

# 宗教と倫理

## 第23号

### 第22回学術大会公開講演

2021年10月30日 オンライン開催

渡辺 一城 (天理大学教授)

社会福祉がめざす地域共生社会と宗教への期待 . . . . . 3

### 第23回学術大会公開講演

2022年10月29日 オンライン開催

鎌田 東二 (京都大学名誉教授)

神道における場所と「世間」 . . . . . 25

### 2023年公開講演会

2023年3月11日 キャンパスプラザ京都 2F ホール

佐藤 直樹 (九州工業大学名誉教授)

なぜ日本社会は息苦しいのか? 同調圧力と世間 . . . . . 45

### 研究論文

奥山 史亮: 大戦期エリアーデにおける国家統合と  
国民の追悼の問題 . . . . . 59

杉岡 良彦: 生者と死者の人生の意味  
—思想的および生物学的観点から— . . . . . 75

林 研 : 科学と宗教の「独立」モデルについての検討  
—事実/価値二分法との関連から— . . . . . 89

三善 恭子: 宗教間対話組織における女性宗教者の可視化と  
ジェンダー議論の変遷—国際的な宗教間対話組織  
Religions for Peace を事例に— . . . . . 103

宗教倫理学会

2023年(令和5年)12月

# Religion and Ethics Vol.23

## Public Symposium at the JARE 22<sup>nd</sup> Annual Congress

- Online, October 30<sup>th</sup>, 2021

Lecture: Social Welfare's Aim of a Mutually Inclusive Society and Expectations for Religion's Role

WATANABE Kazukuni (Professor, Tenri University) . . . . . 3

## Public Symposium at the JARE 23<sup>rd</sup> Annual Congress

- Online, October 29<sup>th</sup>, 2022

Lecture: Topos and SEKEN (world) in Shinto

Kamata Toji (Professor Emeritus, Kyoto University) . . . . . 25

## JARE Public Lecture 2023

- Campus Plaza Kyoto, March 11<sup>th</sup>, 2023

Lecture: Why is Japanese Society Suffocating? Peer Pressure and Seken

SATO Naoki (Professor Emeritus, Kyushu Institute of Technology) . . . . . 45

## Articles

Eliade's Thought and the Problem of National Integration and National Mourning in Romania during the World War Eras . . . . . OKUYAMA Fumiaki 59

The Meaning of Life for the Living and the Dead . . . . . SUGIOKA Yoshihiko 75

An Examination of the "Independence" Model of Science and Religion in Relation to the Fact/Value Dichotomy . . . . . HAYASHI Ken 89

Women's Participation and Gender Debates in Interreligious Organizations: A Case Study of "Religions for Peace," an International Interreligious Organization . . . . MIYOSHI Yasuko 103

**Japan Association of Religion and Ethics**  
**December 2023**

宗教倫理学会第22回学術大会  
公開講演

2021年10月30日（土）

オンライン開催

講 師

渡辺 一城（天理大学 教授）

演 題

社会福祉がめざす地域共生社会と  
宗教への期待

レスポンス

金子 昭（天理大学 教授）

杉岡 孝紀（龍谷大学 教授）

司 会

堀内 みどり（天理大学 教授）





# 社会福祉がめざす地域共生社会と 宗教への期待

渡辺 一城（天理大学教授）

## はじめに

このたび、宗教倫理学会第22回学術大会公開講演にお招きいただいた天理大学の渡辺です。1966年（丙午）東京生まれ、実家は天理教教会です。日本社会事業大学という福祉系の単科大学を卒業、社会福祉法人中央共同募金会、茨城キリスト教大学を経て、2001年天理大学に着任しました。現在、天理大学人間学部人間関係学科社会福祉専攻教授、「地域福祉」、「宗教（天理教）社会福祉」を主たる研究領域とし、「地域福祉における資金助成のあり方」などを研究テーマとしています。どうぞよろしく願いいたします。

## ファンドレイジングの一方法である「クラウドファンディング」

地域福祉、とくにその活動資金に関して研究活動をしてきたため、最初はお金の話です。近年、市民活動団体等が「ファンドレイジング」、つまり活動資金の調達に積極的になっています。宗教活動でいえば寄進の募集、勧進です。宗教活動はそれ自体生産力をもたないため、食料や建物の改修資材、労働力、すべて寄進によって賄うことになり、僧侶等は、教えを説くことで人々を支え、信者や檀家はその教えをもとに僧侶を支えた、寄進と宗教活動は密接な関係にあるといえるでしょう。寺院の建立や修繕などのために、信者や有志者に説き、その費用を奉納させる勧進、「募金」ともいえますが、近年NPOの世界でその考え方や方法が普及している「ファンドレイジング」（資金集め）ともいうことができるでしょう。寺院などにおかれた勧進職は、さしずめ「ファンドレイザー」です。

商品開発やビジネス、最近では公共機関や寺院などの宗教施設も取り組むようになってきた「クラウドファンディング」（CF）。いうまでもなく「夢やアイデアなどを反映したプロジェクトを実現するため、インターネットを介して、不特定多数の個人から資金（支援金）を集める手法」（川上2015）で、「現代版の勧進」といえます。山本（2014）

は、インターネットを利用して集めることが必要条件でもないとし、「銀行、投資家など金融の専門家ではない『クラウド（Crowd=人々、大衆）』から『ファンディング（Funding=資金調達）』する」こと、さらには、いわゆるクラウド（大衆）から資金調達するという点では、僧侶が寺院や仏像を造るために人々から資金を集める「勧進」が古い例にあたり、CFは大昔からある概念としています。注目すべきは、大衆から資金を集めることによる「英知の結集」といった点にあることでしょう。

### クラウドファンディングの意義

CFから地域福祉が学ぶこと、示唆されることは何でしょうか。まずCFのデザイン性です。そもそも地域福祉は、理念や目標の検討とそれを実現するための活動に地域住民を巻き込んでいくために、特に問題や課題となっていることを「伝える」「広げる」ことを重視します。地域において福祉サービスが効果的に展開されるためには、サービスやそれを利用する当事者の存在を排除せずに認め、問題や課題を我が事として認識できるように、住民意識を変革していくことが必要です。具体的には福祉教育などといった活動ですが、従来そうした活動の中で使われてきた表現や営為は、「ふれあい」「ささえあい」などといった従来の相互扶助的思想の域を出ないもので、共感を生み出すには、少し訴求力に欠けるといえます。また特に福祉関係の機関誌やチラシ類では、使用される字体も内容に適したものでなかったり、参加したいと思わせるタイトルでなかったりすることが少なくなく、こうしたことが「古臭い」「あか抜けない」イメージを生み、福祉施設や介護などと比べて地域福祉の内容そのものが分かりにくいことも手伝って、地域福祉への理解や参加を一層困難にしているともいえます。その点、CFのサイトは、プロジェクト立案者の思いや計画がストーリー性を持った文章、写真、映像などによって表現され、統一感のあるレイアウトやロゴなどを使用して「デザイン」されて、洗練されたものになっているのが目を引きまします。デザインとは広義では「設計」ですが、「意匠」という狭義のデザインが有する芸術的な意味合いを加味すると、人間のある目的を実現するための営為を最も「カッコいい」かたちで立案・計画することでもあります。工業製品や服飾などでも、そこにみられる統一感や機能性に富んだ「カッコいい」デザインが、人間の感情を刺激し、購買意欲を高めています。地域福祉においても、効果的に何かを「伝える」「広げる」ためには、CFが有するこうしたデザイン性を学ぶことも必要だと思われまします。

次に資金調達ももたらす効果です。2016年5月に刊行された『ぼくらがクラウドファンディングを使う理由』には、CFの成功事例が紹介されていますが、そこで紹介さ

れている12プロジェクトの実践者に共通する言葉が「資金集めだけではない」ということです。奈良県内のある社会福祉法人が障害者の就労支援事業に必要な設備を整えるためにCFに取り組んだ例がありますが、その取り組みは障害者の就労に関する課題の周知につながるという効果をもたらしました。同書で紹介されている事例でも、CFによる副次的な効果に言及しています。地域福祉では、実際の活動と資金調達は別個に捉えられることが多いのですが、こうしたCFの実践例でみられるように、資金調達、問題や課題、プロジェクトの活動やプロセスの「可視化」、あるいは活動自体の目標の「明確化」や「自覚化」、支援者とのコミュニケーションの「強化」につながることを学ぶべきだと思います。

三つ目には、リアルな活動との連動です。これは今後の課題かもしれません。CFは、サイトを通じてプロジェクトの実践者と資金提供を行う支援者が出会い、支援者は主としてそのサイトからプロジェクトの情報を得て資金提供の可否判断を行うネット上の空間であり、「リアル」な生活場面を現場とする領域である地域福祉の視点から考えると「実体性」や「現場感覚」に欠けます。この欠点を補完するためには、地域福祉やコミュニティによって開発された実際の社会資源を活用しつつ、支援者をプロジェクト成立後の実際の活動につなげていくことが求められます。あるフリーライターは自身の旅行経験をもとに、義援金やCFに参加した後に現地に成果を見に行く、こうした旅行動機を「寄付ツーリズム」として推奨していますが、こうしたことも含めて実際のプロジェクトに関する事物の見学、あるいは利用者としての参加、そして支援者の組織化などによるコミュニティづくりなど、プロジェクトの「実体化」に支援者を誘う仕組みづくりが必要でしょう。

### 地域福祉実践方法としてのコミュニティオーガニゼーションと「合同財政」

コミュニティオーガニゼーション (Community Organization、以下「CO」と略す) とは、1930年代でアメリカにおいて理論化された地域社会に対する援助方法の一つであり、かつては個人に対するケースワーク、集団に対するグループワークとともに、社会福祉の実践方法・技術を指すソーシャルワークの三分法として捉えられてきました。ソーシャルワーク自体が理論的にも発展し、COということば自体が近年では使われなくなっており、その後、現在ではコミュニティワーク、あるいはコミュニティソーシャルワークと、理論的実践的な進展がみられます。ただ、コミュニティワークにしてもコミュニティソーシャルワークにしても、その議論のなかで地域福祉における資金調達を重視しているとはいえません。

この CO 理論を我が国の社会福祉協議会活動の理論として導入しその普及に努めた牧賢一（1966）は、CO の社会的機能として、①社会調査（ニーズの調査と明確化、取り上げる優先順位）、②共同計画（ニーズ解決のための計画立案、そのための討議、地域福祉計画の策定と実施）、③社会資源の動員（立案された計画の実施のためのあらゆる社会資源の動員）、④連絡調整（社会福祉関係者、各種団体、施設、行政、住民など間における連絡調整、協同）、⑤合同財政（社会福祉活動・事業に必要な経費の調達とその運営管理）、⑥広報・教育（関係者や一般住民に対する、地域社会の実情、ニーズや課題、社会福祉活動・事業の必要性、望ましい地域社会の姿、協力依頼など）、⑦社会行動（行政などの権力を有する組織体に対して、制度などの実現を求めるための組織的計画的集団行動）、の7つを挙げています。その中でも牧は、「合同財政」を「連絡調整」と並んでCOの重要な機能であるとしており、近年のコミュニティワークやコミュニティソーシャルワークに比べCOは資金調達にかかわる「ファイナンス」機能を重視していたものと考えられます。

現在でも「事業運営の透明性の確保」や「財務規律の強化」は、社会福祉法人を中心とする地域福祉の担い手すべてに求められるものです。牧（1966）は、COの社会的機能としての合同財政を論じる中で、社会福祉事業の諸サービスが税金でも寄付金でも住民の同一の財布から賄われているものであり、社会福祉事業の真の所有者は住民であること、そのためのガラス張りの経理公開、同一基準によるサービス費用の設定、社会福祉事業経費に対する地域社会による調達責任を、合同財政の基本的観念としています。さらに牧（1966）は、合同財政の形態として、近代的な会計簿記の知識・技術による「会計経理の合理化」、社会福祉事業に必要な経費の支出を合理的な基準によって行うという「予算の社会化」、その会計予算及び決算の住民に対する公開すなわち「会計の社会化」、地域福祉の増進に関して必要な資金を地域社会によって調達する「資金の合同調達」を挙げています。上記の3つは、予算や会計の管理遂行に係ることで、どちらかといえば個々の社会福祉事業の経営主体（社会福祉法人など）の課題です。「資金の合同調達」は、現在の共同募金が実際のそれにあたります。住民参加により地域社会が策定・承認する社会福祉事業の計画とその実施のための経費は、地域社会一住民が調達し保障するという考え方のもと、「合同募金」（個々の社会福祉事業施設・団体が合同により宣伝広報をしながら募金を行う形態。大正期に実施された長崎県における共同募金はこの体制で実施された）、「合同寄付」（寄付者側が、数多くの社会福祉事業施設・団体からの個別の寄付依頼の煩雑を避けるために、主として大口寄付者らが商工会議所などを事務局に、施設などの必要額を算定して寄付金をプールし配分するという、アメリカの当

初の共同募金が採った形態)、第三者募金(寄付者でも施設・団体側でもない第三者の立場で、必要な経費を算定し、これに基づいて寄付を集めて配分するといった形態で、日本の共同募金会が採ってきた考え方)、共同拠出(寄付者、施設・団体の関係者、共同募金会関係者は結局、同じ地域社会の同じ住民の立場であり、社会福祉事業の真の主体は住民であることから、必要な経費はその住民自ら拠出しあって、サービス費用を保障するという考え方)の4つを挙げ、とくに寄付者、施設・団体側、共同募金会の三者が別個の立場で役割が決められる第三者募金を否定的に捉え、同一の住民の立場で拠出し合う共同拠出の考え方を強調しています。いずれにしても「資金の合同調達」は、現在においては地域福祉(活動)計画の策定と実践が求められている社会福祉協議会と共同募金会といった中間支援組織にとっての課題と考えられます。

千葉正展(2016)は、社会福祉法人制度改革で「事業運営の透明性の確保」が謳われたのは、組織内部の情報をガラス張りにした情報開示により、組織関係者の不正防止機能を強化することがその目的だったと考えられるが、情報開示を単にそれだけの機能をもつものとしてではなく、外部の情報利用者との間に形成されるコミュニケーションとして捉えるべき、としています。さらに千葉が指摘するように、最近では、共同募金会「テーマ募金」の取り組みやCFなど、非常に多くの主体が社会課題とその解決プログラムを提示し、それを発信して支持を集めていこうという、実践活動と資金調達活動とを併せた取り組みが顕著であり、とりわけその実施段階において、住民や関係者との積極的なコミュニケーションが重要視されています。「合同財政」がCOの主たる社会的機能として捉えられていたものの、直接的な実践活動が重要視され、「ファイナンス」はこれまで軽視されてきた傾向にあるが、社会福祉法人制度改革によって改めて「事業運営の透明性の確保」や「財務規律の強化」が求められることを背景に、新たな「合同財政」論が求められるのでしょう。

### 「助成」とその意義

地域福祉にかかわるファイナンスでは、資金調達と同様に「助成」が重要な位置を占めます。行政や社会福祉協議会、共同募金会などが、地域福祉活動を行なう組織・団体に対して資金を助成しその活動・事業を支援しています。

助成には2つの意味があると考えられます。一つは限られた資源の有効な分配方法であることです。助成に使用される資金には住民や企業から「社会福祉に使ってほしい」といった公益を目的に提供されたものが少なくない。ただそうした資金も不況や低金利、財政の悪化という状況下にあって限りがあり、こうした有限の資源を有効に活用するた

めの仕組みが助成です。通常、申請受付—審査—助成決定—事業の実施—結果報告といった段階をとる助成プロセスでは、助成団体（共同募金会や助成財団など）の担当者や審査委員、活動団体の担当者ら様々な関係者の関わりの中で、資金提供者の意思を踏まえ助成趣旨や社会のニーズに即した助言や検討がなされ、これが限られた資源の効率的活用につながります。二つ目には、資金提供を通じて助成先の発展や成長を促すということです。広辞苑によれば、助成とは「事業や研究などを助けて成就させること。力を添えて成功させること」とあり、英訳では通常 SUPPORT と訳されています。「助成」の実際は、通常「助成金」という資源を提供すること、ないしはその提供を通じて「助けて成就させること」になります。このように「助成」は、単に資金を提供するということにとどまらず、助成先（NPO 等）をいかに成長させるか、という意味を含んだものです。

助成する側にとっての助成の意義は、第1に活動支援方法の一つであること、第2には前述したように助成先を募集し申請を受け付け審査・評価し、資金を供給するという一連のプロセスにより、資金といった限られた資源を効率的に分配することができることです。一方、助成を受ける側の意義は、第1に活動団体や活動の成長や発展、ステップアップにつながることで、第2に助成といった社会資源を活用することを通じて、組織内での人材確保も含めて協働の機会を創出することができること、第3に助成を受けることで地域や社会からその存在を認知され評価されることになること、第4に助成申請の手続きを踏むことで自らの活動の整理や活動方針を明確化することにつながり、またそのプロセスを通じて組織内のメンバー相互の凝集性が高まること、などが挙げられます。

このように助成する側と助成を受ける側それぞれに助成の意義を見出すことができますが、何よりも重要なのは、助成とは助成する側と助成を受ける側との協働によって成立する作業であるといった共通の意義です。地域で活動を行うボランティアグループや NPO は当然のことながらそれらのミッション（社会的使命）に基づき何らかの地域問題の解決に取り組んでいます。従って助成はその地域の問題解決の促進につながり、その成果を地域にフィードバックする必要性が生じるわけですが、ここに助成する側と助成を受ける側との協働による「価値の創造」がなされる必要があります。

地域福祉は社会福祉の単なる一分野ではなくこんにち大きなメインストリームとなっています。それだけに、住民主体や参加、協働、あるいは地域自立生活支援といった価値が重視され、その価値に現状を少しでも近づけていこうという営みが期待されます。そうした営みを財源面で支援することもさることながら、その価値の創造を、助成する

側と助成を受ける側との協働によって成し遂げようというところに、地域福祉における助成の大きな意義が存在します。

### 地域福祉の意義と「協働」

社会福祉にとって近年の大きな課題は、社会的孤立の解消です。社会的孤立が社会問題として注目されるようになって久しいですが、児童虐待の相談件数の増加、介護疲れによる自殺や殺人事件、孤立死、あるいは2010年頃に明らかになりはじめた戸籍上は生存しているが所在が不明な高齢者が多数存在するといったいわゆる高齢者所在不明問題などは、社会関係の希薄化が生み出した現代社会における負の遺産ともいえます。

「ゴミ屋敷」や引きこもりの問題などはこうした問題の象徴ということもできます。単身の中老年、育児不安を抱える母親、居場所を失った若者や障害者、十分な治療や介護を受けていない高齢者、生活困窮者などが地域社会から孤立しやすい状況に置かれているのです。

こうした社会問題の解決には、単に社会福祉領域の組織や団体等がかかわればよいというものではなく、医療、保健、教育、労働、あるいは宗教も含めて多様な分野やセクターがかかわる必要があります。多くの人に関わる、複雑でむずかしいと思われるテーマに関して、すべての関係する重要プレイヤーが集まり、互いに補い合い強化しあえる関係性をつくり、テーマに関する共通の理解を構築しながら、全体のインパクト(変化)につながるように、それぞれのできる活動を具体的にデザインし実行する、「コレクティブインパクト」などといった実践もありますが、重要なのは、多様な分野やセクターがかかわり英知を結集し、解決するためのシステムづくりを志向していくことです。CFもまさに英知の結集の手法ですが、こうした「協働」の実践が求められています。

社会福祉領域でこの協働を志向し実践しようとするのが、地域福祉です。地域福祉とは、「それぞれの地域において人々が安心して暮らせるよう、地域住民、行政や民間の社会福祉関係者が、地域社会の内外にある資源を活用しながら、お互いに協力・連携・協働して、地域社会の地域生活課題の解決に取り組むための考え方、仕組み、活動の総体」といえ、「支えあいの地域づくり」、「相談支援・サービスの提供」、「理解促進・啓発」を主な要素として展開されています。この地域福祉にかかわる制度政策が1990年代以降進展してきています。とくに2000年に制定された我が国社会福祉の基本理念を規定する社会福祉法は、地域福祉を我が国社会福祉の基本的方向とするとともに、地域住民や社会福祉に関する活動を行う者（ボランティアなど）を社会福祉営為の「主体」として位置付けました。

厚生労働省「これからの地域福祉のあり方に関する研究会」報告書（2008）は、公的な福祉サービスだけでは対応できない生活課題（例えば、電球の取替え、ゴミ出しなど公的な福祉サービスで対応するには効率的でないもの、映画鑑賞や墓参りの付き添いなど制度で対応すべきかどうか判断が分かれるニーズ、絵画芸術など自己表現の支援、問題を抱えていながらも公的サービスの給付要件に該当しないなど「制度の谷間」にある者、問題解決能力が不十分で公的サービスをうまく利用できない者など）、公的な福祉サービスによる総合的な対応が不十分であることから生じる問題（例えば、親が認知症で子どもが障害を抱えているなど複合的な問題があるケースなど）など、地域には多様な福祉問題が生じていると指摘し、こうした生活課題への対応のため、これまでの近隣共同体によるたすけあいではその機能に限界があり、自立した個人が主体的に関わり支え合う「新たな支え合い」（共助）の拡大・強化を、住民と行政との協働により行くと、これからの地域福祉のあり方について課題提起し、その後の地域福祉に大きな影響を与えました。

### 「地域共生社会」の推進

我が国の地域福祉は現在「地域共生社会」の実現に向けて新たな局面を迎えています。近年の社会福祉政策は、1990年の社会福祉関係八法改正以降、地域福祉を基本的方向として推進されてきました。2000年の社会福祉法制定に至る社会福祉基礎構造改革は、地域での生活を総合的に支援するための地域福祉の充実などを方向性として掲げるとともに、サービス利用者を含む地域住民を地域福祉の主体と位置づけました。前述の厚生労働省「これからの地域福祉のあり方に関する検討会」報告（2008）は、軽易な手助けなど制度では拾いきれないニーズや「制度の谷間」にある問題など、従来の公的な福祉サービスだけでは対応できない生活課題が地域に存在している状況を踏まえ、個人が主体的に関わり支え合う「新たな支え合い」（共助）の拡大・強化の必要性を指摘しました。また厚生労働省プロジェクトチーム「誰もが支え合う地域の構築に向けた福祉サービスの実現－新たな時代に対応した福祉の提供ビジョン－」（2015）は、複雑化する支援ニーズに対応するため、誰もが支え合う共生社会実現の必要性と、高齢や障害、児童などといった従来の領域を超えて、すべての人が世代や背景を問わず安心して暮らし続けられるまちづくり（全世代・全対象型地域包括支援）を提言しました。さらに厚生労働省はこれらを具現化するため2016年に『我が事・丸ごと』地域共生社会実現本部を設置し、これまで主として介護保険制度において提唱されてきた地域包括ケアを発展させ、高齢者ばかりではなく障害者、児童などの領域を含めた総合的な福祉サービスの



提供、相談支援体制の充実などを目指した「地域共生社会」を実現するための議論を開始しました。

いくつかの議論を経て、社会福祉法の第4条（地域福祉の推進）は、「地域福祉の推進は、地域住民が相互に人格と個性を尊重し合いながら、参加し、共生する地域社会の実現を目指して行われなければならない」、「地域住民、社会福祉を目的とする事業を営む者及び社会福祉に関する活動を行う者（以下「地域住民等」という。）は、相互に協力し、福祉サービスを必要とする地域住民が地域社会を構成する一員として日常生活を営み、社会、経済、文化その他あらゆる分野の活動に参加する機会が確保されるように、地域福祉の推進に努めなければならない」と規定しました。

この「地域共生社会」について、制度・分野の枠や、『支える側』『支えられる側』という従来の関係を超えて、人と人、人と社会がつながり、一人ひとりが生きがいや役割をもち、助け合いながら暮らしていくことのできる、包摂的なコミュニティ、地域や社会を創るという考え方であり、「福祉の政策領域だけでなく、対人支援領域全体、一人ひとり の多様な参加の機会の創出や地域社会の持続という観点に立てば、その射程は、地方創生、まちづくり、住宅、地域自治、環境保全、教育など他の政策領域に広がる」と、厚生労働省の「地域共生社会に向けた包括的支援と多様な参加・協働の推進に関する検討会 最終とりまとめ」（2019年12月26日）では述べています。

### 地域住民の役割としての「予防的支援」

この「地域共生社会」実現に向けて、我々地域住民が担わなければならない重要な役割の一つが「予防」だと私は考えています。

地域では、一人暮らし高齢者の見守り活動を多くの地域組織やボランティア等が実施していますが、地域住民・当事者が安心して、地域社会で生活することができるように、見守ることは、問題発生「予防」につながります。地域福祉の考え方でも、この「予防」を重視している点が大きな特徴で、社会福祉の碩学ともいえる岡村重夫は、「地域福祉の構成要素」の一つとして「予防的社会福祉」を挙げています（岡村1974）。「予防的支援」の重要な部分を、地域住民が主体となる見守り活動などの小地域福祉活動は担っているのです。「地域を基盤としたソーシャルワークと予防的支援」を重要視している岩間伸之も『地域福祉援助をつかむ』（2012）のなかで、「これまでのソーシャルワーク実践は、本人もしくは周囲からの訴えを受けてから援助者が動き出す傾向が強かった」、「深刻な状態になってから問題把握、対応が後手、援助の選択肢も狭まる、保護的な援助、にならざるを得ない」、「予防的支援によって、援助の選択肢も広がり、利用者

にとっても有意義である」としています。

では、いったい何を予防するのでしょうか。岩間によれば「不健全な状態になることを予防する」のです。「不健全な状態」とは、例えば、要介護、病気や障害があり生活上の困難がある状態、他者との交流が無く地域から孤立している状態などを指します。「対症療法」（現にある症状の治療や緩和）ではなく、何らかの望ましくない状態になることを予防するのです。医療領域でも「予防医学」、「予防歯科」などがあります。保健師などによる健康教育、長野県「保健補導員」などの事例があり、これらの取り組みは、受療率の低下、健康寿命の向上に好影響を与えています。

もちろんこの予防的支援は、福祉や保健などの専門職も大きな役割もありますが、地域住民の居住する地域に四六時中いるわけではない専門職だけでは限界があります。

「制度」を中心としたいわゆるフォーマルなサービス・資源のすべてが使いやすいとはいえません。人間が「家族や友人との関係のなかで、自分の存在を確認し、社会的な存在としての自分の役割を獲得する」（岩間）ものだとするならば、予防的支援も、家族や友人、近隣住民などといったインフォーマルな主体によって担われることが求められるでしょう。人間の社会生活には、家族、近隣住民などが担い手となる自発性を伴ったインフォーマルなサポートが重要であり、その際のサポートの仕方も、「情緒的サポート」（共感や愛情の提供、相談にのるなど）、「道具的（手段的）サポート」（形のある物やサービスの提供、移動の手助けなど）、「情動的サポート」（問題の解決に必要なアドバイスや情報の提供、サービスの情報を伝えるなど）、「評価的サポート」（肯定的な評価の提供、本人の行動をほめるなど）などがあります。

### 天理教社会福祉の活動・事業（実施主体別）

こうした予防的支援も含めたインフォーマルな活動を、宗教社会福祉が担う活動として他と協働しながらもっと重視すべきではないかと思いますが、ここからはこうした観点から、天理教の社会福祉活動・事業について概観してみます。

天理教社会福祉の活動を、実施主体別に分類整理すると、天理教系社会福祉施設による事業、天理教信仰者による福祉活動・事業、天理教教会による福祉活動・事業、天理教教区・支部による福祉活動、天理教教団組織の福祉関係業務が挙げられます。

#### ① 天理教系社会福祉施設による事業

まず、天理養徳院（児童養護施設）を始めとする、教会や教区を母体とした社会福祉施設などです。

児童養護施設である天理養徳院（1910年設立）以降、教会、教区が母体となって多くの社会福祉施設が設立されています。

かつて天理教東本大教会（東京都墨田区本所）を創立した中川よしという天理教の布教師がいました。「たすけのおよし」と称せられたほど、人助けに邁進した、天理教内でも有名な布教師の一人です。この中川よしは、晩年、病床で「元気になったら、学校や病院を建てて、もっと社会の上にご奉公したい」ということばを残していました。このことばは、「信仰者としてのやみがたい熱意と信条」であるとともに、「信仰者としての社会的な責任」が発露したものと考えることができ、社会福祉事業を興した多くの天理教関係者とも通底すると思われます。このことばが遺言となって、よしの長男で、東本大教会二代会長の中川庫吉（くらきち）により多くの社会事業（現・社会福祉法人六踏園など）が展開されています。

こうした天理教内の社会福祉関係施設などによって、「天理教社会福祉施設連盟」が1951年結成されています。同連盟には、現在約130ヶ所が加盟しており、多くは、保育所、託児所、幼稚園などで、およそ70カ所ほどです。多くは制度的根拠に基づいて運営されている公的な存在ですが、信仰に基づいて事業を興したその思いや理念が重要だと思われます。

## ② 天理教信仰者による福祉活動・事業

二つ目には、信仰者自身による福祉活動や事業です。この中には、教会長などが、別個の法人（例えば特定非営利活動法人など）を設立して、介護保険事業（ヘルパー派遣、ケアマネジメントなど）を運営したり、教会長などが、民生委員・児童委員、保護司、教誨師に就任して支援活動を行ったり、信仰者自身が地域におけるボランティア活動に参加したり、あるいは、地区社会福祉協議会会長や地域のボランティアグループ会長に就任するなど、地域の福祉活動に尽力するなどのケースがみられます。その他、天理教信仰をもった有資格者による交流活動（道のヘルパーの会など）や、問題別関係者ネットワーク（例：「キッズネット天理」＝子どもに関する問題（事情）を抱える天理教内関係者のネットワーク）などが組織されるといった事例もあります。比較的地域に密着して展開されている活動が多いと思われます。

宗教者ならではの活動として、教誨師があります。教誨師とは、矯正施設において、被収容者の精神面での相談対応、講話などを行なって、宗教的情操を提供する活動を行なう者ですが、天理教内の教誨師により「天理教教誨師連盟」が結成されています。

### ③ 天理教教会による福祉活動・事業

教会における里親・ファミリーホーム、高齢者グループホーム、障害者作業所、一人暮らし高齢者への給食サービス、子育て支援活動、教会敷地内に地域住民のための図書館設置、地域住民を巻き込んだボランティアクラブの結成、教会で村まつりや夏祭りなどのイベント開催、手話講習会の開催、一人暮らしや身寄りのない高齢者のサロン開催、こども食堂、託児所やお花教室への教会開放、発達障害者を抱える親の会組織化、アルミ缶リサイクル活動（祭典後の直会での酒廃止から）、バザー開催、ホームレスの受け入れ、被災地でボランティア等の受け入れ基地に、などがある。制度に依らないインフォーマルあるいはノンフォーマルな活動が主となっています。

### ④ 天理教教区・支部による福祉活動

天理教の教会組織は、教会本部を頂点に、そこにつながる大教会等の直属教会、そこに部属教会が枝葉のようにつながる「タテ」の系統によって構成されています。一方、「教区」とは、47都道府県ごとに置かれている地域組織、「支部」とは、教区を複数の区域に分けて置かれている地域組織、であり、教会などを「ヨコ」につなげて布教活動などを行っています。教区や支部は、地域課題を共有化しやすいといった利点もあり、この単位での地域活動も期待できます。支部を母体にしたすけあいネットワークやボランティアグループ（東京、兵庫など）、支部（地域）で若い母親対象のサークルやボランティアグループなどが結成されているケースもあります。また、「天理時報」（天理教の週刊新聞）の手配りネットワークもあり、これらは、例えば同地域内における信者同士の交流、あるいは例えば一人暮らし高齢信者の見守り支援に役立つ可能性もあります。

### ⑤ 天理教教団組織の福祉関係業務

天理教の教団組織には、教務部、海外部、営繕部、道友社などの部署がありますが、その一つが「布教部」で、ここに「社会福祉課」がおかれ、天理教内の福祉関係業務を行っています。

主な業務として、福祉一般の相談活動（酒害相談室など）、点字文庫や手話活動の運営、教会本部祭典時での車椅子貸し出し、教内福祉関係団体（社会福祉研究会、社会福祉施設連盟、聴力障害者布教連盟、視力障害者布教連盟、肢体障害者布教連盟、障害者協議会、民生委員連盟、教誨師連盟、保護司連盟、里親連盟など）の事務局、福祉講座（手話、点字など）など各種ひのきしん活動者の育成、福祉に関する啓発活動などがあ

ります。また、同課では、「ひのきしんスクール」という人材育成のための講習会を運営しています。同スクールには、高齢者支援、カウンセリング、図書修理、緑化環境などに至るまでの様々な講座があり、またこれらの受講者により各地域で実践活動が行われているほか、ひのきしんスクール受講者など有志により「道のヘルパーの会」なども結成されています。さらに、同課では、天理教内の人権啓発にかかわる事項を所管する啓発委員会の業務もおこなっています。

## 天理教社会福祉の活動・事業（機能別）

続いて、上記の活動・事業を機能別に整理してみたいと思います。

### ① 直接的支援

まず第1に、利用者・当事者に対する「直接的支援」です。天理教の社会福祉活動・事業は、①教会本部、教会や教区などが母体となって設立された「天理教系社会福祉施設による専門的援助活動・事業」、②子育て支援、里親、ファミリーホーム、高齢者を主たる対象としたふれあいサロンなどの「教会による福祉活動・事業」、③教会長や信者個人が民生委員や保護司となったり、特定非営利活動法人や株式会社などを立ち上げ介護や障害者福祉サービス事業を実施したりするといった「ようぼく信者による福祉活動・事業」、④管轄する地域において様々なたすけあい活動を展開する「教区・支部による福祉活動」など、実施主体ごとに類型化することができます。社会福祉関係以外では、災害救援ひのきしん隊など教友による災害時支援活動が注目されるが、これら骨身を惜しまない、手弁当による支援活動は、被災者の心と生活に寄り添うものとして内外から高い評価をうけていることはいまでもありません。

こうした援助・支援は、当事者が抱えている問題やニーズを引き出し（受容・相談）、それを解決（サービス提供、援助）することを通して、当事者の自立生活実現に寄与しています。こうした営為を、天理教信仰者は単に社会的な問題を解決するためだけに行っているのではなく、天理教の教えに基づき、心・魂の救済につなげる、即ち「おたすけ」と認識して行っているところが特徴で、相手にたすかってもらいたい、喜んでもらいたい、といった利他的精神による信仰者の行動はそれだけでも貴重なものですが、そうした「誠真実」精神は、他者が抱える問題を我が事として考える態度、当事者を支援の中心におきその立場になって考える姿勢、そのための知識・技術の習得、といった方向に深化させなければならないでしょう。人を支援する際、自分の経験を軸とすることも多いですが、ややもするとそれが個人的な経験則や価値観の押し付けにつながる可能

性もあります。支援の過程で何か深刻な事象に遭遇したときは、教祖ならばどうしただろうということをイメージできる「ものさし」を有することが必要で、それができるとが天理教信仰者の宝でもあるでしょう。

## ② 人材養成

第2に「人材養成」です。理念や思い、技術を継承できる人づくりは、どのような組織においても共通の課題だが、例えば企業などにおける人材養成のための研修は、通常、OJT（On the Job training：日常業務を通じて上司が部下を指導する研修）、OFF-JT（Off the Job training：研修会などへの参加など業務を離れた研修）、SDS（Self Development System：自主的な研修機会への参加に対する職場としての認知など自己啓発援助）の3つの形態で推進されています。天理教信仰者に当てはめて考えると、OJTは教会長等による日常の教会活動を通じた教化育成、OFF-JTは修養科や検定講習などの受講、SDSは教義書による自主的学習などがこれにあたります。

教会長らの先達がおたすけに取り組んだり、あるいは地域活動や社会福祉活動を実践したりすることで、その教会関係者が必要に応じて福祉関連資格取得に向けた学習機会を持つなど、実践自体が教会関係者の学習意欲の向上や社会性獲得につながっていることもあります。

天理教内においてはOFF-JTとSDSとの境界は必ずしも明確になっていないが、双方に該当するものとして教内においてはこれまで様々な講習会・研修会が実施されてきた。こんにちまで継続して実施されているものとして前述したが「ひのきしんスクール」といった講座があります。「ひのきしん」を実践するための専門的な知識・技術を学ぶこと目的に1980年に開設されたもので、これまでに延べ約50,000人を超える受講者が学んでいます。

同スクールの役割として、信仰者同士が同じ共通基盤に立ちながら、あるテーマについて学びあい知識や技術を習得し理解を深めることを通じて、同スクールそのものが宗教内公共空間の役割を果たしているといえます。また、同スクールの講師には天理教の内外を問わず適切な人材に依頼をしていますが、教区開催であれば地元の専門家を活用することで、教区と地元の社会資源とが連携をしていく契機となる可能性があり、同スクールが天理教における教外機関との窓口、いわばフロント（最前線）的役割を担っているともいえます。さらに、ひのきしんの意義を踏まえながら信仰者がもつ社会貢献意識と学習意識の受け皿となっている役割も見逃せません。また、過去に同スクールで開催されたホームヘルパー養成講習会の受講者有志が立ち上げた組織として「道のヘルパ

一の会」、発達障害をテーマとするシンポジウムをきっかけに結成された障害など子どもに関する問題を抱える天理教内関係者のネットワークである「キッズネット天理」、また依存症をテーマとした講座をきっかけとした「依存症たすけあいの会」など、同スクールから様々な活動組織が生み出されています。そういう意味では、おたすけを目的とする活動ないしは組織を生み出すインキュベーター（孵卵器）としての役割を果たしているといえます。

### ③ ネットワーク・交流

第3に「ネットワーク・交流」が挙げられます。天理教内にはこのネットワークが多く形成されるようになっていきます。前述したような「道のヘルパーの会」があります。同会は、ひのきしんスクールで開催されていたホームヘルパー養成講習会の受講者有志らによって2002年1月に発足、総会・講演会、研修会などを通して、介護のスキルアップ、親睦・交流、そして介護に携わる信仰者同士のネットワーク拡大を図っています。

「キッズネット天理」は、2009年年2月に開催されたひのきしんスクールシンポジウム「発達障害がある子供への理解と支援」を機に、発達障害をはじめとする子どもに関するさまざまな問題やそのおたすけを実践する教会長・ようぼくのネットワークとして発足、公開講座や茶話会、こどもおぢばがえり参加などの活動を行っています。このほか、東日本大震災や各地の地震などの災害発生に伴い、教会長やようぼく有志が教会系統を超えた情報交換や連携、協働によって災害時支援活動を行っています。

天理教におけるネットワークには、こうした問題や共通関心事ごとの全教的なネットワークや、「天理時報」手配りネットワークによって同じ地域の居住する信仰者同士のたすけあいを意図した地域ネットワーク、教会における障害を抱えた子を有する親や子育てに不安を抱えた母親の集まりといった教会を拠点とした小規模なネットワークなどが挙げられます。

天理教では、信者は通常いずれかの教会に必ず所属し、教会が所属する信者に対する教化育成、伝道の機能を果たすことを通じて縦の信仰系統が形成されてきましたが、こうした当事者性を基盤としたセルフヘルプ的活動やネットワーク活動によって信仰系統を超えた横のつながりとして形成されているところが大きな特徴です。縦の信仰系統は、教義や指針などのスムーズな伝達や、ひのきしんなど各種信仰活動の動員などに組織力を発揮するが、系統による垂直的な関係性が教会長後継者などを含めた信仰者自身の信仰や人生、生活における主体性を損なう危険性も否定できません。信仰系統を超えた横のつながりは、それらを解消あるいは修正・補正する働きをもつものといえるでし

よう。

#### ④ 宗教資源の提供

第4に「宗教資源の提供」です。天理教を含め宗教は様々な資源を有していて、歴史的に地域社会の中心であった神社や寺院が、近年では地域福祉やまちづくりの拠点として機能している例があります。天理教でも大教会など規模の大きい教会でも、当該自治体と連携協定等を締結し避難所として指定されているところもあります。ハード面の施設ばかりでなく、信者組織、仕組み、行事、人材（専門知識や技術、あるいは資格を有する者など）など、天理教も多くのソフト面の資源をもっています。災害時だけでなく、日常の地域の行事に教会などが設備や人材を提供することもたすけあい活動と考えることができます。特に天理教の教会は、親神が望む「陽気ぐらし」社会の実現を目指したすけの場としての機能を果たしつつ、神の世界と一般社会をつなげるという媒介的役割も有しています。天理教の教会でも地域活動を自ら実施、また地域の様々な行事などに教会の資源を提供している例が少なくありませんが、このように宗教資源を地域社会に還元する取り組みが社会的にも求められています。

#### ⑤ 宗教的価値観や姿勢の発信

第5に、こうした実践を通じて行われる一般社会に対する「宗教的価値観や姿勢の発信」です。これは宗教ならではの機能といえますが、この機能が十分に果たされてきたかというところでもないと思われず。そもそも日本においては、寺院などの宗教が教育や福祉といった社会的活動を担いながら利他性を語ってきました。天理教の教会でも、たすけあい活動の実践や、機関紙やリーフレット、掲示板などを通じて、教えを広め地域社会に問いかけています。神という超越的な存在、年齢や性別、障害の有無などにかかわらず人間一人ひとりが尊厳ある存在であること、さらにたすけあい、支え合いといった利他的行動の尊さといった宗教的価値観や姿勢を、天理教に限らず宗教全体があらゆる機会と実践を通じて、相手方の立場や状況に即しながら発信していくことが、究極の「たすけあい」活動であると考えられます。

#### 宗教による福祉活動の意義

こうした宗教による福祉活動の実践は、凡そ次のような意義があると考えられます。

第1には社会動向に左右されない普遍的原理に根拠をもつ営為であることです。我々の生活を規定する社会制度は、時の政治的、経済的、社会的な背景によって変動を余儀



なくされます。宗教による福祉活動も、理念と行動自体は社会的要請によって求められるものが時代によっても異なってくるものの、宗教教義やそれに基づく利他性は不変のものであり、人と社会の状況を大局的見地から捉えることができる指標になります。また、人間がたすけあうことの根拠として、実践者の自信にもつながります。

第2には、宗教がソーシャルキャピタルとしての特性を活かして「代替補完的福祉機能」を果たしていることです。人間が何らかの教えを信仰するということは殆どの場合何らかの宗教組織や空間に属することであり、そこから信仰を通じたソーシャルキャピタルが形成されます。一人暮らし高齢者の見守り支援は当該地域社会において実践されますが、例えば本人が教会に所属していることで教会長等によるおたすけや定期的な訪問が見守り機能を果たすこともあります。こうした福祉的営みは宗教組織の第一義的な機能ではありませんが、本来地域社会においてなされる機能を宗教組織が代替あるいは補完することができるのです。

第3には、社会的活動が、宗教が社会を構成する組織としての責務の具現化であることです。宗教組織は第一義的には社会経済的な意味での生産性を有しません。むしろ信仰者の御供や寄付、献金、また宗教法人に対する税制優遇という形で、ある意味経済活動の恩典を受けている存在です。社会に存在している以上それに対して何らかの形で貢献していくことが求められるが、その具現化としての意味があるでしょう。

第4には、活動自体が宗教組織や宗教者、参加者自体の成熟、具体的には参加者の市民性や社会性、専門性の獲得につながっているのではないかということです。あるキリスト教教会が宗教法人の事業として介護保険事業を実施していますが、同教会牧師がこうしたサービスの意義として、「信仰告白の実践」、「地域社会との共生」、「教会の成熟」を挙げています（井上 2007）。このうち「教会の成熟」を筆者なりに敷衍すれば、教会等の宗教組織や宗教者が実践を通じて地域社会の人々のニーズと向き合うことになり社会性をも獲得し、人材そのものの成熟、活動を展開する方法や技術の成熟、理念や姿勢の成熟、そして地域社会の成熟という4つの成熟につながっていくと考えられます。

第5に、そうしたことを通じて、宗教が新たな「公」を生み出す主体となることが期待されることです。「新しい公共」という概念がかつての民主党政権で打ち出され、行政機関だけではなく、NPO や市民自らが公共的なサービス・活動を実施する主体であるとする考え方ですが、宗教も具体的なサービスを担う主体として可能性を有します。現に、コミュニティの中核として活動する寺院や福祉サービスを実施する教会などがあり、宗教組織を母体とする社会福祉法人も多いです。こうした「信仰を基盤とした組織」をFBO (Faith Based Organization) としてその組織構造を分析考察する研究もあります

(高瀬 2015)。

### 「地域共生社会」実現に向けた宗教の役割

前述した岡村重夫はその著書『社会福祉原論』のなかで、「法律による社会福祉」(statutory social service)と、「自発的社会福祉」(voluntary social service)を挙げ、「自発的社会福祉」を「民間の個人または集団が、法律によって強制されたり、事業を委託されるのではなく、まったく自発的に他人の生活困難を援助する活動」と定義しています。そして、「両者の『相互の緊張関係による批判的協力』によって社会福祉全体の進歩が期待できる」としています。宗教や信仰に基づく福祉活動は、まさしく岡村が定義するところの「自発的社会福祉」活動として展開されなければならないと思います。この「自発的社会福祉」は、先駆性や開拓性といった特性を内包するものと考えられますが、地域住民の生活や参加、地域づくり、それに向けた協働を重視する理念を有した「地域共生社会」の実現には、単に制度政策の実行という域を超え、先駆性や開拓性を有した地域住民の実践力が不可欠となります。

ただ、天理教の社会福祉はこうした「自発的社会福祉」の特性を有するものとして発展してきたかといえ、そうでもないような気がします。天理養徳院創設の事情でも天理教の一派独立の動きと連動するものと捉えられていたりして、天理教独自の開拓性が欠けたものとの議論もあります。天理教には多くの民生委員がいて連盟がありますが、これも先に制度があってこれらが組織化されているものであり、また多くの天理教教会が実践する子ども食堂も社会の側で行われてきたものを教会が取り組み始めたものです。もちろん、それらを実践する基盤を有していたからこそその実践で、それ自体は非常に貴重なものですが、制度政策や社会の動きを志向し、それらの実践に利用者や地域社会のニーズ、天理教の特徴や基盤を後付けしてきた感は否めません。社会貢献をしたいばかりに、地域社会のニーズを無視して子ども食堂を開催する例もあるでしょう。地域と協働していくという志向も少ないように思います。

里親にしても子ども食堂にしても実践手法の一つにすぎず、今後の社会変化によってはより有効かつ有意義な方法も開発されてしかるべきでしょう。まずは、先に「活動・事業ありき」ではなく、教会あるいは信者が存在する地域社会の状況やニーズをまず捉え、その状況にあった活動や事業を、地域社会の様々な組織・団体、資源と協働しながら実践する、そうした志向が、天理教を含めた宗教による社会福祉活動にこれまで以上に求められるのではないのでしょうか。

【引用参考文献】

- 井上貴詞（2007）「地域に仕える教会福祉の試み」東京基督教大学共立基督教研究所編『Emergence 創発』Vol.11、No.3
- 岩間伸之・原田正樹（2012）『地域福祉援助をつかむ』有斐閣
- 岡村重夫（1974）『地域福祉論』光生館
- 岡村重夫（1997）『社会福祉原論』全国社会福祉協議会
- 川上清市（2015）『クラウドファンディング成功の秘訣』秀和システム
- 厚生労働省（2008）『これからの地域福祉のあり方に関する研究会 報告書』
- 厚生労働省プロジェクトチーム（2015）『誰もが支え合う地域の構築に向けた福祉サービスの実現—新たな時代に対応した福祉の提供ビジョン—』
- 厚生労働省「我が事・丸ごと」地域共生社会実現本部（2016）資料「地域包括ケアの深化・地域共生社会の実現」
- 厚生労働省（2017）『地域における住民主体の課題解決強化・相談支援体制の在り方に関する検討会（地域力強化検討会） 最終とりまとめ』
- 厚生労働省（2019）『地域共生社会に向けた包括的支援と多様な参加・協働の推進に関する検討会 最終とりまとめ』
- 高瀬顕功（2015）「独立性モデルによる FBO の類型」『宗教と社会貢献』5（2）「宗教と社会貢献」研究会
- 千葉正展（2016）「事業運営の透明性の向上—情報開示の見直し」『月刊福祉』2016年10月号 全国社会福祉協議会
- 天理教東本大教会（1988）「修徳学園八十年略史」「社会福祉法人六踏園六十年略史」『東本大教会史（別巻資料編）』
- 牧賢一（1966）『コミュニティオーガニゼーション概論』全国社会福祉協議会
- 山本純子（2014）『入門クラウドファンディング』日本実業出版社
- 山本純子他編（2016）『ぼくらがクラウドファンディングを使う理由』学芸出版社
- 渡辺一城（2017a）「高齢者福祉と天理教」『現代の課題と向き合うために 社会の中の天理教』天理大学出版部
- 渡辺一城（2017b）「さまざまな『たすけあい』活動の機能と意義」『現代の課題と向き合うために 社会の中の天理教』天理大学出版部
- 渡辺一城（2020）『地域福祉を拓く —新たな寄付文化の創造—』天理大学出版部

渡辺：社会福祉がめざす地域共生社会と宗教への期待

※本稿は、宗教倫理学会第22回学術大会公開講演の講演録であり、当日の講演内容と上記リストのうち筆者の論考を再構成したものである。

宗教倫理学会第23回学術大会

公開講演

2022年10月29日（土）

オンライン開催

講 師

鎌田 東二（京都大学 名誉教授）

演 題

神道における場所と「世間」

レスポンス

宮本 要太郎（関西大学 教授）

鬼頭 葉子（同志社大学 准教授）

司 会

氣多 雅子（京都大学 名誉教授）



# 神道における場所と「世間」

鎌田 東二（京都大学名誉教授）

## はじめに～現代詩の中の「世間」

今日の私の発題は、「世間」という日本的な言葉や概念は一種の「被膜」のようなものではないかという主張となります。その「被膜」は、ある場合にはポジティブにも働くけれども、ある場合には同調圧力のようなネガティブなものも生み出します。

結論を先取しておけば、「世間」とは、「胞衣（えな）」のような被膜である、というのが、神道生命論的に見た世間観だと考えます。このような感覚や思考は根が深くすでに『古事記』や『日本書紀』のいわゆる「国生み神話」に端的に現れています。イザナミノミコトは「大八島」（日本列島の呼名）と呼ばれる国土を出産します。とすれば、国土は胎児としてイザナミの胎内にあったということになります。『日本書紀』神代巻四段の本文では、「産む時に至るに及びて、先づ淡路洲を以て胞とす。意に快びざる所なり。故、名けて淡路洲と曰ふ。（及至産時、先以淡路洲爲胞。意所不快。故名之曰淡路洲。）」と記されています。このような胞衣的胞撰の中にあるという神話的思考が日本人の世間観の根底にあるというのが私の問題提起です。それはまた、「<sup>あらわ</sup>顕と<sup>かくり</sup>幽」、場の宗教としての神道と神社や記紀神話や延喜式祝詞の「<sup>くききよくこととふ</sup>草木能言語」から天台本覚思想の「草木国土悉皆成仏」までの被膜連鎖を生み出し、さらには、「生きとし生けるもの、いづれか歌を詠まざりける」と『古今和歌集』仮名序で歌の哲学を展開した紀貫之の歌論にも接続します。それらに貫通する胞衣的世間観のありようの意味とその根深さを考察します。

そこでまずは、その「被膜」のようなものに包まれているという感覚がいったいどういう根っこをもっているのかを神道古典ともいえる『古事記』や『日本書紀』の「国生み神話」にルーツを探りながら考えていきます。その時に、言葉と場所の問題が重要な課題として登場してきます。

全体の流れは、まずはじめと終わりに一つのエピソードを語ります。現代史の中で「世間」をどう表現しているかという、最新の詩を紹介します。十数年前の朝日歌壇に掲載されたホームレス歌人の短歌をご紹介します。二つのトピックス、エピソードのような

ものです。

まず第一章では、古典から考えてみる「神道」とは一体何なのかを考察します。第二章では、神道において場所や自然とやいのちがどういう被膜的なものを造り上げているのかを考えてみます。そしてその具体的な現れとしての「うた」、短歌や近世以降の俳句や平安時代以降の仏教の「天台本学思想」たとえば「草木国土悉皆成仏」の思想とそれらがどのような絡まりをもつのかについて考えを述べていきたいと思います。

最初のエピソードは、10日前に読んだ新聞記事の詩です。これを読んでハッと思いました。

希望がそこにあった  
私は幸福を求めている  
この場所が世間であった

氷が溶け始めてからそれほど時間は経っていない。景色がゆっくりと色づいている。私のすぐ隣には溶けた人が転がっている。一瞬辺りが白く光り、すぐに真っ黒へと変わった。すると溶けだした。溶けだしたものは、音を吸い込み浸食した。私は痛みを感じた。ここは美しいところであった。遠くに山が見える。今、山は赤く染まり、この場所をかこっている。上空を薄く包んでいた膜が、少しずつ破れている。ゆっくりと裂け目が広がっていき、赤黒い液体になって流れる。山が溶け、川を伝って流れていく。家が溶け、人が溶け、木々も溶けてしまった。この場所が平坦になることにそれほど時間はかからなかった。安全はどこにあるか。私は平穏を探している。囲われたこの場所が、私の世間であった。

これを書いた牛山茉優さんは1995年生まれで、早稲田大学文化構想学部を昨年卒業しました。そして、卒業と同時に、「インカレポエトリ叢書」の1冊として、第1詩集『洞』（七月堂）を出版しました。この『洞』の中には、「水と膜」というタイトルの詩が掲載されています。

私が宗教倫理学会での講演要旨を書き送った後にこの詩に出会ってちょっと驚いたんですね。私を感じてきた古代的な被膜的なイメージと現代の被膜的イメージがつながっているという、今と昔、『今昔物語』みたいにすごくよく表現できていると思いましたので、これをとっかかりにして、考えてみます。

牛山さんが持つ「希望、幸福、美しいところ、安全、平穏」という、ある種の幸福感



のようなものは、膜の中にある。これは好ましい「世間」のイメージです。ところが、時間の推移の中で、空間的な景色の変転が起こる。それが最近、今、ということになります。希望や幸福を求めても、それが得られるとは限らないし、多くは裏切られる。費え去っていく。それが「溶ける」という形で表現されている。溶けた人が転がっている。その人が白くなって、真っ黒に変わっていく。そこで痛みが生まれる。山が見えるけれども、山も溶けていく。山は今、赤く染まって、この我々のいる場所を囲っている。しかし包んでいた膜は少しずつ破けて裂け目が広がっていき、赤黒い液体になっていって、山も家も人も木々も溶けてしまって、やがては何もなくなってしまう。もう平坦になってしまう。そういう状況というのは、コロナ禍を経た我々の時代状況や同調圧力のようなものに苦しんできた我々の現実の姿を表現しているとも思えます。

この詩のメッセージは、アンビバレントです。希望と幸福を求める被膜的で安全で平和な場所を求めている。それは美しく、心地よい。昔から、「まほろば」といわれていたような空間ですが、それはしかし、壊れてきている。溶けてきている。けれども、私はそうした安穏や平安や安全を求めている。その「世間」は、囲まれた場所としての私にとっての心地よい場所です。

この詩の中で、「世間」は決してネガティブな意味性を有してはいません。むしろ「世間」は自分の被膜である。それはポジティブで、価値性を伴う言葉。それを、当年27歳の女性の詩人が語っているわけですね。これは、朝日新聞に10日前に掲載されていたものですので、最近書かれたものだと思います。今、この時期に、そういう思いをもたれているはず。あたたかな美しい場所性、景色というのは、どんどん溶けだして浸食されている。その「世間」は失われている。そこに痛みがある。こういう現実が我々の目の前に突きつけられていて、今、起こっている旧統一教会問題もそうですけど、簡単に解きほぐし難いような難問が、いくつもあるわけですね。

## 1. 『古事記』および古典から考える神道的「世間」の思想と構造

そういうことを考えていく際の手がかりの一つとして、「膜」がどういうふうとらえられてきたのかを探ってみます。今、起こっている現実の問題についても深いところから考えてみようという意図をもって、『古事記』『日本書紀』『延喜式祝詞』『古今和歌集』などを採り上げ、そうした古典研究をしてきた平田篤胤の『古道大元顕幽分属図』も参考にしながら、神道の立場から「世間」がどうとらえられてきたのかを見ていきます。

『古事記』の神話物語は、起承転結で成り立っているととらえられることが可能です。

①国生み神話＝起、②国作り神話＝承、③国譲り神話＝転、④国治め神話＝結、の四段階です。そしてそれが、現代の第126代天皇が「三種の神器」をもって天皇となり日本国の「象徴」となるという日本と天皇の歴史にもなっている。しかもそれは日本的被膜の形成と大きな関係にあり、この元になる物語を『古事記』は語っているわけですね。そこにおいて、「祭」と「うた」が出てきますが、これは「国生み神話」という最初の起承転結の「起」の部分での生存戦略として表出されます。日本の「祭」の起源が「天岩戸神話」という物語によって説かれるわけです。

ところが、そのつくった国を譲る、これもなかなか大変なことで、今のウクライナ戦争のことを考えると国を譲るなんて果たしてできるのか。国を治めるのはとても難儀なことだと思われまます。

その「国譲り」が起こってくるブリッジ・媒介を成すキーマンの神が須佐之男命です。須佐之男命は天照大神の弟ですが、『日本書紀』本文では大国主命の実の父親、『古事記』では第六代前の先祖ということになっています。この須佐之男命が高天原で引き起こした乱暴狼藉に天照大神が怒り悲しみ、天岩戸に隠れてしまったために世界が真っ暗になり、大自然災害の状態が起こるわけですね。隕石が落ちて真っ暗になったみたいな。そうした生存危機を打開するために何をしようかと神々が相談して、その挙句に「祭」を行おうということになりました。そこで、天岩戸の前で祝詞を奏上し、手に笹をもって神楽の起源になる舞を舞った。これが天児屋命とか天宇受売命たちのやった最大の生存危機を打開する生存戦略でした。

こうして、生存危機の原因をつくった須佐之男命は高天原を追放されて出雲に降り立ち、そこに襲いかかってくる怪物の八岐大蛇を退治します。そして、八岐大蛇を退治した時に初めて、自分の心が晴々として「うた」を歌ったのです。この「うた」を歌うことの意味と価値は一体何であったか。これが、神道から見た世間と場所と被膜とどうかかわるかをこれからじっくりと見ていきます。

日本神話においては、まず冒頭の「国生み神話」の中で、最初の被膜思想が語られています。『古事記』においてイザナギ・イザナミという神々が高天ヶ原から命を受けてミッションが下ってきて、命をオノゴロ島というところで、みとのまぐわい、性行為を行い、性行為を行った後に出産するように島々を生んでいく。この八つの島々、これを「大八嶋の国」と名付けて、続けて「吉備の児島」以下の島々を六島、生んでいく。合計十四の島々を生み、この島々の総称が「大八嶋の国」となるわけですね。それをわかりやすく口語的に『超訳 古事記』を2009年に書いたので、そこから流れを見ていきます。

「海の中から生まれた一つの島の上で神々が一つになった。一つに溶け合って、その一つの命が無数の命に分かれ出て島となった。ウームオム、ウームオム。イザナミの命は次々と子どもたちを、命の島々を生んでいく。海の中から生まれた一つの島の上で神々、水蛭子、淡路島、最初に生まれた水蛭子は、まだはっきりした形をなさないために海の彼方に流しあつた。阿波島もまた形をなすことがなかったために泥の海に放ち、戻した。形を成した島こそ淡路の狭別の島である。水蛭子より阿波島よりも大きく形を成し、力強い姿形の島となった。次に伊予の二名島、今の四国は阿波と讃岐の四国の国々である。この二名島は身一つにして顔四つ。

東南の顔は阿波の大宣都比賣。西南の顔は土左の建依別。西北の顔は伊予の愛比賣。東北の顔は讃岐の飯依比古。その四つの顔は阿波の女神、土佐の女神、伊予の女神、讃岐の男神となった、おのずとそれぞれの男女の組み成す四つの国となる。

次に隠岐の三つ子の島が生まれた。その名を隠岐之三子島という。次に筑紫ノ島が生まれた。この島もまた身一つにして顔四つ、北の筑紫の国は白日別。東の豊の国は豊日別。西の火の国は建日向日豊久士比泥別。南の熊曾の国は建日別という。これらの神々は、みな雄々しく火を吹く男神たちであった。続いて天比登都柱の伊伎島。天之狭手依比売という名の津島、そして佐度島が生まれた。

次に天御虚空豊秋津根別という名の大倭豊秋津島が生まれた。今の本州が生まれた。これは最初に生まれた八つの島々を合わせて「大八嶋の国」と名付けた。大八嶋の周りに、さらにたくさんの小さな島々を生み出した。そして続いてまた石の神、風の神、海の神、木の神、山の神など、ありとあらゆる山川草木、海山風土のあらゆる天地の間にある神々を生み出した。そして最後に火の迦具土神、火の神を生み出した。

伊邪那美神は最初に水蛭子を生み、最後に火の神、枳具土を生み、鉾物や土や水の神々を、この世にもたらして黄泉の国に去って行った。黄泉の国、夜のような暗黒の国。その暗闇の中にひとり、伊邪那美神は去って行った。

愛しい、愛しい我が妻よ、なぜにお前は私ひとりをおいて先立って行ったのか。私のもとに戻ってきてほしい。悲しみと悔いにさいなまれた心が怒りと変じた。イザナギの神は悲しみと怒りにかられ、生まれ出た神枳具土を切り刻んだ。神枳具土から真っ赤な血潮が生まれ出て巖に飛び散った。そしてそこから鹿島春日の神となる。建御雷之男神、香取神となる、布都神など、猛々しい、荒々しい力ある神々と、さまざまな形の巖が生まれ出た。

この岩作の神から闇霧神までの「発心」、正鹿山津見神から山津見までの「発心」などが、首を切った時の力、頭を切った時の力、現れ出た。

この『古事記』冒頭の「国生み」「神生み」神話というのは、まるで地球史的な生成過程を見ているかのようす。この日本列島のことを、『古事記』では「クラゲ成す漂える国」といっているのですが、まさにそれはプレート運動そのものだと思います。葦原の中国、葦が生えている国、クラゲのような国、これはわりと現実的にとらえて、それも大八嶋というのも島々の国、これらは稲穂が実る、豊葦原の瑞穂の国へ転換していく、修理固成していく、これを『古事記』は語るわけですね。

日本にはご存じのように1 1 1の火山があり、延喜式内社も、それにあわせて3 1 3 2座あるんですが、伊豆半島に9 2、三陸に1 0 0あるというのは間違いなく災害が多い、地震が多い、南海トラフのような三陸沖の日本海溝とかがある。壱岐対馬に多いのは国防の拠点であり、海洋貿易の中継地である。このような形で「延喜式内社」も多くなって京や奈良や、地方が生まれてきている。まさに日本列島はプレートの十字路なんですね。ユーラシアプレート、北米プレート、太平洋プレート、フィリピンプレート、この4つのプレートに折り重なっている、つながっている、そこに「クラゲ成す国」の「産霊」（むすひ）の神聖エネルギーが飛ぶのが『古事記』の神学です。その「産霊」の力をメンテナンスできるように修理固成しなさいというのがイナザギ・イザナミのミッションとして与えられて、その修理固成の一つに神々や国々、島々を生んでいく、その最後に天照大神、月読命、須佐之男命を生んだという話の流れになるんですね。けれども、そこにはさまざまな荒ぶる負のエネルギー、荒ぶる神、ちはやふる神があり、その日本列島の災害をシンボル化するような荒ぶる神々の力を、どういうふうに鎮め、つきあっていくのか、これが一つの大きな課題になっております。

そのような荒ぶる神、荒ぶる様というのを「荒御魂」、恵みをもたらす「和魂」、幸いをもたらす「幸魂」、不思議な働きをする「奇魂」、こういうような考え方も生まれてきます。これも「神道の靈魂観」として重要な考え方ですね。

## 2. 四国遍路

実はこの「国生み神話」というのは四国遍路が、後の近世、江戸時代に生まれてきて日本の接待文化の一つのホスピタリティ、ホスピタル・ケア的な一つの地域文化になると思うんですが、それにも影響を与えているというのが私のとらえ方です。伊予、讃岐、阿波、土佐というのは東側二国、讃岐、阿波は食べ物に関する男女神のペアですね。西側二国は伊予と土佐、伊予は愛比売、土佐は建依別、猛々しい男の神、美しい女の神が、うまく四国四県は陰陽の絶妙のバランスの中で、そこにおいて歩いているうちに、千何

百キロくらいあるのでしょうか、「死と再生という心身変容」が起こるといことが、このお遍路さんの中であって、地域にいる方たちが、さまざまな形でお接待をする、こういうところを「カッタイさん」と呼ばれた病者も行く、帰る家のない人たちもここに行くということも含まれていたと民族学的にはいわれております。現実はずっとずっと厳しい差別もあったと思われませんが、しかしそういう文化形成や表現は今日まで残されているわけですね。

阿波が「発心」と、だんだんと仏教的な意味づけがなされてきて、土佐が「修行の道場」、伊予が「菩提の道場」、讃岐が弘法大師、空海が生まれたところなので「涅槃の道場」と「発心・修行・菩提・涅槃」という意味論が加わっていきます。「発心」して阿波の「国生み」を回って室戸岬から足摺まで約300キロをひたすら歩く。外側の大きな太平洋を臨みながら。台風メッカですから台風も襲ってくる。しかしそういう雄大な光景の中で自分の心も体もじつにちっぽけなものであって、その中でこのように苦しんでいるということがいろんな形でわかってくる。そこで触れ合う遍路役の人々であるとか、地域の人々との交流の中で身心が溶けだしていく。先程ほどの牛山菜優さんの「溶ける」ではないですが、ほぐれていく。そういう自分をじっくり洗い直すような時間と期間をもつ。そういう経験をしていく。これが自然の景観の移り変わりとともに変化する。なぜならば、外海である太平洋に面している土佐に対して、内海の瀬戸内海の方になるとまことに穏やかなんですね。足摺岬から愛媛に行くと、「なんと美しい、なんてまろろかなのか」という感じが実際によくわかります。私も大学三年の終わりにお遍路さんをして、この大きな景観の違いがとても大きな自然のケアになっていると感じ入りました。

そういう中に、「同行二人」というお大師さん信仰が息づいているのです。そのような信仰や信念をもつことで、この世界を生きる力、「同行二人」の力と接待の地域の文化と自然の景観の移りゆきの中で、この世智辛い「世間」の中にうごめきもがくさまざまな苦しみをほぐしていく経験をたどり、それを仏教的に意味づける。その仏教的な意味づけの根幹に四国の「国生み神話」のような神話的思考が元にあったと言いたいわけですね。

古代から四つの顔をもつ、陰影をもつ四国の自然風土の中を、弘法大師との「同行二人」で歩行をしながら「心身変容」を遂げていく技をもつ霊場巡礼文化が四国遍路である。何よりも大事なものは、この四国遍路の「歩行」において痛みも苦しみもあるんですが、一つは悠久の海、二つの海、すなわち太平洋と瀬戸内海の風光によってほぐされていく。さらに、四国のど真ん中の四国山脈の中を通過することによってほぐれていく。

そしてその里に住む人々、山に住む人々、海に住む人々の「世間」の中からケアされていくことを通して変容を遂げていく、このような「国生み神話」的な物語をベースにしたお遍路さんの仏教的意味づけができており、これは日本の「世間」文化のポジティブな一面であると、四国出身の私などは言いたくなります。

### 3. うたの被膜性と世間性

もうひとつ、日本神話における「まつり」の発生と「うた」の発生についてです。『古事記』では、天照大神が天の岩戸に隠れた時にさまざまな禍が起こり、パニック状態になった。それを打開するために「まつり」を行ないます。天鈿女命が手に笹をもって踊りを踊っているうちに神がかりし、それを見て神々が一斉に花が咲いたように大笑いをした。その時、『古語拾遺』という平安初期の807年に記された斎部広成の著作では、「あはれ、あなおもしろ、あな楽し、あなさやけ、おけ！」と神々が口々に喜び叫んだと記されています。天が晴れて光が差してきて（天晴れ）聖なる光を受けて顔が白くなる（面白）。すると、自然に手が伸びて阿波踊りやカチャーシーのように踊り出した（楽し）。（「さやけ、おけ」は自然に笹や木の葉がさやさやそよそよとスイングするということ。それが神楽の元になっているということが、『古事記』『日本書記』『古語拾遺』などで語られるんですね。

もう一つ、「うた」の発生。須佐之男命は自分たちのさまざまな天の罪国、罪を背負って放浪した。日本で最初の放浪神、追放された神が須佐之男命です。ところが追放された先に襲来して来る八岐大蛇という八頭八尾のモンスターを退治して初めて自分の心が清々しく晴れ晴れとした気持ちになる。

先の高天原では「まつり」によって世界全体にハレ（晴）が起こるのですが、須佐之男命は八岐大蛇を退治して「うた」を歌うことによってケガレを脱して心が晴れるわけです。「あなんて我が心は清々しいのだ、こんな清々しく気持ち心持ちは初めてだ」といって我が国で最初の「うた」を歌った。それが、「八雲立つ出雲八重垣妻籠みに八重垣作るその八重垣を」の歌です。「たくさんの雲がたち上ってくるこの出雲の地で私は大変美しい櫛名田比売という姫を得た。その喜びの中で八重垣をもって姫を大切に籠もらせる愛の住まいを打ち立てて、常永久にここで愛するおまえとともに過ごしていこう」という愛の讃歌を歌うわけですね。これが日本の最初の歌だとされる。須佐之男命はその思いを歌にし、心の高まりを鎮めた。これをもって我が国は歌ぶりの栄える詩の国、歌の国となったというわけです。

ここにおいて、「まつり」は被膜の強化であり、「うた」は被膜のメンテナンス、修理固成である。それが私のとらえ方です。

「幼き頃より母をしのび、母を恋した海山を枯れ干すまでに泣き叫び、高天原での乱暴狼藉の限りをしたさまざまなる禍をもたらした悪逆非道の神が、恐ろしい怪物を退治して新しい世界を切り拓き、愛の言霊を奏でて世界に麗しい調べをもたらし、神々と人々を幸せにする技を伝えた。

こういう須佐之男命の「うた」の力というものが『古今和歌集』『新古今和歌集』の中で、スサノヲ・ルネサンスとして顕れる。紀淑望の記した『古今和歌集』真名序には「素戔嗚尊の出雲の国に到るに逮びて、始めて三十一字の詠あり。今の反歌の作なり」とあり、紀貫之の書いた仮名序では「あらかねの地にしては、すさのをの命よりぞおこりける。ちはやぶる神世には、歌の文字も定まらず、すなほにして、言の心わきがたかりけらし。人の世となりて、すさのをの命よりぞ、三十文字あまり一文字はよみける」とあって、さらにその割注に「すさのをの命は、天照大神のこのかみなり。女と住みたまはむとて、出雲の国に宮造りしたまふ時に、その処に八色の雲の立つを見て、よみたまへるなり。や雲立つ出雲八重垣妻ごめに八重垣つくるその八重垣を」とあります。また、鎌倉時代初期に編纂された『新古今和歌集』でも、和歌が須佐之男命から始まったと「真名序」にも「仮名序」にも書かれています。

このように見てくると、『古事記』においては、この世界や国土を維持していくミッションワークとして「修理固成」、すなわち、修め、つくり、固め、成せ、という行動が必要となりますが、それが、「まつり」と「うた」によって修理固成され、メンテナンスされ、整えられていくこととなります。とすれば、「まつり」とは自然と共同体の命の被膜を確認し強化するワークである。また、「うた」を歌うことは自然と共同体の命の被膜を整える「言向け和し」のワークである。さらには、そういう「まつり」と「うた」が基層文化としてある中で、御詠歌を歌いながら四国を歩くことは、いのちの被膜を整える「同行二人」のワークであるということになります。このようにして、自然と文化の交叉する日本的「世間」においては、自然と文化との被膜的關係が伝承され、根づいてきたといえます。

#### 4. 詠歌から天台本覚思想までをつらぬく感覚と思想

ところが、現代のわたしたちが生きている時代においては「世間」は、ある日本的歪みやバイアスをもった、公共的なものに反する、内輪的な、他者性を媒介しない世界と

いう側面を強調されてきがちだと思うんです。私もそれはそれとして認めます。けれども、最初期の古典から見ると、「世間」を支えている根本基盤や構造としての国土と人間といういのちを被膜的なものにとらえる安全と安心の構造があるという点で、神道の立場から重要です。ここに「世間」の倫理が生まれてくるとするならば、「世間」の倫理を生み出す「いのちの倫理」というか、ある種、エコロジカルな倫理が根底にあると言えるでしょう。これが一つの表現として、「お天道さまが見ている」とか、「ご先祖さまが見ている」とかというような「見られ感」になり、これがネガティブにはたらくと「同調圧力」にもなっていきます。このあたりが日本において「世間」とか倫理の問題を考えていく時に重要だと思っております。

同時に「世間」の中にいのち的なもの、「いのちの「世間」」という言い方を敢えてしていますけど、息吹をもった自然の日本列島を形成していく力、産巢日（むすひ、産霊）の力と『古事記』はいうので、このむすひ的ないのちの息吹を重視したい。これが宗教人類学的には、アニミズムとか、生命主義といわれるのだと思いますし、契約的な世界観に対して、エナ（胞衣）的な世界観をつくっていると思います。

それを言葉の文脈で見えていくと、『日本書紀』の中に「草木悉によくもの言う」という表現になる。つまり、人間以前から言葉がある。神や人だけが言葉を話すのではなく、草木もみな言葉を発する。『日本書紀』に、葦原の中つ国は「磐根・木根立・草の片葉もよくもの言う」というような言葉があって、「岩も木も草も、みな言葉を発している」ということになる。自然・万物はさまざまなメッセージを放っている。これが、『古今和歌集』仮名序の「生きとし生けるものいずれか歌を詠まざりける」ともなり、さらには、こういう自然から発せられるメッセージを仏教的に全部包摂していく世界観が比叡山で、「一仏成道観見法界、草木国土悉皆成仏」という天台本覚思想になっていく。

天台本覚思想は真言密教や天台密教などの密教思想と法華思想の両方がミックスされていますが、そのプロセスで曼陀羅などに「神と仏の習合」が表現されていきます。その際に、マジカルな言語意識がより強化される。日本列島で生まれた言葉は、確かに中国の言葉や朝鮮半島の言葉とある程度似ている面も持ち、強い影響も受けてきているけれども、それとは違う地域特性をもってきた。それを、「言霊の幸わう国」とか「言霊の助くる国」という言い方をして、柿本人麻呂とか山上憶良らがこの国土を守るマジカルな被膜として「言葉」のスピリチュアルなはたらきを「言霊」と表現し、その「言霊」の一つの現れや形が「うた」となるという思想を表明した。

つまり、「言霊の幸わう国」というのは、具体的には、「うた」、主には短歌が詠まれる国でもあるということになります。そうした霊的なマジカルな「言葉」の力がはたら



き作用する国である。その「言葉の力」を日本の文化の一つの原型的なものとして採り上げたのが『古今和歌集』で、905年に醍醐天皇が紀貫之などに命じて編纂された。そこに、「春夏秋冬」の部立てが出来て、日本における季語の始まりとなった。季語は『古今和歌集』から始まったと私は思っていますが、季語の原型になる思想と感覚が生れた。もちろん『万葉集』にもその原型を遡ることはできます。けれども、春夏秋冬という季節の流れの中に人が住んで、さまざまな出逢いや別れや恋や痛みを経験することが『古今和歌集』の世界としてまとまっていくわけです。

そして、その冒頭に、「和歌（やまとうた）は、人の心を種として、万の言とぞなれりける。世の中にある人、事・業（こと・わざ）しげきものなれば、心に思ふ事を見るもの聞くものにつけて言ひだせるなり。花に鳴く鶯、水にすむかはづの声を聞けば、生きとし生けるもの、いづれか歌をよまざりける。力をも入れずして天地（あめつち）を動かし、目に見えぬ鬼神をもあはれと思はせ、男女のなかをもやはらげ、猛き武士（もののふ）の心もなぐさむるは歌なり」と、日本的な「うた」の哲学を歌い上げるわけです。

これは、もちろん、原理的・概念的には中国古典の『詩経』をもとにしています。「天地動かし、鬼神を感じる、人倫を動かし」ということに歌がいいというアイデアは、確かに『詩経』に基づいている。けれども、大きな違いは、『詩経』には「治世の音・乱世の音・亡国の音」があって、それを詩が反映しているという大きな国家統制的な詩観がありますが、『古今和歌集』では「花に鳴く鶯、水にすむかわづの声を聞けば、生きとし生けるもの、いづれか歌をよまざりける」となる。これは『詩経』にはない。花の咲く木に寄って来て鳴くウグイスや水の中に住んでいるカエルの声を聞いていると、生きとし生けるもの、いのちあるものはみな歌を詠んでいるということが実感できるという、この部分がないのです。この「生きとし生けるものがみな歌を詠んでいる」という命題が先ほどいった「草木能言語」、つまり「草木みなことごとくよく言問う」という世界観に端を発しているところが根が深いのだということをいいたいわけです。

さらには、『延喜式祝詞』でも「こととひし、いはねきねたちさくのかきはをも、ことやめて」という章句が何度も定型的に繰り返し出てきます。また他には、「岩根・木立・青水沫も事問ひて荒ぶる国なり」とか。あらゆる自然万物、森羅万象が言葉を発している。そういう言葉の発現状態は人が住むには荒々しすぎる強いエネルギーなので、その言葉をやめてもらって整えられたものにする。人間が聴こえるほどよき周波数に変える。

これは『常陸国風土記』の中にも「あらぶる神等、又、岩根・木立・草の片葉も辞語

ひて、昼は狭蠅なす、夜は火のふく国なり。此を事向けさむ大御神と、天降り供へまつりき」と記されている事態でもあります。言向け和す。言問うていたのを言向け和すことによって整えていく。要は、岩根も草木も言葉を発していた。そこで言葉を用いて、調律を図っていくのが言霊であり、和歌、詠歌、つまりは「うた」で、それが「まつり」の中でも歌われたり、あるいは祝詞になる。

## 5. 人間＝青人草の位置

さて、ここで視点と時代を変えます。

江戸時代に古典研究した平田篤胤は、『古道大元顕幽分属図』という図をつくっています。平田篤胤はここで取り上げてきた『古事記』『日本書紀』や『延喜式祝詞』などを研究して、世界の中心には天之御中主神がいて、それが二つの系統に分かれていくと考えた。一つは、天照大神から皇美麻命すなわち天皇につながる流れは、タカミムスヒから、イザナギの命を経て天照大神を経由することによって、スメミマすなわち天皇に至る。この流れが日本統治の表に出るラインとしてある。

一方、それに対する裏のライン、その表を支え補完するラインとして、カミムスヒから、イザナミの命を経て須佐之男命を経由することによって大国主命に至る系譜がある。表のタカミムスヒアマテラス系が太陽であれば、裏のカミムスヒスサノヲ系は月である。天照大神の方が「和御魂」である。須佐之男命は「荒御魂」で、さまざまな破壊をももたらす力である。しかし、その破壊は次なる創造（たとえば「国作り」）という「修理固成」を生む。この須佐之男命系が大国主命に伝わり、最終的に「幽世」（かくりよ）、すなわち幽冥界ないしあの世のことを司る神となる。その対となる「現世」（うつしよ）を治める天皇は、現実世界をガバナンスする。

こうして、平田篤胤は、古典解釈から、大国主命はあの世をガバナンスする神であると結論づけたのです。

ここで注目したいのは、それらを束ねるものとして「人草万物」と書いているところです。人草、青人草というのは、『古事記』の中に出てくる言葉でもあります。人間のことを意味します。人間はまた別の文脈で「大御宝」ともいわれますが、もう一つの古い言い方は「青人草」です。

つまり人間なのですが、草や虫と重なりあっている、そういう考え方や生命観が、神道における場所やいのちというものの考え方の根幹にある。古語において人間は「青人草」であり、後には「裸虫」とも言われるようになる。近世以降、「裸虫」(ラチュウ)という言い方が広がります。

村井弦斎の著書『近江聖人』は、明治にベストセラーになった、儒者中江藤樹のことを書いた伝記小説ですが、その中に雲助問答のようなものがあるんですね。「人間はどういう存在か」ということについて、禪問答のようなやりとりを交す。たとえば、「神様と虫とは、何方が好い」と問うと、雲助は「それは神様が好いに、違ひ無い。爾う被仰れば、旦那様、誰でも、正直にして居れば、神様になりますか。だが少し困る事がある。私は酒が好きだから、酒を飲んで、不可ますまいな」と答える。次に、藤樹が「それは飲まない方が、宣いが、然し飲んで、悪い事さへ、仕なければ宣い。」という。

それがさらに展開して、神様と虫の論議をしているところで、雲助は「学問修行と聞て、興ある事に思ひ、

「ではほうぼうの、学者と仕合を仕て、歩くのですか。学問が出来ても、矢っ張り虫の方ではありませんか」と、学者もと



どのつまりは「虫」だといひます。すると、客の方は、「何だ虫とは」と怒る。雲助は、「アハハ、虫々。爾う無闇と威張る人は、屹度虫に違ひない。人間も矢っ張り、虫だそうです」とさらに自説を述べ立てる。結局、客も「爾うよ。天地の裸虫と云ふから、虫の様なものだ」とあいづちをうつ。雲助は、さらに突っ込みつつ茶化して、「様なものではない、米を食うから米喰虫だ」など、譯も無い事を語りながら、坂本の宿に着きにけり」という一節が『近江聖人』の中に載っています。つまり人は『古事記』の時代から「青人草」と考えられ、さらには、「人は虫だ」「裸虫」だと呼ばれるようになる。そういう考え方の中に「神道の潜在教義」の核になる存在感覚と存在論があるのではないかというのが私のとらえ方です。

神道は仏教のように本学思想のような明確な思想表現があるわけではありません。教義があるわけではありません。しかし潜在的なもののとらえ方、考え方、思考法があり、それが表現されている。なんと表現されているかということ、「場」として、「道」として、「美」として、「祭」として、「技」として、「詩」として、それらのものを総合するような大きな「生態智」(エコソフィア)として表現されている。それが神道文化であり、神道思想の潜在教義ではないかというのが私の神道論です。

その中でも一番重要なのが、「場」ですね。つまりそれは「鎮守の森」ともなり、トトロが住んでいるような樹や磐ということになります。それを大切にしている生活文化が「道」として伝えられ、その中に「美」もあり、「祭」やさまざまな「歌」が歌われ、山と里との間をつなぐ神々の社、森が生み出されてきて、現在に至るわけです。東日本大震災のあった時、その神社に駆け上って助かった人たちも少なからずいました。もちろん中には津波に呑み込まれた神社もありますが、ほとんどの神社は高台にあるので被害をまぬかれ、生き延びた。

そういう中で「うた」というものが、どういう意味合いをもつのか。ある意味では事例は豊富ともいえるし、無数にあるともいえます。短歌結社、俳句結社の数を数えたことはありませんが、何万という数でしょうね。私の教え子の一人も俳句結社を主宰しています。堀本裕樹さんといいますが、NHKの俳句の講師も務めています。彼は「蒼海」という俳句結社雑誌を出していますが、彼の俳句との出会いから俳句結社の主宰までの過程をずっと発端から見ていきますと、それは無理してつくっているのではない。できるようにしてできる、おのずからそういう俳句や俳句結社が現代でも生まれてくる。若い人たちもそこに入って切磋琢磨して、いろいろとたいへん面白いことをやっている。連歌・連句的な座や講や結のようなもの、ある種、現代のオンライン社会の中でも日本的SNSのような形のものを生み出すベースになっている。それは閉じられた結社の結、

結びつけるという、ある種、被膜をもつと同時に、それが強力に反転すると、排除の構造を生み出す。すると、そこはまた大きな被害、排他性を伴うと問題になっていくわけです。

でも、そうした排他性を超える思想は、すでに、「生きとし生けるものいずれか歌を詠まざりける」（古今和歌集』仮名序）の中にあります。すべて森羅万象が「うた」を歌い、短歌も俳句もうたっているという立場からすれば、人間的な差別を超えていくものの考え方は生まれ得るわけですね。それを「天台本学思想」は非常に明確に命題化したともいえます。それが、「草木国土悉皆成仏」です。

その「うた」が、被膜を強化する、整える、草木事問う声を変容させて歌の声にしていくことによって穏やかになっていく。「言向け和す」。「和す」（やわす）というのは、和らげ、鎮め、平らにしていく。冒頭で取り上げた「平」という詩は、溶けだしてなくなるという空虚な「平」ですが、これは「安らぐ」という「平」です。心を鎮める「心直しの技法」ともなっていく。そういう歌や俳句の共同体の形成が、日本的な「世間」を生み出す元となったと考えています。

短歌や俳句を考える時、「俳諧」という字の組み立てに注目したい。「俳」という字は、「人に非ず」と書く。「諧」は、「みな言う」と書く。組み合わせると、「人に非ず、みな言う」となる。それこそ、事問ひし、岩根・木立・草の片葉の世界なんですよ。なので、私は人間心情的な短歌より俳句の方がずっと古代日本的、古層日本的と思っています。人間の心が中心ではなく、モノの方が、あらゆるモノが歌うという有り様を俳句の方がより鮮明に写し出しているからです。しかも俳句は吟行する、土地をめぐることによって土地の声を聴き取り、土地の声を人を通して言葉にしていく。こういう文学形式を生み出したことに感嘆します。俳句はすごいと思って、松尾芭蕉を尊敬しています。「松のことは松に習え、竹のことは竹に習え、思惟を離れよ」という芭蕉哲学。そういうモノの中に入って、その動き、神道でいう「産霊」（むすひ）の現れ出ることを感ずる時に句は生まれてくる。「草木虫魚の目、心、これを大事にきなさいよ」ということですね。「それを感じ取れるようなレンズや耳を磨きなさいよ」ということ。それが、「松のことは松に習え」というメッセージとなる。

こういうところに「生態智的な表現」があって「自然に対する深く、慎ましい、畏怖畏敬の念における暮らしの中に鋭敏な観察と経験によって練り上げられた自然と人工との持続可能な創造的バランス維持システムの知恵と技法があるのだ」と思っております。

芭蕉の弟子の服部土芳『三冊子』の中に、「利口」という言葉があります。それは、

いわゆる「賢い」という読み方や意味ではなく、「口きき」という読み方をする。「心なきものに心を付、物いはぬものに物いはせ、利口したる体也」。つまり物をいわないものの声。パソコン自体の機械の声を聴く、コピー機の声聴くみたないところまで行き着くということです。これを「利口」という。口をきく(利く-聴く)こと。それが「草木言語」という『日本書紀』でいう「草木言問う」というところから始まり、『古事記』や『延喜式祝詞』『風土記』の中にある「言問い」でもあり、それが仏教的な慈悲の思想と混じり合うところで「草木悉皆成仏」という「天台本学思想」をつくりあげていった。このように私は考え、そういう根源的な「産霊」(むすひ)の力に帰れと言いたい。そうした存在感覚と思想の核は、芭蕉の俳句や作句態度の中にも生きている。『古事記』の「むすひ」と「修理固成」の精神は生きている。、彼が『古事記』読んだかどうか分かりませんが、その心は生きていると思います。

#### おわりに～朝日歌壇のホームレス歌人

最後のエピソードとなります。

朝日歌壇に2008年から2009年にかけて掲載されたホームレス歌人が登場することによって朝日歌壇の中で歌いあう、結社ではないけれども、ホームレスケア歌壇という「世間」が生まれたんですね。これを知ったのは、今年2月に、上智大学大学院実践宗教学研究科死生学専攻在学の横田孝治さんが「孤独孤立問題と和歌のスピリチャリティ」と題して提出した修士論文の最後の事例として挙げられていたからです。その主査を担当した私はこの事例を大変興味深く思いました。そこで、その横田さんの研究に基づきながら最後のエピソードを紹介していきます。

横田さんは、朝日新聞掲載の「朝日歌壇」に、2008年～2009年にわたって、短歌の投稿をした公田耕一さんと、彼を中心とした共同体形成の経時的变化を検討していきます。公田さんは、居住地表記に「ホームレス」と記載したところから、「ホームレス歌人」として著名となり、朝日歌壇だけでなく朝日新聞の社会面や他紙、テレビなどでも短歌が紹介されました。それを取り上げた先行研究には、三山隆著『ホームレス歌人のいた冬』(文藝春秋)、小山田隆明著『詩歌に救われた人々、詩歌療法入門』(風詠社)などがあります。

具体的にその短歌を見ていくと、「野毛山を下れば汗の吹き出してドン・キホーテへ涼みに入る」(ホームレス・公田耕一)が佐佐木幸綱選で載っています。もう一人の選者の高野公彦このこの短歌を選に入れました。それに反応して同じ日の歌壇に、「ドン・

キホーテ」という安売りショップに涼みに入ったという歌の隣に高野さんが選んだ歌「生きていれば詠める ペンあれば書けること教えてくれるホームレス公田氏」（飯塚市・甲斐みどり）を載せています。公田氏の生き方から励ましを感じる。それが歌の励ましあいになっている。まさに短歌によるケアです。横田さんは、「公田の作品は周囲に衝撃と癒しをもたらし、その影響を受けた人たちの返歌や反応は公田に“周囲の期待”と共同体(仲間)意識をもたらしたことは、他者からの公田氏への返歌で明らかである。／この共同体意識の中であって、公田は現実の自身の表現欲求と自己顕示欲、周囲の期待する役割を知ることによる規制、共同体の中の「自我」存在の儂さも感じたはずである」と解釈した。

2008年12月に公田耕一さんの最初の句が選ばれ、最終的に合計28首の短歌が選ばれていくのですが、9番目の選歌が「ホームレス歌人の記事を他人事のやうに読めども涙こぼしぬ」です。これはなかなかアンビバレンツな歌で、自分のことを、距離を置くようで置けないものとして見えています。自分はこんなふうにも人目に晒されているのか、だけでも人々が、とりわけ、まなざしてくれることに対して私の心は、すごくうれしく、ありがたく思うという気持ちが一方にある。しかし同時に、ホームレスとして、その日暮らしの生活をしている我が身の行く末とか、いろいろ複雑な思いも表現される。

そして2009年2月には朝日新聞東京版社会面に次の記事が載りました。

「朝日歌壇に「ホームレス・公田耕一」と名乗る歌人が現れた。昨年末以来ほぼ毎週入選を重ねている。経歴も年齢も不明だが、投稿数に比例して”気になる存在”度は高まるばかりだ。(中略)歌壇係には、ホームレス歌人を思う歌や、「短歌を抛り所に生きぬいて」などの励ましが寄せられているが、「ホームレス」では、これらの厚意を届けることができない。公田さん、なんとか連絡がとれませんか。あなたが手にすべき入選一首につきはがき10枚の”投稿謝礼”も宙に浮いているのです。」

公田さん、返事をくれないと、声を届けられない、伝えられない。何とか連絡がとれないか。入選1首につきはがき10枚あるので、200枚くらいにのぼる投稿謝礼も宙に浮いていると呼びかけても、返信がなかった。こうしてこの「ホームレス歌人」は「朝日歌壇」から消えていったのです。

最後に、まとめに一言。

阿部謹也さんは『「世間」とは何か』というたいへん話題を読んだ本の中で、

「死者だけではない。日本人は動物をも含めた周囲の生物、非生物と共に生きているのであって、針供養や時計供養まで行われるこの国の風俗を想起しなければならない。神判はこのような日本人の死生観の一端として長い間行われてきたのであって、それ自

体は今では行われなくなったとしても、その背後にある考え方は生き残っているのである。(中略) 動物や鳥などとの関係については、今では近代化の結果起請文失の条にみられるようなことはなくなっているが、この法の背景にあるのは自然界との調和という考え方である。ここで「自然界」という場合、現代人が考える自然界とはやや異なっている。ここでいう自然界とは、「世の中」や「世」だからである。「世の中」や「世」は原則として動物や鳥あるいは非生物をも包含する世界であった。したがってそれらの自然界の存在と調和していない者には何らかの問題があると判断された。その状態がケガレである。私達は中途半端な西欧化と近代化の結果重要な視点を見失っており、神判の背後にあるこうした考え方を理解できなくなっているのである」

と述べています。

「自然界との調和」という問題。この「自然界」とは「世の中」のことで、ここに動物とか鳥とか生物も包含されている。このあたりが、『古事記』『日本書紀』『延喜式祝詞』や神社の中で、物語的存在感覚として、潜在教義としての場所として、森として伝えられてきているわけです。

以上、神道の立場から、「世間」という分かりにくい何ものかが話題になる基層にどういうものの考え方やとらえ方があるのかということに注目して問題提起してみました。結論としては、<いのちの世間>の中に「人の世間」はあるということでした。人の世間はいのちの世間に包含されている、このへんの関係は死者をも含んでいるので、古くて、大きな深いものであるということです。

ご清聴、ありがとうございました。



宗教倫理学会 2023 年公開講演会

公開講演

2023年3月11日（土）

於 キャンパスプラザ京都・2Fホール

講 師

佐藤 直樹（九州工業大学 名誉教授）

演 題

なぜ日本社会は息苦しいのか？

同調圧力と世間

コメンテーター

澤井 義次（天理大学 名誉教授）

司 会

那須 英勝（龍谷大学 教授）



# なぜ日本社会は息苦しいのか？

## 同調圧力と世間

佐藤 直樹（九州工業大学名誉教授）

今、ご紹介いただきました佐藤です。今日は、話す機会を与えていただきましてありがとうございます。本日は「なぜ日本社会は息苦しいのか？ 同調圧力と世間」というテーマでお話をしたいと思います。

私自身は40年近く大学で法学を教えておりましたが、ある日、ふと「日本人は法律を信じていないのではないかとハッと気がつきました。ちょうどその頃、歴史学者の阿部謹也さんが『西洋中世の愛と人格』（朝日新聞社）という本を出しまして、「日本における世間についてきちんと考えないといけないのだ」ということで、「ああ、そうだったのか、日本人は実際、法を信じていないけれども、世間の方は信じている、これは世間について考えなくちゃいけない」と気がつきました。それまで真面目な(?)法律学者だったのが完全にグレてしまい、1999年、20数年前になりますが、阿部さんたちといっしょに「日本世間学会」という、日本の世間について考察する学会を立ち上げて、それからずっと活動を続けています。年に二回くらい東京で研究大会をやって、今はZoomでもやっています。これが、「世間学」という学問を日本で初めて立ち上げた経緯になります。

世間学というのは、お聞きになったのは初めてではないかと思いますが、その観点から、「なぜ日本社会は息苦しいのか？」ということをお話したいと思います。もともと日本の社会は同調圧力が非常に強い。真鍋淑郎さんが、2年くらい前にノーベル賞を受賞された時の記者会見で、彼は1975年に国籍を日本からアメリカに変えているのですが、アメリカに変えた理由を聞かれて、なんと行ったかという、「日本社会は調和を重んじる社会だ。私はそれがちょっと苦手だ」といって笑いを誘っていました。もともと日本は同調圧力が強い国だったわけですが、ご存じのように、ここ3年のコロナ禍の中で、他の国と比べて日本の社会は同調圧力がかなり強い国ではないかということが、明らかになったことがあったわけです。私に言わせれば、これは「世間」が暴走し、狂暴化することで、「自粛警察」とか「マスク警察」とか、ほとんど海外では考えられないことが日本に起きたということです。こういう日本の同調圧力の強さというのが、コロナ禍の中で明らかになった。

ちょうど今日は3月11日で、東日本大震災が起きた日です。実はこの時にコロナ禍と同じことが起きたのです。なぜコロナ禍の中で同調圧力が席卷するという現象が起きたのかといえば、それは他の国にはない「世間」というものが日本にあって、それが根底にあったので強い同調圧力が生じた。それ以前にこれがはっきりと露出したのが、2011年の東日本大震災の時です。

これはご存じのように、海外からメディアが入ってきた時に、被災者が避難所で秩序立った冷静な行動をしているのを見て、「日本では略奪も暴動も起きない」とびっくりして、大絶賛されたわけです。なぜそういうことになったのかといえば、話は簡単です。海外の場合には「社会」というものがありますけども、社会を動かしている原理は「法のルール」です。そうしますと非常時には、たとえばアメリカなどではハリケーンが起きた時に略奪とか暴動が普通に起きる。なぜ起きるかという、非常時とか災害になると警察が動かなくなる。警察が動かなくなるということは、「法のルール」が働かなくなる。「法のルール」が働かなくなると略奪とか暴動が起きやすいからです。

日本の場合、なぜそれが起きなかったのか。実はアメリカと同じことは起きたのです。警察が機能しなくなった。「法のルール」が働かなくなったのは同じです。けども被災者が避難所にいる時に、「世間」がすぐにできた。「世間のルール」が立ち上がって、「お前は、トイレ掃除」とか「お前はご飯配り」とか任務分担がすぐできる。「法のルール」が崩壊した点では海外といっしょだったのですけれども、日本にしかない「世間のルール」が立ち上がったことによって、略奪も暴動も起きなかった。それがはっきりあらわれたのが、東日本大震災の時です。

これと同じことが、コロナ禍でも起きたわけですね。海外ではコロナ禍に対して「命令と罰則」、すなわち「法のルール」で対応したわけです。とくに欧米では、外出禁止命令など「命令と罰則」という「法のルール」で厳格に対処した。ところが日本の場合は「自粛と要請」であって、「法のルール」で処罰されることはない。後で罰則(過料)がついた感染症法ができましたが、とにかく当初は「自粛と要請」だけで、海外と比較すると感染者数も死亡率も、かなり低く抑えることができた。どうしてかという、自粛をしていないお店があった場合に、「空気読め」という「世間」の同調圧力がかかる。これは「世間のルール」そのもののわけですが、そのことが結局、「法のルール」と同じくらい、あるいはそれ以上の効果を発揮した。その結果、今でも外を歩いてもマスクを100%つけているわけです。厚生労働省は昨年夏より、「町を歩く時は外していい」とアナウンスしているのに、いまでもみんなマスクをしている。みんな周りを見て判断している。結果的にいえば、コロナ禍においては、「世間」の同調圧力が奏功したことがあったわけです。

こうした同調圧力が、日本ではきわめて強いことが明らかになったわけですが、問題はこれに二面性があることです。たしかに日本は犯罪率でいうと、おそらく世界一低い。特に殺人の発生率はアメリカと比べて20分の1くらい。ヨーロッパと比べて3分の1から4分の1くらい。お隣の中国や韓国と比べても2分の1から3分の1くらい。もちろんこれはいいことであって、圧倒的に犯罪は起きないのですが、自殺率が非常に高いのですね。つまり日本の国は同調圧力が強いために犯罪は低く抑えられたとしても、同時に今度は、他人を殺さないが自分を殺すわけです。自殺率が非常に高い。先進国の中では最悪レベルです。この二面性が同調圧力の強さの結果として出てきている。この国は、そういう国であるということをよく自覚する必要があると思います。

阿部さんは2006年に急逝しましたが、もともと腎不全があり、人工透析中に心臓が止まったのです。2007年になって、NHKの「心の時代」という番組で、阿部さんをずっと追っかけたド

コメントが放送されました。その番組の中で阿部さんが、「イッヒ・ハーベ・レヒト」ということを言っています。ドイツ滞在中に、電話ボックスで電話をしようと思って行ったら、先に電話をしていた人がいた。いつまでも電話をしている。コンコンコンとドアを叩くと、その人が「イッヒ・ハーベ・レヒト」と言ったそうです。「レヒト(Recht)」が権利という意味で、「私には権利がある」という意味です。しかしこれを日本でいうと角が立つ。実は Right という言葉が日本では定着していない。「権利」という言葉が、その言葉自体、ほとんど定着していない。英語の Right という同じ意味で、「権利」が使われていないのです。「権利」という言葉は明治時代、1886年頃に入ってきた言葉ですが、Right という言葉を「権利」と翻訳したのです。英語の辞書を見ると、Right という言葉には「権利」以外にもう一つ、重要な意味がある。「正しい」という意味があります。これは「権利＝正しい」という意味です。ところが日本では、「あいつは権利ばかり主張する嫌なヤツだ」とか「権利には必ず義務が伴う」とか言われる。「権利」という言葉が、あまりいい意味で使われない。ところがこれが欧米だと Right という言葉は、もっているだけで正しい。これが定着している。「イッヒ・ハーベ・レヒト」という言葉で阿部さんが指摘したことが、これでした。

さらに、阿部さんが明らかにしたことで非常に大事なことは、12世紀前後までヨーロッパでも「世間」があったということです。今の日本の「世間」と同じような人間関係のつくり方があった。でもそれが、12世紀前後を境にしてしだいに「社会」に変わっていった。「Society」に変わっていった。その結果今では、「世間」は欧米では存在しないということです。ところが日本の場合には、「世間」という言葉がすでに『万葉集』に出てきます。

山上憶良の「貧窮問答歌」の中の「世の中を憂しとやさしと思へども飛び立ちかねつ鳥にしあらねば」が有名です。ここでは、「世間」という言葉を「よのなか」と読ませています。つまりこれは1200年前からの概念なのですが、意味はほとんど今と変わりません。スマホなど、人間関係の電子的なコミュニケーション手段が発達した現在の世の中になっても、おそらく日本人の人間関係のつくり方、頭の中の考え方は1200年くらい変わっていない、というところが大きな問題だろうと思っています。

欧米の場合には12世紀前後に、それが「社会」に変わっていった。日本では明治時代に「Society」を翻訳して社会という言葉を作った。ところが、「Society」という言葉を明治時代の人が翻訳した時、これを「世間」と訳さなかった。1000年以上の歴史があった「世間」とは訳さなかった。なぜか。「世間」とは違うものだと思ったからです。社会だけではなく、「個人」という言葉も、「individual」という言葉が明治時代に入ってきて、当然、個人という言葉は江戸時代になかったわけですから、新たに造語したのです。個人が集まって社会ができる。人間の尊厳とか権利と一体になった言葉が、「individual」や「Society」であるということが明治時代の人はわかったので、「世間」と翻訳しなかった。これは炯眼だったと思います。

それで問題は、社会という言葉は現在あります。個人という言葉もあります。しかし社会も個人という言葉もあるが、実体がないということです。現在の「Society」や「individual」として欧米で語られる内容と、日本でいわれる社会と個人は全く違う。そこが最大の問題で、明治時代以降日本では、社会と「世間」の二重構造ができあがった。日本は明治期に近代化＝西欧化を

して科学技術とか法制度、憲法を含めて、そういうことの輸入には成功したわけです。ところがその根底にある社会という人間関係のつくり方、「Society」という人間関係は定着しなかった。言葉は入ってきたけれども、定着しなかった。今でも言葉があるけれども、実体がないというのが問題で、実体がないということは、社会はあくまでもタテマエで、「世間」がホンネになっているということです。

「世間のルール」と「法のルール」ということでいえば、社会しかない海外ではコロナ禍は「法のルール」で対応した。ところが日本の場合は社会と「世間」の二重構造になっていて、しかも「法のルール」で対応したのではなく「世間のルール」で対応した。「世間」が下部構造＝土台になっていて、社会はその上にちょこんと乗っかっている上部構造としてある。社会がタテマエで「世間」がホンネ。そういう二重構造が日本の場合、明治以降にできあがった。コロナ禍では感染者の家に石が投げられるとか、完全に人権侵害にあたるようなことが起きているわけです。法務省はこれを「人権侵害である」とは言っていますけれども、はっきり申し上げて、「世間」では誰もそれを「人権侵害である」とは思っていないのですね。

コロナに感染したという理由だけで、バッシングされたり人権を侵害されたのは、おそらく日本だけです。欧米でも東洋人がコロナ、コロナといわれて差別されることはありましたけれども、あれはもともとあった東洋人差別にコロナ差別がくっついただけで、純粹にコロナに感染したという理由だけで差別されるとか、バッシングを受けたのは、おそらく日本だけです。それはどうしてかというと、「法のルール」がタテマエだからです。社会は「法のルール」でできています。しかし「法のルール」はタテマエで、同時に「法のルール」のなかで一番大事なものは「権利」とか「人権」という概念ですが、そういうものが日本の場合、ほとんど定着していない。言葉はありますが、これが定着していないところが一番の問題だろうと思います。

配布したレジュメでは、「英語には訳せない『世間』という言葉」という見出しになっていますが、「世間」というのは「Society」でもありませんし、「world」でもないし、「community」でもない。英語に訳せない。英語に訳せないということは、少なくとも英語圏には「世間」は存在しないということです。現在の欧米のどこの国にも存在しないと思いますし、世界でも、ほとんど存在しないのではないかと私は思っています。そういう「世間」というものを、日本は歴史的にずっと維持してきた。

社会と「世間」の違いですが、社会は「ばらばらの個人からなりたっていて、個人の結びつきが法律で定められている人間関係」です。社会は「個人」からできている。そして「法のルール」が支配している。「世間」の場合、その二つがない、個人も法律もない。そして「法のルール」ではなく、「世間のルール」で動いている。私は日本人が集団になった時、3人以上の人間がいる時、そこに「世間」が発生すると考えています。これは、吉本隆明さんが『改訂新版 共同幻想論』（角川ソフィア文庫）の中で、「3人以上の人間がいる時に共同幻想が成立する」といっていますが、「世間」も一種の共同幻想と言えます。学校も会社もサークルもご近所も学会も、全部「世間」です。それだけではなく、日本全体が「世間」になって、特定の人間をバッシングすることもあるのですね。

融通無碍で、いくらでも規模を変えろという、非常にとらえにくいものが「世間」だと思っています。同時に「世間」がどこにあるかといわれたら、机とか椅子とかのように触って確認することができない。どうしてできないかという、頭の中にあるからです。頭の中に存在する。その意味で、頭の中に存在するものを対象化する、それを外に取り出して客観的に見ることは非常に難しいのです。日本人は『世間』を離れては生きていけないと思っていますから、それを意識することはほとんどない。またその必要もない。ただ「世間」からバッシングされたり、とんでもない目にあった場合には意識することがあると思います。そうでない限り、普通に生活している時には意識することもないというのが「世間」です。

「世間」があることで、日本には他の国にはないような細かい「世間のルール」がたくさんある。それが強い同調圧力を生み出している。ここで四つほど、同調圧力を生み出すルールを挙げておきます。鴻上尚史さんは、『「空気」と「世間」』（講談社現代新書）の中で5つ挙げていますが、内容はほとんど同じです。

一番目は「お返し」ルールです。すなわち、阿部さんはそういう言い方をしていますが、「贈与・互酬の関係」です。これに対して社会しかない欧米には、「お返し」ルールはない。「法のルール」ですから、契約関係が「社会のルール」になります。お中元やお歳暮が典型的です。毎年二度、贈り物がこれほど飛び交う国は世界中にない。贈り物をお互いにすることによって、互いの関係を円滑にすることを、日本人はかなり長いことやってきた。たとえばバレンタインデー。とんでもなくたくさんのチョコレートが、2月14日のバレンタインデーの日が近づくと、お店に並ぶわけ。もともとバレンタインデーはヨーロッパの習慣ですが、日本に「贈与・互酬の関係」があるために全国に広がり、女性が男性に対して愛を告白するはずだったものが、いつのまにか、「義理チョコ」とか「逆チョコ」とか「友チョコ」とか、どんどん拡大していったわけ。贈答する、贈り物をする習慣が日本の中に「世間のルール」としてあったものから、バレンタインデーはどんどん広がっていった。

これに対して3月14日は「ホワイトデー」です。これは実は日本産の習慣で、福岡のお菓子屋さんである「石村萬盛堂」のホームページを開くと書いてありますが、「ホワイトデーにはマシュマロをとるのは、うちがつくったんだ」と。バレンタインデーでもらったなら、ホワイトデーにはお返ししないといけない、というわけです。「お返し」ルールが刷りこまれているので、ホワイトデーを仕掛けるとアッという間に全国展開して売れるわけです。

これと同じことなのですが、贈答するのはモノに限らない。メールでもいい。たとえば「既読無視」といって、ラインで読んでいるのに返事をしないと非難されます。なぜそんなことで非難されないといけないのか、考えてみるとよくわからないのですが、「世間」の「贈与・互酬の関係」、つまり「お返し」ルールに反することをしたのだ、ということなのですね。困るのは、そういうことをすると自分の人格評価につながることです。「あいつは、そういうヤツだ。返事をしないような失礼なヤツなんだ」と、人格評価が低くなる。さらに「即レス」は、すぐ返事をしないといけないということです。「贈与・互酬の関係」は、マルセル・モースも言っていますが、北米の「ポトラッチ」のように、相手に心理的な負担を負わせるために贈り物をする。「もらったら返さないといけない

い」と思うのは心理的な負担になる。だから直ちに返して心理的負担から逃れるということ、日本人はずっと長いことやってきたわけです。

契約関係など「法のルール」は「社会のルール」だと言いましたが、問題は、ヨーロッパでは12世紀前後に「世間」がだんだん否定されていって、社会がしだいにできてきたことです。これで一番大きかったのは都市化もありますが、キリスト教の浸透なのですね。1215年にローマ近郊で「ラテラノ公会議」が開かれて、「成人男女は1年に一回、教会に行つて告解をしなさい」と定められるわけです。その中で教えに反することをやると「贖罪」として、「パンと水だけで一カ月」といった形で、罰を受けたのです。そのことを通じてキリスト教会は、全ヨーロッパにキリスト教を普及させていくわけです。

キリスト教が「お返し」ルールを否定したことについては、『新約聖書』の「ルカによる福音書」14章に書いてあります。「昼食や夕食の会を催すときには、友人も、兄弟も、親類も、近所の金持ちも呼んではならない。その人たちも、あなたを招いてお返しをするかもしれないからである」といっています。「宴会を催すときには、貧しい人、体の不自由な人、足の不自由な人、目の見えない人を招きなさい。そうすれば、彼らはお返しができないから、あなたは幸な者になる。正しい人たちが復活するとき、あなたは報われる」と。「報われる」とはどういうことか。天国に行けるということです。つまり誰かを招いてご飯を食べさせる時は貧乏人を招きなさい。なぜかという、その人はお返しができないからだ。これは当時、ゲルマン社会にあった贈与慣行、現在の日本のお中元もそうですが、現世の「お返し」ルールを否定して、それを神との関係に変えた。これを阿部さんは、『ヨーロッパを見る視角』（岩波書店）の中で「贈与慣行を転換させた」と言っていますけども、そういう形を変えていった。「お返し」ルールの変化は、「世間」から社会に移行する時、ヨーロッパでは、その根底にキリスト教の浸透があったわけです。キリスト教の教えの中で「お返し」ルールを否定していった。

現世の「お返し」ルールを否定した結果、キリスト教的な贈与は「無償の贈与」となった。「無償の贈与」が基礎になって多額の寄付行為が生まれる。これで、欧米における博物館とかボランティア団体とかにたくさん寄付が集まるわけです。日本の場合は「お返し」ルールしかないから、「見返り」がないとダメなわけです。みんな見返りを期待しているわけです。ところが、キリスト教的な贈与は「無償の贈与」ですから、見返りを期待しない。寄付が集まる。日本の場合は、そういう寄付は集まらない。私は大英博物館に1991年に行った時、びっくりしたのですが、当時、入館料はタダでした。寄付でやっている。それくらいお金が集まる。日本の場合、無料でやっている博物館とか美術館は、ほとんどないのではないかと思います。そのくらい違うわけです。これが「お返し」ルールです。

二番目が「先輩・後輩」ルール。べつな言葉でいえば、「身分制」のルールです。これに対して「社会のルール」は「法の下での平等」なんです。「法の下での平等」が「社会」を貫いている。日本では「法の下での平等」という「法のルール」はタテマエで、「身分制」という「世間のルール」がホンネである。

面白いことに、「先輩・後輩」という日本語は英語にならない。基本的に英語の関係はフラッ



トな関係ですから、「先輩・後輩」という上下関係は存在しない。はっきりいって日本語は「世間」の言葉であって、現在の英語は社会の言葉と言えらと思います。たとえば英語の I、You という一人称・二人称ですが、日本語ではたくさんある。「俺」「てめえ」「私」「あちき」「あなた」「お前」「君」と山のようにある。ところが英語では一人称・二人称は一つしかない。相手が大統領だろうが友だちだろうが、全部 I と You。タメロで言う。日本語は相手が首相と友だちの場合では、言葉を変えないといけない。それは日本には「身分制」があって上下関係、つまり「先輩・後輩」とか「年上・年下」とか「格上・格下」とか、人間が集まった時に、必ず上下関係の序列が生まれるからです。その身分によって言葉を瞬時に変えないといけない。とにかく相手に会った時、敬語もそうですが、瞬時に変えないといけないのが日本語の特徴です。日本語は「世間」の言葉ですから、「世間」の構造そのものを反映しているわけです。英語は基本的に「法の下での平等」が貫かれる。もちろん英語圏にも様々な問題はありますが、「法の下での平等」という原理が一応貫かれているということで、タメロでよいわけです。

「身分制」の問題は必然的に、「上下関係」の序列を生み出すために、差別の問題につながってきます。たとえばジェンダーギャップ指数は、2023年のデータで、日本は146カ国中125位。ほとんど毎年、こんな感じです。しかし、おそらくほとんどの人はその実感がない。とくにオジさんたちは実感がない。日本は国際的にみて、とんでもない男尊女卑の国だということははっきりしている。これは自戒を込めて言いますが、そういう国であることをはっきり認識しておかないといけない。けれどオジさんたちはわからないのですね。

たとえば女性差別の問題で言いますと、2021年にJOCの森前会長の「女性蔑視発言」がありました。「女性がいる会議は長くかかる」と言ったわけです。これが原因で彼は辞職せざるをえなかったわけですが、「なんであの程度のことで彼が辞職する必要があったのか」と思った人も、かなりいたと思います。彼は自分の周りの「世間」に対して発言しているつもりだった。あれが国内の委員会、オリンピック委員会ではなく、内輪の会議だったら、おそらく彼は責任を問われなかったと思います。誰も問題にしなかった。なぜこれが問題になったのか。発言した相手が「社会」だったからです。つまり「International Society」。オリンピックですからまず「国際社会」で問題になって、海外から批判が集まり、それで彼が辞めざるをえなくなったということです。

武田鉄矢さんが、森会長の問題の後で、「日本は男性優位社会といわれていますけども、私はそう思いません。日本で一番強いのは奥さんだ」とテレビで発言しました。そう思っているオジさんはいっぱいいると思います。ここは男女間の関係の「ねじれ」というか、ややこしい問題があるわけなのですが、2020年に渡部建さんが不倫をしたことを、妻の佐々木希さんが「世間」に対して「申し訳ありませんでした」と謝ったんですね。だって浮気された妻が、なぜ「世間」に対して謝る必要があるのか。全然、彼女には責任がないでしょう。でも日本では謝らないといけない。このときに「世間」は何を求めていたかという、「妻の監督責任」です。「旦那をちゃんとみてなかったから、お前が悪い」と「世間」は妻を非難する。それに対して謝らないといけないのが日本で、つまり家族の中で妻は夫と対等ではなく、夫に対して「母親」でないとい

けない。「世間」は、そう考える。しかしこれは、そういうことを強いられる女性の側にとっては、実は抑圧であり、差別でしかないわけです。だけど、そういうことはなかなか意識されない。意識されないのは、「世間」が「身分制」という差別の構造をもとともっていて、女性差別の問題だけでなく、さまざまな差別が、そこにあるわけです。それが日常的な生活になっているので、そういうことがあってもなかなか気がつかないという問題があって、こういう問題は自覚しにくいということが日本の場合、あるのですね。ここが「先輩・後輩」ルールの大きな問題点です。

たとえばアメリカでも、もちろん差別はあるわけです。特に黒人差別などが深刻な問題としてあるわけですが、だけど権利とか人権という言葉を使って、差別された側は闘うことができる。日本の場合、権利とか人権はタテマエですから、それをいってもたとえば「ポリコレ（ポリティカル・コレクトネス）ですね」とイヤミを言われたりして、それで闘うことは日本の場合、きわめて難しい。これはLGBTQ+でも、すべての差別問題に共通します。

三番目は「共通の時間意識」のルールです。日本では、いっしょにいる、いっしょの時間を過ごすことが大事だと思っている。私はこれを、「出る杭は打たれる」ルールと言っています。これに対して欧米の場合には個人がいますから、あくまで時間意識はばらばらで、社会は「個人の時間意識」から成り立っています。「世間」においては、共通の時間を過ごすことが大事です。たとえば会社で仕事をしていて、自分は仕事が終わった。しかし同僚がまだやっていると自分は帰りにくい。同調圧力を受けるわけです。なぜ受けるのか。それは仕事の内容はともかくとして、いっしょの時間を過ごすことが会社では大事だ、「世間」ではこれが大事だとみんな思っているからです。「お前、先に帰るのか。冷たい」となるわけですね。冷たい目に抗して、自分が先に帰るとことは勇気がいることです。

「出る杭は打たれる」ルールには、二つの側面があります。一つは「個人の不在」。もう一つは「人間平等主義」、これは中根千枝さんの言葉です。個人という言葉は日本人にとって厄介な言葉です。個人という言葉はあります。明治時代に輸入されて個人という言葉をつくった。たしかにあるのですが、非常に厄介で、わかりにくい言葉です。

W・H・オーデンという、20世紀のイギリス生まれの有名な詩人がいます。ヨーロッパでは「12世紀に個人が誕生した」というのが定説になっています。そういうことを書いてある本があります。コリン・モリスは、『個人の発見』（吉田暁訳、日本基督教団出版局）という本の中で、ヨーロッパの個人を最もよく表すものとして、本の最初のところでこのオーデンの詩を引用しています。「私の鼻先30インチに、私の人格の前哨線がある。／その間の未耕の空間は／私の内庭、直轄領／枕を共にする人と交わす／親しいまなざしで迎えない限り／異邦人よ、無断でそこを横切れば／銃はなくても唾を吐きかけることもできるのだ。」（阿部謹也訳）という内容です。

これは、私にいわせれば非常に奇妙で不思議な詩です。30インチは76センチくらい。これが個人の範囲だと、「人格の前哨線」だと言っています。その中に入れるのは自分の恋人だけだと。それ以外の人間が、もし入ってきたら「異邦人」で、銃はなくても唾を吐きかけることができる。銃をぶっぱなさなくても唾をペツと吐く。私は日本人なので「わかるか？」といわれると、わかんないです。これが欧米の個人の感覚なのですね。個人という言葉は、これを前提にしてい

る。たとえばコロナ禍の中で、「ソーシャル・ディスタンス」ということが言われました。2メートルくらいですかね。日本人は何のことか、意味がわからないと思います。しかし欧米の人にとってはソーシャルですから、社会は個人からできあがっている。個人の範囲・距離とは、76センチです。ソーシャル・ディスタンスは、その3倍くらい。おそらくこれが感覚的にわかるのではないか。それが我々は、わからない。個人から社会ができていて、個人の距離は76センチだと。欧米人はピンとくる。日本人はピンとこない。だから個人というのは非常に厄介です。いま我々は普通に個人という言葉を使いますが、「individual」と個人は違います。これは決定的な問題だと思っています。

『ハーバード白熱教室』が、10年くらい前に流行りました。ハーバード大学のマイケル・サンデル先生が教室で学生に質問すると、みんな学生は手を挙げて答える。あれを「日本の大学でやれ」と言われてもできないのです。なぜかというと、学生たちはみんなまず周りを見るから。小学校の中学年くらいまでは「1+1は？」と言われてたら、みんな手を挙げたんです。「ハイ、ハイ」と。高学年になると、みんな手を挙げなくなる。後ろから突かれるんですね。「生意気だ」ということで。中学校になるとだんだん手を挙げる者がいなくなって、高校で手を挙げる人間は絶滅危惧種になり、大学に来ると完全に壊滅します。というのが現代の日本の教育で、学校で何を学んでくるかという、「世間」を学んでくるわけです。人間関係をつくる中で目立ちちゃマズイ。とくに「悪目立ち」してはいけない。「出る杭は打たれる」。そういうことをだんだん学んでくるので、こうした状況になっていくわけです。

ヨーロッパでは12世紀前後に個人が生まれ、それにもなって、社会がだんだんできてきた。これが生まれる大きな契機になったのが、キリスト教の「告解」です。「confession」、告白です。カソリックの教会に行きますと今でも電話ボックスのようなものがあって、向こうに司祭が座って真ん中がカーテンで仕切られていて、こっち側に告白をする信者がいる。「私はこんな悪いことをしました」と言うわけですね。「教えに反しました」ということで「お前はパンと水だけで一カ月だ」といった贖罪を科せられわけです。罰を科せられる。これを通じて、キリスト教が全ヨーロッパに普及していったわけですが、その時に生まれたのが個人です。自分の内面を、心の中を神さまに対してプレゼンテーションする。自分の内面を外にさらけ出すことによって「individual」が生まれる。それは内省的になること。「そういうことを言う自分とはいったい何なんだろう」と、自己について考えるようになるということです。それまでは個人が存在しなかった。もうちょっといいますと、それまでは「内面」というものは存在しなかった。「内面」が生まれて個人が誕生するわけです。その個人が社会を生み出したのです。日本の明治時代に、これが「individual」として入ってきたわけですが、個人という言葉はあるけども、今でも依然として日本には個人は存在しないと私は思っています。

「出る杭は打たれる」ルールのもう一つの側面は、「人間平等主義」です。人間には能力の差とか才能の差とかがあるけれども、日本人はそれを認めないということです。「日本人は才能とか能力がないのは、ただ運が悪かっただけだと思っている」と、中根千枝さんは『タテ社会の人間関係』（講談社現代新書）の中で言っているのですね。これが同調圧力を生み出すわけ

ですが、私がよく例として挙げるのが、宝くじの高額当選者です。1000万円以上の宝くじに当選した場合、みずほ銀行に換金に行きますと、『[その日]から読む本』と言う小冊子をくれるそうです。その小冊子に何と書いてあるか。こう書いてあります。「一人でも話せば噂になるから気をつけろ」と。人に言うなというんですね。なぜそうなるか。すぐわかると思います。ねたみ・そねみ・ひがみ・やっかみ。日本は妬み意識がとても強い国だと思います。自分が高額当選者であることが「世間」に知れ渡ったら、大変なことになるわけで、「奢れよ」くらいならまだいいですけど、返す気もないのに「金を貸せ」とか。それを知っていますから人に絶対に言わない。

アメリカの場合ですと、よく見るのが、あそこでは宝くじのようなもので何十億円もあつた人でも、なんと顔出し・実名でメディアに出てきます。「当選したお金をどうやって使いたいですか？」との質問に、ニコニコ顔で「お母さんにあげたいです」とか平気で言う。「おいおい、大丈夫なのか。アメリカの殺人率は日本の20倍だぜ」などと、私などは心配する。しかし心配することはないわけです。なぜかという、基本的にはアメリカは社会からできています。社会は個人からできあがっています。個人は「自分は自分、人は人」と考える。これが社会を構成している個人です。だから「宝くじに当たったなんて、よかったね」で終わり。「congratulations」、「おめでとう」。基本的にはこれで終わりだと思います。

日本の場合には絶対にそうならない。「共通の時間意識」や「出る杭は打たれる」ルールがあり、強固な「人間平等主義」がある。「なんであいつだけが、あんないい目に遭うんだ、許せない」となる。「自分は自分、人は人」とならない。しかも「身分制」のルール、「先輩・後輩」ルールというのがある。「先輩・後輩」という身分は基本的に客観的なものです。「格上・格下」、「年上・年下」、これも客観的なものです。ところが「人間平等主義」は頭の中にある主観的なものです。この客観と主観との「ずれ」、一種の「ねじれ」があるために、ものすごく妬み意識が強くなるのが日本社会ではないかと思います。たとえば日本では、会社の中で出世するためには人から妬まれないことが一番大事なのですね。妬まれると面倒くさいことになります。ほんとにみんなが、いつもそれを気にしながら生きているのが日本の社会です。

もう一つ例をあげますと、「ゴルフ保険」というのがあって、これも日本にしかない。ホールインワンを出した場合、ゴルフ保険に入っているとキャディさんにお礼をするとか、ゴルフ場に植樹をするとか、その費用にあてられるそうです。一番大きいのは友だちを呼んで宴会をする。ホールインワンをやった本人が、みんなからお祝いしてもらうのではなくて、自分がお祝いをしないといけない。なぜか。「お前がそんないい目に会うのは許せない」という「人間平等主義」があるものですから、みんなから妬まれないために、そういうことをする。そのために保険があるという話になっていくわけです。これが3番目の「出る杭は打たれる」ルールです。

四番目は「大安・友引」ルールです。「呪術性」のルールとも言います。「大安に結婚式をする。友引の日には葬式をしない」は、暗黙のルール、成文化されていないルールですが、しかしみんな几帳面に守っている。たとえば「恵方巻き」。1989年にセブンイレブンが初めて売らだしたものが、2000年代になって全国展開をして、今は2月3日の節分にはコンビニで恵方巻きがずらっと並ぶということになった。大阪の一部の地方でもともとあった習慣が、全国展開

したということなんですね。なぜこんなものがアツという間に全国展開したのか。実は日本人は、ものすごく信心深いからです。大学で学生に「あなたの宗教はなんですか？」と聞くと、「無宗教」と言う人が多い。私に言わせれば、日本人は「世間教」の熱心な信者であって、無宗教ではないと思っています。「世間」は1200年以上の伝統があります。古い歴史や伝統をずっと引きずってきているのが日本の社会で、先進国の中で、ものすごく古いものをこれだけ残している国はないと思います。その一つに「世間」があるわけですが、その中でそういう古いルールがたくさんあるわけですね。しかも世界標準は、イスラム教にしてもキリスト教にしても「一神教」なわけです。日本の場合、神さまがたくさんいる。そのへんに転がっているお地蔵さん、お稲荷さんがそうですが、呪術的な「多神教」の世界になっている。

『日本人はなぜ無宗教なのか』(ちくま新書)の中で阿満利磨さんが言っていますが、「日本は自然宗教である」と。「日本では死んだ時にご先祖になってあの世に行って、ずっと見守っていてお盆になると帰ってくる。そういう信仰が自然宗教だ」と。日本では古くから「自然宗教」ですが、これに対して海外では「創唱宗教」がある。教典があって教祖がいて教団がある。イスラム教もキリスト教も、そうです。しかし日本にはこうした一神教が支配した歴史がない。だから日本人が一番わからないのは、一神教である「創唱宗教」なんだと思います。

大分前、イラクで戦争が終わってサマーワに日本から自衛隊が行きました。そこで水を配ったり、学校の校舎を直したり復興活動をした。その時に、自衛隊はサマーワの子どもたちを集めて、「ねぶた祭」を青森出身の隊員が中心になってやったそうです。そうすると周りのイスラム教徒の住民から批判された。「うちの子どもを邪教に誘った」と。この感覚が全く日本人にはわからない。つまり日本人にとって宗教というのは、12月24日にクリスマスケーキを買ってきてお祝いをする。じゃあ、お前は、キリスト教徒か。1月1日に神社にお参りに行く。お前は、神道の信者か。お盆にはお坊さんと呼んでお経をあげてもらったり、お寺にお墓参りにゆく。では、お前は仏教徒か。家では神棚と仏壇が同居している。宗教的には全然違う。無茶苦茶といえど、そう言えるし、一神教的にいえばこれは許せないはず。つまり日本人の宗教意識は、カオスといっているのです。これはもともと「世間」がもっていた意識で、「呪術性」のルールという形で1200年間の歴史があるわけで、古い意識がずっと生きてきたと言えらるわけですね。

ここでとくに問題なのは、「ケガレ意識」ですね。特に今回のコロナ禍で、感染者が「感染した」という理由だけで差別されたのは日本だけだと言いましたが、なぜそうなったのか。日本人の中に感染すること自体が「ケガレ」であるという意識が、どこかにある。そうした意識がどこかにあるので、感染者差別という現象が起きたというということです。犯罪とか、病とか、死とか、ケガレと考えられるという「呪術性」の意識、これが「大安・友引」ルールから出てくる。

かつてのヨーロッパの場合に、告解をする時に司祭がもっていたマニュアルで「贖罪規定書」というのがあります。その中に、どういうことが罪になるかが書かれていた。日本でいうところの大安の日に結婚式をやるとか、友引の日に葬式をしないと、そういうことをやった時に罪を犯したとして、「パンと水だけで一カ月」という贖罪を科された。そのことを通じてキリスト教会は他の伝統的な信仰、民間の呪術的な信仰を徹底的に否定していった。徹底してつぶしていった。

その結果、何が生まれたかという、「社会というのは合理的である」という考えです。ところが「世間」というものは呪術的である。私は「謎ルール」と言いますが、合理的根拠のない「世間」の「謎ルール」を歴史的に解体していったのが欧米であると。近代というのは合理化の貫徹の時代であり、マックス・ウェーバーが言うように「脱魔術化」です。合理的な世界をつくったのが近代なのですが、社会、とくに近代市民社会はそういうものからできている。しかし「世間」は、合理的根拠のない呪術的な「謎ルール」からできあがっている、というのが日本の特徴です。

最後に、「では、どうすればよいのか」を考えてみます。まず必要なのは、「社会と世間の違いをはっきり認識する」ということです。日本では、社会はタテマエで「世間」がホンネという二重構造になっている。会社もそうだし、学校もそうだし、ご近所も、サークルも同じです。その中で自分が息苦しいと思っても、その正体が何かということがわからないとストレスが溜まっていく。「社会と世間を峻別する」ということが非常に大事です。その中で「謎ルール」を見つけ出すことも大事で、この1月にインディードという人材派遣の会社が主催した「有識者会議」に参加し、ジェンダーギャップについて議論しましたが、日本の会社の中には合理的根拠のない「謎ルール」が山のようにある。たとえば「なぜか女性だけが早く来て掃除をしないといけない」というルールが会社の中にある。そういう「謎ルール」を、ちゃんと見つけ出してつぶしてゆかないといけないという話をしたのですが、出てくるわ、出てくるわ、山のように「謎ルール」が出てきます。「謎ルール」を見つけてつぶしてゆく、そういうことも必要だと思います。

つぎに、総務省の『情報通信白書』(2014年版)によれば、SNSのツイッターの匿名率が、日本は75%ぐらいですが、他の国のデータを見ると、アメリカは約35%、イギリスは31%、フランスは45%、韓国は約31%、シンガポールは約39%。日本は海外と比較すると、匿名率がものすごく高い。なぜそうなるのか。個人として実名で発信すると、炎上したり叩かれたりするからです。日本には「旅の恥はかき捨て」という「世間のルール」があって、自分が世間から一旦離れてしまうと「世間のルール」に縛られなくなって、傍若無人な行動をとることが多い。旅に出た時、自分が「世間」から離れるので、そのルールを守る必要がなくなる。これと同じことがSNS、ネットでも起きます。つまり匿名になることは、「旅の恥は吐き捨て」状態になるわけですから、誹謗中傷を平気でやるようになる。その結果、木村花さんのように、自殺に追い込まれるという深刻な問題も起きる。だから、スマホのボタンをピッと押す前に、「実名でも発信できる内容かどうかを、いったん立ち止まって考える」ということが、きわめて大事だと思います。

さらに必要なのは、「空気は読んでも従わない」ことです。これは「みんな個人になろう」ということなのですが、なかなか難しい。たとえばみんなマスクをしている時に、まず周りを見てから判断するので、マスク一つとることも大変だと思います。最近政府は「マスクの着脱は個人の判断で」と言っています。しかし実は自民党は個人を認めていない。幸福追求権を定めた憲法13条冒頭の「すべて国民は、個人として尊重される。」について、2013年の自民党の「日本国憲法改正草案」では、「個人」を消して「人」にしているのですね。その理由を、個人という言葉は「個人主義を助長してきた嫌いがあるので」と説明しています。私は、都合のよいときだけ個

人を持ち出す自民党政権には、個人という言葉を使う資格はないと思っています。自民党は個人を認めてないのですから。しかも「世間」に個人は存在しないわけですから、空気に従わないのは勇気がいることですが、まさに個人として、従わないことも時には必要ではないかと思えます。

時間がきましたので、とりあえず、これで終わらせていただきます。ありがとうございました。





# 大戦期エリアーデにおける国家統合と 国民の追悼の問題<sup>1</sup>

奥山 史亮

(和文要旨)

第一次世界大戦後のルーマニアは、戦勝国として、歴史や民族構成、経済状況が多様であった諸地域を新たな領土として獲得し、それら新領土を一つの Nation として統合するための文化的な基盤を形成することを課題とした。とりわけ、国家統合の過程において命を落とした戦死者に対して、ルーマニアの新たな国民として如何に語ることができるのかという問題は、大戦間期知識人に課せられた大きな問題であった。大戦間期のナショナリズムである軍団運動では、民族精神の復興と軍団運動の拡充のための自己犠牲として死を賛美する思想が浸透しており、ミルチャ・エリアーデはそのような軍団の思想に共感を示しながら「歴史の恐怖」を構想するための基盤を形成していった。第二次大戦後、フランスに亡命したエリアーデは、上記の Nation をめぐる言論を新たな国際秩序に沿うよう語り直すことを課題とした。その試みの痕跡を、ペッタッツオーニをはじめとするイタリア宗教史学、エヴォラとの関係性、IAHR の創設、エラノスへの参加をめぐる関連資料から読み取りながら、ナショナリズムをトランスナショナルなものへ転換したものとして宗教現象学の形成過程を把握したい。

(SUMMARY)

The work of Mircea Eliade cannot be understood without reference to the history of Romania, his homeland. After the First World War, Romania acquired new territories with diverse ethnic composition and economic conditions, necessitating the creation of a new cultural foundation to integrate these territories as one nation. In particular, the question of how to mourn the war dead in the process of national integration was a serious problem faced by intellectuals during the

---

<sup>1</sup> 本稿は、日本宗教学会第81回学術大会におけるパネル企画「宗教史の中のIAHRと宗教現象学」(代表：藤原聖子)、および宗教倫理学会第23回学術大会における研究発表に加筆修正を施したものである。

interwar period. The right-wing nationalists of the *Mișcarea legionară*, the Legionary Movement (also known as the Iron Guard), revered death as a form of self-sacrifice for the revival of the national spirit, and Mircea Eliade formed his own academic foundation while expressing sympathy with the ideas of the *Mișcarea legionară*. Eliade fled to France after the war and made it his task to recreate pre-war nationalist discourse in a way that would be in line with the new international order. In this paper, I examine letters Eliade exchanged with the Italian thinkers Raffaele Pettazoni and Julius Evola, materials related to the establishment of the International Association for the History of Religions (IAHR), and Eliade's participation in Eranos, and I argue that his creation of the field of phenomenology of religion should be understood in terms of his attempt to transform nationalism into transnationalism.

## 1. 問題の所在

本稿は、ミルチャ・エリアーデが大戦間期ルーマニアのナショナリズムに基づく言論を、第二次世界大戦後の国際秩序の変動に対応するために再構築していった過程を整理しながら、宗教現象学の形成、およびその学的性質に検討を加えるものである。

第一次世界大戦後のルーマニアは、戦勝国として、歴史や民族構成、経済状況が多様であった諸地域を新たな領土として獲得し、それら新領土を一つの Nation として統合するための文化的な基盤を形成することを課題とした。とりわけ、国家統合の過程において命を落とした戦死者に対して、ルーマニアの新たな国民として如何に語る事ができるのかという問題は、大戦間期知識人に課せられた大きな問題であった。大戦間期ルーマニアのナショナリズムであった軍団運動<sup>2</sup>では、民族精神の復興と軍団運動の拡充のための自己犠牲として死を賛美する思想が浸透しており、以下で考察を加えるように、当時のエリアーデはそのような軍団の思想に共感を示しながら学的基盤を形成していったと考えられる。

第二次大戦後、フランスへの亡命期にエリアーデは、共産主義から民族精神を防衛するための言論を亡命者向けに展開しながらも、個別的な Nation を統合する新たな国際秩序、とりわけ IAHR<sup>3</sup>やユネスコなどに代表される国際組織に関与しながら宗教を普遍

---

<sup>2</sup> その名称は活動時期によってかわり、大天使ミカエル団、レジオナルや鉄衛団と呼ばれることもあるが、本稿では軍団運動の呼称を用いる。

<sup>3</sup> 国際宗教学宗教学会 (International Association for the History of Religions) は 1900 年

的な現象として叙述することに努めるようになっていった。エリアーデが自身の学問を宗教現象学と自認していなかったことは周知のとおりであるが、いわゆる宗教の普遍的叙述を志向した宗教現象学者として国際的な評価を得ていったのはこの亡命時代のことである。その一方で軍団運動において相識の間柄となっていたイタリアの思想家ユリウス・エヴォラとの関係性は、第二次世界大戦後、エリアーデが IAHR やエラノス会議に接近していったことに応じて緊張を帯びたものとなり、最終的に袂を分かつに至る。

上記の大戦間期から第二次大戦後に至る過程を整理すると、エリアーデが Nation のあり方を模索しながら、さらに Nation と宗教の連関について思索しながら、自身の学問を形成していったことがみえてくる。以下では、大戦間期の Nation をめぐるエリアーデの言論を確認してから、亡命後 IAHR をはじめとする国際組織の創設に関与しながら宗教の普遍的叙述を志向する学問、「宗教現象学」を形成していった過程を大戦間期ナショナリズムに対する反動という視点から考察する。そのことにより、宗教の普遍的叙述を目的とした第二次大戦後の学問とナショナリズムの関係性について一考を加えたい。

## 2. 大戦期ルーマニアの国家形成とエリアーデのナショナリズム

### (1) 軍団運動の展開と特徴

1919年1月から開催されたパリ講和会議において、戦勝国として参加したルーマニアはワラキア、モルダヴィア、トランシルヴァニア、マラムレシュ、ブコヴィナ、ベッサラビア等の地域を統合するに至った。上記の新領土は多様な歴史的背景を有しており、民族構成や経済発展も一様ではなかった。そのためヴェルサイユ体制下のルーマニアでは、これら諸地域を国家として統合することが課題となり、文化的に統合された国家を表象し得る民族的伝統を探求するナショナリズムが活発となった。エリアーデが関与した軍団運動も、学生を中心に拡大したナショナリズムのひとつであった。

軍団運動の展開<sup>4</sup>について詳述することは本稿の目的から外れるが、軍団運動は新領

---

にパリで第1回大会が開催され、第一次世界大戦開戦前の1912年までバーゼル、オックスフォード、ライデンにおいて4年おきに開催されてきた学会である。第二次世界大戦後、ユネスコの支援により、事務局を備えた国際学会として再編され、ファン・デル・レーウを初代会長として1950年にアムステルダム大会、1955年、1958年にはペッタッツォーニを会長としたローマ大会、および東京・京都大会、1960年にはゲオ・ヴィデングレンを会長としたマルブルク大会が開催された。後述するように、エリアーデはこのIAHRの編成に大きく関わりながら、自らの学問を発表する場所を求めていったと考えられる。

<sup>4</sup> 軍団運動については、Keith Hitchins, *Romania 1866-1947, The Oxford History of Modern*

土の統合によって増加した少数民族、とりわけユダヤ人から政治的権利を剥奪し、さらに軍部や政府機関からユダヤ人を排除して、ルーマニア人の国家を取り戻すことを訴える反ユダヤ主義的な主張をその特徴のひとつとしていた。そして、農村的共同体こそがルーマニア固有の伝統を保持してきた民族の核であると説き、農村の正教会と協働しながら支持を広げていった。1936年7月17日にスペイン内戦が勃発し、同年10月にベルリン＝ローマ枢軸が結成されると、軍団運動の指導者コルネリウ・ゼーリャ・コドリャーナは、反ソ、反ボリシェヴィキ、反ユダヤ主義の方針をより鮮明にし、枢軸側に立って民族とキリスト教文明を共産主義から防衛することを宣言した。そしてフランコを支持して義勇兵を派遣したが、1937年1月に軍団創設以来の幹部であったイオン・モツァとヴァシレ・マリンがスペインにおいて戦死した。正教会の積極的な協力によりブカレストで執り行われたモツァとマリンの葬儀は、軍団のプロパガンダの絶好の機会となり、両者の死が民族精神の復興と軍団運動の拡充のための自己犠牲であったと賛美する思想が大々的に宣伝された。民族復興や国家再建のために自己を犠牲にすること、死を経ることにより精神を刷新し、新たな人間として再生すること、新たな人間を礎とした新たな国家を建設することなどが謳われた。

## (2) 軍団運動へのエリアーデの関与とユリウス・エヴォラとの邂逅

このような軍団運動に対してエリアーデが積極的に関与していたことは、近年の研究によって詳細に検討され、否定し難い事柄と考えられている<sup>5</sup>。1935年に日刊紙『時代』

---

Europe, Oxford at the Clarendon Press, 1994. Mark Sedgwick, *Against the Modern World. Traditionalism and the Secret Intellectual History of the Twentieth Century*, Oxford University Press, 2004. Carol al II-lea, *În Zodia Satanei. Reflexiuni asupra politicii internaționale*, București, 1994. Zaharia Boilă, *Amintiri și considerații asupra mișcării legionare*, Cluj-Napoca, 2002. 藤嶋亮『国王カール対大天使ミカエル軍団』彩流社、2012年等を参照。

<sup>5</sup> 軍団運動とエリアーデの関係性については、近年の主な研究に限っても以下のものがあり、以降の分析において参照している。Horst Junginger (ed.) *The Study of Religion under the Impact of Fascism*, Brill, 2008. Moshe Idel, *Mircea Eliade, From Magic to Myth*, Peter Lang, 2014. Florin Turcanu, *Mircea Eliade, Le prisonnier de l'histoire*, La Découverte, 2003. Steven M. Wasserstrom, *Religion after Religion, Gershom Scholem, Mircea Eliade, and Henry Corbin at Eranos*, Princeton University, 1999. Leon Volovici, *Nationalist ideology and anti-Semitism. The case of Romanian intellectuals in the 1930s*, Oxford, 1991. Alexandra Laignel-Lavastine, *Cioran, Eliade, Ionesco. L'oubli du fascisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 2002. Andreji Oisteanu, *Mircea Eliade between political journalism and scholarly work*, Archaeus, 2004. Hannelore Müller, *Der frühe Mircea Eliade*, Lit Verlag Münster, 2004. Nicolae Babuts (ed.) *Mircea Eliade, Myth, Religion, and History*, Transaction Publishers, 2014.

(Vremea) に掲載したエリアーデの論説では、ルーマニアの Nation は西欧からその制度を取り入れた議会の政治的討議によって形成するのではなく、土着の精神性に基いて形作るべきものであり、Nation を政治でなくもっぱら精神運動の問題として捉える必要性を説いている。さらにルーマニアのナショナリズムは西欧の政治的産物であるマルクシズムとデモクラシーによって阻害されているため、Nation の伝統を正確に伝えるための土着の学問が必要であり、その研究拠点を創設すべきことを訴えている<sup>6</sup>。さらにモツァとマリンの葬儀において宣伝された、ルーマニア民族を神のもとに導くための聖戦の犠牲として死を賛美する思想に対してもエリアーデは共感を示している。

これらの論説からは、ルーマニア固有の Nation の伝統を探求すると同時にそれを異種排外的な性質を有するものと捉える点において<sup>7</sup>、エリアーデが軍団運動に近い立場をとりながら、大ルーマニアの国家的統合を自身の取り組むべき課題として意識していたことが見て取れる。そして、このような軍団運動に同調したエリアーデの言論は、ユリウス・エヴォラのファシズムに思想的に接近するものになっていった。

周知のようにエヴォラは、アーネンエルベの創設運営にかかわったヴァルター・ヴェストの勧めにより、1937年末から38年にかけてドイツ国内を講演のために巡っていた<sup>8</sup>。これらの講演では、共産主義やユダヤ人の唯物論による汚染から Nation を解放するために、古代のアーリア的精神を備えたエリート層の養成が必要であること、しかし神智学協会や従来のオカルティズムにはその実行能力が欠けていることなどを訴え、ヴェストからの強い共感を得たという。しかしナチスは、エヴォラの言論が精神性を過度に強調し、政治や文明を軽視していることを危険視し、国民社会主義の理念から逸脱するものと評価した。そのためエヴォラはドイツでの活動が困難になり、対ボルシェヴィキ戦線を東方に拡大することを目的にルーマニアを訪れて、コドリャーヌと対談するに至った。

ブカレスト市内で行われてエリアーデも同席したコドリャーヌとエヴォラの対談で

<sup>6</sup> Eliade, *Profetism Românesc 2*, Editura Roza Vînturilor, București, 1990, pp. 79-82, pp. 127-129.

<sup>7</sup> ルーマニアの純粋な Nation を探求しようとするエリアーデの言論は 1920 年代から確認できる。例えば 1927 年 9 月～11 月に発表した連載記事「精神の旅程」は、西欧文明による抑圧からルーマニアの精神性を解放し、精神文化を再生する必要性があること、その精神性の源泉は正教会の mysticism のうちにあり、mysticism の活性化がルーマニア民族の再興につながるはずであるが、西欧から輸入されたブラヴァツキーによる神智学協会が不正確な mysticism を広めているため、ルーマニア本来の mysticism を探求することが急務であることを述べている。Eliade, *Profetism Românesc 1*, Editura Roza Vînturilor, București, 1990.

<sup>8</sup> Horst Junginger (ed.), 2008.

は、互いの著作やファシズム、国民社会主義、民族問題などが話題となり、エヴォラはコドリヤーヌの徹底した唯物論批判と反ユダヤ主義、民族精神を重視する思想のうちに「アーリア的伝統」を見出したという<sup>9</sup>。さらに、スペイン内戦におけるモツァとマリンの戦死を、唯物論に対する戦いにおいて、民族精神を新たに創造するための犠牲として認識し合った。犠牲を厭わず「聖戦」の強行を訴えるコドリヤーヌの思想のうちに、エヴォラは自身の思想と共鳴するものを見出し、評価したと考えられる。

創造のための犠牲というテーマは、後述するように、以後のエリアーデが宗教現象学を構想する上で幾度も語りなおしていったものであり、大戦間期におけるモツァとマリンの死、そしてエヴォラとコドリヤーヌとの対談がその構想の起点であった可能性が想定される<sup>10</sup>。

### (3) サラザール体制下におけるエリアーデの言論

エヴォラとの対面ののち、1938年7月14日にエリアーデは軍団運動のシンパとの疑惑により国家保安部によって逮捕され、ミエルクレアチェック収容所に送られた。そして1940年にナエ・イオネスクが没すると、ロンドンでの大使館勤務を経て、1941年1月から在リスボンの大使館に文化参事官として着任することになった。このポルトガルでの滞在においてエリアーデは創造のための犠牲というテーマを、ルーマニア国内へのソ連侵攻による犠牲者を意識しながら、棟梁マノーレ伝説をはじめとするルーマニアの民間伝承を題材として論じることにより、自身の学問の中心に据えていくことになる。

エリアーデが大使館に着任した当時のポルトガルでは、アントニオ・デ・オリヴェイラ・サラザールを首相とする新国家体制の統治が実施されていた。周知のように新国家体制は、カトリック教会と軍部を掌握して労働運動や左派勢力を徹底的に弾圧する独裁制であり、「神、祖国、家族」をスローガンとして掲げていた。フランス革命以来の西欧型の民主主義や自由主義に依らず、カトリック教会をはじめとする民族的な宗教伝統の復興をすすめる新国家体制のうちに、エリアーデは、正教会と連携しながら西欧由来でないルーマニア固有の Nation を形成するためのモデルが見いだせると考えていた<sup>11</sup>。

---

<sup>9</sup> Corneliu Zelea Codreanu, *The Prison Notes*, Logik Förlag, 2015.

<sup>10</sup> モツァとマリンを追悼したエリアーデの記事“*Ion Moța și Vasile Marin*”, 1937では、両者の死を、ルーマニア民族を神のもとに導くための正教會的な聖戦の犠牲であったと讃えている。Leon Volovici, 1991, pp. 83-84.

<sup>11</sup> 1942年に刊行したエリアーデ『サラザールとポルトガルの革命』は、サラザールが政権を掌握するまでのポルトガルの歴史について、教会勢力に反対する自由主義者と、絶対主義王政

この時期のエリアーデの論説には、ルーマニアとポルトガルに通底する文化的基盤をラテン性 (Latinity) と表現し、イスラムをはじめとする諸民族の侵攻によって多大な犠牲を出すことを強いられながらも豊かな文化を創造してきた両国に共通する歴史を強調し、さらに帝国の侵攻経路に位置するルーマニア民族が生み出した文化的所産を賛美するものが数多く認められる。たとえば大使館刊行の雑誌『活動』(Acção) の149号に掲載したエリアーデの論説「死に関するルーマニアの神話」は、第一次大戦で大量の戦死者を出したルーマニア北東部モルダヴィアの農村地域において行われた追悼の儀礼を紹介したものである<sup>12</sup>。それによれば、終戦後、故郷に帰ってきた死者の魂を、蠟燭を携えた農村民たちが村道の両脇に立ちながら迎え入れるという儀礼が行われた。この儀礼には正教会の祭司も参加していたが、教会がその実施を呼びかけたのではなく、死者を弔うために古来より伝わってきた儀礼が自然発生的に執り行われたのであるという。さらにエリアーデは、国家のための犠牲は愛国的な行為であるが、その政治的な意味でなく、死者が故郷の精神的共同体に再統合される瞬間に立ち会うという宗教的意味に着目する必要性を強調しており、そのような創造的な犠牲の精神は、ルーマニア人が棟梁マノーレ伝説<sup>13</sup>という民間伝承をとおして表現し、保持してきたものであると以下のように訴えている。

「棟梁マノーレ伝説」では、クルテア・デ・アルジェシュにおける修道院の建造が語られている。筆者は「棟梁マノーレ伝説」に関する研究において、ルーマニア民族は「犠

---

と連携する教会の対立に着目しながら叙述している。それによれば、新国家体制以前のポルトガルはフランス革命の理念を無批判に受け入れ、自由主義的な憲法を制定し、カトリック教会を政治から排除したことにより、民族としての伝統を喪失して内乱が勃発することになった。サラザールは、カトリシズムと民族の伝統を結びつけることにより国家的混乱を鎮め、「キリスト教的な革命を通しての救済」をもたらしたのだという。そしてこのような新国家体制の成功は、キリスト教徒であり、ラテン系であり、ヨーロッパ人であるルーマニアの人間にとっても、伝統や Nation を捉えなおす上で益するところが大きいと述べている。

<sup>12</sup> Eliade, *Jurnalul portughez si alte scrieri*, 2, Humanitas, 2006, pp. 378-383.

<sup>13</sup> 「棟梁マノーレ伝説 (Legenda Meșterului Manole)」とは、東欧地域一帯に流布した民間伝承詩であり、人身供犠を主題としている。それによれば、マノーレという名前の石工職人の棟梁が修道院を建造していた。その現場では、昼間つくったものが夜間に崩れてしまうため、作業を終えられないでいた。修道院を完成させるためには人身供犠が必要というお告げがあり、マノーレは石工職人たちと、翌日、昼食を最初にもってくる妻を生け贄に捧げることを決める。マノーレは自分の妻が一番先にやっけないようにさまざまな案をこころじるが、最初に到着したのは彼の妻であった。マノーレの妻を修道院の石壁に生き埋めにすることで夜間の崩壊がとまり、修道院が完成した。建造作業の終了後、マノーレは修道院の屋根から身を投げて死亡し、彼が落下した地点から泉が湧き出たという。エリアーデはこの伝承を主題とした『棟梁マノーレ伝説の注解』を1943年に発表している。

性的死」という心性をもっており、それは創造的価値を有するものであると強調したことがあった。なにかを建造するためには、生命を犠牲としなければならない。修道院はほかの建造物と同じように、女性〔マノーレの妻〕が自らすすんでその命を捧げ土台とすることがなければ崩れ落ちてしまう。このような信仰はきわめて深い意味をもっている。すなわち、「無」から (ex nihilo) 創造できるのは神のみであり、人間は自らの生命を捧げなければ、創作を成し遂げることができない。物質的な建造物や道徳は、「生命」を捧げることで初めて存続できるようになる。人間は造物主でないため、自分たちの生命を創造の手段としなければならない<sup>14</sup>。

周知のように、歴史によって強いられる苦難・犠牲の創造的意味を読み取ることは、『永遠会の神話』において「歴史の恐怖」に抗する営為として提示されるものである。エリアーデは、モツァとマリンの死をめぐる軍団運動の思想を踏まえながら、歴史的苦難・犠牲を Nation の支柱となる豊かな文化として受容してきたことがルーマニアの精神性であると捉えることにより、創造的な犠牲を神話や民間伝承の核と見做す宗教学を確立していったと考えられる。

### 3. 第二次大戦後の国際秩序とナショナリズムの問題：IAHR 創設とエラノスへの参加

ポルトガルにおいて大ルーマニアの崩壊、妻ニーナとの死別を経験したエリアーデは、新たな国際秩序が形成されていくフランスで亡命者としての生活をおくることになった。このフランス亡命期では、大戦間期の Nation をめぐる言論を新たな国際秩序に沿うよう語り直すことが課題となり、エリアーデは IAHR やユネスコ、エラノス会議などの国際組織に積極的にかかわりながら宗教の普遍的叙述を試みるようになっていく。以下では、第二次世界大戦後の IAHR 創設をめぐる主要な資料であるラッフアエーレ・ペッタッツォーニとの書簡、および IAHR やエラノス会議にかかわることで緊張を孕むに至ったエヴォラとの関係性を分析しながら、エリアーデが大戦間期ナショナリズムに基づく学問をどのようにつくりなおそうとしたのか辿りたい。

#### (1) エリアーデとペッタッツォーニの IAHR をめぐる書簡

エリアーデとペッタッツォーニは大戦間期から深い交友をもち、多くの書簡をかわし

---

<sup>14</sup> Eliade, 2006.



ていたが、第二次大戦後、ペッタッツォーニに宛てたエリアーデの最初の手紙は 1946 年 2 月 20 日付のものであり、パリの高等研究実習院で講義を担当している近状などを伝える内容であった<sup>15</sup>。同年 3 月 23 日付のエリアーデの書簡は、ペッタッツォーニの返信に対する感謝、ジョルジュ・デュメジルやインド学者ルイ・ルヌーと交流を持つようになったこと、ガリマールやパヨーの出版状況、ペッタッツォーニの著作のフランス語訳に関する相談などを伝えている。以降の書簡においてもエリアーデは、デュメジルとペッタッツォーニを仲介するなど、フランスの研究者や出版社を積極的に紹介している。

1948 年になると IAHR の構想に関する言及が確認できるようになる<sup>16</sup>。その構想が初めて話題となったのは 1948 年 4 月 21 日付のペッタッツォーニ宛て書簡であり、そこでは以下引用のように、国際東洋学会、言語学会、ビザンツ学会のパリにおける開催に言及しつつ、これらの会場で対面することができないかと訊ねながら、ユネスコからの助成を取り付けて国際宗教史学会を創設できないものかと相談を持ち掛けている。

国際東洋学会第 21 回大会が言語学会の直後、7 月 23 日から 31 日までパリで開催されます。5 月 31 日まで、入会申請を研究報告の題目および要旨と一緒にパリ 7 区リール通りまでお送りいただくことができます。会費は一千フランで、学会やレセプション、エクスカージョンなどに参加希望の同伴者は五百フランです。国際ビザンツ学会第 6 回大会が同時期（7 月 27 日-8 月 2 日）にあります。申し上げるまでもございませんが、先生に直接お目にかかることができましたらなにより幸いです。と申しますのも、イタリアを訪れる機会がなかなか得られないのです。この機会にユネスコからの支援の下で、国際宗教史学会の創設に着手できるのではないのでしょうか。いかがお考えでしょうか<sup>17</sup>。

同年 5 月 19 日付の書簡では、高等研究実習院宗教学部門で教授をつとめていたアン

<sup>15</sup> Mircea Eliade, Raffaele Pettazzoni, *L'histoire des religions a-t-elle un sens? Correspondance 1926-1959*, Les editions du cerf, 1994, p. 130.

<sup>16</sup> IAHR 創設とエリアーデの関係については以下を参照。Eric J. Sharpe, *Comparative Religion. A History*, Duckworth, 2003. Leonardo Ambasciano, *An Unnatural History of Religions: Academia, Post-Truth and The Quest for Scientific Knowledge*, Bloomsbury Academic, 2019. Giovanni Casadio, “NVMEN, Brill and the IAHR in Their Early Years: Glimpses at Three Parallel Stories from Italian Stance”, in *NVEN, the Academic Study of Religion, and the IAHR Past, Present and Prospects*, Brill, 2015, pp. 303-348.

<sup>17</sup> Mircea Eliade, Raffaele Pettazzoni, 1994, pp. 179-180.

リ＝シャルル・ピュエシュから IAHR の構想に対する賛同を得られたこと、ヴィデングレン、レーウらに呼びかけて「発案委員会」を設置したいことなどをペッタッツォーニに伝えている。

国際宗教史学会に関する私たちの構想に関して、ピュエシュ氏は完全に賛同してくださいました。まもなく「委員会 Comite d'initiative」の設置に取りかかります。ヴィデングレン、ファン・デル・レーウ、そのほかの学者たちも第2回大会の際にはパリにやってきます。[中略]。

東洋学会のためにパリまでお越しいただくことは叶わないでしょうか。双方の学者たちが対面するのに最良の機会ですし、(ローマ？あるいはリスボン？！……での) 国際宗教史学会の準備を整えることもできるのではないのでしょうか<sup>18</sup>。

同年9月9日付のペッタッツォーニ宛て書簡では、スウェーデン政府からの助成、およびユネスコからの支援を得ることにより、学会を秋には立ち上げられるというヴィデングレンからの言葉を伝えている。さらに本書簡には学会誌に関する初めての言及があり、『国際宗教史学・民族学雑誌 *Revue internationale d'histoire des religions et d'ethnographie religieuse*』というタイトルを当初エリアーデが提案し、総合的な論文の掲載に重点をおくべきだと主張していたことがわかる<sup>19</sup>。これらの書簡以降においても、エリアーデは IAHR の創設運営や著作の刊行に関する相談を持ち掛けており、ペッタッツォーニとの関係性を積極的に深めていったことが読み取れる。

## (2) 第二次世界大戦後エヴォラとの関係性と IAHR およびエラノス会議への参加

一方、エヴォラとの第二次世界大戦後の関係性については、ペッタッツォーニの場合とは対照的に、エリアーデが自発的に動くことは少なくなった<sup>20</sup>。1949年8月にエリアーデは、戦後初めてローマを訪問してペッタッツォーニやデ・マルティーノと対面して

---

<sup>18</sup> Ibid., pp. 181-183.

<sup>19</sup> Ibid., pp. 189-191.

<sup>20</sup> 両者の関係については以下を参照。Horst Junginger, 2008. Florin Turcanu, 2003. Virgil Ierunca, *Trecut-au anii... Fragmente de jurnal. Întâmpinări și accente. Scrisori nepierdute*, Humanitas, 2000. Liviu Bordaș, "Inedited Letters of Julius Evola to Mircea Eliade, The difficult encounter in Rome", *International Journal on Humanistic Ideology*, IV, 2011, pp. 125-158. 書簡資料は *Mircea Eliade și corespondența sa*, vol. I, V. Julius Evola, Lettere a Mircea Eliade, 1930-1954, Controcorrente Edizioni, 2011 を参照。

いるが、その際、エヴォラはルネ・ゲノンからエリアーデの滞在住所を聞いて手紙を送ったがすれ違い、結局会うことができなかったことがゲノンとエヴォラの書簡に記されている<sup>21</sup>。1949年8月31日付のペッタッツォーニ宛て書簡においては対面する約束をエリアーデが積極的に交わしているのに対し<sup>22</sup>、エヴォラに対しては連絡する積りがなかったことが考えられる。翌50年、IAHR アムステルダム大会に先立ち、エリアーデは再びローマを訪れ、ペッタッツォーニ、トゥッチ、デ・マルティーノ、ブレリヒ等との会談の機会を得た。ペッタッツォーニの招待によりローマ大学において、さらにトゥッチの依頼により中東亜研究所にて、翌年刊行することになるシャーマニズムに関する講演を行うことが目的であったが、この際にもエリアーデがエヴォラに連絡をした記録は確認できない。

1950年9月4～9日にIAHR アムステルダム大会が開催され、エリアーデは「宇宙生成神話と呪術的治療」(“Mythes cosmogoniques et guerisons magiques”)という演題の発表を行った。それは、宇宙創成神話の反復、始原への回帰があらゆるものの再生をもたらすこと、儀礼によって日常の生を断ち切り、死をむかえ、始原へと回帰することで新たな生が開始されるという神話論、儀礼論を主題とするものであり、ポリネシアやインド、チベット、北米の神話伝承、錬金術やシャーマニズム、フロイトの精神分析などを時代地域横断的に事例として取り上げながら論じたものであった。既述の通り、再生をもたらす死、創造的な犠牲というテーマは軍団運動のイデオロギーであり、戦中のエリアーデがルーマニアの Nation 的特性と見做していたものであった。アムステルダム大会は、エリアーデにとって、ルーマニアのナショナリズムにおいて構想してきたものを、時代地域横断的な事例を用いながら宗教現象学的に語り直すことで、トランス・ナショナルなものに組み替えようとした舞台であった可能性が想定される。

大戦間期ナショナリズムのうちで構想した主題を戦後の国際組織に向けて語り直すというエリアーデの試みは、アムステルダム大会に先立つ同年8月に開催されたエラノス会議での講演からも確認することができる。1950年8月開催のエラノス会議において、エリアーデは「心理学と宗教史学—「中心」のシンボリズムについて」<sup>23</sup>という演

<sup>21</sup> Liviu Bordaș, 2011.

<sup>22</sup> エリアーデは以下の様子に書き送っている。「明日、ローマに向けて発ちます。マッサリ Massari 氏のところ、マルグッタ通り 90、電話番号 683481 に宿泊いたします。9月3日の土曜日、夕方ころに先生をお尋ねしようと考えております。その日時で先生のご都合がつかないときには、ご連絡くださいますようお願い申し上げます」。Mircea Eliade, Raffaele Pettazzoni, 1994, p. 217.

<sup>23</sup> Eliade, “Psychologie et Histoire des Religions -- A propos du Symbolisme du "Centre"”,

題で初めての講演を行った。この講演では、深層心理学や精神分析の助けを借りながら宗教的象徴の意味を総合的に把握することが宗教史学の役割であり、そうすることにより近代世界が忘却してしまった古代の精神性に接近することが可能となり、文化的偏狭や歴史的状況に捉われている近現代人の精神を拡大して新しい人間を生み出すことができる」と説いていた。古来の精神性を復興し、精神の新たな領域を統合する精神的革命を起こして、新たな人間を生み出すという文言は、前述の通り、軍団運動の基調であったと同時にルーマニア民族の精神的特性とエリアーデが捉えていたものでもあった。しかしエラノスの講演では、世界の模造や中心のシンボル、天地を貫く上昇のシンボリズムなどをはじめとする古来の宗教的象徴の意味は、深層心理学の助けをかりながら中央アジアやシベリア地方のシャーマニズム、インドのヨーガ、オリエントの神話、ヨーロッパの民間伝承など、時代地域横断的な事例を分析することによって読み解くことができると主張している。IAHR アムステルダム大会での発表と同様にエラノス会議におけるこの講演も、戦前ルーマニアの Nation に直結させていた特性を、国際組織に向けて語り直すことで宗教の普遍的叙述を試みたものと考えられるのではないだろうか。

### (3) エヴォラとの決別

大戦間期ナショナリズムから意識的に離れ、自身の学問を戦後の国際秩序に沿う言論に組み替えようとするエリアーデに対し、ユリウス・エヴォラは、古来の神秘思想を捨てて近代世界に迎合しようとしているとエリアーデを責める書簡をおくるようになった。IAHR アムステルダム大会やエラノス会議での講演があった翌年 12 月 15 日付のエヴォラのエリアーデ宛て書簡では、エリアーデが戦後になってからエヴォラやゲノンを著作に引用しなくなったことを責め、『宗教学概論』ではペッタッツオーニを幾度も引用しているのに対してゲノンやエヴォラを引用していないと指摘し、偏狭な公的な学問という制約に捉われてしまっているのではないかと非難する記述が見て取れる<sup>24</sup>。

さらに 1954 年刊行のエリアーデ『ヨーガ 不死と自由』に関するエヴォラの批評が雑誌 *East and West* に掲載された<sup>25</sup>。周知のように本書はヨーガの歴史的展開に関する宗教史学的研究であるが、北アジアのシャーマニズムがチベット、モンゴルを経てヨーガに

---

*Eranos Jahrbuch* 1950, Band 19, ss.247-282. 『イメージとシンボル』せりか書房、1974 年、37-76 頁。

<sup>24</sup> J. Evola, 2011, pp. 40-44. Liviu Bordaș, 2011.

<sup>25</sup> J. Evola, "Yoga, immortality and freedom", *East and West*, Rome, VI, no.3, October, 1955, pp. 224-230.

影響を及ぼした可能性や錬金術、マンダラとの比較検討も試みており、エラノス会議で行なっていた講演内容やユングの錬金術研究を反映した内容であった。それに対しエヴォラの批評は、ヨーガに関するエリアーデの知見は西欧に感化された知識人であったダズグプタのもとで得られたのではなく、エヴォラとゲノンをはじめとするエソテリックな思想に依って得られたものであるにもかかわらず、西欧的な学問として認められることに気を取られて、古代の知識を近代化してしまっていると評し、ユングに代表される「西欧主義者」からの影響を批判するものであった。エヴォラの見地からは、戦後のエリアーデは軍団運動のもとで培った思想を捨て、国際秩序に迎合し、学問を墮落させていると映じていたと考えられる。

書簡の記録によれば、エヴォラとエリアーデは1955年4月に対面したと推測される。その後、両者の書簡は途絶え、60年代に数通交わされるだけとなるため、対談の内容を知ることは困難であるが、大戦間期の思想の捉え方をめぐり、戦後世界に適応しようとするエリアーデとそれを拒んだエヴォラのあいだで深い断絶が生じた可能性が想定される。その後、エヴォラは1963年末に刊行した自叙伝の第10章において、大戦間期ブカレストでコドリャヌのサークルの一員であったエリアーデと対面したことを記している<sup>26</sup>。それに対してエリアーデは、1964年にはエヴォラとの関係を絶ち、刊行物でも言及することがなくなっていった。

エヴォラとエリアーデの関係について、ヨアン・ペトル・クリアヌは、両者は近代世界を退廃したものと見做し、それを修復するため古代の知識を復興する必要性を訴えた点において共通しており、両者を伝統主義者と捉えることは可能であるが、エリアーデはユングをはじめとするアカデミックな領域に受け入れられる術を身につけていた点がエヴォラとは異なっていたと評している<sup>27</sup>。ユングをアカデミックと見做すか否かについては諸説あろうが、戦後世界においてエリアーデが大戦間期のナショナリズム的な思想を語り直し、エヴォラから離反していったことを端的にあらわした評価と言える。

<sup>26</sup> Julius Evola, *Il Cammino del cinabro*, Edizioni Mediterranee, 2014, p. 292. エリアーデと軍団運動の関係について、1970年代になると、ミハイル・セバスティアンの日記を引用しながら告発した記事がイスラエルの雑誌『トラドート』に掲載され、ゲルショム・ショーレムがそれについて追求をはじめたことは周知のとおりである。イタリアではフーリオ・イェージらがエリアーデをエヴォラ主義者でファシストであるという批判を繰り返すことになり、その発端や経緯に関してクリアヌはエリアーデに詳細に説明していた。『エリアーデ=クリアヌ 往復書簡 1972-1986年』慶應義塾大学出版会、2015年を参照。

<sup>27</sup> I. P. Culiianu, *Studii românești, I*, Polirom, 2006, pp. 230-267.

#### 4. 小結

以上、大戦間期から第二次世界大戦後に至るまでのエリアーデの言論を、Nation や国際組織創設とのかかわりに着目しながら辿ってきた。大戦間期に、他国からの侵略に抗しながらルーマニアを Nation として統合することを自らの、自分たちの世代にかせられた課題として認識していたエリアーデにとって、国家を防衛するために命を落としていった戦死者を追悼するための宗教としてルーマニア正教を再編することは最重要で取り組むべき事柄であり、そのための手段として宗教学をルーマニアにおいて形成しようとしたのではないかと考えられる。しかし正教を再編するための道を軍団に見出そうとしたこと、さらに Nation のあり方と学問を直結させたことは「ファシズム」に加担したと批判されるに至った。戦後の亡命者向けの言論活動においても、エリアーデが反共産主義的なナショナリズムを保持していたことは周知の通りである。共産主義との闘争においてナショナリズム的言論を武器とすることを選んだエリアーデにとって、軍団運動のイデオロギーを完全に手放すことは困難であり、そのことはエヴォラとの不安定ながらも 1960 年代に至るまで継続した関係性にも反映されていたと考えられる。軍団運動について公的には沈黙するほかないとクリアーヌに伝えていたエリアーデにとって、IAHR、さらに戦後エラノスは、エヴォラに代表される大戦間期ナショナリズム的な言論を抑圧しながらも、Nation を超えて普遍性を志向する宗教現象学としてそれを再構成するための場所であり、宗教現象学はエヴォラ的な記憶を抑圧し、それを昇華することで生じてきたものであったと考えられる。

ポストコロニアル研究の流行などを経た現在、宗教を普遍的に語り得るという思考は近代の生み出した虚構として捉えることが定説となっている。近年の宗教概念論争において、エリアーデ宗教学の志向する普遍性が厳しい批判にさらされてきたことも記憶に新しい。しかし本稿で辿ってきたように、エリアーデの学問は個の研究者の力では制御できない歴史の中で、時代に対して応答しようとする試みとして形成されてきたものであり、エリアーデの志向した普遍性は自身の、さらにルーマニアの過去に対する応答と言えるものであった。ふたつの世界大戦の渦中では生み出し得なかったあたらしい価値として、Nation に捉われずに普遍性を志向し得る学問を形成することが亡命後のエリアーデが取り組んだ課題であったと言えよう。このことは、エリアーデに留まらず、ペッタッツォーニやエラノスに集った研究者たちが共有したものであったのではないか。宗教を普遍的に叙述するという、エリアーデをはじめとする宗教現象学者たちが抱いた欲望を、過去との連関の内に、より詳細に分析していくことは今後取り組むべき課題とし

たい。

キーワード

宗教現象学、ナショナリズム、IAHR、エラノス会議

Keywords

Phenomenology of religion, Nationalism, IAHR, Eranos





# 生者と死者の人生の意味

## —思想的および生物学的観点から—

杉岡 良彦

(和文要旨)

倫理学者の高橋隆雄は「無念の思いをもって亡くなった死者に何ができるのか」と問い、死者が「われわれの生き方の変化や政治・科学・技術の問題解決や予防的行為をもたらす」ことによって、われわれが「死者の生に意義を付加する」という新たな視点を提示した。一方で、人間には無条件に「生きる意味」があると主張した精神科医のV.フランクルは「意味ある人生は過去の中に永遠に保存され、存続し続ける」と考えることで、死に対する悲観的な理解を取り除いた。近年の脳科学は、共感が他者を助ける利他的行為を促すことを示している。高橋の視点は、共感しても手を差し伸べる対象が見いだせないわれわれに、新たな利他的行為のバイパスを提供することで、向社会的行動を遂行させる。フランクルによる死の解釈は、トップダウンのメカニズムで共感を抑制する。両者の理解は全く異なると見えながら、生者と死者に生の意味を与える。

(SUMMARY)

Ethicist Takao Takahashi once asked, “What can we do for the dead who died with regret?” He presented a new perspective suggesting that we can “add meaning to the lives of the dead” by allowing them to “bring about changes in our way of living and problem-solving and preventive actions in politics, science, and technology.” On the contrary, psychiatrist V. Frankl argued that human beings possess an unconditional “meaning of life,” dispelling pessimistic views on death by thinking that “a meaningful life is conserved and continues to exist forever in the past.” Recent findings in neuroscience have revealed that empathy fosters altruistic behaviors, leading individuals to help others. Takahashi’s perspective provides a new bypass or approach to altruistic behaviors enabling us to perform prosocial behaviors in situations in which we feel empathy but

cannot identify to whom we should give aid. However, Frankl's interpretation of death suppresses empathy through a top-down mechanism. Though these two understandings appear completely different, both help in explaining the meaning of life for both the living and the dead.

## はじめに

倫理学者の高橋隆雄（1948-2020）は「死者の生に意義を付加する」という視点を提示した。しかし、そもそも死者の生に意義を付加するとは何を意味しているのだろうか。一方で、すべての人間には無条件に「生きる意味」があることを主張した精神科医の V. フランクル（1905-1997）は、人生の意味を見出すのを助けるロゴセラピーという精神療法を確立した。ところで、最近の脳科学は、宗教的心情とも関わりの深い「共感」や人を援助するなどの「向社会的行動」の際に活性化される脳の領域を同定してきている。こうした研究は、進化論的観点からも論じられ、人間だけではなく他の哺乳類にも共感や向社会的行動が認められることを示している。本論文では次のように議論が展開される。まず「死者の生に意義を付加する」という主張の内容を明らかにする。次に、ロゴセラピーの観点から死者の生がどのように論じられるのかを概観する。さらに、これら二つの独立した主張が共感に関わる生物学的観点からどのように理解されるのかを論じる。以上の考察を通じて、あらためて生者と死者の人生の意味を考察する。

## 1. 高橋隆雄による議論

### 1. 1. 死者に対する二つの姿勢

高橋の議論（高橋 2013）は、特に東日本大震災を契機とし、「無念の思いをもって亡くなり、今は声を発することもできない人々に対して、われわれは何ができるのか」（以下では、[問 1] と呼ぶ）という反省から出発している<sup>1</sup>。

彼は、死者に対するわれわれの姿勢には二種類あると主張する。一つは「供養」あるいは「慰霊」である。例えば、僧侶や神官による宗教的儀式を通じて死者の魂（あるい

---

<sup>1</sup> 死者とわれわれとの関係や死者の尊厳をどのように理解するのかという興味深い論考がいくつか発表されている。例えば、佐藤啓介は「死者に対する倫理的配慮」という問題がこれまで十分問われてこなかったことを指摘し、「死者の尊厳の根拠」を問う。彼は物理的実在のみを認めるのではなく、「死者もまたそれ自体として、その象徴的・物語的・社会的実在に関して、それが生き生きと語られている間は、倫理的配慮の対象と見なされるべきである」（佐藤 2019）と述べ、死者の尊厳の根拠を提示する。この点については注 3 も参照。

は神仏)に感謝と祈りを捧げ、その魂が安らかであることを願う。こうした行為の背景には「死者を死者として存在するものとみなす考え」(同、125頁)があることを彼は指摘する。一方で、これまで哲学や倫理学でほとんど論じられてこなかった視点、つまり「死者の生に意義を与えること、あるいは意義を付加する」(同頁)という姿勢があると高橋は提示する。これについて「死者がみずからの生を生きることについてのポジティブな意義の付加、高揚である」(同、126頁)とし、前者との違いは「死者の霊の存在を仮定する必要がない」ことであると彼は説明する。

「死者の生に意義を付加する」とは具体的にどのようなことだろうか。高橋は「たとえば大災害の犠牲者になったことが、多くの人々の人生観を変えたり、政治、科学への反省を生じさせるかもしれない。そのことによっても、彼ら死者の生の意義は高まる」(同、132-133頁)と説明する。供養が死者の「無念さ、くやしき、恐れ」や供養する側の「共感、充実感、安堵感」などの心理的なものに関わるとしたら、後者は犠牲になったという事実に影響されて、「どのようにわれわれの生き方や政治が変わり科学・技術への反省」や解決や予防への行為がもたらされるかという「事実と行為の間の因果関係が重要」(同、134頁)なのだと主張する。つまり、「結果である行為が逆に、原因である災害による犠牲に意味を付与するのである」(同頁)。興味深いのは死者の生の意義が貶められる可能性にも言及されている点である。たとえば、逆境を生き抜いたAさんの話を聞くが、自分にはできないと思い、自堕落に徹することで最後に後悔する人がいる可能性を挙げている。このように、「Aさんの生の意義は高められたり貶められたりする」(同、142頁)。

## 1. 2. 死者の存在の在り方とケンブリッジ変化

通常、「供養」や「慰霊」であれば死後の霊や魂が仮定されているが、高橋は「死者の生に意義を付加する」という文脈において「死者はどのような存在とみなされているのか」と問う。

ここで彼は「ケンブリッジ変化」<sup>2</sup>という概念を援用する。ケンブリッジ変化とは「主体自体に何らかの実在的な変化がないにもかかわらず、主体と他の存在者との関係や、他者からの評価が変化することで生じる変化」(同、143頁)であると説明される。この

<sup>2</sup> 高橋(2013)や福間(2009)によれば、ケンブリッジ変化は、哲学者のP. ギーチ(Geach)が1969年の著書の中で、ケンブリッジ大学の哲学者たち(B. ラッセルやJ. M. E. マクタガート)が使用した変化の概念に対して名づけたとされている。

概念では、死後の靈魂の存続の有無は不問であり、あくまでも「主体と他の存在者との関係や、他者からの評価が変化することで生じる変化」が問われている。

ケンブリッジ変化について別の学者による説明を参照したい。福間聡は「G氏は友人のH氏によって裏切られている」という例を提示しつつこの概念を説明する(福間2009、137-140頁)。実際に裏切る行為を行っているH氏において生じている変化は「実質的な変化 real change」である。一方で、G氏がこの裏切り行為を知り、人を信じられなくなったり、体調を崩した場合にはG氏にも実質的な変化が生じているが、G氏がH氏の行動に気づいていなければG氏には実質的な変化は生じていない。しかし、G氏が気付いていなくても「友人に裏切られている」という関係的特性をG氏が新たに獲得することになるためにG氏には「関係的变化 relational change」が生じたとし、これがケンブリッジ変化であると福間は説明している。そして故人の場合には<sup>3</sup>、死後にその人の信頼を損なうような偽りの事実が流布された場合には、その人に関する記述が変化する(あの人は立派な慈善家ではなく、人をだまして金儲けをしていた、など)ため、ここでもケンブリッジ変化が生じていることになる。ケンブリッジ変化は「われわれが抱くその人に対する信念」が変わることで、その人物についての記述(関係的特性)が変化することである(同、139頁)。故人の場合、実質的な変化は生じないとしても、関係的变化が生じ、その故人はあらたな特性(関係的特性)を獲得しうる(同頁)。

つまり「死者の生に意義を付加する」という高橋の理解において、死後の魂の存在は前提とされていない。しかし、死者はすでに故人であるからわれわれと無関係なのではなく、われわれの人生観や行為が変わることで、死者には新たな関係的特性が付与され、われわれとの間に新たな関係的变化(ケンブリッジ変化)が生じる。

著者には、高橋が無念の思いをもって災害で亡くなった多くの人たちに思いをはせる誠実な学者であると思われる。彼自身も述べているように「誰々の死を無駄にしないように生きる」というのは、日常で語られる当たり前の表現であり(高橋2013、148頁)、われわれに自ら沸き起こる心情である。このように、高橋は[問1]に対して「供養」以外に、「死者の生に意義を付加する」という新たな選択肢を明示した。

ところで、今生きているわれわれの「人生には意味がある」と考えるフランクルの立

---

<sup>3</sup> 故人の生の問題について論じる際に、福間は清水の議論を引用し、「生物学的 biological 生命」と「物語られる biographical いのち」という二つの生概念(清水2005)があると説明する(福間、143頁)。福間自身は、同様の概念を、死によって「心や身体(=生物学的な生 biological life)」は消滅するが、「物語としての生 narrative life」は終わらないと表現する(同、135頁)。こうした生概念の区別は、佐藤(2019)にも引き継がれていると言えよう。

場から、「死者の生の意義」は一体どのように理解されうるのだろうか。

## 2. 人生の意味と死——ロゴセラピーの観点から——

### 2. 1. 人生の意味と死の問題

フランクフルはロゴセラピーの創設者としても知られているが、ロゴセラピーは「人生の意味を見出すことを援助する精神療法」である<sup>4</sup>。このセラピーには「すべての人生には意味がある、しかも無条件に」という前提がある。これは、先に取り上げた高橋による「死者の生に意義を付加する」という発想とは対照的である。なぜならフランクフルは精神科医として、目の前の患者がみずからの「生の意味」を見出すことを援助するのであり、その対象は死者ではない。フランクフルの関心は、生きている人間に向けられている。しかし、多くの人間は自らの死や身近な人々の死に直面し、人生のはかなさに思いをはせ、「人生に意味を見出すことができない」と訴える。よって、ロゴセラピーにおいても、死の問題を避けることはできない。それではフランクフルは死の問題をどのように理解したのだろうか。

彼は「人生のはかなさ」に関するロゴセラピー的理解を、砂時計を用いて語る（フランクフル 1999、169-170 頁）。砂時計の上部の砂は狭い通路を介して下部に落ちる。彼は比喩的に、上部の砂は未来をあらわし、下部の砂は過去をあらわすと説明する。下部に落ちた砂は、「過去の中で永久に保存される」（同、170 頁）のだと考える。

上部の砂はあらゆる可能性に開かれた未来である。その可能性を意味あるものとするのは「何かを創造すること」「何かを体験すること」「苦悩すること」であり、彼はそれぞれを「創造価値」「体験価値」「態度価値」と呼んだ（フランクフル 2004、119 頁）。こうして未来の可能性が創造や体験や態度によって、意味あるものとされ、「過去」となる。過去となれば、「何ものもそれを変えることはできないし、また取り除くこともできない」（フランクフル 1999、170 頁）のである。フランクフルはロゴセラピーのこうした理解を、実存主義においてしばしば認められる「現在に対する悲観主義」に対して、「過去に対する楽観主義」と名づけている（同頁）。

---

<sup>4</sup> ロゴセラピーの具体的な内容に関しては、フランクフル（2004）、および杉岡（2014）を参照。ロゴセラピーではフロイトによる精神分析とは対照的に、無意識の宗教性も考慮されるなど、宗教にも開かれた態度をもっていた点は特記されるべきである（杉岡 2023、197 - 198 頁、314 - 321 頁を参照）。

## 2. 2. フランクルが提示する具体例と意味ある人生の完成としての死

具体的に考察したい。フランクルは夫を結婚後1年で亡くした女性の例を挙げる。この女性の人生は、はかなく空しいものであり、彼女の人生には意味がないのだろうか。フランクルは以下のように述べる。「最高の愛の経験が過去の引き出しに大切に収められたなら、彼女の人生は無意味にはなりえない」（同、173頁）。

彼女の「体験価値」は、過去の中にいつまでも留まるのである。しかし、反論も可能だ。つまり、彼女の体験は思い出にすぎず、はかないもの——彼女が死んだあと誰もそれを覚えていない——のではないかという疑問が生じる。この疑問に対してフランクルは以下のように反論する。

「誰かが覚えているかどうかは、存在にとってどうでもいいことではないかと。私たちがそれを見たり考えたりすることとは無関係にそれは現に存在しており、また存在し続ける」（同頁）。

つまり、彼女が夫と過ごした人生の体験は——彼女や人々の記憶にかかわらず——過去の中に永遠に保存され、存在し続ける。だからこそ彼女の人生の意味は永遠に意味あるものとして存在すると考えられている。

また、人生のはかなさを訴える女性との講義中の面接の中で、彼女が尊敬していた医師（故人）についての話題に触れた際に、フランクルはその医師の人生の意味は、「彼の生涯が終わると同時になくなってしまったのではないか」（同、175頁）と、少し意地悪な質問を女性に投げかけた。それに対して女性は「決してそうではない」と答えた。さらにいくつかの質問の後で、その医師の人生の意味を覚えている患者がすべて死んでしまったら彼の人生の意味はなくなるのではないかと質問を彼女に投げかける。それに対し彼女は「それでも、残ります」（同頁）と答えている。フランクルは彼女が抱いているが自覚していなかった答えを彼女から巧みに引き出した。

われわれも身近な人、尊敬する人に関して同じような質問を投げかけられれば、「それでもその人生の意味は残る」と、同様の答えを返すのではなかろうか。つまり、あらゆる人生には無条件に意味があると考えられるロゴセラピーにとって、その満たされた人生の意味、つまり業績は——たとえ本人が業績であると気づいていないとしても、またそれを記憶している人々がすべて亡くなったとしても——過去の中に永遠に存在し続けるのである。だれもその意味（業績）を奪い去ることはできないし、その人の人生の意味は他者の記憶とは無関係に、過去の中に存在し続ける。

以上の二つの例からわかるように、フランクルの場合、あくまでも生きている人間の

「人生の意味」に関心が向けられ、高橋が提示するような「死者の生に意義を付加する」という発想がそもそもないと言ってよい。それは彼が「自己は存在するものではなく、成りつつあるものであり、それゆえ自己は、死によって人生が完結する時に、初めて自己自身となる」(Frankl 1978, pp.112-113) と考えるからである。死は、そもそも意味ある人生の完成なのである。それは誰も奪い去ることのできない過去の中に永遠に保存される。よって、何かを付加したり、除去したりできないし、する必要もない。

このようにロゴセラピーの立場に立つならば、そもそも[問1]の疑問そのものがわれわれに浮かぶことはない。しかし、[問1]は、実際のところ多くの人々に生じる問いではなかろうか。ここで[問1]の疑問を以下のように問い直してみたい。

「無念の思いをもって亡くなり、今は声を発することもできない人々に対して、なぜわれわれは何かをしたいと思うのか」・・・[問2]

つまり、[問1]の前提には「無念の思いをもって亡くなった人々に対して、「何かをしたい」という心情が湧きおこる」という事実がある。だから[問1]の前に、むしろ問うべきは[問2]である。[問2]には多様な角度からの答え方があるだろうが、この問題と関連する最近の脳科学は興味深い事実を示している。

### 3. なぜわれわれは他者に何かをしたいと思うのか——脳科学と進化の視点——

#### 3. 1. 共感と向社会的行動に関する科学的研究

[問2]の出発点には、他者の無念さや痛みへの共感(empathy)がある。そもそも共感はどのように定義されているのだろうか。共感は、「他者と感情(emotion)を分かち合う能力」(Tomova et al.2017)、あるいは「他者の感情を知覚し、その感情を敏感に感じ取るという生まれ持った能力を示しており、共感には他者の幸福(well-being)のために世話をしたいという動機が伴う」(Decety et al.2016)と理解されている。

人を対象とした共感に関する科学研究で明らかにされているのは、例えば「他者が痛みを感じている顔を見る時」「他者の体の一部が傷つけられている写真を見る時」「他者の苦しみを想像する時」などに、それを見ている(あるいは想像している)被験者の脳の活性が機能的磁気共鳴画像法(functional magnetic resonance imaging:fMRI)などを用いて観測され、被験者の脳の前帯状皮質(anterior cingulate cortex:ACC)、前島(anterior insula:AI)、補足運動野(supplementary motor area)、扁桃体(amygdala)などが活性化されることが示されている(Lamm et al.2007, Bellucci et al.2020)。これらの領域は、本人が直接痛みを感じる際に活性化される領域でもある。こうした研究結果は、他者の痛み

を見る時/想像するときに、その人は他者と痛みを「共感」していることを示唆している。

共感が果たす役割として重要であるのは、共感が向社会的行動（利他的行為、協働など）への動機を与えるという点である。つまり、共感に向社会的行動を促すのに決定的な役割を果たしており、他者の苦悩を軽減する手助けとなる（Decety et al.2016）。

興味深いのは、他者を助けること——直接人を助ける行為や寄付行為——は、同時にその人の脳内の中脳辺縁系（mesolimbic system）や側坐核（nucleus accumbens）といった報酬系あるいは動機づけにかかわる領域を活性化するという研究結果である（Moll et al.2006）。報酬系には、ドパミン神経系が関わり、人に快樂をもたらし、強い動機付けを与える（Decety et al.2016）。つまり、利他的行為を行った本人には、喜びや満足感が与えられる。

### 3. 2. 進化から見た共感と向社会的行動

他者の感情を感じ取ることができる共感という能力は人間固有の能力ではなく、人間以外の動物においても観察されるという研究結果は、共感や向社会的行動へのより深い理解を助ける。

ラットやマウスでは、別のラットやマウスが電気ショックを受けるのを見ただけで、自らは電気ショックを受けていなくても、ストレス反応を示すことが報告されている（Knapska et al.2010）。つまり、人間における共感という能力が人間以外の生物でも観察される。この点について、共感が進化の観点から「子育て」「世話」に起源をもつことが指摘されている（Decety et al.2016）。子育て、あるいは世話をすることは、子供の生存に必要である。子供の脆弱性を感じ取り、子供が何を必要としているのかを理解する能力やコミュニケーション能力は、人間に限らず、生物種を通じて神経学的にも普遍的に保存されている（Decety et al.2016, Paradiso et al.2021）。

### 3. 3. [問2] および [問1] に生物学的観点から回答する

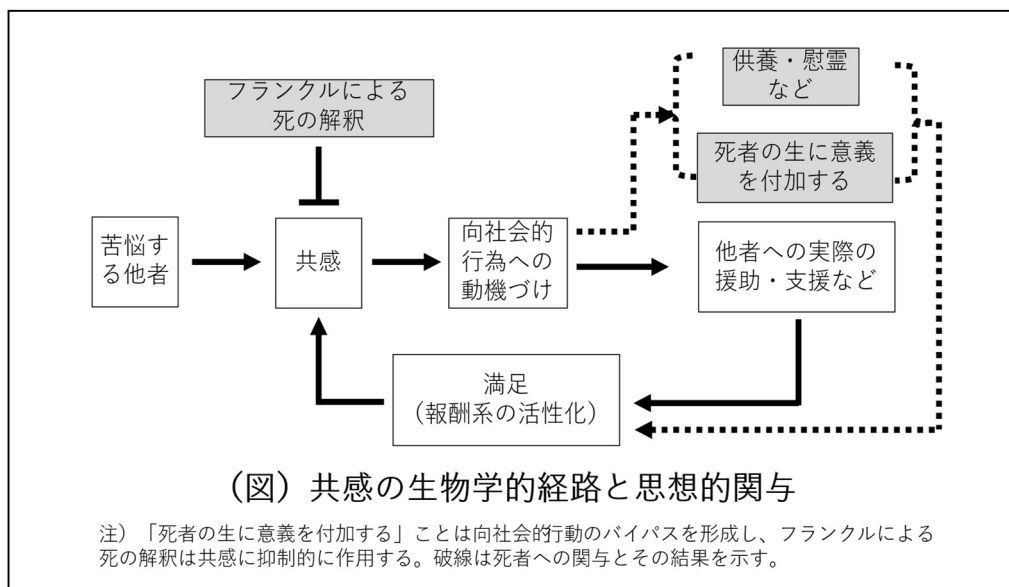
以上の脳科学や進化に関する科学的考察から、[問2] に関して以下のように答えることができるだろう。つまり、[問2] は、少なくとも他の哺乳類同様、生物としての人間が子孫や集団の生存のために必要な共感という能力の発露によると答えることができる。共感とは他者の痛みを感じる能力であり、同時に困っている人を助けようという動機を促す。しかし、本稿の出発点である高橋の問題意識が生じた背景にあるのは、手



を差し出そうとする「苦悩の中にある人」が、現在は存在しない——直接その人たちの苦悩を和らげることができない——という事実なのである。

よって、「無念の思いをもって亡くなり、今は声を発することもできない人々」に思いをはせ、あるいは災害時の映像を見て、その人たちの痛みを共感したわれわれに引き起こされる利他的行為は、直接の対象を失う。その戸惑いが、[問1]として提示されたと考えられる。心的エネルギーを用いて比喩的に表現するなら、勢いよく流れてきた心的エネルギーの水流が、突然せき止められたような事態がここでは生じている。

先にみたように、高橋による「死者の生に意義を付加する」具体例的な説明、つまり「大災害の犠牲者になったことが、多くの人々の人生観を変えたり、政治、科学への反省を生じさせるかもしれない。そのことによって、彼ら死者の生の意義は高まる」という内容は、生物学的に考えれば、「共感」し、「人生観の変化や政治や科学への反省をもたらした」という「結果」、つまり「直接的ではないにせよ死者に寄与した」という一種の「利他的行為」によって、生きているわれわれに満足をもたらすと考えられる。つまり、高橋の議論は、行き場を失った向社会的行動への動機に、「死者への利他的行為」という新たなバイパスを作り出すことで、せき止められた心的エネルギーを貫流させ、結果として通常の共感同様に、当事者に満足感を与えることで、共感や利他的行為を強化する(図)。そして共感や利他的行為は、われわれ生物の生存にとって、有利に働く。



#### 4. トップダウンのメカニズムとして働く思想・信念

「すべての人生には意味がある」と考えるフランクフルトにとっては、その人生の意味(あるいは業績)が「過去」の中に永遠に保存されると考えることで、「死者に何ができるのか」という問いそのものがわれわれには生じてこない。どのような死に方であれ、生きている間の素晴らしい体験(体験価値)、作り上げた業績(創造価値)、そして避けられない苦悩から逃げずに最後まで勇敢に人生を生ききったという態度(態度価値)は、死と共に完成し、過去の中に永遠に保存される(以下、これを「フランクフルトによる死の解釈」と呼ぶ)。

フランクフルトの議論は、生物学的にはどのように理解できるのだろうか。共感には、人が苦しんでいる場面を見るなどの感覚(知覚情報)に基づいて自動的に引き起こされるボトムアップ(bottom up)のメカニズムと、この自動的な反応を修飾するトップダウン(top down)のメカニズムがあることが知られている。トップダウンは「認知的評価」、「自他の区別」、相手の立場になって考える「他者視点取得」(perspective taking)などのより進化した要素によって、ボトムアップのメカニズムを強化したりあるいは抑制したりする(Tomova et al.2017)。

トップダウンとボトムアップのメカニズムに関わる興味深い実験例として、愛する人が身体的な痛みを受けているのを見た際には、見ず知らずの人が同じ痛みを受けている場合よりも、前述したような前帯状皮質や前島といった共感に関わる脳の領域が優位に活性化されることが報告されている(Cheng et al.2010)。一方で、見ず知らずの人の場合には、右側頭頭頂接合部や上前頭回がより活性化される。特に右側頭頭頂接合部と島はお互いの活性化を抑制する関係にあると考えられている。

つまり、他者の苦悩を見た場合、通常われわれには共感が生じ、共感では他者を助けたいという動機づけを与え、利他的行為などの向社会的行動を促すが、この共感では認知的評価などに依って修飾(強化あるいは抑制)される<sup>5</sup>。こうした事実が生物学的に明らかになっているとすれば、「フランクフルトによる死の解釈」は、おそらくトップダウンとし

---

<sup>5</sup> 共感が社会的文脈によって強化されたり抑制されたりすることは、生存という観点からも重要である。例えば火災現場で助けを求めている人がいても、助けられない状況であるならば燃えさかる炎のなかに飛び込むという利他的行為を中止する必要がある。このように、共感ではトップダウンの修飾を受けて適切な行動へと導かれる必要がある(Tomova et al.2017)。しかし一方で、ある種のイデオロギーや宗教的信念のもとでは、本来備わった共感能力が抑制され、敵対する他者を傷つけることやあるいは殺めることさえ、行えるようになると考えられる(Decety et al.2016 参照)。

て機能し、自動的にわれわれに引き起こされる共感を抑制すると考えられる（図）。

フランクフルトによる死の解釈は、共感を抑制するという点では否定的に聞こえるかもしれない。しかし、共感が抑制されることは、われわれに心理的ストレスの軽減作用をもたらすという利点がある。なぜならば、死者に対して引き起こされる共感は、先にみたように、その利他的行為の直接の対象を失い、われわれに「もどかしさ」や「やりきれなさ」という感情を生起させるからである。その一方で、「フランクフルトによる死の解釈」は立派に自らの生を生ききった死者に対する「尊敬」や死者の人生への満足感をわれわれにもたらししてくれる。もちろん、この解釈は、残された遺族や親しい友人に対しても慰めを与えるものである。

## 5. 「生者と死者の人生の意味」と「共苦」

われわれの人生には様々な苦しみや困難がある。日本でも災害や事故で亡くなる人は毎年何人も何千人もいるし、世界に目を向ければ、戦争や飢餓で、何の罪もない多くの子供たちも亡くなっている。あらためて問う。われわれの人生には意味があるのだろうか。いわんや、無念の思いをもって亡くなった死者の生には意味があったのだろうか。

本稿ではこの疑問に答えようとした高橋の提案、つまり「死者の生に意義を付加する」という理解と、さらにすべての人生には意味があると考えるロゴセラピーの立場から「フランクフルトによる死の解釈」を紹介した。これらは二つの全く異なる解釈であり、両者に接点が見いだせないように思えるが、生物学的（脳科学のおよび進化論的）観点を採用することにより、両者を統一的に理解するスキーマを提示することを試みた<sup>6</sup>。

以上の考察を通じてわれわれがあらためて気づかされるのは「共感」の重要性である。この能力が他の生物種でも保存されているという事実は、進化した——少なくとも哺乳類には見出される——生物の生存にとって不可欠な能力であることを示している。にもかかわらず、現代の社会において、われわれはこの基本的な能力である共感を十分に発

<sup>6</sup> 本論での脳科学や進化論的観点の導入の意図は、「死者の生に意義を付加する」という主張や「フランクフルトによる死の解釈」に、生物学的観点からそれぞれの見解を再考することで、これらの主張に新たな見方を提示することである。いわゆる生物学者の R. ドーキンス (Richard Dawkins, 1941-) や哲学者の D. デネット (Daniel Dennett, 1942-) などのように、科学主義あるいは自然主義的立場から宗教や哲学的問題を論じる立場を本稿では取らない。V. フランクフルトが次元的人間論で論じたように、科学的理解は人間全体ではなく人間の側面をそれぞれの科学的方法に基づいて明らかにするものであり、そこで得られた科学的発見は基本的に宗教や哲学的主張の理解を助けるものであると考えられる。次元的人間論の解説に関しては杉岡 (2014, 224-231 頁) も参照。脳科学とキリスト教に関する包括的な理解については芦名 (2022) を参照されたい。

揮できていない、あるいは過激な思想・信念を他者と共有することで特定の人々の苦悩への共感をトップダウンの能力を悪用することで脆弱化させている——ヘイトスピーチやネット上の他者への攻撃など——ように思える。ところで、他者と喜びや特定の思想・信念を共感するだけではなく、とりわけ苦悩を共感する場合、それは「共苦 (compassion)」と呼ぶ方がふさわしい。そうであるなら、さまざまな災害や事故、また病気などの苦悩があふれる世界に生きるわれわれに必要なのは、「共苦」の感覚を養うことではなかろうか。共感の一つであるこの感覚は、共感と同じくわれわれの連帯や向社会的行動を強め、生物学的には生存を有利にするように作用すると考えられる<sup>7</sup>。

生者と死者の人生の意味の有無への問いに正解はない。しかし、われわれはこの問いをねばり強く考え、この問いへのさまざまな解釈を提示することはできる。「われわれの生き方や政治が変わり科学・技術への反省や解決や予防への行為をもたらすことで死者の生に意義を付加する」という理解は、死者の生を豊かにすると考えるだけではなく、われわれの人生に「死者のためにも生きる」という一つの目標を提示してくれる。「フランクによる死の解釈」も、われわれに死者への無念さや後悔の思いを軽減させ、苦しみはあっても生ききった死者の人生への敬意や尊敬の念を生じさせる。そして、われわれの苦悩の意味も永遠に残ると考えることで、生きる勇気を与えてくれる。

われわれに求められているのは、死者や生者のさまざまな苦しみから目を逸らすことなく、死者にも生者にも思いをはせ、共苦しながら連帯し、解決を試みることであろう。こうした取り組み一つ一つが足跡となり、過去に保存され、われわれに死者と生者の生の意味を強化してくれる。

## 文献一覧

Bellucci G. et al., 2020. Neural signatures of prosocial behaviors. *Neurosci Biobehav Rec.* 118: 186-195.

Cheng Y. et al., 2010. Love hurts: an fMRI study. *Neuroimage* 51: 923-929.

---

<sup>7</sup> 共苦はとりわけ宗教者や医療者に要請される態度であろう。病院には様々な病いを抱えた患者や回復困難な苦しみの渦中にある人々で満ちている。そして医療者も自らの力の及ばなさに苦しむことも少なくない。フランクは変えられない運命に対して苦悩する能力の価値（態度価値）を示したが、苦悩する人々を支える医療者にも宗教者にも——たともはや治療や救いが困難と思える状況でも——彼女たちと共に苦しむ能力、つまり「共苦」する能力は残されている。どのような状況でもわれわれは他者のために共苦できる。「共苦」に関しては杉岡（2023、381-382 頁）を参照されたい。

Decety J. et al., 2016. Empathy as a drive of prosocial behavior: highly conserved neurobehavioural mechanisms across species. *Philos Trans R Soc Lond B Biol Sci.* 371(1686): 20150077.

Geach P., 1969. *God and the Soul*, Routledge & Kegan Paul.

Knapaska E. et al., 2010. Social modulation in learning in rats. *Learn. Mem.* 17: 35-42.

Lamm C. et al., 2007. What are you feeling? Using Functional Magnetic Resonance Imaging to Assess the Modulation of Sensory and Affective Responses during Empathy for pain. *PLoS One.* Dec 12;2(12): e1292.

Moll J. et al., 2006. Human fronto-mesolimbic networks guide decisions about charitable donation. *Proc Natl Acad Sci USA* 103(42): 15623-15628.

Paraiso E. et al., 2021. Neural mechanisms necessary for empathy-related phenomena across species. *Curr Opin Neurobiol.* 68: 107-115.

Tomova L. et al., 2017. Increased neural responses to empathy for pain might explain how acute stress increased prosociality. *Soc Cogn Affect Neurosci.* 12(3): 401-408.

芦名定道 (2022) 『脳科学とキリスト教思想——心・人間・倫理』三恵社。

佐藤啓介 (2019) 「〈死者の尊厳〉の根拠——下からの死者倫理の試み」『宗教哲学研究』36、29-43頁。

清水哲郎、伊坂青司 (2005) 『生命と人生の倫理』放送大学教育振興会。

杉岡良彦 (2014) 『哲学としての医学概論——方法論・人間観・スピリチュアリティ』春秋社。

杉岡良彦 (2023) 『共苦する人間——医学哲学から宗教と医学を考える』春秋社。

高橋隆雄 (2013) 「災害犠牲者の生の意義——レクイエムとして」(高橋隆雄『「共災」の論理』九州大学出版会)、121-148頁。

福間聡 (2009) 「「死者に鞭打つ」ことは可能か——死者に対する危害に関する一考察」『死生学研究』12号、東京大学大学院人文社会系研究科、128-148頁。

フランク V.E. (1999) 「はかなさと、死すべき運命——存在論的エッセイ」(V.E. フランク、諸富祥彦監訳『〈生きる意味〉を求めて』春秋社、167-186頁。V.E. Frankl, 1978 “Temporality and Mortality: An Ontological Essay”, in *The Unheard Cry for Meaning: Psychotherapy and Humanism* (New York: Simon and Schuster), pp.102-113.)

フランク V.E. (2004) 『苦悩する人間』春秋社。

杉岡：生者と死者の人生の意味—思想的および生物学的観点から—

キーワード

死者の生の意味、共感、向社会的行動、脳科学

Keywords

meaning of life for the dead, empathy, prosocial behavior, neuroscience

# 科学と宗教の 「独立」モデルについての検討 —事実/価値二分法との関連から—

林 研

(和文要旨)

科学と宗教の関係を「対立」「独立」「対話」「統合」の4モデルで考えるとき、両者が無関係に共存するものと捉える「独立」の立場は、対立を避けるのに有効であり、一定の支持を得ている。しかし、完全な分離は現実には則していないという指摘もあり、この立場を代表するNOMA説にも様々な批判が寄せられている。また、それぞれが担当する領域としての事実と価値が、倫理学上の伝統に反して実際には分離しえない絡み合ったものだという哲学的議論もある。つまり、科学と宗教も、事実と価値も、便宜上区分して扱うことは必要だが、絶対的な分離は不可能であることが様々に示されてきているのである。「独立」モデルは完全な分離というところに意義があり、少しでも重なり合うならば「対話」モデルになる。完全な分離が不可能ならば、「独立」モデルはいずれ「対話」モデルに包摂される運命にある。「独立」は暫定的な立場と捉え直し、適切な対話のあり方を模索していく必要がある。

(SUMMARY)

When considering the relationship between science and religion in terms of the four models of "conflict," "independence," "dialogue," and "integration," the "independence" position, which sees the two as coexisting separately, is effective in avoiding conflict and has received a certain amount of support. However, some point out that complete separation is not actually possible, and the NOMA theory, which represents this position, has received various criticisms. There are also philosophical arguments that facts and values, as the realms of which each takes charge, are

in fact inseparable and intertwined, contrary to the tradition in ethics. In other words, it has been variously shown that while science and religion, as well as fact and value, must be treated separately for the sake of convenience, absolute separation is impossible. The "independent" model is significant in its complete separation; if there is any overlap at all, it becomes a "dialogue" model. If complete separation is not possible, the "independent" model is destined to be subsumed into the "dialogue" model. It is necessary to reconsider "independence" as a temporary position and to seek an appropriate form of dialogue.

## 1. 序

科学と宗教は一般に「対立」する知的体系だと見られることが多いものの、20世紀以降、知識人の間では「独立」や「分離」と言われる見方が主流となっている。この立場は科学と宗教を無関係な別個の知的領域であって互いに干渉しないものとみなすため、対立は生じない。またこの考え方は一般の人にも説明すれば通じやすく、宗教の許容に効果的でもある。

しかし、これが最終解決とは言えないという指摘も少なくない。例えば、「独立」モデルは、科学の持ち分を「事実」の領域、宗教の持ち分を「価値」や「意味」の領域として区別するが、これらは本当に二分できるものなのか、という問題がある。日常生活のなかで事実と価値を明確に区別していることはありそうにない。また哲学においても、現代アメリカの代表的な思考法のひとつであるプラグマティズムでは事実と価値の峻別を不可能と考える。

本稿では、科学と宗教の「独立」モデルの特性と限界について改めて確認するとともに、「事実/価値二分法」に関する哲学的議論からこのモデルを検証する。そして、抽出した問題点を克服する方法を模索していく。

## 2. 「宗教と科学」関係の類型と「独立」モデル

科学と宗教がどのような関係にあるものなのか、またはどのような関係を取りうるのか、ということに関しては、これまでに様々な類型論が提示されてきている。その中で、科学と宗教を別個のものとして切り離す態度は「独立」「分離」「不干涉」など、様々な表現を用いられはするものの、ひとつの類型としてある程度認知されている。本稿では



イアン・G・バーバーの唱えた四類型<sup>1</sup>を基盤にするため、これを「独立」の語で呼ぶ。

バーバーが提唱した分類法は決して万能ではないが、状況を整理するのに利便性が高く、広く言及されている。その四類型は簡単にまとめると以下のようになる<sup>2</sup>。①「対立」(conflict)：両者がはっきり矛盾し、共存しえないと見る立場、②「独立」(independence)：両者が異なる領域に関係するため、無関係に共存しようと見る立場、③「対話」(dialogue)：両者の共通点に注目し、そこに建設的関係があると見る立場、④「統合」(integration)：両者の理論を再構成し、一つの体系として解釈できると見る立場。このうち、「対立」は唯物論者と聖書直解主義者という、いわば両端の人たちのみが立つ立場だとされ<sup>3</sup>、逆に言えばそれ以外の人々は科学と宗教を対立的なものとみなす必要がないのである。

本稿ではこのうち「独立」の立場に注目するわけだが、バーバーはこれを、「科学と宗教とは、異なる生活領域、あるいは異なる実在性の側面に関係するので、対立があるはずがない」<sup>4</sup>、あるいは「両者は、自らが問う問題、言及する領域、および使用する方法に従って、区別することができる」<sup>5</sup>といった表現で説明している。

現在、多くの科学者や神学者がこの立場を選択しているが、実際、この見解は明確な長所を持つ。まず何より、効果的に意見の対立を回避できる。両者を同じ土俵に乗せないことによって、先の引用にも見るように「対立があるはずがない」状況が生まれるのである。地動説と天動説にせよ、進化論と創造論にせよ、一見正面からぶつかる主張に見えても、実は「同じ話題を語っていない」ことになり、衝突が避けられてが共存が可能になる。

したがって、この立場は科学の側にも宗教の側にも容易に受け入れ可能である。そこで次に、それぞれの側から見た「独立」論を確認してみたい。

---

<sup>1</sup> Ian G. Barbour, *When Science Meets Religion*, SPCK Publishing, 2000. イアン・G・バーバー『科学が宗教と出会うとき—四つのモデル』藤井清久訳、教文館、2004年。引用は邦訳書による。

<sup>2</sup> この類型は科学と宗教との関係をどう捉えるかという認知的なレベルでの立場であり、人々の信念やふるまいを分類したものではない。もちろん「対立」の立場をとる人々が実際に対立的な態度をとったり、「対話」の立場をとる人々が実際に対話を行ったりすることはあるが、その次元は分類の根拠とは異なることに注意されたい。

<sup>3</sup> バーバー、30頁。

<sup>4</sup> 同書、19頁。

<sup>5</sup> 同書、39頁。

### 3. 科学側および宗教側の主張

科学の側からこの「独立」を主張する代表的な議論は、進化生物学者スティーブン・ジェイ・グールドが提唱した「NOMA (non-overlapping magisteria) : 重複しない教導権」という原理である<sup>6</sup>。「教導権 (マジステリウム)」は「教えの権限の範囲」を意味し、その範囲がまったく重なっていない、というのである。これは争いを避けるための単なる方便のように見えるかもしれないが、そうではないことをグールドは強調している。

NOMA とは、道徳的および知的な基盤をもつ原理的な立場であって、たんなる外交的な解決策ではない<sup>7</sup>

グールドによれば科学と宗教は同等に重要であり、しかしまったく別の領域で機能している。そしてそれぞれの担当領域については、次のように示されている。

科学のマジステリウムがカバーするのは経験的な領域である——たとえば、宇宙はどのようなものからできていて (事実)、なぜこのようになっているのか (理論)。これに対して、宗教のマジステリウムは、究極的な意味と道徳的な価値の問題の上に広がっている<sup>8</sup>。

ただし、科学と宗教は離れて存在するわけではなく、隣接しているとされる。グールドは両者を水と油に喩えつつ、「しかし、この水と油の層をよく考えてみれば、マジステリウムのあいだの接触は、その接触面のどの一平方マイクロメートルをとっても、これ以上ないほど密接で強いものである」<sup>9</sup>と述べている。両者はぴったり境を接しながら、決して混じり合うことはなく、厳格に切り分けられるのである。

次に宗教側、具体的にはキリスト教神学における動向を見てみよう。現代の学問的なキリスト教神学研究では、科学と宗教の原理的相違を認め、相互不干渉の態度をとる立

---

<sup>6</sup> Stephen Jay Gould, *Rock of Ages: Science and Religion in the Fullness of Life*, Ballantine Books, 1999. スティーヴン・ジェイ・グールド『神と科学は共存できるか?』狩野秀之・古谷圭一・新妻昭夫 訳、日経 BP 社、2007 年、13 頁。引用は邦訳書による。

<sup>7</sup> 同書、16 頁。

<sup>8</sup> 同書、12 頁。

<sup>9</sup> 同書、73 頁。

場が主流である<sup>10</sup>。事実と価値あるいは意味との次元を区別する立場は、ニュアンスの相違はあれど、カール・バルト、パウル・ティリッヒ、ルドルフ・ブルトマンなど20世紀以降の代表的な神学者に共通しており、「現代神学では意味と事実の区別、それらの次元の分離によって、宗教と科学の対立という図式の克服が試みられている」<sup>11</sup>と言える。

ここではバルトの「新正統主義」の例を見てみたい。バルトは自然神学を否定し、啓示にのみ依拠する姿勢を取るため、一見科学と相性が悪いように見える。しかし実際には科学が否定されているわけではない。単に自然の理解と神の理解がまったく別のことであるという意味なのである。新正統主義によれば、宗教的信仰は科学のような人間の発見にではなく、神の主導権に完全に依存する。科学の方法と課題は神学と全く異なっており、科学は人間の観察と理性に基づき、神学は神の啓示に基づくのである<sup>12</sup>。

#### 4. 「独立」モデルの問題点

このように、「独立」モデルは科学側からも宗教側からも受け入れやすい特性を持っており、基本的に有効であって実践的なレベルでは問題はない。しかし、人間生活に深く浸透する二つの営為を完全に切りはなすことに不自然はないだろうか。一般に、ものごとを隔離して安心を得ることは、不安定さを残す。それは例外的な事態に適切な対応がしづらくなるだけでなく、一種の思考停止をもたらし、両者のありうべきよりよい関係への道を閉ざしてしまうことにもなりかねないのである。

科学と宗教の「独立」モデルについてバーバーは、現実の人間経験と合致していない点を指摘している。

きちんと別々な区画に分かれたものとして、我々は生活を体験しない。生活の異なった側面を研究するために、特定の学問を発展させる以前に、我々は全体性と相関性のなかで、それを体験する<sup>13</sup>。

「独立」モデルへの学問的批判としては、グールドの NOMA に対する分析研究に数

---

<sup>10</sup> 芦名定道『宗教学のエッセンス—宗教・呪術・科学』、北樹出版、1993年、191頁。

<sup>11</sup> 同書、192-3頁。

<sup>12</sup> バーバー、40-41頁。

<sup>13</sup> 同書、47頁。

多くの指摘がある。例えば、マッシモ・ピグリウッチは、NOMA が失敗している点として以下の三点を挙げている<sup>14</sup>。

①NOMA は、大半の人々が「神」として考えるものに適用されるものではなく、理神論者が心地よく感じるような極めて特殊な神の概念に適用されるものである。それゆえ、NOMA はグールドの主張に反して、われわれの社会で信仰者と世俗主義者の間にある現在の分断を癒すことができない。

②自然主義的誤謬には異議を唱えることができる。ひとつには、われわれは「何であるか」を「何であるべきか」の少なくとも大雑把なガイドとして用いるべきではないだろうか。せめてわれわれはこれを未解決の問題として扱うべきである。また、科学は確かに「何であるか」の結果についてわれわれに教えてくれるため、われわれは、自身のさらなる幸福のために何をすべきかをより良く決定することができる。

③道徳が宗教だけの領域であるというのは正しくない。なぜなら倫理哲学もまた、われわれの行動を議論する合理的な方法を提供し、その社会的影響をもたらしてきたからである。

①を少し言い換えると、NOMA は自然界に一切介入しない神を前提とする必要があるが、伝統的なキリスト教はむしろ自然界に介入する人格的な神を信仰してきたということである<sup>15</sup>。③は、グールドらの論者がしばしば宗教の担当分野を「道徳的価値」として規定することによる問題点と言えるだろう。

そして、本稿がこの後取り上げる問題点はこの②に相当する。これは事実と価値あるいは意味とがそもそも二分できるのかという問題に直結する。例えば芦名定道の次のような指摘がある。

事実に基づかない意味などたとえ主観的意味であったとしても成り立ち得ないし、意味から分離された事実など人間の関心の対象とは成り得ない<sup>16</sup>。

芦名は事実と意味の区別が科学と宗教の無用な対立を避ける効用を評価しつつ、しかし事実と意味が結合して絡み合うところに人間固有の問題が存在すると指摘する。現代

---

<sup>14</sup> Massimo Pigliucci, "Personal Gods, Deism, & the Limits of Skepticism," *Skeptic*, Vol. 8, No. 2, 2000, pp. 41-42.

<sup>15</sup> Joshua M. Moritz, "Rendering unto Science and God: Is NOMA Enough?," *Theology and Science*, Vol. 7, No. 4, 2009, p. 366.

<sup>16</sup> 芦名定道『自然神学再考—近代世界とキリスト教』、晃洋書房、2007年、209頁。

の人類が直面する生態論的な危機や生命倫理の諸問題は、意味と事実の分離を越えている、というのである<sup>17</sup>。

ここで、「価値」と「意味」の表現について補足しておきたい。これは「科学と宗教」の問題に「事実と価値」の議論を重ねるこれからの議論についての確認である。一般に、宗教は人生や生活に意味づけをする機能を持つと言われるため、科学に対する宗教の担当領域としては「価値」よりも「意味」が挙げられるのが通常であろう。「価値」という語はむしろ倫理学の文脈で用いられがちである。そして「意味」と「価値」が厳密には別の概念であることを考えれば、「科学と宗教」と「事実と価値」は重ならないようにも見えるのである。にもかかわらず、これを重ねて論じてもよいと考える理由は以下の二点である。

第一に、特に注釈なく「科学と宗教」についての議論に「事実と価値」の話題を持ち込むことは珍しくないということがある<sup>18</sup>。第二に、語義の面から、「意味」は「価値」を含んでより広いニュアンスを持つ。「意味」には①言葉が示す内容、②表現・行為によって示される、もしくは暗示される内容、③価値・重要性、という語義があるが、宗教が「意味」を明らかにするという場合は②と③が該当するだろう。「価値」についての議論は少なくとも「意味」についての部分を占めると言え、またいずれも経験的に直接観察され得ない領域についての一表現であることから、科学と対比して宗教に当てはめることに決定的な誤りはないと考える<sup>19</sup>。

そこで、科学と宗教の峻別を検討するにあたり、その土台となりうる事実と価値の二分法について、以下に検討していく。

## 5. 事実/価値二分法について

事実/価値二分法という考え方の直接の源流は、いわゆる「ヒュームの法則」だと言われる。ヒュームは「～である (is)」(存在) から「～すべき (ought)」(当為) は導き出せない」ということを指摘し、倫理の問題が事実認識から原理的に分離されると主張し

<sup>17</sup> 芦名、『宗教学のエッセンス—宗教・呪術・科学』、194頁。

<sup>18</sup> 本稿で引用した文献でも Pigliucci (2000)、Moritz (2009)、Barzaghi and Corc6 (2016) がこうした記述を行っている。

<sup>19</sup> 「事実と価値」関係を「科学と宗教」関係に重ねてもよいと思われる理由はもうひとつある。原文を見つけることができなかったが、複数の先行研究が「グールドが NOMA を主張する際に「存在から当為を導き出せない」ことを引き合いに出していると述べている (Pigliucci (2000)、Barzaghi and Corc6 (2016) など)。だとすれば、NOMA の原理を「事実と価値」問題と重ねることは正当であろう。

た。

事実と価値との分離が特に明示的に示されるようになったのは19世紀末～20世紀初頭のことである。目立った動きとしてまず、新カント派の法哲学において存在と当為、存在認識と価値認識を峻別する「方法二元論（methodendualismus）」が打ち出された。また、ほぼ時を同じくして、英国の倫理学では、G・E・ムーアが「自然主義的誤謬（naturalistic fallacy）」を主張する。これは善が自然的性質に還元できないこと、ひいては事実命題から価値命題を導出する推論が論理的誤謬であることを主張するものである。

こうした見解は、原則論として考えるには納得しやすく、経験的事実を重視する方法である科学が台頭する時代にも重なり、標準的な知的態度として広く受け入れられるようになった。

一方で、そうした潮流と同時代にありながらむしろ事実と価値を不可分なものとして捉えた哲学がプラグマティズムである。プラグマティズムは主に真理論として認知されているが、ここで真理は人間に要求されて生じるものとみなされる。真理は人間の行動にとって有用な道具なのであって、価値と無縁な真理というものは想定されない。プラグマティズムは経験的に真理を知るという点で科学の立場と同調するが、そもそも経験が不可避免的に価値観を伴うことを指摘するのである。したがってプラグマティズムによれば、価値認識が事実認識のなかに浸透することは避けられない。こうした根拠により、事実/価値二分法は否定されるのである。

近年、プラグマティズムの立場から事実/価値二分法を分析・批判した代表的な論者はヒラリー・パトナムである。パトナムは分析哲学の中心人物として活躍した哲学者だが、1980年代以降はプラグマティズムに傾倒し、ジェイムズやデューイの思想に接近した。パトナムはプラグマティズムが根本的に「事実と価値の絡み合い」を前提とすることを強調し、さらに自身の分析として事実と価値の「絡み合い」の例を挙げていく。例えば「残酷な」という語についてである。

この点について少し改変しつつ要約すると次のようになる。「残酷な」には明らかに規範的・倫理的な用法があり、人を「残酷な」と言うとき、そこには批判が込められている。実際、「彼は残酷であり、また、よい人です」という言明は普通成立しない。その一方で、「残酷な」は純粋に記述的に用いることも可能で、歴史家が「この君主は残酷であったため多くの反乱が起こった」と言うとき、そこに倫理的判断の意図はない。

つまり、「残酷な」という語は想定される事実/価値二分法に収まっていないのである<sup>20</sup>。

ところで、一般に科学的知識は価値を伴わないものと考えられており、だからこそ「科学と宗教」と「事実と価値」が重ね合わされるわけだが、パトナムは科学についても価値を含むものとみなす。

「首尾一貫性」、「尤もらしさ」、「理に適っていること」、「単純さ」の判断や、ディラックがそう呼んだことで有名な、仮説の「美しさ」の判断は、すべてチャールズ・パースの意味での価値判断…である<sup>21</sup>。

認識的価値（首尾一貫性、単純さ、その他）も価値であり、客観性という点に関して倫理的価値と同じ舟に乗っている<sup>22</sup>。

ここに「宗教」は関係していないものの、少なくとも「科学が事実のみを扱い、価値は扱わない」という見解は否定されている。

さて、ここまで検討してきたように、事実と価値を峻別するのは様々な意味で現実には即していない。しかし、現代のわれわれはこの区分を自然なものと感じ、その結果科学と宗教の「独立」論にも納得しやすい。つまり、厳格な二分法が成立しないとしても、区分することには一定の妥当性がある。

事実と価値または宗教と科学を峻別する態度の興味深い点として、論理的な原理として提示されていると同時に意図・目的が認められる点がある。特に科学と宗教の「独立」は、対立の解消とそれぞれの領域の充実という意図が明確に含まれる。

この点からすれば、厳格な二分が不可能であるとはいえ、区分すること自体は望ましいように見える。しかし問題は、この区分では暗黙のうちに両者の間に非対称な価値づけが行われていることである。例えば、新カント派との繋がりをもつマックス・ヴェーバーは「価値自由」の概念を提示したが、これは事実研究が価値から自由であるための試みであり、事実認識から価値を取り除くことが望ましいという文脈に則る。結局、近現代の一般論として、知識として要求されるのは圧倒的に「事実」「科学」であって、

---

<sup>20</sup> Hilary Putnam, *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and Other Essays*, Harvard University Press, 2002. ヒラリー・パトナム『事実/価値二分法の崩壊』藤田晋吾・中村正利訳、法政大学出版局、2006年、39-40頁。引用は邦訳書による。

<sup>21</sup> 同書、170頁。

<sup>22</sup> 同書、4頁。

「価値」「宗教」は格下とみなされているのである。パトナムは次のように指摘している。

私が問題にするつもり思想家たちは、「事実言明」は「客観的に真」であることが可能で、「客観的に保証」されることも可能である、と主張する。ところが価値判断の方は、これらの思想家たちによれば、客観的に真であること、客観的に保証されることが不可能なのである<sup>23</sup>。

これが科学と宗教の関係になると、宗教の公共性が著しく無視されることにつながる。事実と価値の場合、道徳的価値についてはそれでも法などの形で公共的な真理性が認められるが、科学と宗教の分離は、しばしば客観と主観、合理的と非合理的、公的と私的などのニュアンスに引き付けられ、宗教は貶められていく。

では、宗教側からも「独立」モデルへの賛意が強いのはなぜか。これは現代における圧倒的な力関係の差によるものであろう。現代社会では、科学と宗教を並べてみた場合、圧倒的に科学側が有利であることは言うまでもない。科学はテクノロジーと結びついて目に見える恩恵を大いにもたらしているからである。

一方、宗教がもたらす価値は目に見えるものではない。仮にこれを公共空間から排除したとしても、直接的な弊害が目にとまることがないだろう。この力関係のなかでは、宗教が全面的に捨て去られる可能性も考えなければならず、そういった状況下で「独立」モデルを支持することは、宗教に一定の力を確保するのに役立つ。つまり、宗教の領域を消滅から守るために「区分」を強調する必要性が生じるのである。さらにその領域が侵食されないためには、境界を堅くしておかなければならない。

## 6. 「独立」から「対話」へ

バーバーの分類した四モデルのうち、「対立」は両者が共存できないとするもの、「統合」は両者をひとつのものと理解することである。そういう意味で「独立」と「対話」は、異なる立場ではあるものの、区分を前提としつつ共存が可能だと見る点で共通性を持っている。「独立」と「対話」の決定的な相違は、境界が徹底しているかどうかである。つまり、「non-overlapping」と言われるように、「独立」の固有性は区分の絶対性に

---

<sup>23</sup> 同書、1頁。



ある。「無関係」と見なす完全な断絶があつてこそその「独立」であり、少しでも相互に行き来があるなら「対話」になるだろう。

しかし、先に検討したように事実と価値の完全な分離は不可能である。担当分野が完全に区分できないなら、科学と宗教も完全に分離はできないと見るのが妥当であろう。つまり、厳密な意味での「独立」は理念的には通用しても、現実的ではないのである。

先ほど確認したように、少なくとも宗教側が「独立」を主張するのは、科学との非対称性から身を守る目的があると考えられる。したがって、科学と宗教の非対称性が克服されれば、独立から対話への移行がスムーズになる。そのためには価値の実在性について議論が進み、事実と対等の合理性を持つことが必要であろう。これはメタ倫理学の分野で研究されるところのものであり、この分野との連携が宗教にとって有益だと言えよう。

ところで、NOMA を主張したグールドが、その実「対話」モデルに踏み込んでいるという指摘がある。グールドは、科学と宗教がそれぞれの領域を侵犯しないことを強く主張しながら、同時に「対話」を試みるべきだと述べている<sup>24</sup>。さらにグールドは、科学と宗教それぞれが獲得した知識は、人間の個人的な生に統合されるべきだとも言っている<sup>25</sup>。つまり、グールドは両者を分離独立させたいうえで、対話へ向かうという立場になる。しかし、ここでも「重ならない」ことが前提であるから、これは四モデルにおける「対話」とは異なる。そしてここまで見てきたように両者の峻別が不可能であるならば、このヴィジョンは通用しない。

カトリックの信仰を持つ生物学者として科学と宗教の問題を研究するフランシスコ・アヤラは、基本的に「独立」の立場を取っている。しかし、アヤラは進化論の見地から人間の道徳的利他主義を自然的に理解していける可能性を想定しており、暗黙のうちにNOMA の枠を超えているという指摘がある<sup>26</sup>。アヤラが科学と神学の積極的な関わりへ向かっているのなら、それは区分を前提としつつ「独立」を出て「対話」モデルに踏み入っていると見ることができる。

最後に、「独立」をベースとしながら「対話」へ向かうためのひとつのヒントとして、ウィリアム・ジェイムズの例を見てみたい。バーバーは「道具主義」を「独立」モデル

<sup>24</sup> Amerigo Barzaghi and Josep Corcó, "Stephen Jay Gould and Karl Popper on Science and Religion, *Scientia et Fides*, Vol.4, No.2, 2016, p.432, および、グールド、233 頁。

<sup>25</sup> グールド、65-66 頁。

<sup>26</sup> Moritz, p.367, p.372.

に分類しているが、ジェイムズは真理を道具と捉えつつも「独立」を超えている。

ジェイムズは『宗教的経験の諸相』冒頭で、構造・起源・歴史などを問う「存在判断」と、価値・意味・意義などを問う「精神的判断」を区別することを提唱する。これはまさに事実と価値を区分することの呼びかけである。この部分での話題は、宗教の起源と想定できる宗教的経験を「神経疾患の結果にすぎない」と見る「医学的唯物論」に反駁することであった。つまり、仮に神との出会いが神経疾患の病態であったとしても、その出会いがもたらした宗教の価値はいくぶんも損なわれない、という主張である。これは前節で見た、宗教の防御のための議論の典型例と言える。

しかし、この区分の態度は『諸相』全体を貫いてはおらず、後半になるほどこの区分が作用していないということはよく指摘されている。そして科学と宗教について、ジェイムズは基本的に両者が同じ構造を持つ営みだと解している<sup>27</sup>。原理的に方法論を共有すると見なされているかぎり、これは明らかに「対話」のモデルに属する。

つまり、ジェイムズは事実と価値、科学と宗教を区分しながら、二分法ではなく相互に通じ合うものとして理解しているのである。これを論理的に中途半端と見るか、バランスの取れた態度と見るかは一概には決定できない。しかし、少なくとも区分することと、対話の態度を取ることとの両立に挑戦し、一定の成果を得ているとは言えるだろう。

厳密には成立しえない「独立」モデルの未来への態度は、「独立」をふまえつつ「対話」へ移行していくしかないと思われる。科学と宗教の両者を尊重する態度としての区分と、重なり合う要素の探究としての対話の両立こそが、困難ではあるものの、論理的かつ実践的に目指されるべき次のステップと言えるだろう。

## 7. 結

科学と宗教が「独立」しているとする立場は大きなメリットを持つものの、その独立・分離が完全なものであるという主張は成立しえない。それぞれの担当する事実と価値の二分法が厳密には無理があることから、科学と宗教の相互浸透は認めなければならないからである。

バーバーが示した四類型が示される「対立」～「統合」の順序は、より理想的な方へ進んでいくニュアンスを持っているが、これを時系列的に捉えることも可能だろう。19世紀の「対立」中心の世界から、20世紀の「独立」中心の世界、そして今後は「対話」

---

<sup>27</sup> このテーマについては拙著『救済のプラグマティズム—ジェイムズの「宗教と科学」論』、春秋社、2021年、で詳述した。

中心の世界が望まれるのである。

キーワード

科学と宗教、「独立」、事実と価値、プラグマティズム、「対話」

Keywords

science and religion, “independence”, fact and value, pragmatism, “dialogue”



# 宗教間対話組織における女性宗教者の可視化とジェンダー議論の変遷

## —国際的な宗教間対話組織

## Religions for Peaceを事例に—

三善 恭子

(和文要旨)

本論文では、国際的な宗教間対話組織 Religions for Peace が 1970 年から約 5 年に 1 度主催する世界大会への女性宗教者の参画とジェンダーに関する議論の変遷を通史的に捉え、Religions for Peace の宗教間対話をジェンダーの視点から考察することを目的とする。宗教間対話と女性の先行研究では、公式的な宗教間対話における女性の不在が指摘されるが、実際の宗教間対話組織を事例に検証したものは少ない。世界で最大規模といわれる宗教間対話組織 Religions for Peace は、設立当初、女性の参加が非常に限定的であったものの、女性会議の開催を通じて女性宗教者の参画を意図的に促してきた。女性会議は当初、男性中心的な運営に対する意義申し立ての場として機能していたが、女性会議を重ねるごとに「女性宗教者は女性会議へ」というコースが出来上がり、女性宗教者の可視性を表す場となっていった。しかし、2013 年以降、世界大会（本会議）の中で女性宗教者の可視性を高める方向に転換し、以後、女性の主流化を打ち出すように変化する。Religions for Peace は女性宗教者の拡充を組織的に行ってきた一方で、ジェンダーに関する議論は世界大会の中で主要な議論とは位置づけられてこず、宗教間対話におけるジェンダー議論の周縁性が考察される。

(SUMMARY)

This paper examines interreligious dialogue led by Religions for Peace, one of the largest international multifaith organizations in the world, from the perspective of gender. This paper adopts a historical approach by analyzing longitudinal changes in women's participation and

discussions of gender at previous World Assemblies of Religions for Peace, which have been held about once every five years since 1970. Previous studies on interreligious dialogue and gender have noted the absence of women in official dialogue, yet there is a lack of empirical research examining organizations that promote interreligious dialogue. Although female participation was very limited at the time of its establishment, Religions for Peace has intentionally encouraged the participation of women through Women's Conferences at the World Assembly. The Women's Conferences initially functioned as a forum for women to protest the male-centered management of the World Assembly. However, with each Women's Conference, a pattern of female participation has been established, so that it has become a space of visibility for religious women. From 2013 onwards, there was a shift towards increasing the visibility of women in World Assembly itself, and a change to mainstreaming women thereafter. While Religions for Peace has systematically expanded the participation of women, debates on gender have never been a major topic in the World Assemblies more broadly. This paper discusses the marginality of discussions on gender in interreligious dialogue.

## はじめに

本論文は、国際的な宗教間対話組織である Religions for Peace<sup>1</sup>が主催する世界大会への女性宗教者の参画とジェンダーに関する議論の変遷を通史的に捉え、Religions for Peace が行う宗教間対話をジェンダーの視点から考察するものである。

異なる宗教を持つ人々による対話、いわゆる「宗教間対話」は、現在、世界各地で多様なかたちで実践されている。例えば、共に祈りを捧げるものや、禅や瞑想を通じた宗教体験の分かち合い、異なる宗教の聖典を讀書し議論する Scriptural Reasoning、紛争和解や平和構築のための対話、世界の諸課題解決のための協力、地域コミュニティでの相互理解の促進を目的としたものなど、宗教間対話の目的やその形態はさまざまである。

---

<sup>1</sup> Religions for Peace は、1970年の創設から第6回大会（1994年）まで、World Conference on Religions and Peace という名称を用い、WCRP という略称を使用していた。日本では「世界宗教者平和会議」（World Conference of Religions for Peace/WCRP）の名称を用いているが、第7回大会（1999年）以降、団体名を Religions for Peace に統一し、国際的には Religions for Peace の名称が一般的となっているため、本稿では Religions for Peace の呼称を使用する。

これまでの宗教間対話研究は主に神学領域を中心に議論が行われ<sup>2</sup>、平和構築や教育学の分野においても研究がなされてきた<sup>3</sup>。2001年9月11日の同時多発テロ以降、宗教的過激主義や排他的な宗教的言説への抵抗として宗教間対話の意義を考察する研究や<sup>4</sup>、近年では、ヨーロッパでの移民・難民の急増を背景に、社会的結束や平和的共存をもたらす手段として国家や行政と連携する宗教間対話の実証的研究などが行われている<sup>5</sup>。

しかし、宗教間対話に関する研究が広く行われる一方で、宗教間対話の主体の多くが男性であることはあまり疑問視されてこなかった。フェミニスト宗教学者のウルスラ・キングは1998年の論文で、宗教間対話において「フェミニズムは欠けている次元である」<sup>6</sup>と指摘し、以降、主にヨーロッパやアメリカの研究者によって宗教間対話と女性に関するフェミニズムの考察が発表されてきた。それらの先行研究では、多くの宗教間対話において女性が疎外され、不可視化され、より公式的な宗教間対話になるほど女性の参画が少ないと指摘する<sup>7</sup>。一方で、宗教間対話と女性に関する実証的な研究では、女性が草の根的（ローカル）な立場で宗教間対話に関与してきた経験や史実が記述され<sup>8</sup>、女性同士の宗教間対話が一般的な宗教間対話とは異なる対話の性質を持つことが見出されてきた<sup>9</sup>。しかし、これまでの先行研究で指摘されてきた、公式的な宗教間対話における女性の不在という問題に対し、その事実を実証的に裏付ける研究はほとんど行われていない。

そこで本論文では、国際的な宗教間対話組織である Religions for Peace を事例に、1970年から2019年に開催された Religions for Peace 世界大会への女性宗教者の参画とジェンダー議論の変遷の考察を試みる。本稿では、ジェンダーの語を「生物学的性差」と「社会的文化的性差」の双方を含む「性差についての観念・知識」として捉え、生物学的／社会的性差によって構築される社会関係の構造を明らかにする分析概念として使用する。ジェンダーに関する議論とは「生物学的性差」、「社会的文化的性差」に起因する、あるいは関わる議論のことを指す。

---

<sup>2</sup> デコスタ、1997；デュプイ、2018；西谷、2004；ヒック・ニッター（編）、1993；星川・山梨（編）、2004；間瀬（編）、2008；Cornille (ed), 2013.

<sup>3</sup> Knitter, 2013. Yunyasit and Baybado, 2022. Engebretson et.al, 2010.

<sup>4</sup> Halafoff, 2013.

<sup>5</sup> Griera and Nagel, 2018; Körs and Nagel, 2018; Prideaux and Dawson, 2018.

<sup>6</sup> King, 1998, p.40.

<sup>7</sup> キング（2004）；Cornille and Maxey (ed), 2013; Fletcher, 2013; Gruber, 2020.

<sup>8</sup> Brecht, 2013; Kellenbach, 2013

<sup>9</sup> Egnell, 2006; Fletcher, 2013; Tiemeier, 2011.

本稿で宗教間対話にジェンダーの視点を取り入れる第一の理由は、宗教間対話が宗教をもつ「人と人」との対話に基づくものであるため、その意味において、宗教間対話もジェンダー化を免れないからと考えるからである。これまでの多岐にわたるジェンダー研究は、ジェンダーの差異を形づくる実践は人間と社会に関わるすべての領域に関係しており、ジェンダー化されていない領域はないことを示してきた<sup>10</sup>。その意味で、宗教間対話も同様にジェンダーの影響を受けていると考えられる。

また、公共空間（公共圏）における宗教の働きや役割をめぐる議論が活発化する一方で<sup>11</sup>、それらの議論にジェンダーの視点が不在であることも、本論文でジェンダーの視点を取り入れる理由の1つである。**Religions for Peace** は、紛争や貧困、開発などの社会の諸問題を、諸宗教の対話や協力を通じて取り組むことを目的に創設された。その意味で、**Religions for Peace** は、さまざまな宗教が宗教間対話を通じて公共空間に進出する回路を提供しているともいえる。しかし、ジェンダーの視点が不在であることは、公共空間において、性差に基づく不当な扱いや差別、抑圧に加担しかねないという倫理的問題を有しているともいえる。この倫理的問題を再帰的に考察するため、本論文ではジェンダーの視点を取り入れる。

本稿ではまず、**Religions for Peace** の概要について説明し（第1章）、**Religions for Peace** が開催した過去10回の世界大会での女性宗教者の参画とジェンダー議論の変遷を追う（第2章）。そして、世界大会で選出された女性役員の割合を分析し（第3章）、最後に、世界大会を通史的に捉えることで明らかとなったことを述べる（第4章）。

## 1. **Religions for Peace** とは

**Religions for Peace** は1970年に創設された宗教間対話を基盤とする国際NGOである。世界で最大規模の宗教間対話組織であると言われ<sup>12</sup>、世界の多様な宗教指導者が集い、紛争、難民、気候変動などの問題に取り組んでいる<sup>13</sup>。世界90か国に諸宗教評議会（Inter

---

<sup>10</sup> 上野、2002、35頁。

<sup>11</sup> 稲葉・櫻井、2009；島菌・磯前、2014；磯前他、2021。

<sup>12</sup> Religions for Peace Website, “Religions for Peace International Hosts First Multi-Religious Peace Roundtable, in Tokyo, Japan,” <https://www.rfp.org/religions-for-peace-international-hosts-first-multi-religious-peace-roundtable-in-tokyo-japan/>（2023年7月23日参照）。

<sup>13</sup> Religions for Peace. 2019 “Religions for Peace Mission & Impact” Retrieved from <https://www.rfp.org/wp-content/uploads/2022/02/Mission-Impact-Religions-for-Peace.pdf>（2023年6月10日参照）。



Religious Council) を有し、国、地域、国際レベルで有機的に連携する国際的なネットワーク団体として活動する。Religions for Peace は国連経済社会理事会で総合協議資格を有する国連 NGO でもあり、1970 年の創設当初から国連が掲げるアジェンダに積極的に取り組み、国連との積極的な協働を打ち出している。

Religions for Peace の中心的機関である国際評議会 (World Council) には、仏教、キリスト教、ヒンドゥー、イスラーム、ジャイナ教、ユダヤ教、シーク教、道教、先住民の伝統などから 60 人以上の世界の宗教指導者が参加している<sup>14</sup>。Religions for Peace は 1970 年から約 5 年に 1 度の頻度で世界大会を開催しており、世界大会の議論は Religions for Peace が関心を持って取り組む主題を示すものとなっている。祝祭的な世界大会をもって Religions for Peace の全てを理解できるとは言えないが<sup>15</sup>、同団体の宗教間対話を象徴的に表していることは間違いないであろう。そのため、本稿では過去 10 回の世界大会を事例として分析を行う。

ここで改めて筆者の Religions for Peace における立場を明示したい。筆者は、Religions for Peace の日本の諸宗教評議会である「公益財団法人世界宗教者平和会議 (WCRP) 日本委員会」(以下、WCRP 日本委員会と表記) の事務局員として 2009 年から勤務する。そのため、筆者は単なる研究者ではなく、Religions for Peace に従事する者という位置性を有する。しかし、本論文は決して Religions for Peace を擁護し、その価値を普及させることを意図して行うものではない。むしろ、本論文は筆者が団体に従事する中で、なぜ宗教間対話には女性が少ないのかという疑問を抱き開始したものであり、その意味で当事者的な位置性も有している。そのため、本論文では研究対象である Religions for Peace をできる限り中立的かつ批判的な視点を持って調査を行うものである。

## 2. Religions for Peace 世界大会への女性宗教者の参画とジェンダーに関わる議論の変遷

本章では、WCRP 日本委員会が出版する世界大会報告書、世界大会で発出される宣言文、Religions for Peace 初代事務総長のホーマー・ジャックの回顧録、筆者が行った Religions for Peace の元事務総長、副事務総長へのインタビューから、世界大会への女性宗教者の参画とジェンダー議論の変遷を考察する。

---

<sup>14</sup> Religions for Peace Website, Leadership, <https://www.rfp.org/leadership/> (2023 年 6 月 10 日参照)。

<sup>15</sup> 武藤、2016、3 頁。

### (1) 第1回大会 (1970年、京都)

初めての開催となった第1回大会は、「非武装」「開発」「人権」をテーマに開催され、世界39カ国の宗教者約300人が京都に集った<sup>16</sup>。冷戦下において各国の宗教代表者が集ったことは、当時としては画期的な出来事であったとされる<sup>17</sup>。主催者は、大会への参加者を「教派教団において責任ある指導的地位にある人々」に限定し、個人としての資格ではなく、教団を代表し影響力を持つ立場であることを重視していた<sup>18</sup>。特に、非西欧、非キリスト教の宗教者や、社会主義圏の宗教者の参加に力を入れたとする。しかし、会議運営には多くの青年男女のボランティアが集ったとされるが、大会での女性と青年<sup>19</sup>の正式代表者の参加は非常に少数であった。WCRP日本委員会発刊の報告書では「会議は教団の代表的指導者の出席に重点をおいた関係上、おのずから青年と婦人の代表が少数にとどまることとなったという事実を以て、将来における青年や婦人の積極的関与がとくに求められる」<sup>20</sup>と言及するが、教団の指導的立場と影響力を重点においたため男性宗教者の参加がほとんどであったことは仕方のないことであるとの認識も感じられる。一方で、Religions for Peace 初代事務総長のホーマー・ジャック（アメリカ）は、準備の段階では青年や女性宗教者の参加に対する希望が何度も述べられていたにもかかわらず、彼ら／彼女らを参加させるための特別な行動はとられず、青年と女性宗教者の参加は予想以上に少なかったという落胆を述べており<sup>21</sup>、受入国である日本側との認識の違いが読み取れる。

ジェンダーに関わる議論では、「非武装」「開発」「人権」の3つの研究部会報告のうち、「開発」と「人権」に関する研究部会報告で女性に関する議論が行われている。「開発」研究部会では、開発にとって女性の能力を発揮する教育は欠かせないとし、「女性の全面的協力を阻止するような女性差別から女性が解放されなければ、開発は失敗する

---

<sup>16</sup> 世界宗教者平和会議日本委員会（編）、1972、29頁。

<sup>17</sup> 同上。

<sup>18</sup> 世界宗教者平和会議日本委員会（編）、1972、35頁。

<sup>19</sup> 現在のReligions for Peace国際規約では、「青年代表 (young adult delegate)」を18歳～35歳と規定している。また、第1回大会当初、ホーマー・ジャック事務総長は35歳以下を青年 (young adult) とみなしている (Jack, 1993, p.66)。筆者のこれまでのReligions for Peaceの活動経験からは、30代後半の宗教者も青年のカテゴリーに含まれていることが見受けられるが、本稿で表記する「青年」は18歳～35歳を想定している。

<sup>20</sup> 世界宗教者平和会議日本委員会（編）、1972、37頁。

<sup>21</sup> Jack, 1993, pp.55.

であろう」と報告する<sup>22</sup>。

「人権」研究部会報告では、「婦人に対する平等な権利」の問題が指摘されている<sup>23</sup>。ここでは、「すべての男女が同等な権利を有すること」を強調するものの、「多くの女性は家庭の仕事や家族への愛に最も大きな満足を見出す」とも述べ、女性が家庭生活や育児の役割を中心的に担う存在であることが前提となる認識も読み取れる。ただし、これは1960年後半の国連を中心としたジェンダー観においても見られた考え方であり<sup>24</sup>、

『家庭責任は女性にある』という前提での男女の平等（機能平等論）<sup>25</sup>を Religions for Peace も採用していたと言えるだろう。

また、宗教団体内に女性に対する不当な扱いや差別が存在していることを明記し、変化を促している点は、第1回大会が全体を通して宗教者による自省が色濃く反映された会議であったことに由来すると考えられる。第1回大会は、第二次世界大戦を経験した宗教者たちが、世界的な冷戦構造による核戦争の脅威や、第三世界の飢餓や貧困に対する反省によって結束し、宗教者の協力を模索して初めて開催されたものであった。そのため、第1回大会を通して貫かれている宗教者の自省という姿勢が、宗教団体内に存在する性差別に対しても働いたと考えられよう。「人権」研究部会の報告をうけて、第1回大会の宣言文には、人権侵害の1つに「婦人に対する平等な権利の拒否」が例示された。

## （2）第2回大会（1974年、ルーベン）

第2回大会は、「宗教と人間生活の質」をテーマに、50カ国約400人の宗教者が集った。第2回大会の報告書には、研究部会も含めてジェンダーに関わる議論の記載が少なくなっている。4つの研究部会のうち「人権の確立とその方策」研究部会で、さまざまな人権侵害の現状の中の1つに「婦人の尊厳の侵害の驚くべき増加」<sup>26</sup>という言葉が示されているが、それ以上の言及はなされていない。

また、「開発と人間の解放」研究部会では、「宗教と人口に関する小部会報告書」の中で2か所、言及されている<sup>27</sup>。紙幅の関係で引用することはできないが、第1回大会と

<sup>22</sup> 世界宗教者平和会議日本委員会（編）、1972、185頁。

<sup>23</sup> 世界宗教者平和会議日本委員会（編）、1972、194頁。

<sup>24</sup> 例えば、1965年の「ILO第123号勧告」、1967年の女子差別撤廃宣言。

<sup>25</sup> 山下、2006、2-3頁。

<sup>26</sup> 坂田（編）、1974、43頁。

<sup>27</sup> 同書、37頁。同書、40頁。

比較すると、第2回大会では伝統的な性役割分担からの転換を打ち出すようになっていえる。しかし、男性と女性の「両性」に対して伝統的な役割概念の転換を促すという立場ではなく、「女性」に変化をもたらす必要性があるとの認識が考察される。第2回大会宣言文では女性についての言及はなされていない。

大会参加者に関して、準備委員会の中で事務総長のホーマー・ジャックが、発展途上国や青年、女性の代表者の拡充が特に必要であることを繰り返し強調し、青年や女性を大会の正式代表者として公式に迎えるべきだと訴えている<sup>28</sup>。しかし、第2回大会で初めて開かれた青年集会では「次回の世界宗教者平和会議に青年と婦人のより広範な参加を必要とすることなどについて考慮する」<sup>29</sup>ようにとの勧告が出されており、青年や女性宗教者の参加は、依然、限定的であったことが推察される。

### (3) 第3回大会 (1979年、プリンストン)

「世界共同体を志向する宗教」をテーマに、世界47カ国から約350人が集った。報告書からは第3回大会に参加した女性宗教者の実数を知ることはできないが、日本から参加した山本杉(全日本仏教婦人連盟)は、主催者が女性宗教者の参加拡充を要請していたことを述べている<sup>30</sup>。

第3回大会では、女性宗教者による初めての婦人特別集会<sup>31</sup>が臨時的に開かれた。婦人特別集会では、大会の宣言文委員会に女性委員が不在であることを問題視し、女性委員の就任や女性への差別的言葉づかいを是正し女性の声を含めることを求めるなどの意見が出され、男性が支配的な大会運営への異議申し立てが行われた<sup>32</sup>。

研究部会報告では、現実問題部会「宗教と人間の尊厳・責任・人権」の中で、人権問題の1つとして「女性」に関して議論がなされ、女性への差別を防止する法律が順守されるよう宗教者は世論を後押しすべきであること、女性へのあらゆる搾取を防止するた

---

<sup>28</sup> Jack, 1993, pp.74.

<sup>29</sup> 坂田(編)、1974、78頁。

<sup>30</sup> 林、2002、44頁。

<sup>31</sup> 日本語の会議報告書では、女性宗教者による会議の呼称が、第3回大会では「婦人特別集会」、第4回大会では「婦人集会」、第5回、第6回大会では「婦人会議」、第7回、第8回大会では「女性会議」、第9回、第10回大会では「女性事前会議」と記されている。しかし、会議名の変遷はあるものの、女性宗教者による会議という枠組み自体は同じものであると考える。各世界大会の分析ではそれぞれの呼称を用いるが、全体を通しての分析の際は「女性会議」という呼称を使用する。

<sup>32</sup> 坂田(編)、1979、72頁。

めの立法化を推進すること、宗教団体内で女性が劣った地位に置かれている場合は各々の宗教的教義にとって本質的なものであるか否か、または削除あるいは変更しうるかどうか問うべきである、という見解を報告している<sup>33</sup>。

第3回大会宣言文では、「性別による一切の差別は人間の尊厳と相容れない」と主張し、「男性と並んで女性が自分たちの国の政治的・社会的・経済的・文化的・宗教的生活に十分に参加することを妨げるような慣習、偏見、法律は、道徳的にみて弁護の余地がなく、撤廃されるべきものであるとわれわれは確信する」と、具体的な言及を行っている<sup>34</sup>。第1回、第2回大会に比べて、性差別に対して極めて具体的な言及が宣言文でなされたことは、臨時的ではあったが婦人特別集会が開催されたことも影響していると推察される。第3回大会以降、婦人特別集会は毎回開かれるようになる。

#### (4) 第4回大会 (1984年、ナイロビ)

「人間の尊厳と世界平和を求めて一宗教の実践と協力」をテーマに開催され、60カ国から約600人の宗教者が集った。初めてのアフリカ大陸での開催で、難民問題やアパルトヘイト問題など、現実問題に対する宗教者の役割と実行力が問われる会議であったとされる<sup>35</sup>。

第4回会議報告書には青年と女性の参加者数が初めて報告書に記載され、国際役員・正式代表の女性は14.6%、友愛代表・オブザーバー・随員・スタッフの女性は29.9%、あらゆる参加者を含めると女性の参加は全体の23.6%を占めていた。会議に先立ち婦人集会が開催され、主催者は女性の参加の拡充を計画当初から意図していたことがわかる。

婦人集会では、世界大会の中で男女の差別を行わないことや、Religions for Peaceの活動の中に女性の指導的役割を求める勧告が出されている<sup>36</sup>。この勧告からは、大会への女性の参加が増える一方で、世界大会やReligions for Peaceの活動においてはまだ女性が周縁的立場にあるという認識を表していると言えるだろう。

世界大会の研究部会での議論では、女性が差別的扱いを受けているという認識が表明される一方で、女性の問題解決のためには女性への教育が必要という認識や、家庭生活の重要性という指摘が見受けられる<sup>37</sup>。

<sup>33</sup> 坂田 (編)、1979、40-41 頁。

<sup>34</sup> 坂田 (編)、1979、22 頁。

<sup>35</sup> 川井 (編)、1985、137 頁。

<sup>36</sup> 川井 (編)、1985、121 頁。

<sup>37</sup> 川井 (編)、1985、29 頁。同書、146 頁。

### (5) 第5回大会 (1989年、メルボルン)

「平和は信頼の形成から—宗教の役割」をテーマに、60カ国から約600人が参加した。第5回大会では、全参加者の35%を女性、15%を青年(35才以下)で構成するという目標が掲げられ、正式代表者数257人のうち、男性56%、女性30%、青年14%となり、女性参加者の割合がこれまでの大会で最大となった。第4回大会まで事務総長を務めたホーマー・ジャックは、「大会により多くの青年と女性を呼び込もうという以前からの努力が、ようやく実を結んだ」<sup>38</sup>と述べる。

「家庭及び地球共同体における人権と人格的責任の確立による信頼の形成」研究部会では、さまざまな人権侵害とその保護を訴える中で<sup>39</sup>、「婦人の権利」に言及するが、女性の不正売買の防止、家族計画の必要性を指摘するにとどまっている<sup>40</sup>。

第5回大会宣言文では、婦人と児童が社会の中で脆弱な集団であり、強制労働や性的搾取、難民には婦人と児童の割合が多いとの認識を示しているが、客体として女性の置かれている状況に言及するのみで、主体としての女性については述べられていない。

第5回大会で開催された婦人会議では、女性に対する経済的差別、教育の差別、雇用の差別など、多岐にわたる女性の問題が提起された。しかし、人身売買や売春の原因を「女性の自覚」に帰結させ、未婚の母や父親のいない子どもを問題視するなど、女性の内面に原因を帰納させる表現が見られ、女性に関わる問題を私的領域へと押し戻す言説も読み取れる<sup>41</sup>。

### (6) 第6回大会 (1994年、ローマ)

「世界の傷を癒す—平和をめざす宗教」をテーマに開催され、63カ国から約850人が参加した。旧ソ連から独立したリトアニア、エストニア、旧ユーゴスラビア内戦下のクロアチアなどの宗教者が初めて参加したとされる<sup>42</sup>。国連で子どもの権利条約が採択されたのを受けて、初めて「子ども」が研究部会のテーマの1つに選ばれている。

第5回大会では、参加者に占める青年と女性の目標値が設定されていたが、第6回大会報告書では女性の割合や人数に関する表記はなく、参加者の数を知ることは出来ない。

---

<sup>38</sup> Jack, 1993, pp.134-135.

<sup>39</sup> 川井(編)、1990、27-28頁。

<sup>40</sup> 川井(編)、1990、28-29頁。

<sup>41</sup> 川井(編)、1990、64頁。

<sup>42</sup> WCRP 歴史編纂委員会(編)、2010、93頁。

大会では6つの研究部会が設けられ、研究部会3「不正と貧困：公平かつ持続可能な開発をめざして」では、女性が不平等に貧困や不正の重荷を背負っていること、公正で持続可能な開発のためには女性や少数者が含まれなければならないことが指摘されている。また、宗教伝統内での性差による不平等を自己批判的に議論し行動することも訴えられ、Religions for Peaceの組織に40~60%の割合で女性を登用すること、宗教的伝統の中での女性問題を調査すること、女性に対する奨学金制度の設立、識字率アップのためのプログラム作成など約20の提案が出された<sup>43</sup>。研究部会5「粗末にされる命：子供を大切にす世界をめざして」では、子どもの養育における女性の役割の重要性が指摘され、女性への教育が欠かせないと述べられている。報告書からは、これまでの大会と比べ、研究部会における女性に関わる議論が大幅に増えたことが考察される。

大会宣言文では、最も弱い立場に置かれた人々、抑圧や差別を受ける人々のカテゴリーの1つとして女性に言及する<sup>44</sup>。しかし、第5回大会同様、行為主体者としての女性には言及していない。第6回大会では婦人会議が開催されるが、報告書には会議の内容がほとんど記載されていない。

### (7) 第7回大会 (1999年、アンマン)

「共生のための地球的行動—新たな千年期における宗教の役割」をテーマに、70カ国から約1200人が参加した<sup>45</sup>。中東地域、イスラーム圏で会議が行われるのは初めてのことで、ボスニア・ヘルツェゴビナ、シエラレオネなど紛争を経験した国々から宗教者が参加し、紛争和解の活動についての報告が行われている。

第7回大会では、アメリカのフォード財団からの助成によって、Religions for Peaceで女性宗教者ネットワーク構築プログラムが始動し、女性宗教者の拡充がもたらされた<sup>46</sup>。従来のReligions for Peace参加者に加えて、それ以外の女性宗教者の参加が広く呼び掛けられた。第7回大会の女性会議は新たな女性宗教者の参画によって女性宗教者の輪が広がった一方で<sup>47</sup>、新たな参加者を迎えた女性会議には戸惑いがあり<sup>48</sup>、これまでの女

<sup>43</sup> 三宅（編）、1997、150頁。

<sup>44</sup> 三宅（編）、1997、7頁。同書、12頁。同書、16頁。

<sup>45</sup> WCRP 歴史編纂委員会（編）、2010、98頁。

<sup>46</sup> 杉野恭一・元Religions for Peace国際副事務総長へのインタビュー。このフォード財団からの助成は、10年間続いたとされる。

<sup>47</sup> 白柳、2000、43頁。

<sup>48</sup> 白柳、2000、70-71頁。

性会議とは様相が異なっていたとされる。女性会議の議論では、国連の第4回世界女性会議（1995年、北京）を受けて概念化された「女性の人権」が明確に提起されており、ジェンダー主流化の概念を取り入れるなど<sup>49</sup>、国連を中心とした女性の人権の動向を反映し、ジェンダー議論の専門性の高さをうかがわせるものであった。しかし、報告書を読む限りでは、女性会議の議論が世界大会の本会議で掘り下げられることや、宣言文に盛り込まれることはなかった。

#### （8）第8回大会（2006年、京都）

「平和のために集う諸宗教—あらゆる暴力をのり越え、共にすべてのいのちを守るために」をテーマに開催され、100カ国以上から約2000人が参加し、過去最大規模の会議となった<sup>50</sup>。2001年のアメリカ同時多発テロや、アフガニスタン、イラクへの軍事侵襲を受けて、「他者の安全が保障されなければ、自身の安全も保障されない」という信念のもと、「Shared Security（共有される安全保障）」の概念が提示され、議論された<sup>51</sup>。

女性会議には416人が参加するなど最も大規模な女性会議であったとされるが、女性会議の議論は報告書には残されていない。世界大会の中では紛争解決における女性の役割を確認し支援することや、戦時の性暴力を終止する努力、MDGs達成の視点から女性の地位向上を訴えるなど、女性に関わる議論が多いとは言えないが、ジェンダー問題への言及がなされている。

#### （9）第9回大会（2013年、ウィーン）

「他者と共に生きる喜び—人間の尊厳を守り、地球市民らしく、幸せを分かち合うための行動」をテーマに、約100カ国から約600人の宗教者らが参加した<sup>52</sup>。2010年から始まった中東での民主化運動、ヨーロッパでの難民・移民の増加やイスラームフォビアの台頭、ミャンマーにおけるロヒンギヤの市民権の問題など、「寛容」を超えて積極的に他者を受け入れることをテーマとした<sup>53</sup>。第9回大会は、2012年に発足した「アブドゥラー国王諸宗教・文化間対話のための国際センター」（KAICIID）の協力のもとで開催され、3日間という短期間で行われている。報告書には、基調発題のスピーチは掲載さ

<sup>49</sup> 白柳、2000、46-47頁。

<sup>50</sup> 庭野、2008、122頁。

<sup>51</sup> WCRP 歴史編纂委員会（編）、2010、102頁。

<sup>52</sup> 杉谷、2016、22頁。

<sup>53</sup> 同書、23-24頁。



れているが、研究部会の報告はこれまでの大会報告書に比べて非常に短く、どのような議論が行われたかについては知る事ができない。また、女性事前会議には80人が参加したとされるが、報告書には女性事前会議の詳細が記録されていない。

世界大会の中では、2010年の国連女性計画（UN Women）の設立を受けて、国連女性計画との特別セッションが設けられた。女性の問題を世界大会の1つのセッションとして取り上げたのはこれが初めてであった。また、第9回大会で、Religions for Peaceを代表する立場とされる国際評議会共同議長に男性2人、女性2人が選任され、女性宗教者の指導的役割が拡大された。Religions for Peace中で、女性を組織の中での主流と位置づける方向に舵を切り始めたと言える。

#### （10）第10回大会（2019年、リンダウ）

「慈しみの実践：共通の未来のために一つながりあういのち」をテーマにドイツ政府やドイツのリンダウ財団の支援のもとで開催され、125カ国から約900人が参加した。第10回大会は、「共通の未来をケアする」というSDGsに象徴される未来に向けた取り組みの責任がテーマとされた<sup>54</sup>。

世界大会に先立ち女性事前会議が行われ約150人が参加し<sup>55</sup>、分科会が行われたとされるが、議論の内容は報告書には掲載されていない。

第10回大会では、Religions for Peaceの女性役員の比率を高めることや、世界大会で女性の発題者の割合を高めることが意図的に図られ、女性のリーダーシップにスポットライトをあてることが命題になったとされる<sup>56</sup>。そして、女性に特化した特別セッションが設けられ、チュニジア、イラク、エジプト、バーレーンの女性宗教者（スンニ派ムスリム、シーア派ムスリム、コプト教徒、ユダヤ教徒）が登壇し、女性宗教者の役割について討論を行った。報告書では、この特別セッションは「過去にも例がない、登壇者がすべて女性」であったと形容された<sup>57</sup>。第10回大会は、これまでの世界大会の中で最も女性宗教者の可視性が高められた会議であったと言えるだろう。

---

<sup>54</sup> 植松、2021、93頁。

<sup>55</sup> 佼成新聞DIGITAL“2019年9月5日 WCRP/RfP第10回世界大会プログラムから”  
<https://shimbun.kosei-shuppan.co.jp/tokusyu/34034/5/>（2023年7月10日参照）。

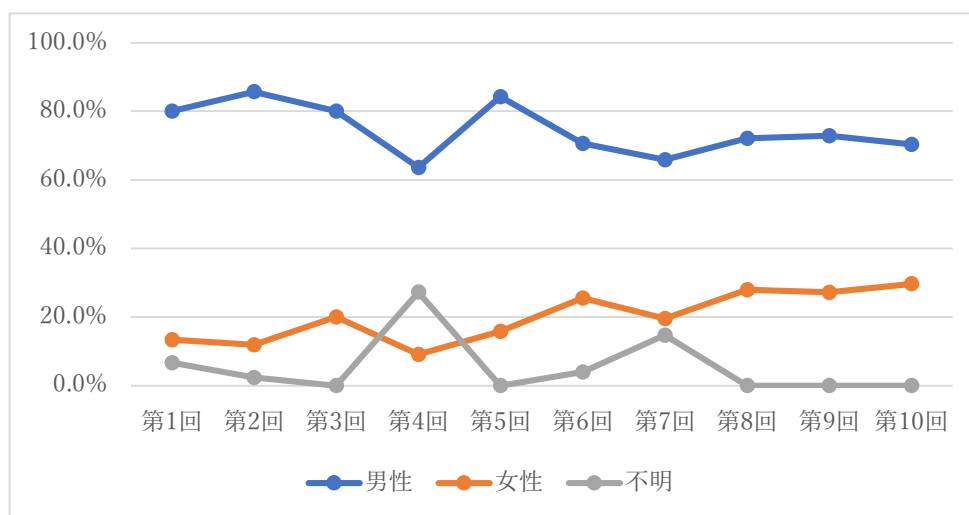
<sup>56</sup> 杉野恭一・元Religions for Peace国際副事務総長へのインタビュー。

<sup>57</sup> 植松、2021、45頁。

### 3. 役員からみる女性宗教者の割合

ここでは、世界大会報告書に記載された Religions for Peace 世界大会で選任された役員から、女性宗教者の割合の変遷を分析する。

表2 Religions for Peace 役員男女比 推移 (筆者作成)



女性役員比率を見ると、過去10回の世界大会を通じて女性役員比率が徐々に増加している。第1回(1970年)から第5回大会(1989年)までは若干の増減はあるものの、女性の役員比率は10%代を推移するが、第6回会議(1994年)以降、女性役員比率は少しずつ増加し、第10回会議では約30%の割合を占めるようになった。この背景には、1989年の第5回大会で組織運営規約が採択され、国際評議会に35%以上の女性を選任することが明記されたことが一因と考えられる<sup>58</sup>。また、第6回大会では組織構成の方針として「代表制」と「自治原則性」が掲げられ<sup>59</sup>、Religions for Peaceが世界の諸宗教を代表する指導者で構成されることを目指し(代表制)、各国諸宗教評議会がそれぞれに意思決定を行うことを示した(「自治原則性」)<sup>60</sup>。しかし「代表制」の原則で代表に選任される宗教指導者の多くが男性であったことから、女性の宗教者の参画

<sup>58</sup> WCRP 歴史編纂委員会(編)、2010、200頁。

<sup>59</sup> 同書、185頁。

<sup>60</sup> 同書、2010、185頁。

を拡充する2つの方策をとったとされる<sup>61</sup>。その一つがフォード財団助成によって行われた女性宗教者ネットワーク構築プログラムであり、二つ目が **Religions for Peace** 国際女性委員会の議長を国際評議会委員に選任するという制度の設置であった。さらに、第9回大会（2013年）以降、国際評議会の共同議長を男女2人ずつで構成するように変化した。以上のことから、女性役員増加の要因には、規約の改正と女性宗教者の積極的な拡充という組織的な取り組みがあったと言えるだろう。

#### 4. **Religions for Peace** 世界大会の通史的考察

過去10回の世界大会を通史的に捉えることで考察されるのは、第3回大会で初めて婦人特別集会（女性会議）が開催されて以降、女性会議が女性の可視性や声を表す1つの在り方であったということである。第3回、第4回大会の女性会議は、男性中心的な本会議に対する異議申し立てや女性の指導的役割の要求を行うなど、女性の声を結集しその声を本会議に届けるという役割を担っていた。

第5回大会以降、女性宗教者の参加は拡大していくが、その一方で「女性宗教者は女性会議へ」という1つのコースが出来上がっていったと考えられる。第7回、第8回大会の女性会議には最も多くの女性宗教者が参加し、高い盛り上がりを見せたと考えられるが、報告書には女性会議の内容は多く記されておらず、女性宗教者が増える一方で、世界大会の中で女性会議への注目が高まったとは言い難い。この「女性は女性会議へ」という流れは、女性を女性だけの場所へと囲い込むものであったと考えられ、荻野美穂はこのような一種の封じ込めを「ゲッター化現象」と呼ぶ<sup>62</sup>。**Religions for Peace** の女性会議は回数を重ねるごとに、世界大会というメインイベントに対して、女性という関心事を表す場所として付け加えられた位置づけになっていったとも言える。しかし、第9回大会（2013年）以降、女性会議は開かれるものの、**Religions for Peace** は世界大会の中で女性の可視性を高めることを志向するようになる。この背景には、女性役員の増加で女性宗教者の可視性が高まったことや、ジェンダー平等を求める国際世論がその作用を後押ししたと考えられる。そして、第10回大会（2019年）では世界大会の中で本格的に女性の主流化を打ち出すように変化した。

また、世界大会の報告書を通史することで浮かび上がるのは、ジェンダーの諸問題は、これまでの世界大会の中で中心的な議論には位置づけられてこなかったという点であ

<sup>61</sup> ウィリアム・ベンドレイ元 **Religions for Peace** 事務総長へのインタビュー。

<sup>62</sup> スコット、1992、299頁。

る。第2章でジェンダーの議論を概観したが、人権、開発、紛争解決、平和教育などの中で部分的に議論されるものの、女性の人権やジェンダーそのものが世界大会の研究部会テーマになることはなかった。したがって、Religions for Peace は女性の参加を拡充する努力は行ってきたものの、ジェンダーの問題を世界大会の中で積極的に議論し対話してきたとは言い難い。他方で、女性会議が、女性に関わる問題を議論する場として用いられてきた。しかし女性会議は、本会議に対するあくまでも附属的な位置づけであり、女性会議の議論がメインイベントである世界大会の中で主流となることはなかった。

本論文では、Religions for Peace がジェンダー問題をどのように議論してきたかについて分析を行ってきたが、一方で何が議論されてこなかったかにも着目したい。その1つが、リプロダクティブヘルス・ライツである。性と生殖に関する自己決定権を意味するリプロダクティブヘルス・ライツ（性と生殖に関する健康／権利）は、1994年のカイロでの国際人口開発会議で初めて提起され、1995年の第4回世界女性会議（北京）で成果文書に明記された。以降、女性の人権の重要な概念の1つとして発展してきた。しかし、Religions for Peace の会議報告書からはリプロダクティブヘルス・ライツへの言及は一度もなされていない。これに関して、ウィリアム・ベンドレイ Religions for Peace 元事務総長は、リプロダクティブヘルス・ライツは、子どもを産むか産まないかという自己決定、つまり、中絶の可能性を示唆しており、これには宗教間対話のみならず宗教内においても論争を呼び起こすものであるため、意図的に議論してこなかったと述べる<sup>63</sup>。さらに言えば、リプロダクティブヘルス・ライツのみならず、セクシュアリティ（性的指向や性自認）に関わる問題も、宗教間対話の中で対立を呼び起こすものとして Religions for Peace では公に語られてこなかったトピックの1つであることが本論文を通して明らかとなった。

## 5. おわりに

本論文では、ジェンダーの視点から Religions for Peace という宗教間対話組織を捉えなおすことを目的に、第1回から第10回世界大会への女性宗教者の参画とジェンダーに関する議論の変遷の考察を行った。そこから浮かび上がるのは、女性宗教者の可視性は大会ごとに変化していったという点である。女性の参加が非常に限定的だった第1回、第2回大会を経て、女性会議が開催されるようになると「女性は女性会議へ」というコ

---

<sup>63</sup> ウィリアム・ベンドレイ元 Religions for Peace 事務総長インタビュー。

ースが出来上がり、女性会議で女性の可視化が試みられていたが、近年では女性会議から世界大会本会議において女性の可視性を高め、主流化させる方向へと変化していった。また、Religions for Peaceはその歴史の中で女性の拡充を図る方策を組織的に進めてきた一方で、ジェンダーの諸問題は世界大会の議論の中では中心的には取り扱われてこなかったことが明らかとなった。

ジェンダーの視点から捉えなおすことによって、これまでの史料や研究とは異なるReligions for Peaceの側面が浮かび上がったことは、本論文の成果として挙げられる。また、世界的な宗教間対話組織をジェンダーの視点から実証的に分析した先行研究は筆者の知る限り見当たらないため、本論文が宗教間対話組織とジェンダーに関する新たな視点を提供する一助となることを期待したい。

## 参考文献

磯前順一・吉村智博・浅居明彦（監）上村静・荻田真司・川村覚文・関口寛・寺戸淳子・山本昭宏（編）『差別の構造と国民国家：宗教と公共性』法蔵館、2021年。

稲葉圭信・櫻井義秀（編）『社会貢献する宗教』世界思想社、2009年。

上野千鶴子「1 フェミニズムとジェンダー研究」木村涼子・伊田久美子・熊安貴美江（編）『よくわかるジェンダー・スタディーズ：人文社会科学から自然科学まで』ミネルヴァ書房、2013年。

植松誠『慈しみの実践：共通の未来のために——つながりあういのち——第10回世界宗教者平和会議（WCRP/RfP）世界大会報告書』（公財）世界宗教者平和会議日本委員会、2021年。

川井清敏（編）『人間の尊厳と世界平和を求めて 第4回世界宗教者平和会議・決定事項』、財団法人世界宗教者平和会議日本委員会、1985年。

川井清敏（編）『平和は信頼の形成から——宗教の役割——第5回世界宗教者平和会議・決定事項』、財団法人世界宗教者平和会議日本委員会、1990年。

U. キング「ジェンダーと宗教間対話」南山宗教文化研究所『研究所報』(14):4-15. 2004年。

坂田安儀（編）『宗教と人間生活の質——地球的課題に対する宗教の応答——第2回世界宗教者平和会議・決定事項』世界宗教者平和会議日本委員会、1974年。

坂田安儀（編）『世界共同体を志向する宗教——第3回世界宗教者平和会議・決定事項』世界宗教者平和会議日本委員会、1979年。

三善：宗教間対話組織における女性宗教者の可視化とジェンダー議論の変遷  
—国際的な宗教間対話組織 Religions for Peace を事例に—

島菌進・磯前順一（編）『宗教と公共空間 見直される宗教の役割』東京大学出版会、2014年。

白柳誠一『共生のための地球的行動—新たな千年期における宗教の役割—第7回世界宗教者平和会議・決定事項』財団法人世界宗教者平和会議日本委員会、2000年。

杉谷義純『他者と共に生きる歓び—人間の尊厳を守り、地球市民らしく、幸せを分かち合うための行動—』公益財団法人世界宗教者平和会議日本委員会、2016年。

J・W・スコット、『ジェンダーと歴史学』荻野美穂（訳）平凡社、1988=1992年。

世界宗教者平和会議日本委員会（編）『世界宗教者平和会議・会議記録』世界宗教者平和会議日本委員会、1972年。

G.デコスタ『キリスト教は他宗教をどう考えるか』森本あんり（訳）教文館、1997年。

J.デュピイ『キリスト教と諸宗教—対決から対話へ—』越知健・越知倫子（訳）教友社、2018年。

西谷幸介『宗教間対話と原理主義の超克 宗際倫理的討論のために』新教出版社、2004年。

庭野日鑛『第8回 WCRP 世界大会〈記録〉』財団法人世界宗教者平和会議日本委員会、2008年。

林恵智子（編）『二十年の歩み』財団法人世界宗教者平和会議日本委員会婦人部会、2002年。

J.ヒック、P.F.ニッター（編）『キリスト教の絶対性を超えて 宗教的多元主義の神学』八木誠一・樋口恵（訳）、春秋社、1993年。

星川啓慈・山梨有希子（編）『グローバル時代の宗教間対話』大正大学出版会、2004年。

間瀬啓充（編）『宗教多元主義を学ぶ人のために』世界思想社、2008年。

三宅美智雄（編）『世界の傷を癒す—平和をめざす宗教—第6回世界宗教者平和会議・決定事項』財団法人世界宗教者平和会議日本委員会、1997年。

武藤亮飛『現代日本における宗教間対話の実証的研究』筑波大学博士（文学）学位請求論文、<https://tsukuba.repo.nii.ac.jp/records/42901>、2016年。

山下泰子『女性差別撤廃条約の展開』勁草書房、2006年。

WCRP 歴史編纂委員会編『WCRP の歴史：宗教協力による平和への実践』財団法人世界宗教者平和会議日本委員会、2010年。

Mara Brecht “Epistemology and Embodiment,” in *Women and Interreligious Dialogue*, ed.

Catherine Cornille and Jillian Maxey (Eugene, Oregon: Cascade Books. 2013), pp.49-69.

Catherine Cornille (ed.) *The Wiley Blackwell companion to inter-religious dialogue* (Chichester: Wiley Blackwell, 2013).

Catherine Cornille and Jillian Maxey (ed), *Women and Interreligious Dialogue* (Eugene, Oregon: Cascade Books. 2013).

Helene Egnell, *Other Voices: A Study of Christian Feminist Approaches to Religious Plurality East and West*, (PhD dissertation, Uppsala Universitet, <http://urn.kb.se/resolve?urn=urn:nbn:se:uu:diva-6301> , 2006).

Kath Engebretson, Marian de Souza, Gloria Durka, Liam Gearon (ed.) *International handbook of inter-religious education*, (Dordrecht: Springer, 2010).

Jeannine Hill Fletcher “Women in Inter-Religious Dialogue” in *The Wiley Blackwell companion to inter-religious dialogue*, ed. Catherine Cornille (Chichester: Wiley Blackwell, 2013), pp.168-183.

Mar Griera and Alexander-Kenneth Nagel, “Interreligious relations and governance of religion in Europe: Introduction,” in *Social Compass* (2018, Vol. 65(3)), pp.301–311.

Judith Gruber, “Can Women in Interreligious Dialogue Speak? Productions of In/Visibility at the Intersection of Religion, Gender, and Race,” in *Journal of Feminist Studies in Religion* (2020, Vol. 36(1), <https://doi.org/10.2979/jfemistudreli.36.1.06>) pp.51–69.

Anna Halafoff, *The multifaith movement : global risks and cosmopolitan solutions*, (ProQuest (Firm) [E Book]

<https://ebookcentral.proquest.com/lib/sophia-jp/detail.action?docID=1030770>.

2013).

Homer Alexander Jack, *WCRP: a history of the world conference on Religion and Peace* ( New York: World Conference on Religion and Peace. 1993).

Katharina Von Kellenbach “Dialogue in Times of War: Christian Women’s Rescue of Jews in Hitler’s Germany” in *Women and Interreligious Dialogue*, ed. Catherine Cornille and Jillian Maxey (Eugene, Oregon: Cascade Books. 2013), pp.70-87.

Ursula King, “Feminism: the missing dimension” in *Pluralism and the Religions : The Theological and Political Dimensions*, ed. May John D. Arcey (London: Cassell. 1998) pp.40-55.

Paul F. Knitter, “Inter-Religious Dialogue and Social Action,” in *The Wiley Blackwell companion to inter-religious dialogue*, ed. Catherine Cornille (Chichester: Wiley Blackwell,

三善：宗教間対話組織における女性宗教者の可視化とジェンダー議論の変遷  
—国際的な宗教間対話組織 Religions for Peace を事例に—

2013), pp.133-148.

Anna Körs, Alexander-Kenneth Nagel, “Local ‘formulas of peace’: Religious diversity and state-interfaith governance in Germany.” in *Social Compass*, (2018, Vol. 65(3)), pp.346–362.

Mel Prideaux, Andrew Dawson, “Interfaith activity and the governance of religious diversity in the United Kingdom” in *Social Compass*,(2018, Vol.65(3)), pp.363–377.

Tracy Sayuki Tiemeier “Comparative Theology and the Dialogue of Life.” in *The Japan Mission Journal* (2011, 65.2) pp.126-137.

Suphatmet Yunyasit and Pablito A. Baybado Jr, “Interreligious Dialogue in Thailand and the Philippines: Overview, Trends and Trajectories” in *Journal of Human Rights and Peace Studies*(2022, Vol. 8 Issue 1) pp.56-88.

#### インタビュー

杉野恭一・元 Religions for Peace 国際副事務総長へのインタビュー、2021年12月24日、オンラインウェブ会議システム（Zoom）を使用。

ウィリアム・ベンドレイ元 Religions for Peace 事務総長へのインタビュー、2021年12月27日、オンラインウェブ会議システム（Zoom）を使用。

#### キーワード

宗教間対話、女性、ジェンダー、諸宗教

#### Keywords

interreligious dialogue, women, gender, multifait





## 学会誌『宗教と倫理』投稿規定

1. 投稿応募者は、宗教倫理学会の正会員であること。
2. 原稿の種類は、「研究論文」と「研究ノート」および「書評」とする。「書評」に関する規定は別途定める。
3. 「研究論文」は、40字 30行（A4版紙・縦に横書き）の10～13ページとし、「研究ノート」は、40字30行（同、横書き）の5～7ページとする。また、400字程度の和文要旨、200字程度の英文要旨と5語程度のキーワード（和文・英文）を付けること。英文原稿も可。
4. 編集委員会は、投稿された原稿ごとに当該分野および関連分野より2名の査読者に査読を委嘱する。
5. 編集委員会は、査読者の報告を受け、掲載・修正・不掲載の判定を行い、その結果と理由を投稿者に通知する。
6. 本学会誌に掲載された論文等の著作権は、本学会に帰属するものとする。
  2. ただし、著者自身による学術教育目的などでの利用（複製、公衆送信など）を妨げるものではない。
  3. 利用の際には出典（学会誌名、巻号、出版年、ページ）を明示すること。
7. 本規定の変更は、評議会の議による。

（2001年4月1日施行、2001年7月23日改正・施行、2010年3月25日著作権に関する条項を追加、  
2020年1月24日「査読委員」を「査読者」に文言の修正）

## 学会誌『宗教と倫理』書評投稿に関する内規

1. 投稿規程第2条に基づき、書評投稿に関する内規を定め、書評の投稿については本内規に従うものとする。
2. 投稿応募者は、次のものとする。
  - ① 学会の正会員、② 編集委員会からの執筆依頼者
3. 取り上げる書籍等は、原則として正会員の研究成果、会員が監修・編集に関わったもの、宗教倫理学会が発行主体となったものとする。
  2. 学会の講演などで招聘した講師の研究成果も可とする。
4. 書評は、原則として批評が加えられているものとし、単なる新刊紹介は掲載しない。またオリジナルな原稿とする。
  2. 学術研究の向上に資する内容のものとし、自己宣伝的、個人攻撃的な内容は避けること。
5. 原稿の採否決定は編集委員会がこれを行う。
6. 書評内容について、対象となった研究成果の執筆者・著者から、応答機会の希望がもたらされた場合は、編集委員会がこれを判断し、その原稿の採否を決定する。
7. 原稿は4,000字～6,000字とする。

（2008年5月16日施行）

## 宗教と倫理 第23号

2023年12月30日 発行 会員頒布

編集・発行 宗教倫理学会

代 表 宮本要太郎

発 行 所 〒520-2194

大津市瀬田大江町横谷 1-5

龍谷大学社会学部 古荘匡義研究室内

「宗教倫理学会」事務局

<http://jare.jp/>

郵便振替 00930-4-38499