issues. The more complex the situation is, the less easy for each of us to find the meaning of life in that complexity. In this sense, most of us are foils. Good and meaningful deaths are hardly possible. It may be only in the private sphere, where one can find meaning in life and death.

Japanese traditional belief is called Shinto, which literally means the Divine Way. We can understand Shinto as the system of beliefs consisting of an animistic worldview and ancestor worship. Folklorists and cultural anthropologists have recorded that there are typically three stages that the souls of the deceased follow in popular Shinto beliefs.

At the first stage, the souls still have strong attachment to the living world and relationships. They have the power to influence and the power may harm on the living world. The souls at this stage are, therefore, extremely dangerous. We need rituals to pacify them, in the form of funeral and related rites, so that they accept the fact that they do not belong to this world any longer. The initial intention of the death ritual is to allow for the proper separation between the living and the dead, and defense from the influence of strong emotions (sadness, anger, remorse, despair, etc.) of the deceased. At the same time, Japanese believe those deceased have the just eyes. Since they are closer to the divinity, they can see what is really good and what is not. Prayers, which are offered to the deceased, often demand that justice be restored, if there were any elements of injustice behind the death.

Dynamic interaction between spirits of the living and the dead characterize the period. The living and the dead grieve in their distinct and separated spheres, yet together. The souls are still around. Survivors tend to stay with the fact of death of the loved ones.

Rick and his family will provably pass through this stage smoothly. The victim and survivors of the Tsunami may need a significantly longer time to mourn. Violent deaths, including accidents, often require professional support in this stage.

In the second stage, those souls find the places in the other world. This stage begins when the living members in close relationship sense the peace of the deceased. We could argue, of course, that the sense of peace of the deceased is just the projection of the gained sense of peace within the living members. It may be so. But the expressions we encounter among grievers in the care setting are very "inter-active." At this stage, the sense of being together with the departed is the ritual focus. Simple rituals, expressing the continued and strengthened relationship, such as saying "good morning" to the picture of the deceased, are observed. The emotion of the dead has been eased and they do no harm. They are now, in a sense, guardians. People will never forget the loved ones. They cherish good memories and keep empowered by ever-renewed interpretations of the memories. Causes of the death are not important any more, as long as the deceased have found their peace.

In those first two stages, the souls are those of deceased individuals. At the third stage, the souls are fused with the ancestors. Mid-August is a special period in the Japanese calendar. Ancestors come back home to stay with us. This is the time to pay tribute to the family tomb.

Japanese have built special shrines in order to worship the powerful souls of the particular historic individuals who died bad deaths, such as trapping or assassination. They will never attain peace. They stay at the first stage of the soul's journey. Those souls stay active behind the scenes

of the living world. Many have forgotten that the original nature of the power of these souls is negative. People pray to those souls at shrines because they believe those souls are powerful. It is still very popular to visit those shrines for good luck, for peace in the family, academic success, happy marriages, etc. However, the original prayers for those souls must have been protection from the evil power.

The souls of the foils, namely the Tsunami victims, have extreme power and are dangerous, unless they are pacified. It is a political issue to commemorate the victims of natural disaster properly so that all the deceased souls can attain peace. The goal is that all the survivors can sense that the Tsunami victims have attained peace. From my perspective, all of the public actions commemorating the Tsunami and the Earthquake were necessary to facilitate the souls' transition from the first stage to the second.

All living Japanese people know very well what is like being foils in the face of gigantic power of nature: earthquakes, tsunamis, typhoons, massive snowfall, landslides, etc. They are always with us. We sympathize with despair and commemorate the lives of the victims. The strategy to cope with the sense of being "the foil" is the act of remembering. Kenzaburo Oe, a Nobel Prize Laureate novelist, argued that remembering is our way not to accept the senselessness of death. What Oe suggests and what I am proposing here is the necessity of the painstaking effort of remembering the sense of despair of each and all foils. We all are invited to work with the remembered wisdom of the loved one, who was deceased, to find the way out from the despair. We remember the despair of the foil in order for the power of nature not to overshadow the beauty and the subtle texture of each foil. It is the task of the survivors to keep seeking for the

hope of the foils, namely their loved ones. Deceased souls at the second stage may be smiling always. But we have to remember the living face of each individual. We are destined to despair together with the fellow foils. We are also destined to arrive at hope.

It is difficult to have an image of "hope of the foil". However, I think I know, at least, what is NOT the hope of the foil. If we politicize the foils as victims of a system or policy and try to discuss the possibility of compensation in the midst of a deprived meaning of life, it may end up with blaming someone or retribution. "Hope of the foil" can never be sought in revenge. Politicized foils will be forgotten once their case is settled. It may sound strange, but the hope of the foil is, in fact, in the remembering of their despair. Our brothers and sisters in South Africa are making courageous efforts, through the Truth and Reconciliation Commissions, to find their new social order. I need more study before commenting on this, which seems for me to be very theological. Here, I see hope in what we have discussed. Yet, I would say that no human effort could play God's role to ensure the meaning of life and death.

NUCLEAR POWER

It is absurd to think that the nuclear energy was considered to be one of the most probable answers in energy technology to move against the problems of global warming and climate change, up until the 11th March 2011. On the 11th March 2011, because of the Great East Japan Earthquake and Tsunami, the largest nuclear accident in human history happened in Japan, the only country that experienced the atrocity of nuclear weapons. It is very sad. It is very strange to know that Japan has had 54 nuclear power plants out of 436 in the world. Japan has 12.4% of world nuclear power plants. Only the USA and France have more than

Japan.

A respected friend of mine, a German ecologically oriented theologian, was surprised to learn that there are so many nuclear power plants in Japan. She has literally shouted at me, saying, "how can you forget Hiroshima and Nagasaki!!"

The nuclear power plants produce about 25% of Japanese electricity. For obvious reasons, most of them are not active today. The Japanese have had a second summer with a shortage of electricity now. But so what? Concern about inconvenience and cost, though they are important, should not stunt the far more important discussion of how we relate with nuclear power.

The electricity generated at the Fukushima nuclear power plant was not used in Fukushima Prefecture. The generator belongs to the Tokyo Electronic Power Company, more than 300 kilometers away. A small town without any major industry had accepted the offer to build the generator because it provides the area not only with job opportunities but also with governmental subsidies. Now, the people who live within a radius of 30 kilometers from the reactor were to evacuate. They were dislocated from their place of living, from their resources of earning, from relationships, and from their homes. They are contemporary foils. The issue is not only one of compensation and restoration of life, but also one of lifting up the need to listen to their despair in order for the whole world to remember.

According to Oxford Dictionary of English, the "half-life period" is "the time taken for the radioactivity of a specified isotope to fall to half its original value". The "half-life period" of typical fuel for nuclear generator (Uranium 235) is more than 700 million years. If the first human born in Africa had happened to find a piece of Uranium 235³, the level of radioactivity of that particular piece would be almost same even today.

Together with the issues around the global warming, this piece of nature must be considered to be very refractory to humans. The Fukushima area will be closed to life for decades.

"Care for Creation" is fine with me. However, if the phrasing were "Care for Nature", it could not make sense to me. Nature has its laws and systems. The destruction of the Ozone Layer is one of the simple results of excess emissions of Carbon Dioxide. Likewise, human evolution and possible extinction occur, if there are causes. It is only when we take responsibility to maintain certain conditions of nature and human in favorable existence that we can care for them. In this discussion, I have called the favorable state of nature and humanity, "the creation". As the assigned stewards, we have to take care of both nature and humans. Under this form of stewardship, neither can claim dominance over the other. However, relationships between nature and human are tense. So far, we did not pay much attention to the difference of scale of clock that nature and human have. We cannot work with the nature with the clock that is designed to guide individual psychological wellbeing. We have to expand our sense of wellbeing if we choose to be the stewards of nature, as well.

Kenzaburo Oe, the above-mentioned novelist, is right. Remembering the distressful fact that we are the foils is important. Foils constitute history. The memory of despair of the foils is excruciating. But if we pay attention only to the emotional process of individuals and try to appease them, we might miss the important aspect our life that is closely linked with nature. There are memories we should not forget, even how painful to do so. Memories of the despair of the victims of the nuclear warfare, memories of the despair of tsunamis to the eastern Japan, memories of the despair of

the people in Chernobyl and Fuskushima (all three of them happened within 100 years): they should have been kept alive. Instead of just counting the numbers of the foils for political purposes, and instead of politicians making their agenda on the basis of those numbers of dead and survivors, we should keep listening the dreadful voices of despair of the foils.

Pastoral and spiritual care providers are called to listen. As mental health care providers, chaplains listen for catharsis and for the process of regaining a suffering patient's own authentic narrative and personal identity. As practical theologian, however, the pastoral and spiritual care providers listen for witnessing. Voices of despair of the foils are records of human encounter with nature. We can listen despair to the people, or the foils, because God listens. Jesus, on the cross, was a foil. He knew the despair of the foil in person. We cannot forget the details of despair of each one of those foils, because God will not forget.

We are called to care for creation and people. But the relationship between nature and humanity is refractory. In the face of the gigantic power of nature, we often feel that we are just foils.

Note

- This paper was read as one of the keynote addresses at the 24th
 International Seminar of Society for intercultural Pastoral Care and
 Counselling: 15–21 September, 2012, at Moshi, Tanzania. The theme of
 the seminar was "Caring for Creation? Caring for People."
- 2) Daniel Louw, Takaaki David Ito, and Ulrike Elsdorfer, Encounter in Pastoral Care and Spiritual Healing: Towards an Integrative and Intercultural Approach, Lit Verlag (2012); Takaaki David Ito, "Despair

桃山学院大学キリスト教論集 第48号

of the Foil: A Preliminary Study on Theological Perspective to Narrative of the Suffering, *The St. Andrew's University Journal of Christian Studies*. No.47 (2012), pp.1–20.

3) Fortunately, there was no such possibility, because Uranium 235 is produce by human in $20^{\rm th}$ century.

Intersection of Nature and Humanity: Japanese Reflection

Takaaki David ITO

This is the paper read as one of the keynote addresses at the 24th International Seminar of Society for intercultural Pastoral Care and Counselling: 15–21 September, 2012, at Moshi, Tanzania. The theme of the seminar was "Caring for Creation? Caring for People." Three facets of the relationship between nature and humanity are discussed: namely, palliative care to end stage cancer patients; spiritual care to the survivors of Tsunami after the Great East Japan Earthquake 2011, and energy policy after the nuclear power plant failure. A spiritual care concept "despair of the foil" is discussed again in this paper as the linking perspective for those three facets.

危機的環境破壊の要因と 西欧キリスト教との関係性

―キリスト教環境倫理学的変遷の宗教社会学的考察―

松 平 功

序 章

- 第1章 環境破壊と環境倫理学の歴史的背景
- 第2章 環境破壊とキリスト教思想問題
- 第3章 環境破壊とキリスト教思想問題への応答
- 第4章 宗教社会学的見地から探究する環境破壊とキリスト教の関係性
 - 1. 文明化社会におけるキリスト教思想の影響
 - 2. 文明化社会におけるキリスト教思想と個人信仰の関係性
 - 3. 文明化社会におけるキリスト教思想と「世俗化」の関係性
 - 4. 文明化社会におけるキリスト教思想:コルプス・クリスティアヌムの崩壊と「ヘゲモニー」理論による推察

結 論

序 章

環境問題はかつて地球の未来にかかわる重要課題のひとつと思われてきたが、急速な環境破壊と生態学的破壊によって、すでに未来への課題などではなく現在の人類にとって大きな問題となっている。近年では大気汚染による

キーワード:宗教社会学、キリスト教環境倫理学、文明社会学、「世俗化」、ヘゲモニー論

喘息や水質汚染による水俣病,リゾート開発による森林破壊や熱帯林伐採,カドミウム中毒にダイオキシン汚染,乾電池による公害,アスベスト問題,電磁波問題,酸性雨問題,オゾン層破壊と地球温暖化など例を上げればきりがないほどである。更に現在において最も深刻なものが,チェルノブイリやスリーマイル島の原発事故に続く核燃料問題である。特にこの問題は日本において早急な対応が迫られている。高速増殖炉もんじゅの事故から始まり,敦賀原発二号機の冷却水漏れに続いて,2011年3月11日に発生した東日本大震災の地震と津波によって福島第一原子力発電所が大事故を起こしている。その水素爆発による放射能汚染は、未だ解決の糸口すらつかめていないのが現状である。これらの生態学的破壊は日本だけの問題ではなく、地球規模で人類漸減の危機に直面していると言えるだろう。

さて、何故ここまで地球環境は破壊の一途を辿ったのかを問えば、欧米社会からの近代化の影響が最も大きな要因であることは、否定できないであろう。それでは、キリスト教国である、或いはかつてキリスト教国であった欧米社会において、キリスト教は歴史的に環境問題についてどのような役割を担って来たのであろうか。更に、キリスト教は環境破壊の抑止力的働きを行って来たのであろうか。もしそのような働きを行っていたのであれば、現在の環境破壊は何故ここまで酷いものとなってしまったのだろうか。

本論は上記のようなキリスト教倫理学における歴史と疑問を検証しつつ, 宗教社会学的見地から環境破壊の要因とキリスト教の関係性について考察することを目的とする。また,本論において産業革命時の西欧の社会的構造を分析し,環境について当時の人々がどのような概念を持ちながら自然破壊を繰り返していったのか,その根本的な原因を探求する。そして,このテーマでの考察を通して人間の自然に対する正しい概念を模索し,あるべき姿の人間と自然との共存を念頭に入れ,環境保護とその将来的展望を示唆できるように試みるものである。

第1章 環境破壊と環境倫理学の歴史的背景

環境破壊の要因とキリスト教の関係性を探るために、まず環境倫理学の歴史的背景の検証を試みたいと思う。さて、その歴史的背景を結論から述べるとエコロジーの歴史は、決して古いものではない。ドイツ人博物学者エルンスト・ヘッケルが、ギリシャ語で家を意味する「オイコス」と学問を意味する「ロゴス」を組み合わせて、生態学を意味する「エコロジー」を造語したのは1866年のことである。ヘッケルはチャールズ・ダーウィンの著した『種の起源』に影響を受け、生物学のすべての現象をひとつの体系として考察でき得るものとして理解し、生物学的現象及び生命体を個別に捉えるのではなく、その周囲の生物学的事象や生命体の置かれた環境等との相互関係において理解されるべきであると考えたのである10。

エコロジー思想の源流は16世紀のフランス人旅行家ピエール・ブロンやアンドレ・テヴェ等の記録に見出すことはできるが、それらは単なる自然保護への認識程度でしかなかった。その後、エコロジーについての「啓蒙の世紀」と呼ばれる18世紀に、科学・哲学・経済学・文学の各分野でエコロジー的思惟が芽生えはじめるようになった。その影響により環境問題や生態学的破壊についての危機意識や認識がヨーロッパやアメリカで徐々に広がり、19世紀にはエコロジーの概念が生態学的活動として組織されるに至るのである。言うまでもなく、これらは1760年代にイギリスで始まり1830年代以降欧州諸国に波及した産業革命に端を発している。そして、19世紀になってはじめて、エコロジーの基本要素となる2つの認識に到達する。そのひとつは、自然破壊が地域全体の気象異常をもたらし更には地域経済にも影響をもたらすように、局地的な環境破壊であっても多大な不利益をもたらすということ。また

¹⁾ パトリック・マターニュ (門脇仁訳) 『エコロジーの歴史』 緑風出版, 2006年, p.79。

ひとつには、人間の諸々の活動が原因となって地球規模の破壊的結果をもたらすという相互関係である²⁾。

エコロジーの造語がヘッケルによってもたらされるまで環境破壊への危惧がなかったわけでは決してないが、このようにエコロジーについての歴史はまだ浅く、その歩みは非常にゆっくりとしたものであった。そして、「生態学」または「生態学的思惟」が倫理学と結合して「環境倫理学」または「生態学的倫理学」が登場し、地域的な事象にとどまることなく地球全体の環境に対する緊急性と重大性もってキリスト教からの意見が主張されるようになってからまだ数十年しか経ていないのである³)。つまり、環境問題や生態学的問題がキリスト教倫理学における研究課題として位置付けられるまで、ヘッケルの主張から100年以上の時を要したことになるのである。

さて、危機的環境破壊から環境倫理学の発展に至るまでの歴史的背景を知る上で、アルバート・シュヴァイツァーとレイチェル・カーソンの功績を取り上げないわけにはいかない。シュヴァイツァーが音楽家であり、哲学者であり、神学者であり、医師であり、その多大な貢献によってノーベル平和賞(1952年)を受賞したということはよく知られているが、それらに加えて「生命への畏敬」を提唱したという重要な貢献は、周知されていないようである。シュヴァイツァーの「生命への畏敬」の概念は単純に思えるような言葉でありながら、実は深い意味を持っている。この概念が、20世紀初頭の時代に当時の人々に対して倫理的思考の重い扉を開かせ、倫理の問題に解明の手がかりを与えるものになったといえる4)。シュヴァイツァーの提唱する「生命の畏敬」の概念とは、人間対人間の関係に限定した伝統的な倫理や哲学を下等

²⁾ 同上, pp.21-53。

³⁾ 近藤勝彦『キリスト教倫理学』教文館, 2009年, pp.353-355。

⁴⁾ エラ・バルサム, アンドリュー・リンゼイ, 「アルバート・シュヴァイツァー」 (ジョイ・A・パルマー編集, 須藤自由児訳) 『環境の思想家たち, 下』pp.19-31. みすず書房, 2004年, p.20。

なものとして捉えなおし、人間だけではなく全ての生命の価値を重要なものとして認める判断を求め、その根本的判断によって起こる生命への奉仕こそが、人間に与えられた神秘的な経験となると強調したものである。そしてシュヴァイツァーは、その経験こそが本質的な倫理観を生み出すと信じた。また、キリスト教的倫理観については、瞑想のような宗教的自己浄化の努力によって得られるようなものではないと否定し、他の生命に奉仕するという行為によってもたらされるものであると主張している50。

このシュヴァイツァーの「生命への畏敬」の概念に支えられ、生態学者であるレイチェル・カーソンが環境倫理哲学書と呼ぶことのできる『沈黙の春』を出版したのが1962年のことである。カーソンの著作は生物と生命のプロセスに対する畏敬の思想が顕著で、そのプロセスを破壊する行為に対して警鐘を唱えているのである。特に彼女は強い毒性のある農薬や殺虫剤の使用禁止や大幅な規制を強く呼びかけたのである。カリフォルニア大学教授であるロデリック・F・ナッシュは、以下のようにカーソンの考えを簡潔に説明している。

毒は食物連鎖において、期待どおりに都合のよい時点で働きを止めることは滅多にしかないことを知っていた。毒を浴びた昆虫を食べた動物は病気になって死ぬ。他の生命体も無差別にまき散らされる薬の思いがけない犠牲者になった。最終的には、殺虫剤は生態系全体に伝染した。鳥が鳴かなくなる「沈黙の春」の可能性は明白であった。自然を征服し、支配しようという野心の皮肉な副作用の結果として、人間社会も毒され、病んでしまうのだと、カーソンは推断した⁶⁾。

⁵⁾ 同上. p.27。

⁶⁾ ロデリック・F・ナッシュ (松野弘訳)『自然の権利:環境倫理の文明史』 TBSブリタニカ, 1993年, p.161。

『沈黙の春』は出版後すぐアメリカ社会に大きな反響を呼んだが、化学産業会を中心にした激しい反発と批判に見舞われることになる。その結果、カーソンは「ヒステリー女」と揶揄され、その著作は「非科学的な書物」というレッテルを貼られてしまうのである。しかし、そのような中で、第35代アメリカ大統領ジョン・F・ケネディーは彼女の著書に強い関心を示し、ホワイトハウスで環境保全会議を開き『沈黙の春』で指摘された問題点の改善に取り組み始めるようになる。また、『沈黙の春』は1970年4月22日に、「自然保護、公害防止」をテーマに全米で行われた大規模なデモ行進「アース・デー」の発端となり、環境保護を支持する大きな運動が広がり、全米を「エコロジー」一色に塗り替えていくきっかけとなるのである。そして、カーソンの影響による環境保護運動の大きなうねりは世界に伝播し、ストックホルムの国連人間環境会議の開催や国連環境計画の設立に結びついていくで、カーソン自身は『沈黙の春』を出版した2年後、悪性腫瘍悪化のためにひっそりと息を引き取るのだが、地位も経済力もない病を患うたったひとりの女性が多くの国々の人々の環境問題への認識に影響を与えたことは驚きに値する。

さて、このような環境問題についての歴史の中で、キリスト教はどのような活動を展開していたのであろうか。先述したように、キリスト教界が地球全体の環境に対する緊急性と重大性をもって倫理的意見を主張するようになってからまだ数十年しか経ていないという事実に鑑みれば、ほとんど何もしていなかったと指摘されても仕方あるまい。確かにシュヴァイツァーが提唱した「生命への畏敬」の概念は、キリスト教をベースに展開されてはいるが、これは当然、キリスト教界が環境保全のために活動したということにはならない。それどころか、シュヴァイツァーが「生命の畏敬」の概念を提唱した背後には、キリスト教思想の根底にある、人間以外の生物や植物に対する区別・差別意識というものへの批判があったのである。

⁷⁾ 岡島成行『アメリカの環境保護運動』岩波新書, 1990年, Pp.144-149。

第2章 環境破壊とキリスト教思想問題

シュヴァイツァーやカーソンが自然や生命の尊厳を提唱したような啓蒙的で比較的穏やかな手法とは違い、キリスト教が西欧における環境破壊の元凶であるとして激しく糾弾する学者が登場する。それが、歴史学者リン・タウンゼント・ホワイト・ジュニアである。彼は、聖書の教える自然に対する思想こそが生態学的危機の歴史的根源であるとして、キリスト教を痛烈に批判した。彼は旧約聖書の「創世記」に記載されている天地創造についての記事、とりわけ神による人間および自然の創造について語られている個所を「人間による自然支配の思想」であると解釈し、キリスト教の伝統的な自然に対する態度に罪責があるとした⁸⁾。つまり、キリスト教が環境保全とは真逆の生態学的破壊を促す思想を生み出したと断罪したのである。

ホワイトの主張する「人間による自然支配の思想」という見地から聖書を見れば、確かに自然の支配者としての人間の優位性を述べていると思われるような個所を数多く見出すことができる。天地創造の記事には、「神は御自分にかたどって人間を創造された。神にかたどって創造された。男と女に創造された」、また「主なる神は、土の塵で人を形づくり、その鼻に命の息を吹き入れられた。人はこうして生きる者となった」⁹⁾という記述があり、人間が神の形にかたどられ、神の命の息を吹き入れられた特別な存在であるという、キリスト教の人間観を伺い知ることができるだろう。また、この特別な存在である人間に対して、神は「産めよ、増えよ、地に満ちて地を従わせよ。海の魚、空の鳥、地の上を這う生き物をすべて支配せよ」と命令し、更に「見よ、全地に生える、種を持つ草と種を持つ実をつける木を、すべてあ

⁸⁾ リン・ホワイト (青木靖三訳)『機械と神』みすず書房, 1972年, p.88。

⁹⁾新共同訳聖書,創世記1章27節,2章7節。

なたたちに与えよう」¹⁰⁾ と、「地」と語られている自然とそこに存在するすべてのものに対する人間の支配権と所有権が宣言されているように読み取ることは可能である。また、創造の記事以外の個所においても「神に僅かに劣るものとして人を造り なお、栄光と威光を冠としていだかせ 御手によって造られたものをすべて治めるように足もとに置かれました」や「天は主のもの、地は人への賜物」¹¹⁾ などの記述があり、自然に対する人間の優位性が語られているという解釈はできるのかもしれない。そして、このような聖書の記述から、ホワイトは人間と自然の二元論的な関係と人間中心の思想が環境破壊への引き金となっていると以下のように主張するのである。

キリスト教はユダヤ教から・・・驚くべき創造物語を受け継いだ。・・・ 男はすべての動物に名前をつけ、・・・動物に対する支配権を確立した。神はこれらすべてのことを明らかに人間の利益のためと、また人間にたいする命令として計画したのである。物理的創造のうちのどの一項目をとっても、それは人間のために仕えるという以外の目的をもってはいない。そして人間の身体は粘土から作られたけれども、人間は自然の単なる一部ではない。人間は神の像を象って作られているのである。・・・世界がこれまで知っているなかでももっとも人間中心的な宗教である。・・・人と自然の二元論をうちたてただけではなく、人が自分のために自然を搾取することが神の意志であると主張したのであった。・・・近代的な西欧科学はキリスト教神学の母体のなかで鋳造されたのである。ユダヤ=キリスト教の創造の教理によって形作られた宗教的献身のダイナミズムこそ、それにはずみを与えたのである。・・・多くの生態学上の結果から判断して、抑制のきかなくなる力を人類に与えたのであった。もしそうなら、キリスト教はとてつもない罪の重荷を負うてい

¹⁰⁾ 同上, 創世記1章28-29節。

¹¹⁾ 同上. 詩編 8 編6-7節. 詩編115編16節。

るのである¹²⁾。

レイチェル・カーソンが『沈黙の春』を著した後、化学産業会などから激しい反発と批判に見舞われたのと同じように、論文発表後のホワイトは、キリスト教の聖職者たちから激しい抗議を受け、「クレムリンに雇われたキリスト教の敵である」と非難されるほどキリスト教界から敵対視されることになる。この反応にホワイト自身が驚き戸惑いを隠せない程であったが、皮肉なことにこの論文を契機にキリスト教界は生態学的危機と正面から向き合うようになっていくのである。

第3章 環境破壊とキリスト教思想問題への応答

ホワイトのキリスト教批判を受け、ドイツ、アメリカ、韓国の神学者たちは、それぞれの立場から神学の再構築、再考を試み、創世記の再解釈に努めるようになる¹³⁾。そして、ホワイトの起こした論議は直接的な反応と長期的観点に立った反応とを呼び起こすことになっていくのである。直接的な反応とは、何十冊もの本が出版され彼の批判に対応する論文が無数に書かれていったことである。また、長期的観点に立った反応とは、ホワイトの論文がすでに「古典」とされる現在においても、様々な論文集やテキストの中に彼の論文が再録され続け、米国では大学の環境コースの必読文献に指定される

¹²⁾ ホワイト, pp. 87-91。

¹³⁾ 安田治夫「エコロジーと創造」、『エコロジーとキリスト教』pp.241-281, (富阪キリスト教センター編)新教出版社,1993年,p.242。安田治夫によると「ゲルハルト・ロートケ、O・H・シュテック、ドロテー・レゼ、ユンゲン・モルトマン、クリスチャン・リンク」など数多くの神学者の名をあげている。しかし、一方では「この発信を日本の神学者たちは、出来合いの神学的専門的枠内に閉じこもる中、聞き漏らしてしまったが、今日さすがにそうはいかなくなりはじめている」と日本の神学界の反応の鈍さを吐露している。

ほど重要視されていることである 14)。このような大きな反応を視野に入れ、マイケル・P・ネルソンはこの論文を「本質的にはただ一編の論文にもとづいて誰かを重要な環境思想家だと、通常は考えない。だた、これは普通の論文ではない。ひとつの著作がはね上げる水が、それほど長いあいだ波を立てつづけることはめったにない」と述べて高く評価している 15)。

さて、ホワイトの批判を受け、聖書の中には人間による自然支配という考え方はないと断言する環境神学者が現れる。彼らによると聖書の中に環境保護主義の基礎があり、神の創造物である自然を破壊する行為は罪であるという。彼らの論点は、人間を中心に考えて神の創造物を管理するという行為自体に間違いがあり、それを元々聖書に綴られている神中心の環境保護主義的思想に戻す必要性があると主張しているところにある。エコロジー哲学者入江重吉は、そのような環境神学者のひとり、R・A・ベーアをとりあげ、ベーアによる三つの原理からなる神中心の環境保護主義を以下のように説明している。

第一の原理は「世界は神に属している」ということである。第二のそれは「神はみずからが創られた世界を好んでおられる」ということである。たとえば「創世記」第一章第三十一節でこう書かれている「神が造ったすべてのものを見られたところ、それは、はなはだ良かった」。この言葉は、全体としての自然は神にとって固有の価値があるというように解釈することができる。第三のそれは「自然そのものだけでなく、自然物間の相互関係さえも神の創造の一部である」ということである。この原理によれば、環境の有する相互連関的特質を人間の気まぐれで壊すこと

¹⁴⁾ マイケル・P・ネルソン,「リン・ホワイト・ジュニア」(ジョイ・A・パルマー編集, 須藤自由児訳)『環境の思想家たち,下』みすず書房, 2004年, pp.83-84。 15) 同上, p.84。

は、神の創造に対する罪なのである160。

ホワイトの議論がキリスト教思想自体を批判しているのに対して、ベーアの神中心的考察における環境保護の思想はキリスト教思想を肯定しており、一見するとホワイトとは全く逆の学説のように受け取ることも可能である。しかし、キリスト教思想の本質的な神中心の教えから逸脱して環境を破壊していったキリスト教徒達の行為を指摘している点を突き詰めて考えてみると、ベーアの意見はホワイトを完全に否定するものではないことが分かる。更に、彼の三つの原理によって、人間中心に陥いり歪曲されたキリスト教思想が影響し、本来保護管理するべき自然を単に搾取したというキリスト教界、或いはキリスト教社会の罪が露呈されるのである。つまり、言い換えてみれば、ベーアはキリスト教界が歴史的に見て間違っていたという罪を認めたことに他ならない。

また、ベーアとは違いキリスト教が「無罪ではない」と、微妙な発言をする神学者も現れる。多くの学者達の同意があるとして神学者の近藤勝彦があげる生態学的神学者の第一人者、ユンゲン・モルトマンがその人である¹⁷⁾。近藤によるとユンゲン・モルトマンは、現代までに及ぶ環境破壊の要因について、キリスト教が全責任を負うべきであると断罪しているわけではないが、キリスト教が生態学的危機に深く関与していると判断し創造信仰の内面的意味を探求することに努めたのである¹⁸⁾。モルトマンは、どの時点でキリスト教が聖書解釈を誤ったのかを検証し、その誤りを中世後期の神学と神概念に見出した。つまり、「全能者である神」という神観に加え、「絶対的な力こそが神の属性」であるという神概念を人間創造の記事にある神にかたどられ神から付与された人間の特性として理解したというのである。そのような理解

¹⁶⁾ 入江重吉『エコロジー思想と現代:進化論から読み解く環境問題』昭和堂, 2008年, pp.70-71。

¹⁷⁾ 近藤, p.507。

¹⁸⁾ 同上. p.365-366。

の中で「地を従わせよ」という神からの命令が、人間に自然を支配させ、世界を征服し支配するための神の戒めと受け入れられたと判断している。モルトマンは「人間は、力の限りなき追及によって全能の神と似たものとなるはずであった」という認識のもと、キリスト教という宗教を通して「自己自身の力を宗教的に正当化するために、人間は神の全能を呼び出した」と述べてキリスト教の神学的罪責を「無罪ではない」と認め、そこから新しい自然との共生に向けての神学を打ち出していくのである¹⁹⁾。ただしこの新しい解釈の試みを、モルトマンはキリスト教的創造信仰そのものを根本的に解体したり改変したりすることを模索しているのではなく、「創造信仰の固有な起源的意味」を「再発見」することと考えているのである²⁰⁾。

モルトマンのようにキリスト教神学の本来的な意味の再考察を試みる学者 たちが多く存在する一方で、ホワイトの解釈に異議を唱える学者も数多く出 ている。その代表的な学者に社会科学者ジョン・パスモアがあげられる。パ スモアはプラトンの『国家』に記されているソクラテスの「支配者としての 責任は支配を受ける側の福利にある」という概念を例にあげ、聖書に記され ている「支配」を羊飼い的な「管理」であり「スチュワード精神」であると 断言している。そして、以下に記すように、ホワイトの解釈を真っ向から否 定するのである。

キリスト教は人間と自然の関係に関するいかなる道徳的判断をも許さないと考えたり、またキリスト教は絶対専制君主のやりかたで自然に対して人間を勝手気ままにふるまわせるばかりか、実際にそうしたふるまいを命じていると考えたりすることは、誤解もはなはだしいことになる。人間の責任は、むしろソクラテスが描出したような羊飼い的な支配者の

¹⁹⁾ ユンゲン・モルトマン (沖野正弘訳)『創造における神 — 生態論的創造論』 新教出版社, 1991年, pp.46-47。

²⁰⁾ 近藤, p.365。

それなのである²¹⁾。

ホワイトのキリスト教批判に対する反駁として、自然を管理するという本質的な意味での聖書理解をパスモアが主張するのは、キリスト教を擁護する上において重要なことなのかもしれない。しかし、彼の力説する「スチュワード精神」が生態学的破壊とキリスト教思想の歴史的関係性の中でどのような影響を与えたかと問うのであれば、パスモアの説明に明快な回答を見出すことは困難である。単に、中世から現代に至るまでの西欧のキリスト教徒が、聖書の教えている「スチュワード精神」を無視し続けたのか、または理解しなかったのか、或いは「誤解もはなはだしい」と憤慨する程の曲解した自然管理の概念を信じ続けていたのであろうか。そのような疑問と照らし合わせて環境破壊による危機的歴史的事実を想起すれば、パスモアの主張は創造記事の再解釈という形としてしか受け取れないのかもしれない。また、さらなる疑問は、彼の言う「羊飼い的な支配者」としての自然の管理者という概念が、聖書の記述当初からその思想的根幹に本当に存在していたのだろうかという点である。この問いについては、ロデリック・F・ナッシュが以下のように意味深い説明をしている。

へブライ語の言語学者が「創世記一章二八節」を分析し、二つの機能動詞を発見した。具体的には、「征服される」(subdue)という意味で訳されているカバッシュ(kabash)と「~を支配する」(have dominion over)、あるいは「統治する」(rule)という意味で訳されているラダ(radah)の二語である。旧約聖書のなかでは、カバッシュやラダという語は、暴力的襲撃、あるいは、衝突という意味を表すのに使用されている。そのイメージは征服者が戦いに敗れた敵の首の上に足を乗せ、絶対的な支配を司っているたぐいのものである。この二つのヘブライ語は

²¹⁾ ジョン・パスモア (間瀬啓允訳)『自然に対する人間の責任』岩波現代選書, 1979年, pp.49-50。

桃山学院大学キリスト教論集 第48号

奴隷化の過程を明確にするのにも使われている。その結果として、キリスト教的伝統を通じて、自然の隅々まで征服して、人類に隷属させるという神の戒律として、「創世記一章二八節」が位置づけられていることが理解できたのである²²。

ナッシュの解説はホワイトの主張するユダヤ・キリスト教思想が環境破壊を助長したという論理を裏付けるものとなっている。これはパスモアの意見を真っ向から否定するものとなっているが、このような創造記事の再解釈や神学的議論は無数に存在しており、ベーアにせよモルトマンにせよパスモアにせよ沢山の学者が多くの異なった意見を唱えているという一例でしかない。このような環境問題論争の歴史的流れの一部を見ただけでも、ホワイトのキリスト教批判を契機として創造記事の再認識や再解釈が本格化していったという事実を確認することができる。

さて、本論の目的は上記のような多数の議論の内、どの意見が正しいかどうかということを検証するのではなく、宗教社会学的見地から環境破壊の要因とキリスト教の関係性について考察することである。これより、様々な宗教社会学視点によって、その関係性の模索を試みたい。

²²⁾ ナッシュ, pp.183-184。及び安田治夫「環境問題と共生」、『世界に生きる[講座]現代キリスト教倫理 4』pp.238-264, 1999年, pp.259-260。安田治夫は、創世記1章28節にある「地の支配」の釈義について、近藤勝彦と荒井献の考えを紹介している。両者の見解はナッシュのそれとは違い、近藤は「生命の神学」と結びつけ、荒井は「執事性を引き出すのは護教的」であると説明する。つまり、それぞれの学者によって幅広い解釈が存在するため、一概にこれが正しいと断言することはできないことはご了承いただきたい。

第4章 宗教社会学的見地から探究する環境破壊とキリスト教の関係性

1. 文明化社会におけるキリスト教思想の影響

エコロジカルなキリスト教倫理学的問題点をその時代に溯って宗教社会学 的な考察を試みれば、生態学的破壊についてのキリスト教の責任はどのよう なものであると結論付けられるだろうか。比較文化学者である村上陽一郎は. キリスト教が生態学的破壊の元凶であるというホワイトの意見とは全く正反 対の解釈を述べている。彼によると自然破壊が近代技術革命によるものであ るとする論点から、「それはキリスト教によって起こったのではなくて、む しろキリスト教を捨てることによって起こった | というのである²³⁾。彼はキ リスト教の責任が皆無ではないとしつつも、18世紀以降に興った近代技術革 命によって「神─人間─自然 | というキリスト教的構造から神が欠落し、人 間が自然という被告世界を思いのままに支配するに至ったと考える。キリス ト教的な世界構造が確立されていたヨーロッパであったからこそ、神を構造 内から括弧の中に入れ人間理性を主役にし、その結論として全決定権を人間 が保持し支配するという構図を形成したと説明し、それが近代主義と呼ばれ るものであると結論付けている²⁴⁾。また、村上は文明概念の勃興を解説する ことにより、キリスト教思想による自然破壊の影響以上に文明化(シビライ ズ)されていく18世紀以降のヨーロッパの基本的価値観の変化に、生態学的 危機を生じさせた原因があると推測する。彼によると18世紀に生まれた「シ ビライゼーション という言葉は、自然を自然のまま放置することの悪とい う価値観を背後に持つ発想で、他の文化や自然に対して攻撃的な性質を持ち、 自分たちのやり方に従わせようとする強力な意図と意思をもって実行する意 味を持つという。その意味において自然を支配するという価値観は、キリス

²³⁾ 村上陽一郎『科学史からキリスト教をみる』創文社, 2003年, p.135。

²⁴⁾ 同上,pp.141-142。

ト教からの直接的な影響とは言えず「自然」という「野蛮」をシビライズする当時のごく当たり前の考え方であったと村上は主張するのである²⁵⁾。

村上の意見は、社会集団行動が文明化の行程の中で自然を人間の思うように「正しく矯正」するという営みであって、それは直接的な宗教的影響から切り離して読み解くというもので、文明論としてまた宗教社会学的に見ても非常に重要な見解であると言えよう。

彼と同じように、環境破壊の原因を単にキリスト教思想にのみ探究するのではなく、西欧が一つの文明としてローマから中世、そして近世まで築き上げ育んできた自然観を文明的な価値観の結果であると考える学者も多く存在する。クライブ・ポインティングはそのような学者の一人で、彼は文明論的な人間の自然観を以下のように解説している。

文明を維持していくためには、人間の自然界への干渉あるいは「最後のひと仕上げ」が必要であるとする考えは、当時一般的なものだった。同時に、自然の最上の姿は、原始状態でも野生状態でもなく、むしろ人間によって管理され、形を整えられた姿であると信じられていた。このような観点から、人間の知識が次第に増えれば自然界をより徹底して管理することができ、人間が神の創造物を最大限に有効利用できるという点で神の意志にかなっている、と人々が信じるようになったのも自然の成り行きだった²⁶。

ポインティングの記述は文明論的な自然支配の構図として,村上の説明と 類似する重要なものであるが,その文明における宗教社会学的影響等の説明 は曖昧で、「自然の成り行きだった」という表現も更なる説明を要している。

²⁵⁾ 同上. pp.136-140。

²⁶⁾ クライブ・ポンティング (石弘之 京都大学環境史研究会訳)『緑の世界史 (上)』朝日新聞社,1994年, P.240。

ポインティングの「自然の成り行きだった」という意見を記号論で著名な哲学者ロラン・バルトの「神話作用」という概念でもし補足することができれば、聖書の創造記事と組み合わせて考えることも可能である。

聖書を含む多くの神話が社会に与える影響について、バルトは神話という ものが、物事を純化し、また無垢にし、更に自然と永遠性の中に置かれると 考える。そして、神話自体の人々への説明の明晰さではなく、確認の明晰さ を与え、人間の行為の複雑さを単純なものとして理解させると述べている。 例えば、創造神話において人間だけに神が「命の息を吹き入れられた」ので、 人間はこの世の中の特別な存在者であると単純に理解したり、神が「生き物 をすべて支配せよ | と命ぜられたので支配することを単純に受け入れたりす るのである。その神話という矛盾などのない世界を構築して自明性の中に広 げられた世界を組織すると考える。また、そのような神話によって、物事が ひとりでに意味を持つように見えてくるようになると考察するのである。こ れが「神話作用」であるとバルトは言う270。バルトの概念から考察すると、 創造記事にある人間の自然支配の神からの命令が「神話作用」を生み出し、 西欧の文明社会において神話的構造が日常生活の秩序を支え、 自然を支配す るという共通理解を与え自明な概念として正当化され、何の疑問もなく自然 を搾取し、その営みを通して神に仕えていると信じたと言えるのかもしれな い。そういう意味において人間による自然破壊がポインティングの言う「自 然の成り行きだった」と考えられるのだろう。

2. 文明化社会におけるキリスト教思想と個人信仰の関係性

バルトの説明する「神話作用」によって自然を支配するという共通理解を 得た文明者たちは自然破壊を正当な人間の営みと信じ、そこに個々人が自ら の「役割」を見出したのかもしれない。社会学的視点における「役割論 (Role

²⁷⁾ ロラン・バルト (篠沢秀夫訳) 『神話作用』現代思潮社, 1967年, pp.139-211。

Theory) \mid のことである $^{28)}$ 。この役割論的考察を試みると、キリスト教思想 における創造記事から自然の支配と搾取が自らの「役割」として文明者によっ て受け入れられれば、その「役割」が正しいと考えている人々の行為を必然 的に強化し、自然破壊へと歩ませることとなる。社会学者ピーター・L・バー ガーは「大多数の人々の下すもっとも重要な状況の定義がほとんどの場合に ともかくほぼ一致するということ. この事実のゆえに社会は存在しうる | と 述べ、自然を人間が専制君主的に支配するという個人的信仰を通して、文明 社会に貢献するという人類の役割受容についての宗教社会学的な理解を明ら かにさせている²⁹⁾。それはあたかも「信仰を前提とする活動に没頭すること によって信仰を持つようになる」というような行為者の必然的な強化の意識 に働きかけ、環境破壊によって生態学的危機へと人類をまっしぐらに進ませ たのであろう。キリスト教思想はこの意味において環境破壊の歯止めとなる ようなブレーキの役割を持つことなく、むしろそれが神への貢献であるとす るイデオロギーを形成し、危機的環境破壊という社会的現実を体系的に神の 意志というように信じ込ませ、モルトマンの提唱するような「創造信仰の固 有な起源的意味」を歪めてしまったと考えられるのである。そして、このキ リスト教思想は文明化と呼べるような社会的自然観の大きなうねりによって

²⁸⁾ ピーター・L・バーガー (水野節夫・村山研一訳)『社会学への招待 普及版』 新思索社,1962年,p.140-145。バーガーはこの「役割論」について「類型化された期待に対する類型化された反応である」と定義する。社会的役割は,バーガーによると演劇と同様に個々の行為者は登場人物としてあらかじめ振り分けられた役割に滑り込み,台本の提供する役回りを演じているようなものだという。そのようにして,「役割論」とは個人が特定の状況でどう行為すべきかを支持するパターンを提供し,それを強化するという理論である。例として,「人は教授に任命されることによって博識となり,信仰を前提とする活動に没頭することによって信仰を持つようになり,編隊を組んで行進することによって戦闘準備が整う」というように,人間は社会の中で役割を与えられ「類型化」されてからその期待に応答しその「類型化」を強化すると考える。

²⁹⁾ 同上, p.137-164。

認識され生み出されていったものであるだけではなく、当時の個々人が持っていたであろう自然観をも支配していたと考えられる。その説明として、バーガーが知識社会学の解説で語っている、個人の社会に対する自明性についてを見ていきたい。

個人の行為と同様彼の感情や自己解釈も、個人にかわって社会によってあらかじめ定義されているのであり、同じことは、個人を取り囲む宇宙への認知的接近の仕方にも当てはまるわけである。この事実をアルフレッド・シュッツは「自明な世界(world-taken-for-granted)」という言葉で把握している。つまりそれは、各々の社会がその歴史過程のうちにうみだしてくる、一見したところでは自明で自己確証的な、世界に関する諸仮定のシステムのことである³⁰⁾。

当然、本論において考えるべきバーガーの言う社会的定義とは、西欧のキリスト教社会思想の事であり、個人とはキリスト教徒を指し示すと考えて差し支えはない。社会統合的理論の視点からも、社会的結束とは宗教や他の諸制度が機能することで確実なものにつながっていき、より大きな社会的現実を個人に認識させて、現実の定義を人々が個人的に受容する可能性を与える。そのような意味においても、キリスト教という宗教は、生態学的危機を生み出している西欧社会において、言うまでもなく社会統合に寄与する最も重要な要因であった。宗教社会学者メレディス・B・マクガイアの宗教と社会についての関係性の説明を念頭に解釈するなら、当時のキリスト教は個々人の信仰における社会的な力と社会的な理想の表現であり、西欧の社会的結束がどのような場合でもキリスト教信仰という宗教の中に表現されうるというこ

³⁰⁾ 同上, p.171。

とになる³¹⁾。

また、社会学者ロバート・N・ベラーはエミール・デュルケームの業績の中心的テーマが社会的結束であるとしつつ、宗教的表象と個人の関係性を以下のように説明している。

デュルケムは、宗教的表象を社会の構成的なものと考えた。宗教的表象は個人の心の中に存在し、自己中心的衝動を禁じ、個人を律して人々が外的実在に客観的に対処することを可能にする。これら共有された表象が、個人の動機づけに方向を与えそれを統御する能力によって、社会の存立そのものを可能にする役割を果たしている³²。

つまり、環境破壊と生態学的危機を生み出したキリスト教社会という枠組みが、キリスト教という宗教によって表象されている現実は、実は個人の中にある宗教的表象を源泉としてそれを共有しあって、キリスト教社会というものを存在させていると分析していることになる。更にデュルケームの宗教社会学的な視点から説明すれば、西欧社会のキリスト教は共有される意味体系であり、その意味体系が「神の意志は自然を搾取してシビライズすることにある」と信じ、その信仰によって行為が刺激されることを通して、個々人は、自分達に対してキリスト教社会を表象し、自分達の西欧社会に対する関係性を表象したということになるのである。そして、西欧のキリスト教社会が個々人の意識を通してのみ存在し、社会と個人の存在という二重の関係性

³¹⁾ メレディス・B・マクガイア (山中弘, 伊藤雅之, 岡本亮輔訳)『宗教社会学: 宗教と社会のダイナミックス』明石書店, 2002年, pp.292-295。マクガイアは社会的結束と宗教に対する一つのアプローチとして, 宗教とは社会的な力と社会的な理想の表現であるとし, そのような視点で考えれば, 社会的結束がどのような場合においてでも宗教的に表現され得るということを強調している。

³²⁾ ロバート・N・ベラー (葛西実, 小林正佳訳) 『宗教と社会科学のあいだ』 未来社刊, 1974年, pp.87-88。

を保持しつつ、その二重の関係性によって、キリスト教思想は西欧社会の中で自然搾取という個々人の関与を確保しながら、個々人が思い描いた野蛮な自然をシビライズするという行為にふさわしくふるまう力を与え、その力を強化していったと推察できるのである³³⁾。

従って、上記の概念から考察すると、生態学的危機を生み出したのはキリ スト教社会であり、 宗教的表象を源泉として、 その社会を存在させた個々人、 つまりキリスト教徒であったと結論付けることも可能となる。しかし、確か に社会と個人の存在という二重の関係性が存在したとしても、個々人が神の 意志を、自然を搾取してシビライズすることにあると信じたという点につい ては、それがキリスト教思想の影響によるのかどうかを決定づけるような根 拠となる理由の説明が不十分で、単なる憶測とする可能性は否めない。この 点について、深く洞察すれば先述した村上陽一郎の論点にあるように、環境 破壊が近代技術革命によって「神―人間―自然」というキリスト教的構造か ら神が欠落し、人間が自然という被告世界を思いのままに支配できると考え るに至ったという文明論的論理の方に説得力を感じる。これも先に述べたと おり、村上の考えは自然を支配するという価値観が、キリスト教からの直接 的な影響ではなく「自然」という「野蛮」をシビライズするという当時のご く当たり前の世俗的な考え方であったというものである。そして、このよう な議論を精査するためには、西欧キリスト教の「世俗化」に視点を置き換え て当時の環境破壊の要因を考察する必要性が出てくる。

³³⁾ エミール・デュルケーム (小関藤一郎編、訳) 『デュルケーム宗教社会学論集』 行路社,1983年,pp.206-220。デュルケームは宗教の本質が社会的であるとし, アボリジニの宗教を調査することを通して,宗教儀礼が個人を社会集団に関係 させるための集合的行動であると位置づけた。そして,社会的結束が宗教的に表現されるとし,かつその宗教的な力そのものが社会であると主張する。また,宗教を共有される意味体系としつつ,それを通して個人が自分たちの社会に対する関係性を表現すると考え,社会は個人の意識を通してのみ存在するという 二重の関係性を論じている。その二重の関係性によって個人の社会への関与が確保され強化されるとしている。

3. 文明化社会におけるキリスト教思想と「世俗化」の関係性

マックス・ヴェーバーはプロテスタンティズムの世俗内禁欲とプロテスタント的職業義務の関係性に着眼し、世俗内禁欲が信仰者に勤労や節制を求め、その結果として宗教的核心とは逆の資本主義精神、つまり「世俗化」を生み出すという因果関係の構図を導き出している。ヴェーバーによると、利益追及を唱える資本主義精神は西欧プロテスタンティズムの禁欲思想の産物であり、社会構造の中に神の恩寵による富の獲得という「世俗化」を構築したという。いわば「宗教的禁欲」と「世俗化」の関係性を宗教社会の光と影という二重構造的関係で表している³⁴⁾。

確かにヴェーバーの「世俗化」の論点は、社会理論構成上極めて重要な基本的構図を導き出しているが、この説明では生態学的危機とキリスト教の関係性を理解する上で、村上が主張している「神―人間―自然というキリスト教的構造から神だけが欠落した」というような文明論的理論を説明することが困難となる。何故なら、ヴェーバーの理論からすれば、宗教的禁欲の産物が「世俗化」を生み出したことになり、経済的行為における「世俗化」と宗教信仰の保持は両立されていることになるからである。つまり、ヴェーバーの世俗化論は「神―人間―自然」というキリスト教的構造から何も欠落させないままで、宗教社会が「世俗化」したという論理なのである。

それでは、西欧キリスト教の「世俗化」とは村上の考えるような文明論的

³⁴⁾ マックス・ヴェーバー (大塚久雄訳) 『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』岩波文庫,1989年,pp.251-301,pp.342-345。ヴェーバーはプロテスタント諸派の天職理念を考察し,宗教的禁欲的努力を個人がすることによって,禁欲とはむしろ正反対の私経済的な富の生産につながっていったと説明している。また,プロテスタンティズムは禁欲を倫理的善行とし,富を目的として追及することを究極悪としながらも,天職である労働の結果として富を獲得することは神の恩寵であると考えたと、パラドキシカルな関係構造を指摘している。

な神の欠落によるものであったのか、それともヴェーバーの提唱する欠落のないままの「世俗化」のどちらであったのだろうか。この疑問について宗教社会学者金井新二は、非常に意味深い意見を述べている。彼はヴェーバーの世俗化論について宗教と社会の関係における巨視的な全体的展望としては肯定している。しかし、全体的な世俗化の進行の中で、一部の人間達が非宗教的となり、一部の人間達がなお宗教者であり続けるという二重の内的構造に疑問を投げかけ、ヴェーバーの示唆している歴史における全体的な出来事としての巨視的世俗化論を退け、経済的行為における限定的な世俗化論を提唱する。そして、宗教者であっても経済的行為に関するかぎりは宗教的動機づけや意味づけを必要しなくなるなど、近代欧米人の多様なエートスの変容を指摘しつつ、画一的な「世俗化」の理論を否定しているのである350。金井の論理によれば、西欧キリスト教の「世俗化」とは部分的には村上の考えるような文明論的な神の欠落によるものでもあったし、またそれ以外の部分においてはヴェーバーの提唱する欠落のないままの「世俗化」でもあったという多様性のある宗教社会の構造を見ることができるのである。

また、宗教社会学者ニクラス・ルーマンはヴェーバーの世俗化論について、直接言及しているわけではないが、「世俗化をたんに宗教に随伴する影とだけ説明して済ますことはできない」と述べ、ヴェーバーのように「宗教的禁欲」と「世俗化」の関係性を社会の光と影というような簡単な二重構造的関係では説明できないと考えている。そして、ルーマンは金井の論点にある「様々なエートスの変容」と同じような理解で「様々な世俗化の現象」を捉え、

³⁵⁾ 金井新二『ウェーバーの宗教理論』東京大学出版,1991年,pp.80-91。金井はヴェーバーの理論について宗教的世俗内禁欲を強引に「世俗化」させる必要はないとし、宗教家でありつづけている資本主義的経済人達を宗教と経済の二つの世界を棲み分けている人間として位置づける。そして、宗教と世俗の緊張的結合の内的構造を多様なエートスの変容であると説明している。つまり、多様なエートスの変容による社会構造を単なる宗教的禁欲による「世俗化」では説明しきることは不可能であると考察している。

それに付け加えて、その現象を宗教だけに留まることなく普遍的な社会構造にまで遡って検証するべきであるとする。更に、ルーマンは「世俗化」を宗教システムが社会の周囲世界の凝集状態を表す術語であると断定し、「世俗化」の現象自体がその宗教の教えていないような架空の信仰内容でさえ生み出して、その宗教の特徴としてしまうこともあり得ると示唆し、西欧キリスト教が「神の意志は自然を搾取してシビライズすることにある」と信じたという仮説に対する肯定的理論を展開している³⁶⁾。もし、ルーマンの論理が正しければ、可能性として欧米の宗教社会から独り歩きして想像された「自然搾取が神の意志」という信仰が、個人の中の宗教的表象の源泉となり、それを共有しあって自然破壊を行ったキリスト教社会を存在させたという、デュルケームの宗教社会学的視点から応用される分析を肯首できることになる。

4. 文明化社会におけるキリスト教思想: コルプス・クリスティアヌム の崩壊と「ヘゲモニー」理論による推察

さて、宗教社会学的見地から「世俗化」のあり方は多様であり、画一的な理解によって社会システムと宗教との二重構造的関係で簡単に判断できるものではないことは一応の結論を見た。しかし、「自然搾取が神の意志」であったというキリスト教思想についての問題提起はまだ憶測の領域から出てはいない。そこで、コルプス・クリスティアヌム、つまりキリスト教社会共同体の崩壊という見地から「世俗化」を考察することを通して、その明断を仰いで見たい。

神学者佐藤敏夫はコルプス・クリスティアヌムの崩壊による社会の「世俗

³⁶⁾ ニクラス・ルーマン (土方昭, 三瓶憲彦訳)『宗教社会学』新泉社, 1989年, pp.169-170。ルーマンは「世俗化」を必要とすること自体が社会の発展の産物であると考えるが, 宗教からこれが派生されるのではなく, 社会の部分システムとして現れてくるという。そして「この現象には宗教内的理由がある。世俗化することで宗教は独自の重大さを経験する, つまりそれ自身の増加した本当と思えないことを宗教の周囲世界の特徴として経験する」と述べている。

化」について以下のように言及している。

教会と国家の分離への動きは宗教改革からではなく、広義の敬虔主義から始まる。・・・敬虔主義によって橋渡しされた啓蒙主義は教会と国家の分離によって世俗化を軌道にのせる。一方において国家の世俗化が行われる。・・・宗教戦争や宗教的迫害は国家の関心事ではなくなり、・・・国家は非宗教的な、すなわち地上的此岸的な目的を目指すものになる。・・・,国家は教会への従属から独立する。・・・国家は教会の上位に位置し、地上的目的のために、教会をも利用するものとなる。・・・教会は公的団体から私的団体となる。・・・国民はその一つを自由に選択して加入すればよい・・・,特定の教会に所属さなければならないという義務はなくなる。・・・自由に選択できるというだけではなく、どこかに加入する必要もなくなる。十八世紀に入り、さらに十九世紀に赴くにつれて、人々は強制的な宗教の支配から解放されただけではなく、宗教そのものからも解放されるようになる370。

つまり、宗教改革によって信教の自由を始動させたプロテスタンティズムは、教派的自由だけではなく、思想や哲学的発想の多様性を促し、キリスト教自体からも解放できるという宗教的束縛からの自由をも生み出していく機会を作り出したのである。そして、そのような「世俗化」によって教会の上位に位置した国家は、自然を搾取して国家の利益を優先するために教会を利用し「自然搾取が神の意志である」という概念を、当時の社会の主要なイデオロギーであるかのように人々に植え付けることも可能であったということになる。そのように考えると、聖書の教える自然に対する思想こそが、生態学的危機の歴史的根源であるとキリスト教を糾弾するホワイトの批判は的を射ない矢のように宙をさまようことになる。

³⁷⁾ 佐藤敏夫『宗教の喪失と回復:運命としての世俗化とキリスト教』日本基督 教団出版局,1978年,pp.80-86。

桃山学院大学キリスト教論集 第48号

しかし、国家は社会に上記イデオロギー的な概念をどのようにして伝播していくことができたのであろうかという疑問は残る。これについては、イタリアのマルクス主義思想家であるアントニオ・グラムシが提唱した「ヘゲモニー」理論を応用して理解してみたい。ここで述べる「ヘゲモニー」とは、恐怖や強制による権力的支配構造ではなく、人々のイデオロギー的合意による権力の掌握のことを指すものである³⁸⁾。ただ、グラムシの提唱する「ヘゲモニー」は、ひとつに纏められた論文とは違い、様々なテーマで書かれたノートの中に散在しているため、体系的な思想を抽出するのは難解な作業となる。そこで、キリスト教倫理学者東方敬信が「ヘゲモニー」理論がどういったものであるのかを、文化社会学者であるスチュアート・ホールやレイモンド・ウィリアムズの意見も含めながら簡潔に解説しているのでそれを参照することにする。

ヘゲモニー理論では、主体性をもつ人々が、なぜ意見を異にする勢力や権力に従属するのかということを解明します。すなわち同意をもとに活動していると感じる主体は、その活動がもつイデオロギーを、実践を通して内面化し、全体の活動に「従属」することになります。これは、強制的な権力によって従属させられるのでもなく、また、処罰や恐怖によっ

³⁸⁾ 鈴木富久『アントニオ・グラムシ:「獄中ノート」と批判社会学の生成』東信堂, 2011年, pp.4-21。鈴木によるとグラムシは社会主義労働運動と結合した革命的 な文化運動の色彩の濃いトリノ文化運動のあったトリノで育ちトリノ大学で学んだ後, レーニンと出会いロシア革命に傾倒していく。そして, マルクス思想 に独創的な探求を進め, マルクス共産主義を提唱するようになる。ロシア滞在中にレーニンから「プロレリアート(=労働者階級)独裁」の意味合いの強い「ヘゲモニー」思想を吸収し, イタリアで逮捕投獄された後, 獄中で様々な思想や 論考をノートに書き綴っていった。彼の死後, その書かれたノートの断片は数回に分けて貴重な『獄中ノート』として出版されることとなった。グラムシの「ヘゲモニー」理論はそのノートの断片の様々な所に登場するが, 最後まで「ヘゲモニー」は一つの論文として纏められることはなかったのである。

て主体性のある人を従わせることでもないのです。大衆動員が参加者全体による合理的な討論や理解によって可能になっているのではなく、その動員を正当化する暗黙のイデオロギーによる影響という共同体的雰囲気によって実行されている・・・社会の不平等を保持しながら、主流文化を形成してしまう文化的プロセス・・・主要なアイデアが象徴力を蓄積して、人々の中に世界像を構築してしまうプロセス・・・人々に現状を「運命的なもの」と感じさせ「自発的同意」を獲得するものとなる・・・無言のイデオロギーとして社会を支配することになり・・・物事を正確に理解しようとする探究心もなく、論争によって事態を把握する努力を積み重ねることもない・・・このヘゲモニー現象は、象徴をあつかう「疑似宗教性」によってなりたっているとも言えるでしょう390。

この「ヘゲモニー」理論において当時の西欧社会を想定すると、主体性を 持つ人々の従属したイデオロギーが「自然を搾取することは神の意志である」 という主流文化を形成し、自然破壊の担い手として西欧社会による大衆動員 が何の議論も抑圧もなく成し遂げられていった過程を説明することは容易で ある。

宗教改革によって徐々にではあったが、コルプス・クリスティアヌムの崩壊が社会に変革的な「世俗化」をもたらし、人々を様々な教派に迎合する機会を与え、更に宗教からの解放でさえ与えられたのである。そのような「世俗化」による影響を考慮に入れて、当時の西欧社会の人々の内面を分析すれば、彼らの中には、「神一人間一自然」という社会構造から神の欠落した部分もあったであろうし、また、欠落のないままの「世俗化」の影響を受けた部分もあったはずで、しかも、金井の論理にあるような多種多様なエートスの変容も社会構造に多大な作用を及ぼしたであろうし、更にそれらが個人、

³⁹⁾ 東方敬信『文明の衝突とキリスト教:文化社会倫理学的考察』教文館,2011年,pp.93-96。

集落,地域等によって様々な「世俗化」的な影響を受けていたとすれば,社会構造に画一的な見解を見出すことのできない難解な宗教社会学的現象を想像することができるのである。このように複雑な社会構造で形成された西欧社会であっても、環境破壊という方向性がひとつであったというところに、「ヘゲモニー」理論の重要性を見出すのである。

更に、宗教改革のもたらしたプロテスタンティズムによって、聖書を母国 語で読むことができるようになったことから、天地創造の記事は少なくとも 文字の読める人々によって朗読されただろう。しかし、その殆どが聖書学や 釈義学等の知識が皆無であり、聖書の文字を逐語的に捉えていったというこ とは想像に難くない。彼らにとって、神が「すべて支配せよ」と命令した「支 配 | という言葉は「支配 | 以外の意味を持たず、「全地に生える、種を持つ 草と種を持つ実をつける木を、すべてあなたたちに与えよう|と約束された 神の言葉に人間による自然の支配権と所有権が宣言されているとする以外の 理解はあり得ないものであったに違いない。彼らの理解にはベーアの主張す る「神中心の環境保護主義」も、モルトマンの推測するような「創造信仰の 固有な起源的意味」も、パスモアの提唱する「スチュアート精神」なども微 塵もなかったはずである。そこには自然に対する人間の優位性の解釈しかな かったのである。言い換えてみれば、聖書解釈でさえ「世俗化」されたと言っ ても過言ではないだろう。そのような理解の上に、ロラン・バルトの提唱す る「神話作用」が働き、聖書から得た神話的構造が日常の秩序を支え、自然 を支配するという共通理解を自明な概念として正当化していったのであろ う。

そして、「自然を搾取することが神の意志である」という当時の暗黙のイデオロギーが形成されることになる。「ヘゲモニー」理論から考察すれば、この暗黙のイデオロギーによる影響によって自然を搾取することに何の疑問も持たず、資本主義国家という主君に敬忠し、例えば産業の発展のため林を切り開くなどの自然破壊に従属し、環境破壊を正当であるとする共同体的雰囲気によって大衆動員がシステム化されていったと仮定できるのである。つ

まり、キリスト教思想が西欧社会の「世俗化」の流れの中で「自然を搾取することが神の意志」というような思想へと歪曲され、社会の表象するイデオロギーのひとつとして共通理解され、資本主義経済や産業を支えるテーゼとされたと言えるのである。それは、文明化の中で世界をシビライズしていく人々にとって、何の悪意もなく自然な形で続けられていった。これがまさにポインティングが言うような「自然の成り行きだった」と結論付けることができるのである。

結 論

環境破壊の要因とキリスト教の関係性を模索するために、まず環境倫理学の歴史的背景を検証したところ、エコロジーについての歴史はまだ浅く、その歩みは非常にゆっくりとしたものであったことが分かった。また、生態学的破壊の問題が地域的な事象にとどまらず地球全体の問題であり、早急に解決されなければならないにも関わらず、環境に対する意見がキリスト教から主張されるようになってからまだ数十年しか経ていないという事実も明らかにされた。

そのような過程にアルバート・シュヴァイツァーやレイチェル・カーソンが 環境問題への認識に影響を与え、リン・タウンゼント・ホワイト・ジュニアがキリスト教を環境破壊の元凶として強烈に批判の対象とするのである。この糾弾が寝耳に水であったキリスト教界は、聖書の創造記事を再解釈したり人間の自然に対する神学を再構築したりと環境問題を中心にした議論を活発化することになる。

その後、本論は環境破壊の要因が、ホワイトの言うようにキリスト教思想にあるのかどうかという両者の関係性を宗教社会学的方法論において探求し、当時の西欧の社会構造を分析しつつ人々の意識の中に存在したであろう「自然を搾取することは神の意志」という人間中心主義の概念の根本的原因を考察した。方法論においては非常に基本的なリサーチのあり方ではあった

が一応の結論を見出した。その結論を端的に述べれば、プロテスタンティズムの影響によるコルプル・クリスティアヌムの崩壊と「世俗化」によって、多種多様な社会構造とエートスの変容が複雑に絡み合っていたということ。そして、そのような社会の中にあって当時の人々が聖書の創造記事を何の知識も議論もないまま受容し、自然を文明化(シビライズ)するという理念の下で「自然を搾取するのは神の意志」という暗黙のイデオロギーを主流文化として形成し、何の悪意もなく資本主義社会の担い手として自然破壊に加担したということである。

しかし、これはその時代において、キリスト教が環境破壊や生態学的破壊を助長するような思想を掲げ、西欧社会を危機的な状況にまで追い詰めていったのではないと結論付けることではない。ホワイトによる警鐘がなければ、創造記事の再釈義や神学の再構築もここまで発展することはなかっただろうし、また、キリスト教が生態学を倫理学と結合して考えるキリスト教環境倫理学の発達はもっと遅れていたことだろう。こういう意味において、モルトマンがキリスト教を「無罪ではない」と語ったことに重要性を感じるのである。

さて、環境倫理学的な哲学的考察のために、創造神学を再理解したり、人間中心から神中心へのキリスト教思想の再構築を議論したりすることは、非常に意味深く必要とされることではあるが、環境問題が地球規模の問題となっている現在において、キリスト教界だけでこの問題を打開するにはあまりにも非力すぎる感が否めない。ヨーロッパではすでにキリスト教は宗教のひとつにしかすぎず、米国でも政治的発言力のあるキリスト教は南部の原理主義者ぐらいであろう。また、日本ではキリスト教は見る影もない。そこで与えられているのが、他宗教との共働ではないだろうか。宗教は決して単なる文化現象ではなく、人々の世界観や生き方の方向性を決定付ける力を持つものである。そのような宗教が互いの違いを認め合いながら共働できれば、最も深い人類愛と母なる地球を愛する共同体として、自然環境保護と生態学的破壊抑止の大きな原動力と成り得るだろう。特に環境問題に関しての解決

危機的環境破壊の要因と西欧キリスト教との関係性

の方向性は人類の一人ひとりの生き方と他者を愛するという謙虚な心がけが 必要となる。キリスト教界は、他宗教と歩み寄るという謙虚な心を持たなけ ればならない。そして、この共働によって、小さな声であったとしても環境 問題について社会に警鐘を与え続けることが必要とされている。

Relationship Between the Factor of Critical Environmental Destruction and Christianity in the West:

A Consideration of Christian Ethics in Environmental Issue Through the Eyes of Sociology of Religion

Isao MATSUDAIRA

Although the environmental problem was once considered to be one of the important problems to affect the earth in the future, it has already now a critical issue for present people because of rapid environmental and ecological destruction.

The most serious issue is the nuclear fuel problem, as we remember the disaster of Chernobyl and of Three Mile Island, and the terrible accident that has been occurred at the nuclear power plant in Fukushima, Japan that was caused by tremendous earthquake and tsunami on March 11, 2011.

People now have to ask why the global destruction and the environmental crisis has developed and who is the person responsible of this critical issue. No one will be able to deny that the influence of modernization from European and American society is the major factor. If so a question will arise. As Christian countries, what kind of role has Christianity played in order to solve the environmental problems in the European and American societies? Moreover, has Christianity made an effort to perform deterrent work of environmental destruction? If so, why

危機的環境破壊の要因と西欧キリスト教との関係性

is the environmental issue continuing at this moment?

The primary purpose of this essay will be to research the historical and ethical relationship between the factor of environmental destruction and Christianity in the West through the standpoint of Sociology of Religion. This thesis will also attempt to analyze the social structure of the West at the time of the Industrial Revolution, and to pursue people's concepts about the environment in those days.

イエスの笑い・十字架への道(道化と嘲笑)

滝 澤 武 人

イエスはユーモア感覚バッグンのたいへんオモロイ人間で、周囲にはいつも明るく楽しい笑いが満ち溢れており、その笑いとユーモアは死の直前まで絶えることがなかったようである。本稿の課題は、自らの死を覚悟してエルサレムに向かってからのイエスの笑いを、福音書の研究成巣をふまえながら試論的に検討することである。なお、「イエスの笑い」については、すでに本論集第45号(2010年・序論)、第46号(2011年・金持)、第47号(2012年・論争)において論じている。以下における聖書のテキストは、『新共同訳』(日本聖書協会、2006年)から引用させていただいたが、部分的に変更・省略したり、私訳を揚げたりした個所もある。

なお、山浦玄嗣訳『ガリラヤのイェシュー 日本語訳新約聖書四福音書』 (イー・ピックス出版、2011年) は、「ケセン語」(岩手県気仙地方の方言) を土台とし、「福音書を楽しく、親しみやすく、わかりやすいものとしてお 伝えする」ためになされた「新しい形式の翻訳」であり、きわめて刺激的な「冒険」「実験」の試みである。何よりも生き生きとした会話体の面白さにあ ふれている。

たとえば、イエス自身に「俺」(ほとんどすべての個所)と言わせ、女性に「あたし」(ルカ15.9. 18.3等)と言わせているだけでも大したものである。

キーワード:受難物語、十字架、道化、嘲笑

さらに、訳者が文中に挿入している「註釈文」自体が、イエスの笑いのすぐれた紹介となっている。すなわち、イエスが「ニッコリ笑って」、「カラカラとうち笑って」、「豪快に笑い飛ばして」、「楽しげにほほ笑み」等々である。ここには訳者の鋭い分析と豊かなユーモア感覚が十分に発揮されており、イエスの息吹がひしひしと伝わってくる。本稿においても大いに参照させていただいた。

1

イエスの師である洗礼者ヨハネはヘロデ・アンティパスによって斬首された。イエスもまた、自分がやがて殺されるかもしれないことを最初から覚悟していたであろう。もちろん、権力者側もイエスのような過激な人間をいつまでも放置しておくはずがない。

律法学者たちがわざわざエルサレムからはるばるガリラヤに派遣され、イエスと論争している(マルコ3,22、7,1)。マルコ福音書によると、かなり早い段階から「イエス殺害謀議」がなされていたようである(3,6)。さらに、ルカ福音書には次のように記されている。

ちょうどそのとき、ファリサイ派の人々が何人か近寄って来て、イエスに言った「ここを立ち去れ。ヘロデがお前を殺そうとしているぞ。」イエスは言われた。「帰って、あの狐に『今日も明日も、悪霊を追い出し、病気をいやし・・・・』と俺が言ったと伝える。俺は今日も明日も、その次の日も自分の道を進まねばならない。」(ルカ 13.31-33. 一部変更)

この「ヘロデ」とは洗礼者ヨハネの首を刎ねて殺したヘロデ・アンティパスである。ガリラヤ領主アンティパスが、自分の領土内で活動をつづけるイエスをも殺そうとしていたとしても不思議ではない。このテキストに登場する「ファリサイ派」は、おそらくアンティパスの権威をちらつかせながらイ

イエスの笑い・十字架への道(道化と嘲笑)

エスを恫喝しにやって来たのであろう。だがイエスはアンティパスを「狐」呼ばわりし、毅然として彼らを追い帰す。ここには自らの死を覚悟したイエスの断固たる決断がある。そして、その決断の強さが次の凄まじい発言に結びつく。あるいは、自らの内なる弱さから目をそらしたかったのだろうか。

体を殺しても、その後、それ以上何もできない者どもを恐れてはならない。(ルカ 124)

権力者がいったん追及の手を伸ばしたとすれば、少なくともその領地であるガリラヤに居つづけることはできなかったであろう。イエスと弟子たちは何がしかの「逃亡生活」を余儀なくされたにちがいない。権力者の追手から逃れる場所は昔から「山」と相場が決まっている(マルコ13,14)。ヘルモン山(標高2814m)を中心とする今日のパレスチナ北部の山岳地帯が、イエス集団の絶好の隠れ場となりえたであろう。次の名文句はそのような逃亡生活(野宿)の中から発せられたのではないかと考えられる。

狐には穴があり、空の鳥には巣がある。だが人の子には枕する所もない。(マタイ 8,20)

語っていることは単純であり、自分には安らかに眠れる場所がないとみじめにぼやいているだけのように見れる。だが、決してそうではない。ここにはイエスの素晴らしいイメージ力とユーモア力がたっぷりこめられている。たとえ家や枕がなくとも、狐や鳥と共に自然(山!)の中で野宿すればいいのだ。あの「空の鳥・野の花」(ルカ12,24-28) の豊かな自然観とも密接に結びつくであろう。放浪の自然派詩人イエスの面目躍如というところである。

ヨハネ福音書に残されている次の二つの名セリフも、そのような逃亡生活の中で語られたものかもしれない。自らの死をはっきりと意識しながら、それを羊飼いや農民がよくわかるような日常的な譬えとして語っている。

桃山学院大学キリスト教論集 第48号

良い羊飼いは羊のために命を捨てる。羊飼いでなく、自分の羊を持たない雇い人は、狼が来るのを見ると、羊を置き去りにして逃げる。——狼は羊を奪い、また追い散らす。——彼は雇い人で、羊のことを心にかけていないからである。(ヨハネ 10,11-13)

イエスはまさに譬えの名手である。ここでは羊飼い(イエス)と羊(民衆)との間の「愛」に満ちた強い結びつきが強調されている(ヨハネ10,1-5およびルカ15,4をも参照)。後半部分の語り口は聴衆の笑いを誘ったであろう。だが、その笑いの中で、「良い羊飼い」であるイエスの死が予告されている。

一粒の麦は、地に落ちて死ななければ、一粒のままである。だが、死 ねば、多くの実を結ぶ。(ヨハネ 12.24)

これも農民ならば誰でもすぐに理解できる譬えである。すべての農民が待ちこがれる豊かな収穫の歓びにイエスの死が重ねられており、同時に「死」をも超越する「希望」のイメージすら浮かびあがってくる。マルコ福音書4章の種子と収穫に関する三つの譬えと通ずるものがあり、おそらくイエス自身の発言と考えてよいであろう。なお、同じヨハネ福音書15章3節の「友のために自分の命を捨てること、これ以上に大きな愛はない」は、「愛」の神学が強調されており、ヨハネによる挿入であろう。

2

イエスの「逃亡生活」がどのようなものであり、どれほどつづいたのか分からない。だが、ある時イエスは意を決して、パレスチナ最北部の山岳地帯「フィリポ・カイサリア」(マルコ8,27)から出発し、一路エルサレムへと向かう。その途中で、マルコはイエス自身の「受難予告」を三度くり返している(8,31、9,31、10,33-34)。これはマルコのきわめて意識的な編集作業であ

るが、権力者とイエスをめぐる歴史的状況を的確に反映していると考えても よいだろう。

イエスにとってそれは文字通り「死出の旅」であった。自らの死をはっきりと覚悟し、弟子たちにもそれを明瞭に告げてエルサレムへと旅立ったのである。次の痛烈な言葉は、その出発の折に弟子たちに語られたものなのかもしれない。

もし誰かが俺について来ようと思うならば、自分の十字架を背負え! (マルコ 8,34,私訳)

また、いわゆる「十二人」が選ばれた(最後まで残った?)のも、そのような厳しいエルサレムへの「旅」の途上であったのかもしれない(佐藤研『最後のイエス』 ぷねうま舎、2012年、192頁)。いずれにせよ、このような厳しい状況の中で「十二人」を選んだ行為自体、イエスのユーモア精神の賜物であろう。「十二」という数字が「イスラエル十二部族」を象徴するものだからである。

さて、イエスはなぜわざわざエルサレムに向かったのだろうか。おそらくイエス自身のいわゆる預言者的な美意識によるものであろうか。イエスはすでに民衆から「預言者」として迎えられていた(マルコ6,15など)。自分でもそれを充分に意識していたはずである(マルコ6,4)。そして、預言者とはまさにエルサレムで打ち殺されるべき存在なのである(ルカ13,34、マルコ12,1-9)。イエスとしては、エルサレムから遠く隔たった場所で逃亡生活をつづけている場合ではなかったのだろう。まして、そこで絶命することなどまったく考えられなかったのだろう。それもまたイエスの予言者的美意識である。また、先に示した「良い羊飼い」や「一粒の麦」のような殉教意識もあったのだろうか。

かくて、イエスがエルサレムに出現する(マルコ11,1-11)。折しも世界中から多くのユダヤ教徒が集まる過越祭の時を選んだ、きわめて意識的な行

動であった。だが、その姿はどう見ても英雄の姿ではない。なんと「子ろば」にまたがって登場したのである。それは実際の歴史的出来事と考えてよい(大貫隆『イエスという経験』岩波書店、2003年、195頁以下)。弟子たちが村の中から一匹のろばを探してきたというのも事実であろう。おそらくイエス自身がゼカリヤ書9章9節の一節を意識して、そのような行動をとったのであろう。しかしながら、その預言の言葉をそのまま行動に移したということが重要である。そこにイエスの骨太のユーモア感覚のすべてがこめられている。

それは一種のデモンストレーション(示威行動)であった。英雄や王はふつう「白馬」にでもまたがって颯爽と舞台に登場するのが通例であろう。だが、すでに預言者と称されていたイエスは、なんと「子ろば」に乗って右に左に揺られながらやって来たのだ。エルサレムの民衆はやんやの大喝采を送ったという(マルコ11,8-11)。イエスの得意な笑い戦略が一挙に大成功を収めた瞬間である。「子ろばのイエス」というパフォーマンスは、「イエスの笑い」という視点からも大いに注目されなければならない出来事である。

そしてもう一つ。「ろば」というイメージが「道化」や「愚者」と密接に結びついていることを忘れてはならない。ここは「ドン・キホーテ」を想起していただければよいだろう。エルサレム入城から十字架の死にいたるまで、イエスは一貫して道化・愚者として馬鹿にされ嘲笑されている。イエスはまさしく「聖なる愚者」を演じているのである(バーガー『癒しとしての笑い』森下伸也訳、新曜社、1999年、327頁以下)。

3

エルサレムにおけるイエスの大胆なパフォーマンスがもう一つある。神殿から商人たちを追い出すいわゆる「宮清め」の物語である。おそらく、「子ろばの入城」にそのまま継続した行動だったのであろう(渡辺英俊『片隅が天である』新教出版社、1995年、98頁以下)。

それから、一行はエルサレムに来た。イエスは神殿の境内に入り、そこで売り買いしていた人々を追い出し始め、両替人の台や鳩を売る者の腰掛けをひっくり返された。また、境内を通って者を運ぶこともお許しにならなかった。そして、人々に教えて言われた「こう書いてあるではないか『わたしの家は、すべての国の人の祈りの家と呼ばれるべきである。』ところが、お前たちはそれを強盗の巣にしてしまった。」(マルコ11,15-17、一部変更)

最後の17節の発言は、イザヤ書とエレミヤ書の混合引用であるが、少なくともイエスがそのような聖句を意識していた可能性は大いにありうる。「お前たちはそれを強盗の巣にしてしまった」はイエスらしい凄まじい発言である。だが、ここで注目しなければならないのは、前半部分の狂ったような行動である。このような突発的な行動はまったく理解不可能なものであっただろう。「子ろばの入城」と同じように、イエスはここでもまた「聖なる愚者」を演じているのである。そして、その行動自体がエルサレム神殿体制全体に対する激しく鋭い批判となっている。この事件の直後に、神殿権力者たちがイエス殺害を謀ったのも当然であろう(18節)。なお、おそらくこの行動がいわゆる「権威論争」(マルコ11,27 – 33)を引き起こしたのであろう。そして、その論争にもイエスの痛快な笑いが含まれている。

もう一つある。イエスは決してエルサレムに泊まらない。夕方になると必ず、街の外へと出て行く。すなわち、「ベタニア」(マルコ11,11)や「都の外」(マルコ11,19)へと出て行ってしまう。ルカ福音書では、「オリーブ畑と呼ばれる山」(ルカ21,37)に向かっている。すなわち、ユダヤ教徒にとって聖なる都であるエルサレムをわざわざ回避・忌避しているのである。これもまたきわめて不思議な行動であると言わねばならない。

イエスにとってエルサレムとは,「預言者たちを殺し,自分に遣わされた 人々を石で打ち殺す」(マタイ23,37)都であり,まさに批判すべき対象にほ かならないのである。神殿から出て行く時,イエスは痛烈な神殿崩壊の予告 をなしている。

これらの大きな建物を見ているのか。一つの石もここで崩されずに他 の石の上に残ることはない(マルコ13.2)

それにしてもこの発言はあまりにもラディカルすぎる。もちろん、ユーモアのかけらもない。だが、ここには「受難」や「神殿」をはるかに超越するイエスの痛快で断固たる姿勢が見いだされるであろう。そして、その圧倒的超越性がユーモアや滑稽を生みだす可能性を秘めている(バーガー、前掲書、第14章)。

4

いわゆる「最後の晩餐」の物語(マルコ14,22-25)で、イエス自身が語った言葉と認められるのは、25節だけであろう(大貫、前掲書、201頁以下)。

アーメン。神の国で新たに飲むその日まで、ぶどうの実から作ったものを飲むことはもう決してあるまい。(マルコ 14.25. 一部変更)

もちろん,これも明確な「受難予告」である。しかもその受難はすでに切迫している。まさに「最後の晩餐」なのだ。しかしながら、そのような深刻で緊張した場面においても、イエスのユーモア精神はやはり旺盛であったようだ。

まず、冒頭の「アーメン」である。「アーメン」とは、元来へブライ語で「真に」、「確かに」という意味であり、他者の言葉や祈りに賛同し、最後に一同で厳粛に唱和する決まり文句である。「その通り!」とか「異議なし!」というところだろう。それなのに、なんとイエスは自分の発言の冒頭で勝手に「アーメン!」と唱えてしまうのだ。この「アーメン言葉」は福音書のあち

こちに見いだされ、いずれもイエスらしい痛烈な皮肉とユーモアがこめられている。それをイエスは「最後の晩餐」においても用いたのである。このような緊張した場面で「アーメン」という一語を聞いただけで、弟子たちの心の中に苦笑が湧きおこっていたにちがいない。

次に、「神の国」である。イエスはここで自分が神の国に入ると素朴に信じ切っている。イエスにとって神の国とは、社会の最底辺で苦しむ人々のものであり、そのような人々のために生きてきた自分自身も、当然神の国に入るのである。そこには何の理由もない。イエスはきわめて楽天的にそう思いこんでいるだけなのである。そして、その神の国でもまたイエスはやはり「酒」を飲む! これもまた実にイエスらしい発言で微笑ましい。さすが、敵対者たちから「見ろ、大飯食らいの大酒飲み」(マタイ11、19)と批判されていた人物だけのことはある。思わずニヤリとしてしまう弟子もいただろう。

さらに、もっと単純に「ぶどう酒」と言えばいいのに、ちょっと気どって わざわざ「ぶどうの実からつくったもの」などと言うところがまた憎い。「新 しいぶどう酒は、新しい革袋に入れるもの」(マルコ2,22)などと酒につい て薀蓄を傾けていたはずなのに、さすがのイエスもこんな場面ではっきりと 「酒を飲む」とは言えなかったのだろうか。これもまた新しいイエス像が期 待できそうな場面である。

「最後の晩餐」の後、イエスは弟子たちとともにゲツセマネの園に行く。マルコ福音書における「ゲツセマネの祈り」(マルコ14,32-42)の構成は、32-38節が原始キリスト教会の伝承、39-42節がマルコの付加と考えられる。したがって、死を目前にしたイエスが「ひどく恐れてもだえ始め」(33節)や「わたしは死ぬばかりに悲しい」(33節)と語ったり、弟子たちが三度も眠っていたことなどは、いずれも史実とは認められない。

しかしながら、イエスの「最後の祈り」の次の言葉については歴史性を認めてもよいであろう。なお、この前後の省略した部分には祈りの定型が示されており、原始キリスト教会による挿入と考えられる。

桃山学院大学キリスト教論集 第48号

アッバ (お父ちゃん), この杯を取りのけてください。(マルコ 14,36, 私訳)

冒頭の「アッバ」とはアラム語で「父」を意味しており、もともとは家庭内で幼児が父親に向かって発する親しい呼びかけである。いわば「お父ちゃん」や「おとん」というところであろう。イエスはそのような言葉をなんと神への呼びかけに用いたのである。これはまさに「他に類例のない」驚天動地の「放れ業」(エレミアス『イエスの宣教』角田信三郎訳、新教出版社、1978年、122頁以下)と言わねばならないであろう。まさに「笑いのイエス」の面目躍如というところである。敬虔なユダヤ教徒にとっては、まさに不謹慎きわまる破廉恥で赦しがたい冒涜的発言としか考えられなかったにちがいない。山浦訳では、「とど~、とど~、父さまア!」とまるで歌舞伎の名場面でも浮かんできそうである。

四つの福音書で「アッバ」が登場するのは、マルコのこのテキストだけである。マタイ、ルカ、ヨハネの平行記事はいずれもこの「アッバ」を削除し、「父」とのみ記している。おそらく、イエスが神を「アッバ」と呼ぶような衝撃性に耐えられなかったためであろう。逆に言うと、イエスが神を「父」と呼んでいる他の多くのテキスト(主の祈り、放蕩息子、子供の祝福、わが子にパンを与える父親など)も、もともとはやはり「アッバ」が使われていたものと思われる。そして、パウロも「アッバ」を二度明記している(ローマ8,15、ガラテア4,6)ので、やはりこれはイエス自身にまで遡りうる発言であったのだろう。

「神」のことを「お父ちゃん」と呼んではばからなかったイエスには、「アーメン」の場合とまったく同じように、伝統的ユダヤ教の神理解や祈りに対する痛烈な批判と豊かなユーモア精神を強く感じざるをえない。イエスとしては、権威主義的で厳格な父親像のみによってとらえられる「神」に我慢することができなかったのだろう。厳しい「父なる神」をそれほど強調したければ、いっそのこと「お父ちゃん」と呼んでみたらどうなんだという気持ちだっ

たのだろうか。ここには現代における新しい神理解への大いなる可能性が開かれている。

さて、もう一度テキストにもどろう。もちろん、イエスが死の恐怖に捉われ、神に救いを求めたとしても不思議ではない。しかしながら、このような危機的・絶望的状況にもかかわらず、イエスがあえて「アッバ」を使ったことを見のがしてはならない。ここでイエスは自らの死をすでに客観化・相対化している。「神」を「お父ちゃん」と呼ぶイエスによって、弟子たちの中に「驚き」とともに「苦笑」が湧き起っていたにちがいない。「お父ちゃん」という言葉自体に温かい父性愛が含まれているからである。

さらに、ここでもまた単純に「死を免れさせてください」と言えばすむのに、わざわざ「この杯を取りのけてください」などと言う。「ぶどう酒」を「ぶどうの実からつくったもの」と言い換えたのとまったく同じ手法である。イエスはどこまでもちょっときどった詩人なのだ。なお、「杯」とは「死」と「苦しみ」のシンボルである(マルコ10,38-39)。

イエスの祈りはきわめて簡潔で率直である。「主の祈り」においても、ほんとうに必要なものを実に具体的に(あからさまに)要求するだけである。すなわち、「パンを与えてください!」、「借金を帳消しにしてください!」(マタイ6,11-12, 私訳)である。すると、イエスの最後の祈りにおいても、おそらく「この杯を取りのけてください!」だけだったのだろう。死の直前の祈りにおいても、イエスは自分自身の要求を神に向って、そのまま率直に告げるだけである。ここにもイエスの飛び切り上等のユーモア精神が見いだされる。

マルコ福音書では、この祈りは弟子たちから少し離れた所で祈られたとされている(35節)が、むしろ弟子たちの面前でなされたと考えたほうがよいかもしれない。この伝承が弟子たちを通して原始キリスト教会に伝えられているからである。もしかすると、マルコもそこに居合わせていたのかもしれない(マルコ14,51の若者がマルコだった?)。弟子たちの間にはきっと複雑な微笑が広がっていたはずである。

5

「イエスの笑い」はここで途絶える。これにつづく受難物語の中で「史実」と想定されうるものはわずかしかない。すなわち、ゲツセマネの園の辺りで逮捕されたらしいこと、ユダヤ教最高法院とローマ総督官邸で死刑判決が下されたらしいこと、そしてゴルゴタ(されこうべ)の丘で、ローマ帝国への政治的反逆者として十字架刑で処刑されたことぐらいである。そのほかのことは歴史的には一切確認できない。

「弟子たちの逃亡」、「ユダの裏切り」、「ペテロの否認」、「バラバの釈放」という有名な物語が、はたして史実なのかそれとも創作なのか……また、大祭司やピラトの直接的な尋問があったのかどうか、もしあったとすればその内容がどのようなもので、イエスがどのように答えたのか……一切わからない。それらはすべて闇につつまれている。確実なことはただ一つ、イエスが十字架刑で処刑され殺されたということだけである。なお、受難物語全体の歴史的検証については、クロッサン『誰がイエスを殺したのか』(松田和也訳、青土社、2001年)が詳しく興味深い検討をなしている。

イエスは断末魔の絶叫を残して死んだという(マルコ15,37)。もちろんそこにはいかなる「笑い」もない。十字架刑の判決を言い渡されてから、イエスは完全黙秘に徹していたようである。イエスにもたらされたのは、兵士たちによる「鞭打ち」と「侮辱」と「嘲笑」のみである(マルコ15,15-20)。罪状書きに「ユダヤ人の王」と記したのも、イエスの左右に二人の強盗を十字架につけたのも(マルコ15,26-27)、イエスに対するおちょくりである。そして、十字架上のイエスには、さまざまな「侮辱」と「ののしり」と「嘲笑」の言葉があびせかけられた(マルコ15,29-32)。民衆への「見せしめ」こそが十字架刑の目的なのである。イエスはまさに死にいたるまで「聖なる愚者」を演じさせられた。

しかしながら、それだけではなかったはずである。ローマ総督官邸の兵士

たちによってさまざまな「暴行」(拷問)が加えられたにちがいない。ヘンゲル『十字架――その歴史的探求』(土岐正策・土岐健治訳、ヨルダン社、1983年)が指摘するように、「磔刑は、刑吏がその気まぐれとサディズムを思う存分発揮させることのできる刑罰」であり、「これに様々な『なぶり(ludibria)』が加えられた」のである。

処刑場への道に引き出された時、イエスには十字架の横木を担いで歩く体力はすでに残されておらず、キュレネ人シモンが代わりにそれを担がされている(マルコ15,21)。また、イエスはおそらくかなり頑健な肉体と精神を持った男であっただろうにもかかわらず、十字架につけられてからわずか六時間ほどで息絶えてしまった。おそらくこれも兵士たちから受けた「暴行」の凄まじさを示しているのだろう。

最後に、イエスの絶叫の死の直後に百人隊長が発したという、「本当に、この人は神の子だった」(マルコ15,39)という謎めいた発言に言及しておきたい。マルコ福音書の文脈において、この言葉は「神の子」イエスへの「信仰告白」となっている。義人の死が敵方の責任者をも改心させるという文学的技法である。しかしながら、ローマ帝国の死刑執行責任者である百人隊長が、イエスの死の直後に突然キリスト教に回心するなどとはとうてい考えられない。だが、そのような言葉が百人隊長の口から発せられたことは、決して消し去ることのできない事実だったのであろう。では百人隊長はその言葉をもともとどのような意味合いをもって発したのだろうか。

もう一度マルコ福音書15章24-39節の文脈をたどりなおしてみよう。イエスを十字架につけて、「ユダヤ人の王」という罪状書きを記したのも、その左右に二人の強盗を十字架につけたのも、百人隊長を責任者とする兵士たちであった(24-27節)。それは「からかい」と「おちょくり」によるものである。そして、イエスが苦しまぎれに何かを叫んだ時に、「そら、エリヤを呼んでいる」、「待て、エリヤが彼を降ろしに来るかどうか、見ていよう」と言った(マルコ15,35-36)のも、おそらく兵士たちであったのだろう。それもまた「からかい」や「おちょくり」によるものだろうが、彼らの心の中

桃山学院大学キリスト教論集 第48号

に一瞬何がしかの緊張と不安が走ったのも事実であろう。「そんなことは絶対にありえないが、もしエリアが本当にイエスを助けにやって来たら……」。だが、イエスは次の瞬間あえなく息を引き取る(37節)。兵士たちの緊張と不安が一気に解放される。そして、百人隊長の発言はそのような状況の中でなされたのであろう。それはまさに「からかい」と「おちょくり」の延長そのものにほかならない。すなわち、次のようなニュアンスの発言であったのだろう。「おい、みんな、笑わせるじゃねえか。せっかくエリヤとやらが助けに来るというから楽しみにしていたのに、あっさりとくたばっちまいやがったぜ。こいつは本当に人騒がせなとんだ〈神の子〉だったぜ!」そこには兵士たちのどす黒い嘲笑の渦が、いつまでも沸き起こっていたにちがいない。

書物で読む釜ヶ崎

小 柳 伸 顕

はじめに

2011年から2012年にかけて、一般の人たちも入手できる釜ヶ崎に関する書物が多数出版されました。その分野はこども向けにはじまり学術論文にまで及びます。

ここでは、三分野に分けてそれらを紹介しながら、釜ヶ崎がいま直面している問題は何かを考えたいと思います。それらを踏まえて最後に2012年10月に出された「西成特区構想・有識者座談会報告書」にも少々触れてみます。

*

「釜ヶ崎入門書」として括るには、いささか異議もあると思いますが、次のものをあげることができます。

第一は,原口剛他編『釜ヶ崎ノススメ²』,神田誠司『釜ヶ崎有情³)』,ありむら潜『カマやんの夢畑⁴)』,生田武志『おっちゃん,なんで外で寝なあかんの 5)』,釜ヶ崎キリスト教協友会編『釜ヶ崎キリスト教協友会40年誌 6)』です。

第二に、釜ヶ崎とその周辺つまり釜ヶ崎形成史を考えるうえで欠くことの

キーワード:釜ヶ崎 労働 差別 キリスト教 野宿またはホームレス

できないのが、次の2冊です。

酒井隆史『通天閣⁷⁾』と井上理津子『さいごの色街・飛田⁸⁾』です。

第三は、寄せ場釜ヶ崎の歴史を取りあげた吉村智博『近代大阪の部落と寄せ場⁹⁾』と釜ヶ崎の日雇労働者現実を正面から分析した上畑恵宣『失業と貧困の原点¹⁰⁾』です。この2冊はまさに学術論文ですが、提起している問題は、これからの釜ヶ崎を考えていく上で決して無視できない視点を提供しています。

変貌する釜ヶ崎

もう20年前になりますが、1993年 6 月、釜ヶ崎資料センター編『**釜ヶ崎・歴史と現在**¹¹⁾』が出されました。現在は絶版です。出版後まもなく日本寄せ場学会会員、京都大学教員(当時)池田浩士(以下敬称略)は、「週刊読書人」(1993年 9 月 6 日号)に書評を書いています。池田は「多角的に見る釜ヶ崎の現実―日本社会のありかたにまで及ぶ視点」と評し、「釜ヶ崎という地名が、現実に存在しないという事実を知っている読者にとっても、そしてもちろん知らない読者にとっても、ゆたかな示唆と刺激的な情報にとんだ読みごたえのある一冊というべきだろう」と結んでいます。もう 1 人暮尾淳は、「図書新聞」(1993年 7 月31日号)で、「寄せ場日雇労働の現実―現場に身を置いて歴史的に折出」と紹介し、その特色として「釜ヶ崎を知るための基礎知識として本書は役立つだろうが、随所に述べられているさまざまな事実は、すぐれて現代的な問を投げかける」とし、そこには「現代社会を底辺からとらえ返している」し、「部分と統体の往還という回路が本書には自生している」と評しました。

『**釜ヶ崎のススメ**』の著者であり、編者の1人でもある原口剛は、『釜ヶ崎のススメ』は、この『釜ヶ崎・歴史と現在』の今日版をめざしたと、筆者に語ってくれたことがあります。その意味で本書は、原口の願いが実現しています。

書物で読む釜ヶ崎

『釜ヶ崎・歴史と現在』と異り、文字だけでなく、写真、図版、地図、統計表などを豊富に用いるなど編集に工夫があります。それはまた、出版社の編集担当竹中尚史の努力の跡とも言えます。

11章の章立てですが、地名にはじまり、歴史、建設労働、住まい、地図、ドヤの生活、騒乱、失業、宗教、福祉、外国人労働者と『釜ヶ崎・歴史と現在』以来20年及ぶ釜ヶ崎の変化を釜ヶ崎研究の進捗を踏え紹介しています。一つだけ希望を言えば、人権の立場から労働者と医療、労働者と法律または司法についての言及があればと読んでいて思いました。

宗教と言いましたが、宗教一般でなくここ20年の釜ヶ崎のキリスト教の変化に着目し紹介しているのが、白波瀬達也「釜ヶ崎の『生きづらさ』と宗教」(P.285~313)です。宗教社会学研究の立場から、釜ヶ崎の日雇労働者だけでなく野宿労働者たちとも直接に話し、宗教=キリスト教の存在意味を探しています。

白波瀬が分類する「布教型キリスト教」(P.292以下),一般には純福音派(韓国系),あるいはキリスト教原理主義に焦点をあてた分析は、「不況と宗教」を考える手がかりにもなります。この白波瀬の視点は、後で紹介する『釜ヶ崎キリスト教40年誌』の釜ヶ崎キリスト教協友会を「運動型キリスト教」とする見解と対をなしています。現在は「布教型キリスト教」が盛んです。路上で、公園でまた西成市民館で「布教型キリスト教」は積極的に集会を持っています。クリスマスには労働者のシュプレヒコールではなく、讃美歌を流し、集会への参加を呼びかける「布教型キリスト教」の宣伝カーが走ります。

*

釜ヶ崎の20年間の変化は、神田の著書からも読みとれます。朝日新聞記者神田は、約2年間釜ヶ崎に足を運び、朝日新聞夕刊(2010年3月1日~3月17日)に「ニッポン・人・脈・記釜ヶ崎有情」を連載しました。その記事を深めるためさらに1年かけ取材し出版されたのが『**釜ヶ崎有情**』です。ここに紹介される人物像がそのまま釜ヶ崎の変化を物語っています。1980年~90

年代にかけての運動の主人公は釜ヶ崎日雇労働組合(釜日労)でしたが、いまは、「NPO釜ヶ崎支援機構」です。かつての釜日労の委員長山田実が、いまは支援機構の理事長です(P.76~109)。また生活保護を支援する介護グループの看板が町のあちこちに見られます。以前は労働者相手のヤミ金融業者がその看板を「生活相談○○」と掛け変えている店もあります。釜ヶ崎の風景も変って来ました。

また本書第六話で「闘う神父」と紹介されている(P.171~189)本田哲郎司祭も「NPO釜ヶ崎支援機構」の理事の1人であり、同時に地域の運動団体「釜ヶ崎反失業連絡会議」の共同代表でもあります。本田も釜ヶ崎で活動するなかで自身のキリスト教理解、聖書理解が変えられて来ます。その結晶が『福音と釜ヶ崎¹²』であり『聖書を発見する¹³』です。

1970年以来, 釜ヶ崎のこどもの立場に立ち続けて来たカトリック大阪大司教区こどもの里館長荘保共子も釜ヶ崎の顔として紹介されています (第八話子どもの目の輝きに魅せられて: P.211~238)。橋下市長によってこどもの家事業である「こどもの里」が廃止の対象にあげられてから, 先頭に立って続存を訴え続けています。

『釜ヶ崎有情』では筆者が違うため紹介されませんでしたが、釜ヶ崎医療連絡会議代表大谷隆夫もキリスト教の牧師です(朝日新聞夕刊「人脈記」⑦2010年3月9日)。大谷は、労働者が職権で住民登録を消除され、選挙権を奪われたことに抗議したことが、威力業務妨害にあたるとされ、逮捕、起訴され裁判中です。

白波瀬が以上にあげられたキリスト者たちが属する「釜ヶ崎キリスト教協 友会」を「運動型キリスト教」と規定することもあながち誤りとは言えません。しかし、キリスト教の起源がイエスのユダヤ教批判に根ざしたユダヤ教 イエス運動にあるとすれば、単純に「布教型」「運動型」に二分できないと も言えます。

また第十話「ここはドヤやない、家や」(P.261~284) も釜ヶ崎の変化の一つです。70年代80年代に簡易宿泊所経営者と労働運動の活動家が席を同じ

くすることなど皆無でした。犬猿の仲と言うより敵対関係にありました。越冬カンパを呼びかけたら「恐喝」と言われた時代です。そんな関係もバブルがはじけた頃から変ってきました。その変わる動機となったのが第一話「ドヤ街の漫画」(P.15~42) に登場するありむら潜と経営者西口宗宏との出会いです。ありむらとの出会いが,簡易ホテルサンを一般に福祉マンションと呼ばれる「おはな」,つまり生活保護の人たちが安心して生活できる「家」に変える決意をうながしたのです。以来,西口は,労働運動の活動家が集る集会にも積極的に足を運んでいます。西口は,地域を変えるためには協力を惜まない若い経営者の一人です。もちろん地域を変えるためには,運働体の人々と話し合うこともいといません。

もう一つ付け加えるとすれば、動物園前商店街に拠点をおき、表現活動、コミュニケーションに特化した活動を続けるグループ「ココルーム」があります。第十二話は、「表現すること生きること」としてココルームの上田假奈代の紹介です(P.314~337)。これまで釜ヶ崎は、事件が起きたときだけマスコミに取りあげられ、いつしか「恐しい所」というイメージをあたえ、予断と偏見を再生産してきました。ココルームの上田は、その予断と偏見を日常の表現活動を通じて変えようとする一人です。ココルームには、地域の労働者、地域外からも人がやって来ます。

*

釜ヶ崎の大きな変化を分りやすく伝えるのは前述のありむら潜『カマやんの夢畑』です。ありむらは、この書を入れ、これまで8冊の漫画本で釜ヶ崎を紹介してきました。第1冊目は、1987年に発行された『釜ヶ崎〈ドヤ街〉マンガ日記¹⁴⁾』です。この書は、1977年から87年まで西成動労福祉センター職員として見聞きしたことを4コマ漫画にして、まず釜ヶ崎の労働者向けの機関紙などに発表したものを纏めたものです。主人公はカマやん。そのカマやんの人気に押されて第2冊目が1987年12月『カマやん漂流記―釜ヶ崎〈ドヤ街〉まんが日記パート2¹⁵⁾』として出されます。その「あとがき」で、「経

済企画庁の統計でも2001年には、3人に1人は非・常傭労働者になる」を紹介し、これは「日本全体の釜ヶ崎化です」(P.172)と既に25年前に警告しています。残念ながら的中しました。

その警告を釜ヶ崎へ、また日本社会へ漫画で訴え続けました。その結論が『カマやんの夢畑』です。東日本大震災地を序として「ホームレスじいさん」になったカマやんがどう生きてゆくべきかを一コマーコマ描き続けました。それは、ありむらが地域の人々と長年続けてきた「釜ヶ崎のまち再生フォーラム」(1990年以来)の結論とも交差します。『カマやんの夢畑』からありむらは、その是非は別として釜ヶ崎を普通の市民社会にしたいと願っていることが読みとれます。

ありむらの作品からは、バブル期、バブル崩壊期(失業・野宿)、生活保護といった釜ヶ崎の変化をカマやんを通して理解することができます。

*

こどもたちと野宿する人たちが「よい出会い」を作ってほしいとこどもたちのために書き下されたのが生田武志『おっちゃん、なんで外で寝なあかんの?』です。生田は学生時代から釜ヶ崎と関わり、卒業後は、日雇労働をしながら野宿者問題と取り組んできました。その軌跡はすでに『〈野宿者襲撃〉論¹⁶⁾』『ルポ最底辺一不安定就労と野宿¹⁷⁾』等にまとめられています。生田がこどもと野宿者の関係に注目しはじめたのは1995年、大阪・道頓堀川で起きた事件からです。1人の青年が、野宿していた労働者を川に投げ込み殺してしまったのです。

生田と同じように野宿者とこどもあるいは青年との「不幸な出会い」に目を向けたのは、北村年子です。北村については、神田が『釜ヶ崎有情』第五話「ホームレス襲撃を止める人たち」(P.142~169) で生田とともに取りあげています。

生田は、こどもと野宿者との不幸な出会いは学校教育の現場にあることに 気付き、全国どこへでも呼ばれると出かけ、野宿者についての授業をしまし た。あるときは野宿者と一緒に出かけ、野宿者自身に語ってもらう機会も作りました。

この授業作りをもっと効率よく、組織的に展開しようと北村等と立ちあげたのが「ホームレス問題の授業づくり全国ネット」(2008年)です。さらに生田たちは、授業に役立つ資料として、北村やこどもの里、山王こどもセンターの協力を得てDVD「『ホームレス』と出会う子どもたち」を製作・販売します。

その生田が、さらに一歩進めてこどもたち自身が直接読める「ホームレス」 の本を書くことを思いたち出来たのがさきの『おっちゃん』なんで外で寝な あかんの? | です。この書で生田は、それまで続けてきた野宿者ネットワー クの活動で出会った人々の中から2人の野宿労働者を主人公に物語を書きま す。主人公の1人は坂本さん(P.50以下)。坂本さんがなぜ野宿するようになっ たかを丁寧に聞き、それをこどもたちに教室で話したことが綴られています。 その生れ、労働者としての働き、失業、野宿へと追い込まれていく過程、そ して襲撃の経験が生田の口を通して語られます。もう1人は、女性の塩野さ ん(P.76以下)。野宿者イコール男性という既成概念を打破る物語です。塩 野さんと片木さん(男性)と犬6匹の物語です。いま塩野さんは生活保護受 給者ですが、1人の女性が野宿生活を強いられたこと、そして片木さんとの 出会い、犬の話など、こどもたちに野宿する人たちの生活実態を詳しく、し かもこどもたちが理解できるように話します。それは、いまも野宿生活を強 いられている人たちも極く普通の人であり、こどもたちの野宿者理解否誤解 を少しでも解き、こどもたちと野宿者との「不幸な出会い」の回避をめざす ものです。生田の子ども向けに対してさきの北村は、大人に向けて『ホーム レス襲撃事件と子どもたち¹⁸⁾』を書いています。

しかし、野宿者襲撃は跡を断ちません。

2012年10月15日, 16日のマスコミ (新聞・テレビ) は、大阪梅田で野宿していた富松国春さん (67歳) が、4人の少年たちに襲撃、殺されたと報じました。そして11月22日、別の事件で逮捕された4人の少年たちが富松さん殺

しに関与したことが警察の調べで明らかになります。少年たちは、「ノリでやった」「殺意はなかった」と警察に話しているとのことです(参照、2012年11月23日の朝日新聞・毎日新聞)。生田たちの努力をあざ笑うかのように野宿者と子どもたちとの「不幸な出会い」は断ち切られていません。この事件の背後には、この少年たちの行動を黙認する社会の風潮があることを見落としてはなりません。

*

白波瀬に「運動型キリスト教」と分類された釜ヶ崎キリスト教協友会は、 活動をはじめて40年が過ぎました。その活動を紹介したのが釜ヶ崎キリスト 教協友会編『**釜ヶ崎キリスト教40年誌**』です。

『40年誌』にも白波瀬は、「釜ヶ崎とキリスト教―その歴史的展開と今日的課題」(P.71~75)という一文を寄せています。これは『釜ヶ崎のススメ』の白波瀬論考とも共通するものです。宗教社会学の立場から釜ヶ崎のキリスト教の状況を手短かにまとめていて、これから釜ヶ崎で「宗教と釜ヶ崎」を考えていくうえで重要な指摘と言えましょう。白波瀬は、その中で、釜ヶ崎キリスト教協友会のこれまでの歩みを「苛烈な排除への抵抗」と総括し、これからは「望ましい状況の創造」を課題にしていくことを提案しています(P.75)。

『40年誌』で注目すべきは、40年間、日雇労働者の町釜ヶ崎でともすれば無視されてきたこどもたちに注目し活動してきた「こどもの里」「山王こどもセンター」のスタッフと生田を交えた座談会です(P.125~149)。生田も注目した「こども夜まわり」の歴史が語られていますが、そこにはこどもと野宿者(労働者)の「幸せな出会い」「共生」を求めてはじまったことが理解できます。残念なことにこの試みに地域内の小中学校は無関心です。それぞれの小中学校からこどもが「こども夜まわり」に参加しているにもかかわらずです。地元でこの状況です。他の地域の小中学校の状況は押して知るべしてす。先に述べた「野宿者襲撃事件」も起るべくして起ったと言えましょ

う。

『40年誌』で是非とも読んでいただきたいのがスペイン人シスターマリア・コラーレスのインタビュー「釜ヶ崎の21年―釜ヶ崎とわたし」です(P.150~158)。21年間の釜ヶ崎での働きを終え、東京へ赴任する直前のインタビューです。シスター自身の「総括」と読めます。シスターマリアのキリスト教理解、福音理解が、2人の釜ヶ崎の日雇労働者との出会いで変えられたことが実に具体的に語られています。こんな一節があります。「私は聖書を生きているかと言えば、そうじゃない。彼ら(注2人の日雇労働者)を見て彼らは生きている | (P.155)。

釜ヶ崎の周辺―通天閣・飛田

さて一般読者は、酒井隆史『**通天閣**』や井上理津子『**飛田**』をどれくらい 釜ヶ崎と関係づけて読むでしょうか。どちらも版を重ねています。

酒井の『通天閣』は700ページを越える大著です。しかし、読んでいて飽きません。またどの頁から読んでも楽しい一冊です。今年で100年を迎える「通天閣」に焦点を合せながらの酒井のフィールドワーク報告とも言えます。しかし、単なるフィールドワーク記録でなく「新・資本主義発達史」と副題で名のるだけに、一つ一つのフィールドワークに詳細な注とそれに基づく莫大な参考資料が紹介されています。

日本資本主義発達史と言えばいまは故人となった(2011年1月死去)の平井正治『無縁声声―日本資本主義残酷史¹⁹⁾』があります。酒井も本書でたびたび引用しています。平井の著書は、釜ヶ崎の一日雇労働者の50年に渡る体験に基いて書かれたものです。生前平井は、「釜ヶ崎の生き字引き」あるいは、「釜ヶ崎のフィールドワークの第1人者」と言われていました。その著書のオビには「裏からみた日本資本主義の真実」とありますが、「残酷史」そのものとして読むことができます。平井の人となりについては、有志により編集発行された『平井正治追悼集²⁰⁾』(2012年4月)があります。

『通天閣』は、一見、釜ヶ崎と無関係のように思われますが、酒井はいたるところで言及しています。たとえば、第一章 第二節 抗争、新世界(P.47以下)です。第5回内国勧業博覧会との関連で野宿者対策として作られた侠客による小林授産所の記述は、野宿者に対する今日の行政対応にも通じます。小林授産所は、世界バラ博会議、世界陸上大会が大阪で開催されたとき靫公園や長居公園で野宿する人たちを行政代執行で排除し、会議や大会に漕ぎ着けた一件を思い出させます。排除された野宿者たちは、民間が運営する施設に収容され、直接大阪市が責任を負わなかったこともどこか100年前と似ています。その昔は、侠客、いまはNPOです。酒井はあえて今日との比較、類比を避けていますが、100年前を詳しく記述することによって、その排除の論理を提供します。

酒井の指摘でいま一つ見落としてならないのは補論 $(P.562\sim569)$ の「外骨の白眼」です。

外骨,宮武外骨は,部落差別についても独自の見解をもっていますが,この補論で触れている前出の「第5回内国勧業博覧会」,特に「学術人類館」に対する「滑稽新聞」を介してのパロディー精神に満ちた批判もユニークです。それは差別論にとどまりません。

さらに重要なのは次に取りあげる井上の『飛田』を深く理解するためにも役立つ第一章一節以下 (P.119~136) や第五章 飛田残月 (P.620~713) です。ここでも「飛田」と「釜ヶ崎」の関係についての考察が興味を引きます。当時の新聞記事をたよりに行う酒井のフィールドワークによる観察力 (地理学的視点・地図・図版) で飛田形成が浮き彫りになります。「私娼」「公娼」「廃娼運動」をキーワードで論じるのですが、飛田が当時の大阪市長選と深く関係していたことも新しい発見です。蛇足ですが、大阪府知事に就任する以前橋下徹弁護士(現大阪市長) は、飛田の顧問弁護士でした。

酒井は、あるときは小説を、あるときは映画を媒介に飛田を論じるだけに 読んでいても興味津津です。 *

酒井を手掛りに井上の『**飛田**』を読むとさらに飛田を立体的に理解できます。井上は、12年の歳月をかけこのドキメンタリー(ルポ)を完成させます。 公娼制度廃止後の「飛田」がどんな存在かを具体的な人物の口を借りて語るのが、『飛田』の面白さです。

中でも大門の交番で「飛田の存在(売春)」について尋ねたり(P.45),西成警察署,さらには大阪府警本部に対して飛田に関する質問状を出し,回答を求めるくだり(P.244以下)は,井上の飛田へのこだわりが如実に発揮されています。大阪府警の回答もそれこそ滑稽です。売春防止法が存在するのに何んともなさけない回答です。この構図は,ピンハネ(中間搾取)が職安法上禁じられているのに釜ヶ崎では手配師が職安法違反で西成署に逮捕されないことにも通じます。

西成署の名誉のために言えば、井上は、のちに大阪府警本部長になった四方修が、西成署時代、売春防止法完全実施前の1958年2月、飛田の一斉取締りの指揮をとったときの話(インタビュー)を紹介しています(P.146以下)。しかし、この取締りも目的は、売春廃止ではなく、売春組織とその背後にある暴力団を取り締ることにありました。

1960年前後の西成署の主な任務は、対暴力団でした。当時の西成署の警察官の構成は、主力が暴力団対策にあてられ、労働運動や公安事件に対して力点が置かれるのは、1961年8月の西成事件(第1次釜ヶ崎暴動)以後です。井上も西成事件についてはその概略に触れています(P.150~152)。

『飛田』を読んでいて飛田とキリスト教との関係について井上に教えられました。一つは、飛田新設に対し大阪矯風会(キリスト教の女性組織)が中心になって反対運動を起したことです。結果は、運動が実らず飛田ができます(1916年)。落胆する女性たちを前に久布白落実が、女性の政治力のなさが敗北の原因と総括し、婦人参政権獲得運動を起したという事実(P.86~89)。いま一つは戦後の公娼制廃止運動に対するキリスト教の動き。売春防

桃山学院大学キリスト教論集 第48号

止法が成立したとき飛田では、「議員を買収できんかったんか」「わしらより、 キリスト教のいうことを聞きよったんや、国会が」との声が流れたと言います (P.132~136)。

飛田には、キリスト教とのこんな関係があるのです。釜ヶ崎で20年間働いたドイツ人のキリスト教女性宣教師エリザベス・ストロームさんが、飛田の近くに居をかまえたとき、近くの暴力団が警戒したという話は、飛田とキリスト教の関係史を知るとき納得します(『**喜望の町**²¹⁾』 P.40~41)。

釜ヶ崎の形成とその実態

これまでの書物は、いわば釜ヶ崎全般に触れたり、関連ある地域として釜ヶ崎を扱ったものです。しかし、これから取りあげる吉村智博『近代大阪の部落と寄せ場―都市の周縁社会史―』と上畑恵宣『失業と貧困の原点―釜ヶ崎50年からみえるもの―』は、正面から釜ヶ崎と向き合った2冊です。

吉村は、その書名が示すように寄せ場を歴史の視点から、上畑は、寄せ場釜ヶ崎の労働問題を軸にすえ、釜ヶ崎を論じています。2冊とも読み易いなどとはお世辞にも言えません。しかし、この2冊は釜ヶ崎を語るとき外すことができません。

吉村の著書は、学術書(博士論文)です。その著書を一貫する視点は、寄せ場釜ヶ崎を差別から見直すことにあります。それは、副題に明確に示されています。吉村は、被差別部落(西浜または渡辺村)との相関関係を序章で取りあげ、社会的差別にかかわる歴史的研究の意義の視点から部落と寄せ場の相関関係を述べます。この点は、これまでの寄せ場研究には欠けていました。吉村の方法論は「従来、個別に究明されてきた地域構造を相互規定性にとらえなおす」という問題意識に要約できるのではないでしょうか(P.12)。具体的には「部落と寄せ場の内外における人間の結合関係と双方が社会から強制される排除という視点」を重視することです。吉村はその視点を決して史(資)料だけでなく生身の人間の歩みを媒介に深めます。たとえば、西浜

部落の皮革産業については新田真次郎と新田帯革製造所という具体的な事象を通しテーマに迫る努力がなされています(第四章P.120~150)。しかも重点は、労働とか生産におかれます。第五章で扱う方面委員制度についても同様の方法がとられます(P.151~183)。ここでは、沼田嘉一郎が研究対象です。 吉村は新田についてもまた沼田についても部落つまり被差別の視点に立つ研究を重要視しています (P.165)。

この被差別部落に対する吉村の視座つまり被差別の視座から寄せ場釜ヶ崎の研究に迫ります。その被差別の視点から釜ヶ崎の労働や福祉(生活・住宅等)を分析したのが第Ⅱ部一寄せ場の形成と展開です(P.186以下)。

吉村の釜ヶ崎研究で注目すべきは、これまで定説化されつつあった「第5回内国勧業博覧会開催(1903年)による日本橋筋拡張工事の影響(長町の強制移住)が釜ヶ崎を形成の直接の要因説」に疑問を提したことです。むしろ「非人村」「墓所」「仕置場」との関係、電光社(マッチ工場)に代表される日雇労働者と「窮民」「貧民」の住むスラム街との関係にもっと注目すべきだと指摘します。吉村のことばに則すと「釜ヶ崎史に内在する問題が都市下層社会を排除、包摂する都市計画に即して検討しきれていない」(p.192以下)と言うことになります。吉村にこの視点を示唆したのが、人文地理学の水内俊雄²²⁾であり、加藤政洋²³⁾の研究だと評価しています(P.192)。そして吉村は次のように釜ヶ崎形成を結論づけます。

「釜ヶ崎は、近代的工場労働への道を閉ざされた単身の日雇労働者の労働力市場の受け皿として、複数回にわたる都市下層総体ないしは釜ヶ崎内部の階層差による変動をへて、独自に形成された地域である」と(P.226)。日雇労働者の町釜ヶ崎の誕生です。

*

吉村が指摘する日雇労働者の町釜ヶ崎特に戦後の日雇労働者の実態を分析・問題提起しているのが、上畑恵宣の労作『失業と貧困の原点―釜ヶ崎50年からみえるもの』です。

上畑は、西成事件(釜ヶ崎第1次暴動・1961年8月)後の1963年設立された西成労働福祉センターに就職し、定年の1992年まで働きます。50年は上畑の働きとも重りますが、正確には西成事件以来50年になります。

そこで見聞きした釜ヶ崎について、労働と福祉の立場からその時々にまと めた論考が本書です。本書はまさに釜ヶ崎からの告発の書です。

しかし、その告発は決して心情的ではありません。実態(数値)によって 裏付けます。

上畑は、吉村とは異なる方法論で戦後日雇労働市場の形成とその流転(第 1部 1章P.3~36)をまとめます。その内容をサブタイトルがよく表現しています。「労働力流動化政策に追いつめられた日雇労働者」、いま流行のことばで言えば、日雇労働者使い捨て政策です。統計図表を駆使し証明しています(例P.22 図表、バブル期とバブル崩壊期の求人の変化が一目で分ります)。

追いつめられた日雇労働者の具体例を上畑は職場で出会ったTさんを通して実証に努めます(第2部第1章「ホームレスと人権保障」P.95~112)。上畑はTさんを通し日本資本主義を描き出したとも言えます。Tさんは、釜ヶ崎では決して例外的な存在ではありません。

上畑は、釜ヶ崎の労働構造形成過程を分析するだけでなく、その構造がどんな結果を生み出し、それにどう対処すべきかを現場の人間として提示します。それは、上畑がバブル崩壊後の釜ヶ崎で痛感した「公的扶助論」です。第3部「釜ヶ崎からの発信」(P.169~224)です。上畑の報告を読むと、失業・日雇労働・失業・路上生活(野宿生活)、そして路上死がバブル期崩壊後延々と続いていることがわかります(参照、行旅死亡人・行旅病人等推移表P.210)。

この現状に対して上畑が公的扶助の必要性を強調したのが、第4部「路上死の叫びを『無縁社会』へつなぐ」です(P.203~224)。上畑が、その第1章で、「大都市における行旅死亡人の語りかけるもの」をあえてサブタイトルに選んだ理由を考えることが重要です。日本の経済成長期を最底辺で支え、

書物で読む釜ヶ崎

バブル崩壊と共に路上に放り出され、やがて死を迎えた日雇労働者。この異常な死をマスコミは1行も伝えません。この1章は、長年釜ヶ崎で働いて来た上畑の怒りと言うより悲痛な叫びです。この叫びは日本社会に届くのでしょうか。

少なくとも釜ヶ崎について語るとき、上畑が50年かけて整理した釜ヶ崎の労働者に関する図表、統計(数字)、年表を度外視して語ることは許せないと思いました。その一つに「釜ヶ崎野宿者問題年表(1998年10月~1999年12月)があります(P.192~199)。

おわりに

書物ではありませんが、釜ヶ崎にとって2012年、見落としてはならない文書があります。橋下大阪市長が提案した「西成特区構想」に対する報告書です。鈴木亘を座長に「西成特区構想有識者座談会」を2012年6月に立ちあげ、9月までに各テーマごとに12回の会合を重ね、2012年10月11日、「西成特区構想有識者座談会報告書」を公表しました(A4 204ページ)。

「西成特区構想」とは言うものの「西成区全域」が対象ではなく、釜ヶ崎、一般には「あいりん地区」がその対象です。報告書はその点について「困難な課題の多いあいりん地域の対策」と規定しています(P.2)。

従って有識者も釜ヶ崎に精通した、大学教員、新聞記者など8人の構成です。200頁を要約することは無理ですが、釜ヶ崎の10年後20年後を見据えて、 貧困、労働、医療、こども、若者、生活保護、地域開発、教育などについて 提案がなされています。また提案の根拠になる資料も各有識者から提示され ています。有識者にはさきに紹介した人文地理学の水内俊雄や元西成労働福 祉センター職員ありむら潜もいます。

資料と討論を踏まえて、鈴木座長は、「目の前の問題解決と将来への戦略的投資という車の両輪」(P.6)を解決するために「行政の押し付けでなく、住民参加型の政策プロセス」(P.9)と報告書の性格をまとめています。

桃山学院大学キリスト教論集 第48号

示された工程表に従い, 釜ヶ崎(あいりん地区), 西成区がそして大阪市 の改革が進められることになると言えましょう。

しかし、報告書を読んでいてやはり気になることがあります。

確かに特区構想は、公開の場で討論された有識者の結論(報告)です。鈴木の言うように住民参加型と言うならば、釜ヶ崎住民である労働者の声は、その過程でどのように反映されたかとの疑問が残ります。

1918年の米騒動後、釜ヶ崎では地区方面委員(現在の民生委員とは比較にならない権限があった)によって強権的に都市開発が行われました。今回の「特区構想」はそれと全く別の道を歩むことができるのでしょうか。これまで大阪市が繰りかえし行って来たスラムクリアランス、都市再開発とどこが同じで、どこが異るかは、工程表 (P.52~65) を読むかぎり予想できません。たしかに実施過程では、「地元住民」の意見が尊重されるような記述が散見されますが、1年間で協議、次年は実施となると住民の意見がどこまで尊重されるか疑問です。

かつて軍事政権下の東南アジアで展開された開発経済論, 開発独裁と比較することはあまりにも乱暴とは思いますが, 「構想」を実施するのが行政(大阪市長)であれば, その心配が全くないとは言えません。

吉村の言う「社会的な結合と排除の理論」が生かされた「改革」、上畑が 指摘する「行旅死亡人の語りかける声」が、特区構想に生かされることを願 わずにはおられません。

(2012年12月10日)

註

1) 釜ヶ崎はもともと地名でした。西成郡今宮村字釜ヶ崎。しかし,1922年,町 名改正で地名としての釜ヶ崎はなくなりました。しかし住民たちは自分の生活 する地域を地名(例西入船町)で呼ばず釜ヶ崎と呼んでいましたが、1961年の 西成事件を契機にはじまった釜ヶ崎対策の一つとして1966年から「あいりん地

書物で読む釜ヶ崎

区」が行政名になります。

- 2) 原口剛・他編『釜ヶ崎のススメ』 洛北出版 2011年10月
- 3) 神田誠司『釜ヶ崎有情』 講談社 2012年2月
- 4) ありむら潜『カマやんの夢畑―ホームレスじいさんの物語 震災・ガレキを 越えて』明石書店 2012年3月
- 5) 生田武志『おっちゃん, なんで外で寝なあかんの?—こども夜回りと「ホームレス」の人たち』 あかね書房 2012年4月
- 6) 釜ヶ崎キリスト教協友会編『釜ヶ崎キリスト教協友会40年誌』 釜ヶ崎キリスト教協友会 2011年 9 月
- 7) 酒井隆史『通天閣 新・日本資本主義発達史』 青土社 2011年10月
- 8) 井上理津子『さいごの色街 飛田』 筑摩書房 2011年10月
- 9) 吉村智博『近代大阪の部落と寄せ場―都市の周縁社会史』 明石書店 2012年 5月
- 10) 上畑恵宣『失業と貧困の原点―釜ヶ崎50年からみえるもの』 高菅出版 2012 年3月
- 11) 釜ヶ崎資料センター編『釜ヶ崎―歴史と現在』 三一書房 1993年6月
- 12) 本田哲郎『福音と釜ヶ崎』 岩波書店 2006年3月
- 13) 本田哲郎『聖書を発見する』 岩波書店 2010年11月
- 14) ありむら潜『釜ヶ崎〈ドヤ街〉まんが日記』 機関紙出版 1987年6月
- 15) ありむら潜『かまやん漂流記—釜ヶ崎〈ドヤ街〉まんが日記パート 2』 機関 紙出版 1987年12月
- 16) 生田武志『〈野宿者襲撃〉論』 人文書院 2005年12月
- 17) 生田武志『ルポ最底辺―不安定就労と野宿』 筑摩書房 2007年8月
- 18) 北村年子『ホームレス襲撃事件と子どもたち』 大郎次郎社エディタス 2009 年7月
- 19) 平井正治『無縁声声—日本資本主義残酷史』 藤原書店 1997年4月
- 20) 『釜ヶ崎と共に生きて―平井正治追悼集』編集 鈴木武 2012年4月
- 21) エリザベート・ストローム『喜望の町―釜ヶ崎に生きて二〇年』 日本基督教

桃山学院大学キリスト教論集 第48号

団出版局 1988年9月

- 22) 水内俊雄「地図・メディアに描かれた釜ヶ崎―大阪西成区釜ヶ崎の批判的歴 史地誌」(『人文研究(大阪市大)』第53巻第三号 2001年3月などをあげています。
- 23) 加藤政洋『大阪のスラムと盛り場―近代都市と場所の系譜学』 創元社 2002 年などをあげています。

CONTENTS

Articles

Intersection of Nature and Humanity:		
Japanese Reflection		
	·· Takaaki David ITO(1)
Relationship Between the Factor of Critical E	Environmental Destructio	n
and Christianity in the West:		
A Consideration of Christian Ethics in Env	ironmental Issue	
Through the Eyes of Sociology of Religion		
	Isao MATSUDAIRA (1	(7)
Notes		
The Laughter of Jesus (Cross)		
	Taketo TAKIZAWA (5	51)
KAMAGASAKI in Books (2011-2012)		
	Nobuaki KOYANAGI (6	35)