社会正義

紀 要

4

目 次

<論 文>

- 発展途上国との協力についての提言……………垣花 秀武…… 3
- 現代世界における解放の神学……………山田 経三……23
- 権威主義体制の一考察
—フィリピンの場合：マルコスの実験……………保岡 孝顕……49
- 平和教育の試み<研究ノート>……………アンセルモ・マタイス……71
- 解放の神学
—グスタボ・グティエレスの著書をふまえて
 <研究ノート>……………山田 経三……81
-

<特別寄稿>

- フィリピン社会と教会の役割……………フェデリコ・エスカレル……97
- The Challenge of Peace
—What does it say? What does it mean?
……………Peter J. Henriot…… 123

<研究資料>

- 米国カトリック司教団経済教書第一次草案（要約）…………… 151
-

<活動報告>

- 上智大学社会正義研究所活動報告（1984年～1985年）…………… 165
- Institute for the Study of Social Justice,
Sophia University…………… 181

発展途上国との協力についての提言

垣花秀武

〔個人的前提 I〕

私が発展途上国の人びとと親交を結ぶようになったのは45、6年前1939年4月、旧制第一高等学校の寄宿寮に入寮した頃からである。

当時日本の軍国主義、侵略政策は隆盛を極め、大東亜共栄圏のスローガンのもとに、日本の中国内占領地点は増大の一途を辿っていた。そして満州（現東北部）をはじめとする占領各地から優秀な学生を選び出し日本（内地）へ留学させるという制度が進展しつつあった。それらの留学生のために特設高等科というものが設置され、それが第一高等学校の駒場の構内に併設されていた。講義にも共通なものが多かったが、寄宿寮では完全な共同生活をするように仕組まれていた。

駒場の一高校内には当時としては例外的に立派な寄宿寮（現在も東大教養学部駒場寮として存続）——鉄筋3階の長方形の頑健な建物が4棟あった。各階が10ユニットほどにわかれており、廊下を隔てて大きな勉強室と大きな寝室があり、それが1ユニット（室）になっていた。そしてその各々のユニットに10人ほどの寮生が住んでおり、共同生活をしていただけである。その10人の中に多くの場合1人の留学生が入っており、文字通り寝食を共にしつつ勉強にはげむような態勢が整えられていたわけである。

従って私は3年間にわたる一高寮生活の間に何人かの特設高等科の生徒達と親しく交わるようになり、中には私の自宅に休日を利用してやって来るような人物もあるようになった。

親しくならないうちは、通り一ぺんの会話しかなく、大東亜共栄圏などという絵空事も相手方が口にするのであったが、交わりが深くなり、お互いに信頼感が生ずるようになり、私が日本のミリタリズム、中国侵略に反対であることがわかってくると、次第に彼らは彼らの本当の考えを会話のはしばしに述べるようになる。そして私はやがて留学生のほとんどすべてが反日感情・思想をもっていることがわかるようになる。それも日本滞在の月日が長い者ほど、思想的に反日の度合が高まり、その思想を具体化するために、抗日運動を実践しているらしいことがわかるようになる。

侵略されている国の若者が侵略者に反対し反抗するのは今考えれば当然であろう。しかし当時は彼らの多くは日本軍と直接接したことはなく、いわば中国各地の何も知らない単純な秀才であったり、またそれどころか日本と協力して事態をなんとかおさめようと努力している知日派、親日派の巨頭の子弟だったりであったので、来日当初は、選抜試験に合格して東亜の先進国日本に留学して来ているという一種の誇りや、孫文以来の中国の一部に根強くある日本に学びつつ中国の革命、改革をなしとげようという意欲ももっていたのであった。それが来日してしばらくするとほとんど例外なしに、日本社会の排他性にぶつかり、誤解にもとづく場合もあるが、中には実質的個人的に被害をうけたり、少なくとも精神的に打撃を受ける。そのような経験が積みかさねられ、やがて日本のかかげる大東亜共栄圏などというスローガンいっさいに対して嫌悪感を感じるようになり、日本人の一人一人に対しても好感をもてないようになる。

知日派の重鎮の子息A君は、深夜、そのようなことを自分の具体的体験で一々詳しく私達に述べる。翌朝彼は寮を出て中国に帰国し、そのまま帰らない。やがて風の便りのように不確かではあるが、「A君は重慶政府の幹部候補生として抗日戦線に従軍している」といううわさが伝わってくる。別な留学生B君は

「君達と会う日がもっと早ければ、抗日運動を实践することにはならなか

ったろう。日本の侵略には反対だが、我慢して日本で医学の勉強を専一にしたであろう」と悲しい表情で私にうちあけ、やがて一週間ほどのうちに1942年3月はじめ特高警察の手で、私の面前で寮から拉致されてしまった。満州の貧しい農民の子弟であったB君は日本から脱出する手段がなく、すでにあきらめていたのであった。そして私もまた彼を守る手段が全くなかった。せいぜいB君を逮捕に来た特高警察官に、あまり手荒なことをするなといい、B君にはもし衣類等が必要なら連絡するように、またもし釈放される時に保証人が必要なら何時でも引き受けるぞと私の自宅の住所のメモをわたし慰めるのが精一杯であった。2、3日して警察からB君の下着があったら、受け取りたいという連絡があり、私はきれいに整理されていたB君の下着類を私の風呂敷に丁寧につつんで、取りに来た下級の私服警官にそれを渡した。もちろんB君は釈放されなかった。したがって私はB君の身許保証人になることもなく、その春第一高等学校の寮を去り、東京帝国大学の理学部に移っていったのである。そしてそれにつづく3年ほどの年月のうちに事態は日本軍の南方における決定的敗戦、大空襲による大混乱と進展してゆく。その間に私はしばしば拘置されているB君に連絡面会しようと試みたが果さず、生きているらしいということ（まだ殺されてはいないということ）だけは、最初逮捕に来た特高警察官の一人から非公式に聞き出すことができただけであった。

〔個人的前提 II〕

私は1977年10月から1980年10月まで、3年間ウィーンに在住した。同地にある International Atomic Energy Agency (IAEA, 国際原子力機関) という国際機関 (職員数 1,500 名ほど) の Deputy Director General (副事務総長または次長と訳す) ということで多忙多彩な日常であった。私の先輩、友人、弟子達は私がウィーンで優雅な生活をしていたものと思っておられるが、そのような面も確かにあるが、本当はそうではない。

「3年もヨーロッパにおられたのですから、ヨーロッパは隅々まで御覧になったでしょう」と人びとは言うが、そうではない。若い時1954年から2年余り家族と共にストックホルムやウィーンに生活した。当時は好奇心もあったのでヨーロッパ中をかけめぐったが、今回はそのような若々しい好奇心もなく、それ以上に忙しすぎてヨーロッパ内を旅行などということは思いもよらぬことであった。

ウィーンでも忙しかったが、それ以上に発展途上国——なかんずく東南アジア諸国を訪問する用務が多く、ウィーン在任中、ほとんど3分の1の時間を発展途上国巡りに費してしまい、休暇もとらず走りまわっていたので、とてもヨーロッパ各地を家族と一緒にのんびり歩きまわる時間などなかったわけである。

IAEA は主な目的が二つある。その第1は、すべての国民が、原子力の平和利用（エネルギー、農業、医療、学術など）による益を等しく受けることができるように努力すること。すなわち原子力平和利用分野における技術移転、技術援助を有効に実行することがその目的の第1である。

第2の目的は核兵器所有国の数がこれ以上増大しないような技術的システムを考察し、それを実行すること（Safe Guard, 安全保障措置）。すなわち平和利用国の核物質や技術が軍事利用国に転用されないように監視、査察（Inspection）することが第2の目的なのである。

軍事用に悪用転用されないことを査察によって確認しながら、先進国間で原子力平和利用の技術交換を迅速に行い、共同研究や共同開発を有効に行う。また先進国内に蓄えられている科学や技術を発展途上国に移転し、発展途上国がかかえこんでいる食糧危機、衛生問題、経済的困難の解決に貢献しようというわけである。

1977年10月、私はウィーン着任すると早々 IAEA による発展途上国援助の実態を調べることにした。一年間の援助総額は約1,000万ドルであり、援助を受けている国の数は80カ国をこえている。（1960年代の初めまでは

発展途上国との協力についての提言

日本も IAEA から技術援助資金を受ける側であった。現在はもちろん援助をする側であるが。) IAEA には種々の分野の専門家(理や化学や工学の専門家のみならず、50人ないし60人の農業専門家、ほぼ同数の生物学者や医学者)が居り、研究を行い世界中の情報を集め、その中の適切と思われるものを発展途上国に情報として提供する。さらに発展途上国の科学者、技術者、医者らを動員し研究チームをつくり、世界中のその道の専門家のアドバイスを受けながら実際に研究や開発を行うのである。

それらの発展途上国との協力、援助プログラムの中にはうまくいっているものもあるが、よく調べてみると大部分が発展途上国の実情にあわず、空転しているか、せppかく施設などをつくってもそれが動かずにいる。IAEA のスタッフも発展途上国側もそれなりに努力をしているのであるが、もともとプログラムがその国の実力にふさわしくなかったり、ニーズが実はなかったりする場合が多いため、結果が出ずにずるずると年月が過ぎてゆくか、結果が出てもその国の発展になんら益することがないといわざるを得ない状況となる。さらに困ったことには、先進国側にいわば援助屋とも称すべき人脈が出来、発展途上国側にも援助引受けグループとも呼ぶべきグループが形成され、その両者間の納得ずくで援助計画がつくれ、巨額な援助資金が年々引き続いて浪費されるようなことが生じがちなのである。そして発展途上国の本当の発展を考え、それを実現するために苦心惨憺している人びとのたてる計画が無視され、資金が流れないという困った事態になってゆくのである。

以上のことは、何も IAEA による発展途上国への技術援助に限った現象ではなく、世界中の各援助機関、各先進国の援助計画実施にみられる事実であるが(それだからこそ、発展途上国の大部分は政治的独立を獲得した後20年30年を経過しながら、現在もなお経済的発展、自立を達成できないのであるが)、その実情を IAEA の中でつぶさに日常生活を通じて私は体験し認識したわけである。

IAEA の中に何百と存在し総計年額1,000万ドルも消費している既存の技術援助プログラムの個々についてそれを評価し改良することは、新任のDDG（副事務総長）である私にとって至難の業である。また私が長年月DDGの職にとどまるとするならば、各々のプログラムを丹念に検討し、だめなものを整理し（実はそれは大変困難なことで説得するには長い年月を要することであるが）、良いものを伸ばす（予算の制約があるので、だめなものを整理しない限りこれまた難しい）こともできよう。私は当初から3年ほどしかウィーン在任を予定していなかったもので、とても時間が足りない。

そこで私は新しいプログラムをつくり、それを私の在職中に模範的プログラムに育てあげる方法をとることとした。新プログラムが成功すれば、従来からあるプログラムに、私がウィーンを去ってから影響を与えうるとも考えたからである。

新しいプログラムを生み出すために、私は Regional Cooperative Agreement (RCA, 地域協力協定) を利用することとした。IAEA がある特定の一国に技術援助をする Bilateral (二組織間) のプログラムは20年の歴史をもち、すでに存在している。それにはいっさい差当り手をつけずに、地域別に数カ国を選び、それらの国を一つのプログラムに集めて、まとめて協力・援助を行う Multilateral (多組織間) のプログラム (RCAプログラム) を新しく創り出し、それをダイナミックに運営することとしたのである。

私はまず世界中の発展途上国を地域 (Region) 別に5地域にわけることからはじめる。

- 1) アジア・太平洋地域
- 2) イスラム地域
- 3) ラテン・アメリカ地域
- 4) アフリカ地域

5) バルカン地域

である。第1地域アジア・太平洋地域は私の頭の中では、西はアフガニスタン、パキスタン、インドからスリランカ、さらにアセアン諸国（タイ、マレーシア、シンガポール、インドネシア、フィリピン）、ヴェトナム、南・北コリア、モンゴルそして中国と広がる大地域であり、日本やオーストラリアやニュージーランドのような先進国がその地域にある。

第2地域イスラム圏は中近東からアフリカ北岸のイスラム諸国家を含む地域である。その中には大産油国イラン（1977年にはパーレヴィ王治下であったが、私のヴィーン在任中に革命がおきる）、イラク、シリア、サウジアラビア、クウェート、カタール、アラブ首長国連邦、リビア、アルジェリア等があり、石油を産出しない国々ヨルダン、レバノン、トルコ、オマーン、イエメン、エジプト、チュニジア、モロッコ等がある。いずれもイスラム教を国教としているが、教理的に異なり、歴史的に対決しているいくつかの分派がある。解決不能な論争が各所でおこり、それが武闘となることもある。同じ分派内でも進歩派と保守派があり、それらが国境を越えて連帯し大規模な動乱が地域各所に飛び火しやすい。さらに全く困ったことには、その地域内のパレスティナに第2次大戦後1948年にイスラエル共和国が先進国（主として米・英）の支持によって作りだされている。パレスティナに住んでいたアラブ人は難民として周辺各国に流れ出て、いくつかの政治的分派に分かれてはいるが、パレスティナへの帰還を望んでいる。政治的にも経済的にも極めて不安定な地域である。

第3地域はラテン・アメリカ地域である。カトリック信仰を共にするが、各々の国の歴史が異なり、利害が相反することが多い。他の地域の発展途上国も同様な場合が多いが、この地域の諸国も極く少数の富裕・権力者層と大多数の貧民層からなりたっている。外国の植民地ではないが、閉じられた国内で植民地的支配が実質的に行われている国が多い。もともとカーストを容認するヒンズー教を国教とするインドなどの国々においては、国

内での少数者による植民地的支配が自然に発生することが多い（そのことは、外国による植民地支配でないだけに、一層悪質であり、他国からの干渉、影響を受けることなく温存されるまことに始末におえない支配体制である）。そもそもカーストや階級を認めないはずのカトリックを上層も下層も信仰していることになっていながら、実は厳然としてほとんど混り合わない階層がラテン・アメリカの諸国には存在していることが多い。上層が富み下層が貧しく、しかも上層ほど白人に近く下層ほどインディオや奴隷の血が濃く、皮膚の色も暗色となり、風俗習慣も異なるというまことに何とも困った国々が多い。北米合衆国の影響が大であるが、その関係は決して円滑ではない。メキシコ、アルゼンチン、ブラジルのような潜在的には富裕国となりうる国もあるのであるが、上記の階級問題や政治経済の相つぐ失敗で地域発展の中心勢力とはなり難い。

第4地域はアフリカ大陸の大部分の国々である。全くイスラム化していないか、しているとしてもその程度の少ない国々である。アフリカ北岸のイスラム国家をのぞいた全アフリカ大陸であり、世界中で最も貧しく、飢餓に常時おびやかされている絶望的ともいえる国々が多い。その地域の南端には極めて富裕な南アフリカ共和国があり、白人が既得の権益・権力を保持して、他の国々と激しく対立している。

第5地域はバルカン半島にいくつかある発展途上国である。他の地域にある発展途上国よりかなり経済的にも、文化的にも進展している国々が多いが、近隣のヨーロッパの諸先進国との落差は大であり、人びとの貧困意識はかなり強く歴史的に屈曲した感情もある。ソ連の政治・経済・文化政策と一体のようなブルガリア、共産主義者を弾圧しているギリシャの両極端の間にルーマニア、ユーゴスラビアが位置し、全く孤立した共産国家アルバニアもある。いろいろな形でバルカンにはソ連の政策が反映するが、東欧圏の先進国、東独、チェコスロバキア、ハンガリー等の影響も無視できない。また半先進国的なポーランドの経済的、政治的不安定は常にバル

カン諸国に直接影響する。この地域に対しては西欧圏東端の中立国オーストリアの影響が極めて大である。

以上の5つの地域の各々について Multilateral (多組織間) 協力プログラムをつくって実行するのは、忙しすぎて不確実な仕事になってしまうおそれがある。そこで私は5つの地域に順序をつけて雁行させることとする。アジア・太平洋地域については即時実行し、イスラム地域と、ラテン・アメリカについては2, 3年後に新プログラムを開始するための調査を開始する。アフリカとバルカンについては他地域のプログラムが進展するまでしばらく待つ。

私は直ちに私の局の予算を工面してアジア・太平洋地域のRCA新設プログラムのために10万ドルを1978年度にわりあてることを決定する。部下の Director (部長) 達は陰に陽に妨害する。彼らは従来からある技術援助プログラムがそのまま存続することを望んでおり、新DDGが新プログラムをつくることに内心は反対である。新プログラムが発展して、従来からある彼らの予算が奪われはしないかと、どこにでもある官僚的な保守性を彼らは発揮するのである。当時の私の部下の部長は、食糧・農業部長がアメリカ人であり、生命科学部長がインド人であり、物理・化学部長がソ連人であり、附属の研究所長がイギリス人であったが、国籍を問わずいづれも内心は反対で上長ではあるが新米の私の決断や指示になかなか従わない。それどころか Director General (DG, 総長) に反対意見を直訴におよぶ人物もあらわれる。

私は怒らずに丹念に彼らと対話する。私の局内のRCA予算は当分は10万ドルのオーダーにとどめ急速には拡大しない約束をする。そして、大きなプログラムを将来やるとすればIAEAとは別の組織UNDP(国連開発機構)から資金を調達する予定であると説明する。そのことを直ちに示すために、部下の有能な課長 J. Fowler 博士(ファウラー博士, アメリカ人)と共にUNDPに交渉して10万ドルの資金を1978年度に獲得する。そ

の UNDP の資金を使って、4人の専門家（インド人、日本人、オーストラリア人、デンマーク人）をアジア地域に3カ月ずつ2回派遣し、その地域の科学的、工学的能力を精査させる。そしてアジア地域の工業にアイソトープや放射線をつかう能力があるか、潜在的需要があるかについての詳細な部厚な報告書が1978年末にはウィーンの私のオフィスに到着する。

自分の部の予算を削られるのではないかと疑心暗鬼であった部長達も新プログラムが新しい予算で大規模に展開しそうな気配を察して次第に協力的になってくる。私とファウラー博士は調査団の報告書を基礎として、“Regional UNDP Project for Asia and Pacific (RCA) on Industrial Applications of Isotopes and Radiation Technology”（アイソトープと放射線の工業利用に関する UNDP, RCA プロジェクト）と題する新プログラムを作成する。6～7カ年計画で全額約1,100万ドル。その予算のうち約450万ドルを UNDP に申請し、迂余曲折を経ながら支給の約束を獲得する。残額650万ドルをアジア地域内から現金、施設、人員等でまかなう方策をたて、私とファウラー博士と手わけで、アジア中を走りまわる。まずインドネシアが施設、人員を主体とするが、残額650万ドルのうちの半額に近い資金を供出することを決意する。オーストラリアも極めて友好的である。日本ははじめ極めて非協力的であったが、私はあきらめずに5回私費でウィーンから東京に飛び、関係方面の理解を得るために説得に努める。その結果、1978年末にはようやく協力態勢が日本にもできあがる。一度態勢ができると日本の協力は強力であり、650万ドルのうちの20%程度を供出する目途がたつ。

このようにしてRCA新プログラムは地味ないくつかのプログラム（総額当初は年10万ドル）のほか、IAEA 始まって以来の巨大なプログラム「アイソトープと放射線の工業利用」が UNDP の資金とアジア地域内諸国の協力によって生れ出ることとなったのである。従って私の日常は極めて多忙となり、アジア地域の各国を訪れ、交渉をすると同時に、優秀で良

心的な科学者、技術者を見出し、相互理解と相互鍛錬に努め、共にプログラムを発展させるという大仕事に忙殺されることとなったのである。

〔提 言〕

以上に述べたような私の個人的経験を通して、私は発展途上国との協力について以下のような提言を行う必要を痛感している。

1) 発展途上国の現状認識

先進国が相手の発展途上国の実情を良く知る必要があると同時に、発展途上国自身も自国の現状を正確に知る必要がある。もし発展途上国側が現状に目をおおっているとすれば、時間をかけてもよいから目を開くようにねばりつよく説得せねばならない。

2) ニーズ（それに応ずる協力テーマ）の発見と育成

現状を正確にみきわめた上で、現時点で何をせねばならぬかを、協力して見出す、あるいは協力してニーズを育成する。たとえば、常時飢餓に悩んでいる国々に対しては食糧を与えることが急務であることは言をまたないが、同時に将来の食糧増産に通ずる援助を小規模でもよいから絶えることなく継続する。やや発展が軌道にのった国は大規模な高度な技術開発にすぐさま飛躍しようとするが、そのような傾向は極めて危険である。同志的な愛情をこめて説得し地についた発展計画をたてねばならない。

ほとんどすべての発展途上国に欠落しているのは社会正義への志向と政治のルールである。その欠落に対処する技術的経済的方法は何よりもまず食糧の確保と農業の健全化効率化への努力である。その基礎の上に天然物・農産物加工工業を設立せねばならない。農産物や天然物を単に輸出するのではなく、加工して輸出することにより、国内の労働市場も質量ともに改善拡大し、利潤の蓄積もおこり、国内の需要市場も拡大する。先進国側(我々)はそのようになるように協力しコーディネートする。そのことにより歴史的に不健全に進展してしまっている農業（極めて低価格な果

実やコーヒー、ゴムやパームオイル、国内需要がなく先進国への輸出にのみ頼る農業)の路線をいくらかでも変化させることができる。さらに農産物、天然物の上にそれらを加工する工業をねばりづよく組みあげる努力を積み重ねることによって、その国に適したいくつかの技術工業をおこす可能性が生じてくる。農加工工業、天然物加工工業の経済的地盤、技術的土壌の上いくつかの円柱をたてるように、その国の環境(自然・歴史・経済環境)に適した少数の工業をしっかりと組みあげる。そのような基幹構造ができあがれば、その国はほとんど自力で経済的に発展する。(実は古くは西欧諸国そして北米合衆国、1世紀前からは日本もそのような基幹構造を苦労してうちたて、やがて現在のピラミッドのように巨大な産業体系をつくりあげてきたのである。)

国の経済規模、人口規模が小さな場合、いくつかの国々が地域的に集まる必要がある。地域内の諸国が協力することにより、地域内に工業的分業体制が整い、地域内に安定に成長する需要市場が確保され、その地域が総合的に発展し、先進諸国群と対等に近い経済圏となる可能性がようやく生ずるのだということを根強く発展途上国側に説得し続けねばならない。小さな国々でも部族の対立、歴史的怨念、植民地時代の宗主国の相違などからくる相互違和は我々が考えるより遙かに大である。小さな経済ユニットでは所詮名みの独立で、経済的繁栄はおろか、経済的従属性からも脱することができないことを根強く発展途上国側に説得し続けねばならない。

3) 双方のパートナーの設定

協力のプログラムを実行するためには、先進国側と発展途上国側の双方に最も適したグループを作り出し、その連携を緊密に行わねばならない。専門的知識はもちろん必要であるが、それ以上に倫理的、人格的に立派な人間同士が協力せねばならない。墮落した人間、緊張を欠いた組織が協力しても、発展途上国は少しも発展しない。人探し、人選び、さらに人の育

成が急務である。

4) プログラムの運営

一般的にあって、小規模な準備プログラムを1,2年行い、その間に相互理解を深め、相互に鍛錬を重ねることが望ましい。準備プログラムがうまくいった場合に限り本プログラムに入る。プログラムのリーダーシップは当初は先進国側の人物がとり、それを次第に発展途上国側の人物に移すようにせねばならない。そのためにはプログラムを出発させたその時点から、先進国側のリーダー（チェアマン）は発展途上国側の何人かをコーチアマンとし協力してプログラムを運営し、相互理解、相互鍛錬を重ねながら、その中の最も秀れた人材にリーダーシップをなるべく早く譲り、自分は後見役に退くべきである。

発展途上国との協力は、そのプログラムを人格的技術的に指導できる人物を発展途上国の人材の中から選びだし、育て上げることによってはじめて成功する。今少しつけ加えるならば、そのような人材はその国の政情の変化にもかかわらず生き残り、自己鍛錬をし続け、その国の本当の発展に貢献し続けるはずである。先進国側（我々）はそのような人材との協力をそのプログラムに限らずに広く長く続けるべきである。

5) 協力と競争の原理を導入すること

ひとつのプログラムをいくつかのサブ・プログラムにわけ、その間に一種の競争の原理が働くように組みあげるべきである。そのためには各々のサブ・プログラムに責任者をおき、権限を与え、年に数回各責任者を集め、成果を討議すべきである。そのことにより各々のサブ・プログラムの中では協力の機運が生じ、無能な責任者は淘汰されることにもなる。成果の優劣については何人も納得するような評価を与え、その結果を予算措置などにある程度（あまりドラスティックでなく）反映させるべきである。

いずれにしても、プログラムのリーダーはプログラム全体、プログラムの各部分に公正な競争と協力のメカニズムが働くように常に努力せねばな

らない。無競争、無協力のうちに時間が推移し、結局何の結果も得られないような発展途上国援助プログラムが現実には多すぎるのである。

6) 評価の基準

プログラムの実行にあたっては、一定期間の経過後、あらかじめ定めてある評価基準に基づいて成果を評価せねばならない。評価基準はプログラムによって異なるが、いずれの場合も3つの効果を考慮すべきである。それは

- a) 教育的効果
- b) 経済的效果
- c) 社会的効果

である。そのプログラムを実行することにより、それに参画した発展途上国の人材がどのように自己教育、自己向上を成し遂げたかをまず第一に評価する。次にそのプログラムがその発展途上国の経済発展にどのように効果を及ぼしたかが重要な評価基準となる。第3の社会的効果は極めて広汎な概念を含むべきである。たとえばそのプログラムがなければその人材はどこかの先進国に行ってしまう（一種の失業救済）などの消極的效果も考慮すべきであるが、医療などの協力や政治についての研究的協力においてはこの社会的効果は重要な積極的なファクターとなるわけである。

いずれにしてもプログラムを出発させる時に相互に納得できる評価基準をつくっておき、その基準にのっとって評価を行うべきである。ただしその評価をいかに利用すべきかはその時の状況によるべきである。多くの場合、寛大な精神によって、悪い評価を受けたグループについても次の機会への改善を望みながら協力を継続すべきである。

7) 自助自立 (Self Reliance) への段階的進展

発展途上国が発展するためには終局的には自らの力によって、自助自立するほかない。先進国からの単なる援助だけでは、発展途上国は永遠に発展途上国にとどまる。

発展途上国との協力についての提言

ただしどのようなプログラムであっても当初から自助自立は無理な場合が多いので、当初は資金も人材も先進国側から供給せねばならないが、プログラムの進展につれて、発展途上国側からの資金の投入量を増大し、先にも述べたようにプログラムのリーダーシップも発展途上国側に次第に譲り渡すべきである。ただし単に言葉の上の自助自立ではなく、実質の伴ったものとなるよう発展途上国側はもとより先進国側（我々）も努力すべきである。

8) 協力の継続と拡大

先に述べた評価を用いて、あるプログラムは継続し、あるプログラムは拡大するよう努力することになる。何回かの評価を経て良い評点が得られないプログラムはリーダーを代える。それでもうまく行かぬ時は中止を断行する。その時もそのプログラムの参加メンバーの大部分を他のプログラムに吸収するよう配慮せねばならない。

9) 使用言語

プログラムを遂行するにあたって、どのような言葉を用いるべきかは大変難しい問題である。理想的形態は現地主義であろう。たとえばコリアとの協力を行い、ソウルで討議する場合はその現地の言葉ハングル語を用いるべきであり、それに関する会合を東京で開く時は日本語で行うことが理想である。そのような理想が実現不能な場合は第三国の言葉、たとえば英語やフランス語を使用せざるを得ない。先進国側が自国語を用いることを強制することは、発展途上国との協力では絶対に避けねばならぬことである。もっとも相互信頼が深まり同志的結合が強くなれば相手方が日本語もしゃべりだす場合もあるが、そのような時はこちら側も努力して相手方の言葉を片言でもよいからしゃべるべきである。そして常に現地主義が理想であることを繰り返し述べるべきであり、その理想の実現への努力を怠るべきではない。

10) 発展途上国への協力は平和的分野に限ること

発展途上国の経済的困難，社会的政治的不安定の最大の原因は多大な人材・資金が軍事目的に使用されていることである。また先進国の多額の援助や協力が軍事用であることである。日本の協力・援助は従来から平和利用に限っているが，この光栄ある伝統は，今後も強固に維持推進すべきである。同時にあらゆる機会を利用して，他の先進国の発展途上国への軍事援助が倫理的にも経済的にも誤りであることを指摘すべきである。

私は発展途上国への協力・援助平和指数（P）として

$$P = \frac{\text{平和用協力・援助額}}{\text{軍事用協力・援助額}}$$

を提案している。日本の場合軍事用がないのでPは無有限大であるが，米ソ両国の発展途上国への援助の平和指数Pは多くの場合1以下である。協力、援助の総額も重要であるが，Pは最も重要な指数であり，人類の運命を定める指数ともいえよう。

11) 発展途上国に対する協力は先進国にとっても必要であるとの自覚

発展途上国の健全な発展なしには，先進国の経済発展も安全保障もないという認識の上にたつて，人間としては全く平等，プログラムを実現することによりお互に受益受惠があると自覚しつつ協力すべきである。

先進国側（我々）は自分の協力行為が発展途上国に対してどのような効果があったかを先に述べた3つの観点，教育的，経済的，社会的効果について深く反省しつつ協力を実行して行かねばならない。

12) 相互理解の上にたったあたたかい人間愛に結ばれた協力

以上いろいろと述べてきたが，発展途上国との協力は，歴史・生活・価値観の相違を相互に理解し，急激な改変を要求せず，信頼感を深めながら，ゆっくりとしかしながら着実に理性的に進めて行かねばならぬ。そのためには，先進国側の当事者のあたたかい持続する人間愛が特に要望される。

〔補遺 I〕

「アイソトープと放射線の工業利用に関する UNDP, RCA プロジェクト」はおよそ1年半の準備期間の後に1980年8月に正式に発足し、年間平均予算170万ドルを有効に使いながら今やアジア地区最強力のプログラムとなっている。ジャカルタに研究の最大の中心があるが、各種のサブ・プログラムはインド、タイ、マレーシア、シンガポール、韓国、フィリピン、オーストラリア、日本の各地で実行されつつある。1984年の1月には中国がIAEAに加盟したため*、中国もこのプロジェクトに関心を示しつつある。

1986年12月にこのプロジェクトは終了することになっているので、その成果の評価を実際に行い、1987年以後をいかにすべきかについての討議を開始せねばならぬ時期が近づきつつある。

このプロジェクトを運営することにより、アジア地域にはかなりな数の優秀な科学者、技術者、プロジェクト・マネージャーがすでに育ちあがっている。たとえばジャカルタで天然ゴムを放射線によって加工するプログラムを実行したまだ若いインドネシア人リドワン博士は、今夏からヴィーンに赴任し、IAEA 内で発展途上国への技術協力の総指揮をとる部長職に就くことになっている。さらに若い30代のタジュリン博士はマレーシア人であるが、近々にクアラルンプール（マレーシアの首都）からジャカルタ（インドネシアの首都）に移り UNDP・RCA プロジェクト全体を指揮するはずであり、愛国者でありながらアジア地域経済を考える人物に成長しつつある。

* 台湾政府が IAEA から去って後、中国は IAEA に未復帰であった。私は1977年 IAEA に赴任早々、中国側と接触し、IAEA への復帰を説得し、1980年5月には秘かに北京に飛んで中国側の要人と会談説得した。詳細を述べるいとまはないが、1983年10月中国は IAEA への復帰を表明し、1984年1月からは正式な参加国となり、理事国として原子力平和利用分野での国際活動を開始した。

私が1978年に年間予算わずか10万ドルで発足させた IAEA 予算を使用する R C A プログラムも、現在年間 100 万ドルに近い予算を使用するほどに拡大しているが、私がウィーンに残してきた旧部下達、部長達はもはや文句を言わない。それどころかプログラムの奪い合いもおこりかねない。1980年の10月にウィーンを去った私はもはや直接それらの事態に影響を及ぼすことはできないが、この時点で丁寧な評価をし、今一度プログラムを組みなおす必要があるかもしれないと考えている。

アジア地域より少し遅れて出発させるはずだったイスラム地域とラテン・アメリカ地域のうち、イスラム地域についてはイラン革命とイラン・イラク戦争のため未だに残念ながら具体的な進展はない。ラテン・アメリカ地域については、私の精神を受け継いで、アメリカ人のオニール氏が現在全力をあげてプログラム作成に努めている。

〔補遺 Ⅱ〕

中国人留学生 A 君は中国に帰国後かなり早い時期に国民党を離脱し共産党員となったという。そして中国革命に重要な役割をはたし、現在も活躍中であるときいている。

1960年の1月私は東京工業大学の私の研究室を組みあげる努力——予算獲得やスタッフを集め指導する努力の最中に肺炎で倒れた。その病室にかつての中国留学生 B 君が全く不意に私を見舞ってくれた。1942年3月初めに私の面前から拉致されたあの B 君である。18年に近い年月の経過にもかかわらず、B 君は私に友情をもち続けており、私も重体に近い病勢ではあったが、B 君が生きていてくれたことが本当に嬉しかった。日本敗戦後釈放された B 君は直ちに中国にもどり、中国内戦を国民党員として戦い、敗れ、台湾にのがれ、丁度そのころ台湾から日本に戻って来たということであった。

A 君、B 君について書きしるさねばならぬことが多いが、別の機会にゆ

ずるべきであろう。

(筆者は上智大学社会正義研究所員，理工学部化学科教授)

Proposal for Collaboration with Developing Countries

Hidetake Kakihana

SUMMARY

Based on author's personal experiences :

1) intimate friendship with Chinese students during the 2nd World War and 2) active leadership for improvement of technical transfer to developing countries during his duty stay (1977—1980) in Vienna as Deputy Director General of International Atomic Energy Agency, twelve items are proposed and discussed as the essential factors for collaboration with developing countries.

1) Understanding the reality of the developing country in concern, 2) Finding real needs of the country, 3) Coupling working groups of the developing country with those of developed countries, 4) Operation of programme, 5) Collaboration and competition, 6) Standard of evaluation, 7) Stepwise approach to self reliance of the developing country, 8) Continuation and enlargement of the programme, 9) Language, 10) Collaboration should be strictly done in the field of peaceful development, 11) Developed countries should recognize the collaboration will result in their own benefits, 12) Humanism based on mutual understanding.

現代世界における解放の神学

山 田 経 三

序

1984年9月以来、日本においても解放の神学がマスコミでとりあげられている。アジア、アフリカ、ラテン・アメリカ第三世界の民衆と連帯する者にとって、かれらがおかれている現実を正しく理解するために、かれらの自立、解放の運動を支えている解放の神学を正しく把握することは重要なことである。

そこで今回は、解放の神学の背景とその内容、解放の神学が日本や米国など先進諸国に問いかけるもの、解放の霊性、社会的霊性への展開について論じることとする。

（Ⅰ） 解放の神学の背景

中南米など第三世界では多くの人びとが貧困と抑圧にあえぎ、「軍隊によって殺され、あらゆる人間的なものが脅かされている……」（教皇ヨハネ・パウロ2世のカナダでのメッセージ，'84年9月20日）。その半面で、ごく一部の人が政治、経済を掌握し、ぜいたくに暮らしている。こうした構造的暴力、不正な状況を改善しようとする人びとの上に、軍事的残虐行為がさらに加えられている。

こうした抑圧的な状況下で多くの人びとはキリスト教基礎共同体(Basic Christian Community : B. C. C.) を土台に、共に祈りながら信仰と生活を結びつける努力をしている。非人間的で不正な状況におかれている人

びとにとって、同じ状況に自らをおかれ、「貧しい人びとに福音を、盲人に解放を、盲人に開眼を、打ちひしがれている人びとに自由を得させる…」
(ルカによる福音、4章18節) キリストを見出し、福音を正確に読みとることは、大きな力である。かれらは歴史的な出来事を信仰の目で見つめ、神の救いの計画において理解し、福音に基づいてその現状を分析し、識別し、問題の解決に努めている。

解放の神学者たちも、抑圧されている貧しい人びとと共に、現実の状況における時のしるしを読みとり、苦悩と希望の織りなす現実のさなかにあつて、神のみことばにすなおに耳を傾け、歴史の中で信仰を生きるように努めている。このように息づく共同体の中で、神学的考察を重ねながら、民衆が現状の社会分析をし、共に識別し、決定し、共に行動し、問題解決に取り組んでいることをまとめあげていく過程で、解放の神学が生み出されている。

解放の神学の発生の基礎となっているのは、第2バチカン公会議(1962～65年)である。この公会議において全世界のカトリック司教たちが集まり、4年がかりで、世界各地にあるカトリック教会の対内的理解と対外的使命を新たに検討した¹⁾。その成果としては、キリスト教の原点となる聖書と古代の伝統への立ち返りと、現代世界の状況の再認識に基づく「現代化」があげられる²⁾。

第2バチカン公会議の精神を中南米において実現しようとして、この大陸の司教たちはメデジン会議を1968年に開いた。そこで、中南米の人びとの歴史的体験とその社会的構造が現代カトリックの解放の神学の誕生の場となった³⁾。

この会議で解放の神学は採択された。多くの中南米の神学者によって展開されてきたものが公に承認されただけでなく、他の第三世界、欧米の神学者たちの間でも、各国の政治、経済、文化、社会状況に応じた神学的課題と取り組む新たな刺激となった。この会議は中南米の政治、経済、社会

的営みにおいて抑圧され、犠牲者となっている人びと、その社会体制の中で人間的生活を奪われている多くの人びとの側に立ち、その人びとの視点から中南米の状況を見、声明文を出している。まず、ラテン・アメリカの状況を述べることから始まる。

「ラテン・アメリカの民衆に関する研究は多く行われている。われわれのこの国々の大多数の人びとが経験している悲惨さは、これらの研究において述べられている。集合的な事実としてのこの悲惨な状態は、天に向かって叫びあげるほどの不正義な状況としてあらわされている。」⁴⁾

この声明文はとくに構造的暴力、制度化された暴力を指摘している。「暴力はキリスト教的でも福音的でもない。」「中南米において、目のあたりにする不正義が制度化された暴力として見ることができる。キリスト者はこの事実を看過できない。現在の社会構造は人権を侵すからである。この状況は、総合的で大胆な、非常に革新的な変化を要求する」と⁵⁾。

メデジン会議の根本は制度化された暴力の認識、抑圧された貧しい人びとを最優先にすること、不正な社会的状況の改善への実践であった。

1984年9月、バチカンの教理聖省が出したいわゆるラッチンガー指針も、解放の実践につきまとう危険な傾向について警告しながらも、解放の神学の基盤である貧しい人びとの優先救済と不正な状況の改善実践がもつ福音的意味を再確認し、その必要性を強調している。教会の公文書に表されている解放の神学は、中南米諸国に発端を見出しながらも、第三世界の特殊状況という枠を越えて、教会全体に共通するものとして受け入れられつつあると言える。

この神学的発想は、人間の尊厳を否定し、不正な状況を維持したままで、既得権を保持しようとする人びとには煩わしい存在で、これを抑えこもうとする動きは今後とも続くであろう。この点ではポーランド、ブラジル両政府、東西両陣営とも同じことである。しかし神学者たちはいずれの陣営においても、福音に基づき、声なき民衆の声として人権を叫び、神の義を

求め続ける。

(Ⅱ) 解放の神学の内容

1. 解放の霊性

ここでは、おもに「解放の霊性」⁶⁾に重点をおいて、内容を説明する。

中南米の現実、非人間的で非福音的な貧困状態であると、教会の公文書は指摘している。この状態は構造的暴力としてとらえられる。この構造的暴力はすなわち、いのちを奪う死の状態であり、罪の状態であると認識される。

この現実でありながらもキリスト者たちは長い間それと無関係な信仰生活および霊性を営んできた。現実逃避的でしかも個人中心の性格を帯びた二元論的霊性（聖と俗、魂と体、来世と現世、超自然と自然、宗教と政治、信仰生活と社会生活……というように区分すること）から脱出して、中南米の人びとは自分たちのおかれている社会的現実を基盤とした、新しい霊性のありかたを見出している。

リマの大司教、ランダリ枢機卿は次のように述べている。「現在われわれの祖国は非常に痛ましい、危機的状態に直面している。その社会的結果とは、飢え、栄養失調、死、教育と労働の場の不足であり、……それは大多数の人びとの上に非常に残酷なかたちで迫ってきている。この時期こそ、個人の回心に伴う、社会的変革が緊急な課題となってくる」と。

キリストとの出会いは貧しい人びと、抑圧されている人びととの出会いの中で体験される。この出会いは人間に回心を呼びかける。回心とは、個人的レベルだけでなく社会構造的レベルでの罪と罪の中にあるすべてを含め、それまでの人生のすべてとの離別と、新しい人生への出発のことである。（ルカによる福音、18章22節）。

回心是自己自身がその罪に加担していることを謙虚に認め、その不正な社会構造における自身の責任を徹底的に問いかけていくことである。回心

がそれまでの人生をひっくり返すだけの力となり、抑圧されている貧しい人びとの世界に巻きこまれてゆくことを呼びかける。教会がのべ伝えている「貧しい者の優先」とは、この回心の具体的意味であり、虐げられている貧しい人びとと連帯することである。

連帯とは、ただ内的な態度にとどまらず、貧しい人びとと共に、かれらを非人間化し、抑圧している状況からの解放の実践にふみ出すことと結びついている。しかもこの解放への実践は人間の力に頼るよりも、歴史において解放の働きをしている神のわざに身をゆだねることであり、絶え間ない祈りを必要としている。

この解放の実践によってキリストの十字架の現実に出会うことになり、殉教を必要とする場合もある。現在、中南米各地で行われている軍事的残虐行為は、多くの人びとにとって十字架の道を現実化している。しかし、これは決して絶望的、暗い道ではなく、浄化の道、キリストと一体化の道、そして復活の喜びと栄光を伴う道であることも、多くの人びとの体験が証している⁷⁾。

L. ボッフは今日の中南米の状況を「従属の構造」と説明し、人びとのおかれている非人間的状態の原因をその構造に見出している。この現状下で人びとが、キリストのもたらした福音をどのようにとらえるべきか。その福音宣教と結びついた神の国の到来とは何を意味し、またそれを受ける人間に何を要請しているか、これらの問いかけがL. ボッフの解放の神学の背景にある。

神の国の到来とは、人間を束縛するあらゆるもの——不安、苦悩、飢え、不正、死からの解放である。そして福音を受けるとは神の国の実現に自分のすべてをかけることを意味する。神の国の実現とは、精神的、個人的な次元だけにとどまらず、悪魔に支配されている世界の「構造変革」を意味する。それは単に来世におけるものではなく、この現実の世界を場とするものであると同時にこれを超越するものでもある。この実現は人間存在の

あらゆる側面におよぶものであり、経済、政治、文化、社会的次元におけるあらゆる束縛からの解放も当然含まれている。この現実の世界における実践は神の国の実現から決してかけ離れたものではない。つまり、人間生活の具体的次元において、神の国は実現されるべきものである。

解放の実践に参加することによって、身に迫ってくる権力者からの弾圧、拷問、受難などは十字架の体験そのものとなる。しかし信仰の目で見つめれば、これは悲壮で絶望的なものではなく、むしろ復活の体験へと開かれる。そして、これが抑圧に打ち勝つ解放の体験とつながる⁸⁹⁾。

キリスト者にとって解放の実践とは、政治的次元と観想的次元の歴史的かつ神学的靈性的出会いの場である。この考え方は、長い間キリスト教的靈性が帯びていた前述の、二元論的傾向を克服している。一方の信心、典礼、祈りなど個人的信仰生活と、他方の社会生活、政治・経済的営み、解放の実践などを別々な次元としてとらえる二元論を脱出した統合的靈性が解放の靈性であり、社会的靈性である。

この統合的、社会的靈性は聖書を原点とし、二つの源泉から汲みとられている。一つはキリストの人格との出会いによる神秘体験である。今一つは「小さき人びと」(マタイによる福音書、25章31節)の中におられるキリストとの出会いである。中南米においてこの「小さき人びと」とはまさに、非人間的状況におかれている抑圧された貧しい人びとである。現実に構造的暴力の犠牲者になっている人びととの出会いが、すなわちキリストとの出会いとなる⁹⁰⁾。

解放の神学の根幹である解放の靈性、社会的靈性をまとめると、次のとおりである。その出発点は非人間的生活を強いられ、虐げられ、基本的な人権を奪われている多くの人びとの歴史的社会的現実である。この靈性はこうした現実の中に、「小さき人びと」の内におられるキリストとの出会いの場を見出す。福音的体験によって人間が、自己中心的自己をすて、抑圧されている貧しい人びと、「小さき者」の側に身をおき、かれらと連帯

する。この個人の回心は社会的次元へと開かれる。この回心はさらに、抑圧された人びととの連帯の中で、かれらと共に構造的悪、不正に対抗し、それを克服する構造的恵みに向かって、解放の実践を要請する。

この解放の実践は、福音的体验を土台にし、特定のイデオロギーや政党的利益のためではなく、社会構造、政治の場の福音化、神の義の実現をめざす。神の国実現のための解放の実践をになう者は、ただの政治・社会活動家ではなく、つねに祈る者でなければならない。社会問題解決の取り組み、政治的实践が、祈り、典礼の場においてつねに清められる。逆にこれら信仰の営みは現実逃避的で観念的なものとはならず、むしろ人びとの具体的な生活の場に密着したものとして体験され、解放の実践の原動力となる。

解放とは罪、とくに社会的構造における不正、悪、抑圧からの解放であり、人間がいっそう解き放たれた自由な人間、「神の子の自由」を味わう人間になるということである。

2. 解放の神学の聖書の根拠

抑圧的社会状況のもとにおかれている中南米のキリスト者たちは、自分たちの信仰の原点を、この状況に照らして読み直すことができた。つまり、福音を理解し、その中心的メッセージを把握する際に解放という概念が重要な手がかりとなった。

旧約聖書において人間の歴史における神の働きは、創造主と同時に解放者としての働きである。イスラエル民族の信仰体験の根本は「神である主はわれわれをエジプトから解放して下さった」という一言に集約される。(列王記、15章参照)。このエジプトからの解放という出来事は、イスラエルの民にとって過去のものにすぎないのではなく、歴史的歩みにおいて神との関わりを規定するものであり、つねにかれらにとって現在の状況を読みとる鍵であり、未来への約束をあらわすものでもある¹⁰⁾。

解放者としての働きは、この世においてその義を実現することと結びつ

いている。預言者たちの使命はこの両面的な働きを叫び、イスラエルの民と指導者たちを戒めることだった。神によって解放された民は、神との間に契約という特別な関係に結ばれる。神の民としてのなすべきことはすべて、この契約関係からくる。その根本には「われわれを解放して下さった」神を知るということである。神を知るということの具体的内容は、その義を地上において実現するということである。とくに抑圧されている貧しい人びとに対して、神の義をなすということである¹¹⁾。旧約聖書における神の義の人びとへの要請は個人のレベルにとどまらず、人間関係、社会関係、社会構造など社会全体におよぶ。この点をとくに解放の神学者たちは強調している。しかも解放の神学が正統なものか否かをみきわめる試金石は、それが真に福音的な視点に立っているか否かにある。それがもし、特定のイデオロギーや社会的プログラムなどのためだけの目的に、聖書を利用したり、曲げたりするものであれば、それは利用主義ないし還元主義 (Reductionalism) に陥ってしまうのである。前述の教理聖省の指針が警告するのもこの点である。

契約関係において神と結ばれたイスラエルの民にとって最大の罪とは、神を忘れるということである。それは不正義を行うことに結びつく。そして不正義を行うこと自体が、神を忘れることを意味するのである。要するに旧約聖書全体が、解放者としての神、義をなす神の働きをイスラエルの民の歴史的歩みにおいて表すものであると言える。

それが新約聖書になると、解放者としての神の働きは、イエズスの全生涯において具現される。ここに表される眞実は、人びとを自由にするものであると宣言される。「真理はあなたがたを自由にする」(ヨハネによる福音書、8章32節)。

「自らの似姿として人間を創られた神が、創られたものすべてが皆にいつそう公平にゆきわたるように、全世界とそこにあるあらゆるものをすべての国のすべての人のために創られ、人びとにこの世界をすべてとの連帯

のうちにつくりなおす力を与えられた。この神ご自身が、時が満ちて、自らの独り子を、罪の支配下にあるすべての人をその奴隷の状態——飢え、惨めさ、抑圧と無知、すなわち人間の利己心に根づくあらゆる不正と憎悪——から解放するために、世に与えられた」¹²⁾。

イエスが全生涯をもつてのべ伝えた神の国——正義と平和と愛の国——の到来とは、すべての人間の徹底的な回心を条件としているものであり、これこそ真の解放である。(メデジン会議声明文)。

イエスが呼びかけた回心とは、個人の内心のレベルにとどまるよりも、人と人との間のあるゆる不正義、不和な関わり、社会関係における抑圧的・奴隷的関係を正して、一人ひとりの神の子としての尊厳をとりもどすことである。その和解のしるしとなったのがキリストの十字架上の死とその復活である¹³⁾。

キリストの死と復活において実現された全人類の救い、神の国の到来自体を現実の世界において実現するということが、各時代におけるキリスト者各人と、その共同体の使命である。現実の世界の具体的状況がこの使命を果たすことの出発点である。中南米の人びとの歴史的体験に促されて、この使命の具体的理解が生み出され、解放の神学が形成されていった。つまり、抑圧される者としての経験、構造的悪のもとでの多くの人びとの悲惨な体験は、人びととの間の不正義、抑圧的・奴隷的関係をきわめて具体的なかたちであらわし、その状況の中でキリストがもたらした全人的救いの具体的な意味を追求してゆくことになる。この状況をふまえて正義に基づき、平和で人間にふさわしい社会の実現のために、キリスト者が、そして共同体全体が、この現実の世界で何をすべきかという問いに対して、状況の要請にこたえる実践が、現状の社会分析に基づきながら導き出される¹⁴⁾。

3. 解放の神学を裏づける教会の社会的教説

第Ⅰ章の「解放の神学の背景」で述べたように、第2バチカン公会議を

はじめ、メデジン会議、世界司教団の会議（シノドス、'71, '74年）、教皇レオ13世（在位1878～1903年）以来の各教皇の回章など教会の公文書、社会教説は、一貫してカトリック教会の地上における使命を強調している。これは主として信仰に照らされた人間の社会的関わりをさすものであるが、教皇たちの教えと平行して、社会的問題に関する神学的試みも行われている。たとえば歴史神学、世の神学、希望の神学、政治神学、発展の神学、地上の現実の神学などの試みがあげられる。

これらの神学的試みの共通点は、前述の二元論的来世信仰、個人主義的信仰のとらえかたを脱皮し、福音を全人的存在へのメッセージとしてとらえるということにある。つまり福音には現世を否定し、あるいは地上の生活を軽視するような来世における個人の魂の救いを教えるのではなく、全人的救い（Integral Salvation）を告げるのである。この現実の世界、その中の人間の歴史を神の恵みの働きの場として受けとめることが、この福音理解の基盤である。

こうした神学的観点は、教皇パウロ6世をはじめ諸教皇の社会的教説の背景にある。パウロ6世は、全人的発展ということに重点をおき、これをカトリック教会の地上における使命と結びつけて説いている。それが福音宣教の本質であると強調している¹⁵⁾。

メデジン会議は、パウロ6世のこの全人的発展を数多く引用している。これを解放という語とほぼ同義的に用いている¹⁶⁾。

このように抑圧されている者の側に視点をおき、その視座から、抑圧の原因となる構造的暴力を摘発し、その変革をめざして社会的実践に取り組む。しかし重要なことは、キリスト者が単にある種の政治的活動に手を染めるということではなく、キリスト者が、そして共同体が救いの福音の担い手として、地上においてかかえている人間の本質的課題に取り組むということである。すなわち、たまたまキリスト者である人間が、虐げられている人びとの側に身をおいて構造変革の政治運動に参加するということである。

はなく、むしろキリスト者であるからこそ、キリスト者としての本質的使命、信仰の本質に忠実であろうとするためにこそ、全人的救い、神の国の実現の妨げとなっているものに対して、実践にふみだすのである¹⁷⁾。

ここに解放の神学が生み出される前提がある。キリスト教そのものの理解が社会的、政治的实践の軸となっている。解放の神学を生み出した具体的な社会状況は中南米であるが、その内容はキリスト教の原点である福音そのものに基づいている。(ローマ人への手紙、8章28節)。

(Ⅲ) 解放の神学が米国に問いかけるもの

教理聖省の「解放の神学に関する指針」について

中南米で生み出された解放の神学の挑戦を積極的に受けとめる素地が、米国カトリック教会には備わっていた。全人口の約90%がキリスト教徒といわれる米国民のうち、一教派としては最大のカトリックの約3分の1が中南米からの移民、スペイン語系の人びとである。しかも最近の約20年間、米国から宣教師として派遣された多くの信徒、修道女、神父たちが中南米で働いている間に体験した解放の神学のメッセージを米国に持ち帰ってきた。また地理的近さからいっても、中南米の人びとにとって中心的テーマである解放の神学が、米国にも大きな影響をおよぼすのは、むしろ当然のことである。

1984年9月以来、日本のマスコミでもしばしばとりあげられたバチカン教皇庁教理聖省の「解放の神学に関する指針」は解放の神学を断罪しているかのように報道されたが、米国カトリック教会がそれをどのように受けとめたか、米国の神学者がこの指針をどのように見ているか、分析してみたい¹⁸⁾。

指針は、解放の神学における預言者的な聖書の表現を、断罪してはいない。ただ解放の神学のいくつかの流れのうち、ある特定の傾向をもつものに対して警告を発している。しかも、指針が批判している内容が、中南米

のどの神学者を対象にしているのか、現存している解放の神学のどの流れのことをさしているのか、警告の対象になっている神学が中南米に実際に存在しているのか、いまだ明らかにされていない。

この指針は、他方ではその大部分の紙面をさいて、解放の神学のテーマを積極的に支持している。たとえば、現代の人間解放の熱望を「重要な時のしるしの一つ」と積極的に認めている。さらに、「権力をもつ金持と抑圧されている貧しい人びとの間の淵」が「ますます広がっている」と制度化された不正、構造的な抑圧を断罪している。

解放の神学の預言者的根拠の有効性を確認するかのように、教皇ヨハネ・パウロ2世はカナダにおける15万人の野外ミサでの説教(1984年9月17日)で、北の豊かな国々による南の国々の抑圧を断罪している。教皇はこの抑圧を「帝国主義的」と遠慮なく呼び、解放の神学の帝国主義者批判に加勢している。またキリスト者が個人的倫理の枠をこえて、福音の社会的次元へと進むように、教皇は呼びかけている。

カトリックの公文書にみられる社会的教説によれば、教皇の諸教書、回章、説教で扱われているように、人間解放の要求に基づく解放の神学について、とくに第三世界において何の異論もない。しかも教会の帝国主義批判に果たす預言者的な聖書の根拠の役割に対する反対もあるはずはない。

この指針は、解放の神学のあるもののマルクス主義イデオロギーとのつながりを指摘し、警告している。すなわち、マルクス主義の特定の要素の無批判な使用に関して、①社会分析、②哲学、③神学、各レベルで警告している。

ところが、驚くべきことに、指針はあらゆるマルクス主義の(方法論の)使用を断罪しているわけではない。指針がマルクス主義だと判断する解放の神学の一派においてさえ、そうなのである。むしろ指針は「十分に批判的な方法でなしに」マルクス主義の概念を使用する者を断罪してい

る。ナショナル・カトリック・ニュース・サービス紙によれば、教理聖省長官ラッチンガー枢機卿は、「マルクス主義のうちのある要素は、厳密な条件の下でなら使用可能である」と述べている。

たとえば、カナダ人神学者グレゴリー・ボーム (Gregory Baum) らによれば、教皇ヨハネ・パウロ 2 世の回章『労働について』は、マルクス主義を下敷にしなが、その中味をキリスト教的に変換させたものとして読むことができる。ある者によれば、この回章は、マルクス主義の根本的欠陥を超えたポスト・マルクス主義（そしてポスト・自由主義）の樹立の表明であるという。この回章は、マルクス主義の有力な洞察を受け入れ、そのゆがみを正し、かつてトマス・アクィナスがアリストテレスを、アウグスチヌスがプラトンに対して行ったように、マルクス主義をキリスト神学にとり入れるのである。その一例が、現教皇の労働の疎外の概念の用い方にみられる。

それでは、指針が十分に注意して近づかない方がよいとみているのは、マルクス主義のどのような要素であろうか。前述の 3 つのレベルに沿って考えてみる。

① 社会分析の分野では、マルクス主義のあるイデオロギー的概念は、科学的に真実であり、現実の総合的な説明であると認められよう。この場合、これらの概念は単に経験の次元に限りて適用される仮説であり、さもなければ全体的には誤りでさえあろう。指針はこのようなイデオロギー的危険の数々をかぞえあげている。貧しい人びとをマルクスの言うプロレタリアートに還元させてしまうこと。歴史を単に階級闘争であると分析してしまうこと。人間存在の政治化。暴力への体系的依存。世俗化による無神論的傾向。人間個人の否定。全体主義への回帰。

② 哲学的レベルでは、教書は伝統的な真理の超越的概念が歴史主義における内在論に還元されてしまったり、その中で革命的実践へと還元されてしまうことを危惧している。この関心は、現代カトリック神学において、

より広い議論に向けて開かれており、いうなれば、歴史的意識の到来ともいうものであろう。

③ この神学レベルが、指針の真に恐れるところである。教会の教導権 (magisterium) と位階制 (hierarchy) が、「民衆の教会」に基づく階級の目的のために破棄されてしまいかねないことが憂慮されるのである。また、個人的罪が忘れ去られ、社会的疎外にとってかわられることが、そして正統な実践 (ortho-praxis) が正統な教説 (ortho-dox) にとってかわることが、キリスト教倫理の超越的土台が削り去られることが、憂慮されている。

次に、3つのレベルそれぞれも含め、指針が批判する内容を検討してみたい。

マルクス主義と対峙するに際して、以上のような警告は心に留めておくべき重要なものである。しかし、出会いは往々にして無批判な受容、または創造的変革をもたらす。解放の神学の周縁には、マルクス主義の新しいドグマを打ちたてるそぶりを見せたり、真理を相対化したり、制度としての教会を拒否する者もあろう。

しかし、注意深い学者の見るところでは、そのような者は解放の神学の主流ではない。マルクス主義との出会いによって先鋭化されたとしても、解放の神学の主流はマルクス主義に、ちょうど現教皇が回章『労働について』で行ったように、マルクス主義者の有力な変革的な洞察をこそ見るのである。第Ⅱ章で見たように、解放の神学がいっそう霊的になってきている事実は、そのことがもっとも基本的で、ほとんど唯一の変革であることを表している。

① 社会的にいて、解放の神学は究極的にはマルクス主義ではない。むしろそれは、基本的に聖書のカテゴリーに基づいて生み出された動きで、貧しい人びとの霊的エネルギーをとりまとめるもので、世界的な資本主義の周辺部に存在する貧しい人びとの内なる神のイメージを、破壊から守る

砦であり、いまだ確立されていない社会の新しいビジョンの開花である。

ほとんどの解放の神学者は、非暴力的抵抗と共同体づくりという手段での社会的変革を追求している。

② 哲学的には、解放の神学は歴史的意識ないし自覚につぎる。この歴史とは、それ自体を聖霊の領分であると理解し、聖霊の創造性と罪との闘い、そしてその歴史的—構造的なりゆきとを伝えるものである。このような歴史への開きにおいて、解放の神学はすべてのカトリック神学の中で、いっそう広く勢力を増しつつある主流派の一部になっているのである。しかし、この歴史的意識さえ、いまだほとんど革命的行動に還元されていない。たとえば、解放の神学の土台となったグスタボ・グティエレスの著書『解放の神学』“A Theology of Liberation”においても、すべての従来からの神学の流儀に対して、永遠に変らぬ価値あるものとして認め、深い尊敬の念をささげている。

③ 神学の分野において、神学の主流にある解放の神学は教会の一致に挑戦したこともなければ、教皇の無謬性に挑んだこともない。むしろ、解放の神学は教会に対する忠誠や、司教団、ローマ教皇庁との断絶の回避といったことに、固執しつづけてきた。正統な実践をもって正統な教説に替えるというよりは、正統な実践の内に正統な教説を生きるとでもいうべきであろう。解放の神学は罪を構造的問題に帰結させることは、まずない。G・グティエレスが解放の神学のごく初期に書いているように、「罪は、……貧困と不正、そして……抑圧の究極的な原因なのである。」¹⁹⁾

この指針の発表は、恐らく解放の神学のリーダーと教理聖省の担当者の双方にとって、発展の契機となるであろう。指針は解放の神学に対して、力強い挑戦を突きつけることになるだろう。共産主義体制下での民衆の抑圧の重大な事実は真剣に受けとめられるべきである。東欧には、また違った帝国主義が存在し、他の人びとと共に多くのキリスト者が、異なる形の抑圧であれ、苦難を耐え忍んでいることを否定できない。このような、先進諸

国における抑圧された人びとの連帯は、今までは解放の神学によって発展してきたのではないが、今まさにそれが始まろうとしている。

リー・コーミー (Lie Cormie) のレポートによれば、去る1983年にジュネーブで開かれた第三世界神学者エキュメニカル会議（これは、解放の神学の主流によって鍵となる集会である）は、以下のように述べている。

「いくつかの国において、社会主義の名の下に新しい抑圧政策・制度が出現しており、国内的にも他国との関係においても、新しい支配と搾取の形態を促進している。われわれは、これらの状況の進展により、解放への希望の裏切り行為が再現されるという感想を共に抱くのである。」²⁰⁾

たとえば、ブラジルとポーランドの教会が長期的に対話を続ければ、多大な創造性が生み出されよう。同じような挑戦は、他の東欧の神学者たちの戸口にも置かれるのである。

一方、教理聖省の責任者たちは、解放の神学との対話からかれら自身学ぶところであろう。そのような対話には、多くの注目すべき基本問題がある。たとえば、罪とゆるしの個人的次元と社会的次元の関係、神の神秘の超越的発現と内在的発現との関係、教会論的实践と共にある神学的方法論と社会科学との関係などである。これらはすべて、カトリックの伝統において主要問題に据えられたことはない。

教理聖省の指針は、解放の神学が今や、教皇庁にまで真剣に受けとめられている良いしるしであるということができる。もはや、かたすみの動きではなく、グローバルなカトリックの将来に、明らかにある位置を占める神学となったのである。

ちなみに、この指針に対して1984年9月25日、韓国司教会議は常任委員会の見解として、次のような声明を出した。「バチカンの教理聖省の肯定的な方向の提示を支持する。……健全で正統な解放の神学が教義的誤謬をさけよう、教えの内容を真摯に研究することを奨める。解放はキリスト教の根本主題である。教会は救いの神秘の中で神の似姿に創造された人

間の尊厳とその権利を守り、抑圧されている貧しい人びとにキリストの愛をもって、解放の喜びを伝えなければならない。……この指針が福音の精神をもって献身しているすべての人に対する拒否と受けとめられてはならず、人間の悲惨と不正を見ながら、冷淡で無関心な者の弁明のための口実に使われてはならない」と。

米国のカトリック教会は、第三世界、中南米の抑圧状況の中から生み出されてきた解放の神学、その基礎にあるキリスト教基礎共同体 (B.C.C.)、そしてそのメッセージの内容に大きな影響を受け、学びとりながら、「平和教書」を、さらに「経済教書の第1草案」²¹⁾を生み出したのである。

1984年5月、約250名の司教団によってつくりあげられた「平和教書」は、まさに中南米において生まれた解放の神学の先進国におけるシンボルともいえる。

この教書の作成にあたっては、米国司教団はこれまでの権威主義的なやり方である「上から下へ」という姿勢からも、自分たちこそ絶対的な真理をもっているという考えからも解放され、開かれた対話の姿勢で、だれをも招き入れ、だれからも学びながら、2年半をかけてまとめあげた。この教書の作成に真向から反対していた人びとも、最終的には、自分たちの問題として参加し、できあがった結果を積極的に受けとめている。米国司教団が一致して新しい教会のありかたを求め、政府に対して「今のやり方は全人類の前に大きなあやまちを犯すことである。核軍拡をやめるように！」と真向から立ち向かう姿勢を示した。それによって米国の教会は従来体制順応の教会から解放され、社会における自分たちの預言者的立場をしっかりと見すえてきた。中南米をはじめ第三世界の人びとと連帯する立場から、米国社会の構造的な問題に立ち向かったのである。その結果、ホワイト・ハウスの軍事専門家、シュルツ國務長官、ワインバーガー国防長官、さらにはレーガン大統領さえもこの教書に一目おき、それに耳を傾けざるを得なくなった。このような教書は教会の囲いの中の信徒に対するメ

ッセージにとどまらず、政府をはじめ各界、プロテスタント諸教会、市民全体に対するメッセージとして受けとめられていった。キリスト教各派の責任者たちは、この教書に全面的に賛成する公式文書も出している。

解放の靈性、社会的靈性に基づくキリスト教基礎共同体、それを支える解放の神学は、もはや第三世界の特殊状況においてだけでなく、米国のような先進国においても、いろいろなかたちをとってわき起こっているのである。

(Ⅳ) 解放の神学が日本に問いかけるもの

それでは、私たち日本人はこの挑戦をどのように受けとめるべきであろうか。まず、解放の神学が生み出される状況を正確に理解すること、さらにアジア隣国など第三世界や国内で抑圧、差別を知らずに行っている自分自身が、何から解放されるべきかを問いつづけてゆくことであろう。

アジアの隣人との連帯のためには、私たちはまず国内で、身近かなところで解放の神学の精神を生き、社会的諸問題の解決に取り組み、自分自身の生きかた、社会のありかたを問うことである。そのためには解放の神学の根底にある3つの原則、①現代世界の状況を日本の社会を正確に分析し、把握した上で福音の原点に立ち返る。②抑圧されている人びとの視座から問題を見る。③実践の場において、人びとの体験から生まれること、を大切にすることである。そこではじめて、かれらと共に生きる道を模索することができよう。

実践の基盤となる解放の靈性も、この視点つまり「小さき人びと」(マタイによる福音書、25章31節)の側から社会を見る視点にはじまり、かれらとの出会いによる福音的体験を軸とする。この体験が解放へのビジョンとその具体的な指針を生み出すであろう。

解放の神学が私たちに問いかけていることに真剣に取り組んでゆくためには、まず私たちの靈性の見直しが求められる。それは社会的靈性への呼

びかけである。そこで、最後に少し社会的靈性、解放の靈性について考察してこの小論をしめくくりたい。

社会的靈性とは、一見平和と繁栄を享受しているかのように見えるが、内実は弱肉強食の競争社会、切り捨ての管理社会日本の中で、弱い立場におかれている人びとと連帯しながら、神の国をつくりあげてゆこうとする靈性である。こうした社会的かかわりにおける靈性が、今日本人に、キリスト者一人ひとりに求められている。

私たちの靈性、人間観はつぎの4つの次元に区分して考えることができる。第1は、人間の内面的世界（Intra-personal）を重視する次元である。私たち個人がどれほど神から愛され、恵みを受けているか、それにどのようにこたえているか、という次元である。

第2は、対人関係（Inter-personal）を重視する次元である。神から受けた恵みが自然に周囲の人びとに対してあふれでて、人間関係を大切にしてく次元である。

第2バチカン公会議以前には、この2つの次元がとくに重要視されてきた。教会の中でも私たちの靈性、成聖、聖書の読み方、信心、典礼のすべてがこれらの次元でとらえられてきた。ところが、私たちには、社会人（Social, Public-personal）として次元があることに気づく。キリスト者である以前に、人間として、とくに社会人としての自分をしっかりと自覚し、その視点から靈性を確立してゆかねばならない。本来、靈性は人間のレベル、社会的なレベルで互いに切磋琢磨して成熟に向かい、それを基礎として培われてゆくものである。それがいつの間にか教会の中があまりにも保護されて、周囲から遮断された環境の中で靈的なことがらが積み重ねられてきた。そのため、一般の社会では当然のことが基礎とならずに靈的生活が営まれてきた。その結果、精神的に、宗教的に、聖書的には非常に美しいことが語られるが、実際に自身が関わっている仕事や公的な場、また社会人としての場においては、未熟さが目立つということがしばしばお

こる。あまりに上司に依存しすぎ、個人的なことだけに関わる結果、社会的問題について自分自身で考え、判断し、責任をもって行動することができない。そういう意味でも、今こそ私たちが現代世界にもっと大きく目を開き、関心をもつために、私たちが現在もっている靈性の真の豊かさを問い直す必要がある。

いまの時代のいろいろな問いかけが何なのか。教会という組織を背景に、その中の一人のメンバーとしてだけでなく、一市民、一社会人、一日本人としてそれらの問いかけをどのように受けとめてゆけばよいのか、ということが問われている。

一社会人としての立場から聖書の原点にかえり、社会問題に取り組むなら、今までに得られなかった豊かな宝を聖書から汲みとることができよう。すなわち、第1,2次元における個人として、あるいは閉ざされたカプセルとしての教会の中だけで読んでいた聖書から、世界的な時のしるし、社会的な種々の問題、地域社会の諸問題を自分のものとして受けとめてゆくとき、イエズスのメッセージが豊かな内容をもって私たちに迫ってくる。これが第3の社会的次元である。

さらにつき進んで社会の諸問題の構造的な根に向かう靈性、つまり第4の次元がある。これまで個々に、あるいは教会という狭い組織のなかで行っていた奉仕を通して、弱い立場におかれている人びとと関わってゆくなかで、この社会における矛盾や不正に気づき、その根にまで迫ってゆく靈性 (Meta-personal, Structural) である。人間の良心や個人の善意を越えた次元があることを見据えておく必要がある。

私たちが靈性というとき、第1,2の次元にとどまらず、社会的な次元としての第3、すなわち強者の支配によって、弱い立場におかれている人びとをますます虐げていく弱肉強食の社会のありかたにストップをかけてゆく靈性、さらに社会の構造的な悪の根に迫り、そのメカニズムに対して福音的立場から手をうってゆく第4次元の靈性が求められる。

第2バチカン公会議は、これらの第3,4の次元の靈性を確立してゆくために、先にのべた従来の「二元論」を克服してゆかねばならないことを指摘している。第2バチカン公会議後20年を過ぎた今こそ、「現代人の喜びと希望、悲しみと苦しみ、とりわけ貧しい人びとと、苦しんでいる人びとのものは、キリストの弟子の喜びと希望、悲しみと苦しみでもある」という、『現代世界憲章』の冒頭の言葉を実践してゆくべき時である。

これが社会的靈性、解放の靈性の出発点である。私たちは現代社会のすべてが自分たちの靈性の豊かな中味であることを確認する必要がある。

1984年6月、日本のカトリック司教団が出した「日本の教会の基本方針と優先課題」は、まさにこの社会的靈性に基づいている。この内容には、①「小さき人びと」の側から社会を見、社会問題に取り組むこと。つまり教会の視座は、あくまでも弱い立場におかれている人びとの側にあるということ。②私たち自身を「アジアの中の日本」としてしっかり見据える、という二つの柱がある。それをふまえて、次の点を指摘している。キリストを伝える使命は、私たちが生活し、働いている教会、共同体の地域社会の人びととの関わり、社会の中の自分たち、ということをしかりと受けとめることである。地域社会の種々の問題を自分の問題として受けとめ、地域の一市民、一社会人として積極的に関わってゆくことを強調している。

この基本方針は現代の日本社会を次のように分析している。「能率主義、合理主義による管理化、画一化が社会のあらゆる面で強化され、個人のみならず地域、国家のエゴイズムも露骨になり、落ちこぼれたり、差別されたりする人びとがますます多くなってきている」と。このような現状の中で「福音宣教の強化と、社会・文化の福音化の課題を最優先すべきこと」を再確認している。

福音宣教とは第I章で考察したとおり、社会・人間の解放をめざす福音的实践である。教会内の活動や行事だけにとどまったり、教会を訪ねてく

る人びとに、一方的に教理を教えるということではない。自分たちがおかれている地域や私たちが関わる多くの人びとと共にキリストを見出していく対話の訓練を重視している。すなわち、すでに人びとの中で働いておられる聖霊を通して、「上から与える」姿勢ではなく、対等な姿勢で人びとと共にキリストを見出していく営みが大切で、これが福音宣教であると結論づけている。

さらに、社会の福音化とは福音宣教が単に個人の内面的な回心（第1次元）にとどまらず、社会に、人びとの生活様式を含めた文化、弱肉強食の社会構造（第3、4次元）にまで影響をおよぼさねばならない、と基本方針は訴えている。

聖書によるならば、罪とか悪は単に個人や人間関係の問題ではなく、社会における仕組、構造の問題でもあると教えている（エペソ人への手紙、6章10節～16節）。したがって福音宣教、解放、救いのメッセージの内容は個人の問題だけでなく、その国全体の社会、経済、文化、政治的次元にまでおよぶものである。それらはすべて、「人間の領域」の問題であり、「政治的だから、社会的だから関わるべきではない」といって、回避してはならない問題である。この視点から、基本方針はキリストの力によってあらゆる悪の根源である罪から解放されて、社会的な偏見、差別、抑圧、搾取を生み出している社会の構造、文化が変革されるように働くことが福音宣教であると強調している。

日本における社会的靈性の誕生と発展に関わるのが、カトリックもプロテスタント各教派も含め日本のキリスト教共同体の今後の課題である。それは、日本の社会が抑圧と差別の構造を生み出し、維持し、強化しようとするあらゆる主義や世間的価値観に対して、抵抗しつづける靈性である。それは、「小さき人びと」の視点に立ち、かれらを抑圧し、差別し、非人間化する弱肉強食の構造に打ち勝つことをめざす解放の靈性である。

（筆者は上智大学社会正義研究所員、経済学部経営学科助教授）

注

- 1) 稲垣良典著『現代カトリシズムの思想』岩波新書, 1971年, 第2章「カトリシズムと現代世界」37~78頁参照。
- 2) 『思想』1966年7月特集号「現代思想としてのカトリシズム」, 柳瀬睦男稿「カトリック教会と現代世界」『世界』1966年3月号参照。
- 3) ルーベン・アビトとの共著『解放の神学と日本』明石書店, 1985年, 第1部第1章参照。
- 4) メデジン会議声明文「正義」, 最後の文章は教皇パウロ6世の回章『諸民族の進歩発展について』第30節からの引用。
- 5) メデジン会議声明文「平和」15, 16節。この邦訳は, I・リバス編著『現代世界と暴力革命』中央出版社, 1971年, 202頁。
- 6) 解放の神学に大きく貢献している神学者, グスタボ・グティエレス, レオナルド・ボッフ, セグンド・ガリレヤの解放の神学を紹介する。この章については, ルーベン・アビトとの共著『解放の神学と日本』明石書店, 1985年, 第1部第1章を参照のこと。なお, 霊性 (Spirituality) は, 神学が信仰の知的レベルにとどまるのに対して, 信仰の全人的な営みであり, 全生活をかけて信仰を証する内面的な原動力のことである。
- 7) Gusutavo Gutierrez, "We drink from our own Wells", N. Y., Orbis Books, 1984, pp. 2~123 参照。
- 8) Leonardo Boff, "Jesus Christ Liberator", N. Y., Orbis Books, 1978.
- 9) Segundo Galilea, "Liberation as Encounter between Politics and Contemplation", Concilium 96, 1974, pp. 19~26 参照。
- 10) Norman Perrin, "The Kingdom of God in the teaching of Jesus", London, 1963, Rudolf Schnackenburg, "God's Rule and Kingdom", London 1968 参照。
- 11) Concilium 96, の表題自体がこの内容をよく表している。
"The Mystical and Political Dimension of the Christian Faith": 「キリスト教信仰の神秘的・政治的次元」。この書は解放の神学と解放の霊性を中心課題としている。「政教分離」の原則に対して, 解放の神学者たちはとくに「政治の場における福音の実現」を強調している。
- 12) Bishop Julio X. Labayen, "Option for the Poor—What does it mean?", Theology in the Third World Series, Manila, Socio-Pastoral Institute, 1983.
- 13) ラバヤン司教の日本における講演「社会を照らす福音的霊性」1982年, 東京。
- 14) Tissa Balasuriya, "The Eucharist and Human Liberation", N. Y., Orbis

- Books, 1979 参照。
- 15) Leonardo Boff, "God's Witnesses in the Heart of the World" Chicago, 1981 参照。
 - 16) Segundo Galilea, "The Following of Christ", N. Y., Orbis Books, 1981 参照。
 - 17) Segundo Galilea, "Liberation as Encounter between Politics and Contemplation", Concilium 96, 1974, pp. 19~26 参照。
 - 18) この内容はおもに米国司教団の「平和教書」(邦訳『平和の挑戦—戦争と平和に関する教書』A・マタイス, 片平博共訳, 中央出版社, 1983年)作成に貢献したセンター・オブ・コンサーンの所長, Peter Henriot S. J. と Joe Holland をはじめ, 米国の神学者による資料に負うところが多い。
 - 19) G. Gutierrez, "A Theology of Liberation", N. Y., Orbis Books, 1973, p. 35.
 - 20) エキュメニスト誌, 1983年5—8月号, 76~77頁。
 - 21) 1984年11月に米国司教団は「カトリック教会の社会教説と経済教書」の第1草案(本紀要にその要約を掲載)を出した。1985年5月, 11月にそれぞれ第2, 第3草案を出し, 1986年5月に「平和教書」の場合と同様の過程を経て発布する予定である。

The Theology of Liberation in the Modern World

Keizo Yamada

SUMMARY

Introduction : The necessity of understanding the background and contents of the Theology of Liberation.

Since September 1984, the Theology of Liberation has attracted attention throughout the world, including Japan. Many pressmen of different major Japanese newspaper companies have visited my office to get information on the Theology of Liberation. Some of

them were so eager to inquire into the message of the Gospel itself, and one of them stayed for more than eight hours commuting three days. It is urgent and important for us Japanese to understand the correct meaning of the Theology of Liberation, in order to have the solidarity with the people of the Third World.

I summarize and introduce the essential elements of the Theology of Liberation, under the following headings.

- I. The background of the Theology of Liberation ; Basic Christian Communities.
- II. The contents of the Theology of Liberation.
 1. The Spirituality of the Theology of Liberation.
 2. The Biblical foundation of the Theology of Liberation.
 3. The Social Teaching of the Church which gives the foundation to the Theology of Liberation.
- III. The challenge of the Theology of Liberation to the U. S. A. The reaction and explanation on the "Instruction on Theologies of Liberation" of Vatican.
- IV. The challenge of the Theology of Liberation to Japan.

Please see the following books and articles for further details.

- *R. Habito & K. Yamada "The Challenge of the Theology of Liberation-Asian Reality and Japanese Task", Tokyo, Joshi Pauro Kai, Feb. 1985.
- *R. Habito & K. Yamada "The Theology of Liberation and Japan-From the crossroad of Religion and Politics", Akashi Shoten, March, 1985.
- *J. Holland & P. Henriot ; Japanese Translation by Frs. Ishiwaki & Yamada, "Social Analysis", Tokyo, Joshi Pauro Kai, Aug.

1984.

*K. Yamada (article) 'The Theology of Liberation and Japan'. in
"Sekai" April, 1985.

権威主義体制の一考察

—フィリピンの場合：マルコスの実験

保 岡 孝 顕

はじめに

東南アジアやラテン・アメリカのある地域では、持てる者の少数独裁制によって、人間の自由と人権の否認状況が続いている。法による支配（Rule of Law）は不十分であるか、実質的に存在せず、権力を握る役人は行政的腐敗に手をかし、外国資本はその裏で残忍な策謀をめぐらしているという。

筆者は、抑圧の犠牲になっている貧しい人びとや一般大衆の正義、社会的公正を求める動向に特別の関心を示しながら、このような現実を招来している抑圧の政治体制について若干の考察を試みたい。

権威主義的政治体制とは一体何であろうか。これについてひとつのイメージをたててみるために、ここでリンス（Juan J. Linz）らの政治学者の概念を手がかりにしてみることにする。

しばしば発展途上諸国の政治的経済的支配者層に例をみるように、政治体制の処方せんとして「代議制度や市民的自由などというような一種の西欧のぜいたく品について心配する前に、強力な中央集権的権力をうち立てる」（ハンティントン-Samuel P. Huntington）ことが選択される。

そして、権威主義体制の特徴として、民主主義体制と比較してみた場合、

政策形成に関わる主体が、民主主義体制では個人もしくは任意加盟の諸集団にあるに対して、それは国家の認可を受けた少数の人間や集団に限られている。また、政策形成の手續に関して、民主主義体制の場合、法律による規定をもとにしているが、権威主義体制はその点極めて不明瞭である。一般大衆の政治参加に対しては、民主主義体制においては自発的な参加を奨励しているのに対して、国民的統合や社会的協調の必要性を説くことによって国家の政策を受動的に受け入れさせようとするなどなどがあげられる¹⁾。

さて、この小論において、東南アジアの一国で日本とも関係の深まっているフィリピンをとりあげ、とくにマルコス長期政治に示される権威主義的政治体制の実態について分析を試みたい。

植民地主義の歴史的体験

フィリピンは16世紀中葉から19世紀末まで、約350年間にわたってスペインの植民地支配下におかれていた。植民地主義の担い手は、スペインの絶対君主、貴族、スペイン人総督、官吏、特権商人そして、カトリック僧侶(Friars)であった。植民支配下のフィリピン社会では当然のことながら、対外貿易の束縛や遅れた伝統的社会関係の温存とその利用などによって経済発展は無視され、社会分解は緩慢で進行しなかった。

次いで、フィリピンを領有しようとするアメリカ帝国主義的野望は米西戦争(1898年～99年)の勝利によって達せられ、フィリピンはスペインからアメリカに2千万ドルで「譲渡」された。アメリカの半世紀に近い植民地支配においてもスペインの後期のそれと同様にフィリピン民族主義に対する弾圧は厳しかった。一方で、アメリカの植民地支配の大きな特徴の一つは、フィリピンにおける民族主義の抑圧時期を経て、次第にフィリピンの自治を拡大していったところにある。

とくに1934年のタイディングス・マクダフィー法(Tydings-McDuffie

Act) がアメリカ議会を通過したことによって、10年後のフィリピンの独立を保障することになった時点でその頂点をきわめた。独立までの期間、フィリピン連邦政府 (Commonwealth of the Philippine) と呼ばれる暫定的自治体制が実現した。自治の内容こそ限界はあったにせよ、当時他の植民地にはみられない現象であったことに注目しておきたい。

フィリピンはさらに太平洋戦争の勃発と同時に日本の侵略を経験することになったが、大戦終結後の1946年に政治的独立を獲得したのである。

権威主義体制のフィリピンの風土

独立後のフィリピンで他の東南アジア諸国に比べて民主主義的政治体制が比較的長期間 (1972年戒厳令施行まで) 続いたのは前述したごとくアメリカの植民地・自治統治時代に強くその政治・教育制度の影響を受けたことに起因する。フィリピンの政治権力はアメリカとの関係を抜きにして語れないほど、アメリカの政治制度を移植する形で憲法制定をはじめ、議会、行政部、司法部、軍隊、警察、そして地方政府を確立してきた。とくに権威主義体制の考察として、フィリピンの憲法における大統領権力の強大さを指摘しておかねばならないだろう。

1. 大統領権を中心とした政治的社会的土壌

スペイン植民地体制の確立を容易にした要因としては、16世紀までには土着のフィリピン人社会は政治・経済・社会的統一体としての土侯国の機構をもっていなかったこと、また当時フィリピンの原始共同体としての村落、バランガイ・コミュニティ (Barangays) の階層分化の基礎に、その最高権力者として立法、行政、司法の三権を掌握して村落内で絶対的影響力を行使していた貴族、すなわち酋長 (datu, スペイン人は Cacique と呼ぶ) を利用のため保護して、エンコミエンダ (Encomiendas) と呼ばれる貢納賦役制度による土地、住民の支配、貢納、税金の徴収権力を強固にしたことがあげられよう。かくして、スペイン国王の任命派遣による総督

(絶対君主にもたとえられるほど権力を一身に集中し、州知事、官吏の任免、宣戦、講和の権限、司法の長、教会の世俗首長、通商・貿易の特権を行使した)、州知事、植民地官吏の専制、横暴なる植民地支配が続いたのであった。

では、こうした植民地主義者の抑圧と搾取の侮蔑、支配、またそれに続く半世紀ものアメリカの支配に対するフィリピン人の抗議、改革要求の自由、権利への民族主義運動はどのような形態をはぐくんでいったであろうか。詳細な考察は省くが、長い植民地統治時代、あるいはそれ以前のフィリピンの共同体のバランガイ・ダートゥから統治者に無制限に近いまでの強大な権力は続いていたことに加えて、まさに独立を求めるための激しい運動と制度づくりは集権的な性格を帯びがちであったことは否めない。独立運動期、とくに自治権拡大運動をとおして確立した1935年のフィリピン・コモンウェルス憲法は、行政権を司る大統領に、議会に比して、権限を集中させたものとなった。コモンウェルス成立の初代フィリピン大統領マヌエル・ケソン (Manuel Quezon) は、フィリピンの長い外国勢力による植民地統治から「独立」を達成するというフィリピン人民の意思の真の体现者として、その目的価値に絶大な権力を保有する大統領として、議会に対して優越して政治にあたった。自分に対する反対意見を許さず、国民全体の一致協力を至上視する権威主義的体質を遺憾なく表現している彼の講演の引用がある。

「われわれがまず捨てなければならない迷信は、民主主義は政党政治なしにありえないという、信用ならない理論であろう。事の本質は、相い争う政党間の権力闘争が党派的精神を生み出すということであり、それは良い政治とは相い入れないということである。政党政治に深くかかわっている者で、党利を顧みず、それを人民一般の利益に従属させる者はごくまれにしかいない²⁾。」

まさに大統領を超党派的権威主義的位置に置いている発想がよみとれる

のである。また、ケソン時代の1938年におけるフィリピン議会では法案の半数近くまで（法案の42パーセント、44件）大統領の拒否権が発動され、いわゆる議会の立法機能への大統領の立法指導者の役割が著しく目立つ。大統領が決定し、議会が承認するパターンも独立後のエルピディオ・キリノ（Elpidio Quirino）、ラモン・マグサイサイ（Ramon Magsaysay）など、歴代のフィリピン大統領の政治スタイルにも継続的にみられるのである。

一方では、この国独特の政治風土に、大統領がもつ公共事業計画への割り当て（Pork Barrel）獲得のための中央、地方の議員らへの大統領への政治的忠誠や他の政党、派閥からのくらがえという、いわゆる選挙前後に起こる bandwagon バスに乗り遅れるな一優利な方につく現象や有力政治家による政治的世話役（Political Patronage）がある^{3）}ことも、フィリピンの伝統的風土においてみられる大統領権力と権威に関わる重要な要因であることをつけ加えておく。

2. マルコス権威主義体制

1964年のフィリピン念願の独立以来およそ26年間、フィリピンはともかくアジアにおける Showcase of Democracy（アメリカ型民主主義の飾り窓）と呼ばれていたように、西欧的民主主義制度は、外観的には存続しつづけた。それはやがて全国に政党組織を拡大させ、また、選挙にもとづく政権交代、ポリティカル・リクルートメント（Political Recruitment）が実施されてきた。と同時にフィリピンの政治体系は、アメリカ型近代的政治制度が、内実ではフィリピン社会の伝統的政治風土の上に持ち込まれ、大統領のフィリピン憲法上の権限と相まって、大統領はまさに近代的政治制度と在来の伝統的権威主義的支配体系の両方の接点に位置することになったのである。

独立後も今日に至るまで、植民地支配の負の遺産とでも言おうか、実質的には、旧植民地主義勢力にとって代わって居座った土着の地主階級、大

土地所有者による土地集中，大農経営による旧宗主国アメリカなどへの単一農産品栽培，輸出向け生産（シュガー・バロン“砂糖領主”と呼ばれる大土地所有者が生産，経営する砂糖はその典型）に代表されるような，土地改革（Land Reform）抜きの伝統的大土地所有者の支配体系が温存され，存続しているのである。他の東南アジア諸国とその政治構造と伝統的社会構造の関係においてはフィリピンも同様で，条件が整いさえすれば権威主義的独裁政治体制につながる要素は十分にあるのである。

1970年はじめまでのフィリピン社会のかかえた問題は，(1)富の不公平な配分，(2)代議制民主政治の形骸化，(3)構造的に蔓延する政治的，行政的汚職と腐敗，(4)外国勢力，とくに旧宗主国アメリカの干渉，影響であったと指摘されよう。

こうした政治，経済，社会的困難な局面にあつて，大統領フェルディナンド・マルコス（Ferdinand Marcos）は1972年9月に戒厳令をフィリピン全土に布告した。（憲法上，大統領は緊急大権を有し，公安のため必要がある時は人身保護令—Writ of habeas corpus の停止，または戒厳令—Martial Law を宣言することができる）

軍部の支援のもと，立法府であるフィリピン議会は停止，廃止され，国民党（Nationalista Party），自由党（Liberal Party）など政党は事実上解散され，マルコス陣営の政敵ら国会議員，財界，高級官僚，批判的カトリック司祭，ジャーナリスト，労働組合，活動家，学生ら多数は直ちに逮捕，拘留された。新聞，テレビ，報道機関の多くは接收，閉鎖され，厳重な検閲を導入，フィリピン人の海外への禁足令など一連の非常事態措置を講じ，大統領強権が発動されたのであった。

「フィリピン共和国とわれわれの民主主義を守ること」を大義に，マルコスは新しい社会（Bagang Lipunan）建設のため，アメリカ型民主主義政体を撤廃し，立憲の権威主義（Constitutional Authoritarianism）という個人独裁色の強い権威主義体制を戒厳令を背景に確立し，強化したので

ある。じつに今年でマルコス強権の権威主義体制は、通算19年の長期にわたる。

冒頭に述べたとおり、ここではマルコス長期政治に特徴的に表われている権威主義的体質の分析を試みてみたい。

(1) 政策形成に関する主体（アクター）

前述したようにマルコス大統領は、差し迫った危険が国家にあるとして人身保護令の特権を停止し、同時に戒厳令を9年間にわたって施行した。アメリカ連邦憲法においては反乱や侵略が現実生じた場合に、議会が戒厳令発動権を握っていることに比較して、フィリピンにおける場合は、容易に大統領の政治的状況判断によっていわゆる国家暴力装置の手段が発動されるのであることを現実に如実に証明したといえる。権威主義体制の維持の一つの方法であった。

戒厳令布告と同時に彼の政敵であった野党、自由党の幹事長であり、有力な次期大統領候補と目されていた反マルコス派の象徴的政治家であったベニグノ・アキノ（Benigno Aquino Jr.- 1983年8月21日マニラ国際空港にて、アメリカから帰国直後に軍部の手によって暗殺される。）を筆頭に、制憲議会議員を含む2千人以上が逮捕され、さらに1977年までには約6万人が同様に逮捕、拘禁された事実は、マルコスによる一定の権力形式への優越的価値の固定によって、それに対する反抗、不一致をいっさい排除するという権威主義体制や全体主義体制の特質そのものを物語るものである。軍部による50万挺以上の重火器、武器取り締り、接収もまた反政府運動を物理的に封じることにも貢献した。

マルコス権威主義体制の政策目標は項目的に、(1)治安回復、(2)汚職、賄賂追放などを含む政府、軍関係者の綱紀粛正、政府機構の改革を通じて旧社会の悪弊の一掃、(3)農地改革、(4)公益事業の管理、接収、輸出指向型ないし労働集約型産業の育成、(5)観光の振興、(6)地域開発の促進、(7)教育福祉の拡充など貧富の差の是正などであった。

そこで、フィリピン社会のこうした政策目標にそって実際に政策形成に関わる行為主体をみてみよう。

長期マルコス政権を支えてきている集団は、(1)軍、(2)テクノクラート、(3)新興財閥（ニュー・オリガーク）であるといえる。これらは、国家の「認可」（マルコス大統領による信任）を受けた限られた数の人間、および集団で、基本的に「新しい社会」の政策形成に関わる主要なアクターである。簡単にそれぞれの役割を、行政権のみならず、立法権および一部司法権をも行使する強大な権力を手中に収めているマルコスとの関係でとらえてみよう。

・軍部

まず軍部であるが、フィリピン軍は、コモンウェルス時代にダグラス・マッカーサー(Douglas MacArthur)の指導下、アメリカとの軍事関係の形成の過程で、その装備、訓練は強化され、国防治安体制を整えてきたことはフィリピン独立後も基本的には変化はない。1945年の大戦終了期に一時25万とふくれあがったフィリピン軍は戦後3万3千人程度から出発した。

軍の最高司令官は大統領とされ、宣戦布告は議会の専権となっているが、大統領の下に国防大臣がいて、その下にフィリピン軍総司令部（General Headquarters, Armed Forces of the Philippines）があつて、陸、海、空、警察の四軍を指揮している。

戒厳令前のフィリピン国防軍の総兵力は約6万人であつたが、その後逐次増強が企てられ、総計15万8千人（内訳：陸軍8万、警察軍4万5千、空軍1万7千、海軍2万6千）となっている。それは約2.5倍にふくれあがった。国防予算は表1にみるとおりであるが、1960年代前半には2億ペソ台であつたのが、その後急増を続け、とくに1972年の戒厳令布告以後はその傾向が顕著である。最近でこそ14.4パーセント程度とやや鈍化の傾向にあるものの、一時は国家予算の22パーセントを占めた。

(表1) 国防予算

年度	額(100万ドル)	対国家予算比(%)	対GNP比(%)
1972	136	22.1	1.6
75	407	19.3	2.6
77	680	18.3	3.4
78	793	16.0	3.4
79	753	16.0	—
80	[56.8]億ペソ	—	2.1
81	[71.1]	—	2.3
82	[83.1]	14.5	2.4
83	[88.1]	14.2	2.2

出所：在フィリピン日本国大使館『フィリピン事情』昭和55年，昭和58年より作成

こうした傾向が意味することは、マルコス長期政権を19年にわたり強化維持しつつ、軍部そのものの肥大化であり、軍事化の社会的進行を示す傾向であるといえるであろう。

ここで注目したい点として、政治組織や行政組織に縁故主義やパトロン・クライアント関係の行動様式がみられることである。とくに長期的にマルコス政権を支えてきている軍の高級将校と大統領の人脈についてそれが著しい。すなわち国軍参謀総長ベール (Fabian Ver) は、大統領と親戚関係であり、大統領親衛隊長・国家情報保安長官を兼務させ、副総長ラモス (Fidel Ramos) は大統領のいとこで国家警察軍長官を兼任し、国防大臣にはエンリレ (Juan Enrile) が、大統領と同郷のイロコス州出身 (この地方出身者は他と比してとくに政、官、財、などでは人脈を緊密、強固なものにしている。“ソリッド・イロカノ”と言われる) として、マルコス政権にすでに14年以上、文民としての国防の中枢に配置されているのである。

また、軍事化の傾向として、軍人 (退役を含めて) の政府系大型企業、

国家規模の開発プロジェクトなどの幅広い分野に、未経験ではありながら「経営コンサルタント」として経済開発の一翼を担うところにまで進出してきている。

1981年1月に戒厳令は撤廃されたわけだが、内実は依然「国家の治安維持のため」という理由の下で市民の権利を制限する緊急措置令がなお施行されている。1982年には新たな通達—Letter of Instruction 1211号—によって、軍司令官に裁判所に届け出ることなく治安関係の容疑者を逮捕できる大幅な自由裁量権を認めたことなど戒厳令下の大統領権限の広範さと相まって法執行のため軍部に委ねられた強大な権限の存続という構造が踏襲されている。と同時に社会面においては、武器を使った国軍将兵による強盗略奪、暴行などの非行が軍全体に広がり、軍の存在は国民の恐怖と憎悪の対象になっている。過去数年間に非行により軍隊から追放された者は2,400人（うち将校75人）に上り、その他多くの者が降格処分にあると伝えられている⁴⁾。これは氷山の一角であろう。

このような軍事化による人権侵害（違法逮捕、拘留、拷問、「失踪」、殺人）が国際的に問題化されている状況である⁵⁾。

・テクノクラート、官僚

マルコス政権の維持、支配を長期にわたって可能にしているアクターには、経済、財政政策を担当している多くの若くて優秀なテクノクラート、官僚集団がある。これらはマルコス政権の中枢に位置され、閣僚委員会を構成している。ピラタ（Cesar Virata）首相兼財務大臣、シカット（Gerardo Sicat）国家経済開発大臣経験、ヴァルデペニャス（Vicente Valdepeñas）同現大臣、ラヤ（Jaime Laya）予算大臣、中央銀行総裁経験現教育文化大臣などはいずれもアメリカで学位を取得し、大統領に抜擢登用される前は大学の教授であった。パテルノ（Vicente Paterno）投資委員会委員長経験、オンピン（Roberto Ongpin）工業大臣なども民間企業より登用され、こうした高級官僚はいずれも長期政権の中で技術合理的実務を発

揮してきたといえよう。政策形成の実権はほとんど大統領を頂点とするこれらの国家官僚機構が握っている。製造業をはじめ工業化奨励策による外資導入の推進という経済開発政策は、強権を背景として、障害となるような反体制運動や大衆組織の排除、破壊の過程で行われていることなどは、開発独裁の傾向を出現している。

とくにわが国との経済関係において、1960年12月に両国間で締結された日比友好通商航海条約は、根強い国民的非難に直面し、旧議会の上院外交政策委員会で批准見送り決議に付されていたが、戒厳令発動によって、行政、立法権をも掌握したマルコス大統領の一存により1973年12月署名され、効力を発した事例などは端的にこの傾向を物語るものといっていよう⁶⁾。

今日のフィリピン経済は、基本的に植民地時代からの継続であるといわれている。外国勢力、とくに旧宗主国のアメリカとわが国を中心として、フィリピン経済の支配が、直接投資、借款、援助、マーケティング、契約、技術のさまざまな面で顕在化している。貿易面においては、日本はフィリピンの対外貿易のうち30パーセントを占めており、アメリカもほぼ同様であり、あの意味では典型的な植民地型の貿易関係を表わしているといえる⁷⁾。

現在に至るフィリピン経済の構造をみると、経済が一部のグループに集中支配され、その民主化が十分進んでいないという一般問題に加え、輸出産業が徐々にエレクトロニクス、衣類等の工業製品輸出に移行しつつあるものの、依然一次産品の比重が高いこと、失業率が高いこと、人口増加率が高いこと、エネルギー資源の大半を輸入原油に依存していること、などの多くの問題を内包している。世界経済停滞の影響をフィリピン経済がもろに受ける脆弱性は否定できない。

・新興政商集団（ニュー・オリガーク）

フィリピン社会が基本的には地主制を基盤としたところに特徴があるこ

とは前述のとおりである。地主階級 (Caciques) はスペインの 200 年もの植民地支配のもとで道具として保護され、優遇され、社会、経済、政治的立場を形成していった。1899年、アギナルド (Emilio Aguinaldo) 将軍を大統領とするアジア人によってアジアで樹立された短命ではあったが最初の共和国が誕生した。彼は、高々とその政策にスペイン王朝、教団、教団僧の土地、財産をフィリピン政府が没収することを掲げ、実施に移すべき実現をはかったが、農民の宿願に応えるには至らなかった。

歴史的にアメリカの再植民地当時においては、カシキズム (Caciquism) はさらに温存され、土着上層階級 (Principalia Elite) としてその植民地支配の一翼を担った。こうして独立後のフィリピン社会にも「心のない金

(表 2) 新興政商集団, ニューオリガーク

グループ	進出業種	企業数
① ベネディクト・グループ	鉱業, 砂糖, 銀行, アグリビジネス, 貿易, メディア, スポーツ・クラブ	11
② クエンカ・グループ	建設, 鉱業, 不動産, 船業, 保険, 航空	16
③ ヘルデス・グループ	投資, 流通業, タバコ・フィルター製造, 繊維織物業, 貿易商社, 保険, 航空, 電気, 不動産, 化学	37
④ フロイレンド・グループ	銀行, 金融, 船業, 石油	5
⑤ マルコス・グループ	鉄鋼, 鉱業, 船業, 砂糖, 保険, 貿易, 観光, ホテル, 出版, 遊興施設	48
⑥ ロムアルデス・グループ	鉄鋼, 電力, アグリビジネス, 銀行, メディア, カジノ, ホテル, 店舗, スーパー	11
⑦ シルベリオ・グループ	木材, 重機, 自動車, 航空, 銀行, スポーツ	22

出所: Ruben R Canoy, *Counterfeit Revolution—Martial Law in the Philippines*, 1980, Manila, pp. 101—121.

Institute of Developing Economy, *Philippine Business Leaders*, No. 37, 1983, p. 121 より作成。

持ち階級」「どん欲なカンケ (Caciques)」, または「裕福な貴族階級」などと呼ばれる寡頭経済・政治支配層, オリガークは強固な経済社会基盤をもにしているのである。

マルコスが戒厳令体制のもとで打破を求めたのは, ひと握りの富裕階級と大多数の貧困者との増大する格差であったが, 彼に敵対する大財閥の逮捕, 投獄, そして接収, 解体 (たとえば, the Lopezes) には権威主義体制の象徴的な意味があったと思える。

エリザルデ (the Elizaldes), ソリアノ (the Sorianos), アラネタ (the Aranetas), そしてアヤラ (the Ayalas) などの名族秩序, 寡頭支配は必ずしも解体されたわけではなかった。むしろ, マルコス長期政権との癒着で, 急速にこれらに加えてフィリピン政, 財界に影響を与える新興集団 = ニュー・オリガークの形成が出現したのである。(表 2 参照)

主な政商集団は, ベネディクト・グループ (Roberto Benedicto—元駐日大使, 国家砂糖業委員会委員長), クエンカ・グループ (Rodolfo Cuenca—フィリピン建設開発会社会長), ヘルデス・グループ (Hermino Disini—ヘルデス・グループ総帥), シルベリオ・グループ (Ricardo Silverio—日系企業・デルタ・モーター総帥) や伝統的財閥のコハンコ, エリザルデらを掲げることができる。これらはマルコス大統領と親しい友人関係 (Marcos Crony) でつながっている。それに大統領家一派としてマルコス・グループや大統領婦人側のロムアルデス (the Romualdez Family) である。

旧来のオリガークは不在地主階層 (Absentee Landlord) を中心としていた一方, ニュー・オリガークは開発型政権下で急成長したもので, 建設, 金融, 流通, アグリビジネスに至る広範囲の分野に進出している点に特徴があり, 産業資本化型といえよう。

これらは日本からの資本投資と密接に関わっており, 化学, 鉄鋼関係の製造業, 繊維関係, 電気製品, 輸送関係の製品製造, モーターバイクの製

造など日本の投資の半分に及ぶ部門で顕著である⁸⁾。

以上から明らかなようにフィリピンのマルコス権威主義体制の基盤になっているこうした軍、テクノクラート、新政商集団らごく限られた数の人間、及び集団が、マルコス大統領からの信任（国家からの「認可」）を受け、政策形成にたずさわっているという特徴がある。

(2) 政策形成の手続き

一般的に権威主義体制における政策形成の手続きは不明瞭である。しかし、予測が十分に可能なパターンが存在するものと考えられる。

フィリピンの場合、民主主義的政治体制であった独立後の26年間、すなわち戒厳令施行以前においては、政策形成の手続きは一応法律による規定であった。しかし、マルコス強権体制下においては、すべての政策形成、その決定は、絶対的権力をもつマルコス大統領の意向、判断に最終的には依拠する経過をとる。それは、大統領令（Presidential Decree）や通達（Letter of Instruction）の形で立法され、執行される。

政策形成の実権がより明確にマルコス大統領を頂点とする官僚機構にゆだねられているもう一つの重要な例証がある。

フィリピン政治的正常化への前提として、大統領制旧議会（二院制一上院、下院）にとってかわる議院内閣制（一院制度）は1978年6月に暫定国民議会（Interim National Assembly）として設置された。マルコスの目標とする「新しい社会」のすべての改革はこの議会を通じて制度化されると理解される。

この国会は大統領の「新しい社会」運動推進派（Kilusang ng Bagan Lipunan-KBL）議員に圧倒的に占められた大政翼賛国会を呈した。これはまず第一に、暫定国民議会には予算権、条約批准権など最重要法案の議決権は与えられておらず、これらの権利は大統領に握られており、いわば大統領と国民議会の二つの立法府が並存している形である。新日比友好通商航海条約はこうして1979年5月フィリピン側において大統領が署名、調

印し、同時に批准完了となった事例は記憶に新しい。

第二に国民議会各種常任委員会の審議の円滑化がはなはだ疑問である。すなわち、内閣閣僚らは実務多忙中にて欠席不在が多いこと、自分の法案が審議されているテクノクラートは大統領に大統領令を出してもらおうと脅しをかけて討議を終わらせ、打ち切ろうとする。内閣は議会常任委員会がすでに第二読会承認を勧告している議員提出法案の上に限っていることなどである⁹⁾。

第三には当然のことながら、大統領による国会活動への厳しい締付である。すなわち、国家情報機関は、国民議会事務局に適所配置され、議員らの動向をモニターしているのである¹⁰⁾。

以上みた三点から理解できることは、暫定国民議会（1984年5月、国民議会議員選挙が実施され、以降正式に国民議会としてスタートし、正常化への大きな布石が打たれることになったが）はマルコス権威主義体制への翼賛的存在でしかありえない。

(3) 一般大衆の政治参加に対する態度

権威主義体制においては、民主主義体制が一般大衆の自発的な参加を奨励するのに比べて、一般大衆の政治参加や政治的動員に対して、概して消極的である。他方、全体主義体制では、それは積極的政治動員をかけるのである。

フィリピンの場合、全体主義体制にみられる政治的動員が、マルコス大統領の権力強化策の一環として行われている。彼に有利な新憲法（1973年発布、施行）の制定と戒厳令の継続是非の国民投票（National Referendum）によって、個人独裁色に権威や政治的正当性を付与する試みがそれである。（表3を参照）

国民投票による政治的正当性を国民から求めるためには、立法府としての議会の機能が停止していたことから、15歳以上の市民からなる全国約3万5千のバランガイ市民集会（Citizen Assembly, Barangays）を結成し

(表3) 一般大衆の政治動員（国民投票より）

年	イシュー	形態	賛成支持結果 (投票率)
① 1973年1月	新憲法の採択および戒厳令の継続	15才以上の市民からなるバランガイ (市民集会)	95%以上
② 1973年7月	戒厳令の継続, 1973年以降の大統領留任の再確認	同上	90.67%
③ 1975年2月	地方行政の改革(自治体の任命制), 戒厳令体制継続の再確認	同上	80%以上
④ 1976年10月	戒厳令の継続と憲法の一部改正	同上	賛成多数
⑤ 1977年12月	1976年修正憲法により規定されている暫定国会召集後も大統領(マルコス)が大統領兼首相として在職すること	同上	89.3%
⑥ 1981年4月	現行の政治制度(議院内閣制)を大統領に権限が集中するフランス型の大統領・首相制に変革内容の憲法改正	同上	80%
⑦ 1984年1月	大統領の後継に関する内容の憲法一部改正	同上	70%弱 (賛成支持率低下) に注目したい)

出所：在フィリピン日本国大使館『フィリピン事情』昭和55年，58年より作成した。

このように，マルコス官製市民集会に組み込まれていく形での国民投票制には，カトリック教会，モロ民族解放戦線，良識野党支持層（旧政治家グループ）からの根強い反対はあったものの，表3にみるように毎回の国民投票を阻止する結果には全くほど遠いといっている状況であった。

アジアのフィリピン研究家の一人は、次のように観察している。「絶対主義的権力に依存している政府は、しばしば民衆の間に恐怖と必要から出た尊敬と賞賛を呼び起こす。フィリピンにおいてそのように構築されている政府は、民衆の間に一方で尊敬と賞賛、他方で不信と皮肉の奇妙に入り混じった心境を呼び起こしている¹¹⁾。」

(4) 体制を支える思想・信条

権威主義体制の特徴は、一般大衆に対しては「国民的統合」や「社会的協調」の必要性を解くことによって、国家の政策を受動的に受け入れさせようとする。

まさしくフィリピンの場合においてもすでに指摘したように、バランガイによる国民投票は、「指導者の欲するところを大衆にも欲せしめる」独裁の有効な武器であり、大衆の「指導者との一体化」をあらわす儀式にほかならないといえるのである。

権威主義体制の指導原理は、国家の安全であり、そのための民衆への恫喝恐怖状態の醸成、民衆の非政治化、組織体の解散、労働者の規律・統制、民主主義の場の破壊、反対派への弾圧、公式イデオロギーの注入、可能な限り人をだき込むこと、協力者への報酬などである。

フィリピンの場合、新しい社会（バゴン・リプーナン）実現を目指すマルコスの政治思想は彼の著書 *The Democratic Revolution in the Philippines* に次のようにみることができる。「フィリピン社会は寡頭政治オリガーキカルな社会であり、経済的な格差の故に、一部の金持ちが政府に過度の影響力を行使しうる。多くの民衆は、社会秩序の変革を求めている。変革のためにも権力と影響力をもつわれわれ（政府）は急進的に、合法的な手段でそれを達成することができると革命的諸階級に示さなければならない。それができるのは政府の、しかも強力な政府のみである。政治権力の意識が大衆の革命的要求と一致するとき、政府によって主導される革命は必須のものとなる。こうして政府内改革派の体制内改革の主導性が確定

される。それは上からではなく、中心からの革命 (Revolution from the Center) と呼ばれるものである。」と説いている。そこには明らかに絶対的権力をもつ政治価値の追求がはっきりみとれる。しかし、体制を正当化する体系的なイデオロギーは見られない。マルコス政権が目指した「新しい社会」のスローガンである「国家建設には国民の規律が必要である」 (Sa ika Uunlad ng Bayan Disiplina ang Kailangan) といったように社会的協調の必要性、国民統合を求める情緒的なメンタリティ、信条が浮きぼりにされている。それは、個人や個々の集団の「思想の自由」を特徴とする民主主義体制のあり方と大きく異なる政治体制といえよう。

おわりに

権威主義体制下のフィリピンは以上のようにほぼ絶対的権力をマルコス大統領に付与しながらも十数年経た今日に至って権威主義体制の弊害は、さまざまな形で顕在化している。

その根本はマルコス権威主義体制のもつ本質的抑圧政治体制にあることはいままでみてきたとおりである。戦後民主主義体制をまがりなりにも経験してきたフィリピン国民にとっては、経済的停滞と政治的混迷の閉塞状況をもたらしているマルコス権威主義体制の強権政治の崩壊の徴候を見ている。自由の回復と民主主義の場、および機構づくり、社会正義と経済正義をかかげたフィリピン民衆の「上昇する期待 (rising expectation) の増大」を誘発してきているといえよう。そうした今日の潮流に「絶対的権力は絶対的に崩壊する」 (Absolute power collapses absolutely.) という歴史家アクトン (Lord Acton) の指摘が想起されるところである。

(筆者はフィリピン、アテネオ・デ・マニラ大学大学院政治学専攻、同修了、1976年以来、上智大学社会人講座・東南アジア政治講師)

註

- 1) 恒川恵市「権威主義体制と開発独裁」『世界』1983年7月, 66—81頁。
- 2) 谷川栄彦・木村宏恒著『現代フィリピンの政治構造』アジア経済研究所, 1979年, 110頁。
- 3) Jean Grossholtz, *Politics, the Philippines*, Boston, Little, Brown, and Company, 1964, pp. 112—119.
- 4) 読売新聞夕刊, 1984年12月26日。
- 5) 『アムネスティ・年次報告1982』大陸書房, 1983年, 78—86頁, 『同1983』70—75頁。
- 6) Takaaki Yasuoka, “A Preliminary Study of An Interest Articulation-Case Study of the Philippine-Japan Treaty”, MA Thesis submitted to Ateneo de Manila University, Philippines, 1981 に詳しい。
- 7) 隅谷三喜男・アンセルモ・マタイス編『アジアの開発と民衆』YMCA 出版 1983年, 99頁。
- 8) 同 102 頁。
- 9) 『アジア動向年鑑1980』アジア経済研究所, 459頁。
- 10) Ruben R Canoy, *The Counterfeit Revolution—Martial Law in the Philippines*, Philippine Editions Publishing, 1980, pp. 178—186.
- 11) 谷川・木村「前掲書」5頁。

参考文献

- Agoncillo and Alfonso, *History of the Filipino People*, Malaya Book, 1968.
Mamoru Tsuda, *JAPANESE-FILIPINO JOINT-VENTURES*, Foundation for Nationalist Studies, Philippines, 1978.
Federico Escaler, S. J, “The Role of the Church in the Philippine Society, 『社会正義』4号, 上智大学社会正義研究所, 1985.

A Study of “An Authoritarian Rule”

—A Case Study of the Philippines :
The Marcos' Experiment

Takaaki Yasuoka

SUMMARY

The purpose of this study is directed toward investigating the

nature of authoritarian political rule by using the frame of reference in the context of works on Juan J. Linz's Authoritarianism, and is to identify major actors contributing to such a regime. This case study of the Philippines focuses on the nineteen year long one man rule political system which the author calls "the experiment of Marcos."

By historical analysis, an attempt is made to examine whether or not Marcos' style of authoritarian rule could be attributed to political culture of the Philippines. The author discusses the consequences of the Filipino independence struggles against Spanish and American colonial rules and its influence on an authoritarian pattern of rule which gave past indigenous rulers, a traditional barangay datus and later presidents during the Commonwealth period almost unlimited power and authority. This was due to the necessity of a strong leadership during the intense struggle for independence.

In the twenty six years after Independence (1946) up to the declaration of Martial Law (1972), the Philippines was called a Showcase of American Democracy in Asia. This was only so outwardly. In reality and practice, the Filipino political system consisting of modern political institutions managed to exist with the predominantly indigenous traditional authoritarian system. The author further discusses the principal actors contributing to Marcos authoritarian rule such as the military, the technocrats, and the new economic oligarchs mainly based on traditional patron-client relations with Marcos maintaining the authoritarian political system as a functional requisite.

Finally, the author observes that an oppressive political system under Marcos' authoritarian rule has produced more harm than good in the political development of the Philippines. The Filipino people have learned a bitter lesson in the process of establishing a democratic system, which has to be the Filipino people's endeavour.

<研究ノート>

平和教育の試み

アンセルモ・マタイス

上智大学においては、15年前から人間学という科目が開講されている。クラス毎に分けられていて、50名から60名の学生を対象として行われている。これは1年次生にとっては必修科目となっており、言ってみれば、大学に入りたての学生と一緒に人間を理解するために、学際的な立場で勉強する学問である。具体的にいえば人間関係のあり方、青年男女の健全な交際、人間と国家、国際社会の問題、宗教等種々のテーマによって論じられている。とかく思考停止型の学生に、主体的にとりくむ機会を与え、自分自身の生きざまをともに考える場を提供している。私自身の担当している人間学においては、講義中心ではなく、学生の発表を中心にして、学生自身のもっている問題を出させて、互いに分かち合いながら人間の理解を深めている。今年（84年）の後期は学生自身の自発的な活動の一つとして、二つのアンケート調査が行われ、その結果を述べることによって、平和教育の一端にしたいと思う。

言うまでもなくこのアンケートによって現代の若者が、どのような考えを持っているのかということ、立証するつもりは毛頭ない。むしろこのアンケートの結果を通して学生は、平和並びに平和と関連のあるいくつかのポイントについて、どのような考えを持っているか紹介する。

第一のアンケートにおいて、「もし戦争がおきて、召集命令がきたらあなたは戦争に行きますか」という質問に対して、学生は次のように答えている。

男子	Yes 23%	No 54%	わからない 23%
女子	Yes 0%	No 46%	わからない 54%

男子学生の50%以上は、全く戦争に行くことに反対している。素直に命令をうけると答えたのは23%に過ぎない。当然のことであるが女子学生は0%となっているのは興味深いことと思う。ちなみにコメントを加えているいくつかの文章を紹介する。

No ——その状況になってみないと実際わからない。(男子)

身内などに迫害が及ぶような時はわからない。(男子)

わからない——行きたくないがいかざるを得ないのではないかと思う。(男子)

次の質問は、「企業命令があきらかに人道的にまちがっている場合でも家族の生活がかかっていたら、あなたはその命令に従いますか」。この質問の目的は、多少抽象的であり、まだ学生自身はその質問の中にあらわれている具体的な問題に直面していないが、いずれは直面するであろうこの問題を想定して、心構えをつくってもらうことを目的としている。

男子	Yes 31%	No 46%	わからない 23%
女子	Yes 24%	No 38%	わからない 38%

男子学生は50%位その命令に従わないのは、純粋な素直な若者の気持ちを表わしているものと評価できよう。また30%以上の学生は、その命令に従うと言っているのは、今日の人間教育の失敗を意味すると考える人もいだろうし、また企業の巨大な力に屈しなければならぬという現実を意味すると考える人もいであろう。このことについての学生諸君のコメントを記してみると次のようになる。

自分の性格からして企業に逆らうことはできない。しかし、その命令の野蛮さにもよる。(男子)

多少生活が苦しくなっても非人道的なことはできない。(男子)

現在のところ一般企業に就職したくない。(男子)

女子学生はいずれ企業に働く男性と結婚して、夫の行動を見守ることになろうが、女性の心構え、考え方によってある程度まで夫の行動を変えさせることができるであろう。そうした意味からして今日の女子教育の重要性を痛感する。

もし男だったら従ってしまうかもしれないが、妻の立場としては夫を制すると思う。(女子)

夫に対して正義の道を選ぶようすすめる。それによって生活が苦しくなろうともついていく。(女子)

全面的に反対するのが無理でも個人で反対できる範囲で。(女子)

企業の組織などは大変大きく複雑なもので、その中でそれに批判する立場に立つというのは大変難しいことだと思う。けれどもやはり人道的にまちがったことに対して、また企業のことも含めて社会全体の矛盾に対して、それを改善していく方向に働いてほしいし、自分もそれについていきたい。もしその企業を追われることになったとしても、別の形でその意志を保ち行動して行きたい。(女子)

夫の意志に任せる。どちらにしてもそれを絶対的に支持するしかない。(女子)

実際には夫が何をしているかは、妻は知らされないことが多いのではないか。(女子)

夫の良心(決定)に従う。(女子)

第二番目の質問の結果から教育問題を考えるときに、大学教育の使命は、盲目的に企業の命令に従う人間を社会に送り出すことではなく、むしろ道徳的価値観にもとづいて、企業の健全なあり方を考える、模索するしっかりとした人材を育成することにあるのではないかと思う。

次に行われた調査を紹介する。

第一の質問の、「自分の住んでいる所の近くに、難民定住センターができるとしたら、あなたはどのように思いますか」に対して、次のような割合で答

えている。

大歓迎する 67名 (22%)	いやだけれど 許せる 52名 (17%)	どちらでもよ い 168名 (55%)	断固反 対 9名 (3%)	無回答 5名 (2%)	その他 2名 (1%)
--------------------	----------------------------	---------------------------	------------------------	-------------------	-------------------

このように“どちらでもよい”と答えている人を消極的賛成と考えるならば、大方のものが賛成していると思う。しかし断固反対すると答えた人が僅かながらいるということは、やはり難民の定住がかかえている難しい問題を物語っているのではないかと思う。

学生のコメントを記すと、

彼らと会って、いろいろ話し合えるかも知れないから。

難民のことを理解するには、いい機会になるだろうからいいと思うが、彼らを世話したり、指導する人間が出るかどうかわからない。

現実感が自分にとって薄いから。

私の心の中の差別の心は、いけないと思っても消えないからいやだと思ふけれど、同時に同情の心もあるから許すこともできる。

こういう面に目を向けて実行していこうという姿勢は、とても望ましいことだと思うけれども、その人がわれわれに害を与えるようだったら考えものだと思うので。

反対運動が嫌いだから気持ちよく歓迎できない。

日本はもっと实际的に難民などの援助をしなければならないから。

そのまま難民がくると病気などが持ち込まれ不潔になるかもしれず、いやではあるが、もしも前もって誰かに（生活上の）教育をされていれば、まああまり歓迎しないが仕方ないかもしれぬ。（日本人の身内主義からも……）

来る者は拒まず、去る者は追わず、下手に意識しない方がよい。

第二の質問は「飢餓が起こるのは、食糧の絶対量が足りないからだと思

いますか」。これに対する結果の割合は次のとおりだった。

Yes	67名 (23%)	No	219名 (75%)	無回答
				6名 (2%)

このように75%位は、いろいろな情報を通して、世界の食糧問題についての知識をもっているのに対して、23%位は従来のいわゆる“食糧に関する一つの神話”にとらわれているのは注目に値すると思う。

第三の質問、「今アフリカでは、1億5千万もの人々が飢えに苦しんでいます、それに対する最善の援助は何だと思えますか」に対しては、次のように答えている。

a. 金を送る。	36名
b. 食糧を送る。	175名
c. 先端技術を提供する。	62名
d. 教育制度を導入する。	48名
e. 大企業を現地に誘致する。	26名
f. 人を送る。	74名
g. 軍事援助をする。	0名

これは割合の数字よりも、学生諸君のコメントが非常に興味深いと思うので書き添えておく。

私たちの国では食糧が余っている。それらの食糧をただ送るだけでなく、その後もあなたたちの手に確実に届くように、何らかの方法を考えたいと思う。

教育問題についても hungry になってほしい。

貧しい国でも貧富の差はあると思うので、経済的にお金を流通させる（階級を越えて）システムをつくったらいと思う。

貧しい国がなぜそう貧しくなったのか、原因が先進国の圧力によるものは、つぐないを求めるべきだが、どの国も発展途上体験する貧し

い時代、貧しい階層というものは、ある程度しかたがないのかもしれない。

きっと彼らはわれわれが考えている程、自分たちのことを貧しいとは思っていないと思う。

第三世界の貧困は、先進国によってもたらされたと言っても過言ではないから、その点では非常に申し訳けないし、またわれわれの消費型社会も止めなくてはならないと思う。われわれは直接的にもできないが、ボイコット運動や、人びとの意識化を進めるなどして今できる身近なことをやって行きたい。

豊かな国の人間にとっては“難しい問題だ”で片づけられることが、貧しい人間の生死にかかわっていることに矛盾している。

根本的な改革をするなら、垂直分業の経済体系（先進国への依存体質）を改めることしかない。単一作物（例えばバナナ・ゴム（東南アジア）ピーナッツ（セネガル）など）のみに依存するのは非常に危険である。理由は考えればすぐ分かるだろう。

食糧を送って急場をしのぎ、その後で技術を導入する。

“先端”ではなく、その国の実情にあった産業を育成する。

全てだと思う！ もし一つとったとしたら、その場のしぎだったり、うまくいく前に死んでしまったりというように最善とは言い難いからである。

c. d. e. f も飢餓状態克服のための援助にはなると思う。しかしながらこれを実行することによって生じる問題（アフリカの西歐化が、アフリカにとって必ずしもよいものとは考えられない。これらの第一の目的は飢えから救うことではなく、それをする先進国の利益のためとも考えられる）も考えられる。gは人道的な立場になって、賛成しかねる。

上の設問のみでは適切ではないと思う。bとfも必要だが、その上

で現地の人びと（飢餓民）のニーズにも応え、彼らの自立につながるような援助でなくてはならないと思う。

先進国が発展途上国から無法に買いこんだり、現地の農業をつぶして先進国用のプランテーションを作ったり、先進国の勝手な思い込みで現地の自然破壊をしない。

現地のもともとの農業のやり方が生活、自然の法にかなっている。

まず緊急に必要なものは食糧を得るためのお金だと思う。が、お金は地域の指導者となれる人のところへ確実に届けられ、本当に貧しい人びとのために使われなければ意味がない。食べ物以外の事を考える余裕がでてくるころから全面的に援助に頼らなくてもやっていける方向に働きかけていけばいいと思う。その時、先進国の教育制度や先端技術を提供しても役に立たないものとなるだろう、とにかくその国の人たちをあくまで手助けするという立場で、その地域地域に合った計画が必要。

援助ではないが、先進国の飼料の浪費について一考すべきである。

先進国における食糧関係の企業と、その国民の食糧に対する観念を改める必要がある。

第四の質問、「日本は将来飢えると思いますか」に対して、次のように答えている。

Yes	151名 (51%)	No	143名 (49%)
-----	------------	----	------------

割合が約50%ずつになっているのは、一方において不安を感じる人もいれば、逆に未来に対して楽観的な見通しをもっている学生もいるということになる。おそらくこれは、日本の食糧についての文献等を読み、これに関する知識をもっている度合いによるものと思われる。

結論的に言えば先程述べたように、このアンケートは現代の若者の意識

を集約したものとは思わない。従ってどれ程信ぴょう性をもっているかということ論ずるよりも、学生の意識化を育てるうえでは、このような問題について考える時間をもつということが必要ではないかと思う。さらにこれはあくまでも推測に過ぎないが、このような平和の問題、飢餓、社会正義に関する学生の意識は、10年前に比べて非常に深まっているということと言えると思う。平和の問題に関する簡単な打開策はないにしても、長期的観点からすれば、今の若い人々の平和教育に力を入れることが、最も意義のあることであり、必要なことではないかと思う。

(筆者は上智大学社会正義研究所長、文学部人間学研究室教授)

An Attempt towards a Peace Education

Anselmo Mataix

SUMMARY

The purpose of this article is to give a hint for methods of peace education within the present curriculum. Through two different questionnaires made by a class of first year students of Sophia University, the students were able to reflect on possible conflicts in their lives in the future. One the questions proposed was whether they were prepared to join the army in case a kind of compulsory draft was ordered in the future by the Japanese Government. Another one was asking the students their attitudes in case the company in which they were going to work for would order unjust policies for instance towards the third world. A third question was about the causes and means of conquering the hunger

in Africa. Again, the purpose of these questionnaires was not to know what the Japanese students think about these social problems -for that it would be needed a more sociological survey-, but to raise some problems that students will have to face in the future and to let the students think about the moral implications of their own decisions.

<研究ノート>

解放の神学

——グスタボ・グティエレスの著書をふまえて——

山 田 経 三

解放の神学の古典ともいえるべきグスタボ・グティエレスの『解放の神学』¹⁾を紹介してみたい。

解放の神学は抑圧され、搾取されている地、中南米において、解放の過程に関わる人びとの経験と福音に基づく考察である。現在横行している不正義の状況を根絶し、自由でより人間的な社会を建設するため、かれらが担った努力の体験から生まれた神学的思索である。中南米の多くの人びとが解放に関わってゆく道を歩み始めており、その中でもカトリック者の数が増大しつつある。解放の神学者の最大の願いは、かれらカトリック者の虐げられている人びととの連帯の意味を明らかにするために、その体験と努力を裏切ってはならないということである。

解放の神学の目的は、すでに取りられた姿勢を正当化するイデオロギーを苦心して作り上げたり、信仰と対決する急進的挑戦に直面して、自己の保身のために探究をすることではなく、政治的行動が演繹されるような神学を形成することでもない。むしろ、自らを神のことばの裁きに委ね、信仰を通して考え、愛を強めて、より根源的、全面的関わりの中から、希望に根拠を与えることである。そしてこれは根源的に変化した視座において、この関わりによってひきおこされた新しい諸問題について、キリスト教生活の大きなテーマを、改めて見直すことでもある。中南米においては、この線に沿う多くの目覚ましい努力がなされつつある。

歴史を通じての人間解放の過程を神学的に考察する際、方法論的に用語の明確な定義が要求される。その意味で、のちに「解放」ということばを吟味する。なぜ、歴史における人間の存在と活動についての神学の批判的機能に特別な注意を払うか、のちにその理由を示す。現代におけるこの重要な例としては、とくに抑圧されている第三世界の国々において、人間がその尊厳にふさわしく生き、かつ自己の運命の遂行者であり得るような、正義と兄弟愛に満ちた社会を建設しようとする闘いである。この深い渴望を言い表すことばとしては、「開発」よりも「解放」がふさわしい。

解放ということばは、人間とは彼自身の実存と歴史を通じて、自由を獲得することにより、自己を変革するものだ、ということ強く表している。聖書は、キリストにおける解放—救い—を、解放の全過程に、その最も深い意義と、完全で測り知れない完成をもたらす賜物として表明している。

解放の神学が提起した問題は、伝統的であると同時に新しいものである。このことは今日の世界における、教会の実践の再検討へと導く。搾取され、抑圧されている人びとの大部分がキリスト者であるという特異な大陸のカトリック教会が、解放への過程において、とくに献身的なグループとの連帯において、どのような形態の下に存在しているかを記述し、またそれを解放しようとする試みは、真に正しい神学的考察のための問題の設定を導くし、さらにそのための努力の第一歩をも示す。

解放の神学はキリスト教の本質的な意味と、教会の使命を問いかけるものである。今日、解放と名づけられる過程の重要性、活動領域がまさに、キリスト教信仰と教会が、根本から挑戦されているものである。

1. 神学：批判的考察

信仰の理解ともいうべき神学的考察は、神を信ずる者、神のことばの賜物を受けとったすべての人の中に、自発的に生まれてくるものである。神

学は真正であり、完全であることを求める信仰生活に、内在的に備わるものであり、したがって、教会共同体において共通な信仰の考察に本質的なものである。全信者のうちに、すべてのキリスト教共同体に神学のおおまかな輪郭が現れている。そこには一つの信仰の理解の努力、つまり生活、実践、具体的態度の中に示される信仰の前理解ともいえる何かが存在している。教会という組織体が築かれるのは、まさにこの土台の上である。

この土台とは、単なる跳躍台ではなく、神学的考察がしっかりと、しかも永遠にその根を下ろし、その中から力を吸いあげる土壌なのである²⁾。

敵密には、神学の営みの焦点は、教会の歴史を通じて、数多くの変遷を経験してきている。「教会の果すべき役割と結ばれて、神学はその歴史的発展に依存する」³⁾。「神学の営みはここ25年ほどの間に変質してしまった」⁴⁾。

2. 知恵としての神学

初代教会の頃、今日神学と名づけられているものは、霊的生活と緊密に結ばれていた⁵⁾。それは霊性の成長を目ざした、聖書についての観想であった。

14世紀頃、神学者と霊性の師との間に溝が生じ始めた。この亀裂の影響は今日にもおよんでいる⁶⁾。片隅に押しやられてしまっている神学の霊的機能は、それにもかかわらず、神学の恒久的な次元を形成している⁷⁾。

3. 理性的知識としての神学

理性的知識としての神学の機能は恒久的である。

信仰の理解は社会学、心理学などのような新しい道を進んでいる。たとえば中南米において、社会学は神学的省察のために極めて重要である。合理性や客観性の伴わないような神学思考は、信仰の理解に対して真に忠実なものとはいえない。

神学は靈性と知識の両者を必要とする。これらはあらゆる神学思想に恒久かつ不可欠な機能である。

4. 歴史的实践

種々の理由によって、キリスト教的・生活の実存的、活動的な地平というものゝが、近年にわかにいろいろな仕方で強く打ち出されるようになってきた。

第一に、愛がキリスト教生活の中心として、豊かに再発見されて来た。それに導かれて、我々は信頼のわざ、自己からの脱出、神と隣人への関わり、隣人との関係というような、信仰のより聖書的な見方に至るようになってきた⁸⁾。聖パウロが、「信仰は愛を通じて働くものである。愛は信仰の成長の源泉であり、その充実である。自己を神、そして必然的に隣人に対して自己を捧げることである」と書いているのは、その意味である。これがキリスト者の実践、その歴史の中における能動的存在の土台なのである。聖書によれば、信仰とは愛を通して救って下さった神に対して、人間が全面的にこたえることである。これに照らしてみると、信仰の理解は真理の単なる肯定ではなく、生に対するある関わり、全存在をかけた姿勢、独自のありかたの理解として浮かび上がって来る。

これと並行して、キリスト教の靈性は目覚ましい発展を見せてきた。12世紀頃になって、宣教や他の使徒的活動によっても、観想に与りうる可能性が考えられ始めた。よい例が、いわゆる托鉢修道会の観想と活動の混合した生活にみられ、信仰の形式となつていった。つまり「観想によって得られたものを他のものに運びこむ」(contemplata aliis tradere)⁹⁾ことである。実り豊かな、観想と活動両者の総合を求めた、イグナチオの靈的生活への移行とも考えられる。「活動の中で観想的であること」(in actione contemplativus)¹⁰⁾である。近年になって、信徒の靈的生活の探求によって強化されたこの過程は、世俗的なものの宗教的価値の研究、世界に生き

るキリスト者の活動の靈性によって、今日その頂点に達する¹¹⁾。

それだけではなく今日、啓示の「人類学的観点」に対して感性が高まりつつある¹²⁾。神についてのことは、同時に世界に対する約束なのである。福音のメッセージは、神を我々に啓示するなかで、神の前で隣人と共にある、という状況にある我々自身を啓示している。キリスト教の啓示による神とは、人となられた方である、という見解から、「神が人となられてからは、人間は万物の尺度である」¹³⁾ というキリスト教の人間中心論の有名な解釈が導かれてくる。これらすべてが、とくに人間同士の関係において、世界における人間の存在と活動の再評価を生ぜしめた。「全体的に見て、神学思想の方向性が、超自然的現実の存在『それ自体』への注目から、人間や世界、そして我々に他者を現すあらゆるものの問題や肯定と超自然的現実との関わり合いへの注目へと転換したことに、その特徴が見出されるようになって来た」¹⁴⁾ というコンガールの指摘も、この命題について述べたものである。このアプローチには、水平主義的なものはない¹⁵⁾。これは、人と神との不可分な一致の再発見という問題にほかならないのである¹⁶⁾。

一方、「教会の生活そのもの」は、「神学の場」として、いっそう明瞭になってゆく。キリスト者のそれぞれの時代の重要な社会運動における参加について、シュヌー (Chenu) は30年以上も前に書いている。「それらは、恵み、受肉、救いの教義のための、活動的な神学の場なのであり、明白に告知されている通りである。書物を書くとか、学問的議論に明け暮れして、内心の素朴な熱心さばかりでなく、外的活動の学問においても、これらの驚くべき出来事に対して開かれていないような人びとは、貧しい神学者に過ぎない。聖霊の『居られる』内に、そこには神学的データと、その最高に豊かな実りがあるのである」¹⁷⁾。

いわゆる「新しい神学」といわれるものが、数十年前、この姿勢をとりいれようと努力した。教会生活とはあらゆる神学的分析の源泉である、と

いう事実が、それ以来しばしば思い返されている。神のことばは人びとを信仰の共同体の中に集め、そこに受肉し、そしてその共同体は人類への奉仕に献身するのである。

第2バチカン公会議は、権力的教会ではなく、奉仕の教会の思想を強く再確認した。これは、「自己を捨てて」、「この時代のあらゆる人びとの喜びと希望、悲しみと不安」(『現代世界憲章』1項)を生きる以外には、それ自体集中できず、「自己を見出せない」教会である。これらの傾向のすべては、神学的思考の出発点として、世界の中にある教会の存在と活動を見るための、新しい視点を提供するのである。

教皇ヨハネ23世と第2バチカン公会議以後、「時のしるし」¹⁸⁾の神学と呼ばれはじめたものの特徴は、教会の狭い枠をこえての歩みとはいえ、この線に沿うものといえよう。時のしるしとは、単なる知的な分析への呼びかけにとどまるものではないことも忘れてはならない。それらは何にもまして、司牧的活動、関わり、奉仕への招きなのである。時のしるしの研究には、そのどちらの次元も含まれている。したがって『現代世界憲章』44項は、時のしるしを識別するというのは、すべてのキリスト者、なかんずく司牧者、神学者が我々の時代の多くの声に耳を傾け、整理し、解釈を与え、神のことばの光に照らして判断する責任なのだ、と指摘している。このようにしてはじめて、啓示された真理は、つねに、いっそう深く掘り下げられ、よりよく理解され、より多くの利益へと向かうことができるのである。

「哲学的」様相をもつこの時代は、すべての考察の出発点としての人間の行為の重要性を強める。現代の哲学的問題の特徴は、科学と技術の進歩から生まれた人間と自然との新しい関係である。この関係は、人間の自己について、他者との積極的関わり合いについての意識を強く呼びおこす。

実践に重点をおき、世界の変革を志向する「マルクス主義思想」もまた影響をおよぼす¹⁹⁾。その影響は、19世紀半ばに気づかれ始めたが、近年その文化的影響は次第に大きくなってきた。「あらゆる現代思想の形式上の

枠組みとしてのマルクス主義に、取って替わるものはあり得ない」²⁰⁾ というサルトルの発言に、多くの人が共鳴している。おそらくそうしたわけで、現代神学は、実際のところ自分自身が、直接、実り多いマルクス主義との直面のただ中にあることに気がつくのである。

神学思想が、自己の源泉を探求しつつ、この世界の変革、歴史の中における人間の行動の意義を考察し始めてきたということは、マルクス主義の影響に負うところが非常に大きいのである²¹⁾。さらに、神学が、信仰理解への努力が歴史の中で人間の歴史的实践から汲みとるものを、その独自の考察が世界の変革に与えるであろう意義と同じ程度に把握するために、マルクス主義との対峙は役立つのである。

最後に、神学における「終末論的次元」の再発見が、我々を歴史的实践の中核的役割の考察へと導いたことを見逃すことはできない。事実もし、人間の歴史が他の何にもまして未来に向けて開かれているものであるなら、歴史的实践とは、人間がそれを通じて歴史に超越的意義を与える賜物へと志向し、自己を開く道である一つの役務、政治的参与なのである。——それは神と人との満たされた決定的な出会いである。福音書にあるとおり、「真理を証する」とは、このようにして、キリスト者の生活における行為の重要性、という表現をとって、明確な、具体的な意味を持つようになる。

我々を愛し、自身との完全な交わりの賜物、そして人間同士の兄弟愛へと我々を召される神に対する信仰は、世界の変革と異質なものではない。そればかりか、必然的に歴史の中において、この兄弟愛と交わりを築きあげるものなのである。この「真理を証する」ことによつてのみ、語源通りの意味で、我々の信仰は「本物とされる」。この観念から、近年、「正統な行い」(ortho-praxis) ということばが出てきた。これには、真実と思われる所説を告知したり、考察したりすることと理解される「正統な教え」(ortho-doxa) を否定し去る意図は全くない。むしろその目標とするところ

ろは、キリスト教生活の中で、教理の享受していた首位性やほとんど排他的な性質にバランスを保たせ、それらの排除さえ辞さず、しばしば陳腐な伝統や異論の多い解釈に対する、忠誠以外のなにものでもない「正統な教え」の達成のための、行きすぎとも思える情熱を緩和することなのである。つまり、キリスト教生活における具体的な態度、行為、活動、実践などの働きとその重要性を認識することが、その意図なのである。

E・スキレベークスは次のように述べている。「自分にとっては、これこそキリスト教の実存の観念に起きた最大の変革だと思われる」「行動にはまた、思想が必要なことははっきりしている。しかし教会は数世紀にわたって、真理を定式化することのみに汲々として、その間、世界をよくするためには、ほとんど何もしていなかった。換言すれば、教会は正統な教えのみに的を絞り、正統な行ないを教会のメンバーでない人びと、非信者の手に委ねっ放しにしておいた」²²⁾。

5. 批判的考察としての神学

以上述べてきたあらゆる要素は、神との交わりが必然的に他者への奉仕の具体的、創造的な関わりを中核とするキリスト教生活を意味するということの、より明確な理解にこたえてきたものである。同じようにそれらは、批判的考察としての神学の機能のはっきりした定式化、再発見をもたらした。ここで今少し、用語をさらに定義づける必要がある。

神学は人間の、自己およびその基本的原則に対する人間の批判的考察でなければならない。こうしたアプローチを経てこそ、神学は観念的要素を十分に把握しながら、明確な自覚をもって真剣な論議となり得る。しかも批判的考察としての神学という時、その認識論的視点だけでなく、キリスト教共同体の生活と考察における経済、社会、文化的問題についての、明確で批判的な姿勢についても言及している。これらを見無視することは、自他をともに欺瞞することになる。まずこの用語を一定の実践論を表わすも

のとする必要がある。神のことばによって招かれ、向けられたものである限り、神学的考察は当然、社会と教会の有する批判となる。すなわち、神学的考察は信仰の中に受け入れられ、実践の目的によって息吹きを与えられ、神のことばに照らされて造りあげられた、——したがって、歴史的实践とは切り離せない関係にある——批判論ともなる²³⁾。

福音のメッセージの宣教、秘跡、信者の愛によって、教会は人類の歴史の中心に神の国の賜物を表し、その擁護者ともなる²⁴⁾。キリスト教共同体は「愛徳を通して働く信仰」を宣言する。それは真実の愛、行い、そして隣人への奉仕のための関わりである。神学とは考察であり、また批判的態度でもある。神学はうしろからついてくる（フォローする）もの、つまり、第二の段階なのである。「それは日が没して、初めて昇ってくるものなのである」と哲学について語ったヘーゲルのことばは、神学にもそのままあてはめられる。教会の司教活動は神学的前提から結論として出て来るものではない。神学は司教活動を生み出すというよりも、それを考察するものである。神学は司教活動の内に、キリスト教共同体の行動に息吹きを与える聖霊が居られることを見出し得るものでなければならない²⁵⁾。信仰理解のための特権的な神学の場合は、教会の生活、宣教、歴史的関わりに移行してゆこう。

さらに、世界の中にあるキリスト者の存在、その活動を考察することは、教会の見える境界線をこえて進むことであり、これが最も重要なことである。そして神学は提起された諸問題を集め、その歴史的変革に注目しつつ、世界に向けた開放性を内に有しているのである。「教会がもし現代世界のまことの問題と取り組み、それにこたえようとするならば……それはあたかも神学——司教の認識論の新しい一章であるかのように、始まるものでなければならない。古典神学がたいていそうしてきたように、出発点として啓示と伝統だけを使用するかわりに、世界と歴史から汲みとられた事実と問いかけから出発しなければならない」²⁶⁾。それこそまさに、神学がその

偏狭さを捨てて、教会の実践に正面から向ってその批判的機能を十分発揮させる人間の、歴史の全体性、開かれている状態なのである。

この批判的役割は不可欠なものである。信仰の光に照らされた考察は、教会の司教活動を絶えず伴うものでなければならない。歴史上の事象をその固有の展望の内に保ちながら、神学は、移り行くものに過ぎないそれらのものを永遠的なものとみなす過ちから社会と教会を守る役割を果すのである。

このように、批判的考察はつねに現存する社会的、教会的秩序を合理化、正当化するイデオロギーとは全く逆の役割を果す。一方神学は、啓示の源泉を指し示して、司教活動を方向づけるのに役立つ。つまり、より幅広い文脈の中に司教活動をおき、行動主義、即決主義を回避させるのに役立つ。批判的考察として神学は、このようにして危険で偏狭なナルシズムだけでなく、フェティシズム、偶像崇拜からも保護しながら、人間とキリスト教共同体の解放の機能を果すのである。このように神学はあらゆる形態の宗教的疎外からの解放という必要かつ恒久的な役割を担うのである。

実践に結びついた神学

実践に結びついた神学は、歴史上の出来事を、その深い意味を啓示し声明する意図によって解明するものである限り、預言者的機能を果すのである。「預言者は、占師がするように、孤立した啓示の小さな殻に閉じこめるのではなく、その預言は、宣教であり布告である。人びとにあらゆる出来事の意味を説き、定められた時における神の計画や、意志を教える」²⁷⁾というのが預言者的役割の意味である。さらに神学は、その出来事におけるキリスト者の関わりを、いっそう根源的かつ明確なものとする、という目的を持っている。このように理解された預言者的権能の行使によるのみ、神学者は新しいタイプの「有機的知識人」となりうる²⁸⁾。

かれは特定の時間と場所において、歴史的現実には、個人的に生き生きと

して携わるような何者かとなる。かれは国家、階級、民衆が他の国家、階級、民衆による支配と抑圧から自己を解放しようと闘っている、その場に関わりを持ち、問題の解決に取り組む。前述の分析に基づいて、神学によって啓示された意義の正しい解釈は、歴史的实践においてのみ達成されるのである。「神の国の聖書の解釈は、とくに世界をよりよいものとする、ということにある。このようにしてのみ、神の国が何を意味するかを見出し得るであろう」²⁹⁾。ここに、福音の政治的解釈があるのである³⁰⁾。

6. 結 論

福音のことばの光に照らされた、キリスト教的実践に対する批判的考察としての神学は、知恵と理性的知識のような神学の他の機能とおきかえられるものではない。むしろそれらを前提として必要とするものなのである。神学の批判的機能は、当然他の2つの役割の再定義へと導く。そこから知恵と理性的知識とはいっそうはっきりと教会の実践を、その出発点、文脈として持つようになる。

聖書に基づく霊性が成長するにつれ、その理解も発展すべきである、という命題はこの実践によるし、信仰が人間理性の提示する問題にはっきり直面するのは、この同じ実践を通してなのである。このアプローチによって我々は教会生活と、キリスト者が聖霊に動かされ、他者との交わりにおいて歴史の幅で引き受ける関わりへと特に注目するようになる。第三世界の国々において独自の意味をもつ解放の過程——とくに現代目立っている現象——への参加について省察して結びとする。

この種の神学は、一連の特定の問題への関心から生ずるものであるが、熱望され、また強く必要とされる「中南米の視座からの神学」に対して、それは恐らく、穏健ではあるが堅固で恒久的な基盤を提供するであろう。中南米の焦点は、独創性への浅薄な欲求によるものではなく、むしろ歴史的效果に対する根本的な感覚と、普遍的キリスト教共同体の考察とその生

活に寄与したいという熱望に負うものなのである。このような貢献をなすためには、——全体としてのキリスト教共同体からのインプットと同じように——普遍性を求める熱望が当初から存在しなければならない。

この熱望を具体化するということは、地方的、愛国的、排他的傾向を克服し、特殊であると同時に普遍的であり、したがって実り豊かな「独自の」何かを生み出すことである。

「神学の持つ唯一の未来とは、未来の神学となることであると言えるかもしれない」³¹⁾。モルトマンも神学の概念を「現実のうしろから、ヨロヨロつき従うものではなく……それは未来を展開して見せることによって、現実を照らし出すものなのである」³²⁾ と言っている。解放の実践に批判的考察を下すということは、現実のうしろからヨロヨロついてゆくものではない。

解放の実践における現在とは、その最も深い次元において、未来をはらんでいるものである。希望は歴史の中での現在の関わりの本質的な部分でなければならない。神学はすでに現在の中にある未来を創始するのではないし、また無から活気ある希望の態度を創り出すものでもない。その役割はもっと穏健なものである。神学は歴史の真の支柱としての未来や希望を解釈し説明する。前向きの行動を考察するということは、過去に集約されることでもなく、現在の車掌車でもない。むしろ神学は今の現実や、歴史の動きを貫いて、歴史を未来に向けて駆り立てるものである。

解放の歴史的实践の礎に向けての考察とは、信仰と希望の対象である未来の光に照らされての考察なのである。また現在を変革する行動に視点を向けた考察である。しかしそれはゆったり椅子に腰を下ろして考察するというようなものではなく、むしろ歴史の推進力が、その瞬間に脈打つところにしっかりと根を下ろし、歴史の主である方のことばをもって、歴史を照らし出すことである。この主はためらうことなく、人類の今という時間、歴史の完成をもたらすために、自らを委ねられる方なのである。

解放の神学が、探求すべき新しいテーマというよりは、神学を営む「新しい道」を提示してくれるものであるのは、すべてこれらの理由によるのである。

歴史的实践に対する批判的考察としての神学は、一つの解放の神学であり、人類の歴史の解釈的変革の神学であり、したがって公然とキリストを表明する、——教会に集められた——人びとの一部分である神学なのである。これは世界を考察するだけにとどまらず、世界が変革される過程の一翼を担おうとする神学なのである。

それは人間の尊厳の蹂躪への抗議の内に、ぼう大な民衆の搾取に抵抗する闘いの内に人間を解放する愛の内に、新しい正義と兄弟愛に満ちた社会の建設の内に、神の国の賜物に向けて開かれた神学である。

(筆者は上智大学社会正義研究所員、経済学部経営学科助教授)

注

- 1) Gustavo Gutierrez, "A Theology of Liberation", N.Y., Orbis Books, 1973.
『解放の神学』グスタボ・グティエレス著、関 望、山田経三共訳、岩波現代選書、1985年10月発行予定。
- 2) Antonio Gramsci, "La formazione dell'uomo" Rome, Editori Riuniti, 1969, p. 217 参照。
- 3) Christian Duquoc, 'Théologie et mission de l'Église' in "Lumière et Vie" 14, No. 71, Jan-Feb, 1965, p. 55 参照。
- 4) Yves M. J. Congar, "Situation et taches presentes de la Theologie" Paris, Les Editions du Cerf, 1967, p. 11 参照。
- 5) Louis Bouyer, "The Spirituality of the New Testament and the Fathers" N. Y., Desclee Co., 1960.
- 6) Guardini, Congar などの著書参照。
- 7) Hans Balthasar, 'Spirituality' in "Word and Redemption", N. Y., Herder and Herder, 1965, pp. 87~108 参照。
- 8) Gerard Gilleman, "The Primacy of Charity in Moral Theology", The Newman Press, 1959.
- 9) トマス・アキナス『神学大全』Ⅱ—Ⅱ, q. 188 参照。

- 10) G. Fessard. "La Dialectique des 'Exercices Spirituels' de S. Ignace de Loyola" Paris, Aubier, 1958.
- 11) Congar, "Lay People in the Church" The Newman Press, 1965, 9章参照。
- 12) Karl Rahner, 'Theology and Anthropology' in "The Word in History" Sheed and Ward, 1966. p. 1 参照。
- 13) Karl Barth, "Against the Stream" N. Y., Philosophical Library, 1954.
- 14) Congar, 前掲書 p. 27 参照。
- 15) Congar, 同 pp. 62~67 参照。
- 16) G. Gutierrez, 前掲書10章参照。
- 17) M. D. Chenu, 'La Theologie au Saulchoir' "La Parole de Dieu," Vol. 1., Paris, Les Editions du Cerf, 1964, p. 259.
- 18) M. D. Chenu, 'Signs of the Times, in "Understanding the Signs of the Times," Concilium 25, N. Y., Paulist Press, 1967, pp. 143~152 参照。
- 19) 'Theses on Feuerbach' No. 11. On Religion, N. Y. Schocken Books, 1964, p. 72 参照。
- 20) Sartre, "Perspectives de l'homme" Paris, Presses Universitaires de France, 1961, p. 112.
- 21) "Marxism and Christianity" Collective work. N. Y., The Mcmillan Co., 1968, 参照。
- 22) Edward Schillebeeckx, 'La Teologia' in "Los Católicos holandeses" Bilbao, Desclee de Brouwer, 1970, 参照。
- 23) José Carlos Mariátegui, "Peruanicemos al Perú" Lima, Empresa Editora Amauta, 1970, p. 119.
- 24) Rudolf Schnackenburg, "God's Rule and Kingdom" N. Y., Herder and Herder 1963, p. 354 参照。
- 25) Karl Barth, 'The Doctrine of the Word of God' in "Church Dogmatics" Vol. 1, Ediniburgh, T. & I. Clark, 1936, p. 2 参照。
- 26) Congar, 前掲書 p. 72.
- 27) Oscar Cullman, "The Christology of the New Testament" The Westminster Press, 1963, p. 13.
- 28) Antonio Gramsci, 'La Formazione degli intellettuali' in "Scritti politici" Rome, Editori Riuniti, 1967, pp. 830~840 参照。
- 29) Edward Schillebeeckx, 前掲書 p. 29.

- 30) Jurgen Moltmann, 'Towards a Political Hermeneutics of the Gospel' in "Union Seminary Quarterly Review 23" No .4. Summer 1968, pp. 303~323 参照。
- 31) Harvey Cox, "On Not Leaving It to the Snake" N. Y., The Mcmillan Co., 1967, p. 12.
- 32) Moltmann, "Theology of Hope" N. Y., Harper & Raw Publishers, 1967, p. 36.

The Theology of Liberation

—based on the works of Gustavo Gutierrez—

Keizo Yamada

SUMMARY

I summarize the "Theology of Liberation" by G. Gutierrez (1971) on the occasion of it's Japanese translation...which will be published in October 1985, by Iwanami Press Co., Gendai Sensho; by Frs. Seki and Yamada.

The description of the aim and contents of the Theology of Liberation. The explanation of the background of the Theology of Liberation. i. e. the situation of the oppressed people of Latin America.

1. Theology as a critical reflection.
2. Theology as a wisdom.
3. Theology as a rational knowledge.
4. Theology as a historical practice.
5. Theology connected with practice and critical thought.
6. Conclusion.

<特別寄稿>

フィリピン社会と教会の役割*

フェデリコ・エスカレル
(フィリピン，イピル教区長，司教)

関係深い日比両国

フィリピンには、大きな島がいくつもありそれがフィリピンを形成している。日本とフィリピンとの関係といえば、まず、経済関係が重要な分野である。実際、日本からは、15億ドルにもおよぶ投資をしているし、トヨタ、三菱、住友、三井などの大企業を含めた50～60の企業が、特に、ミンダナオ、ルソン島を含めた3つの島々に投資をしている。しかし、私がこれから話すのは、特に人間関係について話したいと思う。宣教会の役割、交換学生、援助の問題について話していきたいと思う。

まず、日本とフィリピンを地理的な面から比べてみると、フィリピンは面積では日本の5分の3ほどの小さい国であり、人口をみると、日本は、約1億1,800万、フィリピンは、5,100万。私は、政治学者でも、経済学者でもなく、司教として、司牧的見地から、これからの話を伝えたいと思う。すなわち、私がこの話で焦点をあてていく点は、フィリピンにおける教会の行動である。まず、数的に日本とフィリピンのカトリックの人口に比べてみると、フィリピンでは、4,300万人のカトリック信者がいる。それはすなわち全人口の83.8%にあたる。一方、日本は、全人口が1億1,800万あるのにカトリックの人口はたった41万800人くらいである。

* 本稿は、1984年5月7日、上智大学社会正義研究所主催の講演会での講演内容である。

これは全人口の0.4%にあたる。そこで、聖職者の数からみてみると、フィリピンにおいては、約9,000人がシスター、5,000人が神父である。一方、日本は、1,849人。これを、カトリックの人口比でみると、フィリピンの場合には、10,000人にひとりが神父、一人の神父は、8,000人の信者を持つことになる。

しかし、日本の場合には、63,817人にひとりが神父、一人の神父は、226人の信者を持つということになる。(エスカレル司教の教区では、26,000人に一人が神父)。これを比較してわかることは、いかにフィリピンの司祭たちは、シスターも含めて、大変な活動をしなければならないか。なにしろ、対象の数が多いので、いかにたくさんの仕事をしなければいけないかということが問題になるわけである。シスター、神父は、信者と同じように、未信者に対しても、責任を持っている。そこで、フィリピンの司祭と、シスターの仕事はというと、単にキリスト教を布教するというだけの仕事ではない。それ以上に、フィリピンが、それぞれ人間として生きられるような、全人化といったことに携わるということである。

スペイン人による植民地化

1516年に、スペイン人がフィリピンにやって来て、植民地化を開始、1581年に、スペイン人の宣教師がやってきて、布教活動開始、1900年には、フィリピン人が、スペイン人に対して革命を起こし、同時に、アメリカ人がやってきて植民地化を開始したわけである。そして、1941年には、日本軍がやってきて、フィリピンを侵略した。そして、1946年には、独立を勝ち得た。1972年には、戒厳令が公布され、それによってフィリピンは独立を失った。1981年に、この戒厳令は、一応、形式的には廃止されたということになっているが、まだ続いているといってもいいと思う。そして、今年(1984年)の5月14日には、フィリピンでは、選挙が行われる。これらの歴史的記述というものは、フィリピンを理解する上で非常に大事なも

のである。フィリピンは、東南アジアにおいて、いわば、いろんなものが混ざったものと考えていいと思う。そして、たとえば私の個人的な意見からすれば、私はかつてアメリカで勉強したことがあるが、よく聞かれたことは、「おまえは中国人か、日本人か、インドネシア人か、アメリカ人か」ということで、誰も私に「おまえはフィリピン人か」ということは聞いてくれなかった。フィリピン人は、もともとは、マレー人、タイ人、インドネシア人などの混血である。もちろん、13世紀～17世紀にかけて、中国との貿易関係があって、それが非常に大きなインパクトを与えた。同じようにアラビアとの通商もあり、中国、アラビアとの印象というのも人種的に大きく受けている。その中でも、特に、スペイン人、それからアメリカ人、後に日本人がやってきて、これらから生まれた混血がフィリピン人である。

信仰の遺産

そして、特に、スペイン人が残していったものの中でいちばん重要な点は、フィリピン人の性格であろう。それから、それと同様に重要なことは、あるいは、それ以上に重要なことは、スペイン人が残していった信仰というものである。フィリピン人の性格は、たとえば苦しい時に直面した場合に、絶えず、希望を持ったり、あるいは、喜びというものを絶えず維持するという、そういった面を、スペイン人から学んだ。特に、苦しい時に、歌を歌うということが、たとえばの例である。アメリカ人が残していったものが何かといえば、それは教育である。もちろん、アメリカ人は、自由を愛し、独立を愛すといった精神をも、フィリピン人に残していった。しかし教育を例にとれば、フィリピン人の中の70%は、貧しい層に属する人びとであるが、若者は、以前よりは、教育を受けている。特に、ハイ・スクール（中・高生）でいえば、2年、3年までの教育は受けているわけで、ほとんど読み書きができる。そして、教育を受ければ、当然のごとく、それ

だけ世に出る機会に恵まれる。フィリピンの識字率をしてみると、東南アジアでは第1位で、国民の89%（国連調査）が字を読める。これは、アジア全体を考えてみても、日本に次いで高いということがいえるだろう。

では、日本人は、どういうものを、その占領地域においていったかというところ、まず第1にあげられるのは、仕事に対する熱意、規律である。それから特に、商業の面では、何かを成し遂げようとする熱意である。戦前から、ダバオやマニラ周辺では、日本人が住んでいたし、その周辺では、大きなプランテーションを営んでいた。そういった点から日本人は、お金をつくるという望み、出世するという意欲をフィリピン人に残してきた。

以上、述べてきた、スペイン人の遺産、アメリカ人の遺産、そして、日本人の遺産、こういうものに対決が生じたのが、戒厳令発布の1972年である。

人口についていうと、いちばん北の島のルソン島には、現在2,500万人のフィリピン人が住んでいる。その南の大きささまざまな島々が、ビサヤ諸島である。ビサヤ諸島は4,000の島から成っていて、そこには全人口の26.5%である1,300万人の人口が集中している。ミンダナオ島には、全人口の21.5%が住んでいて、1,000万人の人口を要している。このミンダナオに関しては、もし、ここに他から人口を持っているとすれば、約5,100万人の人口は要することができるだろう。

1972年に戒厳令発布

1972年は、非常に大事な年である。マルコスはずでに大統領に二選されていた。したがって、憲法から言えば、三選はできない。ところが、1972年9月21日マルコスは、一方的に戒厳令を発布し、その理由として、「今や、フィリピンは、内からは暴徒による革命の危機があり、外からは、外国からの侵略の危機がある」と。そういった理由で、マルコスは戒厳令を

発布してしまった。もちろん、こういった理由づけについて誰も信じた者はない。そして、すべての自由という自由が、これによって停止されてしまった。これが、1981年まで続くが、一応1981年には、戒厳令は、撤回されたと言われるが、しかし、今でも続いているということは、すでに述べたことである。1972年戒厳令が発布されてできたのが「新しい政府」とマルコスが名づけたものである。これは、マルコスのことばで言えば“New Society—新しい社会”“Authoritative Republicanism—権威主義的共和制”である。これは、ひとりの人間によるワンマン・ルールである。たとえば、裁判官たちはすべて大統領令によって選ばれたものであって、人びとによって選ばれたものではない。マルコスは一方、「私は、人びとが政治に参加できるような制度をつくるんだ」と、政治制度に参加をとらえた。

そして、つくったのが国民投票（レファレンダム）というシステムである。マルコスは、共和政治のイメージを高めるために、パンパンサと呼ばれる、日本では国会にあたるものをつくった。この国会議員は、制度的には、人びとによって選ばれるはずなのだが、実は、そうではなく、大統領の命令によっていつでもこの議会は、解散できるし、議会自体は法律をつくるという権限を持っていない。つまり、法律は、すべて大統領ひとりの手によって自由につくられるということである。つまり、フィリピンの政治そのものがマルコス大統領というひとりの権威主義的政治家によって牛耳られているという現象が生じている。マルコスが三選を果たしたと言っているが、その前にもマルコスは大統領だったから、こういって権威主義的な政治は、実にマルコス一代で18年間も続いているわけである。こうした権威主義的独裁であっても、人びとの支持が必要である。つまり、マルコス自身の政策を実施するためには、何らかの支持基盤を持たなければならない。そこで、出てきたのが軍部。この軍部を統計的にみても、1972年には76,000人、現在では25万人に増えている。他に、20万人の Civil

Home Defense Units がある。これを予算の面でみると、1972年には、単に7億ペソ、GNPの1%でしかなかった。それが、今日では、85億ペソ、つまり、GNPのうち35%を占めるほどに軍部は成長してしまった。

7万人が軍によって殺害

戦後のフィリピンの歴史を省みてみると、1946年に、独立を勝ち得て以来、26年間、フィリピンは、基本的人権—政治的自由、独立を謳歌してきた。ところが、1972年の戒厳令の公布により、マルコス政権による抑圧政治が開始された。もちろん政治家は、だまっていた。たとえば、アムネスティ・インターナショナルの統計によれば、1972年から現在まで約7万人が軍によって殺され、5万人の人が牢につながれ、現在1,600人の政治犯が獄中にいる。こうした抑圧政治に対し、人びとは、それに対抗するものとして、政治的不服従といった態度を示したり、あるいは武器をとって闘うといった行動をとっている。たとえば、この武装闘争という方法においては、いちばん有名なのは、NPA（新人民軍）があって、共産主義者、マルキスト、クリスチャン、ノン・クリスチャン、そういった人びとが、全人民的民主主義戦線というものを設立してマルコス政権に対し、闘いを挑んでいる。彼らは、ルソン島では、イサベラ、ビコール、サマール島、レイテ島の一部、ネグロス島のバコロット周辺、それから、いちばん強いのが、ミンダナオ島で、ブトアン、アグサン、スリガオ、ダバオ、コタバト、ブキドノン、ザンボアング、スルーなどで武装闘争を展開している。

こうした、ワンマン・ルールによる抑圧政治に対して、財界人はどうかというと、公に自分たちの政治的不信感や、あるいは、政治的に対抗しようという意欲は示さない。実際、ひとつの例をあげれば、国民投票の際には、KBL（マルコス大統領の指揮する与党）の命令で、90%~95%が、イエスカ、ノーかという答えを変えてしまった。フィリピンにおいては選

挙の際には、投票を数えるのはハイ・スクールまでの学校の先生である。つまり、先生がたが、KBLの命令で、投票を勝手に変えてしまうわけである。KBLの意に沿うように、そういったことが、公然となされているのが現状である。

ふえる教会からの批判勢力

こうした抑圧政治に対して、教会の対応はといえば、1972年以来、毎年110人の司教から成る会合が開かれ、その中で扱われている問題は、政治をモラルの面から検討する、問題化するといったことである。たとえば、先ほど言ったように、投票所における、あるいは投票における不正な行為、勝手に投票をかえてしまうというような行い、あるいは、政治犯の問題、あるいは、マルコス政権に反対するという理由だけで勝手に軍隊によって命を奪われてしまうといった人びとの命を守る問題。こういう問題が、熱心に討議される。実際、人びとが軍隊によって殺されることは、戒厳令が公布されていたころは、よくあったことである。戒厳令が公布されると、外出禁止時間があって、その時軍隊がきて、マルコスに反対する人びとを勝手に殺していつてしまう。

こうした司教を中心とした活動が行われているが、一方では（Association of Major Religions Women という）修道会を中心とした宗教の活動団体があって熱心にこのような問題を討議している。今、述べたように、戒厳令に対して、教会側は、こうした対応をとった。教会側の対応に対して、マルコス政権側は、教会側を政治的に抑圧してきた。たとえば、会合を中止させることが行われ、特に、ミンダナオでよくあったことである。つまりマルコス政権側は、司祭をスパイとみたわけである。いったん批判的行動をとったりすると、それをスパイして、軍部の力を借りて、政治的に反マルコスの司祭を誘拐したり、あるいは、殺したり、あるいは、獄につないだりした。

最初に言ったように、110人の司教のうち3分の2は、戒厳令が公布された時には、戒厳令に対して肯定的であった。つまり、彼らは、「敵をよく知るためには、戒厳令もいいではないか」、「身辺を安全にするという意味でもいいではないか」、つまり、「現状を維持するという点において、戒厳令もいいではないか」というふうに考え、公に、それに対して、反対行動をとるということはしなかった。そのうち6人の司教は、全くマルコス政権と協力しようという態度は示さず、公に批判した。マルコス政権は、正しくない政権である。憲法に違反している。マルコス政権は、人口の利益を代表しておらず人口から選ばれた政権ではない。悪い政権であるとして、批判活動を行った。その活動としては、あらゆる政治的かわりごとに参加しないというような形で、敢然とマルコス政権に対して闘いを挑んだわけである。

110名のうちの25名は、Critical Collaborator といってもいいと思う。つまり、マルコス政権を一応現実のものとして受け入れる。しかし、それも批判的に受け入れるという見方である。マルコス政権が正しいことを言っている間はいいが、いったん正義にもとるような行動をした場合には、政権自体を公に批判する。あるいは、プレス、ジャーナリズムなどの助けを借りて、それを公に批判するといった行動をとった。この110人の3分の2は、最初は、戒厳令を好意的に受けとめていたが、時間がたつうちにその数はずっと減って、110人のうち80%が、Critical Collaborator と分類されてもいいと思う。そして、残りは、どうしようもない、何もわからないといった人びとである。

破産一步手前のフィリピン

こうして、マルコス政権は、正義とか、人権を抑圧する一方では、壮大な経済政策を展開した。特に、フィリピンを重工業中心の社会にするとか、あるいは、国際会議をひきつけるために、14にもものぼる一流ホテルを建設

したり、あるいは、20億ペソにもものぼる経費を使って文化センターを建設したり（ここでよく国際会議が開かれる）、そして国際会議が開かれるたびに、イメルダ夫人が、200台ものベントンを提供するというようなことをやってのける。こうした危機が、政治的にも、経済的にもいえるわけだが、極限事態にいたったのが、1983年8月21日のアキノ氏暗殺であった。どうして、このようなことになったかといえば、これまでこういうことに口を閉ざしてきた実業家たちは、ドルを得られなくなるのではないかという危機を感じはじめ、銀行がどんどん倒産していく中、IMFに国の実状を訴えた。

1972年には、フィリピンの負債は、10億ドル以下つまり、8億9,800万ドルだったのが、今では大統領、首相、中央銀行などは、負債は、扱い得る状態で、80億ドル、1ヶ月後には、110億ドル、そして120億ドルと増えてきた。しかし、IMFは、本当のところ、1983年末には、286億ドルとっている。マカティの人びとの推測によると、借金は、316億ドルにも達するといっている。しかし、大統領は、こうした経済危機にもかかわらず、中央銀行のドルのリザーブがあるというようなことをいった。この時、6億6千万ドルのスタนด์バイクレジットを要請したために、IMFの調査を受けた。6億ドルが中央銀行にあるといわれていたが、実は、2億ドルしかなかったということがわかった。要するに、フィリピンは、全く経済的に沈没したということがいえよう。そういったわけで、政府の命令で、利子支払いを凍結する政策をとったりして、まさにフィリピンは経済的危機のどん底にあるということがいえよう。

続出する企業の倒産

去年の夏のアキノ氏の暗殺以来、実に332におよぶ企業が倒産した。トヨタと、フォードの例をとれば、トヨタの場合には、その間5,000人の労働者を解雇した。フォードの場合には、7,000名であった。そして、1983

年の12月には、66,000人という労働者が解雇されたわけである。政府の統計筋によると、この数は1984年10月までには、36万人にのぼるであろうと予測されている。

当時は、1ドルにつき、5ペソの価値があった。そして、ひとりの労働者が、1日に稼ぐ賃金は、28ペソであった。現在、1ドルの値段は、ヤミ市場では、22ペソである。具体例で説明してみると、1971年には、1ペソで必要な食糧が買えた。ところが今では1ペソが、14セントボ（1ペソ＝100セントボ）分しか買えなくなってしまった。そして、当時1日28ペソ稼いでいた労働者が、実にその賃金の75%を食糧に使っているということである。夫と妻がいて、共働きで、そこにひとりの子供がいるとする。こうした3人家族で、実に46ペソのお金が、ただ食糧を求めるためだけに使われていることになる。人びとは、飢えに苦しみ、食糧がなくて困っている。以上のことが、どういったことを意味するかということは、容易にみなさんにわかることであろう。フィリピンは、今や、革命が、まさに起きつつある状態にあるといえよう。

現在、どのようなことが、フィリピンの政情においておこっているかと、この14日には議会の選挙が予定されている。そしてこの選挙において、今までより、187名多い議員が選ばれることになっている。人びとにいわせれば、この選挙は「フィリピンの民主主義にとって最後の期待をかけるもの」というふうにいわれている。また、この選挙を、ボイコットしている人びとにいわせれば、「この選挙は、最初から、不正な選挙であって、ボイコットすべきである」と。「こうした不正行為の問題は全然改善されていない。だから我々は、ボイコットするのである」と。先月、全人口の80%にのぼる人びとが選挙のため登録しに行った。もちろん、この登録には当然ながら不正行為があったはずである。何人かの人たちは命まで失ってしまった。観測によると、このうちの60%は、投票所に向かうであろう、そして40%が、ボイコットするであろうというふうに言ってい

る。

いぶかられる大統領の健康

こうした選挙でいつも問題になる点は、マルコス大統領の健康である。はたしてマルコス大統領が健康を維持できるかという問題である。マルコス大統領は、「私は絶対に死なない」というようなことを言っている。しかし、こうしたことばも、神の御意思によって、いかにマルコス大統領が勝手な大統領命令を出したとしても——そのうちのひとつが、「私は、絶対死なない」という命令であるが——神の御意思によって、キャンセルされてしまうであろうということは期待される。マルコス大統領は、ずっと、腎臓をわずらっていた。マルコス大統領を毎日みていると、たとえばある時、非常に健康的にみえた。その時、新聞記者が、「健康そうにみえますね」というコメントをしたら、「今日、実は、ボクシングを2回戦、戦ったんだ」と言った。しかし、翌日になってみると、げっそりしていて、マルコス大統領が、体を病んでいるということは、明々白々である。

このことが、何を意味するかというと、フィリピンは、まさに、危機状態であって、軍部によるクーデターがおこるかもしれない。あるいは、イメルダ夫人が、軍部を味方につけて新たな政権の座にすわるかもしれない。あるいは、予測もしないような革命が起こるかもしれない。中央銀行のフェルナンデス総裁は、フィリピンが経済的に独立独歩の立場に至るまでには、4年～5年の時期が必要であろうというふうにいっている。我々は、自分たちのベルトをしめなければならない。つまり、経済的に、非常に苦しい状態が、今後も続くということである。困窮状態は、もっと悪化するであろう。もちろん、田舎に行けば、あいている土地に種を植えたりして食べ物を収獲することはできる。あるいは、池に魚を飼って、あるいは、その池の魚を食用として生きのびることはできる。しかし、人びとは、

全く、お金を手にしないということが続くであろう。

活発化する教会活動

こうした最悪の戒厳令以来のフィリピンの政情は非常に荒れているが、ある意味では、教会にとって至上の幸福だといえよう。というのは、この間に、フィリピン人は、教会活動を通じて自らのアイデンティティを形成することができた。また、人びとの本来的な人権とか、あるいは人びとの意思、あるいは、意見というものを公にする場が教会を通じてできたのである。そして、人びとは熱心に、かつてより、より熱心に、フィリピンの政治を憂えて、祈っている。こうした教会活動を中心にした Christian Community というものが、確固としたものとしてできつつある。教会はいつも、すわる席がないほどに人びとが集まってくるし、司教たちは、以前にもまして簡素な、非常に質素な生活に甘んじている。特に、こうした教会活動において、教会のために非常によかったことは、最貧層に属する人たちのために教会が役立っているということである。

“日本人も協力して”

こうした最貧層の人たち、人口の面からみれば、数は少ないけれども、今まで、彼らには司教たちは、実際、接することができなかったが、今ではそうではない。また、一方では、圧政をのがれて、司祭たち、あるいは、シスターたちが、田舎の山にこもったりしている。そこで活動を熱心に続けている。もちろん、こうしたフィリピンの政情に対して、皆さまがたが祈ってくださることは非常にうれしいことである。しかし祈りと同時に、日本がこうしたフィリピン人に対して、何ができるか、特に貧乏人に対して何ができるかということとは、実際、具体的に考えてほしいことである。

質疑応答

まず現状を見てほしい

Q：消費社会である日本において、こうしたフィリピンの実情を知らない人、あるいは、興味のない人たちに対して、どのようにして話していったらいいのか。

A：いちばん、てっとり早いのが、実際日本人がフィリピンに行って、そこで自分の目で見、フィリピン人と実際に話してみて、その現状を知ることである。これは、文化交流、国際交流といった形で容易にできるものだ。実際、フィリピン人たちは、フィリピンの実情を外国に知らせることが、現状ではできない。というのは、現状では、すべてのメディアは、政府のコントロールの下にあるからである。また、第2番目としては、山田経三神父がしているようなことである。つまり、神父は、フィリピンの川崎製鉄のある地域における汚染問題をとり上げて、その影響によって、フィリピンの政府がそこにある大学に実情を調査依頼したり、対処する方法を探すように支持したり、そういった行動がうまれて汚染の問題が明らかになったりする。また、3番目は、これは、アキノ氏の暗殺以来、日本人の記者団が非常に活躍して、フィリピンではわからないようなところが海外で明らかにされ、実情がフィリピンにフィード・バックする現象が起こったことである。それにも増して、大事なことは、実際日本人の多くの方が、フィリピンに出かけて行ってそこで現実をみるということであろう。そして、帰って来たら、友人仲間と討論し、「どんなことをしたらいいか」を中心に話し合うことであろう。もちろん、今、この場所で、私が、フィリピンに帰る時に持って行かれるような提案があれば、是非、うかがいたいものである。日本人のフィリピンに対する関心は、近年、非常に高まっている。これは、我々フィリピン人にとっても非常にありがたいことだ。

正確でない日本の新聞報道

Q：イサベラに行って、帰ってきたばかりだが、向こうで言われたことだが、中途半端な気持ちで、フィリピンに来るなら買春ツアーで来るより失礼なことであるという。選挙ボイコット、アキノ氏暗殺の報道などについても日本の情報は正確でない。正確な情報を伝えることが、フィリピンに來た者のつとめである。フィリピンで、今、問題なのは、政治ではない。今度の選挙の結果も目にみえている。問題は経済である。今の現状で、子供が一人生まれると、9,000ペソの借金を持つことになる。そういう人びとの借金の問題について教会はどのような役割を果たしているか。私は、人びとに対する教育と考えたいのだが……。

A：日本のメディアが伝えているフィリピンの現状について、それをそのまま信じてよいものであるかどうかという問題——これは、非常に大事な問題であって、結論からいえば日本のマス・メディアは、現マルコス政権に対して、あまりに好意的すぎるといえる。私の知っている限りにおいては、日本の大新聞はすべて多国籍企業によって支配されていると感じている。私は、日本で Mainichi Daily News, Japan Times を読んでいるが、その読後感としては、どうもフィリピンの現状とはちがうという印象である。こうした外国のマス・メディアが伝えるフィリピンの現状について、私——フィリピン人としては、どうすることもできない。

これは、まさに、日本人の責任である。日本人が何とかしなければならぬ問題ではなからうか。だから、先ほど言ったように、日本人が、フィリピンに行って、どういうことが起こっているのかということを目で確かめて、そして帰ってきて、それをもとにして仲間どうしで話し合ったりする。そうしたことがいちばん大事なことではないかと思う。もちろん、レポーターの団をフィリピンに送りこんで彼らがみてきたものを書きとって、それを日本に持って帰って、はたしてその現実が、マス・メデ

ィアを通じて、日本社会に明らかになるかということも問題である。

フィリピンが直面している問題は、政治ではなくて経済であるという問題については、次のような強い反論を述べたいと思う。フィリピンがいちばん危機に面しているのは、政治・経済、それ以上にモラル—道徳という問題である。たとえば政治家、あるいは、財界人—彼らは全くといっていいほど、道徳的価値観というものを捨てきってしまった。彼らは、貧乏人に対して全く無関心であり、全く気にもとめないというのが、今のフィリピンの現状だ。先ほど言ったように、2,860億ドルの借金というのは、これは何とでもなることである。

いちばん大事なことは、道徳の問題である。つまり人びとの間に、その道徳におけるコンセンサスというものを成立させなければならない。道徳観、精神面での成長という問題が解決されてはじめて、フィリピンの危機は乗り越えられる。つまり、この道徳の蘇生の価値観を新たに人びとの間に植えつけるということがいちばん大事である。これは、ただお祈りをするだけでは絶対解決しない問題であって、むしろ自らが、人びとそれぞれが、行動することによってそういった意識に達する。革命は、あるいは、成功するかもしれない。

しかし、その革命が、道徳観というものがないものであったならば、フィリピンの将来は、もっともっとひどいものになるであろう。我々は、政治家、財界人、それから、特にフィリピンにやってくる多国籍企業の投資家たち、そういった人たちの心に、政治的な価値観、道徳的な価値観を植えつけなければならない。それがあってはじめてフィリピンの危機は救われるであろう。

裏のある経済援助

Q：日本人のフィリピンにおける経済活動について、どういう感想を持っているか。特に日本政府からの借款についておたずねしたい。

A：私自身、過去7年間にわたって、フィリピンにおけるイエズス会の投資の問題にかかわってきて、経済については、多少なりとも研究してきた。こうした個人的背景をもとにして、きわめて個人的な意見ではあるが、お聞き願いたい。最近、日本政府は、フィリピン政府に対して、2億4,700万ドルの借款を、30年間にわたって借款する契約をとり結んだ。しかし、ここで私が問題にしたいのは、皆さんは、このお金が、いかにして使われるかということについて、はっきりした確信を、お持ちであろうか。このお金は、マルコス大統領の政敵を殺すために使われるかもしれないし、あるいは、マルコス大統領の政治的植民地のために使われるのかもしれない。つまり自分の力をより強大にするために、さまざまな部署に子分をおいていくというようなことである。あるいは、今、行われつつある選挙のために使われるかもしれないという問題である。

こうした経済援助の条件というのは、非常に難しい問題であって、以上、私が述べたような意見に対して、皆さま、どういった意見を、お持ちだろうか。ここに、ひとつ具体的な例がある。日比友好道路というものが、日本政府の援助によって、その額は、5億ドルにのぼるものが投資された。これは、ルソン島の北と南を結ぶ高速道路である。そして、現在、私が知っている限りにおいては、この全工事の3分の1までは完成した。ところがフィリピンでは、この日比友好高速道路は、全工事が終了したというふうに伝えられている。では、残りのお金は、誰の手にわたったのか。つまり、私が問題としているのは、皆さんの税金を使って、フィリピンに対して、経済援助をするわけだが、はたしてそれは、いちばん必要としている人たちの手に渡っているのであろうか。それとも、皆さんは、ほんの一部の人たちを対象にして、投資をしているのであろうか。

この問題は、非常に大事である。日本政府のフィリピン政府に対する援助という問題であるが、これには、裏がある。つまり、ヒモつきの援助という問題である。たとえば、例を出せば、10億の援助をしたとすれば、そ

のお金の半分は、日本の技術者の給料を払うために使われてしまうということである。また、もうひとつの例をとれば、多国籍企業である。多国籍企業は、たとえば、バナナ・プランテーションの場合には、広大な土地を必要とする。そして、ある場所に、バナナ・プランテーションをつくらうということになると軍隊が入ってきて、そこにあった人びとの家々を、取りつぶし、広大なバナナ・プランテーションとしてしまう。こうして家を奪われた人びとの暮らしはどうであろうか。また、もうひとつ、こうした経済援助は、往々にして、日本の機械を買うためにお金が使われてしまうというからくりがある。

つまり、フィリピンは、ますます借金で首がまわらなくなっているというのが現状である。また、フィリピンは、はっきり言って、工業化の準備ができていない社会である。そうしたところに、企業人がやってきて、外国から投資をする。そして、工業化をしようとする問題もおきている。正直いって、多国籍企業については、私は、どうも感心はしていない。つまり、多国籍企業は、すでに金持ちの人をより金持ちにする一方、貧しい人をさらに貧しくするというような悪循環をつくってしまっている。ここに、ひとつの具体的な例がある。実際、私の家族の一員が、この問題にもかかわっていた。また、ミンダナオの私の友人も、これにかかわっていた。つまり、日本の多国籍企業である。ウナギの養殖の問題である。このウナギは、日本においては、非常に人気のある食べ物であるが、具体的に言うと、日本の技術者は、フィリピンの労働者より、5倍ほどの給料をとっている。そして、こうした投資が、フィリピンにフィード・バックするならいいが、ウナギに食べさせるエサは、フィリピンで生産するのではなく、日本から持ってくるということである。つまり、こうしたことによって、フィリピンにおける工業というものは、全然発展させられていないしくみになっている。また、もうひとつは、ウナギの値段である。このウナギの値段は、日本の国内市場の値段に操作されている。つまり、実際は、もっと

安い値段で日本の食卓に並べられるはずのウナギが——台湾と比べれば安いかもしれないが——安い値段では売られていないという事実である。また、フィリピンの生産者は、日本の技術者に対し、ウナギの養殖の技術を教えてもらうため非常に高い金を払っているという事実もある。ウナギと同じようなことが、エビについても言える。

疑いたくなる先進国の“真心”

以上、私が主張したい点は、今やフィリピン人は、多国籍企業、他の先進国の人びとの“真心”を疑っている。はたして我々を、経済的に援助するためにやっているものであろうか？ という疑念をさしはさんでいるということである。つまり我々は、搾取されているのではないかという強い不信感である。もうひとつの問題は、旅行者の問題である。海外旅行者、つまり、何十万人という日本人の旅行者が、フィリピンを毎年訪れているという現実がある。そのことは、何を意味するかというと、皆さん、ご承知のように道德の問題である。つまり、彼らのフィリピンにおける行動が、非常に悪影響を与えている。私が、今、話している旅行、旅行者の問題というのは、マタイス神父が行っているような交換学生という問題ではない。つまり、日本人の多くの旅行者は、ホテルに到着するやいなや“女はどこにいるんだ”というようなことばを、まず最初に発するのである。たとえば、私の知っているセブ島のホテル、それに関係している神父がいて、そのホテルでは、日本人が泊まることを完全に禁止したという。

また、こうした道德的にもよくない旅行者が訪れる場所もまた、腐敗している。たとえば、そこで働く人びとの給料は上がるが経済的混乱がおこっている。私、司教としては、こうした旅行者をフィリピンにたくさん迎えるよりは、むしろ、旅行者を迎えずして、現状のまま、あるいは、それ以上に貧しい状態であったとしてもかまわないという気持ちだ。もちろん、こうした旅行者のフィリピン訪問も、プラスの効果があるところは否定でき

ない。こうした旅行者が、フィリピンに来ることによって、フィリピン人と日本人の間に、ある種の交流が生まれて、フィリピン人も、日本人も、フィリピンの現実というものを、よく知るようになるということである。

また、日本人のシスターたちは、身体障害者である子供たち、あるいは、非常に貧しい子供たちのために、一生懸命に働いている。優秀な学生たちは、日本に留学するという機会も与えられている。海外青年協力隊のように、フィリピン人にとって有益な役割を果たしている人たちもいる。彼らは、庭をきれいにするというのを教えたり、あるいは特に、ミンダナオ島で、効果的なのは、いかにして、自分たちで、井戸を掘るかという、井戸掘りの技術を教えてくれるということである。ミンダナオは、ご承知のように、水が大変悪く、ミンダナオ南部の場合には、1年のうち、7カ月、雨が降らない状態であるから、井戸は、住む人びとにとって非常に重要なものだ。私の知り合いに井戸掘りの技術を教えていた人がいるが、また、来年も、もどってきてほしいということを頼んだ。

知ってほしい他国の苦しみ

私が言いたいことは、まず大事なことは、皆さんのまわりを、まず見まわしてほしい。そして、自分自身の道徳をいかにして高めるかということ。これをやってほしい。そして、道徳的に、まずいところがあったら、それを自ら直していくといった行動をおこしてほしい。昨晚、私は、釜ヶ崎というところで一泊した。そこには、浮浪者といわれるような職のない人たちがたくさん寝ていた。そして、彼らはまさに、過密な都会において、大気汚染で苦しめられている。つまり、大気汚染により、健康的にも毒されているのは現実である。つまり、こうした、上智大学、あるいは、社会正義研究所のような機関を通じて、皆さんたちが、他の国の人びとの苦しみを実際経験することによって、自分の目で見ることによって、あるいは、そういったことを考えることによって、皆さん自身の目を開けてほしい。

そういうことが私の唯一の望みである。そして、お互い協力しながら、さまざまな悪を正していく。道徳的に自分を高めていく努力を協同してやることがいちばん大事な問題であると思う。日本の若者の中で、もっともっと、体だけでなく、道徳的にも、健康な若者が出てくれば、彼らの影響によって、道徳的に健康でないようなフィリピンにおける日本人投資家の心をなおすことができるのではないかと思う。

The Role of the Church in the Philippine Society

Federico Escaler

(Prelature of Ipil, Philippines)

SUMMARY

The Philippines is closely related to Japan. Many Japanese companies are investing in the Philippines. However, I would not like to talk about the political and economic relationship between Japan and the Philippines. As a bishop, I would like to talk about the personal communication between the two countries from a pastoral view point. The focus of my interest is on the Church in the Philippines.

The size of the Philippines is about three-fifths of Japan. The population is 51 million. The Catholics in the Philippines are 43 million, or about 83.8% of all population. The number of sisters is about 9,000, and the priests are about 5,000. There is one

priest for every 8,000 Catholics. The mission is not confined just to evangelization of Catholics, but should be engaged in the total development of the human person.

There are certain dates that I think we should have at the back of our mind. In 1521, the Spanish came to colonize the Philippines. In 1581, the evangelization of the Philippines was started by the Spanish missionaries. In 1898, there was a Philippine revolution against the Spaniards and the American came in in 1900.

In 1941, the Japanese came to invade the Philippines. In 1946, the Philippines became an independent nation. In 1972, the Philippines lost independence and the martial law was declared. In 1981, the martial law was supposed to be "lifted". On May 14 of this year (1984), we will have an election.

Philippine culture is the cross culture of many races. Originally we were Malaysians, but are a mixture of Thai, Indonesian, Chinese, Spanish, American, Japanese and others. The impact that the Spanish made on Philippine culture or personality is the Catholic faith. No matter how Filipinos are in suffering, they always have hope or spiritual joy in that suffering.

The U. S. A. came to the Philippines with a zeal for education. The literacy of the Philippines is 89%, which is, after Japan, perhaps the highest in the Southeast Asia. The Japanese instilled a lot of discipline in the Philippine character like business sense. Before World War II, they established big plantations in Davao and started big business in Manila. They gave us a desire to get ahead to attain material things and to make lots of money.

All of these things came to a big showdown at the martial law. In 1982, President Marcos could not present himself for re-election because he had already finished two presidential tenures. He was not qualified to run for election in 1973. But martial law was declared on September 21, 1972.

The reason why he declared it was because he said that there was the threat of rebellion. But no one believed him. Anyway all kinds of freedom and civil rights were suspended. He called the new government that emerged 1972 the "New Society". It was an "Authoritative Republic" because of his one-man rule. He appointed judiciary members and made all laws by presidential decrees.

He said, "I want people to participate in politics". He had several times what he called referendum. Later on, to draw international attention to the fact that we had a "republic", we had an interim legislative body called Batasang Pambansa. But he could make laws even while the congress was not in session. So, such a political system is that of an one-man dictator, or one-man authoritative rule.

The one-man ruler always needs support to stay alive and implement his policies. That is why he needed a military component. It has grown drastically from year to year. For example, in 1972, the armed forces in the Philippines were 76,000, and at present it is 250,000. Besides, there are 200,000 members of Civil Home Defense Units.

That has an impact on economics, because at the start of martial law, the military budget was about 700 million pesos, or 1% of GNP, but at present the military budget comes up to 8.5

billion pesos, or 35% of GNP.

The Amnesty International reports that from 1972 to the present, at least 70,000 were killed in military operations and those in prison were 50,000 and up to now, 1,600 political detainees are still in jail. And in order to keep alive, the military has concentrated its operations in certain areas where dissent has taken a violent form including armed rebellion. In Luzon, for example, you have the NPA (the New People's Army) which resists Marcos and aims to topple his government.

Business people are afraid to come out openly against the abuses of human rights. The election commissions were forced to change ballots to reflect a certain percentage of votes for the KBL or the Marcos controlled ruling party.

So, the only way for dissent is to keep up the call to attention to the curtailment of human rights. The Church through the Catholic Bishops Conference of the Philippines which consists of 110 bishops has taken up this task.

Every year since 1972, the bishops have come up in their meeting with what we call pastoral letters, namely a prophetic stance indicating the morality of issues that have been brought about by martial law such as cheating in elections, political detainees, dishonest referendums and so on. All of these became one after another subjects of pastoral letters. The bishops were aided by religious groups like the Association of Major Religious Women. Christian communities are very active especially in Mindanao.

When the martial law started, two-thirds of 110 bishops were in favor of it. However, there were six bishops who claimed that

they should not collaborate with the illegal government. About 25 out of 110 bishops were critical collaborators. They collaborate with the government only if it is doing rightly, but they criticize it when it is doing wrong. Now, 80% of all bishops are critical collaborators.

The government undertook a lot of very exaggerated economic projects. It wanted to be like Japan, Taiwan and Korea, and went into for heavy economic projects. More than 14 first class hotels and international conference buildings were constructed with lots of money. All of these brought us up to crisis when former Senator Aquino was assassinated on August 21, 1983.

Business people began to feel the pinch that they could not get dollars. And they feared that their companies would face bankruptcy.

In 1972, the Philippines owed 897 million dollars. but now, according to the business circle, our debt is 31.6 billion dollars. Our country is facing an economic bankruptcy. More than 200 corporations went bankrupt since the assassination of Aquino. For example, the Toyota has fired 5,000 workers. By the end of 1983, according to the government, 66,000 workers lost their jobs.

How about the life of a poor worker? When 5 pesos were one dollar, he earned 28 pesos a day. But now, one dollar is 22 pesos. One peso in 1971 is equivalent to 14 centavos. Poor people are spending 75% of their daily salaries just for food.

We are facing the election of assemblymen on May 14 (1984). This is the last hope of our democracy. Some people are boycotting the election because they say the government will cheat it.

What will happen in the future depends upon the health of President Marcos. He says, "I will not die". But his health condition is not so good. Some people say a military coup d'état will happen.

The Central Bank Governor Fernandez says that it will take us about five years to recover from economic difficulties. Poverty will increase.

For the Church, the greatest blessing to the Church was the martial law though this statement would seem contradictory. The Church began to find its identity. The Church really upholds the rights of our people and tries to be the voice for those with no voice. Especially in Mindanao, Christian communities are getting very active. Bishops and priests began to live more simply and avoid extravagance. The religious have begun to be on the side of the poor. I would say that the biggest blessing to the Church is the persecution under the crisis. For me, the difficulties have been a challenge. Many of our leaders are fighting in the mountains.

I hope for your prayers and ask you to think what Japan can do in this situation. I am glad to hear of your concerns and your prayers for the Philippines, but let me also ask you to think of what you can positively do to solve the problems of poverty, etc. in the Third World countries like the Philippines.

(Address given at the Institute for the Study
of Social Justice at Sophia University, Tokyo,
May 7, 1984)

<特別寄稿>

The Challenge of Peace

What does it say? What does it mean?

Peter J. Henriot

Introduction

“The whole human race faces a moment of supreme crisis in its advance toward maturity.” These words from Vatican II’s *Constitution on the Church in the World* open the remarkable Peace Pastoral of the United States Roman Catholic Bishops and set a tone of challenge, a call for commitment, and a content of hope.

The Pastoral Letter, “The Challenge of Peace: God’s Promise and Our Response,” was approved by an almost unanimous vote of 238 to 9 by the National Conference of Catholic Bishops (NCCB) in May, 1983. The final document was the outcome of three major drafts. Through public hearings, private consultations, and widespread circulation of the drafts, the committee of bishops preparing the document--chaired by Cardinal Joseph Bernardin of Chicago--received thousands of pages of comments, recommendations, and suggested texts from hundreds of theologians, social scientists, government and military officials, peace activists, etc.

Interest in the Pastoral Letter has been truly phenomenal--and very encouraging. Throughout the United States and around the world, people have taken the time to study the document and react

* *Peter J. Henriot*, S. J. is Director, Center of Concern, Washington, D. C. This article is a presentation at the INTERNATIONAL SYMPOSIUM ON THE CHALLENGE OF PEACE, Sophia University, December 7—9, 1984 under the co-sponsorship of International Christian University Social Science Research Institute, Japan YMCA League and this Institute.

to its message. Not all the reactions have been favorable. But the quality of the debate over the morality of nuclear war has, as a result of the Letter, been considerably improved.

It is indeed a privilege for me to be a participant in this 1984 International Symposium on the Challenge of Peace, here at Sophia University. I express my profound appreciation to the Institute for the Study of Social Justice at Sophia University, the International Christian University, and the Japan YMCA League for the kind invitation to come to Tokyo. The peace movement in Japan, guided by a wisdom born of suffering, is a great inspiration to all of us in the United States who struggle to turn around the military policies of our own country and to promote greater peace and justice throughout the world.

I am grateful for the opportunity to speak with you about the message of the Peace Pastoral. I and my colleagues at the CENTER OF CONCERN in Washington were involved as consultants in the drafting of the Letter and we have been active in the education process around the Letter.

In addressing the message of the Letter, I have been accustomed to say before audiences in the United States that this document is not the *first* word. Nor is it the *last* word. But it is a *very good* word, and one that we Catholics can feel proud to share with others. By that I mean that what the bishops are saying in the Pastoral Letter is certainly not the *first* word on Christian responsibility in the nuclear wage. Many other Christian leaders have already spoken out, as have numerous other religious persons around the world. Vatican Council II had been very clear in its critique of the arms race, and Pope John Paul II had addressed the topic on several recent occasions most--notably here in Japan during his 1982 visit.

Nor were the US bishops saying the *last* word about all the intricacies of nuclear morality in our contemporary world. There are many complex issues in need of further probing. Indeed, the

bishops explicitly invite the Christian community and others of good will to enter into a major dialogue on this most pressing moral question of our day. Much clarification and additional strengthening of their teaching will be necessary.

But the bishops did say a *very good* word. It is truly "good news" amidst all the bad news of the escalating arms race, Soviet and US nuclear threats, and military solutions to problems around the world. It is a word of hope as well as challenge, with the message that peace is indeed possible if we truly work for it.

In my presentation here, I want to offer two major points: (1) a thorough discussion of precisely what the bishops did say in the Pastoral Letter, and (2) an analysis of what implications this document has for society at large and for the church.

Part One: What Did the Bishops Say?

The final text of the Pastoral Letter is very long--over 155 pages in typescript. It presents a carefully nuanced argumentation, one which must be read over several times in order to get the complete teaching. In approaching a study of the document, I believe that it is helpful to note that each of the four chapters is in effect addressing four different and very basic questions.

- Chapter I: *Why* do the bishops speak out? This section provides the religious foundations for their message rooted in scripture and church social teachings.
- Chapter II: *What* do the bishops decide? This presents the specific political and strategic judgments which they make about the contemporary situation of military policy.
- Chapter III: *How* do the bishops propose we respond? This offers alternatives to the current policies, suggestions for turning the arms race around and building a true peace based on justice.
- Chapter IV: *Whom* do the bishops call upon to respond? This

outlines the stance of the faith community as a whole and the various responsibilities of specific parts of the community.

Why do the bishops speak out?

In the introductory chapter, "Peace in the Modern World: Religious Perspectives and Principles," the bishops lay the general grounds for their specific judgments and recommendations. They first make an important distinction about the "binding authority" of their teaching. The text contains certain universally binding moral principles, for instance, Vatican II's condemnation of attacks against civilian populations. But there are also in the text several concrete applications involving prudential judgments of specifics, for instance, the rejection of "first use" of nuclear weapons. The bishops make clear that there can be honest disagreements about the prudential judgments. But, while these do not bind in conscience, they must be given serious consideration by Catholics seeking their own moral conclusions.

The Letter acknowledges that it addresses two audiences: (1) the church community, aiming to form consciences and relying primarily on scripture and church tradition, and (2) the public community, aiming to affect policy and relying on reasoned moral discourse. Because of these two orientations, the bishops' committee preparing the Letter sought wide consultation among both religious and secular experts.

The call of Vatican II "to undertake a completely fresh appraisal of war" is echoed repeatedly in the Letter. For this reason the bishops urge the Christian community to develop a *theology of peace* which roots the task of peacemaking solidly in a religious vision and places it centrally in the ministry of the church. This theology of peace, however, is not simply an academic pursuit but must be geared to action, the action of peacemaking.

The religious vision which founds and grounds the Letter's call is profoundly biblical. The bishops turn first to the Jewish Scriptures

for the linkage of peace and peacemaking to the central theme of Covenant. Fidelity to the Covenant and to its demands for justice brings true peace, the "shalom" of right order. Although the people of Israel frequently were unfaithful, they experienced God's fidelity and God's promise of the Messianic Age when peace and justice would prevail. The Prophets and the Psalms are filled with this vision.

Jesus comes as the Messiah, and the Christian Scriptures present his reign as one of peace. Again, it is peace linked to the work of justice. The Sermon on the Mount offers a vision of the relationships which should mark the followers of Jesus. One of the most striking is the forgiveness of enemies, rooted in the primacy of love which is the basis of all peace.

In developing these powerful themes, the Pastoral Letter acknowledges that the biblical vision does not contain concrete and specific directives for policies today. But it does provide a strong injunction to work for peace as a Christian vocation: "Because we have been gifted with God's peace in the risen Christ, we are called to our own peace and to the making of peace in our world."

Working for peace in the concrete, the Christian can be guided by the developing body of the social teachings of the church, found especially in Vatican II's *Constitution on the Church in the Modern World* and in the speeches and writings of modern popes. In reviewing this teaching, the Pastoral Letter emphasizes that a central point has always been the presumption against war and the persistent call for peace. Indeed, war must eventually be outlawed, set aside as an unacceptable form of behavior in the civilized world.

Yet the document admits that in the actual state of affairs in today's world a nation's right legitimately to defend itself cannot be ruled out. It is a question of how that defense is provided and what really is legitimate. For guidance on the legitimate use of

force, the bishops turn to the Catholic tradition of the just-war doctrine. A lengthy section of Chapter I of the Letter is devoted to an explanation of this doctrine as it has developed through the ages. The doctrine holds that while war is an evil to be avoided, there may be strong reasons for going to war. If war is to in fact be justified, however, rigorous conditions must be met about *when* war may be undertaken and *how* it is carried out.

Briefly summarized, recourse to war is permissible under the just-war criteria when (1) it is for a just cause, (2) it is declared by competent authority, (3) comparative justice is on "our" side, (4) a right intention is maintained, (5) it is taken as the last resort, (6) it has a probability of success, and (7) the damage and cost is proportionate to the good expected. In the conduct of war, (8) a proportionality must be observed between the use of weapons and the goals to be achieved, and (9) strict discrimination must be observed between combatants and non-combatants.

It is important to note that *all* of these nine conditions must be met for a war to be called "just."

In concluding this first chapter, the bishops return to the doctrine of non-violence, the "pacifist option." They make very clear the traditional roots of this position in the example of Jesus as understood by early church practice and teachings. St. Francis of Assisi is cited as a powerful champion of non-violence, as are such contemporary figures as Mahatma Ghandi, Dorothy Day and Martin Luther King, Jr. Vatican II affirmed the acceptability of the pacifist option, and the Pastoral repeats this affirmation. It asserts that there is nothing "passive" in this position's opposition to evil, but rather that it seeks an active resistance to evil in a non-violent fashion. Although the just-war doctrine has certainly predominated in recent Catholic thought, the bishops emphasize that at this moment we need to explore further both the theology and practice of non-violence. It is a point to which they will return later in

the Letter.

What do the bishops decide?

In Chapter II, "War and Peace in the Modern World : Problems and Principles," the Pastoral Letter takes up the complex task of making judgments on the politics and strategies of the contemporary arms situation.

Applying the religious principles set forth in the previous chapter, the bishops are especially aware of what they term the "new moment" in which our world finds itself. An increasing escalation in the number and destructive power of weapons since 1945 prompted Pope John Paul II to say at Hiroshima two years ago : "In the past it was possible to destroy a village, a region, even a country. Now it is the entire planet that has come under threat." Such a threat impels us to read the Book of Genesis with the new awareness that the human person, our civilization, the created order itself face the destructive potential of the nuclear powers.

The bishops therefore resolutely refuse to give any legitimation to the idea of nuclear war. Such a refusal requires new vision and genuine conversion of heart. The study undertaken in preparation of the Pastoral convinced the bishops of the complexity of the issues but did not dull their final moral judgment : "Reflecting the complexity of the nuclear problem our arguments must be detailed and nuanced ; but our no to nuclear war must in the end be definitive and decisive."

In addressing the use of nuclear weapons, the Letter applies the just-war criteria to three specific issues :

1. *Counterpopulation warfare.*--The bishops repeat the judgment of Vatican II : no use of nuclear weapons or other means of mass destruction against cities can ever be justified. Civilian immunity cannot be violated, even in retaliation for attacks on our own cities. (This means, of course, that no moral justification can be found for World War II attacks by the Germans on London,

Allied raids against Dresden and Hamburg, US saturation bombing of Tokyo and atomic bombing of Hiroshima and Nagasaki.) The Letter puts forcefully the obligation on Christian conscience: "No Christian can rightfully carry out orders or policies deliberately aimed at killing non-combatants."

2. *Initiation of nuclear war.*--A similarly clear *no* is stated by the bishops to the deliberate initiation of nuclear war. "First strike" can never be morally justified, and non-nuclear attacks must be resisted by other than nuclear means. The danger of escalation is too great to morally justify crossing the barrier into nuclear exchanges. The Letter does recognize that current NATO policy calls for possible first use of nuclear weapons in the face of massive conventional attacks in Europe and it urges NATO to move rapidly toward the development of an adequate alternative defense posture.

3. *Limited nuclear war.*--What of the moral justification for a limited retaliatory nuclear response (i. e., no "first use") against military targets (i. e., no direct attack on civilians)? After hearing testimony pro and con from many on this question, the bishops express a profound *skepticism* about the morality of any such "limited" exchange. They raise serious questions about the possibilities of adequate information during the exchange, the consequences of stress and pressure, the possibilities of accidents and errors, and the long-term consequences of radiation, famine and social and economic disintegration. Since one of the just-war criteria stresses the reasonable hope of success in bringing peace and justice out of the conflict, the bishops conclude with a strong call to "resist the notion that nuclear war can be limited, contained or won in any traditional sense."

Having expressed these three moral judgments, the bishops face the issue of *deterrence*. This discussion probably stirred the most public controversy. It is important to be clear exactly what

deterrence is. As military strategic policy, it is based on the objective readiness (technical capability) and the subjective willingness (full intention) to use nuclear weapons against an enemy in such a way as to inflict unacceptable damage. The enemy is thus dissuaded--deterred--from any nuclear attack of its own by this threat. This strategy is the centerpiece of both Soviet and US military policies. Can it be morally justified? In grappling with this question, the Pastoral Letter goes into great detail, technical, historical and moral.

The moral teaching of the letter reflects the developing position of an unease with deterrence since Vatican II. The Council had pointed to its ambiguous character but did not condemn it outright, largely because of a lack of consensus among the bishops. Many have felt that deterrence has prevented nuclear war; others see it as fueling an arms race which will lead inevitably to a nuclear war. Pope John Paul II's 1982 message to the UN Special Session on Disarmament gave deterrence only qualified moral acceptance, stressing that (1) it must not be an end in itself, and (2) it must be a step toward disarmament. The US bishops make the Pope's position their own, offering a "strictly conditioned moral acceptance of deterrence." They raise serious questions about the morality of the targeting policy of the US government against the Soviets.

As cautious as their "strictly conditioned moral acceptance" may appear, the bishops use it for several concrete statements of opposition and recommendation. For instance, they request that each addition or change in the US strategic system be evaluated as to whether or not it moves us toward disarmament. They oppose additional weapons which seem to be primarily useful in a first strike (the MX and Pershing missiles are explicitly mentioned in a footnote). They recommend "support for immediate, bilateral, verifiable agreements to halt the testing, production and deployment of new nuclear weapons systems"--a call coinciding with

the worldwide "freeze" movement.

In concluding this section, the bishops make the very significant gesture of noting that "many strong voices" within their own ranks and within the wider Catholic community challenge the strategy of deterrence and call for a more prophetic stance against the arms situation. While not willing at this time to go further, the bishops acknowledge the force of the rational and moral arguments behind the call for a rejection of the current policy of deterrence.

How do the bishops propose we respond?

It is not enough to make moral judgments against war. We must also be committed to work for peace. There is the thrust of Chapter III of the Peace Pastoral, "The Promotion of Peace: Proposals and Policies." This chapter may, in my view, prove to be the most important section of the Letter. It is deserving of special attention of all those involved in the quest for peace. In very concrete terms, this section recognizes that peace is not simply the absence of war but the presence of justice.

The bishops outline a series of steps to reduce globally the danger of war. Foremost among these are more effective efforts for negotiated control and reduction of arms. The SALT processes, the Nuclear Non-Proliferation Treaty and other efforts must be strengthened. "Independent initiatives" are urged by the bishops, so that the US might encourage constructive Soviet response. In order to keep the channels of discussion open, "maximum political engagement" (e. g., summit meetings) should be encouraged.

While the danger of nuclear proliferation is very great, so is the increased commerce in conventional arms. The arms trade fuels local wars (for instance, over the Falklands/Malvinas) and distorts the budget priorities of the developing countries. The Pastoral Letter, in fact, makes an important point of not wanting, in its outright opposition to nuclear war, to appear to allow for

the build-up of conventional defenses. *All* war must be worked against. The upward spiral of conventional arms "instead of securing peace will almost certainly be provocative of war."

The bishops make explicit endorsement of non-violent means of resistance (the so-called "popular defense" approach) and encourage that this approach be further explored as an alternative to military force. Training in the skills of diplomacy, negotiation and compromise, in order to make peaceful settlements more effective, is necessary. To this end the bishops endorse the establishment of a National Academy of Peace and Conflict Resolution and the setting aside of one-tenth of one percent of the military budget for peace research.

The Pastoral Letter makes a strong appeal to educational institutions, from primary schools to colleges and institutions of higher learning, to undertake serious efforts to train for peacemaking expertise. "Every effort," it states, "must be made to undertake and evaluate the arms race, to encourage truly transnational perspectives on disarmament and to explore forms of international cooperation and exchange."

When it turns to the task of shaping a peaceful world, the Letter reiterates the Catholic tradition of emphasis on world order. This emphasis has been especially prominent since Pope John XXIII's *Peace on Earth* (1963) and Pope Paul VI's *Progress of People* (1967). International cooperation--and effective structures for this cooperation--has become a necessary requirement for global survival.

But what about the Russians? Sooner or later, this question arises, and rightly so, in any of our discussions about peace today. The bishops take a realistic stance, acknowledging the threat of Soviet military might and the oppressiveness of its political rule. They praise the US system, which allows for the very possibility of writing this Pastoral Letter. But they strongly

urge recognition of objective mutual interests between the super-powers and call for a rejection of anti-Soviet stereotypes and a "hardness of heart" which forestalls any efforts to make the future different from the past.

Chapter III closes with a strong emphasis on global interdependence. This will require a more just stance toward to developing world, in tune with the strong calls of Paul VI and John Paul II, and a more whole-hearted support of the United Nations. The bishops urge the US government to be more positive and creative in adopting "a stronger supportive leadership role with respect the United Nations." In pointing to both the economic impact of the arms race and the increasing plight of the poor, the bishops forcefully remind us that threats to security and stability in an interdependent world do not come only from missiles.

Whom do the bishops call upon to respond?

The fourth and final chapter addresses "The Pastoral Challenge and Response." The bishops offer a vision of the church as a community of conscience, prayer and penance. If the church is to live with the implications of this message on peacemaking, it must be a "community of disciples" much like the early Christian community. We are witnesses engaged in a difficult mission, living in a world increasingly estranged from Christian values. For this reason, the bishops urge strong educational programs and formation of conscience, to help people understand better the issues of war and peace.

The pastoral response must also emphasize that true peace calls for a universal "reverence for life" based on the dignity of every person. We must be against all violence or our sensitivities become dulled and our opposition to war weakened. So the Letter mentions explicitly the violence of the oppression of the poor, denial of human rights, economic exploitation, sexual exploitation and

pornography, neglect or abuse of the aged and helpless, and, in particular, abortion. According to the bishops, the abortionist mentality undercuts our national commitment to peace and opens the way to the horrors of nuclear war by devaluing our estimate of the worth of human life.

The conversion of hearts necessary to work for peace requires prayer and penance. The bishops encourage private and public prayer, a devotion to Our Lady of Peace, and the celebration of the Eucharist. During Mass, we should make the exchange of peace a time of commitment to work for peace as a Christian community. Regarding penance, the bishops commit themselves to fast and abstinence on each Friday of the year and invite all Catholics to undertake this action as part of our turning toward peace.

The Pastoral then issues a word of challenge and hope to diverse parts of the Christian community. It urges that we help to "shape the climate of opinion which will make it possible for our country to express profound sorrow over the atomic bombing in 1945." Church ministers, educators, parents, youth, women and men in military service and in defense industries, scientists, people in media, and public officials all have something to contribute to peacemaking. In particular, the bishops remind US Catholics that we are citizens with civic responsibilities. A true and loyal patriotism demands that we love our country enough to work for a moral policy in the current arms situation and thus that we enter actively into the public debate around these issues. "Americans share responsibility for the current situation and cannot evade responsibility for trying to resolve it."

The bishops conclude the Pastoral Letter with a strong statement about their own competence to publish such a document. They remind their audience that they speak as pastors, not as politicians, as teachers, not as technicians. It is to the moral and

religious dimension of war and peace issues that they most especially address themselves. What they keenly feel is the sense that the world needs, in the words of Pope John Paul II, a "moral about-face."

Part Two : What Are the Implications?

Probably no recent event in the life of religious bodies in the United States has attracted as wide-spread public attention as the publication of the US bishops' Peace Pastoral. During the two-year period of drafting, numerous articles appeared in the secular press to analyze the document and probe the motives of the church in producing such a controversial statement. The White House attempted to bring direct pressure on the Bishops' Conference after the release of the Second Draft (November, 1982), expressing displeasure over the questions which were raised concerning US deterrence policy. When the final draft was approved, it was immediately endorsed by the National Council of Churches and by several other major Protestant church groups.

In the last several months, massive educational programs have begun across the United States to help Catholics and others understand the message of the Pastoral. In parishes and schools, "The Challenge of Peace" has become an important focus for communicating the responsibilities of Christians to be peacemakers in today's world. The Letter even entered into the political debate at the time of the recent presidential and congressional campaigns, bringing a focus on the moral dimensions of defense policies.

What I want to share with this audience now is what I believe to be at least a few of the long-term implications of the Pastoral Letter on the pursuit of peace, not only in the United States but also around the world. Within the past few years, a number of national conferences of Catholic hierarchies have issued statements on war and peace. These include : Austria, Belgium, Brazil, Canada,

England and Wales, the Federal Republic of Germany, France, the German Democratic Republic, Holland, Hungary, Japan and Scotland. Because the US Pastoral Letter comes from the bishops' conference of a nuclear superpower, and because it is so detailed and thorough in its argumentation, it has been, I believe, the most influential of these documents.

Both nationally and internationally, there have been major *ecclesial*, *political*, and *strategic* implications of the Pastoral.

1. *Ecclesial implications.*--One of the most important implications of the Pastoral for the church in the United States--and indeed for the church throughout the world--arises from the process of consultation used in the preparation of the document. Widespread consultation in the preparation of pastoral teachings on contemporary issues has not always been the practice in the Catholic Church. But the drafting procedures utilized by the bishops' committee meant that a dialogue was held over the text as it developed and that it was subjected to lively critique in both church and secular circles. In both direct and indirect ways, thousands of people were able to voice their opinions and offer their recommendations as the Letter was being written. For example, in several dioceses the local bishops distributed copies of the drafts and solicited responses from a variety of groups--from those known to be unfavorable as well as to those known to be favorable.

Such a process of consultation can, if done well, accomplish two significant results. On the one hand, it can strengthen the line of argumentation, or at least offer the possibility of such a strengthening. Working through drafts in circles wider than simply the writing committee means that points can be clarified, arguments refined, and criticisms answered. On the other hand, consultation can build support. It includes people in a manner which identifies them with the final outcome, even though they may not

be in total agreement with all the conclusions.

It appears that these two results were indeed accomplished by the consultation engaged in by the drafting committee. The final text revealed a definite refinement of earlier drafts. When the first draft was circulated for comments in June, 1982, it generated over 700 pages of written commentary, much of it highly critical. The second draft, in October, showed the impact of the criticism and suggestions for change. It improved considerably the treatment of scriptural and theological themes and also viewed more critically the US nuclear policy and the overall arms race. By the time the third draft appeared in April, 1983, an important element had been added to the text regarding the distinction between universal principles and prudential judgments. The text of the Letter as it was finally approved by the bishops is without doubt a stronger document because of this process of consultation.

But the Letter is also a more widely accepted document. Individuals and groups which were consulted in the drafting process felt afterwards a certain responsibility to promote its messages, in whole or in part. Because they had been included in the process --if only by being asked to comment on a draft--many persons had a stake in the product. The aim of such a consultative process is not, of course, to reach some "lowest common denominator" to which everyone can agree. Rather it is to improve the text substantively in such a way as to draw wide support.

The National Conference of Catholic Bishops is committed over the next few years to the preparation of two more large pastoral letters which are sure to evoke considerable public attention and controversy. One deals with the US economy and the other with the status of women in society and in the church. In preparing both of these letters, the NCCB has indicated that it will follow again the process utilized in the preparation of the Peace Pastoral. Hearings will be held, drafts circulated, and opinions sought from

a variety of sources.

Consultation is a way of getting in touch with the "sensus fidelium," the spirit which moves in ordinary believers. It recognizes that authentic and relevant teachings on profound contemporary topics of religion and society cannot be expected to come from a group of drafters who do not listen to others. The experience of this consultation in the preparation of the US Peace Pastoral, therefore, offers a challenge not only to subsequent letters prepared by the hierarchy of this country but also to those prepared by other local, national and regional hierarchies, as well as by the Vatican itself. The ecclesial implications are indeed profound.

Another significant ecclesial implication relates to the issue of the "authority" of the teachings of the church on social matters. The Pastoral Letter certainly does carry some authority in its statements on the morality of peace and war issues, especially the morality of the use of nuclear weapons. But what is the source of this authority and what level of authority can it be said to have?

It seems clear that, aside from the fact that it is bishops who author the document, one major reason that the Letter has authority, has a "weight" which cannot be ignored, is the very process of consultation which led to its production. A document so carefully crafted, with such widespread input and review, simply has to be taken seriously. This has been the case in circles wider than the Roman Catholic church. Political figures, scholars of military policies, the secular press and others have paid notably serious attention to the document and tried to come to grips with its argumentation, whether or not they are in agreement with its conclusions. In the best ecumenical sense, other churches and groups have accepted the teaching as "authoritative" -- to be listened to and followed--without feeling that they are thereby accepting the "authority" of the Roman Catholic Church itself.

Among Catholics, there has been a great diversity of reaction to the question of the Pastoral Letter's authority. Moral theologian Edward Vacek, S. J., notes three groups : (1) those who view the letter as a new model of leadership in the church, humble and dialogic in tone ; (2) those who protest that such a document should not have been issued since the bishops' role is only to remind the laity of basic values but leave to them the task of specific judgments ; and (3) those who are disappointed that the Letter does not speak with the style of authority found in documents such as *Humanae Vitae*, with both principles and applications and a strong call for docility and loyal obedience.

For the last two groups, the Letter lacks authority as traditionally understood. For the first group, the important thing about the Letter is precisely the new understanding of authority which it develops in practice. Key to this understanding is that as a teaching document it models a pedagogy for others to follow, inviting us to join in a common search for truth. I believe that this invitation is credible for two related reasons.

First, the letter makes an important distinction in its opening section between, on the one hand, universal principles and formal church teaching, and, on the other hand, the application of moral principles to specific cases. The universally binding principles (e.g., non-combatant immunity) are few in the document ; the prudential judgments on specifics (e. g., regarding "first use") are frequent. The bishops emphasize that the prudential judgments are "based on specific circumstances which can change or which can be interpreted differently by people of good will....." As teachers, the bishops call for a mature examination of the arguments and evidence offered in the Letter and a mature formulation by the readers of their own personal judgments and responses.

Second, other significant dimensions of the document reinforce the tone set by the emphasis on this distinction. A pluralistic

approach is recognized in the letter. For example, both the pacifist option and the just-war doctrine are acknowledged as legitimate Christian responses. Dissenting views are accorded respectful attention, as when the bishops admit that many within their own ranks and within the wider Catholic community challenge the moral adequacy of the strategy of deterrence. "We recognize the intellectual ground on which the argument [against deterrence] is built and the religious sensibility which gives it its strong force." Moreover, a constant invitation is repeated throughout the document for public debate and dialogue in probing issues more deeply and pushing the arguments further.

Such treatment of a serious moral teaching by a major body of church leaders cannot help but have significant ecclesial implications for the future understanding and practice of authority.

2. *Political implications.*--Has the Pastoral Letter had any consequences for the national military policies of the United States government? This question has an importance, because it would seem to open up the issue of evaluating the Letter on the point of one of its stated purposes, to make a contribution to the public policy debate.

It is always difficult to measure the impact of a statement on the actual formulation of governmental policy. So many factors enter into what finally influences the decisions taken. This is particularly true in such a large and diverse nation as the pluralist democracy of the United States.

As a matter of fact, there has been no major change in the defense policy of the Reagan Administration since the issuance of the Pastoral Letter in May 1983. The military budget has continued to increase to higher and higher levels, and new forms of sophisticated weaponry--MX missiles, defense systems in outer space, etc.--continue to be pushed by the Pentagon. A slightly more positive shift in US-Soviet relationships occurred just prior

to the presidential elections. I personally believe, however, that Reagan's softening of his language in the United Nations speech and his willingness to meet with Mr. Gromyko at the White House were more passing acts intended to win votes than substantial changes in the policy of the current Administration.

Has the Pastoral Letter had any political implications, then? In my opinion, perhaps the most significant thing to note is that the Roman Catholic church in the United States has put itself squarely in opposition to the government in a matter of supreme importance. By delineating a carefully nuanced set of moral arguments, and applying them with great restraint and focused clarity, the bishops have called into question the moral legitimacy of defense policies currently pursued by this Administration.

That this is indeed the case is evident, I believe, in the statement offered last June before the Committee on Foreign Affairs of the US House of Representatives by Cardinal Bernardin of Chicago and Archbishop O'Connor of New York. Appearing before this congressional committee a year after the Pastoral Letter came out, these two leading members of the Catholic hierarchy officially and resolutely repeated its call for a reinforcement of moral limits on all forms of warfare, especially in the nuclear age. They reiterated the main lines of the Pastoral Letter's argumentation. They then went on specifically to examine and criticize, in the light of the Letter's teaching, the MX missile and the Space Based Defense proposal (the so-called "Star Wars" program).

In their testimony, Berhardin and O'Connor emphasized what the Pastoral Letter had made evident, that is, "it is not in the province of religious leaders to make the final policy choices in these matters but we do have an obligation as moral teachers to set forth *criteria* for choices and to illustrate the implications of these criteria." They focus on two criteria for judging policies.

First, the impact of each new strategic system on the dynamic of the arms race has to be evaluated; technological advances must not be allowed to have a life of their own, free from political and moral control. Second, the cost of specific systems should be assessed along with the impact of the weapons systems, since scarce funds are being diverted away from the meeting of human needs.

What the testimony of these two bishops made clear is that the US hierarchy intends to keep coming back to evaluate the political options relating to defense policy. Because the "moral acceptance" of the deterrence policy is, according to the Pastoral Letter, only "strictly conditioned," the bishops must logically continue to review the policy to see whether or not it meets the conditions. This "moral monitoring" has the political implication of reminding the government that its general policy is always open to challenge and that at least certain specific policies are without moral legitimacy.

The political implications of a church in opposition to the government are likely to be even more prominent in the future if the full consequences of a call for "a consistent ethic of life" are recognized. This call was made in December, 1983, by Cardinal Bernardin in a widely-publicized address at Fordham University in New York. The Cardinal argued that the link in the Pastoral Letter between the issues of nuclear warfare and abortion is part of a larger vision of what is moral in the arena of public policy. Consistency in this vision demands examination of the relationship between the "right to life" and the "quality of life" issues. Bernardin made this link explicit in terms of a range of public policies, including the care of the elderly and the young, the hungry and the homeless, the undocumented worker and the unemployed worker. He emphasized also that the question of how we prevent war is joined to the question of how we build peace

in an interdependent world.

The agenda of the Roman Catholic church in the United States is increasingly social, in keeping with the direction of the *Pastoral Constitution on the Church in the Modern World* of Vatican II. The current work of the bishops on a pastoral letter on Catholic Social Teaching and the US economy is one more instance of this. Thus, when the political implications of the Peace Pastoral are weighed, we must not look only to what changes have actually occurred in defense policies as a result of the document. The wider political implications are yet to be seen.

3. *Strategic implications.*--Finally, a few remarks are in order regarding the consequences of the US bishops' Pastoral Letter for the development of a "theology of peace." The Letter itself very clearly states that it presents more of an invitation to be about developing this theology of peace than any full-blown exposition of such a theology. But it did list some of the characteristics :

A theology of peace should ground the task of peacemaking solidly in the biblical vision of the kingdom of God, then place it centrally in the ministry of the Church. It should specify the obstacles in the way of peace, as these are understood theologically and in the social and political sciences. It should both identify the specific contributions a community of faith can make to the work of peace and relate these to the wider work of peace pursued by other groups and institutions in society. Finally, a theology of peace must include a message of hope. The vision of hope must be available to all, but one source of its content should be found in a Church at the service of peace.

The Letter does go a long way toward the development of doctrinal insights on the Christian imperative to be peacemakers and on the dimensions of that imperative in the political order. There are many good things that can be said about the bishops' approach, and these will have been evident in what has already

been developed in my presentation so far. But I believe that it will be helpful at this point to indicate what I feel are at least a few of the shortcomings of the Pastoral Letter in terms of its consequences for a theology of peace. One relates to its treatment of non-violence and the second its moral judgment on deterrence.

It became clear in the successive three drafts of the Pastoral Letter that the writing committee was attempting to break new ground in the official Catholic teaching on the topic of non-violence. Part II of the Second Draft spoke of two legitimate modes of Christian witness on war: non-violence (pacifism) and the just-war doctrine. This draft seemed to give these two modes parallel legitimacy, not only in determining personal response to the call to engage in combat but also in shaping public policy about going to war as a nation. In the final document approved by the bishops, however, non-violence appears only as a *personal* stance, an option open to individuals but not a position which can itself influence public policy.

In my opinion, the Pastoral reaches this position because (1) it puts an over-exaggerated emphasis on the right and duty of nation-states to self-defense, and (2) it fails to give sufficient stress to modes of self-defense other than resort to armed force (violence). The emphasis on self-defence is repeated, with extensive quotes from Pius XII, Vatican II, and John Paul II. The stark fact of aggression, oppression and injustice in today's world is said "to legitimate the resort to weapons and armed force in the defense of justice." But non-violent means of fending off aggression and resolving conflict are not given any explicit policy role.

This is unfortunate on two grounds. First, such a position ignores the extensive research (in theory and in practice) which has gone on exploring non-violent, civilian-based defence policies. Professor Gene Sharp of Harvard University is the best-known scholar in this

area. Although his work is cited in a footnote in the Letter, its significance is not adequately recognized. Second, the Letter itself restates the just-war teaching that resort to violence can only be justified as a "last resort." But how can a policy of violent force be adopted if earlier resort to a policy of non-violent resistance has not in fact been tried?

A serious question arises here. Could not the doctrine on the right and duty of a nation to defend itself be in principle stated, and then the *two* means--armed force according to the just-war doctrine and non-violent resistance--be presented as equally legitimate Christian responses? If this were to be done, then the way would be open for non-violence to be seen not simply as a valid personal choice but also as a viable public policy option. This would mean more serious attention to the approaches of peaceful conflict resolution, non-violent resistance, so-called "popular defense," etc.

The weakness of the Pastoral's explanation of non-violence, it seems to me, lies not only in *what* is said but also *where* it is said. By treating the non-violent stance in Part II as simply a personal option and therefore an approach outside the policy-shaping arena, the Letter narrows and weakens the range of effective Christian response. It also contradicts its own emphasis in Part III, however slight it may be, where the bishops do indeed call for further development of non-violent means of conflict resolution.

As regards the moral judgment made by the Pastoral Letter on the policy of deterrence, I believe that it is both logically inconsistent and politically counter-productive. The moral question appears simple: if it is wrong to use nuclear weapons, is it not also wrong to possess them when they are in fact possessed for the explicit purpose of deterring attacks by threatening to actually use them if necessary? John Paul II's statement before the UN Disarmament

Session in 1982 gave "moral acceptance" to deterrence if it were not seen "as an end in itself but as a step on the way to progressive disarmament."

The US bishops were unable to move beyond the papal position in their final document, though some valiant efforts were made to clarify the moral conditions by which the deterrence policy would be judged. Moreover, the document did take the "strictly conditioned moral acceptance" judgment and apply it with effectiveness to several current defense policies of the US government. But the logic of their moral argument (derived from the just-war doctrine) against the use of nuclear weapons was not extended to US government policy built on the objective readiness and subjective willingness to actually use them (the heart of deterrence).

The logical fault of this position, it seems to me, is that it deems something "acceptable" which in fact is a horrendous evil. No matter how "conditioned" the bishops make their acceptance, the threat to destroy millions of innocent people--and the means to effectively implement that threat--is still accorded some sort of moral legitimacy. Would it not have better logic to reject deterrence and not give it moral legitimacy? This does not necessarily mean unilateral disarmament as an immediate next step. Rather, what we should do is call the strategy of deterrence a moral evil, sinful, and accord for it for now "strictly conditioned delayed condemnation" (a formula suggested by Gordon Zahn). Unequivocal condemnation, with the consequent forbidding of any cooperation, is delayed while we actively work for ways out of the terrible situation we are in--e. g., through unilateral initiatives for bilateral disarmament, break-through negotiations, and, ultimately, preparation of people for the consequences of unilateral disarmament (e.g., greater reliance on non-violent resistance, survival means under totalitarian regimes, etc.).

This judgment would also be more politically effective, I believe.

It would offer greater incentive to work hard for a halt to the arms race--a race which today seems largely fueled by the drive to maintain the deterrence strategy. By condemning deterrence, and delaying the effects of that condemnation under strict conditions while we try to turn around the situation, we have more political motivation to act.

By outlining these two areas where I feel the Pastoral Letter manifests shortcomings, I have aimed to point to how we need to move *beyond* the doctrinal development which it sets forth. As regards both the commitment to non-violence and the strategy of deterrence, in my opinion the Letter provides a beginning but much more needs to be done by way of Christan moral reflection and action.

Conclusion

The Pastoral Letter, "The Challenge of Peace" God's Promise and Our Response," has moved the debate on war and peace to a new level of clarity and urgency. By explaining precisely what is the message of the US bishops, I have hoped to convey both the broad moral framework and the nuanced moral conclusions. By probing a few of the implications of the Letter, I have hoped to suggest its importance for the future of both the church and society.

As we discuss the Pastoral Letter, it is well to keep before us one of its closing paragraphs, which states in ringing fashion the call to be peacemakers :

The whole world must summon the moral courage and technical means to say "no" to nuclear conflict; "no" to weapons of mass destruction; "no" to an arms race which robs the poor and the vulnerable; and "no" to the moral danger of a nuclear age which places before humankind indefensible choices of constant terror or surrender. Peacemaking is not an optional commitment. It is a

requirement of our faith. We are called to be peacemakers, not by some movement of the moment, but by our Lord Jesus. The content and context of our peacemaking is set, not by some political agenda or ideological program, but by the teaching of his Church.

平和の挑戦

—それは何を語っているか？ それは何を意味するか？—

ピーター・J・ヘンリオット

1983年5月、米国カトリック司教会議は、「戦争と平和に関する司教教書『平和の挑戦—神の約束とわれわれの応答』」を圧倒的多数をもって採択し、公に布した。

それは軍備競争の拡大による米ソの核の脅しと軍事による世界の問題群への解決など状況の悪化する中で、実に「良い知らせ」である。それは、もし私たちが心から平和のために働くならば、平和は本当に可能であるというメッセージをもった希望の言葉であり、同時に挑戦のそれである。

米国に限らず、世界的にも、平和の探究の司教教書は長期的にみて司教上、政治上及び戦略上の3つの示唆がある。司教上においては、核抑止に反対する主張が構築されている知的土台とその宗教的感受性を認め、公的討論や対話の深化を促す慎重な道徳的教えが提起されている点であり、政治上では、米国のローマ・カトリック教会が政府の防衛政策（MXミサイル宇宙防衛戦略構想）に対し道義的正当性の問題として最重要事項においては真正面から反対する立場であること、第3の戦略上では、聖書のビジョンのもとに平和をつくる責務の基礎をつくり、その任務を教会の使命の中心に捉えること、すなわち、「平和の神学」を発展させることである。

最後に筆者は、非暴力と抑止戦略の双方についてこの平和教書は、むし

ろ抑止の戦略（抑止の厳密な条件のもとでの容認）が道徳的にいって悪であり、罪深いものとすべきであり、紛争解決方法として非暴力主義を徹底する立場と論理的一貫性をもつべき必要があると考える。

この平和教書は、戦争と平和についての議論を新たな明確さと緊急性を要する段階に移行させたと考える。

<研究資料>

米国カトリック司教団経済教書第一次草案（要約）

米国カトリック司教団

（背景：米国司教団の経済教書起草委員会（レンバード・ウィークランド大司教）は、1984年11月11日「カトリック社会教説と米国経済」と題する司牧教書の第一次草案を発表した。

経済教書の構想は、1980年同司教団が発表した「マルクス主義共産主義」と題する司牧教書の頃にさかのぼることができる。同司教団は、1983年に『平和の挑戦—神の約束とわれわれの応答』（邦訳，中央出版社，1983年10月）と題した平和教書も発表しており、核戦争の道義性についての米国カトリック教会の立場を公言し、全米および世界のいたるところで教書の反響が広がった。

米国におけるカトリック教会の課題は、第2パチカン公会議の「現代世界における教会憲章」の方向に沿って富の配分における正義を明確に示そうとすることにある。

米国経済に関するこの経済教書の第一次草案は、経済生活のキリスト教倫理原則とその米国経済政策の主要問題への応用の二部からなっている。

なお、米国司教団は、今年（1985年）の6月までに各界の専門家と協議・対話の過程をふまえて、第三次草案を審議し、11月の司教総会で採択の予定である。（編集部）

序 教会と経済：なぜ我々は声をあげるのか？

人間の尊厳というテーマは、カトリック社会思想の中心テーマであり、この教書の展望と勧告の基礎となっている。人間的で道徳的であって、またキリスト教的である経済生活に関するどの展望も、次のような二つの設問によって形成されねばならない。その展望は人びとのためにどんな役に

立つのか？ それは人びとにどんな影響を及ぼすのか？ 貧しい人びとは特に弱く困窮しているので、我々の関心のある特別な要求をもっている。

我々がこの教書を書く上で承認したのは、一時代のしるしを吟味してそれを福音の光に照らして解明するために—第2パチカン公会議の挑戦なのである。

わが国の偉大な富と経済力が公正な経済秩序を樹立するのに寄与する特別な責任をもっているということを確認して、我々は「カトリック教会の社会的な教えと米国経済」に関するこれらの考察を提示する。

我々がこれを書いたのには、二つの目的がある。

- (1) 我々自身の教会の人びとに指針を与えるためであり、
- (2) 米国の経済政策に関する公的討論に我々の声を追加するためである。

経済政策を判断する我々の根本的な規範となってきたのは、次のことである。—その態度またはその政策が人間共同体の貧しい人びとに、あるいは権利を奪い取られた人びとにどんな影響を及ぼすであろうか？

第一部 聖書学的・神学的な基礎

I 経済生活に関するキリスト教のビジョン

人間の尊厳こそ、経済生活のすべての側面が評価判断されねばならない基準である。この尊厳は社会の他の人びととの関係と連帯の中でのみ実現されるのである。

A. 経済生活に関する聖書学的な展望

1. 創造・契約そして共同体

創造、契約、共同体に関する聖書のモチーフは、経済的社会的な正義を我々が考察するための基礎となるものである。創造物は賜物であり、人間は地上を世話する誠実な管理人でなければならない。人間生活の如何なる次元でも、神の加護と関与を越えるものはない。新しい創造のうちに生

き、新しい契約のパートナーとなるために我々に求められるのは、共同と連帯なのである。

2. 正義の優先

神を創造主として尊び、契約に誠実であることは、隣人への配慮で表される。共同体の正義の有無は、その社会の貧しい人びとや無力な人びとをどう扱うかによって評価判断されるのである。イエズスは、預言者達と同じく、社会の無力な人とか、底辺の人びとの味方になるのである。

3. 富と貧困

富が個人の生活を非常に強く支配して、神から遠くはなれた主張を要求する偶像になったときには、あるいはまた、富が苦しみを受け、困窮している隣人に人びとを盲目的にさせるときには、悪である。

富と貧困に関する聖書学的展望は、今日「貧しい人びとへの優先的選択」と言われることの基礎となっている。この選択こそ、無防備で貧しい人びとのために、貧しい人びとに衝撃を与えている社会的な諸制度や諸政策を評価して、声をあげなければならない現代教会への挑戦なのである。

4. 使徒と社会正義

教会は、使徒達の共同体であるように、すなわち苦しんでいる人びととの連帯や不正を制度化する罪深い構造との対決に献身する共同体であるように求められている。

B. 今日、使徒として生きる一聖書から経済倫理へ

経済生活に関する我々の省察を与えられたのは、神の国と使徒職に関する聖書学的なビジョンだけではなく、教会の社会的な教えについての長い伝統と今日の経済生活の現実に関する理性的な省察である。

Ⅱ 経済生活の倫理規範

経済諸制度は、生産効率とかそれらの諸制度の提供できる財貨とサービスの量だけによって評価されてはならない。それと同時に、我々は次のように問わなければならない—これらの諸制度は、人間共同体の構成員にふ

さわしい積極的な社会—経済的参加をすべての人びとに許しているだろうか？

A. 人権：共同体での生活の最低条件

経済が人間の尊厳を尊重するような仕方では機能しているならば、人びとは自分達の労働を通して自己実現することができよう。十分な報酬で、物的必要の達成を人びとに許すだろうし、家庭、国家、世界共同体内での統一と連帯とを高めるであろう。

その相対的に短い歴史の中で、米国は、物的な必要と経済的繁栄を自国民に与えるために印象深い巨歩を印した。だが、人間の尊厳に害を与える主要な難題や不正がまだ残っている。わが国は、次のように、新しい全国的なコンセンサスをつくり出す任務を取り上げなければならない：どの人も、経済分野の諸権利をもっているし、我々の中の誰もが、飢えたり、宿無しになったり、失業したり、尊厳を保持しながら生きることが全く否定されることにならないことを保障する必要な処置を、社会がとる道徳的義務がある。

米国の建国者達が遂行した政治的民主主義の実験は、わが国の市民的政治的権利をまもるために多くのことを行ってきた。これに似た経済民主主義の実験を行う時代が来ている。それは、経済分野での一人一人の人間の尊厳の最低条件を保証する秩序を創造することである。

B. 正義、力、制度上の優先

正義の要求することは、人間共同体にすべての人が最低限の参加を確立することである。この規範は、分配の正義に関する意味をもっている。

経済資源の分配の、ある不平等は、時として正当化できるが、いくつかの厳しい制約を受けねばならない。すなわち、

- (1) 我々の真只中に、貧しい、飢えた宿無しの人びとが存在しているという限りで、所得または富の不平等に反対する強力な推定が存在しているということである。

- (2) 人種・性別・その他恣意的な基準に基づく所得や教育や財貨などの不平等な分配は決して正当化できない。

三つの優先する諸原則により、わが国の経済政策や制度が国内的にも国際的にも形成されねばならない。すなわち、

- ① 貧しい人びとの基本的必要の達成が最も優先されねばならない。
- ② 底辺に生きる人びとの社会参加を強めることこそ、富、力、そして所得を特権的に集中し続けようとするよりも優先されねばならない。
- ③ 人間の必要に応ずること、そして参加を強めることこそ、富、人間の才能、人間のエネルギーを投資する優先目標でなければならない。

C. 多様な経済機関・諸制度の義務と権利

1. 働く人びとと労働組合

すべての人びとは、雇用・正当な賃金・団体交渉の諸権利をもっている。それと同時に働く義務をもっているし、労働者達とその労働組合は雇主そして社会全体に対して責任をもっている。

2. 経営者、投資家、ビジネス、銀行

金融財源を有し、投資して経営する人びとは、社会に重要な貢献をしている。経済的な資源を使用する上でその根本的な原則とならなければならないのは、その法的資格がどうあれ、誰でも、他の人びとを考慮せずにその資源を絶対的に所有することも使用することもできないということである。

カトリック教会の社会的教えは、私有財産の権利を擁護するが、しかしこれは、絶対的または無条件の権利ではない。

他の人びとが必要とするものを欠いている時に、自分が必要でないものを排他的に使用するために維持しつづけることは、誰にも正当化できないのである。

3. 市民と政府

全国民は、愛の行動、所有の共有、その他の自発的活動形態により、不正義の傷あとを克服する義務をもっている。それと同時に、全国民は、市民としての行動により、また政府や政治過程を通じて、不正の原因を除去するより大きな責務がある。

政府は、積極的な道徳的任務をもっている。それは、万人の経済的正義を保障し、市民達がこれらの諸目的をめざす諸活動を調整できるようにして、基本的権利をまもることである。カトリック教会の社会的な教えは、政府の積極的な役割を肯定しているが、経済活動に対する国家主義的態度を主張するものではない。「補助」の原則こそ、政府活動の範囲と限度とを決定するための第一義的な規範である。

4. 超国家的・国際的経済諸行為主体

人類は、一個の道徳的共同体であるという確信は、グローバルな相互依存という性質を改善しようとする努力の基礎でなければならない。わが国の社会のすべての経済諸機関は、人類家族全体の善に自覚して参加し、国際共通善を支える諸制度に貢献せねばならない。

5. 消費者

我々のキリスト教の信仰と正義の規範は、我々が何を消費し、物質的財貨をどのように見るかということに明確な限度を課している。教皇パウロ6世が「道徳的後進性の最も明白な形態」と言われた貪欲あるいは強欲を我々が避けなければならないとするならば、消費と富の蓄積に関するそのような限度こそ不可欠なのである。

6. 教会

どんな経済活動であれ、この正しい運用を律する道徳原則のすべては、教会やその機関や制度に適用される。教会の全組織体は、正当な賃金を受ける被雇用者たちの権利や、どの連合、どの組織であれ、自由に選ぶものによって、団体として組織され、交渉する権利を完全に認めねばなら

い。

個々のキリスト教徒も、共同体としての教会も、共により大きな経済的な正義を達成するために、非常に重要な貢献をすることができるのである。

第二部 政策への適用

我々は、この第二部で、米国人の生活にとって中心的なことがらである五つの経済問題に道徳的諸原則の光を集中させようとした。ここで取り扱う諸問題は、例証的な話題にして、今日の道徳的価値と経済問題との相互関係を例示しようとするのであって、そのようなすべての価値や問題を全部網羅しようとするものではないのである。

Ⅲ 雇 用

米国の国内経済政策の最も緊急に優先されねばならぬことは、十分な支払と人並みの労働条件を伴う新しい仕事を作り出すことである。

第一義的な目標は、誰であれ、仕事を探している者が、人間の尊厳に合致した雇用を見出すことを可能にすることである。

A. 失業の範囲とその結果

どんな尺度から見ても一個人であれ、社会的経済的であれ一失業の損失は、莫大なものである。現在の失業水準は、道徳的に正当とは見ることはできない。

B. その原因と治療：さまざまな解釈

失業に実効ある対応をするのを助けるいくつかの基準を提示する。底辺の人びとを労働力に組み入れることを特別にめざすこと。長期的な仕事を優先させること。社会の必要とする財貨及びサービスの生産であり、できる限り経済的に効率をよくすること。また、公私両部門を含まなければならない。

C. 政策目的

1. 国は、完全雇用を達成するために一失業を3%または4%の範囲に減ずるために、主要な新政策の公約をせねばならない。
2. 政府は、構造的失業に的をしぼった直接的な雇用創出プログラムの支援を強めねばならない。
3. ビジネス、労働、政府が共同して支援する私的部門における職業訓練や見習制プログラムを拡げねばならない。
4. 雇用創出を迫る地方、州、全国の連合をつくらねばならない。
5. 雇用紹介サービスの拡大と改善。

Ⅳ 貧 困

わが国人口の15%以上の人びとが、公式の貧困水準以下で生活しているという事実は、社会的、道徳的なスキャンダルである。

A. 制度的な要因

1. 民族的、人種的な差別

貧困率が最高となっているのは、歴史的に、人種差別・偏見の矢おもてに立たされてきたグループである。

2. 貧困の女性へのしわよせ

両親のいる家庭よりも、女性を主とする家族は、6倍もの貧困率である。多くの婦人達は、家の外でフルタイムで働いてもなお極貧である。それは低賃金と雇用機会の差別のためである。

3. 所得と富の分配

米国の所得と富の配分は、非常に不公平であり、配分の正義の最低の標準を犯すほどなのである。1982年には、米国人の最も富裕な20%の人びとが、底辺の70%の人びとの所得合計よりも多い所得を受け取っていた。富の配分の不均等は、さらに極端になっている。

B. 行動のための規範

貧困に対処することは、最高の順位にある至上命令である。

以下は、貧困に対処するわが国の戦略に必要な若干の要素である。

- (1) 万人に雇用機会を提供する健全な経済の構築
- (2) 婦人及び少数民族の完全で平等な雇用の障害を除去する行動
- (3) 貧しい人びとの負担を軽減する税体系の改革
- (4) 貧しい人びとの間の自助計画を育成するプログラムと政策
- (5) 貧しい人びとの子弟教育の質の改善
- (6) 子弟養護サービスの改善

C. 福祉改革

現在の福祉制度は、おそろしいほど不十分で、大きな改革を必要としている。貧しい人びとに対する態度は、不幸なきまり文句や根拠のない印象によってしばしば性格づけられている。

福祉改革のため、我々は次の六つの指針を提案する。

- (1) 福祉計画には、十分な資金と支援が与えられねばならない。
- (2) 公的援助計画の全国適格基準と全国最低受益水準を確立せねばならない。
- (3) 福祉計画は、結婚及び家族を弱めずに強めねばならない。
- (4) 福祉計画は、収入の多い雇用を罰せず、奨励せねばならない。
- (5) 公的援助計画の設定には、受給者達の参加が含まれ、彼らに烙印をおしてはならない。
- (6) 公的援助計画の行政は、その顧客への尊敬を示さねばならない。

V 食糧と農業

この章は、これから数ヵ月の間に完成され、第二次草案に入れられる。

VI 新しい米国の実験・新しい経済の形成をめざす協力と提携

米国は、連帯の意識を生き返らせ、参加を強め、経済社会での責任分担を拡げる協力と提携の新しい実験を必要としている。

A. 個々の会社や産業内の協力

経営人と労働者達は、共同的の所有とか、労働者の所有と意志決定への参加のような新しい形のパートナーシップと協力を発展させねばなら

い。

B. 地方的・地域的な協力

政府・業界・労組その他の機関は、雇用創出及び共同体経済開発のような目標を推進する新しい協力構造を発展させるために地方地域レベルで共に働くことができる。

C. 全国的政策の発展における協力

わが国のように先進経済国では、政府を含むあらゆる社会の行為主体が全国的な経済政策をつくるため、主体的が積極的に協力せねばならない。カトリック教会の社会的な教えは、社会が経済領域の全体的な計画の準備をする必要があることを支持するが、しかし、個人個人のイニシアティブと共通善との間のバランスを見つけるような仕方で行われねばならない。

全国的な経済政策の道徳的価値を判断する優先基準は、貧しい人びと及び底辺の人びとに及ぼすこれらの政策の影響である。全国的な経済政策を発展させる上で、より大きな調整が必要である。

全国的な経済政策は、民主的に選出された代表者達によって、国民に責任を負うものでなければならない。

D. 国際協力

我々は、米国の市民として、自分達の地平を上げ、グローバルな提携と相互の責任を強めるように働かねばならない。

VII 米国と世界経済：複雑性・挑戦・そして選択

A. 相互依存の世界における経済関係

米国経済は、他の世界に非常に大きな影響を与え、グローバルな相互依存という事実と意味が、米国の世界経済における役割を評価するための核心であることを承認することである。

我々は、有限な世界で共に結びついているのであるから、我々がとる政策によって、相互に助け合うことも、あるいは傷つけ合うこともできるのである。

B. カトリック教会の社会的な教えの重要性

我々の挑戦は、正義・公平・慈愛の準則に従って、相互依存の諸条件をつくり上げることである。グローバルな相互依存の事実上また道徳上の挑戦が必要としているのは、一連の重要な三つの活動主体—すなわち、個々の国々、多国的諸機関、及び多国籍企業抑制する規則をあみ出すことである。

カトリック教会の社会的な教えは、国際経済秩序に関する政策討論の一部となるべき三つの重要な原則を示唆している。すなわち、国際制度改革の必要、国家政策改編の必要、全体的政策の緊急を要するものとして、「貧しい人びとへの優先的選択」の承認。

C. 米国の国際開発政策，その批判

発展途上の世界に対する米国の性格は、基本的な人間の必要及び社会的経済的開発とに力点を置いた初期の時代から、米国の地政学的戦略に適する国々や政策評価に基づいた選別的援助へと切り換えられてきた。発展途上諸国に対する米国の態度は、その展望、政策、そして姿勢に関して、変革が緊急に必要となっている。わが国は、第三世界の貧困の減少を助ける道徳的義務を負っている。

D. 米国と発展途上諸国，建設的な選択

(1) 貿易関係

国際貿易は、発展途上諸国の経済的進歩の中心的な一構成要素となってきたし、引き続きそうである。発展途上諸国が運用している不利な貿易条件に鑑みて、我々は国際貿易を発展途上諸国に対する社会正義の試金石とみなしている。

「貧しい人びとへの優先的選択」を特徴とする関係枠組の中で、我々は開かれた貿易制度に好意をよせているが、しかし、1980年代においては新しい情勢と新しい挑戦が生じて、自由でも公平でもある貿易制度を必要としていることを承認するものである。

(2) 第三世界の債務

我々は、特に最貧低開発諸国の債務負担を特別に解く処置を直ちに米国がとるよう勧告する。

(3) 開発援助

米国は、対外援助の約束を質、量共に増大させる必要がある。わが国は、なお最大の唯一の供与国であるが、わが国が第三世界に与えている相対的な援助額では、他のほとんどの先進諸国には遅れている。その上、どの国が援助を獲得するか、どのように援助が移転されるのかに関する決定は、ほとんど常に、人間の必要ではなく、国家の安全保障という理由に基づいているのである。

(4) 私的な対外投資

直接の外国投資は、第三世界の諸国に必要とする資本を提供できる。だがそれはまた同時に、従属関係をつくり出すか、浸透し、特に経済の下層にいる人びとには危険なものとなるのである。我々は、私的な外国投資が、第三世界の諸国の適切な開発に、またこれらの国々の社会の共通善に役立つのを保障するような努力を支持する。

E. 国際経済秩序改革の米国の責任

国際経済秩序は、危機に瀕している。富裕国と貧困国の間の、また諸国内の貧しい人びとと富んでいる人びととの間の格差は、広がっている。米国は、国際場裡で最も強力な行為主体であり、人間の尊厳に役立つためにこの力を用いるため、それに相応した責任をもっている。

結論 全体性と靈性へのよびかけ

経済生活の意味に関するキリスト教の展望は、個人の生活と全体としての我々の文化とを変えるものでなければならない。

A. 労働と余暇

労働と余暇は、ますます相互に補い合うものとならねばならない。より

人間らしい労働の仕方と速度のいずれをも作り上げることによって、人びとは自分の労働の尊厳を経験できるようになり、人生の意味という、より深い問題に関する省察の時間を与えられるであろう。

B. 人間の働きと礼拝

キリスト教のビジョンと経済生活との間の亀裂を克服するのに必要とされるのは、礼拝と人間の働きの世界との間にある不可欠の結びつきについて、教会でより深く自覚することである。

男女の信者にとって、わが国の経済生活をもっと正しいものにしようとする努力は、靈性に達する特別に重要な道である。それと同時に、司祭も修道者も、信仰と経済的正義との間の結びつきが目に見えるようにする使徒の形態が求められている。

人間の働きと礼拝との統一は、ミサの典礼の中で、特別な仕方では表わされるのである。ミサの中で、一つのパン、一つの体、一つの聖霊が、キリスト教共同体を、正義と平和の統一のしるしと象徴に一神が人類全体のために望まれたそのような秘跡にするのである。

わが国と世界の貧しい人びとが、もっと十分に、神の賜物からめぐみを受けられるように経済分野の真の正義の必要を大いに深く検討しなければならぬ時期に来ているのだと、我々は信ずるのである。

共 訳 アンセルモ・マタイス（上智大学教授・
社会正義研究所長）
片 平 博（日本平和学会員）

上智大学社会正義研究所活動報告

(1984年～1985年)

I 研究活動

1. 所員研究
2. 学内共同研究
 - 1) 「平和研究—平和と人権：平和教育のあり方をもとめて」
 - 2) 「発展途上国の経済・社会開発の諸問題」
3. 海外調査研究「第3回アフリカ難民現地実情調査」

II 教育活動

1. 講演会
2. シンポジウム

III 実践活動

1. 「世界の貧しい人びとに愛の手を」の会
2. ポーランドの「ワレサ委員長をはげます会」

IV 出版活動

V 所員・事務局

上智大学社会正義研究所 (Institute for the Study of Social Justice) は、上智大学の経営母体であるイエズス会の第32回総会における「信仰の奉仕と正義の促進」の総会決定方針に沿って、1981年4月に大学附置研究所として設立された。本研究所は、上智大学の建学精神であるキリスト教精神に基づいて、変動する世界における諸問題を社会正義の視点より学際的に研究し、またその成果を教育と実践活動の用に供することを目的とする。

本研究所は上記の目的を達成するため、次の活動を行うものである。

- (1) 社会正義の諸側面の多角的調査研究
- (2) 目的を同じくする内外主要研究所との連絡、交流
- (3) 研究会、講演会等の開催、その他の調査研究成果の発表

I 研究活動

1. 所員研究（所員の専門分野からの個別研究）

昭和59年度の研究成果として、「発展途上国との協力についての提言」垣花秀武、「平和教育の試み〈研究ノート〉」アンセルモ・マタイス、「現代世界における解放の神学」「解放の神学—グスタボ・グティエレスの著書をふまえて〈研究ノート〉」山田経三各所員の論文を本書『社会正義』紀要4にとりまとめた。なお山田所員はルーベン・アビト氏と共著で『解放の神学が問いかけるもの—アジアの現実と日本の課題』（女子パウロ会、1985年）、『解放の神学と日本—宗教と政治の交差点から』（明石書店、1985年）を発行した。

2. 学内共同研究（所員を中心にした共同研究）

1) 「平和研究—平和と人権：平和教育のあり方をもとめて」

研究代表者：アンセルモ・マタイス

研究分担者：安藤 勇（文学部人間学研究室非常勤講師）

ビンセンテ・ボネット（文学部人間学研究室助教授）

ハイメ・カスタニエダ（文学部人間学研究室教授）

川田 侃（外国語学部国際関係論教授）

ホアン・マシア（神学部神学科助教授）

師岡文男（文学部体育研究室講師）

高野雄一

武市英雄

渡部 清（文学部哲学科助教授）

ディビッド・ウェッセルズ（外国語学部国際関係論講師）

保岡孝顕

研究助成：昭和59年度上智大学学内共同研究・研究助成金 800,000円受領

研究目的：

昭和59年度は「平和研究」の最終年度として過去2年間の研究成果をふまえ、「平和と人権」の新しい視点をさらに追求する。特に、12月開催予定の国際シンポ

ジウム「平和の挑戦」（主催：社会正義研究所，ICU，日本YMCA同盟）の研究大会に沿って，平和をおびやかす構造的暴力と平和の反対概念である戦争という直接的暴力との理論的かかわりの究明をする。具体的に，59年度は絶対的貧困の問題と構造的難民，それらを予防する新しい平和の諸価値を求める。正義と人権の社会的状況の分析を中心に行う。

研究の成果は「平和と人権」，「難民と人権」としてとりまとめ，わが国における難民の受入れを含めた平和価値志向とその実践のための啓蒙に資したい。

研究発表：

- '84年4月25日<第1回学習会>「研究テーマのありかた」
- '84年5月21日<第2回学習会>「国内難民の実情—長崎（大村），姫路を中心として」渡部清
「難民の訴え—ビデオより」
解説：安藤勇
- '84年6月4日<第3回学習会>「在日流民と難民の実情と国内法—運動を通して」安藤勇
- '84年6月18日<第4回学習会>「在日難民を救う法律家—裁判事例を語る」
笹原桂輔（弁護士）
- '84年7月2日<第5回学習会>「国内難民の定住に関するインタビュー調査について」
- '84年7月16日<第6回学習会>「国内難民の定住に関するインタビュー調査について」
- '84年7月30日<第7回学習会>「定住難民の調査を実施して—今後の調査のありかた」千葉信子（日本国際社会事業団）
- '84年10月15日<第8回学習会>「難民定住促進のために—国際救援センターでの難民事業をとおして」
粕谷甲一（国際救援センター特別顧問）
- '84年11月19日<第9回学習会>「国内難民の定住に関するインタビュー調査について」（調査票，調査日程，チーム等）
- '84年12月17日<第10回学習会>「国内難民の定住に関するインタビュー調査に

ついて」最終検討

'85年1月21日<第11回学習会>「国内難民の定住に関するインタビュー調査」
に関連して—ベトナム難民の定住状況概要説明
ブイ・バン・ドアン（在日ベトナム人）

研究合宿：

'84年9月23日～24日「難民調査予備調査報告—和歌山、兵庫、奈良における定
住状況」渡部清、「千葉県小湊、大分県野津、玖珠のベト
ナム難民キャンプを訪問して」保岡孝顕、榎本久人（早稲
田大学大学院）他に、体験学習（ヒロシマ・ナガサキ、フ
ィリピン）報告会

国内調査研究：

'84年8月5日～9日「ヒロシマ・ナガサキ平和学習の旅」チャールズ・ハンク
ック氏、保岡孝顕（引率）

社会人2名，大学院生2名，学部生4名参加

破研究成果：「国内インドシナ難民の定住に関する調査」は、昭和59年度証券奨学財
団の社会学部門での研究助成（期間：昭和59年7月—60年6月，75万円
受領）を主に活用し，3月—5月にかけて関東，関西で実施する。集計
結果は6月までにとりまとめる予定である。

『学内共同研究「平和研究」報告書—昭和59年度』1985年4月末発行

2) 「発展途上国の経済・社会開発の諸問題」

研究代表者：緒田原涓一

研究分担者：浜田寿一（経済学部経済学科助教授）

堀坂浩太郎（外国語学部ポルトガル語学科講師）

猪口邦子（法学部国際関係法学科助教授）

鬼頭 宏（経済学部経済学科助教授）

松下満雄（法学部国際関係法学科非常勤講師）

山田経三

研究助成：昭和59年度上智大学学内共同研究・研究助成金650,000円受領

研究目的：

発展途上国諸国の問題は、経済学の分野で1950年代からすでにとりあげられ、さらに経済発展論というかたちで掘り下げられてきた。しかし、現実の発展途上諸国は、一部の NICs 諸国においてその成功をみるものの、南々問題といわれるような低所得発展途上国の課題をますます深刻化させている。そこでは、経済的成果があがらないままに、政治的問題に課題を転化させる傾向もあらわれている。キリスト教会も真剣な関心を寄せている。本共同研究では、上記の学内スタッフの専門領域を生かして総合的に研究を進めようとするものである。

研究発表：

- '84年 5月31日「アジア研究に寄せて」緒田原渥一
- '84年 6月28日「発展途上国の債務累積問題」浜田寿一
- '84年10月25日「戦後の日比関係—経済通商政策（特に友好通商航海条約）の一考察」保岡孝頭
- '84年11月29日「中東における近代化をめぐる問題」最首公司（東京新聞編集委員）
- '84年12月 6日「債務危機以後のブラジルの政治経済—ブラジルの輸出シンポジウムに出席して」堀坂浩太郎
- '85年 3月14日「発展途上国への教訓—森嶋通夫著『日本はなぜ成功したか』をめぐって」緒田原渥一

研究成果：『学内共同研究「発展途上国の経済・社会開発の諸問題」—昭和59年度』
1985年 5月発行予定

3. 海外調査研究「第3回アフリカ難民現地実情調査」

この調査研究は研究所の実践活動「世界の貧しい人々に愛の手を」の会（本書Ⅲ172頁参照）が援助協力している地域を原則的に2年に1度訪れ、その実情を把握し今後の活動のあり方を検討するために実施している。現在までに第1回（1981年3月）—調査国—タイ、インド、パキスタン、ケニア、ソマリア、第2回（1983年2月～4月）—調査国—パキスタン、ケニア、ソマリア、エチオピア、ウガンダ、の調査を行った。なお今回の調査内容は下記の通りである。

調査研究員：アンセルモ・マタイス

保岡孝頭

調査日程：1984年12月22日～1985年1月12日

調査地域：ケニア，ソマリア，エチオピア，スーダン

研究助成：昭和59年度庭野平和財団活動助成金 1,000,000 円受領

調査報告：

今回の調査ではとくに飢餓状況が悪化しているエチオピアの被災地の状況を把握するとともに、新たにスーダンを調査対象に加え、エチオピア難民のスーダンでの定住化への自助努力の実情を視察し、援助の実施状況、実効性および今後の展開についての現地被援助団体との情報、意見交換を行った。帰国後、スライドを製作し報告会を開催（1985年2月5日）した。毎日新聞（1985年2月18日付紙上）、The Daily Yomiuri（1985年3月18、25、4月1日付紙上）などに調査活動状況は掲載された。また「世界の貧しい人々に愛の手を」の会会報にて募金協力者、関係諸団体に広報した。

エチオピア北部、飢餓の現場は食糧、給食、医療の絶対的不足の最悪状況を呈していた。国際的救援体制の緊要性が問われる。スーダン、ソマリアにおけるエチオピア難民の定住化と自助努力のための各種授産設備は相対的に改善、促進されていた。しかし基本物資、人材協力の不足は将来にとって自立化プログラムの成否に支障をきたすことが懸念される。地道な難民自立化への開発援助協力は続けられねばならない。

II 教育活動

1. 講演会

1984年5月7日「フィリピン社会と教会の役割」

（本学中央図書館 812 会議室）

フィリピンのイビル教区のフェデリコ・エスカレル司教による講演。参加者約80名。講演内容は本紀要に掲載した。

1984年6月26日「日本の経済協力を見直す—東南アジアからの視点」

（本学中央図書館 812 会議室）

鈴木佑司氏（法政大学教授）による講演。参加者約70名。

1984年10月20日「社会正義と教会の役割—フィリピンの場合」

(本学2号館246教室)

フィリピンのフランシスコ・クラベール司教(イエズス会アジア地域社会使徒職委員会=SEL A=事務局長, フィリピン司教団少数民族委員会委員長)による講演。参加者約120名。

1984年11月22日「マザー・テレサを囲む集い」

(本学10号館講堂)

マザ・テレサは'81年, '82年に続いて3度目の来校で“飢えと生命”と題して講演参加者約900名。協力学生団体としてエンターティナーズ・ユニオン, カトリック学生の会, 「恵まれない子供たちに愛の手を!」の会。

1985年2月5日「アフリカ難民実情現地調査帰国報告会」

(本学中央図書館812会議室)

“飢餓地帯の現状と援助活動の実際”と題して本研究所のA・マタイスと保岡孝頭がスライドをまじえて報告。参加者約100名。

2. シンポジウム

1984年5月19日(土)「第三世界のスラム」を考える集い

(本学上智会館第6会議室)

共催 「東南アジア都市・住宅研究会, 東洋大学工学部築建学科, イエズス会社司牧委員会, アジア・ウィーク委員会(本学学生団体)

—プログラム—

映画 「パッタナ共同体」(タイ, クロントイ・スラムの記録映画)

報告 「フィリピンのスラムの生活」伊従直子(ペリス・メルセス宣教女会)

「スラム住民による環境改善の試み」E・J・アンソレーナ

(上智大学社会正義研究所客員研究員)

「東南アジアのスラムの環境改善と日本の経験」内田雄造

(東洋大学助教授)

1984年12月7日(金)～9日(日)第4回国際シンポジウム「平和の挑戦」

(本学7号館特別会議室)

共催 国際基督教大学社会科学研究所, 日本YMCA同盟

本研究所では年一回海外からも講師を招聘して、国際シンポジウムを開催している。現在までに第1回「国際相互依存時代における人間尊重」、第2回「アジアにおける開発と正義—日本の関わりを見直す」、第3回「世界の難民と人権—私たちの自覚と連帯をもとめて」を開き、それぞれ報告書も刊行した（V出版活動、を参照のこと）。なお、本年度の企画内容は下記の通りである。

—プログラム—

第1日 12月7日（金）

1：00p.m. 映画「歴史」（10フィート運動製作）

3：00p.m. 歓迎の辞

オリエンテーション アンセルモ・マタイス（上智大学社会正義研究所長）

3：30p.m. 基調講演

） 「平和の挑戦」ピーター・ヘンリオット（センター・オブ・コンサー

5：40p.m. ン所長）

「司牧教書と世界秩序」サムエル・キム（ワールド・ポリシー・インスティテュート研究員，モンマス大学教授）

第2日 12月8日（土）

10：00a.m. 分科会（1）「核の脅威」

） 報告 関 寛治（東京大学教授）

12：00p.m. 討論 垣花秀武（上智大学社会正義研究所員）

山田 浩（広島大学教授）

司会 山田経三（上智大学社会正義研究所員）

1：30p.m. 分科会（2）「軍需産業・開発」

） 報告 田中直毅（評論家，前国民経済研究協会主任研究員）

3：30p.m. 討論 増田祐司（大阪市立大学経済研究所助教授）

田岡俊次（朝日新聞編集委員）

司会 村上雅子（国際基督教大学教授）

3：40p.m. 分科会（3）「アームズコントロールと軍縮」

） 報告 前田 寿（軍縮問題研究家）

- 5 : 40p.m. 討論 最上敏樹 (国際基督教大学助教授)
高榎 堯 (毎日新聞論説委員)
司会 武市英雄 (上智大学社会正義研究所員)

第3日 12月9日 (日)

- 10 : 00a.m. 分科会 (4) 「日本の平和問題」
} 報告 武者小路公秀 (国連大学副学長)
- 12 : 00p.m. 討論 佐藤 功 (上智大学教授)
相馬信夫 (カトリック司教)
司会 ウィリアム・スチール (国際基督教大学準教授)
- 1 : 15p.m. 平和の祈り
相馬信夫
渡辺保男 (国際基督教大学長)
- 1 : 30p.m. 分科会報告まとめ
- 2 : 00p.m. パネル・ディスカッション「平和の挑戦—私たちの役割」
} パネリスト ピーター・ヘンリオット
- 4 : 00p.m. 垣花秀武
サムエル・キム
佐藤 功
相馬信夫
司会 アンセルモ・マタイス
- 5 : 00p.m. レセプション

シンポジウムへの参加者は約300名。内容の一部は本紀要において、ピーター・ヘンリオット氏の論文(英文)を掲載した。報告書は近く明石書店から発行予定である。なお、第5回国際シンポジウム「解放の神学」(仮題)を1985年(11月~12月中)にラテン・アメリカより「解放の神学」で著名なグスタボ・グティエレス師らを招いて開催予定である。

Ⅲ 実践活動

1. 「世界の貧しい人々に愛の手を」の会

本会は上智大学が1979年12月より開始したインドシナ難民救援活動を引き継ぎ、本研究所の実践活動のひとつとして位置づけられている。会は本学の教職員、学生、学外のボランティアによって運営され、救援対象は今までの「インドシナ難民」に限定せず、広く世界に目を向け、難民のみならず、抑圧や飢餓に苦しむ人びとに可能な限りの援助協力を行っている。昭和59年度の活動状況は次の通りである。

1) 募金協力者 約 800 名

2) 募金総額 52,608,419円 (1981年5月～1985年3月)

3) 援助協力先

① パキスタン

• カリタス・パキスタン

ベシャワルのアフガン難民のために、テント、医療品、食糧、教材等の援助を行った(1981年より83年まで)。援助金額 us\$ 25,000

• 聖ミカエル・カトリック教会

ベシャワルの貧しいキリスト教徒のために、住宅建設資金の援助を行っている。援助金額 us\$ 8,300

• アフガン難民救済連合

ベシャワルのアフガン難民のために、小麦粉、米、食用油、紅茶、綿等の援助を行った(1982年)。援助金額 us\$ 9,000

② ケニア

• カトリック救済事業団 (C. R. S.)

トウルカナ地方のカクマ、マルサビット等で井戸掘り活動、病院への水ポンプ設置、マルサビット飢餓遊牧民51世帯へ「自立のための家畜貸与」プロジェクトに1981年～84年まで援助を行った。援助金額 us\$ 31,000

• マリア医療修道会

トウルカナ地方のカクマで、貧しい子どもたちのための小学校の教室建設、奨学金の援助等を行っている。援助金額 us\$ 7,000

③ ソマリア

- カリタス・ソマリア

コリオーレのエチオピア人難民キャンプでの食糧援助・浅井戸ポンプ・プロジェクトおよび難民とソマリアの貧しい人びとのために総合病院建設を行っている。援助金額 us\$51,418

④ エチオピア

- イエズス会救済事業 (J. R. S.)

1982年より南部シダモ州ゴサで飢餓難民のための巡回保健医療活動を行っている。さらに北部被災民の再移住地である南西諸州での緊急医療を実施する予定である。援助金額 us\$ 32,000

⑤ スーダン

- スーダン・エイド

ゲダレフのタワワ・キャンプで、エチオピア難民を対象に自立化のための職業訓練等を行っている。また、ゲダレフ地域のカトリック教会はエチオピア難民のためのアラビア語講習を開いている。今回の援助は本会の第3回難民実情調査にもとづいて行われた。援助金額 us\$ 7,000

⑥ モザンビーク

- リシंगा・カトリック教会

飢餓難民のための救援物資の配布等を行っている。本会からは物資運搬のためのジープを他の援助団体と協力して送付した。援助金額 1,000,000円

⑦ ベトナムの医療品援助。援助金額 us\$ 6,000

⑧ インド

- ムザファプル・カトリック教会 (ビハール州)

バングラディッシュ難民および清掃業者の子弟のための学校への資金援助を行っている。援助金額 us\$ 9,000

- デディアバダ社会奉仕協会 (グジャラト州)

貧困に苦しいアディバシ族の子どもたちのために教育活動等を行っている。

援助金額 us\$ 6,000

4) 海外調査研究「第3回アフリカ難民現地実情調査」実施（詳細は13.海外調査研究，を参照のこと）。

5) 他の難民救援団体との交流

難民救援連絡会（難民救援にたざざる19団体が参加）に加盟し，2ヶ月に1回の例会に参加している。'84年6月2日には同連絡会と UNHCR（国連難民高等弁務官事務所）が主催する NGO ワークショップ「アフリカ難民を考える—第2回アフリカ難民援助国際会議（ICARA II）に向けて」に事例発表を行った。

6) 学内外での募金活動

1984年10月18日～20日 チャリティ・バザー 収益金 154,430円

1984年10月18日 チャリティ・バラエティ・ショー 収益金 130,360円

1984年12月15日～16日 街頭募金（国鉄新宿駅西口）収益金 510,200円

7) ニュース・レターの発行

会の活動は年2回「世界の貧しい人々に愛の手を」を発行し，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。

8) 募金の受付は——

口座名儀 「世界の貧しい人々に愛の手を」の会

郵便振替口座 東京 8—86078

銀行口座（普通預金） 太陽神戸銀行麴町支店 3090766

第一勧業銀行四谷支店 1310474

2. ポーランドの「ワレサ委員長をはげます会」

1984年8月1日，ポーランド人社会学者カロール・ボロウスキ教授（マサチューセッツ社会研究所長）訪日の際「〈連帯〉をめぐって—現代ポーランドにおけるキリスト教とマルキシズムの対話と摩擦について」の講演（キリスト新聞社，日本クリスチャン・アカデミー主催）に会員が出席し，意見交換を行った。

同年8月，本会員の保岡孝顕編著『鉄の男ワレサ—連帯の精神は死なず』（中央出版社刊）が発刊された。内容：ワレサの「連帯」運動が意味するもの／ワレサの「連帯」に連帯する／ワレサのプロフィール／ワレサにノーベル平和賞／「連帯」の二人の精神的支柱／参考文献／153頁。

Ⅳ 出版活動 (1981年～1985年)

1. 所員研究の成果

『社会正義』紀要 1, 上智大学社会正義研究所, 1982年 3 月

『社会正義』紀要 2, 上智大学社会正義研究所, 1983年 3 月

『社会正義』紀要 3, 上智大学社会正義研究所, 1984年 3 月

『社会正義』紀要 4, (本書), 上智大学社会正義研究所, 1985年 3 月

2. 学内共同研究の成果

1) 学内共同研究「正義」班

『学内共同研究「正義」報告書一昭和54年度』, 上智大学学内共同研究「正義」班, 1980年 4 月

『学内共同研究「正義」報告書一昭和55年度』, 上智大学学内共同研究「正義」班, 1981年11月

『学内共同研究「正義」報告書一昭和56年度』, 上智大学学内共同研究「正義」班, 1982年 5 月

2) 学内共同研究「平和研究」班

『学内共同研究「平和研究」報告書一昭和57年度』, 上智大学学内共同研究「平和研究」班, 1983年 7 月

『学内共同研究「平和研究」報告書一昭和58年度』, 上智大学学内共同研究「平和研究」班, 1984年 5 月

『学内共同研究「平和研究」報告書一昭和59年度』, 上智大学学内共同研究「平和研究」班, 1985年 4 月発行予定

アンセルモ・マタイス『現代カトリック教会の平和論』, 上智大学社会正義研究所, 1982年10月発行, 1983年 1 月重版

アメリカ・カトリック司教協議会著, アンセルモ・マタイス, 片平博共訳『平和の挑戦一戦争と平和に関する教書』, 中央出版社, 1983年

『ヒロシマ・ナガサキ平和学習の旅』, 上智大学学内共同研究「平和研究」班, 1983年10月

3) 学内共同研究「食糧問題」班

『学内共同研究「食糧問題」報告書—昭和57年度』, 上智大学学内共同研究「食糧問題」班, 1983年3月

『学内共同研究「食糧問題」報告書—昭和58年度』, 上智大学学内共同研究「食糧問題」班, 1984年3月

4) 学内共同研究「発展途上国問題」班

『学内共同研究「発展途上国問題報告書—昭和59年度』, 上智大学学内共同研究「発展途上国問題」班, 1985年5月発行予定

3. 海外調査研究の成果

『アジア・アフリカ難民の実情—上智大学, カリタス・ジャパン合同アジア・アフリカ難民現地調査報告』, 上智大学社会正義研究所, 1983年6月

『第3回アフリカ難民実情調査報告(仮題)』, 上智大学社会正義研究所, 1985年4月発行予定

4. 講演会のとりのまとめ

『マザー・テレサを囲んで—Dialogue With Mother Teresa』, 上智大学社会正義研究所, 1981年10月

『ソリダルノシチ[連帯]のワレサ委員長を囲んで』, 上智大学社会正義研究所, 1981年10月

5. シンポジウムの成果

『人間尊重の世界秩序をめざして』, 上智大学社会正義研究所, 1982年6月

隅谷三喜男, アンセルモ・マタイス共編『アジアの開発と民衆』, YMCA 出版, 1983年11月

緒方貞子, アンセルモ・マタイス共編『世界の難民』, 明石書店, 1984年12月

『平和の挑戦(仮題)』, 明石書店, 1985年春夏刊行予定

6. 資料

1) 『国際相互依存時代における人間尊重』, 上智大学社会正義研究所, 1981年10月〔第1回国際シンポジウムの英文邦訳資料〕

2) 『アジアにおける開発と正義』, 上智大学社会正義研究所, 1982年10月〔第2回国際シンポジウムの英文邦訳資料〕

- 3) 『世界の難民と人権』, 上智大学社会正義研究所, 1983年12月〔第3回国際シンポジウムの英文邦訳資料〕
 - 4) 『平和の挑戦』, 上智大学社会正義研究所, 1984年12月〔第4回国際シンポジウムの英文邦訳資料〕
 - 5) 『難民調査の旅』, 上智大学難民調査団, 1981年4月〔1981年3月～4月に実施された調査の成果〕
 - 6) スライド『難民調査の旅』, 上智大学難民調査団
 - 7) スライド『アジア・アフリカ難民の実情』, 上智大学, カリタス・ジャパン合同アジア・アフリカ難民調査団, 1983年6月〔1983年2月～4月に実施された調査の成果〕(貸出可)
 - 8) スライド『第3回アフリカ難民現地実情調査(仮題)』, 上智大学難民調査団
1985年5月完成予定〔1984年12月～1985年1月に実施された調査の成果〕
 - 9) パネル
アジア・アフリカ難民の実情を伝えるもの(貸出可)
7. その他の出版物
- 1) アンセルモ・マタイス『地球社会をめざす教育』, 中央出版社, 1984年7月
 - 2) 保岡孝顕『鉄の男・ワレサー連帯の精神は死なず』, 中央出版社, 1984年8月
 - 3) パンフレット『上智大学社会正義研究所』, 1981年10月
 - 4) 英文パンフレット “Institute for the Study of Social Justice, Sophia University” 1984年3月, 改訂版, 1985年3月
 - 5) ニュース・レター『世界の貧しい人々に愛の手を』, 創刊号(1981年6月), 第2号(1981年12月), 第3号(1982年6月), 第4号(1982年12月), 第5号(1983年6月), 第6号特集—国際シンポジウム「世界の難民と人権」(1984年2月), 第7号(1984年6月), 第8号(1985年2月)〔本研究所気付, 「世界の貧しい人々に愛の手を」の会発行, 年2回〕
 - 6) アメリカ・カトリック司教協議会著, A・マタイス, F・ハクシャ, 片平博共訳『マルクス主義共産主義に関する教書』, 上智大学社会正義研究所, 1984年8月

V 所員・事務局

所長	アンセルモ・マタイス	文学部教授（人間学，倫理学）
所員	ハビエル・ガラルダ	文学部教授（人間学，倫理学）
	垣花秀武	理工学部教授（核分裂・核融合，科学哲学）
	粕谷友介	法学部教授（憲法学）
	松本栄二	文学部助教授（社会福祉論）
	緒田原涓一	経済学部教授（国際経済学）
	坂本康實	経済学部教授（国際経営学）
	高野雄一	法学部教授（国際法学）
	武市英雄	文学部教授（新聞学）
	山田経三	経済学部助教授（組織・リーダーシップ論）
客員研究員	エドワルド・ホルヘ・アンソレーナ	
事務局	保岡孝顕	
	大竹靖	

INSTITUTE FOR THE STUDY OF SOCIAL JUSTICE, SOPHIA UNIVERSITY (ISSJ)

I. ADMINISTRATION AND STAFF

Director

Anselmo MATAIX (Professor, Philosophy of Man, Ethics)

Staff Member

Xavier GARRALDA, (Professor, Philosophy of Man)

Hidetake KAKIHANA, (Professor, Nuclear Fission and Fusion)

Tomosuke KASUYA, (Professor, Constitution)

Eiji MATSUMOTO, (Assistant Professor, Social Welfare)

Ken'ichi ODAWARA, (Professor, International Economics)

Yasumi SAKAMOTO, (Professor, International Management)

Yuichi TAKANO, (Professor, International Law)

Hideo TAKEICHI, (Professor, Mass Communication)

Keizo YAMADA, (Assistant Professor, Management)

Visiting Researcher

Eduard ANZORENA

Administration

Takaaki YASUOKA

Yasushi OHTAKE

Location

The Institute is located at Sophia University (No. 713, 7th Floor of the Central Library Building), 7-1, Kioi-cho, Chiyoda-ku, Tokyo, Japan, Tel. 03-238-3023, 3695.

II. ORIGIN AND AIM

ISSJ was established at Sophia University in April 1981. Its purpose is to investigate the conditions of social injustice in the domestic and international arena for the promotion of social justice, and the peace and development of mankind through an interdisciplinary approach.

The Institute emphasizes the need for wider support and cooperation from various groups both here at home and abroad in pursuit of this objective. In accordance with the said purpose, the Institute sets up research projects on justice issues.

The Institute has sought support and cooperation from both at home and abroad and contact with research institutions for Peace, Justice and Development such as Global Education Associate, Institute of the World Order, Center of Concern in the United States and Jesuit Refugee Service in Rome. These have undoubtedly contributed to our research programs concerning promotion of social justice and peace.

Another purpose of the Institute is to find a relevant relationship between research and teaching. Since the staff of the ISSJ are faculty members of Sophia University, they teach in their respective specialities. So, ideas and insights originating from research projects being conducted by the Institute will also be reflected upon students through the classes and influence them.

Results of research projects of the Institute will be published annually. Such academic publication is called *Shakai Seigi*=*Social Justice*.

III. ACTIVITIES

The activities of the Institute are organized in four categories : A-Researches, B-Symposia and Lectures, C-Action Programs and D-Publications.

A-Researches

(1) April 1979—March 1982 : Research on Justice ; Theoretical study of the meaning of justice and empirical analysis of major issues of justice in Japan, such as discrimination against Korean people, socially discriminated people-Hisabetsu buraku and human rights.

Research fund was given by Sophia University. Concerned and interested students both from Sophia Univ. and some outside schools actively participated in this study.

(2) April 1982—March 1984 : Peace Research : Toward A Just World-In Search of Values and Methods of Peace and Development Education : The program included lectures, study sessions, and a study trip to Hiroshima and Nagasaki.

A comprehensive study on the U. S. Catholic Bishops' Pastoral Letter on War and Peace was conducted. Attempts were made to examine the biblical vision of peace, and the Catholic Social teachings especially after the Vatican II.

(3) April 1982—March 1984 : Food Problems in Developing Areas. Studies were made based on short and long range historical analysis of Food Problems of the World, and structural analysis of agriculture from the point of Supply and Demand.

(4) April 1984—March 1985 : Problems of Socio-Economic Development in Developing Countries. Interdisciplinary research was conducted.

(5) April 1984—March 1985 : Research on Indochinese Refugees ; Promotion of Resettlement in Japan. Identifying conditions of Vietnamese, Cambodian, and Laotian refugees, field research was conducted with questionnaires and interviews in Kyūshū, Osaka, and Tokyo area. The research aims to identify various conditions of the refugee's resettlement problems in Japan.

(6) February—April 1983 : The Second Field Research on Relief and Rehabilitation of the Refugees and displaced persons in Paki-

stan, Kenya, Uganda, Ethiopia and Somalia ; 8 members including students and professionals conducted the Research with the financial aid of Caritas Japan and Sophia University.

(7) December 1984—January 1985 : The Third Field Research on Relief and Rehabilitation of the Refugees and displaced persons in Kenya, Ethiopia, Sudan and Somalia. Research fund was given by Niwano Peace Foundation.

Through this regular research project, the Institute has so far established contacts with Caritas Somalia (Bishop Colombo), Catholic Relief Services-USCC, the Jesuit Refugee Service in Africa (Rev. Simon Smith, S. J.), Mobile Medical Program-Jesuit Relief Service in Ethiopia (Rev. Roland Turenne, S. J.), and other relief agencies abroad, which will strengthen the Institute's further activities.

B-Symposia and Lectures

• Symposia

(1) October 30—November 1, 1981 : The First International Symposium on "Human Dignity in the Age of International Mutual Dependency" Ms. Patricia Mische and Mr. Gerald Mische, President, Global Education Associates, USA, were invited to speak on "A Period of Global Transformation" and "Global Spirituality."

The Symposium was jointly held with ISSJ, International Christian University and Japan Christian Academy.

(2) October 22—24, 1982 : The Second International Symposium on "Development and Justice in Asia : Re-examination of Japan's Attitude". The report on India, Dr. H. A. B. Parpia, The Report on Korea, Prof. Ji Myo Kwan, The Report on the Philippines, Mr. Eduardo Tadem, The Third World Studies, University of the Philippines, The Report on Indonesia, Fr. Francis Danuwinata, S. J., President, Atmajaya University, Jakarta, were invited.

The symposium focused on Japan's Involvement in Socio-economic Development in Asia and Critical Reflection for the Future.

(3) October 11—15, 1983 : Symposium—World Food Day (10/16) on the Hunger of the Third World and Its Structure. The Symposium focused on Re-examination of our Life Style, Now. A music festival was sponsored on the Sophia Campus each year on October 16 as the fund raising campaign for the Third World.

(4) December 9—11, 1983 : The Third International Symposium on “World Refugees and Human Rights.” Rev. Dieter Scholz, S. J., Jesuit Refugee Service, Rome, Mr. Yukio Miyazaki, World Alliance of YMCA, Geneva, Mr. Garves L. Coles, UNHCR, Rev. Louis Robert, S. J., Jesuit Refugee Service, Asian Bureau were invited. The Symposium focused on the root cause of the problem of world refugees and our responsibility and role.

(5) December 7—9, 1984 : The Fourth International Symposium on “Challenge of Peace.” Rev. Peter Henriot, S. J., Director, Center of Concern (Washington D. C.), Prof. Samuel Kim, Monmouth University in the U. S. A, were invited. The Symposium examined the U. S. Bishops ‘Pastoral Letter on Peace’. Immorality of the nuclear deterrence and promotion of Non-violence as means of conflict resolving methods were sought.

• **Lectures** (1983—1985)

- 1) January 11, 1983. “Peace and Justice Issues of the World,” Rev. Joseph Pittau, S. J., Former President Sophia University, now Assistant to the General of the Society of Jesus, Rome. (Sophia Univ., No. 10 Bldg. Auditorium)
- 2) April 13, 1983. “The Role of Japan in the Third World,” Archbishop Helder Camara, Brazil. (Sophia Univ., No. 7 Bldg.) He was awarded the first Peace Prize of Niwano Peace Foundation, Tokyo.
- 3) May 22, 1983. “The Report of the Investigation of Asian and African Refugees : Pakistan, Kenya, Somalia, Uganda and Ethiopia,” Fr. Mataix, Fr. Matsumura, Caritas Japan and Research Teams. (Sophia Univ., No. 3 Bldg.)

- 4) November 29, 1983. "Human Rights in Europe," Prof. Silvio Marcus Helmons (Louvain University, Belgium), "Economics for Disarmament," Mr. Naoki Tanaka, Research Institute of National Economy. (Sophia Univ., No. 7 Bldg.)
- 5) May 7, 1984. "The Role of the Catholic Church in the Filipino Society," Rev. Federico Escaler, S. J., Bishop, Philippines. (Sophia Univ., Library Bldg.)
- 6) May 19, 1984. "The Slums in the Third World," Rev. Eduard Anzorena, S. J., ISSJ, Sr. Naoko Iyori, Mercedarian Missionary of Berriz, Prof. Yuzo Uchida, Toyo Univ. (Sophia House)
- 7) June 26, 1984. "Re-examination of Japan's Economic Cooperation-From the viewpoint of Southeast Asia," Prof. Yuji Suzuki, Hosei Univ. (Sophia Univ., Library Bldg.)
- 8) October 20, 1984. "Social Justice and Role of the Catholic Church," Rev. Francis Claver, S. J., Bishop, Philippines (Sophia Univ., No. 2 Bldg.)
- 9) November 22, 1984. "Dialogue with Mother Teresa-Hunger and Life," Mother Teresa, the Missionaries of Charity. (Sophia Univ., Auditorium) Two talks by Mother Teresa (1981, 1982).
- 10) February 5, 1985. "Hunger and Famine Situation of Ethiopia and Self-Help Programs for Refugees in Sudan and Somalia," Rev. A. Mataix, S. J. and Mr. Takaaki Yasuoka, ISSJ. (Sophia Univ., Library Bldg.)

C. Action Programs

In cooperation with the Sophia Relief Service established within Sophia University, ISSJ has promoted direct action on behalf of justice. Lending services of the films and the slides of Asian and African refugees are carried out to different schools and organizations.

From June 1981 to March 1985, Sophia Relief Service collected ¥ 52,608,419 on behalf of poor and refugees throughout the world. As of November, 1984

3) *Shakai Seigi (Social Justice)* Vol. 3. (Tokyo : ISSJ, Sophia University, 1984) 170 pp.

Contents :

Catholic Teaching's on Social Problems/Financial Problems of Housing Projects for the Poor/Employment of New Technology, and the Strength of Labor Unions/The Japanese TNCs, and the Transfer of Technology to Asian Developing Countries/The Role of Japan in the Third World/World Refugees and Human Rights/The Reports : Activities of 1983—84/

4) *Shakai Seigi (Social Justice)* Vol. 4. (Tokyo : ISSJ, Sophia University, 1985) 191 pp.

Contents :

Proposal for Collaboration with Developing Countries/The Theology of Liberation in the Modern World/A Preliminary Study of An Authoritarian Rule : the case study of the Philippines : the Marcos' Experiment/An Attempt Towards Peace Education/(Study Note) The Theology of Liberation—based on the works of Gustavo Gutierrez/The Role of the Church in the Philippine Society/The Reports : Activities of 1984—85/

5) *Ningensonchō no Sekaichitsujo o Mezashite (In Search of Human Dignity and A new World Order)* (Tokyo : ISSJ, Sophia University, 1982) 105 pp.

Contents :

A Global Transformation/National Security State—Beyond the Security Straightjacket/Towards a Global Spirituality/This is the report of the First International Symposium on Human Dignity in the Age of Interdependence which was held at Sophia University from October 30 to November 1, 1981.

6) A. Mataix and Mikio Sumiya Eds., *Ajia no Kaihatsu to Minshū (Development and Social Justice in Asia)* (Tokyo : Japan YMCA, 2nd Edition, 1984) 266 pp.

Contents :

Endogenous Development : Re-examination of Modernization/The Case of India-Population, Food and Development/The case of Korea-People's Voices against Developments/The case of Philippines-the Japanese Economic Advancement and the Philippine Society/The case of Indonesia-Justice and Development/Panel Talks-Japan's Role in Asia/This book was published by Japan YMCA as the report of the Second International Symposium on Development and Justice in Asia which was held in October 1982.

7) A. Mataix and Sadako Ogata eds., *Sekai no Nanmin (The World Refugees)* (Tokyo : Akashi Shoten, 1984) 250 pp.

Contents :

The Roots Causes of the Refugees Problems/Human Rights of the Refugees-Japan's Response/the Workshop (1) African Refugees/the Workshop(2) Afghan Refugees/the Workshop(3) Indochinese Refugees/the Workshop(4) Resettlement Problems of Indochinese Refugees in Japan/Panel Talks-Roles and Responsibilities/This was published by the Akashi Shoten as the report of the Third International Symposium on World Refugees and Human Rights-Our Roles and Responsibilities in December 1983 at Sophia University.

8) *Heiwa no Chōsen (The Challenge of Peace)* (Tokyo : Chūō Shuppansha, 1983)

Contents :

This is the translation work of the U. S. Catholic Bishops' Pastoral Letter on War and Peace by Rev. Anselmo Mataix, S. J. and Hiroshi Katahira as one of the projects of peace study group organized by the inter-camps research project for academic year 1983-84.

9) A. Mataix, *Chikyu Shakai o Mezasu Kyōiku (Education for a Global Community)* (Tokyo : Chūō Shuppansha, 1984) 238 pp.

10) Takaaki Yasuoka *Tetsuno Otoko-Walesa-Rentai no Seishin wa Shinazu (The Iron Man-Walesa, The spirit of the Solidarity*

shall never be forgotten) (Tokyo : Chūō Shuppansha, 1984) 153 pp.

2. Research Papers

- 1) *Seigi (Justice) I* (Tokyo : Institute for the Study of Social Justice=ISSJ, Sophia University, 1980) 33 pp.
- 2) *Seigi (Justice) II* (Tokyo : ISSJ, 1981) 66 pp.
- 3) *Seigi (Justice) III* (Tokyo : ISSJ, 1982) 47 pp.
- 4) *Peace Research (Heiwa Kenkyū) I* (Tokyo : ISSJ, 1983) 72 pp.
- 5) *Peace Research (Heiwa Kenkyū) II U. S. Pastoral Letter on War and Peace* (Tokyo : ISSJ, 1984) 63 pp.
- 6) *Food Problems in Developing Areas (Hatten tojōkoku no Shokuryō Mondai) I* (Tokyo : ISSJ, 1983) 68 pp.
- 7) *Food Problems in Developing Areas II* (Tokyo : ISSJ, 1984) 103 pp.

These research papers have been published with the financial aid of Sophia University's Inter-campus Research Promotion Program under the Office of Vice-President for the Academic Affairs.

- 8) A. Mataix, *Gendai Katorikku Kyōkai no Heiwaron (Contemporary Catholic Church's Treatises on Peace)*, (Tokyo : ISSJ, 1982)
- 9) *Hiroshima-Nagasaki Heiwa Gakushū no Tabi (A Peace Study Trip to Hiroshima and Nagasaki)* (Tokyo : ISSJ, 1983) 111 pp.
- 10) *Ajia-Afurika Nanmin no Jitsujō (Situations of Asian and African Refugees—Research findings)* (Tokyo : Sophia University-Caritas Japan, ISSJ, 1983) 108 pp.

Contents :

Pakistan Reports/Kenya Report—Marsabit Re-settlement Project: Kakuma Project/Ethiopia, Somalia, and Uganda Reports.

3. Public Lectures

- 1) *Mother Teresa o Kakonde (Dialogue with Mother Teresa)* (Tokyo : ISSJ, 1981) 38 pp.

Contents :

The Most Beautiful Thing in the World—Dialogue with Students/

This is the pamphlet compiled of Mother Teresa's talk before students of Sophia University on her visit to the Campus on April 26, 1981. She visited again on April 24, 1982 and on November 22, 1984 by the invitation of the ISSJ.

2) *Walesa Iinchō o Kakonde (Leader of Polish Labor Union Solidarity-Mr. Walesa)* (Tokyo : ISSJ, Sophia Univ., 1981) 15 pp.

Lech Walesa, on the occasion of his first visit to Japan, called on Sophia University, and had a discussion with students in May 1981. He was welcomed by the students and faculty members with a great enthusiasm.

4. Newsletter

The Sophia Relief Service has its office at the Institute, whose primary task is to collect donations from the general public from all over Japan and send these donations to needy people in Asian and African countries. The Sophia Relief Service publishes its newsletter carrying the news and informations of various activities concerning the goals of the organizations.

- 1) *Newsletter (Sekai no Mazushii Hitobito ni Ai no Te o-Extending Hands to Needy People of the World)*, Vol. 1-I (Tokyo : Sophia Relief Service, May 1981)
- 2) *Newsletter*, Vol. 1-II (Tokyo : Sophia Relief Service, December 1981)
- 3) *Newsletter*, Vol. 2-III (Tokyo : Sophia Relief Service, June 1982)
- 4) *Newsletter*, Vol. 2-IV (Tokyo : Sophia Relief Service, December 1982)
- 5) *Newsletter*, Vol. 3-V (Tokyo : Sophia Relief Service, June 1983)
- 6) *Newsletter*, Vol. 3-VI (Tokyo : Sophia Relief Service, February 1984)
- 7) *Newsletter*, Vol. 4-VII (Tokyo : Sophia Relief Service, June 1984)
- 8) *Newsletter*, Vol. 4-VIII (Tokyo : Sophia Relief Service, February 1985)

社会正義 紀要 4

1985年3月25日 印刷
1985年3月31日 発行

編集者 武市英雄
大竹靖
発行者 アンセルモ・マタイス
発行所 上智大学社会正義研究所
〒102 東京都千代田区紀尾井町7-1
電話 03-238-3023
3695
印刷所 聖パウロ修学院

SOCIAL JUSTICE

No. 4 (1985)

Contents

Proposal for Collaboration with Developing Countries <i>Hidetake Kakihana</i>	3
The Theology of Liberation in the Modern World <i>Keizo Yamada</i>	23
A Study of "An Authoritarian Rule" —A Case Study of the Philippines : The Marcos' Experiment <i>Takaaki Yasuoka</i>	49
An Attempt towards Peace Education <i>Anselmo Mataix</i>	71
The Theology of Liberation —based on the works of Gustavo Gutierrez <i>Keizo Yamada</i>	81
The Role of the Church in the Philippine Society <i>Federico Escaler</i>	97
The Challenge of Peace —What does it say? What does it mean? <i>Peter J. Henriot</i> ...	123
Catholic Social Teaching and the U. S. Economy-First Draft (Summary) <i>U. S. National Conference of Catholic Bishops</i> ...	151
Reports on Activities of 1984—85	... 165
Institute for the Study of Social Justice, Sophia University	... 181

Institute for the Study of Social Justice
Sophia University