

< 巻頭言 >

新たにグローバル・コンサーン研究所として

中野 晃一

(上智大学社会正義研究所所長代行)

ここ数年、下川雅嗣所長のもとで、社会正義研究所を「Center of Global Concern」として改組するべく努力を重ねてまいりましたが、ついに2010年4月1日から本研究所は新たにグローバル・コンサーン研究所（Institute of Global Concern、略称IGC）として再出発することになりました。新年度からは研究所のホームページを充実させ、研究成果や活動報告を発信していく計画ですが、今回は、社会正義研究所として最後となるこのニュースレターの刊行によって、皆さまに研究成果のご紹介と活動内容のご報告を行いたいと考えました。

グローバル・コンサーンというのは耳慣れない言葉かと存じますが、「上智大学の建学精神に基づいて、人間の尊厳と連帯を脅かすようなさまざまな問題をグローバルな視点から研究し、その成果をもって学生や社会に意識化の場を提供し、さらに変革のための実践を通じて世界のひとびとの尊厳と連帯を実現する人材を養成する」というのが、その意図するところです。言い換えれば、グローバル化する社会のなかで人間の尊厳と連帯をもとめるセンターとして活動すること、それこそがIGCの目指すところなのです。

こうしてIGCへと改組を行うことは、むしろ今日までの社会正義研究所の活動成果を否定するものではありません。むしろ、その精神と活動を受け継ぎ、さらなる発展を目指しての改組・名称変更というふうにご理解いただきたいと考えています。

そもそも、今日の社会科学の主流を形成する客観主義アカデミズムの傾向に対し、「激動する現代世界に向かって広く窓を開き、人類の希望と苦悩をわかちあい、世界の福祉と創造的進歩に奉仕することを念願する」ことを教育理念に掲げる上智大学では、故・鶴見和子教授の「内発的發展論」や石澤良昭学長のカンボジア人自身による遺跡保存への取組などに代表される「上智学派」の伝統を育んできました。我われも我われなりのささやかなかたちで、グローバルな規模での開発や貧困などの問題とむきあうのに際し、地域

住民（「小さな民」）の視点やPeople's Processの概念に根ざし研究や意識化、実践活動に取り組んできたつもりです。IGCでは、「他者とともに立つ（*with Others*）」という上智学派の伝統の継承と刷新こそを目標としています。

イエズス会第35回総会の第3教令において、「私達は、『連帯を促すグローバリゼーション、疎外を解消するグローバリゼーション』を目指して、キリストにおける新しい未来を築き上げる営みに貢献する」、また「信仰の奉仕と正義の促進はただ多くの活動の一部に過ぎないものではなく、各個人、各共同体、そして世界規模の会全体のあらゆる使途職に欠かせない要素である。多くの試練に直面する現代社会の中で、私たちは、教育、社会、コミュニケーション、霊的活動などを通じて、このミッションのためのさまざまな創意的工夫をかさねなければならない」と指し示されています。

私たちは、こうした考え方に則り、変動する現代世界の社会正義に関わる問題に我われなりに取り組むに際して、高みに立って施しをするのでも象牙の塔に閉じこもるのでもなく、困窮者たちの主体性と尊厳にむきあい、人間や共同体相互の連帯をもとめ活動を行うこと、また、こんにち新自由主義を旗印に日本を含めた先進地域と発展途上地域の双方で貧困や暴力などによる人間性の蹂躪が行われていることを直視し、その解明に努めるとともに、グローバルな視点から対抗の可能性を模索する活動を行うことを心がけたいと願っています。

社会正義研究所がIGCとして新たに生まれ変わるのは2010年度からですが、実はすでに我われは上に述べたような問題意識での活動を積み重ねてまいりました。このニュースレターにまとめられているのは、その一部となります。2009年度も社会正義研究所はさまざまな研究・教育活動を推進してきましたが、例えば夏には、「渋谷・宮下公園ナイキ化計画の何が問題なのか？」ミニ・シンポジウムとして、いちむらみさこさん（美術家）、小川てつおさん（代々木公園エノアール）、植松青児さん（みんなの宮下公園をナイキ化計画から守る会）、黒岩大助さん（渋谷・野宿者の生活と居住権を勝ち取る自由連合ーのじれん）らをお招きして、渋谷区立宮下公園の命名権をナイキ・ジャパン社に売却して宮下ナイキパークへと全面改造させてしまおうという計画について、野宿者排除、公共空間の民営化、民主的プロセスの欠如、多国籍企業の問題など、新自由主義的な政治経済の下にある社会を象徴するようなさまざま

まな問題点を取り上げて議論を交わしました。なお、このミニシンポは冊子にまとめられ、社会正義研究所にて無料でお配りしています。

また、第29回国際シンポジウム（国際基督教大学社会科学研究所との共催）『グローバル化に対抗する運動ともう一つの世界の可能性：いかに繋がり、いかに変えるか?』を開催し、クリストフ・アギトンさん（失業に反対するヨーロッパ行進）、シコ・ウィッタケルさん（世界社会フォーラム）、秋本陽子さん（ATTACジャパン）、河添誠さん（首都圏青年ユニオン）、松本哉さん（素人の乱）らをおよびし、議論を深めることができました。このシンポジウムについてもまた現在編集作業を進めており、2010年度には現代企画室から刊行される予定となっております。

これらの活動は、社会正義研究所がその最終年度となった2009年度に実施したことの一端でしかありませんが、今後もIGCという新しい研究所のもと、さらなる追究を進めていくべきテーマを捉えた例と言えると思います。グローバルな規模での社会正義を求めて、いま、社会正義研究所はグローバル・コンサーン研究所へと生まれ変わります。皆さまのかわらぬご理解とご支援をお願い申し上げます。

4月1日より 社会正義研究所は

Institute of Global Concern (IGC) に生まれ変わりました。

IGCは、人間の尊厳と運命を脅かすような様々な問題をグローバルな視点から探求し、その成果を持って学生や社会に実践化の機会を提供し、さらに国際的な規模の運動を通じて世界のどこかの尊厳と運命を視覚化する人材を養成する。この2つの活動を積極的に繋げつつ発展することをめざしています。

- ◆ **新旗**
- 『ヨーロッパに対抗する運動ともう一つの世界の可能性』
- 『Education with a Social Dimension』
- 『Partners in Pursuit』とそのグローバルネットワークの可能性など
- ◆ **意識化**
- 国際シンポジウム、発行機関、自主的対話セミナー、勉強会など
- ◆ **実践**
- 野営者、難民、在日外国人との関わりなど

意識化

研究

実践

グローバル化社会の中での人間の尊厳と運命の実現

特集 <人権の尊重と平和の促進>

2009年度秋学期開講の全学共通科目「人権の尊重と平和の促進」(輪講)に社会正義研究所の所員も講師として多数参加しました。本活動報告の特集として、「人権の尊重と平和の促進」の講義録を掲載いたします。

【講義趣旨】

コーディネーター：ホアン・アイダル
(神学部神学科教授)

私たちはグローバルな世界に生きている。一方では、1つの共通遺産にすべての民族が相互に依存している意識が高まって、すべての人のための平和と正義への欲求が強くなったことが感じられる。しかし、他方ではこのグローバルな社会はますます緊張と矛盾に直面していることも明らかである。情報伝達の手段は発展したが、孤独や疎外感を経験することも多くなった。ある人たちは大きな利益を得ている一方、他の人たちは置きざりにされ、排除されている。世界はいちだんと国家を超えるものになっている一方、各地で個別のアイデンティティを主張し固守しようとしている。科学知識が生命の深層を解明するまでに発達しているが、生命の尊重そのものや私たちが住んでいるこの地球自体は危機に瀕している。社会の周辺に追いやられている人々の立場からすれば、グローバリゼーションは猛威をふるう力と見え、弱者や貧しい人を排除し、宗教、人類、階級、ジェンダーによる排斥を助長するものに見える。

ここで、今一度冷静に私たちの周辺の政治、経済、文化、社会生活に国際的相互依存・価値浸透関係がどのように影響を及ぼしているかについてさまざまな観点から検証しておく必要がある。グローバリゼーションに反対または批判することは可能か。正義と平和のある世界はただの夢なのか、危ない空頼みなのか、あるいは我々が諦めていけない目的なのか。

本講義では、人権と自由に焦点をあてながら国際正義(グローバル・ジャスティス)と平和の促進について考える。

1. グローバリゼーション、ポストモダン、人権

ホアン・アイダル
(神学部神学科教授)

私たちの生きているこの時代について語ろうとすると、必ずといってよいほど出てくる表現、それでいて常に私たちを戸惑わせるような表現が2つある。「ポストモダン」、そして「グローバリゼーション」という言葉である。なぜそれらが私たちを「戸惑わせる」のかと言うと、その2つの表現が私たちの時代という同じ現象を語ろうとしながらも、互いに矛盾しているように見えるからである。少なくともたいていの人は、「ポストモダニズム(ポストモダン主義)」といえば、多様性を称揚するものであり、「全体主義」もしくは「グローバリゼーション」といった動きとは対極に位置するものであると考える。一方で「グローバリゼーション」という表現は、「ポストモダン」という世界の本質的特徴であるとされる相対主義を克服する試みを意味していると考えられる。それではいかにして、「ポストモダン」でありながらなおかつ「グローバル化」した時代に私たちは属していると言うことができるのだろうか。思うに、この謎を解こうとする試みは、同時に、現代において人権を擁護することの大切さ、そしてその難しさを理解するための最善の方法の1つとなるのではないか。

ポストモダンを定義しようと試みる知識人はほとんど、今の時代がしばしば「全体性」—あるいはもっとポピュラーな言葉を使えば「グローバリゼーション」—と呼ばれるものに反対している、という点で意見が一致している。また、現代人には全体主義的な政治体制に対するアレルギーのようなものがあると思われる。悲惨な出来事に満ちた20世紀という時代を経て、右派であろうが左派であろうが全体主義的な政治体制は、利益どころか数え切れないほどの害をもたらすと、最もロマン主義的な人々でさえ思うようになった。今日、民主主義が可能な政治体制の中では最良のものである、ということをあえて疑う人はあまりいない。疑う人も、大昔プラトンが謙虚に述べたように、民主主義はよくない政治体制であったとしても、私達が選択できるものの中では最も悪くない体制である、と認めなくてはならないだろう。

しかし、現代人が抵抗を示した、政治的な全体性の基盤にある別のタイプの全体性が存在する。それは、哲学的な全体性である。

現代の哲学はしばしば、ヘーゲルを超えるための努力、または、ヘーゲルに代表される哲学的思想体系に対峙する、具体的な人間を守るあり方を見つけるための試みである、と定義されるが、現象学、実存主義、現代ユダヤ哲学、フランクフルト学派の思想家、その他、あらゆる思想家は、全体性とは、まさに人間主義の逆であり、打ち勝たなくてはならない敵である、という点で一致している。「イデオロギーの終焉」、または「大きな物語の終焉」とは、これらの思想家達が示した目的は達成された、という確信を表現するのにしばしば使われる表現であるが、これは、政治的全体性も、知識的全体性も過去のものとなった、という確信である。

しかしながら、この楽観論は無邪気すぎるといえる。全体性には何か「神」と同じような現象がおこる。それは、「それなしではやっていけない」ということである。例えば、人間が、宗教でいわれている神を否定したとしても、それは絶対的に何も信じないということを意味するのではなく、意識している・していないに関わらず、宗教の神々に代わる別の何かを信じ始め、それに身を捧げることを意味している。全体性にも同じことがいえる。1つの理論が否定されれば、別の理論をつくらなくてはならない。人間を測るための何らかの基準が否定されたら、それに代わる別の基準が必要になる¹。

全体性を放棄するという事は、単純にあらゆる種類の社会を放棄するという事意味するが、もっとユートピア的には理性、社会を生み出す理性そのものを放棄することになる。人類を人種や所有する学歴や資格、または所属する社会階層などで分類するのが望ましいかどうかは議論することができる。しかし、分類したり、比較したりすることなしに思考することは不可能である、ということに議論の余地はない。全体性を生み出すことなしに思考することは不可能である。この意味において、今日の私達の時代にはびこる相対主義は、まやかしのごまかされた全体主義でしかない、と言わざるを得ない。抑圧される人々がそのことに無知であるほど、それは効率的にな

¹ ユダヤ人哲学者であり、レヴィナスの師であるフランツ・ローゼンツヴァイクは、この理由によりイスラエル国家の建設に反対していた。彼はユダヤ教で言われているような人間の間の完全な平等は、典礼儀式においてのみ成り立つもので、政治社会ではあり得ないと考えていた。F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, III, 1. を参照。

るといえる²。

現在の多くの先進国で起こっている社会抗議運動は、このような観点からしか説明することができない。私達の時代は全体性を全て破壊した、もしくは過去のものにした、などという状態からは程遠いものである。私達の時代は、イデオロギー的、または政治的全体主義を別のものに置き換えただけである。別のものとは経済的全体主義である。多くの思想家はこのことを十分意識せずに現在の貧困者を「体制から排除された人々」としてとらえている。しかし、ポストモダン社会の大きな問題は、貧困者が体制から排除されていることにあるのではなく、まさにその体制に組み込まれていることにあるのである。私達の社会において貧困者は必要であり合法的な存在なのである。現代社会から貧困者が排除されているというのは、ユダヤ人がナチ社会から排除されていたと断言するようなものだろう。しかし私達は皮肉にも、ユダヤ人の状況を絶望的で悲惨なものにしていたのはそれが逆であったからだとこのことを知っている。優等な人種が存在するためには劣等人種の存在が絶対的に不可欠なものである。またそれだけではなく、「人種」の概念の元に立脚していた全体性においては、ゲッターや根絶のための収容所を建設することが完全に合法だったのである³。

私達にとってもっと身近な例をあげると、先進国の都市に隠れるように居住する「不法滞在者」についても同じことが言える。何を根拠に、先進国には貧しい国々の住人を受け入れる義務がない、と思うことができるのだろうか？政府や警察が不法滞在者を強制送還するとき、なぜ「義務を遂行してい

² テオドール・アドルノは、一見無邪気で相対主義的である現代の大衆文化に隠れている全体的な標準化を最も明白な形で非難した著者の一人といえるであろう。彼の著作、*Dialectic of Enlightenment* の“The Culture Industry: Enlightenment as Mass Deception”と題された章、または“Culture Industry Reconsidered” *New German Critique* (1975) No. 6, p. 14を参照。

³ これは、ハンナ・アーレントが『イエルサレムのアイヒマン：悪の陳腐さについての報告』で言及する「悪の陳腐さ」の核心部分である。これこそがまさに、アイヒマン—そして彼以降に行われた大量殺人—に無罪であると主張させたものだったのである。「彼が所属していた全体性が許さないことは何もしていない。」



る」と思うことができるのだろうか？不法滞在者が存在することによってのみ、1人の人間が「合法」となり市民権を持つ、という考え方である。言い方を変えると、ある人々が権利を持つということは、ある誰かの権利を侵害するということであり、それは法律に適っているという確信である。経済的な利益を唯一の基準として採用し、いかなる法律にも抵触していない多国籍企業にも同じようなことがいえる。何千もの人々を失業させ、彼らの未来を奪ったとしても、こうした企業は私達の時代が選択した制度の中で動いているにすぎないということになる。こうした現象の中に身の毛もよだつような全体性の権力がある。これは、レヴィナスの言葉を借りると、「亡命者を受け入れる余地を残さない」。おぞましく、失望させるような、閉所恐怖症を引き起こすような状態である⁴。

現代の思想家の中でエマニュエル・レヴィナスはおそらく、全体性の抑圧的な側面と、私達がそれなしにやっていくことは絶対的に不可能であるという

⁴ この直観は、レヴィナスの著作の全ての裏にある原動力の1つといえるが、全体性が引き起こす失望感の描写については、1935年に書かれた*De l'évasion*が最も優れている。

ことを最も明確に感じ取った思想家の1人である。1988の講演会⁵で彼はバビロニアのタルムードに言及したが、そこには政治権力のシンボルであるアレハンドロ・マグノと、1人ひとりの個人への絶対的な尊重、または倫理のシンボルであるユダヤ人の老人グループとの間の長い議論について記されている。議論の後は調和的なムードになり、双方のスタンスの間に実質的に和解できない違いはないと思われる状態の中、アレハンドロはアフリカの征服を進めることを宣言する。政治的帝国主義に反対する老人達は、人間性の「統合なき多様性」を全体化することは不可能であると言いそれを阻止しようとする。しかしそれはかなわず、アレハンドロは倫理の重要性を理解したにもかかわらず、征服に旅立つ。レヴィナスはこのことについて次のようにコメントしている。「おそらく、この征服への旅立ちは、権力の及ぶ範囲がどのようなものであるかに関わらず、政治的権力の無敵の論理の中にある。この政治的権力は拡大し、帝国を作ることを望むのである。」

ここで、以下のような問いができる。どのようにしたら、政治権力の無敵の論理から人間を守ることができるのだろうか？ここではおそらく、国家安全保障というよりは国際企業安全保障に関する全体性についてだが、同じ問いが成り立つ。しかたなく全体性に属すことを余儀なくされる人類の人間保障をどのように議論したらよいのだろうか？

社会を理解するには基本的に2つの方法があるが、それをここで思い出してみると、この問いに答える助けになると思われる。双方とも人間の本質について、それぞれ特有の理解を前提としている。

- 1つ目は、ホブズが代表的な存在として最も知られていると思われるが、その原点はエピクロス、もしくはギリシャのソフィストにまでさかのぼるとされる人間理解のあり方で、社会が個人の「自然状態」を超えた状態を作ると考える理解である。そこでは、社会は人間が自分の欲望を抑制することによって得られる「最高善」である。人間は本質的にエゴイストなので人類によって作られた法律がなければ、人間を支配する唯一の法律は、誰にも利益を与えることのない恒常的な戦争の法となってしまう、とする考え方である。

⁵ *Nouvelles Lectures Talmudiques* (Minuit, Paris, 1996. pp.43-76)に“*Au-delà de l'État dans l'État*”という題で出版されている。

- もう1つの潮流は、おそらくプラトンにまで起源をさかのぼるが、逆に社会を「最小悪」とみなすものである。人間はアイデアの世界を望むが感覚の世界に満足しなくてはならない。完全な善を希求するが人間社会という、善の不完全な模造で満足しなくてはならない。プラトンにとって社会は、この世界の中では幸せを達成するのに最も適した領域ではあるが、人間の魂の高みにいくことは決してない。

もし、ホッブスが考えるように人間は本質的にエゴイストであり、社会はそれを超越した段階であるのだとしたらその場合、社会に対するあらゆる反対運動や革命は不当なものになってしまうであろう。人間は本質的にエゴイストなのであるから、自由に放棄した権利を再び要求する資格などないだろう。社会の全ての構成員に無秩序や不安定をもたらすような権利などはありえないだろう。この場合、政治的違法者も経済的違法者も守られることはできなく、また守られるべきでもない。

反対に、全体性から人間を保護する唯一の方法は、プラトンやその弟子達が哲学の歴史を通じて行ってきたような形で人間と社会を理解することである。デルフォイの神託の助言「汝自身を知れ」というのは人間の限界について知ることではなく、むしろ人間の無限性を知ることがを指している。私達は理論や法律、可能な限り正当な社会など人間に役立つ全体性を作り出さなくてはならない。しかし、理性やそれによって創造されたものは個人を救うことはできない、ということを決して忘れてはならない。理性やその創造物は常に必要悪であり、必要な抑圧である。私達は全体性を作り出さなくてはならないが、それは具体的な個人を見ながら作るものであり、作るとほぼ同時に破壊する、つまり、それが「征服への旅立ち」をしないよう、常に妨害し続けなくてはならない。

このような人間理解は、現代ではおそらくエマニュエル・レヴィナスの思想と、彼が倫理に立脚した哲学を創設しようと続けたことに最もよく表現されていると思われる。倫理とは、私の目の前に存在する具体的な個人に対する責任であり、私の権利や全体性への切望に対する、他の人間からの「殺すな」という命令である。これは全ての理性的な全体主義に対抗するために我々が持っている武器である。倫理だけが理性よりも根本的なものであり、従って社会を統治する法律に先行するものである。倫理のみが、自由主義やその

他のあらゆる全体性の不公正さを見つけ出すことができるのである。

一方、他者に対する私の無限の義務を認識することは、レヴィナスが指摘するように（そして、「世界の新秩序」の可能性を夢見る人々が忘れてるように）、この世界にある、返済不可能な借りであるともいえる。

レヴィナスは、このことを「あらゆる時代に血を流す傷」という言葉で表現している。相対主義も、反グローバリゼーション運動も⁶、より正当な法律や異なる経済システムをもってしても、人間を不当な支配力から完全に解放することはできないだろう。我々がすべきことは、具体的な人間を守るために、恒常的で、終わることのない戦いを始めることである。前にも述べたが、全体性を作ると同時に、人間を守るためにその全体性を破壊しはじめる、これを無限に続けるのである。



⁶この意味で「上智大学社会正義研究所紀要」 pp.3-12のAnnie Pourreの「オルタモンディアリスト」運動に存在する「唯一の思想」の傾向について批判は興味深い。

2. 北アイルランド紛争と平和学

小山 英之
(神学部神学科講師)

平和学とは何か

平和ならざる状態の原因を、多くの学問を応用してつきとめ、平和の諸条件を探求する学問。平和学は戦争（紛争）のみならず環境問題、人権抑圧、疎外・排除、開発の問題、移民の問題など、さまざまな問題を研究領域として含んでいます。

平和学は、歴史的な状況に規定され、今日の課題は冷戦時代とは違います。

戦争がなくても平和とは限らない

2001年9月11日のアメリカ同時多発テロによる死者は2,973人。世界中で毎日飢餓やエイズによって死んでいく人の数はこれを上回ります。戦争がなくても平和ならざる状態があります。

3つの暴力

暴力には、直接的暴力、**構造的暴力**、文化的暴力の3つがあります。直接的暴力は、戦争やいじめのように、暴力の原因がはっきりわかるタイプの暴力です。構造的暴力は、飢え・貧困・差別・環境破壊・教育や医療の遅れなどのように、人間の能力が花開くのを阻む、社会構造にのなかに潜んでいる原因です。文化的暴力は、それらの暴力を助長したり、正当化したりする文化のありようを言います。

紛争の転換（超越法）（これについては後ほど説明）。

以上を踏まえて具体的に北アイルランド紛争の事例から考察します。

北アイルランド紛争における平和構築

北アイルランド紛争が起きたきっかけは、カトリック住民によるプロテスタント政府に対する差別撤廃運動でした。400年前にプロテスタントの英国人によって入植が行なわれ、北アイルランドでは長い間もともとその土地に住

んでいたカトリック住民が就職、住居、選挙制度などの面で第2級の市民として差別されてきました。最初は非暴力で差別撤廃を求めていましたが、警察と軍隊によって押さえつけられました。警察も90%がプロテスタント住民からなり、カトリック住民には自衛手段がなかったのです。紛争の発端は**構造的暴力**と言えるでしょう。

そこから自分たちは英国人なのかアイルランド人なのかというアイデンティティをめぐる紛争に発展してしまいました。カトリックの武装組織IRAは英国からの独立を求め、プロテスタントの武装組織は英国との連合維持を求めて争い、イギリス軍を含めて暴力の連鎖が続きました。カトリック住民は4世紀にもわたる社会的排除の被害者であり（プロテスタント住民の中にも社会的排除の被害者はいる）、プロテスタント住民は30年間に及ぶテロリズムの被害者であり、両者とも他者を加害者と考えようになってしまったのです。

武装組織とのかかわり

北アイルランド紛争の解決の一番の鍵はカトリックの武装組織であるIRAによる武装闘争を止めさせることでした。ベルファストにあるレデンプトール会クロノー修道院の司祭が、元IRAのメンバーでその政治組織であるシン・フェイン党の大統領でもあるアダムズ氏と連絡を続けたことが停戦のきっかけとなりました。司祭はカトリック信者でもある彼を人間として扱い、彼の言い分、つまりなぜ軍事行動をとるのか、怒りの「根っこ」を見ながら、その過程で武装闘争を続けても平和を達成できない、民主主義にコミットしなければならぬと導いていったのです。

紛争の転換

もう1つ重要なことは、対立する集団が相異なる経験・見解に互いに耳を傾け、理解することが少しずつ可能になってきたことです。

紛争が激しくなってから多くの住民が移動した結果、プロテスタント住民とカトリック住民が住んでいる地区の分離がより大きくなりました。両者が出会うこともないので、異なる教派の住民間の結婚もまれで、互いにステレオタイプの偏見があり、相手は悪魔に見えるのです。両方とも被害者であり、加害者でもあるということが見えるには時間がかかります。

1998年4月10日のベルファスト協定に至る円卓会議の議長を務めたアメリカのミッチェル上院議員は、政党の党首を引き合わせた時に、初めから政治的な話をさせるのではなく、それぞれの家族や趣味のことを話させました。そのような会話から両者が人間関係を築くことで、相手の視点から状況を見ることができるようになりました。相手の話を聞くことが出来るようにした上で、政治的な話し合いに進めていきました。

紛争の転換（超越法）と平和学者ガルトゥングは言いますが、どちらかが勝つ・負けるのではなく、両方が勝つようにしないと不満が残るものです。妥協だけではなく、相違を乗り越えたポイント、創造的な合意点を見つける作業が必要になります。ベルファスト協定では、北アイルランドは現時点では英国の一部にとどまることになり、国境は残っていますが、北アイルランド住民がアイルランド共和国のパスポートも取得できるようになりました。紛争の転換がある程度実現した例と言えます。草の根レベルでもさまざまな試みがなされました。

2007年5月8日、4年7カ月ぶりに自治政府が復活し、ペイズリー自治政府首相は、対立を続けたシン・フェイン党との和解・協力による政権運営に歩み出しました。争ってきた人々が本当に1つになるにはまだまだ時間がかかるでしょうが、一応政治的決着を見たのが北アイルランド紛争です。

（「立命館大学国際平和ミュージアム常設展図録」、2005年；岡本三夫、横山正樹編「新・平和学の現在」法律文化社、2009年参照）

3. 和解に向けた努力：宗教紛争と民族紛争の視点

アガスティン・サリ
(神学部神学科准教授)

**Violent Conflicts in a Global context:
Religious Festivals and Homogenization of Identity**

AUGUSTINE SALI

Faculty of Theology, Sophia University, Tokyo-Japan

1. **Introduction**

Communal violence in India is a socio-political crisis since the independence of the country. The violent riots of Gujarat (north western State in India) in 2002 witnessed a brutal and shameful event of one community being targeted based only on their identity. Though it became an international flashpoint, it was not a singular episode of communal violence (recently there have been instances of violence towards Christian community in the Indian State of Orissa). I had been trying to understand the socio-political circumstances of communal violence in India based on the experience of Bhagalpur (Bihar State) riots of 1989, which was one of the worst communal riots in the recent history.

Based on my experiences and findings in the Indian state of Bihar, I will try in this paper to look into the role of religious festivals of both Hindu and Muslim communities in some of the riot-prone cities in homogenizing the religious identity through performative memories and emotions in the local context. Hence there will be references to some of the riot-prone cities in Bihar such as Bhagalpur and Biharsharif. Then I will try to see how the global context since 1980s have contributed to strengthen the homogenization of the singular identity of a community in a plural religious society.

2. **Religious Festivals**

There are various religious festivals in India, celebrated with great enthusiasm, though the celebrations may vary according to regions. Here I am going to pick up just two festivals, one each from Hindu and Muslim communities to look into the roles and importance of these festivals in creating and maintaining singular identity

of communities in a multicultural society, and their impact on the violence between religious communities. It is because, we know that India is a multicultural/religious society and even though a vast majority of them live peacefully most of the time, there are what we call communal conflict and violent riots in certain regions/cities of the country on a regular basis.

(i) Durgapuja

Durgapuja (worship of Goddess Durga), is one of the many Hindu festivals widely celebrated all over India, even though its names and forms vary according to regions. Durga, in Sanskrit means “She who is incomprehensible or difficult to reach.” Goddess Durga is a form of *Sakti* (power) worshiped for her gracious as well as terrifying aspect. Mother of the Universe, she represents the infinite power of the universe and is a symbol of a female dynamism. The complete image of Goddess Durga represent destruction of evil and protection of good and reflects the point that in order to become divine one should keep one’s animal instincts under control. Thus, by worshipping (puja) Durga the idea of ruthless destruction is invoked to annihilate all the desires and unfold divinity.

The festival of Durgapuja is characterized by a variety of prayers and rituals. The name of the Durgapuja vary from locale to locale as common for most of the Hindu festivals. The various distinct regional names of this festival are: Navaratri puja, Dussehra, Ayudha puja, Bommai Koku, Simollanghan, Vidyaramba, Saraswati puja. Durgapuja spans over a period of ten days in case of traditional and household pujas, though the main part of it is restricted to four days only. The puja (worship) starts on the evening of ‘Sasthi’, the sixth day after the new moon, which is traditionally performed beneath a ‘Bel’ tree. In the wee hours of ‘Saptami’, the next day, the ‘Pran’ or life of the *Devi* (Deity) is brought from a nearby pond or river in a banana tree and established inside the image. The main puja starts thereafter and the prime time is reached in the ‘Sandhikshan’, the crossover time between Ashtami and Navami (eighth and ninth day). Finally, on ‘Dashami’, the tenth day from the new moon, the image is immersed in a pond or river.

The celebration of Durgapuja goes very far back in history and there are abundant references to it in Indian literature from 12th century onwards. However, today Durgapuja is generally a community festival. The Puja celebration has changed itself in its form and festivities over the years.

Earlier, it was the most expensive of all festivals and could only be performed by the rich and the powerful like feudal lords, kings and big businessmen. However, it always evoked great enthusiasm and popular support. But in today's ethos, the evolution of many clubs, associations and societies have made the Puja cosmopolitan in character. The social and ritualistic significance of the Puja has also been modified to a great degree.

Today, this festival has become an occasion for pageantry and extravaganza. Age-old conch shells and drums have given way to loud film songs and sometimes the goddess is modeled on popular film actresses. On the flip side, animal sacrifices, a must earlier, have been dispensed with at many places and shrines. While earlier Durga was worshiped alone, now it is, more often than not, the goddess with her family. Durga is portrayed as the supreme head; and the presence of Ganesha, Kartikeya, Shiva etc marks a wholesome picture of divinity. In southern India celebrations constitute a display of images of God and toys at home for nine days. But despite the various ways in which this festival is celebrated the feature that is common is that of the worship of the mother goddess.

Mythology of Durgapuja

According to Hindu mythology a demon named Mahishasura, earned the favor of Lord Shiva after a long and hard penance, that no man or deity would be able to kill him and that only a woman can kill him. Knowing that with this boon as he thought that a woman can never defeat him, arrogant Mahishasura started his reign of terror over the Universe and people were killed mercilessly.

After their defeat and humiliation at the hands of Mahishasura, the gods took refuge under Lord Brahma, who took them to Lord Shiva and Lord Vishnu. The only solution left was the creation of a woman who possess the ultimate power to fight and defeat Mahishasura. Pure energy blazed forth from Brahma, Vishnu and Shiva –the trinity forming the pure energy of Godhood, all concentrating at one point that took the form of Goddess Durga, and with all the arms and ammunitions from all gods, Durga confronted Mahishasura in a battle. The demon took forms of lion, buffalo and so on to take refuge, but finally was defeated/beheaded by goddess Durga.

Having this mythology as the core of the celebrations, this festival has a tone of victory and defeat and it carries the images of fighting with weapons. In a

spiritual sense the victory is of truth and divinity over injustice and demonism. But sometimes it is interpreted in the social sense and becomes cause of social division and rivalry depending on the context.

(ii) Muharram

Muharram is a Muslim festival, marking the martyrdom of Prophet Mohammed's grandson, Imam Hussain, in the battle of Karbala in 680 AD, celebrated in most parts of India with *Tazia* processions particularly in certain cities (A *tazia* is a replica of the mausoleum dedicated to the two martyrs. These are made of bamboo sticks with colored paper and fabric).

The *tazia*, according to Syed Sibtul Hasan Fazil-e-Haswi, is a contribution from Timur who became a fan of the Indian *rath* (chariot), the stately carriage drawn by horses. Timur carried with him relics of Prophet Mohammed including a lock of hair, manuscripts of the Quran used by Imam Hussain and Imam Sali and a phial containing earth from the mound under which the mortal remains of Imam Hussain are interned. After Timur returned to Persia, it was the Sufi saints there who continued this tradition during Muharram processions, and this has come down to us as today's *tazias*.

In the Muharram processions (mourning processions), the followers of Hazrat Imam Hussain beat their chests, heads and backs with sharp metallic chains to recreate and experience for themselves the physical tortures and mental anguish that Imam Hussain and his followers had faced, and cry out: 'Hai Hussain, Hai Hussain'.

However in certain cities in India this takes different forms. In Bihar Sharif for instance, Muharram processions contain demonstrations of martial arts and traditional performances of telling the story of the sacrifice of Imam Hussain and Hassan at Karbala. This often is interpreted as a performance of the power and might of a community with its demonstrations of weapons and martial arts and cultural difference and it becomes cause of rivalry depending on the context.

3. Ritual processions and violence

Religious festivals are occasions for active celebrations in India, not only for one community but for the other religious communities as well. For instance, Hindu groups often participated in Muharram celebrations, as Muslims would perform as musicians at certain Hindu festivals. The following news item is an example (Rediff

news, January 30, 2007).

Hindus join Muharram rally in Madhya Pradesh town

In a unique display of solidarity between Hindus and Muslims, a large number of Hindus joined the Muharram rally in Umaria in Madhya Pradesh on Monday night, keeping alive a tradition dating back to 1882. The rally reportedly included 25,000 Hindus as part of a tradition started by Baba Madhav Singh in 1882. "Hindus in large numbers had traditionally been participating in the rally. On the night of Shahadat, thousands of Baba's devotees took part in the rally wearing green scarf on head and 'sehali' around the neck and chanting slogans. It was difficult to differentiate between Hindus and Muslims," Imambada's Mujabar Syed Ali Khan said. He said the responsibility to look after the arrangement of the Muharram rally was on Hindus. Mateshwar Durgapuja Seva Samiti's Ganesh Sachdev said all members of the Samiti contributed towards preparation of 'langar'. He recalled that Muharram and Dussehra had fallen on same dates in 1983. Both communities had celebrated the festivals together. On the one hand, Divine Mother's procession was being carried out, on the other hand immersion of Tazia took place.

But it is a fact that in general religious processions do not comprise more than one community although traditional Hindu processions included Muslims and vice versa. Rather religious festivals and observances of ritual processions have been occasions for violent clashes and sometimes precipitation or triggering incidence of large scale riots.

(i) Muharram related violence

Every year tensions arise during religious festivals and ritual processions in major cities in India, and often there are incidents of violence either within the same community (Sunni-Shia) or between different community members. Due to heightened security measures these incidents have reduced in most of the cities. In 2004, *The Hindu* newspaper (Patna, March 3) reported the following news item during the Muharram festival in Bihar.

Two persons were killed and six injured during Muharram processions at different places in Bihar. One person was killed and six were injured in a clash between two groups of the same community who threw stones at each other over taking out a 'taziya' procession in Raudpur.

In another incident, a man was killed when the swords swung by frenzied

youths in a 'taziya' procession hit him in the Behri bazar area of Darbhanga district. Two persons were injured in a clash between two groups over taking out a procession in Habidih. At least 50 persons received minor injuries in stray violence in Uttar Pradesh.

Thirty persons were injured in a clash among members of the same community over taking out the procession at the Kashmiri Gate area in Ferozabad and 10 in another clash at Belthera Roa in Ballia. Ten persons were injured at Sonari and Mura Pandey in clashes between members of two communities over taking out the procession.

(ii) Durgapuja related violence

On October 6, 1992, a communal violence broke out in Sitamarhi, an ancient town in North Bihar. It was 10:00 p.m. on Vijayadashami, marking the culmination of the 10-day long *Navarathripuja* (the nine-day rituals before the Durga idols are taken in procession on the tenth day for its immersion in a river), where the idols of Goddess Durga are taken on a procession towards a new site on the banks of the Lakhandevi river where there is enough water for immersing the idols, because the old site of immersion was dry due to draught.

Earlier in the day, it had been agreed unanimously at a peace committee meeting attended by officials and leaders of both communities, that the Durga idols could be taken through a new route for immersion in the river.

However, when the idol procession reached Masaul Chowk of Sitamarhi, the processions were stopped by some leaders and members of the minority (Muslim) community, and a clash erupted. As the procession moved ahead, someone stoned at the procession and they retaliated followed by gunfire. This was the flash point of the riot that broke loose in Sitamarhi and the surrounding countryside, which were plunged in a communal violence, claiming 45 lives and injuring over 300. (This is a sequence of events narrated by Mr. Prasad and others who were hospitalized with injury during the incident).

These reports of the newspapers indicate that there are regular violent clashes take place during the Muharram processions and Durgapuja processions, as part of the religious festivals, in various parts of the country, although generally they are controlled effectively by police and military interventions.

4. **Religious festivals and homogenization of identity**

This paper tries to understand that there is a persisting relationship between religious processions and communal violence, particularly in certain riot-prone cities in India. It is not to overlook the fact that instrumentalization of religious processions by ideologically minded leaders and anti-social elements largely explains the way these rituals have become conducive to communal riots.

The fact that religious processions could be a vector of tension and even violence between communities is not new. In his essay on the prehistory of communalism, C.A. Bayly shows that riots occurred because of, or in the wake of, religious processions in the late eighteenth and early nineteenth centuries (Bayly 1985:198-9). There is no doubt that the correlation between processions and riots results from certain features of social and ritual institutions. First of all, processions are one of the procedures by which a community delimits its territory.

Sandria Freitag argues that religious processions define the 'sacred space' of the community. This attribute was naturally conducive to violence in certain contexts, since 'when one group's space overlapped another's....these circumstances often prompted riots' (Freitag 1990:134-5)

Processions also constitute potential vehicles of communal violence because of their capacity for homogenizing identities. The participants in a procession necessarily downplay the internal divisions of their community and place more value on their sense of belonging to a religious group. Jim Masselos shows that communal violence pitched in opposition groups whose territories had previously been demarcated by religious festivals (Masselos 1993:137).

The processions, by virtue of its encompassing and homogenizing qualities, will be particularly apt to oppose itself to the 'other'. This approach has been taken by Sudhir Kakar (1996), which he uses the concept 'physical group' and defines it as 'a group represented in the bodies of its members rather than in their minds', a necessary shift for a group to become an instrument of actual violence. Further elaborating on this notion Kakar writes,

The individual is practically wrapped up in the crowd and gets continuous sensual pounding through all avenues that one's body can afford. The consequence is a blurring of the body image and of the ego, a kind of self-transcendence that is reacted to by panic or exhilaration as individuality disappears and the 'integrity', 'autonomy' and 'independence' of the ego

seem to be wishful illusions and mere hypothetical constructs (1996:45).

According to Kakar, religious processions ‘perhaps produce the most physical of all groups’ (p.46). Rhythms of religious ritual are particularly effective in breaking down social barriers between the participants. They produce a maximum of mutual activation of the participants and a readiness for action, often violent. This is why violence, when Muslim-initiated, often begins at the end of Friday afternoon prayers when congregants, who have turned into a congregation, stream out of the mosque into the street in a protesting procession. Processions at Muharram for the Muslims and Durgapuja or Dusshera (and increasingly Ganesh Chaturthi) for the Hindus are almost certain recipe for violence when they are preceded by a period of tension between the communities and when a precipitating incident has just occurred.

The idea that a religious procession is an ‘almost certain recipe for violence’ implies that certain communal riots find their origin in crowd psychology. According to Kakar ‘Without the rituals which make tradition palpable and thus extend the group in time by giving assurances of continuity to the beleaguered ego, and without the permanent visibility of leaders whose presence is marked by conspicuous external insignia and who replace the benign and loving functions of the superego, religious crowds can easily turn into marauding mobs’ (1996:143).

Stanley Tambiah also notes that processions often degenerated into rioting as a result of manipulation by leaders who wish to bring about ideological and political mobilization: “Processions can be precursors of violence as well as actually develop into riots, and both politicians and religious leaders, who are often both, know their histrionic value as well as their instrumental efficacy in defining and inscribing the region or territory being claimed as an ethnic group’s homeland” (1996:241)

Christophe Jaffrelot argues that processions also become vehicles of violence when local power politics was at stake and the manipulations of religious processions by political leaders appears along with the crystallization of militant Hinduism in the late nineteenth century (p.61). “Some Hindu leaders, more or less consciously, began to imitate the congregational aspects of Muslim festivals, deliberately using processions as a means of mobilizing their community. While these aspects of communal relations have been amply examined by historians, the fact that a large number of Hindu-Muslim riots found their origin in processions must be emphasized and explored in greater depth”(p.62).

Religious processions have in recent years been devoted largely to the display

of weapons and physical force by both Muslims and Hindus. Muslims using bamboo sticks, hockey sticks and swords are on an increase as a kind of demonstration of their power and martial arts. Muharram processions in Bihar Shariff town in Bihar showed the high pitched expression of group/communal identity. It also resembled the republic day parade where the might of the country is demonstrated in Delhi, the capital of India.

5. Conclusion:

Analyzing the use of emotions and rituals in religious festivals in the context of a globalizing society and a multi-cultural India, it is clear that religious processions as part of religious festivals in India largely contribute in creating boundaries between communities and to persistent effort of homogenization of identity. These festivals help maintaining communal antipathy in certain riot prone cities by evoking emotions through religious rituals and traditions in India. Added to this, the global political mobilization in the name of 'war on terror' or slogans like 'clash of civilizations,' contributes to this polarization in a global level.

This paper looked into the aspect of emphasizing a singular identity through religious festivals in general and processions in particular (by demarcating territories, performing and demonstrating cultural differences and power). As Amartya Sen points out, the homogenization of identity helps maintaining our society as federation of identities. He says that the human society today is viewed as a 'federation of communities', although the human society is to be viewed as a 'collectivity of humans.' The concept of 'federation of communities' is perceived in various boxes of identities like religion, nationality, color, race, language, culture, traditions etc. The concept of a 'collectivity of humans' is a perception of human individuals with multiple identities, with freedom of choice as a condition. Only such a society can be a multi-cultural global society heading towards the future (2006, p.118). Emphasizing a singular identity in a multi-cultural/religious society for whatever reasons (religious or political) may divide the people in a local context. However it is true that individuals possess multiple identities as one can be a teacher, husband or bachelor, Hindu or Christian, Indian, Tamil or Gujarati at the same time. Therefore, in the context of a multi religious society, a singular identity should not be exploited or manipulated that may clash with other individuals or groups. Religious festivals and processions should be manifestations of freedom of choice in the

context of multiple identity, celebrated in collaboration with others rather than competition of performances. Such a society may be viewed as a ‘collectivity of humans’.

Reference Bibliography:

1. Amartya Sen, *Identity and Violence: The Illusion of Destiny* (New York: W.W. Norton & Company, 2006)
2. C.A. Bayly, *Indian Society and the making of the British Empire* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988)
3. Christophe Jaffrelot, “The Politics of Processions and Hindu—Muslim Riots”, in Amrita Basu and Atul Kohli, *Community Conflicts and the State in India* (Delhi: Oxford, 1998)
4. Jim Masselos, “The City as Represented in Crowd Action: Bombay 1893”, *Economic and Political Weekly* (19 June 1993)
5. Natalie Davis, *Society and culture in Early Modern France: Eight Essays* (Cambridge: Polity, 1987)
6. Paul Brass *Theft of an Idol: Text and Context in the representation of collective violence* (Princeton: Princeton University Press, 1997)
7. Prakash Louise, *The Emerging Hindutva Force: The Ascent of Hindu Nationalism* (New Delhi: Indian Social Institute, 2004)
8. K. Choudhuri, “A Commission Divided: Who was behind the Bhagalpur Riots?”, *Frontline* (11 August 1995)
9. Sandria Freitag ed., *Dominance and State Power in Modern India*, vol. 2 (New York and Delhi: Oxford University Press, 1990)
10. Sudhir Kakar, *The Colors of Violence* (New Delhi: Viking, 1996)
11. Stanley Tambiah, *Leveling Crowds: Ethnonationalist conflict and collective violence in South Asia* (California: University of California press, 1995)
12. Van der Veer, ““Riots and Rituals: The Construction of Violence and Public Space in Hindu Nationalism”, in Brass, Paul R (ed.). *Riots and Pogroms* (Washington Square : New York University Press , 1996)
13. Victor Turner, *Dramas, Fields and Metaphors: Symbolic Actions in Human Society* (Ithaca and London: Cornell University Press,1974)
14. *Bhagalpur Riots*. People’s Union for Democratic Rights (PUDR) Report (Delhi: 15 April 1990)
15. “Thousands Participate in Muharram Procession”, *Indo Asian News Service*(IANS), (February 27, 2006).
16. “Two killed during ‘Muharram’ processions”, *The Hindu* (Delhi: Wednesday, March 03, 2004)

4. 平和と人権：コロンビアのケース1

幡谷 則子

(外国語学部イスパニア語学科教授)

本講義では、まず、ラテンアメリカにおける人権と平和（紛争）問題の根底に、植民地時代の遺制ともいえる支配層・被支配層間の格差と先住民やアフロ系住民などに、今日でもマイノリティ・グループである人々に対する人種差別の歴史に基づく格差の大きい社会構造があることを指摘したい。憲法によってラテンアメリカ諸国が多文化国家であることを認めてゆくのは1990年代にはいつてからであるが、以前として可視的、不可視的な人種差別が温存されていることは否めない。さらに、独立後のラテンアメリカ諸国では、国家中心の経済発展により経済格差構造が助長される一方、欧米諸国から絶えず政治干渉を受け、そののち、東西冷戦期には、権威主義体制と反共の抑圧の時代を経験する。この過程で、国家による人権侵害が行われたが、1990年代、民主化過程が始まり、内戦を経験した中米諸国においても国民和解運動が勃興すると、徐々に国家（特に軍部）による市民社会への人権侵害の真相究明が進んだ。今日のラテンアメリカ諸国では、民主化後の民主主義の定着とその質の改善が求められており、ともすれば民主化後の軍民関係により停滞してきた人権侵害の真相究明活動をどのように維持継続するかが課題になっている。

グローバル化時代の現代では、資源と経済開発モデルが暴力と対立の根源になっている。1980年代、90年代の2度の「失われた10年」を経て、ラテンアメリカでは経済危機とその後の新自由主義的構造改革を経験してきたが、この間、経済自由化は進み、マクロ経済パフォーマンスは向上しても、他方で、新しい社会的排除の諸相が現れつつある。

このようなラテンアメリカ全体の文脈のなか、コロンビアの事例において、平和と人権の問題を考察した。コロンビアは文化的にも地勢的にも多様性に富み、経済的ポテンシャルも高い反面、社会構造上はコントラストが極めて著しく、また政治体制は矛盾に満ちている。スペイン植民地から独立し、共和国体制となつてからは、伝統的の二大政党（自由党・保守党）体制に特徴づけられた長期安定民主主義体制が続く中で、半世紀以上も国内紛争を抱えている。これは、オリガルキー支配の構造から排除された改革主義や農民運動

を支援する政治勢力などが1940年代以降武装組織化していったためであり、今日までに多様な暴力装置（左翼ゲリラ組織、右派準軍事組織＜パラミタリー＞、正規軍・警察）が共存する社会が形成されてきた。一時は最大の軍事勢力を誇ったFARC（コロンビア革命軍）やELN（国民解放軍）などが組織されるのは1960年代である。他方、1970年代から、コカインの密輸ビジネスを手がける麻薬密売組織（カルテル）が形成されていった。1980年代は一時政府や司法機関の麻薬撲滅政策に対抗してカルテルが自警団を擁し、テロ活動による反撃に出た時代もあった。しかし、1991年の新憲法成立下、米国への麻薬密売等犯罪者引渡し禁じられると、カルテルの幹部が投降し、その求心力は失われていった。他方、1990年代以降は武装組織がその軍事資金調達を麻薬ビジネスの掌握に依存するようになる。こうして、コカインビジネスをめぐる複雑なアクター間の対立が、同国の紛争の長期化の原因の1つになった。

紛争解決と和平構築は、1980年代以降各政権が試みてきた課題であるが、いずれも頓挫した。しかし、1991年新憲法成立とその後の民主化過程により転換期を迎えている。2002年より政権についた現ウリベ政権は、治安回復を政権公約の第1に掲げ、軍事・警察力強化と米国の支援を基盤とした「コロンビア計画」の続行によって力で制する戦略により非合法武装組織の壊滅をめざしてきた。コロンビア計画のもうひとつの特徴は、その支援資金の多くが、軍事強化資金のほかに、コカ葉栽培地に対する除草剤の空中散布のための小型航空機の購入資金に当てられた点である。このほかにも、2005年には「公正・和平法」の制定により、「全国紛争被害者補償・和解委員会」（CNRR）を発足させ、パラミタリーの集団的武装放棄を促進し、同時に元武装組織戦闘員の社会復帰プログラムなどの市民社会への統合をめざした諸政策を打ち出している。これらの政策により、確かに暴力指数で測る限り、国内の治安は回復の兆しをみせており、それが国内の経済投資も刺激し、一時マイナス成長に落ち込んだ経済も復調した。しかしながら、政府による和平構築過程は、武装組織が制圧してきた地方の経済を疲弊させ、また、パラミタリーほかの武装組織による市民への人権侵害と国内避難民の流出を助長している。「コロンビア計画」のもとに行なわれる除草剤の空中散布は、コカ葉以外の作物を壊滅させ、水質汚染や除草剤の飛沫を浴びた幼児の皮膚病発症など、農村部に大きな打撃を与えた。この結果、土地を捨てて国内避難民となった農民も多い。

そもそも、オリガルキー支配が長く続いたコロンビア社会の経済格差は大きく、ウリベ政権期においてGDP成長率がプラスに転じ、好調が続いているとはいえ、ジニ係数で図った国内所得不平等度は0.58と、域内1、2位を争う高さである。コーヒーのモノカルチャー経済から脱するために工業化と農業の多角化を推進してきたが、もともと資源に恵まれた経済ポテンシャルの高いコロンビアでは、貿易自由化と経済のグローバル化によって出現した新しい資源獲得競争の中で、鉱山資源部門を新しいリーディングセクターのひとつとして強化しようとしている。現に、石炭のほか、金・プラチナの貴金属、フェロニッケルなどのレアメタルの埋蔵が多国籍企業メジャーから注目されている。この先に政府がめざす大型開発は、伝統的自給的農業や鉱業を営んできた多くの貧しい農民層の居場所をますます狭めることになるだろう。こうした弱者の農民達がどのようなオルタナティブな開発と平和の道を模索しているのか、これについては11月6日のコロンビアの事例（2）で扱うことにする。

5. 平和と人権：コロンビアのケース 2

幡谷 則子

(外国語学部イスパニア語学科教授)

前回の講義でみたとおり、コロンビアでは、一見長期安定民主体制を持続してきたように見える同国の民主主義体制が、国内の特権階級支配体制を助長し、根本的な所得分配や土地の再分配政策を徹底できぬまま、反体制勢力が武装化した。これが同国の左翼ゲリラ組織の結成の発端であった。だが、今日の同国の紛争と和平の問題は、暴力主体が極めて多様で複数存在すること、またその資金基盤が国内のコカ栽培の拡大に支えられた麻薬密輸ビジネスに依存していることから、より複雑で、解決を困難にさせてきたのである。前回は政治体制とその歴史的展開の特徴と、米国との関係を軸にコロンビアの紛争と和平の問題を整理したが、本講義では、経済的側面から本問題を考えてみる。資源保有と経済ポテンシャルの高さ、そして経済開発モデルのあり方が、紛争の原因になりかつその解決を阻み、新たな社会的対立と排除を生む、というのが本講義の主張である。

コロンビアはラテンアメリカ域内4位の人口規模と領土面積を誇り、GDP総額でも域内第5位である。コーヒーモノカルチャーからの脱皮を図り手堅い工業化と農業多角化をめざしてきたが、1990年代以降の経済グローバル化と昨今の資源ブームのもと、その天然資源保有の豊かさが多国籍企業メジャーの関心を集めている。石油も産するほか、石炭は域内有数の産出国であり、金、プラチナなどの貴金属のほか、フェロニッケル、モリブデン、ウラニウムなどのレアメタルの埋蔵もある。

2006年のコロンビア中銀資料によると、外国直接投資の31%が鉱物資源開発、28%が石油生産開発に集中しており、しかもその比率は1999年以降急激に拡大している。鉱物資源の埋蔵が推定されている多くの地域が、従来は技術水準の低い伝統的な手法で採掘されてきた鉱山民村落が形成されてきた地域である。問題は、これらが現在の紛争地域に集中していることであり、かつまた政府が今後の鉱物資源開発のターゲットとして、外資を導入して大規模開発をめざす対象地域であるという事実である。

ここでは、3つの異なる紛争地域における開発と紛争の関係と、そうした極限の状況にありながら、土地を放棄せず、オルタナティブな生存戦略によって経済的自立化をめざすコミュニティの事例を紹介したい。

最初の事例は、マグダレーナ川中流域、サンタンデール県南部で、石油精製基地の飛び地経済が発達する傍ら、その周辺農村部では、人口の7割が貧しい農民・漁民である一帯における農民の経済自立化運動である。この地域は、石油開発地域以外は、マグダレーナ川が県境となっている4県の末端地域によって形成されており、土地無し農民に対する農地分配政策は滞り、また行政による社会的サービスの供与も極めて不足している地域である。1980年代からFARC（コロンビア革命軍：2000年代中期まで、最大勢力規模を誇った左翼ゲリラ組織）がこの地帯を勢力圏として潜入した。農民リーダーは左翼ゲリラの勢力拡大やコカ栽培に農民を動員する動きに抵抗しつつ、他方、軍や準軍事組織（パラミリタリー）から左翼ゲリラと目されて迫害を受けながら、経済自立化をめざして国内国外のNGOから資金援助を受けつつ、独自の小規模生産プロジェクト（例えば、回転基金の運用による水牛牧畜事業）や住環境改善プロジェクトを手がけた。

第2の事例は、ボリバル県南部の鉱山地域における零細金鉱採掘民の組織である。この地域は国内有数の観光都市であるカルタヘーナを県都に擁するが、南部一帯はほとんど行政から忘れ去られた農業開墾地域である。県を縦断するサン・ルーカス山脈は外部からのアクセスを阻み、FARCの最大のライバルであった左翼ゲリラELN（民族解放軍）の拠点となった。この地域には前近代的採掘技術によって金鉱開発が行われており、鉱山労働者および採掘業者が組織化し、ELNやのちに進出してきたFARCとその対抗勢力として介入したパラミリタリー勢力が共存する中で抵抗運動を続けている。ここでも2006年に、同組織のリーダーが、ELNゲリラという容疑をかけられ、軍の凶弾に倒れている。

第3の事例は、太平洋岸地域のチョコ県におけるアフロ系住民コミュニティの組織化と集団的土地権利をめぐる運動である。チョコ県は水資源と森林資源だけでなく、金やプラチナの埋蔵量の豊かさでも知られ、国内で最大の生物多様性を誇る地域である。にもかかわらず、住民の生活水準は国内で最も低い。スペイン植民地時代に奴隷貿易によって移入されたアフロ系住民が、

奴隷制廃止後も、土地権利を確立できないまま、伝統的採取型自給経済によって定住化した地域であり、行政の社会福祉政策はほとんど欠落してきた。クラレティアン修道会が中心になってアフロ系住民の意識化を行い、組織化を行ってきたが、この基盤にたち、1990年の制憲議会発足時に、先住民の土地権利復活運動の高揚に追隨する形で、アフロ系住民も集団的土地権利を求める運動を発足させた。ところが、1990年代後半に入ると、FARCやパラミリタリーの勢力圏が太平洋岸地域に移行してくる。2002年の現ウリベ政権が発足すると、南部カケタ地域を中心としていたココ栽培地も「プラン・コロンビア」による撲滅作戦によって太平洋岸へと移動してきた。その結果、ココ栽培と土地をめぐる暴力が、アフロ系住民によって長年牧歌的な生業を営まれてきた地域に侵入してきたのである。新しい文脈において、益々アフロ系住民の組織化の意義は大きくなり、それをカトリック教会や国際NGOなどが支援している。

いずれの事例にも共通する、「豊かさ」（土地、鉱物資源）を「暴力」（紛争）の原因とならしめた3つの条件があった。それらは、①地域コミュニティにおける行政（福祉や公共サービス）の不在、②アクセス（交通網）の悪さ、③土地所有権の欠落による住民の土地に対する法的脆弱性である。この3条件は、非合法武装組織などの外部者の侵入を促進するため、彼らの格好の勢力範囲拡大地域となる。そのような地域に資源埋蔵という富みがあれば、非合法武装組織にとっても、政府や多国籍企業にとっても利権となる。現在の政府開発計画のあり方と和平構築の方法における究極の目的は、紛争地域に存在する資源の開発にあり、そこに長年住処と生業を求めてきた人々の尊厳ある暮らしの確保は2次的な位置づけであるように思われる。ゆえに、そこに生きる人々が主体性をもって経済自立化をめざし、存続し続けることを訴え続ける運動こそが必要である。だが、この運動が政府から認知され、擁護されなければ、その継続性はない。その場合、彼らに残された選択肢は、国際社会との連帯によって国内の公共政策に影響を与えてゆくことである。そのためにも、彼らの活動を社会に幅広く知らしめてゆく努力が必要である。

6. 環境と人権

瀬本 正之
(神学部神学科教授)

今回のテーマは「環境と人権」です。人権や平和の問題を扱うこの科目を受講する皆さんは「環境問題関連科目の受講は？」と訊かれると「いいえ、1つも。」と答えますか？

では、環境問題についての確認事項から始めましょう。

■環境問題の規模

環境問題に関する確認事項の第1点は、問題の規模です。環境問題が現代の大問題であることを否定する人はごく少数でしょう。全人類に／全生物に／全地球に、という風な常套句が重大さの認識を表明しています。自然物に内在する価値の肯定や地球の有限性を自覚した生き方と共に世代間の公正の重要性に気付かせてくれる環境倫理学の徒である私は、“史”の一字を添えて、人類史大、生命史大、地球史大、と言いたくなります。

■環境問題の諸領域

第2点は、問題領域の区分です。多種多様な顔を持つ環境問題は、社会構造、技術体系、生活様式という3問題領域に区分されます。人間は、特定の経済制度や政治体制や法規制等の下、一定のテクノロジーや道具連関の中で、何らかのパターンやスタイルを帯びた生活を共有しているものです。生の自覚的受諾に通じる人間学を志す私は、そこに、意味に媒介され価値に動機づけられた世界を作り上げる人間本性の全面的発展の諸相を見ます。

■環境という言葉

第3点は、環境の意味です。“環境＝自然”という土俵では複雑な環境問題と五角に取り組みません。自然環境と共に人工環境と社会環境を射程に収めるべきです。全人教育を旨とするイエズス会教育に携わる私は、人間主体の可能根拠となる究極環境をも加えたい思いです。環境問題への内実ある取り組みは、人間を生態系の1構成要素とする環境生態学の平面では描き難い人間の固有性に応分のニッチを与える人間生態学を必要とします。

■人権侵害に繋がり得る環境保護活動

環境問題の軽減や解消のための活動が人権侵害を招来することもあり得ます。自然保護を理由にした捕鯨阻止行動が発砲等の暴力行為に及ぶ場合や、ゴミ処理施設の建設過程で近隣地域の社会的差別が再生産されるケースが、そうです。先進諸国の“莫大な経費の掛かる先端技術による問題解決の方法論”が国際的な覇権を握り、先端技術なき途上国が国際社会の仲間入りの条件として追従を強いられたとしたら、どうでしょう。万全の経済支援と技術援助なくしては、途上国の人々の生活苦を増やす結果に終わりがねません。

■人権擁護に資する環境保護活動

人権の“侵害”でなくその“擁護”に繋がるケースはないのでしょうか。何事も行き過ぎれば困ったことになりませんが、「人権侵害を招く環境破壊」に抗う言動はすべて「人権擁護に資する環境保護活動」に当たるでしょう。立ち止まって考えるべき問いがそこには隠れられています。人権“侵害”を招く環境“破壊”を阻止する努力によって“擁護”される人権とは何であり、そこでの人権の“擁護”とはどのような意味か、という問いです。

■“人間の尊厳”の3つの次元

人権擁護さらには人権自体の根拠とされる“人間の尊厳”にまで遡らなければなりません。“人間の尊厳”は3つの次元から成る1つの現実と言えます。第1は「個人の尊厳」、自分のことを自分で決めながら生きていく私たち人間の基本的な在り方の尊重です。第2は「人類の尊厳」、人類の一員として人類の存続と繁栄に関わる共同責任を進んで担う誇りです。第3は「人格の尊厳」、この世界と自分の生涯を賜物として受け取り、そこに響く真理の声に耳を傾け、その呼びかけに応じて生きることの尊さです。不可侵とされる“人間の尊厳”は、各人の自己決定の最大限の尊重、責任主体としての相互承認と相互扶助、秘められた超越関係への尊敬と受諾という3つの徳を含意します。

■環境保護活動における“人間の尊厳”

こうして“人間の尊厳”は、人権“侵害”の阻止と共に、人権“擁護”に必要な諸徳を修めた人間性の涵養や人格的完成への配慮を、そして、それらを持続させ得る社会の構築をも命じる根本原理となります。個人の自由も人類の連帯も人格の神秘も侵さないだけなら「人権侵害に繋がらない」とは言え

でも、それらを積極的に育むものでない限り、十全な意味で「人権擁護に資する」、はたまた「“人間の尊厳”に適う」とは言えません。或る人が、環境破壊を助長してきた自分の非を認めて生き方を矯め直し、一個の人間として引き受けるべき責任に目覚め、自分にできることを為し始めたとしたら、それこそが「“人間の尊厳”に適う取り組み」の始まりです。それはまた、「人権擁護に資する環境保護活動」を地道に着実に持続させ得る主体性の確立基盤ともなるでしょう。

■環境倫理、再び

生存基盤である自然への依存関係を謙虚に認め、大切にしながら生きていくことも、“人間の尊厳”の発露です。それは、冒頭でも述べた環境倫理学の3つの基本主張を弁えた生き方に通じます。あらゆる生き物は、人間に役立つか否かとは別に、それ自体として尊重されるべき価値ではないでしょうか。今生きている私たちには、未来の人々の生存条件を損なわないよう配慮する義務があるのではないのでしょうか。資源もエネルギーも浄化能力も限られている地球上で共に平和に生きる勇気と知恵が必要なのではないのでしょうか。

■次世代に伝えるべきこと？

この3つの心得—人間以外の生命の内在的価値の尊重、将来世代の生存条件への配慮、地球の有限性の自覚に基づいた生き方—はこれからますます重要になるでしょう。殊に、「世代間倫理」とも言われる第2は、物質的な条件の確保だけを指しているものではありません。私たち人間が、世代から世代へと、子孫たちに受け渡していくべき「“人間の尊厳”に適う」生き方も、そこには、含まれています。自分たちの生き方を質す開かれた心こそ、人間が人間として生存し続けるための最も基本的な条件だからです。

7. グローバル化と民主制

中野 晃一

(国際教養学部国際教養学科准教授)

「民主主義」規範のグローバル化

グローバル化と民主制というテーマで論考を行うのですが、こんにち進むグローバル化が民主制にどうした影響を与えているのかということの問題にする前に、まずは民主主義ないし民主制そのものがグローバル化していることについて少し考えたいと思います。例えば、1990年代の初頭にアメリカの政治学者サミュエル・ハンチントンが『第3の波：20世紀後半の民主化』（邦訳は1995年に三嶺書房より刊行）を著しましたが、この本のなかでハンチントンは1970年代末の南ヨーロッパに始まり、ラテンアメリカ、さらにはアジア、そして冷戦の崩壊とともに中央・東ヨーロッパなどへと広がっていった民主化の「波」について議論を展開しています。むろんこんにちでも世界中の全ての国が民主主義を原理として統治されているわけではありませんが、とりわけ20世紀の後半以降、民主主義の規範はグローバルなものとしてきわめて広範な地域で受容されるにいたりました。

こうして世界史的な展開として民主主義ないし民主化というものを観察したとき、より具体的にはどのようなことが注目されているのかということになりますと、「選挙」すなわち公正で開かれた普通選挙が民主主義のいわば実在の証拠として重要視されているのが常であります。ハンチントンもまたその著書のなかで民主主義を定義するにあたって選挙の有無を中心に据えており、彼が「第3の波」とみなした民主化の流れの特徴としても挙げられています。こうした民主主義の理解は、政治学ではしばしば「手続き的」(procedural)な定義と呼ばれていますが、端的に言うと、普通選挙という制度ないし手続きの世界的な伝播をもって民主主義のグローバル化と考えることが支配的だといえるわけです。

だとすると、「民主政」＝「民主制」ということになりますが、はたしてそれでいいのでしょうか。これに対して、日本の戦後民主主義をリードした知識人として知られる丸山真男は、民主主義というのは「である」こと（言い換えれば「状態」）ではなく、「する」こと（言い換えれば「実践」）なのだ、と

論じたことが想起されます（『日本の思想』岩波新書1961年）。こうした視点に立つと、民主主義とは状態ましてや制度ないし手続きなどに収斂されるものではなく、実践であり行動であり完結することのない過程（プロセス）なのだ、ということになります。こうして、形式的な「民主制」に飽き足らない研究者や活動家たちから、より実質的な「民主政」を希求する動きが見られており、1990年代以降こんにちにいたるまで「市民社会」と呼ばれるものへの関心が強くなっていることは、単なる制度や手続きを超えた民主主義の充実を求める動きの表れと考えられます。

グローバル化（＝新自由主義）と民主主義の危機

さて実体をともなった民主主義の喪失を懸念して、コリン・クラウチというイギリスの政治社会学者が『ポスト・デモクラシー：格差拡大の政策を生む政治構造』（邦訳は2007年に青灯社より刊行）という本を書いています。ここでクラウチが「ポスト・デモクラシー」と呼んだのはまさしくグローバル化を推し進めている新自由主義によって空洞化した形式だけの民主主義の残骸なのです。イギリスのサッチャー首相（1979-1990年）、アメリカのレーガン大統領（1981-1989年）、日本では中曽根首相（1982-1987年）と主に1980年代から世界を席卷した新自由主義政策ですが、通常、新右派連合（New Right）と言われ、経済的自由を最重要視する新自由主義政策と合わせて政治的反自由の傾向を持つ強権的な国家主義的政策が採用されていることが目を引きます。最近でもアメリカのブッシュ（子）大統領（2001-2009年）や日本の小泉首相（2001-2006年）が新右派の指導者として経済のグローバル化とナショナリスティックな政治の奇妙な組み合わせを推し進めたことが記憶に新しいと思います。

それでは、新右派連合の政治がどうして民主主義にとって脅威をもたらしていると考えられるのでしょうか。1つには、新右派の唱える「小さな政府」路線もしくは市場至上主義が少数の富裕層を利するばかりで、民主主義の拠って立つ基盤である市民社会は経済格差の拡大と貧困の固定化によって崩壊の危機に至らしめられるということがあります。サッチャー首相などは「社会などというものはありやしない」（There is no such thing as society）とうそぶいたことが知られています。もう1つには、こうした少数富裕層のための偏った政策が形式的な民主制を梃子にして「多数派支配」の名の下に実施されることによって民主政の実質がいつそう失われているということがあ

ります。アメリカやイギリスなど小選挙区制の選挙制度を採用している国が新右派連合の本拠地と化したことは偶然ではなく、得票レベルでは少数派にすぎない政党や政治家が議席配分では多数派に変身してしまう魔法のような「手続き」なくして大多数の市民の利益に反する新右派政策を推進する政権は誕生も維持もできないという厳然たる事実があるわけです。郵政選挙の「小泉マジック」もまさに同じで、小選挙区では郵政民営化賛成候補が49%の得票（反対候補は合わせて51%）に留まったにもかかわらず、議席配分では3分の2を優に上回る「圧勝」を遂げたのです。これでは本来の民主主義の理念からはかけ離れたペテンのような民主制といわざるをえないでしょう。

「もうひとつの世界」は可能か

まとめに代えて、こうした事態にたいする対抗運動の可能性について簡単に触れることとします。新自由主義的なグローバル化にたいする異議申し立てをおこない、「もうひとつの世界」「もうひとつのグローバル化（Alter-Globalization）」を模索する国際的な市民団体としてATTACなどがあります。また、実質をともなった民主主義の復権をめざしてグローバルな市民社会の創造と実践を追求する世界社会フォーラム（World Social Forum）の挑戦があります。詳しくは、2009年11月29日開催の国際シンポジウム『グローバル化に対抗する運動と もう一つの世界の可能性：いかに繋がり、いかに変えるか？』に参加して一緒に議論していただきたいと思います。

右上：同シンポジウムポスター
右下：当日のよう



8. 新自由主義改革：雇用をめぐる政治

三浦 まり

(法学部法律学科准教授)

労働問題とは何か

平等な社会と言われた日本において、なぜ景気後退とともに住居も持たない貧困層が急に出現するようになったのでしょうか。2008年末に日比谷公園に「派遣村」が出現したことを覚えていると思います。今年は派遣村が必要とされないよう、鳩山政権は早めに対処策を講じるとのことですが、派遣村を必要とする人が減っておらず、逆に増えているというのが現在の日本が直面する現実です。

現状を考えるにあたって、そもそも「労働問題」とは何か考えてみましょう。これは古くて新しい問題ですが、問題の前提には労働者と使用者は、賃金や労働条件を巡って鋭く利害が対立し、場合によってはゼロ・サム関係にあるという点を指摘しなければなりません。そして、労働者の方が圧倒的に弱い立場にあるため、団結して労働組合を結成し、団体で交渉をし、時にはストライキに出ることによって労使交渉を有利に運ぼうとするわけです。これらの行動は労働者の基本的な権利として認められています。ちなみに、労働者の団結権は憲法で保障された権利ですが、この事実を知らない人が最近かなり多いことが指摘され、問題視されています。

歴史的には、第1次大戦以降、産業化の進展のなか労働者層が増え、同時に労働争議が多発したことから、世界的に労働者の諸権利を守る法律が制定されるようになりました。さらに戦後は福祉国家が発達したことから再分配政策を通じた富の平等化も進展しました。日本においても、労働者の基本的権利は戦後直後に法制化され、さらには「終身雇用」という社会的規範が、50年代から60年代前半の労働争議の結果、確立していきます。国際的にみて、日本は雇用保障が強い国であります。しかしながら他方で大企業男子正社員をトップとする極めて階層的な労働市場が形成されています。雇用保障の強さも賃金・労働条件も階層的になっていて、企業規模格差、男女格差、正規・非正規社員格差が大きいのが日本の特徴です。

90年代以降の改革とその帰結

90年代に入ると数々の労働市場改革が行われるようになりました。4つの方向性にまとめることができます。1つ目は、賃金・労働条件を引き下げのような改革。裁量労働制（98・03年労基法）、ホワイトカラー・エグゼンプション（頓挫）、就業規則の不利益変更（07年労働契約法）がこれに当たります。2つ目は「多様な働き方」を増やすもの。多様な働き方とは言いえて妙ですが、具体的には非正規雇用の拡大を通じた、多様な働き方の拡大と言った方が正確でしょう。これには、派遣法の緩和（99年ネガティブ・リスト、03年製造業解禁）、有期雇用の拡大（98年・03年労基法）があります。3つ目は、雇用保障をさらに強化する方向の改革で、解雇法制（03年労基法）や定年延長（94年・04年高齢者雇用安定法）があります。最後に、ワーク・ライフ・バランスやジェンダー平等を促進する一連の改革があります。均等法（97年・06年）、育休法、パート労働法（07年）、最賃引上げ（07年）、残業の割増賃金率引上げ（08年）が挙げられます。

労働市場改革は、このように一方で雇用の安定性を低め、労働移動の流動化を促し、労働条件の切り下げを可能にしましたが、他方で、正社員に関しては雇用保障や安定性がさらに強まったり、ジェンダー平等の面で少なりとも進展したりと、2つの相反するベクトルを合わせもってきました。働き方の面では、労働者の二極化が顕在化し、不安定雇用で低賃金の労働者が厚い層を形成するようになる一方、安定した職を得ていたはずの正社員は超長時間労働を強いられるようになってきています。さらに非正規労働者が増えたことで、正規労働者を基準に作られてきた社会保険の適用条件からみれる人が増え、賃金だけではなく、権利の格差も社会問題化しています。

さて、貧困の問題はどの程度深刻なのでしょうか。国民全体の可処分所得の中間（または平均）の半分以下の人の割合を相対的貧困率と言いますが、OECDによると2000年頃の日本の相対貧困率は15.3%で、先進国のなかでアメリカに次いで高い数値となっています（表参照）。このデータは日本社会に大きな衝撃を与えましたが、実は、日本の相対貧困率は80年代においても12.0%とヨーロッパ諸国と比べると高いものでした。また、税や社会保障により再分配を行う前と後の相対貧困率を比較すると、差が小さいこともわかります。これは再分配機能が脆弱であることを意味しています。さらに子どもの相対貧困率に至っては、再分配後の方が前よりも高くなっています。つ

まり福祉国家がさらに不平等を推し進めている結果になっているのです。

では、日本における貧困問題の出現や働き方の問題は、どのように解決が可能でしょうか。1回の講義ではとても論じきれるものではありませんので、1つ皆さんに考えてもらいたいのは、問題の原因に「政策」の失敗があるということです。政策が悪いのであれば、それは政治の力によって変えることが可能でしょう。国際比較をして見えてくることは、日本の貧弱な福祉国家の姿であり、貧困問題を解決しようという政治的意思の弱さです。それはつまり、皆さんがどういう日本社会を望むのかという問題です。

表 最低賃金と相対貧困率の国際比較

	最低賃金 (2000)	相対貧困率 (80年代) * (再分配前)	相対貧困率 (2000年頃) * (再分配前)
日本	0.28	12.0 (12.5)	15.3 (23.9)
アメリカ	0.29	17.9 (25.6)	17.1 (25.4)
イギリス	0.34		10.2 (27.8)
フランス	0.49	8.3 (35.8)	7.2 (33.0)
ドイツ		6.3 (26.9)	9.2 (31.1)
スウェーデン		3.3 (26.1)	5.3 (27.0)

9. 日本における言論・表現の自由

中野 晃一

(国際教養学部国際教養学科准教授)

「自由」とは何か？なぜ大切なのか？

こんにちの日本における言論や表現の自由について論じる前に、まずは「自由」概念について簡単におさらいをしておきたいと思います。出発点にあるのは、「自由」というものを何かしらの意味において擁護したり主張したりしない人を探すのは大変困難な時代に我われは生きていて、言うなれば現代は誰もが何らかの意味で「自由主義者」だとさえ言えそうであるということ、それでいて「自由」をめぐる論争や対立には事欠かないという現状認識です。どうやら複数の異なる（もっといえば相反する）「自由」概念が錯綜しているのではないかと疑われるわけです。

自由をめぐる古典的な議論のひとつに、19世紀イギリスの哲学者・社会学者として著名なジョン・ステュアート・ミルの『自由論』（岩波文庫）があります。ミルはこの著作のなかで、「他者危害の原則」（The Harm Principle）というものを挙げていて、自由を制限することが正当化できるのは、現実に他者に危害を与えてしまうような場合だけである、と主張しています。つまり、本人のためにならないとか、他者に不快感を与えると、そういったような理由だけで自由を制限するべきではない、と言っているのです。ミルがこうした主張を展開した時代背景には、イギリスなどの先進国社会において近代化（産業化）の進捗にともない、労働者階級が多数派を占めるなかでの民主政治の漸進的な確立（平たく言えば、制限選挙の終焉と（男子）普通選挙の導入）があり、ミルは（進歩的であったとはいえ）エリート知識人の立場から労働者たちからなる多数派の圧制（tyranny of majority）の可能性について強い懸念を抱いていたということがあります。功利主義を信奉していたミルの自由擁護の論拠は、広い意味での「功利」に関連づけられて示されていて、自由は個々人の幸福にとって不可欠な要素であるのみならず、社会の進歩というより大きな功利にとっても絶対条件であると述べたのです。人間が進歩する存在としてありつづけるために自由は必要不可欠なものである、と考えたのでした。

さて、自由をめぐる哲学的な議論として多大な影響力をもつもうひとつの論文として、20世紀のロシア（当時）生まれのユダヤ系イギリス人哲学者アイザiah・バーリンによる「二つの自由概念」（邦訳は『自由論』みすず書房所収）というものがあります。ここでバーリンは「消極的自由」（negative liberty）と「積極的自由」（positive liberty）を区別し、消極的自由というのが端的に言ってしまえば放っておかれる自由であるのに対して、積極的自由というのは理性に則って自己を律する自由、すなわち自律として観念されることを指摘しました。これら両方をもって我われは自由と呼んでいるのですが、その内実ばかりか含意するところまで実は両者ではかなり大きな違いをはらんでいるのです。例えば、アルコール中毒患者がいたとして、放っておいて好きなだけ酒を飲ませる自由（消極的自由）なのか、強制手段を用いてでも治癒しアルコールに依存せずに自律して生きられるようにしてあげるのが本当の自由なのか（積極的自由）、というようにです。同じ自由でも実際には正反対の議論があるわけです。

こうしてみると、我われは大切に考えている自由について、実はもっときめ細かな思考を展開しなくてはならず、ただ単に自由を擁護すべきというのではなく、異なる自由概念を整理して考え、その優先順位を論じる必要があることとなります。

「経済的自由と政治的反自由」（新右派連合）の今

さて、『グローバル化と民主制』について論じた際に新右派連合について触れ、現代社会の支配的な傾向は「経済的自由」と「政治的反自由」の組み合わせにあると指摘しました。経済的自由というのは、経済活動すなわち売り買いの自由、市場の自由ということでわかりやすいと思いますが、政治的自由というのは何なのでしょう？アリストテレスが「人間は政治的な動物である」と『政治学』のなかで述べていることはよく知られていますが、これは実は「人間はポリス的な動物である」と言っているのであって、つまりポリス（都市国家）ないし集合社会に帰属することが人間の本性であると述べているのです。説明を補足すると、集合社会の一員として生きることが人間にとって自然であるという意味でその本性を構成するのみならず、集合社会にあってはじめて人間はその本性（能力）を十全に発揮し開花させることができるということをアリストテレスは主張しているのです。こうしたポリス的な存在としての人間に根源的な自由こそ政治的自由であるわけです。言論の自由や

表現の自由などが代表的なものとして知られています。

政治的自由というと、何か高尚で立派なもののように感じられるかもしれませんが、その依拠する自由は、もっと単純でわかりやすいものです。それは眠る自由であったり、座る自由、排泄する自由などであったりする身体的な自由です。古来現代に至るまで、政治犯（すなわち政治的信条を罪に咎められている人）をどうするかというと拷問するわけです。思想を直接拷問することはできないので、身体的な拷問を加えて辱めるわけです。このように身体的な自由が政治的自由の入り口にあります。例えば、渋谷区の宮下公園を「ナイキ化」しようという計画が推し進められていますが、自由に眠ったり座ったり排泄したりすることができる公園や公衆便所という公共空間を私企業の支配下に置こうとする点で、これはまさに政治的自由を脅かすものでもあるのです。

また言論の自由や表現の自由にかかわる直接的な弾圧として、こんにちでは立川ビラ配布事件、葛飾ビラ配布事件などが知られています。商業的なビラ配布は対象とならず、政治的な内容のビラだけが公安警察によって標的にされ司法がそれをまた追認するのが日本の現状です。このほか東京都教育委員会による君が代強制や、自民党改憲案に隠しこまれた信教の自由をないがしろにする仕掛けなど、新右派連合の席卷が政治的自由を脅かしているのです。

10. 難民の人権を法的な視点から考える

江藤 淳一

(法学部国際関係法学科教授)

今日の講義では、難民の問題を主として国際法の視点から考えてみたいと思います。

難民の定義

難民の保護の基本を定めているのは難民条約です。難民条約は1951年に採択されたもので、よく「冷戦の申し子」といわれることがあります。第2次大戦後、ソ連・東欧諸国から自由を求めて逃げ出してきた人たちを助けるという政治的使命を背景として誕生したからです。そのため、この条約の保護の対象となる難民（条約難民）は限定されています。

この条約では、難民は、人種、宗教、国籍もしくは特定の社会集団の構成員であること、または、政治的意見を理由に「迫害を受けるおそれがあるという十分に理由のある恐怖」のため、国籍国の外にいる者で、国籍国の保護を受けられない者と定義されます（1A・2）。つまり、迫害、国籍国の保護喪失、国外性、の3つが難民と認められるための条件（要件）です。この規定上、迫害の原因事由は、人種、宗教、国籍、特定の社会集団の構成員、政治的意見に限られていますので、経済的な理由はもちろんのこと、戦乱や災害から本国を脱出してくる人たちは、ここでいう難民には該当しません。また、国外性の条件から、迫害を受けながら国外に脱出できず、国内で難民化する、いわゆる国内避難民も条約の対象となりません。

もともと、こうした条約の対象外とされた人たちに対しても、国連難民高等弁務官事務所（UNHCR）を中心に、国際社会は援助を差しよべてきました。ベトナム戦争の際のインドシナ難民や湾岸戦争後のイラクのクルド人の国内避難民などがその例です。今日の講義は、難民条約の対象となる難民を対象としています。そこから排除された人たちの問題が重要でないということでは決してありません。

難民の認定基準

難民としての保護を求める人は、難民の認定を受ける必要があります。難民

条約は、この認定のための手続や基準について定めず、各国に委ねています。そのため、国によって難民認定の手続や基準が異なっています。

日本は、難民認定の基準が厳格であり、その結果、難民認定率が低いといわれることがあります。日本政府は、「迫害」を生命・身体への侵害・抑圧という厳格な意味に解釈するとともに、「当該人が迫害を受けるおそれがあるという恐怖を抱いているという主観的事情のほか、通常人が当該人の立場に置かれた場合にも迫害の恐怖を抱くような客観的事情」が必要であるとの立場をとっています。これを立証するための基準も、欧米諸国の迫害の「合理的な見込み」に比べると高いものと考えられています。

裁判例をみても、迫害を受けるおそれが認められるためには、政府当局による取締りが迫っていたなどの具体的なおそれの証明が求められる傾向にあります。本人の供述に矛盾があったり、迫害を受けるおそれを示す証拠が不十分な場合、難民と認定されないことが多いといえます。これは、日本の社会が難民さらには外国人一般の受け入れに関し寛容とはいえない現状を考えると、やむを得ない面もあるでしょう。しかし、難民の認定を受けられずに本国に送還された人が、万が一、その政府による迫害を受けたということになれば、国際社会の非難は日本に向けられることとなります。

難民の保護

難民条約は、難民に与えられるべき権利（積極的保護）と難民に対して執ってはならない措置（消極的保護）を規定しています。

積極的保護には、身分証明書・旅行証明書の発給（27、28）のほか、国民と同様に保護すべき権利（内国民待遇）として、宗教の自由（4）、裁判を受ける権利（16-1）、社会保障を受ける権利（24）、初等教育を受ける権利（22-2）、最も有利な待遇を受けている外国人と同等に保護すべき権利（最恵国待遇）として、有給職業に就く権利（17-1）、非政治的・非営利的団体の結社の権利（15）、一般の外国人と同様に保護すべき権利（一般外国人待遇）として、動産・不動産の権利（13）、自営業・自由業に就く権利（18、19）、中等教育を受ける権利（22-2）などがあります。

消極的保護には、不法入国の不処罰(31)、合法難民の追放禁止(32)のほか、

最も重要な規定としてノン・ルフールマン（non-refoulement）の原則(33-1)があります。これは、迫害のおそれのある国に難民を追放・送還してはならないというものであって、難民保護の核心ともいえる原則です。この原則が国境での入国拒否の禁止を含むかについては争いがあります。ハイチのポートピーブルの領海内への航行をアメリカが阻止した事例やイラクのクルド人に対してトルコが国境を閉鎖した事例などが現に存在しています。

今日の講義では、国際法の観点から難民の基本的な問題を取り上げました。もっと身近な問題として難民への援助のことを考えている人にとっては期待はずれだったかもしれません。ただ、難民保護に関する国際法の理解は、国際社会の取組みの現状を知る上できっと役に立つものと思います。

【難民不認定に関する裁判例】

東京地判平元[1989]年7月5日 行裁例集40巻7号913頁

…「迫害」とは、通常人において受忍し得ない苦痛をもたらす攻撃ないし圧迫であって、生命又は身体の自由の侵害又は抑圧を意味するものと解するのが相当であり、迫害を受けるおそれがあるとの十分に理由のある恐怖を有するといえるためには、当該人が迫害を受けるおそれがあるという恐怖を抱いているという主観的事情のほかに、通常人が当該人の立場に置かれた場合にも迫害の恐怖を抱くような客観的な事情が存在していることが必要であるところ、原告らが迫害を受けるおそれの根拠とする事情は、…原告らの父親が…反政府活動をしていたため、同国政府により裁判を受けずに殺害されたが、ウガンダではその家族も同罪により処刑されるので、原告ら自身も同様の処置を受けるおそれがある、というものと解される。

[中略]

…原告らに関わる具体的事情をみると、…同国政府から政治的犯罪者として追求を受けたことを窺わせる証拠はなく、…右認定の出入国状況に鑑みると、右原告らについては、その父親の殺害事件に関連して迫害を受けることになるおそれを根拠づける事情は認められないというべきである。

1 1. 精神障害者の人権と法

町野 朔

法学研究科法曹養成専攻教授

伝統的に「人権」とされてきたのは、思想・表現の自由、行動の自由、プライバシーの権利などの「自由権」である。黙秘権の保障、令状主義などの被疑者・被告人の権利もこのうちの1つである。これは、国家の国民に対する不当な介入を拒む権利として伝統的に認められてきた権利であり、「消極的権利」と呼ばれる。他方、教育を受ける権利、医療を受ける権利、勤労権、生存権、などという「社会権」は、国に対してある種の給付を求める権利であるから、「積極的権利」と呼ばれる。

フランス人権宣言（1789年）以来の伝統を持つ自由権に対して、社会権は産業革命以後、人々の貧富の差が拡大した時代において基本的人権として認められるようになった、新しい種類の人権である。日本国憲法は、第2次世界大戦終了後の1946年に成立し公布されたが、幸福追求の権利（13条）、健康で文化的な生活を営む権利（25条）などを保障した。1948年の国連総会で採択された「世界人権宣言」は、社会保障を受ける権利、教育を受ける権利なども、「すべての人民とすべての国とが達成すべき共通の基準」として認められなければならないとした。

日本における精神障害者の「権利」とは何だったのだろうか。また今、精神障害者の権利はどうなっているのだろうか。精神障害者は、適切な医療とケアを与えられることなく拘禁され、あるいは無視され、施設の中で虐待され、ときには虐殺されることもあった。彼らは、その自由権と社会権を奪われてきた存在である。しかし、彼らの権利を擁護することに対しては、精神障害者の存在を負担と感じ、ときには公共の安全にとって脅威とみなす人々の目があった。精神障害者はそのような中で、生きていかなければならなかった。

今回の講義では、法律の方から日本の精神医療と精神障害者の歴史を概観し、社会と人権との関係について考えてみることにする。脆弱なマイノリティの典型であり、偏見と差別の対象である精神障害者を考慮することにより、「人権」の理解が深まることを期待している。

<資料>

I 精神障害者の人権とは

「医療と人権」の問題

◆たくさんある。

- 精神医療
- 医療過誤
- ハンセン氏病
- AIDS/HIV
- C型肝炎
- 安楽死・尊厳死
- 臨床試験
- 脳死・臓器移植

2010/3/12 MACHINO on the Right of the Mentally II 2

人権の概念

- 自由権
 - 国家に対抗する権利
 - 消極的な権利
 - 憲法19条 思想及び良心の自由は、これを侵してはならない。
 - プライバシーの権利
- 社会権
 - 国家に請求する権利
 - 給付を求める積極的な権利
 - 憲法25条 1 すべて国民は、健康で文化的な最低限度の生活を営む権利を有する。
 - 2 国は、すべての生活部面について、社会福祉、社会保障及び公衆衛生の向上及び増進に努めなければならない。

2010/3/5 MACHINO on the Right of the Mentally II 4

医療と人権

治療拒絶権、治療を受ける権利

- 自由権
 - Right against Treatment (治療拒絶権)
 - Informed Consent (インフォームド・コンセント) = Information, “ムンテラ”
 - ◆ 医療法1条の4 2 医師、歯科医師、薬剤師、看護師その他の医療の担い手(医療を提供する)に当たり、適切な説明を行い、医療を受ける者の理解を得るよう努めなければならない。
- 社会権
 - Right to Treatment (治療を受ける権利)
 - Informed Orientation (療養指導義務)
 - ◆ 医療法1条の4 3 医療提供施設において診療に従事する医師及び歯科医師は、医療提供施設相互間の機能の分担及び業務の連携に資するため、必要に応じ、医療を受ける者を他の医療提供施設に紹介し、その診療に必要な範囲において医療を受ける者の診療又は調剤に関する情報を他の医療提供施設において診療又は調剤に従事する医師若しくは歯科医師又は薬剤師に提供し、及びその他必要な措置を講ずるよう努めなければならない。
 - 4 病院又は診療所の管理者は、当該病院又は診療所を退院する患者が引き続き療養を必要とする場合には、保健医療サービス又は福祉サービスを提供する者との連携を図り、当該患者が適切な環境の下で療養を継続することができるよう配慮しなければならない。
- 医療法から「患者の権利法」へ？

2010/3/5 MACHINO on the Right of the Mentally II 5

精神疾患を有する者の保護及びメンタルヘルスキアの改善のための諸原則

■1991年12月12日、国連総会第46回総会決議により採択

◆適用

以下の諸原則は障害、人種、皮膚の色、性、言語、宗教、政治的若しくはその他の偏見、国籍、民族若しくは社会的出自、法的若しくは社会的身分、年齢、財産又は出生によるいかなる差別もなく運用される。

◆原則1: 基本的自由と権利

1. すべての人は、可能な最善のメンタルヘルスキアを受ける権利を有する。メンタルヘルスキアは、保健及び社会ケアシステムの構成部分である。
2. 精神疾患を有する者、又は精神疾患を有する者として処遇を受ける者はすべて、人道的にかつ、生まれながらにして持つ人間としての尊厳を尊重されつつ処遇される。
3. 精神疾患を有する者、又は精神疾患を有する者として処遇を受ける者はすべて、経済的、性的、及びその他の形態の搾取、身体的又はその他の虐待並びに、品位を傷つける処遇から保護される権利を有する。

2010/3/5

MACHINO on the Right of the Mentally ill

6

II 日本における精神障害者の人権

日本の精神医療法の展開

- ✓ 精神病患者監護法(1900年)
- ✓ 精神病院法(1919年)
- ✓ 精神衛生法(1950年)
- ✓ ラインジャー事件改正(1965年)
- ✓ 宇都宮病院事件改正(1987年)
- ✓ 国連人権準則(1991年)
- ✓ 処遇困難者対策待望改正(2000年)
- ✓ 心神喪失者等医療観察法(2003年)
- ✓ 障害者自立支援法(2005年)
- ✓ 入院・処遇の適正化(2005年)
- ✓ 政権交代(2009年)→?

2010/3/5

MACHINO on the Right of the Mentally ill

6

出発点は精神障害者の治療を受ける権利

- 梶野三三郎田五郎『精神病患者私宅監置ノ実況及び其統計的觀察』(創造出版、原著(1913年))
- 方今我邦に於ては官公立精神病院の施設殆んど全く之を闕き、之が代補たるべき私立精神病院の収容力も亦甚貧弱にして、全国凡そ十四五萬の精神病患者中、約十三四萬五千人の同胞は實に聖代医学の恩沢に潤はず、国家及び社会は之を放棄して弊履[へいり、履き古しの靴]の如く毫も之を顧みずと謂ふべし。今此状況を以て之を欧米文明国の精神障害者に対する国家・公共の制度・施設の整備・完備せるに比べれば、實に霄壤月露[しようれうげつづつ、天と地、月とすっぽん]の懸隔相異と云はざるべからず。我邦十何萬の精神病患者は實に此病を受けたるの不幸の外に、此邦に生れたるの不幸を重めるものと云ふべし。精神病患者の救済・保護は實に人道問題にして、我邦目下の急務と謂はざるべからず。

2010/3/5

MACHINO on the Right of the Mentally ill

9

精神病院内での人権侵害： 精神障害者の自由権

- 大熊一男「ルボ・精神病棟」(1970年朝日新聞連載)：電
パチ先生(≠金八先生)
- ロボトミー問題(1970年～)：映画「カッコーの巣の上で」
(1975年) One Flew over the Cuckoo's Nest
- 宇都宮病院事件(1984年発覚)
 - 日本の精神医療に対する国際的非難
 - ルーズな入院手続
 - 日本収容所列島
 - 精神衛生法の大改正
 - 精神医療審査会
 - 精神保健指定医
 - 任意入院

2010/3/25

MACHINO on the Right of the Mentally II

10

地域精神医療、医療・福祉へ

- 地域精神医療へ
 - De-Institutionalization
 - 「日本収容所列島」からの脱却
- 精神医療から福祉へ
 - 精神衛生法→精神保健法→精神保健福祉法
 - 3障害(身体障害、知的障害、精神障害)の1本化
 - 障害者自立支援法
 - バリア・フリーな社会へ
- 精神障害者の権利論の展開
 - 自由権と社会権の総合
 - 依然として残る「治療を受ける権利」と「治療を受けない権利」との関係

2010/3/5

MACHINO on the Right of the Mentally III

11

III 精神医療における「保安と人権」

精神障害者の他害行為

- われわれは、精神障害者の地域精神医療、その福祉・医療だけを考えていれればよいのか。
- 精神障害者の他害行為に対して、何の措置もとらなくて良いのか。
- 精神医療における「保安と人権」は、戦後の精神医療、法学の最大の問題であった。
- 法律
 - 精神保健及び精神障害者福祉に関する法律(精神保健福祉法)20条(都道府県知事による入院措置)： 病院院長(理事)は、第2条の規定による診断の結果、その診察を受けた者が精神障害者であり、かつ、医療及び保護のために入院させなければその精神障害のために自身を又は他人に害を及ぼすおそれがあると認めるときは、その者を同等の設置した精神病院又は指定病院に入院させることができる。
 - 心神喪失等の状態で重大な他害行為を行った者の医療及び観察等に関する法律(医療観察法)2条(入院等の決定)： 裁判所は、第33条第1項の規定があつた場合は、第37条第1項に規定する決定を基礎とし、かつ、前条第三項に規定する意義が対象者の生活環境を考慮し、次の各号に掲げる区分に依り、当該各号に定める決定をしなければならない。
 - 一 対象者が行った原の精神障害を基に、これに依つて同様の行為を繰り返すおそれがあるときは、同様の治療を受けさせるために入院をさせる旨の決定
 - 二 刑罰の生命を喪失、身体及び行為を行った原の精神障害を改善し、これに伴つて同様の行為を行うことなく、社会に復帰するよを認ずると認め、この法律による医療を受けさせる必要があると認める場合、入院による保護を受けさせる旨の決定
 - 三 前二号の場合に当たらないとき、この法律による医療を行わない旨の決定

2010/3/5

MACHINO on the Right of the Mentally III

13

精神障害者の犯罪

- 精神障害者による犯罪の確率は高いか。
- 平成21年版犯罪白書
 - 一般刑法犯の検挙人員(33万9,752人)のうち、精神障害者は1,288人(前年比1.4%増)、精神障害の疑いのある者は1,571人(同3.4%増)であり、精神障害者等の比率は、0.8%であった。
 - その比率を罪名別に見ると、放火(14.3%)及び殺人(10.2%)において高かった。

2010/3/5

MACHINO on the Right of the Mentally II

14

事件

- ライシャワー事件(1964年)
 - 措置入院患者が脱院して傷害事件
 - 被疑者は「心神喪失」として措置入院
 - 「精神障害者野放し論」と精神衛生法強化
- 大阪池田小事件(2003年)
 - 精神病院入院歴のある者が小学校に乱入して小学生らを殺傷
 - 被疑者は死刑
 - 医療観察法の成立

2010/3/25

MACHINO on the Right of the Mentally II

15

心神喪失者等医療観察法の成立

- ✓ 刑法改正による二元主義的保安処分
の頓挫
- ✓ 宇都宮病院事件
- ✓ 処遇困難者病棟(道下研究)も粉碎
- ✓ 北陽病院事件最高裁判決
- ✓ 精神保健福祉法改正と附帯決議、法務省・厚労省合同検討会
- ✓ 大阪池田小事件
- ✓ 医療観察法: Diversionによる精神医療
処分の成立

2010/3/5

MACHINO on the Right of the Mentally II

16

国の強制権限

● 国が市民の自由を制限する権限

- Punishment
- Police Power
- *Parens Patriae*

● 強制入院・強制治療の正当性をめぐる論争

- Police Power vs *Parens Patriae* ?
- 社会的必要性が医療の限界をなす。

● 心神喪失者等医療観察法

- 触法精神障害者の再犯の危険性の位置づけ

2010/3/9

NAOHND on the Right of the Mentally II

17

<活動報告>

上智大学社会正義研究所活動報告 (2009年～2010年)

I 概要

上智大学社会正義研究所 (Institute for the Study of Social Justice=ISSJ, Sophia University) は、本学の建学理念であるキリスト教ヒューマニズムの精神に基づいて、変動する世界における諸問題を社会正義の観点から学際的に研究し、その成果を教育と実践活動の用に供することを目的とし、1981年4月に設立された。①社会正義の諸側面の多角的調査研究活動、②目的を同じくする国内外主要大学・研究機関との連絡、交流、③研究会、講演会、(国際)シンポジウムの開催、④調査研究成果の発表を推進し、成果物出版を広く国内主要大学、研究機関、国公立図書館、民間団体へ提供、⑤社会正義に関わる図書・資料の整備・収集などの活動を通じて、社会正義の促進に資する。

研究所員の構成は、本学学部・学科から参加を得て、哲学、人間学、神学、法学、政治学、国際関係、新聞学、社会福祉、経済学、生命・生物科学の学際的研究を可能にする構成となっている。

II 所員・事務局

所長	下川 雅嗣	外国語学部国際関係副専攻准教授
所長代行	中野 晃一	国際教養学部国際教養学科准教授
所員	アイダル・ホアン	神学部神学科准教授
	阿部 るり	文学部新聞学科講師
	江藤 淳一	法学部国際関係法学科教授
	小山 英之	神学部神学科講師
	田村 梨花	外国語学部ポルトガル語学科准教授
	幡谷 則子	外国語学部イスパニア語学科教授
	福武 慎太郎	外国語学部アジア文化副専攻准教授
	町野 朔	法学研究科法曹養成専攻教授
	三浦 まり	法学部法律学科准教授
客員研究員	村井 吉敬	早稲田大学アジア研究機構教授

名誉所員 保岡 孝顕

所在地 〒102-8554 東京都千代田区紀尾井町7-1
上智大学中央図書館7階713号室
TEL 03 (3238) 3023 / FAX 03 (3238) 4237

Ⅲ&Ⅳ 研究・教育活動

1. 映画「新・あつい壁」上映会&トーク

日 時：2009年5月28日（木）
場 所：上智大学10号館講堂
講 師：森元美代治さん（ハンセン病回復者）
協 賛：文学部新聞学科橋場義之研究室、毎日新聞社

2. 特別講義「Poverty and Rights」

（社会正義研究所、グローバル・スタディーズ研究科国際関係論専攻共催）
日 時：2009年6月4日（木）
場 所：上智大学中央図書館L921
講 師：Dan Banikさん（オスロ大学教授）

3. 講演会「死刑の現実を見つめる—米国と台湾の現場から」

日 時：2009年6月24日（水）
場 所：上智大学中央図書館L921
講 師：トシ・カザマさん（Ocean「被害者と加害者の出会いを考える会」運営委員、写真家、MVFHR「人権のための殺人被害者遺族の会」理事）

4. 「教会の社会教説綱要」出版記念連続シンポジウム

「カトリックの社会教説と人間性の探究」 後援
（上智大学神学部、上智大学カトリックセンター共催）
日 時：2009年7月4日（土）

5. ミニ・シンポジウム「宮下公園ナイキ化計画の何が問題なのか？」

日 時：2009年7月9日（木）

場 所：上智大学中央図書館 L921

講 師：いちむらみさこさん（美術家）

小川てつオさん（246 表現者会議）

植松青児さん（みんなの宮下公園をナイキ化から守る会）

黒岩大助さん（渋谷のじれん・野宿者の生活と居住権をかちとる自由連合）

コメンテーター：

中野晃一（社会正義研究所所長代行、国際教養学部准教授）

村井吉敬（社会正義研究所客員所員、早稲田大学アジア研究機構）

6. 第1回移民映画祭「Migrant Film Festival Japan 2009」

（上智大学社会正義研究所、上智大学カトリックセンター、
移民映画祭実行委員会 2009 共催）

日 時：2009年11月7日（土）～8日（日）

場 所：上智大学 10 号館講堂

7. 第29回国際シンポジウム

「グローバル化に対抗する運動ともう一つの世界の可能性」

（国際基督教大学社会科学研究所・上智大学社会正義研究所 共催）

2年前の第27回国際シンポジウムで我われは『グローバル化と先進国における貧困と社会的排除』をテーマに取り上げました。

当時の日本社会ではまだ一部の人の「新しい」貧困と認識されていた現実
は、昨年の金融危機に端を発した世界同時不況の到来とともに、もはや誰にと
っても身近な日常の不安となりつつあります。そのため、年越し派遣村や
反貧困ネットワークのように貧困問題に取り組み困窮者を支援する活動は広
く知られるところとなり、こんにち一定の市民権を獲得したと言えそうです。
しかしながら、新自由主義的政治経済に由来する構造的な貧困問題を個人の
責めに帰す「自己責任論」はいまだ根強く、現在注目されている困窮者支援
の諸活動さえ非常時の対症療法に終わる危険性をはらんでいると思われま
す。

そこで本年度の国際シンポジウムでは、ネオリベラリズムの専制に正面か
ら抗いオルタナティブな社会のあり方を模索する諸運動とその相互連帯が切
り拓く新たな未来の可能性に焦点を置くことにしました。国内外の運動はい
かに繋がり支えあうことができるのか、またいかに中間層の意識化を果たす
ことができるのか、そしてどのような「もう一つの世界」を構想し、そこへ

向かう政治の道すじを指し示すことができるのか、これらの課題について論考を深めることができれば、と考えます。(第29回国際シンポジウム広報文より引用)

日 時：2009年11月29日(日)

場 所：上智大学中央図書館L911

開会の辞：中野晃一(社会正義研究所所長代行/上智大学国際教養学部准教授)

学長挨拶：石澤良昭(上智大学学長)

基調講演「グローバル化に対抗する運動ともう一つの世界の可能性」

- 「Globalization and Social Movement」

クリストフ・アギトン(AC!「失業に反対する連帯行動」、失業に反対するヨーロッパ行進、ATTAC France、WSF「世界社会フォーラム」)

- 「The World Social Forum,

a process to bring together those who fight neoliberalism」

シコ・ウィッタケル(CBJP「ブラジル正義と平和委員会」代表、CNBB

「ブラジル・カトリック司教評議会」、WSF「世界社会フォーラム」)

討論者：幡谷則子(社会正義研究所所員、上智大学外国語学部イスパニア語学科教授)

司 会：本郷好和(国際基督教大学教養学部アーツ・サイエンス学科准教授)

パネルディスカッションⅠ「日本における対抗運動」

報告者：秋本陽子(ATTACジャパン運営委員)

河添誠(首都圏青年ユニオン書記長)

松本哉(素人の乱)

討論者：基調講演者(クリストフ・アギトン、シコ・ウィッタケル)

司 会：中野晃一

共同の祈り：

ホアン・アイダル(社会正義研究所所員、神学部准教授、イエズス会司祭)

北原葉子(国際基督教大学牧師)

パネルディスカッションⅡ

「いかに連携し、人の尊厳を大切に社会を築くのか」

司 会：中野晃一

閉会の辞：ヴィルヘルム・フォッセ（国際基督教大学社会科学研究所所長）

8. 2009年度秋学期 全学共通科目「人権尊重と平和の促進」

コーディネーター：ホアン・アイダル（社会正義研究所、神学部神学科）

- (1) 「総論 人権、自由、そして平和」 ホアン・アイダル
- (2) 「アイルランドの平和」 小山英之（社会正義研究所、神学部神学科）
- (3) 「和解に向けた努力：宗教紛争と民族紛争の視点1」
アガスティン・サリ（神学部神学科）
- (4) 「和解に向けた努力：宗教紛争と民族紛争の視点2」 アガスティン・サリ
- (5) 「平和と人権：コロンビアのケース1」
幡谷則子（社会正義研究所、外国語学部イスパニア語学科）
- (6) 「平和と人権：コロンビアのケース2」 幡谷則子
- (7) 「環境と人権の視点から」 瀬本正之（神学部神学科）
- (8) 「グローバル化と貧困・社会的排除について」
下川雅嗣（社会正義研究所、外国語学部国際関係副専攻）
- (9) 「グローバル化と民主制について」
中野晃一（社会正義研究所、国際教養学部国際教養学科）
- (10) 「新自由主義改革：雇用をめぐる政治」
三浦まり（社会正義研究所、法学部法律学科）
- (11) 「日本における言論・表現の自由を考える」 中野 晃一
- (12) 「難民の人権を法的な視点から考える」
江藤淳一（社会正義研究所、法学部国際関係法学科）
- (13) 「医療と人権」 町野 朔（社会正義研究所、法学研究科法曹養成専攻）
- (14) 「まとめ 国際正義と平和の促進について考える」 ホアン・アイダル

9. アフリカ現地調査

日 程：2010年2月20日～3月1日

参加者： 小山英之（社会正義研究所所員、神学部神学科講師）

幡谷則子（社会正義研究所所員、外国語学部イスパニア語学科教授）

目 的：ケニアのカクマ難民キャンプ及び、Jesuit Refugee Serviceによる難民支援活動の視察・調査

V 実践活動

1. Sophia Relief Service (旧:「世界の貧しい人々に愛の手を」の会)

ソフィア・リリーフ・サービス(以下「SRS」)は、上智大学が1977年12月より全学的に取り組んだインドシナ難民救援活動とその後継組織として研究所内に置かれた「世界の貧しい人々に愛の手を」の会の活動を引き継ぎ、上智大学社会正義研究所細則第3条に定める活動の一環として、アジア、アフリカなど国内外の困窮者を対象に医療・食糧・住居・教育の改善に資するための支援活動を行い、またこの実践活動を通じて本学学生、PA/PD、教員などの意識化ならびに社会正義研究所の調査研究を促進することを目的としている。

援助及び、活動資金は全国の募金者や当会主催のチャリティーバザー等によって捻出しており、信頼できる現地活動団体に毎年一回定期送金されている。なお支援先は、必要に応じて行われる現地実情調査やイエズス会難民事業(JRS)による情報分析、社会正義研究所所員の地域研究、及び現地のニーズなどに基づいて、社会正義研究所所員会議が兼ねるSRS運営委員会において検討し決定される。また支援効果を確認する意味でも1981年以来定期的に東アフリカ地域(援助先)の現地調査を継続している。現地からの的確なニーズの把握に努め、難民や困窮者との関わりを重視している。

また年2回の会報「Sophia Relief Service」を発行し、寄付協力者への海外支援先現地報告、支援者の声、社会正義研究所報告、難民支援へのアピールを行っている。創刊号は1981年7月、No.57は2009年7月に発行している。

2. 2009年度援助先及び送金額

- ①ケニア〈JRSカクマ難民キャンプ、小教区福祉活動プログラム〉 6,000ドル
- ②南アフリカ〈JRSビアンヴェヌ難民シェルター〉 3,000ドル

3. 主な募金活動

2009年11月16、18、20日 チャリティーバザー(上智大学内)

4. 研究教育活動

2009年7月より、SRSバザー実行委員会を結成。学生を主体として、難民に関する勉強会(2009年7月13日、8月20日、9月29日)や一般学生へのアピール用展示パネル作成などを行った。

5. ニュースレター発行

『Sophia Relief Service』を年2回発行し、寄付協力者への報告、難民救援へのアピールを行っている。

6. 募金の受付

口座名義 「世界の貧しい人々に愛の手を」の会

郵便振替口座 00180-9-86078

銀行口座（普通預金）三井住友銀行麹町支店 3090766

VI 出版活動

①社会正義研究所活動報告書（本書）

「巻頭言」中野晃一／2009年度秋学期全学共通科目「人権尊重と平和の促進」講義ノート ホアン・アイダル、小山英之、アガスティン・サリ、幡谷則子、瀬本正之、下川雅嗣、中野晃一、三浦まり、江藤淳一、町野朔／上智大学社会正義研究所活動報告（2008-2009）

②『宮下公園ナイキ化計画の何が問題なのか？』（ミニ・シンポジウム記録集）

③『グローバル化と先進国における貧困と社会的排除—野宿者、フリーター、移住労働者の現場から』（上智大学社会正義研究所、国際基督教大学社会科学研究所共編）

④『グローバル化に対抗する運動ともう一つの世界の可能性—いかに繋がり、いかに変えるか』（上智大学社会正義研究所、国際基督教大学社会科学研究所共編、2010年夏出版予定）

⑤ニュースレター『Sophia Relief Service』No.57、2009年8月発行、No58、2009年3月発行

**社会正義研究所活動報告書
(2009年度)**

発行日 2009年3月31日

発行所 上智大学社会正義研究所

〒102-8554

東京都千代田区紀尾井町7-1

電話 (03)3238-3023

FAX (03)3238-4237

印刷所 株式会社エー・エフ・ジェイ

〒113-0033

東京都文京区本郷3-3-11

電話 (03)5840-7235

FAX (03)5840-7227