

# 解放の教育の基礎としての解放の神学について

永井 健夫\*

## On the Theology of Liberation as the Base of Emancipatory Education

Katsuo NAGAI

In developed, democratic societies, education tends to be vulnerable to the dynamism of market place, rather than to the control of state. As a result, education there often fails to be education for democracy, in the sense that it is apt to function so that the existing social structure of inequality may be re-produced. Therefore, if education is to contribute to the build-up of a democratic society, where the dignity and the freedom of individuals should be esteemed, what is necessary is not mere democratic education, but liberational or emancipatory education. Freire, who denounces the neutrality of education as a falsehood and argues for the pedagogy of the oppressed, claims church to be prophetic. And Gutierrez, who is one of the major figures insisting the theology of liberation, sees much hope and possibility in what Freire shows. The theology of liberation, as well as Freire's liberational pedagogy, was born and has developed in the context of the repressed Latin American societies. And this theology contains reflections and criticisms on conservative Christianity, which has functioned repressively from time to time. That is, the theology of liberation can be regarded as an attempt of Christianity not only to take part in the struggle for social change, but also to criticize and transform itself toward the recovery of its original authenticity. Thus, there is much for those engaged in education to learn from this revolutionary movement of the theology of liberation.

### 目次

はじめに

I 問題の所在：解放の教育論の意義

II Freireの教育論と解放の神学

III 解放の神学の挑戦

おわりに～解放の神学から学ぶもの

はじめに

本稿は、「解放の教育」論の源流の一つである「解放の神学」についてとりあげ、その成立の経緯と内容を確認

し、それが今日の社会教育および生涯学習に対して有する意味について探ってゆく。キリスト者でも宗教学者でもない筆者が神学をめぐって論考するのはおこがましい限りであり、ここに提示できる考察には自ずと限界がある。しかしながら、解放の神学が現代社会に示し問いかけているものは、キリスト者でなくとも共有すべき性質の問題である。とりわけ、現代人にとっての「解放」の意味を探ることによって、この神学は重要な示唆を含むものであり、あえて取り上げることとした。

加えて、宗教思想を今日の社会教育研究のなかで扱うことに筆者なりの意味づけをするなら、次のとおりである。日本の歴史を振り返った場合、自然（カミ）への畏

\* 1993年博士課程単位修得満期退学・神奈川大学非常勤講師

敬の念を基礎とし、氏族・地縁共同体の結束を維持させるように機能する素朴な宗教（神道）が行われていたところに、6世紀に仏教が伝来し、一時的には互いに排他的な関係になりながらも、両者は共存し、その融合（神仏習合）さえ起こった。つまり、日本において培われてきた宗教的風土においては、人々は神々に対して「寛容」であり、天照大神や釈迦を始め祖先や英雄、自然物などが祈りや祭礼の対象として矛盾なく維持され、超多神教的とも呼ぶべき状況が成立した。そして、カミヤホトケは、人々が苦難の除去と世俗的な利益の実現を期待して「願を掛ける」ための対象として、もしくは、国家神道の場合のように、社会集団の秩序と繁栄を支える守護者として位置づくこととなる。<sup>1)</sup> こうして、多元性と現世志向を歴史的特徴とする宗教文化のなかで、今日、多くの人々が年中行事や慣行として宗教行事に参加しながら無宗教を自認する一方、神秘性・超常性をめぐる関心がしばしば流行のごとく広まり、あるいは、宗教集団が関わる事件や社会問題が生じることさえある。信仰が自然なものであった過去とは異なり、科学の発展によって宗教が相対化されてしまった現代にあっては、宗教とは何か、ということが改めて問われるべきであるにも関わらず、それが曖昧なまま無制限な多元化と世俗化が進行してしまった。宗教が相対化されたことにより、人々は宗教に由来する種類の抑圧や因習からは自由となったものの、物質と金銭という別の呪縛に甘んじることとなる。そして、人々の精神的不安定を「救済」すべく、自らも拝金主義と支配欲と無縁ではない新旧のあらゆる宗教勢力が横行するに至った。それでも、多くの人々は宗教に対して距離を保ち、時として宗教そのものに不信感さえ示す。結果として、多数の無信仰層と多元化した少数の熱心な信仰者に分離しているわけだが、この状況は、信教の自由の基盤の弱体化にはかならず、単に宗教だけではなく日本社会の文化的危機でもある。彼岸から此岸を捉える精神文化が培われることなく、「生涯」の範囲内での俗事と私事への関心ばかりが追求され、無批判に宗教が否定され、あるいはもてはやされるのである。

要するに、伝統的に「朗らかな」宗教文化が培われ、法的にも信教の自由が確立された社会でありながら、宗教的態度や信仰の本来性についての共通の理解が不確かなまま、「信じない」ことが信教の自由の一般的な実現型となっている、というのが現代日本の宗教状況である。言うまでもなく、無宗教という態度も尊重されて当然の選択肢である。しかし、宗教が人間存在の根拠について説明し、人類に何らかの方向性を与える役割を持つものであるとするならば、それは個人の人格を基礎づけ、その生き方を左右し、あるいは社会を批判し変革させると

いう可能性を有するものだ、ということも忘れてはなるまい。<sup>2)</sup> そして、人間の生き方や社会の在り方を問う社会教育研究としては、学習権、人権問題、政治・経済、生産と労働、環境問題などを取り上げるのと同様に、宗教を重要な領域あるいは次元として認識し、その意味を探り、そこから投げかけられる問いにも誠実に応える必要があるといえる。このような関心を抱えつつ、以下、解放の教育に注目することの意味を改めて確認し、解放の教育論の要であるPaulo Freireと解放の神学との関係について検討し、そのうえで、解放の神学の成立の経緯とそれが訴える内容について概観してゆく。

## I 問題の所在：解放の教育論の意義

一般に、「解放」という語の意味内容を点検してみると、そこには存在論的なレベルと認識論的なレベルを見いだすことができよう。エジプトからのユダヤ人の解放（出エジプト記）、植民地社会の帝国主義からの解放、黒人解放運動、部落解放運動、女性解放運動など、これらの語に含まれる「解放」の直接的意味は、社会的な被拘束状態にある存在が自由を獲得または回復することを意味する。これに対し、「目から鱗が落ちる」という意味での解放もある。思考方法、価値判断、知識の在り方、感性、態度、行動パターンなどが、既存の限界づけられた状態を越えて広がってゆく場合があり、これは認識の解放と呼べる経験である。存在論的に解放されることが認識の解放を実現することが多い。しかし、教育や学習が何らかの結果に到るための知的・感性的・身体的な投企を意味するのならば、教育の論理としては、認識の解放の行く末に存在論的解放を期待することが原則的な順序であろう。したがって、解放の教育を定義する一つの方法として、存在論的な解放の前提としての認識論的な解放に関わる教育の実践と思想、という記述が可能となる。<sup>3)</sup>

ところで、人間の知的・感性的・身体的な可能性の実現に関わるのが教育ならば、教育はそれ自体ですでに人間の自由度を高めることに関わっているはずであり、「解放の」という修飾語は不要なものとも思われる。にもかかわらず、この修飾語が必要となるのは、教育がそれ自体では直ちに人間を解放しえない、という実情による。そこで、解放の教育を主張することの今日的意義について述べておきたい。

第二次世界大戦における日本の敗戦後、半世紀が過ぎ、1996年は日本国憲法が成立して満50年となる。その前文には“われらは、平和を維持し、専制と隷従、圧迫と偏狭を地上から永遠に除去しようと努めてゐる国際社会において、名誉ある地位を占めたいと思ふ。われらは、全

世界の国民が、ひとしく恐怖と欠乏から免かれ、平和のうちに生存する権利を有することを確認する”と記されている。戦後の高度経済成長期に生まれた「戦争を知らない」世代に属する筆者は、当然のことながら、半世紀以前の社会状況がどのようなものであったのか、直接の当事者としては知らない。したがって、単純に比較はできないが、ファシズムの恐怖と物質的貧困が日常化していたであろう当時の軍国主義体制下に比べるならば、今日の社会は「まし」な状況だと言えるのかもしれない。

しかしながら、明からさまな専制支配がなくとも全体主義的なコントロールは成立するし、物質的な豊かさの獲得が必ず精神的な豊かさを保障するわけではない。日本の「経済大国」化は、社会の構造的な暴力と人間的な貧困を解決したわけではなく、それらを見えにくい性質に変えただけであった。一方で、数多くの隠しきれない問題が我々人類に突きつけられているのが現実である。核の脅威、環境破壊、民族対立、人口の増大、貧富差の拡大など、世界は深刻な危機に直面しており、個人、社会集団、国家のそれぞれのレベルにおいて、人々は様々な敵と味方に分断されている。我々は、依然として、恐怖と欠乏から解放されてはなく、その言葉の本来の意味での平和には到達していない。

高々、五十年という時間の流れは人類の歴史にとっては瞬間に過ぎず、この間に日本国憲法の理念が完全に実現されていなくとも、それはむしろ当然のことである。このことをわざわざ述べるのは、決して憲法を冷笑するためではなく、次のことをあらためて確認するためである。すなわち、恐怖や欠乏から完全には自由となりえていないこの現代において、教育は現状を是認するか、あるいは変革するか、どちらかの手段としてしか成立せず、中立はありえない、という事実である。戦後の日本においては、憲法の理念を実現すべく「民主的な教育」が目指されてきた。言い換えるなら、民主的な教育の在り方の先に目指されているのが民主主義社会、つまり、個人の尊厳と自由を基礎とする社会の建設であった。人が民主主義社会の一員として成熟するべく、不当な支配から自由な、自治の精神に則った方法による教育の実現が求められたのである。確かに、民主的な教育を求める人々の要求や努力は、国家主義的な教育政策に一定の歯止めを与えたようだ。しかし、ここで次のことを確認する必要がある。多くの場合、自由はすでにそれを得ている人が行使できるのであって、民主的な教育が全ての人に実質的な自由をもたらすわけではない。そして、教育の領域に限らず、「民主的」ということは、対権力という枠における自由および基本的人権の実現のために積極的な意味を発揮する一方、その枠の外においては、ほとんど

無限に多様な価値観の共存を要求するのである。端的には、民主主義を求めそれを標榜する人から見て「反動的」な思想の人であっても、それを批判することは自由であるが、その人を変化させるべく「教育」を強制することはできないのである。このことは、何らかの恐怖や欠乏を生む構造が依然として存在し、行使可能な自由の内実が人によって異なる状況において、ただ「民主的」であるだけの教育は、結果として現状を追認する機能しかはたしえない、ということ意味する。

この逆説は、日本社会に限らず、先進資本主義国における成人教育の一般的な問題でもある。しばしば指摘されるように、成人を対象とした教育プログラムの内容は、教養・娯楽あるいは職業能力の形成という領域に偏ることが多い。これは、単に教育政策の歪みにのみ原因があるのではなく、国家権力からの教育の自由が保証されたが故に生じた現象ともいえる。すなわち、国家から回復された教育の自由ではあったが、それが落ち着いた先は、市民ひとりひとりの主体性ではなく、自由市場だったのである。好むと好まざるとを問わず、教育活動にはサービス業としての側面が付随し、教育関係者は人々が表明するニーズに無関心ではありえない。そうなると、成人教育者の側においては、学習者のニーズに応えることを自らの中心的役割と捉える職業意識が発達する。<sup>4)</sup> その結果、ちょうど市場原理が働くのと同じように、学ぶことが社会的に有利か人気のある内容が歓迎される一方で、望まれ必要な内容であっても、それを求める者が少数派である教育プログラムは軽視されるに至る。あるいはまた、十分な文化的・経済的資本や余暇時間、そして健康を有する学習者に対しては広範な教育プログラムの選択肢が用意されるが、社会的・経済的・身体的に不利な立場にある学習者に対しては十分な選択の幅が保証され難い、という状況となる。そこで、この市場原理のなかで淘汰される教育プログラムや学習者のために、行政による援助が厚く為されることが期待されるものの、現実には緊縮政策により教育・福祉予算は削減され、社会的弱者の教育の機会が悪条件のもとに放置されるのである。

すなわち、成人教育は現代社会の状況の推移に対してしばしば受動的であり、経済至上主義と物質崇拜が支配する大量消費社会の波に翻弄されつつ、結果的には既存の社会的不平等や差別的な構造を再生産するよう機能してしまう傾向がある。このような成人教育のあり方に対する批判として「急進的成人教育 (radical adult education)」、「変革のための成人教育 (adult education for a change)」もしくは「解放の教育 (emancipatory education/education for liberation)」という考え方が生まれてきた。<sup>5)</sup> 変革や解放をど

の程度までラディカルに求めるかは論者によって異なるものの、社会的な弱者の視点に立ち、その被抑圧状況を克服する手段としての成人教育に期待を抱く点はそれぞれに共通している。本稿においてはこれらの考え方を「解放の教育」という表現で代表して捉えたい。このような解放の教育論を成立させるものとして、一つには、Freireの成人教育論があり、もう一つには、Jürgen Habermasに代表される批判理論の展開がある。Freireの教育論は南米に由来し、批判理論はヨーロッパにおいて生成したが、両者は解放の神学を介して同じ潮流を形成しようようだ。<sup>6)</sup>さらに、日本の文脈からは部落解放運動における解放教育がそこに合流できよう。<sup>7)</sup>それぞれがどのように互いに関連し、あるいは異なる部分があるのか、その全体像を描きたいところであるが、この小論においては、その基礎作業として、Freireの教育論の背景にある解放の神学に焦点をおいて考察する。

## II Freireの教育論と解放の神学

Freireの教育論は、「課題提起型の教育」、「対話」、「意識化」などのキー・ワードによって特徴づけられる。<sup>8)</sup>その主張を極めて簡略化してしまえば、教育をとおして彼が求めているのは、学習者が自らの状況に気づき実践的知識を獲得することによる被抑圧状況からの解放である。それは抑圧社会の変革および「人間化」を志向するものであり、彼の教育論が、第三世界に留まらず、世界各地の成人教育の実践および思想に影響を与えているのは周知の通りである。この彼の思想に強い影響を与えているのは、一つには、Marxに由来する社会主義思想である。たとえばAllmanは、Freireの教育哲学はMarxに直接的に基礎を置いており、Marxの思想を踏まえてFreireが理解されるべきであること、そして、彼の著述は教育だけではなく革命の指導や戦略を扱うものでもあることを主張している。彼女によると、MarxもFreireも共に、社会的諸矛盾の所産であるイデオロギーが支配する抑圧社会とその社会のなかで非人間化された人間の人間化、すなわち“人間の歴史を「人間の手」へと運ぶところの、つまり、歴史を全ての人間の批判的で創造的な所産にするところの、革命的なプロセスに人間が取りかかること”<sup>9)</sup>を求めているのだという。

Allmanの示すとおり、確かに、Freireの社会分析の視点や変革志向はMarxを中心とした社会科学の所産に負うところが大きいと言える。その一方で、Freireが「愛」や「希望」という精神的価値や「対話」の方法を重視することの背景に、キリスト教の考え方が働いていることも明かである。しかし、救い主イエスへの帰依による魂の救済を熱心に信じる者は抑圧者側にも数多く居

るわけであり、Freireの主張におけるキリスト教的要素は単に「敬虔な」クリスチャンであることの現れではない。むしろ、Freireが経験したキリスト教の社会的文脈に意味があるようだ。ブラジルでは、1929年の「カトリック・アクション」の設立を機にキリスト教の社会改革運動が広がった。これは1950年代以降、マルクス主義の影響などにより急進化し、1960年代には「民衆運動」として多くの支持を受けるに至った。Teilhard de Chardin, Emanuel Mouriner, ヨハネ23世らの影響を受けたこの運動においては、歴史の発展は、単なる進化論的な過程ではなく、人間の闘争が重要な意味をもつ弁証法的な過程として捉えられ、世界の変革（人間化）が目指される。そして、変革を求めて世界を批判的に検証するとき初めて人は「歴史的意識」を獲得し、人間の歴史的闘争の果てにユートピアが到来する、と考えられている。<sup>10)</sup>このようなキリスト教の社会運動はブラジルに限られたものではない。それは、Freireが識字教育の実践をとおして自らの思想を生成していた時期、ラテンアメリカにおいて広範に生じた動きであり、その動きのなかからキリスト教の新たな在り方が現れたのだ。つまり、Freireが影響を受けたキリスト教とは、ヨーロッパ文化圏において世俗化を尽くしたキリスト教（的イデオロギー）のことではなく、それに対する反省および非難としてのキリスト教神学、つまり解放の神学である。抑圧された民衆の側に立つ解放の神学が生成するなか、Marxの思想を中心とした社会科学を理論的基礎として展開されたのがFreireの解放の教育であったといえよう。

そこで、Freire自身が解放の教育および解放の神学について述べているところを確認しておこう。彼は、*The Politics of Education : Culture, Power and Liberation (1985)*における「教育、解放、そして教会」と題する章の中でこの問題を取り上げている。Freireは、「意識化」が、あたかも抑圧側と被抑圧側の相互理解を生じさせ、平和な調和を創り出し、階級闘争の問題を回避させようかのような理想論が起きていること、すなわち、意識化の神話化について批判する。そして、このような神話化された意識化が解放の教育をも中立的な方法論の問題にすり替えてしまうことの危険性について指摘したうえで、解放の教育について次のように説明する。

“解放のための教育は、社会的実践として、客観的現実の中に押し込む抑圧から人間を自由にするのを助けることに関わる。したがって、それは、権力エリートに実際には奉仕しながら中立を主張するような教育が政治的であるのと同程度に、政治的な教育であ

る。それは、社会がラディカルに変革される場合に初めて体系的実践に移されうるような教育形態である。”<sup>11)</sup>

ここで彼が非難するのは、中立という虚飾である。中立な教育的立場とは、結局、抑圧する側に利するのみならず、解放を阻む障壁を作り出してしまいうけであり、中立に陥る素朴さと狡猾さの克服という課題に教育は直面しているのである。そして、このことは、カトリックかプロテスタントかを問わず、教会が直面する課題でもある。この点をFreireは、教会を「伝統的な教会」、「近代化する教会」、「預言的な教会」に分類して説明する。それによると、伝統的な教会とは、人間の原罪、地獄の刑罰、永遠の天罰を偏重する「死体愛好的な勝者」であり、植民地支配への協力者である。つまり、この種の教会は、被抑圧者の怒りを社会システムではなく「この世」に向けるのみで、結果として被抑圧者の疎外を強める役割を果たす。近代化する教会とは、社会が植民地状態から近代化・産業化する過渡期に対応して存在する教会で、社会活動や司牧活動の効率性を得るべく組織体制やテクノロジーを改善しようとする教会である。この教会は、現状を維持しうる範囲の改革を擁護し、ヒューマニズムや人間化などの言葉をスローガンとしてのみ支持することによって、実質的には社会の変革には関与しない。これら二つのタイプと異なるものとしてFreireが期待を寄せるのが、預言的な教会である。それは、空想的な社会改良主義や一時しのぎの社会改革を拒否し、被抑圧的な社会階級とラディカルな社会変革にコミットして活動する。そしてそれは、あらゆる静態的な発想を拒否し、中立を否定し、“あるべく、なることを受け入れ (It accepts becoming, in order to be.)”，彼岸と此岸あるいは解放と救済を分離せず、「私が」ではなく「我々が」を重んずる教会である。<sup>12)</sup>

ところで、「預言 (prophecy)」という言葉の意味であるが、これは必ずしも未来に生じるだろうことがらを前もって「予言 (foretell ; predict)」することではない。旧約聖書における預言者の役割は、神によって定められた歴史を告げることよりも、現在の状況が継続する結果として生ずるはずの悪しき事態について警告することであり、その場合に前提とされるのは現状の批判的な分析であった。すなわち、しばしば詩の形で表現される預言者の言葉は、社会を支配する専制的イデオロギーの言と鋭く対立するものであり、希望と未来への意志につながるべき話し方と考え方をもちたのが預言者の役割だったのである。<sup>13)</sup>したがって、「預言的」とは、支配者が世界を説明するのとは異なる言葉に人々が出会う状況を意味すると言える。この点についてFreireは次のよ

うに述べる：

“この預言的態度は、ラテンアメリカの挑戦的な歴史的状况における無数の実践のなかに現れるもので、これには豊かで極めて必須の神学的省察が伴う。いわゆる開発の神学は、解放の神学～預言的で、希望に満ちたユートピア神学～に屈服する。この神学が未だ十分に体系化されていないことは、ほとんど問題ではない。この神学の内容は、従属、搾取、侵略に悩む社会の絶望的な状況から生じる。この神学は、そのような依存を釈明し、作り出すところの矛盾を乗り越えたい、というニーズに刺激される。預言的であるこの解放の神学は、不和を和解させようと繕うものではない。”<sup>14)</sup>

では、このようなFreireの主張について、解放の神学の側はどのように捉えているのだろうか？解放の神学の重要な論者の一人であるGustavo GutierrezによるFreireの評価を確認しておこう。彼は、ラテンアメリカにおける解放には、経済・政治・社会の面での従属の克服だけではなく、「歴史のなかでの人間解放の過程として、人間の生成過程を見つめること」、つまり「新しい人間」を創造しようとする努力が含まれる、と見る。そして、真の解放は、抑圧される民衆自身が担い、民衆に固有の価値観を基礎とする必要がある、という見地から、Freireを次のように評価する。

“……Freireが「意識化」と呼ぶ、この過程において、被抑圧者は自らの内に巣くう抑圧的意識を排除し、自らのおかれていた状況にめざめ、自分自身のことばを見出すのである。自ら社会の変革と建設に関わるとき、彼は自分自身の力で従属から放たれ、より自由になる。また、この批判的意識が、一度もたらされればそれで終わりのものではなく、むしろ、人間が時間・空間の内に自己を位置づけ、またその創造力を発揮し、責務を果たそうという絶え間ない試みであることも、明らかにしておきたい。この意識は、したがって、一人の民衆と人類全体のそれぞれの歴史段階に、ともに関係するのである。”<sup>15)</sup>

キリスト教の役割を魂のレベルに留め置くことを前提とする神学的立場であるならば、このような評価は成り立たないであろう。それが成り立つのは、解放の神学が抑圧された民衆の側に立つキリスト教思想・実践だからである。ここで「民衆の側に立つ」というのは、心情的もしくは倫理的にコミットしているということだけを意味するのではない。そこには、キリスト教が本来、最優先で関わるべき「小さき者」たちに対して十分な関わりを実現できてこなかったことへの深い反省、および変革への激しい熱意が含まれているのである。それでは、解

放の神学とはどのように生まれ、如何なる内容のものなのか、章を改めて検討してゆきたい。

### III 解放の神学の挑戦

解放の神学という用語の広がりには、<sup>16)</sup>上に引用した Gutierrezの著書のタイトルに始まる。この考え方の主要な源泉として、一つには、Gutierrez自身がペルーで経験したキリスト教基礎共同体 (Basic Christian Community) の活動がある。これは、1950年代終盤に中南米で広まった宗教活動で、神父も教会も少ない地域の住民が集まり、自分たちの生活について社会分析を行い、聖書の示すメッセージに基づく神学的考察を加えたうえで、共同責任で行動を決定・実践してゆくという活動である。<sup>17)</sup>

そして、もう一つには、教皇ヨハネ23世のもと、1962年から1965年にかけてローマで開かれた第2バチカン公会議がある。そこでは、現代社会におけるキリスト教の在り方が討議され、その所産の一つとして『現代世界憲章』<sup>18)</sup>という文書がまとめられた。その冒頭部分には次のように記されている。

“今日人類は、自分が発見した事がらと自分の力に感動している。しかし、世界の発展の現状について、全宇宙における人間の位置と役割について、個人および集団の努力の意義について、さらに事物と人間の究極目的について、しばしば疑問に悩まされる。したがって公会議はキリストによって集められた神の民全体の信仰の証人および解説者として、これら種々の問題について人類と話し合い、福音の光に照らしてそれを解明し、精霊に導かれる教会が、その創立者から授けられた救いの力を人類のために提供することは、神の民が属している人類全家族に対する連帯感と尊敬と愛とを最も雄弁に証明することになると考える。人間、すなわち統一であり全体である人間、肉体と靈魂、心と良心、思想と意志を備えた人間こそ、われわれの全叙述の中心点である。”  
(現代世界憲章3項)

これは、教会が現代社会に対して布教活動以上の積極的な関わりを実践しようとする意志の表明である。これを踏まえ、『憲章』は、「現代世界における人間の状態」について分析し、教会がどのように働き人間がどのように生きるべきかを考察し、更に、婚姻と家庭の尊さ、文化、経済・社会生活、政治共同体の生活、平和の推進と国際共同体の促進などの具体的な「緊急課題」についての検討を加えている。この『憲章』は、信徒個人々の魂の救済という内面的・靈的なレベルでの働きに終始する在り方から、様々な問題に満ちた現代社会の変革という

人類的課題に貢献しうるような在り方へと、教会を軌道修正するものである。したがって、『憲章』を生んだ第2バチカン公会議は解放の神学の成立に大きな影響を与える歴史的契機であったわけである。

しかしながら、上述の公会議は、解放の神学の成立にとって決定的に重要であったが、あくまできっかけにすぎず、また、『憲章』も穏当な表現による原則の提示の域を出るものではなかった。より積極的に解放の神学が意識され、追求される場となったのは、『憲章』の精神を南米で実現すべく1968年にメデジンで開かれたラテンアメリカ司教団の会議である。南米の各国は、過去においては植民地として西欧の国々に従属し、独立後も資本主義システムにおける周辺的な位置に甘んじ、極一部の富裕支配者層をのぞく大多数の人々は「貧困ライン」以下の生活を余儀なくされる状態にあり、これを変革しようとする試みはことごとく軍事的に弾圧される情勢にあった。<sup>19)</sup> 大多数の人がカトリック信徒であるという土壌の上に成立するキリスト教会からすれば、貧困と弾圧に苦しむ人々の救済とは日常のかつ切実な問いかけであった。このような社会的文脈にある教会が、“ラテン・アメリカ大陸の政治・経済・社会的営みにおいて犠牲者となっている人々、その社会システムの中で基本的人権を奪われている多くの人々の側に立ち、これら被抑圧者となる人々の視点からラテン・アメリカの状況を見よう”して集まったのがメデジン会議である。この会議のなかで、現在の社会に制度化された暴力的構造が存在していることが告発された。その克服のためには、結果として搾取のシステムを温存する一時しのぎの政策ではなく、根本的な構造の変革が必要であること、教会としては非暴力を原則としつつ、場合によっては人々が暴力革命に参加することの正当性も否定できないことが確認された。<sup>20)</sup>

こうした、解放闘争に対する強烈ともいえるコミットメントが成立するためには、相応の聖書的裏づけが必要となる。それこそまさに解放の神学の内実であるのだが、ここでこれを詳しく述べる余裕はなく、二つの例だけ示しておきたい。一つは、旧約の時代において神がユダヤ人をエジプトにおける奴隷状態から解放したことの記憶である。創造主は同時に解放の神であり、神によって解放された民は神との契約の関係に入る。これによって人間は、神の創造の業である「義の実現」を地上における義務として引き受けることとなる。したがって、不正義を許すことは神に背くことであり、“万人との連帯の内での解放に寄与すること”が人間に求められるのである。<sup>21)</sup> もう一つは、新約聖書に現れる「貧しさ」という考え方である。「貧しさ」という言葉は曖昧であり、神の望まない恥ずべき状況として否定的に用いられている

場合もあれば、神の保護を受けるべき霊的な状態（「心の貧しい者は幸いである」〈マタイ5.1〉）として肯定的に用いられる場合もある。この二義性を確認したうえで、Gutierrezは第三の意味として「連帯と抗議への関わり」としての貧しさを指摘する。彼は、キリストが神でありながら貧しい僕（しもべ）の姿をとって現れたことに着目し、そこに虐げられた人々への愛と連帯を見いだしている。すなわち、「キリスト教的貧しさは、貧しい人、悲惨と不正の情況に苦しむ人々との連携に関わっていくこととして示されてはじめて、意義を有するのである。この関わりは、罪から生まれ、交わりの断絶の結果である悪を証するということである。貧しさの理想化という問題ではなく、むしろ、貧しさを、あるがままの姿として～すなわち悪として～受け入れ、それに抗議し、廃絶のために闘うことなのである」と述べ、さらに、今日の状況において貧しい人（踏みにじられた社会階級）に連帯するということは不可避的に「政治的」な性格を帯びる、と宣言するのである。<sup>22)</sup>

このように、解放の神学は、虐げられた者、抑圧された者の視点に立ち、構造的暴力を指摘し、その変革による人間の解放を強く訴える、という役割を引き受けるのである。「上から」ではなく「下から」問いかけるのが解放の神学であり、メデジン会議以降、ラテンアメリカ以外の地域にも広がりつつ、<sup>23)</sup>更に議論され、実践されてゆくこととなる。と同時に、激しい反発と攻撃を被るにも至った。たとえば、1984年には、バチカン教理聖省により『解放の神学の一定局面に関する教示』が示され、解放の神学の「ゆきすぎ」に対する憂慮と警告が表明された。さらに、1985年には、翌年解除されるが、解放の神学論者の神父、Leonard Boffが法王庁より箝口令を受けた。このように厳しく警戒される主な理由として、解放の神学に付随する「危険性」、つまりマルクス主義思想への従属的接近があげられる。確かに、教会が抑圧された民衆の側に立つことを徹底した場合、そこでの動きがキリスト教に基づくものなのか、マルクス主義に基づくものなのか、現象レベルでの弁別は困難となろう。実際のところ、たとえばコロンビアの司祭団からは、「新植民地主義的資本主義は、我が国民の直面する問題に何の解決も与えておらず、我々はそれを率直に非難する。我々は、人間による同じ人間からのどんな搾取をも排除し、我々の時代傾向やコロンビア国民の固有の性格に合致する、社会主義型の社会の建設に向けて努力し行動するよう導かれる」<sup>24)</sup>という発言も見られる。

確かに、このような傾向が保守的なクリスチャンにとって衝撃的であろうことは想像に難くない。以前は、「宗教は阿片である」という言葉が象徴するように、世界観

の基礎を精神に求めるキリスト者と物質に求めるマルクス主義者は互いに敵対的な関係に陥りがちであった。しかしながら、両者は互いに類似性を共有している面もあり、「キリスト教の摂理史観、楽園-墮罪-神の国は、マルクス主義の革命史観（唯物史観）、原始共同体-私有制-共産主義社会に対応する。神側とサタン側の善悪闘争は階級闘争、審判と歴史の終末は革命と階級社会の終末にそれぞれ対応する」<sup>25)</sup>との見方も成り立つ。さらには、罪という言葉を用いるか、政治的・経済的隷属という言葉を用いるかの違いはあるものの、キリスト教もマルクス主義も人類の現実的悲惨を問題としている点では同一であるとも言える。したがって、ラテンアメリカの解放の神学派が社会主義に接近するのは決して不思議なことではない。というよりも、抑圧と矛盾が拡大・再生産されるなか、「人間の状況の悩みと約束を照らし出すその力と、その状況における人間に、いやし、解放し、力づける神の臨在を証言するその忠実さ」を求める神学の立場においては、Marxに代表される社会思想・社会科学の可能性、つまり「人間が、自らの存在の意味を、世界の諸事実とのかかわりにおいて、またそのかかわりを通して形成してゆくための自らの自由を明らかにし検証することにおいて」発揮される力と役割が不可欠となった。<sup>26)</sup>このゆえにこそ、先に触れた第2バチカン公会議を機に、両者が互いに排他的に対立する関係から互いに補完し合う関係へ移行する試みが始まったわけである。<sup>27)</sup>キリスト教にとって、このことは、暴力主義革命と結びつく「危険」以上に、重要な重みを持つ変化であったといえる。加えて、解放の神学が共同探究の相手として選んでいるのはマルクス主義に限られるわけでは決してなく、たとえば、従属論や批判理論など、幅広い分野のアプローチをそれぞれの神学者が採用している。解放の神学が様々な社会科学の成果に学び、それに神学的な観点からの再解釈を与える作業が行われ、このことが、逆に社会科学を豊かにする基盤となりつつあるようだ。

#### おわりに～解放の神学から学ぶもの

解放の教育のバック・ボーンの一つとしての解放の神学について、極めて粗略ながら検討してきた。この段階では、特に結論のようなものを示すことはできない。ただ、言えることは、解放の神学をキリスト教の自己蘇生の営みと捉えることにより、教育関係者は解放の神学のなかに、社会変革と同時に自己変革を目指すダイナミズムを見て取れよう。

ところで、宗教と教育は、その目的において互いに異なるものの、社会的に成立する方法や営まれ方には多くの類似点がある。たとえば、代表的には、キリスト教の



教会と学校の教室それぞれの場を比較すれば明かだ。司祭が聖書を携え、信徒に対して「教え」を宣べ、問いかけるのと同じように、教師は教科書を手元に、生徒に対して「知識」を伝え、あるいは問題を解くように促す。聖書も教科書もそれぞれに正統性を含む原典であるが、その理解のためには解釈を要し、司祭や教師の方が相対的に有位な位置を占める。人の集まらなくなった教会も学校も成り立たない反面、教会や学校からの追放は人々にとって恐怖である。そして、本稿との関連で最も重要な類似点は、信じること、希望、愛を説きながら、結果として抑圧社会を支える場として機能する場合があるのと同様、人格形成や個性の尊重を唱いながら、「いじめ」の温床や偏差値教育の現場となっている点である。

理念を示しながらそれを無意味化してしまうように機能することを本来性の喪失と捉えるなら、宗教にとっても教育にとっても、本来性の喪失は、常に警戒し克服すべき危機であるといえる。解放の神学は、キリスト教の名で果たされてきた抑圧的役割を自己批判し、そこから脱却し、それによってキリスト教の本来性を再生しようとする実践である。この試みは現代における宗教改革として受けとめてよいだろう。ところが、目を日本社会に転じてみるなら、“キリスト教や仏教のような宗教は学問、文学、政治と同じように企業の前では単なるアクセサリ的な位置に追いやられてしまっている。企業が現代の宗教になっている。……日本では企業が聖なるものの象徴になっているから、ひとたび日本人が会社という宗教から離れれば、いとも簡単に企業の外の人間を「物」化して見ることができる”<sup>28)</sup>という状況である。解放の神学を日本社会に伝えることに貢献している山田経三は、国内的にも近隣アジアに対しても抑圧的であるこの日本社会の状況において、「非人間化」を直視し、克服することがキリスト者の本質的使命であると訴える。当然、これは非キリスト者も関わるべき課題である。しかし、教育が必ずしも人々の幸福に結びついていないこの社会において、教育がこの使命を共有すべきであるならば、教育関係者は、立場や領域を問わず、解放の神学者たちが自らの領域に関して試みたのと同じような、徹底した自己批判と自己改革から始めなければならないのかもしれない。

#### 〈注・引用文献〉

- 1) 確かに、11世紀の末法思想と阿弥陀信仰の流行、その後の鎌倉神仏教の成立、15～16世紀の一向一揆、1637-38年の島原の乱など、人々が現世を相対化し、あるいは現世の矛盾に立ち向かうことを促すように宗教が機能する局面も見られた。しかし、全般としてみた場合、強烈な現世利益志向、および個人と社会両方のレベルにおける多重信仰が日本の文化的特徴である。なお、日本の宗教の特質に関する批判的な考察として、竹内芳郎『意味への渇き～宗教表象の記号学的考察』筑摩書房（1988）の特に283頁以降を参照。それによると、現世利益を追求する宗教の特質は、他者を排して救われようとすることであり、また、日本における多重信仰の特質は、普遍宗教（仏教・キリスト教）固有の超越性原理を働かせないまま原始宗教・国家宗教の側がこれを支配する点にあるという（283-290頁）。
- 2) あるいはまた、次のような見解にも十分に留意する必要がある：“社会的現実を積極的に問題とするという態度をとっている人々の場合でも、もし思想的立場を欠いて単なる科学的知識、あるいは単なる日常的経験のなかにのみこめこんでしまったような場合には、意図とは逆に社会的現実から逃避するような結果になってしまう。そうではなくて、社会的現実に対して真に批判的な態度をとろうとするならば、科学的知識や経験的事実のなかに没入してしまうのではなくて、社会的現実に対してある観念的距離を保つとともに、単なる科学ないし日常的経験を超越するような思想的一面がつけねに失われてはならない。”（大塚久雄『意味喪失の時代に生きる』日本基督教団出版局（1979）、55頁（傍点は、原文のまま））。
- 3) 学習過程に注目するなら、仮説的に、次のようにも言える。学習の過程で学習者が得る変化には、「順行的な変化」と「否定を契機とした変化」の二通りが含まれている。順行的な変化とは、すでに得ている知識や技術、あるいは経験の状態（前提条件）を問題とすることなく、新たなことがらを受容し、身につけていくなかで生じる変化である。これに対し、否定を契機とした変化とは、自らの有する知識や技術、あるいは経験の状態を否定したうえで、新たなものに改めてゆくなかで生じる変化である。解放の教育が、理念やスローガンではなく、現実のものとして成り立つためには、否定を契機とした変化を伴う学習の実現が要件となる。ここで、後者に相当する学習を直ちに「解放の学習」と呼ぶことはできない。というのも、否定を契機とした変化を伴う学習過程は、社会的な適応の教育として機能する教育の場においても生じるし、逆に、解放の教育の文脈にある学習過程であっても、そこから順行的な変化による学習を全て排除してしまう必要もないからである。しかし、否定を契機とした変化を伴う学習のな



- いまに解放の教育は成立しない、ということは確かであろう。
- 4) たとえば, P.F.Armstrong, "The 'Needs-Meeting' Ideology in Liberal Adult Education", *International Journal of Lifelong Education*, 1(4), 1982, pp. 293-321. を参照。
  - 5) J.L.Thompson (ed.), *Adult education for a Change*. London : Hutchinson, 1980. J.E.Thomas, *Radical Adult Education : Theory and Practice*. Department of Adult Education, University of Nottingham, 1982. M.Hart, "Theory and Beyond : Further Perspectives on Emancipatory Education", *Adult Education Quarterly*, 40, 1990, pp. 125-138. J.Mezirow, *Transformative Dimensions of Adult Learning*. San Francisco : Jossey-Bass, 1991. など。
  - 6) M. L. ラム (山田経三訳)『社会変革をめざす解放の神学』明石書店 (1987), 49-84頁参照。
  - 7) 特に, "形骸化した「同和」教育"の克服を探究する八木晃介『解放教育入門～「同和」教育から解放教育へ』批評社 (1993) が示唆的である。
  - 8) P.Freire (trans. by M.B. Ramos.), *Pedagogy of the Oppressed*, Hamondsworth: Penguin, 1972. なお, Freireの教育論の詳しい分析・検討としては, 宮坂広作『生涯学習の理論』明石書店 (1990), 松岡廣路「Freire識字過程における『対話』概念の批判的検討」『社会教育学・図書館学研究』第16号, 1992, pp. 73-81, 松岡廣路「Freire教育論における〈意識化〉概念の批判的検討」『社会教育学・図書館学研究』第17号, 1993, pp.43-52.
  - 9) P.Allman, "Paulo Freire's Contributions to Radical Adult Education", *Studies in the Education of Adult*, 26(2), 1994, pp. 144-161. のp. 150.
  - 10) P.Jarvis, "Paulo Freire" (in : P.Jarvis, (ed.), *Twentieth Century Thinkers in Adult Education*. London : Croom Helm, 1987, pp. 265-279.) の pp. 265-267. を参照。
  - 11) P.Freire(trans. by D.Macedo), *The Politics of Education : Culture, Power and Liberation*. Massachusetts : Bergin & Publishers, Inc., 1985, p. 125.
  - 12) *ibid.*, pp. 137-138.
  - 13) G.Cooper, "Freire and Theology", *Studies in the Education of Adult*, 27(1), 1995, pp. 66-78. のpp. 75-77. を参照。
  - 14) Freire (1985), *op. cit.*, p. 139.
  - 15) G. グティエレス (関望・山田経三訳)『解放の神学』(岩波現代選書)岩波書店 (1985), 99-100頁。
  - 16) 解放の神学に先行し, その理論的土壌を果たすものとして, Karl Barthに始まる「実存主義神学」や Karl Rahner, Jürgen Moltman, Johannes B.Metz, Bernard Lonerganらによる「政治神学」がある。政治神学の展開については, ラム (前掲書), 85-121頁に詳しい。
  - 17) 山田経三編著『現代世界における解放の神学～第三世界の民衆との連帯を求めて』明石書店 (1985), 10頁および47-48頁。
  - 18) 南山大学監修『第2バチカン公会議公文書全集』中央出版社 (1986), 325-399頁所収。
  - 19) その激しい弾圧の状況については, M. ランゲ, R. イブラッカー編 (山田経三監修・大塚佐太郎訳)『ラテンアメリカの民衆と解放の神学～迫害と殉教のなかの希望の証人たち』明石書店 (1985)。
  - 20) R. アビト・山田経三『解放の神学と日本～宗教と政治の交差点から』明石書店 (1985), 8-9頁およびグティエレス (前掲書), 115-117頁参照。なお, 本稿との関連で注目すべき点として, この会議において, 1967年の教皇パウロ六世による『ポプロールム・プログレシオ』に依拠した解放教育という考え方も提唱された。これに関するGutierrezの記述を引用しておく :
 

[メデジン会議の] “司教団によると, 解放教育とは「人間が『自分の成功と失敗は自分自身が主となって作り出す』ものであることを念頭において, 民衆をあらゆる奴隷状態から解放し, 『人間にとってよりふさわしくない条件から, よりふさわしい条件へ』とたかめる鍵となる道具である」(『教育』八項)。さらに, この「奴隷状態からの解放」は, メデジン会議文書の主要部分を見ると, キリストによって可能になった「罪からの解放」の現れと考えられている。「その同じ神は, 時が満ちて, ひとり子を肉の姿で遣わされ, ひとり子は罪の奴隷から万人を解放するために, 世に来られた。罪の奴隷, すなわち, この世の飢え, 惨状, 抑圧, 無知, 一言でいえば, 利己心に端を発するあらゆる不正と憎しみである」(『正義』三項)” (グティエレス, 前掲書, 114-115頁における引用)。
  - 21) 出エジプトの物語をもって神を「解放の神」と規定することに対しては, ユダヤの民は神の民であった

から解放されたのであり、被抑圧状況のためではないという見解 (Cooper, op.cit., p.70), あるいは、神を解放の神とすることは救済史観に反するイデオロギーの歪曲であるという批判がある (近藤正栄『解放神学の思想と背景』〈現代キリスト教学際叢書6〉, 星雲社 (1990), 156-164頁)。ちなみに、近藤は上掲書において、宗教は特定の立場と結びついて成り立つべきではなく、「大衆」を成立基盤とすべきであるとし、解放の神学について、これが、イデオロギー化し本来性を失ったキリスト教の在り方に対する重要な問いかけを含むものであると認めつつ、解放の神学もまたイデオロギー化した「過激派セクトの神学」である、と批判する。

- 22) グティエレス, 前掲書, 304頁。
- 23) 日本との関係で特に注目すべき動きとして、韓国における「民衆 (ミンジュ) の神学」がある。これは解放の神学の直接的な伝搬によるのではなく、独自に展開したものであるが、解放の神学と共鳴するところが多い。民衆の神学については、キリスト教アジア資料センター編 (李仁夏・木田献一監修) 『民衆の神学』教文館 (1984)。
- 24) グティエレス, 前掲書, 117頁における引用。
- 25) 近藤, 前掲書, 83頁。
- 26) T. W. オグレットリー「序論」〈T. W. オグレットリー編 (高尾利数訳) 『マルクス主義者とキリスト者の対話』日本基督教団出版局 (1970), 7-46頁〉の42-44頁。
- 27) たとえば、『憲章』は「話しかける相手」として次のような呼びかけてを行っている: “第2バチカン公会議は、教会の秘義をもっと深く理解するよう努力した後、今はためらわずに、教会の子らとキリストの名を呼ぶすべての人たちがばかりでなく、人類全体に話しかけて、現代世界における教会の現存と活動について教会みずからがどのように考えているかを、すべての人に説明したいと望むのである” (現代世界憲章2項)。
- 28) アビト・山田, 前掲書, 204頁。