

Emergence

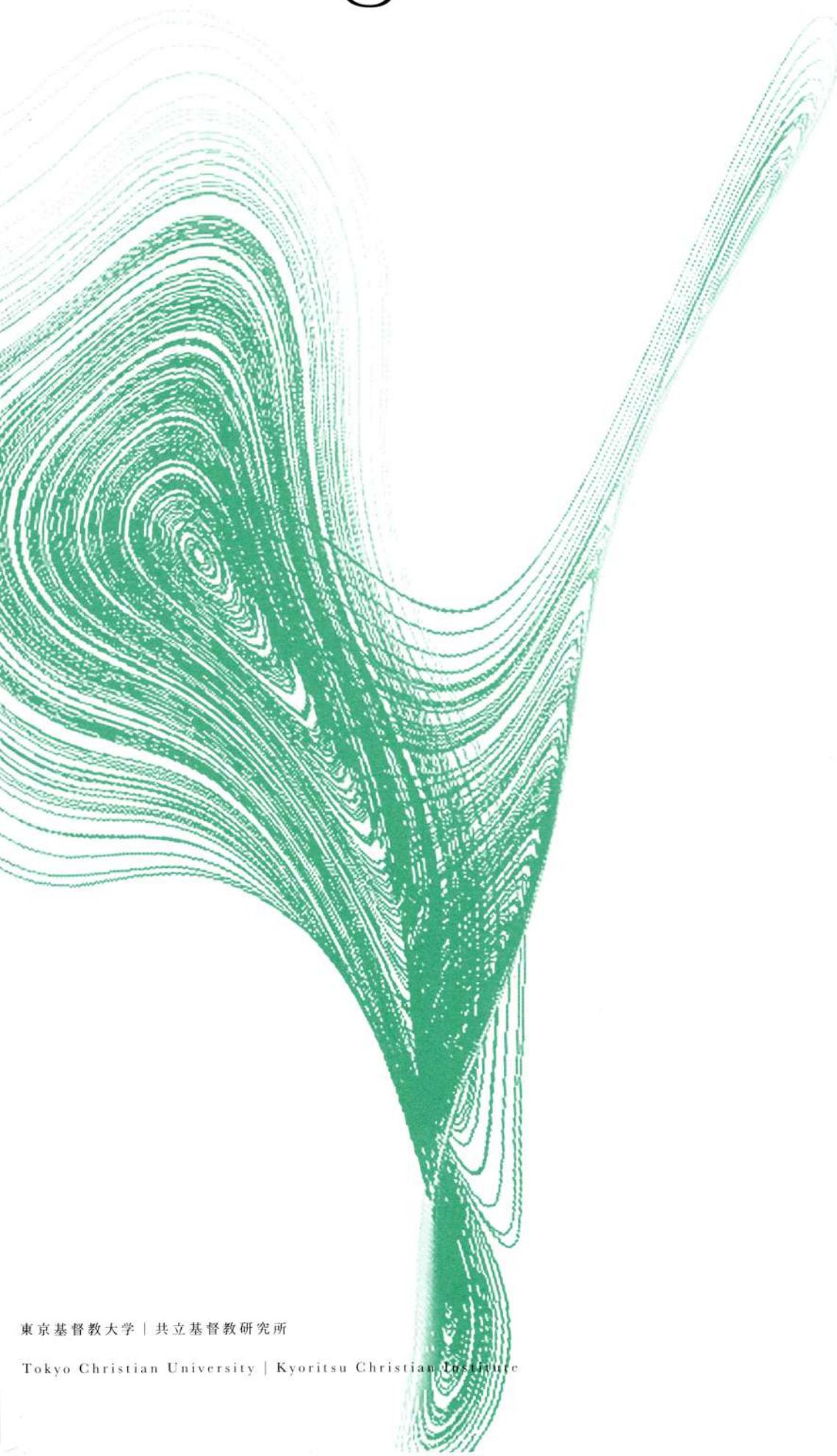
Volume X

number 01

創
発

special topic

記憶と追悼



Emergence

[創発]

Volume X | number 01 | Contents

エマージェンスとは「全く予期しないことが新たに起る」ことを意味する。

もともとは複雑系の科学の専門用語で脱決定論のキーワードとして使われていたが、

そのイメージを人文・社会系の分野にも応用した。

本誌を通して対話的・共感的でかつ包括的な学問とキリスト教のありかたを探りたい。

Recovered Logos

ロゴス

01 恢復された言葉

| 特集 | special topic

記憶と追悼

02 社会的贖罪信仰と追悼礼拝

大庭昭博

12 英連邦戦没捕虜追悼礼拝レポート

東中三枝子

13 資料：英連邦戦死者墓地と追悼礼拝

編集部

15 「公共の記憶」と公共宗教

稻垣久和

19 日本キリスト教史における福祉

山口陽一

Book Review

23 『公共哲学 II 自治から考える公共性』

24 Report | NEWS

最近の研究会から ほが

恢復された言葉 ロゴス

『エマージェンス(創発)』という名の機関誌として、これまでの『共立研究』を新装した。「エマージェンス」とは複雑系で多用される用語であるが、総じて実在の階層構造、「下から上へ」と「上から下へ」の相互のフィードバック的作用を重視する発想だ。これを社会的レベルに適用するときには、さらに「右から左へ」「左から右へ」も付け加えるのがよいであろう。今日のグローバルかつローカルな世界の問題を読み解き、これに参与したいとの意味も込められている。

今日、学問の世界でセクショナリズムは許されなくなった。複雑系の発想は自然科学から社会科学まで、従来の学問の構造改革をしていくうえで、新たな方法論を与える可能性がある。一例をあげよう。

昨年末にインド洋を襲った津波による死者は30万にも及ぼうとしている。この人類史上の未曾有の災害はなんとも痛ましい。だが果たしてこれは自然災害なのか、それとも社会災害なのか。地震は予知不可能な典型的な複雑系の科学の対象であるが、それに劣らず、津波警報・情報システムの不備が災害を増幅させた。システムの不備とは工学的意味も人間組織の配置、安全保障の意味もすべて含んでいる。この情報化時代に、3時間もかかって到達する津波情報への警報一つ発せられないとは。一方の情報過剰と他方の情報過疎の落差の激しさ!

真の人間生命の尊厳のためにこそ、今日、自然科学も社会科学もそのセクショナリズムを廃して、真にネットワーク化されるべきではないか。そしてその第一歩は、基本的なようだが、やはり人間的な交流からはじまる。義捐金を携えて1月早々にインド東海岸のチェンナイを訪れた筆者は、海岸沿いに張られた被災者のテント群を目当たりにしながら、つくづくそれを思ったのだ。人と人が出会うとき、そこには予期しない新たな次元が開かれる。「エマージェンス」が意味する内容の一つはこれである。

生命現象の根幹としての「エマージェンス」は、また新たな人との出会い、異質な「他者」との遭遇、そこに言葉を通して信頼と友愛の関係を形成していくことを含意する。イエスの「善きサマリア人のたとえ」(新約聖書・ルカによる福音書10章25-37節)はその明確なイメージを与えていている。

「善きサマリア人のたとえ」が教えることの一つは、宗教の形骸化への警告とともに、自分と違う「他者」(サマリア人)が「自己」に投げかける問いの深みである。そこには身内意識、自閉的セクト主義、自民族中心主義を克服することの困難さが浮き彫りにされる。しかしそれに気づいたときに、はじめて、私的次元と同時に公共的次元が開示されてくる。公共性とはたんなる政治的手続き論ではない。それはモラルに裏打ちされたものなのだ。

キリスト教、そして日本の諸宗教が公共的になるはどういうことであろうか。戦後60年の今年、われわれはそれを考察しなければならない。戦争の記憶が薄れるときだからこそ、たんなる戦没者の追悼を超えて、「公共の記憶」としてこれを後世に残す責任がある。津波は半分が自然災害であっても、2000万人以上の犠牲者を出した60年前の戦争は絶対に自然災害ではなかったからだ。確かにたいそう複雑な経過をたどったのであるが、それでもそれは明白に人為的に起きたのであり、それゆえにわれわれは自分のできる立場で責任を明確にしなければならないだろう。この責任と「宗教の公共性」とは無関係ではない。そもそも宗教とは私事であって公共的になりえない、これは長らく近代世界を支配したイデオロギーであった。しかしながら、「宗教は公共的なものである」と言ったとたんに「首相の靖国神社公式参拝」のような問題が持ち上がってしまう日本の宗教風土である。だがこの宗教風土は、世界の常識から言えば、かなりの非常識な状況にある。それを自覚することが、まずは宗教の公共性を議論する第一歩であろう。

Emergence
創発
Volume X
number 01

01

記憶と追悼

敗戦から60年の今年、戦争の清算と記憶の継承が改めて問われることになる。小泉首相の靖国神社公式参拝への海外からの批判も続くな、国家による顕彰ではない今日の多元的な市民社会にふさわしい追悼の在り方が求められている。市民的公共性、宗教、他者、傷み、記憶……さまざまな問題が関わるこのテーマについて、どのように考えるべきか。具体的に、英連邦戦死者墓地で行われている「英連邦戦没捕虜追悼礼拝」を手がかりに考えてみよう。

社会的贖罪信仰と追悼礼拝

Emergence
創発
Volume X
number 01

大庭昭博

社会倫理と靈性

私は、ボンヘッファーの神学を中心に社会倫理の研究を行っています。ボンヘッファーは私にとって、いつもそこに戻って行き、もう一度そこから出ていく神学者です。それは何よりも、ボンヘッファーの神学が牧会(教会)という場で私を支えてくれた神学であるからです。

社会倫理を扱う際、私はボンヘッファーから導き出される「社会的贖罪信仰」が重要だと考えています。これはいわゆる個人の贖罪信仰ではなく、異質な他者が生きている共同体の内外に向けて開かれた贖罪信仰です。そしてこの社会的贖罪信仰を支える重要なものが「靈性(spirituality)」です。

なぜ靈性が重要なのでしょうか。ボンヘッファーの獄中書簡に、「われわれがキリスト者であるということは、今日ではただ二つのことにおいてのみ成り立つだろう。すなわち、祈ることと、人々の間で正義を行うことだ」(VIII: 435 新版・村上伸訳三四六)•1という有名な定式があります。ボンヘッファーは、この一見相矛盾することをいろいろな方たちで追い求めます。倫理は規範という性格をもっていますから、社会のなかでイデオロギー化される危険性があります。社会倫理を研究しているとこのことが問題になるのですが、その大きな歯止めの役割を果たすのが、この靈性だと考えています。

私が、稻垣さんのよく言及されるアブラハム・カイバーに注目をしたのも、スピリチュアリティに関連してでした。古代教会から現代までの靈性の歴史を扱っている書物•2の中でオランダのアッペルトン神学大学の教会史教授ヘルマン・ゼルダーハウスは、カイバーをキリスト教、特にプロテスタントの靈性史において重要な人物としてあげています。

こうした背景のなかで本日は、靖国神社に代わる新たな国立追悼施設をどのように考えるのかという問題•3に関連して、ボンヘッファーを通して、私からの話題提供をしたいと思います。私は、新しい追悼施設に絶対反対ではありませんし、早くつくるべきとも思っていません。しかし、もう少しいろいろな問題をきちんと検討しておく必要があると思っています。また、私がボランティアとして関わっている英連邦戦没捕虜追悼礼拝(特集12~14頁も参照)についてもお話をいたします。この活動は、追悼施設の問題に関わりがあり、また社会倫理のなかにおける記憶

本編は、2004年9月11日に開かれた当研究所主催の「宗教の公共性」研究会の記録である。英連邦戦死者墓地と「英連邦戦没捕虜追悼礼拝」については、12-14頁にレポートと解説資料を掲載した。

1 | ボンヘッファーの引用は、*Dietrich Bonhoeffer Werke*, herausgegeben von Eberhard Bethge [et al.], München : Chr.Kaiser, 1986 –および、「ボンヘッファー選集」新教出版社、1963–68年より行い、ドイツ語著作集をX:506、邦訳を4・三四三のように略記した。

2 | Herman J. Selderhuis, 'The Protestant Tradition in Europe', in Gordon Mursell(ed.), *The Story of Christian Spirituality: Two thousand years, from East to West*. Minneapolis : Fortress Press, 2001.

3 | 新たな国立追悼施設建設をめぐるキリスト教界の議論については、共立パンフレット『戦争と追悼——国立「追悼施設」をどう考えるか?』(共立基督教研究所、2004年)を参照

の問題、特に戦争における加害者と被害者の問題を含んでいます。こうしたことを、私の社会倫理の基本的立場である社会的贖罪信仰からご説明させていただきたいと思います。

民族と教会

ボンヘッファーの出発点は、民族(Volk)と民族教会(Volkskirche)でありました。ボンヘッファーの学位論文『聖徒の交わり』も、民族と民族教会をめぐる分析です。このドイツ語のVolkという言葉の訳は難しく、私は民族と訳しますが、国民と訳す人もいます。ふつうNationが国民と訳され、この概念はナショナリズムで使われるわけですが、これはフランス革命から生まれたもので、ドイツではほとんど展開されていませんでした。カール・バルトの時代にはすでに民主主義という言葉があったのですが、ドイツではまだあまり馴染みがなく、ボンヘッファーが国家を扱う場合、NationではなくあくまでVolkにこだわります。そしその背景にはドイツの民族教会の問題があったのです。

第一次世界大戦後、ドイツのナショナリズムは傷つけられ、当然そこでは、かつての祭壇と王座の癒着のうえに安住していた昔への郷愁が強かったと思われ、そのことが教会闘争のなかで古プロイセン合同教会とルター派領邦教会の厳しい分裂を生みました。ドイツの民族教会は、ワイマール帝国の時に以前の国家教会から領邦教会へと再編成されていきますが、ナチスの時代に再び国教会のようになっていきます。これは、アーリア神話に基づいた民族の血統というナチスのイデオロギーにより再編された非常に危険なものでした。当時、2度の世界大戦の戦死者、特にナチスの犠牲者を追悼するための国民祭日に国民哀悼日(Volkstrauertag(待降節前の第2日曜日))があり、これについてボンヘッファーは肯定的な目と強い危惧の目と両方で見ていました。

ボンヘッファーは、民族感情や民族意識を無視するのではなく、民族教会を分析し批判することによって教会論を構築します。前述の学位論文の副題は「教会社会学のための教義学的研究」ですが、教会という名前が付いていることからお分かりのように啓示を前提としており、ウエーバー、トレルチなど、当時の一般的な宗教社会学とは厳密に一線を引いたものです。余談ですが、宗教学と神学の違いを学生に説明する時に私は、「君たちは野球を見るときにファンチームがあるだろう。ファンチームの目をもって野球を見るのが神学だ。それがなくて一般的に野球が面白いというのが宗教学の立場だ」と話しています。

ご存じのように、ルター派のなかには二領域説があります。国家教会には、自ずと王と祭壇という二つの領域が関わるもので、それが結合していく時“教会は武器を祝福する”というテーマが生まれます。ドイツ教会闘争を追ってみるとよく分かるのですが、あくまでパルメン宣言の路線に立ち続けたプロイセンの告白教会などは相当の犠牲者を出しますが、大方のルター派の教会はナチスからの破壊をほとんど受けず無傷で過ごしています。ただ、それがルター派教会の自己保身のゆえだけかというとそうでもなく、ドイツ・キリスト者のような教会とは一線を劃しており、実際に立ち上がる時がありました。それはナチスが身体障害者に危害を加える時です。そのことに断固反対したのがヴュルテンブルク領邦教会監督のテオフィール・ヴルムで、ルター派の盛んであったヴュルテンブルク、バイエルン、ハノーバーなどは、教会をルター領邦教会としてある意味で守っていました。

ボンヘッファーの場合、自分自身がルター派の子であることを捨てませんでした。最後は政治的な抵抗運動に行くのですが、「……民族は教会ではない。しかし、民族と教会との両方に属している人たちは、この両者と解き難い連帯性において結ばれている」(XII : 339, 6・10九)と言い、ルター派の教会に関わりながら批判をしていくという意味で「批判的な一致」という言葉

を使っています。民族教会についてボンヘッファーは、ロマン主義の影響は、国家という共通性だけではなく、共有の歴史、血統や言語が、人間の共同体を規定した。このような背景を持ち、民族教会は民族性の力の肯定と感情移入、そして自らが義務を負う教会を意味するようになった、と言い、民族社会と公共社会には神学的・歴史的理義の必要性があつて、それがなければ当時のドイツの民族社会、公共社会がとんでもないことになるという危機意識をもっていました。このような流れにあって、二つのことを見てみたいと思います。

ボンヘッファーは民族教会から出発しますが、後に世界教会運動(今の世界教会協議会・WCC)との出会いが、ナショナリズムとインター・ナショナリズムとは何かという問題に目覚めさせるきっかけになります。それはボンヘッファーにとっては平和の課題でした。1928年、ボンヘッファーは最初に牧師として赴任したバルセロナで倫理についての講演をしています。当時はまだ、「わたしが持っているもの、それをわたしはわたしの民族に負っている。わたしが今日あるところのもの、それはわたしの民族によってである」(X:337)と、ドイツ・キリスト者たちと同じようなことを語り、民族への感情移入を共有していました。しかしその一方で、国民哀悼日——それこそ追悼礼拝のとりなしの祈り——をする時に、祖国、教会とともにスイス連邦や自分がそこで生きているスペインへのとりなしの祈りを入れています。そのことで自らの民族に、宗教的、倫理的な力を強く求めているわけです。ですからドイツ・キリスト者のように、戦争の意味のない残虐性だけを想起しているわけではないのです。

そのことをもう少しあはきりと表すのが、1933年になされた国民哀悼日の説教です。このときはナチスが政権を取った後ですから、そのことを踏まえ、また、当時の実質的な国立追悼施設であったノイエ・ヴァッヘへの批判と留保を交えた評価もしています。

「英雄的行為の年長の謳歌者のようにふるまって、感激した若者の耳に英雄の戦いと死の謳歌をかなで聞かせることはできない……哀悼のために教会は、何よりも深い心をもってその傍らに立っているが、ほかの人々が見ておらず自分が見たことを語らざるを得ない古の先見者に似ている。……この先見者は、祭りの群衆から罵詈雑言を浴び、恥辱を負わされ追放されても、民族を愛するがゆえに、教会は先見者となる。だから、教会も民衆から受け入れられることもない。少なくとも今日の時代はそうである」(XI:400 8・三二-三三)

「ノイエ・ヴァッヘにある記念碑は、『忘れるな』『感謝せよ』とあるがそこには十字架がない。悲しみの中から湧き起こるキリスト教的希望も、キリスト教的慰めもないのです」(XI:400 8・三四-三五)。これはノイエ・ヴァッヘ自体を否定しているということではなく、教会はそこにおいて平和の説教を聞くべきである、ということです。このようにボンヘッファーは、ナショナリズムとインター・ナショナリズムの緊張のなか、世界教会との出会いによる平和の課題への目覚めを、国民哀悼日の説教で平和を語るところに収斂させていきます。その場合、ボンヘッファーは徹底的な十字架への集中ということを語っていくのです。

罪責と社会的贖罪信仰

社会的贖罪信仰の核をなしていくのは、代理(für)の思想であると思います。これはふつう使われるStellvertretung(代理)よりも強い意味を表し、ボヘッファーの神学的、思想的な核となる“不可能性を可能性にする代理”です。その文脈の中で、社会的贖罪信仰に関わりのあるボンヘッファーの言葉をいくつかあげてみます。

「個々のドイツ人、個々のキリスト者の罪責が存在するのみならず、ドイツの罪責、教会の罪責が存在する」(I:74, 1・八七-八八)

「神は一人の人において全人類を見、それを贖うように、少数の者において全体を見ることが

できる」(I:75、1・八九)

7000人の残りの者という旧約聖書の思想に遡るかもしれません、ボンヘッファー自身はそこまで言及していません。少なくともボンヘッファーは、贖罪信仰という言葉を、個人の贖いという意味では使っておらず、代理の信仰の根拠として用いています。また社会的贖罪信仰という言葉を使っているわけではなく、これはあくまでも現代からの解釈です。

またボンヘッファーは、罪責との関係で、傷の癒し(Vernarbung)という非常に重要な言葉を使っています。この言葉の意味は、傷の痕がかさぶたになりそれが取れて癒されることを表しています。この場合、傷は癒されてもその傷痕は残るのです。それがこの癒しという言葉で、それを社会的分脈で使います。

「民族の歴史的生活においては、つねにただ斬新的な癒しの過程だけがある」(XI:133-5、4・七五)

「悔い改めと赦しによって断ち切られた過去の罪責とのつながりが、民族の歴史的生活においては依然として存在する」(XI:135、4・七五)

彼は戦後を睨んでいて、ナチスによって徹底的に破壊され傷つけられたドイツの社会が、どのようにして国際社会に復帰すべきかを考えているのです。その時何もなかったかのように振る舞ったり、一度謝ればすむといったことではない。癒されている状態なのですが、ほんとうに癒されるということは傷痕が残る。傷痕が残るところで常に想起する。それがVernarbungなのです。

具体的には触れませんが、ボンヘッファーに対してはユダヤ人問題で批判があります。ボンヘッファーにとってユダヤ人は、民族ではなく宗教的な概念であったために、やはり現代からみると大きな限界をもっていたことは確かだと思います。ボンヘッファーの伝記を書いたベートゲが、戦後アメリカで講演をした時に、ユダヤ人のある学者が、誰が書いたのかは伏せてボンヘッファーの文章を読み上げました。聴衆は、「誰がこんなユダヤ人に対する差別的な文章を書いたのだ」という反応をし、ベートゲは大変ショックを受けます。彼にしてみれば、自分たちは最後までドイツの教会闘争を貫いたという誇りがあるのですが、それがガタガタに崩される経験をしたわけです。しかしそこがベートゲのたいへん優れたところで、彼はドイツに帰ってそのことを真摯に受け止め、ドイツの教会のなかでユダヤ人問題を受け止め続けるのです⁴。

ですから最近の州教会ではさまざまな宣言がなされています。かつてはユダヤ人は宗教的概念ですから、一般にドイツの教会のなかには、ユダヤ人を改宗させようとする伝統がありますが、最近の宣言には、ユダヤ人はユダヤ人としてすでに救われているとしてユダヤ人伝道の放棄をうたう表現がたくさん出ています。神学的な概念からいえば、キリスト教には当然キリスト論がありますので、ある程度ユダヤ人伝道に重きをおきます。しかしユダヤ人はキリスト論を共有しているわけではありませんので、キリスト論に集中するということは、異質な他者と対峙していく要素があることは否定できないでしょう。4年前にボンヘッファーの国際シンポジウムがあった時にそのことが話題になり、あるユダヤ人はキリスト教が三位一体論を捨てたら対話ができると言いました。旧約学者たちのなかにはそれを「捨てる」と言明する人たちがいるそうですが、キリスト教が三位一体論を捨てて果たしてキリスト教たりうるのかという問題はあり、非常に難しいところです。現代ではさらに、キリスト教にとっての他宗教間の問題、ヨーロッパでは特にイスラムの厳しい問題があり、そうしたなかでキリスト論はどこまで射程を持ち得るかが問題になっています。

しかし私自身は、やはりキリスト論に集中するしかないと思っています。なぜかというと、先ほどお話ししました「代理(für)」の思想——キリストが私のために、他者のために十字架に架かった、他者のために存在するということ——が、実は、大きな罪責意識の根拠になっているか

らです。現代のわれわれは、この問題を深めるために解釈学的な循環が必要とされるわけですが、それが自己相対化への道を切り開いていくと考えます。自己相対化というのは、異質な他者をどれだけ自分たちのものとして向かい合うことができるのかという厳しい問題ですが、その時、自らの中に自己を相対化できる根拠、つまりキリスト論への集中がなければそれはできないのではないかと思います。際限のない自己相対化は無責任な思想的営為につながる可能性があります。最初にお話した例で言えば、ファンチーム(キリスト論への集中)があつてこそ野球だということです。

キリストへの集中は、他者性の問題に関連して、イデオロギー化を防ぐためにも重要です。キリスト論もイデオロギー化される可能性があるのですが、同時にほんとうの意味でイデオロギーを防ぐものであろうと思います。

私はこの罪責の問題を完全に解決しているわけではなく、ポンヘッファーとの対話だけではなくさまざまな面でもっと深めていかなければならないと考えています。戦後ポンヘッファー自身が厳しく批判されたように、キリストへの集中と言うからには、自分もさまざまところからの厳しい問い合わせに応えていく責任があるでしょう。

Emergence
創発
Volume X
number 01

記憶——加害者と被害者

社会的贖罪信仰との関連で追悼礼拝についてお話をしますが、ここで重要なのは、「記憶」の問題であると思っています。記憶はふつう自らの民族と個人、親族、ないしは小さな共同体で共有されるのですが、社会的贖罪信仰では他者が視野に入りますので、異質な他者と共にすべき記憶の質を持つことが必要になります。これが戦争の場合、加害者と被害者の和解に向けての記憶をどのように共有するかが問題となります。それは足を踏まれた側と踏んだ側の問題であり、そんなに簡単なものではありません。国家レベルで行われる場合、それは追悼施設となるでしょうが、私的ないし中間的な領域で行われる追悼とは事情が異なり、最初にお話したように私は少し慎重に考える必要があると考えています。しかしそれは、追悼が不要だということではないと思います。そのあたりをいねいに扱わないと、靖国神社や追悼施設に反対をする場合も、運動がイデオロギー化してしまう危険性があるのではないかと思います。

追悼施設は、当然制度として扱われる場所です。制度は人間のつくり出したものであるならば、文化という歴史認識と密接な関係をもちます。その文化の範疇に民族を加えて、これを天皇制で括ろうとする文化人もいます。いずれにせよ文化はまさしく記憶の共有を通して表れるものです。たんなる物質的欲求の充足や関心の追求は、記憶を持っておらず、そこには記録があるだけです。それはただ自己のためのデータベースですが、それに対して文化は集団の記憶であると思います。人間は、集団への帰属性ゆえに記憶を必要とし、思い起こす、想起することによって責任の由来を考えていきます。それが規範といえるかどうかむずかしいところですが、そうした規範となる想起なしに、人間は主体性を獲得することはできないだろうと思います。

人間は、この想起の力を借りて、記憶の帰属(思想)空間を獲得し、解明していきます。忘却する者は他者のために行動することを喜びません。水に流すというのはまさにそのことで、社会的な記憶の忘却は、実は文化が崩壊する印ではないかと私自身は思っています。

聖書における記憶は歴史的な出来事と関連しており、プラトン的な永遠の魂に与るイデアという非時間的・観照的な概念ではありません。社会倫理における社会的贖罪信仰の動機付けはこのようなところにあり、私は記憶の他者性という点に注目しています。

牧会の体験から

神学校を卒業後、清沢満之を輩出した三河門徒の地にある、15人程度の小さな教会の牧師として赴任しました。そこでは、家庭訪問をしても自転車で2～3時間もあれば信徒全員を回れてしまい、ほかにすることがないのです。そういうなかでちょうど靖国神社国営化問題が起り、地元の市議会が賛成の決議を出そうとしていましたので、真宗大谷派や市民運動の人たちと一緒に、かなりシビアな反対運動を展開しました。

そこで気づかされたのは、檀家の人たちに「あんたら、靖国法案に賛成したら法事行ってやらんぞ。お経上げてやらんぞ」などと、乱暴な言い方ができるほど、お坊さんと檀家との関係が根付いているのです。お坊さんは檀家の人たちをとても大切にしていましたし、どういうかたちで戦争を行ったにしろ、死者の記憶を大切にしていました。仏教には説教節というものがありますが、説教節が民衆を惹きつける力には驚かされました。惹きつけるというよりも、民衆の言葉そのもので喋っていくのです。その言葉で老住職が慰霊の問題を語ってくれたとき、正直、牧師はかなわないと思いました。「私は骨を拾う責任者だったから言えるけど、あんたたちねえ、戦地から骨持って帰ってくるのは、犬の骨を持って来るんだよ。それをありがたそうにしている。あんたら戦争ってそういうものだよ」。戦争をこうしたかたちで相対化していくことを学ばされました。しかしそこにもどこか違和感がありました。それは他者性の問題があつたのです。

高校生の時に、毎夏、漁師さんの家に泊まっていました。ほんとうにお世話になったので、ある時焼酎を差し入れました。するとおじさんがとても喜び、焼酎を飲んでいい気持ちになりながら、初めて戦地体験を話しました。そのときうっとりした目で「わしはチャンコロの首何個刎ねたかな」と言うのです。ギョッとした。しかし一方で自分の戦友について語る時は、本当に悲しそうに「あの男はほんとうにいい男だった。故郷に残された両親のことを思うと泣けてしまうがない」と話すのです。自分の戦友の両親が悲しむと思う一方で、鶏の首を落とすように首を刎ねた中国人にも悲しむべき両親がいるということがスポットと抜けています。当時は高校生でよく分からなかったのですが、後になり、他者性について考えるようになって初めてその問題が分かつてきました。

ドイツへ留学後、佐世保の教会に赴任しました。佐世保には今も米軍と自衛隊の基地、造船所がありますが、戦前は佐世保鎮守府、第七海軍工廠があった街で、教会のなかに軍関係者がずいぶん多くいました。そういうなかで基地反対、アジアへの侵略反対と言ってもまず聞いてくれませんし、教会が分裂しそうになりました。なぜそうなったかというと、私がイデオロギーで運動をしたからです。そうではなくて、ここからどういうかたちでアジアに出て行ったのかという想像力を働かせるときに、違うかたちが出てくるということが分かりました。

その以前の三河にいた時に、教会に来られるようになった一人のご婦人は、私が靖国神社国家護持反対や天皇制反対ばかり言うと、とても悲しそうな顔をされるのです。どうしたかなと思っていて分かったのは、そのご婦人は、教会に来る前に、年一回の休みのほかは毎日護国神社で掃除をしてから来られる。それは、彼女の父や弟がそこに眠っているからで、「慰霊をすることが私の生きている大きな意味なのだ。それを教会は奪ってしまうのか」と言うのです。そのとき、このご婦人が教会に来なくなったら、私の語る福音はやはり人間的な福音だろうと覚悟を決めました。それから、私の語り方が変わってきたのだろうと思います。ある時、私が戦争中のこと、他者の問題を語ったときに、彼女が、「弟が戦地にとられて大変だった」と語りながら、ふと、「あ、そういえばあの時生きていた在日朝鮮人の人たちがいる。自分たちが苦しい、苦しいと、一生懸命お国を守ったけれども、あの人たちはもっと苦しいところで生きてきた

んだ」と話されたのです。そうした他者への想像力を働かせることができたときに、天皇の問題などを話しても抵抗を示さなくなりました。そこには、自分のなかに他者性を相対化できる、記憶を他者と共有していく可能性の第一歩があったのだと思います。その後、私は転任し、今は彼女も亡くなりましたが、貴重な経験をしました。

永瀬隆氏の贖罪の働き

青山学院大学で教えるようになって、英連邦戦没捕虜追悼礼拝のお手伝いをすることになりました。その礼拝を始めた永瀬隆さんの働きについて、2000年8月5日の追悼礼拝で私が話したことでも交えて紹介したいと思います。

この追悼礼拝の第6回目に、フィリピン・バターンの死の行進を生き延び、その後、九州の大牟田炭鉱で捕虜として強制労働に就かされたレスター・テニーさんをお招きして講演をしていただきました。私は、九州で最後に残った大牟田の炭坑が閉山になる1996年に、ちょうどフィールドワークで大牟田にいましたが、そこで出会った中川雅子さんという一人の女子高生が、自分たちのその土地の記憶を辿っていき、他者の記憶を共有するような経験をしています。彼女は、炭坑の廃坑や廃墟を見て歩き、「きっとここで昔悲しいことがあったに違いない」と感じます。このように感じるというのは、ほんとうに感性の問題としか言いようがないのですが、彼女は自分でフィールドワークを始め、『見知らぬわが町』という単行本にまとめました。それは強制連行されて奪い去られた「いのち」に出会う旅でした。新約聖書コリントの信徒への手紙でパウロは、「靈の人」と「肉の人」という言葉を使い分けていますが、「肉の人」は自然の人、「靈の人」は目覚めさせられた人と言ってよいでしょう。前者は歴史も自分の欲望に従って解釈し、歴史のなかで「いのち」を奪われてきた人々に対する想像力を持てない人のことであり、後者は「あそこで、きっと遠い昔に、何か悲しい出来事があったにちがいない」と、他者への想像力を働かせることのできる人、癒されるべき記憶を大切に継承できる質を持っている人のように思われます。

永瀬隆さんは、泰緬鉄道の捕虜収容所において日本側の通訳をされていた方で、労務者と呼ばれるアジアの人たちと連合国の人たちを同時に見て来られ、戦後は、まさに私財を傾けて贖罪の働きをし、戦争責任・戦後責任を一生懸命果たして来られています。その働きから生まれたのが英連邦戦没捕虜追悼礼拝です。ですからこの働きはひじょうに力をもっているのです。『TIME』誌にも紹介されるなど、むしろ海外から評価されている働きです。

オーストラリアのカウラというところでは、終戦後、捕虜収容所にいた日本人の集団脱走があり、200人の犠牲者が出了ました。今年の8月6日、広島に原爆が投下された日にニュースを見ていたら、カウラの人たちが、その事件を自分たちの歴史教育に取り入れていることが報道されていました^{•3}。オーストラリアでは、戦中の捕虜虐待などによる反日感情が強いのですが、そのなかで彼らは日本人を追悼しているのです。それはただ単に教育ではなく追悼なのです。ここが重要なところです。教育として伝えるのと追悼することの違いは大きいと、私は思います。私は歴史教育はとても重要だと思うのですが、同時に宗教者にとって追悼ということをイデオロギーで切り捨ててはいけないと思っています。それをどこかに残しておかなければいけない。しかしそれが政府の施設としてつくられるとなると、私は慎重にならざるをえないと考えています。

5 | カウラでは終戦の後に、収容所にいた日本人捕虜1100人が食器のナイフ・フォークなどを手に収容所員を襲って集団脱走し、自害者を含む日本人231人、オーストラリア側4人が死亡する「カウラ事件」を起こした。それは「戦陣訓」で教育された日本人が捕虜でいることよりも死をかけて脱走を選んだ結果だった。しかし、カウラ市民は日本兵を手厚く葬り、その地を日本庭園とし、現地の学校でこの事件を取り上げて平和教育を行ってきた。

[Discussion]

● | 参加者の発言

●——カイパーのスピリチュアリティが注目されているのは、彼自身が指導した国教会系オランダ改革派教会からの離脱の原動力にスピリチュアリティの存在があったからである。カイパーはそれ以前に正統的信仰に目覚める宗教体験をしており、それが教会を再生する原動力となった。領域主権論の根底には靈性が存在する。

国教会になることがVolks Geist(民族精神)と一致してしまうことに気づかない場合が多いわけだが、カイパーは本当のGeist(聖靈)について語り、国家から自由である自由教会を形成する。彼は19世紀初めに出来たドイツのベルリン大学に対して厳しい批判をし、学問は国家に依存すべきでないと語っている。彼の創設したアムステルダム自由大学は、国家から自由であるとともに、制度的な教会からも自由である(しかしキリスト教の原理に則って学問を行う)という、二重の意味で自由を帯びたものとして設立され、それが名前の意味するところである。そこで現れていたのも、論理や理論的な構築ではなく、スピリチュアリティだと考える。

大庭——ポンヘッファーはプロレタリアートに関心をもつが、カイパーの場合はどうか。

●——カイパーの活躍した時期には、まだマルクス主義が用語として広まっていないのであまり発言していないが、啓蒙主義やマルクス主義が果たした歴史的役割は評価している。また、マルキシズムは最終的には国家の絶対化になるだろうということは言っている。

大庭——カイパーにおける国家からの自由の意識には、社会契約論のように個人から出発する、国家対個人という観念が強いのか。

●——今の市民的公共性の議論では国家対個人の中間に多様な中間集団があると主張するが、私はそれがカイパーによって先取りされていたと解釈している。自由教会もそうした中間集団の具体的な現れの一つ。社会契約論ではジョン・ロックなどのリベラリズムの流れの中で解釈するので単位は個人であるが、そういう意味では個人ではなく友愛でつながったグループである。しかしそれは民族でもない。

大庭——領域主権論が日本の公共社会に定着する可能性はあるか。

●——定着する可能性という、主語を省いて言う言説に対して私はやや懐疑的で、定着させようとする意欲が大切であると思う。政治哲学専攻の人々の中には、中間集団をやはり国家と個人の間と捉えて、しかし、日本にも村社会や現代の会社のように昔からあると言うが、村社会は自然的共同体であり、自分の出自によって決定されている。

大庭——つまりボランティアの部分がない。

●——市民社会のなかで、志を同じくする者たちのグループが多様な文化・社会領域を形成する。教会はその典型的な一つだろう。2004年1月のドイツのカトリック系の新聞に、ハーバーマスとバチカンのラツィンガー枢機卿の対談が掲載された。そこでハーバーマスは自分の公共性の議論には宗教が欠けていたと明言しており、今までほとんど宗教性を無視してきたハーバーマスが変わってきている。高齢のハーバーマスがこのテーマを今後に展開するかどうか分からぬが、弟子たちと神学者との対話がドイツで始まるだろうと予想している。

神学者は教会をベースにしているが、哲学者は市民社会や所属する学会・グループなどをベースにしているのでドグマティックにはなりにくい。ヨーロッパの哲学者にはポール・リクールのようにすぐれた哲学を生み出しているキリスト教の哲学者がいるが、日本でそれを行うには、やはりさまざまなグループとの共同・対話(ダイアローグ)にかかっているだろう。市民社会論では一般に、人と人とを結ぶ概念として契約を考えるが、私は友愛や信頼のような人間のつながり

りのほうが大きいと思っている（この点は正義論との関係で注意深い議論が必要ではあるが……）。そして友情や友愛を与える根拠を考えると、私の場合は聖書の教えであり、仏教の人はまた別のものをもっているだろう。

- 社会的贖罪信仰で、違うグループを媒介する概念が仲保者キリストから出てくることを教えられた。

大庭——自分が優位に立ちながら自分の論を相手と共有するのではなく、自分の主張が受入れられない可能性があっても、なお他者に向かって語ることができるのは、キリストによって赦されているからである。特に被害者と加害者の場合、加害者は赦されないものだが、被害者の代理・仲保者であるキリストが赦すことによって敢えて相手のところに行くことができる。その結果は委ねるしかないが。キリストの仲保が、個人的贖罪だけでなく社会においても成り立つ、それが社会的贖罪信仰である。

- キリスト教信仰を共有していない社会でもそれは可能か。

大庭——成り立つと考えている。それが他者と共に生きようとして隔ての壁を一歩踏み出すことのできる大きな可能性である。常に対話に向かって自らを開いているためには、自分のこだわりではなくて、自分が生かされていることから出発する必要がある。キリスト論は自分の主義主張を展開する論拠ではない。

- 英連邦戦没捕虜追悼礼拝の呼びかけ人は、それぞれが戦争体験をもっているが、若い世代に継承していく際、彼らは戦争体験の当事者ではない。彼らにとっても追悼は重要なのか。

大庭——そう考える。そこで重要なのは記憶。たんなる記録は自分のものにならない。記録は、自分のためだけのデータベースのようなもの。記憶は傷みを知っている。それが記憶と記録の違いである。また、好ましくない記憶は美化されていく面があるが、それを修正するのが“他者”だろう。

- 人が死んで次の代になると記録になるのか、それとも記憶になるのか？

大庭——旧約聖書の世界で言うと物語化。昔の人はその人が死ぬと物語にした。物語には傷みがあるが論理には傷みがない。

- 自由教会の流れの強い日本とドイツではコンテクストが違うが、国民のために執り成すという意識は、追悼施設の問題を考えるときに重要と感じた。日本のキリスト教グループは今まで靖国神社国営化などに反対することを中心運動をしてきたが、戦死者の遺族などが傷ついた状態でいることへのイマジネーションが、特にプロテスタント教会には不足していたと感じる。

●——スピリチュアルな問題を制度化することにはメリットとデメリットがあるが、ある場に身を置くことでよみがえってくるものがある。次の世代になり、例えば小学生が遠足などでその施設を訪れた時に教科書で読んだだけだった知識が具体的によみがえってくることもあるだろう。そこに具体的な場所、institutionalなもの必要性がある。

制度化することに懸念を抱くのは、教会がドグマティックになっていく歴史があるように本来スピリチュアルなものが制度的なものになじまないと考えるからだが、一方で、では制度化は必要ではないのかが問われるだろう。私たちは社会のリアリティを制度を通して実感する部分がある。この問題はもっと哲学的に展開していく必要がある。

- 都市計画を専門にしているが、最近、墓地の研究をしている。都市の施設については、ほとんどが研究されているが、墓地の研究はほとんど手がついていない。一つの理由は、今まで造ってきた近代都市が、清潔で病気にかららず便利など、生きている人間のための都市を造り、墓地のようなものを意識的に忘れようとしてきたからだろう。キリスト教会もほとんど墓

地の研究をしていない。

大庭—東北の神社には人間を氏神にしたものが多くある。そこでは、その村の人々のために私財を擲ったり自ら苦難を引き受けて死んだ人が祀られていて、民衆がその人を覚えなければいけないと思い神社をつくって祀った。そのようにして物語のような民衆神学的なものに記憶が残っていった。

私は実は墓地が好きである。それはその土地の風や声を感じ、記憶に残らない民衆の声を聞いているからだろう。墓地の機能の一つは、記憶が残ることであり、ふと思い出す、想起できる場所なのではないか。

●——身内が亡くなったとき、都内に浄土宗の墓地を求めた。若い頃からキリスト者との付き合いが多いが、キリスト教は先祖崇拜を認めてくれないという問題がキリスト教式を選ばなかった大きな理由になったように思う。お墓を守っていてくれるということで安心があり、自分の生の基盤、毎日の喜怒哀楽の基本になっている。

●——先祖崇拜には、祖先を神や仏とするという面と、先祖を忘れない、自分のルーツや文化を考えるという面がある。キリスト教は前者を否定するがゆえに、後者のような誰もがもっている異教的とはいえない追悼の念や祖先に対する尊敬、記憶を大事にするといった面をすべて流し去ってきた。そのあたりをもう少し神学者に考えていただきたいと思っている。死の問題を恐れいで提起できるのはキリスト教の特権であり、その意味で墓地を造ることは、キリスト教徒としての証だろう。

墓地の機能は遺骨を埋葬することと追悼することの二つだが、最近は遺骨を一定の場所に置くことにこだわらない人も多くなった。そうなると残る墓地の本質は追悼だろう。追悼もいらないという人もいるが、海に散骨しても思いはどこかにという願いがあって、制度のようなものを介して思い出してもらいたいという願いがある。そういう意味で追悼施設と墓地は連続的なものだと考える。

大庭—埋葬のかたちが変化するなか、それでも後に残るものは記憶であろう。記憶が先祖を大切にすることにつながるが、そこには難しい問題もあって、日本人の感覚は、33年まで固有名詞があって、それを過ぎるとご先祖様になる。そうしたことも踏まえて神学をつくる必要があるだろう。

死んだ人のなかに生きている人間の記憶は残らないが、生きている人間のなかに死んだ人の記憶は残る。それは決定的な断絶である。その決定的な断絶において宗教の役割があり、キリスト教の場合は、こうした絶対的な不可能を可能にするという希望の根拠があるからこそ仲保者キリスト論に集中するのである。それは社会的な文脈においてもそうで、例えば加害者と被害者、差別者と被差別者のように、差別を受ける側にいる人間にとって、差別の側にいることは赦されない場所にいることである。どんなに言葉にしてみても、構造的に今までそう生きてきたし、これからも生きていくであろうといいわば安定したなかにいて、赦される存在ではない。それが、キリストが代理となって赦しをくださることによって、キリストに赦されてその中に入していくことができる。それは死と生の問題と同様である。キリスト教にこだわるのはこうした代理の部分があるからで、それは他宗教との関係においても重要である。この点をもう少し豊かに日本の社会のなかで展開していくときに、キリストにこだわることによって、自分に対するこだわりが相対化されていき、他者に対して開かれていくのではないか。

英連邦戦没捕虜追悼礼拝レポート

東中三枝子

Emergency
創発
Volume X
number 01

12

2004年8月7日11時から、猛暑の続く夏の土曜日、横浜市保土ヶ谷区にある英連邦戦死者墓地で戦没捕虜追悼礼拝が行われた。この礼拝は、元日本陸軍通訳者であった永瀬隆さん(86歳)が中心となって1995年から始められたものだ。「毎年8月の第一土曜日午前11時に会いましょう」を呼びかけに行われ、今年が第10回目であった。世界の平和と和解を覚るために集った人々は、男性、女性、年代の幅も国籍も実にさまざまであった。特に、夏休み中であったが、制服で訪れている近隣の高校生たちや、初老と青年の親子連れで来ているらしい欧米人の姿が目に付いた。

保土ヶ谷の駅からバスで15分ほどの場所にある墓地に到着すると、まずは入口の受付で礼拝に関する資料を受け取った。資料の中には、当日の礼拝式次第、メッセージの要約にあわせて、各新聞上で報じられた昨年の礼拝に関する報道記事のコピーも一緒に綴じこまれていた。暑い日差しの中を訪れた人々ののどを潤すために、冷たいお茶も用意されていた。

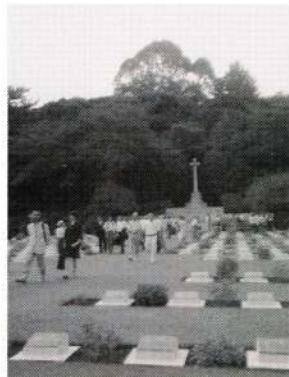
人込みを潛り抜け、中に入ると、そこには青々とした気持ちのよいイギリス人墓地が広がっていた。墓地といっても、寂しげなイメージは全くなく、欧米の映画に登場するような、明るさの漂う墓地である。この墓地は、その美しさ、静かさ、そして広大さから、憩いの公園としても横浜近隣の人々に親しまれているようである。戦没者である戦士の一人一人の名前が、その地位、出身地、没した年齢とともに墓石に刻まれていた。そして、各墓石の脇には、手入れの行き届いたバラの木が植えられている。墓石の一つ一つには、家族をはじめ、その戦士に親しかった人々からのメッセージもまた刻まれていた。「愛する父へ」「私たちの愛しい息子の思い出のために」。そのような句の記された墓石が、幾列も幾列も連なっている。

墓石の間をしばしうねり歩き戦没者たちへと思いをはせている間に、11時の礼拝の時間となつた。礼拝は前奏から始まり、参加者全員で「主はわが飼い主」を共に賛美し、エベソ2章の聖書朗読、追悼の辞、そして祈祷へと式次第は進んでいった。英連邦ということで、キルトの衣装に身を包んだ演奏者によってバグパイプ演奏も行われた。また挨拶として、英連邦の代表としてオーストラリア大使館武官である、M・E・ホーー陸軍大佐から、過去を教訓として学び、間違いを繰り返さないようにしようと呼びかけられた。

礼拝後は、納骨堂、そして墓地の中にある各国の兵士の墓地でそれぞれ献花が行われた。高校生たちが2人ずつ組になり、オーストラリア区、カナダ・ニュージーランド区、インド・パキスタン区において、各墓地地区の正面にそびえたつモニュメントの元に、両手で抱えるほどの大さのリースの花を捧げた。オーストラリア区では、現地から運んできたというユーカリの大木が上から覆いかぶさるような枝を揺らしていたのが印象的であった。

最後の区で献花の後、雨宮氏の「若い人々に、このような活動をぜひ受け継いでいってほしい」との呼びかけの後に追悼礼拝は終わり、参加者はそれぞれの帰路へと散って行った。

共立基督教研究所から参加した私たち一行も帰宅のために出口に向かっているところに、パンフルートの音色が響いてきた。見ると、イギリス区の墓地の真ん中で、一人の初老男性がパンフルートを吹いている。始めは遠巻きにその演奏に聞き入っていた私たちであったが、演奏の終わったところで男性に近づき、自己紹介を交わした。男性は、この追悼礼拝の日に、平和と和解を覚えてパンフルートの演奏を捧げたいと願ってきたのだ、と話した。男性に、暖かな音色を聞かせてくれた感謝を述べ、私たちも帰路へとついた。



墓石が並ぶイギリス地区



墓地の中に立つ
十字架のモニュメント



墓碑銘

資料：英連邦戦死者墓地と追悼礼拝

編集部

英連邦戦死者墓地と戦争捕虜問題

神奈川県横浜市保土ヶ谷区狩場町の縁に包まれた丘陵地の一角に、横浜市児童遊園地などに隣接して「英連邦戦死者墓地」がある。この施設の敷地は13ha(約2万4000坪)。樹林に覆われた墓地内には、イギリス区、オーストラリア区、ニュージーランド・カナダ区、インド・パキスタン区、戦後区の5つの地区が設けられ、それぞれ芝地の中心奥に立つ「犠牲の十字架」(インド・パキスタン地区は十字架のないモニュメント)を中心に統一されたデザインの墓石が整然と並び、墓石の間にはバラ、ツツジなどの草花が、また地区ごとに国々の木であるバラ(イギリス)、ユーカリ(オーストラリア)、カウリ(ニュージーランド)、インドカシワ(インド)が植えられている。ここには、第二次世界大戦中に日本軍の捕虜^{●1}となって、日本国内の炭鉱、銅山、造船所、石油工場などで強制労働に従事させられるなかで亡くなった英連邦(英國、オーストラリア、カナダ、ニュージーランド、インド、パキスタン)の人々を中心に1853名^{●2}の戦死者が眠っている。

これだけの英連邦の戦死者の墓が今も日本国内にあるのは、第一次世界大戦後の英連邦において、海外で戦死した者の遺体はその地に葬るという公共的なコンセンサスがつくり出されたことによっている^{●3}。墓石は、戦没者の階級、社会的地位に関わりなくすべて平等に統一され、日本など地震多発地域では縦28.5×横39.5cmの背の低い墓石の上面にプレートを貼り付けた規格(それ以外の地域では高さ81.3cm)で、プレートには氏名・部隊名・階級・認識番号・死亡年月日・年齢・遺族の言葉が刻まれている。保土ヶ谷の墓地の場合、その多くは20歳代の若者で、墓碑銘の遺族の言葉には両親からのものが、年齢が高くなると妻や子どもからのものが多いことに気がつく。

ここでは、毎年4月25日にオーストラリア・ニュージーランド大使館主催の追悼式(アンザックデー)が、11月11日に最も近い日曜日に行われる英連邦各国大使館主催の戦没兵士追悼記念日(リメンブランス・デー)が、そして8月の第一土曜日には日本人による戦没捕虜追悼礼拝(前頁までを参照)が行われており、また、エリザベス女王夫妻(1975年)、サッチャー首相(89年)、チャールズ皇太子・故ダイアナ妃(90年)、ブレア首相(98年)らが訪問するなど、政府要人の来日の際には必ず訪れる施設となっている^{●4}。

しかしふだんは、時折散策に訪れる人々があるほか人影もまばらで、同じ横浜山手の外人墓地とは対照的に、ここが戦争捕虜たちの眠る墓地であることは近隣の人々にもあまり知られていない。戦争捕虜の問題は、近年まであまり注目されて来なかった戦後問題の一つといえる。太平洋戦争の初期、香港、フィリピン、マレーなどの連合軍の投降によって、日本軍は予期せぬ大量の捕虜を抱えることとなった。こうした捕虜の取扱いで後に激しい非難の対象となった出来事に、フィリピン占領時のアメリカ軍1万2000人とフィリピン軍6万4000人の捕虜、および一般人をバターン半島の112kmを徒歩で移動させた「バターン死の行進」と、タイからミャンマーへの415kmの軍用補給線、いわゆる「泰緬鉄道」建設への捕虜および東南アジア労働者(ロームシャ)の動員が知られている。泰緬鉄道では、1942年7月から翌年10月まで、斧鉤を拒む山岳地帯の難工事にイギリス、オーストラリア、オランダなどの捕虜5万人以上が動員され、病気、飢え、虐待、拷問などにより1万2400人が死亡。各地から徴用されたアジア人労働者たちの死者はさらに高率で、記録で判明しているだけでも実際に作業に就いた労務者が9

1 | 戦時中の日本の法令用語では「俘虜」であるが、ここでは一般的な呼び方である「捕虜」を用いる。

2 | 埋葬者の総数は墓地発行の資料による。戦争捕虜(Prisoner of War)および捕虜収容所についての掘り起こしに取り組んでいるPOW研究会(POW Research Network Japan)の調査によると、地区ごとの埋葬者の内訳はイギリス区1034名、オーストラリア区278名、カナダ138名、ニュージーランド13名、インド・パキスタン区40名、そしてイギリス区東南にある納骨堂には、捕虜移送船が門司に到着直後に亡くなつて識別が不能な335名(イギリス人215名、アメリカ人48人、オランダ人21人、氏名不詳51名)の遺骨が納められており、捕虜として亡くなつたのは埋葬者全体のうち1720名ほどである。

<http://homepage3.nifty.com/pow-j/>

3 | 英連邦の戦死者は、世界143カ国にある2500カ所の墓地に葬られ、その維持管理は英連邦戦死者墓地委員会により、英連邦諸国から各國の墓の数に応じて拠出された年間約60億円の予算が各墓地に配分されて行われている。保土ヶ谷の敷地は、戦後進駐軍に接収された財務省の保有する土地(現在は隣接する児童遊園地がここにあった)がサンフランシスコ条約の戦後補償で永久貸与された。

4 | 墓地の概要是主として以下の文献、墓地発行の資料、および管理人の小林賢吾氏のお話を参考とした。

遠藤雅子『赤いボビーは忘れない 横浜・もう一つの外人墓地』グラフ社、2002年
笛本妙子『連合軍捕虜の墓碑銘』草の根出版会、2004年

万人余りで、うち3万人余り(36%)が死亡したといわれる^{•5}。こうしたなか、泰緬鉄道建設で生き残った捕虜8000名を含む3万6000人が、「地獄船(Hell ship)」と呼ばれたすし詰め状態の輸送船で日本国内に移送された^{•6}。先の保土ヶ谷墓地に葬られている人々の多くは、こうして連行され、終戦を待たずに亡くなった英連邦に属する人々である。このなかには、撃沈された船に乗務員として乗船していて日本の収容所に移送され、福島の収容所で病死した一般人の女性も含まれていた^{•7, •8}。連合国側にも捕虜の扱いを定めたジュネーブ条約違反や多くの残虐行為が存在していたことが指摘され^{•9}、また日本側にも捕虜を人道的に扱った者たちがいたことも事実だが、例えばナチス・ドイツ軍に捕らえられた英米の捕虜の死亡率が7%（絶滅収容所での死者、チェコのリディツェや東欧などにおける民間人虐殺は含めていない）であったのに対し、日本軍の連合国捕虜の死亡率が27～28%^{•10}であることからも、日本軍の捕虜の人命軽視、残虐さは突出していたといえる。

戦没捕虜追悼礼拝と戦争の記憶

Emergence
創発
Volume X
number 01

14

英連邦戦死者墓地で、日本人が主催して行われている戦没捕虜追悼礼拝は、戦時中、陸軍の通訳としてタイにいた永瀬隆氏が、戦後、泰緬鉄道建設工事の犠牲者の墓地調査隊に通訳として同行したことでの悲惨な体験を知り、贖罪の旅を始めたことによっている^{•11}。永瀬氏は、英語塾の経営を行う傍ら、現在までに120回以上タイに出かけて捕虜たちの追悼・謝罪に努め、1976年には、連合軍捕虜たちを招いてクワイ河のメクロン永久橋と共に渡る和解の行事を行い、86年には現地に私財を投じて慰靈のための寺院を建立した。またアジアの元労務者たちを訪ねて、戦後祖国に帰れなかった人々を故郷に帰還させる運動も行っている^{•12}。その永瀬氏と雨宮剛氏（青山学院大学名誉教授）、斎藤和明氏（国際基督教大学名誉教授）が呼びかけ人になって、1995年から始まったのが英連邦戦没捕虜追悼礼拝である^{•13}。この礼拝には、英連邦をはじめ連合国の大使館関係者、元捕虜、遺族なども訪れるほか、近隣の学校生徒も参加し、和解をもたらし、過去の事実を伝える役割を果たしてきた。永瀬氏は、国際的な和解と平和のためにこの働きの持つ価値を認識して、行政が関与することを願っているが、現在のところ地元自治体や国からの反応はまったくないという^{•14}。中心メンバーの高齢化もあって、現在新たな在り方が模索されており、来年からは若い世代による新たな体制での継続が予定されている。

戦争の記憶をどのように語り継ぎ、また受け取るかは、戦争体験者の高齢化が進む今日、大きな課題である。60人のオーストラリア人捕虜の死亡者を出した直江津捕虜収容所のあった新潟県上越市では、市民と行政が協力して収容所跡地に平和公園とモニュメントをつくって、元捕虜を招いての平和友好式典を開催し、オーストラリアのカウラ市^{•15}との交流も行われている^{•16}。また向島収容所のあった広島県向島町には、町民と行政によって2002年に「日英友好の記念碑」がつくられ、収容所のあった向島紡績の赤レンガ倉庫の壁には、収容所で亡くなった23名の名を刻んだメモリアル・プレートがはめ込まれている。また収容所の歴史を記した小冊子は、小学校の歴史教材として使われている^{•17}。

地域の戦争遺跡を調査・保存する働きを通して、「平和の語り部」として再生させる活動を行っている「戦争遺跡保存全国ネットワーク」の村上有慶氏は、「そこでの事実を体験者たちの証言で裏づけ」「歴史・考古・建築・教育・文化・哲学など広い視野からの協力によって、遺跡は初めて言葉をもつ」とし、「遺跡に語らせる努力が必要」と言う^{•18}。放置しておいては埋もれてしまう戦争の記憶をどのように留め、掘り起こし、受け継いでいくか。追悼行為、戦跡、博物館展示^{•19}などの持つ意味が、改めて深められる必要があろう。

[高橋伸幸]

5 | 吉川利治『泰緬鉄道－機密文書が明かすアジア太平洋戦争』同文館、1994年、233-234頁

6 | 輸送船は赤痢が爆発的に流行し、途中で船が撃沈された例も多く、1万1000人が海中に没した(POW研究会ホームページ)。

7 | 遠藤「前掲書」

8 | 国内の収容所でも日常的な殴打や体罰、多くの虐待、理不尽な規則への服従命令、飢えと医療の不足などが元捕虜によって報告されている。一方で、劣悪な状況の移送後であったこと、国内も物資が窮屈していたこと、食習慣など文化習慣の相違から来る誤解、上部からの命令や体制のなかで捕虜の状況を改善することが不可能に近かった例などがあり、収容所や時期により状況に大きく違いがあることも指摘されているが、このようななかで、戦後、国内外の多くの収容所担当者がBC級戦犯として裁かれたことは、彼らとその家族にもう一つの深い悲劇をもたらした。

9 | ジョン・ダワー『容赦なき戦争——太平洋戦争における人種差別』第3章（猿谷要、斎藤元一訳、平凡社ライブラリー、2001年）ほか。

10 | 由井大三郎、小菅信子『連合国捕虜虐待と戦後責任』岩波ブックレット、1993年、8～9頁

11 | 永瀬隆「クワイ河捕虜墓地搜索行——もうひとつの「戦場にかける橋」」現代教養文庫、1988年

12 | 永瀬隆「「戦場にかける橋」のウソと眞実」岩波ブックレット、1995年

13 | 斎藤和明、雨宮剛編『戦没捕虜追悼礼拝(1995-2002)——平和と和解への道』2002年

14 | 永瀬隆「『良き市民たれ』——英連邦戦死者墓地とのある縁」(斎藤・雨宮「前掲書」13-14頁)。

15 | 本特集8頁の注参照。

16 | 上越日豪協会「太平洋にかける橋——捕虜収容所の悲劇を越えて」直江津捕虜収容所の平和友好記念像を建てる会、上越日豪協会、2001年

17 | 笹本「前掲書」35～40頁

18 | 戦争遺跡保存全国ネットワーク編著『保存版ガイド 日本の戦争遺跡』平凡社新書、2004年、365頁

19 | 第3回世界平和博物館会議組織委員会 ほか「平和をどう展示するか」同委員会・大阪国際平和センター・立命館大學国際平和ミュージアム、1999年

「公共の記憶」と公共宗教

稻垣 久和

伝統的宗教が公共宗教へと自己脱皮を遂げるとき、
宗教のもつスピリチュアリティは、
第二の市民社会形成のエースとなるだろう。

戦後60年の節目を迎えている。戦争の記憶が風化する中で、「公共の記憶」として市民の側から戦争体験を語り継ぎ、これを残す作業が必要だ。同時に、国内外における多大な犠牲者を悼み、二度と愚かな戦争という行為を繰り返すまい、平和を積極的に創造しよう、という意志をもった追悼平和祈念施設を造ろうではないか^{•1}、筆者はそのように主張してきた。だが、それは結局のところ、戦没者の顕彰という国家意識の高揚に利用されてしまうのではないか、そのような疑問も湧いてこないではない^{•2}。公共哲学はこれをどう捉えるか。今、記憶そのものが問題になっているのではなく、記憶を呼び覚ますことが問題になっている。記憶を呼び起こすきっかけとなる外なる刺激が重要だ。一言で「環境」と言えるであろう。そのような環境をどのように市民・住民レベルで形成していくか。ここに筆者の問題意識の鍵がある。

記憶は環境との関係の中に実在する。それが筆者の基本的考え方だ。景観としての環境、精神環境、社会環境、そしてスピリチュアルな環境と、4段階で考えたい。また社会環境の記憶にも私的記憶、公的記憶、公共的記憶の3つを区別したい。

記憶とその共有

景観は狭義の物質的環境といえるであろう。物質すなわちモノがわれわれの五感を刺激して記憶を呼び起す。そもそも記憶とは物質的レベルでどのように説明されるのであろうか。かつて、記憶とは脳の貯蔵庫のようなところに記憶物質として溜め込まれている、と考えられていた。たとえそれが化学分子のような形態であっても物質にはちがいない。しかし現代科学の説明は異なる。「記憶とは、ある特別な体験に際して、脳の神経細胞ネットワークの中を駆けめぐった電気信号の流路のパターンが保持されたもの」というようなものだ^{•3}。記憶の正体は記憶物質ではなく、神経細胞ネットワークの“パターン”である。物質ではなくパターン、アリストテレス的にいえば、質料ではなく形相だ。それだけに関係が大事である。環境との関係の中に記憶は実在する、というのはそういう意味である。

ある環境の中で、しかもある精神の状態にあるときに、特定の記憶がよみがえる、という経験をした人も多いだろう。ヒノキの香りを放つ枕で寝れば、かつての森林浴の経験が思い起され、安らかに睡眠できる。ヒノキの濃縮微粒物質が臭覚神経を刺激して、脳内神経細胞内にかつて形成されたパターンが強化されるような微弱電流が流れる、というわけだ。パターン形成は単なる神経回路網よりも一段階上の新たな意味を生成し、これが記憶という精神現象となる(これをわれわれは意味の創発と呼ぶのだが^{•4})。臭覚刺激ではなく、視覚刺激でも同じだろう。ある特定の景観やたたずまいの中で、呼び起こされてくる過去がある。戦跡を訪ね、往時の激しい戦闘場面を思い浮べる、ということなどがそれだ。しかしこの場合には、歴史の知識としてすでにその戦争について学習しているか、または同時並行的に学習することが必要だ。

1 | 「朝日新聞」2004年8月13日朝刊、「三者三論」の拙論、および、共立パンフレット「『追悼施設』と靖国問題をめぐるシンポジウム 戦争と追悼——国立『追悼施設』をどう考えるか?」(共立基督教研究所、2004年)、菅原伸郎編『戦争と追悼』(八朔社、2003)を参照。

2 | ベネディクト・アンダーソン『想像の共同体』白石さや・白石隆訳、NTT出版、1997年

3 | 池田裕二『進化しそうした脳』朝日出版社、2004年、219頁以下

4 | 拙著『宗教と公共哲学』東京大学出版社会、2004年、43頁

5 | 阿部安成他編『記憶のかたち——コメモレーションの文化史』柏書房、1999年、16頁

戦争資料館や記念館がその機会を提供する役割を果たすことになる。これはすでに自然環境ではなく精神環境でもなく社会環境である。追悼施設というのはこのような文脈の中で考えられているのである。

記憶とは個人の精神状態、個人のそれまでの生き方と深く関係すると同時に、さらに他者との関係の中に、すなわち社会環境の中に実在する。「社会的記憶」の主要な媒体として次の5つが挙げられる⁵。[1]口承伝統 [2]文書 [3]イメージ [4]行為 [5]空間・場所。追悼施設のような場合には[3][4][5]が特に深くかかわる。さらに、日本語の「記憶」という言葉には個人的なものという意味合いが強いが、今われわれが問題にしたいのは、「共にする記憶」、単なるmemoryではなく「共に」(co-)すなわちcommemorationないしはpublic memoryである。そもそも宗教が、この「共に記憶する」ということと深く結びついていることに注意しておきたい。スピリチュアルな体験とは個人的ではあるが、同時にそれが歴史上のスピリチュアルな体験と重なったときに、はじめて宗教体験となる。教会の礼拝を例にとってみよう。

礼拝とはふつうは、教会堂という空間で営まれるスピリチュアルな行為である。礼拝の場面ですら、物質との触れあいが記憶を呼び起す。礼拝そのものが、イエス・キリストと共に体験なのだが、それを視覚的体験として明瞭に示すのは聖餐式(聖体拝領)であろう。「私を“記憶”するためにこのように行いなさい」という聖書の箇所が必ず読まれる(ルカ22:19、1コリント11:24。“記憶”的英訳はremembrance,(King James NIV)、memory(Today's English Version))。そのうちに会衆にパンとぶどう酒が配られる。会衆はパンとぶどう酒を通して最後の晚餐、そして十字架の出来事を連想し、自分の罪の赦しを確認する。聖靈の現臨的実在の中で……。ここで起こっていることはどういうことか。会衆の集う教会の礼拝というスピリチュアルな環境の中に置かれた一片のパンとぶどう酒という物質、それがイエス・キリストの体と血とにイメージされ、イエス・キリストそのものの記憶をよみがえらせるのである。しかもキリストの十字架の犠牲は、過ぎ越しの祭りの日のはぶられた子羊のメタファーをもって、イスラエル宗教の出エジプトによる神の解放の出来事にまで記憶がたどられていくのである。これは聖書の物語から連想することである。そして聖書という文書(テキスト)がすでにあることが、そしてそこから歴史的に教会が形成してきたないしは解釈してきた教理というものが前提になっている。教会的な伝統の中にある会衆はこれを共有している。こうして礼拝はまさに「社会的記憶」でありcommemorationなのである。

キリスト教の礼拝は「共に記憶すること」「共有して記憶すること」commemorationの顕著な実例である。それでは、それはpublic memoryか、と問えば話はそれほど単純ではない。「公共の記憶」とは何か。出来事とその共なる記憶、これが公共の記憶であるのだが、その中味を明瞭にしていくには「公共」そのもの、そしてそれと宗教との関係を問わねばならない。

「公共宗教」という概念

まず、今日の状況での宗教の社会的位置づけを考えよう。日本のキリスト教は後発の宗教であるために、すでにあった他宗教、特に仏教と神道との間に実生活の上で摩擦を起す場面が多々ある。しかしこの摩擦は社会的なものであり、今日、憲法上は近代国民国家として諸宗教は平等に扱われているはずである。この憲法上の平等性を十分に考慮するときに、「公共」の意味が明瞭になる。同時に公宗教、私宗教、公共宗教の区別が明らかになるであろう。

諸宗教のあり方は市民的公共性のルールとの関係で考えるべきだ。市民社会のルールといった場合に、二つのことを分けて考える必要がある。一つは「第一の近代化」と関係した西欧キリスト教と市民社会との関係(16-17世紀)。もう一つは現時点でのグローバルな「第二の

近代化」(思想上はポスト・モダンと呼ばれるが、むしろドイツの社会学者ベックに従って「第二の近代化」と呼んだ方がふさわしい^{●6)})と市民社会との関係。

ベックの第二の近代とは、近代化によって出来た現代社会が、特に70年代以降、多大なリスクを抱えるように変質したリスク社会になった、というところにある。そこでは国家(権力)と市場(貨幣)と生活世界(コミュニケーション)の三分法が成り立ち、生活世界は国家と市場からの植民地化の危機にさらされている、との認識がある。しかし、政治のあり方は、代表デモクラシーから参加デモクラシー、討議デモクラシーへと移り変わりつつある。そこでキーワードは信頼、友愛、モラル、ネットワークである。したがって宗教の果たす役割が増えていると考えてよい。そこで宗教に関して見れば、「第一の近代化」の場合には、主流としては市民社会からキリスト教を排除する啓蒙主義的市民社会であったことに思い至る。それが果たした役割には評価できる面とできない面の二面があった。評価できる面は個人の自由の尊重、法の前での平等、人権の尊重、宗教的寛容の尊重、教会と国家の分離など。評価できない面は公共の場からの宗教の排除であり、それゆえに宗教の完全な私事化が貫徹した。そのことが人間生活全般の功利主義化を促進している。もっとも日本に関していえば、後発のキリスト教は最初から個人のレベルで受容され、私的な宗教であることを余儀なくされていた。つまり、もともと日本のキリスト教は私事化されているのである。それに比べて、公的宗教(国家によって統制された宗教)は戦前では神道であり、近代以前の江戸時代には仏教であった。しかしここでの「公」と「私」の二元論が実は問われなければならない課題なのである。

「第二の近代化」は西欧では70年代から顕著になり、宗教に関しては伝統的なキリスト教の復興が(特に米国で)見られるだけではなく、イスラーム教やヒンズー教などアジアの諸宗教が移民を通じて流入し、宗教の多元化が進んでいる。キリスト教をも含めて諸宗教を公共の場から排除しないで、多元的に許容する市民社会の形成が模索されつつある。ここに公共宗教という概念が成り立つのではないか、というのが筆者の考え方である。公共宗教というのは多元的に宗教が活性化していく、これを積極的に市民社会形成のエーストとして生かそうという試みのことである(ただしここでそれと正反対方向の宗教的原理主義という病弊が問題になるがそれについては拙著を参照^{●7)})。そのとき第一の近代化による市民社会(啓蒙的市民社会またはリベラルな市民社会)が達成した自由、平等、人権等は引き継いだうえで、その価値を連帯と友愛に求めて宗教者が積極的に社会参加することが期待されているのである。

今日、日本のコンテクストで諸宗教を考える場合に、第二の市民社会形成論の中で考えるべきであろう。そこでキリスト教は完全な私的領域から公共的領域への関心を増すべきであるし、逆に、神道は国家的統制という公的領域から退いて、むしろ私的になるべきなのである。私と公の間に市民的・公共的領域が多様に存在し、宗教はそこで本来の役割を果たすべきである。そのような市民社会形成のエーストを与える宗教が公共宗教である。

「宗教(キリスト教)の中に公共性を位置づける」ことは、アジアや日本においてとりわけ重要である。なぜならここではキリスト教が宣教される前に他宗教がすでに存在して人々の中に根付いていたからである。しかしこれら諸宗教は市民社会を構成する要素になってはいなかった。市民社会や民主主義は啓蒙主義とともに西欧から移植されたもので、土着の諸宗教とは直接には関係がなかった。むしろ土着の主流宗教は根強い因習的な伝統をもち、市民社会や民主主義の敵ですらあった(これは英米における主流宗教であるキリスト教が果たした役割とはまったく異なる)。アジアや日本の場合の主流宗教には私的な側面と公的(すなわち国家的統制の)側面は強くあっても、その中間に公共的すなわち市民社会の形成という側面が著しく欠けていた。日本の明治近代以後の国家神道は「公」宗教の典型でありナショナリズムと結び付けられた。今日でも、他のアジア諸国では西欧的世俗主義への反動として宗教的ナショナリズムが強く

なってきてている^{•8}。ナショナリズムや愛国心を喚起する宗教は公宗教ないしは国家宗教であって、市民社会のエーストスを醸成しようとする公共宗教ではない。公宗教や国家宗教は一元的であるが、公共宗教は最初から多元的である。公宗教ないし国家宗教は国民国家を統合するための一つの手段である。しかしここで公共宗教というのは国民国家形成ではなく、国境を越えた市民社会を形成するエーストスを与えるための多様な諸宗教であって、「愛国心の醸成」といった一元的な目的に奉仕しない。それは必ず多元的に存在している。

アジア的文脈においてキリスト者はマイノリティである。その少数者が多数の他宗教者と平等のレベルで自己を主張する際に、そして対話的に言葉のやり取りによって、他宗教と共存していくためには、公共宗教という概念はたいそう重要である。ここでの対話は神学的・弁証学的対話ではなく、市民社会を下から道徳的に支え、諸宗教が平和的に共存できるための、そして市民社会のエーストスを作るための対話である。自由、人間の尊厳、公共の福祉の増進、平和的共存のための対話である。そもそも公共空間という概念が、異質な他者と対話的に共存していく領域を意味しているのであった(アーレント、ハーバーマス)。

Emergence
創発
Volume X
number 01

私的記憶、公的記憶、公共の記憶

近年、公共宗教(public religion)という言葉で、「宗教(キリスト教)の中に公共性を位置づける」といった意味を込めて使い始めたのは、リネル・ケディ著『アメリカの公共生活と宗教』(1993年)^{•9}であり、ホセ・カサノヴァ著『近代世界の公共宗教』(1994年)であろう^{•10}。前者はアメリカの神学者によって、私的になりすぎた神学はもっと公共的になるべしといった主張をもって書かれた。これはアメリカ的コンテクストでの議論であってアジアや日本の状況には余り役に立たない。後者はスペインの宗教社会学者によって、よりグローバルな宗教活性化を視野に入れて書かれた。近代化論との関係で特にリベラルな中立な価値観の限界を指摘するうえでたいそう興味深いが、現実にはローマ・カトリックの再生を意味しているようである。

日本では、リベラルな「価値の中立性」という限界に対して、キリスト教でも仏教でも新宗教でも必ずや隣人愛や慈悲の教えという価値を内包するのであるから、第二の市民社会を形成していくエーストスになっていく可能性がある。ただしそれはここで言う対話的「公共性」の意味を理解し、自己脱皮を遂げうるならば、ということであるが(この点で対話を拒否する宗教的原理主義は排除されよう)。このようにして、「公共宗教」と「公共の記憶」が結びつく。それは第二の近代において、過去を反省し、将来の平和を創り出し、人々の生きる生活世界を確保し、豊かな市民社会を形成する、ということにおいて結びつくのである。戦後60年、戦争の私的記憶ということだけであれば個人的な戦争体験にとどまる。その逆に、公的記憶は国家が書く正史(official history)というものにならざるをえない。だが、国境を越えた市民社会が、かつての日本が原因となって引き起こした15年戦争を記憶し、それによる戦没者を追悼しようとする時に、その戦争体験を風化させないような「公共の記憶」が必要となる。

追悼はすぐれて宗教的行為であろう。したがって、もし国民国家ないし政府が主体になれば、国家に殉じた戦没者の顕彰が前面に出ざるをえない。しかし市民が主体になれば、戦争犠牲者の一人ひとりを悼みつつ将来の平和を祈念することが前面に出ることになろう。追悼和平和祈念施設を造ろうとの願いが、もし戦没者の顕彰という国家意識の高揚に利用されてしまうとすれば、それは市民的公共性が「公」=政府の主張に負けてしまっているからである。公ではなく公共の自覚を持ち、宗教者が公共宗教の意味を自覚することが必要だ。そして公共宗教を担う主体とは、生活世界において私的レベルにあっても、それぞれの宗教の教えるスピリチュアリティを現実に実践している一人ひとりの人格である。

8 | Mark Juergensmeyer, *The New Cold War?— Religious Nationalism Confronts the Secular State*, University of California Press, 1993(M・K・ユルゲンスマイヤー「ナショナリズムの世俗性と宗教性」阿部美哉訳、玉川大学出版会、1995年)

9 | Linell E. Cady, *Religion, Theology, and American Public Life*, New York, SUNY, 1993(リネル・ケディ『アメリカの公共生活と宗教』渡部正孝訳、玉川大学出版会、1997年)

10 | ホセ・カサノヴァ『近代世界の公共宗教』津城寛文訳、玉川大学出版会、1997年

日本キリスト教史における福祉

山口 陽一

キリスト教のエースは、
日本の社会福祉事業において先駆的な役割を果たしてきた。
今日改めて、歴史に学びつつ時代を切り拓く
パスが必要とされている。

日本における社会福祉の先駆者一人である生江孝之が、「我が基督教社会事業——それは云ふまでもなく我国社会事業の中核をなして來た」¹⁾と躊躇なく言い切るように、キリスト教はこの分野の開拓者である。キリスト教による慈善事業、その展開としての社会事業において、キリスト教は牽引車の役割を果たしたと言える。しかし、戦後は福祉行政が徐々に整い、もはやキリスト教はこの分野の先駆者ではなくなった。そればかりか、信仰を動機とする「慈善・社会事業」は克服されるべきものとさえ考えられた。果たしてそうなのであろうか。本稿では、日本におけるキリスト教社会福祉の理念と実際を、キリスト教、明治から戦中期までのカトリックとプロテstant、戦後のカトリックとプロテstant、さらには福音派という大まかな区分をもって概観し、今後の課題について考える。

キリスト教の「慈悲の所作」

キリスト教時代の福祉を言い表す言葉としては「慈悲の所作」が適当と思われる。これは布教の方針というより、「御大切」と訳された「愛」のおのずから結ぶ実であった。当時、信者の教育のため広く用いられた教理問答書である『どちりなきりしたん』は、第七「デウスの御おきて十のマンダメントの事」として十戒を掲げた後、次のように言う。

「みぎ此十かでうはすべて二かでうにきわまる也。一には、ただ御一たいのデウスをばんじにこえてたいせつにぞんじ奉るべき事。二にはわが身のごとくボロシモをおもへといふ事これなり」²⁾そして、第十一「此ほかキリストにあたるかんようの条々」の「じひのしよさ」は以下の通りである。

じひのしよさは十四あり。初めの七は色身にあたり、後の七はスピリットにあたるなり。

しきしんにあたる七の事。

一には、うえたるものにしよくをあたふる事。

二には、かつ(渴)したる人にのみものをあたふる事。

三には、はだへをかくしめるものにいるいをあたふる事。

四には、びやうにんと、ろうしや(牢者)をいたはりみまふ事。

五には、あんぎや(行脚)のものにやどをかす事。

六には、とらはれ人の身をう(請)くる事。

七には、人のしがいをおさむる事これなり。

1 | 生江孝之「日本基督教社会事業史」
教文館出版部、1931年、2頁

2 | 『どちりなきりしたん』(1600年国字

本)、岩波文庫、1950年、113-114頁

わたしが空腹であったとき、わたしに食べる物を与え、わたしが渴いていたとき、わたしに飲ませ、わたしが旅人であったとき、わたしに宿を貸し、わたしが裸のとき、わたしに着るものを与え、わたしが病気をしたとき、わたしを見舞い、わたしが牢にいたとき、わたしをたずねてくれたからです」に、死者の葬りを加えたものである。

海老沢有道は、キリストの慈恵の動機に「追善供養」などがあったことも実例を挙げて紹介したうえで、しかし、その組織的・継続的慈恵活動は、隣人への愛に基づく真摯な態度をもつてなされたと結論している³⁾。

1555年豊後に乳児院を設けたルイス・デ・アルメイダは、イエズス会に入会後の1557年、府内に最初の病院を作り、一般の病人とハンセン病患者の治療を始める。患者の世話をあたったのは「慈悲の組(Confraria de Misericordia)」の信徒たちであった。同様の信徒組織は各地に続々と生まれ、長崎では1589年から老人施設も開設された。「慈悲の所作」の実行は、戦国の世にあって他の誰も行ない得なかった活動であり、それは隣人愛と来世の祝福をのぞむ信仰に基づくものであった。

近代のキリスト教「慈善事業」

| 1 —— カトリック |

1874年に長崎を襲った暴風雨と赤痢の大量発生の中で救護活動に挺身したド・ロは、近代日本の慈善・救済事業の先駆者であった⁴⁾。ド・ロの救護活動を手伝った岩永マキが、孤児を引き取り浦上育児院を始めたのもこの年のことである。鈴木範久は、「長崎の聖嬰会、五島の奥浦慈惠院、横浜のサン・モール会和仏学校など、1872(明治5)年から1887(明治20)年ころまでに設立された育児施設をみると、ほとんどカトリックによって占められているといつても過言ではない」と、この分野におけるカトリックの先行を認めている⁵⁾。

1889(明治22)年に始まるテストウッド神父の神山復生病院は、わが国における最初のハンセン病施設であり、大正期に入るとカトリックの結核療養所が各地に作られる。田代菊雄は、「カトリックの社会事業は、戦前にあっても、その時に最も必要とされる、そしてそうでありながら、最も見捨てられていた領域の救済・援助活動をしていた。明治初期にあっては、乳幼児そして大正・昭和初期にあっては、結核患者であった」と分析する⁶⁾。

明治期のカトリック布教は、1904年にスペイン系のドミニコ会、1907年にドイツ系のフランシスコ会が来日するまで、フランスを後ろ盾とするパリ外国宣教会が独占していた。同会の保守的性格は、当面の課題となった土俗的な「復活キリスト」の司牧ともあいまって、その社会的活動を閉鎖的な慈善・救済活動に止ませた。田代が網羅的に紹介するカトリックの慈善事業は敬服に値する。しかし、その田代をして「我が国のキリスト教社会事業史と云えば、プロテスタント社会事業であり、カトリックは欠落している場合が多い」と述べさせるほどプロテスタントの活動は幅広く、より社会的性格を有していた⁷⁾。

| 2 —— プロテスタント |

米英を背景とするプロテスタントは、報國の志を抱いて横浜・長崎に遊学した青年士族、殖産興業を支える田舎紳士たちに受容され、常に近代日本の建設と結び着くこととなる。プロテスタントの社会事業も、隣人愛の教えに基づく慈善事業として始まる。石井十次が1887年の岡山孤児院設立に際し「慈善会設立趣意書」に記したのは、ヨハネ第一の手紙3章16-18節であり、原胤昭は監獄改良のモットーにヨハネ3章16節を掲げた。これらはいずれも、誰も手をつけない分野での、損得を度外視した隣人愛と召命觀のみに支えられた奉仕であり、同時に

- 3 | 海老沢有道『切支丹の社会活動及南蛮医学』富山房、1944年、40頁
- 4 | 片岡弥吉『ある明治の福祉像、ド・ロ神父の生涯』NHKブックス、1977年
- 5 | 鈴木範久『日本キリスト教史物語』教文館、2001年、150頁
- 6 | 田代菊雄『日本カトリック社会事業史研究』法律文化社、1989年、184頁
- 7 | 青山玄の次の言葉は、明治期のカトリックとプロテスタント双方の社会事業を比較するうえで興味深い。「(カトリックの)宣教活動の直接目的が、各個人の来世的救贖と宣教師を中心とした信徒集団の育成に置かれていて、日本社会の近代化やキリスト教化でなかった点は注目に値する。これは、フランスからの国家主義的支援が薄れた後にも、カトリック宣教師が教会を内的に日本社会の外に立つものと考えており、日本社会のキリスト教化のために優れた働き人を世に送ろうとするよりは、むしろ国の急激な近代化の中で苦しむ人々を、宣教師の指導下にある新しい宗教集団のためにはじめようと努めていたことを、意味するものではなかろうか」(青山玄『幕末明治カトリック布教の性格』『カトリック研究』35号、1979年)。

教会の枠を超えて文明国日本の建設をめざすものでもあった。

1890年代の国家主義との衝突を経たプロテスタントが、日本の良民として認知承認されるのが社会事業においてであり、1920年代以降、社会主义封じ込めを含め、行政の不備を補うことを期待されたのもプロテスタントの社会事業であった。

廃娼・禁酒運動では、矢島楫子らの婦人矯風会(1886-)や山室軍平の救世軍(1895-)が活躍し、更生保護では留岡幸助の家庭学校(1899-)、知的障害児教育の草分けは石井亮一の滝乃川学園(1897-)、聖公会の「救難事業」やアイヌ教化と枚挙に暇がない。とりわけ救世軍は「日本の社会事業の中の社会事業である」と評される⁸。

この間、教会が社会事業を背後で支え続けたことは確かである。しかし、慈善事業を教会の直接的使命と考えたカトリックと違い、プロテスタント教会の関わりは間接的である。これが教会内の福祉にとどまらず広範な社会事業を生み出した理由もあるが、やがてその働きは、他の民間団体や行政へと移行して行くことになる。

慈善事業から社会事業へ

明治新政府に貧民対策はない。1874(明治7)年の恤救規則は「済貧恤救ハ人民相互ノ情誼ニ因テ其方法ヲ設クベキ」に過ぎない。福祉は富国強兵・殖産興業と相容れなかつたのである。1908年、内務省の主催で第一回感化救済事業講習会が催され、中央慈善協会が発足、これが1921(大正10)年、中央社会事業協会となる。明治期の政府は公的扶助責任を否定する立場をとりながら皇室の下賜金による御慈悲の慈善救済を行つた。

こうした旧来の慈善・救済事業に対する新しい概念として社会事業が登場するのは大正デモクラシー期である。1917年内務省に設けられた救護課は1920年社会局となり、1929(昭和4)年の救護法(1932年施行)で初めて救護は國家の責任という建前が取られる⁹。

1938年には国民保護、労働、社会事業を所管する厚生省が設置されるが、戦時下においては民間社会事業の指導監督が強化されたに過ぎない。戦後は1951年の社会福祉事業法による社会福祉法人が民間の社会事業を担うこととなり、純然たる慈善・博愛団体は公的援助の外に置かれることとなった。

戦後のキリスト教「福祉」

「戦時に逼塞したキリスト教社会事業に、戦後は昔日の活発な活動がみられないのは残念である」と嘆くのは三吉明ひとりではない¹⁰。これは戦後の福祉の充実によるのであるから、キリスト教は一定の役割を果たし終えたという側面もある。しかし、教会は自ら反省して現在の責任を考えなければならない。戦争と福祉は、理念と現実において対極にある。大正デモクラシー期の社会事業の芽は、「大東亜戦争」によって踏みにじられた。この時、教会は戦争を遂行する側にいた。嘗々と築き上げた社会事業を奪われたという意味では被害者であるが、自らは無罪ということはできない。

まず現状を確認すると、キリスト教の福祉関連の団体として、1949(昭和24)年設立の日本基督教社会事業同盟(77法人・200施設)があり、1960年には日本基督教社会福祉学会が設立された。『キリスト教年鑑』(2004年)によれば、キリスト教関連の社会福祉施設は357施設、高齢者福祉施設は196である。これを全国の施設数と比較すると、社会福祉施設は全体の1.3%、高齢者福祉施設は0.6%となる。ちなみにキリスト教主義の大学は77で全体の11.2%、幼稚園は1430で10%であるから、福祉分野においてキリスト教の全体に占める割合の低下は顕著である。

8 | 田川大吉郎は『社会改良史論』(教文館、1931年)において次のように述べている。

「救世軍の社会事業は、その質において、精神に於て、たしかに日本の社会事業の中の社会事業である。試みにその一斑を掲ぐれば、人事相談部・刑務所警察署訪問部・旅客の友部・婦人救済部・労働者寄宿舎(努力館・自助館・民衆館)・労働紹介所・労作館(解放者保護所)・感化院・飲酒感化院・育児院・保育所・婦人ホーム・婦人収容所・女子希望館・社会殖民館・結核療養所・病院・歳末救護運動・克己週間事業等である。乃ち有らゆる社会事業の種類は、ほとんど一切を残さず網羅しているのである」

9 | 田代前掲書、188頁

10 | 三吉明「キリスト教社会福祉の歴史」(日本基督教社会福祉学会・日本基督教社会事業同盟編『キリスト教社会福祉概説』日本基督教団出版局、1978年)、81頁

| 1 —— カトリック |

戦後も結核患者の状況は変わらず、加えて戦災孤児が多く出た。カトリック教会では戦前からの15病院に加えて戦後の10年間に8つの病院を設立したが、圧倒的に多いのは児童福祉施設である。1963年の老人福祉法による養護老人ホームは、65年までに10施設と意外に少ない。カトリックの社会福祉事業における財政支出は戦後かなり減る。それは敗戦直後のラ物資、その後は社会福祉法人に対する公費支給による。「この公的性格を持つことになって、カトリックという宗教施設の面が希薄にならざるを得なくなる」¹¹。65年以降は養護老人ホーム、特別養護老人ホームが急増する。

| 2 —— プロテスタント |

知的障碍児のための働きにおいて、〈この子らを世の光に〉をモットーとした近江学園の糸賀一雄、〈ためにではなく共に〉をめざす止揚学園の福井達雨、〈いい病気してますね〉と精神障害者と共に生きる北海道浦河の「べてるの家」¹²など、聖書の人間観に基づく生き方をユニークに発揮している人々や働きがある。

末期医療の分野において、聖隸三方原病院、淀川キリスト教病院、聖路加病院の長谷川保、柏木哲夫、日野原重明らの果たした役割は極めて大きく、1960年に始まった日本キリスト教海外医療協力会(JOCS)は、アジアでの福祉の先駆であり、同じく農業後継者養成のアジア学園も着実な営みを続けている。近年では、アフガニスタン復興支援のペシャワール会もキリスト教との関係が深い。決して大勢ではないが、これらは組織や経営を超えて次のステージの福祉を切り拓いてきていると言える。

プロテスタントのうち福音派についてみると、戦前における純福音派は社会事業を意識的に否定して救靈への専心を使命と自覚した¹³。戦後の福音派も伝道と教会形成を旨として、福祉との関わりを避ける傾向にあった。しかし、歴史を重ねる中で社会的責任の自覚が生まれ、特に1974年のローザンヌ宣言以来「伝道と社会的責任」を福音派内の共通認識とすることになった。

日本国際飢餓対策機構(1981-)、小さなのちを守る会(1984-)、ワールド・ヴィジョン・ジャパン(1987-)、が救援や生命倫理の分野で活動を広げ、1981年には高齢者福祉の分野でキングスガーデンが生まれ、この分野への後発の船出をする。日本キングスガーデン連合加盟団体は30を数えるまでに成長している。

私たちは、日本キリスト教史における福祉の歴史を知るとき、驚きを禁じえない。そこには布教の手段ではなく、ましてや経営などとは程遠い隣人愛の実践を見る。立教大学がコミュニティ福祉学部を設立する際に尽力した鈴木範久は言う。

「教育機関にせよ施設にせよ、問われるのは技術や設備だけでなく『福祉の心』である。もちろん、どこでも『福祉の心』の意義は認められ、うたわれている。ところが、ひと口に『福祉の心』と言われても、これほど言うにやすく習うにむずかしいものはない。それは『福祉の心』を口先だけのものではなく、文字通り心の中に奥深く内面化させるためには、信仰もしくは信念がともなわれるからである。その信仰もしくは信念も、独善的で偏狭なものではなく、謙虚にして明朗なものでなくてはならない」¹⁴

これは、鈴木がそのためのひとつ的方法として福祉の先人に学ぶことを提唱し、用意したテキストからの引用である。そこに漲るパトスを、キリスト教信仰の確信に立つ生命および家族の倫理、キリスト教の人間観に基づく児童施設や老人施設、「アジアの福祉」や福祉による平和構築などにおいて、時代を切り拓く精神たらしめたい。

11 | 田代前掲書、183頁

12 | 齋藤道雄『悩む力 べてるの家の人が』みすず書房、2002年

13 | きよめの信仰において純福音派とみられるものの「救靈にあらざる社会事業はなく、社会事業にあらざる救靈はない」とした救世軍はその例外である。

14 | 鈴木範久『テキストで読む日本福祉の夜明け』聖公会出版、2001年、1-2頁

『公共哲学 11 自治から考える公共性』

西尾勝・小林正弥・金泰昌 編



東京大学出版会, 2004年

[本体=3800円]

シリーズ「公共哲学」全10巻(東京大学出版会、2001–2002年)に続くシリーズが第II期として同出版会から刊行された。2004年に第11巻–15巻がすでに世に出ているが、今回取り上げるのは第11巻『自治から考える公共性』である。

第II期シリーズも第I期と同様に発題講演とそれに続く討論、総合討論、発展協議、特論が収められている。第I期全10巻が公共哲学の総論的な基礎的課題、理念的研究を網羅したのに比べて、第II期は「自治」「法律」「都市」「リーダーシップ」「文化と芸能」と個別的・具体的な内容を深めている。このシリーズの特徴は何よりも参加者の間での論点の「対話的発展」にあり、従来の日本での「哲学」のみならず人文・社会系の学問分野の独話的あり方を大きく変える可能性をもっている。学問が専門化し、細分化する中に「公共」をキーワードに、時には論者の間のズレを残しつつ、問い合わせが模索され、それがまた次の問い合わせを生み出すという形でスパイラル的に発展していくので、単なる学際研究ともまた違う。これまでの日本の社会科学関係の学問スタイルが、外国の理論の紹介に終始し、言いつ放してあったのに比べると、本シリーズが全体的にそうであったが、特に本書に登場する論者たちは、その生活世界での問題意識とかみわせつつ、学問を対話の中で実践的に紡ぎだそうと努力している。このシリーズの他の研究書に代えがたい魅力がここにある。

自治をめぐる第11巻の目次は、発題が「近代の変容と市民的公共性」(篠原一)、「公共概念の転換と都市型社会」(松下圭一)、「公=行政官僚制批判」(新藤宗幸)、「分権改革による自治世界形成」(西尾勝)、「身近な公共空間」(大森彌)、「戦後民主主義の政策形成における公共性」(山口二郎)の6論文で、いずれも戦後日本の状況の改革に先鋭的に問題提起してきた政治・行政学者たち。特論が「田中正造における自治と公共性」(小松裕)、「教会の自治」(稻垣久和)、「土地を通して考える『自治』と『活私開公』」(寺尾美子)、「現代地方民主主義論」(金泰昌)の4論文。

篠原・松下論文は、文明史的・巨視的観点から公共性問題の歴史的変容を説き、山口・新藤論文は、戦後日本の国レベルの政治・行政構造の問題を抽出し、西尾・大森論文は自治体レベルの政治・行政構造に焦点を当てている。最初の篠原論文の「近代の変容」の概要は以下のようなものだ。

第1の近代では国家と市民社会の二分法があったが、70年代以降の第2の近代では、近代のうち立てた基礎の上に内省的に(reflexive=自己加害的に)自己改造されてリスクを回避しようとし、国家(権力)と市場(貨幣)と生活世界(コミュニケーション)の三分法の中にある。その変容とは[1]産業主義→産業公害、都市問題、交通問題(エコロジー)、[2]資本主義→労働運動、大量消費、大量廃棄(バブル)、[3]近代国家→反核・平和、分権・自治、地域福祉(グローバリゼーション)、[4]個人主義→フェミニズム、多文化主義(NPO、NGO)、[5]科学→反原発、食品、生命、といったもの。またコンセンサス会議などでは最先端科学技術を市民コントロールのもとに置こうとしている。さらに、もし地方自治体が国家という政治システムの下部組織として機能するときは権力装置の一つとなるが、市民社会(住民)の政府として機能するときは、市民社会の自治機関となるのである。そして、代表デモクラシーは住民(市民)の参加デモクラシー、討議デモクラシーへと変わりつつ人々を結びつける信頼、モラル、ネットワークが大切になる。

総合討論の中で自治には、西洋的に、統治に対するセルフガバメントという意味だけではなく、中国古典には「君主などが細かいことに介入せずとも自ら治まる」という意味もあることが紹介されている(104頁)。もっとも西洋にも似たような考え方があり、オランダのアブラハム・カイバーの領域主権論への言及が討論中に紹介されている(小林正弥・214頁、金泰昌・258頁)。領域主権論はさらに「教会の自治」からの発展として稻垣久和の特論で詳述されている。

Emergence
創発
Volume X
number 01

▶▶ 01

「科学と宗教」研究会

2003年9月より、アリストー・マクグラス著 *A Scientific Theology* 全3巻(T&T Clark, 2003)の読書会を続けている。Roy Bhaskarの批判的实在論に依拠しつつ、科学と神学の方法論の比較から新たな科学的神学の可能性を論じた本書は、神学者(宗教者)はもとより科学研究一般にも重要な内容だが、科学と宗教の研究がほとんど未開拓の日本においてこうした本格的な著作がもっと認知されれば、という感想をもっている。なお、本書の普及版 *The Science of God* (T&T Clark, 2004)の翻訳が、研究会メンバーの稻垣・小野寺・東中の各氏によって進められており、今春、教文館より刊行予定である。

「科学と宗教」研究会を中心とした当研究所の科学と宗教研究(Emergent Hermeneutics and Philosophy of Complex System)がジョン・テンプルトン財団のLocal Societies Initiative, Metanexus Institute on Religion and Scienceより3年間の研究助成を受けることとなった。また同研究は、同じ財団によるパリ学際大学・エロン大学共催のGPSS(Global Perspectives on Science & Spirituality)プロジェクトにおいて奨励賞(Honorable Mention Award)も併せて受賞した。4月からは、アジア地区における科学と宗教研究の新たな展開をと願っている。

[T]

▶▶ 02

「基督教と日本文化」研究会

2004年9月5～7日、総本山金剛峯寺、高野山大学密教文化研究所、高野山靈宝館、大師教会本部の協力を得て、第27回「日本の文化」ツアー「弘法大師空海と高野山」を開催した。初日は、国民宿舎・紀伊見莊にて、大和昌平研究員が「空海－選良と修験と密教と」、櫻井匱郎

所員が「密教と基督教」と題する基礎講義を行った。2日目は、総本山金剛峯寺、壇上伽藍、奥之院を解説見学し、靈宝館にて井筒信隆副館長(高野山大学密教美術教授)から仏像・曼荼羅などの特別解説を受け、宿坊・無量光院に宿泊し、高野山真言宗宗務総長・総本山金剛峯寺執行長・高野山学園理事長をかねる土生川正道住職と僧侶の方々の心からの給仕接待に感服した。3日目早朝は、密教の礼拝、早朝護摩を見学し、一般仏教との違いを目の当たりにし、大師教会本部にて月輪觀の体験をし、高野山大学にて生井智紹学長から「マンダラの理想と現代－いのちと文化」と題する特別講義を受け、入定の空海に仕える高僧の日野西眞定・奥之院維那、中村本然・藤田光寛・奥山直司高野山大学教授ほか、同学大学院生の出席を得て研究会を開催した。

2004年11月26日には、横浜海岸教会、横浜中華街閔帝廟、地藏王廟の協力を得て、第28回「日本の文化」ツアー「横浜海岸教会と閔帝廟」を開催した。午前中は、日本最初のプロテスタント教会・日本基督公会(現横浜海岸教会)にて、同教会の創立時の歴史について講義を受け、戦時中も休むことなく、設立時から礼拝前に鳴らし続けてきた鐘や貴重な写真・書類などの資料を見学した。午後は、横浜中華街閔帝廟にて、中国の民間道教として最も有名な閔帝聖君や中国人の信仰について見学した後、同廟職員から解説を受け、地藏王廟と中国人墓地(南京墓地)を見学し、中国人の埋葬習慣について学び、同廟職員による考古的資料の解説見学をした。

[櫻井]

▶▶ 03

「宗教の公共性」研究会

本年度は、本号の特集にも反映されているように、靖国神社に代わる新たな追悼施設の問題に多くの時間を割いている。

一方、宗教と公共性にかかる他の議論も続けており、12月の研究会では、ブッシュが再選されたアメリカ大統領選と、「寛容の国」オランダでイスラム系移民との間に起こった事件(イスラム原理主義を批判した映画監督がモロッコ系移民の青年に殺害されたことをきっかけに、モスクへの放火事件が相次いで起こった)を結んで議論が展開し、モラルの規制を国家(大統領)による上からの法に頼ろうとする現在のアメリカの人々(特に保守的キリスト教信者)と、上からの規制を極力少なくて市民の公共的エートスや中間集団の働きがモラルを担うオランダ的伝統の比較などが論じられた。1月以来は、さらに外部の論者を交えてスパイラル状に議論を深化させていきたい。 [N]

▶▶ 04

共立パンフレット刊行

『「追悼施設」と靖国問題をめぐるシンポジウム 戦争と追悼——国立「追悼施設」をどう考えるか?』

2004年3月27日に行われた書名と同じタイトルのシンポジウム(主催=日本クリスチヤンアカデミー関東活動センター、後援=当研究所ほか)の全記録が「共立パンフレット」として刊行されました。「追悼・平和懇」の報告書をきっかけに議論となった靖国神社に代わる新たな追悼施設建設をめぐり、キリスト教界の意見の異なる3者が会場参加者を交えて議論を闘わせたものです。戦後60年を迎えた小泉首相の靖国神社参拝に対して中国がさらに批判を強めるなか、今後の議論の重要な資料となるものと考えています。

●共立パンフレット 定価=700円

ご注文は直接当研究所まで

Emergence

Volume X | number 01

|執筆者|

大庭昭博 [おおば・あきひろ]

青山学院大学神学科卒業、立教大学大学院博士課程前期修了。現在、青山学院大学経営学部教授・宗教主任。著訳書に、『社会倫理と靈性』『メシアは夢か幻か』『民族主義とキリスト教』(編著) (いずれも新教出版社)、M・ヘンゲル『ゼーロータイ』ほかがある。

東中三枝子 [ひがしなか・みえこ]

共立基督教研究所主任研究員。

福垣久和 [いながき・ひさかず]

共立基督教研究所所長。

山口陽一 [やまぐち・よういち]

日本キリスト教史。金沢大学、東京基督神学校卒業、立教大学大学院修士課程修了。日本同盟基督教団徳丸町キリスト教会、日本基督教団吾妻教会牧師を経て、現在、東京基督神学校校長、東京基督教大学および立教大学講師。

共立基督教研究所 所員・研究員の

プロフィールは研究所ホームページを参照。

Emergence | 創 発

Volume X

number 01

2005年3月3日

発行人 | 福垣久和

編集 | 高橋伸幸

デザイン | 森大志郎

表紙イラストレーションプログラム | 中村泰之

印刷・製本 | 平河工業社

東京基督教大学 共立基督教研究所

〒270-1347

千葉県印西市内野3-301-5-3

telephone 0476.46.1137

facsimile 0476.46.1292

E-mail kci@tci.ac.jp

<http://www.tci.ac.jp/research/kci.html>

Emergenceは年3回発行です。

定期購読・バックナンバー

(I-IX巻までは『共立研究』の旧称で発行)の

ご注文は当研究所まで。

1部 = 200円・送料別

年間購読料 = 800円・送料込

For even the Son of Man did not come to be served, but to serve, and to give his life as a ransom for many. [Mark 10:45]

N

,

;

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,

,