

Contemporary Religion 2017

現代宗教 2017

特集

コミュニティの再生・
創生と宗教

目 次

特 集	コミュニティの再生・創生と宗教	
緒 言	……………『現代宗教 2017』編集委員会	3
対談 伝統宗教とコミュニティのゆくえ	…………… 星野英紀／櫻井治男	7
寺院環境の変容 —名古屋市一寺院の視点より—	…………… 渡辺観永	39
旅する文化を生きる人々 —スペインのブラジル系キリスト教会—	…………… 山田政信	55
コミュニティからネットワークへ —異性愛主義を問うキリスト者の共同性—	…………… 堀江有里	81
日本会議と創価学会 —安倍政権を支えるコミュニティ—	…………… 寺田喜朗	101

グローバル化を体現する宗教共同体

—イスラーム、アフマディーヤ教団—

..... 嶺崎寛子 127

地域「コミュニティ」の創出と宗教

—スピリチュアリティの実践と取り巻く人々—

..... 河西瑛里子 153

継続特集 3.11 後を拓く

東日本大震災から熊本地震へ —宗教者の連携—

..... 稲場圭信 177

〈助力-感謝／負い目-償い〉論

—被災地の幽霊現象が切り拓く宗教的古層—

..... 金菱 清 199

大災害で寺院は何ができたのか

—避難所となった寺院の行動と新たな試み—

..... 千葉 望 221

学術動向

「宗教法人の公益性」をめぐる研究の現状

—公益概念を中心に—

..... 竹内喜生 239

特 集 コミュニティの再生・創生と宗教

コミュニティの再生・創生と宗教

『現代宗教 2017』編集委員会

2010年以降、「無縁社会」や「地方消滅」というキーワードのもと、日本におけるコミュニティは、それまで以上に大きな危機に直面していると認識されている。少子高齢化、東京への一極集中と地方の過疎化、地方自治体の財政破綻など、もはや対症療法では解決できない諸問題を日本全体が抱えている。そしてこのことは同時に家族や地域に根ざしてきた日本の宗教が危機に瀕していることをも意味する。

しかし2011年の東日本大震災後、コミュニティと宗教との関係は新たな段階に入ったともいえる。祭りや芸能がコミュニティ再生のシンボルとなり、非常時に宗教施設の有する資源力が見直され、孤立しがちな高齢者や子どもや外国人のサポートに関して宗教の力は期待され、ソーシャルキャピタルとしての宗教の可能性に、社会もそして宗教者自身も気づきはじめた。かかる状況に鑑み、(公財)国際宗教教研究所編『現代宗教 2017』編集委員会は、今号の特集テーマを「コミュニティの再生・創生と宗教」と定めた。

本誌所収の「対談：伝統宗教とコミュニティのゆくえ」では、コミュニティにおける宗教の役割を長期的な展望をもって多角的に検討している。特集論文では、渡辺観永「寺院環境の変容」が、自身の寺院で始めた朝粥の説法会から、人々をつなぐ活動の輪が地域に広がっていく様子を伝えている。また寺田喜朗「日本会議と創価学会」は、安倍政権を支

える日本会議と創価学会に焦点をあて、前者がコミュニカルな地域共同体に基礎を置く神社を、後者はアソシエショナルなガバナンス機構を備えた創価学会を、それぞれ背景にしたことによる規模・影響力の違いに注目する。もちろん継続特集である「3.11 後を拓く」のテーマのもとに寄せられた3論文も、「コミュニティの再生・創生と宗教」を考えるうえで、極めて重要な知見を有している。

あわせて特集テーマの射程は国内に限られるものではない。アラブの春から一変して紛争・内戦状態にあるイスラーム諸国、日本と同じように世俗化の波にさらされ、さらに多宗教・多文化の影響を見据える欧米キリスト教諸国にも私達は目配りしたいと考えている。コミュニティの崩壊や危機に宗教はどう応えるのか、また信仰や信念や苦難の体験を同じくするコミュニティが社会に与える影響など、グローバルに進展するコミュニティと宗教との諸課題は、日本の宗教界がごく近い将来経験することであろう。実際、ムスリムの施設の増加や国内カトリック教会の外国人比率の上昇など、在留外国人の動向が日本の宗教地図の一部を塗り替えようとしている。

本誌所収の嶺崎寛子「グローバル化を体現する宗教共同体」は、数千万、200カ国以上に広まり、同時に政教分離を是認するという特徴を有するイスラーム宗教共同体アフマディーヤが国境を越えて展開しつつ、ローカルな相互扶助の機能を有することを描く。また山田政信「旅する文化を生きる人々」は、ブラジル・スペイン間を行き交うペンテコステ教会信者の有する、特定のエスニシティを超えた「旅する文化」が、オルタナティブなコミュニティを形成していることを、自身の「旅する文化」を踏まえて指摘する。言うまでもなく、こうしたムスリムやペンテコステのコミュニティは、日本でも珍しくなくなっている。

また本誌は信仰共同体とは異なる意味でのコミュニティと宗教との関わりも念頭に置いている。河西瑛里子「地域「コミュニティ」の創出と宗教」は、従来、個人主義的志向が強調されてきたスピリチュアリティをめぐる実践と信念が、弱いながらも凝集性をもち、不明瞭ながらも境界線のある「コミュニティ」を形成していることを英国グラストンベリー

に見出そうとする。堀江有里「コミュニティからネットワークへ」は、合衆国におけるエイズ・アクティヴィズムの事例を中心に、一部のキリスト教によって「罪人」ともまなざされた同性愛者たちが、自らの属性もしくは共通する課題を共有するなかで、従来コミュニティから離れ、「選び取られたコミュニティ」において経験を共有し、自己尊厳を回復していく過程を明らかにする。

以上のような問題意識と構成によって『現代宗教2017』は編まれ、コミュニティと宗教との関係に心寄せる宗教者、市民、研究者に有益な示唆を与えるに違いないと自負するものである。

(文責：弓山達也)

特集 コミュニティの再生・創生と宗教

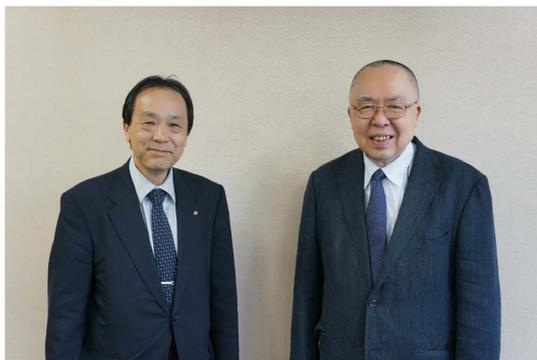
対談 伝統宗教とコミュニティのゆくえ

星野英紀¹

櫻井治男²

司会 藤原聖子³

原発事故・過疎少子化といった、日本の社会を根底から揺るがす諸問題は、戦後の「ムラからマチへ」という転換において何が失われたのかを改めて私たちに問いかけている。〈ふるさと〉をどう蘇らせるか、伝統宗教はどのような役割を果たせるのか。時間をかけた現地調査の経験をもとに、本研究所前理事長・前理事が率直に語り合った。



2016年6月26日実施

¹ほしのえいき：大正大学顧問（写真右）

²さくらいはるお：皇學館大学特別教授（写真左）

³ふじわらさとこ：東京大学大学院准教授

そもそも「地域共同体の解体」とは？

藤原 本日は「コミュニティの再生・創生」をテーマに、仏教界・神道界を代表する研究者であられ、調査のご経験も豊富なお二人の先生方にご対談いただきます。

ちょうど先日、今学期私が担当している大学1年生と2年生対象の授業でのことですが、一人の学生が質問にやってきて「(戦後史に出てくる)地域共同体の解体って何ですか?」と(笑)。言葉一つひとつの意味はわかっても、イメージがわからないのでしょうか。生まれたときから東京に住んでいて、親もそうなので田舎を知らないです、なんていう今の学生は、そもそも地域共同体を経験したことがなく、それが解体したと言われても、ピンとこないようなんです。逆に「人とものつながり」という点では、LINE等で過剰につながっているくらいなので、つながりや絆がなくなったのは問題だということを言葉で説明されても、まったく自分の経験と結びつかないし呑み込めないということがあるようです。

櫻井 私が比較的よく使うのは「ムラ」という言葉で、「戦後すぐにムラは解体された」とか言いますが、ムラというのはまったくわからない、という学生は多いですね。私自身はある程度感覚的にわかる。というのは、親の世代がムラの出身なんですね。それが都会地の方へ出てきて、都会地と言いましても京都市南部の宇治市で、戦後まもなく住宅地として開発されたところですが、そこには地元のお宮さんのお祭りや盆踊り大会があり参加した。そういう形でのムラへの関わりがあったので、何がこの地域のものか、そこへ新たに参入してきた私たちはどこで関わる事ができて、どこで省かれているのか、というようなことが感覚的にはわかるんです。その点、今の学生たちは関わりが少ないというか。ひょっとしたら子ども時代には地域と関われるような場にいたのかも知れないですけども、中学生・高校生となると、地域から離れて、拡散した場面での仲間ができてきますよね。そういう点では、地域性や地域という言葉そのものが、捉えにくいのではないかなあとと思いますね。

星野 その「ムラ」というのはどういう単位でお考えですか。

櫻井 そうですね、歴史的にどう捉えるかは別として、地縁的な世界で、お互いの顔が見え合っている程度生活が等しい空間ですね。

星野 私が村落調査のようなことを始めたのは東日本大震災があっただけからなんです。震災と原発事故によって急激な共同体の解体を経験した方々が、ムラというか、ふるさとというものに大変恋い焦がれるようになる。そのときに、ふるさとの景色やイメージの中に、お宮、寺、先祖の墓というのがあって。仮設住宅に住んでいても、みなで集まっては「帰りたいねえ、早く」というようなことを話している。まあ、お年寄りですけどね。

それで、改めて、地域共同体とは一体何なのか、と思うようになりました。私の父は越後の山の中の生まれですが、若いときに東京へ出てきていますから、私は東京育ちでして。まあ、私の寺の檀家にはまだムラの名残がありますが、そうは言っても田んぼがあるではないし、私自身はそういうことで知らないんです。そこで、そのムラというものの仕組みと、どうやってみんがそうした関係性の中で生活してきたのだろうか、ということに関心をもって、嗅ぎまわっていて。「ああ、ムラってそういうふうになっていたんだなあ」って。

例えば、今度の震災で、消防団というのは岩手から千葉まで入れると200人くらい亡くなっているんです。何をしていたかということ、津波がくるとなると水門を閉めに行くんですね、津波と云って大したことないと思っていますから。それで津波にやられてしまったという人が多くて……。村で火事があるときに、最初に駆けつけるのは消防団なんです。消防団というのは準公務員で、ほとんどボランティア。「ああ、こういう人たちがムラを支えてきたんだなあ」ということですよ。まあ、それも今は、過疎で人がいないので随分問題になっていますけれども。

それから、僧侶でありながら改めて思うのは、先祖というものに対する強いつながりですね。僕が調べたところでは、5～6代経っている住

民が多い村ですと、本当に「ご先祖の土地を私たちが離れることに、申し訳なくてしょうがない」「早く帰りたい」と。で、すごくみんな仲がいいんですね。多くの方は出稼ぎで都会地に勤めても、65歳になって年金が出るようになると、田舎へ帰ってくる。子どもや孫が都会にいても、車で1時間ぐらいで来れますからね。それで家庭菜園やって、いろいろと楽しみがある。本当に「柱の傷はおととしの5月5日の……」みたいな古い家に住むわけですよ。「おーい」って呼べば、「何ちゃん」と、昔からのファーストネームで呼び合っている、みたいな、そういう村を取り戻したいというのがあって、それを私は実地調査をしながら追いかけていた。

「ムラ」の再生は時代錯誤か？

星野 原発事故で、もう30年も先まで帰れっこない、100年先まで無理だ、なんていう人が出てくる。そうすると、仮の町や新しいコミュニティを作ろうということになる。ところがそういった新しいコミュニティの建設に関わっているのは、社会工学や社会学の学者で、伝統的地域共同体というものは仇敵のようなものと考えている先生も少なくない。「前近代の封建的組織だ」「とんでもない話だ」と。そういった人たちが作りたいのは「フラットな」コミュニティ、「フラットな」社会です



から、宗教学のことも民俗学のこともぼろくそに言う。「癒しとか絆とか言って、何ができるのか」と。でも僕は、それは違うのではないかと……。どんなコミュニティでも感性的なものは必要。それにフラットな組織を作るといのは、企業がもう10年も20年も前にやっています。企業にいた人に訊くとほとんどの会社が成功しなかったと言うんですね。

藤原 それはどうしてでしょうか。

星野 それはやっぱり、命令系統がないと人が動かないんじゃないですかね。地域共同体には、近代路線のコミュニティづくりにはないような秘密があるという気がします。あの、祭りの復活というのも、そういうことだと思うんですね。

櫻井 先生がおっしゃったような「濃密な人間関係」というのが、戦後、それがあがるゆえに個人が埋没しているという批判が出て、旧来の共同体の解体となるわけですけど、その濃密な人間関係というものには、実際に調べてみると色んなレベルがあるんですね。さきほど先生も話されたように、昔、あるいは地域によっては今も残っているんですが、名前と呼ぶ、苗字はいらない、という。もし同じような名前だったら、「どこそこの」と屋号を付けると。そうしたところは、しかしまったくフラットではないですね。

例えば、「お寺の大屋根を葺き替えますよ」とか「神社の建物を造り替えますよ」といったときに、村の中で募財するでしょう。そうすると、ある意味名譽的にというか、昔からの家が一番上に突出するんです。で、その下はある程度並んで、しかも独り身の方とか、そういう方のことも配慮して、基本的にみんなが出せるようにするという、そういう仕組みを作っているんですね。

星野 なるほど、そういうことはありますね。

櫻井 その寄付金を分析すれば、格差があったり、「村の中はフラットじゃない」というようなことがあるのかなとは思いますが、しかしまったく平等な割り方だと、逆に出しにくいんですね。だからある程度はこれくらいという仕組みが決まっている。で、今はそれに加えて、村の中だけでは賄えない部分を補うために、村から出て行った人とどうつながるかとか、地域に何らかの形で関わっている人たちをどういうふうに受け入れるかとかいうことで、その地域の運営を工夫しているところがありますよね。

星野 そうした、かつて完結したコミュニティがあったところで、それを新しく作るにはどうすれば……。例えば消防団というのはボランティアですが、防犯もやれば消防もやる。そういう組織は一体、新しいコミュニティではどうなるのか。それなら119番に電話すればいいというのは、都会に住んでいる人の発想だと思うんですよ。災害なんかのときには〔消防署は〕動かないですよ。

それから、細かい話ですけども、原発から5～6キロのところに浪江



浪江町請戸地区の慰霊碑 (仏式) (2014年7月30日)

町という町があるんですね。双葉や大熊や富岡というところはまさに原発立地で、そこでは国がバスを出して逃げさせるわけです。でも、浪江には全然情報が入らないんですね。で、「次の日に原発が爆発する」という話になると、一番山側の方に市町村合併で同一町になった地区があって、そこの役場の支所に町役場の人が逃げて、町民もそこへ逃げろと指示を出したんです。そうすると、多いときで5,000~6,000人が、1,500人くらいの村の集落、そこに逃げていく。そこに避難していた、多いときには従来の住民を入れて8,000人いたと言われますが、みんなが炊き出しをして、犯罪も起こらずケンカも起こらずに過ごすんですね。そういうことってなかなかできないし、農家ですと、秋に採れた野菜とか蓄えていて、それをみんなで共有するんです。そんな共同体ってなかなか考えられないなあと思って。

つまり、昔の共同体というのは、「ふるさとを共有しているんだ」という連帯感がある。その感覚は、特に危機的な状況ですと、非常に重要なことですよ。ですが、社会学者は、そんなことは社会の仕組みに何ら影響がないというわけですよ。「癒しだとか絆とか言っていて、いい社会ができるのか。そんなものは単に感情的・感性的なことに訴えただけで、組織的にきちっと作り替えなきゃだめだ」と。しかしそれは理想論みたいなもので、なかなかそうはいかないんじゃないかなあと思っております。社会学者がみんなそうだとは言いませんけれども、「前近代的な地域共同体はよくない。理想的な近代社会の民主主義的なコミュニティづくりに進むべきだ」といっても、人間ってそう簡単なことではないんじゃないか。

異質なものも包み込む団結力

藤原 そうしますと、「ムラ」と聞くと村八分ばかり連想するのは、一面的な見方であると……。

星野 そうですね、どこにでもいるのが、たちの悪い人間、勝手なこと

をする人なんですね。かつて古今亭志ん生という落語家がいる、「らくだ」という演目がある。それは長屋に住んでいるどうにもならないやつのお話なんですが、「らくだ」さんの葬式というところから始まるんですね。そのときの志ん生の枕詞というのが、「昔は、どこの長屋にも必ず、わからず屋ってというのがいたもんですよ」と（笑）。私は人類学が好きで、昔はマーガレット・ミードやルース・ベネディクトなんかをよく読みまして、ミードはサモア辺りを調べている人ですが、deviant、逸脱者というのが出てきますね¹⁾。どんな村にもしょうもないやつがいる。でも、そういう人も包含しながら、昔の村は成り立っていたというところがあって。

仮設住宅も同じですよ。阪神淡路大震災では、仮設住宅のユーザーを抽選で選んだんですね。そうしたら、精神的に具合悪くなる人がたくさん出たわけですよ、孤独で……。それでどうしたかということ、できるだけ同じ村の人を同じところに入れる、できれば^{あざ}字も同じにする。そうすると、行政はものすごく楽なんですよ。だから、そういうものの持つ強さというか、確かに封建的な面もあるんだけど……。

先ほど櫻井先生がおっしゃたようなムラの仕組みにしても、例えばお寺やお宮の寄付を頼むときにも、出すべき庄屋の家が一番上で、いくら出す。そういうような序列がある。だから一番上が出さないと、下が出さない。出さないというか、出せないんですね（笑）。あんまり出しちゃうと「あの家、生意気だ」と言われるんでしょうね。だから、そういう長い間のノウハウみたいなものがあつたんだと思います。確かによくない面もあるんだけど、コミュニティが崩壊した、じゃあそこで民主的と称することをやればいいのかということ、そうもいかないのではないかと……。

そういう意味では、昔のコミュニティの方が意志決定はうまくいったわけですね。福島大学に町村合併反対の社会学者がいて、今井照先生²⁾という方ですが、「町村合併が日本を悪くしている」というんです。その先生が一番褒めるのが、戦後1回も町村合併しなかった村。その村は、原発が爆発したというときに、国も県もあてにならないし、情報も

入らないとなって、村長が、自分の判断で「みんなで逃げよう」と言って逃げたんです(笑)。立派なものですよ。町村合併しなかった村は、意思統一ができたということですよ。その村の約1,500人いる村民のうち、8割が同一姓だと言われています。役場の人は4割だと言っていましたけど。それこそ役場の中でも、役人同士がファーストネームで呼び合うんです。

櫻井 その、ものぐさ者、逸脱者も全部抱えるという話ですけど、ちょうど平成12年から社会福祉の基礎構造改革が始まりまして、それまでは、福祉サービスは高齢者とか障害者とか、分野別に対応している法律だったんですね。それに対して、これからはむしろ、誰もが地域で自立し、主体的に生きられるような仕組みとして、地域福祉を推進していくこと。その流れで今も来ていると思います。そこには、社会保障、福祉関係経費の膨らみをどうするかという問題も関係するのですが。

地域福祉の推進にあたっては、地域コミュニティの大切さとか、新たなコミュニティの創出ということが言われるんですね。そのときに私が思ったのは、新しくこれから作られていくコミュニティは別として、既にある地域の中には、先生がおっしゃったようないろいろな関わりでつながっている部分がある。その部分をうまく活かさないかと思うんですが、そこをどう見るかという点が、行政には欠けるというか、物足らなさを感じているんですね、一律にことをするのではなく、この地域の特性はこうなっているから、もっとここを活かしたらよいのではないか、という点ですね。

そういうときに、宗教研究をしていますと、お寺の檀家さんや神社の氏子さんのつながり、あるいは昔で言う「講」のような、信心を共有するとか、家や地域をちょっと離れたつながりがありますよね。そういうものを活かすという発想が出てくるわけです。しかしこれは、政教分離ということを前面に打ち出してこられると、動かない。行政の人も「こういうふうにつながっている」ということがわかっていて、それでも活かさない、そういう側面があるように思います。

藤原 そこに宗教学者がどう関わっていくのか、という課題ですね。

宗教や文化の視点抜きには理解できない

櫻井 だから私は、あの、怒られる立場ですけど(笑)、伊勢市の市町村合併協議会の新市ヴィジョンづくり委員長も務めました。宗教を研究しているということで、宗教の色々な点をきちっと見たうえで、それを施策に、ということではなく、地域の人を見る視点とか、文化として見た場合に、そういう話ができるんですね。ですから堂々と宗教学をやっているという立場で、委員会に関わったりしてきましたが、実際には専門性とは関係がなかったのです。普通でしたら、こうした場合は社会学者とか、政治学や地方自治の専門の先生が委員長になることが多いんですが、伊勢市の場合は……。

星野 それは伊勢だからでしょう(笑)

櫻井 いや、それはわかりませんが(笑)。合併は1市・3町村の対等合併という形で、新市をつくりあげるうえでは、2,000弱の調整項目があるのですが、補助金の出し方や施設の利用料が異なるなど、いろんな違いが生じていたわけです。旧来の祭りをどう行うとかの問題は住民側からは重要な議論となります。合併後も、ある地区では、昔からの村の歴史があり、地区としてまとまっていて、自分たちがどういうふうにご経過していけばよいのかということに、非常に熱心なんです。いろんな課題や提言を取りまとめ要望を出される。それに対して、近世以来都市化している旧伊勢市は、分散気味で、内部的な各コミュニティのまとまりに精粗があり、あまり広域だと全体的な意識が現れにくいんですね。

星野 それはそうでしょうね。文化のないコミュニティなんてどこにもないわけですよ。社会の仕組みは新しい今ふうのものに作るとしても、じゃあ文化はどうするのか、その人たちが持っている価値観はどう

やって支えるのか。何々祭りやりたいっていても、そう簡単にはできないわけですよ。復興住宅というのは、これがまた実に愛想もない建物で、ツートンカラーの同じ家ばかりが建つわけです。さらに象徴的なのが、木を植えないということ。非常にメカニカルな家になって、潤いみたいなもの、感性的なものが欠けてしまうんですね。だから、「お宮さんにぜひ来てもらいなさい」と、「お宮に来てもらうならこの土地も安く売ろう」と、そういうことを行政か誰かが言えば別だけれども、お宮さんの方からというのは、なかなか。お金も要りますしね……。

復興住宅なんていうのは、やっぱりギスギスするんじゃないかなあと思いますね。だから、文化の復興ということになると、お神楽が被災した村の復興の起点になったという話がありますけれど、津波にさらわれた、あるいは壊れたけれども前のところに家を建てるというときには、お神楽のようなものも復興のきっかけにはなると思いますね。それもやっぱり、お祭りの持つ喜びというか、感性に関わるものでしょうね。

それなのに、日本の社会学の主流では、歴史のある地域共同体はやっぱり悪であると(笑)。「それをなくして近代的な社会にしよう」「ゲメインシャフトからゲゼルシャフトへ」³⁾みたいな、進化論的な発想が根底にあるのではないか。そのゲメインシャフトの世界にあった温かみというか、濃密な人間関係が持つ、厄介だけれども楽しいところ、任せられるところを、もうちょっと注目しなきゃいけないと思いますね。

民俗学のムラ研究の再評価

櫻井 今から50年ほど前のことですが、きだみのる、本名は山田吉彦と言ってレヴィ＝ブルユールの『未開社会の思惟』の翻訳者なのですが……。彼は自分で南多摩郡恩方村のお寺に住み込んで、岩波新書から『につぼん部落』という本を出しましたね⁴⁾。山田は、マルセル・モースに師事したというので、基本はデュルケム系統の学者でしょうか、社会の在り方というのはよく見ていたと思います。

星野 民俗学の研究者もすごいですよね。地球を何回も回った、なんていう人もいるくらいだから。

櫻井 それでいて、社会学的なものも随分されていたなあと思うんです。結局、色々なものの関係性に注目されていた、ということですけども。それともう一つは、そういうムラを扱ったものの中で、比較的よく読まれるのは、宮本常一ではないでしょうか。『忘れられた日本人』とか。村の寄り合というのは、しつこいほど何度も何度も開かれて、最後まで全員一致を目指す。その中には、そういうことをうまくしていくリーダーがいたり、あんまり突出した人に対しては「それはおかしいんじゃないか」と意見を言う機会があったり。だから、ムラというのは、「おかしいんじゃないか」という意見も受け入れられるし、「どうしてもあの人は頑固」「じゃああの頑固をどう説き伏せるか」と、そういう智恵を絞ったと思うんですね。そこのところはある意味で、多数決だけではないムラの論理かもしれませんね。

星野 その頑固者とか逸脱者というのは、逸脱しているけれどそれでも村の一員なんですよ。だから「あいつはもうしょうがない奴だが、受け入れていこうやないか」と(笑)。そのあたりは賢いと言うか、ある意味、みんなを包含していくというところがあって。僕はね、最後に調査に行って、まだ続けたかったなあと思っているんですが、葛尾という村、町村合併しないで村長と一緒に逃げたという村ですね。そこには60~70人の、東京から定年に入って来た移住者がいるんですよ。今行ってもきれいなところですよ。牛をたくさん飼っていてね。東京から車で3時間くらいですね。桜で有名な三春のそばですけども。移住者の何人かは仮設住宅に入って、その自治会の会長をされている人もいますよ。「Iターン」という言葉がありますけれど、都市から村に移住しても、みんなと馴染まないということが多いんですね。けれども葛尾はそうではない。だから、やっぱりそういう人たちの話を聞いてみたい、何か魅力があるというか……。

私なんかは、受けてきた教育が「ゲマインシャフトからゲゼルシャフトへ」でしたが、一方的に契約社会がよくて、そうではない地縁・血縁社会はまったく個人が埋没してしまうというような……。そういう簡単な話ではないだろうと、最近つくづく思っているんです。宗教はどちらかというところ、お寺にしてもお宮にしても人の縁を強く結ばせる傾向があるので、どうしても前近代的な部分があると考えられやすい。宗教嫌いな人によくありがちな、「宗教教団というのは自由がないでしょう」というやつですね。ですから宗教学は、もう少し社会の中で果たしてきた宗教の役割を考えていかなければいけないんじゃないかなと思います。そういうことを研究する人がもっといてもいいのかなあと。



星野英紀氏

大正大学名誉教授。宗教社会学・宗教学人類学を専門とし、大正大学で長く教鞭をとり、同大学長も務めた。退任後、同大学常任理事を経て、2016年から真言宗豊山派宗務総長に就任。日本宗教学会の会長、日本宗教研究諸学会連合の委員長を歴任するなど学会でも重鎮であり、国際宗教研究所では2007年から9年間理事長を務めた。

シカゴ大学大学院留学時にヴィクター・ターナーの影響で巡礼研究を志し、綿密なフィールドワークに基づく成果は博士学位論文『四国遍路の宗教学的的研究—その構造と近現代の展開を中心にして—』（法蔵館、2001）等にまとめられている。教育問題等にも造詣が深い。東日本大震災後は、福島県被災地の現地調査により寺院と地域共同体の在り方の変化を当事者の目線から追い続けてきた。本誌2016年度号「震災からの復興と宗教文化の行方」を参照されたい。

宗教社会学の「宗教の社会貢献」研究との比較

藤原 そのあたりの、民俗学の宮本常一世代と言いますか、フィールドワークをしてこられた年配の研究者の研究と、最近のソーシャル・キャピタル論を強調する人たちの研究との違いと言いますか、そのあたりは先生方からご覧になっていかがでしょうか。どちらでも人の絆というのが重要ですが、今の宗教の社会貢献論の研究者には、もともと新宗教の教団研究をやっていた人が目立っていますね。

星野 例えば歳末助け合い運動で駅前では毎年募金をしていますなんていうお坊さん、それから保護司をやっている人、教誨師はさらに大変ですね。そういう人は「自分がしているのは社会貢献活動なんですよ」「私は宗教者としてソーシャル・キャピタルの一端を担っているんですよ」なんて、あんまり考えない。新しい話としてのソーシャル・キャピタルというのは、まあ説明してみればその通りなんですけど、ただ現実をもう少し掘り返して見た方がいいんじゃないかなあと。聖職者本人たち、神主さんにしても僧侶にしても、「俺たちは社会のためになってるんだ」なんて、あんまり考えてもいないですよ（笑）。「村の仕事、町の仕事だから俺もやってるんだよね」「なかなかうまいこといかないんだよね」みたいな。

新宗教ですと、例えば天理教とか、立正佼成会の明社運動とかありますけれど、保護司をやりますよとか、村の役や町の役をやりますよなんて、あんまり言わないですよ（笑）。つまり、宗教の社会貢献論の研究者には、ソーシャル・キャピタルとしての教団という考え方が先にあって、「何かあったら助けに行かない」というような感じがあるのかなあと。

それと、福島で見ていると、新宗教は単一宗教法人ですから、人が住めなくなると閉めてしまうんです、支部とか会館とか。だけど坊さんや神主さんは転勤がないので、その土地の人間関係をつなぎながら、なんとかしたいなあという思いがあって、新宗教とはだいぶ宗教の在り方

が違ってくる。創価学会の人は戸籍のカードみたいなのがあって、それを見せればどこにでも入れると、胸を張っていますよ。「孤独にはさせない」と。まあそれはそうかもしれないけれど、ソーシャル・キャピタル的な要素を宗教の中できちっと明示して、その研究をするというのは、教団宗教としての統一性のあるところはやりやすいかと思えますけれど。どうも伝統宗教の方は、じっくり中まで入ってみたいとわからないというところがあるんじゃないですかね。

櫻井 やっぱり今の若い研究者の方たちは、多くのデータを入手する手法、そしてそれをまとめて課題を抽出していく方法、そういう面にはすごく優れているし、現代だからできるというところがありますよね。そういう中から、ここはさらに検証していく必要があるね、と。たぶんそれ以前の民俗研究をされていた方々は、全体の社会の流れのようなものがわかっていて、自分がたまたま訪れたところも、その全体の中に関係づけながら理解していて、それが一つのまとめ方になっていたように思うんですね。今はそれよりも、何か問題設定をしなければと焦ってしまうところがあって。昔はけっこう同じところに何年も通いながら、それでいて、その小さな中にも全体像を把握できるような要素が含まれている、そういうことを発見しながら研究していたのかなと思いますけど。

星野 福島などで宗教者が復興しようと言うときに、一番大切なのはやる気があるかどうか、ということですよ。ところが人間の動機、やる気になるっていうのは、宗教的な使命感からなると思ったら、それは違うんです。少なくともそれだけではない。例えば、跡取り息子がいるかどうか、とかね(笑)。「子どもがいないから、がんばってもしょうがないんだよねえ」なんていう人も坊さんでいるんですよ。だから、動機づけというのは色々あって。ある程度、経済的にも自立ができないと無理だし……。細かく調べていくと、人間の本質が見えてくるところがあって、大切なことなんじゃないかなあ。個別を掘り下げていくと普遍につながるところがある、という気はしますね。先生も僕も、同じよう

に伝統宗教に関心があるから、教団宗教をやるような研究のやり方から言うと、伝統宗教の方は鶴のように何が何だかわからないですよ。宗派なんていうものは本当に力のないものであって……。

「力」ではなく、共同体を維持してきた伝統宗教

藤原 力が無いのに、社会で役割を果たしているということなんですか？

星野 僕は中野区におりますけれども、最近、お寺の入り口に防犯カメラを付けたんです。で、そこに映る人を数えてみたんですが、1日100人近くもお寺に来てるんですよ。ただ通る人もいるし。お寺にいる我々に用事がある人ばかりではない。中をうろうろしたりする。何しに来てるのかわからないですけども、お寺というのはこんなに人が来るものなのか、ということが、防犯カメラを付けて初めてわかったんです(笑)。

だから、何がどうってお寺やお宮が成り立っているのかというのは、なかなかわかりにくいと思いますね。信仰がこうであり、世界観に強大な影響を与えている、なんて、そんな仰々しくなく生きている宗教が日本にはかなりの部分にある。特にコミュニティというものを成立させていくために宗教が果たせる役割というのは、やはり維持機能ですよ。

櫻井 だから、今の宗教がどういう社会貢献しているかという点では、これまで気づけなかったこととか、思いがけない発想で社会と関わっているというような興味深い研究もあるでしょうし、もう一方では、何もなくても宗教が果たしている役割とか、これは何なんだろうというようなものも含めて捉えることで、現代社会における伝統宗教の持っている意味が見えてくると思うんですね。

例えば、神社界などでも、災害が起こったときにどうしているかという、これまであまり諸宗教との連携というものがないんですね。とこ

ろが、内部的にはつながって活動されているわけなんです。みんなでその活動を理解して、支えていこうということが当然あるわけで、それは自分たちの身近なところにもあるんだということを自覚してやっておられると思うんです。そういう意味で、コミュニティの中における神社や神職というものは、あまり見えない。目立たないが、コミュニティを維持する役割があるんです。ただ現代は、そういう神社や神主さんたちの存在がさらに見えなくなっていて、そのうえ神社が維持できないという状況になっていくことは間違いないですね。

過疎化の実態

星野 それはお寺でもそうですね。宗派によって多少ばらつきはありますが、もう過疎化で人間がいなくなるんですから、坊さんとお堂があってもどうにもならない。だから、1人の住職が何軒もお寺を兼務する、ということがあるんです。お宮さんもそうですね。七五三なんかがあるときには大変ですけれども。

櫻井 七五三でお参りの人がたくさん来てくれて、それが社入金の重要な柱になるという神社は、ごく一部なんですよ。多くの神社は、人生儀礼という中では、生まれたときのお宮参りくらいかな。また、厄年祓いも盛んに行われるようになってきていますが。

星野 東京の人は明治神宮に行ったりしますからね、氏子でもないのに。まあ、過疎の問題というのは、非常に深刻ですね。宗教にとっては。

櫻井 私は明治末期の神社整理の問題⁵⁾を扱っていたんですが、あの当時の意識は、まあ戦後も含めてですが、「自分のところの神様を取り戻してくるぞ」と(笑)。神社の国家管理時代が終わって縛りがなくなり、自由にやれるようになったわけで、前向きにどんどん神社が再建されて

いった。神社合併後の村の氏神さんの状況を調査していったのですが、最近の過疎で氏子が減るといふ時代に、改めて合併という問題について「どうなんですか」と訊かれることがあって、「いや、私がやっていたのは明治時代です」と逃げているんですけれども（笑）。それでも、今、実際に法人手続きのうでで合併しようとしても、例えば社名の問題とかがあるでしょう。実質的には飛地境内という形で維持するとしても、名前を変えらるとなると、すごく抵抗があるんですって。

星野 でも、どうしても人口が減りますからね。どこまで減るかはわかりませんが。あと、宗派によっても違うんですよ。曹洞宗とかは地方寺院が多いですよ。

櫻井 災害という観点がらみですけども、和歌山県と三重県の間に熊野川っていう大きな川が流れていますよね。今から5年ほど前に洪水を起こしているんです。その周辺に「百夜月」といういい響きのいい名前の地区があるんですけども、住んでいるのは1家族！ 電話をかけると舟で迎えに来てもらえるというところがあるんです。

星野 島にですか？

櫻井 いえいえ、川のそばですよ。舟でないと行けないので、川が道、生活路なんですよ。そういう中で、人家の多くが増水で襲われた集落がありましてね、そこはもう以前から村が小さくなっていて、お社も維持できないから木々に覆われおいそれと行けない。ただ、お寺さんだけは、ご先祖様を預かってもらっているということで、高台にあってみんな必死で守っていて……。普段住んでいる人はごくわずかになってしまったんですけども、お墓参りとお寺さんのことは気になるので、時折戻ってくる。超過疎といわれるが、村の誰かが見守っている、という形は今もあるんです。

しかし、これが次の世代になったら、もうどうなるんだろうかと思ひ



ムラの神社（三重県熊野市の海岸集落）

ますね。以前、滋賀県の過疎集落の調査をしたとき、山間部の集落は、災害時に救急車も入れないしヘリコプターも飛ばせない。それから高校への進学になると、もうどうしても村を出ないといけない。生活のために道路を整備したらかえって離村が早まる。行政側としては、そういう集落はある意味お金がかかるわけですよ。だから、できるだけ離村を勧めたんですね。で、その促進のさせ方、どこへどういうふうに土地を提供するか、ということですが、一つには、ある程度みんなが一緒に住めるようなところを提供する。すると、そこにお寺を建てご先祖様を迎えてきて、維持する、そしてまた元のふるさとを残しておく、ということがあったんですね。けれども家々が分散してしまうと、元のふるさとともなくなってしまいますね。

星野 先祖というのは、本当にリアルに生きているんですね、田舎の人にとっては。これは、今後はどうなるのかなあとと思いますが。でも、神社は流行っているところは主流行りですよ。

櫻井 そうですよ。神社格差が大きいですね。

星野 まあ伊勢神宮は言うに及ばず。熱田神宮とかもねえ。



熊野川沿い過疎集落の寺院と墓地（三重県紀和町）

櫻井 大きな神社は、確かにたくさん収益があるように見えますが、祭りを行ったり、建物の補修や森の維持などいろんなところで支出も多いようです。

星野 それは寺や神社はそうですね（笑）。熱田神宮は面白くて、神仏習合なんですよ。それで、数年前に用があってあの近くへ行ってね。そうしたら、神仏習合の時代の歴史は全部まっさら、白くなっているんです（笑）。書けばいいのになあとと思うんですが。で、近くの私の知り合いのお寺が、「うちの蔵には、あそこの神仏習合時代の仏像やら仏具がみんなあるんだ」と。「それはぜひ公開してください」と言ったら、「そういうわけにはいかない」とか言っていましたけれども。熱田神宮は戦勝の神様ですよ。だから、明治時代になると、インドの神様なんかが入っていると、戦争に負けると思ったんじゃないですか（笑）。でも、神社はすごいのはすごい、立派ですよ。

寺社の後継者問題

櫻井 まあ、それでも今はどうでしょうねえ。先ほど、宮司が少なくなつたというのがありましたけれども、結局、兼務が多くなつてしまっ

た。大きな神社に神職が集中する傾向がありますから。

星野 お坊さんはですね、仏教系大学に行って、3か月講習を受ければお坊さんになれるというわけではないんです。得度をするときに、師匠というのが必要なんです。だから、お師匠さんを見つけられないと得度できないし、2〜3年かかるんですよ。大正大学でも、お坊さんの子どもはもうどこかへ行ってしまって、仏教学がいつも定員割れしそうですね。僕は、「ここの学校の学部に入ったらお坊さんになれる、つまり、先生方が学生を弟子に取る、そうすればあつという間に定員なんか超えるぞ」と言っているんですが(笑)。

櫻井 でもそういう意味では、師匠から弟子への継承という形があるんですね。

星野 まあ、今はかなり形式的なことになってしまって……。昔は師匠が寺まで探してやっていたけれども、そんなことは今ないですし、教育は大正大学でやって、体を使う修行はそういう専門のお寺に入って2〜3か月でやってくると。でも最近では、神職もそうですけれど、女の人の方がものすごい勢いですね。面白いのは、女の子だけのお寺で、いい結婚相手がいって、一緒になるじゃないですか。我々年寄はみんな、「婿さんが来たから彼女はもう譲るんだろう」と思っていたんですが、譲らなくなってますね。「私がやります」と。だから本当に男女共同参画時代になってきていますね。僕よりも少し上のお坊さんたちは、「尼さんの会」を作れと言うんですよ。僕は「それはだめだ」と言っているんです。「尼さんの会」っていうのは差別になるんだから、男と一緒にやるっていうようにしないとだめだと。だから、段々これから日本では、神主さんでもそうですけれど、女の人がかっこう出てくるんじゃないかなあと思います。神職では女の人というのは、厄介なことを言えば本当はいけないですよ。

櫻井 いえいえ、そんなことはないですよ。戦後ですけれどね、「女子神職」を制度的に認めたのは。今はむしろ、そうして頑張っている方もいますし。神職の家の子どもは「しょうがないからおまえ継げ」とか、「婿さんを探して連れて帰ってこい」と親に言われたとか面白く語られることもあるみたいですけど。しかし一方では、「神社にお勤めしよう」というスピリチュアル系の感じで入ってくる学生もいるんです。資格は取れるんですよ。ところが、奉職先神社が少ないんですね。まあ、採用側の理由としては、神職の場合はお祭りの前に潔斎をしたり、お籠りをして泊まったりする必要がある、その設備が整っていない、と。確かにかつての官国幣社は女性神職は関係ありませんでしたか



櫻井治男氏

皇學館大学特別教授。宗教学・宗教社会学を専門とし、神社祭祀研究、近代神道研究、特に明治末期の神社整理と戦後の神社再建（神社復祀）の調査を進めた。近代以降の社会変動が地域共同体で祀られてきた神社にどのような影響を及ぼしたのかの実態を地域住民に寄り添い研究してきた。また、調査には学生を伴うことを大切に、地域を知ることのみならず、地域課題をともに考え合える人材育成にも力を注いできた。皇學館大学では文学部と社会福祉学部の教授・学部長を歴任し、神道の福祉活動の可能性を切り開いてきた。日本宗教学会常務理事、神道宗教学会理事。国際宗教研究所理事を2016年まで務める。社会活動として、三重県文化財保護審議会委員等を務める。主な著書に、地域の視点から「神」観念を解き明かした『地域神社の宗教学』（弘文堂、2010）、『蘇るムラの神々』（大明堂、1994）、共編『日本祭礼行事集成』（日本祭礼行事集成刊行会）などがある。

ら、そういう設備もまったくなかったんですね。それに対して、積極的
に変えよう、というような神社もあります。

それからもう一つは、神職資格を得る人で、「地域おこし協力隊」⁶⁾に
目を向ける人も出てきました。今、日本は、地方創生ということを言っ
ていますよね。そういうときに、地域おこし協力隊へ応募して「3年間
私たち頑張ってきます」と言ってね。で、地域の超高齢社会に入り込む
わけですが、老人たちの記憶の中には「自分たちの頃には盛大な祭りが
あったんだけど、それがもうできなくなった」というのがあって、
「それを私たちがアーカイブ化して、何とか盛り上げます」と言った途
端に、地域の年寄りがみんな元気になり出したと、そういうことも始
まっていますね。もちろんその場合に、ことは神社だけの問題ではなく
て、その地域の宗教文化の問題として、視点を広げて捉えていってくれ
たらいいと思います。

行政側の認識とのギャップ

藤原 地域創生に寺社が公的に関わるというのは、やりようによっては
問題になりませんか？

星野 そうですねえ。まあ政教分離というのは、よく言われているよう
に、日本の宗教伝統の中から出てきたものではないので、変にくそ真面
目に政教分離を捉えたりされると……。東北の震災のときに、地方公共
団体の役人が、津波等で亡くなられた遺体の収容所で、お坊さんが拝ま
せてくれと頼んだら、「政教分離だから入れません」と言ったとか
ね……。そういうときにそういう言葉を振りまわすというのは、日本に
は歴史的な背景がないからでしょうねえ。寺の場合には、檀家のつなが
りが結構あって、コミュニティのサブ・カテゴリーとしての寺とか、檀
家同士とか、氏子同士というのもあると思うんですけど、それを行政は
活用した方がいいなあと思うんですよ。私たちの地区の、地区って言っ
ても昔の大字あざですけれども、だいたいそこが檀家や氏子になっていて、

法事なんかでしょっちゅう会っているわけですよ。だから、そういうのを活かしていく方法を考えた方がいいと思いますね。政教分離もあんまり堅苦しく言っていくと、本当に何の役にも立たないものになってしまうように思いますね。先生は、今も調査されているんですか。

櫻井 まあ、昔のように熱心な調査はできませんけれども、やっぱり体力が(笑)。祭りの調査をやりようと思ったら、神輿と一緒に走れるようでなくなったら、もう止めた方がいいですよ(笑)。

星野 僕も巡礼の調査を止めました。巡礼と一緒に歩けなくなっちゃって(笑)。

櫻井 文化財保護という問題がありましたよね。私は今、三重県の文化財保護審議委員をやっているんですが、その担当が民俗なんですよ。で、いわゆる伝統行事の中には、いわゆる「荒くたい」ものがあるんです。一例を挙げると、名古屋の近くに多度というところがあって、「上げ馬神事」といって、急な坂を馬に乗った中学生が一気に駆け上がるんです。ときには馬がケガをするんですよ。それが動物虐待ということで、世界から批判の声がファックスで届いたんです。で、文化財指定を取り消せという話があって……。また、馬が無事に上がるためでたいということで、乗り手に昔は一升瓶をあてがっていたんですよ。だから取り消し理由に、「青少年健全育成にもとる」という声があって。そういうような伝統行事に対する批判が一方でありましてね。伝統行事を文化財に指定しているだけで、あとはどうなっていくのか、もし保護というのなら、どういう保護の形があるのか……。有形文化財はわかるんですよ。建造物が倒れたら、直していくための補助金を出すわけですから。ところが祭りとか、行事に関する無形民俗文化財の場合は、本当に危機に陥っていると思います。また地域の人たちは、「祭りがなくなった」という言い方はしたくないですよ。「ただ休んでいるだけだ」と。

星野 でも祭りっていうものは、祭り研究から言えば、反社会的なところ、常識的基準を壊すようなところは……。

櫻井 そうなんです、お酒飲んでなんぼの世界もあるんですよ。そのときは逸脱してくれないと。それともう一つは、普段の社会状況とは身分が逆転するという。ところが、それが難しくなっている。早川孝太郎という民俗学者が研究された奥三河の花祭⁷⁾がありますが、あれも、国指定の重要無形民俗文化財ですが、地区によっては廃絶のところがあった。

星野 今でもやっているんでしょう。

櫻井 いや、すたれているところもあるし。花祭りだけではないのですが、民俗芸能の伝え方としては、例えば都会地に出た人が、自分たちのパフォーマンスを見せ、村とは関係なかった人に教える。あるいはこの頃、劇団や芸術グループが小学校の空き校舎を借りて集団で生活するなんていうのがあるでしょう。そういう人たちがお手伝いに来てくれるとかね。もう一つは、海外の人が来て、そこへ住みついて、そしてその人たちがお祭りだけでじゃなくて、区長も務めようかと、そういう海外の



老人たちの前で舞を披露するムラの少女（三重県南伊勢町・大賀神社祭礼）

方もいらっしゃるんです。そういう人たちは、お祭りも信仰とかいうことではなくて、その土地にある文化だということに関わっている。そういうパターンで次世代が受け継ぐところもありますけれど。

外国人を受け入れるムラ

藤原 外国人で区長になるという例が出てきているんですね。これまで濃密な人間関係であるムラが批判されてきたのは、閉鎖的だということがあったわけですね。

櫻井 まあ、「あの人外国人だし、ちょっと感覚は違うのかな」と言いながらも、共同作業とか共同の祭りとか、そういうお付き合いを村の人が受け入れているところがありますよね。そうした中で、村を運営する役も、本当に理解された海外の人には、逆に「じゃあ、あんたやってよ」と、そういうところもあると聞いていますね。

星野 観光ブームで来る若い外国人なんていうのは、日本語も話せるし、安い旅館に泊まったりしてね、いわゆる観光客然としなくなったから、けっこう馴染めるんじゃないですかねえ。

櫻井 一方では就職というか、集団でどこかの大工場周辺の中に入っただけのときは、近隣とものすごいトラブルが起こるんですけども、個々で入っただけのときは受け入れるくらいのキャパシティを持っていて、まあ、アウトサイダー的な存在として受け入れているのかどうかまでは、もう少し詳しく知っておく必要がありますが。

星野 僕は、さっき言ったようなことは、本当にそうだと思うんですよ。狭い仮設住宅で、四畳半で、隣の人の咳が聞こえるみたいなところでも、それこそ変な奴はいるですよ（笑）。村ごと入っちゃっているから。「でもしょうがないや」と、村の中の一つの存在として受け入れ



二本松市にある安達運動公園内の浪江町仮設（2014年7月29日）

ている。どうやって受け入れているのかはわかりませんが、必ずしも一様にパターンイズされた、平均的な田舎の人が一緒に住んでいるというのではなくて、その中にはそれぞれ個性があって、それも受け入れているというところがある。「この人とは運命共同体だから、多少癖はあるけれども一緒にやっていくんだ」と。「親父はいい人だったんだよねえ」みたいな感じで（笑）。むしろ今の役所とか地域センターでやっている老人会みたいな方が、ときには排他的なところがあるんじゃないかなあと思いますね。

そういう面があるので、極端な排他主義とか前近代性ということで地域共同体を否定していくのは、ちょっと問題があるんじゃないか。例えば、現代だって変な奴はいるわけで（笑）。だから、そういうものを包含していくというのは、いつの時代でも同じことなんじゃないかなあと思いますね。これからの共同体は当然変わっていかなければいけないと思いますけれども、自分たちの共同体としての責任というか、「自分たちの共同体だ」というような思いをどこかで持っておかないと、災害もあればマイナスなことも起こるので。なんでもかんでも今ふうにはやればすべてうまくいんだというわけにはいかないと思いますけれどね。

櫻井 そうですね。あの、現代社会は不寛容社会だと言われていますよ

ね。しかし、その不寛容という意味が、旧来の共同体で言う不寛容とは、意味が違っているような気がするんですよ。共同体の中では、怠け者も逸脱者もいるんだということを承知で、一緒に過ごしていた、その中で宗教が果たしてきた役割があるわけで……。ただ、これだけの不寛容社会の中で、どれだけ宗教がその役割を果たせるかという、理屈だけではないか。そここのところは、やはりよく見極めないといけませんね。

星野 まあ、「多様化」と一言で言われているのは、現代だけのことではないようにも思います。お寺でも、檀家の中でしばらく顔を出さなかった人がきて、付き合ってみると、やむを得ないというか背景に背負ったものがあるんだなあと思うこともあるけれど、それが昔なら、共同体の中でけっこう解決していたんです。それが解決しきれなくて、「どうするんだろうなあ、ここの家、そのうち消滅しちゃう感じだなあ」という思いをすることがありますね。「この人がいなくなったらだめだなあ、こんなばらばらじゃあ」と。

櫻井 そういうキーパーソンがある程度見えていたんですよ、昔は。だから先ほどおっしゃったように、災害なんかのときに、地域の人たちの中で「あの人がリーダーだ」というのができあがっているんですよ。その人らが、やっぱり災害時には大きな活躍をしてくれますよ。その人らと外部の人とがうまくつながっていくと、支援体制もすごく早いと思います。ところが行政としては、委員会に出ているとか、組織の重要な役目を務めているとか、肩書というところで捉えたりしてしまう。そうするとうまくいかない場合がある。

星野 まあ、細かい地区とか、^{あざ}小字とか^{あざ}字とかいうつながりが、都会では非常に弱くなってしまって、それこそ議会民主主義で自分たちの代表を選んで、という仕組みはあるけれども、隣近所、20軒30軒で、誰がお互いに面倒を見るのか、みたいなレベルが本当になくなってしまっ

て、困ったもんだなあと思います。

ムラの再生は可能か

藤原 そうしましたら最後に、これからどうするかと言いますか、どうやってその伝統的な共同体のよいところを蘇らせるかについてお考えを伺いたいのですが。もう不可抗力的になくなっていくのでしょうか……。

星野 僕が調査した福島では、限られたところですが、新しい街づくりをしているんですね。もともとは2万人いたんですけども、放射線の線量も高いし、除染が終わったところに5,000人くらいの規模で街を作りたいと。そこにお医者さんもいればスーパーもあるし、というようなことの計画を、かなりやっているんです。そういうところで僕は、やっぱり伝統的なお寺とかお宮とかいうものも隣接するところに設けて、もともとその地域にいた人たちに帰って来てもらうようなものを作るのがいいと思いますね。まあ、なかなか難しく、新宗教はどうするのかとか、いろんなことが出てくるとは思いますが。しかし、コミュニティの一種の下支えをしていたサブ・カテゴリーみたいなものを、僕



福島市笹谷仮設での浪江町請戸地区の「あんば祭り」(2015年2月15日)

は作っただけだと思ふ。それを公的なものが支援するかわかりませんが。だいたい、福島は被災地なんか、新しい人が住みたいということではなくて、昔の人が帰りたいだけですからね。

櫻井 私も、最近の例ではないですが、戦後に募集して新たに居住した集落に、神社を建てたということを見ましたけれども、現代もそうした村は存続しているんです。ただ、あんまり前向きではないかもしれませんが、これからの社会の中でコミュニティはどうなっていくか、あるいはそこでの宗教の役割を問うときに、逆説的ですが、コミュニティをどう豊んでいくかということに宗教はどう関わるのか、という発想も必要かなと。ますます高齢社会、少子社会になったときに、確かに行政としては、1軒でも残っていればそこを守らなければならないんですが、現実には1軒といたら、そこだけでの単独の暮らしで、共同性というものはほとんど見られない。逆に言えば、そうして豊んでしまったような集落の中で、お寺や神社というものをどんなふうに位置づけていったらいいのか、というのは、大きな課題であるように思います。それはまあ、旧来そういうものがあつたという地域を前提としての考えですけども。けれども、新しくできあがっていくコミュニティにしても、お寺とか神社とか言わずとも、何かみんなにとっての重要な共有広場、コモンズみたいなものが必要とされているわけで、その機能を今まではお寺や神社が果たし、歴史的な積み重ねの中で存在してきたのだらうと思いますから、それさえも不要だという社会になってしまうと、非常に殺伐としてくるように思います。

星野 僕は、最後にチェルノブイリに行ってみたい。放射線量が高いところに、お年寄りの方がいて、その外延にもまだ町が残っているんです。そこでは宗教や文化はどうなっているんだろうかと。放射線量が高い高い、ということだけではなくて、そういうところで、彼らにとって宗教はどういう役割を果たしているんだろうか。これは個人的な希望ですが、生きているうちにいきたいと思ふですね。

注

- 1) アメリカの人類学者マーガレット・ミード(1901-1978)は、「逸脱者」について、『サモアの思春期』(1928)などで論じている。『サモアの思春期』では「集団の規範とはげしく葛藤する」若者たちの事例を紹介しつつも、その一方でサモアの文化を「現在わずかながらもヨーロッパ化しているけれども、すべての葛藤を苦もなく解決してしまう余地を多分に残している」と述べた。
- 2) 今井照(1953-) 福島大学教授(行政政策学類 地域と行政専攻)。専門は自治体政策、地方自治論。
- 3) F・テンニェス(テンニース、1855-1936)以来、村落共同体や家族など、地縁や血縁によって自然発生した集団をゲマインシャフト、都市や会社など、特定の目的や利害を達成するため作作的に作られた、契約関係にもとづく集団をゲゼルシャフトと呼び、近代化とは前者から後者への移行であると論じられるようになった。
- 4) きだみのる(1895-1975)作家、翻訳家。1967年に発表した『にっぽん部落』は、きだが「日支事変の末期で世界戦争が欧州では始まっていた頃」に、14軒からなる部落の廃寺の庫裡を借りて住み、住人とつき合うようになった経験に基づく記録。「物を貰ったら部落ではお返しが強制的に必要」であり、都会の合理主義が想像するのは全く性質の違う「部落の感じ方、考え方、行動のし方にふれることになった」。きだは、メモやノートをとることなく、住人たちと親しく交わり、彼らと同じように過ごしたという。
- 5) 既存の神社の廃止・合併あるいは他の神社の境内への移転のこと。明治39年頃から全国的に着手され、実施に数年間を要し、大正3年にはおおかたの整理が済んでいたとされる。
- 6) おおむね1年から3年にわたり、都市から過疎地域に住民票を移動し、生活の拠点を移した者を、地方公共団体が「地域おこし協力隊」として委嘱している制度。隊員は任期中、さまざまな「地域協力活動」を行うが、2015年3月末時点の調査では、任期の終了後も隊員の約6割が同じ地域に定住しているという結果もある。

総務省「地域おこし協力隊の概要」

http://www.soumu.go.jp/main_sosiki/jichi_gyousei/c-gyousei/02gyousei08_03000066.html

板井正斉(皇學館大学准教授)によれば、若者の「田園回帰」と「地域おこし協力隊」にはユニークな活動のつながりがあり、地域の人口減少という課題について、祭礼をはじめとした宗教ネットワークが一定の有効性をもつ。日本宗教学会第75回学術大会でのパネル発表より。

- 7) 愛知県北設楽郡の民俗芸能。毎年11月から3月にかけて各地区で開催され、国の重要無形民俗文化財にも指定(1976年)された。悪霊を払い除け、神人和合、五穀豊穡、無病息災を祈る目的で、鎌倉～室町時代にかけて熊野の山伏や加賀白山の聖によって伝えられたのがもとになった神事である。花太夫、宮人などを神事にあたる役を中心として、およそ40種類にもおよぶ舞が夜を徹して行われる。

特 集

コミュニティの再生・創生と宗教

寺院環境の変容

—名古屋市—寺院の視点より—

渡辺観永¹

生活スタイルは、昭和、戦後、高度経済成長、バブルなどの様々なキーワードに表象される「近代化」の中で、大きなうねりに翻弄されながら変化していく。それは生活風景を変え、緩やかに心のあり方を変えてきたといえる。そのような環境の中で、ある仏教寺院が、どのような変化の波に翻弄されながら、あるときは抗い、あるときは流されながら、どのような活動をしてきているのかというスケッチである。

¹ わたなべかんえい：想念寺 代表役員／住職

私が住職を拝命しているお寺は、平成28年(2016)現在、人口226万人を有する名古屋市を中心部に立地し、慈弘山想念寺という。

「街の寺」である。

門を出て、すぐに目に入るのは片側5車線の広い国道である。流通の大動脈であり夜間になっても車の走行はやむことをしらない。車の走る音から逃れるように周りを見渡すと、マンションなどのビルが並び、夕陽もよく見ることは出来ない。ただそのビル群の向こうに盛り上がった森の緑が、あせる心を穏やかにしてくれる。

右に見えるのは東海地方最大の前方後円墳である断夫山古墳であり、左に見えるのは三種の神器のひとつ、草薙神劍くさなぎのみつるぎを祀る熱田神宮である。

緑と白いコンクリートのモザイク模様の風景の中に、瓦の大屋根が見える。この周辺は、寺町でもある。同じ町内にも仏教の寺院が多いが、宗派は異なっている。大寺の周りに同じ宗派の塔頭寺院があるというのとは少し趣を異にしている。

地域の同級生に寺の子弟、寺族も少なくなく、またキリスト教の教会の子弟や神宮職員の子弟も友人におり、子供の気安さでそれぞれの施設内で遊んだり、ミサに参加したり神社の清掃奉仕の手伝いをしたりしていた。友人が見習い僧のかたちで通りを歩いていたりしても、おうやってるなあという感じで不思議ではなかった。それは言い換えれば、宗教的色彩が、都市の中にもかかわらず普通に溶け込んでいる風景だったといえる。

それが極めて稀な状況であるということを知るのは成人してからのことであった。そしてそのときにはすでに取り戻せない時代に足を踏み入れていたことを知った。

ざっとお寺の来歴を申し上げると以下の通りになる。

延宝6年(1678)創立。初め「東光寺」と称し現在地よりも1.5kmほど南の大瀬子町(東海道宮の渡し付近)に在った。元禄4年(1691)大瀬子町より今の地に移る。当時は熱田神宮の二の鳥居の東側に想念寺が

在ったという。明和2年(1765)、心應想念大姉(佐久間某女)が田産を買添寄附したその功績を永く伝えるために、戒名より「想念寺」と改称した。佐久間某女が寄附をした頃には、寺は誰も寄るものがなく、荒れ果てていたということだ。それを復興したのである。これには異論もある。しかし昭和20年(1945)の名古屋大空襲で、被災してしまう。防空壕に本尊阿弥陀如来と過去帳一冊が担ぎ込まれたほかは、伽藍を含め一切を焼失した。そのために、由来なども過去帳の前書きに少し書かれているものしかなく、寺の正式なものはほとんど失われている。燃え上がる本堂を前に、大正時代に住職を拝命し、激動の戦前戦中戦後を通じ、昭和48年(1973)浄土に還られるまで住職を務められた第20代観廣上人はどれほど苦しみ、落胆しただろうか。

寺院の周辺の風景は、一夜にして変貌してしまった。名古屋城も燃え、熱田神宮の神秘的な森にも爆弾が落ち、社殿をはじめ多くが焼失した。昭和50年代、戦前を知るお檀家さんに、熱田神宮の森はもっと鬱蒼としていて昼でも薄暗くて神秘的だったよ、といわれたことを思い出す。戦前の寺の写真の一枚も残っておらず、戦前を知るすべは、生き残られたお檀家さんの肉声のみだった。その貴重な肉声をお聞きする機会を、お寺という現場で、年中行事での寄り合いで、法事という集まりの中で、私は幸運にも得ることが出来た。くすぶる煙と瓦礫の向こうに、きれいな夕陽が見えたそうである。落胆の淵に沈むことなく生き残った方々は再建の道に乗りだした。

だいたいどの寺院にも過去帳というものがある。そのお寺に関わった檀家の記録である。その家の歴史がわかるものである。想念寺にも過去帳はある。ただし明治元年(1868)からの記録だけだ。明治元年の記録からいきなり明治26年(1893)にとぶ。読み進めていくと、大正8年(1919)に観廣上人が住職を拝命した記録が出てくる。推測するに、住職拝命してから、それまでお寺にあった過去帳を体裁を整えて書き直したものであろう。明治以前の記録は残念ながらない。すべて焼失していると考えられる。

ときどき、過去帳に先祖が記載されていませんかと訪問される方がい

る。今でいう個人情報の塊なので、無碍に披瀝をすることはないが、調べたい項目をお聞きして、結果をお知らせする。適合しないことも多い。

様々な事情から戦前に名古屋を離れ、東京で家庭をなし、東京大空襲で大変な思いをしながらも、今日に至っている方が、自分の先祖を訪ねてこられたことがあった。情報は間違いなく出てきた。結果を聞いたその方は資料の写しの前で泣き崩れた。しかしそのあとのその方の親族の記録は過去帳には記載されていなかった。

名古屋大空襲である。

昭和20年6月の、その日を境に、それまで過去帳に連なっていた方々の生き様の記録がぶつと途絶えてしまっているのである。戦前と戦後という言い方を私たちは簡単にする。戦後に生まれた私たちは、そこに見えない壁を感じる。それは記憶の不連続性によるものが大きい。悲しみの記録が残るうちはいい。悲しみの記録さえ残らなかった場合、どうなっていくかを私たちは記憶するべきである。「かなしみのものがたり」さえないのだ。

昨今、「寺離れ」がいわれて久しい。

つい先日もNHKでの放送番組の中で、「墓じまい」をはじめとする様々なトレンドキーワードを選ばせる情報コーナーがあった。すなわち「寺離れ」を示唆する番組である。一方、僧侶をコメンテーターとしての、バラエティ番組が大いに人気を博しており、コメンテーターを引き受けている僧侶を講師として迎える講演会・説教会は大いに盛況となっている。

内容の深浅はここでは問わない。ただ興味を持つのは、現代日本において仏教はどのように受容されているのかという点ただ一つである。

おりしも、平成20年(2008)に発生したリーマンショックによって、信じてきた経済の右肩あがりがかじかれた。経費節減という動きが当然のものになった。その最たるものの一つが宗教行事だった。葬儀であ

る。葬儀不要論が一挙に噴出した。それは不合理なものの排斥運動にも似た動きであった。ターゲットとして既存の仏教がよく当てはめられているが、今までの寺院活動などを見ていると、「安心」の団体の外側にいる方々には不合理な内容が多いには違いなく、また結わえて紡いでいこうとする動きも、旧態依然とした流れを紡いでいるようにしか見られないものであった、と私も感じる。

「儀式は行うが、〇〇はいらない。」

これが葬儀不要論の具体的な行動として表れた。最初は華美な祭壇。続いて戒名(法名)、食事、参列者、過去の因習、近所や友人、親戚、僧侶と続いていき、ついには、〇〇の部分が、葬儀、儀式、いや人間そのものになろうとしていた。まさしく「断捨離」である。

愛する主人の遺言通りに何もしないお別れ式をしたのだが、これで本当にいいのかを考えたとき自分自身がおかしくなってしまう、と友人や親戚に抱きかかえられるようにお寺を訪ねてくる方も一方で出るようになった。そのかたわら、ネットを駆使した情報からDIY葬儀を指向する声も出てくるようになった。どちらも現代の葬儀を取り巻く実情であろう。

葬儀不要論は、このリーマンショック以前から当然ながらある。その興味深い事例として、伊丹十三映画監督の「大病人」をあげる。公開されたのは平成5年(1993)である。この作品は私に大きな衝撃を与えた。劇中、主人公の映画監督が、死をテーマにした映画を撮影するシーンがあり、カウンタータ般若心経ともいうべき僧侶と合唱団のコラボレーションの演出をしていたところで、導師役の俳優を監督の前に連れてきて、儀式にかぶる帽子がいるかいらないかで相談をする。その監督にとって、仏教は、葬儀というセレモニーの飾りでしかなく、セレモニーの演出は監督(施主)にあるということを示唆したのだ。死は自分のものだと大いに主張していた。しかしながら仏教のかたちは捨てることは出来ないという姿も示していた。これは仏教界に対する監督一流の会釈

であったかもしれない。

過度な豪華さや華美はもとより続くものではなく、形骸化したパフォーマンスはすたれていくのが当然である。しかし形骸化したものはぎ取られていけばいくほどに、本質があらわになっていく。その本質が皮肉なことに、「寺離れ」や葬式不要論から見えてくるものもすくなくない。

「終活」という言葉は、当初は、高齢者の親のためにどうするかという言葉であったが、現在では自分のためにどうするかという内容になっている。マスコミで喧伝される「孤独死」に恐怖し、自らが「断捨離」してきた広漠とした風景にたじろぎながら、自らの死を失敗しないための知識のコレクションの方向にシフトしている。バラエティ番組の内容は、まさに「終活」にとって望ましいものとなってきている。同時に知識を支えてきているものの価値にも改めて気づいていただければうれしかぎりである。

先代住職は文字通り、戦後復興の多くを担った世代となった。その苦労は端で見ていた私もいたいほど感じる。お寺で借財した金額も莫大なものだった。その時に多くの方に助けてもいただき、打算づくで近づいてくるものの恐ろしさも身をもって痛感した。しかしながら、寺院としての体裁は先代によって整えられ、現在に至っていることは感謝をしてもきれない。戦災によって、失ったものは大きい。寺域も5分の1となり、本堂の大きさもかつてとは比較できない大きさだそう。しかしそれは生き残ったものがたりをしてくれた方々がいたからこそ、当時を知らない私が言えることである。過去帳のところでも申し上げたが、人のつながりが文字通り消滅してしまう恐ろしさは背筋が凍る。なくしてはならない記憶をつむぐものはなんであろうか。

平成7年(1995)年は、私にとって大きな転機となるものだった。

阪神淡路大震災とサリン事件である。

阪神淡路大震災の被害はまさしく驚天動地だった。どうしようと思っ

ていてもなにをしたらいいかわからない。西宮の大学に通っていらっしやっただお檀家さんの息子さんが命からがら帰ってきて話を聞いても、どうしたらいいかがわからない。テレビを見てもどうしようどうしようと思うばかりだった。同じ宗派の若手僧侶が集まったときに、神戸にボランティアに行っただどうかという話が出た。坊さんが行っただ何が出来るのかと尋ねたら、火葬場でお経をあげるんだ、多くの方がなにもないまま火葬される、そこでせめてものとお経をあげるんだ。なるほど、それはたしかに私たちでないと出来ない。行っただみよう。

しかし、つてを頼っただ赴いた私がか案内されたのは、火葬場ではなく、小学校だった。

その小学校の掲示板は、文字通り壁新聞と化していた。ボランティアはとにかくなにか出来ないかと集まっただきたという善意の集団だった。まず最初にした仕事は建物を取り壊して、瓦礫をよけるものだった。今の復興ボランティアでは考えられないことが目白押しだった。驚いたことは数知れず。とにかく初めてづくしでなにをしたら正解でなにをしたら失敗でなどはわからなかった。立ち止まることが一番危険だと感じていた。今でこそ傾聴ボランティアという言葉もあるが、当時はそんなこともわからず、現場でどうしようどうしようの連続だった。ボランティア待機所の管理者をしていた女子大学生が過労で倒れた。状況の変化に、善意の想いだけではどうにもならないことを示した瞬間だった。腹がくくれたのはそれからだったかもしれない。防寒着の上から、衣を着て避難所の中を歩き始めた。嫌な顔もされた。でもあんた坊さんやっただんか、と声をかけてくれる人もいた。わしな、あそこの寺の門徒やねん、でもな、あそこの住職さんらけがしたきいて、心配なんやけど……いろんな話が出てきた。その寺の前に行っただみると、塀がやはり掲示板になっていた。門徒さんが心配してます、との伝言を貼り付けると、翌日には寺族の方からの返事が出ていた。その旨、お伝えすると、ぼろぼろと笑いながら泣かれた。よかったわー！その顔を見て、無駄なことでもはき出す瞬間が必要ではないかと閃き、教頭先生に許可をいただいで、夕方の短い時間、関心のある方で一緒にお参りしませんかと校内放

送で呼びかけてみた。教頭先生は、なかなかえらい方で、やってください、是非お願いします！といわれたが、その意味がすぐにわかった。壊れた位牌やご本尊、御掛け軸を持ってこられる方が何人もいるのだ。こんなになってしもうて、すみません、すみませんおもいながら避難所にいました。校庭で夕陽をあびながら、日蓮宗のお坊さんと一緒にお経を唱える。ありがとう、ありがとう、涙いっぱい流して、笑顔で帰って行かれたその姿を忘れられない。その姿は、お寺の活動なんてどうせ誰も何とも思ってやしないというニヒリズム的な思いをあっさりと打ち破ってくれるのには十分だった。僧侶でなくては出来ない活動があることを如実に教えられた瞬間だった。

またこの混乱の中で、活発に動いている組織、団体の姿にも驚かされた。それぞれの組織、団体に対してそれまで思っていたイメージが払拭させられたことは一度や二度ではない。苦しむ人を前にして、それぞれがもてる力をチームとして物事を遂行していくことの大事さを教わった。そこから始まった交流も少なくない。

百ヶ日法要を現地の仏教会がするから手伝わないかといわれて、二つ返事で参加することを決めた。わずかな間に、前は行けなかった駅まで乗り入れることが出来、日本の底力のものすごさを実感した。広い駐車場にテントが張っており、そこで、仏教会の方々による法要が営まれることになっていた。神戸以外からお手伝いにきた僧侶は思ったほど多くはなかったが、受付を手伝うことになった。テントの中の祭壇には、白木の位牌がずらりと並んでいた。この区で亡くなった方々の位牌を仏教会の方々の手分けして書いたのだそう。数の多さに改めて驚いた。会場に参集する方々は、お骨を持ってこられている方が少なくなかった。大小様々な骨箱。しかし息をのんだのは、骨箱ではない容器にお骨を入れて持ってこられた方をお迎えしたときだ。一人ではない。タッパーウェアにお骨を入れて持ってこられた方もいた。現代日本でどうしてこんな、と思ったが現実だった。

話が少し戻るが、3月に驚くべき事件が東京で起こっていた。サリン事件である。しかしながらテレビで映し出される緊迫した光景に現実感

がついてこなかった。逃亡者が出ていること、狙撃事件が起こったこと、様々なことが矢継ぎ早に起こり、否応もなく変化していく事態に戸惑うばかりだった。事件を起こしたのが宗教団体と目されていたこともあり、以前から不思議な団体だなと興味を持っていただけに、この推移に関心がいった。ちょうどその頃、私を神戸に誘ってくれた先輩僧侶が入っていたNGOが招聘したタイの僧侶を迎える準備をお手伝いしていたが、その僧侶が出国できなくなったと連絡が来た。日本で起こっていることはテロであり云々という説明があり、一連の流れを初めてテロとして受け止めることが出来た。講演会をする予定だった会場の門前で、雨の中訪れる方に突然中止になってしまったことをわびながら立ち続けた。その日は折しも、宗教団体の教祖が逮捕された日でもあった。

ある日、お寺に一人の訪問者が会った。その人は、私を名指しでやってきた。愛知県警の刑事課の方だった。「○○○○さんをご存じですよね」懐かしい名前が出た。それは忘れもしない。幼稚園からの幼なじみだ。小学校の高学年で引っ越していったが、幼稚園から小学校低学年までは彼と一緒に写っている写真ばかりだ。しかし、次に刑事さんがおっしゃった内容は耳を疑うものだった。彼が宗教団体に参加していたこと、サリン事件に関わっていたこと、そして現在も逃亡中であること。あなたが、幼なじみであるから、いつかここにもたずねてくるかもしれませんが。逃げているということは、自分がしてしまっていることをよくわかっているということです。もしたずねてきたら……謝る機会をつくってあげませんか？

程なくして、地元の新聞で、彼のことが連載記事となって掲載された。悔しかった。苦しんでいた彼の心が描かれていた。よく知っているご家族の思いも表されていた。その宗教団体を批判することはたやすい。しかし、その世界に救いを求め、救いがあったと感じた人がいたことも事実だ。

この時、日本の現実には終戦直後より誇れる姿だっただろうか。

焼け野原がなくなり、ビルも建ち、宗教施設や夕陽が見えなくなった風景の中で、強烈な怒りを感じた。記事を読んだ後、お寺を開放するこ

とを始めた。

最初に法話会を始めた。人が来なくてもかまわない。ポスターを貼って、なにかやっているとってさえくれればいいとの思いから、あちらこちらに案内のポスターを貼った。朝の7時からお経をみんなであげて、そのあと法話を聞いて、食作法じきさほうを交えながらお粥いただいて解散というスケジュールだ。最盛期には60名近い人が集まった。この法話会は、今も続いている。つたないながらも話を続けた。無論、寺族をはじめ、多くのボランティアの方の協力がないと続かないものだ。お粥を炊くのは前日の夜に仕込み、当日の朝5時から炊き、炊きあがり後棒茶（ほうじ茶）で煮込む。6時すぎに門を開ける。最初に来るのは、お手伝いをかけて出ている方々だ。受付、食器の配膳、御抹茶の接待など、人が入れ替わりつつ、誰かが務めてくださっている。本堂で、浄土宗宗歌「月影」をピアノ演奏で皆で斉唱したあと、そのまま般若心経。ときどき、参加者の方の供養したい方の位牌や写真も須弥壇に飾られる。お越しになられる方の1割程度しか檀信徒がないので、供養される方は時によって、宗派はおろか宗教さえちがう。お話も私や先代住職、他宗派や外国の留学僧、警察や議員、消防やガス会社、自衛隊や大学教授……さまざまな方にお話を伺った。講話の後は、座敷に移って、お粥をいただく。時代の流れで、最近は椅子席になり、またセルフサービス方式となった。しかし食作法をもって食事を始めるのは変わらない。

お粥をいただいたあとの数分の質疑応答、いや談話は、誠にすばらしい機会である。新しい情報や知識は文字通り咀嚼するのに時間がかかるのだ。知識によらない経験から来る質問は一同をはっとさせる瞬間がある。熱弁をふるうものの一方的な感情的な思い込みを感じさせるものは、質疑応答はまったくでない。

この20年、この法話会を皮切りに、様々な活動を企画あるいは実施し、あるいは受け入れを行ってきた。

お地蔵様をご供養するお参りの会「おじぞうさま」、篠笛やジャズ、クラシックなどの各種コンサート、使用済みローソクを使ったキャンドル作り、大人のぬりえ教室、フラダンス、着なくなった着物のリフォー

ムやりサイクルのための和裁、幼稚園などで使う小物をつくる洋裁、コスプレをつくる洋裁／工作、和太鼓、女性のためのヨガ、雅楽、お灸、カイロプラクティック、マッサージ、留学生に学ぶ料理教室、外国語講座、上方落語寄席、大学落研寄席、小学生を対象とした高校生主催サマーキャンプ、障害者による門前喫茶、市民菜園門前市、盆踊り、プラモデル講座、コスプレファッションショー、ウサギとふれあう会、介助犬とふれあう会、仏壇職人による伝統工芸講座、そして合唱。東日本大震災、ネパール大地震の際には、募金活動をかねてのイベントも多く行った。本堂に人が入りきらないほどの盛況もあったが、だれも集まらない惨憺たる状況もあった。

ニーズがなくなり終了したのものもあるが、とにかくやってみようと飛びついて、苦い思いが残ったものもある。楽しい場をとりあうように参加者同士がいがみあい、対立してしまったこともある。間に入ろうとしてこちらも傷だらけになることは少なくない。悲しいけれど、事態を収束するために集まりそのものを解散せざるを得ないこともあった。その結果、お寺に来れなくなった参加者のその後を人づてに聞いて愕然とすることもあった。非力さを呪うばかりだ。またお寺で行うということをとrendとばかりに、実施したいとお願いしてきて、貸しホールのようにふるまう方も少なからずいた。他の団体に貸したのだからうちにも貸すべきだといった大学生もいた。残念なことだが使用条件や規則も増えていくばかりだ。ただ最終的には人である。あいさつや笑顔で終わり、幾度もそのときの笑顔をおもい返すことが出来る集まりは素晴らしい。

特に子どもたちによる合唱隊は出来てから10年をこえ、老人保健施設などに定期的に演奏慰問をし、反響も少なくない。最初は、幼稚園児やその保護者から、近所の公園で遊んでもだれもいない。安心して遊ぶ場所がない、というところから、じゃあ本堂であそべば？ と気楽に始めたものだった。せっかくお寺にいるなら、歌の練習でもしよう、歌の練習をしたら親に聞いてもらおう、せっかくだから近所のデイサー

ビスにいこう！と、とんとん拍子に話が膨らみ、参加者も増え、参加児童は一時期30人になり、お伺いする老人保健施設も多いときは同じ日に何ヶ所も掛け持ちをするほどだった。集まった保護者の手弁当で始まった会だが、参加出来る保護者とそうでない保護者の間を取り持つために結構な苦勞があった。それでも続けているのは、子どもたちの笑顔と老人たちのうれし涙があるせいだ。しかしあるときから、参加児童がガタッと減り始めた。習い事や勉強が重なり始めたせいだとは間接的にきいていたが、残念なことだった。あるとき名古屋市植物園で歌う機会がやってきた。そのときはほとんどのメンバーがそろった。そしてそれを境に、老人保健施設への慰問が数人になってしまった。ある保護者が退会を申し入れにこられたとき、やめる理由がその老人保健施設慰問にあることを打ち明けられた。合唱は楽しい。子どもも喜んでいる。でも慰問はいやなんです。あの認知症や寝たきりの姿などを子どもに見せたくないんです……。中心で取り仕切ってきた庫裏はショックをうけてしまった。みんなが喜んでいると思っていたのは、錯覚だったのか、と。しかし、やりますよ！と喜んでくださる方も一方でいた。そのときの幼稚園児や小学生は、いまはもう大学生や高校生。今の子どもの合唱隊は、2歳の子から幼稚園、小学生を中心に、高校生やその友人たちによって継続している。いまでは、名古屋YMCAさんやロータリークラブ、音楽愛好家の方々とともに地域に笑顔をふりまいている。ただし、演奏希望のニーズに対して応えきれない一方、いつ終わってもいいように、あくまで有志のボランティアサークルとなっている。会費もいまだかず、必要経費はお寺から少しづつ援助している。得られる笑顔が大きく、宗教活動ではないが、精神的なケアをもたらすと同時に、活動している全員に与えてくれる「なにか」は大きい。

ただ、それぞれ全うしたり、継続したりしている活動や催しは、どれも求めている人があり、すくなくともその瞬間だけは笑顔を作ることが出来たと感じている。最初と最後にはともにお経をあげ、時間が許せる

限り同席し、求められれば話もする。相談を持ちかけられることも多い。人の出会いの場として、育成の場所としては目的を達成している。育成の目的は人間力だと感じている。決断をする孤独な瞬間が誰にでもある。そのときに基盤としてその決断を支えてくれるものをお寺の中で育むのだ。「お寺の中で」というのがミソである。いや、別にお寺でなくてもいい。教会でもモスクでも当然いい。夕陽あふれる雄大な自然のただ中でいい。様々な営みがある中で真摯な一瞬を感じられる場所だ。

つらかった言葉がある。

集まった人たちが、楽しんで過ごして、解散したあと、自らも満足感に酔いしれていたのに、後日参加した檀家さんに言われた言葉だ。「和尚さん、こないだは楽しかったありがとう。でもあそこにくてた人たち、本堂にあればいいのに結局最後まで誰も手を合わせなかったね」そのような情景に気がつかず、微笑んでいる檀家さんに返す言葉がなかった。

楽しむのはどこでも出来る。しかし、真摯な一瞬を感じられる場所はなかなか出会えないことを示唆してくださったのだ。それに対する返答をいつも心がけてお寺で様々な催しをしている。その中で、昨日開催した篠笛のコンサートはすばらしい学びの場所だった。演奏者は日本全国を回り、名古屋では想念寺で演奏される。もう8回目を数える。ただ、演奏する内容の割にどうしたわけか、参加者が伸び悩んでいた。今年の演奏会の打ち合わせで、初心者向けの講習会や演奏後のファンミーティングを提案した。するとやはり例年よりも多くの方が参加された。世代もぐっと若返った。すべての催しに共通することだが、出来るかぎり、私も最初に本堂でお経をあげ、終会には鐘を鳴らすことにしている。お寺を会場にする催しは昨今増えてきて、参加する方も慣れてきているが、それでも目の前で僧侶がいきなりお経をあげるのは戸惑うものだ。「まあせっかくお寺に来ましたからお経を聞いててくださいい……」などと申し上げ、合掌する。きょとんとしている方、はじかれたように合掌する方、無言で視線をそらす方、様々で本当に興味深い。お経をあげ終わって静かに鐘を鳴らす。ゆっくりと鐘の音が消え果てて、後ろを

振り返ると、じっと見つめる人がお経の前にくらべて多くなっているの
にいつも驚かされる。今回もやはり同様のことが起こった。そして20
名ほどのファンミーティングの際に、いろんな話題が出てきた中で、あ
る参加者が、「お経というものを初めて聞きました。最初、どうしたら
いいかわからなかったけど、和尚さんがふりかえったとき、自然に合掌
できました」とうれしそうに語ってくれた。「ああ、うれしいなあ。で
も私、合掌してくださいって言ってないよ。あなたの自然なところだよ
ね。」彼のびっくりした顔を見て、皆も同じことに気がついて驚いてい
た。人間力は、埋もれているところを掘り出すことだと感じている。私
を諭してくれた檀家さんに返答が出来たかと考えている。

観廣上人も、お寺に子どもたちを集め、歌を歌ったり、同様のことを
していた。幼い私には本堂や座敷でお稽古をしたりしているお兄さんや
お姉さんにかまってもらうのが楽しみであった。新しいことをしている
ように見えて、昔ながらのことをしているにすぎないかと苦笑してい
る。しかしそんな目新しくもない、普通のことをしなかった時期がお寺
にはあり、その時期に落とし穴のようにハマった人たちがいたというこ
とではないのであろうか。本当かどうかは知らないが、このようなこと
を言った僧侶がいるという話を聞いたことがある。悩みを抱えてお寺に
訪ねた方に、うちは生ものはあつかわないんだ、と。(亡くなった人、
葬式と供養しかしないとの意味)

私どももこの僧侶のことをわらうことはとてもできない。

結びにかえて——2011年3月11日

平成28年の夏、映画館はかなりの好況を呈している。「シン・ゴジ
ラ」と「君の名は。」がかなり好評だということだ。私の周りにも2度見
た、3度見るという声が少なくない。かたや怪獣特撮もの、かたやアニ
メの恋愛ものである。しかしその作品の筋立ては至ってシンプルである

ものの、見たものの心をゆさぶる。

そして既視感がある。

海外では「シン・ゴジラ」は興行としてなかなか苦戦しているという話も聞く。会議のシーンが多いなど、様々な要因は考えられる。

しかし最も大きな要因は、あの災厄を経験しているか否かによるのではないだろうか。

映画の中で、私たちは、主人公たちの視線を通じて、あの災厄をかたちを変えて再体験する。そして、飲み込まれてしまった苦しみも思い出す。わずか5年の間に忘れてしまおうとしてしまっているものと、忘れては決していけないものすべてに気がつかさせられる。

昭和29年(1954)に公開された「ゴジラ」や同じ頃の「君の名は」の爆発的ヒットは伝説である。しかしその作品を平成の世に見ても、ものがたりの筋立てや見所は理解できても、ものがたりの裏側に流れるものは理解できない。それは時代の災厄体験が後のものには受け継がれていないからである。何をしても受け売りで、形ばかりのものになってしまうのである。

平成28年の両作品は、昭和の作品のリメイクではない。むしろ、平成の災厄をものがたりとして描くことで、昭和29年のあの時代の人たちが何をひきずって生きていたかを、示してくれるものとなった。

つくられたものがたりの中で、気がつかされるものはバラエティにとんだ知識ではない。もっと深いものであり、その深い大いなるものに結びつく智慧、そして「安心」なのだ。

このようなものがたりを見だし、つないでいくことこそが、今までの、そしてこれからも変わらぬ寺院の役割であるのかもしれない。

一般の「寺離れ」は残念ながらますます進むだろう。仏教を過去の知識や文化財としか見られない風潮も強くなるだろう。様々な変容する社会の中で、人の心は振り子のように翻弄され、自分がどちらを向いて動いているかも見えなくなる。一方で、寺という場所で連綿とした知恵に出会い、智慧をはぐくむ方も多く訪ねてくるであろう。

観廣上人から幼い私が聞いた多くのものがたりの中に、次のようなも

のがある。佐久間某女は亡き主人との思い出を記憶するためだけに、想念寺の阿弥陀さまを護持したと。

平成の災厄を経験したからこそ、わかるものが多い。この文章を書き連ねながら、名古屋大空襲を経験してもなおあきらめずに歩んできた先人たちの力強さを思う。

高邁な思想に裏付けられていない、平凡で愚直で、悲しみも喜びもすべて混ぜ合わせた、ささやかな記憶の断片が、未来の誰かを救うことを、痛感させられている。

寺はささやかながらも、問いかけがなされ、答えを模索し、その記憶を結ぶ場所、過去を想いとともにものがたる場所として存在してきたのだ。語られざる物語が多く積み重なって、にじみ出てくる「想い」。出来れば夕陽がきれいであることを集った人たちに指し示し、穏やかな色彩を街にあふれさせるようにしたいものである。

特 集

コミュニティの再生・創生と宗教

旅する文化を生きる人々 —スペインのブラジル系キリスト教会—

山田政信¹

移民受け入れ国となったスペインではプロテスタント教会のラテンアメリカ化が進む。出稼ぎを目的に移住したブラジル人はどのような社会的要因と力学によって彼らの教会コミュニティを生んでいるのだろうか。

¹ やまだまさのぶ：天理大学国際学部教授

はじめに

スペインの地中海に面したバルセロナ市。観光客で賑わうランブラス通りにはたくさんの土産物店が並び、タパスやパエジャの専門店には連日溢れんばかりの人が訪れる。しかし、土産物店ではインド人かモロッコ人、レストランやホテルではエクアドル人やコロンビア人というように、たくさんの外国人が働いているということにどれくらいの人が気づいているだろう。観光産業は、今や外国人の移民によって支えられているのだ。スペインはラテンアメリカを征服した歴史を持つことで知られるように移民輸出国だった。しかし、今では移民輸入国に様変わりしている。

このような傾向が顕著になったのは2000年に入ってからのものである。1998年に外国人人口は全人口の2%以下で欧州共同体のなかでも低かった。しかし、2005年にはその4倍を超える8.5%を記録した(Juan 2006)。人の移動は宗教の移動も促す。バルセロナ市の宗教を調査したマルティネス・アリニョらは、イスラームの増加もさることながらプロテスタントの増加が目立つようになったという(Martines-Ariño 2011)¹⁾。バルセロナ自治大学のマール・グリエラらは、それは主としてラテンアメリカからの移住者によってもたらされたもので、プロテスタント教会のラテンアメリカ化が進んでいると指摘する(Griera i Garcia-Romeral 2010)。そのなかでもブラジル系プロテスタント教会は注目に値するといえるだろう。

スペイン国家統計院(Instituto Nacional de Estadística)によれば、2016年現在のスペインの全人口46,438,422人のうち、外国人は4,418,898人で9.5%となっている。中南米出身者ではエクアドル人が最も多く(410,517人)、コロンビア(354,108人)、アルゼンチン(249,467人)、ボリビア(168,994人)、ブラジル(116,068人)と続く。ブラジル出身者は決して多いといえないが、ブラジル系プロテスタント教会は、中南米やアフリカ諸国、スペイン、ポルトガルをはじめとするヨーロッパ諸国、そして日本にも移民を通じて受容されており、宗



写真1 様々なラテンアメリカ出身者が集まるプロテスタント教会（バルセロナ市）

教的プレゼンスでは他のラテンアメリカ諸国を抜きんでいる（Oro et al. 2003）。

ブラジルといえばカトリック国だという印象を持つ読者は多いだろう。しかし、今日ではプロテスタント教会の活動が目立っている。同国の有力新聞社による調査（データフォリャ 2013 年）によれば、国民に占めるカトリック信者の割合は 57% で、プロテスタント信者は 28% である²⁾。数字を見れば前者が後者をはるかに上回るが、実態はそうだとは言いがたい。というのもカトリックには名目的な信者が多く、プロテスタントには熱心に活動する信者が多いという評価があるからである。ある研究者はミサに参加する信者はカトリック全体の 3 分の 1 程度だろうという。

第三世界のプロテスタント教会研究の第一人者として知られるポール・フレステンは、ブラジルでは国内で生まれた独自の教会が 20 世紀以降急速に伸展してきたという。彼はそれらの展開を現在に至るまで 3 つの時代に区分し、すべてペンテコステ派（後述）だと指摘する（Freston 1998）。第 1 期（1910 年以降）には、アメリカからの宣教師や信者が教えを伝え、独自の発展を遂げた。第 2 期（1950 年以降）には、工業化によって都市化した南東部に移動した大衆が教会群を作り上げた。第 3 期（1970 年以降）には、マスメディアの活用や政界進出に

積極的でグローバルに展開する巨大教団群が生まれた（山田 2004）。

第3期の教会群については筆者も含めブラジル内外の研究者による膨大な研究蓄積がある（山田 2004, 2005, 2007; Corten 2001; Oro et al. 2003）。しかし、第1期のCongregação Cristã・クリスタン教会（Congregação Cristã³以下、Congregação教会とも表記）は、ブラジルのプロテスタント教会で2番目の信者数を誇り、ブラジル人移民を中心に国外でも展開しているが、これまでほとんど注目されてこなかった。この教会はオーケストラによる伴奏付きの集会を開き、世界最多の楽器演奏者人口を誇るという極めてユニークな特徴を持っている。そこで本稿は同教会を取り上げ、スペインへの進出とその宗教コミュニティの生成のありようを考察する。

以下、本稿は次のように構成される⁴。1章ではペンテコステ運動の誕生と移民との関わりを考察し、2章でCongregação教会の設立とブラジルにおける伸展の要因を論じる。3章では同教会の諸外国への展開とスペイン進出の社会的要因を整理し、4章では教会ネットワークを活用して移動する人々の姿と、彼らが生み出す教会コミュニティのありようを論じる。そして、5章では信者の具体的な素顔を紹介し、共通する特徴を明らかにすることで教会コミュニティを生み出す力学を探る。

1. ペンテコステ運動とディアスポラ

プロテスタント神学者ハーヴィ・コックスは、今日のペンテコステ運動を新たな宗教改革（New Reformation⁵）と呼び、キリスト教界の中心はもはやヨーロッパにではなく、グローバル・サウス（the global South）と呼ばれる第三世界に移動したと述べている。その実践者は、20億人を超えともいわれる全世界のキリスト教信者の4分の1を占め、現在も急速に増えている（Cox 2011: xvii-xix）。

ヨーロッパで起こった古い宗教改革は、ローマ教皇の權威を問い、俗信徒に教会權威に参加する機会を与え、神のみへの信仰と労働に励むことが来るべき時の救済をもたらすと説いた。しかし、今日の新たな宗教

改革は現世における神の王国の到来を強調し、特に社会的権利が奪われがちな人々に正義と尊厳を与えることを救済の第一義とする。それは、病気の治癒や経済的富という現世利益をもたらすという⁶⁾。

そもそもペンテコステ運動は 20 世紀初頭のアメリカ合衆国で始まった (Cox 1995)。聖書 (使徒言行録第 2 章) には、五旬節 (ペンテコステ) の日、神に祈りを捧げていた人々に炎の舌のようなものが下りてきて聖霊に満たされたという再生の体験 (聖霊のバプテスマ) が記されている。1906 年、米国各地を旅行して説教を続けていた黒人のウィリアム・ジョセフ・シーモア (William Joseph Seymour) が、ロサンゼルスで黒人の家事使用人らを集めて集会を行っていた。その時人々の間で聖書の記述のような体験が起こり、喜びに満たされた人々が低所得者層の白人やメキシコ人らにも広めていったという。

この運動はすぐに国境を越えた⁷⁾。その理由は米国で運動に参加するようになった移住者らが自身のホームランドに伝えたからだった。当時の社会的周縁に位置づけられがちな人々が宣教の役割を担ったといえる。こうした事態についてフレストンは、ペンテコステ派の世界伝播のありようはディアスポラによる「下からのグローバリゼーション (a globalization from below)」だと指摘する (Freston 1998: 72-82)。

ラテンアメリカのペンテコステ運動は、都市化が加速化した 1950 年代以降急速に増加し、1980 年代には全地域に広がって、2000 年には人口の 12% を占めるようになった (Freston 2008: 15)。世界最大のカトリック信者数を有するブラジルでは 1990 年代に受容者が急増し、2000 年には国民の 15.4% になっている (Jenkins 2011: 73)。人数は米国に次いで世界で 2 番目である (Freston 1998: 82)。このような伸展の理由には、都市化による貧困の問題があるが (山田 2004, 2005, 2007)、先述したように国内および国外への人の移動を見逃すことはできない (Jenkins 2011; Rocha and Vásques 2013)。

ここで、「ディアスポラ」を自らの国家や居住地を離れて暮らす人々という意味に加えて、ギリシャ語の原義 (diaspeirein) に倣って「(文化を) 拡散する人々」と理解することにしたい (Rocha and Vásques

2013: 3)。ロビン・コーエンは、ディアスポラは「国民文化」と「旅する文化」の間に位置するという（コーエン 2001: 220）⁸⁾。本稿の主演となるグローバル時代のディアスポラは、二つの文化の境界線上に立ちながらトランスナショナルなアイデンティティを様々な地域に増殖させているのである（Freston 1998: 82）。

では、彼らはどのようなコミュニティを生むのだろうか。石黒馨は、コミュニティは社会関係資本を基礎に形成されるとし、農村型、都市型、脱伝統的、の三つのタイプを析出している（石黒 2014: 9）。ロバート・パットナムによれば、社会関係資本とは社会的ネットワーク・互酬性・信頼であり、結束型と橋渡し型に分けられる（パットナム 2006: 14）。そもそもコミュニティは結束型を軸に同質的な人々によって形成され、橋渡し型をもとに外部社会との関係を広げる（石黒 2014: 9）。本稿との関わりでいえば、グローバル時代のディアスポラは橋渡し型社会関係資本に長け、結束型が弱いコミュニティを形成する。それは前近代的な農村型コミュニティでもなく、近代的な都市型コミュニティでもなく、ポストモダンの脱伝統的コミュニティである。その特徴の一つは、確固たる帰属先を持たないメンバーの移動の多さに見て取れる。それを本稿では流動的なコミュニティと呼ぶ。

2. コングレガソン・クリスタン教会⁹⁾

ブラジルにおけるペンテコステ派教会の歴史は、1910年に生まれたコングレガソン・クリスタン教会の設立に始まる。同教団は、1911年に生まれたアセンブレイア・デ・デウス教会（以下、アセンブレイア教会とも表記）に次ぐブラジルで2番目の信者数を誇る。アセンブレイア教会はいつくかの分派に分かれ、常に単立教会を生んでいる。しかし、コングレガソン教会は創設以来分派を出さず、後述するように独自の伝統を頑なに守ってきた。

当初、この教団はブラジル南部に住むイタリア人移民の間で広がり、国内の人口移動によってブラジル全土に広まった。20世紀後半にはブ



写真2 コングレガソン教会の外観（バルセロナ市）

ラジルからの出移民やブラジルに渡った移民の末裔を通じてグローバルに展開している。その意味で、コングレガソン教会はペンテコステ派教会が生み出される要因としての人の移動という特徴をよく表している。

創設者ルイス・フランセスコン（Luis Francescon）は1866年にイタリアで生まれた。彼が青年期を過ごしたイタリアは統一運動のさなかにあり、外国に移住する者が多かった。彼は24歳で親戚がいるアメリカに渡り、シカゴのイタリア人植民地で生活を始めた。カトリック信者だったがバプテスト教会の集会に参加するようになり、1907年に聖霊のバプテスマを授かった。彼が通っていた教会には、後にブラジルに渡ってアSEMBレイア教会を創始したダニエル・ベルグもいた。

1910年、フランセスコンは南米に移住した同胞に教えを伝えることを目的に、アルゼンチンとブラジルに渡った。ブエノスアイレス市とブラジル南東部のパラナ州に住む知人を訪問したのち、サンパウロ市のブラス地区で一時滞在を始めた¹⁰⁾。この地区にイタリア人移民の工場労働者がたくさん住んでいたためである。フランセスコンは長老派の教会¹¹⁾に通い始めたが、彼の影響を受けた人々と共に独自に集会を持つようになった。集会はコングレガソン・クリスタンと命名された¹²⁾。

コングレガソン教会の伸展要因をマクロレベルで眺めると人口移動に依るところが大きいことがわかる（Monteiro 2010: 154）。1930年代以

降、ブラジル南東部のサンパウロ市では工業化による近代化と都市化が進んだ。それ以降、ブラジルの北部や北東部からの人の移動が顕著になり、1960年代からさらに増加した。一定期間をサンパウロの工場で働くなかでCongregação教会に入信し、やがて出身地に戻っていった人々が結果としてブラジル全土に伝えることになった。すなわち、この教会は近代国家として萌芽期を迎えたブラジルの都市部で生まれ、近代化の波に押されて各地に伸展していったのである。

ブラジルのペンテコステ派教会は一般的に布教に熱心で、宣教師だけでなく信者も宣教を行うことが期待されている。しかし、Congregação教会の場合は街頭での宣教演説は行わないばかりか、テレビやラジオといったメディアを利用することもない。信者向けの教内文書でさえ集会で使われる讃美歌集と1937年から年1回発行されている『報告書(Relatório)』(内容は主として教会住所録)のみである。

集会のありようにも独自性が際立つ。男性はスーツとネクタイ、女性は長髪で薄化粧、そしてベールをかぶることが望ましいとされる。集会開始まで女性信者がエレクトーンで穏やかなメロディーを奏で、男女は別々に座って私語は慎まれる。集会が始まると、男性信者によるオーケストラを伴奏に、落ち着いたゴスペルが歌われる。一方、アセンブレイア系の多くの教会では服装が自由であるほか¹³⁾、ゴスペルはエレキギ



写真3 集会に出席した女性信者たち(サバデル市)

ター、ドラム、キーボード等を用いて賑やかである。コングレガソンの信者はこのように独自のアイデンティティを継承しており、伝統的かつ保守的で静かな印象を与える。

3. コングレガソン教会の諸外国への展開と スペイン進出の要因

先述したように、布教活動は多くのブラジルのペンテコステ派教会で熱心である。しかし、コングレガソン教会のある教会役職者が、目立った布教活動は自惚れにつながると筆者に語ったように同教会では活発とはいえない。教団の拡大をもたらしているのはむしろ信者の地理的移動に依るところが大きいといえる。同教会は、南北アメリカ、ヨーロッパ、アフリカ、そして日本でグローバルに展開しているが、それらは信者の移動がもたらしたものである。

教会数はブラジル国内に約1万7千カ所ある（2007年）。南米には527カ所あり、そのうちパラグアイが273カ所と最も多く、その次は87カ所のアルゼンチンである。二つの国はブラジルと隣接しており、容易な人口移動が教会数を増やした。中米には13カ所、北米69カ所（合衆国55カ所）、ヨーロッパ274カ所（スペイン91カ所）、そして日本には23カ所の教会が存在する（表1）。

信者の地理的移動は主として経済的理由によるもので、出稼ぎか帰国である。たくさんの移民を迎え入れたブラジルでは、出稼ぎの就労先と

表1 コングレガソン教会の教会数の推移

国名	1997	2002	2007
ポルトガル	118	123	129
イタリア	21	21	25
スペイン	11	23	91
合衆国	25	40	55
日本	5	16	23

出典：Monteiro（2010）より筆者作成

して先祖の祖国を選ぶことが多い。言葉が話せたり、国籍を持っている場合があるからである。就労先の生活に慣れるとそのまま定住するケースも見られる。信者らはグローバルに拡散して教会を設立していったが、彼らはホスト社会で経済的かつ社会的に周縁的な位置に立ちやすい。Congregational教会の世界展開はまさに下からのグローバリゼーションの一例といえる¹⁴⁾。

さて、ブラジルをはじめ中南米は1980年代に経済危機に見舞われ、「失われた10年」を経験した。そのころブラジルから北米を目指す移住者が増えた¹⁵⁾。彼らの多くは中産階級で、1984年に実現した民主化に期待しつつも、ハイパーインフレがもたらした悲観主義に苛まれ、祖国に裏切られたと感じた人々が多かった (Masanet y Padilla 2010)。彼らに外国への移住を促したのは、壮絶な貧困や政情不安というよりも少しでも落ち着いた生活がしたいという希望だったといえる。

ここで、スペインにおけるブラジルからの出稼ぎ現象を確認しておこう。スペインは1986年に欧州共同体に加盟したのち経済状況が好転した結果、第三諸国から移民が流入するようになった。2000年からは不動産ブームが起これ、建設業やサービス業で労働力が不足。高齢人口の増加と相まってアフリカや中南米から労働者が増加した¹⁶⁾。1991年のシェンゲン協定への加盟で欧州域内での移動が自由になったこともあり、既にポルトガルで働いていたブラジル人のなかには、賃金格差を理由にスペインに移動する人もいた。

スペインで働くブラジル出身者は1970年代頃からみられた。その多くがミュージシャンか接客業で働く女性だった。90年代半ばからは、建設業、サービス業、そしてホテル業に従事する労働者が増えはじめた。彼らのなかには、スペインに家族や親戚、知人がいる者も少なくなかった。マサネットらは、社会的ネットワークが移住を促す重要な要因になったと指摘している (Masanet y Padilla 2010: 75)。後述するように、筆者の調査でも親戚や信者のネットワークを頼りにスペインに移動したCongregational信者は多い。

また、中南米出身者は観光目的なら査証を取る必要がない。そのた

め、観光気分で冒険するかのようになり、とりあえず行ってみようといった軽い気持ちで渡航し、結果的に長期滞在する者もいる。2008年にポルトガルで行われる学会に出席する目的でマドリードのバラハス空港を降りたブラジル人女性が入国拒否、強制退去されるという事件が起こった¹⁷⁾。この事件は外交問題になりかけたが、2006年ごろから強制退去者が増えていたという状況がある¹⁸⁾。しかし、スペインでは外国人排斥を支持する政治的な運動はあまりみられない (Arango 2013)。

建設業、サービス業、ホテル業に従事する移民労働者の場合、観光ビザで入国したのちに超過滞在となる者が多い。しかし、住民登録 (エンパドロナミエント) をすれば外国人法 4/2000 の定めるところによって人権が保証される。これにより健康保険証の交付や義務教育を受ける権利を得ることができる¹⁹⁾。

スペインのブラジル人は、2005年の人口比でカタルニア州 (21.7%)、マドリード州 (18.8%)、バレンシア州 (9.8%)、アンダルシア州 (9.3%)、ガリシア州 (8.6%) と続いており、ほぼこれらの州に集住している (Masanet 2008: 157)。ところが、ブラジル人の実数を把握するのは難しい。スペインとの二重国籍者はカウントされないからである。ちなみに、2008年にスペインで働くブラジル人国籍の人々で雇用保険に入っていた人数は約 153,000 人だった (Masanet e Baeninger 2011: 70)²⁰⁾。

なお、スペインにおいて移民にたいする批判は、イベリア半島南端やカナリア諸島にパテラと呼ばれる小舟で漂着する北アフリカからの不法移民が対象になることが多く、中南米出身者が問題視されることは希である (渡辺 2006)。ブラジル人の場合は陽気で明るいとポジティブに評価されることが多く (Solé et al. 2012)、バルセロナ市の一人のインタビューは、ネイマールといったサッカー選手がブラジル人のポジティブな印象に一役買っていると語る²¹⁾。

コングレガソン教会の諸外国への伸展は、こうしたブラジルからの出移民に依るところが大きい。しかし、そもそもブラジルは 19 世紀以降にヨーロッパと日本から多くの移民を受け入れた国だったことも考慮す

表2 ブラジルへの移民総数（1836年から1968年）

出身地(国籍)	移民の数
ポルトガル	176万人
イタリア	162万人
スペイン	71万9千人
ドイツ	25万7千人
日本	24万3千人
ロシア	11万9千人

出典：Milesi and Andrade（2010）



写真4 信者宅から見えるサグラダ・ファミリア教会（バルセロナ市）

る必要がある。表2にあるように、ブラジルはポルトガル、イタリア、スペインから最も多くの移民を受け入れた。移民のなかには種々の理由で母国に戻った還流移民もいた。スペインをはじめヨーロッパのコングレガソン教会の設立には、そうした移民やその子孫も少なからぬ影響を与えている。

ここで、教会数の推移（表1）とブラジルへの移民総数（表2）をあらためて比較してみよう。1997年に教会数は移民総数の順に並んでいるが、10年後にはスペインと日本がイタリアを追い抜いている。この頃、これら二つの国でコングレガソン教会が着実に伸展したことが見て取れる。その理由は、還流移民も含めた移民そのものの増加に他ならない。

4. スペインへ／のなかを／から「旅する」 コングレガソン教会信者

スペインの信者を取りまとめる立場にある同教会のジョゼップ・マッソ氏によれば、信者の8割は2000年前後に移住してきたブラジル出身者だという。スペインには、北西部ガリシア州（1959年から）、大西洋カナリア諸島（1974年から）、東部カタルニア州（1985年から）という3つの地方に伸展の系譜がある。ガリシア州とカナリア諸島にはブラジルに移住したのち出身地に帰還したスペイン人が伝え、カタルニア州にはブラジルで2年間放浪し、その旅の終わりに信者になったジョゼップ氏が核になった。しかし、いずれの地域でも活動が活発化するのは2000年以降である。

筆者は、2015年9月と2016年8月にガリシア州ビゴ市とカタルニア州バルセロナ市、同州サバデル市、および地中海のイビサ島で、22名の信者を対象に半構造化インタビューによる聞き取り調査を行った。かつて中南米に多くの移民を輩出したビゴ市とその近郊の町の教会では、スペイン人を祖先に持つ信者の割合が他の地域に比べて多く、夫婦のみまたは子供連れでの移住が目立つ²²⁾。サグラダ・ファミリア教会をはじめとするガウディの諸建造物で有名なバルセロナ市とその近郊の町の教会でも夫婦の移民は多いが、男性単身者の割合も高い。それぞれの地域には400名ほどの信者がいると見られる。イビサ島は活動が始まって1年足らずで、信者数は10人程度である。1組の夫婦を除くと男女ともに単身者である。

スペインのブラジル人移民に関する先行研究では、単身者の移民に占める女性の割合が男性を上回るが（Cavalcante 2012）、コングレガソン教会では逆である。女性信者は夫婦で移住する傾向が強いようである。あくまでも筆者の想像にすぎないが、その理由はおそらくコングレガソン教会の女性信者に求められる男性への従順さと慎ましさという伝統的な価値観が関わっているように思われる。

どの教会でも共通するのは、2008年のリーマンショックを境に信者

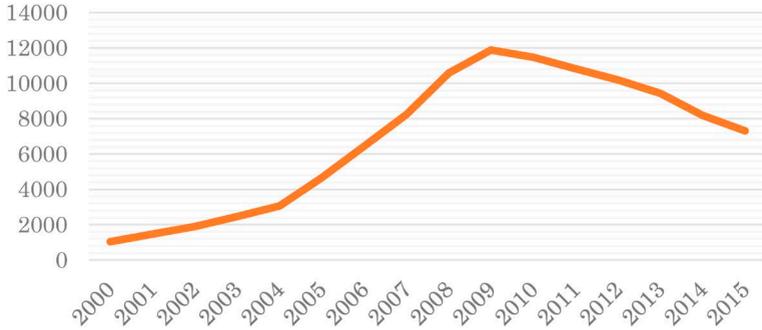


図1 ブラジル人人口の推移(ガリシア州)

出典：Instituto Galego de Estadística da Xunta de Galicia (www.ige.eu) より筆者作成

数が減少したことである。それは、スペインにおけるブラジル人移民の数の推移と連動していると思われる(図1参考)。しかし、最近では一旦ブラジルに帰った人々が再移民する事例も見かけられる。アメリカ合衆国のブラジル移民を調査したマルゴリスは、こうした振り子のように行っては戻る還流移民をヨーヨー・マイグレーションと呼ぶ(Margolis 1994)。

ガリシア州ビゴ市の教会信者の記憶を頼りに、ここ5年間の信者の動向を探ってみた。すると、100家族以上はいたであろう信者のなかから34家族(100名)が帰国し、11家族(34名)が戻ってきている。ブラジルに戻らずに第3国に再移住したケースもある〔イギリス2家族(8名)、アメリカ1家族(2名)〕。そして、4家族(10名)が新たに移住してきた。こうしてみると彼らの教会は、メンバーの流入と流出が当然のことと理解される流動的なコミュニティになっていることがわかる。

教会コミュニティの流動性は移住という人の動きに見て取れるが、実はそれだけではない。教会の役職者や信者の訪問である。長老²³⁾には、年間を通じてかなりの頻度で様々な国や地域の教会を訪問する者がいる²⁴⁾。また、年に一度、ヨーロッパとブラジルの300名ほどの長老が一堂に会する大会がポルトガルで開かれる。大会日の前後にはそこに参加した様々な地域の長老がポルトガルやスペインの教会を訪問して集会



写真5 集会に参加した信者に食事を準備する女性信者たち（ビゴ市）

を行う²⁵⁾。また、若者の大会もスペインや他のヨーロッパ圏各地で開催され、様々な国や地域の若い信者らが大勢集まる。そして、長期休暇にはスペイン国内やヨーロッパを旅行して、訪問地に教会があれば集会に参加するという信者が少なからずいる。

こうして「旅する文化」を担う信者たちは異なる地域の信者と親交を深め、より大きな教会コミュニティに包摂されるという意識を生む。多くの場合、彼らは信者宅で寝泊まりする。こうした活動は信者間の親密性と信頼を醸成し、教会ネットワークを拡大する。

5. 信者の素顔

ここで、どのような人が教会に繋がっているのか具体的な姿に触れてみたい。ただし、信者の典型的なプロフィールを示すことが目的ではない。信者一人一人の人生行路は全く異なり多様性に満ちている。ここでは、①単身での移民、②還流移民、③夫婦での移民という基本的と見られる三つのパターンを紹介することにした。

- ① 単身での移民 Aさん（37歳男性、滞在歴15年、大学中退、結婚によりスペイン国籍取得）

ブラジルの貧しい信者家庭で育ち、小学生のころからアルバイトで家計を支えた。青年になり、ハーレーダビットソンでブラジルからアメリカまで旅行する夢を抱いたが、そんなお金はブラジルで稼げない。ポルトガルで働いていた友人にヨーロッパで仕事をすれば夢が叶うと聞き、叔父（信者）が短期の出稼ぎでバルセロナに来ていたこともあり、2001年に物見遊山の気持ちで来た。叔父に教会の長老を紹介してもらい、長老が以前住んでいたアパートで同じような境遇のブラジル人信者とルームシェアした。

観光ビザでは正規に就労できないという知識さえなかったが、他の出稼ぎの信者に日雇いの仕事を紹介してもらって12年間いろんな建設現場で働いた。6年目には自営業者として社会保険を払うようになり雇用形態を正規化した。お金がたまったらブラジルに帰るつもりだったが、教会で知り合ったスペイン人女性と2005年に結婚。長い間失業したこともあったが、教会からお金や食料を援助してもらった。

2012年には教会の若い信者らでアフリカ（コンゴ民主共和国）に行き、教会建物建設の手伝いをした。現地で知った極端な貧困にショックを覚え、食に関わる仕事に就こうと考えた。バルセロナに戻って料理学校に通い、ハンバーガー店を開業。予想以上の反響を得て年々売り上げが伸び、市内で注目すべき店として『エル・パイス紙』に掲載してもらうほど経営は順調である。教会では執事という立場にある。

② 還流移民 Bさん（46歳女性、滞在歴17年、大学院卒業、家系によりスペイン国籍取得）

Bさんは祖父の代からの信者家庭である。彼女はブラジルで大学院修士課程を二つ修了し、スペインの大学で博士課程に進学する予定で1999年に入国。祖父がアンダルシア州出身のブラジル移民だったためスペインでの滞在資格に問題はなかった。教会があり祖父の知り合いの長老が住んでいるという理由でガリシア州を選んだ。同時期、ブラジルから来た信者の独身女性がいたので二人でアパートを借りて生活。そのうちにスペイン人男性と知り合って結婚した。生活費を稼ぐ必要性和子育てに迫られ、最近大学院を中退。スペイン人家庭の清掃を週に数回

行っている。夫は木材伐採の仕事に従事。住居は市営の低所得者用アパートで、妹一人も同居している。教会にはなるべく行くようにしているが、Bさん自身はあまり熱心ではないという。

Bさんを追うように両親と6歳年の妹も1999年に移住。この後、Bさんを起点としたチェーンマイグレーションが始まる。2年後には二人の弟夫婦と妹夫婦の3家族が移住した。約1年間、彼らはBさんのアパートでルームシェアした²⁶⁾。妹夫婦は3年間ビゴ市で生活したが、稼ぎがいいという理由でロンドンに再移住した。彼らはロンドンで教会に繋がっている。2番目の弟夫婦は家を購入して借金を抱えたため、夫は高い収入を求めてスイスに働きに行き、家族はビゴ市に残っている。

2005年にはBさんの二人の甥が健康を理由に移住。ブラジルで気管支炎を患っていたが、ビゴ市に来てから良くなった。2006年に彼らの両親(1番下の妹夫婦)が移住。他の移民同様、彼らも雇用契約の結べる仕事はすぐには見つからず、車で1時間ほどの国境を越えたポルトガル人の邸宅で、夫婦で庭仕事を3カ月続けた。信者からの紹介だった。それから後、ブラジルで長距離トラック運転手だった夫は市内の運搬業で職を得ることができ、妻は5軒のスペイン人家庭で家政婦をしている。彼女は「貯金はできないがブラジルにいるときよりも豊かな生活ができています。ブラジルでいい生活ができるなら、誰もスペインには来ない」と語る。夫は教会オーケストラの責任者、妻はエレクトーン奏者である。

③ 夫婦での移民 Cさん(49歳男性、滞在歴10年、小学校卒)

Cさんはカトリックの家庭に生まれ、31歳の時に友人に勧められて夫婦で入信した。ブラジルでは借金のない落ち着いた生活をしていましたが、Cさんが突然移住を提案。教会で知り合った人の義理の姉妹(信者)を頼りにバルセロナに2006年に移住した。どんな仕事があるのか、仕事ができるかどうかなどは考えず、とにかく来た。その信者にアパートの1部屋のみを借りてもらい、そこで知り合いになった信者らとルームシェアした。冒険だったが、仕事は探せばすぐに見つかるほど景気が良かった。移民もどんどん入ってきていた。



写真6 集会後の教会内の様子（ビゴ市）

Cさんがスペインに来て1年4カ月後に妻と二人の子供が観光ビザで入国。今も正規の就労資格はなく、インフォーマルセクターで働く。建設現場の左官、電気の配線、水回り等、頼まれたことなら何でもする。妻はスペイン人家庭で家政婦。二人ともブラジルの社会保険を続けて払っており、スペインでは未加入である。住民登録をしている特権として、子供たちは義務教育を修了。長男は大学工学部、次男は技術高校に在学中である。授業料は決して安くないものの、子供たちがアルバイトをしてくれているので助かっている。将来もできるならスペインで生活が続けたい。医療保険や住居など、ブラジルで望めないことがスペインでは容易に手に入るからだ。ブラジルは生活が不安定で治安も悪いが、ここでは無理なことを思わない限り夢は叶う。

バルセロナ市は家賃が高いので今は郊外に住んでいる。これまで単身でブラジルからやってきた、会ったこともない信者を宿泊させたこともあった。神の愛を感じるからこそ、困っている人ならば家を開放するのがクリスチャンの信仰だからだ。今住んでいるアパートの近辺にはブラジル人が多い。そのうち信者家族は17軒ほどになっている。学校（義務教育）にはブラジル人児童が多いので子供を育てる環境として望ましい場所といえる。妻の職場（清掃で訪問する家）も近いし、なによりも教会が近い。週に3回は教会に行くのでガソリン代が安くつく。生活

に余裕はないけれども、子供たちには世界を広げてもらいたい。子供の幸せを願うのは親の役目。だからスイスやマドリードで行われた若者の集会に参加させた。

信者の素顔から次の六つが共通点として抽出できる。①宿泊場所や仕事を探す際に信者である親戚や友人のネットワーク（教会ネットワーク）が使われる。②定住ストラテジーとしてまずは信者同士でルームシェアを行い、自立できるようになると同じ地区やアパートに集住することがある。その際、教会が重要な繋留点となる。③困っている信者には教会や信者個人が経済的・物質的支援を行うことがある。（ただし、教会では支援を受けた人の氏名等を公表しない。）④より良い条件を求めてヨーロッパ圏内を移動する場合があるが、その際にも可能な限り教会ネットワークを活用する。⑤ほとんどが観光ビザで入国するがスペインでは住民登録による得点（保護）を受けることができる。⑥職種では男性は工事現場、女性は個人宅での家政婦が多い。インフォーマルセクターで働くことが多いものの、正規雇用は無理ではない。

さて、共通点の①から④は、信者らが共有する信頼と互酬性という社会関係資本によって成立し、逆にそれらは社会関係資本を新たに生み出す原動力になっている。このうち、②は結束型社会関係資本、①、③、④は橋渡し型社会関係資本として機能して、スペイン（ヨーロッパ圏）で生き抜くスキルを不案内な移民に与える。これら四つの共通点はコングレガソンという教会コミュニティを生み出すうえで重要な要因であると同時に、彼らのコミュニティの主たる特徴といえることができるだろう。

おわりに

本稿を執筆するにあたって実施した調査旅行で、筆者は4軒の信者宅で宿泊と食事をお世話になった。いずれのご家庭も初対面で異邦人の筆者を快く受け入れてくださった。あるご家庭は、筆者が到着した日の

夜、自分の家だと思って自由に過ごしてくださいと言い残し、筆者を一人残して家族全員で長期休暇の旅行に出かけた。通常、全幅の信頼なくして見知らぬ他人に家の鍵を預けることはありえない。筆者を信じてくださった根拠には、彼らに絶対の安心を与えてくれる神への全き信頼があるからだろう。

Cさんが語ったように、彼らは可能な限りイエスの愛に応えようと誰にでも誠心誠意で尽くそうとする。筆者は図らずもその恩恵を受けた一人だったに過ぎない。調査旅行という一時的な「旅する文化」にいた筆者は、「旅する文化」を日常のなかで生きている人々に支えられた。彼らはブラジル文化とスペイン文化の間合いを生きながら、特定のエスニシティを超えようとする「旅する文化」と様々なエスニシティを抱き込もうとするクリスチャンという意識において筆者を受け入れてくださったのだった。

コングレガソン教会は、人の移動を所与のものとして生まれ、それによってメンバーを増やす歴史を刻んできている。ブラジルで近代化が本格化するようになった時期に誕生したこの教会は、ジグムント・バウマンが現代社会を液状化というメタファーで形容するずっと以前から、ポストモダンのとさえ感じられる流動性を原動力として生まれ、保ち続けているようである。信者らは帰属のシステムを分解しながらも、独自の方法で作り直す術を知っている。流動性が高まるグローバル社会では、特定のコミュニティに帰属し続けることは難しい。彼らはそのような現代社会にオルタナティブなコミュニティを提供してくれる人々なのかもしれない。

付記 本稿は平成28年度科学研究費助成事業（基盤研究（C）「スペインにおけるブラジリアン・ディアスポラの宗教実践に関する実証研究」）による研究成果の一部である。

参考文献

- 石黒馨「グローバル社会におけるコミュニティの創造」(石黒馨・初谷譲次編『創造するコミュニティ』、晃洋書房、2014年)、1-24頁。
- コーエン、ロビン『グローバル・ディアスポラ』駒井洋監訳、明石書店、2001年。
- バウマン、ジグムント『リキッド・モダニティー—液状化する社会』森田典正訳、大月書店、2001年。
- パットナム、ロバート『孤独なボウリング—米国コミュニティの崩壊と再生』柴内康文訳、柏書房、2006年。
- 山田政信「ブラジルにおけるネオペンテコスタリズムの伸展」(『宗教研究』第342号、2004年)、71-92頁。
- 「〈帝国〉と宗教—ブラジル・プロテスタント教会の成長戦略」(天理大学アメリカス学会編『アメリカス世界のなかの「帝国」』、天理大学出版部、2005年)、111-124頁。
- 「ブラジル・ユニバーサル教会の取り込み戦略—取り込まれたプロテスタント信者」(石黒馨・上谷博編『グローバル化とローカルの共振—ラテンアメリカのマルチチュード』、人文書院、2007年)、142-163頁。
- 「デカセギ・ブラジル人の宗教生活—エスニックネットワークの繋留点としてのブラジル系プロテスタント教会」(三田千代子編著『グローバル化の中で生きるとは—日系ブラジル人のトランスナショナルな暮らし』上智大学出版、2011年)、195-222頁。
- 「在日ブラジル人の宗教コミュニティ—越境するプロテスタント教会」(石黒馨・初谷譲次編『創造するコミュニティ』晃洋書房、2014年)、61-87頁。
- 渡辺和男「スペインの移民問題—中南米寄りの移民動向分析」(『神戸大学経済学研究年報』第54号、2006年)、85-105頁。
- Ari Oro Pedro, André Corten e Jean-Pierre Dozon (org.), *Igreja Universal do Reino de Deus*, Paulinas, 2003.
- André Corten, Ruth R., Marshall-Fratani (eds.), *Between Babel and Pentecost: Transnational Pentecostalism in Africa and Latin America*, Indiana University Press, 2001.
- Carlos Velazco Juan, "El impacto de la inmigración en España: consideraciones generales", *Migraciones. Reflexiones cívicas*, 2006. <http://www.madrimas.org/blogs/migraciones/2006/05/12/22082> (2016.8.19. 最終アクセス)
- Carlota Solé et al., *La inmigración brasileña en la estructura socioeconómica de España*, Ministerio de trabajo e inmigración, 2012.

- Cristina Rocha and Manuel Vásquez et al., *The Diaspora of Brazilian Religions*, Brill, 2013.
- Erika Masanet, “O Brasil e a Espanha na dinâmica das migrações internacionais: um breve panorama da situação dos emigrantes brasileiros na Espanha”, *Revista brasileira de estudos de população*, v. 25, n. 1, São Paulo, 2008, pp. 151–165.
- Erika Masanet y Beatriz Padilla, “La inmigración brasilina en Portugal y España. ¿Sistema migratorio ibérico?”, *Obets. Revista de Ciencias Sociales*, v. 5, n. 1, 2010, pp. 49–86.
- Erika Masanet e Rosana Baeninger, “Brasileiros e brasileiras na Espanha: mercado de trabalho, seguridade social e desemprego”, *Revista Paranaense de Desenvolvimento*, n. 121, 2011, pp. 59–83.
- Harvey Cox, *Fire from Heaven: The Rise of Pentecostal Spirituality and the Reshaping of Religion in the Twenty-First Century*, Da Capo Press, 1995.
- Harvey Cox, “Foreword”, Candy Gunther Brown (ed.), *Global Pentecostal and Charismatic Healing*, Oxford University Press, 2011, pp. xvii–xxi.
- Joaquín Arango, *Exceptional in Europe? Spain’s Experience with Immigration and Integration*, Migration Policy Institute, 2013.
- Julia Martínez-Ariño, María M. Griera, Gloria García-Romeral y María Forteza, “Inmigración, diversidad religiosa y centros de culto en la ciudad de Barcelona”, *Migraciones*, n. 30, 2011, pp. 101–133.
- Leonardo Cavalcante, “La inmigración brasileña en España”, Padilla, Beatriz et al. (org.), *Novas e Velhas Configurações da Imigração Brasileira na Europa: Actas do 2o Seminário de Estudos sobre a Imigração Brasileira na Europa*, ISCTE—Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa, 2012, pp. 7–13.
- Mar Griera i Glòria Garcia-Romeral, “Immigració i comunitats religioses a Catalunya”, *Immigració, religions i societat*, PPU, 2010, pp. 167–199.
- Maxine L. Margolis, *Little Brazil: An Ethnography of Brazilian Immigrants in New York City*, Princeton University Press, 1994.
- Paul Freston, “Latin American Dimensions”, Hunchinton, Mark and Kalu, Ogbu (eds.), *A Global Faith: Essays on Evangelicalism & Globalization*, The Centre for the Study of Australian Christianity, 1998.
- Paul Freston (ed.), *Evangelical Christianity and Democracy in Latin America—Evangelical Christianity and Democracy in the Global South*, Oxford University, 2008.

- Philip Jenkins, *The Next Christendom: The Coming of Global Christianity*, Oxford University Press, 2011.
- Rosita Milesi and William Cesar de Andrade, *Migrações internacionais no Brasil Realidade e Desafios contemporâneos*, Instituto Migrações e Direitos Humanos, 2010, <http://www.gritodelosexcluidos.org/media/uploads/migracionesintbr.pdf> (2016.5.17. 最終アクセス)
- Yara Nogueira Monteiro, “Congregação Cristã no Brasil: da fundação ao centenário: a trajetória de uma igreja brasileira”, *Estudos de Religião*, v. 24, n. 39, 2010, pp. 122–163.
- Vanda Maria Leite Pantoja e Leandro Araújo da Silva, “Uma interpretação dos reflexos da secularização no campo pentecostal: Congregação Cristã no Brasil e Assembleia de Deus em Imperatriz—MA”, *Revista de geografia e interdisciplinaridade*, v. 1, n. 2, 2015, pp. 204–224.

注

- 1) バルセロナ自治大学の調査によれば、2014年におけるカタロニア州のイスラーム寺院は256カ所であるのに対して、プロテスタント教会数は725カ所である。<http://www.mapareligios.cat/uploads/7/3/4/0/73408179/evangelics.pdf> (2016年8月19日アクセス)
- 2) *Jornal Mundial de Juventude*, “População católica no Brasil cai de 64% para 57%, diz Datafolha”, 2013 (2016年5月13日アクセス) <http://g1.globo.com/jornada-mundial-da-juventude/2013/noticia/2013/07/populacao-catolica-cai-de-64-para-57-diz-datafolha.html>
- 3) スペインでは、*Congregación Cristiana* と表記される。
- 4) 筆者は2015年9月(バルセロナ市)と2016年8月(バルセロナ市、ビゴ市、イビス島)にて現地調査を実施したほか、日本から電子メールや電話による補完的なデータ収集を行った。
- 5) この運動については宗教社会学者アンドレ・コルテンらも「新たな宗教改革」と呼んでいる (Corten and Marshall-Fratani eds. 2001)。
- 6) さらに伝統的なプロテスタント教会では認められない特徴として、「異言」と呼ばれる理解不可能な言葉を発し、神の第三位格である聖霊が自身の身体に宿る「聖霊のバ

「プロテスマ」という賜物を授かると説く。

- 7) 最も早くは1907年の南米チリへの伝播である。その2年後に誕生したプロテスタント教会は、現在、同国で最大の規模に成長している (Freston 1998: 73)
- 8) コーエンは、ユダヤ人伝説に始まるディアスポラの古典的概念を考察したうえで、被害者ディアスポラ、労働ディアスポラ、帝国ディアスポラ、交易ディアスポラ、文化ディアスポラ、グローバル時代のディアスポラというように類型化している。
- 9) 本章の記述は、Monteiro (2010) および Pantoja e Silva (2015) に依っている。
- 10) 現在、ここに設置された教会が教団の行政局として機能している。
- 11) ブラジルでは、奴隷制廃止と自由貿易を求めるイギリスからの政治的圧力により1850年ごろから長老派やメソジスト派等のプロテスタント教会の設立が認められていた。
- 12) 教団の設立は1910年とされる。
- 13) 教会によって異なるが、かつてはコングレガソン教会のようなドレスコードがあった。
- 14) コングレガソン教会のみならず、それ以外の多くのブラジル系プロテスタント教会も似通った展開をしている。日本の事例としては、山田 (2011, 2014) を参照。
- 15) Margolis (1994)
- 16) ほとんどがインフォーマルセクターでの就労となるが、入国後3年を経ると就労資格を取得して正規雇用になれる可能性がある。
- 17) 筆者のインタビューのなかにもマドリッドで入国を拒否された後ブラジルに戻り、再度フランス経由で入国したというケースがみられた。
- 18) <http://www.publico.es/internacional/indignacion-brasilenos-trato-reciben-espana.html> (2016年9月7日アクセス)
- 19) 非正規滞在者への健康保険証交付は国王令 16/2012により却下されたが、その後も交付している州がある。
- 20) ブラジルからの実際の移民はこれよりも大きな数字であることは明らかである。
- 21) しかし、外国人差別は皆無ではない。バルセロナではブラジル人がスペイン語で話しかけても、公用語のカタロニア語でしか返答しないという嫌がらせを受けたインタビューもいる。
- 22) コングレガソン教会では信者リストを作成しないため、正確な数字の把握はできない。ここでの記述は、代表的な信者への聞き取りによる。
- 23) 長老とは名誉職で一般信者の代表である。このほか執事、協力者という役職もある。
- 24) なお、コングレガソン教会には牧師と呼ばれる立場の者はおらず、役職者らは無俸給で活動している。また、信者にはいわゆる十一税と呼ばれる献金の義務もない。これらは他のプロテスタント教会と異なる点である。

- 25) 筆者が参与観察を行った2016年8月29日のサバデル教会の集会、同30日のバルセロナ教会の集会にはベルギーの長老が参加し、ポルトガル語で御言葉を伝えた。彼はベルギー人だが同国のコングレガソン教会にもブラジル人が多いため、言葉が堪能になったという。
- 26) 入国してすぐの移民は家族や友人のネットワークを伝手にルームシェアを行う。アパートの1部屋に1家族住み、自立できるまで数家族共同で生活することが多い。独身の場合、ルームシェアは常態化している。

特 集 コミュニティの再生・創生と宗教

コミュニティからネットワークへ

——異性愛主義を問うキリスト者の共同性——

堀江有里¹

地域や家族などのコミュニティは、ジェンダー／セクシュアリティをめぐる研究や運動では、生存を阻害する要因としても認識されてきた。米国のエイズ時代の経験を手がかりに、キリスト教における女性と性的少数者の共同性を検討する。

¹ ほりえゆり：(公財)世界人権問題研究センター・専任研究員

1. 問題の所在

—コミュニティとジェンダー／セクシュアリティをめぐる—

いのちの尊さを大切にせずの宗教が、なぜ、誰かを裁き、そして殺しつづけているのか——宗教をめぐる議論において、その歴史のなかで繰り返し問われてきた事柄である。同時に、宗教集団のメンバーのひとりでもあるわたし自身¹⁾、何度も投げかけられてきた問いである。ときには直接的に、ときには間接的に、誰かが裁かれ、殺されていくという現実、当然、裁き、殺していく誰かがいるという現実をも示している。誰のいのちが“生きるに値する”のか否かという峻別がたえず行なわれてきたこと。多くの宗教のあゆみは、その峻別と無縁ではない。

本稿では、宗教とコミュニティをめぐるテーマについて、ジェンダー／セクシュアリティの観点から考察してみたい。具体的には、キリスト教の一部から、“生きるに値する”いのちだとみなされてこなかった同性愛者（レズビアン／ゲイ）の置かれた事例を取り上げたい²⁾。後述するように、キリスト教の一部には、同性愛者を裁き、「罪人」としてまなざしてきた動きがある。他方では、個々別々、それぞれの名前がある誰かのいのちに思いを馳せ、そのいのちを奪う側の動きに対する抵抗の集合行為が育まれてきたのも事実である。

同性愛者たちの日常生活を阻害する要因として踏まえておかなければならないのは、従来のコミュニティとの距離である。たとえば、社会学における従来のコミュニティとは、多くの場合、「伝統的な家族共同体、氏族共同体、村落共同体」など、個々人がその自由な選択意思による以前に、「宿命的」な存在として、全人格的に結ばれ合いながら存立するものとして認識されてきた³⁾。すなわち、地縁や血縁など、“生得的”とまでは断言できない場合もあるが、ある程度、所与のものとしてみなされるつながりを指す。同性愛者たちは、異性愛を前提とする社会——異性愛主義社会——のなかで、このようなコミュニティに居場所をみいだすことができず、みずからの属性もしくは共通する課題を共有するなかで「選び取られたコミュニティ」を形成してきた。同性愛者にとっての

「選び取られたコミュニティ」は、日常生活からの“逃げ場”であり、エンパワメントの場でもあるという機能をこれまでも果たしてきた⁴⁾。

しかしながら、同性愛者であるという属性を共有する「選び取られたコミュニティ」を基盤として人権を主張することについては限界も指摘されてきた。そこに横たわっているのは、すでにフェミニズムが経験してきた流れと同型のジレンマである。社会における男性中心主義を問題化するために、周縁化され、不可視化される存在は「女」という主体を立てる必要がある。しかし、「女」という主体を採用した途端、女たちのあいだにあるさまざまな差異が消されてしまう。同性愛者たちも同様である。異性愛を前提とする社会において、同性愛者という主体を立てるとき、レズビアン(=女性)とゲイ(=男性)のあいだにあるジェンダー格差、エスニシティや出身地、文化的背景や経済階層、障害の有無、など、マイノリティのなかにある差異や格差の問題が捨象されてしまうというジレンマがある。

本稿では、このようなコミュニティの限界を踏まえ、なお、人びとがつながる可能性を、ネットワークの実践のなかから模索することとした。まず、1980年代後半にアメリカ合衆国で展開されたエイズ・アクティヴィズムの事例を考察する。この事例を取り上げるのは、まさに、いのち——人びとが死という場面に直面するという意味において——をめぐって、同性愛者たちが従来のコミュニティからはじき出されて「選び取られたコミュニティ」を形成していく様相や、かれらの活動の阻害要因として宗教が介在した顕著なものであるからだ(第2節)。つぎに、キリスト教において同性愛者たちが排除されてきた背景を簡単に概観する(第3節)。宗教研究にかぎらず、ジェンダーとセクシュアリティの政治は、別問題として把握されることが少なくはない⁵⁾。筆者は、これまで、同性愛者差別と性差別(=女性差別)は同根のものであるという点で、社会や宗教集団——とりわけキリスト教——における異性愛主義という規範から生み出される現象の考察をつづけてきた。時代や文化背景の異なりがありつつも、合衆国のエイズ・アクティヴィズムにおける主張や行動という経験が、非キリスト教文化圏である日本において、ど

のような示唆を与えうるのかを試論的に考えてみたい(第4節)。これらを踏まえて、従来のコミュニティからはじき出された人びとが、どのようにつながりをみだし、排除する側の規範への抵抗の可能性を描き出すことができるのかを提起することが、本稿の目的である。

2. コミュニティから路上へ —エイズ時代の同性愛者—

「わたしたちを殺すのをやめろ！(Stop killing us!)」。1989年12月10日、ニューヨークにある聖パトリック大聖堂で行なわれるミサの最中、その声は響き渡った。エイズ⁶⁾が「死に至る病」であった時代、「ACT UP」⁷⁾という団体が呼びかけた「教会を止めろ(Stop the Church)」という直接行動のワン・シーンである。ジム・ハバード監督の映画『怒りを力に——ACT UPの歴史』(2012年)は、大聖堂での人びとの抗議行動に持ち込まれたカメラ撮影の映像を用い、印象深く、この日のミサ参加者との対比を描き出している⁸⁾。一方では、ミサ中の礼拝堂の通路になだれこみ、無言のうちにダイ・イン(die-in)で抗議を示す人びと。ダイ・インという、死亡状態を模倣した抗議のかたちは、エイズで仲間たちのいのちが奪われていく現実を、そこに立ち会った人びとも突きつけるものであったはずだ。しかし、他方で、そのような行動とは無関係に、粛々とミサは進んでいく。そこで行われている抗議行動——あきらかな“異物”であるはずなのだが——など、まるで気にもかけないように、オルガンの奏楽に合わせて、人びとは聖歌をうたい、聖書が朗読される。唐突に繰り返される「わたしたちを殺すのをやめろ！」というひとりの叫びは、死にゆく人びとを放置し、無関心のなかで儀式に没頭できる人びとへの「怒り」とともに発されたものであるようにも映る。

映画のタイトルにあるように、エイズをめぐって、それまでにあった性規範が強化され、性的「逸脱者」とまなざされた人びとの結集軸となったのは「怒り(anger)」という感情であった。「教会を止めろ！」行

動の当日も、抗議行動には数千人が教会周辺に集まったという。このときにかれらが直接に対峙しようとしたのは、ジョン・オコナー枢機卿であった。HIV感染を予防する手段として、ニューヨークの公立学校におけるコンドーム配布などのセイファー・セックス教育が提案されていたものの、それを敵視するカトリック教会への直接的な抗議行動であった⁹⁾。もちろん、抗議行動の動因は、たんにオコナー枢機卿の態度にとどまっていたわけではない。同性愛者を「罪人」として裁き、エイズは同性愛者への「天罰」だと主張してやまない人びと、そのような思想を支える背景への抗議でもあった。

スーザン・ソntagの指摘によると、「セックス経由で伝わる致死の病気」は社会に存在する差別意識をさらにかき立てる役割を担わされてきた。エイズもそのひとつである。現在では、抗HIV薬が開発され、エイズ治療に関しては大きく発展してきているものの、HIVというウイルスが発見された当初は、発症すれば「かならず死に至る」と認識されてきたエイズをめぐっては、特定の性行為に対してスティグマを付与する状況が生み出されてきた。ソntagは、そのひとつに(男性)同性間の性行為に対するスティグマ付与があったと指摘する。「エイズが、最初に流行病のかたちをとった国々では、何よりも異性間のセックスを経由して伝達されたという事実」があったにもかかわらず、しかし、「西洋世界の同性愛者をとくに標的とした(しかも、彼らが受けてしかるべき)天罰だとする」言説が大量に生み出されることとなったのだ¹⁰⁾。

ソntagが示すように、エイズは当初、「(男性)同性愛者の病」であるとラベリングされた。1981年、合衆国の疫病予防管理センターは、ロサンゼルスに住む男性同性愛者に初めて、カリニ肺炎が発見された症例を公表した。また、短期間ではあったものの、「GRID」(Gay Related Immune Deficiency／ゲイ関連免疫不全症候群)という名称が使用されたこともある。これらの出来事は、エイズが男性同性愛者の病であるという認識を人びとに拡散することとなった¹¹⁾。

さらには、「エイズ=(男性)同性愛者の病」というラベリングはつぎのような現象を生み出すこととなった。実際に、ゲイ・コミュニティの

あいだで感染が拡大していたという現実があり、それまでに社会に存在していた同性愛嫌悪 (homophobia) とあわせて、男性同性愛者に対する差別を維持・強化するに至ったのである。具体的には、マスメディアによる誹謗中傷や、それに煽動される世論のなかでの差別的言辭の拡散、さらには行政による施策の遅れなどを挙げることができる。感染拡大と差別というふたつの現実¹に直面するなか、人権侵害を告発し、治療薬の開発を要求するエイズ・アクティヴィズムが、ゲイ・コミュニティを中心として展開されていくこととなった。1987年にニューヨークで設立されたACT UPは、そのようなアクティヴィズムを牽引する団体のひとつであった。

ただ、「怒り」を結集軸として、緊急課題についての抗議行動を繰り広げるだけに集中することへの疑義も呈された。合衆国でのエイズ・アクティヴィズムを牽引したひとりであるダグラス・クリンプは「哀悼と戦闘」と題された論文において、直接行動による抗議——「戦闘」——のみならず、失われていくいのちを目の当たりにして、喪失の経験と向き合い、共有することへの意義を主張した。1980年代の合衆国におけるエイズ・アクティヴィズムは「沈黙は死である (Silence = Death)」というスローガンを生み出した。このスローガンは、人びとに、政府のエイズ対策に関する施策の不作為や、エイズという病をめぐって生み出される偏見や排除を告発するものであった。かれらは、このように、ゲイ・コミュニティ外部²に向けては、ゲイ男性に向けられる差別意識への抵抗を繰り返しつつ、偏見を助長する社会に向けての意識変革を求め、予防啓発のための施策や薬の開発などを行政に要求していく。しかし同時に、コミュニティ内部³に向けては、HIV感染者やエイズ発症者の仲間たちに対するケア、新規感染者を増やさないようにするための予防啓発の情報提供、そして死へと至った人びとを哀悼する作業をつづけていく。これらふたつのベクトルを同時並行して、活動は継続されていったのである。

クリンプは、「われわれ自身は、紛れもなく死の問題に関しては、死がどれほど深くわれわれに影響を与えるかの問題に関して、黙してしま

う」と指摘した¹²⁾。そこで注視されるのは、外部に向けての「戦闘」のさなかで、具体的に死に至る人びとがいるという喪失感とどのように向き合っていくのか、という課題でもあった。「怒り」を結集軸にすえた直接行動のなかで、また「選び取られたコミュニティ」のなかで育ててきた友人たちなどの親密な関係性が、突如、死という出来事によって断絶されていく。生き遺された人びとのうちにあるはずの喪失感、本来、葬儀などの弔いの場面で埋められていくことがある。死者が生きたそれまでの時間を振り返るなかで。しかし、実際に、葬儀の場面は、遺族である法的家族が中心となって執行されることが圧倒的に多い。同性愛嫌悪が再生産され、維持されている社会のなかでは、とりわけ、遺族が受容できていない場合、死者が同性愛者であったことが隠蔽されるか、あるいは明示されないことが多い。かたや、路上で「沈黙＝死」というスローガンを掲げて抗議行動を展開している人びとが、失われていくのちを悼もうとするとき、まさに「沈黙」が強いられることがある¹³⁾。

先の映画『怒りを力に』には、抗議行動の現場に、死に至った人びとの遺体を担ぎ込んだり、遺灰を撒くシーンがある。抗議行動のただなかに、死者を記念する行為を取り入れること——それもまた、家族や地域、そして教会など、従来のコミュニティからはじき出されたかれらが、死者を弔うという宗教的な儀式を「選び取られたコミュニティ」のなかで成し遂げていこうとした営為なのかもしれない。すなわち、従来のコミュニティでは果たされることのなかった役割を、「選び取られたコミュニティ」がなしていくのである。

以上、アメリカ合衆国における1980年代から90年代にかけてのエイズ・アクティヴィズムからいくつかの出来事を述べてきた。それは時代と地域、テーマなど、特殊な空間の特殊な動きであったのだろうか。その集合行動のあり方や、担い手たちが場に託したメッセージから、日本におけるキリスト教と、同性愛者の置かれた状況のただなかに、読み取れるものはないものだろうか。この点を考える前に、次節にて、キリスト教における同性愛者排除をめぐる、その反論を簡単にみておくこと

としたい。

3. 再生産されつづける同性愛者への差別 —「聖書」引用をめぐる—

前節でみたような ACT UP が実施した「教会を止めろ！」行動における動因は特殊なものではない。言い換えれば、キリスト教が同性愛者への抑圧をつづけるのは、ごくごくありふれた光景だといえるのかもしれない¹⁴⁾。

なぜ、同性愛者は、一部のキリスト教の人びとにとって、標的となってきたのだろうか。ジョン・ボズウェルは歴史学の観点から、ヨーロッパにおいて中世初期まで同性愛に対する嫌悪はなかったと述べる。ボズウェルによると同性愛に対する差別意識が拡大していったのは13～14世紀である。この時期、「自然に背いた」罪として排除が生み出されていった¹⁵⁾。ただ、ボズウェルが指摘するのは、おもに男性同性間における性行為についての出来事である。この点については検討の余地がある。というのも、「同性愛者」という概念は近代以降の産物であるからだ。現在の人権という文脈で語られるときの「同性愛者」は、性的指向が同性に向く者と定義される¹⁶⁾。聖書の諸書が記された時期には「同性愛者」という概念自体が存在しなかった。しかし、歴史の途中から、キリスト教のなかで同性愛者があるテキストを利用することによって「罪人」と定める解釈が、ときに「伝統」的なものと表現されてきたし、いまもしているのである。

また、問題はキリスト教のみにとどまらないことを示すのが、「ソドミー法」という名称にもみとれる。ソドミー法は「自然に背いた罪」の総称であったが、とくに同性間の性行為を禁止し、罰則規定を伴う法律の総称として使用されるようになった。後、この種の法律がイギリスで「私生活の尊重をうける権利」を侵害しているという判決（欧州人権裁判所、1981年10月22日）が出た後、ヨーロッパでは同性愛者の人権保障に向けての法規が整えられる流れが生み出された¹⁷⁾。

「ソドミー法」という名称は「ソドムの町の滅亡」の物語（創世記19章1～29節）を根拠につくられたものである。そのため、キリスト教のみならず、創世記を使用する宗教が、同性愛者を「罪人」とする教えをもっているとまなざされる根拠となってきた。「ソドムの滅亡」物語は、客人たちに対し、町の人びとが乱暴を働こうとしたことが、「男性同性間の性行為を求めた罪の結果」であると解釈されてきた。しかし、聖書学の知見によると、当時、規則として定められていた「旅人（客人）をもてなす」ことを拒否したために神の怒りをかい、滅亡させられたという解釈のほうが妥当性が高い¹⁸⁾。「ソドムの滅亡」物語は、聖書のほかのテキストにも引用されているが、それらには同性間性行為については含意されていないからだ。

この例をはじめとして、一部のキリスト教では、同性愛者を「罪人」と定めたり、異性愛者に「悔悛」させる根拠として、聖書が用いられてきた。古代の文書を現代社会に生きるわたしたちが読む際、そこに時代の影響が色濃く反映されていることを忘れてはならない¹⁹⁾。

あるテキストを解釈するには、つねに読み手のコンテキストが存在する。言い換えれば、読み手の立ち位置がつねに解釈には反映される。テキストを引用する以前に、どのような価値観をもっているかが解釈に大きな影響を及ぼすのである。聖書学者のメアリー・トルバートは、聖書を根拠として排除や差別が起こってきたことを「テクスチュアル・ハラスメント」と表現する。たとえば、キリスト教には、奴隷制度や人種隔離政策を正当化してきた歴史もある。また、女性差別や民族差別を正当化してきた歴史もある。これらの歴史を振り返り、トルバートは「聖書そのものは人びとを殺しはしない。しかし、聖書の読み手の集団が聖書の名において、そのような行為を行なうのである」と述べる²⁰⁾。

また、先に触れたジョン・ボズウェルはつぎのように述べている。

ある聖書の章句が、同性愛行動に対する西欧人の態度に及ぼしたと思われる影響について考察する際、聖書とは、道徳的権威をもつものと認められた文書の首尾一貫した集成を内容とする単一の書物

である、とする観念をまず捨て去る必要がある²¹⁾。

ボズウェルによると、現在、わたしたちが手にする聖書という書物は、その歴史経緯のなかでさまざまな文書が取捨選択されて編纂されたものであり、そこには論理の一貫性など存在しえないということである。

論理の一貫性を求めることができないものであるために、そこにはさまざまに解釈されうる文書がある。同性愛者を排除する側のみならず、同性愛者のエンパワメントを生み出す聖書の解釈もある。一方では聖書を根拠に断罪する人びとが存在し、他方では同性愛者が自己肯定を求め、生き延びる指針として聖書を読み解いていこうとする試みがある。時代や文化を超えて、聖書テキストに同性同士の親密な関係が描かれていることを読みとることにより、同性愛者がエンパワメントを促していく手法である。とりわけ、キリスト教という枠組のなかで自己尊厳を損なわれた人びとが、同じくキリスト教という枠組のなかで、尊厳の回復を志向し、備給していくことは、ときに必要なプロセスであろう²²⁾。しかし、注意しておくべきことは、聖書をエンパワメントの資材とするという手法もまた、読み手が置かれた現代の文脈から、古代に書かれたテキストに意味や意義をみいだしていこうとする作業にすぎないという点であろう。

ここに分岐点が生じる。ひとつには、聖書テキストを引用して同性愛者差別や排除を生み出す人びとへの対抗手段として、ほかの聖書テキストを援用し、同性愛者へのエンパワメントのために解釈することに軸足を置くという立場である。そしてもうひとつには、聖書テキストを援用することに積極性をみいだすよりは、むしろ、差別や排除のために使われる論理をキリスト教の歴史のなかで培われてきた「伝統」としてとらえ、その内在する体質をこそ根源的に問う作業に軸足を置くという立場である。もちろん、双方の立場は両立しうるだろう。たんなる軸足をいずれに置くかのちがいにほかならないともいえる²³⁾。

ここで取り上げたいのは、後者の手法である。次節にて、日本のキリ

スト教のなかで、同性愛者差別をめぐる集合行動が、どのように形成され、展開されていったかを簡単にみるなかで検討していくこととしたい。

4. コミュニティの困難とネットワークの可能性 —異性愛主義の問題化—

日本のキリスト教において、同性愛者への差別が公的に問題化されたのは、1990年代である。もちろん、それまでにも同性愛者であると表明したことにより、牧師や長老など、教会で権力や影響力をもつ人びとから差別的な扱いを受けたケースや、牧師養成機関である神学校に入学できなかったケースも存在する。また、「祈ればなおる」、「信仰が足りないからだ」などと非難の言葉を投げかけられてきたケースも存在する²⁴⁾。

これらを超えて、「同性愛者差別事件」として問題化され、集合行動が起こったのは、1998年、日本基督教団における出来事であった。ある神学生が卒業時に牧師試験を受験するにあたり、男性同性愛者であると表明した。これに対し、政治的議決機関である常議員会にて「ホモセクシュアルなビヘイビアをもつ人」が受験すると聞きおよんでいるが「簡単に認めるべきではない」との主旨の発言があり、これが「差別」とあると指摘された。結果的に、「問題」とされた受験者は合格したが、「差別事件」として問題化され、発言の撤回と話し合いを求める流れはしばらく継続することとなった。

この事例で特徴的だったことは、性差別問題への取組を進める女性たちを中心として、抗議行動が展開されたことである。たとえば、北米のキリスト教における同性愛者差別に関しては、同性愛者当事者たちが中心となって、「選び取られたコミュニティ」を形成し、問題と向き合っていた²⁵⁾。しかし、日本基督教団の事例では、それまで教会における女性差別の現状や結婚式などにみる夫婦関係を規定するような聖書引用への批判的検証、軍隊「慰安婦」制度をはじめとする戦後補償問題、性暴力の諸問題などのテーマを中心に担っていた人びとが、同じく性をめぐる規範によって排除される実態に自分たちの置かれた状況との類似性を

みいだし、抗議行動が形成されていったのである²⁶⁾。

性をめぐる規範という共通点によって差別や抑圧が生み出されていく状況に、女性たちが立ち上がった動因には、ひとつには「怒り」という感情があった。男性中心主義を前提として構成される基督教のなかで、女性たちが周縁化され、不可視化されること、たえず従属的な立場に置かれることへの「怒り」である。すでにさまざまな取組のなかで、女性たちは、そのような「怒り」の経験を共有していた。

他方で、1998年の時点で、すでに性的マイノリティを中心とした「選り取られたコミュニティ」は日本の基督教のなかにも存在していたが、かれらを中心に抗議行動が起こることはなかった。「怒り」という感情はア・プリオリに存在するものではなく、手段を「学習」した結果、表出可能なものとなる。たとえば、東京都の施設である「府中青年の家」から同性愛者団体が宿泊拒否を受けた事件で、みずからもその裁判闘争の担い手となった社会学者の風間孝は、つぎのように述べている。宿泊拒否が起こった1990年当時、裁判の原告となった同団体の多くのメンバーは「同性愛を否定する言説は数多く見出されるにしても、同性愛を肯定する言説に出会ったことが(…)なかった」。起こった事柄に対して「怒り」という感情を表明する行為は「同性愛者としての立場を引き受け、その立場から行動する」ことを意味する。当時、「メンバーの大部分は、怒り、差別行為に対して同性愛者として行動する以前のところ、すなわち同性愛者である自己を肯定的にとらえるという最も根本的な部分に問題を抱えていた」という²⁷⁾。風間は「これまで同性愛者であることに向き合わないよう、向き合わないようになってきたから、急に同性愛者の立場に立って、ものを考えることなどできなかった」というあるメンバーの言葉を紹介している²⁸⁾。同性愛者の「主体」の不在は、このように感情の発露を不可能にし、「主体」化のプロセスのなかで戸惑いを生み出したといえる。この(男性)同性愛者たちの戸惑いともいうべき感情の発露は、教団の事件に対して咄嗟に、また継続して「怒り」を表明できなかった(男性)同性愛者たちの態度と照応する。

日本基督教団における「同性愛者差別事件」への抗議行動をとおして

共有された女性たちの「怒り」の経験は、やがて、教派を超えて、共通課題を検討する状況へとシフトしていく。後に立ち上がっていった流れのひとつに、「性と人権キリスト教全国連絡会議」がある。2010年に構想され、2012年10月に第1回が実施された。この会議では、「キリスト教に埋め込まれている性支配の現状」を考えるために、以下のようなテーマが提起された。

そこには、異性愛主義（「家族」規範や「結婚」の奨励・祝福など）、性暴力の問題（戦時下における軍隊「慰安婦」問題、セクシュアル・ハラスメントやレイプなどの性被害の問題など）、さらにはこれらの排除や差別を正当化する聖書解釈の問題などがある。社会のなかに存在するキリスト教は、その社会のただなかにある問題を内包しているのみではなく、キリスト教独自のもつ「信仰」理解が暴力を支え、助長しているという現実が横たわっていることも忘れてはならない。そのために、キリスト教の歴史や、わたしたちの「信仰」理解そのものをも問い直していくことは必要不可欠の作業でもあるだろう²⁹⁾。

「性と人権」について、キリスト教のなかで考えていくにあたり、ここで抽出されているのは、①異性愛主義という規範、②性暴力という現象である。また、女性たちが従属させられる存在としてのみならず、無意識のうちに、「信仰」理解として、これらの規範や暴力を支え、助長していることへの自覚の促しが提起され、共有された。協議が拡散した第1回を踏まえ、第2回（2016年9月）にはテーマが絞られ、「教会の異性愛主義と向き合う」が主題とされた³⁰⁾。

竹村和子は、「異性愛を規範とみなす異性愛主義（ヘテロセクシズム）は、男女の性差別（セクシズム）と不可分な関係にある抑圧構造」であるとし、「〔ヘテロ〕セクシズム」として分節化した。そこで前提視されるのは、「異性愛全般」ではなく、ただひとつの「正しいセクシュアリティ」である³¹⁾。竹村によると、「正しいセクシュアリティ」とは、「終

身的な単婚(モノガミー)」を前提として、「社会でヘゲモニーを得ている階級を再生産する家庭内のセクシュアリティ」を指す³²⁾。このようにとらえると、人間の性別を二分し、権力関係を介在した上で配置する男女二元論を基盤とした異性愛主義という規範は、分け隔てられ、役割分担を振られた男女のカテゴリーから、それぞれの個体をカップリングすることを前提とする。すなわち、男女でカップリングしない同性愛者のみならず、親密な関係性に異性を選択しない人びとすべてを当たり前ではない生としてスティグマを付与しうると同時に、つぎのような異性愛者をも排除する社会規範である。すなわち、離婚経験者、シングルである人、子どものいない夫婦、別居している家族など。また、婚姻関係の外で性的関係をもつ性風俗(セックスワーク)に対しても、スティグマを付与することとなる。性差別と異性愛主義が不可分なシステムであることを踏まえると、女性に対してよりいっそうスティグマを付与することもあきらかである。

ジェンダー／セクシュアリティの政治において規範を問うことは、マジョリティにとってマイノリティの受容を促すことにむすびつくとはいえないのかもしれない。というのも、人びとがそれを前提として日常生活を送っているのが規範だからだ。ましてや、先述のように「怒り」という感情が発露されれば、周囲の不快感を喚起することにもなりかねない。

ここで、1980年代の合衆国におけるエイズ・アクティビズムを思い起こしたい。路上に出て、「わたしたちはここにいる(We are here)」という主張を繰り返し、非暴力直接行動という手法を採用した人びとと、たとえば、肅々とミサをつづけていた人びととのあいだに、どのような架橋が可能なのであろうか。実際、ACT UPによる「教会を止める！」行動における「わたしたちを殺すのをやめろ！」と繰り返された叫びは、当初の計画にはなかったものである。大聖堂のミサの進行中に発されたノイズは、そのため、マスメディアのみならず、同性愛者団体からも酷評されたという³³⁾。では、このような行動は、すでにある同性愛者たちへの差別を助長し、再生産するような逆効果しか生み出さな

かったのだろうか。

清水晶子は、エイズ・アクティヴィズムから、1990年代に継承されていくクィア・アクティヴィズム³⁴⁾への流れを追いつつ、つぎのように述べる。

非規範的なセクシュアリティやジェンダーへの差別や排除の気運が高まる中、(…)既存の規範にしたがわない性や身体の正当性を臆面もなく主張し、それを認めない規範を公然と批判することを意味した。「私たちはここにいるし、わたしたちはクィアなのよ、それに慣れることね」というよく知られた標語に象徴されるように、クィア・アクティヴィズムは、いわば反抗的な開き直りの姿勢を前面に打ち出したのである³⁵⁾。

そもそも、「反抗的な開き直りの姿勢」とは、マイノリティの側がマジョリティへの価値観へ架橋を求めるものではない。「怒り」を結集軸として遂行された抗議行動は、マジョリティの側に対話を求めるよりも、排除され、差別されている人びとがつながっていく効果を生み出したものであったといえる。すなわち、ベクトルが異なるということである。

つづけて、清水は、つぎのように述べる。

「わたしたちはここにいる」という主張は、「あなたたち」とは明確に異なる集団としての「私たち」の存在の確認ではなく、「私たち」を異分子として排除しようとする「あなたたち」の内部に「私たち」はすでに存在しており、両者を峻別する本質的で不変の差異が都合よく存在するわけではない、という暴露のかたちをとった³⁶⁾。

同性愛者は外見で判断できるわけではない。排除しようとする人びとの周囲にも存在している可能性もある。にもかかわらず、存在しないものとして他者化され、不可視化されていく。表明すれば、従来のコミュ

ニティからはじき出されることにもなりかねない状況が待っている。

たとえば、先の「性と人権キリスト教全国連絡会議」という試みは、これまでに同性愛者、あるいは性的マイノリティをめぐって形成されてきた「選び取られたコミュニティ」とも異なる。数年に一回、それぞれの置かれた場から経験を持ち寄り、同性愛者差別と性差別の問題を異性愛主義という規範を問う作業として行なうネットワークとして、あらたな試みを生み出しつつあるといえる。

5. さらなる共同性の模索に向けて

本稿では、地域や家族、学校などの従来のコミュニティからはじき出される人びとの状況を同性愛者の置かれた場からみてきた。人びとは従来のコミュニティから離れ、「選び取られたコミュニティ」において、経験を共有し、自己尊厳を回復していく。そのひとつに、合衆国におけるエイズ・アクティビズムの経験をみてきた。もちろん、エイズ・アクティビズムは、人間のいのちという緊急課題に直面した突出した例であり、そこでの行動や主張を普遍化して、簡単にほかの場面に適用すべきではないかもしれない。しかし、「怒り」という感情を結集軸として、規範を問う作業から示唆されることはあつたはずだ。そのような仮説を立て、日本における女性たちの異性愛主義を問題化する動きを検討してきた。

性差別と異性愛主義を同根の規範としてとらえ、それぞれの場での経験を持ち寄りつつ、対話を重ねようとする作業は、まだ日本でも歴史は浅い。本稿では、教派を超えて集う「性と人権キリスト教全国連絡会議」の事例について触れたが、そのようなネットワークが、どこにひらかれるのか、今後、記録し、分析していくことを、引き続き、筆者の課題としたい。

注

- 1) 筆者は、1994年より日本基督教団の牧師として活動していることを付け加えておく。詳細については、拙著『「レズビアン」という生き方——キリスト教の異性愛主義を問う』（新教出版社、2006年）をご参照いただきたい。
- 2) 昨今、日本においても「LGBT（レズビアン・ゲイ・バイセクシュアル・トランスジェンダー）」や「性的マイノリティ」という言葉がマスメディアや行政などでも使用され、広く知られるようになった。これらの言葉には、性的指向にかかわる人権問題（レズビアン・ゲイ・バイセクシュアル）と性自認にかかわる人権問題（トランスジェンダー）が含まれるが、本稿では前者の問題（性的指向をめぐる人権）に焦点を絞って考察する。
- 3) 見田宗介『社会学入門——人間と社会の未来』岩波新書、2006年、17–18頁。
- 4) 同性愛者と「選び取られたコミュニティ」をめぐることは、拙著で詳述している。堀江有里『レズビアン・アイデンティティーズ』洛北出版、2015年。
- 5) ジェンダー／セクシュアリティの政治が「分断」されていく状況については、「個人的なことは政治的なことである（The personal is political）」という第2波フェミニズムのテーゼを読み解き、以下で考察した。堀江有里『『個人的なことは政治的なこと』をめぐる断章』堀江有里・山口真紀・大谷通高『〈抵抗〉としてのフェミニズム』（立命館大学生存学研究センター報告第24号）、2016年（http://www.ritsumeai-arsvi.org/publications/index/type/center_reports/number/24）。
- 6) 周知のとおり、HIVというウイルス（ヒト免疫不全ウイルス／Human Immunodeficiency Virus）は人間の体液や血液によって感染する。そして、このウイルスは、人間の免疫細胞に感染し、潜伏期間を置いて、免疫細胞を破壊し、後天的に免疫不全を起こす場合がある。このHIVによって引き起こされる免疫不全をエイズ（後天性免疫不全症候群／Acquired Immune Deficiency Syndrome = AIDS）と呼ぶ。すなわち、エイズとは、免疫不全がもたらす病の総称である。
- 7) 「ACT UP／AIDS Coalition to Unleash Power（力を解放するエイズ連合）」は、1987年にアメリカ合衆国ニューヨーク市で設立された団体である。メディアやアートを駆使し、行政や宗教団体などに赴き、非暴力に基づく直接的な抗議行動を展開するなど、新しい社会運動の手法を提示した（田崎英明『エイズなんてこわくない——ゲイ／エイズ・アクティヴィズムとはなにか？』河出書房新社、1993年；林達雄『エイズとの闘い——世界を変えた人々の声』岩波書店、2005年）。
- 8) ドキュメンタリー映画に『怒りを力に——ACT UPの歴史』（ジム・ハバード監督、合衆国、2012年）。原題は「United in Anger」。1980年代後半に起こったACT UPの活動は、非暴力直接行動を映像で残し、独自のメディアによって広く拡散する役割も

果たした。撮影機材や映像技術の発達がもたらした影響も大きい。また、同映画には ACT UP の活動に従事していたサラ・シュルマン（ニューヨーク市立大学教員）もプロデューサーとして参加している。経済階層の高い白人男性同性愛者が中心となったエイズ・アクティヴィズムというイメージを問いなおし、レズビアンをはじめとした女性たち、貧困のなかにいる女性たち、アフリカン・アメリカンやヒスパニックなどの非白人男性たちなど、さまざまな担い手たちが紹介されていることも、同映画の特徴である。

- 9) “Stop the Church Action 10 Year Anniversary Action: Act Up” (<http://www.actupny.org/YELL/stopchurch99.html> : 最終閲覧日 2016 年 9 月 10 日)。
- 10) スーザン・ソング『エイズとその隠喩』富山太佳夫訳、みすず書房、1990 年、88 頁。
- 11) このような合衆国の情報をそのまま利用した日本においても、類似の流れが生み出された。日本におけるエイズをめぐる言説と男性同性愛者へのスティグマ付与については以下に詳しい。風間孝・河口和也『同性愛と異性愛』岩波新書、2010 年。
- 12) Crimp, Douglas, “Mourning and Militancy”, *October*, Vol. 51, 1989, pp. 3–18.
- 13) Crimp, *ibid.*
- 14) たとえば、合衆国における反同性愛の先鋭的な団体のひとつに「エクソダス・インターナショナル (Exodus International)」があった (1973 年設立)。かれらは、同性愛を「自然なあり方」に背く行為 (= 神に背く行為) として認識し、「真の信仰」をもったプログラムによって、同性愛者を異性愛者に「悔改」させる活動を継続してきた。2013 年に、この方向性は誤りであったと認識し、謝罪と共に「改悔」促進活動を停止している。2015 年 5 月には公式サイトに、同性愛者のコミュニティへの謝罪と、今後、多様な家族を形成する人びとへのサポートを行なうことの決意とが表明された。現在は同団体が中心課題をシフトしているため、当該記事は削除されている (<http://exodusinternational.org/> : 最終閲覧日 2013 年 8 月 10 日)。
- 15) ジョン・ボズウェル『キリスト教と同性愛 —— 一〜十四世紀のゲイ・ピープル』大越愛子・下田立行訳、国文社、1990 年。
- 16) 異性に性的指向が向く者は「異性愛者」だが、異性愛が当たり前とされている社会で、「異性愛者」という言葉に触れる機会はあまりなく、無徴の存在だといえる。無徴であることが異性愛主義の現れでもあるだろう。
- 17) 谷口洋幸「ソドミー法のヨーロッパ人権条約適合性 —— グジャン対イギリス」谷口洋幸・齊藤笑美子・大島梨沙編『性的マイノリティ判例解説』信山社、2011 年。
- 18) Guest, Deryn, Robert Goss, Mona West and Thomas Bohache (eds.), *The Queer Bible Commentary*, SCM Press, 2006. Helminiak, Daniel, *What the Bible Really Says about Homosexuality*, Alamo Square Press, 1994. など。

- 19) Goss, Robert E. and Mona West (eds.), *Take Back the Word: A Queer Reading of the Bible*, The Pilgrim Press, 2003, p. 3.
- 20) Tolbert, Mary Ann, “What Word Shall We Take Back?”, Goss, Robert E. and Mona West (eds.), *Take Back the Word: A Queer Reading of the Bible*, The Pilgrim Press, 2000, p. ix.
- 21) ボズウェル、前掲書、109頁。
- 22) 宗教研究において、川橋範子と黒木雅子は、宗教が性差別を助長するものとして棄却してしまうのではなく、「混在するめぐみ」として位置づけ、フェミニズムの観点から批判的に検証する作業を行っている（川橋範子・黒木雅子『混在するめぐみ——ポストコロニアル時代の宗教とフェミニズム』人文書院、2004年）。また、日本におけるフェミニスト神学では、おもに聖書学の領域で展開されてきたものに女性たちの位置を回復する研究が顕著にみられる。口承で伝えられた物語を文字に残すという作業自体が、識字率の低い状況のなかで「エリート男性」によって担われてきたこと、すなわち、階層や性別を限定された営為でしかなかったことを山口里子は記述している（cf. 山口里子『いのちの糧の分かち合い——いま、教会の原点から学ぶ』新教出版社、2013年）。その物語のなかに消されていった女性たちの姿を掘り起こす作業もフェミニスト神学にとっては重要なテーマとなってきた。また紙幅の都合で、本稿では詳細に聖書テキストには立ち入らないが、同性愛者の排除のために引用される聖書テキストについて、詳細に検討したものとして以下のものがある。山口里子『虹は私たちの間に——性と生の正義に向けて』新教出版社、2008年。
- 23) たとえば、昨今、日本でも議論されている同性カップルの法的保護についても同様の分岐点が生じると筆者は考えている。すなわち、異性カップルにのみ与えられている婚姻制度などの特権を同性間にも拡大することをめざすか、あるいはそもそも異性愛主義で構成されており、諸問題が指摘されてきた婚姻制度の解体を理念的にめざすか、いずれに軸足を置くか、という分岐点である（cf. 堀江有里「〈反婚〉試論——家族規範解体をめぐる覚書」『現代思想』43（16）、2015年；「日本における同性カップルの権利保障をめぐる可視化戦略の陥穽」日本ジェンダー学会『日本ジェンダー研究』第19号、2016年）。キリスト教における同性愛者差別をどのようにとらえるかについても、マジョリティの側の規範にある程度沿った上で包摂を求めるのか、あるいは社会構造のなかに埋め込まれている規範自体を問うのか、という点で、同型をなしていると考えることができるのではないだろうか。
- 24) いずれも筆者が活動に従事している「信仰とセクシュアリティを考えるキリスト者の会（ECQA/Ecumenical Community for Queer Activism）」（1994年設立）において把握したケースであり、当然のことながら、これらは氷山の一角であると推測できる

- だろう。ECQAの活動については以下の拙著にて紹介している。堀江有里『「レズビアン」という生き方——キリスト教の異性愛主義を問う』新教出版社、2006年；『レズビアン・アイデンティティーズ』洛北出版、2015年、第3部。
- 25) カナダにおける実践としては以下に詳しい。アリソン・C・ハントリー『カナダ合同教会の挑戦——性の多様性の中で』ロバート・ウィットマー、道北クリスチャンセンター共訳、新教出版社、2003年。
 - 26) この抗議行動の1998～2006年までの詳細については、堀江前掲書（2006年）を参照のこと。また同時期、在日大韓基督教会でも同性愛者をめぐる議論が起り、「差別事件」として問題化された出来事があった（堀江有里「異なる被差別カテゴリー間に生じる〈排除〉と〈連帯〉——在日韓国／朝鮮人共同体における『レズビアン差別事件』を事例に」山本崇記・高橋慎一編『「異なり」の力学——マイノリティをめぐる研究と方法の実践的課題』（立命館大学生存学術センター報告第14号）、2010年／http://www.ritsumei-arsvi.org/publications/index/type/center_reports/number/14）。
 - 27) 風間孝『運動と調査の間——同性愛者運動への参与観察から』佐藤健二編『都市の読解力——21世紀の都市社会学3』勁草書房、1996年、38-39頁。
 - 28) 風間孝、前掲論文、38-39頁。
 - 29) 『「性と人権 キリスト教全国連絡会議2012」基調報告』『第1回性と人権キリスト教全国連絡会議報告書』、2013年。テーマは「性と人権、今わたしたちの課題は」として開催された。
 - 30) プログラムは、主題をめぐるトーク（教会の異性愛主義と向き合う？——“怒り”の共同性に向けて）、パネルディスカッションとして3人からの発題、ほかグループディスカッション。また、第3回は2018年に首都圏で開催されることが決定している。
 - 31) 竹村和子『愛について——アイデンティティと欲望の政治学』岩波書店、2002年、3-4頁。
 - 32) 竹村、前掲書、37-38頁。
 - 33) “Stop the Church Action 10 Year Anniversary Action: Act Up” (<http://www.actupny.org/YELL/stopchurch99.html> : 最終閲覧日2016年9月10日)。
 - 34) 「クィア」(queer)とは、もともと男性同性愛者に対する蔑称として使用されていたものを、性別二元論や異性愛主義など、性をめぐる規範を問う視角としてきたえなおされた概念である。
 - 35) 清水晶子『「ちゃんと正しい方向に向かっている」——クィア・ポリティクスの現在』三浦玲一・早坂静編『ジェンダーと「自由」——理論、リベラリズム、クィア』彩流社、2013年、316-317頁。
 - 36) 清水晶子、前掲論文、317頁。

特 集

コミュニティの再生・創生と宗教

日本会議と創価学会

—安倍政権を支えるコミュニティ—

寺田喜朗¹

2016年上半期は、日本会議・創価学会に関する報道・出版が相次いだ。本稿は、メディアで報道された内容を検討し、二つの運動・組織を対照させるやり方でその特色を浮かび上がらせ、両コミュニティの実態と組織の実力に迫りたい。

¹ てらだよしろう：大正大学教授

はじめに

2016年上半期、日本会議と創価学会に関する報道・出版が相次いだ。煩雑になるので書誌情報は割愛するが、全国紙・週刊誌で特集記事が編まれ、新書・ムックが次々に公刊された。呼び水となったのは、6月22日公示、7月10日に投開票が行われた参院選である。そこで注目を集めたのは、いわゆる「改憲勢力」とされる自由民主党・公明党の連立与党が憲法改正発議に必要な3分の2以上の議席を獲得できるか、という点だった。なお、既に自公連立政権は、いわゆる周辺事態法・国旗国歌法・通信傍受法(1999年)、テロ特措法(2001年)、イラク特措法(2003年)、改正教育基本法・防衛省設置法(2006年)、国民投票法(2007年)、特定秘密保護法(2013年)を成立させ、2014年には集団自衛権の行使容認(閣議決定)、2015年には安保法制を成立させた実績がある。

2012年12月から長期政権を維持している安倍内閣(第二次安倍内閣2012年12月～2014年9月、第二次安倍改造内閣2014年9月～12月、第三次安倍内閣2012年12月～2015年10月、第三次安倍第一改造内閣2015年10月～2016年8月、第三次安倍第二改造内閣2016年8月～)を陰で支えているのが日本会議であり、扶翼しているのが公明党、換言すれば創価学会である。ただし、付言しておくとう安倍政権を支えているのは日本会議だけではないし、公明党が創価学会の支援を受けているからと言って両者の関係が完全に一心同体・不即不離とは必ずしも言い切れない。左派ないしリベラル系メディアは、日本会議を安倍政権の「黒幕」、あるいは「極右団体」「カルト集団」等と報じ、創価学会については「学会員の公明党離れ」や「内部崩壊」の可能性を伝えている。しかし、そこにはやや針小棒大あるいは牽強付会な議論も散見されるように思われる。筆者は、これまで生長の家を中心にいくつかの新宗教を対象に研究を続けてきたが、新宗教研究に携わる立場からは日本会議・創価学会に関する報道には違和感を覚えることが少なくない。

本稿は、客観性・中立性を志向する立場から両者の実態と実力に接近したい。近年アカデミズムの領域では、宗教団体と政治の関係を検討し

た塚田穂高の研究（塚田 2015）、創価学会（をはじめとした法華運動）のみならず新宗教運動に詳しい西山茂の研究が公刊された（西山 2016）。本稿は、このような信頼性が高い成果を参照しつつ、メディアが伝える日本会議と創価学会の姿を検討し、より正確な実態を捉え、運動の実態と組織の実力を考察することを試みたい。

なお、本稿では、両者をそれぞれ宗教的なコミュニティと見なして論じていきたい。コミュニティというタームは多義的な概念であり、用いられ方も多岐に及んでいるが、ここでは、共同関心（common interest）に基づいた我々意識・我々感情といったコミュニティ感情（community sentiment）を共有する様々なスケールのグループ・ソサエティ（集団社会）と定義しておく。後述するように日本会議と創価学会は、組織の構造ないし編成のあり方が大きく異なっているが、この定義を適用すると両者を同じコミュニティという概念で比較・対照することが可能となる。

1. 日本会議の構成員

日本会議に関しては、2016年5月以降、菅野完のウェブ連載の刊行化（『日本会議の研究』）を皮切りに、上杉聰、俵義文、成澤宗男、青木理、山崎雅弘等の著作が相次いで刊行された（菅野 2016）（上杉 2016）（俵 2016a）（成澤 2016）（青木 2016）（山崎 2016）。タイトルを一瞥すると、日本会議の「研究」が着手され、「何か」が問われ、その「全貌」「正体」「戦前回帰への情念」が明らかになってきた模様である。いずれも力作で学ぶところは大変多かったが、筆者は依然、事実の評価や解釈に関して釈然としない印象を抱いている。以下では、まず彼らの著作から客観的な事実を抽出し、日本会議に関する基礎情報を押さえ、その後、事実の評価や解釈について私見を述べることにしたい。

日本会議は、「日本を守る会」と「日本を守る国民会議」が統合する形で発足したロビーグループである。日本を守る会は、1974年に朝比奈宗源（臨済宗円覚寺派管長）が富岡盛彦（富岡八幡宮宮司・元神社本庁

総長)と諮り、伊達巽(明治神宮宮司)・谷口雅春(生長の家総裁)等を引き込む形で設立された宗教者を中心とした民間団体である。発足時の代表役員には、山本莊八・安岡正篤等といった文化人と共に岩本勝俊(曹洞宗管長)・金子日威(日蓮宗管長)・清水谷恭順(浅草寺貫首)・小倉靈現(念法眞教燈主)・関口トミノ(佛所護念会教団会長)・蓮沼門三(修養団主幹)・岡田光玉(世界真光文明教団教え主)等といった宗教団体・宗派の指導者が名を連ねた。なお、監事には廣池千太郎(モラロジー研究所所長)が就任している。一方、日本を守る国民会議は、1978年に発足した「元号法制化実現国民会議」を発展解消する形で1981年に設立された財界・学界・政界・宗教界などの代表・指導者が集った民間団体である。役員として関与した人物には、加瀬俊一(元国連大使)・黛敏郎(作曲家)・副島廣之(明治神宮権宮司)・宇野精一(東大名誉教授)・清水幾太郎(元学習院大学教授)・小堀桂一郎(東大名誉教授)・江藤淳(東工大教授)・瀬島龍三(伊藤忠商事会長など歴任)・井深大(ソニー名誉会長)・石井公一郎(ブリヂストンサイクル相談役)・塚本幸一(ワコール創業者)・武見太郎(日本医師会会長)・小田村四郎(拓殖大総長)・百地章(日大教授)・大原康男(國學院大教授)等がいた。この二つの団体が大同団結する形で1997年に誕生したのが日本会議である。日本会議に参加した宗派・団体(代表者)は、上記以外にも比叡山延暦寺・熱田神宮・靖国神社・霊友会・黒住教・崇教真光・新生仏教教団・解脱会・オイスカインターナショナル(三五教)・大和教団・キリストの幕屋(キリスト聖書塾)等がある(塚田2015)。2016年8月現在、日本会議の役員(計57人)には、石原慎太郎(元都知事)・尾辻秀久(日本遺族会会長)等と共に宗教関係者(修養団体を含む)が23人含まれている。なお(日本を守る会・日本を守る国民会議の中核的メンバーであった)生長の家は、1984年に政治運動からの撤退を宣言しており、日本会議には参加していない。逆に、同教団の第三代総裁・谷口雅宣は、創始者・谷口雅春の政治思想から完全に距離を置いており、安倍政権ならびに「右翼団体「日本会議」」を痛烈に批判している(谷口2016)。

日本会議のウェブサイトには、以下の紹介文が掲載されている¹⁾。

私達「日本会議」は、前身団体である「日本を守る国民会議」と「日本を守る会」とが統合し、平成9年5月30日に設立された全国に草の根ネットワークをもつ国民運動団体です。

私達の国民運動は、これまでに、明治・大正・昭和の元号法制化の実現、昭和天皇御在位60年や今上陛下の御即位などの皇室のご慶事をお祝いする奉祝運動、教育の正常化や歴史教科書の編纂事業、終戦50年に際しての戦没者追悼行事やアジア共生の祭典の開催、自衛隊PKO活動への支援、伝統に基づく国家理念を提唱した新憲法の提唱など、30有余年にわたり正しい日本の進路を求めて力強い国民運動を全国において展開してきました。

今日、日本は、混迷する政治、荒廃する教育、欠落する危機管理など多くの問題を抱え、前途多難な時を迎えています。私達「日本会議」は、美しい日本を守り伝えるため、「誇りある国づくりを」を合言葉に、提言し行動します。

そして、超党派の議員による「日本会議国会議員懇談会」が設立され、「美しい日本の再建」を目指し、「全国津々浦々で草の根国民運動」を展開していることが述べられている。

日本会議の発足から約20年が経過しようとしている。青木理の調べによると、会員数は非公表ながら2015年4月時点で約38,000人（正会員の年会費は10,000円）、全国に241の支部がある（青木2016: 31）。また、非公表ながら全国の都道府県議会や市区町村議会の議員が加盟する「日本会議地方議員連盟」には約1,700人、国会議員が加盟する「日本会議国会議員懇談会」には約280人前後が加盟しているとされる（同：51）。依義文によると、2016年8月に発足した第三次安倍第二改造内閣では、全閣僚20人中16人（安倍晋三・麻生太郎・高市早苗・金田勝年・岸田文雄・松野博一・塩崎恭久・山本有二・世耕弘成・山本公一・稲田朋美・今村雅弘・加藤勝信・山本幸三・丸川珠代・菅義偉）が加盟議員であり、以前、安倍内閣に所属した石破茂・甘利明・下村博文・山谷えり子・中谷元・西川公也・望月義夫・竹下亘・山口俊一・森

山裕・林幹雄・島尻安伊子等も加盟議員とされる(俵 2016b)。

以上の状況に鑑みて、菅野完は「安倍内閣を支配する日本会議」(菅野 2016: 18)、上杉聰は「権力の中枢に巣くって政策決定に大きな影響力を持っている」(上杉 2016: 19)、俵義文は「日本会議による内閣ジャック」「日本の政治支配ともいうべき状況」(俵 2016a: 114)、「安倍政権は日本会議政権」(俵 2016b: 207)と論じている。山崎雅弘は「日本会議と日本会議国会議員懇談会は、いわば頭脳と手足のような関係」と評している(山崎 2016: 20)。いずれも日本会議を「極右ロビー団体」「歴史修正主義」等と危険視し、立憲民主主義を脅かす「日本最大の右翼団体」と評価する点は共通している。

2. 日本青年協議会と生長の家

以下、私見を交えながら論を進めていきたい。日本会議の基本方針は、皇室崇敬・新憲法制定(改憲)・責任ある政治の実現(自主独立)・愛国教育の推進(教育改革)・国防強化・国際的地位の向上(国際貢献)等と要約できる。伝統的な家族観を尊重(夫婦別姓への反対等)することも方針の一つと見なせる。ただし、参加している団体や教団が掲げる政策目標はそれぞれ異なり、温度差もある。多種多様な保守的・愛国的志向を有する人々・団体をゆるやかに束ね、協働を可能にさせているのが日本会議というヴィークル(vehicle)だと筆者は見ている。

このあたりの事情について菅野は、「多種多様な人々が「なんとなく保守っぽい」という極めて曖昧な共通項だけでゆるやかに同居しているのが「日本会議」、あるいは「国歌斉唱」と「リベラル揶揄」という極めて幼稚な糾合点を軸に「なんとなく保守っぽい」有象無象の各種教団・各種団体」が同居しているのが実態だと述べている(菅野 2016: 131)。「幼稚」という評価は別にして、運動体の実態に対する見立ては筆者のそれとほぼ同じである。と同時に菅野は、雑多な教団・団体を取りまとめ、「数」として顕在化させ、その「数」を見事にコントロールする管理能力を誇示し、政治に対する圧力に変えていく…略…考えは幼稚でか

つ多種多様かもしれぬが、これを束ねる事務方は極めて優秀だ」という評価も加えており（同：132）、この見解にも筆者は大いに首肯する。

日本会議の事務局を担当し、国民運動の企画・立案・遂行に関する実質的な運営を担ってきたのが1970年に結成された「日本青年協議会」²⁾である。日本会議の事務総長は、日本青年協議会会長である梶島有三が務めている。梶島は、伊藤哲夫（日本政策研究センター代表・安倍晋三の「筆頭ブレーン」と報じられている）、衛藤晟一（参議院議員・内閣総理大臣補佐官・安倍晋三の「盟友中の盟友」と報じられている）、百地章（日本大学教授・「美しい日本の憲法をつくる国民の会」および「21世紀の日本と憲法」有識者懇談会）役員）、高橋史朗（明星大学教授）等とともに生長の家の学生組織のOBである。

梶島等を輩出した生長の家について簡単に補足しておきたい。生長の家は、1930年に谷口雅春によって創始された新宗教である。谷口は、唯神実相（人間神の子）・唯心所現（心の法則）・万教帰一を唱える宗教家であるのと同時に、反唯物論・反共産主義・明治憲法復元・天皇への帰一を説き、「戦後右翼の理論的支柱」と評された政治思想家でもある。谷口は、学生運動がさかんだった時代に左翼陣営に対抗できた数少ない保守イデオログの一人であり、日本社会の左傾化に危機感を覚える人々の受け皿になっていた。1964年には優生保護法改正を目指して生長の家政治連合（生政連）を立ち上げ、1965年の参院選では玉置和郎を全面支援し、854,473票を獲得させた（1981年には最大公称信徒数380万）。1983年、自民党の対応に失望し、生政連を解散、翌年には政治運動から撤退することを宣言する。1985年に谷口は逝去、1990年に（後に第三代総裁に就任する）谷口雅宣が副総裁に就任すると、谷口雅春が唱えた主張・方針は大きく変更されていく（寺田2008）。雅宣は、地球レベルの環境問題に強い関心を示す一方、雅春の信奉者を「原理主義者」として批判、雅春シンパの離脱、あるいは解任・排除が相次ぐ。離脱した人々の一部は、「谷口雅春先生の教えを学ぶ会」（2002年）等を結成し、重版停止にされた著作の復刊を進める活動等を行っている（「生長の家」正史編纂委員会2016）。

梶島は、長崎大学在学中の1966年、安東巖（後に生長の家本部講師）と共に長崎大学学生協議会を結成し、日本社会主義青年同盟（社青同）が占拠して授業中断が続いていた長崎大学を「正常化」することに成功した（菅野2016: 267-275）。この一件は、全国の右翼・民族派学生に大きな刺激を与えることとなり、1969年の全国学生自治会連絡協議会（全国学協）結成に帰結する。この全国学協OBによって1970年に立ち上げられたのが日本青年協議会（日青協）である（中心メンバーとなったのは梶島有三・衛藤晟一・伊藤哲夫・高橋史朗・百地章等の生長の家の学生組織OB）。

梶島らは、全共闘や民青に対抗する形で運動を展開し、そのプロセスで大衆運動の戦略・戦術・ノウハウを学び取った。とりわけ反公害運動をヒントに、地方レベルの住民運動を通して全国的な政治問題へ影響を及ぼす手法を学んだ（ルオフ2001=2003: 262）。彼らは、元号法制化に向け、「地方議会決議運動」を発案し、1977年から各地にキャラバン隊を派遣した（講演会・映画上映による啓蒙活動を行い、雛形を提示して地元団体に請願書をつくらせ、地方議会に提出させる）。結果、全国1,632市町村、ならびに46の県議会で議会決議がなされ、1979年2月に元号法制化は国会審議に入る。国会会期中にも2万人規模の全国集会（318人の国会議員が出席）を開催する等、政治的圧力をかけ、同年6月、元号法は施行されるに至った（俵2016a: 21）。

既述したように日青協の主力は生長の家の学生組織OBであり、元号法制化運動は、神社本庁・神道政治連盟・生長の家・佛所護念会教団等の資金・活動援助を受けて推進された。しかし梶島らは、宗教団体に片寄らず、青年団体や婦人団体、遺族会、商工会議所をはじめとした経済団体等、幅広い団体に働きかけ、その力を結集させる形で、換言すれば、様々な圧力団体の統一戦線として国会に圧力をかける手法を選択し、成功を取めた。この元号法制化運動の成功体験によって「国民運動のパターン」が確立し、その後は、このパターンに即して「草の根国民運動」が進められることになる（青木2016: 168）。「美しい日本の憲法をつくる国民の会」「21世紀の日本と憲法」有識者懇談会「明治の日

推進協議会」「みんなで靖国神社に参拝する国民の会」「日本の建国を祝う会」等々、個別のテーマや時局に即応した運動団体を複数立ち上げ、地方から中央、中央から地方へとムーブメントを起こし、より多くの国民の声を代表している形態を取りながら政策決定に圧力を加えるのが、そのパターンである（成澤 2016: 62）。

日本会議の前身の一つである「日本を守る会」は、多くの船頭（教祖・指導者）の寄り合い所帯であったため、なかなか物事が決まらず、一方の「日本を守る国民会議」は、清水幾太郎や江藤淳のような学者・文化人が多かったこともあり、スローガンが大言壮語的で運動は上滑り傾向になりがちだったとされる（成澤 2016: 73）。他方、日青協は、街頭でチラシを配り、署名を集め、集会を開く等といった地道な「草の根活動」を推進する一定の組織力・事務処理能力を有した数少ない集団だった。そのようなノウハウと実績があるため、日本会議というヴィークルを着実に運営し、様々な政策決定に関与することが可能となったのである。

3. 日本会議の実態と実力

ここまでの記述で了解されるように、日本会議とその周辺の運動は、構成員の重複が多く、実態的には小規模なボランタリー・グループの集合体に他ならない。実体よりもはるかに大きな国民運動に擬態し、多くの国民の声を代表しているように演出する（高性能プロジェクターのような機能を果たす）デバイス（device）を備えたヴィークルだと筆者は見ている。一方、思想や政治的志向において様々に幅がある人々・団体が相乗りすることを可能にさせているのは、梶島らが、組織運営のノウハウを知悉しているのと同時に、自らの政治的イデオロギーを独善的に宣揚するのではなく、無私で（富や名声を求めず）真摯・実直に運動に取り組んでいるため、その姿勢が関係者からの信頼・信任につながり、このことが協働・共存の重要なフックになっている、と筆者は見ている。

別言すれば、特定の宗教団体が日本会議のイニシアチヴを専有してい

るという意見・批判がでると運動推進の障害となってしまうため、日青協（≒生長の家OB）は、著名人や文化人を前面に押し立て、自らは裏方として目立たないよう運動を進めてきた。そのため、日本社会の「右傾化の淵源」は、生長の家・谷口雅春の思想継承者（とりわけ安東巖）にあると喝破した菅野完『日本会議の研究』に対して、日本会議事務総長・梶鳥有三名義で「出版差し止め」を申し入れたのだと推察できる³⁾。会員数や加盟議員数を非公表にしているのも、大きな運動に擬態し、強い影響力を発揮するためであろう。

よって筆者は、「安倍内閣を支配」「内閣ジャック」「政治支配」「権力の中枢に巣くって政策決定に大きな影響力を持っている」等と評価することは妥当ではない、と考えている。それは、青木理の著作に収録された関係者へのインタビューからも証左することが可能だと思われる。

青木による貴重なインタビューを具体的に見ていくと、松浦芳子（杉並区議会議員）は、「日本会議は貧乏」だから「お金の支援はまったくありません」（「事務局の人にお給料を聞くと、カンパしたくなるくらい」「あまりに安くて申し訳ないくらい）、安倍政権を日本会議が「動かしているのではなく、支えているというのはある」「政治家は支えてくれる人たちがいなければ動けない。その支援力にはなっていると思います」「安倍さんにとっては、ありがたい存在ではないでしょうか（傍点筆者・以下同）」と語っている（青木2016: 55-59）。古賀俊昭（東京都議）は、「日本会議は、民族派の国民運動の事務局のような役割を担っている、そういう位置づけはできるでしょう」。左翼のような様々な市民団体やフロント組織が保守陣営にはなかったので自民党議員は重宝しており、「積極的な参加ではなくても、お賽銭を入れるような感じでおつきあいしておこうという人が多いと思います」と述べている（同：103-104）。玉川博己（三島由紀夫研究会・元日本学生同盟委員長）は、「梶鳥さんは…略…やっぱり真面目」「（日本会議は）財政的にはそんなに豊かではないと思いますよ。聞いた話では、日本会議も最初に立ち上げる時は…略…梶鳥さんのほかにも…略…安東巖さんが自分の家を担保に入れて協力した」らしい、と語っている（同：110-111）。稲田朋美（元

自民党政調会長・現防衛大臣)からは、外国メディアが「日本最大の右派ロビー団体」「安倍政権を牛耳っている」と報じていることをどう思うか、という質問に対し、「そんなに力のある団体だと感じたことはありません」。「私の政治活動を直接バックアップしていただくとか、見返りに何をしていただくとか、そういう濃密な関係は全然ありません」「たとえばパーティ券を(買ってくれる)だとか、選挙の際に運動してくださるのかといったら、そういうことはまったくありません」という証言を引き出している(同：229)。

ここから青木は、「日本会議が安倍政権を牛耳っているとか支配しているというよりむしろ、両者が共鳴し、共振しつつ「戦後体制の打破」という共通目標に突き進み、結果として日本会議の存在が巨大化したように見えていると考えたほうが適切なように思える」という評価を下している(同：238)。青木のこの評価はまったく妥当だと思われる。

4. 神社本庁と神道政治連盟

しかしながら青木は、一方で「日本会議の実務的、あるいは理論的な中枢」は「生長の家に出自を持つ者たち」、「動員面、資金面、そして影響力などの面で強力に支えている」のは「神社本庁を頂点とする神社界」と見立てている(同：153)。そして、随所に「日本会議には資金潤沢な宗教団体が数多く集まっており、相当に豊富な活動費を得ていると思われる」(同：32)、「資金豊富な神社本庁や明治神宮などの宗教団体がそれなりの形で日本会議を支えている」(同：34)、「生長の家出身の活動家らが熱心かつ執拗だとはいっても、彼ら自身が巨大な動員力や資金力を持っているわけではない。この点において宗教団体としての神道と神社界には、けた外れの動員力と資金力と影響力がある」「神社本庁は、日本の宗教界でも比類のないほどのパワーをもっている」(同：122)等と神社本庁ならびに神道政治連盟(神政連)の「圧倒的な動員力と資金力」を繰り返し強調している。神政連国会議員懇談会メンバーが衆参合わせて304人存在し、第三次安倍第一改造内閣の閣僚20人のうち、17

人が神政連国会議員懇談会に加盟していることにも触れている⁴⁾。

しかし、この見解についても筆者は違和感を覚える。というのは、神社本庁は、生長の家や創価学会のようなヒエラルキー構造を伴った教団組織ではなく、個々の神社の包括団体に他ならないからである。簡単に補足すると、そもそも神社本庁は、占領政策によって神社の国家管理が廃止になることが確実視された1945年10月以降、大日本神祇会を中心とする「神社教案」と葦津珍彦ら神道青年会が主張する「神社連盟案」の2案の対立において、後者の案が採用され、設立された経緯がある（藤本2016: 6-10）。神社教案は、中央集権的なヒエラルキー構造を備えた教団機構を志向するものであり、神社連盟案は、各神社の独立性を尊重しつつ、統一的教義・経典をもたない神社のゆるやかな民間連合体を志向するものだった（藤田2016: 17-18）。神道指令（1945年12月15日）を経た1946年2月3日に「神社の包括団体」としての神社本庁が発足したわけだが、これらの経緯に鑑みたとき、本来の性格から言って神社本庁が上意下達のガバナンス機構をもたないことは明白である。葦津は、後年、緊急避難用の「仮のバラック」が「理想的恒久制度」であるかのように錯覚される気風に違和感を覚えるようになったとされるが（藤本2016: 573）、このことは神社本庁の基本的性格に変化が見られなかったことを示している。

資金力についてはデータを一瞥したい。2016年6月にまとめられた神社本庁による『「神社・神職に関する実態調査」報告書』によると（郵送法：10,310人送付・回答6,196）、「神社の最近1年間の収入合計」に関する設問に対しては、「10万円以上100万円未満」という回答が28.24%（1,750）で最も多く、「100万円以上300万円以下」が21.35%（1,323）でこれに続いている。潤沢な収入を得ている（別表神社）と見られる「1億円以上」は2.4%（149）、「5,000万円以上1億円未満」は2.45%（152）という数である（神社本庁総合研究所2016: 20）。「宮司（兼業・兼務等を含め）の年収」に関する設問に対しては、「100万円未満」という回答がもっとも多く29.66%（1,838）、「100万円以上300万円以下」が25.26%（1,565）、「300万円以上500万円未満」が18.69%

(1,158)で続いている。「なし」が5.49% (340) いるため、宮司としての収入が500万円以下のケースが全体の8割を占めていることがわかる。ちなみに「2,000万円以上」は0.44% (27)、「1,000万円以上2,000万円未満」は2.92% (181) という数値であった(同：28)。

この報告書からわかることは、①現在、神社本庁は、全国の神社のうち98%の約8万社を傘下に置き、神職資格を有する者は約22,000人いるとされるが、機関誌『月刊若木』(本庁包括下の神社の神職全員に送付される月刊誌)購読者のうち、本務神社の宮司として調査の対象となったのが10,310人であること、そして、そのうち有効回答を得ることができた(神社本庁の依頼に即応した)のが6,196人(回収率60.1%)に過ぎなかったこと(新宗教教団の本部が実施する質問紙調査と比べれば回収率は相当低い⁵⁾)、②そのうち300万円以下の収入の神社が全体の約6割(500万円以下の収入の神社は全体の7割)を占めていること、③約8割の神職は宮司としての収入が500万円以下であり、約6割の神職は300万円以下であること等である。別表神社と呼ばれる約300社以外は神社経営に余裕があるわけではないことが了解される。なお、この調査で、本務社からの収入が年収の100%と応えたのは15.56% (1,026)に過ぎず(50%未満が55.75%)、年収のうち神職としての収入(兼務社・助勤含む)が100%と応えた専業神職は23.18% (1,436)に過ぎない。つまり、約8万社を傘下に置く神社本庁のうち、自活可能な神社は約1,000社に過ぎず、4分の3の神職は別な仕事を兼業している。年収のうち神職としての収入(兼務社・助勤含む)が50%未満と応えた第二種兼業神職は44.11% (2,734) いるのである(同：29)。

なお、『週刊ダイヤモンド』(2016年4月16日号)によると、神社の収益源は、賽銭・授与品(お守り等)・祈祷料・セレモニー(結婚式等)の四つだとされるが、セレモニー収入が期待できるのは一部の神社であり、賽銭・授与品は収益力が低く、多くの神社は七五三・初宮詣・厄除・地鎮祭等の祈祷料を主たる収入源としているという⁶⁾。

高収入を誇る神社の中でも断トツで収入が突出しているのは明治神宮である。『週刊ダイヤモンド』(上掲)の試算によると、明治神宮の年間収

入は約140億円とされる。その内訳に関しても、収益事業（ブライダル事業をはじめとする非本業の課税事業）が86%（124億円）を占めており、本業の公益事業（16億円）だけでは、莫大な施設（70万平方メートル）の維持・管理費用を賄えず、大赤字になってしまうとされる（300万人の初詣客が訪れるが、賽銭の単価は100円に遠く及ばないとも記されている）。

同様に伊勢神宮に関しても、神宮大麻の頒布（800円×874万體）により年間約70億円の収入があるが、このうち約半分が神社本庁に納められ、さらに16億円は20年に1度の式年遷宮の費用のため積み立てられることになっているという。ちなみに前回の式年遷宮の総費用は550億円だったが、自己資金のみで遂行することは到底できないそうである（寄付を募る）。

このような神社界の収入規模を見たとき、『聖教新聞』の購読料（月額1,934円×550万部×12ヶ月）だけで年間1,000億円を超える創価学会とはスケールがまったく異なっていることが了解される。ちなみに『週刊ダイヤモンド』（2016年6月25日号）は、創価学会関連企業の年間総売上高は1,600億円、推定総資産規模は1兆8,000億円超だと報じている。参考までに末寺・教会約9,000、門徒約550万という規模の真宗大谷派（東本願寺派）の場合、20年前のデータでは本山への上納金額は年約40億円だという（田原1997: 147）。神社本庁が「けた外れの動員力と資金力」「日本の宗教界でも比類のないほどのパワー」というのは言い過ぎではないだろうか。

動員力に関しては、青木理の石川正人（師岡熊野神社宮司）に対するインタビューも参考になる。「憲法改正をはじめとするさまざまなテーマでの政治運動に熱心な方と、そうでない方と、やはり温度差はあるんですか」「（神奈川県）神職の方で積極的に日本会議の運動にかかわっている方はどれくらいになるのでしょうか」という質問に対し、石川は「もちろん温度差はあります」「神奈川県（の神社界）は意外と（日本会議の活動に）動いているほうだけれども、神職の15%か20%くらいですね」と応えている。憲法改正を求める署名集めには「どのくらいの神社が協力しているのでしょうか」という質問には「1,100社くらいある中

で100社に満たないと思います。1割はっていない」と語っている。そして、「神社本庁が、ある集會に本気で動員をかけたなら、どれくらい動員できるものなんですか」という質問には「正確にはわかりませんが、内容にもよるでしょうけど、たとえば『武道館を一杯にしましょう』という話なら、それはすぐにできることだと思います」「(1万とか2万の)その単位なら普通に(動員)できると思います」と述べている。新宗教研究に携わる者からすると、この程度の動員力は決して「圧倒的」「けた外れ」とは言えない、というのが率直なところである。

周知のように神社界と何らかの関係を持つとする政治家は多い。しかし、政治家が神社界との関係を重視するのは、動員力や資金力を期待するというよりは、地域の人々が集まる祭りで神輿を担がせてもらうこと(選挙民への貴重なアピールの機会)、地域の名士・有力者が集う神社総代にアピールすること(保守的志向を有する地域支援者の組織化の機会)にあると筆者は思っている(なお、祭りで団扇を配ることは選挙違反である)。

また、神社の氏子=神社本庁の信者ではありえず、神社本庁が全国の氏子に動員をかけても、地域の神職が媒介者とならねば、それに応じることはない。地域神社の神職についても政治的な信条を氏子に押しついたり、政治運動に関わることを強要すると地域社会から浮き上がり、敬遠されてしまう恐れがある。そもそも氏子の神社への帰属意識は多種多様であり、新宗教の信者のそれとは大きな乖離がある。ワッハの合致的宗教集団(identity of natural and religious groupings)・特殊的宗教集団(specifically religious group)を参照するまでもなく、ローカルな地域コミュニティに基礎を置く神社とアソシエーショナルなガバナンス機構を備えた教団組織に属することには大きな違いがある。そして、上述の調査でも、「氏子費を納めている人」のみに氏子を限定している神社は全体の32.67%(2,024)に過ぎない(神社本庁総合研究所2016: 8)。この場合も(調査項目にはないが)町内会費の一部として氏子費が徴収されているケースが存外に多いのではないか。つまり、青木の神社界に対する見立ても、実態から乖離した過大評価を行っているように思われるのである。

5. 創価学会

では、1999年7月から自民党と連立政権を組み、2009～2012年の野党時代（民主党政権）も選挙協力を重ね、2012年12月以降は政権与党の座にある公明党とその支持団体・創価学会の関係はどのようなものか。また、日本会議と比較したとき、創価学会の実力・プレゼンスはどう評価できるだろうか。

創価学会の前身は、1930年に創立された創価教育学会（ただし1930年11月18日は『創価教育学大系』の奥付）だが、現在の創価学会（1946年に改称）の実質的な起点は、1951年5月における戸田城聖の第二代会長就任と「折伏大行進」宣言にある。1948年当時3,000人程度だった会員数は、政治進出の足がかりとなる文化部創設時（1954年）には10万世帯、戸田が逝去した1958年には80万世帯、池田大作が第三代会長に就任した1960年には150万世帯、公明党が結成される1964年には505万世帯へと増大する。創価学会がターゲットにしたのは、都市の孤立した下層労働者・零細企業経営者たちだった。高度経済成長期、農村から都市へ大量の労働者が流入した。彼らの中には、不安定な生活と将来に対する不安を抱えた人々——労働組合に加盟していない不安定層——も多く含まれていた。悩み・不安を共有・解決する座談会と御本尊・題目による功德（現証・現世利益）が大きな魅力となり、信仰に基づいたコミュニティが育まれていく。やがて会員数は、1970年頃から（750万世帯を超えたあたりから）頭打ちになり、教勢は安定期に入る。会員の階層分布も次第に分散し、官僚・法曹界・メディア・教育界など日本社会の各界に人材を送り込む「総体革命」が目指される。現在、活字メディアだけでも聖教新聞社・潮出版社・第三文明社・鳳書院と複数の企業体を抱え、『聖教新聞』『グラフSGI』『大白蓮華』『公明新聞』『潮』『パンプキン』『第三文明』『灯台』等、多くの刊行物を出している。会館は全国に700棟、2016年現在、827万世帯という会員数を誇る。

戦後再建された創価学会は、セクト的性格⁷⁾が濃厚な日蓮正宗の在家講として出発した。日蓮正宗の教え（石山教学）は、日蓮本仏論（日蓮

が本地・釈尊は応身)を核に血脈相承論・板本尊論・国立戒壇論という特殊な排他的正統意識を備えていた(西山2016: 270-273)。当初、創価学会は、石山教学を根拠に大衆運動(折伏大行進)を展開したが、1969~1970年の言論出版妨害事件とそれに伴う激しいバッシングを受け、国立戒壇論を放棄する。さらに第一次宗創戦争(1977年)、第二次宗創戦争(1990年)、1991年における宗門からの離脱(破門)を経て、血脈相承論を相対化、板本尊論も2014年に完全に放棄、今日では日蓮本仏論は温存しつつも牧口(常三郎・初代会長)・戸田・池田の「三代会長」を中核に据えた独自の宗教様式を模索している(2016年11月5日の『聖教新聞』には「創価学会仏」というユニークな用語も発表された)。

創価学会は、「国立戒壇の建立」をスローガンに政治に進出した⁸⁾。当初は、「国立戒壇の建立だけ」が政治進出の目的であり、「衆議院には候補者を立てない」ことを宣言していた(同: 241)。しかし、1964年に公明党を結成、衆議院へと歩を進める。言論出版妨害問題による批判に直面すると、政治進出は「大衆福祉を目的」とするのであって「国立戒壇建立のための手段では絶対はない」と前言を撤回し(同: 251)、「政教分離」を宣言する(創価学会の役職と公明党の兼務を禁じる)。以降は、綱領から仏教用語(広宣流布・王仏冥合等)が消え、「人間性尊重の中道主義」を掲げることになる。つまり、現在の公明党の綱領には、宗教的な達成目標や理念はない(公明党史編纂委員会2014)。

創価学会の中央—地方組織(中央本部・方面本部・都道府県本部—総合本部・圏ゾーン・本部・支部・地区・ブロック)は、選挙の区割りに対応する形で編成されている。選挙結果が、組織に血が通っているか(地域活動が活発に行われているか/地区の幹部が地域会員の信任を得ているか)を図るリトマス紙の役割を果たしている。かつてのような強引な折伏が抑制されている現在、選挙は、会員間の結合を強化し、組織を引き締め、会員を切磋し、達成感・充実感を与え、創価学会への帰属意識を高める重要なモメントとなっている。いわば選挙は、座談会と同じように創価学会の中核的な信仰実践となっている状況がある。

ただし、創価学会員が常に公明党への投票行動へ盲目的に献身するわ

けではない。1970年代以降の参議院の公明党への投票数を見ると、1971年は562万票、1974年は636万票、1977年は717万票、1980年は666万票、1983年は731万票、1986年は743万票、1989年は609万票、1992年は641万票（1995年は新進党へ合流し、公明党は解党）、1998年は774万票、2001年は818万票、2004年は862万票、2007年は776万票、2010年は763万票、2013年は756万票と推移している（薬師寺2016: 251）。たとえば1986年から1989年には743万票から609万票へと票が落ち込んでいるが、1988年は、公明党議員のスキャンダルが相次いで発覚し、激しい批判を浴びたタイミングだった⁹⁾。しかしながら特筆しておくべきは、得票の増減を繰り返しながらも、2000年代以降は常に700万超の得票を獲得していることである。

2016年に創価学会・公明党関連の報道で注目を集めたのは、いわゆる安保法制に抗議して記者会見を開いた学会員が現れ、さらに国会前で創価学会の三色旗を掲げてデモ行進をする学会員、法案反対の署名を9,000筆超集めた学会員、そして公明党を離党する町議会議員が出現したことだった。それぞれリベラル系のメディアでは大きく取り上げられ、「学会員の公明党離れ」「創価学会 vs 公明党」「内部崩壊」等といったコピーも相まって世間の耳目を集めた。

しかしながら客観的に見たとき、創価学会と公明党の歴史の中で、安保法制問題は取り立てて大きな問題だったとは言いがたい。公明党代表の山口那津男も「今回は総じて皆さん冷静でした」（佐藤・山口2016: 67）と語っているように、たとえばPKO協力法（1992年6月）のときと比べれば、反対論に大きな広がりは見られなかった。もちろん、池田名誉会長の言葉を引き合いに出しながら、安倍政権への同調を激しく批判する動きも見られた。しかし、〈与党の立場から歯止めをかけ、自衛隊海外派兵のハードルをぎりぎりまで高く制限することに成功した〉という説明に大勢の学会員は納得しているように見受けられる。これは、『公明新聞』をはじめとした創価学会の内部メディアで、法案への理解を周到に進めていったことが大きいように思われる。左派系メディアは「戦争法案」、中立を志向するメディアは「安保法制」、これに対し、創価学会

の内部メディアでは「平和安全法制」という言葉で報道・周知がなされた。

今日の創価学会は、日本社会に遍在する島宇宙のような存在であり、その気になれば、学会員以外の人々と交流することなく一生を終えることもできるほど、強固で自足的なネットワークが形成されている（島田2004: 164-165）。学会の主力部隊は婦人部と目されるが、世代別組織（壮年部・婦人部・青年部—男子部・女性部・学生部・未来部）はそれぞれ日々の学会活動に取り組み、その成果は座談会で報告・共有されている。学会員は、メディア環境も受信する情報も学会以外のそれとは大きく異なっている。（鳥瞰すると）官僚制に基づく中央集権的な教団機構の下、（虫瞰すると）フラットで濃密な紐帯・拘束性を有する地域コミュニティが各地で編成されている。地域コミュニティが閉じた形で運営されている場合、情報の管理によって会員の意見・考えを操作・統制することは難しくない。逆言すると、今回、抗議行動に向かった人々は、創価学会以外のメディアから情報を仕入れ、それを信頼し、それを根拠に公明党の姿勢を批判したわけだが、そういった動きが小規模・散発的に留まったことは、学会の地域コミュニティの強固さと、教団の内部メディアの影響力の大きさを証左しているとも言えるだろう。

自民党と公明党の関係は固定的ではない。また、自民党も公明党も常に変化を遂げている。1999年における自公連立政権発足時（正確には自自公）、自民党の主流派は旧田中派の流れをくむ経世会（竹下登・橋本龍太郎・小淵恵三等）であり、政策的には所得分配を重視する公明党のそれと近く、外交的なスタンスも近かった。しかし、自民党の主流が清和会（森喜朗・小泉純一郎・安倍晋三等）に代わり、外交的にはタカ派、教育的には保守派、経済的には新自由主義的な政策が矢継ぎ早に打ち出されると、それまで公明党が主張してきた政策との齟齬が目立つようになってくる。しかし、小選挙区比例代表制（1994年法案成立）の下では、自民党との選挙協力がなければ、公明党は小選挙区の議席をすべて失い、比例区議席も減少することが確実視されている（自公協力によって公明党は10議席程度確保していると言われる）。与党の立場から

外れた場合、政策立案に関与し、官僚組織の力を利用することはできなくなってしまう。無論、自民党も公明党との選挙協力で旨味を得ているが(ちなみに1選挙区あたり学会票は25,000~30,000前後と言われ、郵政票は5,000前後と言われる)、首相官邸機能が強化された現行制度下では、官邸が圧倒的に優位な状況で政策決定を進めることができる。

報道されているところと言えば(教団外部のマスメディア)、集団自衛権行使容認の閣議決定(2014年7月1日)の際も公明党は当初、反対の姿勢を示していた。しかし、安倍首相の(公明党ではなく)創価学会幹部に対する〈次の選挙は協力しなくても構わない〉という通告(牽制)を受け、賛成にまわったという(藤田2015: 122)。

公明党・創価学会が切れる最大のカードは選挙協力であり、このカードを封じられたとき、公明党はまったく身動きが取れなくなる。創価学会員の関心が高い福祉や中小企業対策についての政策決定に関与しようとするれば、与党に残ることが大前提となる。与党に残ることを優先させたとき、積極的に賛成しがたい外交・安全保障に関するコンテンツであっても真っ向から反対することはできない。いわば、創価学会は、700万票という宗教団体としては圧倒的な動員力を有する組織であるが、その組織力・資金力をもってしても政策決定に決定的な力を及ぼすことはできていない。もちろん、公明党が存在感を示すことができた政策もいくつかあるが(佐藤・山口2016)、やはり大局的に見たとき、国家の方針に関わる政策決定の主導権は首相・自民党が握っており、「黒幕」「政治支配」と目されるにはほど遠いのが実態だと言えよう。

おわりに

以上、メディアが伝える日本会議と創価学会の姿を検討し、より正確な実態を把握し、その実力を考察することを試みてきた。上述したように、日本会議に関する報道は、その輪郭が捉えづらいこともあり、疑心暗鬼気味で過大評価している論者が多いと筆者は感じている。「安倍内閣を支配」「内閣ジャック」「頭脳と手足」等といった見立ては、その実

態・実力から乖離した過大な評価と言わざるを得ない。筆者は、「日本会議が安倍政権を牛耳っているとか支配しているというよりむしろ、両者が共鳴し、共振しつつ「戦後体制の打破」という共通目標に突き進み、結果として日本会議の存在が巨大化したように見えている」という青木理の見立てが、もっとも正鵠を得ていると思っている（青木2016:238）。しかし青木は、「戦後日本の民主主義体制を死滅に追い込みかねない悪性ウィルスのようなもの」と結論づけている（同：245）。この見解については、なぜ民主主義体制を「死滅に追い込みかねない」という結論に至るのか、論理的に稊然としない。日本会議の主張やポリシーに関する違和感ないし危険性と、ヴィークルとしての（運動組織の）問題点ないし危険性とは峻別して議論を進めた方が建設的だと思われるし、また日本会議関係者の主張やポリシーが一枚岩でないことは、憲法改正や生前退位についての意見・考えのバラツキを見ても明らかである。日本会議「系」の誰の意見に異論があるのか、誰の考えが危険だと思われるのか、個別に検討・批判の方が真摯かつ有意義だろう。

これまでの報道は、〈安倍首相が安定政権を築いて、これだけの法案を通してはおかしい〉〈背後にきっと何かがあるに違いない〉という深読みの心理と、アメリカの草の根保守やオルタナティブ右翼の日本版を探そうとする犯人探しの心理が合体した発想から導かれてきたように感じられる。そういう意味では、保守的な政治運動と宗教の関係について先駆的な指摘を行ったルオフの以下の議論が、後続のジャーナリスト達に少なからぬ影響を与えてきたのかも知れない。

米国の最右翼団体、キリスト教連盟と同じように、神社本庁は個々の市民と国家との間に位置する市民社会の中に確固たる位置を占めている。そして80年代後半から90年代にかけてキリスト教連盟が活躍したように、神社本庁もいくつかの綱領に関しては幅広い支持を得られる力を持つことを実証したのである。このような団体の政治的影響力を無視すると、日本の政治について誤った構図を描くことになるだろう。さまざまな利益団体が戦後日本の社会政策の形成

に大きくかかわってきた。とりわけ宗教団体の役割は理解しておかねばならない。
(ルオフ 2001 = 2003: 274-275)

この指摘は重要な意味をもつと思っているが、「キリスト教連盟」と「神社本庁」とを同レベルの力をもつ存在だと短絡的にイメージさせ、アメリカにおいてキリスト教連盟が発揮した政治的影響力を神社本庁も同様に行使できるような錯覚を抱かせる誤読の危険性もある。実証的な検討が必要だが、キリスト教連盟¹⁰⁾の実力と神社本庁のそれとは、現実において大きく異なっていると筆者は見ている。

他方、現在の創価学会は、700万票の動員力を保持し、公明党は連立与党内で政策決定に関与する立場にある。歴史を繙けば、言論出版妨害事件、そして小選挙区比例代表制への制度転換が公明党の動向に大きな影響を与え、これが創価学会との関係にも少なからぬ影響を与えてきた。政権与党にいるからこそ行使できる権力と抑制せざるを得ない主義・主張があり、そのさじ加減によって学会員の信頼・不満は移ろいゆく。現状では、自民党との選挙協力は学会員への多大な負担となっており、衆議院から撤退し、参議院だけに戻ろう、という意見もあるようである。ただし、国政に関しては、政権与党から離脱する気は当面なさそうであり、むしろ今後の都議会の動向が気になるところである。いずれにせよ、創価学会は、動員力・資金力共に日本会議を圧倒している。しかし、安倍政権の「黒幕」「内閣を支配」と見なしうるようなプレゼンスは有していない。

日本会議と創価学会は、共同関心に基づく我々意識・我々感情を分有する集団社会という意味で一種のコミュニティであり、その共同関心の中には宗教的な理念・ビジョンが含まれているため宗教的なコミュニティと見なしうる。しかし、両コミュニティは質的に大きく異なっている。前者は、日本会議というヴィークルに相乗りする様々な団体・人々の集合体であり、意向や思惑も様々である。複数の宗教、あるいは非宗教的な団体・人材が相乗りするいわばパッセンジャー型のハイブリッド・コミュニティであり、我々意識は、左翼というカウンターパートの

存在によってはじめて輪郭が得られる構図がある。また、日本会議の動員力・資金力を支えていると目される神社本庁に関しても、コミュニティな地域共同体に基礎を置く神社の連合体であるため、全国の氏子を統制したり、強制的に動員したりすることは難しいのが実情である（協力者を募ることはできる）。

一方の創価学会は、中央集権的なヒエラルキー構造と上意下達のガバナンス機構を備えたアソシエーションな機能集団である。並行して地域社会では、フラットで濃密な地域コミュニティが形づくられており、会員間の連絡・交流・訓練・情報管理・相互扶助に日常的に機能している。いわば、全国各地のメンバー型のローカル・コミュニティとサポーター型のアソシエーションな包括組織の相互作用によって創価学会という巨大な宗教コミュニティは維持されている。

以上、日本会議と創価学会の運動・組織を対照させるやり方でその特色を浮かび上がらせ、両コミュニティの実態と実力を検討してきた。極力、客観的・中立的な立場から検討を加えたつもりだったが、いかがだっただろうか。しばしば扇情的になりがちなメディア報道を冷静に検討し、様々な運動・組織の実態・実力をより正確に捉える作業が今後も期待される。

参考文献

- 青木理 2016『日本会議の正体』平凡社新書
上杉聡 2016『日本会議とは何か』合同出版
ケネス・ルオフ 2001=2003『国民の天皇一戦後日本の民主主義と天皇制一』（高橋鉦監修・木村剛久・福島陸男訳）共同通信社
公明党史編纂委員会 2014『公明党 50 年の歩み』公明党機関紙委員会
佐藤優・山口那津男 2016『いま、公明党が考えていること』潮新書
神社本庁総合研究所研究祭務課 2016『「神社・神職に関する実態調査」報告書』神社本庁総合研究所
菅野完 2016『日本会議の研究』扶桑社新書

- 島田裕巳 2004『創価学会』新潮新書
- 「生長の家」正史編纂委員会 2016『「生長の家」教団の平成30年史—なぜ三代目総裁は教えを改竄したのか—』光明思想社
- 谷口雅宣監修 2016『「人間・神の子」は立憲主義の基礎—なぜ安倍政治ではいけないのか?—』生長の家
- 田原由紀雄 1997『祖師に背いた教団—ドキュメント東本願寺30年紛争—』白馬社
- 依義文 2016a『日本会議の全貌』花伝社
- 依義文 2016b「安倍政権を支える日本会議と「日本会議議連」」『週刊金曜日』成澤宗男編著『日本会議と神社本庁』金曜日、206-228頁
- 塚田穂高 2015『宗教と政治の転軸点』花伝社
- 塚田穂高 2016「日本会議、改憲潮流の中の「宗教」避けず、貶めず、向き合うこと」『Journalism』312号、朝日新聞社、62-69頁
- 寺田喜朗 2008「新宗教とエスノセントリズム—生長の家の日本中心主義をめぐって—」『東洋学研究』45号、179-208頁。
- 寺田喜朗 2015「イギリス創価学会の現状に関する研究ノート」『宗教学年報(大正大学)』30号、53-72頁。
- 成澤宗男 2016「日本会議と宗教右翼」『週刊金曜日』成澤宗男編著 2016『日本会議と神社本庁』金曜日、12-119頁。
- 西山茂編 2008『現代日本における人生問題の解釈と解決に関する宗教戦略の比較研究』(平成18-19年度科学研究費補助金基盤研究(C)研究成果報告書)
- 西山茂 2016『近現代日本の法華運動』春秋社
- 藤田庄市 2015「自民党に内棲する創価学会・公明党」『世界』2月号、117-125頁。
- 藤田大誠 2016「葦津珍彦」阪本是丸・櫻井治男・佐野和史・竹本佳徳・牟禮仁・前田孝和・大中陽輔監修、齊藤智朗・藤田大誠・藤本頼生編『戦後神道界の群像』神社新報社、17-18頁。
- 藤本頼生 2016「吉田茂」「宮川宗徳」「戦後神道界の群像 概観」阪本是丸・櫻井治男・佐野和史・竹本佳徳・牟禮仁・前田孝和・大中陽輔監修、齊藤智朗・藤田大誠・藤本頼生編『戦後神道界の群像』神社新報社、6-8頁、8-10頁、555-579頁。
- 葉師寺克行 2016『公明党—創価学会と50年の軌跡—』中公新書
- 山崎雅弘 2016『日本会議—戦前回帰への情念—』集英社新書
- 渡辺雅子 2016「立正佼成会における女性の位置と女性幹部会員のジレンマ—とくに仕事をもつ主任に焦点をあてて—」『中央学術研究紀要』45号、62-97頁

注

- 1) 日本会議 www.nipponkaigi.org 最終閲覧日 2016年9月30日
- 2) 2005年には包括関連組織「日本協議会」が結成されている。日本協議会の会長も梶島有三である(塚田2015: 70)。
- 3) なお、日本会議の黒幕として描かれた安東巖の記述に対しては係争中であったが、2016年1月6日、東京地裁は原告の(指摘した6ヶ所中1ヶ所の)主張を認め、販売差し止めを命じた。
- 4) なお、同書公刊後の2016年8月に発足した第三次安倍第二改造内閣では、20人中19人が神政連国会議員懇談会に加盟している。
- 5) たとえば、筆者も参加した九州在住の立正佼成会の支部長・主任を対象とした調査では、1,697人に配布して1,638人から回答を得た(西山2008)。本部を通して行った調査であったため、回収率は96.5%であった。立正佼成会の女性幹部に関する研究は(渡辺2016)も参照のこと。
- 6) 日本会議が「戦前回帰への情念」を燃やしている、と見る向きもあるが、神社非宗教論が唱えられていた戦前に回帰した場合、神社界(すべての神社ではない)は宗教的な祈祷行為が禁じられることになり、主たる収入源は断たれてしまう。神社界が国家神道の時代に回帰したいと考えているとは考えにくい。
- 7) ここでは、現世の社会秩序を悪と見なし、その打倒を目指して排他的な宣教を進める異端派・少数派という意味で「セクト的性格」という語を用いている。
- 8) 政治進出には、①対内的な結束効果、②対社会的なデモンストレーション効果、③政治弾圧に備えた組織防衛という企図もあったとされる(西山2016: 240)。
- 9) 田中富士男議員の受託収賄(1月)、池田克也議員のリクルート未公開株問題(11月)、矢野絢也委員長の不正株取引疑惑(12月)と1988年は不祥事が相次ぎ、「クリーンな政党」を標榜してきた公明党イメージは失墜する。これを契機に、執行部の入れ替えが行われるだけでなく、議員の世代交代が一気に進められた。公明党を支持しているのは創価学会だが、周知の通り、婦人部の力が強い。外交・安全保障に強い関心を抱く層と、消費税や年金、福祉に関心を抱く層との違いに注意しながら自公関係を眺めた方がより正確な分析が可能になると思われる。
- 10) 反中絶・反同性愛といった旗印の下、様々なキリスト教派を大同団結させ、ローカルな教会を拠点に草の根的な選挙運動を展開する圧力団体。共和党の強力な支援団体。

特 集 コミュニティの再生・創生と宗教

グローバル化を体現する宗教共同体

—イスラーム、アフマディーヤ教団—

嶺崎寛子¹

世界中に多くの信徒がいるイスラームの少数派、アフマディーヤ。本国での迫害、越境を経て、グローバルな宗教共同体として急速に発展している。教団の実態に迫り、教団が言語や地域を超えて隆盛を誇る理由を、文化人類学的なフィールド調査に基づいて考える。

¹ みねさきひろこ：愛知教育大学准教授

1. グローバルかつローカルな宗教共同体—アフマディーヤ

地域共同体が解体しつつあるといわれる。「無縁社会」も流行語となった。そのような状況下で3.11以降、希薄化する人間関係をつなぐもの、地域共同体に根付くものとして、宗教が再評価されている (cf. 星野・櫻井 2017)。世界に目を転じれば、IS (Islamic State) が国民国家の境界をたやすく乗り越えたように、国民国家とそのシステムのほころびが一層際立っている。人間関係が希薄化し、国際移動が増え社会が流動性を増す今、グローバルな宗教共同体に注目する意義とは何か。

宗教共同体の刮目すべき点は、地域共同体に根づくだけでなく、広域ネットワークをも併せもつことである。宗教と震災研究では宗教共同体が地域に根付いていることに耳目が集まりやすいが、広域ネットワークも重要である。被災していない地域の信徒の人的・物的支援を広域ネットワークを使って被災地に届けたことが、援助成功の背景にある。広域なものと同様に根付いたもの、両方のネットワークゆえに支援は奏功したのである。

本稿では、国家を超えたグローバルなネットワークと、相互補助機能をもつローカルな組織とを併せもつ、グローバルかつローカルな宗教共同体として、アフマディーヤ (Ahmadiyya Muslim Community, *Tahrīk Jadīd Anjuman Ahmadiyya*, 日本支部の正式名称は日本アハマディア・ムスリム協会。慣例により以後アフマディーヤと表記) を論じる¹⁾。グローバルかつローカルな宗教共同体として、教団はグローバル化が進むポスト植民地時代である現代を、ある意味で余すところなく体現する。それはナショナル・アイデンティティを超え、またはそれと併存するグローバルなアイデンティティのあり方と、グローバルでありながら同時にローカルな相互扶助の機能²⁾をも併せもつ宗教共同体の可能性とを、我々に示してくれるだろう。

近年ムスリムの主な移民先である欧米で、移民2世によるテロ事件が相次ぐ。ムスリム移民2世はホスト社会のなかで就業機会を得られず孤立する傾向があり、それが彼らの過激化の一因となっている。フランス

をはじめ欧米諸国の一部や日本では、移民への同化圧力も強い。しかし移民が出身文化を捨てホスト社会への同化を目指すことは、実はリスクが高い。ミシェル・ヴィヴィオルカは「これといった集合的な経済的・文化的資源がないこともあって、(移民2世は)社会的に弱体化された存在として現れる」と指摘した(ヴィヴィオルカ 2009:147)。出身文化を同じくするローカルな共同体は、就業や学業、住まいなどに関する情報を提供し、孤独感を癒すなどの機能をもつ、移民たちの経済的・文化的資源でもある。この点からも、ローカルな宗教共同体は、移民にとって重要な意味をもつ。

アフマディーヤは教義ゆえにパキスタン政府から迫害され、英国に本部移転した歴史をもち、信徒にも迫害による越境経験者が多い。彼らは宗教的迫害によるディアスポラであり、欧米にも信徒が多く住む。教団はホスト社会への同化ではなく、宗教や文化を保ったままの共生を志向する。異文化のなかで暮らす彼らの、各国支部内での信徒間のつながりは強く、相互扶助の精神が根づく。彼らは国家よりも重要な帰属先として、しばしば宗教共同体を意識的に選択する。本稿では本教団を事例に、国際移動が盛んなグローバルな高度情報化社会のなかでこそ可能となった、地域・村落共同体にも、同一言語・同一民族を志向する国民国家を前提としたナショナリズムにもあてはまらない、宗教共同体のあり方とその可能性を探る。

教団は中東地域では知名度が低いが、欧米では前述のように一定の存在感を持ち、東南・南アジア、西アフリカでは知名度が高い。現在日本には愛知県と首都圏を中心に約240名の信徒が住む。単身来日した男性が後に結婚したり本国の家族を呼び寄せたりした一家が多い。日本生まれの2世の多くが適齢期を迎え、3世も生まれている。日本に帰化した信徒もいる。

なおアフマディーヤは主流派ムスリムからは特殊な教義により異端とされ、信徒はムスリムではなく不信仰者(*kāfir*)とみなされる。拒否反応を示す主流派ムスリムも多い。しかしそもそも、ムスリムとは誰なのか。原則的には、五行の第一である信仰告白を公言する者はムスリムと

して扱われる（小杉 2002：969–970）。しかし現代では、ムスリムの定義はテロや政治と密接に関わり、誰がムスリムかという問は否応なく政治性を帯びる。誰がムスリムか、真のイスラームとは何か、という定義をめぐる言説闘争がイスラーム圏で今、様々な主体によってなされている。イスラーム過激派からは、彼らの主観による定義から外れたムスリムを非ムスリムかつ敵とみなし、テロの対象とする新たな論理、タクフィール主義も生まれた（保坂 2016：84）。

そもそも、ムスリムの定義権は誰にあるのか。定義づけるという行為はつねに権力の営為である。非ムスリムの筆者にはムスリムを定義する権利も動機もない。したがって本稿でのムスリムの定義はごく単純に「ムスリムと自認する者」とする。

なお本稿は2012年5月から現在まで、主に日本、必要に応じて英国およびパキスタンで継続的に行った、文化人類学的手法によるフィールド調査に基づく。

2. 概史と教義

イスラームのスナ派には「終末の前に不信仰者 (*al-Dajjāl*) が現れ世は乱れるが、救世主 (*mahdī*) がキリストとともに不信仰者を滅ぼす。さらに救世主は世の乱れを正し、真のイスラーム共同体を築く」という救世主信仰がある。アフマディーヤは、英領インド、パンジャブ州カーディヤーン生まれのミルザ・グラーム・アフマド (1839–1908) こそ、預言者にしてこの「約束された救世主」であるとみなす、1889年に興ったスナ派系の新宗教である。教義の特徴は開祖を預言者と認める点、徹底した平和主義、政教分離の容認にある。預言者性関連の教義はかなり特殊で、ブッタやクリシュナなどを預言者と認め、開祖は救世主であるのみならず、預言者ムハンマドに続く預言者であり、さらにイエスやブッタ、クリシュナ等の再来でもあるとする（ナディーム n.d.）。ムハンマド以降に預言者は現れないとする主流派イスラームと対立する教義ゆえに、主流派ムスリムからは異端視される。開祖は、「剣のジ



写真1 日本初の教団のモスクの外壁に日本語で刻まれたスローガン

ハード（聖戦）の時代は終わり、これからはペンのジハードの時代である³⁾として、暴力を徹底的に排除した。この徹底した平和主義は教団のスローガン「誰も憎まず全ての人に愛を（Love for All Hatred for None）」に結晶している。

イスラームは政教一致が原則だが、本教団は政教分離を是とする唯一のイスラーム系団体である⁴⁾。政教分離の容認、国家尊重の姿勢は鮮明で、開祖は「宗教と政府という二つの聖域を、公正な魂をもつこと、忠実な国民であることによって守れ⁵⁾と説き、国を愛せと命じ（この文脈では国は英植民地政府を指す）、暴力を禁じた。政教分離は近代国家の要をなす原則である。欧米での海外宣教に成功した要因の一つが、この姿勢であることは間違いない。

開祖ミルザ・グラーム・アフマドの死後、教団は救世主の代理人（カリフ）を奉じるカリフ制を採用した⁶⁾。カリフは信徒の代表選挙で選ばれるが、開祖の高弟だった初代カリフを除く2～5代カリフは開祖の子孫であり、選挙といえど血縁が重視される。なおアフマディーヤは、オスマン帝国のカリフ制が廃された1924年以降、ISがカリフ制を宣言した2014年まで、カリフを擁する唯一のイスラーム団体であった（ただしアフマディーヤのカリフは預言者ムハンマドの代理人ではなく、救世主の代理人であることに注意）。カリフ制は教団の特徴の最たるもので



写真2 モスク開堂式の、教団旗と日本国旗を用いた飾りつけ

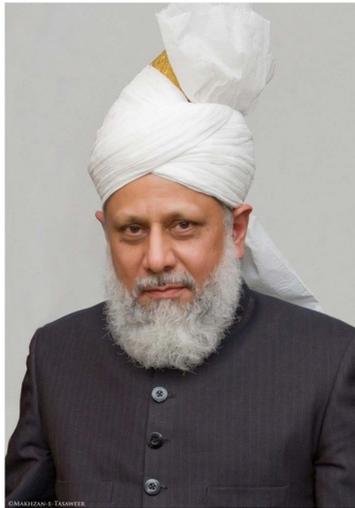


写真3 当代5代カリフ(写真提供：アフマディーヤ教団)

ある(詳細は後述)。当代5代カリフは開祖の曾孫、ミルザ・マスルー
ル・アフマド(1950-、在位2003-)である。

インドからのパキスタン分離独立に伴い、信徒らは1947年にインド
の本拠地カーディヤーンからパキスタンに集団移住し、48年9月にパ
ンジャーブ州に都市ラブワを建設、本拠地とした(Smith 1960；

Labeebgondal 2016)。アフマディーヤはムスリムとして、イスラームを国民統合の核とする多民族・多言語国家パキスタンを祖国とすることを自ら選び取ったのである。

しかし教団は、パキスタン国内ではイスラーム国家樹立を目指すイスラーム政党、ジャマーアテ・イスラーミーに敵視され、次第に迫害対象となった(子島 2002:112-113)。1952-53年には排除運動が活発化、53年には襲撃事件が起きた。74年に憲法改正によって非イスラーム集団とされ、制度上ムスリムの地位を喪失する。84年4月、ズィヤーウル・ハック政権により軍事法令第20条が施行、アフマディーヤはアザーン(礼拝の呼びかけ)の朗読、ムスリムとの自称、説教、布教のすべてを禁止され、違反者は3年以下の実刑もしくは罰金刑と定められた(Berberian 1987)。政府により迫害が合法化されたのである。85年には国連人権委員会にパキスタンのアフマディーヤの状況にかかる報告書が提出された。パキスタンではアフマディーヤを対象とするテロ事件や誘拐殺人事件が散発的に発生、多くの犠牲者が出ている。2010年5月28日にはラホールでアフマディーヤを標的としたモスク襲撃事件が発生、約80名が死亡、100名以上が負傷した。98年のパキスタン国勢調査によれば、全人口の0.22%、約29万人がアフマディーヤである⁷⁾。1984年の軍事法令施行直後に4代カリフ、ミルザ・ターヒル・アフマド(1928-2003, 在位1982-2003)が英国に亡命、以後事実上の本部は英国となった。本部はインドのカーディヤーン、パキスタンのラブワ、英国のロンドンと二度移転・越境した。彼らはインド・パキスタン分離独立に伴い、ムスリム国家パキスタンの国民となるべくインドからパキスタンへ集団移住したものの、異端の少数派として迫害され、パキスタン国民にいわば「なりそこなって」そこを追われた。植民地期のインドに興り、ポスト植民地期に発展した教団の歴史には、現代史と、国民国家の虚構性とが期せずして書き込まれている。

なお以上の理由により、オーストラリアやドイツなど一部の欧米諸国では、アフマディーヤ信徒の難民申請は比較的容易に認められる。ただし移民先も安全とは限らない。グローバル化につれ、パキスタンにおけ

る対立構造がそのまま移民先社会に持ち込まれる事例が散見されるようになりつつある。2016年にはロンドンで反アフマディーヤ・イスラーム団体「ハーティム・ナブワート (*Khatme Nabuwat*)」の活動が確認された⁸⁾。さらに同年3月には英国、グラスゴーでアフマディーヤ信徒の32歳の小売店店主が、イスラームを冒涇したとして殺害された⁹⁾。これは英国でアフマディーヤが信仰を理由に殺された初のケースである。日本でも2016年7月に愛知県飛島モスクで反アフマディーヤ・ビラが配られた。

3. 組織、人材、教育、メディア

3.1 組織

教団の特徴はカリフ制の採用、高度な組織化、宣教師養成制度および制度化された献身制度（後述、無償か廉価で教団運営を担う人材の登録制度）があること、出版・翻訳事業への注力、選挙制によるカリフや各国支部の代表の選出など民主的な組織運営、多言語戦略、ITや衛星放送を活用した多角的メディア戦略、次世代の宗教教育・信仰継承に意識的であることなどである。特に①高度な組織化と本部による組織の一元的管理、②宣教師養成大学などの自前の人材養成制度、③1994年開設の教団の衛星放送局による多言語での豊富な番組提供、電子新聞や月刊誌の発行等を通じた、世界規模の信徒向けメディアの提供は注目に値する。

現在の信徒数は公称によれば数千万、200カ国以上に広まる¹⁰⁾。34の言語別、40の国別HPがあり、29カ国で年次総会 (*Jalsa Salana*) を開催する¹¹⁾ (パキスタンでは迫害により、1983年以降開催がない)。信徒はパキスタンとインド、インドネシア、欧米に多い。長く開発支援を続ける西アフリカでも知名度が高く、多くの改宗者を擁し共同体に溶け込む。移民の宗教ではあるが、本部のある英国をはじめ欧米でも宣教

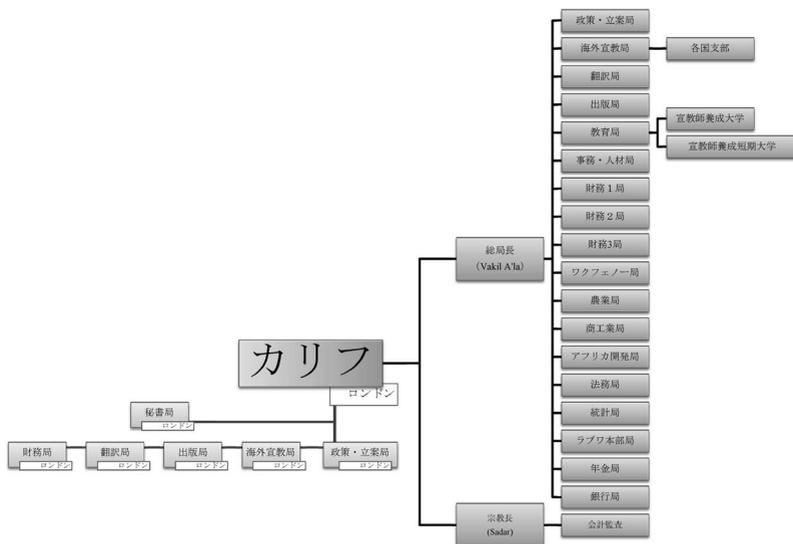


図1 アフマディーヤ組織図。Rules and Regulations of Tahrik Jadid Anjuman Ahmadiyya, p. 131 と聞き取り調査をもとに筆者作成

に一定程度成功、パキスタンではマイノリティだが世界規模では勢力を拡大している。アフマディーヤのよく組織された活発な海外宣教活動は有名である (Smith 1960)。彼らは、海外宣教を教団の根源的な存在意義とみなす。最初の海外宣教はモーリシャスで1915年から始まった。その後アメリカのフィラデルフィアで1920年、ナイジェリアで1921年 (Khurshid Ahmad n.d.)、日本で1935年にそれぞれ宣教を開始、1924年には英国初のモスクを、2015年には愛知県津島市に日本初のモスクを建てた。2012年現在、パキスタンに本部があった60年頃の信徒数50万人 (Smith 1960) をはるかに超える隆盛を誇り、世界各地に1万6千のモスク、500超の学校、30超の病院を擁する¹²⁾。

図1は教団の組織図である。教団のトップはいうまでもなくカリフで、その下に宗教長と総局長の二つの同列の職位が置かれている。宗教長は象徴的存在で実権は総局長にあるが、3年前から宗教長および総局長は同一人物 (Hameedullah氏) であり、二つの職位間の緊張はない。

彼は1980年代前半に総局長になり、現在は80代と高齢だが、長年にわたり影響力をふるってきたと推察される。総局長はカリフ死去後、カリフ選出会議を招集し、その運営に当たる権限を有する。選挙権は各国支部の代表、各局長、最高位宣教師（Selection Grade, 終身制）にある。84年のカリフのロンドン亡命以降も、宗教長と総局長、教団組織本部はラブワに残る。

カリフを擁するロンドンには別置部がある。形式上はラブワ本部がロンドンの別置部より上位とされるが、実際はロンドンが実権をもち、各国支部からの報告書や財務関連の書類等はすべてまずロンドンを経由してラブワに送られる。また総局長へ直接連絡が許されるのは各国支部の代表以上のみである。教団の特徴の一つに、カリフへの直接連絡がすべての信徒に許されることがある。カリフへの直接連絡ができることと、総局長へのそれが制限されていることは、際立って対照的である。

アフマディーヤが非常によく組織された「官僚制」を備えた組織体であることは、組織図からも明らかである。専従の宣教師と、献身人材（後述、無償か廉価で教団運営を担う）がこれを担う。筆者はエジプトで約5年の調査経験があるが、途上国では組織があっても運用がからっきしで、実体としては機能しない行政機構、宗教団体が多い。しかし本教団は組織としてきちんと機能しており、日本支部およびロンドン本部の行政能力の高さには驚かされた。一定数の専従の宣教師を抱えていることがその理由の一つであろう。

注目すべきは統計局があることで、教団は近代国家のごとく、正確な統計をもつ。事務・人材局は献身人材の情報、ワクフェノー（後述、胎児のうちに献身人材として登録された人）の数のみならず、各国の信徒数、男女比など詳細な統計をもつ（ただし政治的理由で開示には積極的でない）。

局のなかでも規模が大きく発言力が強いのは宣教師を統括する海外宣教局と歳入歳出を管理する財務1局で、規模が小さく発言力も弱いのは農業局と商工業局であるという。教団には領土がなく、農業局と商工業局の発言権が弱いのは必然であろう。また資源として重要なのが人であ

ることも自明で、そのためアフマディーヤは人材育成に熱心である。

各国支部に目を移そう。どの国・地域でも国ごとにアフマディーヤは年次総会と参集会を年に各1回行う。ともにその国に住む信徒たちが一堂に会する貴重な交流の機会である。参集会は1年の活動報告、決算報告、時に役員選挙を兼ねる。国ごとに規模は異なるが、会の形式、内容、式次第等には普遍性があり、他国在住の信徒も違和感なく参加できる。教団の組織は国毎に15歳以下の女子部 (*Nasirat*)、15歳以上の女性部 (*Lajna Imaillah*)、15歳以下の男子部 (*Atfal*)、15歳から40歳までの男性からなる青年部 (*Khuddam*)、40歳以上の男性からなる男性部 (*Ansarullah*) の五つに分かれ、普段は個別に活動する。女性部長と男性部長は3年任期で成人信徒が200人以下の規模の国では直接選挙、それ以外では間接選挙で選出される。毎月、活動報告の国ごとの取りまとめと英国本部への送付が義務づけられている。年度の報告書も各部ごとに毎年本部に提出、年次総会や参集会の式次第も事前と事後に本部に報告される。報告書を出すと毎回ではないが3回に1回程度、本部から指示やコメントが返ってくるという。有職信徒は、毎月の収入の16分の1の寄付を義務づけられている。賃労働者以外の信徒からは一定額(低額)を毎月徴収する。その他随時目的ごとに寄付を募る。これらが教団の財源となる。長期にわたり納付のない者は除名処分になることもあるなど、メンバーシップはきちんと把握/管理され、信徒と非信徒の境界は非常にはっきりしている。日本の主任宣教師の娘(13歳)は、「(日本で)誰かが入信したら私たちには絶対にわかります。報告もあるし、知らないうちに誰かが信徒になっていることはありえない」(2015年11月)と断言した。

3.2 献身制度

二つの献身制度が併存している。一つはいつでも任意にできる献身 (*Waqfe-Zindagi*) で、献身した場合はその人物の来歴、資格などの情報が事務・人材局に送付・管理され、必要に応じて奉仕活動への参加要

請がくる。なお宣教師は全員献身者である。もう一つは前身の制度を、4代カリフが1987年に改革して整備したワクフェノー (*Waqfe-Nau*, ウルドゥー語で新しいワクフの意) 制度である。これは両親が胎児を献身者として届け出るもので、出生前登録が必須条件となる。出生後、特別教育プログラムを長年にわたり受講後、本人の自由意思で献身者となるかどうか選ぶ。胎児献身された個人も、制度自体もワクフェノーと呼ばれる。ワクフェノーは医者、教師、宣教師など、公共性の高い仕事に就くことが期待され、そのように育てられる。古いデータだが、2000/01年時点で20,515人(男子14,259人、女性6,256人)がワクフェノーとして登録されていた(Khurshid n.d.)。女性のワクフェノーは公共性の高い職業に就くことと同様に、宣教師との結婚や敬虔な次世代を生育することも推奨される。宣教師は途上国を含む地球規模での転勤がありえ、同伴する妻にも覚悟が必要なためである。献身者は功なり名を遂げた後、職を擲って教団のために病院を設立しその顔となったり、教団が設立した人道支援のための宗教色のないNGO、Humanity Firstの一員としてアフリカの医療支援を行ったり、本業の傍ら些少な報酬で教団運営に携わったりする。教団内では献身者の給料は、献身者以外と比べると同内容の仕事でも低額に抑えられる。

イスラーム研究の視点から興味深いのは、献身にワクフ (*waqf*) という言葉をあてていることである。ワクフは12世紀以降に東アラブ世界に、のちにオスマン朝にも広まった寄進制度である。それは個人が、自身が所有する資産(多くは不動産)に対して、売買や相続など所有権の移転にあたる行為を停止(*waqafa*, ワクフの語源)して財源とし、その収益を特定の慈善目的に費やす寄進制度で、イスラーム法上は慈善行為として位置づけられる(五十嵐 2011:16)。ワクフ制度は、それを通じた公共施設(学院、モスク、修道場、病院等)の建設と、財源のための商業施設や住宅の建設が都市の発展を支え(五十嵐 2011:16)、さらにはウラマー養成の財源となることでイスラーム文化をも支えた。歴史的なワクフ制度は、所有権が成り立つものを寄進することにその本質がある。

一方のアフマディーヤの献身制度は、自由人ないしその親が、自らないし子を寄進するもので、所有権が成り立ちえないものを財源とする。この点で、歴史的なワクフとは文脈が異なる。以前から教団内にあった献身制度を、ワクフというイスラームで古くからあった制度の文脈にひきつけて再解釈したと理解すべきであろう。信徒らは献身することを「ワクフする」と表現し、胎児献身された者をワクフェノーと呼ぶが、それはイスラーム史におけるワクフの重要性とも響き合う。教団が人材確保・育成を極めて重視していることがここからも明らかである。

3.3 宣教師

教団は1898年に信徒向けの学校を開学するなど、ごく初期から信徒の宗教教育に積極的に取り組む。1906年にインドのカーディヤーンに宣教師養成大学 (*Jāmi'a Ahmadiyya*) を開学、2016年現在、パキスタン、インド、ドイツ、英国、カナダ、ガーナの6カ所に、寮完備の宣教師養成大学を擁する。なお女子部 (*Aisha Dinyat Academy*) はパキスタンとカナダにある。カリキュラムは、移民2世が多い欧米ではウルドゥー語とアラビア語、パキスタンでは英語やフランス語を重視するなど注力する言語が異なる以外、ほぼ共通である。宣教師養成大学は9～12年以上の初等教育修了者が対象の7年制、共通カリキュラムにより、均質性を担保した質の高い人材を継続的に輩出することが可能となった。卒業生は専従の宣教師として世界各国に派遣され、各地の組織運営と宣教を担う。教団が開発支援に重点を置くアフリカ各地、インドネシア (2015年より養成大学に昇格)、パキスタン、インド、バングラデシュなどには3年制の宣教師養成短期大学 (*Jāmi'atul Mubashireen*) が置かれ、現地出身の学生たちの教育を担う。短大卒の学生も宣教師となるが、いわばローカル・スタッフの扱いで、その転勤範囲は限られる。宣教師は組織運営と宣教とを担う、組織内外に責任をもつ教団の「官僚」であり顔である。彼らは家族を伴って世界中のアフマディーヤ・コミュニティを、まさにアンダーソンの『想像の共同体』(Anderson

1991)におけるクレオール役人のごとく遍歴する。

教団は早くから出版・メディアにも力を入れてきた。信徒向の週刊新聞 *al-Hakam* は 1897 年から、教団発行の週刊誌 *Badr* および英語版の月刊誌 *the Review of Religions* は 1902 年から、日刊紙 *al-Fazl* は 1913 年から刊行され、*al-Hakam* を除く 3 誌は今も公刊されている¹³⁾。ごく初期から、教団が出版物を通じた布教や信徒意識形成に積極的だったことがわかる。出版技術は「想像の共同体」たる国民国家の出現を支えたが (Anderson 1991)、同様の可能性を、本教団の出版、翻訳、TV 放映などに見ることができよう。本教団の出版物は多言語対応で、その流通範囲は特定の言語の言語圏に限られない。そこに最大の特徴があり、多言語メディア戦略は、国境や言語、民族を超えて広がろうとする彼らの志向をよく表している。

宣教師が世界中を転勤、巡回しつつローカルな信徒共同体を率いること、多言語衛星放送の提供 (あるいはそこで殉教などの悲報が共有されること)、象徴としてのカリフの存在などにより、アフマディーヤ・アイデンティティ——入信により獲得可能という意味で民族的でも閉鎖的でもなく、ディアスポラ状況を反映した「地域的でも政治的でもなく、言語に基づかない」アイデンティティ——は構築される。アフマディーヤは多言語、多民族集団で、信徒たちはバラエティに富む。当然、アフマディーヤ・アイデンティティには入信経緯や出身地域、ジェンダーなどによる濃淡がある。多様な信徒をゆるやかにまとめる装置として、カリフ制、宣教師=官僚制度、献身制度、年次総会、多言語メディアは機能しているといえよう。

4. カリフ、制度化されたカリスマ

カリフは終身制で、教団の象徴かつ最高責任者、対外的な顔である。カリフは現世で最も神と近い人間と考えられている。カリフ制の採用は、ウェーバーの有名なカリスマ論に照らせば、イスラームの伝統に

則った「カリスマの日常化」の試みであると解釈しうる。教団のカリフ制は、互選制でバイア (*bay'a*、忠誠の誓い) 儀礼を伴う歴史上のカリフ制に擬し、選挙制でバイア儀礼を行う。前述のように初代カリフは開祖と血縁関係がないが、初代以降の2～5代カリフは開祖の子孫である。また5代カリフの妻は彼のいとこで、2代カリフの孫娘であり、開祖の曾孫にあたる。彼女を血統ゆえに特別視するなど、信徒には血統を重視する傾向がある。イスラーム世界には預言者ムハンマドの子孫を特別視する慣行があるが、同様に教団には開祖の血統を特別視する傾向がみられる。

ただし、2～5代カリフが開祖の子孫なのは「偶然」と説明される。カリフのカリスマは、実態としては「世襲カリスマ」と「官職カリスマ」(ウェーバー 1962)の複合体だが、宣教師や養成大学の学生など、教団の公職にある者は一貫して、カリフのカリスマや特別な能力は、カリフ個人や血統ではなく、カリフ位への神の祝福 (*baraka*) によると語る。ただし宣教師が血統に言及することも皆無ではなく、公式見解はさておき、血統が重要な要素の一つであることも窺えた。現カリフについてある60代女性は「彼は最近はいよいよカリフらしくなった。先代がいらした頃はそうでもなかった」と評した(13年3月)。英国の宣教師養成大学の某学生(男性、20代)は「カリフ位に選ばれるということは、その人にはもともとそれに見合う強い輝きが備わっていたということです。その意味では彼は昔から特別でした。しかしカリフになってからは、一層の輝きや愛や祝福が神から贈られます。カリフになることで、彼の聖性は特別なもの、比類ないものとなるのです」(13年9月)と語った。二つの語りのなかで、カリフ位と個人としてのカリフが区別されていることに注意されたい。

カリフは現世の人間のうちで最も神と近く、最も神に愛され、祝福されていると信じられている。カリフを通じて神の祝福に与ろうとして、信徒たちはカリフの食べ残しを争って食べ、カリフが使った食器を大切にし、カリフが指を入れて祝福した蜂蜜を食べると妊娠できたり健康でいられると信じ、彼を送迎した車を家宝にする。これらはイスラームの

聖者信仰を彷彿とさせる。

ただし、カリフのカリスマは近代的な文脈で表れる。それは限定的で、死の病を癒すなどの奇跡を起こせるわけではない。強調されるのは信徒への愛と献身、そして超人的事務処理能力である。莫大な量の仕事と信徒からの大量の手紙を短時間で捌き、その内容を覚え対話し、信徒のために深夜まで祈るのを惜しまないなど、職責の中身は非常に官僚的かつ近代的である (MTA 2016)。カリフがこれをこなせるのは、神に祝福され、授けられた特別な能力ゆえであるとされる。

カリフは各国支部を年次総会やモスク開堂などの機会に積極的に訪れ、信徒の結束強化や一体感の醸成につとめており、毎年平均で4、5カ国の巡回訪問をこなす。訪問先はカナダやドイツなど欧米の移住先と西アフリカが多いが、日本やオーストラリアにも訪問実績がある。パキスタン等政治的理由で訪問できない国もある。2008年にはカリフ制100周年記念行事の一環として、カリフは3週間かけナイジェリア、ベニン、ガーナを訪れ、ガーナとベニンで当時の大統領と公式に会談した (Jama' at Ahmadiyya 2008)。巡回訪問はもちろん戦略的なもので、一種の宣伝・広報・ページェントである (cf. フジタニ 1994)。直接カリフと会う機会が結束や信仰の強化に多大な影響を与えることは、調査から十二分に窺えた。またカリフは世界のどこにいても、毎週の金曜説教を欠かさない。金曜説教は教団の衛星TV局、MTAを通じ世界に放映・配信される。金曜説教と巡回訪問が、信徒向けの公的儀礼にあたる。地球規模で点在する信徒のアフマディーヤ・アイデンティティの維持・強化、一体感の醸成に、カリフの存在とカリフ制、公的儀礼としての巡回訪問、金曜説教は大きな役割を果たしている。

しかしカリフと信徒の関係で特筆すべきは、個々人の信徒とカリフとの私的な紐帯の強さである。カリフと信徒との距離の近さには驚くべきものがある。信徒にとってカリフは雲の上の存在でありながら、同時に近い人でもある。カリフ自ら信徒の縁談をまとめることもある。なお教義上、信徒は非信徒とは結婚しない。巡回訪問の際は、家族単位で信徒との面会 (*maqāmāt*) が行われる。これは英国ではカリフの日常業務



写真4 2世たち。中央の子供は、日本国旗をモチーフにした、カリフ来日に合わせたいでたち

の一つである。面会でカリフは信徒たちに気さくに話しかけ、祝福を与え、子供たちにペンやチョコレートをあげ、時には冗談を飛ばす。2015年に、カリフが愛知県津島市で行われたモスクの開堂式のために来日した際は、面会目的で韓国、マレーシア、インドネシア、アメリカ、オーストラリア等から約140人の信徒が日本を訪れた。日本はカリフが巡回訪問する国々のなかで信徒規模が最も少ないため、面会のチャンスが多いと考えた信徒たちが、カリフに会うためだけに来日したのである。

面会は信徒にとっては特別で忘れがたい経験である。2015年のカリフ来日時、博士号を取得するため、たまたまパキスタンから来ていた薬学専攻の博士課程在学中の20代女性は、日本で偶然カリフに会える感激をこう表現した。「私の家族でカリフに会うのは私が最初！だから家族みんなとても幸せ。私は全然、日本に来る時はカリフに会えるなんて夢にも思わなかった、博士号取得のために来たから。でもその後、カリフがいらっしやると聞いて、なんてラッキーなんだろうと思って心底嬉しかった！会ったら…どう思うかな、想像つかない。一言も話せないか



写真5 カリフからの返信

もしれない…」(2015年11月)

面会以外にもカリフとの連絡手段は開かれていて、信徒たちは自由にカリフに手紙やメール、ファックスを出せる。ロンドンの翻訳局が翻訳を担うため、信徒はどの言語で手紙を書いてもよい(なんと日本語も可能)。子供から大人まで、頻度は個人により様々だが、手紙での個人的な悩みごとの相談は信徒にとっては日常行為である。手紙は任意で、個人が属する支部を通す必要もなく、手紙の頻度や内容が所属先支部に知られることはない。テストのこと、コーランを一通り読み終わった報告、進路相談、結婚、移住の可否や場所や時期、子供の名づけ、不妊や妊娠・出産、商売、ありとあらゆることを、信徒はカリフに相談し、神への取りなしと祈祷を依頼する。カリフからも、毎回ではないが直筆署名入りの返事がくる。特に相談ごとや名づけ等、具体的な悩みの場合には必ず返事がある。面会の席で手紙を書くよう促されることも、かつての手紙の内容について助言を貰うこともあり、カリフの記憶力と配慮に驚嘆する信徒の姿を何度も見た。

信徒たちはカリフからの手紙を大切に保管する。多い時で月に2回、月に一度は必ず書くというA(60代女性、パキスタン生まれ、千葉県在住)から、「昔は2週間に一度は絶対書いてたけど、最近は大学が忙しくてさぼりがち」というB(20代女性、大学生、日本生まれ、愛知県在

住)まで様々な信徒に会ったが、共通するのは「カリフが自分を見てくれる、自分のことを知っていてくれる」という強い確信である。2015年11月のカリフ来日の際、カリフに挨拶しなくていいの?と聞いた時の、Bのコメントがそれを象徴している。彼女は名古屋弁で「カリフはうちのことよく知っとるもん。もう全部知っとる。いっつも手紙書いてるから」と言った。信徒からの大量の手紙を日々捌くカリフが、そのいちいちを覚えているとはにわかには信じがたい。しかし神の祝福のおかげで、カリフにはそれができると信徒は信じている。信徒はカリフと会って話し、カリフとの個人的なつながりを感じ、カリフが自分を見ていてくれると確信する。心理的に信徒とカリフの間が非常に近いことは注目に値する。カリフの紹介で結婚した20代女性(ドイツ生まれ、10歳時英国に移住、結婚後日本に移住)は「カリフが私のために特別に選択礼拝(*istikhāra*、主流派ムスリムも行う、選択を神に委ねるために行う礼拝。この礼拝の後、夢など何らかの形で神意が伝達されるとされる)をなさったうえでお決めになったから、この結婚はパーフェクトだと思った。即答でOKしたし、実はその時点で相手の男性をまだ見てもいなかった(笑)」と語った(16年9月)。

これは大変ユニークな組織形態である。高度に組織化された組織でありながら、個々人のトップへの個別のアクセスが保証されているからである。前述のAはパキスタン出身で、日本人男性と国際結婚し2人の子供がいる。子育て中は夫の家族との付き合いの関係上、寄付は支払うものの教団行事に参加できなかった時期が5~6年ほどあったが、彼女はその間もカリフに手紙を送り続けていた。オーストラリア在住のAの兄が当地でカリフと面会した際、カリフが「あなたの妹が日本にいるのは、よく手紙をもらうから知っています」と応答したそうである。居住地の教団と密につながれずとも、カリフへの手紙が教団とのつながりを保証する代替手段となるケースがあることがここから窺える。2015年のカリフ来日時、顔を見せた信徒のなかには、普段は教団の儀礼に参加しない者も一定数いた。そのような信徒たちも、カリフ来日とあらば集まり、面会し、感激するのである。

迫害により活動に制限が多い地域の信徒や、組織に諸事情でつながれない信徒、支部のない地域の信徒をも包摂するしくみとして、カリフの存在や、彼と信徒の間に直接の回路がある意義は大きい。共同体のなかでこぼれおちそうな人々を組織に包摂（あるいは再包摂）するしくみとしても巧妙で、有効に働いている。教団は高度な組織化によって組織の安定を図るとともに、カリフと信徒との心理的距離を近くすることでその宗教心を掻き立てるしくみとを併置することで、うまくバランスをとっているといえよう。

その他カリフには、不本意な結婚をさせられそうな女性たちの、いわば駆け込み寺的なユニークな役割がある。パキスタンの文化では両親が子供の結婚に責任と決定権をもつ。パキスタン系信徒はその文化を移民先でもよく保ち、日本や英国でも結婚は両親が主体となって決める。その際、問題になるのが女性の同意の有無である。イスラーム法では、父は処女 (*bikr*) に対し婚姻強制権をもつため、結婚に関する女性の意思は法的には効力をもたない (柳橋 2001: 17, 81-82)。しかし、父およびその他の者は、処女や非処女 (*thayyib*) をその同意なしに結婚させてはならないというハディースもある¹⁴⁾。このハディースが (厳密な法解釈の細則を離れて) 人口に膾炙していることもあって、一般にムスリムは、結婚には女性の合意が必須であると考えている。それはアフマディーヤでも同様である。しかし親が同意の確認をおろそかにし、娘がその結婚を望まない場合もある。そのような時女性が取る一般的な手段は、カリフに手紙で事情を訴えることだという。カリフは手紙をもとに支部を通じ介入し、結婚を取り止めさせる。未婚女性たちは、両親に訴えるよりカリフに訴える方が心理的に楽だしやりやすい、という。ともに暮らす両親よりもカリフの方を近く思う心理を筆者は不思議に感じるが「カリフは、お父さんみたいなものだけど、お父さんよりずっとずっと大きい、もっとお父さんみたいな？」(2015年11月) という、日本に暮らすある2世の小学生の言葉が、彼らの感覚をよく示しているかもしれない。

この事例は、カリフの権威が家父長制に基づく慣習やジェンダー不平

等を正す例外的機構として、組織のなかで機能していることの一例である。カリフと信徒が直接つながれる構造がこれを可能としている。また教団は教団内のDV予防に組織的に取り組み、女子教育を推奨する。2015年にドイツで信徒による名誉殺人が起きた後には、カリフは金曜説教などの機会を捉えて、名誉殺人を強く戒めるメッセージを何度も発した。しかしこれらを、女性のエンパワーメントや地位の向上に教団が積極的である証と捉えるだけでは楽観的に過ぎる。もっと多角的・複合的に考える必要がある。例えば2世の宗教アイデンティティの確立は、グローバル化に伴い教団の喫緊の課題となった。そして異文化のただなかで育つ子供たちのアフマディーヤ・アイデンティティを構築するうえで、女性たちは戦略上、非常に重要である。教団が女性達を巻き込む必要がここにある。また信徒女性は結婚に伴う国際移動により、家族やその他資源と切り離され、弱い立場に置かれやすい。しかし非信徒との結婚を禁じる以上、結婚による女性の国際移動は不可避である。それを円滑に進めるための手段の一環として、教団は様々な方策を講じる必要があると考えられる。

5. ポスト国民国家時代の、グローバルかつローカルな宗教共同体

これまで、グローバルでありつつ、同時にローカルな相互扶助の機能をも併せもつ宗教共同体としての教団を、信徒の語りを交えて描いてきた。

教団は領域に拘らず、多言語戦略を取り、近代的価値観によく適合し、政教一致をめざさない。しかし詳細な統計と、多言語・多角的メディア展開、宣教師による「官僚制」などにより、(近代国民国家にも似た)「信仰の共同体」を作り上げた。これらの要素は極めて近代的で、その意味で教団はまさしく近代の産物である。また政教分離、国家尊重、平和主義の姿勢は、ホスト国家との関係を良好に保つうえで有利に働いた。

宗教共同体としての求心力を支えるのは、カリフ制とカリフの存在、人材育成制度や献身制度（とそれに伴う子供たちへの制度化された宗教教育）、散発的に特定地域で起こる迫害事件¹⁵⁾と教団メディアによるその報道などであろう。信徒たちが様々な価値観が並存する移民先でアフマディーヤ・アイデンティティを維持、更新、あるいは構築できる理由としては、これらの制度と、各国支部内の人と人との密なつながり、およびそれを強化・更新する機会となる参集会や年次総会、断食明け・巡礼明けの大祭など行事への参加が大きい。

ユニークなのは、グローバルに展開する教団が、出身地域の文化や土着性を強く保ち続けていることである。例えば公的行事では、金曜説教や詩の朗読が開祖と歴代カリフの母語、ウルドゥー語でなされるなど、ウルドゥー語の使用頻度が高い。そのためコーランの言葉、アラビア語の優位性が他のイスラーム系教団よりも相対的に低い。カリフの服装や尊称、官職名などにも地域色が色濃い。パキスタン系信徒はそのパキスタン性（民族衣装の着用、男女隔離の実践、家庭でのウルドゥー語やパンジャービ語の使用など）を移住先でもよく保つ。メンバーシップや結婚を管理することで、教団はホスト社会への過度の適応や同化に一定の歯止めをかけようとしていると言えよう。教団は明らかに、ホスト社会への同化ではなく、独自性を維持したままの共生を志向している。

本稿では、グローバル化を体現する宗教共同体としてアフマディーヤを一つの組織体とみなし、便宜上教団を一枚岩的に扱った。しかし当然ながら、教団の歴史やカラーは国・地域によってそれぞれ異なる。例えばアメリカでは、アフマディーヤは主に黒人に浸透し、一般に黒人の宗教とされる。西アフリカでは、教育や衛生的な水など生活に不可欠な資源を提供する開発機関としても認識されている。英国では、穏健かつよく組織された本教団は、ムスリムとの連帯を示す際の体のいいカウンターパートとして政治的価値を有する。英国での年次総会には毎年首相が祝辞を寄せ、閣僚が臨席するなど、政府と良好な関係を築く。一方でパキスタンやインドネシアでは異端として有名で、しばしば迫害される。信徒を取り巻く社会状況は様々である。

信徒の民族、母語、居住地、出身地、階層、移民経験などの属性も多様である。教団の一体性はひとえに信仰とカリフへの忠誠に由来するものの、入信の経緯、母語、居住地、年齢、ジェンダー等によって、最も重要とされる信仰に濃淡があることすらあらかじめ想定されている。つまりスピヴァクの戦略的本質主義的な意味においても、均質で一枚岩的、本質的なアイデンティティを共有する集団など、本人たちによってすら想像／創造されていない。

かくも多様な集団を包摂するグローバルな宗教共同体として、アフマディーヤはある。本教団は国民国家というシステムの綻びが否応なく可視化される今という時代に、国民アイデンティティを超え、あるいはそれと共存するグローバルなアイデンティティのあり方や、グローバルでありつつ、同時にローカルな相互扶助の機能をも併せもつ共同体の可能性について、我々に豊かな示唆を与えてくれる。

謝辞

主任説教師のアニス・アハマド・ナディーム氏をはじめ、調査に協力し、私と多くの時間を分け合ってくれた日本アフマディーヤ・ムスリム協会の全ての方々、特に女性信徒たちに深謝します。本研究はJSPS科研費 26770291 の助成を受けたものです。

参考文献

Al-Islam (教団 HP, <https://www.alislam.org/>, 2016.9.30)

Ahmadiyya Muslim Community, *An Overview*, n.d. (<http://www.alislam.org/introduction/index.html>, 2016.9.30)

Anderson, Benedict, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso. 1991.

Asad Shah killing: Man admits Glasgow Shopkeeper Murder, BBC News,

- 2016.7.7. (<http://www.bbc.com/news/uk-scotland-glasgow-west-36733744>, 2016.9.30)
- Berberian, Linda J., "Pakistan Ordinance XX of 1984: International Implications on Human Rights," 9 *Loyola of Los Angeles International and Comparative Law Review* 661, 1987. (<http://digitalcommons.lmu.edu/ilr/vol9/iss3/5/>, 2016.9.30)
- Bukhārī, *al-Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. (<http://hadith.al-islam.com/Loader.aspx?pageid=194&BookID=24>, 2016.12.14)
- Gualtieri, Antonio, *The Ahmadis: Community, Gender, and Politics in a Muslim Society*. London: McGill-Queen's University Press. 2004.
- Jama'at Ahmadiyya, *The Khilafat Centenary Tour of West Africa*, 2008. (<http://www.alislam.org/press-release/Khilafat%20Centenary%20Tour%20of%20West%20Africa.pdf>, 2016.9.30)
- Khurshid Ahmad, *A Brief History of Ahmadiyya Muslim Community*, n.d. (<https://www.alislam.org/library/history/ahmadiyya/index.html>, 2016.9.30)
- Labeebgondal, *History of Rabwah*, 2016 (<https://labeebgondal.wordpress.com/2016/05/25/history-of-rabwah/>, 2016.9.30)
- MTA International *Documentary: Huzur and Jalsa Salana*, 2016.8.15 (<http://www.mta.tv/jalsa-salana/documentary-huzoor-and-jalsa-salana>, 2016.9.30)
- Muslim, *al-Ṣaḥīḥ al-Muslim*, (<http://hadith.al-islam.com/Page.aspx?pageid=192&TOCID=623&BookID=25&PID=2617>, 2016.12.15)
- Pakistan Bureau of Statistics, *Pakistan Statistical Year Book 2014* n.d. p. 342 (<http://www.pbs.gov.pk/content/pakistan-statistical-year-book-2014>, 2016.9.30)
- Rules and Regulations of Tahrik Jadid Anjuman Ahmadiyya*. Rabwa: Tahrik Jadid Anjuman Ahmadiyya in Pakistan, 1997.
- Sajid Iqbal and Noel Titheradge, "Kill Ahmadis' leaflets found in UK mosque," 10 *April 2016.BBC News* (<http://www.bbc.com/news/uk-35928848>, 2016.9.30)
- Smith, Wilfred Cantwell, "Ahmadiyya." In *Encyclopedia of Islam*. C. Bosworth (eds.), 1: CD-ROM Edition. 1960.
- Valentine, Simon Ross, *Islam and the Ahmadiyya Jama'at: History, Belief, Practice*. New York: Columbia University Press. 2008.
- 五十嵐大介『中世イスラーム国家の財政と寄進—後期マムルーク朝の研究』刀水書房, 2011年.
- ヴィヴィオルカ, ミシェル『差異—アイデンティティと文化の政治学』法政大学出版局, 2009年.

- 小杉 泰「ムスリム」大塚和夫他編『岩波イスラーム辞典』岩波書店, 2002年, 969-970頁。
佐々木拓雄「中道派イスラームの政治—インドネシア・ユドヨノ政権とアフマディヤ問題」『久留米大学法学』64, 2010年, 17-53頁。
ナディーム, アニス・アハマド『仏陀が再来した朗報』日本アフマディヤ・ムスリム協会, n.d.
フジタニ, タカシ『天皇のページェント』日本放送出版協会, 1994年。
保坂修司「アルカイダからイスラーム国へ」『世界』887, 2016年, 79-87頁。
星野英紀・櫻井治男「そもそも「地域共同体の解体」とは?」『現代宗教2017』, 2017年
マックス・ウェーバー『支配の社会学Ⅱ』創文社, 1962年。
嶺崎寛子「東日本大震災支援にみる異文化交流・慈善・共生—イスラーム系NGO ヒュー
マニティ・ファーストと被災者たち」『宗教と社会貢献』3-1, 2013年 a, 27-51頁。
嶺崎寛子「ディアスポラの信仰者—在日アフマディーヤ・ムスリムにみるグローバル状況
下のアイデンティティ」『文化人類学』78-2, 2013年 b, 204-224頁。
嶺崎寛子「地元とも世界ともつながる場所—愛知県津島市, 「異端」のモスク」*Migrants
Network* 187, 2016年, 32-34頁。
柳橋博之『イスラーム家族法』創文社, 2001年。

注

- 1) アフマディーヤの先行研究は (Gualtieri 2004; Varentine 2008; 嶺崎 2013a, 2013b, 2016; 佐々木 2010) など。なお本稿の文章のごく一部は (嶺崎 2013b) と重複する。
- 2) 詳細については (嶺崎 2013b) も参照されたい。
- 3) <http://www.alislam.org/introduction/index.html>, 最終閲覧日 2016.9.30.
- 4) <http://www.alislam.org/introduction/index.html>, 最終閲覧日 2016.9.30.
- 5) <http://www.alislam.org/introduction/index.html>, 最終閲覧日 2016.9.30.
- 6) <http://www.alislam.org/khilafat/fifth/masroor-summary.html>, 最終閲覧日 2016.9.30
- 7) *Pakistan Statistical Year Book 2014* n.d.: 342
- 8) BBC News 2016.4.10
- 9) BBC News 2016.7.7
- 10) <http://www.alislam.org/introduction/index.html>, 最終閲覧日 2016.9.30.
- 11) <http://www.alislam.org/affiliated-websites.php>, 最終閲覧日 2016.9.30.
- 12) <http://www.alislam.org/introduction/index.html>, 最終閲覧日 2016.9.30.

- 13) <https://www.alislam.org/library/history/ahmadiyya/21.html>, 最終閲覧日 2016.9.30.
- 14) Bukhārī, *Ṣaḥīḥ*, No. 4843, 4844. Muslim, *Ṣaḥīḥ*, No. 1419~1421.
<http://hadith.al-islam.com/Page.aspx?pageid=192&TOCID=2849&BookID=24&PID=4940,4941>, <http://hadith.al-islam.com/Page.aspx?pageid=192&TOCID=623&BookID=25&PID=2617>, 最終閲覧日 2016.12.14.
- 15) 2016年12月5日、教団のパキスタン本部、ラブワの教団建物に州警察が踏み込み、スタッフを逮捕・連行した。今までは過激派がアフマディーヤ迫害の急先鋒で、取り締まらないなど不作為的な国家の関与はあったが、国家権力は暴力の直接の行使者ではなかった。パキスタンにおけるアフマディーヤ迫害は深刻度を増し、新たな局面を迎えたといえる。

特集 コミュニティの再生・創生と宗教

地域「コミュニティ」の創出と宗教

—スピリチュアリティの実践と取り巻く人々—

河西瑛里子¹

ある地域社会に現れた新しい宗教的实践は、そこに暮らす人々の間に「コミュニティ」を生み出しうるのか。ヒンドゥーに帰依するイギリス人による無料の食事配布とそこに集まる人々の関係性から探っていく。

¹ かわにしえりこ：大阪物療大学助教

1. はじめに

「この町には、沢山のコミュニティの「糊」があるんだ。教会の前で週1回、ただで食べ物を配っているのとかね」

(2009年10月22日インタビュー、50代前半のイギリス人男性)

ある日、調査地のカフェでインタビューをしていた相手から、こんなことをいわれた。彼のいう無料での食事配布とは、ヒンドゥーに帰依するイギリス人男性の活動の一環なのだが、インド人がほとんどいないこの町では「信仰の実践」というより、「食事の無料サービス」として認識されていた。本稿では、この食事配布を事例として、宗教的实践が地域に生み出しうる「コミュニティ」の可能性と、文化人類学的手法から現代社会における宗教とコミュニティの関係を研究する意義について考えたい。

筆者は2005年の秋以来、イギリス南西部地方サマーセット州にあるグラストンベリーをフィールドに調査と研究を続けている。ここは人口8932人(2011年現在、Somerset Intelligence)という、小さな田舎町なのだが、女神を崇める祝祭やケルト暦に基づく季節の祝祭が企画され、ヒンドゥーやスーフィズム、仏教に関係した集まりがイギリス人を中心として定期的に行われているため、風変わりな町として知られている。キリスト教に代表される、既存の教会制度や聖職者といった組織を通さず、個人で神的存在もしくは霊的な次元と関わり、宗教的な体験をすることで自己の成長を図る試みを「スピリチュアリティ」と呼ぶのなら、そんな宗教的实践がよくみられる町だ。

さて、「コミュニティ」という言葉が気になり始めたのは、ここで調査をしていた2009年頃である。この時期、冒頭の語りのように、インフォーマントとの会話や儀礼の場で、この単語を耳にする頻度が急速に高まっている気がしていた。このことは、先行研究の多くが述べてきた、スピリチュアリティに携わる人々は、1960年代の対抗文化運動以降、個人を聖なる存在に近いものと理解し、その結果自己への関心が高

い一方で、他者や社会全体への関心を示さないという指摘（Heelas 1992）と矛盾するように思えた。

宗教的实践のもたらす共同性に関して、たとえば宗教人類学の議論をみると、宗教的な儀礼や行為は、それに携わる人々の関係を強化し、当該社会を統合する機能をもつという指摘がある。儀礼のもたらす恍惚感を共有することで、成員どうしの間に一体感が喚起され、そこから感情を基盤とした共同性が生じ、社会全体がまとまっていくと考えられたのである（デュルケム 1975; ラドクリフ＝ブラウン 1975）。これは、非日常の場面で、日常の関係性から解放された人々が織りなす「コミュニティ」(ターナー 1996) のような状況だといえる。

しかし、宗教がもつ社会統合の役割は、非日常の場面に限定されるわけではない。近年では、儀礼を行うような場で育まれた関係性を、世俗的な場で活用することで、より満足度の高い生活がもたらされるとする議論がなされてきている。以下ではそのうちの2つをみておきたい。

よく知られているのが、1990年代から注目されているソーシャル・キャピタル（社会関係資本）論である。ソーシャル・キャピタルとは「個人間のつながり（社会的ネットワーク）およびそこから生じる互酬性と信頼性の規範」（パットナム 2006: 14）である。これは人と人との社会的な接触が、物的資本（もの）や人的資本（個人的特性）と同じように価値をもつという視点である。その代表的な論者であるパットナムは、アメリカ社会では、教会出席者は、教会での諸活動を通して「友人となった人々によって、他の形態のコミュニティ活動へと誘われ」るため、「世俗的組織にも関与し、投票その他の政治活動に参加し、また深いインフォーマルな社会的つながりを持ちやすい傾向が大きい」と述べる（パットナム 2006: 74）。そして、本稿でいうところのスピリチュアリティのような宗教的实践にはコミュニティからのサポートがないと述べている（パットナム 2006: 83）。スピリチュアリティの台頭と伝統宗教に代表される組織的な宗教の衰退によって、地域の人々が集まる社交的な場は失われ、そのことが地域社会の崩壊を引き起こしていると、パットナムはみるのだ。

もう1つは、同じく1990年前後から研究が活発化していった幸福学(happiness studies)¹⁾である。こちらでも繰り返し他者の存在の重要性は指摘され、そのような関係性を創り、維持する源の1つとして、宗教が挙げられている(Baker 2013; Gilbert 2013; Graham 2013)。ソーシャル・キャピタル論と同様、幸福学においても、キリスト教やイスラムなどのいわゆる伝統宗教のみが、他者とのつながりをつくる役割をもつとされている。スピリチュアリティのような実践に携わる人々は「宗教的なコミュニティをもたない」ため、「変化の風と闘う連帯や仲間の支援がないから、今日のような社会経済の状況の圧力に神経質で傷つきやすい」(Gilbert 2013: 166)とされる。

つまり、ソーシャル・キャピタル論や幸福学では、スピリチュアリティの「コミュニティ」というものは想定されていないのである。その一方で、宗教社会学において、スピリチュアリティは、一般的には大きな組織ではなく、小さなグループでの活動が特徴的とされ、その形態は「ゆるやかな共同性」「ネットワーク」という言葉で表現される。筆者はこれまでに、女性原理としての女神を崇拝することで、自己変容を目指す女神運動をスピリチュアリティの事例として調査し、参加者は他の参加者との間につながりを求めているが、過度の親密性は求めていることを指摘してきた(河西 2013b, 2015a, 2015b)。

本稿では、教団や教会制度に基づく「宗教的なコミュニティ」とは異なる形での集合のあり方が、スピリチュアリティに携わる人々の間で「コミュニティ」のようなものとして機能している様子を示し、新しい形での宗教的实践が地域社会に果たす役割について考えていく。そして、スピリチュアリティが創り出す「コミュニティ」を理解するために、実証的な調査に基づく文化人類学が有効だと示したい。

以下では、まず、グラストンベリーの概要について述べ、事例として取り上げる、冒頭で触れた食事配布を行っている男性について紹介する。その後、活動の様子と携わる人たちについて記述し、考察を行う。なお、主催者が帰依しているのはヒンドゥーだが、南アジアではなくヨーロッパにルーツをもつ人が携わる場合、その実践は一般的にスピリチュ

アリティとして分類される。

本稿の現地調査は、主に2006年4月から9月と2009年1月から2011年1月に行った。データは、毎週の食事配布の参与観察と集まる人々との会話、2009年10月20日に実施した主催者へのインタビューから収集した。それ以外に、主催者が運営する「シェキナシュラム (Shekinashram)」というベッド・アンド・ブレックファスト (以下B&B) 兼スピリチュアル・センターのウェブサイトも参考にした。なお筆者は2009年10月3日から10日の1週間、シェキナシュラムにスタッフとして住み込んだ。それ以外に、この施設が主催する、毎昼の菜食ランチと毎週のインド音楽のコンサート、バジヤン (bhajan) に、それぞれ3回ずつ参加した。本文中の年齢はすべて2010年当時のものである。また、ヒンドゥーの用語は、現地語、つまり英語読みで記述している。

2. グラストンベリーの概略

グラストンベリーはかつて、農業と羊皮加工業で知られた町であった。しかし、EU加盟に伴う関税の撤廃と人件費の高騰に伴う国内産業の空洞化のため、双方とも衰退し、高学歴の若者の流出と失業者や生活保護受給者の増加が問題になっている、イングランドの典型的な田舎町である。

その一方で、先述したようにイギリスではかなり特殊な町として知られている。なぜなら、ヨーロッパの先住民とされるケルト人や正統的な解釈とは異なるキリスト教にまつわる伝説、そして中世に繁栄を極めた修道院の跡地が残っており、神秘的な事柄に関心がある人々を魅了し続けてきたからである。既存の価値観に反発する対抗文化運動が始まった1960年代後半以降、町に伝わるキリストやアーサー王の伝説に魅かれた人々が多数訪れるようになった。1970年代に近隣の村で始まった、野外ロック・コンサートも訪問者の増加を後押しし、1980年代からは、物質主義的な豊かさより、精神的に充足した生活を求める、都会からの

移住者も現れ始める。このようなスピリチュアリティへの関心が高い人々がやってきた時期は、工場の海外移転により、町の経済が衰退し始めていた頃だった。彼らは生活のため、町に増えていた空き店舗を借りてスピリチュアリティ関連商品を売る店を開いたり、セラピーやワークショップを提供したり、自宅を利用した B&B を始めたりした。その結果、グラストンベリーはスピリチュアリティ関連の事柄なら何でも揃う「聖地」として、旅行者をより一層呼び込むこととなり、町は活気を取り戻し始める。町の変貌を快く思わなかった地元民もその経済効果を認め、2000年代に入ってからスピリチュアリティ目的の訪問者を、積極的な誘致はしないが歓迎するようになっている（河西 2013a）。

現在、町の中心部にはヒーリング・センターや菜食カフェだけではなく、魔法道具やスピリチュアル・グッズのショップに、オカルト書籍専門店まで立ち並ぶ。巨石文化やミステリー・サークルについての講演会が毎年開かれるだけではなく、自己成長を促したり、「癒し」の技を身につけたりするようなワークショップが、毎日のように開催されている。町でみられるヒンドゥー由来の信仰、仏教、スーフィズムなどキリスト教以外の宗教に携わる人の中心は、町の人口の 92.5%（UK Local Area）を占める白人である。

町で見られるヒンドゥーに関係する集まりについて説明しておく。まずクリシュナ意識国際協会²⁾（International Society for Krishna Consciousness, ISKCON）が、1年に1回、巡礼を兼ねた集まりを開いている。70人ほどの参加者の多くは、ロンドンなどからの訪問者で、住人は少数だった。参加者は講演だけでなく、インド音楽に合わせて全身で踊りながら、エクスタシー状態を楽しんでいた。2006年頃には、町内のある B&B で、オーナーのフランス人男性が毎週、詠唱とその後の共食の集まりを開いていたが、彼がインドに移住したことで中止となった。また 2010年には、イスラエル人男性が自宅で同様の定期的な集まりを開き、時々仲間数人と町内で「ハレ・クリシュナ」と唱えながら行進する様子がみられた。

もう1つは、オショー・ラジニーシ運動³⁾である。グラストンベリー

では2006年から2008年にかけて、アクティヴ瞑想と静的瞑想を組み合わせたクンダリーニ瞑想の集まりが、ある男性信者が経営する画廊で毎週開かれていたが、画廊の閉鎖後は定期的な活動は行われていない。ただし、町に暮らす信者数人は互いにゆるやかな交流を続けている。

その他、超越瞑想（TM）が、ある男性により長らく続けられている。しかし、ここまで述べてきたように、こういった個人主体の集まりが長期に続くことは稀で、たとえば、ある女性が開いた、インドの聖者ラマナ・マハルシの教えに基づく瞑想の集まりは数か月で終わった。

なお、南アジア系の住人の割合は0.2%（18人）と全国平均の2.5%と比べて圧倒的に少ない（Office for National Statistics, UK Local Area）。彼らが主体となって開催しているオープンな集まりは、スィク教やジャイナ教などヒンドゥー以外のインド由来の信仰も含めて、全くみられなかった。

3. クリシュナへの帰依者イラーン

毎週の無料の食事配布の正式名称は「グラストンベリーでの毎週のプラサーダム配布（Glastonbury Weekly Prasadam Distribution）」である。しかし、町の中では主催者が運営するシェキナシュラムが配布している食べ物という意味で、「アシュラム・フード（Ashram Food）」として知られている。よって、以下でもこちらの名称を用いる。本章ではこのアシュラム・フードの背景を主催者の経歴と活動から説明し、次章で具体的な配布の様子を記述する。

食事の無料配布の主催者は、イラーン・ケシャヴァという40代前半のイギリス人男性である。彼はヒンドゥー神クリシュナの帰依者で、バクティ・ヨーガ（Bhakti Yoga）の実践者である。彼とその家族が運営するシェキナシュラムは、清掃と整理が行き届いているためか、空気が清浄な感じがする。2006年5月、筆者が初めて訪れた時の様子をフィールドノートから抜粋してみよう。

町の少し外れの坂を上っていくと、外壁に埋め込まれた、こげ茶色で金属製、高さ 50 cm 位の円筒の物体を見つける。6 つもある。チベット仏教の仏具、マニ車だ。回せば経を唱えるのと同じ功德があるらしく、少し力を込めて、くるん、くるん、くるんと回していく。円筒は滑らかにくるくると回っていく。そのすぐ隣には、サンスクリット文字が埋め込まれた分厚い木製の門があり、敷地を守っている。門をぐっと押し開けて入る。

その庭の緑の芝生は刈り込まれ、花は鮮やかに咲き誇り、全体的によく手入れされている。ところどころにヒンドゥーの神々や仏陀の像。木製のロッジやモンゴル式のテントのユルトが合わせて 4 つ、客室として設置されている。母屋は向かって左にある 2 階建ての建物だった。

室内は土足厳禁である。入り口の右側が台所とダイニングで、客室はすべて 2 階にある。左側にはオフィスがあり、さらにその左隣は絨毯敷きの 20 畳ほどの部屋となっている。この内部でまず目を引くのは、ヒンドゥーの神々を祀った壁際の祭壇だ。黒い布を床に直接敷き、その中央に踊っているシヴァ像（シヴァ・ナタラージャ）がしつらえてある。その他、象の顔をもつガネーシャ像、チベタンベル、ろうそく、パワーストーンなどが置かれ、生花が彩りを添えている⁴⁾。入口の横の台には、女神ラクシュミーのカードとろうそく。部屋の隅には、畳より一回り小さい布マットと丸く分厚い座布団が積み重なり、瑠璃や紫水晶の原石もところどころに置いてある。別の隅には 1 メートルほどの高さの仏像があった。この部屋は、シェキナシュラムが主催する各種イベントに使われる他、ヒンドゥーに限らず、外部の団体に貸し出されているとのことである。

このようにシェキナシュラムは、仏教やチベット仏教の要素も取り入れつつ、ヒンドゥーの信仰を實踐できるようにつくられた施設である。毎日、朝には神への賛歌キルタン（Kirtan）の詠唱があり、昼には菜



写真1 ヒンドゥーの神々を祀った祭壇 2009年10月4日撮影

食ランチを有料で提供している（2006年は7ポンド≒1400円）。

オーナーのイラーンは、ドレッドヘア風のような髪を肩まで伸ばし、ひげも長く、いつもクルタ・パジャマと呼ばれる、インドの男性の民族衣装を身につけている。2006年にアルゼンチン出身のセラピストの女性と結婚し、2010年に誕生した娘とともに、シェキナシュラムにて暮らしている。彼はいったい、どのような人物なのか。以下、本人へのインタビューと施設のホームページに基づき、記述する。

イラーンはロンドンの出身で、西洋音楽のミュージシャンとしてベースを弾いていた。同時に10代の頃から様々な信仰に関心を持ち、とりわけヨーガをいくつか実践してきた。1995年にグラストンベリーに移住した後は、ヒンドゥーへの傾倒を深めていき、たとえばミュージシャンとしては、西洋音楽の演奏はやめ、ヒンドゥーの神々を讃えるインドの唱歌バジャンに専念している。また、サティヤ・サイババ・センターだった建物を買取り、2003年からシェキナシュラムを始めてからは、神やグルに自分を捧げ、絆を深める信仰的なヨーガとされるバクティ・ヨーガを学び、先述した毎朝の賛歌キルタンの詠唱や、聖者を招いてのワークショップという形で実践している。シェキナシュラムのホームページによれば、呼吸に焦点を当てたラージャ・ヨーガ (Raja Yoga) に関しては、体を動かすアイアンガー・ヨーガ (Iyengar Yoga)、呼吸

法のアシュタンガ・ヨーガ (Ashtanga Yoga)、西洋風アレンジされた呼吸法、瞑想、姿勢のシヴァナンダ・ヨーガ (Sivananda Yoda) を学び、実践してきたし、ニャーナ・ヨーガ (Jnana Yoga) における自己探索の方法を講師として教えていたこともある。

現在、彼は熱心なクリシュナ信仰者として知られているが、それは最近のことだという。

前からクリシュナ信仰には関心があって、いろいろな集まりや講演会に参加していたよ。けれど、出たり入ったりといった感じで、そんなに熱心ではなかった。3年前から熱心になり始め、毎年どんどん熱心になっている。以前は悟りというか、意識の覚醒というか、どの信仰というわけではなく、全体的に関心があったんだ。そこから、クリシュナ信仰に入っていく、2年前に完全に入ることにした。

(2009年10月20日、本人へのインタビュー)

クリシュナ以外の信仰にも関心をもっていた頃の名残が宿泊施設の名前にある。「シェキナシュラム」の「アシュラム」はヒンディー語で道場を意味するが、「シェキナ」⁵⁾はイラーンがシェキナシュラムを始めた当時に関心をもっていた、ユダヤ教に由来する「女神」である。

また、施設内では、牛乳も含め、動物由来の食品の摂取を一切禁じている。この絶対菜食主義も、クリシュナ信仰ではなく、「牛乳は仔牛のための乳であり、人間は母乳を終えたら乳を飲むべきではないんだ」(2009年10月20日、本人へのインタビュー)という彼個人の動物愛護の信条に基づくものである。

ここまでのことから、シェキナシュラムとは、異なるスピリチュアルな実践からの影響を保ちつつ、クリシュナに帰依し、バクティ・ヨーガを実践している男性が運営している施設だといえる。

4. アシュラム・フード

続いて、アシュラム・フードについて記述する。2007年4月頃始まった、この食事配布は、毎週水曜日の午後5時から、町のハイ・ストリートにある、イングランド国教会の前で行われている。配られるのは、ダルという豆が入ったカレーと野菜のカレー、ライス、野菜サラダ、フルーツサラダである。具材が毎週異なるのは、前日の火曜日に開かれている市場に出店している有機野菜の販売者から、売れ残りを一括で安価に購入しているためである。つまり、売れ残った野菜の種類で、翌日のアシュラム・フードの中身は決まる。

調理は午後2時ごろから2時間ほどかけて、イラーンを中心とした、シェキナシュラムの人々が行う。彼らは、低価格⁶⁾で宿泊できる代わりに毎日4時間働くスタッフと、日中のみ手伝いにやってくる無償のボランティアに分けられる。

スタッフとして滞在していた時、無料配布の理由を、イラーンの妻のラディに尋ねてみた。

食べ物をただで配るのは、私たちの信仰の伝統だから。インドのアシュラムでは毎日配っているけれど、ここはインドではないので、



写真2 アシュラム・フードの配布 2011年9月21日撮影

週1回にしています。私たちは、人にあげた分だけ、自分たちにも返ってくると考えています。

(2009年10月7日、調理中の会話より)

ラディの語るように、イギリスでもヒンドゥーの他、シク教など、インド由来の信仰の団体は、自分たちの信仰の実践の一環として、信者に限らず、あらゆる人を対象として、食事を無料で配布している。寺院の中で配布するだけでなく、たとえば大学のキャンパスで配っていることもある。しかし、大都市ではよく見かける光景でも、白人以外の人口が少ない、グラストンベリーのような田舎町では、街頭での食事の無料配布という行為は珍しい。そのため、しばしばホームレスに向けられた配布として誤解されていた。

調理された約100人分の食事は、それぞれ鍋やボウルのまま、机や食器とともに施設のワゴン車に積み込まれ、配布場所の教会の前に運ばれる。筆者がスタッフとして同行した日のメニューは、玄米、野菜カレー（カブ、グリーンピース、トマト、ナス）、ダルのカレー、サラダ（ニンジン、ホウレン草、ビートルート、レタス、キュウリ、ミニトマト）、デザート（バナナ、ブドウ、イチゴ、パイナップル、ヨーグルト）であった。到着すると、折り畳み式の机を広げ、紫色の布をテーブルク



写真3 ある日のアシュラム・フード 2010年10月14日

ロスとしてかけ、鍋やボウルをしつらえる。プラスチックケースから、紙皿とプラスチック製のフォーク、お玉も出しておく。そして、ヒンドゥーの神々の絵やアンマ⁷⁾などの聖者の写真をしつらえ、「Free Food」と書かれたボードをたてる。

5時に近づくと、すでにその場に集まっていた人々が、香辛料の匂いにひきつけられるように列をつくっていく。配布は流れ作業である。熱さとしみだしを防ぐため2枚に重ねた紙皿の上に、まず1人目がライスと野菜カレーをよそい、列に並んでいる人に渡す。2人目はこの皿にダルのカレーをかけ、3人目が野菜サラダとフルーツを脇に添える。通常、3人のボランティアがよそいが、2人や4人の時もある。フォークは再利用するので、食後は戻すように呼びかけなくてはならない。紙皿は歩道に設置された公共のごみ箱に捨ててもらう。たまにプラスチックの容器を持参してくる人もいる。鍋とボウルが空になれば終了だ。すべてをワゴン車に積み込み、シェキナシュラムに戻る。筆者が同行した日は不幸にも雨が止まず、だいぶ余ってしまったが、6時には撤収した。

食事の配布は、シェキナシュラムのスタッフも加わるが、配布作業だけを手伝うボランティアが中心となっている。厳密な当番制ではなく、ボランティア・リストもない。その日、用事がなければ手伝い、忙しければ休むといった具合である。そのため、日によって人数に変動があり、同行するスタッフの人数も変わってくる。ボランティアたちは調理された食事をワゴン車に積み込む頃にシェキナシュラムにやってきて、片付けを済ませるまで手伝う。筆者が手伝った日は、20代後半の男性と60代後半の男性がボランティアとして加わっていた。2人ともグラストンベリー在住で、クリシュナ信仰やバクティ・ヨーガに関心はあるものの、熱心な実践者ではない。どちらかという、無料での食事配布という活動に共感し、手伝っているとのことであった。20代後半の男性は、この日からしばらくしてボランティアをやめてしまったが、60代後半の男性は「人と出会えることが楽しいから」と、筆者が2014年に再訪した時も含め、ほとんど毎週カレーをよそい続けていた。

続いて、食事に来る人たちについて説明する。どちらかという男性

が多く、年代は60代以下が大半で、100人ほどが来ている。イベントが開催されるなどして、夕方、通りに人が多い時は、それ以上来るが、先述のように悪天候の時には50-60人ほどしかやってこない。宣伝はしていないので口コミでやって来るが、たまたまその時間、その場に居合わせて列に加わる人もいる。受け取った人の多くは、まだ5時過ぎにもかかわらず、その場で次々と食べ始める。この辺りには5人掛けのベンチが数脚あるのだが、食べ終わっても、ベンチでくつろいだまま、帰らない人が少なくないため、すぐに席はなくなってしまう。そうになると、立ったまま食べ始める人もいるし、路上にどっかり座り込んで食べる人も出てくる。「胃に入ればどうせ同じ」とカレーもサラダもフルーツも一緒にぐちゃっと混ぜて、豪快に頬張っている人が多い。

1人で黙々と食べている人もいるが、知り合いを見つけ、もしくは知り合いと連れだってやってきて、自分の近況や共通の知り合いのことなどを、おしゃべりしながら食べているのがふつうである。1人で来る人が多いが、夫婦で連れ立ってくる人もいるし、幼い子供の手を引いてくる人も少なくない。常連もいれば、その常連に連れられてくる人、たまたま通りかかって列に加わる人もいる。誰かが持参のギターを鳴らし始めると、その周りに人が集まり、即興のライブが始まることもある。シェキナシュラムの人々が食事の配布を終えて、帰ってしまっても、そ



写真4 ベンチでカレーを楽しむ人々 2011年9月21日撮影

のまま残っておしゃべりを続ける人もいる。

続いて、筆者が体験した他者との交流について簡単に記したい。スタッフとして参加した以外の週は、ほぼ毎回、容器をもって通っていた筆者は、間違いなく常連の1人だったといえる。列に並ぶと、大抵は常連の友人がいて、気楽な挨拶を交わし、他愛のない話をしていた。しばらく町を離れていても、水曜日のこの時間にこの場所に行けば、誰かに会うことができた。そこに来ていたB&Bを経営する友人から、宿泊客であるグラストンベリーを研究する大学院生を紹介してもらったこともあるし、冒頭で示したインタビューの相手ともこの場で知り合い、この場で約束を取り付けたものだった。

当時、食事が終わった後も、人々が食べたり話したりしている様子を嬉しそうに眺めている男性がいた。70代前半で家族がいない彼は、普段は1人で食事をしているようで、「ここに来れば、いろんな人に会えるからいいよね」と穏やかに話してくれた。

このように、アシラム・フードの時間は常連の人々にとって、そこに行けば誰かしら知り合いに会えると期待できる場、新しい知り合いをつくることのできる場として機能しているように思える。

このような雰囲気を感じて常連となる人々がいる一方で、列に並ぶことを頑なに避ける人も多い。たとえば筆者が2009年に居候していた女性（60代前半）は20代前半の娘がシェキナシラムでしばしばボランティアをしていたため、シェキナシラムにはなじみがあり、娘が時折もち帰る、ここのカレーを気に入っていた。しかし、自らが並ぶことはなかった。理由を尋ねると、「カレーはおいしいよ。でもあの人たちの中に入るのはちょっとねえ……」と言葉を濁した。彼女のいうように、この食事配布に集まってくる人々には、小ざれいとはいいいがたい格好の人、職業不詳（おそらく給付金受給者）やホームレスといった雰囲気の人が少ない。ゆったりとしていて、カラフルな南アジアの衣装を小汚いまま身につけている人や、ぼさっとしたドレッドヘアの人も男女を問わず目立つ。裸足だったり、古代文明やオカルトに由来するシン

ボルが描かれたジャケットを着ていたり、そのようなシンボルのアクセサリーをじゃらじゃら身につけていたりするなど、イギリスの一般的な常識と照らし合わせると、突飛な装いの人が目立つ。このような外見の人々は、町の中でも社会的階層が低く、経済的にも厳しい状況にあるとみなされがちである。それだけでなく、しばしば精神的な問題を抱えているとも噂される。つまりこの食事は、生活困窮者のみを対象としているわけではないのに、社会の落伍者と他の住人からみなされてしまうことを恐れて並ばない住人もいるのだ。危惧するだけではなく、警察に訴えた住人もいた。その結果、2009年2月には付近での犯罪率が上がったとして、警察は配布を強制的に中止させている（常連の一部が証拠はないと抗議したこともあり、2か月後には再開が許可されている）。

しかし、アシラム・フードを避けている人々も「食事の無料配布」という行為自体は「いいことをしている」というように好意的に評価している。それゆえに主催者やその信仰、彼が運営する施設の評判は高い。

5. おわりに

ここまで述べてきたように、アシラム・フードは他者に利することが自らの徳になるという、ある意味、主催者の利己的な意図の下に行われている。その一方で、結果として利他的となるこの活動は、町の人々の間で、主催者とその信仰や運営する施設の印象の向上に役立っている。これは、日本では新参の信仰をもつムスリムが、モスクを拠点として、震災時に炊き出しを行ったり、地域の祭りで屋台を出したりして、地域社会に溶け込んでいく様子と似ている。

ただしアシラム・フードの活動は、地域に暮らす住人が、一時的ではなく数年にわたって、高頻度で継続していることから、非常にゆるやかな形ではあるが、集まる人たちの間にある種の関係性を生み出している。集まる人すべての間にはないが、その場にいる個人が別の何人かの個人と結びつき、それが繰り返されることで、クモが巣を張るように⁸⁾ 結びつきが広がっていく。毎週ではなくても、時折その場に集い、

顔なじみの人たちと立ち話をする事で結びつきは継続し、新しい人々と顔見知りになっていくことで新たな結びつきも生まれていく。

常連の多くは、この食事配布が主催者の信仰に寄与する実践だと知っており、一方的に恵んでもらっているわけではない、受け取ることが主催者たちのためにもなると理解している。つまり、彼らは恵む／恵まれるといった上下関係を意識せずともよいと感じつつ、食事を受け取っているといえる。さらに付け加えると、60代のボランティア男性の参加動機に表れているように、受け取る側の間だけではなく配布する側も、受け取る側の「クモの巣」創りに加わって、関係性が生じているといえる。アシラム・フードの場におけるやり取りの観察からは、このような集合のあり方に、人々がゆるやかな帰属感と安らぎを覚えている様子が伺える。

とはいっても、ここにみられる人々の集合は、配布する側も受け取る側も「メンバー」と意識するほどのかっちりとした枠組みはもたないし、それゆえに内と外を分かち境界線もない。また、この場に來ない住人のほうが圧倒的に多いので、町全体で「クモの巣」を織りあげることではないし、町のスピリチュアリティに関わる人すべてが加わっているわけでもない。主催者がここに集う人々をまとめあげようと意図的に働きかけるわけではないし、やってきた人たち全員が互いに面識をもつわけでもない。そのため、ところどころに個人的な結びつきがみられるという程度のこの状況を「コミュニティ」の事例として取り上げることには違和感をもたれるかもしれない。

しかし、グラストンベリーの町の中には、本稿で示したような、人々を結びつける「糊」を与える場はいくつもある。スウェーデン人スーフィの女性信者が運営していたチャリティショップ（2014年11月閉鎖）。ボランティアによって管理されている女神神殿やホワイトスプリング。有志が企画する5月1日のベルテーン祭。スピリチュアリティに携わる人々は、こういったいくつもの「糊」を提供する場の中から、自分の好みに合うものを選んで参加し、それぞれの場で他の人々と繰り返し顔を合わせる。それによって、場と行為を共有する人々が部分的に

結びつき、まとまりが生まれる。弱いながらも凝集性をもち、不明瞭ながらも境界線のある、このようなまとまりは「コミュニティ」と呼べるのではないか。そして、このような小さなコミュニティの重なり合いが、結果として町全体を覆うような、1つの大きなコミュニティを創り上げていく。筆者にはそう思えるのだ。

本稿の事例が示唆しているのは、スピリチュアリティのような新しい宗教的実践が地域に与える可能性である。儀礼などの宗教的な昂揚ではなく、食事の配布という生存に必要な最低限の幸せを満たす形で信仰を実践し、その信仰を町の人々に受け入れてもらう。そして信仰とは必ずしも結びつかない形で、地域社会の人々の間に部分的ながらも結びつきを生じさせる。そのことはその社会にある種の共同性を生みだす一助となりうるのではないか。

最後に、文化人類学的手法から、スピリチュアリティのような現代に特徴的な宗教的実践とコミュニティの関係を研究する意義について考えたい。本稿で取り上げたイギリス人のクリシュナ信仰にしても、筆者が長年研究してきた女神運動にしても、スピリチュアリティとは、宗教的な事柄の個人的な体験に基づいて、自己成長を目指す宗教的実践だとすれば、それは人生の危機や悩みに遭遇した時の対処法を示しうる。いいかえれば幸福を求める実践だといえる。

先行研究において、スピリチュアリティに携わる人々は、既存の宗教に携わる人々と比べて「コミュニティ」をもたないため、幸福度が低いとみなされてきたと述べた。しかしそれは、他者との関係性が生まれる場を儀礼などの宗教を実践する場に限定して考えているからであり、日常生活の中に信仰をもつ個人や信仰に基づく集団が埋め込んだ、人々を凝集するようないくつもの「糊」を考慮していないからだと思われる。初めに紹介した幸福学では、これまで主流だった世界中で同じ指標を利用し、質問用紙を用いる量的な調査では、言語ごとの「幸福」という言葉のニュアンスの違いや、回答者の文化的差異が十分に考慮できないとして、近年、文化人類学者の間から、質的調査の必要性が指摘されている(Mathews 2013; Miles-Watson 2011; Kingfisher 2013; Thin 2015)。

同様に、宗教的実践が異なれば、そこから生まれる「コミュニティ」のあり方も異なるはずである。スピリチュアリティのようにはっきりとした制度や組織をもたない宗教的実践の場合、この「コミュニティ」は少しみえにくいかもしれない。しかし、参与観察を伴う長期にわたるフィールドワークを行い、人々の結びつきの様相を眺めていくことで、浮かび上がってくるのではないか。さらにいうと、「コミュニティ」や「スピリチュアリティ」が、ともに幸福というキーワードで論じられるのであれば、いかにして人は幸福になれるのかを示してきた、幸せの経済学やポジティブ心理学の研究に対し、実証的な研究に基づく文化人類学はいかにして人々が幸福感を得ているのかという、幸福に至るまでのプロセスを明らかにすることで、帰納的に何らかの提言ができるのではないか。文化人類学の視点からスピリチュアリティとコミュニティを研究する意義は、この2つにあるといえよう。

謝辞

本稿は筆者の博士論文（河西 2013b）とそれに基づく刊行物（河西 2015a, 2015b）の一部を抜粋し、データ部分も含め、ほぼ全面的に改稿したものです。本稿の執筆にあたっては京都大学の田中雅一先生から丁寧なご指導をいただきました。グラストンベリーで出会った方々にもお世話になりました。調査の際は日本学術振興会の科学研究費補助金 22・7515 から助成を受けています。皆様にとっても感謝しております。

参考文献

Baker, Christopher "The 'one in the morning' knock: exploring the connections between faith, participation and wellbeing," in: *The Practice of Happiness: Political economy, religion and wellbeing*, eds. by J. Atherton, E. Graham and I. Steedman, London and New York: Routledge, 2013, pp. 169–183.

- Gilbert, Peter “Mental health, spirituality and religion,” in: *The Practice of Happiness: Political economy, religion and wellbeing*, eds. by J. Atherton, E. Graham and I. Steedman, London and New York: Routledge, 2013, pp. 157–168.
- Graham, Elaine “The ‘virtuous circle’: religion and the practices of happiness,” in: *The Practice of Happiness: Political economy, religion and wellbeing*, eds. by J. Atherton, E. Graham and I. Steedman, London and New York: Routledge, 2013, pp. 224–234.
- Heelas, Paul “The Sacralization of the Self and New Age Capitalism,” in: *Social Change in Contemporary Britain*, eds. by N. Abercrombie and A. Warde, Cambridge: Polity Press, 1992, pp. 139–166.
- Kingfisher, Catherine “Happiness: Notes on History, Culture and Governance,” in: *Health, Culture and Society* 5(1), 2013, pp. 67–82.
- Mathews, Gordon “Happiness and the Pursuit of a Life Worth Living: An Anthropological Approach,” in: *Happiness and Public Policy: Theory, Case Studies and Implications*, eds. by Y.-K. Ng and L. S. Ho, New York: Palgrave Macmillan, 2006, pp. 147–168.
- Miles-Watson, Jonathan “Ethnographic insights into happiness,” in: *The Practice of Happiness: Political economy, religion and wellbeing*, eds. by J. Atherton, E. Graham and I. Steedman, London and New York: Routledge, 2013, pp. 125–133.
- Thin, Neil “Happiness and the Sad Topics of Anthropology,” in: *University of Bath: Wellbeing in Developing Countries Working Paper* 10, 2015.
- 河西瑛里子 「オルタナティヴと対峙する地元民—イギリスのグラストンベリーにおけるニューエイジ産業をめぐる」(『宗教と社会』19号、2013年(a))、1–15頁。
- 河西瑛里子 『女神運動から紡ぎだされるつながり—イギリス南西部グラストンベリーにおけるオルタナティヴ・スピリチュアリティの文化人類学的研究—』(京都大学大学院人間・環境学研究科博士学位論文)、2013年(b)。
- 河西瑛里子 『グラストンベリーの女神たち—オルタナティヴ・スピリチュアリティの民族誌』法蔵館、2015年(a)。
- 河西瑛里子 「つながりへの希求と忌避—イギリス南西部グラストンベリーの女神運動にみる共同性のあり方」(『文化人類学』第80巻3号、2015年(b))、406–426頁。
- グラハム、キャロル 『幸福の経済学』日本経済新聞出版社、2013年。
- セリグマン、マーティン 『ポジティブ心理学の挑戦』ディスカヴァー 21、2014年。
- ターナー、ヴィクター 『儀礼の過程』新思索社、1996年。
- デュルケム、エミール 『宗教生活の原初形態』上下、岩波文庫、1975年。
- パットナム、ロバート・D. 『孤独なボウリング』柏書房、2006年。

ラドクリフ＝ブラウン、アルフレッド・R.『未開社会における構造と機能』新泉社、1975年。
Office for National Statistics (<http://www.ons.gov.uk/>, 2016年9月14日アクセス)
Shekinashram (<http://shekinashram.org/>, 2016年8月10日アクセス)
Somerset Intelligence (<http://www.somersetintelligence.org.uk/census2011>, 2016年8月10日アクセス)
UK Local Area (<http://www.uklocalarea.com/?q=glastonbury>, 2016年9月14日アクセス)

注

- 1) 幸福学とは、経済学と心理学の領域から発展してきた、人々の幸福を取り扱う応用型の学問である。前者は「幸福の経済学 (happiness economics)」と呼ばれ、GDP (国内総生産) や所得といった経済的な指標だけでは測定しづらい、幸福度に関する統計的分析の国際比較の試みから始まった経済学である (グラハム 2013)。後者は「ポジティブ心理学 (positive psychology)」として知られ、病者や犯罪者を対象とするのではなく、一般の人々が一層幸福な人生を継続して送るための方法を科学的に追求していく心理学である (セリゲマン 2014)。
- 2) 通称ハレ・クリシュナ。インド人プラブパダが始めたヒンドゥーの一派。1966年にアメリカで協会を設立したこと、ビートルズのジョージ・ハリソンが強い関心を寄せていたことなどから、欧米に信者が多い。インド風のオレンジ色の衣装を身につけ、額にクリーム色の一筋のペインティングをしている。
- 3) インド人ラジニーシが 1970 年前後から始めた宗教的運動。性に対する革新的な思想や意識変容体験をもたらす瞑想法が、対抗文化運動に関心をもっていた西洋人をひきつけた。
- 4) なお、この祭壇の配置は絶対的なものではない。2009年10月の滞在時には、オレンジ色の布と、笛を吹くクリシュナ像と孔雀の羽根に変更されていた。その両脇にはクリシュナとラーダーの人形1対ずつと聖者の写真があった。
- 5) シェキナとは、ユダヤ教で神の「隣在」を意味するヘブライ語である。女性形であるため、とりわけカバラにおいて神の女性原理の相と理解されてきた。この理解に基づき、スピリチュアリティに携わる人の中には、シェキナを女神とみなす者もいる。ただし、イスラエル人にとっては、ユダヤ教を離れ、スピリチュアリティに携わっているとしても、本来女神でないシェキナを女神として受け入れることは難しいようである。

- 6) 1週間の料金は、3食込みで筆者が体験した2009年には50ポンド(≒6500円)、2016年は65ポンド(≒9750円)。
- 7) 1953年生まれのインド人女性。本名マーター・アムリター・ナンダマイー。抱きしめる聖者として知られる。
- 8) グラストンベリーでスピリチュアリティに携わる人々はよく、人と人との関係性を紡いでいくことを、クモが巣を張る様に合わせて、“weave”と呼ぶ。

継続特集 3.11 後を拓く

継続特集 3.11 後を拓く

東日本大震災から熊本地震へ

—宗教者の連携—

稲場圭信¹

東日本大震災から5年目に熊本地震が発生した。「防災と宗教」行動指針（災害について学ぶ、災害に備える、災害時に支える、災害復興に歩む、連携の輪を広げる）をもとに、宗教者の対応を振り返る。

¹ いなばけいしん：大阪大学大学院人間科学研究科教授

1. 東日本大震災から5年目、熊本地震の発生

2016年4月14日、そして16日に熊本地方を震央とした大地震が熊本県および大分県など九州地方を襲った。この熊本地震の約1ヶ月前は、東日本大震災から5年目、節目の年として新聞各紙は東日本大震災の被災地の人たちの祈りを伝えた。それぞれに受けとめ方は異なるであろう。今も時が止まったままの地域がある。あの日のこと、その前日までのことを心に抱き続けている人がいる。震災を風化させてはならないという思いがある一方で、区切りをつけたい人もいる。

東日本大震災の発生後に電通総研が「震災一ヶ月後の生活者意識」という報告書を出した。「自分第一主義から家族回帰へ」と「当たり前からありがたみ・感謝へ」という意識・行動の変化が見られたという。東日本大震災が起きる前、2010年にNHKが「無縁社会」という番組をつくった。自死、孤独死、そして、思いやりなき自分本位な世の中であった。そこに東日本大震災が起き、多くの人が東北に駆けつけ、義援金を送った。日本社会の中に、価値観、倫理観の変化が生まれたのではないか。

血縁や地縁がなくとも、たとえ他人であっても苦難にある人へ心を寄せる、その縁を「共感縁」と呼ぼう。他者の苦難にある境遇、艱難辛苦に共感し、その人の困窮や不利な状況の改善を願うのである。筆者は、東日本大震災後に、「無縁社会」に「共感縁」が誕生したと指摘した（稲場2013: 202）。今、日本社会はどうなっているのか。

2016年4月16日未明の熊本地震の本震で熊本県の被災地の状況は一変した。市内のコンビニからは商品が消え、飲料・食料がない避難所も多数あった。

市町村は災害時対応のために複数の拠点を設け、指定避難所における備蓄品管理および防災倉庫の体制を備える必要があるが、残念ながらその体制が整っていなかった。初動のこの時、善意で物資を送ろうとしても残念ながら、他の地域からの小口は届かなかった。東京からアルファ米1万5千食を現地でマッチングして欲しいと筆者は依頼され、益城町



益城町の被災状況（4月16日筆者撮影）



益城町の被災状況（4月16日筆者撮影）

宮園の金光教木山教会（千食）や総合体育館（7千食）、市内（7千食）などでマッチングした。しかし、残念ながら物資が届くまでに数日を要した。一方、下関、宇部、博多、久留米あたりで、緊急物資が続々と緊急車両により被災地に向かっていった。市民の支援の輪が広がったのだ。自衛隊などの支援とは別にトラックやワゴン車で駆けつけた人もいた。

ボランティアを控えるようにとの熊本市と益城町の社会福祉協議会の方針があったが、それは二次被害を警戒してのことだ。組織として自己



益城町の総合体育館（4月16日筆者撮影）



益城町の総合体育館。オムツ等はあるが、食料がない（4月16日筆者撮影）

責任で動ける NGO や宗教者たちは現地で活動していた。そのような救援・支援活動の情報の共有や安否確認に SNS（会員制の交流サイト、Facebook や Twitter など）が力を発揮した。

大災害時に通信障害、輻輳が生じていても、スマートフォンでインターネットにつながった。SNS の書き込みにより物資が届いた。SOS の情報がインターネット上で拡散されて、支援が相次ぎ、余った物資をさらに被災地で SNS を使い、物資の足りない避難所へ提供した例がある。熊本市のある神社には幼児やお年寄などが避難したが、当初、支援

がなかった。しかし、SNSで呼びかけて物資が届いた。筆者が運営する「未来共生災害救援マップ(災救マップ)」¹⁾でも、被災状況、安否情報、救援情報などがアップされた。一方で、デマ、誤認情報もSNSで広がった。また、SNSを使える人と使えない人の情報格差も問題となった。このような双方向の仕組みを有効に機能させるには多くの市民の利用が必要である。そして、私たちのSNSリテラシーが、災害時にも必要とされているが、東日本大震災後、この点では日本社会は進展したと言えよう。

2. 震災の教訓にもとづく行動指針

「防災と宗教」クレド(行動指針)

災害時における宗教者・宗教団体の取り組みを検証し、今後の災害対応における課題について話し合うことを目的として、第3回国連防災世界会議において、パブリック・フォーラム「防災と宗教」シンポジウムが、2015年3月16日、仙台市で開催された。「防災と宗教」シンポジウムでは、宗教者による防災の取り組み、災害時の緊急対応、復旧・復興期の役割、行政との連携、社会との開かれた関係の構築などをうたった「防災と宗教」提言文が採択された。その「防災と宗教」シンポジウムを主催した、世界宗教者平和会議(WCRP)日本委員会、宗教者災害支援連絡会(宗援連)、宮城県宗教法人連絡協議会(宗法連)の3団体で、「防災と宗教」行動指針・策定委員会を組織し、「防災と宗教」提言文をもとに、宗教者が自らの使命の1つとして「防災」を位置づけるとともに、生命を守る取り組みにおいて連携する一般の市民団体、行政、様々な社会的セクターにむけて発信していく「防災と宗教」クレド(行動指針)を策定した²⁾。

その「防災と宗教」クレド(行動指針)は、以下の5つからなる。

1. 災害について学ぶ：宗教者・宗教施設は、防災減災について共に学べる場を提供します。
2. 災害に備える：宗教者・宗教施設は、災害時に向けて共に生きるた

めの備えをします。

3. 災害時に支える：宗教者・宗教施設は、災害時に分け隔てなく共に命（いのち）を支えます。
4. 災害復興に歩む：宗教者・宗教施設は、共に身も心も災害復興に歩みます。
5. 連携の輪を広げる：宗教者・宗教施設は、民間機関・行政と共に連携の輪を広げます。

さて、東日本大震災から熊本地震における宗教者の取り組み、災害時への対応を、上記の5つの観点から振り返ってみたい。

〔「防災と宗教」クレド（行動指針）1.災害について学ぶ：宗教者・宗教施設は、防災減災について共に学べる場を提供します。〕

東日本大震災後、多くの宗教者、宗教組織が、防災意識を高める研修会を開催したり、避難所運営のワークショップを開催したりしてきた。たとえば、筆者が招聘され、講師役をつとめたものをいくつかあげよう。

- ・「寺院・僧侶の震災への備え」、浄土宗大阪教区・平成28年 第1回教化研修会（於：大阪教区教務所）2016年7月4日
- ・「時代の変革期と宗教：今、東日本大震災を経て」、曹洞宗宮城県第16教区・平成28年 第1回教区研修会（於：サンマリン気仙沼ホテル観洋）2016年2月5日
- ・「危機に寄り添う仏教：寺院の災害時協力」、平成27年度 浄土宗佐賀教区教学普通講習会 2015年7月3日
- ・「自治体と寺院の災害時協力」、東京都仏教連合会「第2回寺院防災対策セミナー」2014年11月5日
- ・仏教NGOネットワーク 総会シンポジウム「災害における地域の人と人のつながり」、（於：増上寺、明照会館）2014年6月25日
- ・真宗高田派「東日本大震災から思いやり社会再生へ：利他主義と宗教」、「開山聖人750回遠忌報恩大法会特別講演」（於：真宗高田派本山専修寺）2012年4月9日

などがある。他にも一般公開されたものが多くあり、市民の防災意識を高める場となっている。また、2016年3月31日、WCRP日本委員会女性部会アドボカシー委員会学習会が開催した「宗教者の備え～災害対策と事前準備～」では、学習会後に、役員自らが防災士の資格取得に取り組んだり、防災ワークショップを自主企画したりしている。

このような防災のセミナーなどに参加した人が被災地に駆けつけて支援しているということもある。しかし、熊本地震の被災地では、「熊本では台風による水害はあるが、地震は起こらないと思っていた」という声が多数聞かれた。これは、メディアでの報道でもそうだが、筆者が熊本地震後、5ヶ月で11回、現地に行き、そこで聞いてきた熊本の人たちの声である。しかし、今回の震源となって布田川・日奈久断層帯と呼ばれる活断層の存在は40年ほど前からわかっていた。また、熊本地方の災害史を繙くと、以下のように熊本地方では地震が何度も発生していることがわかる³⁾。

- 1619. 5.1 肥後・八代
- 1625. 7.21 熊本地方、熊本城の天守付近の石壁崩落。死者50人。
- 1844. 8.8 肥後北部
- 1889. 7.28 熊本県地方、死者20名。余震は年内一杯続いた。
- 1894. 8.8 熊本中部
- 1895. 8.27 熊本地震
- 1907. 3.10 熊本県中部
- 1931. 12.21 熊本県大矢野島
- 1937. 1.27 熊本付近
- 2011. 10.5 熊本地方
- 2016. 4.14/16 熊本地震

宗教施設の敷地内には災害記念碑が建立されていたり、古文書などに災害の記録が残されている。熊本地震でも、発災後にそのような古文書の存在が明らかになった。地域の災害を伝承していくことにも留意したい。

〔「防災と宗教」クレド(行動指針) 2. 災害に備える：宗教者・宗教施設

は、災害時に向けて共に生きるための備えをします。]

日常の取り組みと防災をつなげて、日頃からの様々な連携をはかり、備えをしておくことが必要であるという認識が日本社会に広がってきている。東日本大震災後、市町村、自主防災組織と災害時の協定や協力関係をもっている宗教施設も増えている。

2014年に、筆者らが行った全国の自治体と宗教施設の災害時協力の調査では、宗教施設と災害協定を結んでいる自治体は95(399宗教施設、うち指定避難所は272宗教施設)、協定を結ばずに協力関係がある自治体は208(2002宗教施設、うち指定避難所は1831宗教施設)あることがわかった⁴⁾。たとえば、群馬県高崎市にある曹洞宗の寺院、仁叟寺は、高崎市と協力し、指定避難所となり、災害への備えをしている。宗教施設に非常用備蓄品を保管し、地域の特徴と施設の条件にもとづいた防災訓練などの取り組みが進んでいる⁵⁾。

[[防災と宗教]クレド(行動指針)3.災害時に支える:宗教者・宗教施設は、災害時に分け隔てなく共に命(いのち)を支え合います。]

熊本地震でも、被災者のために宗教施設を避難所や救援活動の拠点として可能な限り開放するとともに、炊き出し、物資の仕分け、瓦礫撤去、寄り添いなどの救援・支援活動を地域の人たちと共に行った。

熊本市西区春日にある北岡神社も被災していたが、本震の当日に緊急避難所となっていた。東日本大震災の前年に、地域の自主防災組織からの依頼、つまり地域住民の要望で地域連携していた神社である。行政主導ではなく地域のつながりがあった。

熊本地震では、仏教者の支援活動は知られているが、寺院は車中泊のための駐車場提供が主で、建物内の宿泊も含めた避難所運営はごく一部という認識があった。被災した寺院も多かったことに加えて、余震も続いているので建物の中に入るのが怖かったということも要因であるが、庫裡や会館などを開放して避難者を受け入れた寺院もあった。八代市の浄土真宗本願寺派・勝明寺は、最大で15名の避難者を受け入れた。一人暮らしの高齢者らに声をかけ、門徒会館を緊急避難所として開放した。平生普段より通夜・葬儀を会館で執り行うことから、宿泊施設とし



熊本市西区の北岡神社（4月16日筆者撮影）

での機能を備えていた。

宇土市にある浄土真宗本願寺派の法教寺にも、14日の前震直後から最大10数名の近隣住民が避難した。そのほとんどが門徒ではない妊婦や高齢者だった。16日の本震直後は避難者とともに近くの運動場で数台に分かれて車中泊をしたが、3日目から再度、同じメンバーを中心に寺での避難共同生活に戻った。寺は、水、食料、トイレや風呂など、必要なライフラインを提供し続けた。最後に残ったお一人暮らしの門徒女性（80代）は、3週間ほど滞在した。この寺院は、以前から台風の際には一人暮らしの高齢者や知人、地域住民に寺から声をかけて一時避難所的な場となっていた。

コンクリートの堅牢な建物を持つ真如苑、創価学会、立正佼成会などの宗教施設も緊急避難所となった。これらの宗教施設のどれもが信者以外の一般の人も受け入れていた⁶⁾。東日本大震災の経験がいかさされていると言えよう。

〔防災と宗教〕クレド（行動指針）4. 災害復興に歩む：宗教者・宗教施

設は、共に身も心も災害復興に歩みます。]

宗教者は、被災者の信教の自由を尊重しつつ、寄り添い、傾聴、見守りなど、精神面のサポートをするが、特に今回の熊本地震では、すでに発足していた九州臨床宗教師会の臨床宗教師が、熊本県益城町の大型展示場グランメッセ熊本や総合体育館などで傾聴の活動「カフェ・デ・モンク」を継続した。

九州臨床宗教師会は熊本県に事務局を置く。会長は熊本市南区浄玄寺の住職である吉尾天声氏、事務局長は宇城市光照寺の副住職、糸山公照氏。二人とも被災しながら、他の臨床宗教師とともに被災者の支援活動を続けている。

臨床宗教師とは、超宗派を基本とし、布教を目的とせず、病院など公共の場で悲嘆や苦悩を抱える人々の心のケアをする宗教者である。東日本大震災発生後、宮城県宗教法人連絡協議会により、心のケアのために開設された「心の相談室」の経験をもとにしている。臨床宗教師の育成は、東北大学実践宗教学寄附講座が2012年度よりはじめ、その後、他大学にも研修機関が広がり、2016年2月には日本臨床宗教師会が発足している。このように、災害復興の歩みにおいて、宗教者は過去の経験をもとに寄り添い支援を続けている。

3. 熊本地震での連携へ

[[「防災と宗教」クレド(行動指針) 5. 連携の輪を広げる：宗教者・宗教施設は、民間機関・行政と共に連携の輪を広げます。]

熊本地震での支援において様々な連携が見られた。東日本大震災を含めて、これまでの災害での経験と備えが支援の形として現れたのである。

社会福祉協議会との連携

天理教災害救援ひのきしん隊は、益城町の災害ボランティアセンター



益城町の災害ボランティアセンター（4月23日筆者撮影）



真如苑熊本支部に開設された災害ボランティアセンター（4月30日筆者撮影）

で運営に関わっていた。災害ボランティアセンターを運営する社会福祉協議会に加えて、天理教災害救援ひのきしん隊が交通整理、ニーズ調査をもとにした家の片づけなど支援活動を展開し、災害時の力となっていた。

熊本市東区健軍にある真如苑熊本支部は緊急避難所となった。建物の被害はなく、水道、通信、電気が使用可能であったため、指定避難所ではないが、信者以外も含めて50名ほどが避難生活をした。熊本市社会福祉協議会が東区の支援活動の拠点として使用するために、真如苑熊本

支部に敷地内の駐車場 100 台分のスペース提供を依頼し、そこに災害ボランティアセンターが開設された。社会福祉協議会が宗教施設内に災害ボランティアセンターを開設したのは、これが初めてである。社会福祉協議会のスタッフとともに SeRV (サーブ・真如苑救援ボランティア) が災害ボランティアセンターで支援活動をした。災害時の支援の連携の輪が広がっている。

災害ボランティアセンターでは、社会福祉協議会や災害ボランティア活動支援プロジェクト会議 (支援 P)⁷⁾ を中心とした運営側が被災者からニーズを聞き取り、集ったボランティアと活動のマッチングをする。マッチング作業では、被災宅とする家具の搬出やがれき撤去などの活動内容をボランティアに説明し、そこに行けるボランティアを決める。グループのリーダーを決めて、活動の注意事項を伝え、その後、スコップや一輪車、ヘルメットなどの資材を渡し、ワゴン車、自転車、徒歩などで被災宅に向かってもらう。ボランティアが戻ってきてから、その報告をうけて、次につなげることも重要な取り組みである。

熊本復興宗教者支援連絡会

熊本地震の発生から 3ヶ月少々経過した 2016 年 7 月 26 日、「熊本復興宗教者支援連絡会」が、熊本市国際交流会館で開催された。この連絡会は、WCRP (世界宗教者平和会議) 日本委員会、宗教者災害支援連絡会 (宗援連)、SeRV (真如苑救援ボランティア)、新日本宗教団体連合会 (新宗連)、九州臨床宗教師会で構成し、当日は熊本の復興に取り組む宗教者など 60 名が参加した。連絡会では、熊本県神社庁教化委員会の岩下通弘氏が熊本県内の神社の被災状況や復興の課題を、日本福音ルーテル教会の小泉基牧師が被災当時の支援活動や今後求められる宗教者の支援活動を、全日本仏教会の久喜和裕事務総長が被災した寺院に対する支援策などについて報告した。そして、熊本県健康福祉政策課福祉のまちづくり室の木村忠治室長、被災地障害者センターくまもとの岡崎民事務局次長、被災地 NGO 協働センターの頼政良太代表の 3 名が、行

政、障がい者支援、災害ボランティアセンターの取り組みについて説明し、時間とともにさらに多様化するニーズや脆弱な社会的弱者への支援課題などを指摘した。この支援連絡会を企画した中心者である WCRP 日本委員会平和推進部長の篠原祥哲氏は、次のようにこの連絡会の感想を記している。

「改めて被災地の厳しい現状を認識するとともに、宗教者同士、宗教者と行政、NGO等と連携・協働の重要性を改めて共有することができました。この連絡会で得た情報やネットワークをもとに、さらなる支援活動を展開させて頂きたいと考えます。引き続き、こうした場を継続的に設けていけるよう努力していきたいと思えます」⁸⁾

宗教団体の連合体の活動として、特筆すべきは、Vows (Volunteers of WCRP & SYL for KUMAMOTO) の活動である。Vows は、熊本地震の被災者救援と復興支援のために、公益財団法人・世界宗教者平和会議 (WCRP) 日本委員会と公益財団法人・新日本宗教団体連合会 (新宗連) の青年会 (SYL) が立ち上げた支援組織である。2016年5月24日から7月15日まで熊本県阿蘇郡西原村にボランティアを派遣し、社会福祉協議会が運営する災害ボランティアセンターを通じて活動をした。参加したのは、一燈園 (京都府京都市山科区)、円応教 (兵庫県丹波市)、松緑神道大和山 (青森県東津軽郡平内町)、崇教真光 (岐阜県高山市)、清泉女子大学 (カトリック・東京都品川区)、善隣教 (福岡県筑紫野市)、中山身語正宗 (佐賀県三養基郡基山町)、パーフェクトリバティー教団 (PL・大阪府富田林市)、妙智會教団 (東京都渋谷区)、立正佼成会 (東京都杉並区) で、参加人数 (延べ人数) は、本部運営ボランティア 125 人、一般ボランティア 115 人、合計 240 人。ボランティアセンター統括をしていた藤本延啓・熊学園大学講師は、「Vows の方々は、皆さん物腰が柔らかくボランティアセンターに癒しを与えてくれました」と宗教者の支援の姿勢を評価している⁹⁾。



安永仮設住宅団地での金光教大阪災害救援隊による炊き出し（9月15日筆者撮影）



安永仮設住宅団地での金光教大阪災害救援隊による炊き出し（9月16日筆者撮影）

このほか、金光教大阪災害救援隊は、東日本大震災で活動した経験をもとに、今回の熊本地震でも迅速に救援・支援活動にあたった。益城町宮園の金光教木山教会の境内で炊き出しを行ったり、益城町で支援活動を続けていた大阪大学の院生たちとも連携して、益城町の仮設住宅で被災者支援の炊き出しや傾聴カフェを開催した。

このように熊本地震では、「防災と宗教」クレド（行動指針）の5「連携の輪を広げる」が、これまでの経験をもとに実行され、様々な形の連携が見られた。

4. 被災地での関わり

ここで、被災地における筆者の関わり方に言及したい。それは、グループ・ダイナミックスに依拠した研究実践という関わり方である。グループ・ダイナミックスとは、組織やコミュニティなどのグループの中に研究者が飛び込み、現場の当事者ととともに現場を改善・改革していく実践的な学問である。研究者が現場において、当事者ととともに現場のベターメントに向けて実践をするのだ(杉万 2013)。

グループ・ダイナミックスは、「人の内面に心が内蔵されている」という常識的な考え方をすてる。心は、「その時、その場で、眼前の、あるいは、過去の、さらにあるいは、未来の他の人々との間に存在する」と考える(渥美 2014)。だからこそ、フィールドにとともにあることを必要不可欠とする。そのグループ・ダイナミックスの営みには、「協働的实践¹⁰⁾」と「アクションリサーチ」という研究手法がある。協働的实践は、当事者と非当事者が一緒になってよりよい事態を目指して行う実践だが、アクションリサーチは、当事者と非当事者が一緒になってよりよい事態を目指して行う研究であり、アクションリサーチは協働的实践に内包される(渥美 2014)。

アクションリサーチという協働的实践では価値観が強く打ち出されるが、ここが、客観性に重点を置く従来の研究とは大きく異なる点である。研究の対象を選定する場合にも少なからず自らの価値体系に影響を受けているために、完全なる客観性の確保は難しい。そこで自分の価値体系(ポジションリティ、立ち位置)を自覚したうえで、それにとらわれず研究を進めることが重要であるとするマックス・ウェーバーの価値自由が1つの研究スタンスとしてあるが、アクションリサーチは、そのようなスタンスをも超えてゆく。自らの立ち位置を自覚しながら、価値判断を伴う実践への参画がアクションリサーチだからだ。

アクションリサーチでは、キュレーション(curation)という考え方も必要となろう。キュレーションとは、無数の情報の中から、自分の価値観にもとづいて情報を拾い上げ、新たな意味を与えて、人と共有する

ことだ。その共有において、「協働的实践の成果を現場で語るとき、人々に通じなければ意味がない」(渥美 2014: 92)。

共有し、伝えることも重要視するアクションリサーチでは、キュレーションをもとに、「観察力」、対象に思いをめぐらす「想像力」、社会現象について記述する「表現力」・「発信力」、人と社会を巻き込んで動かす「行動力」が求められる。被災地では、研究者とその対象者である被災者との関わりは双方向であり、研究者も対象者から観察される。場合によっては現場を混乱させ、被害を生み出す危険性もあることを自覚しながら現場の実践に参画し、たえず自分の関わりを顧みる再帰的な取り組みである。

アクションリサーチは、ディタッチメントという従来の研究姿勢を自覚的に超え、現場に人々とともにある実践研究であり、今、そのような研究姿勢が必要とされている。筆者の場合には、被災地での支援活動や復興イベント、さらには宗教施設と市町村の災害時協定・協力の仕組み作りでの協働的实践である。

東日本大震災の被災地で、宗教者の支援活動、コミュニティ復興の動きに筆者も協働的实践で関わり続けてきた。そこで感じたのが復興における温度差である。コミュニティの復興とは何であろうか。

5. コミュニティの復興と心のケア

被災地では声を上げられない被災者がいる。そこに被災地内外の支援者が関わる。そのような支援のエージェントには、社会福祉協議会、街づくり協議会、市民グループ、NGO・NPO、大学関係者、宗教者、様々なものがある。エージェントは、それぞれが復興に向けて取り組んでいるが、そこには前提となっている考え方がある。コミュニティの復興である。しかし、元のコミュニティの維持や従前のコミュニティの復興を金科玉条の如くにしてよいのか。

コミュニティは被災者と行政機関の中間にあり、外部の支援・資源を受援する機能をもつ(田中 2007)。しかし、激甚災害では、コミュニティ自体が消滅することもあり、もとの居住地域→緊急避難所→仮設住

宅→災害復興住宅といった流れでコミュニティが変化する。

生成変化するコミュニティにおいて、エージェントとエージェントの間、エージェントと被災者との共生もあれば葛藤状態も生じている。いわゆる、ソーシャル・キャピタルのダークサイドとして、内輪主義、部外者の排除、個人の自由の制限、規範の強制などがあるが、被災地でもそのようなことが生じている（アルドリッチ 2015）。

復興にむけて進んでいる人、進もうとしている人、立ち止まっている人之间にある心の温度差や防潮堤問題などをめぐっての意見の相違、対立もある。そういった中で、祭りや復興イベントなどを通して、地域の宗教者がキーパーソンとなり、コミュニティの潤滑油として人のつながりをつくっている。復興の過程で言葉にならない悲しさや悔しさを汲み上げる宗教者もいる。

被災地の復興における心のケアについて、グループ・ダイナミックスの視点から、「被災者が生きてきた地域社会や様々な共同体という集合体が再構築されていく過程を、被災者ととともに構築することによって支援していくもの」（渥美 2015: 103）という指摘がある。大災害での被災者への「心のケア」が社会的関心事になっているが、筆者は、災害時における泥出し、瓦礫の片付け、炊き出し、御用聞き、お手伝いなど、可能なことを何でもすることを「丸ごとのケア」と呼んでいる。その「丸ごとのケア」をすることが「心のケア」につながる、災害時に「心だけを切り取ったケアは成り立たない」と主張している（稲場 2013: 30）。これも上記のグループ・ダイナミックスの指摘と重なっている。

では、被災地における臨床宗教師の活動はどうであろうか。東日本大震災での経験をもとに、前述の九州臨床宗教師会の宗教者は迅速に支援活動を行った。余震が続く中、安心できる場所を提供したり、大災害の現場を行脚し、宗教者としての祈り、追悼をしたりしている。

熊本地震の発災から5ヶ月が経った9月13日、220名が避難生活を続けていた益城町総合体育館で、臨床宗教師はカフェ・デ・モンの活動を行った。筆者もこの活動に研究室の院生とともに参加させてもらった。



南阿蘇への行脚。臨床宗教師による祈り・追悼（9月13日筆者撮影）



益城町総合体育館での臨床宗教師によるカフェ・デ・モンク（9月13日筆者撮影）

カフェ・デ・モンクでは、お茶、コーヒー、ジュースとお菓子が出され、何気ない会話がある。笑い声もでていた。避難所で大変な生活が続く被災者にとって、大災害で自分の家を失った人たちにとって「生きる歩みの伴走者」となっているようであった。

おわりに

今回の熊本地震でも流通備蓄では対応しきれなかった。残念ながら東日本大震災の教訓がいきていない。前述したように、市町村は災害時対応のために複数の拠点を設け、指定避難所における備蓄品管理および防災倉庫の体制を備える必要があるが、その体制が整っていなかった。

同じ地域の避難所および宗教施設で、水・食料の備蓄品の消費期限を1年ごとにずらして設定し、消費期限が近づいたらフードバンクなどへ寄付する、あるいは、地域で防災を考えるイベントを開催し、皆で食べる。そして、また新しい備蓄品を購入するといったサイクルの仕組みを地域で構築することを筆者は提唱してきた。

時代ごとに、様々な連携をして日本社会は災害への備えをしてきた。そこには個人だけでなく、地域での支えあいの考え方がある。個人ではなく、地域で防災を考え、備蓄をすることは、地域コミュニティのつながりを作り出すことにもなる。完璧な仕組みはなく、一人ひとりが取り組むことが大切である。東日本大震災、熊本地震を経験し、宗教者の支援活動が公共空間でより一層見えるようになった。「防災と宗教」クレド、すなわち、災害について学ぶ、災害に備える、災害時に支える、災害復興に歩む、連携の輪を広げる、の5つが少しずつ、着実に実践の輪を広げている。その実践の継続が大切と感じる。

1995年の阪神・淡路大震災から20年以上も経った今でも、寄り添いの活動を続けている団体がある。一方、筆者は、東灘区の六甲小学校で子どものケアに関わっていたが、3ヶ月で撤退してしまった。関わり続け、避難所にいた子どもたちと手紙のやりとりをするとか、その後の仮設住宅、災害復興住宅を訪問するとか、なぜ、そうした取り組みをしな

かったのか。当時は、よそ者が長居してはいけない、被災者が自立できないから撤退すべきだというボランティア撤退論があったのだ。しかし、今、大震災が風化していく、忘れ去られてしまうことが怖い、悲しいという人がある。撤退論、節目の議論は、区切りをつけたい人たちの言説だ。行政や組織は、節目として区切りをつけたい。無論、大切な人を失った人の中にも区切りをつけたいという人、忘れて前に進みたい人もいる。しかし、外の間人は忘れないように、心に留めておきたい。

大災害で、家を失い、家族を失い、仕事を失い、生きる希望を失った人もいる。こういった人たちにどう寄り添うのか。専門家、宗教者、様々な人たちが、それぞれに、時には手探りのような中に真摯に取り組んでいる。「共感縁」が日本社会に確かに存在すると感じる。そして、東日本大震災を経験し、新たに臨床宗教師も生まれた。宗教者が被災者に関わり続けることによって、被災者がぼつりぼつりと思いを口にすることがある。世の中の効率とは別次元の取り組みだ。気に留めて、できる範囲で関わり続けること、忘れないことが大切ではなからうか。阪神・淡路大震災の時に自ら区切りをつけた筆者は、今、自分から区切りをつける人になってはいけないとあらためて思った。節目などないという人、区切りをつけない人によそ者がともに歩んでいくのも1つの社会のあり方ではなからうか。

被災地で「善良なよそ者」という言葉を聞いた。A市長の言葉だ。よそ者はネガティブに捉えられることがあるが、よそ者が入ることで、ソーシャル・キャピタルのダークサイドを変える、良い意味でかきまわしているということもある。地元の宗教者、そして、外から支援に入る宗教者、市民の連携も重要だ。こういった連携のもとにコミュニティの復興、あらたなコミュニティの誕生もあろう。

(2016年9月稿)

本稿は以下の研究費を受けての調査にもとづいている。
科学研究費「東日本大震災におけるコミュニティ復興のアクションリサーチ」基盤研究(B)(分担)(研究代表：渥美公秀，課題番号25282119)

2013-2017

科学研究費「宗教施設を地域資源とした地域防災のアクションリサーチ」基盤研究(A)(代表)(研究代表:稲場圭信、課題番号26244004)

2014-2018

参考文献

渥美公秀 2014『災害ボランティア』弘文堂

D・P・アルドリッチ 2015『災害復興におけるソーシャル・キャピタルの役割とは何か』ミネルヴァ書房

稲場圭信・黒崎浩行編著 2013『震災復興と宗教』明石書店

稲場圭信 2016「利他主義と宗教のアクションリサーチ」河森正人、栗本英世、志水宏吉編著『共生学が創る世界』大阪大学出版会、211-222頁

稲場圭信 2016「検証! 熊本でこれまでの教訓は生かされたか」『月刊住職』7月号、興山舎、44-51頁

宇佐美龍夫・石井寿・今村隆正・武村雅之・松浦律子編 2013『日本被害地震総覧』東京大学出版会

篠木毅(監修) 2013『日本の自然災害』日本専門図書出版

宗教者災害支援連絡会(編集)、袁輪顕量・稲場圭信・黒崎浩行・葛西賢太(責任編集) 2016『災害支援ハンドブック:宗教者の実践とその協働』春秋社

杉万俊夫 2013『グループ・ダイナミクス入門』世界思想社

田中重好 2007「スマトラ地震とコミュニティ」浦野正樹他編『復興コミュニティ入門』弘文堂、235-244頁

矢守克也 2010『アクションリサーチ』新曜社

注

- 1) 未来共生災害救援マップ(災救マップ) <http://www.respect.osaka-u.ac.jp/map/>
2016年4月28日の参議院国土交通委員会では、熊本地震で「災救マップ」が活用されたと言及があった。災救マップは、避難所および宗教施設のデータを集積した日本

最大級の災害救援・防災マップで、避難所や宗教施設の場所の確認のみならず、災害時にスマホを使って市民が救援要請などの情報を発信できる。指定避難所には市町村の職員が駆けつけるが、宗教施設や緊急で避難所になったところは行政も情報をもっておらず支援が遅れる。そこに、「災救マップ」アプリやSNSなどでの情報シェア、双方向システムが力を発揮する可能性がある。無償で公開しているので、是非ご活用頂きたい。

- 2) 「防災と宗教」シンポジウムの詳細、および「防災と宗教」行動指針については、以下を参照されたい。宗教者災害支援連絡会（編集）、蓑輪顕量・稲場圭信・黒崎浩行・葛西賢太（責任編集）2016『災害支援ハンドブック：宗教者の実践とその協働』春秋社。
- 3) 以下を参照。宇佐美龍夫・石井寿・今村隆正・武村雅之・松浦律子編 2013『日本被害地震総覧』東京大学出版、篠木毅（監修）2013『日本の自然災害』日本専門図書出版。
- 4) 宗教施設と自治体との協力の実態の詳細については、以下を参照されたい。宗教者災害支援連絡会（編集）、蓑輪顕量・稲場圭信・黒崎浩行・葛西賢太（責任編集）2016『災害支援ハンドブック：宗教者の実践とその協働』春秋社、155-164頁。
- 5) 熊本地震の被災地では、市町村と災害協定を締結したり、協力関係がある宗教施設が、宇土市、天草市、人吉市、合志市など限られていた。
- 6) 2016年5月1日に、東京大学山上会館で開催された宗教者災害支援連絡会・第26回情報交換会での報告による。
- 7) 企業、NPO、社会福祉協議会、共同募金会等により構成されるネットワーク組織。2004年の新潟中越地震の後に設立、2005年1月より中央共同募金会に設置されている。
- 8) 宗教者災害支援連絡会 HP 活動報告13「熊本復興宗教者連絡会」。 <https://sites.google.com/site/syuenrenindex/home/report/joint#TOC--5>
- 9) 世界宗教者平和会議日本委員会・新日本宗教団体連合会・新日本宗教青年会連盟 2016『平成28年熊本地震 復興支援ボランティア（VOWS）活動報告書』。
- 10) 「協働的」は、「共働的」「協働的」と同義だが、心を合わせ、力を合わせることを強調している。

継続特集 3.11 後を拓く

〈助力-感謝／負い目-償い〉論

—被災地の幽霊現象が切り拓く宗教的古層—

金菱 清¹

本稿は、被災地の幽霊現象をめぐる死者論から宗教的古層を明らかにし、〈助力-感謝／負い目-償い〉論を考える。生と死が未分化ななかで贈与論的に生者と死者が交わす契約関係を見ることで、親密化する死のあり方を問う。

¹ かねびしきよし：東北学院大学教養学部教授

はじめに

昨春、私たちのプロジェクト（金菱清ゼミナール編『呼び覚まされる霊性の震災学』）は、災害のあり方や被災地の死生観の見方を抜本的に変えたといわれている。東日本大震災から5年の月日が経過し人びとの耳目は移ろいやすいもので、当初の熱狂的な支援はすっかり影を潜め、地域によっては震災の報道すら拒否する姿勢を鮮明にするところも少なくない。そのようななかであって、「被災地、タクシーに乗る幽霊東北学院大生が卒論に」という朝日新聞の地方記事が、朝日デジタル版に掲載されると、わずか3日でFacebookで2万件を超える記事のシェアがなされたりTwitter上でも夥しい数の投稿が上げられた。それは世界にも配信され、アメリカやフランス、イギリス、ロシア、ブラジル、台湾など世界を駆け巡った。

このように書くと興味本位でただ閲覧したのではないかと思われるかもしれないが、中身を見てみると、意外なほど好意的かつ真摯に受け止められていることに気づかされる。たとえば、「理不尽な死に方をした思いの蓄積と残された人びとの居たたまれない思いの輻輳が、恐らくは人間に心霊的な現象を見させるのだろうと考えられる。記事にもあるように、恐ろしい体験でなく畏怖すべきものとして感じていることがポイントであり、そこには死者に対する慈しみが込められている（男性 愛知県）／ライブドアブログ／2016年1月31日」、「最初の章から、涙が止まらず、これは読み終えるのに一ヶ月くらいかかりそうです。命というものへの深い愛情を私達は忘れていないのですね。一人の死には、その人の人生だけでなく、その人生に交差した実にたくさんの人生がかかわります。多くの涙と無念と諦観が、愛情の中に無数の星のように輝きます。幽霊が存在するかどうかの話ではなく、無理やり終えねばならなかった人生の、命の無念と、それを乗り越える強さの根源が、そこにあると思います。野田@メンタルコア／アマゾン／2016年1月31日」などである。

半ば震災報道において震災の情報が飽和していたなかであって、何が

人びとの心を打ったのだろうか。本稿は、被災地の幽霊現象等の事例を手がかりに、私たちの死生観にまつわる宗教的古層である霊性の展開を考えてみたい。結論を先取りすれば、〈助力-感謝／負い目-償い〉論を軸に、生と死が未分化ななかで贈与論的に生者と死者が交わす契約関係を考えることで、親密化する死のあり方が見えてきた。

1. タクシードライバーの幽霊との邂逅

1.1 幽霊との邂逅

まずは、本のなかからひとつエピソードをあげてみよう（『呼び覚まされる霊性の震災学』1章に所収）。

タクシー回送中に手を挙げている青年を発見してタクシーをとめると、マスクをした男性が乗車してきたが、恰好が冬の装いで、ドライバーが目的地を尋ねると、「彼女は元気だろうか？」と応えてきたので、知り合いだったかなと思い、「どこかでお会いしたことありましたっけ？」と聞き返すと、「彼女は…」と言いき、気づくと姿はなく、男性が座っていたところには、リボンが付いた小さな箱が置かれてあった。ドライバーはいまだにその箱を開けることなく、彼女へのプレゼントだと思われるそれを、常にタクシー内で保管している。

これからも手を挙げてタクシーを待っている人がいたら乗せるし、たとえまた同じようなことがあっても、途中で降ろしたりなんてことはしないよとインタビューに答えている。そして、いつかプレゼントを返してあげたいそうだ。

当初信じられない思いで恐怖に引きつっていたドライバーも、良い思い出として家族や同僚にも話さず自分のなかだけで大切に抱えている。

なぜ幽霊はこの世に出てくるのか。通常の場合であれば、契約の不履行によって説明することができるだろう。たとえば、宗教史の研究者である佐藤弘夫は、江戸の幽霊譚を紐解きながら、死者の領域を墓地や仏壇に限定することによって両者の生存空間を分節化し、現世への死者の自由な越境を防止する契約を死者と生者が交わしてきた。ところが、江戸時代に都市の人口が増加し、人間関係の希薄さから家が断絶するなどして供養する人物がいなくなってしまう無縁仏が出てくると、死者の側から見れば、生者による一方的な契約不履行として幽霊としての機会が出てくるとする¹⁾。

しかし、今回の幽霊譚は、必ずしも契約不履行型の幽霊の出現ではないところが、人びとの共感を呼んだ。その背景には、よつつほどの要因が考えられる。ひとつめが、幽霊の記事が不確かなものではなく、あるかもしれないというリアリティをもって受け止められたこと、次に、おどろおどろしい祟りや怨念を持った幽霊のイメージを覆して、最初は怖がっていたタクシードライバーが温かくそれを迎えてくれる意外性があったこと、みつめは、被災地外の人びとが新しい被災地像を求めていること、最後は、死者との別れを誰かしら経験していて自分に引き付けて我がことに関心として受け止めたこと、などが主な理由としてあげられる。

1.2 被災地からの根本的な問いかけ

今、実践的な宗教やそれを分析する宗教学では、現場と乖離、あるいは現場を救い取る言葉が不足しているように思われる。それは次の被災地での現場での言葉が象徴している。「…街の復興はとても大切な事です。でも沢山の人達の命が今ここにある事を忘れないでほしい。死んだら終わりですか？ 生き残った私達に出来る事を考えます」(沿岸部の津波襲来地の机に刻み付けてある文章より)。

人は死んだら終わりなのだろうか。純粹科学的な考え方で捉えれば、死ねば単なる骨だけのリン酸カルシウムになるだけの話である。なの

で、物いわぬ死者に対してあちらの世界に放り投げてしまうこともできる。しかし、現場での死者の受け取り方は、それと異なっている。もちろん、こうした問いかけは、すでに宗教者や宗教学にとっては解決済の問いかけであろう。死への対処は、純粋科学と異なって、それなりの宗教がそれなりに答えてきたからである。問題はそれが必ずしも被災者の心に響いていないことではないだろうか。それは水俣病で石牟礼道子が「水俣を経験することによって、私たちが知っていた宗教はすべて滅びたという感じを受けました」という言明にも似通っているともいえるだろう。それだけ、実は宗教者にとっても、今回の東日本大震災は従来の死生観を覆す問いかけがあったように思われる。実際、宗教者は現場で懊悩し狼狽している。

たとえば、河北新報新聞社が連載を行った『挽歌の宛先』²⁾には、日本基督教団の牧師が、追い詰められていく様子が描かれている。震災を経験する前までは、「どんな時も神の愛は変わらない」と説いていたが、震災後、神と向き合うことができず、納得できる説教ができなかったり、「震災でなぜ友人がなくなり、自分が生き残ったのか」という問いかけに対して、懊悩したりしている宗教者の姿を描きだしている。

今回の東日本大震災で突きつけた問題は、津波による数多くの行方不明者に端的に表れているように、私の愛する家族はどこに行ってしまったのかという問いであろう。もちろんシンプルな解答方法として、亡くなった事実を納得するための処理を宗教が担うことが役割として考えられる。しかし、この亡くなっ「た」という過去完了形にするためには、いかなる処置が必要であろうか。通常ご遺体の確認であるが、行方不明ということで、それも叶わない。遠方に離れた肉親としばらく話せない場合と、あの日以来愛する家族と話せない場合と何が違うのだろうか。

この問題に正面切って臨んだのが家族療法家であるポーリン・ボスである。ボスは、9.11テロ、災害や戦争の遺族にインタビューをすることを通して、「曖昧な喪失」という概念を用いて、ご遺体が存在してお葬式などの象徴的な儀礼によって送り出される遺族の「明確な喪失」と区別し、その状態が最終的か一時的か不明であるため、残された人びと

は困惑し、問題解決に向かうことができない状態を定式化した³⁾。

とりわけ、行方不明者の遺族にとって、死はご遺体があがらないままの、実感のわからない死であるといえる。彼女いわくそれは、“さよならのない別れ”である。突然家族にさよならもいわず逝ってしまった挨拶のない別れなのである。だから家族は自分のもとにまだ現れない人に会ってみたいと切に願っている。

生者とも死者ともつかない“保留状態”の死をどのように考えたらよいのか。このような状態の継続は生者にとっての危機であるとともに、魂である死者にとっても危機である、二重の不安定さを抱えているといえる。

2. 仮預けの論理—曖昧なものを曖昧なままに

災害時通常の処理のあり方でいえば、葬儀や慰霊祭のような宗教的儀礼がある。これらは、彼岸の側に立った鎮魂の処理法である。

しかし、行方不明者を多く抱えるような大震災では、いまだ彼岸にいない死というものに通常の形で対処するには不向きな面もある。行方不明とは死んでいるか生きているかわからない状態が長期にわたって続くことにある。だからこそ、ボスはそれを「曖昧な喪失」と名づけたのである。

この曖昧な喪失への処理の仕方は、生者と死者のはざまにある曖昧な領域はあってはならない“不安定”な存在であるので、できうるかぎり曖昧な存在を縮減し社会を安定化させる方向に向かわせる。この安定化の方向性に推進する事例は被災地の現場でも数多く確認することができる。

しかし、今回のタクシードライバーの幽霊との邂逅とそれへの受け止め方に出ているのは、この世である此岸からあの世である彼岸へと移行する一方向性のあり方とは明確に異なる。無理に曖昧な領域をなくそうとはせずに、曖昧なものを曖昧なままにして生と死の中間領域を豊富化させ肯定的に転調させることで対処する方法を被災者である当事者たち

は自ら工夫している点にある。

このことは私たちの日常生活の感覚に置き換えてみると、哲学者の内田樹は『死と身体』のなかで、私たちは処理できないものについて「中間項」という形で無理せず処理しているという⁴⁾。

たとえばパソコンでいえば、整理が出来て必要のないものであればトラッシュボックスに入れて処理する。整理が済んだものであれば保存するかフォルダーに入れる。しかし、どちらとも処理できない場合私たちはどうするか。それはデスクトップに一時保存された状態で置いておく。このデスクトップに借り預けをしていく領域が中間項である。携帯メールでいえば「その他」のフォルダーや受信箱にとりあえず入れておく知恵に近い。

このような中間項におけるプラスへの転調は、どのような精神的なケアに寄与しているのだろうか。今回の震災では行方不明や突然の死、津波の来襲までの物語の不在など大きくなっている現状がある。そのなかで、もう震災から1年経った、あるいはもう5年経過したから早く死者を忘れるよう外部から圧力がかかる。このことは、いわばデスクトップに保留してあるものを外部から性急に整理を求められるのと同じことを意味する。しかし、当事者の心情に合わせてみれば、いつ整理するのは被災者である当人が決めればよい話である。いわば“当事者主権”に本来委ねられているはずである。

人によっては20年以上かかるかもしれない。それでもよいのではないかと心のゆとりや安心感をタクシードライバーの語りは与えてきている。なぜならタクシードライバーが幽霊が出てきてもまた乗せるということは、繰り返される幽霊との邂逅を前提にしているからである。そして、これは身内では必ずしもないが亡くなった人びとを地域で支える意味が込められている。

いわば曖昧なものを曖昧なまま一時預かりのなかで未処理のまま処理する方法をとろうとする。そしてそれをよいものとして評価することの大切さを私たちに教えてくれているといえよう⁵⁾。

3. 幽霊の従来 of 宗教的見方

私どもは幽霊の实在の有無については態度を保留してきた。幽霊は実在するかもしれないし、いないかもしれない。けれどもそれはどちらでもよい話で、当事者がそのように考えていることに寄り添って考えてみると、そこにどういう意味と実践的な意味が込められているのか、ということを民衆の宗教観から見出すことができる。

被災地の幽霊を宗教論として読むとすればどういうことになるのか。ある定式が潜在的にはあり、今回の事例はこの定石からやや逸脱している。私たちが通常接する死者との関係でいえば、葬儀などの儀式は、死者を生者側が日常性（此岸）から切り離し、非日常的領域（彼岸）に移行させ、安定を図る儀礼である。このことを踏まえると、被災地で目撃される幽霊は、死後に肉体を離脱した霊魂であり、いまだ成仏しえないためこの世に姿を現す存在（実体）であると宗教学者の一部の方は捉えている。

そしてある宗教学者は次のように定式化させている。すなわち、宗教の役割を東北地方の幽霊が安定化し、人びとを惑わすことがないようにするためにも、(1) 不安定で迷っている死者たち、ねたみや恨みの感情を抱いている祟る死者、障る死者、成仏・往生できずに苦しんでいる死者から、(2) 落ち着いて安定している死者たち、安らかな死者、成仏した死者、子孫を見守り援護する先祖、へと変化（ヘンゲ）することが求められると結論づけている⁶⁾。

つまり、幽霊をどのように位置づけるのかは、不安定なマイナスの死者として、現世から退けられる存在として描かれていることがわかる。救済システムとして捉えると、怨念を残した苦しむ死者の救済を、身内の死者への孝養と結びつけるという仏教の民衆への歴史的定着過程を主なベースとしている見立てであろう。

この図式は、私たちにも理解されやすいし、曖昧な喪失を縮減する方向への処理のあり方であり、一定程度の効力を発揮する。たとえば事実被災地の現場では、御施餓鬼供養と浜祓いという儀式がある⁷⁾。そこで

は不浄な施餓鬼となった死者を一堂に呼び寄せて禊って清めたうえで海に帰すことを行っている。そうすることで、たとえ千年ぶりに訪れた想定外の災害であったとしても、行方不明者を多く出す遠洋漁業者の事例にあてはめながら、従来の文化的な宗教的救済システム装置に乗せる形で未知の事態を解消しようとする。すなわち、死者を穢れや祟りから禊ったり祀ったり、供養すべき対象として、捉えることもできる。そのことで初めて清められた海の漁に出ることが可能となる。

他方、今回示した実際に現場で生じている幽霊との邂逅の事例は従来のあり方とは異なる。先祖供養でもなく、死者供養でもない。生者と死者の間に存在する曖昧な死は、必ずしもマイナスだけの祟るような不安定な死という位置づけもない。

もし幽霊が祟る死者であるならば、運転手は二度と出てくると懇願しながら手を合わせ合掌したり除霊などしているはずである。それに対して、再び現れたとしても温かく迎え入れる幽霊との邂逅をむしろ歓迎するあり方である。当事者にとって自分のペースで一時預けをできる生ける死者とのあり方を示している。今回の事例は曖昧な喪失の中身をむ

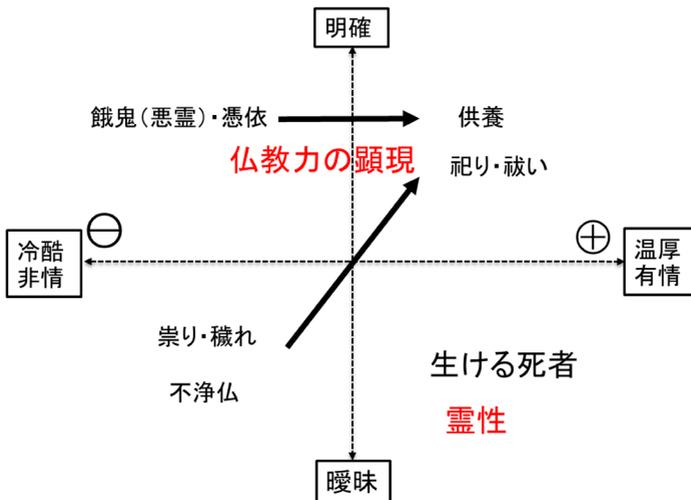


図1 幽霊をめぐる見取り図

しろ温めて意味を豊富化させる方向に動き出している宗教的萌芽と研究上見ることができる。

4. 生と死が未分化な宗教的古層の発現

4.1 死の定点のズレ

ここで、幽霊との邂逅から見いだせた宗教的萌芽の意味づけについてまとめておく必要がある。結論からいえば、制度化された宗教以前の生と死が未分化な宗教的古層が未曾有の災害を契機に現代社会に発現している状態であるといえる。通常不安定期ではシステムが我々の目の前にあるのでその下に埋もれているものが何であるのか見えにくい。しかし、今回の大震災は、津波により我々の拠って立つ現代文明をまるごと浚ったのみならず、従来の宗教システムもある意味取り除かれ、それとは異なる顔を覗かせたのではないだろうか。

つまり、津波の特徴としてご遺体がそこに存在し、一人一人を丁寧に宗教者によって弔う葬式によって、お墓へ納骨し、彼岸へと送り出す儀礼が、心情的にではなく物理的に叶わなかった。さらに、行方不明者という死への定点が大幅に揺り動かされ、生と死を隔てる審判に人間の介在する余地を大幅に作り出した。そのことによって、普段は全幅の信頼を置いている神をも疑わざるをえなかったことは、より根源的な宗教的発露を現場の人びとは要求せざるをえなかったのである。

4.2 慰霊と墓の新たなあり方

宗教的発露を一段深い所で見出すために他の事例をここでは紹介しよう。私たちのプロジェクトでは、他に、大震災における慰霊碑のあり方やお墓のあり方の位相にも迫った。2点に絞って取り上げることにしよう。

まず、慰霊碑が数多くの津波の犠牲者を悼んで各地に造られた。宮城県内に絞って沿岸各地を調べた菅原優（ゼミ生）は、ひとつの特異な慰霊碑を発見する⁸⁾。その他のものは、社会学者の今井による分類によって「追悼型」と「教訓型」とに整理できる。追悼型は、亡くなったという過去の犠牲者を悼むための慰霊碑のあり方である。他方、教訓型は、このような犠牲は将来出さないように後世に向けて語り継ぐ継承の役割を担っている。

このふたつの型に対して、名取市にある慰霊碑は、表面が斜めに建ててあり、誰でも慰霊碑に手でふれやすいという特徴を持つ。遺族は、誰も近づくことのない冷たい石として、子どもたちが寂しくならないように、人の集う場所に建立した。子どもは神様として拝む対象でもなく、守護神化する慰霊碑に対して、死者を祀り上げて拝むようなことはせず、わが子を抱きしめるように、死者との距離を限りなくなくす。彼は津波によって思い出も流されたなかで、慰霊を介して子どもたちのことを繋ぎ留める方法としての、「記憶型」と名付けている。

もうひとつのお墓のあり方であるが、津波により元集落がお墓ごと流された地域では、新しい移転場所にお墓を再建する。元お墓があった場所には、慰霊碑を建てる。この慰霊碑にお墓の意味合いを重ね合わせている。それは、津波によって遺骨が砂に還ったと考えると、いまだに元墓に先祖がいるという気持ちが根底にあるからである。それはちょうど埋め墓と詣り墓という両墓制の關係に相似しており、慰霊碑と新しいお墓この両方に手を合わせることによって人びとが安堵することを可能としている⁹⁾。

4.3 〈崇り-祀り／穢れ-祓い〉システムと〈供養-調伏〉システム

以上みてきたことと、幽霊との邂逅とを重ね合わせていくと、いずれも死穢として死を忌み嫌うものとして捉えるのではなく、生と死の未分化がみられる。いわば、死が死として観念されておらず、死が、忌む対象や恐怖の対象ではなく、むしろ“親しみのある存在”であることを前

提としているかのような人びとの所作なのである。このことを捉えるために、歴史的な見取り図が必要である。

周知のように宗教学者の池上良正は、日本における文化的価値に照らして、生者と死者の関係の綱引きを、苦しむ死者への対処法として仏教による「教化活動」とは一線を画しながらふたつのシステムを理解している¹⁰⁾。ひとつは、〈崇り-祀り／穢れ-祓い〉システムである。仏教インパクト以前から系譜を持つ在来システムで、自分たちよりも強いと判断された死者を崇る靈威（神）として祀る懐柔策が崇りと祀りで、自分たちよりも弱いと判断された死者を穢れた靈威として祓う排除策が穢れと祓いである。

もうひとつは、在来のシステムを否定する〈供養-調伏〉システムである。仏教インパクト以後の後発システムで、仏教的功德を死者に廻施して救済を擁護する供養と、仏法の力によって死者を善導・教化して鎮める調伏である。浮かべられない死者などを追善供養などの儀礼で魂を成仏させる鎮魂方法である。

生者と死者との個別取引において死者たち側に認められてきた前者〈崇り-祀り／穢れ-祓い〉側の主導権は、後者〈供養-調伏〉のシステム移行で大幅に生者の側に引き寄せられることになる。仏法という権威への従属を介して、生者は死者の優位に立つことができるようになる。

鎮魂や慰霊の祭礼は災害時に注目されるが、このような宗教的な儀礼システムは通常、彼岸の側にいる、すでに亡くなった死者を想定しているように思われる。宗教的儀礼や追憶の秩序は、津波常襲地の宗教儀礼システムのように、津波が突如もたらした大量死を象徴レベルに位置づけ、人びとが日常に帰するための供養として彼岸に送り出すリアリティの回路を開く。いわば、生と死の分離により死の遠隔化が生じたといえるだろう。

ただ、津波に攫われ行方不明者を多く出したことは、今回の震災の大きな特徴のひとつである。彼岸とも此岸とも居場所の定まらない、括弧付きの「死者」なのである。いわば「浮かべられない死者」に対処するためには、彼岸である死者の側を祀ることで此岸である生者の側への回帰

が果たされるという既存のパラダイムは、生者が死者との応答に心身を擦り減らして彼岸に引き込まれそうになったり、不祀りの魂が彼岸と此岸を往来しているような、曖昧な喪失においては過不足が生じる傾向にあることも確かだろう。もちろん、池上自身も救済システムがすべて万能であるといっているわけではなく、むしろ9割以上の人びとが仏法による死者供養に信頼を置いて受け入れている現状の方を分析の対象としている。

幾重にもわたる留保をしながらも、それでもなお突然生を中断させられ、こうしていれば亡くなっていなかったと懊悩する家族や親族の霊を慰めるには、通常の祀りでは十分ではなく、身近な死を確信できない遺族がいまだ浮かばれない死者と彼岸との「個別交渉」を繰り返し強いられ、無限地獄に陥っている現状がある。この場合、死者側が圧倒的に強いわけであるが、しかし、その死者自身も行方不明ということで不成仏として迷いのなかにある。したがって、必ずしも仏教以前の〈崇り-祀り／穢れ-祓い〉システムに依存しているわけではない。

被災者の少なくない数の人が、震災後青森県のイタコ（霊媒師）や下北半島の霊山である恐山を訪れている。いまだ行方不明だったり、突然何もいわないで去ってしまった家族、「さよなら」のない別れだったので、どうしても彼ら彼女らが愛する亡くなった家族の言葉やその行き先を聞きたいのである。恐山の住職代理を務める南直哉は、恐山に押し寄せる犠牲者遺族の声に耳を傾け続けながら、彼らには、安直に語り出される宗教がかった言葉は不要で、死者を死者として納得しがたいうちから、死者を適当に意味づけするような言辞を押し付けられても、遺族が受け入れられるはずがないという¹¹⁾。

そして、彼らには死者がいなくても捉えている。それは失われた人が死者になりきっておらず、死そのものを理解できない人間は、別離という生者の経験になぞらえて死を考えるしかない。今まで自分の人間関係のなかに織り込まれていた人物を、不在者として位置づけし直すことが必要であるがその段階に至っていないという見立てである。

とするならば、私たちは、仏教インパクト以前から系譜を持つ在来シ

システムよりもさらに前へとその発生源と位置づけを、生と死が未分化な宗教的古層の発現としてみななければならないことになる。

4.4 贈与関係的〈助力-感謝／負い目-償い〉論

文芸批評家の喜山莊一氏は、今回の幽霊譚や 4.2 で見た記憶型の慰霊碑のあり方にふれて、今回の死者とのあり方が、縄文の「あの世」のあり方と相似しており、死者やあの世を崇りや穢れと見なしたり、供養するといった形を採ったりして、縄文期からははるかに遠ざかっているが、それでも心の層としては縄文期の感じ方を色濃く持っているとする。

喜山は、琉球弧の他界観¹²⁾に照らして、今回の私たちのプロジェクトで出てきた知見を踏まえながら、〈助力-感謝〉を付け加えることを提案する¹³⁾。いわば、死者は生者とともにより助けしてくれる存在である。だから、死者へ感謝をする。死者は祓い取る何かというよりも、傍で寄り添って囁いてくれる不可視な存在である。

もちろん、〈助力-感謝〉論は震災後の死生観を的確に言い当てているが、そのようにものわりのよい死者ばかりというわけにはいかず、生者に重く押し掛かる存在であることは現場からでもすぐ出てくる。しかし、この反論が即座に〈助力-感謝〉論を否定はしない。それがもうひとつの側面である〈負い目-償い〉論である。生者はあの震災である時こうしておけばよかったという申し訳なさでいっぱい感情を6年目を迎える今日もなおずっと持ち続けている。助けられなかったという死者への負い目である。死者への罪を負っているので終生その借財を返済しようとする。それが償いである。この負い目を拭うことによって償う方向へと向かうことになる。

いっけん〈助力-感謝〉と〈負い目-償い〉は相反するように見えるが、生者と死者との関係性から捉えた場合、コインの裏表の関係である。死者が生者である遺族に対して正負を掛けているのでそれを返す役割を生者が担う。すなわち、〈助力-感謝／負い目-償い〉論は、生者と

死者との贈与関係で与え与えられる関係として一括りに捉えることができる。いわば、残されたものにとって死者が残した生者への感情は、苦しいながらもそれを返すことで生きるための在り処となっている。

この贈与関係で結ばれた生者と死者の関係は、生と死の分離による世界の遠隔化を拒み、生と死の近接空間における「親密圏」へと変化させることになる。

5. 生と死の親密化と人格の継続

5.1 協同する不可視な隣人

肉体的には遺族のもとに戻ってこないが、意識上で生き続ける存在をどのように捉えるのか。批評家の若松英輔は、『死者との対話』や『魂にふれる』のなかで、死者をめぐる悲しみは、生者の感情の起伏ではなく、死者が生者の魂にふれる合図だという¹⁴⁾。そのうえで、悲しみを、惨めで慰めもなく、救いのないものにしてしていることは現代の大きな誤りだと説く。悲しみは、それだけ自分の人生に大きなものがもたらされていたことの証であり、死者は目には見えないが、見えないことが悲しみを媒介にして、実在をよりいっそう強く私たちに感じさせる、という。彼は「協同する不可視な「隣人」」という言葉を手がかりにして、死者とともにあるということは、思い出を忘れないように毎日を過ごすことではなく、むしろ、その人物とともに今を生きるということを自身の体験を踏まえながら実感を述べている¹⁵⁾。

死を他界に送ることなく、自身の生きる世界に引き受けておくことは、まず贈与交換による死者からの給付によって助力なり負い目を受ける。そしてそれを受けて返済義務として感謝や償いの感情が生じる。この契約関係によって死者との関係がより密接な親密圏として生み出されることになる。この親密圏、すなわち死者を取り込むことで、死者は人格の継続性を担保される。「協同する不可視な「隣人」」という死者との

近接性は、たとえ亡くなったとしても亡き人の人格を生前のまま引き継ぐことになる。

一例をあげよう。いまだ行方不明になっている母親のことを息子は今ではご遺体や骨が見つからなくて行方不明のままであってよかったという理解をしている。それは、母親らしいというもので、理由は母親の職業が美容師だったので、「きっとお母さんは（美容師だから）きれいなまま亡くなったんだよ」という解釈をし、浜辺のテントで寝ていると外で砂を踏みしめる足音がして、それを姿が見えないが確実に母親が会いに来たんだという。また、息子さんが行方不明だが亡くなっているらしい母親は、墓前に供えてあるものが、風もないのに3回も倒れたことを指して、「彼はいたずら好きだったからきっと今回もいたずらをしにきたのだ」といい、「生きている人の方がよっぽど怖く、死んだ人たちが出てきてもちっとも怖いとは思わない」と考えている。

その人が持つ生前からの人格（パーソナリティ）を汲みとる形で死後の世界に投影させているのである。来世なり彼岸に死者が存在し、送り出しているとすれば、人格は断絶しこの世に影響は及ぼさない。あるいは復讐する他者として幽霊となって現出することもない。つまり他界の遠隔化から死者の親密化に伴い、死後もなお「協同する不可視な「隣人」」として人格を失わずに生き続ける存在となることができる。

5.2 幽霊を受け止める受け手の心性

死者が死んで過去の存在として過去形や過去完了形で語られるのではなく、“現在進行形”であたかも生きているかのような人びとのふるまいは、幽霊との邂逅の先に本来は存在しないものを立ち上がらせる。

先ほどの佐藤弘夫は、たとえば、山形県の村山地域から南隣の置賜地域にかけて分布するムカサリ絵馬をあげて、幼くして夭折した未婚者が新郎新婦としての晴れ舞台として絵が描かれるのは、不条理にも自分より早くこの世を去った子どもたちのもっとも輝ける瞬間を絵馬として切り取ることで、故人が冥界で伴侶をえて、永遠に至福の時間を生き続け

る証としていると紹介する¹⁶⁾。東北地方で震災後も広く見られ遺族に頼りにされた口寄せの儀式や遠野物語における死者との邂逅などと重ね合わせると、幽霊を受け入れる素地は元々文化的にあったのかもしれない。

お岩や累などの祟りや怨言を主とする歌舞伎と比べて、幽霊能を調べた今泉は、超自然物が主役として登場するが、それは、苦しむ死者を想定しているが、どこか歌舞伎のそれと比べて温厚な死者観を分析している¹⁷⁾。彼は、能の文化的装置を考えると、能の庇護者である武士は殺生を生業として十分祟りに怯えたり身に覚えがあったりする人びとで、彼らに寵愛を受けようとするならば、非業の死を遂げた祟る死者を舞台上上げるわけにはいかず、苦しむ死者という温厚な死者を舞台化したのだという。受け手である武士が罪責の念の深さから平和を希求できる共感の余地を送り手である幽霊の性質に忍び込ませて演劇化したのだという解釈は、送り手である幽霊を受け止める受け手側の心性が幽霊の性質のあり方と深く共鳴していることを確認するうえで貴重である。

つまり、歌舞伎の幽霊の呪い、幽霊能の幽霊の苦しむ死者から、幽霊の助力など温情的な死者観への変化は、深い所で体験の共有がベースとして存在する。ドライバーと乗客は元より無関係の間柄であるが、自分の体験した関係者を亡くした被災体験と重ね合わせながら、「これだけ被災しているのだから幽霊が出てきてもおかしくないし、たとえ出てきた場合にもその気持ちがよくわかる」という温情的な関係づけが石巻というコミュニティのなかに醸成されている。このよくわかるという共有（シェア）は、深い慈しみによって支えられているものであるが、いわゆる欧米でいうシェア概念ではないところから発している。それを次にみてみよう。

5.3 埋め込まれた「シェア」

欧米で使われるシェアは、とりわけカウンセリングの場で援用されている概念で、一人で抱え込んでいては悩みを個人の闇に閉じ込めてしま

うことになるので、体験を同じくする複数の人との間でそれをスピークアウト（告白）し他者に開示することで、問題を共有することにある。いわば、テクニカルな手段としてシェアが多用されている。

しかし、アジア的な感覚としてシェアは文化的に異なってくる。たとえば欧米をまわっていて注意深くレストランなどの様子を観察していると、たとえ夫婦である場合であっても選ばれた食事は各個人に配膳されて、量がかなり多いにも関わらず、基本的に夫婦間でシェアされずに、その味のみをひたすら楽しんでた。たとえ飽きても、相手の食事に手を出すことは一切ない。したがって、相手が旨い／不味いといわれても、それを言葉からしか推定せざるをえないので感覚的にはどこまでいってもわからないといえる。他方アジア的にはどうだろう。鍋文化に特徴的に表れているように、ひとつのもの（鍋）をつつきあったり、中華料理のように多くの円卓でもって小皿にとったりしてまわして食す。つまり一通りの食事をその場にいた人が食すことでその食事に味がすべての人に共有されていることになる。

また、知り合いの人の中でこういうことがあった。妻が日本人・夫が白人の夫妻が、ママ友つながりで外で旦那や義理の母親のことを話していた。すると、白人の友人や旦那からはどうして家のプライベートな事柄を他人であるママ友に話すのかと怪訝な顔をされたというのである。この背景には、たとえば日本的な感覚からいえば、「井戸端会議」のような場所で旦那の愚痴をいってそれがよいガス抜きになっていることを知っている。知っているのであえてそこには口を挟まずにむしろ暗黙裡に称揚されているとさえいえる。すなわち、「井戸端会議」システムは、気持ちをシェアするための隠されたシステムであるといえる。

他方、個人主義的な考え方では、何かをすぐに話したり他人と共有する文化があまり盛んではなく、カウンセリングや教会で“あえて”あるいは“あざとく”告白することではじめてプライベートなことが「シェア」される傾向にある。つまりアジア的な感覚ではわざわざシェアという概念を用いることなく、埋め込まれたシェアが井戸端会議など至る所の機会でもって「それわかるという形で」共有されているといえる。

したがって、この幽霊譚の話がマスコミで取り上げられても、とりわけ石巻ではすでに既知のこととして埋め込まれた形で共有されていたので、いまさら何を騒いでいるのかということでも落ち着きをもって受け止められていた。つまり、死を悼む気持ちが呪いや恐怖などの気持ちよりも上回っていることは、タクシードライバーの職が石巻という閉じられた地域にあり、石巻地域のコミュニティに深く悲しみが暗黙裡に共有されていることからいえる。

おわりに

本稿では、被災地の幽霊現象をめぐる死者論から宗教的古層を明らかにし、〈助力-感謝／負い目-償い〉論を考えた。〈助力-感謝／負い目-償い〉論では、生と死が未分化ななかで贈与論的に生者と死者が交わす契約関係を見ることで、生者と死者の世界が明瞭に区分されて他界の世界に他者として送り出すものから、生者と死者とが隙間なき関係として親密化する死のあり方を問うた。

親密化する死では、現在進行形に生き続ける「生ける死者」が存在することができる。それは譬えていうならば、われわれの住む世界は通常、時間的には戻らないという意味で不可逆な線形パラダイムを持っている。そして既存の宗教ではこの不可逆性を確かなものとして推進し、安定した死者として強固な基盤としてきた。

しかし、今回の震災ではそこに亀裂が長期にわたって入り続けた結果、不可逆な線形シフトにパラダイム転換が生じたのである。それはあたかも焼き魚がぴちぴちした跳ねる生魚に戻るかのような状態で生き続けることができる死者たちを生み出したのである。

かつて人類学者のターナーは、『儀礼の過程』のなかで、リミナリティという概念を用いて、宗教的儀式と通過儀礼についてふたつの位相の間にある過渡的な状況をとりあげた¹⁸⁾。敷居（境界）の上のものたちの属性は、例外なく、曖昧で不確定であるとし、時間のウチとソトの瞬間に位置付けられることで、社会構造の一部ではないが、そのようにこ

れからなりうる可能性として、普遍的な紐帯のあり方を提示した。

この幽霊現象の背景には、人間と冥界の境界領域で、呪いや崇りの系統からはかなりかけ離れた温情を持った幽霊とそれを受け入れる人たちがいたことがあげられる。そこには埋め込まれたシェアに裏打ちされたコミュニティの存在を基盤として、贈与関係的な助力や負い目というギャップを埋め合わせるために死者に対して生者が常に働きかけ続け死者も親密な存在としてそこにあり続けることになる。それが人格の継続である。

すなわち、宗教的古層とは、曖昧性と連続性が基礎となるようなスペクトラム的な情操性の発露のもとに、その人が生き続けることを願うような魂をゆさぶる“祈り”なのである。

注

-
- 1) 佐藤弘夫『死者の花嫁—葬送と追想の列島史』幻戯書房、2015年。
 - 2) 河北新報社編集局編『挽歌の宛先』公人の友社、2016年。
 - 3) ポーリン・ボス『「さよなら」のない別れ 別れのない「さようなら」—あいまいな喪失』(南山浩二訳) 学文社、2005年。
 - 4) 内田樹『死と身体—コミュニケーションの磁場(シリーズケアをひらく)』医学書院、2004年。
 - 5) 金菱清『震災学入門』ちくま新書、2016年。
 - 6) 佐々木宏幹「東日本大震災は何を変容させたのか」(『生活仏教の民族誌—誰が死者を鎮め、生者を安心させるのか』春秋社、2012年)、204-247頁。
 - 7) 川島秀一『津波のまちに生きて』富山房インターナショナル、2012年。
 - 8) 菅原優『生ける死者の記憶を抱く—追憶／教訓を侵犯する慰霊碑』(『呼び覚まされる霊性の震災学』新曜社、2016年)、25-48頁。
 - 9) 齋藤源『埋葬／詣り墓を架橋する—「両墓制」が導く墓守りたちの追慕』(『呼び覚まされる霊性の震災学』新曜社、2016年)、69-84頁。
 - 10) 池上良正「宗教学の研究課題としての「施餓鬼」」(『文化』第32号、2014年)、69-94頁。
 - 11) 南直哉『恐山—死者のいる場所』新潮新書、2012年、197頁。

- 12) 喜山荘一『珊瑚礁の思考—琉球弧から太平洋へ』藤原書店、2015年。
- 13) 喜山荘一「「崇り-祀り」、「穢れ-祓い」以前」『与論島クオリア』、(<http://manyu.cocolog-nifty.com/yunnu/2016/07/post-7082.html>、2016年9月25日アクセス)。
- 14) 若松英輔『死者との対話』トランスビュー、2012年、25頁。
- 15) 若松英輔『魂にふれる—大震災と、生きている死者』トランスビュー、2012年。
- 16) 佐藤弘夫『死者の花嫁—葬送と追想の列島史』幻戯書房、2015年、10-11頁。
- 17) 今泉隆裕「幽霊能の一考察—「苦しむ死者」観の採用についての覚書」(『日本文学誌要』第79号、2009年)、90-101頁。
- 18) ヴィクター・W. ターナー『儀礼の過程』(富倉光雄訳) 思案社、1976年。

継続特集 3.11 後を拓く

大災害で寺院は何ができたのか

—避難所となった寺院の行動と新たな試み—

千葉 望¹

東日本大震災のとき、140 日間にわたって避難所となった岩手県陸前高田市の正徳寺。当時の受け入れ状況から避難所解散後も続いた被災者との交流、より深い教学理解のための教室開催など新たな動きをここで紹介する。

¹ ちばのぞみ：フリーライター

私の実家は岩手県陸前高田市小友町の寺院で、東日本大震災では被災を免れたため140日間にわたって避難所となった。その間住職である弟は避難所の所長となり、弟嫁は実質的に避難所を切り盛りする役目を担って忙殺されることとなった。私は東京にいて支援を続けたが、弟夫婦からの情報や帰省した際の見聞は、宗教施設が被災者を受け入れることの意味を繰り返し考えるきっかけともなった。避難所となった宗教施設の実態や動向については何人もの研究者が記録されているので、ここではあくまでも「私的」ながら、内部をのぞくことのできた人間として被災直後とその後の状況について述べたいと思う。

1. 東日本大震災当日のこと

2011年3月11日午後2時47分、私の父祖の地である岩手県陸前高田市を震度6強の揺れが襲った。これまでも10年に一度程度、大きな地震に見舞われる三陸の地震多発地帯ではあったものの、このときはそれまでとは様相が異なっていた。揺れはおよそ3分間の長さにわたって続き、何度かのピークがあった。

陸前高田市の老人福祉課係長だった私の弟（正徳寺住職）は、激しい揺れがようやく収まるとすぐにあらかじめ決められていた担当区域へ向かった。他の職員も同じように担当区域へ向かった（平地での避難誘導を担当していた多くの職員は殉職した）。三陸に生きる者にとって、大きな揺れは即、津波を意味する。年配者は1960年のチリ地震津波のことをよく記憶しており、それを耳にして育った者も多い。これまでに経験のない大きさの揺れからチリ地震級の津波がくることは容易に予測できたであろう。

弟が担当しているのは、市内小友町両替の自宅の近隣にある「両替」と呼ばれる地区であった（我が家は「茗荷」）。ここは漁師が多く暮らす集落で、海に近く標高が低いので、チリ地震津波によって造られた高い防潮堤によって守られていた。だが高齢化が進む沿岸部の例に漏れず、ここも昼間は高齢者だけが暮らす家が多かった。

弟は市役所の駐車場に停めてあった車に飛び乗るとすぐに自宅を目指した。自宅は標高約 30 メートルの高台にある真宗大谷派（東本願寺系）正徳寺。弟は市の職員と住職との兼職で、市役所での仕事の間は弟嫁が寺を守っていた。弟は自宅に車をとめるとすぐに裏山に 10 メートルほど駆け上がり、次に両替集落に向かって駆け下りた。そこではすでに町会長が各家に避難を呼びかけてまわっていたが、なにぶん年寄りが多い。また、ここで大きな問題があった。

陸前高田市に限らないことだと思うが、51 年前のチリ地震津波の体験と記憶が邪魔をしたのである。チリ地震津波は陸前高田市に大きな被害をもたらし、8 名の死者が出たが、結局そのときの記憶が人々の判断基準となっていた。

「あのときは海に近い陸前高田駅までしか津波が来なかったから」

「その後、立派な防潮堤もできたから」

あれほど大きな地震がありながら、そして津波が市内に到達するまで 30 分の時間がありながら、多くの人々の初動は決して早いものではなかった。停電でテレビが見られないなか、津波でごちゃごちゃになった家の中を少しでも片付けようとか、ものを持ち出そう、もう少し情報が入るのを待とうという心のすきが邪魔をした。また、せっかくだって高台に逃げてから、大事なものを取りに行こうとした人もいる。

のちに私が町会長に聞いたところでは、その「大事なもの」は「お金、車、薬、位牌」

であったという。地方では車は必需品だし、お金や薬もなくてはならない。位牌を取りに戻るといふ行動は、先祖の祭祀を大切にする地方の人々の気持ちを知る私には納得のいくものである。だが、都市生活者には「位牌」は理解しづらいことかもしれない。仏壇のない家がもはや多数派であろうから。

幸い両替集落のほとんどの人は逃げおおせることができたが、残念ながら 2 名の方が家に戻るなどして亡くなっている。集落は海に迫っていたもののすぐ裏手が山だったことで、避難が早かった。陸前高田の高田町などの市街地は高台まで距離のある家も多く、また市内を流れる気

仙川を遡る津波と、海から直接襲いかかる津波とにやられて多数の死者が出た。

ともあれ、弟は集落に降りるとすぐに高台に人々を誘導した。たまたま近くに小さな鉄工場があり、その従業員の手を借りて、歩けない高齢者は一輪車に乗せ足弱のものにはロープを巻いて上から引き、下から押し上げて急勾配の坂を上った。そのときはもう、人々が頼みにしていた防潮堤を真っ黒な波が越えようとしていた。脇目も振らずに避難しなくてはならないはずなのに、年寄りたちは何度も振り返っては慣れ親しんだ我が家が飲み込まれるのを見た。それは現実でありながら受け止めきれない、あまりにも過酷な大災害であった。

人々は何波にもわたって襲いかかる津波から逃れて、最初は正徳寺よりもさらに高台の公民館に避難したが、そこは避難者の数に比べればあまりにも狭い空間で、文字通り立錐の余地もないほどだった。そして日没が迫る。避難者のリーダー格である町会長から、弟夫妻に、「(公民館よりもはるかに広い) お寺の庫裏に避難させてもらえまいか」という申し出があった。市職員として担当以外の地域も見回り、学校の裏山に避難していた家族の無事を確かめた弟は、今度は家を失った人々をどう保護すればよいのかという大きな問題に直面した。それは寺の「坊守」である弟嫁も同じであった。

2. 避難所としての要件を満たした寺院

思えば、正徳寺は避難所としての要件が整っていた。

真宗大谷派をはじめ、浄土真宗の各宗派では「御講」を大切にする。御講は門徒が集まって聴聞（説法を聴くこと）や勤行を共にし、また自分たちで料理を作って食事を共にする集まりである。正徳寺ではいくつかの地域に分けて門徒が月に一度集まり、御講を続けてきた。12月の「報恩講（年に一度親鸞聖人の忌日前後に行われる大きな御講）」ではそれがさらに規模の大きなものとなる。

田舎で地所が広いこともあり、正徳寺には広い本堂のほかにさらに広

い庫裏があり、何十人もが一緒に作業のできる台所も備わっている。そこにはプロパンガスの業務用ガスコンロ2台のほかにも通常の2口コンロが1台（それでも火力は強い）あり、広い流しが2つあった。台所の中央にはステンレスの大きな作業台が2台、食器や盆もたくさん備え付けられている。

玄関が2つ、勝手口が1つ、ぐるりと広い縁側に囲まれ、広間に12畳の座敷が2つ、8畳の座敷が1つ。それに簡易水洗のトイレが2箇所あり、男子用小便器が3つ、和式トイレが4つ、洋式トイレが1つついていて、屋外にも汲み取り式のトイレが建っており、そこには男子用小便器が1つ、和式トイレが2つあった。どちらも汲み取り式で、停電していても使える。震災後の停電は1カ月半に及んだが、市が優先的にバキュームカーを回してくれたため、衛生状態が保たれ、まさに避難所に適した環境だった（避難所となった寺院では水洗式トイレのところもあり、そこでは停電解消まで便の処理に大変苦労があったという）。このほかに自宅の建物もあるが、ここは避難所運営中にはほとんど使われなかった。第一家も避難所で被災者と共に生活することを選んだからである。本堂を開放する必要もなかった。避難所となった寺院には本堂を開放したところもあったが、生活施設としては設備が足りないし、葬儀など本来の寺務との両立に苦労したことだろう。

大震災当日、正徳寺で夜を過ごした人々は約150名。その中には研修生として水産加工施設へ働きに来ていた中国人もいれば、赤ちゃん連れのお母さんもいた。ペットの犬を連れてくる人もいた。家を流されないまでも、内部がめちゃめちゃになってしまったとか、恐怖心が強くて家にいられないなど、避難の理由はさまざまであった。とにかく来る人をすべて受け入れた。

寺には一般の家よりも多めに備蓄があった。わずかながら田んぼを持っているので精米された米、未精米のもみ、菓子や茶葉。座布団や布団も多めに備え付けられている。また、いつかこのような災害が来たときのためにと保管していた、電気を使わずに部屋を暖められる反射式の石油ストーブが6台あった。このほか山から引かれた水が庭のパイプ

から豊富に流れ出ていた。

避難者が集まると暗くなる前に炊き出しが行われた。精米済みの米を大きなガス釜で炊く。小さなおにぎりが1つずつ温かいお茶と共に配られた。何もかも不足していたが、正徳寺では被災当夜から温かい食物が食べられたことは何よりだったと思う。のちに私が被災者に聞いたところによると、内部はストーブと人いきれで寒さを感じずに済んだという。

津波にいったん飲まれて浮かび上がったが弟夫婦が戻ってくる前に正徳寺にたどり着き、寺に隣接する自宅の風呂に溜めてあった残り湯で体を洗って、あたりにあった服に着替えて休んでいた人もいたという。私は震災後初めて帰省した際に風呂場を見たが、すさまじい泥が壁まで飛んで残っている様子に衝撃を受けた（断水したため、風呂場を洗うこともできなかったのである）。津波に巻き込まれるとはこういうことなのか、よくぞ助かって寺まで逃げてきたと思ったものである。

正徳寺では広い座敷がすべて畳敷きであったことも、避難所として幸いだった。畳は温かい。体育館などに避難した人たちは敷くものもなく、どれほど寒かったことだろうか。東日本大震災ではせっかく助かったのに低体温症で命を落とした方が少なくない。近隣にある寺では、体育館に避難していた檀家から文句を言われたという。檀家であれば優先的に避難させてもらいたいという心情はわからないではない。しかし、たどり着いた順番に受け入れるのはあの状況では仕方のないことで、寺が被災者を選別することはできないだろう。

このほか、法要で使われる長くて太いろうそくと燭台があったことにも助けられた。その後電気が通じるまで1カ月以上かかったが（これでも東北電力に交渉して、早めてもらった）、発電機が届く前でもろうそくで最低限の明かりを取ることができた。

このように振り返ってみると、大災害のときに正徳寺は宗教施設としての特性を活かし、避難所としての役割を果たすことができたといえる。真宗大谷派の寺院として「御講」に対応できる建物と設備があったこと、多少の備蓄があったこと、山の水が引かれており水道が止まって

も命の水は断たれなかったこと、さらに「孤立していたこと」が功を奏した。

孤立とは、ライフラインがネットワークではなくスタンドアロンとでもいうべき状態だったことを指す。都市ガスではなくプロパンガスと反射式石油ストーブ（ストーブは調理や湯沸かしに役立つ）。簡易水洗の汲み取り式トイレ。陸前高田市はどこもプロパンガスだが、地域によっては水洗トイレになっているところも少なくない。その結果、避難所となった寺院でも排泄物の処理や衛生管理に大変苦勞したところがある。

3. チリ地震津波でも避難所だった

思えば正徳寺は1960年のチリ地震津波の際にも避難所となっている。被災した集落と近かったこと、高台で二次的被害の危険が少ないと見込まれたことが大きかったのだろうか。当時は祖父が住職を務めており、庫裏兼自宅は江戸時代に建てられた古いものだった。台所には大きな囲炉裏と2つ口の竈があり、広間にも炭を使う囲炉裏が切られてあった。当時のこととて、まだ火鉢が現役でいくつも備えられていた。トイレは汲み取り式である。多くの家がそうだったように、今以上の「スタンドアロン」であった。

以下は『チリ地震記念 三陸津波誌 1960』のあるページの記載である。当時、避難所となった寺院は2カ寺であり、神社は1社のみであった¹。

罹災者避難所

高田町……高田高校、光照寺、八坂神社

気仙町……気仙旧役場、旧支所

米崎町……米崎中学校

小友町……小友小学校、正徳寺、両替公民館

あれほど語り継がれてきたチリ地震津波であるにもかかわらず、避難所の数が少ない（今回も住民が正徳寺に避難してきた「両替」地区の両替公民館も避難所となっているのが目を引く）。それは何よりも東日本大震災との規模の違いを物語っているだろう。それでも、家を流されて避難してきた人々の記憶によれば、本堂の前に何人かの遺体が安置されていたという。寺は避難所であり、遺体の安置所でもあったのだ。祖父は以前小友村の村長を務めていたこともあったから、地域の要請には当然応じたのだと思われる。

いつかまた大きな地震や津波が来たら、また我が家が避難所になるのだ。誰に言われたこともないしきょうだいで話し合ったことはなかったが、住職である弟夫婦は覚悟していたという。また、私自身そうなることを予想していた。

寺院であれば、何か災害があればなんらかの形で協力するという意識は多少なりとも持っているものである。だが東日本大震災では寺院自体が流され、あるいは損壊してしまって、避難所になることが叶わなかったところが多い。なかには門を閉ざしていたところもあると聞かすが、事情はそれぞれ異なるので単純に批判することはできない（他県の例では避難所となっていたにもかかわらず、「門を閉じていた」という誤った噂が流れた寺院があるという）。住職や家族が高齢だとか病気がちという理由で門を閉じることもありうるだろう。

さいわい正徳寺には40代半ばの住職夫妻がおり、家に年寄りや病人も抱えていなかった。また住職である弟は市の職員だったから、大津波後の見回りでたまたま顔を合わせた他の職員に、たくさんの人々が寺へ避難していることを伝えることができた。その後、すばやく指定避難所になったことで行政や自衛隊の安定的な支援を得ることもできた。個人宅に少人数で避難していた人たちのなかには、情報がなかなか行政に伝わらずに支援が遅れたところも少なくない。それほど被害は大きく、被災者が広域に散らばっていたというあかしでもある。

私が弟一家の無事を知ったのは大震災から2日後で、庫裏に100人以上が避難していることもそのときにわかった。もっとも私はたとえ弟

夫婦が死んでいたとしても、絶対に正徳寺が避難所になっていることを疑っていなかった。内陸部に住む姉も同じだったし、おそらくは亡父のきょうだいたちもそう考えていただろう。

私は庫裏の構造や設備を熟知しているご門徒が多いことから、いざというときには自主的に被災者に開放するに違いないと思っていた。それなら、住職夫婦が無事であろうとなかろうと、寺の人間として支援を急がなくてはならない。

私の姉は陸前高田市からふだんなら車で2時間の盛岡市に暮らしていたが、ガソリンが不足していて動きがとれず、正徳寺の様子を見に行ったのは1週間後である。このときはもう、驚くほどの物資が届けられていた。衣類は中古品がほとんどであるが、量だけは揃っていた(中古の衣類が溢れかえって悩みの種になるのはその後のことである)。姉が届けた新品の下着や歯ブラシは不足していて、たいそう喜ばれたという。被災後の衛生管理は大きな課題であり、防災グッズの袋に歯ブラシや歯磨き類、下着に貼るシート類は必須だと考えさせられた。

物資が豊富だったのには、避難所としてすぐに支援を受けられたということのほかに、「寺」だったことが大きい。まず本山から毛布などが届けられ、その後も継続して支援を受けられた。真宗大谷派は仙台教区を中心に、手厚い支援体制を敷いていた。また他宗派の方々も「寺が避難所になっている」というその一事だけで苦境が想像できるらしく、お金や物資を届けてくださった。本来寺院とは苦しむ人々に手を差し伸べるのが役割であり、いつなんどき自分たちが同じ立場になるかわからないという気持ちもあったのだろう。ありがたいことであった。

4. 本来の寺のあり方に近づいた

正徳寺の避難所は結果的に7月末まで運営されることになった。被災者の数は徐々に減り、親族の家に引っ越したり、内陸部へ転出したり、いち早く仮設住宅を当てて移っていったりした。だがもっとも数の多かった「両替」の人たちは話し合いの末に、すぐ近くの使われていな

い畑を借りてそこに仮設住宅を建ててもらい、まとまって入居する手はずとなった。それまでは寺で共同生活を送ることとなり、弟一家も最後まで生活を共にした。その間に避難所はさまざまな支援活動の場となってたくさんの人々が集まってきた。支援者以外にマスメディアや研究者の訪問もあった。

郊外にある寺院で人数の割に境内や建物にゆとりがあったため、子供たちに遊びや勉強の場を提供できたことは恵まれていたと思う。避難所となった学校の体育館では、多くの人が板の上に段ボールやマットを敷いて過ごしていたため、そこで駆け回ることはむずかしかった。校庭は最初のうちは駐車場に、のちには仮設住宅の建設場所となったところも多い。被災者は譲り合って暮らしていたとはいえ、子どもたちの歓声などがうるさいというクレームは少なくなかった。ストレスが膨れ上がり、ちょっとした刺激で爆発しかねなかったのである。私が初めて寺に戻れたとき、目にしたのは鬼ごっこやチャンバラごっこに興じる子どもたちの群れであった。

また、広い場所があったことと弟夫婦には小学校卒業を間近に控えていた長女、小学3年生の次女、1年生の長男があったことから、学校関係者の出入りがしやすかった。まずは大震災のためにきちんとした卒業式ができずにいた小友小学校の卒業生や教師、保護者を集め、庫裏で簡単な式を行った。

避難者の方々が協力して大広間をきれいに掃除し、台所で料理を作って、その場にいた全員で共に温かい食事をとることができた。正徳寺では調理設備があったので、ふだんから温かい賄いを食べることができていたが、ずっと冷たい弁当だけで暮らしていた子どもや教職員もいたのである。残念ながら私はその場にいられなかったが、関係者全員が涙を流した心に残る式だったという。

またその後も子どもたちの勉強が遅れないように教員が寺を訪れ、簡単な体操を行い、学習指導を行う機会が持たれた。考えてみれば寺院とは古くは寺子屋であり、さまざまな行事を主体的に行う場でもあった。思いがけず、大震災をきっかけとして「本家帰り」することになったと

言えよう。こういう学校関係の行事に避難していた人々が協力してくれたことも忘れてはならないだろう。

ここで、東日本大震災ではなぜ正徳寺に限らず多くの寺院や神社がすんなりと避難所になったのか、考えておきたい。

私には東京・港区の高台に母方の菩提寺（浄土真宗本願寺派）があるが、その住職は、「大震災の当日、帰宅難民の方が来られるかもしれないと思って心算していましたが、きたのは親戚が一人だけでした」と言った。また下谷にある寺院（日蓮宗）の住職は私に、「大きな揺れがあった直後、避難者が来られるように門を開けて待っていましたが、一人も来ませんでした」と嘆いた。今こそ寺の役割を果たすのだと意気込んでいただけに、肩透かしだったそうである。

築地本願寺のように有名でイベントなども日常的に開かれている寺院には避難者が来たが、通勤途上にある普通の寺に避難しようとする人はほとんどいなかったと言えよう。私のように寺の出身者であれば、「お寺なら引き受けてくれる。畳の部屋もあるはずだ」というある種の勘が働くが、現代の都会人はそもそも菩提寺を持たないか、あってもほとんど行ったことがないという人も稀ではないのである。寺院の側でも避難者が来ると考えていたところばかりではないだろう。

あるいは、京都のようにお寺には馴染みがあるが僧に対する信頼感があまりない地域もある。これにはもちろん、今までの寺院側の問題が大きく関係しているであろう。京都にある本山のスキャンダルや僧たちの問題ある行状など、日常的に見聞きしてきたがゆえの軽侮の感情があると思われる。京都から足繁く被災地支援に通っていた若い僧が、「東北に来るとお坊さんだというだけで信頼して、いろいろ話してくださるのに驚きました。また、たとえ高校生であっても『うちのお寺は**寺で、お宗旨は**宗です。母方のお寺はこうです』とはっきり言えるんですよ」と私に語ったが、この驚きは大都市からやってくるマスメディアの人々にも共通していた。まして、自宅へ先祖の位牌を取りに行くと津波に流される人の心理は、理解しがたいのではないだろうか（もちろん、被災地の僧がみな品行方正というわけではない）。

都会とは違い東北には、今も日常的な信仰の厚い層が残っているのがある。地域の神社に奉納する民俗芸能の伝承も、少子化の中で盛んに行われている。福島避難指示区域から逃れてばらばらに避難している被災者が伝承のために避難先から集まる姿は、東北の被災地の人々なら共感できるだろう。

自宅が津波に飲み込まれ、一度は避難した公民館が狭いと判断したとき、このような精神の古層を持つ人々が近隣にある建物の大きな寺院に避難先を求めたのは当然のことだろう。正徳寺に避難した人々は門徒というわけではなく、数キロ離れたところにある臨済宗の寺院の信徒が多かった。だがそちらにもたくさんの避難者がいる。たとえ自宅が流されてしまっても、集落の人たちと一緒に近くにいたいという心理も働いた。

避難の第一段階が過ぎ、正徳寺での避難が長期化すると覚悟した人々は高齢者が多かった。彼らは常日頃から菩提寺との付き合いを持ち、盆や彼岸にはまめに墓参りをする習慣を持っている。葬儀や法事では「うちのお寺様」を呼ぶのが当然であり、人前式や直葬はまだ少数に過ぎない。したがって、彼らは僧との付き合い方や寺における振る舞い方の「常識」をある程度備えている人たちであった。

もちろん多少のトラブルには事欠かなかったが、菩提寺ではなく「よそのお寺に避難させてもらっている」という遠慮があった。また避難所の所長は住職であり、まとめ役としては両替集落の町会長もいた。学校や公民館などの避難所と大きく違うのはこの点である。最終的な決断を下すのは避難所長の住職であるというヒエラルキーがはっきりしていたのである。公共施設に設けられた避難所では、実際の運営は若手が担いながら誰が最終的な決断を下すのが明快でないところ、あるいは意見が噴出してまとめきれないところもあったと聞く。誰もが不安や悲しみからられ、パニック状態になる人、呆然とする人など、尋常の精神状態ではいられなかったなか、1,000人単位で人の出入りも激しかった大規模避難所の運営はさぞかし大変だったろうと思う。また、率直に言えばリーダーの資質にも大いに左右されたと思われる。

将来、都市部の宗教施設が避難所になったときに同じような遠慮や自助が働くか、私は疑問に思っている。現代の都会人は寺院に親しみがなく、ある種のサービス業と考える人たちが多し。家の墓石はともかく墓地の掃除は寺がやるもの、線香は寺が用意してくれるものと考えている人が多数派ではないだろうか。私自身、上京した最初のうちこそ驚いていたものの、母方の菩提寺でそうした心遣いを受けることが半ば当然のようになっている。

ただ、この点においては注釈が必要である。寺に対する遠慮はあったが、支援に対する甘えは早い時期から生まれていた。何もかも失ってしまった人たちに「もらえるものはもらいたい」という心理が生まれ、不要不急の物資でも希望して集める行為が見受けられた。人間は受け身になりやすいものである。手厚い支援にはそのような「麻薬」があり、現に今でも台風などで地域に避難所が開設されると手ぶらでやってくる人々がいるという。事前に来ることがわかっている台風であれば、当座の食料や水、寝具などは持参するのが当然なのだが、全国から支援が集まった東日本大震災での体験はこのような弊害ももたらしている。

5. これからも果たすべき役割がある

2011年7月末、正徳寺の避難所は解散した。最後まで避難していた50名ほどの人々は庫裏をきれいに掃除し、いたんだ障子を貼り替えてくれた。最後に別れの宴を開き、名残を惜しんだ。避難している間は避難所では禁酒禁煙（外での喫煙は許可）だったから、その盛り上がりは大変なものであった。

翌日から、歩いて5分ほどの三日市仮設住宅へと集団移転し、現在では多くの人たちがそこからまた高台に家を建てるなどして新しい生活へと移っている。遅れが言われながらも、少しずつ復興は進んでいるのである。だが、仮設住宅への引越し後に聞かれたのは、「避難所ではみんなと肩を寄せ合って暮らせたけれど、今はそれぞれの家に別れてしまって寂しい」という思いがけない声だった。大広間で雑魚寝していた

ときは誰もが家族水入らずで暮らしたいと願っていたはずなのに、待っていたのはある種の寂寥感だったのである。仮設住宅から災害公営住宅へと移転すれば、さらに鉄筋コンクリートのしっかりした建物になり、互いの息遣いがわからなくなっていく。都会のマンション暮らしでは当たり前のことだが、何かにつけて集まり、おしゃべりをすることが生きがいという暮らしを送ってきた高齢者たちは寂しさを抑えきれない。

一方で、寺には日常生活が戻ってきた。正徳寺の門徒の多くは陸前高田市の中心部から離れたところに暮らしている。比較的高台に住んでいた人も多く、中心部にあった寺院のように何百人単位で信徒が亡くなったわけではない（私のいところが住職を務めていた寺院では、信徒が300人以上亡くなっている。一家全滅というところもある）。それでも、家族や親族、友人知人を失わなかった人はいないのではないだろうか。大震災後には遺体安置所に何百という棺が並んだ。家族や友人知人を探して、人々はその遺体を見て回らなくてはならなかった。

離れて暮らしていると、その悲惨さはなかなか想像できないが、普通「遺体」という言葉から連想されるのは、死化粧を施された整った死に顔であろう。だがきれいな状態で発見される遺体ばかりではない。膨らんでいたり、損壊されていたりと、見るのも辛い状態のものが多かった。腕1本、脚1本で発見された遺体もある。それでも人々は、手ごかりを求めて安置所をめぐるバスに乗る。

遺体が見つければ今度は葬儀である。祭壇にする物資さえ事欠く中で、できる限りの葬儀をしたいと考える人々が多かった。弟は市の職員として、また避難所所長としてのさまざまな仕事のほかに、住職としてそれらの葬儀を執り行った。私は弟に頼まれて、過去帳や位牌に法名を書くための筆ペンを買集めて送った。また頼まれたわけではないが、自坊が被災しながら檀家の死者が300名にもなったいとこのところにも、筆ペンをたくさん送った。

平地にあった集落はほとんどが根こそぎ津波に持って行かれ、2014年6月30日時点の陸前高田市の死者・行方不明者は1,757人。当時の人口は24,246人であり、市民の7%強にあたる数字である。これほど

の過酷な体験をした被災者が、無常を感じても不思議ではない。今でも
祥月命日はもちろん、月命日には欠かさず墓参に訪れる人がいる。

恐山では毎年ゴールデンウィークに春の例大祭が行われる。北東北沿岸部では恐山の信仰が篤い。だが恐山を管理する曹洞宗全通寺の院代である南直哉師は、私に、「さすがに大震災直後の例大祭には被災地の方は来られないと思っていました。しかし、現実にはたくさんの方が来られました。驚きましたね」と話した。被災して明日をも知れない状況ながら、どんな形でもいいから家族に会いたいと願ってわざわざ恐山にやってくる人々がそれほどいたのである。

一方でなぜこのような理不尽なことが起きるのか、本質的な疑問を抱く人がいたのは当然である。答えを見つけられずに苦しみ、眠れない日々を送る人々も少なくなかった。その姿を近くで見ていた弟は2013年、新たに親鸞思想を学ぶ「親鸞勉強会」を連続10回で開催した。これまでも報恩講などで布教師を招き、法を聞くことはたびたびあったが、さらに一歩進んだ勉強会である。少し前まで避難者が枕を並べて寝ていた広間がいっぱいになるほど人が集まってきた。これには弟も驚いたという。

各家庭の仏間に毎日お灯明をあげて「正信偈」をとなえる習慣があっても、「お講」にはまめに参加していても、親鸞の思想にまで分け入って理解しようとする人が震災以前はどれほどいたことか。参加者はとても熱心で、一所懸命に勉強したという。親鸞思想は、「善人なおもて往生を遂ぐ。いはんや悪人をや」の有名な言葉で知られる通り、決して理解がやさしいものではない。そこに食らいついて学ぼうとする人々がいたことは、記録されてよいだろう。そうしてまでも、未曾有の大災害で過酷な体験をした人々は、仏教の中に生きていく手がかりを求めていたのである。

その後、震災後の混乱が一段落してから正徳寺ではご門徒のグループによる本山（東本願寺）への参拝旅行も復活し、2016年には本山の報恩講に総勢21名で参加した。はるばる岩手県沿岸部（それも決して経済的には豊かとは言えない地域）から京都の本山へ行き、壮麗なお堂に

お参りをすることで得られる安らぎ。これも、精神の古層から生まれる信仰の有りようだと思う。

今も全国で次々に大災害が起き、新たな被災者が生まれている。そこで仏教者をはじめ、すべての宗教者に求められているのは、ただの支援活動だけではなく、本来の教えに立って被災者の苦しみをすくい取る努力だろう。

2017年3月は東日本大震災が起こってから6年目を迎える。7回忌の年である。かつて戦後50年を迎える2年前から、我が家は戦死者の「50回忌」を勤めようとする門徒でにぎわった。都会では50回忌はごく珍しい。今ではせいぜい7回忌になっているのではなからうか。だが東北沿岸部では、7回忌とはまだ喪の長い道のりの始まりである。その道なりに伴走しながら、一方では次の災害に向けて新たな備蓄や設備を整えるなど、寺院にはやるべきことが多々残されていると言えるのだ。

参考文献

『共に在りて 岩手県陸前高田・正徳寺 避難所となった我が家の140日』千葉望著（講談社）

財団法人日本仏教会 「東日本大震災支援中間報告書」 <http://www.jbf.ne.jp/pdf/tyukan.pdf>

陸前高田市 「陸前高田市東日本大震災検証報告書」 <http://www.city.rikuzentakata.iwate.jp/kategorie/bousai-syoubou/shinsai/kshoukokusyo.pdf>

『チリ地震記念 三陸津波誌 1960』 <http://tsunami-dl.jp/document/064>

注

『チリ地震記念 三陸津波誌 1960』「第4章 救援活動 第1節 陸前高田市の救援活動 (1) 津波襲来直後の救援活動に関する調べ 1. とりあえずどのような救援活動がなされたか」

學術動向

学術動向

「宗教法人の公益性」をめぐる研究の現状

—公益概念を中心に—

竹内喜生¹

「宗教法人の公益性」に関する議論がある。しかしそれが何を指し示しているのかを明確にすることは難しい。その理由は、公益という概念、そして宗教法人と公益の関係性、それぞれが曖昧であることにあると思われる。このような現状のもとで、「宗教法人の公益性」はどう捉えられようとされているのだろうか。

¹ たけうちよしお：公益財団法人国際宗教研究所研究員

1. はじめに—「宗教法人の公益性」議論の背景—

「宗教法人の公益性」に関する議論が日本の宗教界を中心に行われている¹⁾。このトピックが関心を集めている背景には、社会から「宗教法人の公益性」に対する疑問が投げかけられていることに対する応答という側面がある。

この議論の背景には、おおまかには二つの要因がある。2013年の公益財団法人新日本宗教団体連合会主催のシンポジウム「宗教法人と公益性」における開催趣旨中に「新公益法人制度が施行されて以来、宗教法人と公益性をめぐり、関心が高まっています²⁾」と書かれているように、一つは公益法人制度改革による公益法人改革関連三法の制定である³⁾。もう一つは、1980年代まで時代を遡るが、宗教法人による脱税が世間を賑わしていたことに関連した宗教法人の税制の社会問題化である。これらを新聞記事で確認してみると、1980年代以降に宗教法人の非課税制度と公益性を関連させた論調が見られ⁴⁾、この時期から社会で「宗教法人の公益性」について言及され始めたことがうかがえる。1995年の阪神大震災やオウム真理教事件以後の記事⁵⁾も同様の傾向が続くが、宗教法人法の改正に関連して宗教法人の公益性を明確にせよとの論調も出現する⁶⁾。その後、公益法人制度改革との関連で宗教法人の公益性がとりあげられる記事⁷⁾が見られるようになる。

しかし「宗教法人の公益性」とは何であろうか。そもそも「公益」という概念に関しての統一的定義はいまだ存在しない。公益概念自体が抽象的であるため、使用される文脈によって公益が意味するものが揺れ動くため、公益を定義させることは難しい。公益概念の検討は行政学や政治学などでも行われているが、「宗教法人の公益性」に関する体系的な研究はまだ乏しいといわざるを得ない現状がある。

そこで本稿では、今後の「宗教法人の公益性」に関する議論がより実りあるものになるよう、基礎研究として、公益性の概念の歴史を中心に、これまでの主要な研究をまとめることに意義を置いた。以下ではこの意義のもと、「宗教法人の公益性」の「公益性」に重心を置き、日本に

における公益概念及び宗教法人法制における宗教法人の公益性がどのように捉えられてきたかを概観し、そのうえで「宗教法人の公益性」に関する議論を概観した。

2. 日本における公益概念

民法学の泰斗である我妻栄は、公益を「社会全般の利益、あるいは不特定多数⁸⁾の者の利益」としており⁹⁾、一般的にはおおむねこのように解されているものの、何がそれにあたるかについての厳密な定義はない。この概念の定義の難しさは多く指摘されている。その理由は、公益という概念は時代や地域といった特性に影響されるためその内実を特定しうるのが難しいとする指摘¹⁰⁾にあらわれているように、公益という言葉の時代的・社会的背景が、その内容を形作ることにその一因があると考えられる。以下では、明治時代以降の日本における公益がどのような文脈で扱われてきたか、その変遷を概観する。

2.1 明治以降の公益概念の変遷

公益学の提唱者である小松隆二¹¹⁾によれば、用語としての公益は平安時代から使用されており¹²⁾、当時において公益に努めることは朝廷などの上層のものに奉仕することを意味したが、公益対象の逆転が近代社会成立以後に起こる。その理由は、近代以前の公概念には、朝廷や将軍、大名やその周辺のみが含まれており、農民や町民などの一般大衆は公の対象とはならなかったためである¹³⁾。旧体制が崩壊し四民平等が掲げられ、理念的ではあるがすべての階級階層が「公」に関われるようになった明治維新以降は、それまでは支配階級のための益であるという下から上というベクトルの向きであったのに対し、近代初期には、救済的なニーズを抱えるものに対して上から救済する意味に転化した。

第二次世界大戦までの公益を小松はこのように述べる。明治になって比較的早い時期からすでに公益の用語は使用されていた。公益の用語を

使用している著作は、公益と公共の利益をほぼ同義で使用したり、貧困などの社会的ニーズを抱えた対象への奉仕と捉えるものが多く、「みんなのための益」というプラスの価値判断が含まれた語として捉えられていた。1890年に教育勅語が發布され、その中で「進テ公益ヲ広メ世務ヲ開キ」として公益の語が用いられた。その頃の公益の意味は主に慈善に近く、底辺層、極貧層などに対する社会奉仕・社会貢献の意味、さらにはそれを土台に博愛的な意味で使用されるようになっており、教育勅語の当該部分の解釈は、広く世の人々や社会のためになる仕事に励め、というものであった。この教育勅語の導入により、それを拠り所とする国民道徳の実践指導を目的とした修身の教科で公益を教えることに道が開かれ、おおよそ小学校4年以上さらには高等科を中心に、公益が1章あるいは1課として教授されるようになった。1890年代から1900年代の「修身」の教科書においては、公益の意味や活動が慈善をはじめ、福祉的・社会的貢献や経済的貢献をも含有する多様な意味に使用されたため、明確な定義がより行いにくい状態であった。「公益」の用語が政策や法令などの場に登場するのは、1890年代半ば以降であり、これらの多くの場合は、今日における「公共の福祉」とほぼ同義での使用である¹⁴⁾。教育勅語で公益の語が使用され、民法で公益法人が規定されてからは、公益という用語が一層広く浸透し、使用されるようになる。

これらを概観して小松は、公益は「今日のように広い解釈」から始まり「大きな流れとしては、現在の用法とそう違わないあり方で推移した」が、「時期によって、公益の視界や対象に伸縮はみられた」と述べている¹⁵⁾。特に戦時期には、公益は国益に吸収されたといえるであろう。その例を一つ挙げてみると、戦時体制がより進展してきた1941年に、当時の京都大学教授であった経済学者の谷口吉彦は「公益性の何たるかは、時と処とによつて、多少はその内容を異にしうであらう。併し吾国の今日の段階においては、何が公益を意味するかは極めて明瞭である。国家の要求これである」と述べる¹⁶⁾。国家が要求するところのもの、それが公益である、という図式が明確にあらわれている。このような公益即国益とする公益観は戦後にいたっても消去されたとはいえないとす

る指摘¹⁷⁾もあるが、現代では、公概念の曖昧さ¹⁸⁾や、公益概念の不確定性の由来の一つには「公」＝「国家」観の崩れにあるとの指摘¹⁹⁾にもあらわれているように、公益即国益とされる認識が強いとは言い切れない。

戦後の公益に関して小松はこう述べる。戦前において「世のため人のため」という理念や活動に関して使用される概念は、個人よりも、国や社会全体の関わりや責任が優先・先行する「公共」が使用されることが多くなっていった。新憲法で公共や公共の福祉が使用されたこともあり、戦後は戦前ほど公益という用語は使用されなくなるが、公益法人の全面的見直しがなされるなど、近年公益が再び見直されるようになった²⁰⁾。

2.2 現在の公益概念概観

上述のように戦時期では明確であった公益概念であったが、戦後における公益概念の不明瞭性の指摘は数多くなされている。

法制度の観点からは、(旧)民法34条における公益法人の規定における公益概念が曖昧²¹⁾であり、この点に関する法学における議論も以前からなされている。その公益法人制度の改革を目し、2008年に施行された公益法人改革関連三法の一つである公益法人認定法における公益概念²²⁾について、行政法を専門とする法学者の塩野宏は「公益認定法は公益概念を正面に据えた点では甚だ勇氣ある立法ではあるが、この改正法が、従来の多様な公益概念に特に何か新たなものを付け加えたことにはなっていない」と述べ²³⁾、新公益法人関連法においても公益の定義が不明確であることを指摘している。

また近年では「公共性」を公益の上位概念として捉える試み²⁴⁾もある。齋藤純一は専門の政治学の観点から、公共性という言葉の持つ主要な意味合いの一つに、「共通の利益・財産、共通に妥当すべき規範、共通の関心事などを指す、特定の誰かにではなく、すべての人びとに関係する共通のもの(common)という意味」があり、ここに公益が含まれると

している²⁵⁾。これは小松も言及していたように、公益の語が以前より重視されなくなってきたおり、元来両者の語義は異なっているが公共性の語が注目されるにしたがい、公共性で表現される範囲が拡大したためとする指摘²⁶⁾が、その理由であると考えられよう。

その他日本の政治学が影響を強く受けているアメリカ政治学から探ろうとする試みなどもあるが、様々なアプローチで公益概念を捉えようとする試みの数が多ければ多いほど、公益概念の捉えがたさが証明されているといえよう。

現在議論されている「宗教法人の公益性」の捉えがたさの一因もここにあると思われる。公益概念の不明確さが「宗教法人の公益性」をめぐる議論を錯綜させている一要因であるといえよう。しかしかつては宗教法人特有の公益性が存在した。次節ではそれを宗教法人法制の制定経緯の中で概観する。

3. 宗教法人法制における宗教法人の公益性

宗教法人の法人格に関する端緒は、1898年に施行された民法第34条²⁷⁾に規定されたことにある。しかし「当分ノ内」神社や寺院については民法の規定を適用しない²⁸⁾とされた。これは宗教団体の法人化については別途特別法の制定を予定していたためである²⁹⁾。その特別法制定のため1899年12月、宗教法案が第14回帝国議会（貴族院）に提出された³⁰⁾。結果的には成案とならなかったものの、山縣有朋総理大臣による法案の提出理由³¹⁾の中で言及されている「風教」の意味を、文部省（当時）で宗教・教育行政に携わった渡部翁は「徳により国民を教化していく」という意味であり、その国民の教化が公益であった」と指摘する³²⁾。

1927年1月、第52回帝国議会（貴族院）に新たな宗教法案が提出された。その際岡田良平文部大臣によって提出された法案理由を、宗教社会学者の古賀和則が分析している³³⁾。この宗教法案に表出されている理念は「宗教を人心安定、社会風教という国家の目標に貢献するものと位

置づけ、政府は、宗教団体が国家の目標の達成に貢献するよう保護と指導を加えるというものである。このような状況下では個人より国家の目標が優先され、集団優先主義的な傾向を持つ。そして「集団優先主義的な理念を基調とする宗教行政は、国家が危機的状況に陥り、その状況の克服が国家の目標に掲げられたとき、国民教化への宗教の動員が顕在化する」と古賀は述べる。上述の渡部もこの点を、公益についての考え方が明らかであると指摘³⁴⁾している。この法案からも「国家の目標」に資することが宗教(団体)の公益性であるということが読み取れるが、この法案も審議未了となった。

1929年2月、田中義一内閣の勝田主計文部大臣が第56回帝国議会(貴族院)に宗教団体法案を提出した。その際の理由書³⁵⁾には、法案の目的が宗教教化機能の増進ということが明確にうたわれている。それを一層具体的にしたものが、同月貴族院における勝田文相による説明³⁶⁾である。この中では、宗教団体を教化団体として国民精神を発揚させることに貢献させると明言されている。この宗教団体法案とこれまでの法案との相違点は、法律の題名が「宗教法」から「宗教団体法」に改められ、法を適用すべき対象の中心が「宗教」そのものから「宗教団体」に変わっていることである。いわば、公益に資せよとする国家の要請が、「宗教」から「宗教団体」へとはっきり明示されたことになる。しかしこの法案も審議未了となった。

そして1939年1月、平沼騏一郎内閣の荒木貞夫文部大臣が、第74回帝国議会(貴族院)に「宗教団体法案」を提出した。その後貴族院にて可決、衆議院にも送付、可決され、同年4月公布、翌1940年4月1日から施行された³⁷⁾。

渡部は戦前における宗教法制をこのように概括する。宗教法案も宗教団体法も、ともに宗教団体を認可するための立法であった。それを勘案すると、戦前の宗教団体の公益性については国益と同様の意味での公益であり、民法上の公益に関する一般的な解釈である、不特定多数の利益、という意味での公益ではありえなかった³⁸⁾。

1945年8月15日に終戦を迎え、その後GHQの占領政策に伴う人権

指令により宗教団体法が廃止されることになった。宗教団体の税的優遇措置の喪失などを懸念した文部省は、宗教団体法を廃止すると同時にこれらへの対処をも充たす勅令を出す方針をとり、GHQの中の部局であるCIE³⁹⁾に諮った。宗教団体に対する法人格の付与と税的優遇措置に関しては、CIE側は民法を利用すべきであると考えていた。しかし同年11月に行われた宗教界とCIEの会談の中で、宗教界は特別の法令の制定を要望したため、CIEも文部省案の検討に同意することとなった。だが提出された文部省案に宗教団体法の諸規定が留まっていたため、CIEは大幅の変更を求め、その修正がなされた後CIEの賛同を得て、1945年12月28日宗教法人令が公布・施行された⁴⁰⁾。

宗教法人令における宗教法人の公益性について渡部はこのように述べている⁴¹⁾。宗教法人令はこれまでの宗教法制とは明らかに異なり、社会的に存在する団体にその権利・義務の関係をはっきりさせるために法人格の取得を認めるという性格が濃厚であり、また公益については民法の解釈とほぼ同様になった結果、宗教法人に固有的・特定の公益性は、宗教団体法当時とは異なり曖昧になった。

宗教法人令は勅令によるものであり占領終結とともに失効するため、法律に替える必要があった。1948年8月、篠原義雄宗務課長は宗教法人令の改正と法律化をCIEに申し入れ、CIE側も宗教法人令の法律化には同意した。CIEは宗教界に法制定の意向を聴取し、宗教立法が必要かどうかを確認したところ、宗教界は立法を要望したので、CIEはその要望を無視することはできず新法案の作成に同意することになった。その後文部省とCIEの間で数次にわたる法案の作成・検討・修正の後、1951年4月3日に宗教法人法が成立した⁴²⁾。

古賀によれば、この宗教法人法制定の経緯において、宗教法人法の目的に関して文部省とCIEの間で意見の食い違いがあり、それは宗教法人の公益性に関わる点であったという。宗教法人法の目的とは宗教団体に法人格を付与することであるが、この法人格付与の根拠に関して当時の文部省は、宗教あるいは宗教団体の「公共的・公益的性格に期待し、その増進に資するための法律」という立場であった。しかし宗教法人法

案起草時のCIEとの協議ではその目的において意見が対立した。宗教団体の宗教活動それ自体が公共の福祉の増進に貢献するという観点から宗教団体に法人格を付与とする文部省の見解⁴³⁾に対して、CIEは、宗教団体の社会的地位は政府が決めるべきものでなく、またすべての宗教が必然的に公共の福祉に寄与していることも疑問であるとし、政教分離原則に照らせばこの法律の目的は、宗教団体が法的能力を獲得すること以外にないとした。その結果、現行の宗教法人法第1条「この法律は、宗教団体が、礼拝の施設その他の財産を所有し、これを維持運用し、その他その目的達成のための業務及び事業を運営することに資するため、宗教団体に法律上の能力を与えることを目的とする」となった⁴⁴⁾。

宗教団体の「公共の福祉への貢献」が「公益性」と同義とはいえないまでも、それぞれが意味するものは近似しているといえよう。このことをふまえば、宗教法人が公共の福祉に貢献する公益的な存在であることを、宗教法人法上に明文化しようとした文部省の試みは成功しなかった、ということになる。

宗教法人法制定後の宗教法人の公益性について、渡部はこのように概括する。宗教法人法において、宗教団体の公益性と関連するものは見られない。(旧)民法34条において、宗教即公益と宣言的に示されているが、宗教団体の性質上、宗教団体の利益、構成員の利益と見なされやすいという背景もある。こうした「曖昧さ」が宗教法人の公益性の論議を引き起こしている。民法による宗教すなわち公益とする宣言に関しては、1896年の制定当時の宗教についての公益を前提としたものと解釈すべきである。そのため、今日これを不特定多数の利益というだけでは不十分であり、宗教に関する公益概念の変遷に注意を払う必要がある。

以上の経緯に鑑みると、戦前においては宗教法人(団体)の公益性は国益とほぼ同義といえるが、戦後においては、宗教学者である大原康男が「(宗教)法人法は宗教法人それ自体の『公益性』を必ずしも前提としたものではなかった」⁴⁵⁾と述べているように、宗教法人の公益性は宗教法制からは読み取れなくなり、渡部の指摘するように「曖昧」になったといえよう。このような状況にある現在、宗教法人の公益性はどう捉え

られているのであろうか。次節では各論者の論を概観する。

4. 「宗教法人の公益性」議論概観

以下では「宗教法人の公益性」議論のうち、「公益性」がどう捉えられているかを中心に各論者の論を概観する。このトピックに関しては、当事者たる宗教界を除けば、宗教行政を所管する文化庁文化部宗務課、法学者、宗教学者からの議論におおむね集約できるため、これらに絞って概観する。

4.1 文化庁文化部宗務課による「宗教法人の公益性」

宗教行政を所管する宗務課からの言及は早くから行われていた。「宗教法人の公共性・公益性という問題は、世俗化したこの現代社会の中にあって、今後、深く研究され、追求されていかなければならない問題」⁴⁶⁾など、すでに1980年代初頭から見られる。公益性の内容としては、「宗教は、多くの公益活動において先駆的、指導的役割を果たしてきたが、これは、その背景として、宗教のなかに人生のあるべき姿を人々に教える働きがあるためと考えられ、この点において、宗教は、今後とも公益活動の推進及び新たな展開に重要な役割を果たしていくものと推測される」⁴⁷⁾、「宗教は国民の道徳基盤を支えるものであり、特に青少年の道徳意識の向上に果たす役割には大きいものがある」⁴⁸⁾など、宗教が果たしてきた社会活動の成果とともに、宗教が人々に与える精神的な面における寄与を公益と捉えているようである。

4.2 法学者による「宗教法人の公益性」

このような、宗教法人の公益性は人々の精神面に寄与する点にある、とする考え方は法学者の言及に多い。税法学者である北野弘久はこう述べる。宗教は人々の精神生活の安定・向上に寄与するものであり、その

意味において宗教の果たすべき役割は小さくない。社会が複雑化するにつれ、人々の精神生活の豊かさの確保が大切となる。精神生活は人々の内心に関するものであるため、本来公権力が介入しえない領域である。しかし一般に国家としては様々な方策や側面において人々の精神生活を包含豊かな生存権の保障の確保を図るべき責務を負う。そのため宗教法人は、「きわめて限定されたかたち」ではあるが、公益性の確保に奉仕している⁴⁹⁾。同様に阿南成一も、不特定多数の人々への「精神的な」利益を、宗教法人の特徴的な公益性と述べる⁵⁰⁾。谷口知平や市川正人も、人の心に関わる活動を行っているという意味で社会的に公益性、公共性を有する⁵¹⁾、人々の精神生活の安定・向上に寄与するという点で、宗教法人の活動が公益性を有する⁵²⁾とそれぞれ述べている。

法学界における宗教法人の公益性の代表的な論者の一人である石村耕治は、上述のような精神面への寄与を宗教法人の公益性に対する消極的な評価とし、宗教の果たす社会的役割や宗教法人のみが提供できる特殊なサービスの社会的必要性等を積極的な評価であるとする。そのうえで、そのどちらにしても「多かれ少なかれ公益の一般的な増進につながっていることは否定できない事実」と述べ⁵³⁾、精神面への寄与のみならず、公益活動の双方を公益性と捉えている。同様の旨は平野武によっても述べられている。平野は、オウム真理教の事件を一要因とした宗教法人法の改正問題を論じている中で「宗教法人は人心の安定をはかり、教育、文化等の公益の増進に寄与するものと考えられている」と述べる⁵⁴⁾。

しかし石村は継続的に宗教法人の公益性に言及し、目で見える形の社会貢献を行い、公益性をアピールする必要がある、とする発言⁵⁵⁾からも、やや公益性=社会貢献とする図式に重点を置いているようにみえる。

主に憲法との関連から宗教法人の公益性に言及することの多い大石眞⁵⁶⁾は、民法上の社団・財団法人のような公益法人に要請されるような公益性の有無を宗教団体に求めることは無理であり、宗教法人の活動が当然に公益性を有するとの前提に立ったものではないとする⁵⁷⁾。その

うえで大石自身は、宗教は何らかの形で社会生活のうえで人々に寄与し、その暮らしに貢献していることは確かなことであり、「緩やかな意味での公益性」を認めることは考えられると述べ⁵⁸⁾、大石の見解から導かれる、人々あるいは社会に貢献すること＝公益性という図式は、上述の石村と同様のものであるといえよう。

4.3 宗教学者による「宗教法人の公益性」

これまで見てきたように、法学者はおおむね宗教法人の公益性を、人々の精神面への寄与、もしくは社会貢献、と捉えているといえよう。これらの法学者の見解に対し、宗教学者は宗教の機能に着目してより具体的に言及することが多いようである。また、法学者は制度面からのアプローチのため「宗教法人の公益性」と限定して論述する傾向があるのに対して、宗教学者はそれよりも広く宗教集団あるいは宗教の公益性として捉える傾向がある。

田丸徳善は、公益概念と宗教による公益活動を関連させてこう述べている。日本における公益という言葉は、公共に関することを指しているが、「公」という概念は国家に引きつけて解釈されやすい傾向がある。しかし公共体が成り立っている基盤は一般庶民にあり、それゆえ庶民全体こそが公であるという発想も可能である。また、イスラム教における喜捨や日本の仏教が担ってきた社会福祉活動など、宗教が果たしてきた公益的な役割は、人々の実際の生活面に関わってきた歴史がある。これらをふまえれば、公益とは、国家に奉仕することではなく、一般の不特定多数の人たちのニーズにこたえることである、と述べる⁵⁹⁾。同様の指摘は阿部美哉によってもなされている。阿部は、救世軍の活動を例に挙げ、宗教の使命を点検しそれを活性化したうえで、不特定多数の人たちのニーズに対応することが必要であると述べている⁶⁰⁾。これらに関しては、上述の石村らの議論における「社会貢献＝公益性」とする図式とはほぼ同様である。

しかし宗教法人（団体）の活動は信者に対するサービスであり、信者

以外には奉仕がなされず、「不特定多数の者への利益」ではないのではないかという議論も存在する。これに対して田丸はこう述べる。個人が自由に選択したゆえに私的な活動と見なすのは不十分である。宗教を政府や社会が公のものとして位置づけてきた経緯から、宗教団体は「半ば公的」という性格を有する。また、宗教団体から作り出される宗教的な価値は、布教や伝道という手段を通じて、潜在的には誰でもアクセス可能であるため、ある一定の人々だけに向けたサービスであるという議論は狭いものであると述べ⁶¹⁾、宗教団体の活動を公益ではなく私益と見なす議論への反論を通じて、「不特定多数の者への利益」に寄与している点を強調している。

石井研士もこの「不特定多数の者の利益」という点に着目して論じている。石井は、公益法人制度改革後の公益法人の定義⁶²⁾を借用したうえで、公益性を「不特定多数の者の利益を実現する」としたとき、宗教法人や宗教団体がどのような公益性を有すると考えられるかと問題を設定する。宗教活動自体が万人の救済のために開かれているといっても、こうした言説がどれだけ共有されるかは現状は不明確であるため、信者の獲得を目指さない活動から宗教団体の公益性を考察している⁶³⁾。宗教団体は自らの宗教的な理念を、布教や教化として実践に変換することで、救済をもたらそうとしてきた。宗教団体による社会的弱者への取り組みの歴史があるが、このような公益的な活動は宗教的行為の別側面であるにすぎない。宗教団体の活動は宗教的な理念に基づいているという特有性を有し、特に精神的なケアが重視される社会的重要性は一層増大している。それらの例として、教誨活動、ホスピス、いのちの電話、災害支援などがあり、直接的に不特定多数の人々の利益となるこのような活動の担い手である宗教団体には、公益性が帰属する。しかしこのような直接的に不特定多数の人々の利益となる活動のない団体に対しても、石井はこう述べる。「具体的な公益活動をしていなければ公益性があると認識されないのだろうか」と問うたうえで、宗教という精神文化の公益性が存在することはいうまでもないことである。そして宗教は集団を構成することで維持されやすくなるため、宗教団体には公益性が潜在的

に存在する⁶⁴⁾。

宗教が人々に精神的に寄与する点で宗教法人は公益性を有するとする論者が多いことはすでに見てきた通りであるが、石井は、精神的なケアを求める社会的需要と、宗教的な理念に基づいた具体的な活動が合致すること、それが直接的な「不特定多数の者の利益」となるとしている。これは上述の田丸や阿部が言及している「ニーズ」と活動との合致であろう。

島藺進は、宗教の果たす役割を中心に据えて宗教法人の公益性をこのように論じる。世俗主義や政教分離などによって宗教の私事化が進行したように見える。しかしイスラム世界などに見られる公的な秩序と宗教が不可分である地域も存在することをふまえれば、宗教はそもそも公的な次元を持っていると考える必要がある。その公的な次元において「目に見えて公益的である、ボランティア的なこと、NPO的なこと」などを行うことによって、現代の痛みに寄り添い、その結果「人の悩みはどこにあるのかということに敏感」になり、基礎的な宗教の機能を果たせるようになる。このような「目に見えて公益的」な活動も重要ではあるが、それをおこなうことが宗教の本来の場ではない。死の問題、心の痛み、人生の意味など、あくまで宗教の基礎的な機能、宗教本来の宗教らしい役割を果たすことが第一義の公益性の基礎である⁶⁵⁾。

上述の石井も、公益活動にやや重心を置いて論じてはいたものの、公益的な活動は宗教的行為の別側面であるにすぎないと述べており、島藺がいう「宗教本来の機能を果たすことが公益性の基礎」と同様の論旨といえよう。また両者に共通しているのは、宗教は集団によって維持されるという点であり、島藺もその点を指摘している⁶⁶⁾。

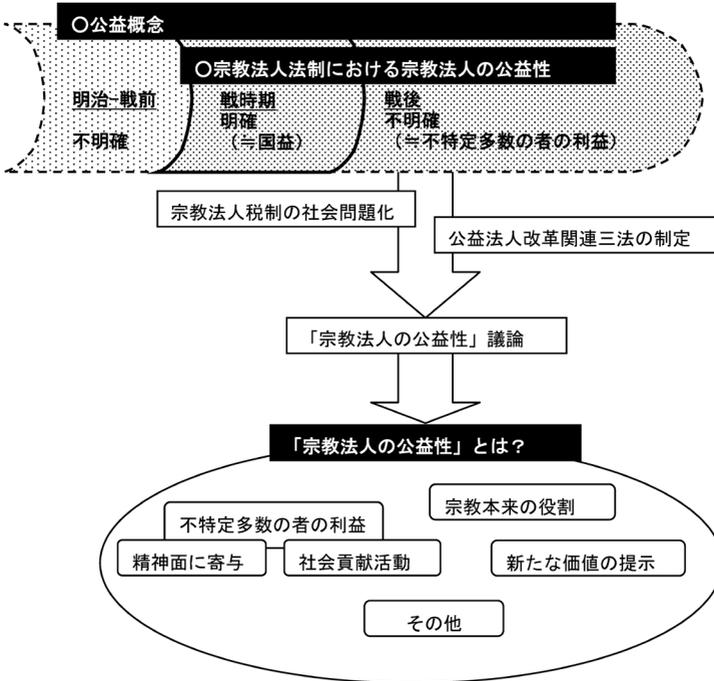
最後に、宗教法人の公益性に早い時期から言及していた洗建の議論を紹介する。宗教の歴史から考えれば、宗教に公益性があるとすれば、この社会の中で公益的だと考えられることに注力するのではなく、特定の時代の特定の社会の中での公益性、貢献性とは異なるところにあるのが、宗教の人類に対する公益性、貢献性である⁶⁷⁾。昨今の公益性を巡る問題は、「公益的であることはよいことである」という世間における常

識があり、そのため宗教に対しても公益的であることを要求する傾向がある。しかし、いわゆる世俗における公益が宗教の目的でも、宗教の本来的活動でもない。宗教は日常経験からは得ることのできない人間の生き方、新たな価値を提示する潜在的可能性を秘めている。したがって、現時点での世俗社会の公益の基準を宗教に適用し強制することは、宗教の働きを殺してしまう危険がある。この観点から宗教の公益性を問うのであれば、時代の常識にとらわれず、世俗の善悪を超えた独自の人間の生き方、価値観を提示する働きそのものを公益と認定するのとなければならない⁶⁸⁾。

このように、洗は、宗教が有する独自の価値観を提示することが公益性であり、社会から要請される公益に資することは宗教の目的ではないとしている。この点は、島藺が公益活動をおこなうことが宗教の本質ではないと述べていることと同様である。

おわりに

これまで述べてきたことを図示すると、次頁のようになろう。宗教が有する独自の価値観を提示することが公益性であるとし、社会から要請される公益に資することが宗教の目的ではないとする洗建の指摘はまさしくその通りであろう。しかし、社会から「宗教法人の公益性」が問われていることもまた事実である。これについて臨床仏教研究所⁶⁹⁾ 研究員である鈴木晋怜は、宗教法人の公益性が社会から問われているものの、何を行ったらよいか、そもそも公益性とは何であるのかなど、具体的な把握ができていない現状に対して、宗教者の方々が自らのアイデンティティを喪失している状況を指摘している⁷⁰⁾。また宗教社会学を専門とする櫻井義秀らによる宗教団体の活動に関する調査からも、現在の日本での宗教離れや宗教不信の進行、信者の高齢化の問題などにより、公益性や社会的活動を宗教団体に期待されても容易に対応はできないとする宗教団体の声など、社会活動に関わることの困難さを述べる意見も紹介されている⁷¹⁾。



公益概念からみた「宗教法人の公益性」

これまで見てきたように、宗教法人の公益性は、人々に精神的に寄与すること、社会貢献活動、不特定多数の人々のニーズにこたえること、新たな価値を創造し提示する役割を果たす点にあるとするもの、など、基本的には宗教そのものが持つ機能そのものが公益であるということはほぼ共通しているといえる。そして、その宗教を維持するためには宗教集団の機能が必要であることもまた同様である。しかし、宗教法人の公益性をどこに帰着させればよいのか、いまだ明確な答えは提示されていない。

宗教法人として存在すること、そして社会から問われている「宗教法人の公益性」についても対処していくこと、その両輪のバランスを取るという難しい課題が求められている。弁護士であり僧侶でもある長谷川

正浩が、宗教法人の公益性についての研究はまだ端緒についたばかりであり、宗教学の成果を採用しつつ研究成果が共有されることを願うと述べている⁷²⁾ように、宗教法人の公益性は、今後も宗教者の方々と宗教研究者がともに考え続け、それによってこの研究もより深化してゆくことになると思われる。

注

- 1) 日本宗教連盟（現公益財団法人日本宗教連盟）での、「宗教法人の公益性」を中心論題とする「宗教と税制シンポジウム」（1993年開催ほか）や、2013年以降の「宗教法人の公益性に関するセミナー」（<http://jaoro.or.jp/periodical/contents>）など。
- 2) 公益財団法人新日本宗教団体連合会のシンポジウム「宗教法人と公益性」（2013年2月8日）資料「開催趣旨」。
- 3) 長谷川正浩編著『寺院の法律知識—適正な運営と紛争の予防—』新日本法規、2012年、369–370頁。
関連三法とは、一般社団法人及び一般財団法人に関する法律、公益社団法人及び公益財団法人の認定等に関する法律（認定法）、一般社団法人及び一般財団法人に関する法律及び公益社団法人及び公益財団法人の認定等に関する法律の施行に伴う関係法律の整備等に関する法律、である。2008年12月1日から施行。法人を営利法人と非営利法人に分け、非営利法人を一般社団法人と一般財団法人として登記だけで成立するようにし、さらに非営利法人の中から公益性があるものについて、公益性を認定し、公益認定社団法人、公益認定財団法人とすることにした。公益社団法人、公益財団法人は、公益目的事業をすることが主目的とされる。
- 4) 1984年5月20日読売新聞朝刊『嘆かわしい宗教法人の脱税（社説）』。「宗教法人は、その公益性から、お布施、戒名料、お守りやおみくじ、墓地の永代使用料など宗教活動から生じた所得には法人税はかからない」。
- 5) 1995年4月22日読売新聞朝刊『オウム疑惑で改めて焦点 宗教法人の税制にメス入れる時 優遇で聖域化（解説）』など。
- 6) 1995年9月19日朝日新聞朝刊『「宗教と社会」のあるべき姿「宗教法人法を考える」（社説）』など。
- 7) 2010年2月27日朝日新聞朝刊（福島）『自殺防止、教義超え連携 宗教5団体が協議会を設立／福島県』。福島県内の五つの宗教団体が協議会を設立。自殺防止対策を目的

- としているが、もう一つの目的は「宗教法人への課税検討など政府の公益法人制度改革への対応」であり、「今後の課税論議では、各団体ともに宗教法人としての公益性が問われる」からだ、とその理由を説明。
- 8) この「不特定多数」の解釈についても議論がある。公益法人協会の研究員であった富永さとはその経緯及び理論を整理している（『『公益』と『不特定多数の者の利益』概念の理論史』（『公益法人 36 卷 10 号』公益法人協会、2007 年））。
 - 9) 我妻栄『新訂民法総則（民法講義 I）』岩波書店、1965 年、136 頁。
 - 10) 宮崎文彦『『公益』概念を求めて一戦後アメリカ政治学の展開に見る現実主義と理想主義一』（『公共研究第 3 卷第 1 号』千葉大学公共研究センター、2006 年）、189 頁。
 - 11) 小松隆二『公益とは何か』論創社、2004 年、92-98 頁。
 - 12) 『日本国語大辞典』によると、公益は「①朝廷、政府など国家の統治者にとっての利益、②社会一般の利益。多くの人々にもたらされる利益。公共の利益」として説明されており、前者は藤原道長による御堂関白記と、高野山文書からの引用、後者は西国立志編と大日本帝国憲法 27 条の引用がなされている（『日本国語大辞典第 2 版第 5 卷』小学館、2001 年）。
 - 13) 小松隆二「現代の公益（活動）と公益学」（公益学研究会編『市民社会と公益学』不磨書房、2002 年）、7-8 頁。
 - 14) 大日本国憲法 27 条 2 項、教育勅語、民法 34 条の公益法人の設立などを例に挙げている。また、「公共」が法令などの公的な場に現れるのも、公益の場合と同じ頃からだとしている（大日本帝国憲法 70 条「公共ノ安全ヲ保持スル為緊急ノ需要アル場合ニ於テ内外ノ情形ニ因リ政府ハ帝国議會ヲ召集スルコト能ハサルトキハ勅令ニ依リ財政上必要ノ処分ヲ為スコトヲ得」）。
 - 15) 小松、前掲書（2004 年）、94 頁。
 - 16) 谷口吉彦「公益性と営利性との矛盾と調和」（日本学術振興会編『公益性と営利性』日本評論社、1941 年）、32 頁。
 - 17) 法哲学を専門とする平井亮輔は、公概念に触れてこのように述べる。多くの普通の人々の意識の中では、「公」とはおそらく依然として国家ないしそれに準じる機関の事柄である。それは「公益」とか「公共の福祉」の衣をまとった、国家など行政機関の「押しつけ」の際に使われる方便である（「公共性と「私」—瀧川報告へのコメント—」（『法哲学年報 2000 〈公私〉の再構成』日本法哲学会、2001 年）、41 頁）。
 - 18) 政治学者の小林良彰は『『おおよけ』（公）とは何かということが、社会科学においてあまり明確になっていない』と述べる（『公共哲学 14 リーダーシップから考える公共性』東京大学出版会、2004 年、307 頁）。
 - 19) 塩野宏「行政法における『公益』について—公益法人制度改革を機縁として—」（『日本

學士院紀要第64巻第1号』、2009年)日本学士院、43頁。

- 20) 小松、前掲書(2004年)、100頁。
- 21) 森泉章『公益法人の研究』勁草書房、1977年、3頁、など。
- 22) 公益社団法人及び公益財団法人の認定等に関する法律第2条4項「公益目的事業 学術、技芸、慈善その他の公益に関する別表各号に掲げる種類の事業であつて、不特定かつ多数の者の利益の増進に寄与するものをいう」
- 23) 塩野、前掲論文、31-35頁。
- 24) 大隈義和『「公益性」概念と結社の自由(1) —『公益法人』制度改革を素材として—』(『京女法学第1号』京都女子大学法学部、2011年)、181-185頁。大隈は憲法学の観点から、「公共の福祉」の概念が、公益(社会全体の利益)とする憲法論もあることにも言及している。この公益と公共の福祉の関係に関しては、憲法学者の宮澤俊義と芦部信喜はこのように解釈している。
「『公共の福祉』に類する言葉には、従来多かれ少なかれ全体主義における『全体の利益』といったような、反個人主義的な意味を与えられたことがある。……戦争中の日本で使われた『公益優先』における『公益』や、『減私奉公』における『公』も、——言葉それ自体としては、特に『公共の福祉』とちがったものではないが——たぶんそういう色彩を身につけていた。日本国憲法における『公共の福祉』は、それらとはちがひ、どこまでも個人主義に立脚する。」(宮澤俊義・芦部信喜『全訂日本国憲法』日本評論社、1987年、203頁。)
- 25) 齋藤純一『公共性』岩波書店、2000年、viii頁。齋藤は、一般に「公共性」という言葉が用いられる際の主要な意味合いは、つぎの三つに大別できるとする。①国家が法や政策などを通じて国民に対しておこなう活動を指す、国家に関係する公的な(official)ものという意味。②共通の利益・財産、共通に妥当すべき規範、共通の関心事などを指す、特定の誰かにではなく、すべての人びとに関係する共通のもの(common)という意味。③誰もがアクセスすることを拒まれない空間や情報などを指す、誰に対しても開かれている(open)という意味。齋藤は公共の福祉、公益、公共の秩序などが②のカテゴリーに含まれ、私益などが対置されるとしている。
- 26) 高橋聡「社会政策の政治学的分析のための公益アプローチ再考」(『岩手県立大学社会福祉学部紀要第8巻第2号』岩手県立大学社会福祉学部、2006年)、42頁。
- 27) 「祭祀、宗教、慈善、技芸其他公益ニ関スル社団又ハ財団ニシテ営利ヲ目的トセサルモノハ主務官庁ノ許可ヲ得テ之ヲ法人ト為スコトヲ得」
- 28) 民法施行法第28条「民法中法人ニ関スル規定ハ当分ノ内神社、寺院、祠宇、及ヒ仏堂ニハ之ヲ適用セス」
- 29) 石村耕治『宗教法人法制と税制のあり方』法律文化社、2006年、13頁。

- 30) 『明治以降宗教制度百年史』文化庁文化部宗務課、1970年、180頁。
- 31) 山縣有朋総理大臣による法案の提出理由は以下の通り。
 「宗教ノ事ニ関シマシテハ、従来各種ノ法律ガアリマスケレドモ大略各種ノ事項ニ附イテ定メタル細則デゴザイマシテ、未ダ宗教大体ニ関スルノ法律ハ欠ケテ居ルノデアリマス、憲法第二十八条ニ於キマシテ信教ノ自由ハ既ニ認メテアリマスル上ニ、宗教ト申スモノハ社会風教ニ重大ナル関係ヲ有ツテ居リマスル故ニ、茲ニ一ノ根本的ノ法律ヲ設ケマシテ宗教ヲシテ国家ニ対シテ相当ノ地位ヲ保タシムルガ今日ノ必要ト考ヘマス。(中略) 国家ハ之ヲ監督シテ社会ノ秩序安寧ヲ妨ゲズ又臣民ノ義務ニ背カナイヤウニ致スト申スコトハ是レ国家ノ義務デアルノミナラズ又其職責ニ属スルモノト存ジマス、今回提出致シマシタ宗教法案ハ宗教団体ノ保護監督等ノ完カラムコトヲ図リマシテ監督ノ条規ヲ制定致シマスルト共ニ教師ニ対スル兵役ノ特典又ハ寺院教会ノ敷地ニ対シマシテハ租税ノ免除等特別ノ規定ヲ設ケマシテ社会ノ風教ヲ維持スル上ニ於テ一層ノ便利ヲ与ヘタモノデアリマス、宗教法案ヲ提出致シマシタ大体ノ理由ハ右申述ベタ通りデアリマス」(国立国会図書館 帝国議会会議録検索システム <http://teikokugikai-i.ndl.go.jp/SENTAKU/kizokuin/014/0060/main.html>)
- 32) 渡部蕪「シンポジウム宗教法人の公益性について 宗教立法の観点から」(『宗教法第6号』宗教学会、1987年)、113頁。
- 33) 古賀和則「宗教制度の改編過程」(井門富二夫編『占領と日本宗教』未来社、1993年)、206-207頁。
- 34) 渡部、前掲論文、113頁。
- 35) 「宗教ニ関スル現行法規ハ明治初年以來時時発布セラレタル布告布達等断片的規定多ク時勢ノ進運ニ伴ハズ且ニ備ノ点少カラザルヲ以テ之ヲ整備統一シ宗教団体ノ権義及之ニ対スル保護監督ノ関係ヲ明確ナラシメ其教化機能ノ増進ヲ図ル等ノ為宗教団体法ヲ制定スルノ必要アリ是レ本案ヲ提出スルノ所以ナリ」(文化庁文化部宗務課、前掲書、193頁)。
- 36) 「大体ニ於キマシテ、取締ニ関係イタス事柄ハ成ルベク之ヲ制限イタシマシテ、小サクイタシ、最小限度デ以テ取締ハイタス。寧ロ此宗教団体ノ自治的發達、国家ノ保護、斯様ナルコトニ重キヲ置キマシテ、教化団体トシテ国民精神ノ作興ノ上ニ貢献セシムベキ趣旨ニ相成ツテ居ルノデアリマス」(文化庁文化部宗務課、前掲書、193頁)。
- 37) 政府発表の「宗教団体法案理由書」には、このような記述がある。
 「国民精神ノ作興ハ宗教ノ健全ナル發達ニ俟ツ所頗ル大ニシテ現下事務局重大ノ際其ノ必要更ニ切実ナルモノアルニ鑑ミ宗教団体ニ関スル現行法規ヲ整備統一シ宗教団体ノ地位及之ニ対スル保護監督ノ関係ヲ明確ナラシメ其ノ健全ナル發達並ニ教化機能ノ増進ヲ図ル等ノ為宗教団体法ヲ制定スルノ必要アリ是レ本案ヲ提出スル所以ナリ」(文

- 化庁文化庁宗務課、前掲書、202-203頁)。
- 38) 渡部、前掲論文、114-115頁。
- 39) 民間情報教育局 (Civil Information and Education Section, CIE)。1945年9月22日に日本と朝鮮 (韓国) の広報、教育、宗教その他の社会学的問題に関する施策について最高司令官に助言するために米太平洋陸軍総司令部 (GHQ/USAFAPAC) の専門部として設置され、同年10月2日にGHQ/SCAP (連合国軍最高司令官総司令部) に移管された。CIEは、教育全般・教育関係者の適格審査・各種メディア (新聞、雑誌、ラジオ)・芸術 (映画、演劇)・宗教 (神道、仏教、キリスト教、新興宗教)・世論調査・文化財保護等、教育及び文化に関する広範囲にわたる諸改革を指導、監督した。その後占領行政の進行に伴う数度の組織改編を経て、占領終了の1952年4月28日に廃止された (国立国会図書館HP <http://rnavi.ndl.go.jp/kensei/entry/CIE.php>)。
- 40) 古賀和則「宗教法人法成立過程の予備的考察」(『宗教法第9号』宗教法学会、1990年)、95-96頁。
- 41) 渡部、前掲論文、115頁。
- 42) 古賀、前掲論文 (1990年)、98-99頁。
- 43) 古賀によると、文部省原案では「この法律は、宗教団体が教義の宣布及び儀式の執行をなし、公共の福祉に寄与すべきものなるに鑑み、信教自由の基盤の上にその社会的地位を確保することを目的とする。」などとなっていたが、その後の案では「宗教が公共の福祉に及ぼす影響の大きいのに鑑み」、「宗教団体の十分に活動することが出来るように」、宗教を保護し「社会福祉にたいするその貢献を促進するため」という表現になったとのことである (古賀、前掲論文 (1990年)、107頁)。
- 44) 古賀、前掲論文 (1990年)、106-107頁。この経緯に関しては、栗田直樹・梅川正美「宗教法人法の立法過程」(『愛知学院大学宗教法制研究所紀要第45号』愛知学院大学宗教法制研究所、1992年)に詳しい。
- 45) 大原康男「宗教法人に公益性はあるのか」(『諸君! 第28巻第1号』文藝春秋、1996年)、168頁。
- 46) 安藤幸男 (当時文化庁文化庁宗務課長)「宗教法人の現状と課題 (1)」(『宗務時報 No. 59』文化庁文化庁宗務課、1982年)、16頁。
- 47) 『宗教年鑑昭和62年版』文化庁、1988年、23頁。
- 48) 袖山禎之 (当時文化庁文化庁宗務課長)「第一章 宗教法人制度とその管理運営について はじめに」(『宗教法人実務研修会資料 (平成20年度版)』文化庁文化庁宗務課、2008年)、1-2頁。
- 49) 北野弘久「政教分離原則と税制」(『法律時報第58巻第9号』日本評論社、1986年)、36頁。

- 50) 阿南成一「シンポジウム宗教法人の公益性について 総論—宗教法人の公益性と税の不課・減免」(前掲『宗教法第6号』)、107頁。
- 51) 谷口知平『民法論第4巻不法行為・宗教法の研究』有斐閣、1991年、399頁。
- 52) 市川正人「宗教法人と税制」(『法学セミナー496号』日本評論社、1996年)、90頁。
- 53) 石村耕治「宗教法人の公益性と税制問題」(『宗教と税制』新泉社、1985年)、139-140頁。
- また石村は、『宗教法人法制と税制のあり方』(前掲、121頁)において、新公益法人制度における公益性の認定基準(法人の管理運営、説明責任、情報開示の諸規定)は、現行の宗教法人法に織り込まれているため、公益性は充足されているとしている。
- 54) 平野武「憲法と宗教法人法」(『ジュリスト1081号』有斐閣、1995年)、9頁。
- 55) 「第10回宗教と税制シンポジウム要旨」(『日宗連通信』公益財団法人日本宗教連盟、1994年1月10日)。
- 56) 大石眞『憲法と宗教制度』有斐閣、1996年、253-256頁。
- 57) 大石眞「日本国憲法と宗教法人税制」(『宗教法第22号』宗教学会、2003年)、21-25頁。大石はこの理由を以下のように述べる。政教分離原則からは、宗教団体の活動の公益性を国家的に認定する制度につながるような制度は、現行憲法下のもとでは採用できない。また宗教法人の非課税措置の是非を問う場合に、公益法人の問題として論じられる傾向が強いが、それは現行の税法上で、宗教法人を公益法人等と位置づけていることに起因している。その方法はかつての宗教団体系法条文中で規定したやり方とは異なる。現状の非課税措置は租税政策上の観点から採用されたものと理解すべきであり、公益法人と税制上の公益法人等は、法制上無視し得ない大きな差異があり、同一のように論ずることは当を得ない。
- 58) 「第17回宗教と税制シンポジウム要旨」(『日宗連通信』公益財団法人日本宗教連盟、2001年1月10日発行)。
- 59) 田丸徳善「宗教法人の『公益性』をめぐる諸問題」(『宗務時報No. 96』文化庁文化部宗務課、1995年)、36-58頁。
- 60) 阿部美哉「宗教法人の公益性について」(前掲『宗務時報No. 96』)、124頁。
- 61) 田丸、前掲論文、65-66頁。
- 62) 総務省『平成18年度公益法人に関する年次報告』
- 公益法人とは、一般に、民法第34条に基づいて設立される社団法人又は財団法人を指し、次のような要件を満たすものである。①公益に関する事業を行うこと、②営利を目的としないこと、③主務官庁の許可を得ること。
- ①の「公益に関する事業を行うこと」とは、積極的に不特定多数の者の利益を実現することを目的として事業を行うことと考えられている (<http://www.kohokyo.or.jp/>)

kohokyo-weblog/non-profit/2006/08/18_1.html)。

- 63) 石井研士「宗教団体の公益活動・公益性に関する一考察」(『國學院大學大学院紀要第 39 輯』國學院大學大学院、2007 年)、1 頁。
- 64) 石井、前掲論文、5-23 頁。
- 65) 島蘭進「宗教学の立場から」(全国青少年教化協議会付属臨床仏教研究所編『なぜ寺院は公益性を問われるのか』白馬社、2009 年)、51-56 頁。
- 66) 島蘭進『宗教活動の公益性について—非課税法人として今後求められるもの—』財団法人全日本仏教会、2004 年、18 頁
- 67) 洗建「宗教団体の公益性を巡る議論について」(『宗教法人と公益性』曹洞宗総合研究センター、2010 年)、30 頁。
- 68) 洗建「宗教と公益」(『宗教法第 30 号』宗教学会、2011 年)、58-61 頁。
- 69) 公益財団法人全国青少年教化協議会(全青協)付属の教育研究機関。教育や福祉のあり方や、僧侶や宗教者が果たすべき役割や公益性の高い寺院の活動を探求(同研究所 HP <http://www.zenseikyo.or.jp/rinbutsuken/about.html>)。
- 70) 鈴木晋怜「祈りの公益性」(臨床仏教研究所編前掲書)、141-142 頁。
- 71) 櫻井義秀・吉野航一・寺沢重法「宗教の社会貢献活動(1) —問題の射程と全国教団調査—」(『北海道大学文学研究科紀要第 133 号』北海道大学、2011 年)、139 頁。
- 72) 長谷川、前掲書、377 頁。

(公財)国際宗教研究所

理事長	島 蘭 進	上智大学特任教授
常務理事	井上 順孝	國學院大學教授
	星野 英紀	大正大学顧問
	三木 英	大阪国際大学教授
	山中 弘	筑波大学教授

『現代宗教2017』編集委員(氏名・現職)

島 蘭 進	上智大学特任教授(編集委員長)
寺田 喜朗	大正大学教授
中島和歌子	国際宗教研究所研究員
藤原 聖子	東京大学大学院准教授
嶺崎 寛子	愛知教育大学准教授
山梨有希子	国際宗教研究所研究員
弓山 達也	東京工業大学教授

現代宗教2017

2017年1月31日 発行

編 集	(公財)国際宗教研究所
印刷/製本	(株)国際文献社

発 行 所	(公財)国際宗教研究所
	〒165-0035 東京都中野区白鷺2-48-13
