

現代宗教
2016

Contemporary Religion 2016

特集
対立と融和



現代宗教

2016

特集
対立と融和

(公財)
国際宗教研究所



(公財) 国際宗教研究所

特集 対立と融和

緒言 『現代宗教2016』編集委員会 3

対談 イスラームは何とぶつかっているのか
..... 内藤正典／中田考／司会 松山洋平 7

ポスト世俗主義とポスト・イスラーム主義の時代のトルコ
..... 澤江史子 35

テロに抗するイギリスの宗教教育
..... 藤原聖子 55

パレスチナ・アラブ人アイデンティティの回復
—イスラエルのキリスト教徒徴兵問題—
..... 菅瀬晶子 77

ミャンマーにおける宗教対立の行方—上座仏教僧の活動に注目して—
..... 藏本龍介 99

対立と包容の非暴力—大乘仏教における2つの運動を事例に—
..... 岡田絵美 119

犯罪への宗教的応答と修復的司法

—北米キリスト教諸団体の決議を中心に—

..... 本間美穂 147

聖なる両義性

—現代ナイジェリアにおいて変わりゆく宗教の諸相—

..... ジェイコブ・オルポナ 165

継続特集 3.11 後を拓く

震災からの復興と宗教文化の行方

..... 星野英紀 185

絶望と希望の狭間で

—原発核事故後をキリスト者として生きる—

..... 片岡輝美 207

震災後、宗教者として

..... 池田奈津江 229

学術動向

宗教間対話研究と実践の現状

..... 山梨有希子 253

(公財) 国際宗教研究所

理事長 星野 英紀 大正大学常務理事
常務理事 井上 順孝 國學院大學教授
島蘭 進 上智大学特任教授、グリーンフケア研究所所長
三木 英 大阪国際大学教授
山中 弘 筑波大学教授

『現代宗教 2016』編集委員 (氏名・現職)

島蘭 進 上智大学特任教授、グリーンフケア研究所所長
弓山 達也 東京工業大学教授
藤原 聖子 東京大学大学院人文社会系研究科准教授
山梨有希子 国際宗教研究所研究員

ゲストエディター

近藤 光博 日本女子大学准教授
八木久美子 東京外国語大学教授

現代宗教 2016

2016年3月20日 発行

編集 (公財) 国際宗教研究所
印刷／製本 (株) タナカ印刷

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

特集 対立と融和

対立と融和

『現代宗教 2016』編集委員会

宗教にまつわる紛争や対立に注目が集まるようになってしばらく経つ。あまりにショッキングな暴力の数々。その模様は音声となり映像となって情報空間をかけめぐる。そこに映し出されているのは、宗教が本質的に破壊的であることの証左なのだろうか。宗教は、愛や赦し、慈悲や慈善を説きすすめてきたはずなのに、一体どうということなのか。

この問いに答えるには、逆説的なようだが、次の問いに向き合ってみなければならない——はたしてこれは「宗教の問題」なのか。宗教に焦点を合わせすぎると、かえって問題を把握しそこなうのではないだろうか。幸いなことに、この点については最近ようやく、より冷静な見方がなされるようになってきた。すなわち、現代世界が巻き込まれている「宗教にまつわる紛争や対立」が、政治や経済、教育やメディアなどの要因により、決定的に形作られていることが、あらためて強調されるようになったのである。

実際、こうした紛争や対立は、宗教と世俗的なもの（科学、自由民主主義、資本制、国民国家、権力政治など）とが混じりあう場所で生じている。世俗的なものが領導する近代の文明と権力が、この問題に直接の責任をもつ。宗教が責任逃れをしてはならないと同様に、世俗的なものは宗教に責任を押しつけてすませるわけにはいかない。この問題は、世俗的近代が発展してきた歴史的経緯の意図せざる帰結として、その内側から生じているからだ。

このように、「宗教にまつわる紛争や対立」については、文明論的なレベルからの再検討を要する。その課題はやっと自覚されはじめたところで、広い合意のある安定した知識がえられるには程遠い。したがって本特集の第一の方針は、まずはその面でのたしか知識がなにかを模索してみることである。これらの紛争・対立・暴力の原因なり背景なりを、宗教との関わりにおいて整理しなおしてみようということだ。

そして第二の方針は、この暴力的状況から抜け出る道を指し示したいということである。世俗的なものが独自に発展していくことで、恒久的な平和と繁栄が達成されるだろう——近代とはそうしたビジョンを追い求めてきた時代である。そこでは、物質的な豊かさとならんで、倫理や良心、合意や共存についての関心と方策が、幾多の失敗をかさねることで、豊かにはぐくまれてきた。現代世界にとって、こうした世俗的近代性がひとつの指針であり希望であることに変わりはない。「宗教にまつわる暴力」がかくも凄惨に荒れくるう場所から抜け出す道は、したがって、その理想に再帰しつづけることなのかもしれない。

他方、現代世界において宗教を引き受けようとする個人や集団には、どのような道がありうるだろうか。古来の文化と伝統を受け継ぎ、霊的な実在への信念に導かれて人生をおくる人たち。彼らには、暴力の渦をぬける道を、独自にしめすことができないものだろうか。こうした問いは、現代宗教という表題をもつ本誌であればこそ、考究してみることができよう。

(文責 近藤光博)

イスラームは何とぶつかっているのか

内藤 正典¹

中田 考²

司会 松山 洋平³

「IS（イスラーム国）は政治に〈意識高い系〉の人たちの一つの姿」——こうとらえると、遠いシリアの状況が、急に日本社会に重なって見えてくる。平和構築に宗教間対話が役立っていないのはなぜか。日本人にまったく見えていない中東情勢の内幕や、根本的な問題の所在について、イスラーム地域研究とイスラーム法学の第一人者が論じあった。司会を含む全員がシリアでの居住経験をもつ。

2015年10月3日実施

¹ないとうまさのり：同志社大学大学院グローバル・スタディーズ研究科教授

²なかたこう：同志社大学客員教授。一神教学際研究センター客員フェロー

³まつやまようへい：東京大学東洋文化研究所・日本学術振興会特別研究員 PD

奇跡の和平会議

松山 今日は、中田考先生と内藤正典先生のお二人に「宗教間の対立と融和」というテーマをめぐって、現在の中東情勢・世界情勢を踏まえつつ、お話を伺います。まず、お二人を前にして「宗教間の対立と融和」を考える時に私が思い起こすのが、2012年に同志社大学で行われた国際会議「アフガニスタンの和解と平和構築」^⑩です。この会議では、日本ではいわゆる「テロリスト」と見なされているタリバンの代表が参加し、まさに紛争当事者が対話をする、日本では類を見ない国際会議でした。この会議は、日本が国際的な平和構築に独自の貢献をした好例だったと思います。ところで、現在シリア・イラクにおいて今世紀最大の人道的危機が発生していますが、この問題について日本はどのような形で、どのようなレベルで貢献をすることができるのか、という点からまず、お考えを伺います。

内藤 「アフガニスタンの和解と平和構築」の会議は、2012年の6月でしたよね。タリバンは当時のカルザイ政権とアフガン国内では会うことができない状態でした。日本での会議が成り立ったのは偶然が重なったせいなんです。まずタリバンについては中田先生がカタールまで行って交渉して下さったから、タリバン指導部からOKが出たんですよ。あと、ヒズブ・イスラミー^⑪とかが出ている。タリバン政権の時のパキスタン大使のザイーフさんも来るし、そのあたりだけ見ると「テロリストを集めている」という風に見える（笑）。でも確かその後なのですけれど、カルザイの大統領府からも、高等和平評議会の事務局長だったスタネクザイさんが来ると連絡が入った。それで役者が揃った。奇跡的でした。中田先生がタリバンと接触したけれど、すぐには色よい返事はくれなかったですよ（笑）。

中田 あの時は本当に色々な偶然が働いていました。日本の外務省は外か

らは一枚岩に見えますけれど、実際には個人の集まりなので色々な思惑がある。たまたま担当官が内藤先生と関係のある方で、その間で上手く話を通じました。

内藤 一番驚いたのは、当事者同士が顔を合わせると、とにかく話すんですよ。会場の後で懇親会に行って、汚い飲み屋で鍋を囲んだというのは奇跡でしたねえ。

中田 その後で、一緒に礼拝するんですよ。

内藤 そうそうそう。

中田 直前にアフガン政府の御手盛りの和平機関の和平高等評議会議長の議長のラッバーニー元大統領がタリバンにより爆殺されたのですが、その時にその場に居合わせて大怪我をおったスタネクザイ大統領顧問が脚を引き摺って政府側代表として参加し、爆殺したタリバン側の代表とふつうと一緒に礼拝するんです。

内藤 その時メッカの方角に、なにしろ居酒屋だから女性の写真があったので、まず元タリバンのザイーフさんが重々しくそれを剥がした（笑）。で、一緒に礼拝してましたよねえ。居酒屋で向かい合って一緒に食べているわけだから、話のひとつでもしなきゃならない。スタネクザイさんの前にタリバンのディン・ムハンマドさんが座っている。直接、和平に関する話はしませんでした。会議でひとつ一致したのは、外国勢力が撤退しなければアフガニスタンに和平はないということでした。

中田 そうですねえ。結局、アメリカ軍の空爆で民間人がずいぶん死んでいますから。あの会議が非常に画期的だったのは、カルザイ政権側だけでなく、タリバンも、正式名称であるイマーラート・アフガニスタン・イスラミーヤ、つまりアフガニスタン・イスラーム首長国という「政府」を名



乗っていたことです。タリバンは、自分たちこそがアフガンの正統政府だと主張しているのです。だから、対話を成立させるには、主催者の我々は中立を守り、両政権の代表に来てもらうという形にする必要があった。要するに、「カルザイ『政権』が来て、タリバンという『武装グループ』が来て」という態ではまったく意味がないんですね。タリバンにその正式名称で参加してもらうということを、我々も最後まで主張していたので、その点でも、タリバン側の信頼を得て、主催者は中立を守ろうとしているのだという誠意が伝わった。

そんなことを言うと、タリバンをカルザイ側と同じ「政府」扱いにするのは、テロリストの言い分を認めたことになる、と非難されそうですが、和平のために紛争の当事者同士を引き合わせるには、その方法しかなかったんです。我々は今の国際秩序を当たり前だと思ってしまっていますけれど、実はタリバン側にはその枠組みはなく、もともと自分達が正統政府だと思っている。タリバンは、「カルザイとは対話しない」と言っているのですが、これは実は「カルザイ政権を認めてその代表と対話する、ということとはできない」と言っているのであって、カルザイが個人で来るならアフガニスタン人としていつでも受け入れると、繰り返し明言しています。そのことをカルザイ側はわざと否定して、「タリバン側が（対話を）拒否

している」と嘘を言っているんです。アフガニスタンの今の政権とタリバン政権が政府同士という立場で話をするのも、あるいは個人としてタリバンの人間とカルザイ政権の人間が話をするのも、どちらもタリバンの側は認めています。カルザイ政権が「武装グループタリバン」と話をする、というのでは、政府がテロリストに恩赦を与える、ということにしかなりませんから、和平交渉にはなりません。タリバンを和平交渉の対等なパートナーとして認めず、対話を拒んでいるのはむしろカルザイ政権なわけです。

内藤 彼らはものすごく仁義を重んじる人たちです。私はあの時タリバンの側に言ったんですけど、「今はウチの学生をあなたの国に派遣することはできないけれども、いつか、アフガニスタンに興味を持って行く学生がいたら、ウチの三角形三つの徽章（同志社大学の校章）を見たら、撃つなよ」って言ったら「撃たない」って言いました。「ちゃんと客として遇するから」と。仁義を裏切っちゃいけないんですよ。私達は別にムスリムじゃない、それは分かっている上でそう言ったんです。もう一つ、この会議は（キリスト教の）礼拝堂、チャペルで開催したんですが、それについても誰も何も言わなかった。

中田 そういう意味では、「宗教上の筋を通しただけでできた」ということがすごく重要なんですね。お金とか使ってません。（飛行機の）チケット代くらい（笑）。宗教団体とも関わっていない。本当にただ筋を通しただけで、こういうことができたんです。

いわゆる「宗教間対話」はなぜ効かないのか

松山 日本の宗教界でも、世界平和を志す宗教間対話が、さまざまな機会に開催されます。ただ、基本的に、宗教に関連して発生する暴力の責任を「テロリスト」という他者に押し付けるのみで、（自己が属する集団に内

省を促すような) 自己批判的な言論はほとんどありませんし、紛争当事者、たとえばタリバンを呼ぼうという発想は皆無と断言したいと思います。そうした形で開催される宗教者会議あるいは宗教間対話は、間接的な形であれ、世界平和あるいは宗教間の和平につながる可能性はあるのでしょうか。

中田 「ある」とも「ない」ともどちらでも言えます。一応、レトリカルに「ある」というところから始めたいと思います。最初に内藤先生と私が知り合ったきっかけなんです、同志社大学に CISMOR、一神教学際センターというのができて、そこでこれから宗教間対話をやっていきましょうという中で、「ヨーロッパにおけるイスラーム問題」が重要だ、となった。そこで、イスラーム世界を知った上でヨーロッパのイスラームの研究をされていた内藤先生をお呼びしようということになった。そうして CISMOR の宗教間対話を通じて内藤先生と同志社の間にご縁ができて、その結果、同志社大学にグローバル・スタディーズ研究科というのができて、内藤先生に来ていただいた。ですので、それをもって (宗教間対話に) 意味があると言えると思います (笑)。

内藤 ハッハッハ (笑)。

中田 まじめな話、宗教間対話は、まったくイスラームについて何も知らなくて、ムスリムはみんなテロリストだと思っている人間に、イスラームには平和的なところもあるんだよって伝えるようなレベルでは確かにあってもいいと思います。けれども、そこから何の進歩もないというのが現在行われている宗教間対話の問題だと思いますね。宗教間対話の推進者たち自身は、自分たちのやっていることには啓蒙以上の意味があると思っているようなのですが、それはもうどうしようもない勘違いだと思います。

内藤 私は信者じゃありませんから、宗教に名を借りた形でなぜ暴力が発生するのか、そこを知りたいわけですよ。宗教家たちが集まってきてみんな平和と愛を説いてくれるのは結構ですけども、それで十分だった

ら誰も苦勞はしないわけで。その先にどういふ貢獻をするんですかっていうことになる、みんな口をつぐんでしまう。そういう宗教間對話に意味があるとは…。

中田 そうですね。宗教間對話のどこに限界があるかという、「宗教と宗教」の關係を枠組みにしているところです。現代というのは基本的には世俗化された世界ですので、宗教と宗教の間の亀裂よりも、ひとつの宗教の中の「世俗の言葉」と、「原理主義」——つていふ言葉は嫌いなんですけども——の言葉との裂け目の方が、実際には大きいんです。なので、原理主義の方と對話ができない人たちが集まってもまったく意味がない。しかし、現状として、宗教間對話に参加する人たちは、自分たちが正しく、自分たちと合わない人はすべてテロリストだとして糾弾するというような流れになっています。原理主義と呼ばれる人たちが最初から排除しています。そんな彼らの言うことは相手の耳には届きません。

それに、本当の意味で宗教の争いというのを考えている人間はあんまりいないです。たとえば、ヤズィーディー教徒の問題というのがありますけれど、ではヤズィーディー教徒が何を信じているのか、というのを知っている人が誰もいない（笑）。それで、「かわいそうだね」とか言っている。実は、彼ら（宗教間對話の担い手）は、宗教の問題でなく政治の問題を語っているのです。「あの人たちがいきなり殺されたり難民になるのは困る」という政治の話をしているんですね。

しかし、政治の話をする時はリアリスティックに考えないといけないのですが、宗教間對話はそこに対応できていない。特に今の我々の枠組みの「国民国家」つていふのは、基本的には他の国民国家は全て敵という前提ですので、敵と敵との關係法的に定めるといふのが外交の基本になります。そこまでリアルに認めて、「敵である」「根本的に共約不能な価値観を持っている」集団同士がどうやっていくのか、その間でどう和平条約を結ぶのか、それを考えていくことが今求められている。

今、國際秩序と言われているものは、70億人の人類の殆どとは無縁で、先進諸国のエスタブリッシュメントの一部の外交官、國際法学者、國際機



内藤 正典氏

現代イスラーム地域研究、ヨーロッパにおける移民問題研究、トルコの世俗主義研究などの第一人者。

2015年、トルコ等での在外研究からの帰国直後に本対談を収録。トルコ滞在中、夜中に海岸近くの家の前をヨーロッパに向かうシリア難民が続々と通るといふままなましい経験をされる。シリアなまりのアラビア語で話しかけ、(これまでの世間的イメージからすると、“難民”らしからぬ)バックパッカー姿の大学生風若者に宿をお貸しになったとのこと。

シリア系アラビア語を話せるのは、1981～83年にシリアのダマスカス大学に留学されたため。

シリア人について(対談から):「……シリア人はいい意味で非常に洗練されている。商売がうまいのもそうですけれど、人生をエンジョイしてて……日本と全く文化が違う、と日本人は思っているけれども、あのメンタリティは大阪なんか合うんじゃないかな……」

著書に、『イスラム戦争 中東崩壊と欧米の敗北』(集英社新書 2015年)、『イスラム—癒しの知恵—』(集英社新書 2011年)、『激動のトルコ』(明石書店 2008年)、『ヨーロッパとイスラーム』(岩波新書 2004年)年など。

関の職員などというほんの一握りの人間が作っているだけです。それと違う価値観を持っている人たちが当然いる。タリバンもそうですし、イスラーム国もそうです。実際には世界に生きている民衆はそんなものとはまったく無縁な考え方をしている。そういうリアルな認識から始めて、もう一回考え直さないといけないという段階にきている。そのために根本的に宗教・価値観を考えていく対話をするならば、宗教間対話も意味があると思

うんですけれども、残念ながらそうはなっていない。

ヨーロッパで対立しているのは キリスト教とイスラームではない

内藤 今のヨーロッパでのイスラモフォビア（イスラム嫌悪・恐怖症）の問題なんかもそうですけれども、あれはキリスト教とイスラームとが争っているんじゃなくて、「世俗」と「イスラーム」が争っているんです。フランスのような厳格な世俗主義を取らないにしても、西欧諸国はかなりの程度政教分離していますし、世俗主義の空間なわけですよ。つまり、神様は絶対者なのに、「ある空間だけは神様もノータッチだよ」と西欧諸国は言っている。その理屈がムスリムに通じるわけがない。もちろん、移住してきた個々のムスリムは、ある程度の妥協をするということはあるんですが。

フランスでは、問題は深刻な最後の最後のところまで行ってしまいましたけれど⁹、いい加減、フランス側あるいはフランス在住のムスリムも分からないといけないうのは、「講和条約を結ぶ以外ない」ということです。つまり、お互いの原理は共約不可能であるということ。イスラームと世俗主義（公的空間に宗教は存在してはいけないという国家原則）って接点ないですよ。どこまで行ったって絶対交わりっこない。ところがフランスは「啓蒙」で無理やり交わせようとする。それは無理だともう気付くべきだと思っているのですが、これをフランスの講演とかで言うの大変ですよ。非難の大合唱。

一同 （笑）

内藤 やっぱり一種の和議を結ぶ以外ないですよ、お互い敵だということを確認した上で。ところが、フランス社会のムスリムは、領域国民国家の中にいるマイノリティとしての移民という扱いになっている。そのまま

は、主権を持っている国家の方は「郷に入っては郷に従え」という態度をムスリムに対して取り続ける。その関係を、世俗主義とイスラームの和議へと転換しなくてはいけないのに、そこまで突き詰めた議論というのは宗教間対話では絶対にしなない。宗教間対話はどこまで行っても宗教家同士の対話であり、片方が世俗の国家を代表しているわけでも、権力を握っているわけでもないで、そもそもそんな役割は果たせません。

もう一つの問題は、いわゆるリベラリズムの側から来るイスラームに対する敵意ですが、これにも宗教間対話は有効な手を打つことができません。この問題は、2001年以降のオランダに典型的に現れています。この場合のリベラリズムとは、「他人に干渉されない自由を尊重する」という意味です。この考えをもつオランダ人の中に、イスラームを押し付けがましい宗教だと誤解し、自由を守るという理由で、イスラームを排除すると公然と宣言する人たちが出ています。オランダ自由党のヘルト・ウィルダースなどはリベラルというよりはリバタリアンですけれども、押し付けがましい教義のもとであるコーランを禁書にせよと主張する。他者に干渉されたくないという意識は西洋社会にかなり共通してある。この点で、アメリカのリベラルとヨーロッパのリベラルには違いがあると思います。別にイスラームは信仰を人に押し付けたりしないのですが、この種のリベラリズムが出てくる場合が一番厄介で、本人たちはリベラルと自己規定しているわけですから、「相手方はリベラルじゃないから排除してもいい」という論理になってしまう。この問題についても宗教家同士の対話は何の役にも立たない。

ヨーロッパは、国によって事情は違うとはいえ、今の方向性は同じなんです。ムスリム側は疎外され続けた上に抑圧さえ受ける。彼らの応答は場合によると暴力的なものにまで発展してしまう。その段階に来ているのだという自覚を双方が——ヨーロッパ諸国側もムスリム側も——持たないと、誰が主体であろうと、対話というものは成り立たないだろうと思っています。

中田 ただ、特にイスラームの場合は講和する主体がないというのが一番

の問題です。それで私はずっとカリフ制と言っているわけなんですけれども。結局、ある程度は権力の背景がないと、もともと講和というのは力がある者の間での妥協ですから、そもそも話にならないわけですよ。

豊かな湾岸諸国が難民を受け入れていないという矛盾

内藤 もう一つ大きな問題というのはやはり、ムスリムが多数を占めている国自体が同じ構造の問題を内側に持っていることですよ。

中田 基本的には、サウジアラビアとトルコとかを除けば、全部が植民地化されていた国ですからね。一応独立はしたわけですけど、独立を進めたエリートというのは西欧の教育を受け、非イスラーム的なシステムの中で育った人たちです。彼らがイスラームを代表して話をしても、全然話が進まないわけです。今の難民問題だって、なぜシリア人がヨーロッパに向かっていているのか。あるいは、イスラーム圏でも貧しいレバノンとかヨルダンには行くのに、なぜお金があるサウジアラビアとかクウェートで受け入れてもらわないのか。そのことを誰も口にできない。誰でも知っていることなんですけれども、日本にいるとあまり見えてこないことです。

だから、日本が 11 人しか受け入れられないという話もありえないですし、トルコなんか 200 万人も受け入れているのでそれはそれですごいことなんですけれども、イスラームの論理からするとおかしいところがあるわけです。受け入れて当然のはずの国に難民が向かっていない。

私は以前にも 2011 年の時点で「人道介入」をテーマに同志社大学で開催された国際会議で、シリア内戦については「まず一番にやるべきことは、(シリア人が) 逃げられるようにすることだ」と言ったんです。イスラーム的に言っても、戦うよりも前にまず逃げるのが第一のチョイスになるわけです。でするので、逃げられるように国境を開く、外交的、経済的に世界でサポートするべきだ、と言ったんですけれども誰も聞いてくれなかった(笑)。ビザを発給してですね、みんなが逃げられるようにする。そうす

れば、アサド政権も含めてみんな逃げてしまえるわけです。

一同 (笑)

内藤 トルコなんて面白いですよ。いまおっしゃったように、200 万人以上もの難民を受け入れていますけれど、国境を閉じろという議論が出ない。「なんで管理しないのか」と日本のマスコミに私も聞かれたんですけど、「逃げる道を残す」ということが人道的な対応なので、それを止めるっていうことはムスリムとして著しく道義に反する、とトルコ人は思っています。難民たちに対して出て行けなどという声もトルコでは上がっていません。

中田 国境というものの自体が、そもそも人道に反するんですけどね (笑)。アフガニスタンでもかつてソ連の信仰による内戦で 1000 万人以上の難民が出たんですね。その内の 500 万人以上を貧しい隣国のパキスタンとイランが受け入れたのです。当たり前のことなので騒ぎもしないわけですけど、それを考えると、普段から人権だの人道だの、ふだんは偉そうにご高説を垂れている金持ちのヨーロッパの国々がたかが 100 万、200 万人程度の難民の受け入れで何を騒いでるんだっていう気になります。

内藤 実際にはまだ 70 万人くらいです。

中田 脱出先は、ヨルダンにせよレバノンにせよ貧しい国なわけで、そんな国でも着の身着のままの人を受け入れるのは当たり前です。ヨーロッパは一応人道とか謳っているのに、何を言っているのか。

と、そういうことをヨーロッパでもイスラーム圏でも言えないことが問題なわけですよ。残念ながらみんな口をつぐんでいる。そういうことをあえて言わない宗教間対話は意味がない。という風に私は思っているんです。

ISのような「イスラームの政治化」は、 宗教のプロテスタント化・世界の民主主義化も原因

松山 次に IS 問題についてお聞きします。IS 問題は、日本では、非常に宗教的な要素が強い、「まさに宗教の問題である」というとらえ方が一般的であると思います。しかし、そうではない側面もある。どの程度、宗教的な側面が意味を持っているのかが日本人にとっては分からないところだと思います。

中田 これは非常に複雑な問題です。そもそも IS 問題があるんじゃなくて、あるいは難民問題があるんじゃなくて、領域国民国家問題がある。領域国民国家というものの存在が人類にとっての大問題だというのが私の立場です。領域国民国家はイスラーム的に問題であるという以前に、論理的にも、たまたま産み落とされた領域国民国家の違いによって国家から受けられる保護が違うというのは、フランス的な意味での全ての人間が平等に人権を持つといった概念とも明らかに矛盾しますので、普遍的な問題だと思っています。これが一つですね。

もう一つは、これはイスラーム内部の話なんですけれど、IS は「サラフィー・ジハーディー」^④というグループの一つなので、非常に大ざっぱに言えばプロテスタント的な特徴があるんです。神と人間との間には一切仲介者がいない。天使的や聖者といったものをただの被造物に貶める、そういうグループなわけです。それに対して、神と人間の間に中間的な存在を認めるコスモロジーを持っていた伝統的なイスラームのグループの方は、世俗化の中で世俗に取り込まれてしまって、墮落して力を失ってしまった。

私もすごく驚いたんですが、シリアは、アラブの中では非サラフィー的な中世的なコスモロジーが現代になっても一番強い国だったんですね。アサド政権が（サラフィー主義的な）ムスリム同胞団的なものを一切潰してしまっただけあって、アラブの中では一番伝統主義が強くてサラフィー

主義が弱い国だったんです。それがあつという間に、一年や二年で、宗教的なシリア人はほぼみなサラフィーに変わってしまった。現代のイスラーム世界は実は非常に精神性を失っている。だから、IS が出てきてしまったという問題があるんです。

内藤 「中間的な存在」ってどういうものですか。

中田 具体的にもっとも身近なのがスーフィー聖者ですね。そういう、天使たちと——天使は六信の一項ですからムスリムはみんな信じており、そこから辺にいるわけですからね——時々コミュニケーションができる人間がいる。そういう人たちにたとえば人生相談をすとか、そういう社会があったわけです。夢の中に預言者が現れたり天使が現れたりして、ということが普通にあった世界——それが世俗化のためになくなってしまった。そうすると、宗教的な表現方法っていうともうジハードしかなくなるわけです。

サラフィー主義に目覚めたら、ムスリムは一日で変わってしまえる。昨日までバーで酔っぱらっていた人間が翌日にはサラフィーになれる。そういう一夜漬けでなったムスリムから見てさえも、「あいつらおかしいだろ」と言われる人間が、アサド政権に取り込まれた、墮落したスーフィーたちです。実際に、アサド政権側の、穏健派だと言われる宗教者で、IS を非難している人間は、「IS は昨日までイスラームのことを何も知らなかった連中だ」と言って批判しています。だけどそんな IS が目覚めたムスリムを引きつけるのは、それは穏健派のお前たちが民衆から軽蔑されており人望がないからだろって話です。

一同 (笑)

中田 つまり、世界全体、イスラーム世界もが世俗化しているので、政治の領域にしか宗教性を見出せない人間が増えているということが、IS 問題の一つの原因であると考えられるのです。民主主義が世界を政治化して



中田 考氏

日本人ムスリムであるイスラーム法学者。イスラーム諸国と日本をつなぐキーパーソンとして知られる。ムスリム名はハサン。

イスラームの立場からの発言や行動が、多くの日本人にとっては不可解であったり、ともすると過激だと受けとめられたりし、2014年にIS問題が拡大したときには警視庁から家宅捜索も受けたが、対談のような場では、和やかで落ち着いた人柄が全面にあらわれる。

シリア人について（対談から）：「……難民キャンプででもどこでもですね、彼ら平気で結婚するんですね、将来がないから結婚できないとかそういうバカなことは思わない。キャンプとか私が行っても、うん、よく来たなってお茶を出されたりしてね。あの希望にあふれてる、前向きなところは学んだ方がいいです。……」

『イスラーム法とは何か』（作品社 2015年）、『イスラーム 生と死と聖戦』（集英社新書 2015年）、『カリフ制再興』（書肆心水 2015年）、『私はなぜイスラーム教徒になったのか』（太田出版 2015年）など、2015年に入ってから多数の著書や対談を刊行。

いったわけです。民主主義では全ての人間が政治的に意識が高くないといけません。でも、もともとはそうではなかった。政治というのは、日本もそうですけれど、上の人間がすることだったんです。下の人たちは基本的には政治意識なんて持たなくても生きていけた。しかし、民主主義で、全ての人間が主権者という話になって、世界が政治化していったのです。そういう構造があってIS問題が出てきていると私は理解しています。

内藤 1996年に、私が『アッラーのヨーロッパ』（東大出版会）という本を書いた時の関心は、「ヨーロッパ諸国はそれぞれ移民に対する政策は違っていたのに、なぜどこでも移民が2世3世になるにつれてムスリムとしての再覚醒が進むのか」でした。その当時でも、「昨日までは、明日は何を着ていこうか、週末のデートはどこへ行こうかとか思ってたんだ」って言っている人が「ポンッ」と変わっちゃったというのを多々目にしました。ベルリンのモスクとかで。動機はさまざまなのですが、起きると一夜にして変わってしまう。で、変わった時には、おっしゃる通りで、「心で神を知ろう」みたいな部分がすっぱり抜けていますよね。いきなり頭から入る、カタチから入る。そうすると、ジハードの対象となる実践も幅が広がったはずなのに視野が狭くなっていった暴力的ジハードの方に一挙に行ってしまう。その現象はヨーロッパで見ていると非常にクリアだったんですけど、中東の側もそうなんですけどね。

「ムスリムは豚を食べない」から入るから、 イスラームがわからなくなる

松山 ヨーロッパだけではなく、日本でも、「ムスリムを排除すべき」という意見を持つ人はいると思います。現時点ではムスリムはほとんど日本には存在はしませんが、これから増えてくる可能性はある。そこで、「ムスリムとの共存」という問題ですが、中田先生はこの点について悲観的でいらっしゃるようです。「日本人がイスラームに無知なのは当然である」し、「ムスリムを差別するのもある意味で自然なことだ」と日頃からおっしゃっています。一方で内藤先生は、イスラーム世界と日本が衝突しないようにと、多くのご著書の中で日本人にわかりやすい切り口からイスラームについて解説されています。一見するとお二人はこの点についてベクトルが逆を向いているのですが、この点についてどうお考えでしょうか。

内藤 ここ10年くらいの私の研究の主題は、イスラームと非イスラーム

の社会の間でどうやって衝突を回避するか、ということになりますが、こういう研究は、たぶんムスリムだとかえってやりにくいと思います。イスラームは平和と愛の宗教だ、と説くだけになりがちです。私も、各国でイスラーム指導者の話を聞くことがありますけれど、非常にいらいらさせられます。それで上手くいくくらいだったら……と。非イスラーム教徒が何を分かっているのかを理解していない。

日本人の側も、先日も、TV 番組でキャスターが、「日本がシリア難民を受け入れないのはおかしいって言うけれど、文化が違うから、門戸を開いても彼らは日本には来ないでしょう」とか言っていました。最初から「人」を見ていない。ムスリムといっても酒を飲む人間はいくらでもいるし、礼拝しない人間もいるし、逆にすべての信仰実践をする人もいる。そのところを、丁寧に説明せざるをえない。だから、イスラームについての講演をするときには、ムスリムはこういう人間だ、決め付けないでほしいということを先に言わなければいけない。ムスリムは豚肉を食べないんですよね、って知っているつもりになる人がいますが、食べるものが豚肉しかなかったら、食わずに死ぬわけじゃない。そういう場合には食べてもいいってコーランに書いてあるじゃないかと。だから、アルコールと豚を禁じているってことを言うより先に、無理強いされたり他に手段がなかったら食べてもいいってコーラン書いてあるんだということを、イスラーム教徒の像としてまず見せなければいけない。教科書的に六信五行から始めて、ムスリムはあれしちやいけな、これしちやいけなってなっているんだ、と説明すると、多くの日本人は「まったく主体性、理性を認めない宗教だ」って見ちゃうと思うんですよね。

最近授業でよく使うのは、イスラーム法での刑罰の例です。同害報復って残酷だと日本人は思いますよね。しかし、日本と比べてイスラームの方が野蛮だと本当に言えるだろうか。京都で何年か前に、亀岡って所で悲惨な交通事故が起きて、登校中の子供たちが何人か殺されましたよね。しかし、危険運転致死傷罪ができて最近量刑が重くなりましたが、この事件では適用できなかった。遺族は納得できるわけがない。たとえ懲役 20 年だって納得できるはずがない。しかし、日本のシステムでは遺族は控訴でき

ないんです。控訴できるのは検察官であって遺族じゃない。この事件でも運転していた人が未成年だったということもあって判決は5年から9年の不定期刑でした。それで検察は上告しなかった。その検察官とは誰であるか。法務省の公務員です。つまり、刑罰に関してのプロセスを日本は国家に委ねている。実際、刑事事件で量刑に不満があっても遺族は何もできない。

それに対して、イスラームの場合はたしかに同害報復にはなっていますが、しかし同害報復の権利は遺族にあります。これは野蛮だと言えますか？日本の方が公正なシステムだと思いますか？と問うと、ようやく聴衆は少しずつ納得する。自分たちが信じているところの法規範が、必ずしも常識でないことに気付くし、イスラームが必ずしも非人間的な刑罰を科しているとは言えないことに気づいてもらえる。

トルコにいる頃を感じたんですけれど、罪を犯したりして刑務所暮らしした人が帰ってくると、みんなで温かく迎えますよね。「よく帰ってきた！」みたいな。あの感覚って日本人にはないじゃないですか。一家のうち誰かが罪を犯したら、一家全員バッシングの対象になる。でもそれをしないところがムスリムにはあります。

西欧人はイスラームの刑法では犯罪者を鞭で叩くので残虐だと言うけれど、でも叩いた後は、その人を家に帰すんです。家族の身になってみれば、亭主が罪を犯して刑務所に入ったために食い扶持を失われてしまうのと、本人だけが鞭で叩かれて帰ってくるのとどちらが公正か。日本の法律は、罪を犯した人以外も、結果として罰してしまう。それを言うとうまく、日本の聴衆も「ああそういう面もあるのか」とわかってくれます。もちろん「でも百叩きは痛いよな」とかも言いますが（笑）。

一同 （笑）

内藤 ただそこで説明に困るのは、実際そうしているかっていうと、ほとんどのムスリム諸国は今それをしていない。欧米諸国の圧力があつたり、いろんなことがあつたりで、実際にイスラームの法に基づく刑は執行しな

いことが多い。ただ、それだと今度はムスリムとしては筋が通らない。そういう矛盾は感じつつも、日本人には法理のところから説明をします。残虐な部分だと言われているところを、法理に戻しながら、日本社会にも逆の残虐性があるでしょ、と。

松山 ムスリムのあいだでは、誰でも罪を犯し得るとするのは共通の認識ですので、一度罪を犯した人を「完全な悪」として葬り去るということはありませんよね。

内藤 しないですよね。

松山 日本では、特に最近、社会的に善と悪をくっきり分ける傾向があります。例えば中東に関連して言えば、いわゆる「テロリスト」とみなした集団を「悪」と決めつけ、対話や理解の対象から外してしまう。

ISひとつの暴走より、中東諸国の〈チキンレース化〉が危機を深刻化

内藤 IS なんかについては、ものすごいテロ組織だから潰すんだ、と言う。たしかに彼らのやっていることはまったくろくでも無い。しかし、「サイクス・ピコ協定によって策定された国境なんて我々には何の関係もない」というあの部分は正論なんですね。アサド政権と IS は別に敵ではないですよね。だってシリアっていう国をどうしたいかなんて関心は IS にはないので。自分たちの国を作るって言うだけなんです。これを単にテロリストだから殲滅してしまえと武力で攻撃しても成功しないと思います。できないならば何か他の方法を考えなければいけない。やはり一種の講和をするか……。しかしそれも無理でしょうね。周りは全て領域国民国家を名乗っちゃっているわけで、それ以外のものの存在は、国際法上も国内法上も認めていない。これがすごく深刻な問題です。

中田 確かにその通りだと思います。実は、イスラーム諸国とヨーロッパやアメリカとの講和条約というのは、簡単にできるんですよ。できないのは、イスラーム世界の内部。IS と、例えばサウジアラビア、あるいはイランとの間の講和というのにはあり得ない。そちらがむしろ問題なんです。それに引きずられて世界全体が危なくなるというのが現在の状況です。

IS の問題というのは、アル・カーイダと比較するとわかりやすい。IS とアル・カーイダの一番大きな違いというのは、アル・カーイダは基本的には対西洋。ムスリムの間での違いというのは、できるだけ先送りにして、とりあえず西洋——ロシアとかも含まれますけれど——に侵略されている同胞を助けよう、という方向でやってきた。でも IS はイスラーム世界の内部浄化運動であり、スンナ派イスラームの本来あるべき姿であるカリフ制の再興を目標にかかげ、最初から一番の敵を世俗主義者とシーア派としています。ムスリムが十分にイスラーム的に生きられる場はカリフが統治するイスラーム国しかないので、世界中のムスリムは、皆、イスラーム国に移住してきなさい、と言っているわけです。そしてムスリムを名乗っているがそれに反対する世俗主義者、シーア派こそ最も憎むべき敵というわけです。

イラクの国民の半分以上がシーア派という特殊性もあるんですけど、隣にはシーア派のイランがある、というどうしようもない状況。これは、イスラーム世界の中の問題です。IS はまた、カリフ制を謳っているので、スンナ派というか、イスラームを表に出している政権にとっても、大変な正統性の危機になっています。ですからサウジアラビアはこれをすごく怖がっているわけです。でも最近では、「それよりもイランの方が怖い」という認識にサウジは移りつつあるようです。

サウジのそのような反応には、教義的な面とリアルポリティクスが矛盾して出ています。シーア派の方は、よくも悪くもかなり両方がかなり一体化しているんですね。教義的な教えとシーア派の人民の福利が。スンナ派の方はそうになっていなくて、非常に支離滅裂な態度を取っています。しかも、基本的にはシーア派と、スンナ派——IS とかワッハーブ派のサウジ

アラビアとか——は和解不可能ですので、これらが表に出てきて戦うという形になっている。それに引きずられて世界全体が多極化して、チキンレースになっているわけです。アメリカに加えて中国とロシアが覇権を求め始め、今ロシアでプーチンが IS を攻撃すると、ロシア正教が「聖戦だ」とか言い始めたという状況です（笑）。

内藤 そういう形で本当にチキンレースになっているわけです。それに、現実的な判断をしない IS と、シーア派のイランが加わることによって、誰も制御できなくなる。そういう危機に今陥りつつある。それが非常に危ない。おそらく中東がこのまま流動化すると、ヨーロッパもアメリカも抑えられなくなる。中東からヨーロッパにかけてが酷くて、あまりに亀裂が多すぎる。バラバラに粉砕されてしまったような状態です。もはや、修復不可能な対立に直面しているんじゃないかと思います。

日本が軍事的に平和構築に寄与する可能性はあるのか

松山 日本では安保法案が通りました。アメリカが、日本にいつでも戦争をさせる予定であるのかはわかりませんが、中東の亀裂というか、支離滅裂になったところに、日本がどういう形で巻きこまれていくのか。内藤先生はどうお考えでしょうか。

内藤 とても、初級者の日本が出ていく場面ではないです。最近ロシアがシリア内戦に本格参入しましたが、あれは、シリア政権の要請を受けてロシアが議会で参戦を決めたんです。つまり、シリアがロシアに対して集団的自衛権の行使を求めたんですね。「集団的自衛権」という言葉は使いませんが、構図は完全にそうなんです。弱いシリアがロシアに集団的自衛権を行使して下さいと言って、ロシアがそれを OK した。今現在やっている空爆は集団的自衛権の行使なわけです。ましてや、IS もそうだしヌスラ⁶もそうですけれど、戦時国際法と我々の言っている国際法の枠組みの中に

いない集団と戦うことになりますので、あまりに日本で議論されている事柄は世界とはつながっていない。

具体的に言うなら、安保法制の議論のとき、もしホルムズ海峡が機雷で封鎖されたら、日本に石油が来なくなるので、集団的自衛権の行使が必要になるとかいう話がありました。ホルムズ海峡というのは、一番狭いところで東京駅から立川くらい、33キロくらいある。そんな距離を機雷でどうやって封鎖するのか、誰が封鎖するのか。そんな突拍子もない想定が出てくるほど、日本はあまりに世界の動きというものから遠くなってしまっている。

私が一貫して反対したのは、今のオバマ政権は引いちゃってますから、次に共和党が出てきて——トランプ（アメリカ共和党大統領候補）は悪夢ですけれどね——強いアメリカを再び主張するだろうと。その時に、簡単に言えば「自衛隊は一緒に死んでくれるって言ったよね？」と言ってくることです。「限定的使用ですから」とかなんとかいうのは日本国内の理屈であって、外には通用しない。後方支援の話も、「後方支援、兵站と前線とは別のもです」とかヌスラに言って、ヌスラが聞くかということ、そんなわけではない（笑）。

さらに言えば、アフガニスタンで長年にわたって人道支援に貢献された中村哲さんも言うておられたけれど、これまでの日本の、武器を使わなかった、特に民間での援助や平和構築の試みというのを、安保法制は粉碎してしまうことになる。

我々を含めて大学で教育に携わっている者は、日本人の世界認識、逆に言えば世界を見えないようにしてしまったということに重大な責任があると思っています。SNSなんかでいくらでも情報が入るようになって、思考そのものがまったく世界に向かって開かれていない。テロ組織を軍事力によって叩いても効果がないのは、ISに7000回空爆したって何も消えてないことで明らか。逆に言うと、アサド政権が9900発以上の樽爆弾を落として、これだけの難民の奔流を作り出しているわけで、いい加減、軍事力によって物事は解決できないということを今こそ日本は訴えるべきだったと思います。

松山 中田先生は安保法案については？

中田 そうですね、私はそもそも、人定法というのに何の期待も持っていないから、馬鹿馬鹿しいとしか思わない。ただやはり、政治の問題としては、いまだにアメリカは世界第一の超大国ですが、第二次世界大戦後アメリカの軍事的、経済的、外国的優位は不可逆的に衰退していますので、もはや何も考えずにアメリカについていけばいい時代ではなくなってしまったというのは明らかに言えます。特に、あまり日本だと議論されていませんけれど、上海条約機構^⑨というのがあります。これも基本的にイスラームを抑えるためのものです。これは中国が主導しているわけですがけれども、漢民族とトルコ（チュルク）系遊牧民というのは、実は 2000 年以上にわたって戦っている相手どうして、上海条約機構というのは本当のところはトルコ系スンナ派ムスリムを抑えるための仕組みなわけですね（笑）。要するに、トルコ・スンナ派ベルトがあるわけです。ウイグルからトルコまでつながっている。これが一時期はほとんどがロシアというカソ連の配下にあった。これを再びイスラーム化、特にスンナ・イスラーム化させないための機構として上海条約機構というのがある。

それで今、ロシアと中国とアメリカとヨーロッパに、イスラーム世界が加わって、世界が多極化している。ロシアと中国が一緒になってスンナ派のトルコベルトを抑えるという形になっている。そういう文脈の中だとむしろアメリカがトルコの方についてですね、アメリカとロシア・中国・イランが戦うという訳の分からない戦いが今本当に現実味を帯びつつある。しかもそれに実際に火をつけているのが IS なんですね。非国家主体なものですから。で、それに巻きこまれてしまうという切迫感のある状況に、何も分からずに日本が入ろうとしている（笑）。これは実際、法の問題ではなく、政治的にやはりやるべきではない。日本はできもしないことをやるべきではないとは私も思うわけです。

松山 中東・イスラーム研究者が今後果たしていける役割はあるのでしょうか。

内藤 「現実をよく見てほしい」と研究者自身が発言していくしかないですね。中田先生と一緒に見に行ったらけれど、トルコのボスポラス海峡に橋がかかったところあるでしょう。日本がやった第二架橋の。あそこで1.5キロなんですけど、あれの20倍広いんですよ、ホルムズ海峡っていうのは、一番狭いところで。地域研究者としては、世界のいろいろな地域を知っているわけですから、現実を直視するという観点から意見を表明してほしいですね。

ラスボスはリヴァイアサンだった

松山 結局のところ、現在の危機的な状況を作り出している原因は何なのでしょう。領域国民国家の限界が一番大きいのでしょうか。原因が特定できれば、その対策として何をすべきか、そこに宗教者が、あるいは日本が関わることができるのかということもわかってきます。

中田 領域国民国家というか、この場合、領域も国民もとっぱらってみますが、国家の偶像化ですね。国家が神になって、人々が全てを国家に頼りきりであるということ。それが一番問題だという気がします。イスラームというのはもともと神に頼りきる宗教なので、それと対極にあるわけですよ。今だと、民主化運動で「弱者の切り捨てはいけない」というわけですけども、じゃあどうするのかというと、「国家が助ける」ってことになります。国家って何かって言うんですね、結局、国民から奪った税金の化身でしかないんですよ。ですから、国家がどんどん膨れ上がって、人間・個人はやせ細っていく。ソ連とか共産主義とかはそうだったんですよ。個人のものはゼロである、国家が全部持っていてそこだけで分配するっていう、一番極端だったところですね。国家と神は同系のものなんですけど、その超越性がなくなっているということです。それがいま問題であると。

それと、みんな「生命が大切だから長生きしましょう」とか言いますが、長生きしても結局は死ぬわけですよ。それなのに、老後の心配とか言って、



松山 洋平氏

イスラーム思想史（神学・法学）を専門とする若手研究者。日本人ムスリム。東京外国語大学大学院総合国際学研究科で博士号を取得。2015年度まで東京大学東洋文化研究所・日本学術振興会特別研究員 PD。日本オリエント学会奨励賞受賞。著書に『イスラーム神学』（作品社、2016年）。

大学生とかが 70 になったとき私どうやって生きていくんだろうと心配している（笑）。

いま生きていることが重要だっということが見えなくなってしまう。それも、いま日本が抱えている根本的な問題ですね。それで、やはり国家が介在する部分がすごく大きくて、国家が神の代わりになっていて、それに頼ればなんでもできると思ってしまう。それが国家をますます肥大化させる。それが偶像崇拜ということであって、本来であれば全ての宗教はそういうものを中和するメカニズムを持ってたはずなんですけども、それが全部国家に取り込まれてしまって、失われて行った。それに一番まだ抵抗しているのがイスラームなんじゃないかと私は思っています。

内藤 やっぱり中東については領域国民国家は無理だったんだろうと思うんですよ。そもそもあの国境になんの根拠もない。ヨーロッパと比べてみるとよくわかるんですけど、ヨーロッパは曲がりなりにも、うちはこういう原理でできた国なんだということを前面に出しますよね。うちはドイツ

だ。うちはベルギーだ。うちはオランダだって。ところが中東の場合は、中途半端に植民地になったり完全に植民地になったりして、第一次大戦の前後に独力で国を作れたのはもともとあったサウジアラビアやイランと独立を勝ち取ったトルコだけなんです。あとの国は概ね第二次大戦後に独立した。で、そもそもその国としてうちはこうなんだ、ってものがあつたかどうかってなると怪しい国がいっぱいある。湾岸の国なんて個人の所有物ですからね。トルコについては、崩壊する寸前のところで強烈な民族意識で国をつくった。しかし、それがゆえに、トルコの場合にはクルド問題だとか宗教と非常に敵対的になるとかそういう問題を引き起こすわけですよ。

シリアみたいな国は、ある意味最も便宜的に国ができてしまった。国境は完全に英仏が引いたもの。そういう国で国民統合、国家統合を実現しようとするば力に頼らざるを得ない。だから独裁者が必要だってことになっちゃうわけです。70年代にレバノンが内戦に陥りましたが、シリア側では内戦が起きなかった。ほらみろやっぱアサドがいるからいいんだとあの時はそうみんな思っていました。ですから、どれが良いとか悪いとかって言いようがないんですけども、現在のシリアでは、不幸にして、今までの歴史的な積み重ねや支配の体制、そういうものが一挙に全部バンと崩壊してしまった。もう歴史を元に戻すわけにいきませんから、その状況でシリアの人々は今後どうしていくのか？おそらく今の状態のあの国には彼らも戻りたいとは思わないと思うんですが、とにかく戦火をなんとかしてとめない限りもうどうしようもない。内戦後のシリアにアサド政権の恐怖の統治が残る限り、難民は戻らないでしょう。人間としてのシリア人は非常にポジティブな志向をもつ人だと思えます。そこに最後の救いを見出して、領域国民国家のダメさ加減を少しでも緩和して国家再建をすることしかならないと思います。

注

-
- (1) 2012年6月27日、同志社大学一神教学際研究センターが、同志社大学グローバル・スタディーズ研究科及び同志社大学アフガニスタン平和・開発研究センターとの共催により開催した、国際会議。内藤氏、中田氏は、この会議の開催において中心的な役割を担った。アフガニスタンのカルザイ政権とタリバン側とに和解をもたらすことを目的とした。イスラーム主義の組織であるタリバンは、1996年からアフガニスタンの政権を握るが、2001年、アメリカ軍の攻撃により崩壊。ハミード・カルザイを大統領とする新政権が成立する。以降、タリバン側はカルザイ政権に対しゲリラ活動を開始し、アフガニスタンは内紛状態が続いていた。
 - (2) タリバンとは別の、アフガンのイスラーム武装勢力。
 - (3) 2015年のシャルリー・エブド襲撃事件とその後のフランス社会の対応を指す。
 - (4) 「サラフィー主義」とは、字義としては「サラフ（正道を歩んでいた初期のスナ派ムスリム）」の道に従う者をいう。近代に生まれたスナ派の復古主義的潮流。サラフィーを自称する諸集団は、多くの場合、既存の法学派の権威や、思弁神学、あるいは現代まで受け継がれてきたスーフィズムの伝統を否定し、それらを後期のムスリムによって創りだされた逸脱と規定する。「ジハーディー（ジハード主義者）」も基本的には「サラフィー主義」であるが、さらに、「シャリーア（イスラーム法）を施行しない為政者、あるいは、その為政者を支持する勢力は、たとえムスリムを自称していても武力によって排除すべき」と考える諸集団をいう。
 - (5) ヌスラ戦線。シリア内戦における反政府勢力のひとつで、アル＝カーイダ系の武装集団。
 - (6) 上海条約機構とは、中国、ロシア、カザフスタン、タジキスタン、キルギス、ウズベキスタン、インド、パキスタンを正式加盟国とする国家連合。不安定化した中央アジアの国境を協力して管理する意味を持つ。

ポスト世俗主義とポスト・イスラーム主義 の時代のトルコ

澤江 史子¹

本稿では、トルコにおける世俗主義とイスラーム復興をめぐると対立軸が、この 13 年の公正と発展党政権下でどのように変容してきたのかを、ポスト世俗主義とポスト・イスラーム主義という概念に言及しながら検討する。

¹さわえ ふみこ：上智大学総合グローバル学部教授

1. はじめに

トルコでは 2002 年以來、3 期連続で公正と發展党単独政権が続いた。しかし、2015 年 6 月の任期満了による総選挙では第 1 党になったものの単独過半数に届かなかった^①。しかも、連立政権樹立にも至らず、11 月に再選挙をするという異常な状況になっている。本稿の執筆段階（2015 年 9 月末）での世論調査結果によれば選挙結果は予断を許さない状況、つまり公正と發展党が再び、僅差ではあっても単独過半数を獲得する可能性を示すものもあれば、6 月選挙と同様の結果を示すものもある。しかしいずれにしても、公正と發展党が過去の 3 度の総選挙で得票率を伸ばし続けて単独過半数を制してきた勢いや安定感は今や失われてしまったと言えそうである。

公正と發展党はトルコでイスラーム政党とみなされてきた一連の政党の部分的後継政党である。トルコでは政治社会領域からイスラームをできるだけ排除することを目指しながらも、それがままならぬ故に国家が管理統制しつつ世俗化・西洋化志向を維持するという、極めて特殊な世俗主義が国是とされてきた。選挙で民意を問えば宗教教育拡大や宗教実践の自由を訴える右派系政党が世俗派の左派に比べて支持を集めるため、そのような志向の「行き過ぎ」を抑えるために、司法が政党活動や言論の自由を抑制し、軍部が政治に直接的（クーデタ）あるいは発言による間接的な介入を行ってイスラーム的活動や要求の許容範囲を示した。大学での教育・研究活動やメディアの放送内容は軍からも委員が出席する会議体が監督統制を行っていた。このような状況の下で、イスラーム政党とトルコで認識されてきたのは、世俗主義による宗教教育や実践の自由の制限を批判して、宗教教育の自由や拡充を主張し、世俗化西洋化志向のエリート層に対抗する宗教保守的大衆の底上げの問題として地域格差や階層間格差の是正を説き、外交的にも西洋の一員という基軸を捨てて西洋に対抗するイスラーム世界の連帯強化を主張した政党だった。

イスラーム的民意をこの政党が独占して代表してきたわけではなく、中道右派からトルコ民族主義まで右派政党はイスラーム的民意の支持を取り付けようとしてきたが、世俗化西洋化志向に真っ向から対抗するイスラーム政党は、危険視され、過去に何度も非合法化されてきた。公正と発展党はそのような流れを断ち切り、まずは既存体制における正当性を確保するためにも、民主化や権利の擁護を前面に掲げ、西洋世界との協調を維持しながらイスラーム世界との関係深化も進めるという主張にシフトした。こうして既存体制との対決姿勢を転換することで、右派勢力から幅広く支持を取りつけるとともに、人口的には圧倒的に少ないがメディアでの発言力という点で国内外への影響力が大きい世俗的で西洋志向のリベラルな知識層をも味方にすることに成功したのである²⁰。

しかし、2002年以來、13年にわたって単独政権を率いた同党は、ついにその勢いを失った。本稿では、この13年の同党をめぐる政治や論壇の状況を振り返りながら、タイトルに掲げた二つのキーワード、つまりポスト世俗主義とポスト・イスラーム主義という用語に注目して、この13年のトルコ政治社会の変質について考察してみたい。まず、両用語が登場した背景や用語の指し示すことについて説明したうえで、これらの用語がもたらす視点から見ることでトルコの状況をどのように理解できるのかをさらに検討していく。

2. ポスト世俗（主義）とトルコ

ポスト世俗（主義）とは政治社会状況を指す用語でもあるが、何よりも西洋中心の思想哲学的動向を示す用語だといえる。従来、世俗的政治社会は、現代において人権や多元的共生、民主主義のために不可避の前提条件だとみなされ、特に非西洋の宗教的社会についてはそれ自体が目的でもあるとの暗黙の合意が西洋中心的な学術世界や論壇にはあった。社会が近代化すれば世俗化する、世俗化しなければ民主主義や人権は実現できない、との前提は、近代化論の最後の砦として政治思想や理論の不問の前提をな

していた。ところが、20世紀末ごろから、政治社会哲学・思想の領域における名だたる論者たちが、このような学術的前提に批判的な研究や見解を発表し始め、あるいは自身の従来のそうした主張を反省的に修正し始めた。たとえばハーバーマスのように世俗的立場の中立性の主張や優位性は譲らずに宗教的な立場に寛容を示すという消極的な考え方もあれば、チャールズ・テイラーやカルフーンのように、世俗的西洋中心的な二元論的立場から宗教を一方的に問題化することへの反省・批判をより強く打ち出す立場もある⁹⁾。いずれにしても、宗教が政治社会の当たり前の、けれども緊張をもたらす構成要素として、存在することを前提に、共存の形式と思想を模索する方向性が主要論者によって打ち出され始めたのである。

現実政治社会においても、ホセ・カサノヴァが指摘したように¹⁰⁾、そもそもアメリカを含め世界各地では宗教は常に公共領域において活発な要素だったが、それに加えて世俗化がかなり進行・定着したと考えられてきた欧州でも特にムスリム移民のイスラーム復興に直面するようになった。こうして、現実政治社会において世俗化ベクトルと宗教的ベクトルが同時に存在している状況が認められ、またそれを問題や脅威としてのみ扱うのではなく、よりニュートラルな問題設定やその他の要素との相関において分析されるべき、予定された状態と受け止める知的態度や社会のエリート層の姿勢が以前よりもより強くなってきている¹¹⁾。ポスト世俗とはこうした現実政治社会状況、それに関する知的・学術的な受け止めの姿勢の両方を示す言葉である。

トルコでは、冒頭で述べたように、政治社会の世俗化を国是として進めようとする世俗主義の採用によって、むしろ宗教は常に、そのような政治体制への反発や、宗教的自由や教育を求める民意として、政治社会を動かす主要要素となってきた。つまり、政治社会的状況としては、ポスト世俗主義といえるような、世俗化が進行した後で宗教的なものが再び重要性を増してきたという状況とはいえない。むしろ、世俗主義を何としても社会に押し付けて世俗化を政治社会において達成しようと権威主義的体制を構築し、またそれを擁護してきたエリート層と、その一部でもある主流の研究者の側における姿勢の変化として、ポスト世俗（主義）が特にこの 10

年弱の間に、顕著にみられるようになったといえる。イスラーム復興への態度が否定的かどうかに関わらず、権威主義的世俗主義への留保なき批判という点はこの間に定着したといえる。

トルコや西欧について政治、社会、イスラームの関係をフランスで研究するトルコ出身のギョレが指摘するように、世俗主義は非西洋社会や西洋社会の非西洋的要素（特にイスラーム）に対しては西洋近代啓蒙主義的な文明化プロジェクトであった^⑧。そのような世俗主義を国是としてきたトルコでは、エリート層はブルデューの用語でいえば、経済階級ではなく社会階級であり^⑨、文明化されたことを自ら体現するために、西洋的な生活様式や服装、対人関係における態度など独自のハビトゥスを形成してきた。また同時に、国外に対してトルコを代表するエリート層に「非文明的」な分子・要素が混じることに拒絶反応を示してきた。国家機関だけでなく社会のエリート層養成機関の大学からスカーフという「非文明的」な服装を徹底的に排除しようとしたり、イスタンブルやアンカラの共和国精神を象徴する場所にモスクを建設しようとする計画が持ち上がるたびに、彼らは猛烈な反対や警戒の声を上げてきた。これらの例は、エリート層が服装や生活様式などで体現してきた欧化主義が視覚的に破壊されることへの拒絶と恐怖を示している^⑩。

つまり、トルコでは（「文明」の必要条件としての）世俗化とイスラームはまさにゼロサムの関係として世俗主義のエリート層に認識されてきたため、社会の「文明化」がままならないとしても、少なくともエリート層による「文明性」の体現を維持するためにはそこへのイスラーム的なものの侵入は徹底的に排除せねばならなかったのである。ムスリムが人口の 9 割以上を占めるトルコで、女性の 6～7 割が何らかの形で着用しているとされるスカーフが問題とされたのは、こうした文脈においてである。トルコの世俗主義エリートと、それへの対抗エリートとして台頭してきたイスラーム復興勢力の対立は、リベラルな民主主義をめぐる対立であったことはなかった^⑪。

こうしたイデオロギー状況において、世俗主義を守るためとして司法や軍部が政治に介入することも擁護されてきた。イスラームという「文明」

への脅威を排除するためにはやむを得ない手段という言い訳が常に主張され、また同じ論理に立脚する西洋世界の政治エリートや論壇・学会も理解を示してきたのである。

こうした状況からポスト世俗主義へと移行する最初のきっかけは 1997 年のいわゆる 2 月 28 日キャンペーンである。前年の総選挙で議会第一党となり、第二位の中道右派政党との連立首班を率いていたイスラーム系の福祉党への反発から、軍部の主導の下、司法、経済界、主流マスコミ、大学までもがイスラーム復興勢力の弾圧へとあからさまに協調して動いた。福祉党は非合法化され、イスラーム系メディアは弾圧され、イスラーム系企業は不買運動の対象と指定され、大学ではスカーフ禁止が一般化した。主流メディアはイスラーム復興の脅威を書きたて、この動きをサポートした。この流れの中、当時、党の若手幹部だったエルドアンは詩の朗読を理由として投獄された。

2 月 28 日キャンペーン当時、この動きを断固として批判した人は世俗派論壇でそれほど多くなかった。しかし、2000 年代以降に、多文化共生や近現代史におけるトルコ民族主義的諸事件への反省的アプローチが世俗化欧化主義的な学者や知識人らの間で広がり、アルメニア虐殺やクルド問題など、タブーとされてきたテーマが批判的に取り上げられるようになった。また、2005 年に EU 加盟への最終段階である正式加盟交渉が始まった。その中で、グローバル・スタンダードの民主的多元的政治社会という観点から、トルコにおける軍部の政治的介入の伝統やそれを支えてきた世俗派の非民主的論理に対する（自己）批判が広がっていった。こうした状況を追い風に、国家機関や司法組織の要所に置かれていた軍人ポストが廃止され、軍部の政府監督機関だった国家安全保障会議も文民政府中心に改組された。

2 月 28 日キャンペーンを受けて、福祉党若手幹部たちは非合法化を避けて安定政権を樹立できる政党になる条件を模索した。その結果、広く国民の信頼を勝ち取り、欧米諸国との信頼関係構築が必要だと判断し、イスラーム的な言説を意図的に弱め、世俗的民主的な言説で自身の主張を展開し始めた。福祉党非合法化を受けて設立された美德党はアングロサクソン

的な、つまり英米のようにスカーフ問題のない、そして宗教が公共領域から排除されないような、けれど世俗的な体制を自分たちは擁護すると主張した。2001年にその美德党も非合法化されると、エルドアンら若手幹部によって親欧米外交と広く国民を包摂することを表明した公正と発展党が設立され、翌年の選挙で大勝を収めたのである。

2007年はこうした流れにおいてポスト世俗（主義）へ大きく移行するきっかけとなる事件が連続した年となった。年初にアルメニア系ジャーナリストのフラント・ディンクが衆目の中、白昼堂々と暗殺された。彼は、多元主義を擁護するようになった世俗派論壇との付き合いが深かった。

また、4月の大統領選（国会議員による投票）で公正と発展党から大統領が選出されることへの反対を示すために、毎週末のように世俗主義派市民組織の動員によって「共和国集会」という名のデモが開かれた。大統領選当日は世俗主義派で院内唯一の野党だった共和人民党がボイコットし、その日の深夜には軍参謀本部のホームページに公正と発展党からの大統領選出をけん制するメッセージが掲載された。さらに、同党に加え、自身も世俗主義派で憲法裁判所長官出身の大統領がそれぞれ、憲法裁判所に対して定足数不足による投票無効の認定を訴えた。憲法の大統領選出にかかわる条項に定足数は明記されておらず、通常理解であれば議席総数の1/3が定足数であるはずが、大統領選出条件と同じ2/3を定足数だと主張したのである。憲法裁判所もこの訴えを認め、投票は無効、ゆえに、共和人民党がボイコットする限り、新大統領選出は不可能となった。

公正と発展党政権は国民に信を問うとして早期解散総選挙に打って出た。この選挙で公正と発展党は大勝し、議席総数の2/3には届かなかったものの、この選挙で議席を獲得した右派政党の協力も得て大統領選出に成功した。しかし今度は、スカーフを着用する大統領夫人に対して敬意を表したくない軍幹部が大統領夫人を公式の場で避けるといった不敬が起きた。さらには、大統領に選ばれたギュルも含め、公正と発展党の主要政治家の政治活動禁止と党自体の非合法化を求める裁判が翌年に開かれた。国内外の世論の批判にさらされる中、非合法化は避けられたが、有罪として罰金刑が党に課された。

公正と発展党政権は 2002 年の政権獲得からこの時期まで、EU にも好意的に評価される民主化改革を進め、経済的にも年率平均 7%前後もの成長を記録していた。国民生活において発展が実感されるようになり、右派だけでなくリベラルな世俗派にも支持が広がっていた。それに対して、世俗主義派はクルド問題や非ムスリムの待遇、歴史問題に対しても強硬な立場をとり、欧米諸国と対立するなど、世俗派内でもリベラル派と保守強硬派に分裂していた。公正と発展党の非合法化裁判は、ネットで同党政治家のスカーフ擁護やイスラーム的発言を集めて切り貼りした杜撰な起訴状に依拠したことも裁判の正当性を低めた。世俗主義派の執拗かつ法的正当性も疑われる強硬な姿勢は、公正と発展党への支持をむしろ強め、世俗主義の正当性を大きく貶めたといえる。

こうした中、スカーフの禁止については、その自由化の主張自体が政党非合法化根拠とされてきた経験から、慎重にならざるを得ず、2010 年頃から事実上の容認として大学や国家機関で次第に実施されていった。2013 年秋ようやく、スカーフ着用の国会議員誕生にさしたる反対が起きなかったことをもって、スカーフはほぼあらゆる領域で正当性を得たことが確認された⁽⁴⁾。強硬な世俗主義者やフェミニストには嫌悪感のレベルで反発が根強く残るものの、トルコにおける世俗主義とイスラーム復興運動の対立の象徴であったスカーフ着用の自由が定着したことは、公正と発展党の 3 期連続かつ得票率を拡大しながらの勝利と合わせて、ポスト世俗主義時代にトルコが移行したことの象徴となった。

3. ポスト・イスラーム主義とトルコ

ポスト・イスラーム主義は、ポスト世俗（主義）とは違って研究者の姿勢の変化は含まない。イスラーム主義とは異なるイスラーム的な運動や潮流を指摘する用語として用いられている。研究者によってニュアンスが異なり、定義が確立されたとは言えないが、代表的論者二人を紹介するとすれば、フランスのイスラーム研究者であるロワは⁽⁵⁾、国家支配を目指すイ

イスラーム主義が失敗した後に、社会や個人のレベルでの敬虔主義の運動として続いていくと主張する。イラン出身の中東社会研究者であるバヤトは¹²⁾、イスラーム主義が排他的運動で義務を強調するのに対し、ポスト・イスラーム主義は権利擁護中心で多様性を包摂するようなものだと考える。その意味で、ポストという接頭辞がついていても時系列的にイスラーム主義の後にしか現れないわけではなく、イスラーム近代主義と分類されることもあるムハンマド・アブドゥフはポスト・イスラーム主義的特徴を共有しているという。ロワの定義が西洋近代的な宗教に関する理念、つまり宗教の私事化にポスト・イスラーム主義がたどり着く可能性を念頭に置くのに対して、バヤトはポスト・イスラーム主義は政治や公共領域からの撤退を意味しないとしてロワの定義からは一線を画している。

トルコに引き付けて考えると、公正と発展党に連なるイスラーム系政党は、常にポスト・イスラーム主義的な言説を展開してきた。厳しい世俗主義の体制において合法的に存在するために不可避だったためでもあるが、実際、そうした体制において制限されたイスラーム的实践の自由や権利を拡大することが、その支持母体のイスラーム復興運動やより広く右派世論にとって重要な争点だったからでもある。しかし同時に、世俗主義への批判、対抗のスローガンとしてイスラーム法導入が党支持者集会で叫ばれ、世俗主義を含む国是の不可侵の象徴と位置付けられたアタテュルクへの批判的態度によって、反文明的危険分子のレッテルが張られ、非合法化されてきた。こうした両義性は先述の 2 月 28 日キャンペーン後の方向転換と、具体的な改革の実行によって、かなりの程度、払拭されてきた。

2002 年に単独政権樹立以降は、EU 基準に向けた改革を進めたほか、政治経済的に最も発展したムスリム地域大国との自負の上にイスラーム世界にも改革を提案した。イラク戦争後の 2003 年 5 月にはイスラーム諸国会議機構（現イスラーム協力機構）のテヘラン会合で、当時のギュル外相（後の大統領）は中東諸国の自主的改革の重要性を説いた。「アラブの春」がすでに始まっていた 2011 年 9 月にカイロを訪問した当時のエルドアン首相は、世俗的体制は反イスラームではないとの見解を示し、エジプトの新体制には世俗的体制を採用するよう助言している。

同政権は女性政策でも、一般的なイスラーム主義のイメージとは異なる政策を実施してきた。夫婦間同権など女性の権利向上を実現した 2004 年の民法改正や、ユニセフと協力しての女兒就学キャンペーン、宗務庁が国連人口基金やアムネスティ・インターナショナルという国際組織や国際 NGO と連携して実施した、モスクのスタッフやコーラン学校教師に向けた女性に対する暴力に関する啓発教育プロジェクトは、バヤトの定義によるポスト・イスラーム主義が最もよくあてはまる政策であろう。政権幹部によるジェンダー関連の問題発言がしばしば物議をかもしながらも¹³、積極的に評価すべき政策も行われてきているのである。

その一方で、国内では 2009 年あたりから政府に批判的なジャーナリストやクルド・ナショナリスト系政治家・活動家たちの不当な逮捕抑留が大規模に進められ、2013 年のイスタンブールのゲズィ公園をめぐるデモ参加者に対しては圧倒的な暴力で対応した¹⁴。また、大臣本人やその家族、エルドアンの子息までもを含む複数の汚職疑惑が起きた際には、捜査関係者や司法担当者らに対し、配置換え等の事実上の捜査妨害や疑惑もみ消しが行われた。

現在のところは中核的な支持層の選挙での離反にまでは至らないものの、それまでの公正と発展党政権の改革姿勢を称え、承認してきた国内世俗派の一部や欧米諸国から強い批判を招いた。エルドアンやその支持者たちは、彼が公選¹⁵で多数の支持により選ばれたことをもって、彼の政治的リーダーシップの正当性を主張する。しかし、この数年の間に財政規律を理由に再建策として大手メディアを親政権資本に買い取らせては国営放送とともに政権宣伝装置の役割を担わせている。その一方で、政府批判報道を続けるメディアには圧力をかけて自主規制に導いたり、ソーシャル・メディアでのエルドアン批判も取り締まっている。自由民主的な基準に逆行する政権危機対応が非常に目立つようになっている。

このような状況を、トルコの憲法学者のオズブドゥンは委任型民主主義 (delegative democracy) という政治体制分類概念で説明する。民主的選挙で選ばれるものの、高度に指導者個人の人気に依拠した政府が、多数派主義 (majoritarianism) に基づいて、司法府や立法府との権力分立やチェッ

ク機能を軽んじて、専横的な政治を行うのである⁴⁶。

そもそも、公正と発展党は彼が圧倒的なリーダーシップで作ったというよりは、ギュル元大統領やアルンチュ元副首相ら、イスラーム復興運動の中から育ってきた当時の若手幹部で立ち上げた新党だった。けれどもエルドアンは自身の指導力に加えて、党首、首相として党組織人事や議員候補者選定で自身に従わない人たちを冷遇、排除し、若手登用をうたって党や政府関連ポストに新しい世代を取り込みながら自身もその育成に関与した。こうした人事方針は、党の新陳代謝を高める一方で、エルドアンに抜擢されて彼との個人的恩顧関係で動く人たちを優勢にする結果を招いた。強権的家父長的性格のエルドアンに対して、温和なギュルが大統領に選出された後に法に従って党籍を離れた後、党内で自派基盤を作るような動きをとらなかったことや、アルンチュが時に苦言を公に呈しながらも、エルドアンに最終的には敬意を表して引き下がってきたことも、エルドアン独走態勢を加速させた。

ただし、このこと自体は、この政党やエルドアンがイスラーム系であることと直接、関係があるわけではない。むしろポスト・イスラーム主義との関連で興味深いのは、このようにエルドアンの意向に添おうとするような、あるいはそれに公然と歯向かうことが憚られるような雰囲気政府内や党内、親政権側メディアで充満する中でも、イスラームと関連付けられやすい争点に関して、彼が世俗派の反発を買うような発言をしたり、政策方針を示したときに、党内や周辺からそれに逆らうような動きが出てきていることである。以下に、トルコに限らず世界的にイスラーム（あるいはより一般的に宗教保守系）絡みで争点となりがちなジェンダー規範に関わる例を見てみたい。

一つ目は、2012年にエルドアン首相（当時）が突如、発表した妊娠中絶の権利制限に関する法改正の問題である。公正と発展党支持者でもある家族政策関連省庁のある幹部に筆者が聞いたところでは、引き金は、エルドアン夫妻と親交のある女性が、それにより健康被害を受けたことがきっかけの発言だったという。妊娠中絶はイスラーム系女性 NGO なども原理的には反対を唱える争点ではあるが、実際には、この時にはまさにそのイ

スラーム系の医療教育系 NGO に属する医師たちが、妊娠中絶の機会を制限することは、様々な理由で女性を逆に苦境に陥れるケースも多いため、現実的ではないと、法制定を断念するようにエルドアンを説得したという（この幹部は説得の現場に自身がいたと主張する）。

二つ目は、2013年にやはりエルドアンの急な思い付きで持ち上がった男女シェアハウス問題である。親元を離れて大学に通う学生たちの間で、寮に入らずに異性の友人も含めて複数でアパートを借りて共同生活をする学生たちが少しずつ増えていた状況を、エルドアンが鶴の一声で規制しようとしたのである。この件については別に詳しく紹介したので⁴⁷、ここではポスト・イスラーム主義に関わるどころだけ顛末を述べておくと、エルドアンへの忠誠を示そうとした内務大臣やある県知事がさっそく対応すると述べ、実際に家宅捜査を行う警察もあった。その一方で、政権幹部、与党議員、親政権メディアから、私的領域の自由と秘密を国家が侵害することはイスラーム的にも許されないと公然と反対が上がった。

イスラーム的根拠としては、第2代カリフのウマルに関わる説話が取り上げられた。すでにカリフだったウマルがある夜、外を歩いていた時にある民家から聞こえてきた歌声を怪しみ、塀を乗り越えて家に侵入し、飲酒をしているところを見とがめたが、家主はクルアーンから、家主に無断で他人の家に入ることや、玄関以外から他人の家に入ること、他人の秘密の詮索などを禁じた章句を挙げてウマルを非難したところ、ウマルも自らの非を認めて謝罪したという説話である。これに対して、親政府系日刊紙でコラムを持つ高名なイスラーム学者のハイレットイン・カラマンからは、国家には民家内での犯罪行為は取り締まる権限があるとの反論も出されたが、結局、エルドアンは自身の意図とは違う解釈が独り歩きしたと、後退する姿勢を見せ、問題は収束した。

男女シェアハウス問題は、2004年の姦通罪制定論議と比較すると興味深い。前述の女性の地位向上改革を成し遂げる最終段階で、突如として姦通の刑罰対象化の方針が報道され、国内世俗派や EU が「イスラーム主義」だと政府を強く批判した⁴⁸。先述の家族政策関連省庁幹部から後にきいたところでは、これもエルドアンの妻エミネの友人女性にまつわる出来事が

きっかけだという。友人女性の夫が、イスラーム的な一夫多妻だと主張して、トルコでは法的根拠がないにもかかわらず、妻以外の女性とも夫婦の生活を始めたことにその女性やエミネが激怒し、エルドアンに訴え、このような事実上の不倫関係を罰し、妻の権利を守るために法律制定を求めたのだという。姦通罪というと世俗（主義）的な観点からは男女の自由な関係に対するイスラーム的締め付けとのイメージがあまりに強く、イスラーム的政権による発案であればなおさらのため、ついにイスラーム主義的道徳の法的強制が始まったと大騒ぎになった。エルドアンはイスラーム的刑法罰としての意図はなく、むしろ勝手にイスラーム的だとして実践されている「一夫多妻」を規制する意図だと主張したが、まったく世俗（主義）派の耳に届かず、この件に言及した学術論文もイスラーム主義者による姦通罪制定の試みと専断した。

当時、筆者も公正と発展党選出議員の秘書を国会に足しげく訪ねていた時期だったが、個人的にはかなり保守的なその男性秘書が、その時点までに法案審議に挙げられた資料には一切、そのような議論の記録も、法案の文面での提案もないことを確認してくれた。別の議員秘書に尋ねると、これは公正と発展党にイスラーム主義のレッテルを張って欧米の不信感を強めるために野党が仕組んだ罠だとの説を披露してくれた。また、二人とも寝耳に水である上に、EU 加盟に前向きに男女平等化を進めている時期に、世俗（主義）派が主張するような目的の法制定は考えられないとの考えを示した。しかし、この提案は結局、内部ではなく外部の反発を受けて取り下げた格好になった。

興味深いのは、当時は、「一夫多妻」が罰せられることへのイスラーム保守派の一部からの反発を除いて、少なくとも党内や周辺では論議が公然とは広がらなかったのに対して、男女シェアハウス問題では、イスラーム的論拠やより一般的な見解として、公権力による私的領域の侵害に反対する声がイスラーム派の党幹部や論者たちから上がったことである。トルコのイスラーム系政党の系譜がそもそも権利や自由の擁護という立論をしてきたことは先述の通りだが、今回は、保守的な自分たちとは異なる男女関係観や生活様式を有する人たちの権利や自由への介入に対して懸念や反対

を示したという文脈が重要である。

このような傾向はおそらく、(ネオ) リベラルな経済の浸透期の中進国化やそれを受けての消費主義文化の蔓延とも密接に関わっている。つまり、中下層の所得状況に加え社会発展状況からも、多様な趣味や生活様式の選択肢が事実上ない時代が終わり、公正と発展党政権下で飛躍的な経済発展を遂げ、イスラーム復興勢力自体が中上流層へと底上げされた結果、服装や住居関連から宗教的祭日を含む長期休暇の過ごし方まで、あらゆる日常生活の領域で、個人の趣味や個性を競うような消費主義が浸透している⁴⁹⁾。かつてに比べてイスラーム的な女性たちもより高い教育を受け、働くことがより一般化している。このような消費主義時代にはイスラーム的な人々もより個人主義的になり、多様な文化への開かれた態度が強まるとの見通しもある⁵⁰⁾。

公正と発展党とその支持層はまさに自らがこの潮流の先駆的担い手である。リーダー権威主義や恩顧関係で政治のみならず日常生活の様々な局面を乗り切るというやり方は、公正と発展党に限らず、トルコ社会において一般的にみられる。メディアの権力迎合や恣意的な司法・警察活動も公正と発展党時代に始まったことではない⁵¹⁾。つまり、現在、トルコが直面している問題は、構造的にはイスラーム復興運動に限られた問題ではない。公正と発展党やその支持層は、政治に内在する権力志向、利権優先志向に対しても、自らが権力を握っているまさにその時に、公正で透明な政治というイスラーム政治運動が常に掲げてきた主張にどの程度、忠実に、権力をチェックするポスト・イスラーム主義の事例となりうるのだろうか。

4. ポスト世俗主義とポスト・イスラーム主義の相互作用の可能性

共和国史上の選挙結果は概ね、左右の諸政党のそれぞれの合計得票比率が3~4割と6~7割前後で推移してきた。右派政党が一般に親イスラーム(あるいは世俗主義的宗教統制に批判的)であることを考えれば、世俗主

義からポスト世俗主義への移行は、国家エリートの文化権力と民意とのねじれが緩和・解消に向かうことを意味し、民主化の一つの条件ではあった。しかも、公正と発展党政権の前半期に、リベラルな世俗派の支持も得て、強権的な世俗主義への対抗の結果としてこの移行が起きたことは、ポスト世俗主義とポスト・イスラーム主義の連動による新たな政治社会的文化状況への胎動にも思われた。

強硬な世俗主義、つまりイスラーム主義の脅威を喧伝し、軍部の圧力も借りながら国民世論に訴えかける手法はもはや政治的正当性を失った。その代わりに、純粹に議会制民主主義のアリーナで、公正と発展党政権が実現した経済発展や一定の民主化を上回るような、どのような政治や未来を約束するのかを示すことが世俗派には求められるようになった。世俗主義派の旗手だった共和人民党は、社会民主的な分配の公正を強調しつつ、公正な政治と経済発展政策でも説得性を追求し始めている。

世俗（主義）派メディアや、本稿では触れることができなかった世俗派クルド民族主義系政党は、より明確にエルドアン批判的に絞るようになっていく。エルドアン憎悪とも呼ばれる激しい批判は、公正と発展党がエルドアン人気に支えられているのだからエルドアン人気を切り崩せば勝機が出てくるとの判断に基づいている。興味深いことに、ギュルやアルンチュといった党重鎮に加え、大統領就任が決まったエルドアンの指名によって党首、首相に指名されたダウトオールなど、イスラーム復興運動の中から育ってきた幹部たちの民主的態度とエルドアンを対照的に描き、前者が後者に対する自由民主的な観点からの歯止めになることを期待した言説も、同時に世俗派から出てきている。つまり、公正と発展党内や支持層に、ポスト・イスラーム的な価値観を重視し、エルドアンの政治手法に不快感を持つ層が一定以上いると判断し、かつて公正と発展党が世俗派の一部からも支持を得たように、今度は自分たちが右派の一部を切り崩すことを目指している。そして、イスラーム的な党幹部や支持層が自らの良心に基づいてエルドアンから離反し、自由民主的なプロセスでの政治へシフトするよう期待をかけているのである。

その背景には彼らへの一定の信頼や期待がある。ゲズィ・デモの際に、

エルドアンが強権的手法を主張するのに対して、ギェルやアルンチュらがデモ側にも理解を示しながら対立の緩和に導こうとした。汚職疑惑に対しては、ダウトオールが疑惑のかかった議員について国家による弾劾裁判に前向きだと噂され、今後への防止策として政治資金・献金の規制・透明化や政治家資産の公開頻度増加などを含む「透明化法」法制化の意思を公言した。結局、いずれもエルドアンの壁に阻まれてうまくいかなかった。しかし、エルドアンの専横的な発言や態度に対して、党内や支持層のイスラーム派の間で公然化には至らないものの批判がくすぶっているとの指摘や、エルドアンへの恩顧主義的な取り巻きはイスラーム復興運動の伝統を通っていない、つまり大義や理念を欠き、権力や利益の志向だけでエルドアンのワンマン化を支え、促進しているとの見方は、世俗（主義）派メディアで頻繁に取り上げられるようになっている。

世俗（主義）派のこうした期待は、2015年6月選挙結果や各種世論調査を見る限り、簡単に叶いそうな様子はない。野党勢力がエルドアンをことさら悪魔化して断罪しようとする姿勢は、かつて世俗主義への脅威として収監され、政治生命を絶たれかけたエルドアンを見放してはいけなく、イスラーム系世論をエルドアン擁護へと駆り立てる結果に、現段階ではなっている。また、エルドアンはそのようなイデオロギー的対立軸での英雄であるだけでなく、国民生活を豊かにし、世界におけるトルコの存在感を増大させ、今後もトルコの国力維持・拡大にはなくてはならない不世出の政治指導者だとの実利的な支持も根強い。そしてこの実利はもちろんイスラーム的大国という宗教イデオロギー的な夢の基盤でもあり、実利が大義と切り離せないことも忘れてはならない。

しかし、実利優先志向は、選挙で負ければ党の求心力に打撃を与えるだろう。11月に予定されている総選挙で公正と発展党がまたもや単独政権を樹立できないレベルにとどまった場合、党やエルドアンの求心力が弱まることは必至である。それゆえエルドアンも党も単独過半数越えを目指して必死の選挙戦を展開するであろう。しかし、そのやり方を間違えれば、選挙戦自体が仇になる可能性もある。

長く目指してきた権力の座において大きな成果を上げた後に権力を失う

ことは難しいことである。イデオロギー運動としての出自の記憶もアイデンティティの中核を占めている公正と発展党において、何のための権力死守なのか、そのための手段は大義や理念に背いていないのか、という振り返りや議論がどの程度、党内や支持基盤で可能となり、どの程度、党の今後を決めていく要素となるのだろうか。あるいは、そのような契機が明確な形をとらないままに失われ、イスラーム復興運動における役割をうやむやのうちに終えてしまうのか、その場合には社会のイスラーム復興の担い手たちは政治との関係をどのように取り結んでいくことになるのだろうか。

経済社会発展の進んだムスリム社会の先進的イスラーム政治運動のイメージを掲げてきたトルコの政治的イスラーム運動は大きな岐路に立っている。そしてこの岐路において、民主的原理により敏感で、多様性に自らを開いていく志向を持つポスト世俗主義とポスト・イスラーム主義という新しい趨勢がカギを握っている。従来から継続している他者に不寛容な傾向の強い世俗主義やイスラーム的保守主義の潮流と同時に存在しつつ、それらも含めた複雑な相互作用のなかで、自身をも蝕む権威主義的で恩顧主義的な政治社会文化に変化をもたらすことはあるのだろうか。社会の確実な変化が政治領域にどのようなダイナミズムを引き起こすのか、注目される。

付記 本稿は科学研究費補助金基盤研究（C）26360002「ポスト・イスラーム主義と政治：トルコの公正と発展党政権下民主化改革を事例として」の研究成果の一部である。

注

① 2015年総選挙結果や、本稿内で言及する選挙や政党については、澤江史子「トルコ」（「中東・イスラーム諸国の民主化」http://www.lu.tokyo.ac.jp/~dbmedm06/me_d13n/database/turkey.html、最終アクセス 2015年9月30日）の「選挙」や「政党」を参照のこと。

② 澤江史子『現代トルコの民主政治とイスラーム』ナカニシヤ出版、2005年。

③ たとえば最近の著作として、エドゥアルド・メンディエッタ、ジョナサン・ヴァンアントワーペン編『公共圏に挑戦する宗教—ポスト世俗化時代における共棲のた

めに』岩波書店、2014年に所収の各論文を参照。イスラームとの関連で世俗主義を問題にした先駆的研究としては、Bobby S. Sayyid, *Fundamental Fear: Eurocentrism and the Emergence of Islamism*, Zet Books, 1997やJohn L. Esposito & Azzam Tamimi eds., *Islam and Secularism in the Middle East*, N.Y.: New York University Press, 2000がある。このほか、世俗や宗教という概念を系譜的にさかのぼってそれが決して普遍的でも中立的でもなく、西洋キリスト教的文脈において形成され、変化してきたことを示したタラール・アサドの研究（『世俗の形成—キリスト教、イスラーム、近代』みすず書房、2006年、原著2003年出版）も、ポスト世俗（主義）的研究潮流への志向を強めるインパクトを与えた。

④ ホセ・カサノヴァ『近代世界の公共宗教』多摩川大学出版部、1997年（原著1994年）。

⑤ Vriesの引用によれば、Hans Joasは「ポスト世俗とは、以前には宗教は瀕死の状態にあると考えるべきだと思ってきた人たちの心理的な変化」と見る。Hent de Vries “Introduction: Before, Around, and Beyond the Theologico-Political,” in *Political Theologies: Public Religions in a Post-Secular World*, eds. by H. de Vries and L. E. Sullivan, N.Y.: Fordham University Press, 2006, pp.2-3.

⑥ Nilüfer Göle, “Manifestations of the Religious - Secular Divide: Self, State, and the Public Sphere,” in *Comparative Secularisms in a Global Age*, eds. by L. E. Cady and E. S. Hurd, 2010, pp.41-53.

⑦ この概念についてはとりあえず、Nick Crossley, “Social Class,” in *Pierre Bourdieu: Key Concepts* (2nd edition), ed. by M. Grenfell, Bristol: Acumen Publishing Limited, 2012を参照。

⑧ イスラームと世俗主義との対立をまなざしとパフォーマンスの政治の観点から分析したものとして、Alev Çınar, *Modernity, Islam, and Secularism in Turkey: Bodies, Places, and Time*, Minneapolis: London: University of Minnesota Press, 2005.

⑨ Berna Turam “Are Rights and Liberties Safe?,” *Journal of Democracy*, Vol. 23, No. 1, 2012: 109-118.

⑩ スカーフ問題については、とりあえず以下を参照。澤江史子「ムスリム社会における世俗主義の不寛容—トルコのスカーフ問題から考える」森孝一編『ユダヤ教・キリスト教・イスラームは共存できるか—神教世界の現在』明石書店、2008および澤江史子「トルコのスカーフ着用議員誕生」（Asahi中東マガジン2013年11月12日掲載、朝日新聞データベースより閲覧可能）。

⑪ Olivier Roy, *Globalized Islam: The Search for a New Ummah*, N. Y.: Columbia University Press, 2004.

⑫ Asef Bayat ed., *Post-Islamism: The Changing Faces of Political Islam*, Oxford University Press, 2013.

⑬ 記憶に新しいところでは、首相当時のエルドアンが一家族子ども3人を推奨（のちに5人に変更）した発言は、私的領域への宗教保守的価値観の押しつけとして反発を呼んだ。筆者の考えでは、エルドアンは自身の宗教保守的価値観とともに、日本など先進国が直面する少子化問題（とそれに関連する経済、社会保障問題）も

念頭にした発言だった。

^⑭ 澤江史子「トルコのタクシム・デモを読む」(1)～(4) (Asahi 中東マガジン 2013年6月17, 20, 25日および7月2日掲載、朝日新聞データベースより閲覧可能)

^⑮ 先述の2007年大統領選での混乱の後、早期総選挙によって国民の信を得た公正と発展党政権の下で、大統領を議会が選出する間接選挙から国民が直接投票する大統領選挙に憲法の関連条項を改正した。大統領の直接選挙は2014年8月に初めて実施され、エルドアンが52%の得票で選出された。

^⑯ Ergun Özbudun, “AKP at the Crossroads: Erdoğan’s Majoritarian Drift,” *South European Society and Politics*, Vol. 19, No. 2, 2014: 155-167.

^⑰ 澤江史子「トルコの『男女シェアハウス問題』」(1)、(2) (Asahi 中東マガジン 2013年11月19日および26日掲載、朝日新聞データベースより閲覧可能)。

^⑱ この件の詳細については、澤江史子「トルコにおけるイスラーム的女性公共圏—首都女性プラットフォームを中心的事例として」『アジア経済』第52巻第4号、2011年、18頁および関連注を参照のこと。

^⑲ 消費主義・情報化時代の日常的イスラーム実践についてエジプトの例として八木久美子「生活者のイスラーム——エジプトの例を中心に——」『現代宗教』2011年5月号、241-257頁。

^⑳ Peter Mandaville, *Islam and Politics* (2nd edition), London & N. Y.: Routledge, 2014, pp.369-399. ただし、逆にそういう流れに不満を募らせて厳格な禁欲主義に向かう方向性も出てくると予想する研究もある。Patrick Haenni, “Economic Politics of Muslim Consumption,” in *Muslim Societies in the Age of Mass Consumption: Politics, Culture and Identity between the Local and the Global*, ed., by J. Pink, Cambridge Scholars Publishing, 2009, pp. 327-342.

^㉑ 同様の見解について、William Hale, Nationalism, “Democracy, and Islam in Turkey: The Unfinished Story,” *Middle East Journal*, Vol.64, No.1, 2010: 133 も参照。

テロに抗するイギリスの宗教教育

藤原 聖子¹

ホーム・グロウン・テロが初めて注目された、ロンドン同時爆破事件から10年。その間、イギリス政府は、公立校でも必修の宗教教育を通して、テロの防止を図った。かけ声は「共同体の団結」。教育界はその要請をどううけとめ、実践してきたのか。

¹ふじわら さとこ：東京大学大学院人文社会系研究科准教授

はじめに

2014 年から 15 年にかけて、イスラム過激派組織 IS に参加しようと欧州から渡航する若者たちのことがたびたび報道された。2014 年秋の時点で、その数はフランスから 700 人、イギリスから 500 人となっていた。公立校でイスラム教徒のスカーフ着用を認めないフランスならば、宗教に対する抑圧が若者を過激思想に傾倒させる一因になったという説明が可能かもしれない。ところがイギリスは、フランスとは対照的に多文化主義政策をとり、学校ではイスラムを含むさまざまな宗教を尊重するための宗教教育を公立・私立を問わず行ってきた。欧州の中でもイギリスは、そのような多文化・多宗教共生教育にかけてはモデル国とされてきたのだが、そこからなぜ IS を目指す若者たちが出ているのか。

この問いは、誰よりもイギリスの教育界が自問しているものである。2000 年以降、国内で相次ぐ暴動・テロを受けて、従来の多文化主義教育からの方向転換が模索されてきた。多文化主義は共存をもたらさず、かえって社会を分断したという反省から、教育の目標としても、みなで価値を共有し、団結することが重視されるようになる。そのような「共同体の団結 community cohesion」のための教育、「極端主義^①防止 extremism prevention」のための教育に、大きな役割を果たすとして期待が寄せられているのが必修科目である宗教科（「宗教」の授業）である。

当然のことながら、これについては宗教界や宗教教育界の思いは複雑である。社会的需要が増すということは、政府から利用されるということでもあるからだ。しかし、2002 年に、実践的な公民教育の新科目「シティズンシップ（市民性教育）」が導入された際、「シティズンシップの方に宗教文化教育を組み込めば、宗教科はもう要らないだろう」という議論が起こったばかりである。ここで奮起しなくては「宗教」の授業がなくなる、と危機感をもった宗教教育界は、「共同体の団結」のための宗教教育の実現に積極的に乗り出していくことになった。

本稿は、そのような「テロに抗する宗教教育」とはどのようなものか、

どこが従来の異文化理解教育と違うのかを紹介していく。まず1章では、なぜ多文化主義では立ち行かなくなったのかについて、歴史的経緯を説明する。日本では今なお、多文化主義は良いものという理解が（特に教育界で）一般的だからである。2章では、「テロに抗する宗教教育」の例として、政府予算によるレジリエンス・プロジェクトや宗教科の授業課題例を取り上げる。3章では、残る問題として、宗教系校の孤立や教育の競争化について論じる。

1. 多文化主義の限界

個人的経験から入ることをお許しいただきたい。筆者は、多文化主義政策・教育が導入される直前、1978年に半年ほどイギリスのオックスフォード市に滞在し、地元の公立中学校に通ったことがある。公立だが女子校だったその学校には、アジア系移民家庭の子どもたちが何人も通っていた。

クラスは30人ほどで、5~6人ごとに仲よし友だちグループに分かれていた。自分が入るべきグループがどれかは、一目瞭然だった。一つだけ有色人種のグループがあったのである。正確には、インド人1名、パキスタン人1名、ブラジル人1名、ジャマイカ人1名と白人2名だったが、その2名はスコットランド人とアイルランド人だった（つまり、スコットランド人とアイルランド人は、イングランド人よりは移民と友だちになることを選んだのである）。日常的に差別が表面化することはなかったが、体育の着替えの時に、イングランド人のグループが、パキスタン人の少女がブラジャーをつけていないことを目ざとく見つけ、言い立てたのは覚えている。他に人種混合だったのは、クラスをまたがる不良少女グループだった。つまり、もっとも人種差別的な人たちは、よい子のイングランド人のなかにいたのである。

78年といえばロンドンではセックス・ピストルズのパンク・カルチャーが一大旋風を巻き起こしていたが、オックスフォードはまだのんびりしており、中学生の話題はハリウッド映画の『グリース』（アメリカのフィ

フティーズの青春映画) やたあいまいな TV 番組だった。それは私のグループでも同じで、みな勉強には熱心だったが、休み時間には前日観た TV のおしゃべりに花を咲かせた。

いま思えば、パキスタン人の友人はムスリム (名前がイスラム系だった)、インド人はヒンドゥー教徒だったはずなのだが、当時はまったく気づかなかった。というのも、当時も宗教科ほどの学校でも法律上は必修だったのだが、その学校では実施しておらず、日常的に宗教が意識される場面は皆無だったからである。パキスタン人の友人がクラスでひとりだけスカート (準制服) ではなくズボン姿だったのは、ムスリム家庭の方針だったのだろうが、スカーフは身につけていなかった。昼食も、カフェテリアで同じものを食べていた——ムスリムだから、ヒンドゥー教徒だから、というより、単調な味のイギリスの給食にはみな飽き飽きしており、その理由で皿をとらないということは時々あった。

必修には、宗教教育の一環として、全校での集団礼拝 (collective worship) というものもあった。19 世紀に近代的な学校が始まるとともに慣例的に行われていたものが、1944 年の教育法で、宗教の授業とともに正式に必修とされたのである。ところが、私が通った学校では、この集団礼拝も行われていなかった。週 1 回、水曜の昼休みに全校生徒が自主的に集まったのは、講堂でのディスコ大会だった。先生が DJ で、しかも女子校だったので非常に健全な集まりだったが。

クリスマスの前には同じ講堂で一度だけクリスマス集会有り、生徒たちは音楽の時間に練習していたクリスマス・ソングを歌い、演劇部のキリスト生誕劇を観た。この時も、信仰上の理由で集会を欠席するという生徒はおらず、移民の子どもたちも一緒に歌い、劇を見物していた。

つまりは、多文化主義導入以前の段階では、誰が何教だというように「宗教」を意識するということがなく、移民たちはイギリス文化・社会に (と言っても述べたとおり、かなりアメリカ化していたが) 同化しようとしていた。セックス・ピストルズのドキュメンタリー映画『ノー・フューチャー No Future』に描かれているように、当時も差別は深刻で、貧困地区では暴動もあったのだが、それは人種差別であり、階級対立であった。

すなわち、私のクラスはまさに社会の縮図だったのだが、イングランド人と非イングランド人の間に分割線があり、ムスリム集団、ヒンドゥー教徒集団、ジャマイカ人集団といった分かれかたではなかったのである。英語（日本でいえば国語に相当）の授業では、古典はシェイクスピア、現代文はアメリカの女流作家ハーバー・リーの『アラバマ物語 *To Kill a Mockingbird*』を読んだ。なぜイギリスの英語の授業でアメリカの小説なのか、その時は不思議に思ったが、人種問題の先行例に学んでもらおうという、意識の高い教員の選択だったのだろう。差別はあったが、移民の友人たちは一人ひとりしっかりと自立しており、生き生きとしていた。そして新参者の筆者を实によく気遣ってくれた。

ところが、筆者の帰国後、80年代に入ると状況は一変した。多文化主義政策のもと、一人ひとりのアイデンティティが、〇〇教という宗教とエスニック集団に求められるようになっていった。パキスタン人の少女は、アジア系移民のひとりではなく、イスラム・パキスタンというカテゴリーと結びつけられるようになったのである。70年代のように、ムスリムやヒンドゥー教徒であることを隠す、あるいは半ば忘れて、マジョリティの文化に同化しようとした状況よりも、良いように見えるかもしれない。独自の宗教や民族性が尊重されるようになったのだから。しかしこの変化は、分割線がイングランド人と非イングランド人の中から、エスニック集団間に移ったことも意味した。マイノリティの不満の矛先は、いまやイングランド人よりも他のエスニック集団に向けられるようになったのである。

というのも、各地域で、マイノリティを政治に参加させる手段として、彼らを特定のエスニック・コミュニティに帰属させ、そのコミュニティのニーズを特定させ、公的資源の分配に際し、競争させるという方法がとられたからである。これはマイノリティの声を政治に反映させよう（それによって貧困地区の暴動を解消しよう）という善意から生まれた政策であったかもしれないが、実質的には、大英帝国が植民地で展開した分割統治を、イギリス国内で展開するようなことになってしまった。移民労働者を大量に受け入れた工業都市、バーミンガムはその代表例である。

1985年にはアジア系、黒人、白人〔筆者注：アイルランド系の労働者〕のデモ隊が貧困、失業、警察の嫌がらせに対して団結して抗議行動を展開した。だが、ハンズワース暴動から20年後の2005年10月、バーミンガムのロゼルス地区で起きた暴動は違っていた。2005年の暴動は、黒人とアジア系グループの衝突だった。……1985年には手を組んで戦った2つのコミュニティが、なぜ2005年には衝突してしまったのか。その答えは、バーミンガムの多文化政策にあった。研究報告書によれば、「統括組織を通じたエンゲージモデルは、資源をめぐって黒人コミュニティと他のマイノリティ・コミュニティを競わせてしまった。自分たちの必要性に優先順位を付けて、コミュニティを超えて協力するのではなく、自己集団の利益を最大化することを重視した」。²⁾

重要なのは宗教教育もこの変化に一枚かんでいたということだ。1988年、サッチャー政権下で教育改革法が施行された。そこでは宗教科が基礎カリキュラムで重要な位置にある必修科目であることが確認され、さらに、イギリスの伝統的宗教がキリスト教であることを認めつつも、国内の主要な他の諸宗教にも配慮を示すべきことが明記された。主要な他宗教とは、イスラム、シク教、ヒンドゥー教、仏教、ユダヤ教（2000年代にはこれにさらに「無神論」の立場が加わる）を指す。宗教教育では地方の自治が尊重されるため、アグリッド・シラバス（学習指導要領に相当）も、全国統一ではなく地方ごとに作られるが、そのシラバスのなかにこれら主要諸宗教を教えることが盛り込まれるだけでなく、シラバスを作る委員会に各宗教集団から代表が入るようになった。

一言でいえば、宗教教育も多文化主義化した。いや、多文化主義政策の実施を可能にしたのが、宗教的・エスニック・アイデンティティを育てる宗教教育だったと言うべきかもしれない。地域や学校によっては形骸化していた「宗教」の授業が復活し、それによって生徒たちは「自分は何教徒か」をいやでも自覚するようになった。それぞれを特定の宗教の信者として意識しあい、互いの信仰や習慣を理解しあう授業に参加するようになった

のである。これももちろん、相互理解を通して共生社会を築こうという善意からなされた教育だったが、アイデンティティは団結と排除の二面性をもつ。多文化主義的宗教教育は、社会の調和よりも溝を深める方に結びつく面をもっていたのである。

2. 「共同体団結」のための宗教教育

①レジリエンス・プロジェクト

このように、多文化主義教育にもかかわらず、2000年代にはエスニック集団間の暴動、さらにホーム・グロウン・テロ（国内で生まれ育った者が自国内で引き起こすテロ）であるロンドン同時爆破事件が起きた。これに対し、政府は、「共同体の団結」の推進をあらゆる学校に義務づけるとともに、アルカイダを授業でどう扱ったものかと途方にくれる宗教科の教員を支援するプロジェクトを募集した。それによって2009年に立ちあがったのが、「レジリエンス・プロジェクト (REsilience^④)」である。

このプロジェクトは、「イングランド・ウェールズ宗教教育評議会 the Religious Education Council of England and Wales」が提案・実施したもので、850の学校が参加した。2年と期限を決め、650千ポンド（約8000万円）の政府予算がついた（1年延長され、2011年まで続いた）。その目的は、

宗教教育の教員の知識とスキルを向上することにより、宗教的極端主義から暴力的な極端主義が生じるのを防ぐことに貢献する。すなわち、教員が、共同体団結と差異（お互いに違っていること）の尊重を促進し、宗教・民族・ステレオタイプに関する、論争を呼び意見が分かればちな諸問題に正面から取り組むことがより良くできるようにする。

④

となっている。多様性を尊重する点では多文化主義と同じだが、人類学の異文化理解をモデルとする多文化主義では、どんなに極端な思想であって

も、批判することが難しくなる。レジリエンスは、各宗教の無難な面だけを教えたり、表面的な共通性だけを切り取ったりするのではなく、暴力・対立がからむ面をあえてとりあげ、教育の中立性を保ちながらも価値判断を辞さないような授業を提案し、実施していこうという試みである。

具体的な活動としては、ウェブサイトを開設し、そこで教員が授業ですぐに参考にできるような資料を提供し、教員間・教員—指導者間で意見や情報を交換できるようにした。さらに、指導者が学校を訪問したり、セミナーを開催したりといったことをたびたび行った。教育関係者だけでなく、各宗教団体も巻き込んで議論が深められていった。2011年に出された成果報告書によれば、参加した宗教科の教員が、以前より自信をもって宗教と暴力に関するテーマを扱えるようになったという点では一定の評価があった。

教員に好評だったという資料の導入的な部分から例を挙げよう。⁹ まず、「宗教的正当性を主張するテロ」をどう扱うかについての教員用ガイドである。ガイドは、「テロ」という言葉は往々にして政治的ラベルであり、どの特定の事件がテロに該当するかには共通理解があるわけではないと断りつつ、宗教の名のもとに行われるテロの問題は、次のような問いを喚起するとしている。

- ・なぜテロに訴える人たちがいるのか。彼らの目的は何か。
- ・戦争一般とテロは区別できるのか。
- ・「正戦 just war (倫理的に正当性のある戦争)」とは何か。国際会議では国家による暴力行為にどのような制限がつけられているか。
- ・テロと宗教の名においてなされるテロの間に違いはあるか。
- ・テロは一般人にどのような影響を与えるか。
- ・目的の正当性がそれを果たすために使われる手段を正当化する、と主張すること、しかもみなに納得がいくようにそう主張することができるのは、どのような状況においてか。

ガイドはこれらの問いに即答を出すのではなく、宗教教育でテロの問題

をとりあげることが必要であり、また妥当であることを丁寧に説いている。

すべての主要な宗教は、正義、権威、そして暴力の行使に関する教えを含んでいる。キリスト教の正戦論のように、状況によっては暴力を正当化する教えと基準をもつ宗教もある。ジャイナ教徒、多くのヒンドゥー教徒、クエーカー教徒のように、どんなに正当な理由があろうとも、目的達成の手段として暴力を用いることを拒否する人たちもいる。殉教の概念も、歴史を通して主要な宗教に存在してきた。殉教者とは、信仰を守るために、迫害・死を受け入れる人のことである。殉教の言葉は、自爆攻撃の文脈でも使われることがある。

宗教教育の授業は、宗教の名においてなされるテロや暴力行為について話す場として適切である。さらにより広いコンテキスト、すなわち正義・自由・アイデンティティの希求、世界を変え、より良い場所するためのさまざまな方法、暴力に代わるそのような方法を考える上でも、授業は安全な場である。

そして、テロをとりあげる際に、教室で起こりうる事態について説明している。

生徒たちは、手段は良しとしなくても、(テロリストの) 目的には共感するかもしれない。西洋諸国の中東政策は正しいとはいえず、ダブルスタンダードだと思っているムスリムは多い。ほとんどのムスリムは、それに対してテロという手段をとることには反対するが、それでも怒りと、裏切られたという気持ちはもっている。北アイルランド紛争のときも似たような状況があった。……対立状況のそれぞれの側に与する、強い意見が教室でも出されるかもしれない。たとえば中東問題に関しては、パレスチナ人兵士たちは、イスラエルによる支配から自国を解放しようとしており、その状況下でテロ行為をとるのは、理解できるという生徒たちがいるだろう。他方、イスラエル政府が、国民と安全を守るために、パレスチナ人兵士に厳しい武力的対応をとる

ことは正しいと思う生徒たちもいるだろう。生徒や家族、教員や地域共同体が、特定の政治的・民族的・宗教的対立に、シンパシーをもっていたり、個人的に関わっていたりという場合は、こういった問題についてとても強い感情をもっていることがある。

「テロはNO！」と断言するところから入らないこのアプローチは、テロリストに甘いように見えるかもしれない。だが、頭ごなしにテロと呼ばれている事件を否定するならば、この引用に例示されているようなムスリムの子もたちは疎外感をもち、学校に来ること自体をやめるかもしれない。そうなっては「共同体の団結」のための教育が、逆効果をもたらしてしまう。まずはテロリストに共感をもつ人たちが国内に決して少なくないこと、それは暴力肯定と必ずしもイコールではないことを教員に認知してもらい、また同様のことをイギリス人はアイルランド紛争で経験していることを思い出してもらおうのである。

その上で、教員へのアドバイスとしては、

- ・生徒たちが、正義と不正の問題を探究し、それらに対する宗教側の対応を調べるのはよいのではないか。
- ・生徒たちが、民主的社会では、ロビー活動や政治的アクティヴィズムなど、テロに代わる手段としてどのような手段があるかを調べるのもよい。また、戦争を宣告する権威があるのは・持つべきなのは誰なのかを問題にするのもよいだろう。
- ・民主的方法では上手くいかなかったとき、どうしたら状況を改善できるかを考えるには、市民性教育に結びつけるのも有効である。テロ行為による人的犠牲について真剣に考えたり、目的が手段を正当化するような状況はあるのかを問うことになるだろう。
- ・インターネットで情報を検索する際、有害な資料に出くわすかもしれない。そのような場合は、生徒がその危険性を察知し、何が危険なのかを理解するのを助けるべきである。

といった方針が示されている。ガイドの最後には、教員用の参考文献・資料一覧、また、テロの宗教的正当化の例として、2005年のロンドン同時爆破事件の情報が載っている。

②授業課題例

より具体的にどのような授業が展開されるのか、同じ「テロと宗教」の単元が、2010年代に出版された教科書ではどうなっているかを見よう。イギリスには教科書検定制度の類はないが、2010年代に出版されたこの中学生用教科書は、「共同体の団結」の推進という目標を強く意識しており、また、レジリエンス・プロジェクトと同様の観点から、宗教テロのような問題を大胆にとりあげている。

「テロリストが宗教的な人、ということはあるか? Can terrorists be religious?」という題の単元⁶⁾は、宗教とテロは関係があるのかなのかという問題に正面から取り組んだものである。教科書本文の冒頭の「学習目標」は4点ある。



- ・宗教とテロを結びつける人たちは、どのようにしてそうするのかを知る
- ・宗教とテロのつながりを理解する
- ・テロは正当化できるかどうかを考える
- ・宗教的テロに関する多様な意見を分析する

これに続くのは、世界各地で起きた6つの宗教テロ事件（特定の宗教の

信者が実行犯とされるもの)に関する新聞記事の見出しのコラージュである。まずオウム真理教の地下鉄サリン事件。次にキリスト教徒によるノルウェーの事件、さらにヒンドゥー教徒による劇場爆破事件、ユダヤ教徒(人)によるイスラエルでの事件、ムスリムによる事件、シク教徒によるカナダの事件が挙げられている。オウム事件については「オウム」という名ではなく、「仏教徒」となっているが、これは他の記事についても同様で、6 宗教すべてについてテロ事件が起きているということを強調するためのようである。これらの記事を受けての導入文は以下である。

これらの新聞記事は、過去数年間に起きた、一般人に対する宗教者の武力攻撃を報道している。攻撃者が宗教集団に所属していることは疑いない。だが、どの宗教にしても、宗教は本当に一般人を攻撃し殺害せよと教えているのか？

この次のページには、炎上する世界貿易センタービルの大きな画像がおかれている。それ以外のスペースには、「宗教は本当に一般人を攻撃し殺害せよと教えているのか？」という導入の問いに対する、5 つの回答例が並んでいる。いずれも特定個人の発言で、3 つについては個人名も特定できる。「無実な人を殺害するのは逸脱した信仰である」とするサウジのイスラム指導者、「真のクリスチャンは人を撃ったりしない」とするノルウェーの牧師、「暴力は自分のグループに対する愛から来ている」とする宗教学者、「テロは特定の宗教的コンテキストで発生するが、どの宗教も信者にテロをせよと教えることはない」とするインドネシアの活動家、「自爆テロは非合理的な狂信主義が生み出しているのではなく、政治的な動機によるものだ」とするムスリムの社会学者である。

これを受ける形で、次のページは、「それでは、「宗教はテロを引き起こすのか？」という問いを(あなたは)どう考えるか？」という問いかけから始まる。続く文面は、

宗教とテロの間には関係があると考える人もいる。だが、だからとい

って、宗教がテロの原因であるということには必ずしもならない。以下のような他の原因もありうる。

であり、その下には、「宗教はテロに結びつくか（関係があるか）？」という問いを中心に、次の9つの説明が施された図がある。

- ・宗教をもつテロリストの中には、教えを誤解している人もいる
- ・自分は信心深いというテロリストの中には、実際、そうでもない人もいる
- ・新聞が、話をおもしろくするために、テロと宗教の教えを結びつけている
- ・宗教を利用して、自分たちの行為は道徳的に正しいのだと見せようとするテロリストもいる
- ・宗教を利用して、政治的動機をかくすテロリストもいる
- ・宗教の教えを道徳の教えと混同するテロリストもいる
- ・政府の中には、テロを支援しながら、「テロは宗教だ」ということによって、政府はそれに関与していないと見せている政府もある
- ・テロは宗教の教えではなく宗教組織によって動機づけられている
- ・宗教的テロリストの中には、狂気の人もいる

最後に、これらの情報をもとに取り組むべきアクティビティが難易度順に4つ示されている。3番目のものは、「宗教は本当に一般人を攻撃し殺害せよと教えているのか？」に対する次の5つの回答例に対して、賛否を論じるものである。

- 1 5つの引用の意味を説明しなさい
- 2 あなたはどれにとくに賛成しますか
- 3 賛成しないものはありますか
- 4 自分の答えに理由をつけなさい
- 5 インターネットを使い、宗教とテロのつながりに関する意見をさら

に探しなさい

5つのうち4つは、宗教の教えはテロの直接の原因ではないとするものである。それに対して「暴力は自分のグループに対する愛から来ている」は、ある宗教のグループが、仲間を守るために暴力行為に至ることがあると論じているもので、これをめぐって議論が活発になるだろうと資料集は予想している。インターネットを自由に探せば、宗教と暴力行為は深く関係しているという意見も見つかるだろう。教科書では載せなくても、そういった情報を遮断してはいけないという制作者の意図がある。

最後のアクティビティは、宗教とテロは関係があるのか、ないのかについて、両論をそれぞれの根拠とともに説明した上で、自分はどうか考えるのかを述べるというものである。

「宗教テロなどというものは存在しない」

- 1 このようなことを言う人は、どのような理由からそう言うのだろうか
- 2 この発言に賛成しない人は、どのような理由があるのだろうか
- 3 あなたの意見は？

「宗教テロなどというものは存在しない」という言明は、資料集によれば、宗教とテロは無関係ではないが、宗教の教義はテロの直接の原因ではないという意味である。他にどのような原因がありうるかについて、前掲の9つの説明を参照しながら述べ、最終的には、テロリストは教義の解釈を誤っているのかどうかについて各自判断を下すということになっている。

「共同体の団結」が教育目標として掲げられる以前は、戦争や暴力のテーマが宗教科でとりあげられることはなかったというわけではない。しかし、とりあげられる場合は、宗教（の名において行われる）テロについて論じるのではなく、戦争一般についてまずそれが正当化できるかどうかについて自分の意見を述べ、さらに各宗教が戦争や平和についてどのような教えを説いているかを知るといった内容だった。すなわち、「戦争は“なら

ず者”を懲らしめるために必要だ、と言うことはできるか」「戦争では勝つためなら何をやってもいいのか」「核兵器を使うことは許されるか」などが生徒に向けられる質問だった。とくに注目すべきは、これらの質問では、暴力を行使する主体は国家だったという点である。

たとえば、2002年に出版されたある教科書では、戦争と平和に関する単元のなかで、2001年の同時多発テロ事件に関する話題をいち早く取り入れているが、それは、そのテロ自体の是非を問う内容ではなく、その後のアメリカによるアフガニスタン攻撃に対し、マレーシアのイスラム政党が「ジハード」を開始したこと、その「ジハード」とはアフガニスタンに衣料品や医薬品を送ってアフガニスタン人を支援することも含むとされていること、といった情報の提供であり、どちらかといえばアメリカに批判的なニュアンスがある。さらにこの教科書は、「ヒトラーのような独裁者やオサマ・ビン・ラディンのようなテロリストが入院している病院なら、爆破してもよいと思うか」という質問を投げかけている。1998年の、米軍と英軍によるイラク攻撃は正しかったのかどうかを考えさせる箇所もある。つまり、イギリスの宗教教育は政治的にはリベラルな環境で行われてきたのだが、そういった場ではテロリストを批判するよりも国家暴力を批判する方がやりやすかったのだ。ムスリムの生徒と他の生徒の間で意見がはげしく対立するかもしれないような質問、問いかたによってはイスラム批判につながりうるような話題は、タブーだったのである。

さらに遡れば、多文化主義が浸透した1990年代に出版された教科書は、テーマで構成されるよりも宗教ごとに章や巻が分かれているものが多い。そのなかのイスラムの章で「ジハードと平和」という問題がどうあつかわれているか、一例を見ると^⑧、生徒に投げかけられる質問は、

- ・大ジハードとはなにか
- ・小ジハードとはなにか
- ・日常生活でムスリムが直面しうる誘惑にはどのようなものがあるか
(←訳注:「大ジハード」は誘惑に抗すること全般を指すため、その例を挙げさせている)

- ・非ムスリムが新聞で、他国のイスラム極端主義⁹⁾ についての記事を読み、イスラム極端派の戦争に対する態度を批判しているとする。それを耳にしたムスリムが、ジハードに関する本当のイスラムの教えについて、その非ムスリムに説明している会話を想像し、書いてみよう。

(10)

である。まさに異文化理解教育のスタイルであり、特定の見解や行為の善し悪しを論じるということはさせないのである。想定されている「悪いこと」はただ一つ。イスラムをよく理解せずにイスラムの悪口を言うことである。

3 信教の自由と「共同体の団結」

「本当のムスリムはテロなどしない」の一点張りですませず、これについて多様な意見があることを、それぞれの根拠とともに理解させた上で、自分の判断を論理的に導かせる現在の宗教科の教育は、他人の信仰についても、よくないと思う点については率直にそう言うことを促している。前掲の教科書の同シリーズからその極端な例を挙げよう。

イスラムの倫理的判断に関する単元でだが、教科書にはまずクルアーンとハディースからの引用が 13 箇所挙げられている。「幼い者にはやさしく、老いた者には敬意を」「アルコールとギャンブルは悪魔のわざである」「男性は未婚女性と二人きりになってはいけない」といったフレーズである。ここに付けられている課題は、

あなたが賛成する教えを 3 つ、反対する教えを 3 つ挙げ、その理由や例を示しなさい。

21 世紀のイギリスで従うには、困難な教えはあるでしょうか？ どれ？ なぜ？⁽¹¹⁾

となっている。この教科書の執筆者は、クラスにイスラムの生徒がいる可能性について考えているのだろうか。クルアーンに公然と「反対する」など、できないとイスラムは言うだろうし、友だちがするのにも抵抗があるのではないか。

言い換えれば、こういった教科書は、中立的な観点から書かれているかということ、執筆者本人はそのつもりかもしれないが、実際には、クルアーンであろうと聖書であろうと、その内容について好きに意見を表明してよい、それは冒涇にならないとする世俗的な観点がベースにあるのである。つまり、個人的にはとくに信仰をもたない、ほぼ「無宗教」な教員、あるいはキリスト教でもかなりリベラル（近代主義的）な教員が、同様の意識の子どもたちに対して、宗教理解を説き、宗教問題をともに考えるという想定が、現在の公立校での宗教教育では、暗黙の前提になっている。

したがって、このような「宗教」の授業をする学校には子どもを行かせられないという親も出てくる。一つの授業ならば、信仰上の理由から免除してもらおうということも可能だが、学校全体の雰囲気・エトスが、子どもを敬虔な信者に育てるには適当ではないと判断する親は、宗教系校（faith school）⁽¹²⁾ を選ぶことになる。現在、その需要がもっともあるのはイスラム学校で、ロンドンなどのイングランド南部に 68 校、バーミンガムなどのイングランド中部に 55 校、マンチェスターなどのイングランド北部には 56 校のイスラム学校が存在する。⁽¹³⁾

教育省からの「共同体の団結」の要請は、このような宗教系校にも向けられていた。宗派教育を行うことは認められているのだが、それでも、たとえ完全な私立（独立校）であろうとも、「自他の文化を尊重・認知し、寛容と調和を促進するよう、生徒を支援すること」が求められている。ただし、教育の自由を重んじる伝統があるため、そのような国の規定には「法的拘束力はない」という留保がつけられていた。

だが、IS に何百人ものイスラムの若者が向かっているとなれば、イスラム学校では何を教えているのかが政府・社会から疑われることにもなる。2014 年 11 月にオフステッド（学校を視察する政府機関）が実際に調査をしたところ、東ロンドンにある一部のイスラム系私立校が、過激思想

の影響に晒されているという結果が出た。¹⁴⁹教師が過激派というわけではないが、イスラム教育に比重をかけ過ぎているため、生徒たちの視野が広がらず、過激派の言うことをまともに受けやすくなっているというのである。イギリス社会の価値である、民主主義、個人の自由、相互尊重などが身につけていないし、中学修了試験で落第する生徒の比率が高いという指摘がなされた。

宗教教育を専門とする、ロンドン大学キングスカレッジのA・ライト教授によれば、宗教系私立校に教育の自由を認めるかどうかは、過去にもユダヤ人学校をめぐる議論された。しかし、そのような学校の教育に対し監視、介入したり、さらには禁止したりするよりも、信頼していますよ、と政府と社会の懐の広さを示す方が、宗教側は過激化しないものだという見解が優勢だった。それに比べると、今回は厳しい評価がなされたわけだが、背景には、シリア渡航問題のほか、同年3月に露呈していた、バーミンガム市の「トロイの木馬作戦事件」がある。

この事件は、市内の各学校の校長を追いだし、イスラムのルールに則って学校を運営する者をつけよという指令を書いた、差出人不明の手紙が見つかったことに端を発している。このときのオフステッドの調査では、5つの学校にイスラム主義の影響があるという報告がなされた。

この事件と調査結果は、日本では「公立学校がイスラム化？」というタイトルで報道されたが¹⁵⁰、日本の公立校から連想すると誤解してしまうだろう。バーミンガム市はムスリム人口が21%で、イギリスの平均よりは多いのだが、問題だとされた学校の一つをとれば、その生徒は98%もがムスリムなのである。¹⁵¹そして70%が給食費を免除されている。たとえムスリムが少ない公立校であっても、生徒の信教の自由のために、日中の礼拝の希望などは受け入れている。この学校はもともとは無宗教立なのだが、このように現在は生徒のほぼ全員がムスリムなのだから、学校生活がイスラム化していくのは自然なことではあった（とはいえ、渦中の理事長の話によればだが、生徒のうち学校で毎日礼拝するのはせいぜい10%、ガーディアン紙記者が視察した限りでは、スカーフを着用している女子生徒は多いが、体育以外は男女一緒にのクラスで授業を受けていた）。

しかも、この学校は 2013 年から「アカデミー」と呼ばれる新種の学校に転換していたのである。アカデミーは 2000 年に時の労働党政権が、貧困地区の学校再生の切り札として導入した公設民営校である。公立校を民営にした上で、テストや監査の結果で学校や教師を競争させることによってランクを上げようという政策である。この学校も、教育のレベルが向上しただけなく、財団の寄付で老朽化した校舎は真新しくなり、最新の教育設備が備わった。そして、アカデミーでは（全国共通のナショナル・カリキュラムではなく）学校独自のカリキュラムが認められるので、宗教教育についても以前よりも自由がきくようになっていたのだ。

とすると問題は、学校が極端なイスラム主義の影響下にあるかどうか、直接的に言えば、財団が学校運営に乗り出したのは、生徒に過激思想を教え扇動するためだったのかどうかである。これについては、報告者によって意見が分かれてしまった。それが、その半年後には、500 人もが IS に渡ったというデータが出たため、「それ見たことか」と警戒派が勢いに乗り、11 月にはイスラム系私立校の調査に至ったというのが経緯である。

おわりに

述べてきたように、2000 年代から進行しているイギリスの「テロに抗する宗教教育」は、事なかれ主義のおよそ反対であり、ここまで踏み込んだものは他国では聞かないほどである。対立から融和へという目的に対し、整合的に教育を組み立てることができるのは、長年の宗教教育の蓄積あつてのことだ。しかし、どこかボタンをかけ違えているようなところもあるので、最後に整理してみたい。

最初に、イギリス政府は、「共同体の団結」の推進のために、宗教教育に期待をかけていると述べた。ところが、2013 年からの教育政策の転換は、宗教教育にむしろ打撃を与えることになった。国際競争力をつけようと、政府はイングリッシュ・バカロレア制度を考案した。これは、中学修了試験で高得点をとった生徒に与えられる資格である。当然、バカロレア

をとった生徒が多い学校は評価が高くなる。ところが政府は、この認定の対象になる科目に、「宗教」を入れなかったのである（ちなみに国際バカロレアの方には「世界の宗教」がある）。このため、試験科目の教科に力を入れ、宗教科をやめる中学校が続出している（宗教科は必修だということにおかまいなしである）。前述のアカデミーでは、35%の学校が、試験準備をする学年（14～16歳）のカリキュラムから宗教科を外している。⁴⁷アカデミーでは教育の自由がきくために、前述のように宗教教育を充実させることも可能なのだが、アカデミー共通の使命は学校間競争に勝つことであるため、このような場合には宗教科をいさぎよく廃止するのである。こうして宗教教育界は、のぼった梯子をいきなり外されてしまった。

さらに政府は、前述のオフステッドによる調査報告の直後、2014年11月末に、すべての学校で「イギリスの価値 **British Value**」を教えることを義務づけた。「イギリスの価値」とは、民主主義、法の支配、個人の自由と相互の尊重、自分とは異なる信仰を持つ者への寛容であり、今後はこれらが教えられているかも監査に含められることになった。だが、このイギリスの価値は実のところ、どれもみな必修の市民性教育の授業で既に掲げられていた。その効果が出ていない、と業を煮やした政府がダメ押しをしたことになるが、しかし、これらを「イギリスの価値」と呼んでしまったよかったのか。「イスラムの価値ではないけれども」、というニュアンスが入り、対立の構図を公的に固定してしまったのではないか。

他方、教室では、テロに抗する教育のために宗教科の教員が奮闘中である。だが、移民が集中する大都市以外の学校は、今なお、ほとんどが「白人」で占められている。また、大都市であっても、前述のバーミンガム市のように、公立でもムスリムの学校と「白人」の学校が分離していたりする。その状況で、「多様な信仰をもつ隣人たちとともに同じ共同体を築いていこう」という授業をする教室は、なんと矛盾した、不思議な空間になっていないだろうか。

このようなちぐはぐなことが起こっているのは、教育の自由、信教の自由、経済競争の自由、民主主義の自由が学校という場でせめぎあっているためである。「テロに抗する」「市民が団結し、よき共同体を作る」という

理念がストレートに教育に反映されないのは、そのためである。もし、よく言われるように、移民の若者たちが過激思想に惹かれる主原因が、学歴も低く、職もない、という疎外にあるのであれば、アカデミーが成功し、貧困問題が解消すれば、不満はなくなり、反テロ・団結教育は放っていても済むのかもしれない。しかしそううまくいくのか、とオウム真理教事件を経験している国からは声をかけたくなる。となると、宗教教育からのアプローチは、試行錯誤の連続であろうとも、やはり必要なのではないか。

注

-
- ① *extremism* の語が良く使われる。多くの英和辞典では「過激派」の訳語があてられているが、過激派=*radicalism* と極端主義=*extremism* は違うという主張があるのだ。思想が *radical* になること自体は問題ではない(むしろ思想の自由として認められるべきである)、暴力化が問題なのだという考えから、テロリズムなどを指すときに *extremism* が使われるのである。
- ② ケナン・マリク「解体したヨーロッパ市民社会—多文化主義と同化政策はなぜ失敗したか」『フォーリン・アフェアーズ・レポート』No.4, 2015年, pp.27-28.
- ③ 最初の二文字が大文字なのは、REは宗教教育 *religious education* を指すためである。つまり、「耐性のある」という意味のレジリエンスと掛け言葉になっている。
- ④ “An Evaluation of REsilience 2009-2011” 2011.7.31. p.3
<http://www.wasacre.org.uk/publications/REC%20report%20RESILIENCE%20PROJECT%20EVALUATION.pdf>
- ⑤ REsilience Gateway document 4.2 “Terrorism Claiming Religious Justification”
- ⑥ Steve Clarke, *Themes to InspiRE*, Book3, for KS3, London: Hodder Education, 2013, pp.78-81.
- ⑦ Chris Wright, *Beliefs, Questions, and Issues*, Oxford: Oxford U. P., 2002, pp139-151.
- ⑧ 一例といっても、中学修了試験 (GCSE) 対策用の教科書のため、教科書執筆者の主観による質問ではなく、そのような公的試験で問われうる質問を想定している。これについては2002年の前掲の教科書も同様である。
- ⑨ 注1を参照。
- ⑩ Ann Lovelace & Joy White, *Beliefs, Values and Traditions*, Oxford: Heinemann, 1996, pp.142-143.
- ⑪ Steve Clarke, *Religions to InspiRE*, London: Hodder Education, 2011, p.52-53.

⁽¹²⁾ 日本では宗教系校はみな私立だが、現在も国教制のイギリスでは、公立（＝国家が経済的に維持している）でかつ宗教系という学校も存在する（現在、宗教系校は公立校の約3分の1を占めている）。もともとは英国国教会が公教育において役割を果たすために、宗教系公立校が生まれたのだが、国内の宗教の多様化とともに、他の教派・宗教の公立校も建てられるようになった。とはいえ、イスラム学校でそれに該当するのは、イングランド全体で11校のみである。英国国教会系は4600校存在するのに対してである。（2010年の教育省の報告

<https://www.gov.uk/government/publications/maintained-faith-schools/maintained-faith-schools>)

⁽¹³⁾ イスラム学校連盟（Association of Muslim Schools）のHPによる。

<http://ams-uk.org/muslim-schools/>

⁽¹⁴⁾ “‘Radicalisation risk’ at six Muslim private schools, says Ofsted” BBC, 2014. 11. 21.

<http://www.bbc.com/news/education-30129645>

⁽¹⁵⁾ NHK 6月16日放送 「キャッチ！ 世界の視点」

⁽¹⁶⁾ “‘Inside Park View academy: Religion row school ‘is victim of its success’” *The Guardian*, 2014. 5. 14. <http://www.theguardian.com/education/2014/may/14/inside-park-view-academy-religion-row-school-victim-of-success>

⁽¹⁷⁾ “‘Religious education being edged out of school timetables’ illegally,” *The Telegraph*, 2013.11.29.

パレスチナ・アラブ人アイデンティティの回復

—イスラエルのキリスト教徒徴兵問題—

菅瀬 晶子¹

ユダヤ人国家のマイノリティとして、イスラエルのアラブ人市民は長らくパレスチナ・アラブ人としてのアイデンティティを抑圧されてきた。ことにキリスト教徒は、父系親族集団単位での労働党政権への取り込みが進み、選挙においてもアラブ・ナショナリスト政党を支持しない傾向が続いた。しかしながら、キリスト教徒徴兵問題やアラブ人市民を対象としたヘイト・クライムの増加により、近年はパレスチナ・アラブ人としてのアイデンティティ回復の兆しがみられる。

¹すがせ あきこ：国立民族学博物館助教

1. はじめに

1.1 本稿の目的

本稿は、ユダヤ人国家イスラエルの宗教的・民族的^①マイノリティであるアラブ人市民、そのなかでもキリスト教徒におもに焦点を絞り、彼らにみられる「パレスチナ・アラブ人」としてのアイデンティティ回復の動きを、近年みられるキリスト教徒徴兵問題とヘイト・クライムに対する彼らの反応からみてゆくことを目的としている。

2015年4月（建国記念日）の時点でのイスラエルの総人口は、約834万5000人であり、そのうちアラブ人市民は全体の20.7%に相当する^②、約173万人を占めている。宗教・教派別の人口比率は、2003年5月の統計ではアラブ人市民の約9%、2009年末の統計では約7.9%がキリスト教徒であるとされており、近年人口の減少が著しい。その理由としては、キリスト教徒の晩婚化^③や少子化^④が挙げられる。別のデータでは、2011年末の時点でイスラエル国内の「キリスト教徒（ユダヤ教からの改宗者や移民を含む）」の人口は約153万人であり、イスラエル総人口の約2%を占めるという（Mansour 2012: 16）。このうち80.4%がアラブ人キリスト教徒に相当するというので、約123万人が現在イスラエル国内に居住するアラブ人キリスト教徒の人口ということになる。これは、冷戦時代末期以来急増し、今やイスラエルの世論形成に大きな影響力をおよぼすようになった、ロシア系移民とほぼ同数の人口である。

しかしながら、アラブ人市民とユダヤ人市民の間の所得差は大きい。イスラエルのアラブ人市民の人権保護団体アダーラ（Adalah, ^⑤عدالة）が出したレポートによれば、2008年の時点で、ユダヤ人市民とアラブ人市民の平均月収には2530シェケル（685米ドルに相当）の格差がある（Adalah 2011: 19）。また、アラブ人被雇用者の45%が、土木業や非熟練労働など、ブルーカラーに属している（Adalah 2011: 26）。この格差は彼らが受ける教育のレベルと種類に原因があるといわれている。実際大学における学生

の人口比率をみても、どの学部でもユダヤ人学生が 90%以上を占めており、アラブ人学生はドロップアウト率も高い (Adalah 2011: 43)。これは上記の所得格差により、アラブ人学生の中には途中で授業料が払えなくなる者がいることのほかに、イスラエルの初等教育システムに由来する問題が原因となっている。公立校ではヘブライ語で教育がおこなわれるので、アラビア語を母語とする生徒もヘブライ語で授業を受けなければならない、アラブ人生徒・学生はユダヤ人と比較すると、成績が劣る傾向にあるためである。このため、ハイファなどガリラヤ地方の都市部では、ローマ・カトリック教会や東方正教会が経営する私立校がアラビア語による独自カリキュラムの教育をおこない、アラブ人市民の人気を集めている (菅瀬 2010: 153-155)。ただし、これら私立校は公立校とは違い、授業料が有料であるため、ユダヤ人市民に比べて所得の低いアラブ人の家庭には、大きな経済的負担がかかることになる。

実は、就学生の高校卒業率をキリスト教徒、ムスリム、ドルーズ⁶⁾、ユダヤ教徒で比較すると、むしろもっとも高いのはキリスト教徒であり⁶⁾、教育格差だけが所得格差を生んでいる訳ではないことがわかる。所得格差に大きな影響を与えているもうひとつの理由は、イスラエル国民の義務とされる兵役を課されないアラブ人市民 (ムスリム、キリスト教徒) が、就職や保険サービスなどで受けている差別待遇である。本来は「セキュリティ上の理由」、つまりパレスチナ自治区や周辺アラブ諸国への共感が強いアラブ人市民をセキュリティの中核から遠ざけるためとされていたアラブ人市民の兵役免除は、彼らに対する差別待遇を正当化する根拠となってしまっている。

このように、兵役とイスラエルにおけるマイノリティの待遇は不可分の関係にあり、兵役義務が課されるか否かの基準には、イスラエル独自のエスニシティ概念が大きくかかわっている。また、1990年代にはじまった和平交渉の頓挫や、イスラエルの占領政策に対するパレスチナ・アラブ人側の民衆蜂起「アル・アクサー・インティファダ」を経て、イスラエル社会は右傾化の一途をたどっている。その急先鋒となっているのが、ヨルダン川西岸地区に不法に居住するユダヤ人入植者である。彼らによるパレ

スチナ・アラブ人に対するヘイト・クライムが近年急増しており、その背景にあるのは「国民の義務を果たさない」アラブ人市民への根強い反感である。さらに、ヘイト・クライムに晒されたアラブ人市民側にも、イスラエル政府から与えられた宗教的・民族的マイノリティとしての「イスラエル・アラブ」という呼称を捨て、パレスチナ・アラブ人としてのアイデンティティを回復しようとする動きがみられる。本稿は 2010 年代の現在、パレスチナ・アラブ人の中で起こっているアイデンティティの変化について、おもにキリスト教徒に焦点を絞って追い、その背景にある兵役問題とヘイト・クライムの現状について、先行研究の流れをふまえてまとめる。さらに、イスラエル国内での政治参加のありかたについて、今後の展望を述べる。

1.2 アラブ人キリスト教徒の政治参加をめぐる状況と先行研究

徴兵問題とヘイト・クライムに触れる前に、イスラエルのアラブ人キリスト教徒の政治参加が、2010 年代に至るまでどのような経緯をたどってきたかについて、簡単にまとめておきたい。

イスラエル内のアラブ人市民研究は、イスラエル政府の主導によってはじめられた。これは、当時の与党であったマパイ（のちのイスラエル労働党。以降マパイ時代の出来事のみマパイと表記し、それ以外はマパイ・労働党と表記）がアラブ人市民を懐柔するため、土地の有力者を父系親族集団単位で取り込んだためである。アラブ世界では父系親族集団が婚姻や行政、宗教行事において重要な役割を果たしており、イスラエル建国以前のパレスチナでもまた同様であった。後述するように、父系親族集団の影響力が選挙での投票傾向にも多大な影響を及ぼすため、有力な父系親族集団を懐柔することは、マパイにとって非常に重要だったのである。また、マパイ政権下において、アラブ人市民のおもな居住地区であるガリラヤ地方には軍政が敷かれた。軍政下のガリラヤ地方の行政区分は細分化され、その区分間の住民の移動は著しく制限され、農村部での生産活動も禁止された。このため、アラブ人市民のおもな生業であった農業は著しく衰退し、

都市部での出稼ぎのため、農村部から都市部への人口流出が続いた。この傾向は、今日に至るまで変わっていない。ローゼンフェルドは、この人口移動が父系親族集団にも大きくかかわる拡大家族に与えた負の影響を指摘した (Rosenfeld 1958)。ほかにも、マパイ・労働党への支持をめぐり、父系親族集団間で起きた諍いについて、アブネル・コーヘンが報告している (Cohen 1965)。ローゼンフェルドとは異なり、コーヘンはマパイの支持基盤である労働組合連合、すなわちヒスタドルートの支援のもとに調査をおこなった人物であり、政策への反映を意識して研究をおこなっていたことがうかがえる。

軍政は 1966 年に終了したが、その後もアラブ人市民は農地拡大や建造物建築に対する規制、さらには土地の接収など、さまざまな制約を課されてきた。その状況についての当事者からの最初の報告は、66 年にヘブライ語で出版され、68 年に英訳された“*The Arabs in Israel*”である。マイノリティとして取り残されたアラブ人の苦境と、彼らが直面する貧困と土地接収の実態について、豊富な事例をもとに述べている。著者のサブリー・ジュリエス (Sabrī Jūrīs (Jiryis), صبري حريس) はメルキト派カトリック信徒の弁護士で、アラブ・ナショナリストの PLO の幹部としての立場から、シオニズムに基く政策の破綻と責任の所在を訴え、イスラエル建国当初に立ち戻り、アラブ人に対する差別的待遇を改善すべきであると主張する (Jiryis 1968)。本書がのちのイスラエルにおけるアラブ人研究に与えた影響は計り知れない。また、ジュリエスの著作と同じく、軍政下時代のガリラヤ地方における地方行政で、マパイ・労働党の影響力を払拭しようとする動きがあったことが、サァディーの研究で扱われている (Sa'di 2001)。

アラブ人市民の政治的エンパワーメントについては、アル・ハッジが数多い報告をおこなっているが (Al-Haj and Rosenfeld 1990, Al Haj 1987、アル・ハッジがムスリムであるためか、マイノリティ、ことにキリスト教徒についての記述が手薄になりがちである。2000 年から 2003 年にパレスチナ自治区で起こったアル・アクサー・インティファーダと、イスラエルのアラブ人コミュニティへの余波までの動向は、ショウグリーによる研究が詳しい。ことにイスラエルのアラブ人市民の政治活動の転機となった、土

地の日事件（1976年）に詳しく、関係者に詳細かつ貴重なインタビューを取っており、1970年代までの状況を包括的に記述している（Shoughry 2012）。ユダヤ人側からはイラク系のラナアン・コーヘンが、建国当初から2000年代中盤に至るアラブ人市民の国会議員選挙における投票傾向を分析し、宗教・教派別にみられる支持政党の変遷を追っている（Cohen 2009）。コーヘンの視点はユダヤ人研究者の先人たちよりもはるかに公平であり、冷静にイスラエルの現状をとらえている点が評価できる。

キリスト教徒の政治参加傾向は、イスラエル建国当初から現在に至るまで、二種類に大別することができる。ひとつの傾向は、マパイへの恭順である。これは上記の軍政と、マパイによる有力父系親族集団の取り込みが大きく影響を受けてのことである。農業をあきらめ、都市での出稼ぎを求める父系親族集団の構成員たちの移動許可を得るために、その指導者たちはマパイとつながりを持つ必要性に迫られた。キリスト教徒のうち、ことにメルキト派カトリック信徒にこの傾向がみられる。後述するが、イスラエル建国当初のメルキト派カトリック教会の指導者、ガリラヤ大司教のジョルジュ・ハキーム（Jurj Ḥakīm, جورج حليم）が、マパイときわめて近い関係にあったためである。このため、地方のメルキト派信徒には、近年までマパイ・労働党支持の傾向が強くみられた。

そのいっぽうで、イスラエルの政党で唯一アラブ人に門戸を開いていた共産党⁹に加入して、政治参加の道を切り拓こうとする人びともいた。キリスト教徒では東方正教徒や、東方正教からプロテスタントに改宗した者に多くみられる傾向があり、後者に属する作家のエミール・ハビービー（Amīl Ḥabībī, اميل حبيبي）がもっとも有名である。メルキト派信徒にも共産党を支持する者はいたが、目立つ活動をおこなっていないのは、強烈な反共主義者であったハキーム大司教の怒りを買うことを恐れたせいと考えられる。

メルキト派信徒からは1990年代、アラブ・ナショナリストとしてアズミー・ビシャーラ（Azmi Bishāra, عزمي بشارة）が登場し、メルキト派信徒を中心とした政党バラド（Brit Leumit Dimoqrātit, בית לאומית דמוקרטית, al-Tajammu' al-Watānī al-Dimqrātī, التجمع الوطني الديموقراطي) を立ち上げ国会議員と

なったが、2001年にイスラエルの「敵国」シリアを訪問したことで議員資格剥奪の弾劾裁判にかけられ、激しいバッシングに晒された。ビシャーラのシオニズム批判は大衆の支持を得たものの、過激な言動ゆえか国会議員選挙時のバラドの得票には直結せず、メルキト派信徒によるマパイ・労働党支持傾向は2000年代までなおも堅固であった。ただし、父系親族集団の世代交代により、マパイ・労働党支持は徐々に薄れてきてはいる。なお、ビシャーラは2007年に議員を辞職してカタールへ亡命した。メルキト派信徒も都市住民を中心に、ハダッシュ支持に傾きつつある。

2. キリスト教徒徴兵問題とヘイト・クライム

2.1 イスラエルにおける非ユダヤ人のエスニック分類と徴兵制度

イスラエルは非ユダヤ人市民に対して、独自のエスニック分類を設定している。イスラエルのエスニック分類はヘブライ語でレオーム (le'om, מְעוּמָה) と呼ばれ、英語ではネーション、ナショナリティに相当する。2005年までは内務省が発行し、国民すべてが義務付けられているIDカードにレオームが記載されていた。非ユダヤ人のレオームには大きく分けて4種類あり、「アラブ」「ドルーズ」「ベドウィン」「チェルケス」⁹⁾が存在するが、ここではチェルケス以外について扱う。

「アラブ」、通称イスラエル・アラブとは、アラビア語を日常言語とするアラブ人市民をさすが、この分類に該当するのはスンナ派ムスリムとキリスト教徒のみである。同じくアラビア語使用者の「ドルーズ」と「ベドウィン」は、それぞれ別のレオームだとされている。しかしながら、ドルーズとはシーア派の分派から発生した宗教の信徒をさし、ベドウィンはいうまでもなく遊牧民⁹⁾である。つまり、イスラエルのレオーム定義には宗教と生態という、二つの異なる基準が混在していることになる。これは建国当初、宗教的マイノリティであるドルーズと、非定住民であったベドウィンを取り込むためにもうけられたエスニック分類であり、イスラームの異端とみなされてきたドルーズや、定住民からは畏怖の念をもってみられ

ていた⁴⁰ベドウィンと、マジョリティである定住民のムスリムおよびキリスト教徒の距離を巧妙に利用し、分断をはかるためのものであった。本来、「アラブ人」という概念はアラビア語を母語とする者をさし、イスラエル建国以前はドルーズもベドウィンもひとしくアラブ人であった。ところがこのエスニック分類によって、ドルーズとベドウィンの間では今や、「アラブとは異なる」アイデンティティが創成されている（臼杵 2009: 26）。

このレオームの分類は、イスラエルの徴兵制度にも利用されている。イスラエルの国民には 18 歳から、男子は 21 ヶ月、女子は 36 ヶ月の兵役に就き、下士官は 40 歳まで、将校は 45 歳まで予備役が課されるが、兵役義務の対象となっているのは超正統派以外のユダヤ人市民と、ドルーズおよびベドウィンの男子である。「セキュリティ上の理由」からアラブ、すなわちムスリムとキリスト教徒は徴兵対象となっておらず、アラブ人市民差別につながっていることは、すでに述べた。ところが近年、キリスト教徒に兵役を課す計画が持ち上がり、アラブ人コミュニティ内のみならず、イスラエル国内でさまざまな議論を呼んでいる。

2.2 キリスト教徒徴兵問題

2.2.1 2012 年秋、ナザレでの会議とキリスト教徒徴兵計画の発覚

そして、2013 年 6 月下旬、東方正教会のエルサレム大主教であり、アラブ・ナショナリストの人権活動家として、キリスト教徒のみならずムスリムからも絶大な信頼を寄せられているアターツラー・ハンナー（Atāllāh Ḥannā, عطاء الله حنا）が、ある声明を発表した。声明の中で、彼はアラブ人キリスト教徒の徴兵計画を、「宗教的にも、民族感情的にも許容しがたい」と拒絶し、この動きへの協力要請を拒否した教会の決定が尊重されるべきだと強調した⁴¹。

実は、ハンナー大主教がこのような声明を発表するのは、2012 年 11 月から数えてこれが 3 回目であった。問題の発端は最初の声明が発表される前月、つまり 2012 年 10 月に開催された、ある会合にさかのぼる。イス

ラエル軍が国内のキリスト教会関係者を集めたこの会合で、出席者たちは、信徒の若者の従軍促進に協力するよう、要請されたのである。ハンナー大主教はすぐさまこれを拒絶し、他の教会の指導者も同様であった。一般信徒の間でも激しい拒絶の声が上がり、実際にイスラエル政府がキリスト教徒への従軍呼びかけを強化しはじめた 2014 年春以降、インターネットの SNS を中心に、有志による徴兵反対運動が一気に活発化した。

SNS で最初に活動を開始したのが、祖国民主義青年連合が主催する、「ラン・アフダム・ビ・ジーシュクム (لن نخم بجيشكم)」という団体である。直訳すると、「あんたらの軍隊で働く気はない」という意味である。キリスト教徒中心に 2014 年に立ち上げられ、講演会を開催して啓発活動をおこなっている。現在もっとも活発に活動しているのが、ハダッシュ系の「ツァハル・マー・ビスターヒル (צהל מא בטלח)」という団体である。「イスラエル軍に従軍する価値はない」という意味であるが、ヘブライ語と口語アラビア語が混在し、韻をふんだ団体名¹²が、ヘブライ語が大量に混入したアラビア語を日常語とする彼らの言語状況を体現している。2013 年の発足以来、ナザレ、ハイファなど毎年各地でイベントを開催し、寸劇や音楽などを交えたアートイベントとして、多くの世代・立場のひととの関心を喚起している点が興味深い。また、ドルーズの兵役拒否者を招いて講演会を開くなど、ドルーズとの連帯を重視して運動を成功に導こうとしている。

イスラエルのアラブ人市民全体に、キリスト教徒徴兵問題が重大な危機として受け止められた理由は、四点挙げられる。まず第一に、「アラブ」と「ドルーズ」「ベドウィン」を分断したエスニック分類同様、ムスリムとキリスト教徒を分断しようというイスラエル政府の意図が明確であるということ。すでにイスラーム主義過激派の台頭により、東地中海地域アラビア語圏で長く培われてきたムスリムとキリスト教徒の共存が崩壊しかかっている地域もあり、イスラエルのアラブ人市民も共存の維持に多大な関心を払っている。第二に、ユダヤ人市民よりも経済的に困窮し、社会的地位の低いアラブ人市民が、徴兵に応じることにより植民地主義的に搾取されようとしているということ。英国による委任統治 (1919～1948 年) を

実質引き継ぐかたちで建国されたイスラエルによる占領政策を、植民地主義の延長であるとするのは、イスラエル側とパレスチナ自治区双方のアラブ人に共通した見解である。長年兵役を課せられてきたドルーズとベドウィンが、本来は同じアラブ人であるはずのパレスチナ自治区の住民と対峙させられ、なおかつ退役後もユダヤ人市民と平等な地位を獲得できている訳では決していないという構図は、まさに英国が植民地主義時代におこなってきた分割統治 (divide and rule) そのものである。この点も、徴兵が植民地主義的搾取であるという彼らの主張の裏付けとなっている (Miller 2014)。

第三に、パレスチナ自治区との連帯をはぐくむ障害となること。すでに60年以上にわたる分断によって、もとはひとしくパレスチナと呼ばれる地域に住んでいたイスラエル国内のアラブ人市民とパレスチナ自治区のパレスチナ・アラブ人は、互いに共感を抱きにくい状況に陥っている。キリスト教徒の従軍が、両者の精神的断絶をさらに深めることは、想像に難くない。そして第四の理由は、キリスト教会内部の倫理観の崩壊や、そのような教会と信徒の乖離である。その代表的な事例は徴兵問題以前の2000年代からすでに明るみに出ており、以下に述べるナッダーフ司祭による徴兵協力宣言の背景となっている。

2.2.2 イスラエル政府とキリスト教会の複雑な関係

東方正教会の実質的な指導者であるハンナー大主教が、徴兵協力拒絶を幾度も宣言するいっぽうで、徴兵に協力的な態度を取る者がいることも事実である。その代表的な存在が、ナザレ出身の東方正教会司祭であるジブラール・ナッダーフ (Jibrā'il/Gabriel Naddāf, جبرائيل ندف) である。彼は個人的に徴兵に協力すると発表し、多くのキリスト教徒やムスリムから非難を浴びたが、彼を支持する人びとも少数ながらいる⁴³⁾。また、2015年3月17日におこなわれたイスラエルの第20回国會議員選挙に際しては、ネタニヤフ首相ほかリクード議員の応援に駆けつける姿が報道された。ハンナー大主教はナッダーフ司祭のこのような姿勢を厳しく批判しているが、

東方正教会は不問に付しており、教会内部の見解が統一されていないことは明白である。

実はこの内紛状態は、以前から歴史的パレスチナの東方正教会でみられる、教会上層部と地元の聖職者・一般信徒の乖離に根ざしている。歴史的パレスチナの東方正教会は、ヨルダンやカタールと同教区であり、エルサレム総主教によって統括されているが、2005年から在位中のテオフィロス3世もその前任者であるイリネオス1世も、パレスチナ・アラブ人ではなくギリシャ人である。ことにエルサレム総主教区はサモス島出身者で固められており、少数混じる地元出身のパレスチナ・アラブ人聖職者との関係は、あまり良好ではない。一般信徒もまた、パレスチナの置かれた苦境に理解のないギリシャ人高位聖職者に不信感を抱いており、これまでもたびたび、ギリシャ正教の区分から脱して独自のアラブ正教として独立しようという運動が起きている。その運動が高揚した最大の要因が、2002年に発覚した、イリネオス1世とイスラエル政府の間で交わされた総主教就任と土地売却の密約であった。

イスラエルにおけるすべての宗教は、宗教省（現宗教サーヴィス省）で管轄されており、総主教など各宗教の最高指導者は、宗教省から認可を得なければ正式に就任することができない。イリネオス1世は2001年に総主教に選出され、就任したが、このとき宗教省から認可を得る代償として、教会所有地をイスラエル政府に売却する密約を取り付け、さらには当時イスラエルで激増していた旧ソ連邦からの新移民の身元引受を請けあったという。この事実を、当時は大修道院長であったアターツラー・ハンナーが暴露し、東方正教会を二分する大問題となった。

二分とはいうが、一般信徒はハンナー大修道院長を圧倒的に支持し、この問題はイリネオス1世の総主教としての資質を問う機会となった。結果的にイリネオス1世は退位し、一修道士の身分にまで格下げされるという、厳しい処遇を受けた（Katz and Kark 2005, 菅瀬 2010）。実はこの時期、イリネオス1世の腹心であったのが、ナッダーフ司祭である。イリネオス1世退位後、後任のテオフィロス3世によって大主教に指名されたハンナーとは、同じガリラヤ地方の地元出身でありながら正反対の立場を取り、彼

が徴兵への協力要請を宣言したのは、このような背景があつてのことである。

また、東方正教会のみならず、第二の集団であるメルキト派カトリック教会もまた、イスラエル政府と長年にわたって複雑な関係にある。歴史的パレスチナにおけるメルキト派の中心は、ハイファに置かれているガリラヤ大司教座であるが、英国委任統治時代の司教であったグレゴリオス・ハッジヤール (Grīgūrius Hajjār; غريغوريوس حجل) は高名なアラブ・ナショナリストであり、親仏のメルキト派の指導者として反英・反シオニズムの立場を取っていた (Seikaly 1995: 164-179)。ところが彼の死後、イスラエル建国の時期に大司教の地位にあつたジョルジュ・ハキームは、70年代に至るまでほぼ常時与党の地位にあつたマパイ・労働党ときわめて近い関係にあつた。彼の在任中、信徒はイスラエル建国に伴う混乱 (ナクバ) で起きたアラブ人農村の破壊や住民の追放について、公の場で語るができなかった (Chacour with Hazard 1984: 95)。彼はハイファのダウンタウンに教会が所有していた広大な土地を信徒に無断でユダヤ基金に売却しただけでなく、ナクバ時に信徒に対してレバノンへの避難を勧告し、結果多くのハイファ市民を難民化させた疑惑があり、現在もおアラブ人市民の間では、きわめて評判の悪い人物である。また、彼は極端な反共主義者として知られ、共産党を唯一の政治活動の場としていたアラブ人市民にとっては、思想的に相容れぬ指導者であつた。かつて宗教省のキリスト教徒担当局長をつとめたサウル・コルビは、ハキーム大司教を「イスラエル政府に常時とても協力的ではあつたが、それはあくまで信徒の権利を守るためであり、メルキト派総大司教になって以降はイスラエルに非常に批判的」と評している (Colbi 1988: 175)。彼は1967年に総大司教に選出され、ガリラヤ地方を去つた。

ハキーム大司教のマパイ・労働党寄りの姿勢は、マパイによる軍政とアラブ農村の有力者取り込みと関連していることは、すでに述べた。ハキーム大司教の意向により、メルキト派の村落ではその傾向が2000年代まで強く残り、有力な父系親族集団の長はヒスタドルートの党员であつた (菅瀬 2009: 83-86)。ただし、メルキト派カトリックの内部に、アラブ・ナシ

ヨナリズムへの回帰がなかった訳ではない。ジョルジュ・ハキームの後任に選出されたユーセフ・ラヤ (Yūsuf/Joseph Rayā, يوسف ريا) 大司教、エルサレム大司教のヒラリオン・カプッチ (Hilarion Capucci, هيلاريون كوتشي) はアラブ・ナショナリストとして活動したが、カプッチ大司教は PLO への武器・情報譲渡の嫌疑をかけられて 1974 年 8 月に逮捕され、同年 9 月にラヤ大司教も更迭されている⁽⁴⁾ (Chacour with Hazard 1984: 184-204, Sabada 2006: 105-170)。カプッチ大司教は有罪判決を受け、以後中東での公務とイスラエルに不利益となる政治活動を一切禁止された (Tsimhoni 1993: 110)。2005 年に逝去したラヤ大司教は、ハイファのメルキト派聖堂に記念碑が作られ、今もアラブ・ナショナリストとしての活動を続けるカプッチ大司教は、ハダッシュの HP に特設ページがもうけられるほど、信徒のみならずガリラヤ地方のパレスチナ・アラブ人に強烈な印象を残している。ただし、聖職者らしからぬ過激な言動が目立つカプッチ大司教については、同時に批判の声も多い。

彼ら以降、歴代のメルキト派カトリック指導者 (ガリラヤ大司教、およびエルサレム大司教) はイスラエル政府とは距離を置いている。キリスト教徒徴兵問題に際しても、徴兵協力は一切拒んでいる。

2.2.3 ジブラーイール・ナッダーフ司祭の徴兵協力発言と「アラム人アイデンティティ」

ナッダーフ司祭による徴兵協力宣言は、宗教の別を越え、すさまじい反響を呼んだ。インターネットではすぐさま批判キャンペーンが張られ、厳しい非難が浴びせられた。アラブ人国会議員で東方正教徒のバースィル・ガッターズ (Bāsil Ghaṭṭās, بلس غطلس) とムスリマのハニーン・ゾアビー (Hanīn Zuabī, حنين زعي) ⁽⁵⁾ は公開質問状を送って批判し、総主教テオフィロス 3 世にもナッダーフの司祭職解任を要請したが、聞き入れられなかった。また、キリスト教徒の若年層を中心に、徴兵拒否キャンペーンが複数立ち上げられており、活発に情報発信をおこなっている。

これらの批判に対して、ナッダーフは複数回メディアを通じて声明を発

表している。曰く、「われわれはアラブ人キリスト教徒ではなく、『アラム人』であり、アラム人は古代イスラエルにおいてユダヤ人と共存してきた」ことを、徴兵協力の理由としている。イスラエル政府が「アラム人ネーション (Aramean nation)」をすでに認めているとも述べている。また、キリスト教徒の従軍を“妨害する”モサーワ・センター (Mossawa, مركز مسولة) やアダーラといった人権保護団体、それらの団体と理念を共有するメディアが、アラブ人キリスト教徒からイスラエル社会に貢献する機会を奪っており、信徒に不利益を強いるような行為は一聖職者として看過できないと主張する。さらに、ダーイシュ (IS) などイスラーム主義過激派が跋扈し、非ムスリムへの風当たりが強さを増す現在の中東で、キリスト教徒が信仰を守り、社会に貢献できるのはイスラエルのみであると説き、兵役に就きイスラエル政府に貢献することの正しさを訴えている (Naddaf 2015)。

ナッダーフの主張は理論が破綻している。「アラブ人キリスト教徒ではなくアラム人」と主張しながら、この声明文では自身のコミュニティをあらわす呼称として「アラブ人キリスト教徒」を使用している。政府による「アラム人ネーション」認可の是非も疑わしく、またその具体的な説明もない。「アラム人」と称することによって、イエスが使用した言語である古代シリア語のアラム語を母語としていた、最初期のキリスト教徒の子孫としてのアイデンティティを強調したのであろうが、ただ言葉を入れ替えただけで、必然性がない。また、アラム語は現在ほぼマロン派やシリア正教に限定された礼拝言語であり、生活言語ではない¹⁰⁾。日常的に使用しない言語に由来するアイデンティティは、一般のキリスト教徒にはなんら実感をともしなわれないものである。ほかにも彼は、モサーワ・センターやアダーラを反社会的団体であると糾弾することに腐心しているが、彼による批判は完全にシオニスト視点によるもので、的が外れている。ナッダーフの主張は全体的に、説得力を持たない空論であり、イスラエルのアラブ人キリスト教徒コミュニティの大多数に受け容れられる内容ではないといえよう。

2.3 「タグ・メヒール」とキリスト教徒へのヘイト・クライム

2.3.1 極右入植者による対パレスチナ・アラブへのヘイト・クライム

タグ・メヒール (Tag Mehir; תג מהיר) とは、極右ユダヤ人入植者が名乗る不特定ヘイト・クライム集団の自称である。ヘブライ語で「植札」を意味するが、それは彼らがパレスチナ・アラブ・コミュニティに対する「値踏み」をおこない、ユダヤ国家であるイスラエルに不要の存在であると断じるメッセージを残してゆくことに由来している。その犯行内容は西岸・イスラエル側を問わず、パレスチナ・アラブ人の居住する地域で住宅や器物、耕作地、墓地に危害を加え、壁やドアに「良いアラブ人とは死んだアラブ人」「ムハンマドは豚」など、住民とその宗教への誹謗中傷や、極右ユダヤ人組織ユダヤ防衛同盟 (JDL) の創設者として知られるメイル・カハネ賛美の文言を残してゆくというものである。ナーブス近郊の入植地イツハル (Yitzhar; יצחאר) や、ほかにもラーマッラーやヘブロン近郊の入植地に居住する、比較的年齢の若い入植者がその中心となっているとされる。

タグ・メヒールによるヘイト・クライムは、2008 年から事例がみられるが、初期にその対象となったのは西岸内部、それも入植地から比較的近い村落であった。ところが 2011 年 11 月以降、イスラエル側での被害も報告されるようになった。2012 年秋からのキリスト教徒による徴兵反対運動の活発化と比例して、キリスト教徒と教会施設を狙ったものも増加傾向にある。以下は 2012 年から 2014 年にかけて起きた、キリスト教徒と教会施設を狙った代表的なヘイト・クライムである。

- ・2012年9月4日

グリーン・ライン付近のラトルゥーン修道院の壁に、「イエスは猿」というヘブライ語の落書きが残される。

- ・2014年4月3日

ガリラヤ地方北部の村ジッシュェで、車 40 台がパンクさせられ、民家の

壁に、「異邦人 (ha-Go'im, גוֹיִם) はこの国から立ち退け」というヘブライ語の落書きが残される⁽⁴⁸⁾。「異邦人」というヘブライ語は、聖書に登場する非ユダヤ教徒への蔑称で、日常語ではない。

・2014年5月5日

東エルサレムのノートルダム・センターの外壁の柱に、「アラブ人、キリスト教徒、イスラエルを憎む者すべてに死を」というヘブライ語と、ダヴィデの星の落書きが残される⁽⁴⁹⁾。月末の24日から26日にかけて、ローマ教皇フランシスコが訪問予定であったため、それに対する抗議とも考えられる。

2.3.2 立ち上がるキリスト教徒：2015年6月、タブハ聖堂放火事件

2015年6月17日深夜から18日未明にかけて、ガリラヤ湖畔のローマ・カトリック聖堂、「パンと魚の教会」に火の手が上がり、建物の大部分が焼け落ちるといった事件が起きた。この場所は外国人の巡礼者に人気が高く、巡礼ツアーには必ずといってよいほど組み入れられる場所である。イスラエル警察は放火による被害と断定し、容疑者として入植者16名の取り調べをおこなったが、彼らはすぐに釈放された。7月12日、3名の容疑者が逮捕されたが、先に取り調べを受けた16名に含まれる人物であるか否かは不明である。

これに対し、キリスト教徒コミュニティの反応は迅速であった。Facebookでは事件直後、「イスラエルの諸聖堂を閉鎖することに賛成 (Na'am li-Iglāq Jamī' al-Kanā'is fi Isrā'īl, نعم لاغلاق جميع كنائس في إسرائيل)」というグループが立ち上げられ、放火の翌週の日曜日から一週間、観光目的の来訪者に対してすべての聖堂の門戸を閉じるべきだと訴えた。観光客、つまり外国人巡礼者を対象としたのは、イスラエル観光省によるシオニズム史観に基づいたプロパガンダの観光情報を無批判に受け容れ、キリスト教徒のローカル・コミュニティに無関心な外国人巡礼者に対するアピールが目的であろう。また、翌週日曜日の礼拝後(6月27日午後)、「ともにレイシズムとファシズムに反対しよう (ma'aṇ dadd al-'Unsurīya wa al-Fāshīyya,

「(חזקו ואל תחזקו את האויב, معاً ضد العنصرية و الفشية)」という抗議デモ行進の実施を呼びかけ、その様子がネット上の映像で公開された。このデモの名称からも、キリスト教徒たちが事件をレイシズムに基づくヘイト・クライムであり、イスラエルの極右化を象徴する事件であるとみなしていることがわかる。

デモの当日以降、同グループは同ページ内で立ち上げが報告された「聖地のキリスト教徒青年運動 (haraka al-Shabāb al-Masīhī fi al-Arāḍ dī al-Muqaddasa, حركة الشباب المسيحي في الاراضي المقدسة)」へと移行したが、7月6日以降は特に目立ったアクションは起こしていない。

3. むすび: 「パレスチナ・アラブ人」アイデンティティの回復

イスラエルのアラブ人キリスト教徒は長らく、サイレント・マイノリティであった。イスラエル政府およびユダヤ人市民からは、政府に恭順姿勢を示す教会を通じてコントロールがある程度効き、なおかつイスラーム主義とは結びつかないため、ムスリムよりは御しやすい存在だとみなされてきたことは事実である。しかしながら以上で紹介したように、徴兵問題を契機に彼らは「イスラエル・アラブ」という政府から与えられた呼称を捨て、パレスチナ人キリスト教徒という名乗りをみずから選択しようとしている。ユダヤ国家イスラエルでキリスト教徒アイデンティティを主張することは、アラブ人であることの宣言とほぼ同義である。さらにパレスチナ人と名乗ることで、分断されたパレスチナ自治区との連帯を自覚し、兵士として占領に加担することを拒絶することで、パレスチナ・アラブ人としてのアイデンティティを回復しようとしているのである。

徴兵問題で揺れるさなかに実施された2015年3月の国会議員選挙は、イスラエルのアラブ人市民にとって、記念碑的な選挙となった。これまで小党が乱立していたアラブ人政党が、ハダッシュェ党首のアイマン・アウデ (Ayman Auda, ايمن عونة) の呼びかけのもと、アラブ統一党派 (ha-Reshima ha-Meshtefet, חדשמה המשותפת, al-Qā'ima al-Mushtarika, القائمة المشتركة) として結束し、13議席を獲得して一躍国会第三の勢力にまで躍進したのである。選

挙戦中、リーベルマンら極右政治家の挑発に一切乗らず、逆にその議論のほころびを指摘したアウデの冷静な言動は海外メディアでも絶賛された。彼の政治的指針はユダヤ人とアラブ人の文化的共存共栄であり、シオニズムと真っ向から衝突し、ユダヤ人市民の不安を煽ってきたカプッチ大司教やビシャーラ、ゾアビー⁽⁹⁾とは一線を画する。キリスト教徒もムスリムである彼を支持しているのは、このような彼の政治家としての洗練された賢明さによるところが大きい。新しい指導者を見出したことで、長らく宗教・教派や父系親族集団の束縛を受けていたキリスト教徒も、自由意思をもって政治に参加し、ようやく将来を託す希望を持ちはじめたといえる。徴兵問題やヘイト・クライムに晒され、彼らの前途はいまだ多難ではあるものの、このような新しい動きがパレスチナ・アラブ人アイデンティティの回帰とともに起こったことは、キリスト教徒の今後にとって大きな意義のあることといえるだろう。

参考文献

臼杵 陽

2009 『イスラエル』、岩波新書。

菅瀬 晶子

2009 『イスラエルのアラブ人キリスト教徒——その社会とアイデンティティ』、溪水社。

2010 『イスラームを知る 6 新月の夜も十字架は輝く——中東のキリスト教徒』、山川出版社。

Adalah-The Legal Center for Arab Minority Rights in Israel

2011 *The Inequality Report: The Palestinian Arab Minority in Israel*. Adalah, Haifa.

Chacour, Elias with David Hazard

1984 *Blood Brothers*. Chosen Books, New York.

Cohen, Abner

1965 *Arab Border Villages in Israel: A Study of Continuity and Change in*

Social Organization. Manchester University Press, Manchester and New York.

Cohen, Ra'anan

2009 *Strangers In Their Homeland: A Critical Study of Israel's Arab Citizens*.

Sussex Academic Press, Eastbourne.

Colbi, Saul P.

1988 *A History of the Christian Presence in the Holy Land*. University Press of America, Lanham.

Ignatowski, Grzegorz

2009 *The arrest of Hilarion Cappuch and the relations between the Holy See and the State of Israel*. Journal of Intercultural Management, Vol.1, No.2, pp.116-121.

Al-Haj, Majid

1987 *Social Change And Family Processes: Arab Communities in Shefar-Aim*.

Westview Press, Boulder and London.

Al-Haj, Majid and Henry Rosenfeld

1990 *Arab Local Government In Israel*. Westview Press, Boulder and London.

Jiryis, Sabri

1976 *The Arabs in Israel*. Monthly Review Press, New York.

Katz, Itamar and Ruth Kark

2005 *The Greek Orthodox Patriarchate of Jerusalem and Its Congregation: Dissent Over Real Estate*. International Journal of Middle East Studies, 37, pp.509-534. Cambridge University Press.

Miller, Elhanan

2014 *Interview Christian Arab MK: We won't be co-opted like the Druze*. The Times of Israel. (Internet, February 27th, 2014 <http://www.timesofisrael.com/christian-arab-mk-we-wont-be-co-opted-like-the-druze/>)

Mansour, Johnny(ed.)

2012 *Arab Christians in Israel: Facts, Figures and Trends*. Diyar Publisher, Bethlenem.

Naddaf, Gabriel

2015 *It's hard to be a Christian in Israel, but not because of prejudice.* The Jerusalem Post. (Internet, March 29th, 2015 <http://www.jpost.com/Christian-News/Its-hard-to-be-a-Christian-in-Israel-but-not-because-of-prejudice-395467>)

Neuhaus, David Mark

1990 *Between Quiescence and Arousal: The Political Function of Religion, A Case Study of the Arab Minority in Israel: 1948-1990.* Thesis submitted for the Degree of Philosophy, Haifa University.

Rosenfeld, Henry

1958 *Process of Structural Change Within the Arab Villages Extended Family.* American Anthropologist, Vol.60, No.6, pp.1127-1139.

Sabada, Lesya

2006 *Go to the Deep: The Life of Archbishop Joseph M. Raya, Nominated for the 2005 Nobel Peace Prize.* (self publish?), Saskatoon.

Sa'di, Ahmad

2001 *Control and Resistance at Local-Level Institutions: A Study on Kafir Yassif's Local Council Under the Military Government.* Arab Studies Quarterly, June 22.

Seikaly, Ma

1995 *Haifa: Transformation of an Arab Society, 1918-1939.* I.B.Tauris, London and New York.

Shoughry, Nida

2012 *"Israeli/Arab" Political Mobilization: Between Acquiescence, Participation, and Resistance.* Palgrave Macmillan, New York.

Tsimhoni, Daphne

注

① シオニズム国家としての成立の過程で、イスラエルでは政府（建国初期の与党であったマパイ・労働党）の主導により、独特の民族／エスニシティ概念が形成された。アラブ人市民の分類も、さまざまな異なる概念が組み合わせられていく

る。この点については21で述べる。

② 2015年4月21日発表の、イスラエル中央統計局の情報による。

③ アラブ人キリスト教徒の平均結婚年齢は、男性は29.1歳、女性は24.5歳で、ユダヤ人市民と比較しても晩婚であるという結果が出ている (Mansour 2012: 17)。

④ 一家庭あたり、ユダヤ人市民やムスリムの17歳以下の子どもの数は3.1人だが、アラブ人キリスト教徒は2.2人である。また、女性ひとりあたりの出産人数も、ムスリムは3.8人、ユダヤ人市民は3人であるのに対し、アラブ人キリスト教徒は2.1人である (Mansour 2012: 16)。

⑤ シーア派のイスマール派から分派したとされるドルーズは、シリア南部のジャバル・ドルーズを中心に、レバノン南部やガリラヤ地方、ヨルダン北部に分布する。ファーティマ朝第6代カリフのハーキムを神格化し、その教義は信徒以外には秘密とされ、多分に神秘主義の色彩を帯びている。メッカへの巡礼も断食もおこなわず、イスラームとは別の宗教であるとみなされることが多い。

⑥ 就学生の高卒卒業率は、キリスト教徒が63%、ムスリムは46%、ドルーズは55%、ユダヤ人市民は58%である (Mansour 2012: 17)。

⑦ イスラエル共産党は、1965年にユダヤ人主体のマキと、ユダヤ人・アラブ人メンバーを交えたラカハに分裂し、後者がアラブ人市民の支持を集めるようになった。1976年以降、「土地の日」事件を契機にラカハはハダッシュと改名し、現在に至るまでキリスト教徒からもっとも支持される政党であり続けている (Cohen 2009: 178)

⑧ チェルケスとは、オスマン帝国時代にカフカース地方からロシア帝国の迫害から逃れて移住してきた人びとをさす。騎馬兵として、メッカの巡礼路を守る軍務に就いていた。宗教的にはスンナ派ムスリムで、ガリラヤ湖の近くに現在4000人ほどが居住している。

⑨ ただし、現在はほぼ定住している。宗教的にはスンナ派ムスリムである。

⑩ 筆者が調査地としているイスラエル北部のキリスト教徒村ファッスータで、2003年1月に、知人の中年女性とその甥が仕事帰りに街道で強盗に襲われ、惨殺されるという事件が起こった。両名とも首を斬り落とされるという残酷な方法で殺害されており、ほどなく容疑者としてベドウィンの男性が逮捕されたが、事件直後から村民たちの間では、ベドウィンの犯行であるという噂が流れていた。「金品を奪うだけではなく、首を斬るなんてベドウィンしかやらない方法だ」と彼らは語り、ベドウィンがいかに残忍であるかを口々に述べ立てた。定住民の間では、ベドウィンは野蛮で残忍な人びとであるというステレオタイプが定着している。

⑪ Alray の 2013 年 6 月 25 日の記事、“Atallah Hanna: No for conscription in Israeli Army”を参照のこと。(http://alrayps/en/index.php?act=post&id=951#VbhdoPnoosI)

⑫ ツァハルとはイスラエル軍をあらわすヘブライ語の略称であり、後半部分のアラビア語はツァハルのアラビア語表記 (tsahal, تساهل) と韻をふんでいる。詩歌を重んじる、アラブ人らしいネーミングといえる。

⑬ Facebook には彼の公式ページが存在し、2015年7月の時点で3400人以上のフォロワーがいる。ただし、ウォッチ目的でフォローしている者もいるであろう。

¹⁴ カブツチ逮捕が決定的な打撃となったことは確かであろうが、ラヤ大司教更迭の噂は、同年の3月からすでに出ていた。アラブ・ナショナリストとしての活動が、メルキト派の総代司教座の不興を買ったためである。当時の総大司教は前ガリラヤ大司教のジョルジュ・ハキームこと、マクシモス5世ハキームである。

¹⁵ ともにバラド党員である。

¹⁶ 住民の大半をマロン派カトリック信徒が占めるガリラヤ地方北部のジッシュヤ、キリスト教徒の多いヨルダン川西岸地区のベイト・ジャーラでは、アラム語教育がおこなわれている。しかしこれらはイスラエル政府の意向とは無縁な教育活動であり、アラム人ネーション復活と直結させることはあまりに無理がある。

¹⁸ Middle East Monitor の2014年4月3日の記事、“Christian village vandalized by Israeli group” を参照のこと。（<https://www.middleeastmonitor.com/news/middle-east/10702-christian-village-vandalised-by-israeli-group>）

¹⁹ Reuters の2014年5月8日の記事、“Anti-Christian slogans alarm Church before Pope’s Holy Land visit” を参照のこと。（<http://www.reuters.com/article/2014/05/08/us-israel-church-idUSKBN0DO0QB20140508>）

¹⁹ 前出のハニー・ゾアビー国会議員をさす。彼女は2014年夏のガザ攻撃を批判したことで、選挙管理委員会によって第20回国會議員選挙での立候補資格を剥奪されたが、最高裁でこの決定が覆ったため、立候補がかない当選を果たした。

ミャンマーにおける宗教対立の行方

—上座仏教僧の活動に注目して—

藏本 龍介¹

2012年以降、ミャンマーでは上座仏教僧が先導する反ムスリム運動が激しさを増している。本稿では①反ムスリム運動の背景、②反ムスリム運動の実態、③反ムスリム運動批判を紹介しつつ、ミャンマーにおける宗教対立の行方を占う。

¹くらもとりょうすけ：南山大学人類学研究所准教授

1. はじめに

ミャンマーでは2011年に民政移管が実現し、約50年続いた軍事政権に終止符が打たれた。当初は、民政移管は名目的なもので、実質的な軍政支配が続くとみられていたが、民主化運動の象徴的存在であるアウンサンスーチーの政治参加、メディアの自由化など、急激な民主化が進んでいる。そしてそれが欧米からの経済制裁の解除につながり、都市部を中心とした市場経済化の進展も著しい。こうした変化はミャンマーの人々によって、軍政による統制からの解放として大きな希望をもって迎えられている。しかし同時に、急激な政治・経済体制の変化によって人々の生活は不安定になっており、また、宗教対立や民族対立など、軍政下では押さえつけられていた問題が表面化するなど、各種の問題も噴出し始めている。

中でも顕著な現象の一つが、仏教徒による反ムスリム暴動の勃発である。2012年5月末、バングラデシュと国境を接する西部ヤカイン州で、ヤカイン族の仏教徒女性が、ベンガル人ムスリム（ロヒンギャ族^①）と目される男性に強姦・殺害されるという事件が起きた。これをきっかけとして2012年6～10月にかけて、ヤカイン族仏教徒とロヒンギャ族の間に大きな暴動が発生し、特にロヒンギャ族側に多くの死傷者・避難者（死者200人以上）をもたらしている。

しかし事態はこれでは収まらない。2013年に入ると、ヤカイン州という枠組みを超えて各地に飛び火し、全国的な反ムスリム暴動へと展開していく。たとえばヤンゴン管区のタケタ郡区やオウウカン町、マンダレー管区のメイティーラ町やヤメーティン町、シャン州のラーショー町などで、ムスリムに対する大規模な暴動が生じている（死者40人以上）。ここで被害にあったのは、ロヒンギャ族とは無関係のムスリムである。このように、当初は西部ヤカイン州におけるヤカイン族仏教徒とロヒンギャ族の対立だったものが、ミャンマー全土における仏教徒とムスリムの対立という形で拡大している。

それではなぜ反ムスリム暴動は勃発し、そして拡大していったのか。その背景には、一部の上座仏教僧、つまり出家者が展開している仏教ナショナリズムがある。では、非暴力を説く仏教を体現しているはずの出家者が、なぜ暴力的な運動に関わっているのか。本稿の目的は、昨今の反ムスリム暴動の原因および背景を、出家者の活動に注目して整理することにある。それと同時に、こうした出家者の活動を批判・牽制する動きについても検討する。そこから浮かび上がってくるのは、現代社会における出家者の役割とはなにか、という問いである。上座仏教の主要な担い手である出家者は、ミャンマー社会の平和に貢献しうるのか。あるいは阻害要因でしかないのか。最後にその見通しを示したい。

2. ミャンマーにおける民族・宗教対立の背景

まず、ミャンマーにおける民族・宗教対立の背景について確認しておこう。人口約5,100万人（2014年時点）を有するミャンマーは、多民族・多宗教国家である。人口の約70%を占めるビルマ族のほか、シャン族（8.5%）、カレン族（6.2%）、ヤカイン族（4.5%）、モン族（2.4%）、チン族（2.2%）、カチン族（1.4%）など、計135もの土着民族（タインインダー）が政府に公認されている（数値はすべて1983年のセンサスによる）。このほかにも、インドや中国に起源をもつ国民もいる。これに宗教事情も加わると、国民構成はさらに複雑になる。人口の約80%を占めるのが上座仏教徒で、ビルマ族の大多数および少数民族の一部がこれを信仰している。次に多いのがキリスト教徒とムスリムで、それぞれ約10%程度と見込まれている⁹。民族と宗教の大まかな対応関係は、表1のとおりである。

表1 ミャンマーにおける民族と宗教の対応関係

ビルマ族	上座仏教
少数民族	上座仏教、キリスト教
インド系	イスラーム教、ヒンドゥー教
中国系	上座仏教、大乘仏教

このようにミャンマーは、国家内部に多様な民族的・宗教的背景をもつ国民を抱えている。それゆえにミャンマーが近代国民国家の体裁を取り始めたイギリス植民地期以降、国民同士の対立という問題が様々な形で現れている。

第 1 に、ビルマ族と少数民族の対立という問題がある。1948 年にミャンマーがイギリスから独立する際、土着諸民族の連帯による連邦制という理念が掲げられた。しかし実態としては、ビルマ族中心の中央政府が強大な権力を握っており、少数民族の自治権を認めるような仕組みは十分に整えられなかった。それゆえに独立直後から、自治・独立を目指して反政府武装活動を展開する少数民族勢力が次々と現れた。これが 1962 年の国軍による政権掌握の一因となり、半世紀以上にわたって国軍と少数民族の間の内戦が続いた⁹⁾。また独立以降、政府は少数民族に対する積極的なビルマ語教育および仏教布教を行っている。多様な国民を「ビルマ化・仏教徒化」することによって、国家統合を図りたいという思惑をみてとれるだろう。一方でそれが非ビルマ族・非仏教徒のナショナリズムを刺激しているという側面もある。

第 2 に、異なる宗教信徒同士の対立、特に多数派の仏教徒と少数派のムスリムの対立という問題がある。この問題の遠因は、イギリス植民地期におけるインド系住民の増加にある。ミャンマーは 19 世紀末から 1937 年までイギリス領インドの一州とされていたため、インド人のミャンマー入国は「国内移動」とされ、ほとんど制限がなかった。そのため植民地期後半には、中心都市ラングーン（現在のヤンゴン）の人口の半数近くがインド人という状況になる。こうした中で、インド人の地主や金貸しに対するビルマ族の不満が高まり、1930 年と 1938 年に大規模な反インド人暴動が生じている。その際、特に標的とされたのが、上座仏教徒と生活習慣上の共通点をもつヒンドゥー教徒ではなく、何ら接点のないムスリム、つまりインド系ムスリムだった。

植民地期以前より、ミャンマーにはパンデー（中国系ムスリム）、パシュー（マレー系ムスリム）、バマー・ムスリム（ビルマ族ムスリム）などが存在していた。またヤカイン州には、ロヒンギャ族以外のムスリムもい

る（カマン族など）。しかしムスリム人口が急激に増加したのは植民地期であり、現在でもムスリムの過半数はインド系ムスリムとなっている⁴⁾。つまり多くのビルマ族仏教徒にとって、「ムスリム＝インド系」というイメージが強く、それが差別意識の根底にある。根本敬による簡潔なまとめを引用すれば、「ビルマ民族を中心とする一般の仏教徒から、ムスリムはインドなどから 1824 年以降（イギリスによる植民地化の始まり——引用者注）に入ってきた「非土着」の人々として「記憶」され、そのために「周縁」視され、「ビルマ語と上座仏教の国」におけるマイノリティ（少数派の「他者」）として「おとなしく」していることが暗に求められてきたのである⁵⁾。

たとえばビルマ語には「カラー」という言葉がある。これは「外国人、外来の人々」を指す他称であるが、インド人、特にインド系ムスリムに対する蔑称となっている。つまりインド系ムスリムは、現在ではミャンマー国籍をもちミャンマー国民として暮らしている人々がほとんどであるにもかかわらず、多数派の仏教徒から「よそ者」扱いされる傾向にある。2011 年以降の仏教ナショナリズムの高まりと、それに起因する反ムスリム暴動の勃発はこうした文脈に位置づけられるだろう。

3. 出家者の反ムスリム運動

そこで重要なのは、こうした差別意識を積極的に煽っているのが、一部の上座仏教僧（出家者）たちであるという点にある。ただし出家者の政治活動自体は、珍しいものではない。在家者（一般仏教徒）と草の根レベルでつながり、かつその尊敬・信頼を集めうる出家者は、潜在的に在家者を動員する強い政治力をもっている。そしてミャンマーの歴史上、一部の出家者たちはこうした政治力を背景として、政治的な問題に積極的に介入してきた。その伝統は王朝期から既にみられるが、20 世紀以降、こうした政治力は特に「政治僧」という形で具現化し、国政に様々な影響を及ぼしている。

たとえば植民地期においては、インドのマハトマ・ガンジーの影響を受け、「全サンガ団体総評議会（GCSS）」を組織して反英闘争を指導したオウッタマ長老（1879-1939）や、163 日間に及ぶハンストの末に獄中死したウィザラ長老（1888-1929）の活動が有名である。こうした活動が契機となって反英ナショナリズム運動が勃興し、1948 年の独立へとつながっていく。また独立後には、ウー・ヌ政権（1948-1962、一時中断あり）が仏教復興事業を積極的に推進する中で、一部の出家者たちは仏教国教化などを求める圧力団体として、国政に強い影響力を及ぼした。そのためウー・ヌ政権は、非仏教徒を含む国民国家建設という課題に対処できなくなり、結果として 1962 年の国軍のクーデター、および 50 年に渡る国軍による政治支配を招くこととなった。

さらに軍政期においては、出家者を中心とする反政府デモ活動が活発化する。たとえば 1990 年と 2007 年のデモにおいては、民主化運動の弾圧や経済的困窮などで大きな不満を抱える民衆の声を代弁する形で、大規模なデモが生じた。そしてこれに軍が暴力的に対応したことからデモに参加した出家者は全国で数万人規模まで拡大し、「覆鉢」と呼ばれる宗教的なボイコットにまで発展した。これは軍政関係者からの布施を拒否すること、つまり「軍政不支持」を表明することであり、軍政の支配の正統性を大きく揺るがすものとなった。

ポスト軍政期における昨今の反ムスリム運動も、こうした政治僧の系譜に位置づけることができる。ではなぜ出家者たちは、反ムスリム運動に積極的に関わっているのだろうか。また、具体的にどのような運動を展開しているのか。ここでは①969 運動と、②それと密接に関連している「民族・宗教保護協会」の活動について紹介してみたい。

まず 969 運動についてである。この運動を牽引しているのは、マンダレーにある大教学僧院（マソーイエイン僧院）の幹部僧を務めているウィラトウー長老（1968-）である。ウィラトウー長老は、タリバンによるバーミヤン石仏破壊（2001 年）を受けてムスリムを脅威に感じ、反ムスリム運動に従事するようになったといわれている。2003 年にムスリム 10 人が殺害された事件に関与した容疑で 25 年の禁錮刑を受けたが、民政移管に

に伴い 2012 年に他の政治犯らと共に恩赦で釈放される。その後、言論統制が緩くなった機会に乗じて、各地での説法、さらに Web を利用した文章・動画配信によって反ムスリム運動を積極的に展開している。これが 969 運動と呼ばれるものである。

969 運動では、仏教徒に対してムスリム商店での不買運動を呼びかけたり、仏教徒とムスリムの結婚を制限する法案の制定を求めたりする。ウィラトゥー長老が度々説法でいうように、「ムスリムにカネを流すな、ムスリムを増やすな」というのが、969 運動のメッセージである。その背景にある思想を一言で表現するならば、「このままではミャンマーがムスリムに乗っ取られてしまう。それは仏教にとって重大な危機である。ムスリムから仏教徒、そして仏教を守るために立ち上がろう」ということになるだろう。つまり反ムスリム運動は、仏教守護運動という体裁をとっている。

「969」という数字は、仏教徒の信仰対象である三宝（仏法僧）のそれぞれの徳の数からきている。ミャンマーでは昔からムスリム商店などに「786」という数字（クルアーン冒頭の一節を数字化したもの）が記されており、ムスリム商店であることがひと目でわかるようになっている。969 運動ではそれに対抗して、仏教徒の商店に「969」のステッカーを貼らせ、仏教徒に「969」の店での購買を促している。それによって相対的に優位に立っていると彼らが考えるムスリムの経済力を削ぐというのが一つの目的である。

もう一つの目的は、仏教徒とムスリムの結婚を制限することにある。そしてこの動きは「民族・宗教保護協会（通称マバタ、MaBaTha）」の設立へと連なっている。マバタは出家者によって構成される団体で、民族・宗教保護法案の草案作成および法案可決にむけたロビー運動を主な目的としている。マバタ発行のパンフレットによると、2013 年 6 月 27 日にヤンゴンにある大教学僧院（インsein・ユワマ僧院）にて開催された出家者の会議（全国から 1,530 人が参加）において、マバタ設立が決められた。マバタの本部はインsein・ユワマ僧院にあり、会長はその住職であるインsein・ユワマ長老（1939）が務めている。また 2014 年にはマバタ本部に在家者の組織が結成され、マバタの広報活動（ジャーナルの出版など）

を担っている。マバタ設立以降、出家者による仏教ナショナリズムは、この民族・宗教保護法案の可決に向けた政治運動として顕著に現れている。

では民族・宗教保護法案とはいかなるものか。マバタが作成した草案は、以下の4項目からなる。すなわち、①改宗法（他宗教に改宗する場合は所定機関に申請することを義務づけるという法律）、②出産制限・健康促進法（人口増加率が著しい地域において、多産を避けて女性の健康を促進するため出産間隔を3年とする法律。ヤカイン州のムスリム人口増加抑制が企図されている）、③仏教徒女性のための特別婚姻法（仏教徒女性と非仏教徒男性が結婚するときのみ適用されるもので、離婚、財産、子供の親権などの点において仏教徒女性を保護する法律）、④重婚禁止法である。マバタは全国で100万人以上（マバタ本部の主張では500万人以上）の署名を集め、議会に法案成立の圧力をかけており、2015年9月現在、改宗法以外の3法案が可決されている。

マバタ本部において在家者の広報に対して筆者が行ったインタビュー（2015年2月実施）によれば、これらの法案の目的は、ムスリム人口の増加を抑制し、ビルマ族をはじめとするミャンマーの土着諸民族、特に仏教徒を防衛することにある。特に結婚が重要な関心となるのは、以下のような理由による。つまり「ムスリム男性はカネの力で仏教徒の女性を娶り、妻をムスリムに改宗させ、生まれた子供もムスリムにする。さらにイスラーム教では一夫多妻が認められているため、このままいけばムスリム人口が急増してミャンマーが乗っ取られてしまう。さらに結婚を制限することは、仏教徒の女性を守るためにも重要である。つまり、ムスリムの妻となった仏教徒女性は売春婦のように扱われるケースが多く、さらに財産の相続権も認められておらず苦しんでいる。こうした状況から仏教徒女性を救うためには、両者の結婚を法律で制限しなければならない」。根拠のない誹謗中傷のようにみえるが、こうしたムスリム観は、仏教徒の間では極めて一般的となっている。

以上、出家者が主導する昨今の反ムスリム運動の事例として、相互に関連の深い969運動とマバタの活動を紹介した。改めてその特徴を整理してみよう。第1に、彼らの活動の根幹にあるのは、「仏教および仏教徒を守

りたい」という素朴な使命感である。たとえばマバタ発行のジャーナル『仏弟子の血^⑥ (Thar Ki Thywe)』には毎号、インsein・ユワマ長老の巻頭言が載せられているが、そこで繰り返し述べられているのは、「自分たちの民族・宗教（つまりミャンマーに住む仏教徒のこと）を守りたいだけであって、他宗教を攻撃したり禁止したりするつもりは一切ない」という趣旨の内容である。こうした思想は、同ジャーナルの連載記事「自分の家に塀をつくることがなぜ悪いのか」というタイトルにも顕著に表れている。

つまりウィラトゥー長老にしる、マバタにしる、暴力の行使を否定しているという点で、反ムスリム「暴動」を奨励しているわけではない。あくまでもムスリムからの仏教守護・自己防衛を目的とした反ムスリム「運動」という位置づけである。しかしこうした出家者の活動が、ムスリムに対する仏教徒の差別意識や反感を増幅しているのは明らかである。あるいは、仏教徒とムスリムの分離・住み分けを生活レベルで推奨、そして制度化しようとしている点において、単発的な暴動よりも共生社会の実現に暗雲を投げかけるものであるといえるだろう。

第2に、これらの出家者運動を率いているのは、ミャンマー・サンガ（サンガは出家者集団の意味）の中枢を担う高僧たちであることが挙げられる。マバタ会長のインsein・ユワマ長老はミャンマー有数の学僧として著名であるし、上記ジャーナルの記事執筆者をみても、多くの著名な学僧が参加していることがわかる。つまりこの運動は、一部の「異端」的な出家者の蛮行ではなく、極めて真つ当な社会運動として出家者たちに広く受け容れられている。たとえば筆者は一般の出家者が969運動やマバタの活動をどのように評価しているのかを知るために、ヤンゴンの国家仏教学大学^⑦で数人の学生僧（20代）に対してインタビューをしたが（2014年8月実施）、そこで得られた答えは「大学にいる出家者たちはみな、969運動やマバタの活動に賛同・支持している」というものだった。2015年9月現在では、後述するように意見の多様化もみられるが、少なくとも運動の当初は肯定的に評価されていた。

また反ムスリム運動の広がりを考える上では、出家者のネットワークの

存在を見過ごすことはできない。このネットワークは、国家サンガ組織⁹⁸という「上からの」制度的なまとまりではなく、「下からの」草の根的なまとまりである。ミャンマーでは、多くの出家者たちがライフコースの過程で故郷の村から都市部、特にビルマ族が多く居住する管区地域の教学僧院へと集まり、そこで教学（仏典学習）の修練を積んだ後に各地へと散らばっていく。このように「同じ釜の飯」を食べたという連帯感は強く、ネットワークは地域・民族を横断して広がっている。こうしたネットワークを基礎として、出家者は情報を交換し合っているのである⁹⁹。

第3に、一連の動向の中で改めて浮き彫りになったのは、在家者に対する出家者の影響力の大きさである。ミャンマーは、そもそも出家者の存在感・影響力が強い社会である。たとえば2014年時点で、551,587人（比丘278,873人、沙弥272,714人）の出家者たちが61,965の僧院に分かれて居住している¹⁰⁰。出家者数・僧院数および人口に占める割合ともに、主要上座仏教国の中でも最大である。また現在でも人口増加率を上回るペースで増加している。これは単に量的な存在感だけではない。軍政期における出家者による反政府デモに顕著にみられるように、ミャンマーでは50年間に渡る軍政期において、出家者は市民（多数派である在家仏教徒）の代弁者たる地位を築いてきた。こうした土壌の上において、反ムスリム運動は一般社会に拡大しているといえよう。

4. 出家者批判と宗教間対話の模索

しかしながら、こうした出家者の言動は野放しにされているわけではない。まず、仏教徒内部からの反ムスリム運動批判について整理してみよう。マバタの活動が拡大する中で、各種のジャーナルやウェブ上において、著名な出家者や在家作家たちが、マバタ批判を行っている。そして2015年以降、そうした批判の一部が論集のような形でまとめられている。ここではその一例として、『もし慈悲の国の仲間が仲違いしたら¹⁰¹』（2015年1月発行、以下文献①）と『いろいろな批判¹⁰²』（2015年3月発行、文献②）

を参照し、その中の議論の一部を要約して紹介してみたい。

第1に、マバタの活動はミャンマーという国家のまとまりを損ねる、いいかえれば、共生社会の実現を妨げる、という批判がある。たとえば「マバタが守ろうとしている民族とは、ビルマ族仏教徒のこと。ミャンマーという国がビルマ族仏教徒の権利だけを求めると、国が不安定になってしまう」（文献①、ザワナ長老）。「ブッダは自分の教えを自分の仲間（民族・親戚）にだけ伝えようとはしなかった。ブッダにしたがひ、仏教徒として生きている出家者は、「民族」を守るべきなのか、考えるべきだ」（モンセイントーヤ長老）。「同じ民族、同じ宗教であれば、平和になるのか。森にはいろいろな種類の木が生えている。違う木を全部切ってしまうと、森は死んでしまう。世界を平和にしたいなら、出家者こそ、慈悲（ミッターターヤー）を実践しなければならぬ」（文献②、ウトピタ長老）、「仏法（ダンマ）は、ミャンマーの仏教徒だけのものではなく、人類全体に関係がある。正しい仏法には罅がない。出家者の役割は、ミャンマーの仏教徒を守ることでなく、仏法を世界に普及させることにある」（文献①、タニトウカ長老）といった批判である。このように各論者は、仏教の普遍的な側面を強調することによって、一部の出家者による偏狭な仏教ナショナリズムを批判する。一言でいえば、仏教は仏教徒だけのものではない、仏教の実践とは他者への慈悲の実践にほかならない、ということである。

第2に、マバタの活動は、ミャンマーおよびミャンマー仏教の国際的なイメージを悪化させており、仏教徒女性をとりまく問題を解決するどころか、かえって悪化させているという批判がある¹⁹。「仏教は平和な宗教として、世界的に認められてきた。しかしマバタの活動が広がるにつれて、そういう印象が薄くなってきた。このままでは出家者は悪人として言及されてしまう。マバタの出家者たちが、民族・宗教保護法を認めない人たちを、敵として表現するのはとても良くない。いつもお布施していた在家者たちの敵なのか。本当につらいことだ」（文献①、コテティータグー長老）。「世界をみると、ある宗教の信者だけが住んでいる国というは存在しない。特にミャンマーは多様な民族・宗教が同居していた。しかしマバタのような活動が知られると、ミャンマーは差別が厳しいと国際的に思われるよう

になった。一民族ではなく、一国民としてミャンマーのことを考えるべき時期にきている」(文献②、在家作家サンサンヌエ)。「現在は多くの仏教徒が貧困に苦しんでいるから、仕方がなく外国へ行って働いたり、他宗教者の愛人となったり、結婚したりしている。マバタの活動は、国を不安定化させ、外国からの投資を減らす原因となる(つまりマバタの活動は、問題を解決するどころか、悪化させるものだ——引用者注)」(文献②、モンセイントーヤ長老)。

第3に、マバタの活動は人権侵害である、という批判がある。「結婚と宗教は関係があるのか。宗教者が結婚に口を出すのはよくない。結婚しようとする人々の権利を奪ってしまうからである。結婚法案を推進する宗教者(マバタのこと——引用者注)は、信徒を人間と思わないで『宗教の労働者』としてみているかのようだ(人間のために宗教があるのではなく、宗教のために人間があるような本末転倒のような状態にある——引用者注)」(文献②、ザティパティ長老)。「マバタの活動家や賛同者たちは、ムスリムが女性蔑視していると主張している。しかしミャンマーにも女性蔑視のことわざは多くある。たとえば『妻と牛には同情するな』『女の子を産むと親が恥をかく』など。ビルマ族仏教徒の男性は、自分の罪を考えないで、女性のことを自分たちが守るといっているのは不思議なことだ。それが民族・宗教保護法だ」(文献②、在家作家ナウンチョー)。また、ムスリムの人権侵害について直接言及したものはないが、「他宗教を排撃するな」という意見は各論者に共通してみられる。

第4に、出家者の政治関与に関する批判がある。「マバタ側の出家者は、仏教徒女性の安全を守り、保護するために民族・宗教保護法案をつくったと述べている。しかしなぜ出家者が在家者の結婚の問題に口をだすのか。なぜ出家者が女性を守るのか。なぜ出家者が法律をつくるのか。これらすべては律(出家者が守らなければならないルールのこと——引用者注)に合致しているのか」(文献②、在家作家ナウンチョー)。「今の出家者たちは、仏教を暗記しているだけで、実践していない。出家者の役割は、仏教を実践し、それによって在家者を惹きつけることだ。出家者は宗教のことだけをやるべきだ。政治のことは政治家がやればよい。政治と宗教は違う。

政治というのは一時期だけだが、布教には時間がかかる。だから宗教をやっている人間は、政治家に利用されてはならない」(文献①、ダンマペリ長老)。「ブッダの時代、出家者同士の争いがあったとき、在家者が出家者への布施をやめることによって解決に導いたという記録がある。今のミャンマー国民も、注意深く出家者を観察し、必要があれば勇気をもって出家者を牽制してほしい」(文献②、ウトピタ長老)。

またこの問題については、2015年11月に予定されている総選挙が近づいていることもあり、以下のようなより具体的な批判も展開されている¹⁴⁾。

マバタが政府および国家サンガ大長老委員会¹⁵⁾と仲がいいというのは不思議なことだ。以前であれば、出家者がつくるあらゆる団体は、政府と国家サンガ大長老委員会によってつぶされてきたからだ。昔から宗教というものは政治家に利用されてきた。今のマバタもそういうことだろう。出家者が動けば、国民の多くを占めている仏教徒はついてくる。現在の政治家は、そういう意味で出家者を利用しているのだ。最近、マバタの活動家たちが、「アウンサンスーチーが大統領になると、ミャンマーはイスラームの国になる」と脅している。また、「民族・宗教保護法に賛成しないと敵だ」といって、反対派の候補者に投票しないように呼びかけている。昔から出家者をいじめてきたのは、政府の方ではないか。おかしいことだ。「マバタのことを最初は良い団体だと思って応援したが、結局、政府の味方になってしまった」という声も聞かれるようになった。これ以上政治色が強まると、マバタは国民から反対されるようになるだろう(文献②、ザワナ長老)。

今回の選挙は、軍事政権の流れを組む与党の「連邦団結発展党(USDP)」と、アウンサンスーチー率いる最大野党の「国民民主連盟(NLD)」の一騎打ちになるとみられている。その中で明確になりつつあるのは、<USDP+マバタ⇔NLD>という構図である。NLDは非仏教徒を含む普遍的な人権保護の立場から、「民族・宗教保護法案」に反対している。実際、NLDの党员には多くのムスリムや少数民族もいる。しかし

政府（USDP）は、この点を突いて「NLD が政権をとればミャンマーはムスリムの国になる」といったネガティブ・キャンペーンを行っている⁶⁶。これに呼応する形で、マバタの出家者たちもミャンマー各地で、NLD に投票しないように呼びかけている。またある講演会で反ムスリム運動を批判したティンリンウー（作家で NLD 情報部門の元職員）は、宗教侮辱罪でマバタの出家者に訴えられ、2015 年 6 月に投獄された。上記の引用にもあるように、「反ムスリム運動の黒幕は政府であり出家者は利用されているだけだ」、という言説はしばしば聞かれる。その信憑性はともかく、選挙に勝ちたい政府と、仏教を守りたい一部の出家者の利害が一致しているのは確かである。つまり昨今の反ムスリム運動は、選挙をめぐる駆け引きの中から生じているという側面もあるといえる。その意味で次回の選挙は USDP か NLD かという政権選択だけでなく、マバタを中心とした出家者の政治活動に対する民意を問うものにもなるだろう⁶⁷。

以上は、仏教徒内部からのマバタ批判であるが、現在のミャンマーでは、各種の市民団体・NPO 団体による宗教間対話の試みもなされている。アシヤリンヤウン長老が設立した「ティンミャットトゥーミャ協会（仲良くしたい人たちの協会）」、在家者で有名ブロガーのナイボンラックが設立した「パンザガー（花の言葉）協会」、ムスリムのハリーミョーリンが設立した「シーガル（The Seagull）」などが有名である。同じくムスリムで、ミャンマー・イスラーム・センター代表のアルハジ・ウーイェールインも、モスクで出家者の説法会を開催するなど、積極的な宗教間対話キャンペーンを展開している。

さらに筆者の滞在中（2015 年 8 月）に目を引いたのは、仏教徒を中心とした洪水被害地域への宗教不問の援助キャンペーンであった。これには学校や職場など、様々な単位で援助団体が組織され、募金活動などに勤しんでいた。こうした活動はこれまで、仏教行事（説法会、パゴダ祭り、僧院への布施など）を目的として行われてきたものである。しかし今回の洪水に際しては、「Save Myanmar」という標語のもと、民族・宗教を問わない「被災者」を対象としている。こうした運動の広がりや、反ムスリム運動とは対照的な特徴をもつものといえるだろう。

5. 出家者の行方

以上、本稿では出家者による反ムスリム運動の特徴と、それを牽制するような言説や宗教間対話の試みについて紹介した。それでは今後、ミャンマーにおける反ムスリム運動はどのように展開するだろうか。宗教間の対立が克服されうる道筋はあるのか。そしてその中で出家者はどのような役割を果たしうるのか。ここでは最後に、ポスト軍政期ミャンマーにおける出家者の公共的役割について、ありうる可能性を検討してみたい。

一つの可能性は、出家者の政治化の進展である。この点についてたとえば国際上座仏教布教大学（ITBMU）で博士号を取得し、論客として知られるダンマピア長老は、国内大手のジャーナル『Weekly Eleven 誌』（2013年12月9日号）所収の「自分の民族を守る」というタイトルの記事において、出家者が国家議員になったり、あるいは宗教大臣になったりすべきであること、また若い出家者の教育に際しては、現状のように仏教科目だけでなく、世俗科目、特に政治に関する科目を教えるべきであるという考えを展開している。実際、同じ上座仏教国であるスリランカでは、出家者に対する世俗教育や、出家者の政界進出が進んでおり、ダンマピア長老の発言はそれを踏まえたものとなっている。

しかしこれまでの議論から明らかなように、政治僧とは「仏教の体現者・解説者」というよりは、「仏教の守護者」としての性格が強い。つまり仏法を説くのではなく、仏教徒の権利を守るために活動する者たちであり、仏教徒の権利を侵害すると彼らが考える存在はすべて敵となる。それゆえに出家者のより直接的な政治参加が進展すればするほど、ミャンマーの国家・社会統合は遠のくことになるだろう。

その一方で、出家者の政治活動には原理的なジレンマが存在している。「出家」とは文字どおり家（社会）を出ることを意味し、その生活は律と呼ばれるルールによって規定されている。出家者は、受具足戒式と呼ばれる儀式によって、律を与えられることによって成員権を得て、律に則った

生活を求められる。こうした律に則った出家生活こそが、上座仏教の理想的境地である涅槃を実現するための、唯一ではないが最適な手段であるとされる。同時に、律を守ることによって、出家者は在家者と異なる存在になるのであり、それが在家者からの尊敬・信頼を受けるための重要な根拠となっている。

それゆえに政治僧の活動には、「出家者は政治に関わるべきではない」という批判が常につきまとう。たとえば先述のオウッタマ長老の反英闘争は、植民地化によって生じた出家者の墮落を食い止めることを重要な柱としていたが、その活動自体が律に違反しているとして批判の対象となるジレンマに陥った。また軍政期の 1980 年には、政府主導で中央集権的な国家サンガ組織が成立する。これは政府が出家者を管理し、その政治的影響力を封じ込めることに主眼があったが、それを正当化する根拠となったのはやはり、「出家者は政治に関わらず、律に則った出家生活に専心すべき」というロジックであった。

本稿で紹介したように、昨今の反ムスリム運動についても、仏教徒内部から批判が現れている。また、在家者が布施対象を自覚的に選択することによって、「悪しき出家者」を「淘汰」することの重要性を訴える意見もみられた。そして選挙活動が始まっている現状（2015 年 9 月）では、こうしたマバタ批判がさらに活性化しつつある。実際、出家者の社会的立場を大きく左右するのは、出家者内部や非仏教徒による批判よりも、在家者からの批判によるところが大きい。今後のミャンマー社会において「市民社会」の理想、つまり「自由な市民が自分たちの活動と言論により自律した社会をつくる」という理想が、他ならぬ在家仏教徒によって追求されるようになれば、出家者は政治の舞台から引き離され、境界付けされた宗教の領域へと撤退し、その範囲において宗教的な役割を果たすことになるだろう。

それゆえにもう一つの可能性は、出家者の脱政治化／宗教化の進展にある。しかしながらそれをもたらしうる在家者の出家者批判も、一方的に進展するとは考えにくい。一般の在家者は、どのような基準で出家者を評価すればいいのだろうか。出家者よりも圧倒的に仏教についての知識が少な

い在家者が、なにをもつて政治／宗教を弁別しうるのか。上座仏教においては出家者／在家者という明確な断絶がある以上、さらにミャンマーにおいては先述したようにその歴史的背景によって「出家者＝市民の代弁者」という構図が強化されてきた以上、在家者が出家者を差し置いて仏教を語る、あるいは在家者が出家者の言動に口出しすることにも原理的な難しさがつきまとうのである。

以上、ポスト軍政期ミャンマーにおける出家者の役割について、①出家者の政治化の進展と、②出家者の脱政治化／宗教化の進展という二つの可能性を指摘した。しかしいずれのベクトルも原理的な難しさを抱えているがゆえに、一方的に展開するわけではなく、常に揺れ動く。こうした揺れ動きはミャンマー史上、そして恐らくは上座仏教史上、繰り返し生じてきた。つまり異教徒の侵入や世俗権力による反仏教政策といった仏教の危機に際して、一部の出家者が政治活動を行い、国政に大きな影響を与える。しかし国政が安定すれば出家者は社会から退去させられる、というパターンである。その意味では昨今の一連の騒動も、こうした構造的なパターンに回収されるものなのかもしれない。

その一方で、昨今の騒動をめぐっては、歴史上かつてないほど多くの、そして多様な人々を巻き込んでいる。つまりミャンマーではポスト軍政期に入り、半世紀近く続いてきた新聞や雑誌の事前検閲が廃止され、またインターネット利用の制約も大幅に緩和された。それに伴い多様な意見が表に出され、また議論や論争も活発化しつつある。反ムスリム運動も、それに対する仏教徒内外あるいは国内外からの批判も、こうした大きな流れの中で展開している。そこで問われているのは、「仏教とはなにか」「出家者の果たすべき役割とはなにか」といった問題である。その議論が深化する中で、「仏教の守護者」である出家者が国政の行方を左右し続ける社会になるのか、あるいは逆に、在家者および非仏教徒が出家者の影響力を払拭し新たな社会形成を主導するようになるのか、出家者の全うすべき公共的役割が浮かび上がってくるだろう。そしてそれは同時に、ミャンマーという国家・社会の行方を占うものとなる。ミャンマーが今後、国家と仏教、あるいは世俗権力と出家者の二律背反的な関係に基づく上座仏教的政治の

一般的構造を脱し、新たな一步を踏み出していけるのか。引き続き、その展開を注視したい。

附記

本稿は、「JSPS 科研費 15K12956」および「南山大学 2015 年度パツ〜研究奨励金 IA-2」にもとづく研究成果の一部である。

注

(1) ミャンマー政府はロヒンギャ族をバングラデシュからの不法移民であるとして、ミャンマーの土着民族（＝国民）として認めていない。ビルマ族仏教徒の多くもこの政府の立場を支持している。したがってビルマ族仏教徒は土着民族であるかのような連想をさせる「ロヒンギャ族」という用語を用いずに、彼／彼女らを「バングラデシュ人」と呼ぶ。ロヒンギャ問題については宇田有三『観光コースではないミャンマー（ビルマ）』（高文研、2015年）に詳しい。

(2) 1983年のセンサスによれば、各宗教の人口比は仏教徒（89.4%）、キリスト教徒（4.9%）、ムスリム（3.9%）、精霊信仰（1.2%）、ヒンドゥー教徒（0.5%）、その他（0.1%）となっている。ただしこの中には中国人が信仰している中国仏教も含まれている上に、このセンサスは非仏教徒の割合を低く見積もっているとみられている。たとえばムスリム人口は少なくとも全人口の10%ほどいると推測されている。したがって、約90%というのは最大限の数値であると考えた方がよい。ミャンマーでは2014年に、31年ぶりの国勢調査が行われた。民族や宗教に関する統計データは、2016年に公表される見込みである。

(3) 長田紀之「インド人移民の都市からビルマの首都へ：植民地港湾都市ラングーンにおけるビルマ国家枠組みの生成」（東京大学大学院人文社会系研究科博士論文、2013年）、2頁。2011年の民政移管以降、政府は積極的な和平交渉に着手しており、2015年3月には16の少数民族武装組織と停戦合意に至っている。今後は、連邦制のあり方をめぐって協議が進むと考えられる。

(4) 詳しくは斎藤紋子『ミャンマー土着ムスリム：仏教徒社会に生きるマイノリティの歴史と現在』風響社、2010年、7-8頁。

(5) 根本敬「国籍法に象徴されるビルマ（ミャンマー）の排他的ナショナリズム」（『Ps Pod（「アジアの平和構築イニシアチブ」ウェブサイト <http://peacebuilding.asia/>）』、2014年、最終アクセス2015年9月24日）。

(6) 協会本部でのインタビューによれば、このジャーナルは月2回、毎回5万部発行しているとのことだった。実際に、出家者の間ではこのジャーナルの存在はよく知られている。

-
- (7) 1986年に近代的教育・研究手法を取り入れて創設されたミャンマーにおける仏教学教育・研究の最高学府のこと。ヤンゴンとマンダレーの2箇所にある。
- (8) 国家サンガ組織とは、国家単位で制度化された出家者の組織のことを意味する。ミャンマーにおける現行の国家サンガ組織は、政府の強い働きかけの下、1980年に形成された。そのトップは国家サンガ大長老委員会で、政府と密接な関係を持ちながら国内の出家者の管理にあたっている。
- (9) 詳しくは藏本龍介『世俗を生きる出家者たち：上座仏教徒社会ミャンマーにおける出家生活の民族誌』法蔵館、2014年、第2章を参照のこと。
- (10) 統計データは宗教省発行の雨安居僧籍表による。ミャンマーには一時出家の慣行があり、その数は膨大である。しかしミャンマーの一時出家は雨安居以外に行われることが一般的で、かつ、その期間も数日から長くても数週間程度であるため、雨安居僧籍表に記載されることはほとんどない。つまりこの統計データには含まれていない。
- (11) 著者複数、Myittha Nainggyan daw mha Let twe phaw dwe thwe kyae yin. Yangon: Eagle, 2015.
- (12) 著者複数、Wibizza petinthan: Pyae a yae a twe sar su myar. Yangon: Ahlineain media, 2015.
- (13) こうした意見は、国際世論における批判の高まりを受けている。たとえば 969 運動の主導者であるウィラトゥー長老について、イギリスの大手一般新聞『Guardian』（2013年4月18日号）は「ビルマのビンラディン」、またアメリカの『TIME』（2013年7月1日号）は「仏教徒テロ」と評している。
- (14) 本稿は総選挙前の2015年9月に脱稿したものである。
- (15) 注(8)参照。
- (16) 実際、反ムスリム運動の拡大は、NLDの選挙戦を難しいものにしていく。一方で、「民族・宗教保護法」に反対すれば、これを支持するビルマ族仏教徒からの不信を買いかねない。それゆえにアウンサンスーチーはロヒンギャ問題を始め、ムスリム問題についてはほとんど言及しなくなっている。また次の選挙にNLDはムスリムの候補者を擁立しないことも決めている。その一方で、こうした振る舞いは、人権軽視として国際的には批判の対象となっている。
- (17) 校正時点（11月半ば）では選挙結果が半明し、NLDの圧勝が伝えられている。それを受けてマバタがどのような反応を示すのか。マバタの活動は重要な岐路に立たされている。

対立と包容の非暴力

—大乗仏教における2つの運動を事例に—

岡田 絵美¹

本稿では亡命チベット社会と日本山妙法寺という仏教に根付いた二つの非暴力運動に着眼して、両事例から見えてくる非暴力の思想的要素を解明する。なかでも、非暴力の活動家に対立者に向ける「包容」の側面に注目する。

¹ おかだ えみ：東京大学大学院人文社会系研究科博士課程

はじめに

宗教には、暴力を正当化する思想も、非暴力による抵抗を支える思想も含まれている。では、対立や紛争の場で、非暴力という手段の方を選ばせるような教義の解釈はどうしたら可能なのか。本稿では大乘仏教の伝統における二つの運動に着眼し、この問題を考えたい。

仏教は平和的な宗教だという見方は、今日西洋社会をはじめ世界に広く行き渡っているが、それは単純化であり、仏教の伝統における暴力の歴史にも目を配られなければならない。一方、近年、中東における紛争や数多くのテロ事件に関連してイスラムが注目され、イスラムは本質的に暴力的なのではないかといった意見も浮上しがちである。しかし、このような見方も宗教が含む暴力・非暴力の二面性を充分捉えていない。

歴史を振り返ると、スリランカ、チベット、中国、タイ、モンゴルなどで仏教思想に裏付けられて数々の戦争、拷問、暴動などが起こってきたことがわかる^①。日本では日露戦争から第二次世界大戦にかけて、ほとんどの仏教宗派が日本の軍事政策を肯定する立場をとり、さらにその立場に対して教義上の正当化を図った^②。80年代後半から浄土真宗大谷派・本願寺派、曹洞宗をはじめとする宗派が日本の戦争責任を認めているが、仏教界が今後もいっそうの平和運動を展開するためにも、戦時の仏教界の対応は議論され続ける必要があるだろう。また、チベット密教を含む多くの宗教の要素を取り入れたオウム真理教が90年代半ばにテロ事件を引き起こしたように、戦後70年経った今でも、宗教的暴力が日本社会にとって無関係であるとは言い難い。

本稿の焦点は「非暴力」であるが、特定の宗教における暴力の可能性から目を逸らせては、それは浅薄な分析としかならない。筆者は暴力と非暴力を全く次元を異にするものとして捉えるのではなく、両者の間にある種の連続性を見ている。例えば、安楽死、死に至る断食、焼身行為を考えると、何が「暴力」で何が「非暴力」なのか議論の余地がある。一般的には、他人に対する傷害行為や何らかの強制を「暴力」と言う。

エリック・エリクソン (Erik Erikson) によると、ガンジーは「非暴力」という言葉に他者に対する物理的な傷害を与えることへの拒否と共に、他者の本質を害することを拒否するという意味も見出していたと言う^③。これらの定義からすると、無期限の断食や焼身行為による抗議運動は「非暴力」的である。しかし、デモ行進と同じように「非暴力」であるとは見なしにくいほど、どちらも非常に過激な行為である。また、自殺など、自らの死を招くことは「自己に対する暴力」とする見方もあるだろう。他方、安楽死は他人に対する傷害行為であると言うこともできる。そう考えると、安楽死と焼身行為はどちらがより「暴力的」なのかは、必ずしも自明な問題ではなくなってくる。

そのような複雑性を、ここで取り上げる二つの事例——亡命チベット社会と日本山妙法寺の非暴力運動——に確認できるだろう。ドライ・ラマの思想は、通俗的な理解では、絶対的平和主義（あらゆる戦争や武力行使を認めない立場）であると思われる。しかし、実際にはそうではないことが、本稿を通して明らかになるだろう。日本山妙法寺についても同様である。なぜそうなるかと言うと、どちらの事例でも、「暴力」・「非暴力」という言葉の使用は、物理的な行為のみならず、思考・意図・言行を対象とすることもあるからだ。ある言動は物理的な傷害がなくても「暴力」とされたり、慈悲の心に裏付けられている行為であれば身体的な傷害が伴っても「非暴力」とされる場合がある。したがって、宗教的な理解からすると、「暴力」というものが常に物理的な傷害を意味し、「非暴力」がその不在を意味するとは限らない。このような論理を説明していきたい。

とはいえ、用語の混乱を避けるため、本稿では学術的に「暴力」と「非暴力」という言葉を用いる際、通常、自己ではなく、他者に対する物理的な傷害行為の有無を指す言葉として使用する。それ以上の意味、あるいはそれとは異なる宗教者の理解を示す際には、説明を加えることにする。

また、本稿で特筆すべきは仏教思想において他者および対立者が宗教者によってどう「包容」されているかということだ。非暴力活動は対

立の場で行われるのだが、対立者への暴力を拒む理由は、深いところで対立者を受け容れているからである。このような非暴力の特徴を二事例を通して見ていきたい。

1. 亡命チベット社会の非暴力

1959年ダライ・ラマ 14世のインド亡命を契機として、約8万人のチベット人がインドに逃れた。ほどなくしてインド・ダラムサラを拠点とするチベット亡命政府が樹立され、亡命チベット人からなる「亡命チベット社会」（以下「亡命社会」という）が形成された。亡命社会では、今日に至るまで中国に対する非暴力運動が続けられている。現在、世界各国の亡命チベット人はおよそ13万人で、そのうち74%はインドに居住している^④。

第一章では、亡命社会の非暴力運動とその根底にある思想を概観する。まず非暴力運動の歴史的な位置づけを明らかにするため、チベット本土で行われた暴力的手段による抵抗運動、及び暴力的運動から非暴力的運動への移行を取り上げる。次に、亡命社会で継続されてきた非暴力運動について説明する。続いて、チベット人社会における「非暴力」を考えるにあたり、欠くことのできないダライ・ラマの仏教思想の概説を記し、その思想において暴力的抵抗と過激な自己犠牲がどう解釈されるのか考察する。

①チベット本土での抵抗

中国軍のチベット侵攻は1950年10月に東チベットの州都チャムド（昌都）において開始された。以来、チベット本土において反乱やゲリラ戦が続き、1958年6月には民族解放を目的としたゲリラ戦士が「テンスン・ダンラン・マガル（Tensung Dhangiang Magar、チベット仏教防衛義勇軍^⑤）」と呼ばれる義勇軍を結成した。この義勇軍は祖国防衛のみならず、その名が示す通り、仏教（ダルマ）とチベット仏教の中心人物たるダ

ライ・ラマを保護するために武力闘争に身を投じた。義勇軍に所属する人員の多くは、中国に対する抵抗運動の歴史をもつ東チベットのカムあるいはアムドの部族出身であった。僧院が義勇軍を仏教保護の尽力者と見なしており、また、元来チベットには僧侶が警官（*dobdob*）を務める伝統があり僧院に銃や弾薬が保管されていたため、義勇軍と僧院は協力関係にあった⁶。中国軍にとって僧院が破壊の対象となったのもこういった理由が背景にある⁷。

チベット人による武力闘争は 1970 年代半ばまで続いた。1960 年に地下ゲリラ基地がネパールのムスタンに移され、1960 年代前半には 6000 人あまりの戦士がムスタンを拠点として活動していた⁸。また 1962 年の時点で約 170 人のゲリラ戦士が米国コロラド州の CIA キャンプで軍事訓練を受けていた⁹。しかしながら、ゲリラ軍は中国軍に比べると圧倒的に数が少ないこともあり、中国の護衛艦の襲撃など、せいぜい中国の軍事作業の妨害を試みることにしかなかった。加えて、チベットと遠隔地ムスタンとの物理的距離の制約、義勇軍内での派閥争い、米中和解に伴う CIA の軍事援助の停止などの要因が重なり、ゲリラ運動は衰退の一途を辿った。

1980 年代後半になると、チベット本土での抵抗は非暴力抗議に転じる。1987 年 9 月末には、チベット問題の交渉の切り札として「五項目和平案」を提案したダライ・ラマを中国政府が非難し、チベット人 2 名の公開処刑がなされた。これに対し 20 人以上のチベット人僧侶がデモを開始した¹⁰。このデモはコラ（*Khorra*）という、神聖な建築物の周囲を時計回りに歩きながら祈禱する宗教行為に則っていた。僧侶たちは中国政府より禁止されているチベットの旗を手に、ジョカン（*Jokhang*）僧院を回りながら、祈禱の代わりにチベット独立を訴えるスローガンや中国政府の批判を繰り返し唱えた¹¹。コラの儀礼に基づく抗議活動はその後 5 年に渡って続くチベットでのデモの原型となった¹²。例外として 1980 年代後半に起こった抗議が結果として投石や建物の破壊、暴動につながることはあったが、総じて非暴力を貫こうとする姿勢が見られた¹³。

その後 20 年を経て 2008 年 3 月に勃発したデモは暴動を伴ったこともあり、近年最大の抗議活動として記憶に新しい。2008 年夏の北京オリン

ピックを間近に控えた時期に起こった抗議活動は、結果としてチベット本土の 90 箇所以上に波及した⁽⁴⁴⁾。ダライ・ラマのインド亡命のきっかけとなった 1959 年のチベット民族蜂起から 49 年目にあたる日（2008 年 3 月 10 日）に始まった抗議デモは、次第に暴動へと形を変え、中国政府は 5 月に入ってようやく事態を収拾した⁽⁴⁵⁾。抗議者のスローガンや掲げられたチベットの旗から、デモの要求は自由と独立にあると理解された⁽⁴⁶⁾。僧侶を中心に行われた一連の抗議活動の大半は非暴力的であったが、市民が加わることによって暴動に発展し、中国人が経営する店が放火され中国人と多くのチベット人が殺害されるなど深刻な事態に陥った。

2009 年 2 月以降、チベット本土では抗議としての焼身行為が横行されるようになる。2011 年から急増したチベット人の焼身行為の件数は、現在報告されているだけで 140 件を上回る⁽⁴⁷⁾。抵抗の意思表示としてのこの過激な行動は、その他の非暴力的手段を使い果たし、今や焼身行為以外の表現手段を持たないチベット人の絶望的とも言える窮地を表している。

②亡命チベット社会の非暴力活動

亡命チベット社会でのチベット解放運動は、本土と比べるとはるかに政治的自由を保った環境で展開されているため、活動内容は広範に渡る。例えば、亡命社会の政治的発展ならびに中国の政治体制への対案提示を目的として、亡命政府の樹立および民主主義に立脚した憲法・憲章の成立を果たした。これは非暴力抵抗の一つの在り方と言えよう。また、中国がチベット地帯で同化政策を押し進めるなか、亡命チベット人は独自の文化的・宗教的アイデンティティの保存に重点を置き、亡命国において 200 寺を超える僧院、尼僧院を建立した。さらに、チベット人学校、チベット舞台芸術研究所、チベット文化ノルブリンカ協会、チベット医学暦法研究所、高等チベット学中央研究所、チベット文献図書館など、知識および文化遺産の保護と維持のための施設も設立されている。

亡命社会はチベット情勢を国際社会に訴えるため、広報活動にも注力してきた。例えば、亡命政府は他国との関係構築に取り組みむと同時に、チベ

ット人や国際社会に向けた、政治、人権、環境問題などに関する様々な出版物を発行している。また大使館に類似した機能を果たす代表事務所を 11 カ国に設置しており⁽⁴⁸⁾、情報・国際関係省（外務省）は、国際メディアとの交流、アムネスティなどの国際 NGO との協力、世界各地のチベット支援団体との連携も含む幅広い活動に従事している⁽⁴⁹⁾。

ダライ・ラマは国際的な場においてチベット問題の平和的解決を訴え続けている。彼は 50 カ国以上の国を歴訪し、大統領、首相、王室の人々のみならず、諸宗教の指導者や著名な科学者との対話も行っている。既述のとおり、1987 年にダライ・ラマはチベット情勢の悪化を防ぐためにチベット全土⁽⁵⁰⁾を「アヒンサー（非暴力）地帯」とする「五項目和平案」⁽⁵¹⁾を打ち出し、1998 年には修正和平案をストラスブールの欧州議会にて発表した⁽⁵²⁾。「ストラスブール提案」の特徴は、中国からの分離独立という考えを放棄した点にある⁽⁵³⁾。独立要求を捨て自治権を要求するこのアプローチは、後に「中道政策（Middle Way Approach）」と呼ばれるようになる。「中道」という言葉は、極端に走らない中立の立場、あるいは快樂主義と苦行主義の両極端から離れた、節度のある立場を指す仏教用語であるが、亡命社会の政治的文脈における「中道政策」とは、中国国家との同化とチベットの完全独立の両極端とは区別されるアプローチ、すなわち自治権の要求を意味する。亡命政府のロブサン・サンゲ現首相も中道政策を保持している。

ストラスブール提案は、国際社会に妥協の精神を示す優れた和平案として賞賛をもって迎えられた。その功績により 1989 年にはダライ・ラマがノーベル平和賞を受賞するに至ったが、一方の中国政府との交渉に際立った進展が見られなかった。近年では、2002 年から 2010 年までの間、ダライ・ラマが使節団を中国に繰り返し派遣しているが⁽⁵⁴⁾、中国政府との交渉は依然行き詰まったままである。

亡命チベット人の文化的・政治的基盤の強化、国際社会に向けた諸活動、中国政府との直接会談の他、草の根レベルでも非暴力活動が行われている。亡命政府は世界中の亡命チベット人に、同国に在住する中国人、とりわけ民主主義を支持する中国人と対話し、交流するように呼びかけている。イ

ンドやその他の亡命国で、チベット人は活気ある市民社会を形成しており、チベット青年会議、チベット女性協会、グチュスムの会（元政治犯が率いている）をはじめとする NGO は、数多くの活動を実践している。これらの組織・団体はハンガーストライキ、デモ行進、政治犯釈放アピール、署名キャンペーン、一般講演、写真展示会、ビデオ上演などの広報を中心とした幅広い非暴力活動を展開している。なかには過激な抗議活動を行う団体もあり、チベット青年会議は死に至る断食とも呼ばれる無期限ハンガーストライキを抗議の手段としている。また、これまで主にチベット本土で行われてきた焼身行為が、インドとネパールにおいても 7 件報告されている。

抵抗運動の手段については、亡命社会内でも見解が分かれるところである。過激な自己犠牲を好まないダライ・ラマや亡命政府による非暴力活動は穏健にすぎると考えるチベット青年会議は、その程度の活動で果たして具体的な政治的な成果が得られるのか疑問を抱いているとされる²⁹。それでもなお、亡命社会は中国に対して暴力的な抗議手段に訴えることを回避する。こうした亡命社会の一貫した非暴力の方針の背景となる宗教思想はいかなるものであろうか。

以下では、亡命社会で最も有力な僧侶であるダライ・ラマの非暴力思想を概観する。

③チベット仏教における非暴力思想

慈悲の具現者たる観世音菩薩の化身とされるダライ・ラマは、チベット仏教の精神的指導者であると同時に、2011 年まで亡命政府の元首であった。そのため亡命社会に宗教的、政治的に多大なる影響を及ぼしてきた。ダライ・ラマの言葉を辿ると、彼の非暴力思想は、仏教の正業を育むための十善業道の第一に掲げられる「不殺生戒」や、「慈悲」、「菩薩行」、「縁起」、「空」の理解に根ざしていることが分かる。

ダライ・ラマによると、非暴力は暴力の不在を意味するのではなく、もっと積極的かつ有意義なものであり、非暴力のより完全な顛れは「慈悲」

である⁹⁹。チベット仏教において「慈悲」は、相手が友好的であろうが、敵意を抱いていようが、等しく施されなければならない。例えば、ンゴチュ・ギャルセ・トクメ・サンポ (Ngulchu Gyalsas Thogmed Zangpo) が著した『37の菩薩の実践』という、ダライ・ラマが解説したチベット仏教の經典の第13項には「たとえある人が、自らになんら非がないにもかかわらず斬首されたとしても、相手の全ての欠陥 (negativities [原文]) を慈悲の力で受け入れることが菩薩の実践である (筆者訳)」¹⁰⁰とある。同書第14項と第15項には、いかなる侮辱や非難を受けたとしても菩薩は慈愛に満ちた心で相手を迎え、その人を精神的な師と見なすような謙遜に満ちた態度で深くお辞儀しなければならないと書かれてある¹⁰¹。

また、『菩薩の生き方への手引書 (Bodhicharyavatara)』には、以下の関連する言葉がある。

地上全体に敷くだけの革を
私はどこで手に入れられようか。
しかし、足の裏のみに革を履くことは
革を地上に敷くことに等しい (筆者訳)¹⁰²。

この言葉の意味について、ダライ・ラマは「私たちが悩ませる存在は宇宙のように無限であり、それら全てを克服することは不可能である。しかし、怒りを克服さえすれば、そのことは全ての敵を打ち破ることと同様である (筆者訳)」と説明する¹⁰³。すなわち、真の敵は外的な存在ではなく内的な欠陥、つまり憎悪や怒りだというのである。

ダライ・ラマは中国に対して一切憎しみを抱いておらず、様々な破壊や殺害行為を行った中国を許しているとも発言している。ダライ・ラマはビクター・チャン (Victor Chan) によるインタビューで、どうして対立者に対して慈悲と思いやりの心を持つことができるのか、何か特別な方法を使用しているのか、と聞かれた際、以下のように答えた。

私は「ギヴ・アンド・テイク」という瞑想技術を用いる。(中略) まず思いやりや喜びなど、積極的な感情を他人に送っている様子を心に描く。もう一つ思い描くのは人々の苦しみや消極的な感情を自分が受け取っている様子である。私は毎日この瞑想をする。中国側、とりわけチベット人にひどいことをした中国人に特別な注意を向ける。そして瞑想する度に、彼らの毒、つまり憎しみ、恐怖、残酷さの全て吸い込み、そして息を吐くとき、慈悲や許しなど全部良いものを出す。私は悪いものを体の中に受け入れるが、その毒を新鮮な空気に作り変えるのである。ギヴ・アンド・テイクである。私はだれも責めないよう留意している。中国を責めないし、自分も責めない。この瞑想は憎しみを減らすために、そして慈悲を養うためにとても効果的である(筆者訳)⁶¹⁾。

別の機会には、ダライ・ラマは中国側を許すことができる理由として、第一に、対立者も苦難を退け幸福を追求する権利がある同じ人間であること、第二に、チベット人の将来や利害が中国と深く関係していることを挙げ、後者の発想については相互依存や縁起に由来すると述べている⁶²⁾。ここでの「縁起」とは他のものに依って起こる、あるいは他のものに依存して顕現するという意味である。

チベット仏教にとって極めて重要な人物である竜樹(ナーガールジュナ)は縁起を万物の相互依存関係と見なした。そして、他者との相互依存関係に目覚めることによってはじめて「慈悲」を抱くことができると説く。ダライ・ラマの説明では、他者との相互依存関係を自覚することにより人間は他者の苦しみに対して共感を持ち、そこから慈悲の念が生ずるためである⁶³⁾。

相互依存は、仏教や生態系分野における主要な概念であるが、今日の国際政治分野でも重要な概念とされる⁶⁴⁾。欧州連合(EU)が示すように、現在のグローバル社会にあつてあらゆる国は相互に依存し、結びつきをより一層強めている。だからこそダライ・ラマは、敵国の破滅を望むことは長期的には自国の利益を損なうことに等しいと指摘する⁶⁵⁾。中国のチベッ

ト侵攻以降のチベット解放を求める過程において、隣国の繁栄は自国の繁栄につながるという実用的な「縁起」の理解は、暴力ではなく非暴力という建設的手段の選択に結びついた。また、ストラスブール提案に示された亡命政府の方針の変更にも、中国との相互依存関係に対する考慮が見られる⁶⁶⁾。

ダライ・ラマは、さらに、竜樹は「縁起」と「相互依存」から「空」という概念を導き出したが、これは善悪の判断について重要であるとしている。あるものは他のものと相互に関係することで成り立つため、それだけで独立し存在するものはない⁶⁷⁾。したがって「空」は何もないという意味ではなく、独立した本来固有の存在がないという意味である。ということは、本来的に悪である、悪人であると言えるものはない。

また仏教には「世俗諦（通常の真理）」と「勝義諦（究極の真理）」と二つのレベルの真理（二諦説）があるとされるが⁶⁸⁾、その両者において真の敵は存在しないと、ダライ・ラマは述べる。彼はサダム・フセインを例にとり、こう説明する。サダム・フセインは生来の悪人だったわけではない。世俗諦レベルの理解でも、フセインの悪行は彼に本来備わっている悪意から生じるのではなく、アメリカの政策、兵器の入手、その兵器の入手を可能にした西洋の企業など、様々な要因によってもたらされたものである⁶⁹⁾。また、勝義諦レベルではそもそも絶対的な悪は存在しない。したがって、仏教的観点からは、中国政府内の個々人を責めることはできないと、ダライ・ラマの通訳を務めたドルジ・ダムドゥルは、ダライ・ラマの考えを敷衍して言う。その理由について、「もし中国の国家主席が明日チベットを独立国だと宣言すれば彼は直ちに逮捕されるだろう」⁷⁰⁾と述べた。つまり、チベット問題は中国政府の個人の責に帰すべきではなく、個人を超えた体制的、構造的な次元に原因がある。以上のように、「縁起」や「空」の概念の適用により、固定的な「敵」は存在し得ないという考え方が導かれている。

④暴力的抵抗と過激な自己犠牲に関する解釈

歴史を振り返ると、主にチベット本土で暴力的な抵抗の時代があったことは確かである。また、既述のとおり近年では多くの焼身行為が実行されている。亡命社会では、無期限ハンガーストライキといった死を覚悟した上での抗議が行われてきた。これら暴力的抵抗や過激な自己犠牲はチベット仏教、とりわけその指導的立場にいるダライ・ラマによってどう理解されているのだろうか。

1950年代、チベット仏教防衛義勇軍はダライ・ラマやラサ政府に対し、何度も、義勇軍に対する公の支持を求めたが、中国側の圧力を受けていたラサ政府は義勇軍の要求に積極的に応じることを控えた。1959年のチベット民族蜂起が起こる数週間前に、ダライ・ラマは「我々に対する暴力がいかにも激しいものであっても、暴力で応えるのは正しくない（筆者訳）」と述べ、武器を捨てるよう義勇軍に要求した⁽⁴⁾。ダライ・ラマがインドへ脱出する際、その経路を中国軍から守備したことがこの義勇軍の最大の功績だと言われるが⁽⁵⁾、彼らの暴力的抵抗は、結局のところ、ダライ・ラマやラサ政府からの公の支持を得ることはなかった。

現地調査において、亡命政府のある大臣へのインタビューでは、チベット仏教における暴力と非暴力の違いが次のように説明された。仏教は人間の体を、仏性を悟るための「乗り物」と見なすため、他人であれ自分であれ、肉体を傷つけてはならないとする。また、自殺は罪業とされ、自殺を行った者はその後何世も人間として生まれ変わることができないと言われている⁽⁶⁾。したがって、仏教は死をもたらす過激な自己犠牲を排除するように見える。しかし、実際のところ、行為の外面的な性質ではなく、行為者の内的「動機」をもってその行為の価値、さらに暴力と非暴力を区別している。ダライ・ラマ曰く、

非暴力と暴力には様々な種類があるが、それらを外面のみで判断することはできない。外的には優しくて波立たない行為に見えても、その動機自体がネガティブなものであれば、その行為は最も深い意味で暴

力的である。一方、もし動機が誠実かつポジティブなものであれば、状況が過激な行動を促すこととなっても、その行為は本質的に非暴力的なのである。私はいかなる状況にあっても腕力は慈悲の心を持ち、単に自分のためではなく他の者のために行動する過程においてのみ、許されると考えている（筆者訳）⁽⁴⁴⁾。

ダライ・ラマは、「戦争」というものを明らかに「暴力」と捉えている。また、おびたしい犠牲をもたらす戦争に対して「深く反対する」という立場をとるが、宥和政策を推薦しているわけではないとも言う⁽⁴⁵⁾。例えば、ナチス・ドイツの独裁主義からヨーロッパ文明を救った第二次世界大戦、及び、韓国の戦後の民主主義発展を可能とした朝鮮戦争は、道徳的に正当化できる戦争として彼は理解する⁽⁴⁶⁾。しかし、正当か不当かという問題は、後になってからでしか判断できないため、事前にある戦争の妥当性を定めるのは非常に難しい。それゆえに、ダライ・ラマは次のように推奨する。「戦争は暴力であり、暴力の行方は予測できない。だからこそ、もし可能であるのなら、戦争は避けたほうがいい。決して事前に特定の戦争の結末が有益かどうか推定すべきではない」⁽⁴⁷⁾。

筆者の現地調査で、動機の重要性を説明する際にチベット人がよく引き合いに出したのが、仏陀が前世で五百人を殺そうとしていたある人間をその罪業から救うために殺したという一殺多生説や、「捨身飼虎⁽⁴⁸⁾」のジャータカ物語であった⁽⁴⁹⁾。焼身犠牲や無期限のハンガーストライキに関して、宗教的にはその動機が重要視されることに変わりはない。しかし、政策上ダライ・ラマと亡命政府は、死に至る断食や焼身行為は推薦できないと明言している。その理由を、ゲシェ（仏教学の最高学位を修めた僧）でありダライ・ラマの通訳を務めたドルジ・ダムドゥルは、次のように説明した。

哲学的なアプローチや仏教の観点からいうと（中略）同じことがある人の目からすれば悪、また他の人から見れば善となることがありえます。従って、ハンガーストライカーにしてみれば、とても無欲にその

断食が他の衆生のためになることを願っているのですが、慈悲の具現者である法王から見れば、そのハンガーストライカーも彼の慈悲の対象となる衆生の一人なのです。それゆえ、彼は、自己破壊に繋がる行為や実行者や他者を傷つける行為は一切推薦しないでしょう。(中略)法王は、むしろご自分の命を他の者のために犠牲になることを好まれるでしょう。(中略)これは観点の違いによる問題です⁶⁰。

こういった宗教理解において、過激な犠牲を伴う行為の性質は一目では非暴力か暴力かは判断できず、筆者が行ったアンケート調査⁶¹結果からも、大半の回答者がチベットの抵抗の過程で行われる無期限のハンガーストライキや焼身行為を非暴力的行為として理解していることが明らかとなった。また、現地調査では、そのような自己犠牲を、宗教的観点からは暴力的だが、政治的観点からは、他者を傷つけていないため、非暴力的な行為だという意見も聞かれた⁶²。

ダライ・ラマの言葉から示されているのは、過激な自己犠牲の形をとる抗議は、その行為者の動機により、非暴力とも(自己に対する)暴力ともなり得るとのことだ。また、彼は非暴力主義を主張するのであるが、それは絶対的なものではなく、正当化できる戦争を認めている点で、物理的な暴力行為の有無で行動の善悪を容易に判断することはできないという認識が彼の思想にある。つまり、非暴力を強く推奨しつつも、ダライ・ラマは、暴力的抵抗や過激な自己犠牲の道徳的価値をめぐる複雑性を痛感している。

2. 日本山妙法寺の非暴力

日本山妙法寺(以下「日本山」という)は20世紀初頭に藤井日達(1885-1985)が創立した、出家者を中心とする比較的小規模な日蓮系の仏教教団である。最初の日本山の寺院は1918年に満州で建立された。現在の信者数は1500人⁶³ほどで、組織は非常に緩やかに保たれている。日

本山では、開祖の藤井日達（以下「藤井」という）の教えにただひたすらに帰依することが推奨されており、藤井以外の日本山の僧侶による教えは限られている。そのため、日本山の非暴力運動を理解する上で、藤井が残した言葉が最も重要であると言えよう。戦時中、日本山の思想には日本の帝国主義や軍事政策を承認する向きがあったが、戦後は非武装・非暴力主義を徹底している。

戦後の日本山の主だった活動には、砂川基地拡張阻止運動や成田空港軍事化阻止運動などの非暴力・不服従運動、世界的な規模で繰り広げられている反核・非武装を訴える平和行脚、仏舎利塔建立事業⁶⁴、海外伝道といったものがある。その他日本国内では憲法9条を守る運動や米軍基地撤退運動を行なっている。紙幅の関係上、本稿では日本山の活動内容について詳細に立ち入らず、日本山の諸活動に通底している思想に焦点を絞ることとする。

以下では、まず日本山の非暴力思想において最も重要な概念である不殺生戒、但行礼拝、慈悲、立正安国について説明し、次に藤井の思想的貢献と言える民族ないし文明と非暴力の関係性を巡る議論、そして「信」の重視について概観する。最後に「精神的非暴力としての物理的暴力」の問題を考察する。

①不殺生戒

藤井は「不殺生」、「非暴力」、「精神的たるもの」をほぼ同義の概念として理解している⁶⁵。戦後、彼がどれだけ不殺生戒を信奉していたかは、一殺多生説に対する彼の見解に明らかに示されている。確かに日蓮は「一を殺して、万を生べきをば許すべし」「道理ある殺生を許すべし」と説いたと藤井は認めるが、彼自身は一殺多少説を拒む姿勢を示す。殺生というものが、一対一で行われていた時代には、「一殺多生」という詭弁も世間においてそれほど大きな害を生じずに済んだのかもしれないが、現代において殺生を許してしまうと「たちまち人類全滅の墓場に到る。もし人類が地上に生存せんと願うならば、絶対に無条件に、不殺生戒を信受せねばなら

ぬ」と藤井は言う⁶⁶。なぜなら、大量破壊兵器が氾濫している時代では、少数を殺害し多数を救う（一殺多生）といった理由にもとづいて始まった戦争であったとしても、それはすぐさま激化し、大量殺人に繋がってしまうからである。

また「道理ある殺生を許すべし」という日蓮の言葉に対して、「道理ある殺生などは、何時でも何処にも有り得ない。凡そ殺生罪を犯す者は、いかに大量に殺生しても、いかに残酷に殺生しても、きっと誰も彼も、或は道徳的に、或は宗教的に、或は経済的に、種々の耳ざわりの良い道理をつけて、言い飾らざる者はいない。大体世間に道里程、殺生罪を犯すに都合の良い、便利な道具はない」と主張している⁶⁷。

藤井がここで触れる「道理」とは、実は、非暴力に例外を設けるか否かに係る根本問題でもある。一度非暴力・不殺生の原理に例外を認めてしまうと、人はそれをいくらかでも拡大解釈できるという恐れが非暴力・平和主義の論者には絶えずある。藤井は、日本が明治以来行った「聖戦」の「道理」や、当時ベトナム戦争を展開していたアメリカの「道理」を例に挙げ、「不殺生戒は、いかなる道理にも優先して護持せねばならぬ、人類生存上、唯一の大王路である」⁶⁸と明言する。

②常不輕菩薩の但行礼拝、仏性、慈悲

非暴力の実践において肝要な要素は、対立者に向ける態度である。信仰に基づく多くの非暴力運動において、対立者を憎まないよう推奨されるのは、憎しみの感情は容易に暴力へと発展する可能性を孕んでおり、反対に、対立者に向けた友好的な態度は非暴力の遵守につながるとされているからである。日本山は法華經の第二十章で説かれる常不輕菩薩⁶⁹の礼拝行を、非暴力主義を支える思想として用いている。常不輕菩薩は、全てのものに備わっている仏性を礼拝し、どんな嘲り、侮辱、暴力にあっても、それに対し怒りを抱かず、むしろ侮辱者を究極の悟りの境地に導く菩薩である。但行礼拝とは、仏性をもつ者が、他の仏性をもつ者にする礼拝、換言すると「法界が法界を礼拝する」ことであり、「自他不二の礼拝」とされる⁶⁹。

常不輕菩薩に倣う但行礼拝の行は、非暴力に対する独自の思想的根拠を日本山に与える。日本山にとっての但行礼拝は、人に対してうやうやしく体で敬礼をすること（身業）、口で題目を唱えること（口業）、心で衆生の仏性を見ること（意業）から成り立っている⁶¹⁾。日本山が軍事基地や政府へ抗議の言葉を発する際には、必ず「南無妙法蓮華經」と唱え敬礼するなど、非暴力活動で但行礼拝を實踐している。

但行礼拝の意業とは、心で衆生の仏性を拝むことであり、ダライ・ラマの非暴力思想と同様に慈悲の心を育むことと深く関わっている。「但だ自ら己が心の中に、慈悲仁讓・志意和雅を磨き、他人を見ること仏の如く、衆生を見ること赤子の如くに懐うて、恭敬し礼拝したと云う功德に他ならない」⁶²⁾とは藤井の言葉だが、他人を仏として拝むことによって、自身に内在する仏性と他人の仏性とのつながりを知覚し、もって慈悲の心が生まれるというのである。

③立正安国および藤井の民族・文明観

藤井が説く思想では、「慈悲の心」と「慈悲の行」が、政治、経済、軍事をはじめとする社会システムに織り込まれてはじめて「立正安国⁶³⁾」が実現される⁶⁴⁾。藤井に拠れば、日蓮の説いた宗教こそが立正安国を達成し得る教えであり、宗教とは、個人を対象とした教えを超えて、国家を導くべきものである。それゆえ、日本やアメリカに対する戒め（抗議）などの日本山の非暴力運動は、国家を導こうとする「立正安国」の運動の一環と言えよう。

日本山の平和行進である「平和祈念行脚」がときに「立正安国祈念行脚」と称されるように、日本山は「平和」と「立正安国」を同義語として用いる⁶⁵⁾。立正安国の真意は、日本のみならず世界に平安をもたらすこととする日本山の立場から、彼らの立正安国論には一種の普遍性が内包される⁶⁶⁾。一方、世界に平和をもたらす過程において、日本民族など民族単位のアイデンティティも強調される。藤井曰く「日蓮聖人の開いたこの仏法こそ世界の仏法ですし、必ず、日本人はこれに目覚めます。日本民族はこの仏教

を世界にひろめる民族なのです。宗教的民族です。日本人は過去一千三百年來仏教をとことん排斥した例がない。仏教をうけ入れた民族の平和性、これが世界平和をつくる⁶⁷⁾。しかし、藤井は「非暴力」を日本民族だけではなく、「東洋文明」そのものの特質だと捉え⁶⁸⁾、ゆえに日本を含む東洋の諸民族に平和の使命を見出している。この時点で彼のナショナリズムはアジア主義に拡張していくといえよう。

④ 「信」の重視

藤井は、西洋文明を「科学文明」と呼んで批判し、その対をなすものとして、「信」を強調する東洋の宗教文明を位置づける⁶⁹⁾。「信」の思想は、暴力に立ち向かうために必要な勇気と心理的な強さを育むとされ、非暴力活動の実践において意味をなす。藤井は信じることの意義を次のように説明する。「他人の善人なることを見たがるが故に他人を善人なりと信ずるのではありませぬ。他人を善人なりと信ずることによりて我が恐怖感を除き、他人と親しく交わることができます」⁷⁰⁾。

日本山は非暴力を国家規模で実現することを希求する。それゆえに日本の平和憲法の採用を賞賛し、自衛隊の存在に反対する立場をとる。「しかし、侵略されたらどうするのですか」という筆者の素朴な問いに、日本山のある僧侶は「そんなこと世界が許すはずはない、外交交渉で問題を解決すればよい」と、国際社会に絶対的な信頼を置く姿勢を見せた⁷¹⁾。日本が完全に非武装化する際には、国際社会の良心を信じて頼るというのである。次の藤井の言葉から分かるように、この僧侶が述べた信念は、藤井から僧侶たちに受け継がれものである。「こちらが非武装である時には敵の飛行機が来ても爆弾を落とせない。もし爆弾を落とされても、こちらが非武装であれば、敵の軍隊が上陸してもとりあわねばよい。何をしますか。上陸してそこらを占領する、村を占領する。するかもしれません。けれど、そんなことは日本の敗北でもなければ、恥辱でもない。由なくして日本の領土をやたらなことをすれば、世界が許さないでしょう。世界にもそういう力があるはずです。(中略)それを追い返すのは世界の力でできます」⁷²⁾。

藤井の「信」は人間の内なる善および仏性を見ることに由来するが、それと同時に、彼はその期待が外れた場合の覚悟も明らかにしている。

自衛隊無き真実の非武装不戦の日本国に、もし俄に国家的危難が起こった時にはどうすればよいでしょうか。その時に日本国の指導者は、侵入者の恐るべき武器の前に並び立って、合掌礼拝して平和交渉に取り掛かりましょう。国民の男女はその後に続きましょう。しからば何れの国の軍隊がいかに憎悪心、敵愾心を燃やしても、これに対してみだりに発砲し、爆撃することはありませぬ。人間の精神はそんなに乱暴なことができないように発達しております。如来の不殺生戒は、此処に信受せらるる基礎があります。然れども、もし侵入者が、合掌礼拝して、平和を求めて、並び立てる日本国の指導者および国民男女に対して、無慈悲にも鉄砲爆撃を加えるかも知れませぬ。その時は、受容として、枕を並べて死地に付きましょう。これこそ世界恒久平和建設の、神聖なる犠牲であります。世界人類の、危険苦悩を救う菩提薩陀の菩薩行であります⁷³。

すなわち、藤井は日本山の出家者のみならず、日本の国民、さらに日本国家に菩薩行の実践を推奨するのである。

3. 精神的非暴力としての物理的暴力

「本当に万人の生命を生かさんが為には、決して一殺を許すべきではない。一殺を許す時に万殺が始まる。一殺を厳禁する時に、直ちに万人の生命は救われる不殺生戒はそこに成り立つ」⁷⁴との藤井の言葉には、一殺多生説を否認する絶対的な非暴力主義ないし不殺生の厳守が見られるだろう。これとは一見矛盾するようだが、藤井は、北ベトナムによるベトナム戦争の勝利を「非暴力の勝利」⁷⁵と呼んでいる。

人の心の中の非暴力・不殺生の行動は、今日もなお活発に行われております。アメリカは暴力万能の大悪魔王と変化し、種々残虐なる殺人破壊兵器を開発し、何の理由も無く五十余万の完全武装の殺人集団——軍隊をベトナムに送り込み（中略）凡そ地上に動く物は一切殺害させました。（中略）ベトナムの解放戦線の戦士達は、民族の生命を守らんが為に、森林に潜み、岩窟に隠れて防衛を講じました。しかし五倍に余るアメリカの市民を一人も殺しておりません。又二十八倍も有る広いアメリカの国土に一発の銃弾も撃ち込んでおりません。しかもみならず、戦場に於て毎日五千トンの爆撃を投下し、幾十万人を殺し傷つけたアメリカの原爆機が、たまたま撃墜されて、其の操縦士が捕虜になったときは、捕虜と云う言葉を敵対性が有りますので、これを避けて、特に「飛行機を失った飛行士」と云う同情有る新しい名で呼びました。其の捕虜に対する毎日の生活費も、ベトナム人の凡そ八倍の費用をかけて彼等の生活を豊かにしました。古来の血生臭い戦争歴史の中の唯一一点の美しい花でありました⁷⁹。

ベトナム人の「非暴力的抵抗」が成功した理由は、アメリカの「道徳的に不名誉なる大敗北」にあり、ベトナム人の非暴力・精神力が軍事力に打ち勝ったからであると藤井は言う⁷⁹。彼はベトナム人の抵抗を「非暴力」と捉える際、「人の心の中の非暴力・不殺生の行動」に言及するとともに、ベトナム兵がアメリカの市民を一人も殺していないことを強調し、そしてアメリカ兵に対するベトナム人の同情の態度が表示された出来事に触れる。すなわち、ここでも行為者の「動機」に重点が置かれる。

日本山のある僧侶はインタビューにおいて、武器を持たない暴力もあれば、武器を持って非暴力で有り得る状況が存在するという意見を述べた⁸⁰。彼は抑圧されている民衆が、自らを守るために、棍棒を手に権力者に立ち向かう自然発生的な事態は暴力とは言わないとする。そういった意味で、草の根の民族の闘いは、一括りに暴力であるとか非暴力であるとかといった機械的な解釈はできず、その国の歴史をはじめとするあらゆる要因を考慮に入れ、多面的に見ていかないと判断はできないと言う。

しかし、仮に北ベトナム軍の解放戦線の戦いを精神的な見地から正当化しうるのだと認めたとしても、それをあえて「非暴力」という必要はあったのだろうか、という筆者の問いに対して僧侶は、藤井がそのように言ったのはおそらく「小乗教の弊害」というものを念頭に置いていたからである述べ、次のように説明した。小乗仏教の僧は戒律を非常に重んじるがゆえに「自分は清僧である」と思い込む傾向があるが、「一般民衆の苦しみの中に飛び込んでそして民衆と共に苦しんでいく」ことはほとんどない。一方、物理的な殺生はしているものの、ベトナムの戦士（その中には僧侶もいたであろう）は自らの民族を守ろうと思ってアメリカに立ち向かっている。したがって、不殺生戒を厳密に守っている小乗仏教の僧より、ベトナムの戦士の行為はより非暴力の精神に適っている、という趣旨で藤井はその発言をした。「戒律の為に仏教があるのではない。仏教を実践している中で戒律というものが必要となるわけですね。それに対して師匠の破折というものがあるのですね」⁽⁷⁹⁾。

このように、精神的非暴力としての物理的暴力が日本山の思想で許容されるということは、仏教、そして宗教一般において「非暴力」、「不殺生」が決して単純に物理的な暴力の不在を指している訳ではないことを示している。非暴力を「多面的」に理解する必要性を認めつつも、それでもなお、今日の日本山は現代日本では物理的な非暴力を遵守すべきだという立場をとっている⁽⁸⁰⁾。

おわりに

以上、本稿では亡命チベット社会と日本山妙法寺を事例として取り上げ、それぞれの非暴力運動と、非暴力運動を支える思想を概観した。興味深いことに、二事例ともかなり徹底した非暴力主義に達しているにもかかわらず、物理的な暴力行為を全て否定していない。ダライ・ラマが第二次世界大戦のナチス・ドイツへの抵抗や朝鮮戦争を正当化できる戦争だと認め、他方藤井はベトナム戦争における北ベトナムの勝利を「非暴力の勝利」と

呼ぶように、両者ともに、物理的な非暴力を一切の道徳基準としているわけではない。

また、仏教的な理解からすると、個人の言動はその人の動機・意図によっても性格が変わるため、流動的かつ連続的な関係性の上に暴力と非暴力は位置づけられる。そのため、暴力と非暴力の区別は絶対的ではありえない。とはいえ、その曖昧ともとれる区別が無意味なものとは言えないだろう。なぜなら、そのような区別をなそうとする際には、しばしば、宗教あるいは人道により適った方法を選ぼうという実際上の試みがある。その試みとは抽象的な理論や概念上の区別にことどまらず、現実には宗教者のみならず一般市民の選択や行動に影響を及ぼしている。何がより暴力的で、何がより非暴力的なのかという問いは、決して宗教者だけの関心事ではない。例えば、2015年9月に成立した日本の平和安全法制（安保法制）は、今後、このような問題が政治家だけでなく市民社会においても一段と議論されなくてはならないことを指しているであろう。

さてここで、冒頭で挙げた問いに戻りたい。対立や紛争の場で非暴力という手段を選ばせるような教義の解釈はどうしたら可能なのか。この問いに答えるにあたって、本稿で見てきた二つの非暴力運動における共通点を指摘したい。いずれも根本的な仏教理解において、対立者を「包容」している。ダライ・ラマが説くチベット仏教では、悪行は他の様々な要因によってもたらされる「縁起」ゆえに、「敵」は「空」であり、真の敵は存在しないとされる。他方、日本山では、常不軽菩薩の但行礼拜の意行に倣って、悪人や対立者の仏性を拝むことを説く。この二つの思想は、最終的には、対立者との一体感、または対立者と自分との相互依存の関係に対する自覚を生み、慈悲の心へと導く。チベット仏教には初期仏教、大乘、密教の教えが含まれるが、ダライ・ラマが非暴力思想を説くに当たって「空」や「菩薩」など、とりわけ大乘仏教の要素に注目するのも、利他および衆生の救済に重点を置く大乘仏教に、非暴力の根拠を見出しているからだと考えられる。

しかし一方で、本稿で取り上げた非暴力運動は、対立者を根本的なレベ

ルで包容すると同時に何かを排斥しようとする。排斥の対象は対立者の不正義や抑圧、世俗的な「悪」であったりする。二諦説に依拠すると、非暴力運動で追求されるのは世俗諦のレベルでの自由、正義、平等などの価値である⁶⁰。なぜなら、「一切悉有仏性⁶¹」や「空」の理解を突き詰めていけば、民族や文化を含む独立したアイデンティティや、固定的な善悪の概念は意味を失うからである。すなわちチベットが中国侵入前は「独立」していたという主張も勝義諦においては成り立たなくなるのである。だからこそ、インドの非暴力運動の指導者であったマハトマ・ガンジーは次のように述べていた。「我は神を真理として拝む。だが、絶対的な真理を悟っていない内は、我が考える相対的真理を固持せねばならない。その間、相対的真理は我の灯しであり、盾である（筆者訳）」⁶²。

筆者の見るところ、二事例の宗教者はともに片足を勝義諦の次元に、もう片足を世俗諦の次元に置いており、そうすることによって宗教の理想遵守と、世俗的な義務の履行を同時に果たしている。また両次元の間で可動性をもつことは別段新しい立場ではなく、少なくとも大乘仏教の伝統においては古くから認められている。そもそも「菩薩」というものが悟りの境地に赴くより、この世の衆生の救済に尽力する者であることは⁶³、菩薩が両次元を往き来する存在であることを示している。ダライ・ラマと藤井日達らの非暴力思想で菩薩行が強調されるのも、非暴力の実践者が両次元を跨る菩薩に倣うものが多々あるからであろう。

とはいえ、仏教史を見ると、菩薩、二諦説、さらに慈悲に関する教えでさえ、暴力を正当化するために使用された事実がある⁶⁴。ここで、「非暴力」というのはただの詭弁でしかないのか、宗教者の平和主義は、政治家の「積極的平和主義」と変わらないのか、という問いが浮上するかもしれない。そのような問いに対して、宗教にもとづく非暴力運動の研究者として筆者が指摘できるのは、宗教者が自らの教義の理想を忠実に実践しているとする過程で、動機を重視していることである。政治家は外面的な結果を重視するが、宗教者は内的な清浄心を重んじる。「非暴力」がただの詭弁ではなく、宗教者の平和主義に特徴があるのなら、それはその都度状

況を深く多面的に考察し、自らの目的を省みて、世俗諦における道徳の尺度をもって、何が最も非暴力的か、真摯に判断していこうとする姿勢にあるだろう。

注

-
- ^① Michael K. Jerryson and Mark Juergensmeyer (eds). *Buddhist Warfare*. Oxford: Oxford University Press, 2010; Michael Zimmermann (ed), *Buddhism and Violence*, Lumbini: Lumbini Internatioanal Research Institute, 2006
- ^② ブライアン・アンドルー・ヴィクトリア 『禅と戦争—禅仏教は戦争に協力したか?』 光人社、2001年。
- ^③ Erik Erikson, *Gandhi's Truth: On the Origins of Militant Nonviolence*. New York: W. W. Norton and Company, 1969, p.412.
- ^④ Central Tibetan Administration. (CTA). *Demographic survey of Tibetans in exile: 2009*. Dharamsala: Planning Commission, Central Tibetan Administration, 2010.
- ^⑤ 英訳では、National Volunteer Army for the Defence of Buddhism である。Dalai Lama, *My Land and My People: Memoirs of the Dalai Lama of Tibet*, New York: Potala Corporation, 1962, p.22.
- ^⑥ Jane Ardley, *The Tibetan Independence Movement: Political, Religious and Gandhian Perspectives*, London: RoutledgeCurzon, 2002, p.16.
- ^⑦ International Commission of Jurists. *The Question of Tibet and the Rule of Law*, Geneva: ICJ, 1959, pp.40-41.
- ^⑧ Michel Peissel, *Cavaliers of Kham: The Secret War in Tibet*, Londn: Heinemann, 1972, p.191.
- ^⑨ Chris Mullin, "Tibetan Conspiracy", *Far Eastern Economic Review* 133 (36), 1975, p.31; Jamyang Norbu, "The Tibetan Resistance Movement and the Role of the CIA" in Barnett, B. and Akiner, S. (eds) *Resistance and Reform in Tibet*, London: Hurst and Company, 1994, pp.195-196.
- ^⑩ Warren W. Smith Jr., 1996. *Tibetan Nationalism: A History of Tibetan Nationalism and Sino-Tibetan Relations*, Colarado: Westview Press, 1996, p.602.
- ^⑪ Ardley, op.cit., pp.24-5
- ^⑫ Ronald D. Schwartz, *Circle of Protest: Political Ritual in the Tibetan Uprising*, London: Hurst and Company, 1994, p.1
- ^⑬ Craig, Mary. *Tears of Blood: A Cry for Tibet*, London: HarperCollins, 1992, p.259.
- ^⑭ Warren W. Smith Jr., *Tibet's Last Stand? The Tibetan Uprising of 2008 and China's Response*, New York: Rowman and Littlefield Publishers, 2010, pp.2-4.
- ^⑮ *ibid.*, pp.11-39.

-
- ⁽¹⁶⁾ *ibid.*, p.3.
- ⁽¹⁷⁾ International Campaign for Tibet, “Self-Immolation by Tibetans,” 2015, (<http://www.savetibet.org/resources/fact-sheets/self-immolations-by-tibetans/> 2015年9月21日にアクセス)
- ⁽¹⁸⁾ Central Tibetan Administration (CTA), “Department of Information and International Relations,” <http://tibet.net/information/> (accessed 28 September 2015).
- ⁽¹⁹⁾ Nonviolence International. *Truth is Our Only Weapon*, Bangkok: Nonviolence International, 2000, p.34.
- ⁽²⁰⁾ 「チベット全土」というのはウ・ツァン、カム、アムドの3州からなる土地を示す。この言葉は、現在中国が「チベット自治区 (Tibet Autonomous Region)」と呼ぶ地域がもともとのチベット領土の半分にも及ばず、「チベット自治区」に住んでいるチベット人がチベット総人口の少数に過ぎないことに対する反対を含意する。
- ⁽²¹⁾ ダライ・ラマ日本代表部事務所『ダラムサラと北京：提唱と往復書 (1981-1993)』チベット亡命政府、1994年、27-8頁
- ⁽²²⁾ チベット亡命政府情報・国際関係省・南野善三郎(翻訳)『チベット入門』鳥影社、1991年、193頁
- ⁽²³⁾ Central Tibetan Administration (CTA), “Strasbourg Proposal”, (<http://tibet.net/important-issues/sino-tibetan-dialogue/important-statements-of-his-holiness-the-dalai-lama/strasbourg-proposal/> accessed 20 September 2015).
- ⁽²⁴⁾ Central Tibetan Administration (CTA), “Renewed Contacts (2002-2010)” (<http://tibet.net/important-issues/sino-tibetan-dialogue/an-overview-of-sino-tibetan-dialogue/sino-tibetan-dialogue-renewed-contacts-2002/> accessed 25 September 2015).
- ⁽²⁵⁾ Ardley, 2002, *op.cit.*
- ⁽²⁶⁾ Dalai Lama, *Dialogues on Universal Responsibility and Education*, New Delhi: Library of Tibetan Works and Archives, 1995, p.5.
- ⁽²⁷⁾ Dalai Lama. 1995. *Commentary on the Thirty Seven Practices of a Bodhisattva*, New Delhi: Library of Tibetan Works and Archives, p71.
- ⁽²⁸⁾ *ibid.*
- ⁽²⁹⁾ *ibid.*, p.79.
- ⁽³⁰⁾ *ibid.*
- ⁽³¹⁾ Victor Chan, *The Wisdom of Forgiveness: HH the Dalai Lama and Victor Chan*, London: Hodder & Stoughton, 2004, p.73. (翻訳は筆者による)
- ⁽³²⁾ *ibid.*, p.109.
- ⁽³³⁾ *ibid.*, p.169.
- ⁽³⁴⁾ *ibid.*, p.117.
- ⁽³⁵⁾ *Ibid.*, p.118.
- ⁽³⁶⁾ 情報・国際関係省長官のソナム・ダクポへのインタビュー、2005年3月1日。
- ⁽³⁷⁾ Chan, *op.cit.*, p.144.
- ⁽³⁸⁾ Dalai Lama, *Opening the Mind and Generating a Good Heart*, New Delhi: Library of

Tibetan Works and Archives, 1995, p.9

⁽³⁹⁾ Chan, op.cit., p.124.

⁽⁴⁰⁾ ダライ・ラマの通訳、ドルジ・ダムドゥルへのインタビュー、2005年3月5日

⁽⁴¹⁾ Dalai Lama, *My Land and My People: Memoirs of the Dalai Lama of Tibet*, New York: Potala Corporation, 1962, p.160

⁽⁴²⁾ Ardley, op.cit., p.36; Mullin, op.cit., p.30

⁽⁴³⁾ 財務省・厚生省大臣、ロブサン・ニャンダック・ザユールへのインタビュー、2005年3月4日。

⁽⁴⁴⁾ Dalai Lama, *The Global Community and the Need for Universal Responsibility*, Boston: Wisdom Publications, 1990, p.12.

⁽⁴⁵⁾ Dalai Lama, “The Reality of War”, Official Website of His Holiness The 14th Dalai Lama of Tibet, (www.dalailama.com/messages/world-peace/the-reality-of-war/ accessed 2 January 2016)

⁽⁴⁶⁾ 同上。また Dalai Lama, *The Global Community and the Need for Universal Responsibility*, Boston: Wisdom Publications, op.cit., p.15 も参照。

⁽⁴⁷⁾ Dalai Lama, “The Reality of War”, Official Website of His Holiness The 14th Dalai Lama of Tibet, (www.dalailama.com/messages/world-peace/the-reality-of-war/ accessed 2 January 2016)

⁽⁴⁸⁾ 捨身飼虎の話は、崖下の飢えた虎とその子供のために身を投げて自らを布施した前世の積尊を描く物語である。

⁽⁴⁹⁾ 情報・国際関係省長官のソナム・ダクポへのインタビュー、2005年3月1日；グチュスム幹部の会長、ナワン・オバールへのインタビュー、2005年3月2日

⁽⁵⁰⁾ ダライ・ラマの通訳、ドルジ・ダムドゥルへのインタビュー、2005年3月5日

⁽⁵¹⁾ この調査は2005年3月にチベット青年会議の中心幹部（8名）、チベット青年会議のサハラ支部（22名）、グチュスムの会（10名）、僧団（30名）、学生（26名）、そしてその他（14名）に実施したものである。

⁽⁵²⁾ 筆者のアンケート調査；チベット女性協会の研究官、ツェリン・ツォモ・チャツツグへのインタビュー、2005年3月8日；グチュスムの前会長、イシェ・トクデンへのインタビュー、2005年3月3日。

⁽⁵³⁾ Robert Kisala, *Prophets of Peace: Pacifism and Cultural Identity in Japan's New Religions*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1999, p.45; Jacqueline Stone, “Nichiren's Active Heirs: Soka Gakkai, Rissho Koseikai and Nipponzan Myohoji”, in C. Queen, C. Prebish and D. Keown, *Action Dharma: New Studies in Engaged Buddhism*, London: RoutledgeCurzon, Taylor & Francis Group, 2003, p.77. Paula Green (2000) は僧尼の数を150人とする。Paula Green, “Walking for Peace,” in C.S Queen (ed). *Engaged Buddhism in the West*, Boston: Wisdom Publication, 2000. p.144.

⁽⁵⁴⁾ 今や世界各地で80基を超える数の塔が完成。

⁽⁵⁵⁾ それが著しく見られるのは、藤井日達、「不殺生戒」（日本平和委員会編『平和運動20周年祈念論文集』）大月書店、1969年、474頁

- ⑤⑥ 藤井日達、「法華経と平和思想—戸頃博士の謗法斬罪・一殺多生・仏性論を破する弁」(『大法論』1968年3月号)、149-150頁
- ⑤⑦ 同、152頁
- ⑤⑧ 同、153頁
- ⑤⑩ サンスクリットでは *Sadaparibhuta*。英悟ではしばしば *Bodhisattva Never Despising* と訳される。
- ⑤⑪ 藤井日達、熱海道場での講演、「観心本尊」、1979年8月31日(未出版の文献からの引用)。
- ⑤⑫ 同、52頁、60-1頁; Jacqueline Stone, *op.cit.*, p.80
- ⑤⑬ 藤井日達『天鼓・要文集』前掲書、32頁
- ⑤⑭ 「立正安国論」は正法である法華経に皆が帰依すれば(「立正」、国家・国民も安泰となる(「安国」という日蓮の説である。
- ⑤⑮ 同
- ⑤⑯ 日本山妙法寺『天鼓』2006年9月号、68頁
- ⑤⑰ また日本山の海外における活動からも立正安国の普遍化への試みがうかがわれる。
- ⑤⑱ 高瀬広居『佛心(続)—現代の名僧を訪ねて』双葉社、1974年、313頁に引用されている、藤井がインタビューで語った言葉。
- ⑤⑲ 日本山妙法寺『天鼓』1980年10月号、88頁
- ⑤⑳ 同、105頁。「人の心の信用性を失わせたものが科学文明。科学は何一つとして信用することができない。みな、疑うことから生じておる」(藤井日達『白寿』藤井日達宛化御法話集、日本山妙法寺尊師白寿慶讃委員会、1983年、307頁)。また、ロバート・キサラ、「日本山妙法寺—非暴力的行動と平和主義」『宗教的平和思想の研究—日本新宗教の教えと実践』春秋社、1997年、63頁参考。
- ⑤㉑ 藤井日達『仏教と世界平和』増補版、日印サルボダヤ交友会、1981年、159頁
- ⑤㉒ この発言は日本山妙法寺のフィールド調査の最中に聞かれた意見である。インタビューで聴取したものではないので、僧侶のイニシャルは控えることにする。フィールド調査の主な対象となったのは日本山妙法寺企画の2006年東京—広島—長崎平和祈念行脚と2006年沖縄平和祈念行脚への参加である。前者は、6月24日に始まり、8月9日に長崎において終了したのだが、筆者はその内二週間、僧侶達とともに歩き生活し、観察を行った。後者は、2006年の10月16日から10月30日にわたる行脚であったが、筆者はその内の前半の一週間に参加した。
- ⑤㉓ 藤井日達『仏教と世界平和』前掲書、118-19頁
- ⑤㉔ 藤井日達、「不殺生戒」(日本平和委員会編『平和運動20周年祈念論文集』大月書店、1969年)、253頁
- ⑤㉕ 藤井日達、「法華経と平和思想—戸頃博士の謗法斬罪・一殺多生・仏性論を破する弁」(『大法論』1968年3月号)、152頁。
- ⑤㉖ 藤井日達『天鼓・要文集』前掲書、135頁; ロバート・キサラ『宗教的平和思想の研究』前掲書、61頁。
- ⑤㉗ 同、133頁。

⑦ 同、134頁。

⑧ T上人へのインタビュー、2006年9月16日

⑨ 同上

⑩ 同上

⑪ Samdhong Rinpoche, *Selected Writings and Speeches on Buddhism and Tibetan Culture*, Vanarasi, India: Alumni of Central Institute of Higher Tibetan Studies, 1999, p.314.

⑫ 一切の衆生が悉く仏性を有すること。藤井日達、『天鼓・要文集』、前掲書、144頁

⑬ Mohandas K. Gandhi, *An Autobiography: The Story of My Experiments with Truth*, London: Penguin Books, 2001, p.15.

⑭ 三友量順、「薬王菩薩と『焼身』」、(古稀記念論文集刊行会編『勝呂信静博士古稀記念論文集』山喜房佛書林、1996年)、391-403頁

⑮ Michael K. Jerryson and Mark Juergensmeyer (eds). *Buddhist Warfare*. Oxford: Oxford University Press, 2010; Bernard Faure, “Afterthoughts” in Michael K. Jerryson and Mark Juergensmeyer (eds). *Buddhist Warfare*. Oxford: Oxford University Press, 2010, pp. 211-225; Brian Daizen Victoria, *Zen at War*; New York: Rowman & Littlefield Publishers, 2006, pp.12-37, 153;

Michael Zimmermann (ed), *Buddhism and Violence*, Lumbini: Lumbini Internatinoal Research Institute, 2006.

犯罪への宗教的応答と修復的司法

—北米キリスト教諸団体の決議を中心に—

本間 美穂¹

従来の刑事司法に対する代替／補完的なアプローチとして注目されてきた修復的司法 (Restorative Justice)。本稿では、北米のキリスト教諸団体による修復的司法決議の分析を通じて、宗教者や宗教団体による犯罪問題への応答可能性を探った。

¹ほんま みほ：東京大学人文社会系研究科・学術振興会特別研究員

はじめに

人々が対立関係に陥る契機は数多くあるが、犯罪もそのひとつであろう。犯罪が生じたところでは、被害者と加害者を中心に、その当事者となった人々がしばしば激しく対立する。反対に、人々の対立関係が犯罪に帰結することもある。このように、しばしば人々の対立を生む、あるいは人々の対立から生じる犯罪に対して、宗教者や宗教団体はどのように取り組んできたのだろうか。

宗教者による犯罪問題への取り組みといえば、第一に、宗教教誨が想起されるだろう。教誨というテーマは、前号の「特集 ケアが広げる宗教のフロンティア」においても論じられた。宗教教誨とは、民間の篤志宗教家である教誨師が、全国の刑務所、拘留所、少年院等の被収容者に対し、彼らの宗教的欲求に応え、改善更生を促し社会復帰を図ることを目的とし、各教宗派の教義に基づいて改過遷善等の面接指導を行い、矯正教育の一翼を担う活動である^①。

2015年7月11日、龍谷大学において、公開シンポジウム「宗教教誨の現在と未来～日本人の宗教意識」が開催された^②。このシンポジウムでは、宗教教誨や死刑制度が主題であったが、犯罪被害者や加害者の救いの問題から、メディアの報道、事件の第三者が被害者と自己を重ね合わせて加害者を排除しようとする姿勢への批判に至るまで、宗教的立場から犯罪をめぐる諸問題について広く議論が交わされた。また、登壇者からは、出所後の人々のための更生施設をつくりたいとの声もあがった。

教誨師による宗教教誨活動は、刑務所や拘留所等の刑事施設の内部に限られる。しかし、被害者と加害者の間で生じた暴力的な〈出来事〉は、刑事施設に収容されている人々にのみ関わるものではない。被害者や加害者が、その〈出来事〉に対してどのように応答していくのか。その〈出来事〉をどのように捉え、解釈し、意味づけ、その後の人生を歩んでいくのか。また、暴力的な〈出来事〉は、個人にとって問題となるだけではなく、

個人を超えた人々の関係や共同体にとっても重要な意味をもつ。暴力的な〈出来事〉の後、被害者と加害者の関係はどうなるだろうか。特に、家族・親族間や何らかの共同体の内部でその〈出来事〉が生じた場合など、被害者と加害者が接点を持ちながら生きざるを得ない場合はどうだろうか。彼らが属する共同体は、どのようにその〈出来事〉を捉え、被害者や加害者に接していくのだろうか。宗教が個人の救済に関わる一方で、個人を超えた人々のつながりを形成し強化する機能を有してきたこと考えると、犯罪によって生じるこれらの問題は、宗教に大きくかかわる問題でもある。

本稿で扱う修復的司法 (Restorative Justice、以下 RJ と略記する^⑤) は、裁判外紛争処理 (Alternative Dispute Resolution、ADR) や真実和解委員会 (Truth Reconciliation Committee、TRC) と同じく、従来の裁判制度に対するオルタナティブなアプローチのひとつとして注目されてきた^④。RJ の考え方では、従来の西洋近代的刑事司法——修復的司法と対比して応報的司法と形容される——において、国家と専門家によって当事者 (被害者、加害者、コミュニティ) が問題解決のプロセスから疎外されてきたことを問題視し、当事者のニーズに応答し、当事者が対面・対話することによって解決策を見出していくことを重視する。そして、被害者が癒され回復することを、加害者が責任をとり償い更生することを、毀損された関係が健全化しコミュニティの調和が回復することを目指す。このような理念に基づく RJ の実践法として、被害者加害者間調停、カンファレンス、サークルといったプログラムが構築されてきた。

RJ は 1980 年前後からグローバルに議論されるようになり、RJ 関連文献のデータベースである「RJ オンライン」には、2015 年 9 月現在、すでに 11000 件を超える文献が登録されている^⑥。1990 年代後半以降、日本においても法学を中心に議論が展開され、RJ 叢書^⑥ (2015 年 9 月現在、第 9 巻まで刊行) をはじめ、多くの著書、論文が公表されてきた。しかし、日本においては、RJ を主題とする著書や論文の多くが、1970 年代の北米におけるキリスト教メノナイト派の活動を RJ 運動初期の重要な事例としてとりあげる一方で、その他の宗教的共同体 (キリスト教徒の集団など) も RJ を犯罪への理想的な応答として掲げ推進してきたことについて、ほと

んど焦点をあてていない。そこで、本稿では、考察対象を北米のキリスト教諸団体に限定し、その決議や文書を分析することにより、彼らが犯罪と刑事司法をめぐる現状にどのような問題意識を抱き、RJ をどのように位置づけているかを明らかにする。これにより、宗教団体の活動としてのRJ 運動の一端を示すとともに、犯罪や刑事司法をめぐる諸問題全体への宗教的応答の中でRJ が重要な位置を占めていることを明らかにする。

1. 修復的司法とは何か

少年司法改革や被害者の権利運動、宗教団体の活動や刑罰廃止論といった多様な潮流から生じ、ニュージーランドや北米の先住民の伝統的紛争解決方法を取り入れながら発展してきたRJ は、その言葉の意味するところが論者の中で必ずしも一致していない。ここでは、国際的に参照されてきたトニー・マーシャルによる定義を参照する。

RJ とは、特定の犯罪に関わり合いを持つ当事者たちが一堂に会し、犯罪の事後問題にどのように対処し、そのことが将来的にどのような意味を持つのかということについて話し合い解決するプロセスである。

マーシャルによれば、RJ の原理は、(i)当事者（特に、被害者、加害者、その家族やコミュニティの人々）が個人的に関与するための機会を作ること、(ii)犯罪問題をその社会的背景の中で捉えること、(iii)未来志向の（あるいは予防的な）問題解決を志向すること、(iv)実践が柔軟性（創造性）をもつことである。そして、RJ の目的は、(a)被害者のニーズにしっかりと耳を傾けること、(b)加害者をコミュニティに再統合して再犯を防ぐこと、(c)加害者が自らの行為の責任を積極的に引き受けられるようにすること、(d)加害者の更生と被害者の回復を支え、犯罪を防止する上でも積極的な役割を果たすコミュニティを再生すること、(e)法律的正義が過剰

に推し進められること、そしてこれに付随するコストの増大および問題解決に必要な期間の長期化を避けるための方法を提示することだという⁸⁾。

RJ の代表的なプログラムとして、サークル、カンファレンス、被害者加害者間調停を挙げることができる。被害者加害者間調停では、基本的には被害者、加害者、調停役の三者が参加する。これに対し、サークルやカンファレンスでは、被害者、加害者、調停役（ファシリテータ）のほかにも、被害者・加害者の家族や友人、コミュニティの人々なども参加する。イメージを容易にするため、RJ の方法について、やや詳しく紹介したい。ここでは、国際修復的実践研究所（International Institute of Restorative Practices, 以下 IIRP と略記する）の (1) サークルと (2) カンファレンスの方法をみていこう。IIRP は、RJ——ここでは、「加害者を罰することよりもむしろ、人々とその関係に対してなされた害を修復することに焦点を当てる刑事司法を考察する方法」を意味する——の理念に根差しつつ、学校、職場、地域、宗教的共同体など、刑事司法の領域を超えて修復的なパラダイムを広めていくような、理論と実践の包括的な枠組みを構想する団体である。そして、アメリカペンシルバニア州にファシリテータを養成する大学院（修士）のコースを有し、本・ビデオ等の教材を発行し、国際学会を開催している⁹⁾。

(1) サークル

参加者は円になって座る。「トーキング・ピース」とよばれる物を持っている人が、そのサークルの中で話すことができる唯一の人物である。IIRP の方法では、トーキング・ピースとして用いられるものはボールやぬいぐるみなど何を用いてもよいとされるが、集まった人々にとって象徴的な物を用いることが推奨される。サークルは、必ずしもネガティブな出来事が生じた場合だけでなく、より良い関係を築くためにも行われる。たとえば、学校や仕事の始まりや終わりの時に、〈趣味〉や〈隣に座っている人のいいところ〉について順に話す、といった具合である。サークルの開始時には、儀礼が行われる。キリスト教の教会内のグループのためにサークルを行うのであればキリスト教の祈りで始め、アメリカ先住民がサ

ークルを行うのであれば、彼らの伝統的な歌や祈りで始める、というように、参加者に適した儀礼を行うことが勧められる。

問題行動を起こした人に対してなされる質問は、次の通りである——「何が起きましたか」、「あなたはその時どのようなことを思いましたか」、「あなたは、それ以来、どのようなことを考えていましたか」、「あなたがしたことによって影響を受けた人は誰ですか、それはどのような影響ですか」、「あなたは事態を正すために何をすることが必要だと思いますか」。これに対し、被害を受けた人には、「何が起こったかわかったとき、どのようなことを思いましたか」、「そのことは、あなたやほかの人たちにどのような影響を与えましたか」、「あなたにとって一番つらいことは何でしたか」、「あなたは事態を正すためにどのようなことが起こる必要があると思いますか」といった質問がなされる。

これらの質問の目的は、問題となった行為を非難したり正当化したりすることではなく、行為や出来事の物語、それらに関連する思考や感情、事態を正すための解決策を明らかにすることだという。これらの質問はフィードバックのループを創り出すため、参加者は皆、問題となった行為が他の人々にどのような影響を与えたのかを聞き、問題行動をした人々に行為の責任を取るよう促すことができる。また、これらの質問では、問題行動をした人々の行動を彼らの〈パーソン〉としての本来の価値と切り離しているため、彼らが「悪い」というスティグマ（烙印）を押されることを防ぎ、彼らに変わるための機会を与え、間違いを認めて過ちを正させ、コミュニティに再統合することが可能となる。そして、人々の関係を築き、修復することが目指されるという⁴⁰。

②カンファレンス

一方、カンファレンスはサークルよりもフォーマルなものとされ、何らかの問題が生じたときに行われる。ファシリテータは、事前にすべての参加者に会い（あるいは連絡し）、ミーティングの構成について説明すること、加害者が加害行為に十分に責任感を感じていて、すでに傷つけた人を再び被害者にしないことを確認すること、参加者からの質問に答えること

など、カンファレンスの準備を行う。

ファシリテータはスクリプト（ファシリテータ用の原稿）に沿って、加害者、被害者、被害者の支援者、加害者の支援者に順に尋ねていく。被害者や加害者が複数いる場合は、1人ずつ順番に尋ねる。スクリプトに記載されている加害者への質問内容は、次の通りである——「何が起きましたか」、「あなたはその時どのようなことを思いましたか」、「あなたは、それ以来、どのようなことを考えていましたか」、「あなたがしたことによって影響を受けた人は誰ですか、それはどのような影響ですか」。被害者への質問内容は、「この出来事が起こったとき、あなたはどのような対応をとりましたか」、「起こったことについてどう感じていますか」、「あなたにとって最もつらいことは何ですか」、「あなたの家族や友人は、この出来事について聞いたとき、どのような反応をしましたか」である。また、被害者と加害者の支援者には、それぞれ、「あなたがこの出来事を聞いたとき、どう思いましたか」、「起こったことについてどう感じていますか」、「あなたにとって最もつらいことは何ですか」、「主要な問題は何かだと思いますか」と尋ねる。全員が話し終わった後、参加者は、被害の賠償や謝罪など、今後なされるべきことに関する最終的な合意を形成するために議論する。ファシリテータは、参加者の意見を書きとめ、可能な限り具体的に記述した文書を作成し、参加者全員に出来上がった合意文書の内容について確認をとり、カンファレンスを終了する⁴⁴。

以上、RJの定義と方法の一例について概観してきた。RJ論全体を見渡せば、RJが現行刑事司法の補完的役割を果たすことを模索する立場の議論から、RJに現行刑事司法のオルタナティブとしての役割を期待する立場の議論まで存在する。すなわち、RJ論は、全体として、〈穏健・現実主義—急進・理想主義〉のスペクトラム（連続体）をなしているといえよう。また、〈宗教—世俗〉という観点から見ても、RJ論はスペクトラムをなしている。すなわち、宗教的に基礎づけることなく実証的研究にのみ裏付けられたRJを目指す立場がある一方で、RJについて神学的な探究を進めていくべきだと主張する立場や、宗教多元主義的なRJの普及を主張する

立場まで、多様性を指摘できる¹²⁾。次節以降では、宗教的に基礎づけられたものとしての RJ を推進していこうとする主張に焦点をあてていきたい。

2. メノナイト派の活動と聖書的正義

メノナイト派とは、16 世紀のスイスにおける宗教改革を機に生まれたキリスト教プロテスタントの一派であり、再洗礼派に属する教派である。本稿の冒頭で述べたように、RJ に関する多くの著書や論文の中で、1970 年代の北米におけるメノナイト派の活動が RJ 運動の重要な事例としてとりあげられてきた。RJ のプログラムのひとつである被害者加害者間調停 (Victim-Offender Mediation、VOM) は、初期の頃、被害者加害者和解プログラム (Victim-Offender Reconciliation Program、以下 VORP と略記する) とよばれていた。一般に、VORP は 1974 年にカナダのオンタリオ州キッチナーで行われた実験的試みに始まるとされる。その試みは、18 歳と 19 歳の 2 人の少年が 22 人の家屋や車を損壊した事例で行われた。彼らは罪を認めていた。メノナイト派であった保護観察官のマーク・ヤンツィとメノナイト中央委員会のボランティアであるデイヴ・ワースは、その少年たちにとって、刑務所や保護観察よりも、被害者に会い、被害者の話を聞き、謝罪し、被害の弁償をした方が、より効果があるという点で意見が一致した。最初は難色を示していた裁判官も、保護観察の条件としてこの試みを認めた。結果として、少年たちは被害者を訪ね、数か月後に弁償を完了した。この試みが成功したことを機に、ヤンツィは被害者と加害者が出会う機会を提供するための NPO を設立した¹³⁾。この事例が、RJ 運動の初期の重要な実践として注目されてきたのである。

VORP の創設に携わり、東部メノナイト大学で教鞭をとってきたハワード・ゼアは、RJ の理論化に貢献した人物である。ゼアの著書『修復的司法とは何か』¹⁴⁾は、ニルス・クリスティの「財産としての紛争」(1977 年)¹⁵⁾と並ぶ RJ の古典的文献となっている。ゼアは、同書の中で、司法の応報的モデルではなく、修復的モデルを提唱する。そして、RJ のヴィジョ

ンを描く中で、司法の応報的モデルのオルタナティブとして、近代以前の紛争解決方法と聖書の正義を挙げている。聖書の正義について、ゼアはシャロームと契約という 2 つの根本概念に言及し、「聖書の正義は、シャロームのヴィジョンに根ざし、神と神の民との契約関係における救済という神の明確な行為を模範とする」と論じる⁽⁶⁾。

次章で見ていくように、他のキリスト教諸団体の決議や声明においても、刑事司法や RJ を論じるにあたって、シャロームが重要な概念として言及されている。ここで、ゼアが聖書的正義について参照するよう促している、ニュージーランドの神学者クリストファー・マーシャルを参照しておこう。クリストファー・マーシャルは、聖書の正義について論じる中で、シャロームについて次のように説明している。

シャロームはヘブライ語で「平和」を意味する。しかし、聖書における平和は、紛争や暴力の消極的な欠如以上のものである。シャロームは、調和や全体性、健康や繁栄、そして統合と均衡が積極的に存在していることを指す。シャロームとは、実存のすべての次元——人と神の関係、人と人との関係、人と自然との関係、そして自己との関係——において健全で繁栄している状態である。⁽⁷⁾

RJ を聖書の正義に根ざすものと捉える論者にとって、RJ は、単なる問題解決の手法ではなく、人々の間で生じた問題を契機とし、その問題解決のプロセスを通じて、神、人、自然、自己との関係といったあらゆる次元において「健全で繁栄している状態」への変容を目指すものとなっている。

3. 北米のキリスト教系団体による修復的司法運動

ゼアの議論やメノナイト派の VORP の活動を受けて、メノナイト教会以外の宗教的共同体も、犯罪や刑事司法をめぐる諸問題に取り組む中で

RJ や VORP に注目してきた。アメリカカトリック司教協議会の社会発展・世界平和部の教区関係ディレクターであるダニエル・ミシュレと北米バプテストピースフェローシップの RJ プロジェクトのディレクターであるエヴレン・ハネマンは、キリスト教メノナイト教会だけではなく、長老教会、合同メソジスト教会、聖公会、バプテスト教会、カトリック教会といった多くの宗教的共同体が RJ の推進に取り組んできたことについて論じている。ミシュレとハネマンが指摘しているように、現在では、多くのキリスト教団体において RJ に関する決議や声明が採択され、RJ プログラムの実践やファシリテータのトレーニングが行われ、RJ 関連の資料の提供や加害者・被害者を支援する活動などが展開されてきた¹⁸⁾。

実際に、RJ に言及しているキリスト教諸団体の決議や文書を見ていくと、RJ という言葉は、単なる問題解決の方法を意味するだけではなく、キリスト教の伝統と信仰を反映したものとして、あるいは聖書の正義の現代的表現として用いられていることが明らかとなる。ここでは、それらの決議や文書の中から、アメリカカトリック司教協議会 (United States Conference of Catholic Bishops, USCCB) による「責任、矯正、修復：犯罪と刑事司法に関するカトリックの見解」(2000 年)¹⁹⁾、福音契約教会 (Evangelical Covenant Church) による「刑事司法に関する決議」(2010 年)²⁰⁾、アメリカバプテスト教会による「修復的司法に関する決議」(2001 年)²¹⁾、アメリカ長老教会 (Presbyterian Church U.S.A.) による「修復的司法に関する決議」(2002 年)²²⁾を選び、考察の対象とする。そして、これらの文書の中で、(1) 現在の刑事司法や犯罪をめぐる状況について何が問題だとされているのか、(2) RJ がどのように位置づけられているのか、という点について、順に検討していく。

(1) 刑事司法をめぐる諸問題

まず、いずれの決議や文書においても、刑事司法をめぐる現状に対して、共通した問題認識を見出すことができる。第一に、ますます多くの人々が収監されている現状を作り出している原因への批判である。2013 年の調査によれば、アメリカは世界で一番収監率が高い国であり、人口 10 万人

あたり 716 人が収監されている。なお、人口 10 万人あたりの被収容者数は、カナダでは 118 人、日本では 51 人である⁶³⁾。特に、白人と比べて黒人やヒスパニックの被収容者の割合が圧倒的に高いことから、刑罰と人種差別の関係が指摘される。また、薬物依存治療のためのプログラムが不足していることや、精神疾患に罹患している被収容者に十分な治療が施されていないことも批判の対象となる。さらに、少年司法が衰退し、少年を成人と同じ刑務所に入れることにより、少年が刑務所内で虐待被害にあうことへの懸念や、刑務所がむしろ〈犯罪学校〉として機能し、更生とは程遠い結果になることへの危惧が呈されている。

また、刑罰と経済的格差の関係も指摘される。私選弁護人の弁護を受けられる人は、受けられない人に比べて量刑が軽くなる傾向にあるため、公平性の観点から問題視されている。

さらに、犯罪被害者のニーズに十分応えてこなかったことも指摘される。現在の刑事司法システムでは、法廷の場で加害者が自己弁護のために責任を否定することを奨励し、加害者が責任を引き受けるべき事柄を認めないことにインセンティブを与えてしまうという。一方、被害者が司法のプロセスに十分に参加できず、被害の意味を解釈する資源をほとんど持てないこと、被害の賠償がほとんどなされないことも指摘される。また、〈被害者〉には、字義通りの犯罪被害者のみならず、しばしば加害者の家族、特に加害者の子供も含まれる。2008 年の報告によれば、アメリカでは、片方あるいは両方の親が刑事施設に収容されている 18 歳未満の子供の総数が約 170 万人となっている。これは、18 歳未満の子供の人口の 2.3%を占める⁶⁴⁾。親が収容されていることにより経済的困難に陥ること、犯罪の連鎖を断ち切る必要があることが指摘され、刑事施設に収容されている加害者の家族、特に子供たちへのケアが必要だとされる。

②宗教的応答としての RJ

以上のような現実の諸問題を前にして、どのような応答がなされているのだろうか。そして、それらの応答の中で、RJ はどのように位置づけられているのだろうか。

アメリカカトリック司教協議会による「責任、矯正、修復——犯罪と刑事司法に関するカトリックの見解」では、刑事司法の問題へのカトリック教会のアプローチについて、次のように論じられる。

カトリックのアプローチは、人間の尊厳というものが被害者と加害者の双方に及ぶということを経験することから始まる。我々は、司教として、刑務所と死刑執行がますます増え、教育と薬物依存治療がほとんどなされないという現在の傾向について、この傾向が真にキリスト教の価値を反映するものではないし、実際に我々のコミュニティをより安全にはしないと信じている。そして、我々の伝統と信仰は、よりよいオルタナティブを提示すると確信している。それは、加害者に責任をとらせ、加害者に自らの人生を変える気持ちを起こさせるようなオルタナティブであり、被害者に手を差し伸べると同時に被害者が復讐することを拒否するオルタナティブであり、コミュニティの感覚を修復し、我々の文化の多くを巻き込んできた暴力に抵抗することができるようなオルタナティブである。

このような方向性が示された上で、以下の4点について考察が行われる。すなわち、(i)社会における犯罪と刑罰の諸側面を探究すること、(ii)カトリックの教義が犯罪と刑罰の問題に示唆することを検討すること、(iii)カトリックの社会的教義を刑事司法システムに適用して方向性を示すこと、(iv)新たなオルタナティブを形成していくよう促すこと、である。これらのうち、(iii)において、新しいアプローチの基礎が提示される。その新しいアプローチの基礎とは、「生命を脅かし、害を与え、財産を奪い、コミュニティの絆を破壊する人々から社会を守ること」、「(いわゆる)三振法や厳格な必要的最低刑²⁸⁾のような、極度に単純化された解決を拒むこと」、「犯罪防止や貧困の減少に向けた真摯な努力をしていくこと」、「暴力の文化に挑戦し、いのちの文化を推奨すること」、「被害者が刑事司法プロセスに十分に参与するための機会を与えること」といった事柄であり、その中に「被害者加害者間調停や犯罪の弁償のための機会を提供するような、革

新的な **RJ** のプログラムを推奨すること」も含まれる。また、**RJ** がカトリック教会の価値と伝統を反映するものであることも述べられる。

RJ もまた、我々の価値と伝統を反映するものである。我々は、信仰によって、人々に責任をとらせ、人々を赦し癒すことが求められている。被害を認識することなく法的制裁にのみ焦点をあてることは、我々の価値を前進させるものではない。

このように、刑事司法システム全体について提言がなされる中で、**RJ** のプログラムとその背景にある考え方が、カトリックの価値と伝統を反映するものとして位置づけられている。

北米の 850 以上の団体の連合である福音契約教会は、その「刑事司法に関する決議」において、9 つの項目にわたって、教会と個人が努力していくことを決議している。その 9 つの項目の中には、囚人とその家族、犯罪被害者とその家族、刑事司法に従事する人々のために祈ること、犯罪被害者に対するホリスティックなケアをすること、刑事司法システムの中で働く人々のために貢献し祈ること、個人が犯罪を繰り返すのを防ぐこと、法廷での弁護を行うことなどと並んで、「地域のコミュニティにおける **RJ** のプログラムへの参加や、刑務所や少年院への訪問を通じて、被害者・加害者とその家族の癒しと修復を促すこと」も含まれる。このように、福音契約教会の決議では、カトリックの場合と同様、犯罪と刑事司法の問題に対する応答の一部として、**RJ** のプログラムへの参加を促している。

一方、アメリカバプテスト教会による「修復的司法に関する決議」は、**RJ** に焦点をあてたものであり、**RJ** の理念に合う実践の推進を決議している。「キリスト教の観点からすれば、刑事司法システムの目的に修復が含まれなければならない」と主張し、社会における **RJ** の役割を論じるとともに、「神の正義は被害者と加害者の修復に焦点をあてるものであり、我々が現在行っているような報復と刑罰の正義ではない」とし、**RJ** の聖書的・神学的背景について論じている。ここでも、聖書的・神学的根拠と

してシャロームの概念に論及している。

アメリカ長老教会による「修復的司法に関する決議」もまた、**RJ** に焦点をあてた決議である。この決議では、**RJ** の聖書の根拠や、**RJ** の観点から見た社会的現実について詳細に論じられている。ここでは、**RJ** は「被害者、加害者、コミュニティのすべてが癒されるような仕方、被害者、加害者、コミュニティの被った損害と彼らのニーズを重視すること」と定義される。一方、**RJ** は次によいにも説明される。

報復や刑罰を重要視し、正義を応報とみなす理解が広まっている。

RJ は、このような正義の理解に対する創造的で建設的なオルタナティブである。**RJ** は、刑罰を科したり、報復をしたり、苦痛を科したりする方向に向かうのではなく、シャロームと神の国という聖書のヴィジョンを実現する方向へと向かうものである。

この決議によって達成された目的は、(i)**RJ** の聖書の・神学的基礎を確認すること、(ii)アメリカ長老教会の刑事司法プログラムのミニストリーについて、**RJ** を、指導的役割を果たすメタファーとして継続的に用いると主張すること、(iii)**RJ** が社会的・政治的・経済的關係の中にある重大な欠陥を効果的に扱う方法を強調すること、(iv)政治的・社会的・宗教的議論において問題となってきた特定の暴力について考察する際に、**RJ** の見方が重要性を持つと説明すること、であるという。このように、長老教会の決議においては、**RJ** が、聖書の・神学的に基礎づけられた、指導的役割を果たすメタファーとして位置づけられている。

もともと、この決議において **RJ** が「万能薬」のようなものとみなされているわけではない。「たとえ、さらなる包括的な文書が書かれたとしても、ゼアによって提起された〈司法についての応報的な観方から修復的な観方へ〉という問いかけのすべてを解決できないだろう」と述べている。そして、継続的な課題として、「修復的な刑罰の形態はあるのだろうか」、「刑罰以外の方法では満たされないニーズはあるだろうか」、「宗教的・道

徳的理由から死刑が拒否されるべきであるならば、仮釈放のない終身刑は望ましい／受け入れられるオルタナティブだろうか」といった課題が列挙され、現実の諸問題を前に、さらなる検討の必要があることが述べられる。

以上みてきたように、北米における複数のキリスト教団体による刑事司法や RJ に関する決議や文書が、RJ のプログラムの推進を主張していることが確認できた。本稿で取りあげた決議や文書の中には、RJ が被害者加害者間調停などのプログラムを意味するにとどまるもの、RJ の聖学的・神学的根拠について論じたもの、さらに、RJ という言葉それ自体が犯罪や刑事司法の諸問題に取り組む際に指導的役割を果たすメタファーとなっているもの——この場合は「修復的正義」という訳語が適切であろう——とがあった。このように、RJ という言葉がどこまで包括的な役割を果たしているか、という点に違いはあったが、本稿で考察対象としたいずれの決議においても、刑事司法を応報ではなく修復という観点から捉えていこうとする方向性は共通していたといえよう。

おわりに

近年、宗教が公共空間において果たす役割について、再検討がなされつつある。また、宗教者や宗教団体による社会活動や福祉活動についての関心が高まり、研究も蓄積されてきた。本稿で見てきたように、RJ を推進する北米のキリスト教系諸団体の運動は、刑事司法や犯罪といった公共的な問題に応答するものである。宗教者や宗教団体による RJ 運動は、〈宗教は個人の内面の問題、あるいは私的領域の問題であり、公的領域は世俗的である〉といった分類の枠組みには当てはまらない事例のひとつであるといえよう。

ところで、ハワード・ゼアは、『修復的司法とは何か』の第三版「あとがき」の中で、「私は、修復的司法を諸伝統の修復的要素の正当性を示して取り戻す方法と見なすようになった」⁹³と述べた。論者は、実際に、海

外の RJ 実践者から、「日本では伝統的に RJ 的な実践をしてこなかったか」と何度か聞かれたことがある。これは、RJ という言葉自体はごく新しい言葉だが、コミュニティに根差した紛争解決方法は伝統的に行われていなかったのか、という意図の質問である。このように、RJ 論者の中には、過去の伝統に立ち戻りつつ、現在の諸問題に対処していく術を構築しているという発想を持つ論者が少なくない。

もっとも、RJ は具体的なプログラムや一定の方向性を有するものであり、伝統—宗教的伝統もその一つである—に立ち戻りつつ現実の諸問題に対処する方法を模索したとき、その方法が必ずしも RJ にたどり着くわけではない。また、北米と日本では、刑事司法システムや収監率といった背景的状况、宗教者や宗教団体による社会活動や福祉活動の社会におけるプレゼンスに大きな差異がある。しかし、犯罪と刑罰についての提言、出所後の人々や被収容者家族への支援、犯罪被害者やその家族への支援、そして裁判以外での被害者と加害者の対話の場の設定など、犯罪と刑事司法をめぐる諸問題に対する宗教的応答について考察するとき、RJ の名のもとになされる宗教団体の活動とその思想は、ひとつの有益な参照地点になると思われる。

*本研究は JSPS 特別研究員奨励費 15J10790 の助成を受けたものである。

注

-
- ① 全国教誨師連盟 HP (<http://kyoukaishi.server-shared.com/infomation1.html> 最終アクセス 2015 年 9 月 18 日)
 - ② 龍谷大学 HP (<http://www.ryukoku.ac.jp/news/detail.php?id=6996> 最終アクセス 2015 年 9 月 18 日)
 - ③ ただし、著書、論文等のタイトルにおいては“Restorative Justice”を「修復的司法」と記し、訳書がある場合にはそのタイトルに従う。
 - ④ 石田慎一郎「オルタナティブ・ジャスティスとは何か」(石田慎一郎編『オルタナティブ・ジャスティス—新しい〈法と社会〉への批判的考察』大阪大学出版、2011 年)、7 頁。
 - ⑤ Restorative Justice Online (<http://www.rjonline.org/> 最終アクセス 2015 年 9 月 18 日)
 - ⑥ RJ 叢書の著書名は以下の通りである。高橋則夫『修復的司法の探求』成文堂、

2003。テッド・ワクテル『リアルジャスティス——修復的司法の挑戦』（山本英政訳）、成文堂、2005。ゲリー・ジョンストン『修復司法の根本を問う』成文堂、2006。吉田敏雄『犯罪司法における修復的正義』成文堂、2006。高橋則夫『対話による犯罪解決——修復的司法の展開』成文堂、2007。ジョン・ブレイスウエイト『修復的司法の世界』（細井洋子他共訳）、成文堂、2008。ジョー・グディ『これからの犯罪被害者学——被害者中心的司法への険しい道』（西村春夫監訳）、成文堂、2011。細井洋子、西村春夫、高橋則夫編『修復的正義の今日・明日——後期モダニティにおける新しい人間観の可能性』成文堂、2010。西村春夫、高橋則夫編『修復的正義の諸相——細井洋子先生古稀祝賀』成文堂、2015。

⁷⁾ Tony F. Marshall, *Restorative Justice: An Overview*, London: Home Office Research Development and Statistics Directorate, 1999, p. 5.

(<http://bga.redguitars.co.uk/restorativeJusticeAnOverview.pdf> 最終アクセス 2015年9月18日)

⁸⁾ *Ibid.*, p. 5.

⁹⁾ Bob Costello, Joshua Wachtel, Ted Wachtel, *Restorative Circles in Schools, Building Community and Enhancing Learning*, Bethlehem: The Piper's Press, 2010, p. 6.

¹⁰⁾ *Ibid.*

¹¹⁾ T. Wachtel, Terry O'Connell, Ben Wachtel, *Restorative Justice Conferencing: Real Justice & The Conferencing Handbook*, Bethlehem: The Piper's Press, 2010, pp. 165-168.

¹²⁾ この点については、拙論文、「修復的司法論における諸宗教解釈—「起源神話」と「霊性的根源」プロジェクトを中心に—」(『東京大学宗教学年報』31号、2014年、pp. 101-120)にて詳述した。

¹³⁾ Howard Zehr, *Changing Lenses*, Scottsdale: Herald Press, 2005, pp. 158-59. Daniel W. Van Ness, Karen Heetderks Strong, *Restoring Justice: An Introduction to Restorative Justice*, Waltham: Anderson Publishing, 2015, p. 27.

¹⁴⁾ *Ibid.* (『修復的司法とは何か』西村春夫・細井洋子・高橋則夫監訳、新泉社、2003年)

¹⁵⁾ Nils Christie, "Conflicts As Property", in: *British Journal of Criminology*, 17: 1-15, 1977.

¹⁶⁾ Howard Zehr, *Changing Lenses*, 2005, p. 137.

¹⁷⁾ Christopher D. Marshall, *The Little Book of Biblical Justice: A Fresh Approach to the Bible's Teachings on Justice*, Intercourse: Good Books, 2005, p. 12. (傍点は引用者による。以下同じ。)

¹⁸⁾ Daniel J. Misleh, Evelyn U. Hanneman, "Emerging Issues: The Faith Communities and the Criminal Justice System", in: *Journal of Religion & Spirituality in Social Work: Social Thought*, 23: 1-2, 2004, pp. 111-131.

¹⁹⁾ Catholic Bishops, "Responsibility, Rehabilitation and Restoration: A Catholic Perspective on Crime and Criminal Justice", 2000. (<http://www.usccb.org/issues-and-action/human-life-and-dignity/criminal-justice/restorative-justice/crime-and-criminal-justice.cfm> 最終アクセス 2015年9月18日)

-
- ⑳) Evangelical Covenant Church, “Resolution on Criminal Justice”, 2010.
(<http://www.covchurch.org/wp-content/uploads/sites/2/2010/06/CAC-Resolution-on-Criminal-Justice-Final-4.7.10-2.pdf> 最終アクセス 2015年9月18日)
- ㉑) American Baptist Church, “America Baptist Resolution on Restorative Justice”, 2001.
(<http://www.abc-usa.org/wp-content/uploads/2012/06/RestorativeJustice1.pdf> 最終アクセス 2015年9月18日)
- ㉒) Presbyterian Church, “Resolution on Restorative Justice”, 2002.
(https://www.pcusa.org/site_media/media/uploads/resolutions/restorative-justice.pdf 最終アクセス 2015年9月18日)
- ㉓) Roy Walmsley, *World Prison Population List (10th edition)*, London: International Centre for Prison Studies, 2013.
(http://www.prisonstudies.org/sites/default/files/resources/downloads/wppl_10.pdf 最終アクセス 2015年9月18日)
- ㉔) Lauren Glaze and Laura Maruschak, “Parents in Prison and Their Minor Children”, Bureau of Justice Statistics, 2008.
- ㉕) 1990年代のアメリカにおいて連邦及び各州で制定された「三振法」（「三振アウト法」、「スリーストライク法」ともよばれる）は、主に「重罪で有罪宣告を受けた場合それが3回目であれば終身刑の言い渡しを必要的とする」といった規定を指す。「必要的最低刑（mandatory minimum penalty）」とは、1980年代のアメリカ連邦議会による量刑改革の重要な要素の一つであり、薬物犯罪・銃器対策として、それらの犯罪の重罰化を図ったものである。1984年以降立法された必要的最低刑規定には大別して二種類のもので存在し、(i) ある犯罪について有罪宣告を受けた場合において、ある事情の存在やその程度を以って一定以上の刑の言い渡しを必要的とするものと、(ii) 暴力犯罪や薬物取引の遂行中に火器を使用・携行することなどをそれ自体独立の犯罪として処罰しようとするものがあるとされる。三振法は必要的最低刑規定の一種とされる。（小川佳樹「アメリカ合衆国における量刑事情としての捜査—訴追協力（1）連邦量刑ガイドライン5 K1.1条を中心に—」（『早稲田法学』78巻2号、2003年）、113-149頁。藤本哲也「アメリカ合衆国の野球量刑—スリーストライク法について—」（『法学新報』、106巻5/6号、2000年）、35-60頁）。
- ㉖) Howard Zehr, *Changing Lenses*, 2005, p. 269.

聖なる両義性

—現代ナイジェリアにおいて変わりゆく宗教の様相—

ジェイコブ・オルポナ¹
(翻訳：上村岳生²)

ここ数年、イスラム過激派ボコ・ハラムによる度々のキリスト教徒襲撃によりナイジェリアの国内情勢は極めて不安定である。しかしこのような宗教対立は、一昔前には存在しなかった。では何がナイジェリアを変えてしまったのか。ナイジェリア出身、現ハーバード大学教授が問題の根源をつきとめ、融和への構想を語る。(末尾に解説付)

¹ Jacob K. Olupona : ハーヴァード大学神学部教授
平成 27 年度日本学術振興会外国人招へい事業(短期)にて筑波大学に1カ月滞在。
研究課題「アフリカ宗教と日本宗教の比較研究——ヨルバ宗教と神道の対話」(受
入研究者:筑波大学人文社会系木村武史)。本論文は、筑波大学、東京大学、京都
大学にて行った講演原稿に基づく。

² うえむらたけお : 東京大学大学院博士課程

はじめに

ナイジェリアが世界で最も宗教的な国の一つであることは、統計的な情報とともに、人口学的にもはっきりと証明されている。相当数のナイジェリア人は、民族ごとに土着の宗教的伝統を守っているとされている。だが学術的文献によれば、宗教実践上、ナイジェリア国民はキリスト教徒とイスラム教徒にほぼ半々に分かれており、それぞれはさらに教派や分派に分かれている。またナイジェリアの事例に関しては、世俗化は多くの社会や文化にますます普及していくという社会理論家の主張が適切に当てはまらないことが実証された。むしろ明白なのは、ナイジェリアの宗教団体と運動の多くが20世紀後半から21世紀初頭に急速に成長したということである。宗教の発展と、それがナイジェリアでたどった形態は、実はナイジェリアの現在の政治的困難の主要な原因となっている。例えば、国づくりの基盤として伝統的な宗教的価値が役割を果たすと見なされなくなったことは、その原因の一つである。

ここでは、現代ナイジェリア国家の形成において、キリスト教、イスラム教、土着信仰といった宗教諸勢力を不可欠なものとしてきた構造的、歴史的过程に焦点を当ててみたい。ナイジェリアは、アフリカ諸国のなかでも最大の人口を持ち、文化的・民族的に最も多様であるという点で、ユニークな存在である。またナイジェリアは、キリスト教徒とイスラム教徒の数がほぼ拮抗している世界最大の国でもある。絶え間ない宗教紛争のような分裂の危機にもかかわらず、マリやソマリアのようなより小さい諸国が分裂したのに対して、ナイジェリアは国家的、領土的統一を保持してきた。

本稿では、ナイジェリアが「適度に宗教的」であった1960年の政治的独立以後の、ナイジェリアの発展における宗教的な緊張、対立、共存と和解というテーマを強調したい。とりわけ1980年代から起こった変化を見てい

くことで、ナイジェリアにおいて現代の宗教の状況が大きく変わったことを論証し、さらに、この国における宗教の将来の展望を論じたい。

1. ナイジェリア独立前夜の宗教

考察を始めるにあたり1960年代を基準点にすると、ナイジェリア独立の時期は、文化的・宗教的なナショナリズムによって特徴づけられる。土着宗教はアフリカ人の社会的・文化的な世界観の核心をなしており、そのことは少なくとも三つの異なる文脈において認めることができる。一つは、宗教的とも俗的ともみなされるような儀式や祭り、式典によって伝えられ行われてきた祖先崇拜の重要性である。ほとんどのナイジェリア人がキリスト教とイスラム教を受け入れた後でさえ、祖霊信仰は残った。なぜならそれは、王権および親族の伝統と結びついていたからであり、そのため祖霊信仰は宗教よりも文化に関わるものになった。地域一帯を保護するだけでなく、日常実践とも結びついた聖なる王権の伝統も重要である。土着宗教は神々との関係という点で重要であるのに対し、宗教としてのキリスト教とイスラム教が土着宗教に及ぼした影響もまた顕著である。キリスト教とイスラム教が強い地域であっても、祖先の世界は人々の世界観において支配的であった。祖先からの伝統が、帰属場所、民族的・宗教的アイデンティティの感覚をナイジェリア人に与えたからである。当時は土着宗教が優位であったことから、伝統的な名前を普通にみることができた。名前につける語は通常、家族と個人、集団の氏族神を表していた。

また、伝統的な価値体系は人々の生活と意識の中心を占めていた。拡大家族システムと共同体の価値は尊重され、タブーやトーテムなどに人々は従っていたが、それらが時代遅れ、あるいは反近代的とみなされることはなかった。イスラム教とキリスト教は力をもっていたが、これらの新しい宗教は当初、伝統的な信仰実践を掘り崩すようなことは何もしなかった。

「自分も生き、他も生かす」精神があったのである。伝統的な祭りや地域の祝いごとは、個人をより大きな共同体に結びつける機会を提供するため

に奨励されていた。また当時はミッション・スクールの時代でもあった。そこでは、市民教育として伝統的価値と土着言語を教えることが推奨されていた。日曜学校の研修はそれを補完するものだった。そこでは、聖書を題材にした教訓劇が子供たちに責任ある市民、そして良きキリスト教徒になることを教えた。イスラム教徒も同じような教育プログラムを提供していたし、アフリカのイスラム教はキリスト教よりも土着宗教に寛容だったという人たちもいる。青少年教育の重要性を認識していたこの時期の指導者たちは、市民生活に有益な指導を受けることのできる、教会またはモスクと連結した青年団を創設した。またこの時期、主流派教会のような宗教団体は、国家の政治的、社会的、経済発展において重要な位置を占めていた。それらの宗教団体は市民社会の重要な一員とみなされていただけでなく、後に国を指導し国家エリートと呼ばれるようになる人々を輩出する責務を自ら担っていた。

1960年を過去の宗教的秩序を検討するための基準点とみなすならば、1980年代、特にその後半または1990年代初頭は、新たな秩序の始まりであると私は考えている。その時期のナイジェリアでは、冷戦後に民主的政府が再登場し、軍事独裁政権が最終的に終焉した。我々はこの時期を、新しい共和国の始まりと考えることができる。またそこに、ナイジェリアにおける宗教の現在の様相の起源を見いだすことができる。

2. 歴史的な軌跡

ナイジェリア独立の黎明期である1960年には、三つの宗教的伝統があるという確固とした認識が国民にあった。それらは独立後に確立された政治的・社会的・文化的制度のなかに浸透していった。ほとんどの国家行事は神への祈りとともに行われたが、それは、市民が神を三つの宗教と350のナイジェリアの民族集団の公分母とみなしているという想定があったためである。1960年10月にナイジェリア放送によって企画されたボラジ・イドウ(Bolaji Idowu)教授のナイジェリア独立記念講演「ナイジェリア人の信仰と実

践における神」は、ナイジェリア国の建国者たちによって明確に結びつけられた三つの宗教の伝統を言い表したものだ。その当時、諸宗教の間に衝突はあったにせよ、ここ数十年にナイジェリアで見られるような継続的紛争には至らなかった。また独立時代には、ナイジェリアの指導者たちが社会発展にとっての価値観と文化の意義を認め、芸術や文化、伝統文化教育や医療の研究を人文・社会科学の学者に求めることによって、ナショナル・イデオロギーが共有されていた。建国者たちは、近代化は西洋化と同じものではないと認識し、宗教を含めたアフリカ文化が独自の近代化の形を展開することができると確信していた。1977年に、芸術と文化の祭典（Festival of Arts and Culture: FESTAC）として知られる画期的な会議が開催された。アフリカの伝統の権威を再確認し、この伝統的諸価値を国家発展のために推進すべく、ゴウオン中佐の下でラゴスに多くの在外アフリカ人が集まった。これは、我々の国民生活における一つの分岐点であった。

しかし、独立時代に始まる諸宗教間の連帯強化をめざした宗教多元主義の賞賛すべき試みは、1970年代後半に崩壊し始めた。土着の価値観と文化を非難する近代化・西洋化の新たな信奉者が突如現れてきたことが、この変化をもたらしたといえる。それまで土着信仰は、ローカルな価値観と世界観によってナイジェリアの集団的アイデンティティを満たすことにより、今よりも活発な役割を演じていた。アフリカの神話、儀礼と象徴に根づいた民族文化間の結びつきは、キリスト教とイスラム教はアフリカ化されることなしには正統性を得られない、非土着の伝道された信仰であるということを感じさせてくれた。これは、イスラム教とキリスト教にもっと寛容になることを促した。ナイジェリアの文化的記憶の中の土着の要素は、イスラム教とキリスト教の間の緩衝物となっていたのである。

しかし1970年代後半には、多くのナイジェリア人が、土着の文化を国の現代世界への発展を妨げる敵であるとみなすようになった。このことは、国が混沌へ陥り始めているとき、ナイジェリアの宗教史における決定的な転換点となった。特に内戦後の時代、様々な軍事政権指導者の下での国づくりにナイジェリアが着手し始めた時期には、土着の価値観の崩壊と、1960年代から1970年代初頭にみられた他宗教に対する寛容と相互協力とい

う美德の衰退がみられるようになった。FESTAC以後の時代には、誤った国家政策と一体化したひどい汚職が、国はすべての宗教に寛容であるという人々の確信をぐらつかせた。このことは宗教的狂信主義を含む、派閥政治の要因になった。こうした新しい状況のなかで、二つの有力な宗教的党派—キリスト教とイスラム教—が台頭してきた。私の見るところ、土着宗教の周辺化は、近代化と世俗化によるものではなく、国づくりという複雑なプロジェクトにおいて宗教、特に土着の価値観の適切な役割を国家が把握できなかったことによって引き起こされた。キリスト教とイスラム教の宗教純粹主義者はどちらも、彼らにとっては異教の承認となるFESTACの黒人文化と伝統の祝祭に反対した。そして、FESTACに対する反動の動きは、伝統的価値をおとしめ、キリスト教徒とイスラム教徒の熱狂を引き起こした。これに対し軍事政権は何も出来なかった。政治指導者たちがイスラム教徒とキリスト教徒の地理的配置を権力の強化に利用していたためである。このことに関連するのは、黒人文化よりアラブ文化を重視し、新たなイスラム主義を推進する、一部の中東諸国の大使館の高まりつつある影響力であった。皮肉にもそれは、1950年から60年代にナイジェリアのナショナリズムとともに盛んになったアラドゥラ(Aladura)⁽¹⁾のような土着のキリスト教の影響力が衰え、より活発で刺激的な福音主義ペンテコステ派とカリスマ運動がそれに取って代りつつある時期のことであった。ちなみにアラドゥラのキリスト教は、キリスト教の枠内で伝統的価値を奨励しており、アフリカのキリスト教が西洋のキリスト教と同様に豊かで真正なものでありえるということを世界に証明するものである。

より広いイスラム的局面では、故シャイフ・アブバカル・グミ(Abubakar Gumi)はサウジアラビアのイスラム教ワッハーブ派との強い関係を背景に、北部のイスラム教徒に対し影響力の大きな発言をした。彼は正統なイスラム教の新しい解釈を普及させるため、土着的要素を持ったスーフイーの実践を根こそぎにし、近代化の口実の下で様々なイスラム教徒の集団を統一するという計画に乗り出した。グミの発想は、後のイスラムによる支配の希求と世俗主義・世俗的国民国家の否定の論拠を提供した。

1980年代には、ナイジェリアの宗教的様相に重要な転換がみられた。土着のキリスト教は二つの理由から魅力を失い始めた。一つは、グローバル化したペンテコステ派・カリスマ主義キリスト教が地元のキリスト教的伝統を中傷し、宗教を装って外国の文化的価値を推進したこと。第二に、このキリスト教運動の勃興が、ナイジェリアの景気の失速と同時に起こったことである。その時期には通貨が下落し、国はIMFと世界銀行という支配者によって、悲惨な貧困を生み出す構造改革政策とIMFの貸付を強制された。このことは宗教的实践が爆発的に増加する原因となった。なぜなら、民衆が困難の解決を求めて、教会に目を向け始めたからである。だが残念なことに、既存の教会はナイジェリアの貧困を引き起こす根本的な経済問題に対処できなかった。それに対し、富を約束するだけでなく、社会サービスも提供することで、ペンテコステ派は恵まれない人々にとってますます魅力的なものとなった。これによって人々は、宗教に実利を求めるようになった。

3. 市民宗教

ナイジェリアの宗教の歴史を理解するためには、市民宗教(civil religion)の概念を参照し、それが我々の議論にとって核心的なものであることを明確にする必要がある。社会学者ロバート・ベラー(Robert Bellah)は、それなくしては社会が成り立たない、人々を結びつける聖なる原理および根本的倫理として市民宗教を理解する。市民宗教は、社会の集団的アイデンティティの感覚と関連する共通の神話、歴史、価値、シンボルを体現するものである。ナイジェリアの伝統的なヨルバ族社会に関していえば、聖なる王権は共同体のアイデンティティの絆を作りだすことで、三つの主要宗教の信者を包み込む聖なる天蓋を形成した。見えない信仰としてのナイジェリアの市民宗教が、いかにして個々の文化的信仰集団を乗り越え、ナイジェリア国家の象徴に国民的な宗教的意義を与えたかを、私は別の著作で検討したことがある。

宗教多元的な社会における市民宗教の存在が、従来の宗教的伝統の消滅を必要とするわけではないということは強調されるべきである。組織としての宗教は、実際にも、国民の想像の中でも、成長し続ける。ナイジェリアであれば、国づくりの議論においてであろうと、ボコ・ハラム(Boko Haram)⁹⁾の暴力、世俗主義またはイスラム法(シャリーア)においてであろうと。私は宗教というものを、制度的枠組みに留まらない、信仰的伝統の人間的で文化的な次元を含むものとして理解している。別の言い方をすれば、私は宗教を聖なる現象としてだけでなく、文化的で人間的な現実として研究している。その際、常に社会・政治的次元を念頭に置いている。

したがって私は、私的および公的な空間の両方における宗教の存在を探究している。ユルゲン・ハーバーマス(Jürgen Habermas)は、「国家、経済や家族とは区別され、誰もがお互いに市民個人として共通善について議論できる社会的空間¹⁰⁾」として、公共圏を理解した。宗教の役割の一つが、人間の存在に意味を与え、社会に役立つ知と力を得るために聖なるものに関わることにあるならば、公共圏は宗教が活動する舞台を提供する。アフリカの政治機構を変えた西洋民主主義の影響も、公的・政治的生活からの宗教の排除や、宗教ぬきの世俗的公共圏の構築を導くことはなかった。アフリカに根づいた宗教的アイデンティティは、それが伝統的、キリスト教的、イスラム的であるかにかかわらず、宗教、文化、社会の徹底的な分離を支持しない。アフリカとアフリカ人は、今日我々が「宗教」として理解するものを、常に日常生活の活動と結びつけてきた。このような宗教観は、国民国家の道德秩序のなかに根底から入り込んでいる。つまるところ、公共圏における宗教の役割を否定するのではなく、宗教的意味が創造される場として、公共圏を再考する必要があるのである。

4. ナイジェリアの三つの宗教的遺産

現代のナイジェリアでは、イスラム教とキリスト教が主要な役割を果たすようになっているが、それでも土着のアフリカ宗教はいまだに人々の魂

の核心をなしている。多くの人々は、地方でも都会でも、ナイジェリア人の政治的な生活がアフリカの霊性と密接に絡み合っていることを確信している。私が幼い頃、福音派キリスト教と急進的イスラム教が我々の価値体系に入り込むずっと前、ナイジェリアは宗教的寛容、宗教間の礼節、ダイナミックな宗教混交の場であった。60年代初頭に私の町で初めてイマームがメッカ巡礼を成し遂げたとき、地域コミュニティは皆でそれを喜び、私の父の教会で祝ったほどである。なぜなら、コミュニティの中から最初の巡礼経験者を出すのは素晴らしいことに思われたからだ。父の聖公会教会は、町が全ての市民の功績を誇りをもって祝福するための共同空間だった。今のナイジェリアの感覚では驚くことかもしれないが、この文化多元的なコミュニティでは、いくつもの宗教的伝統から教えを受けることに何の疑いも持たれていなかった。

しかし、三つの宗教的伝統の間の有意義な対話は、過去のものとなってしまった。今日、ナイジェリアの宗教的多様性は、キリスト教とイスラム教のイデオロギー闘争のなかでしばしば暴力的に二分されている。ナイジェリア国は国教を制定せず、公式に採用された民主的多元主義の多民族的、多宗教、多文化的な性質を承認している。しかし、独立ナイジェリアの建国文書と原則は、イスラム的、ユダヤ・キリスト的感性に根ざしたものである。政治指導者たちは、非公式に主要宗教の教会組織を支援し、その宗教的な規範を国家体制に取り込んだ。もちろん、統治者個人や国の代表者が私的空間で自分の信仰を公言することには問題はない。しかし、ある宗教に統治に影響を及ぼすことを認めることは、宗教的少数派を排除するだけでなく、その人が何教徒であるかによって市民権が定義され、政治権力が特定の集団の排他的特権になるという事態を引き起こしてしまう。

5. 現代のナイジェリアの国政において信仰は重要か？

社会科学の議論では、世俗主義は政教分離を意味し、国家と宗教の問題はそれぞれ別個に扱われるべきことが示唆されている。確かにナイジェリ

ア憲法は、特定の宗教の優先的な支援を公的に防止するものであり、宗教団体からの支援も禁止している。

しかし、ナイジェリアにおいて宗教が国政の関心事であり続けるかどうかという問いには、はっきりイエスと答えることができる。さもなくば、今でもナイジェリア人が新たに着任した公務員の宗教的背景を知りたがることを説明できない。宗教が我々の政体（国家）の決定的な構成要素であることは、否定できない。

しかしながら、ナイジェリアの政治における宗教の存在感は良し悪しであることも明らかになった。一方で宗教は、とりわけ市民社会、共同体の価値、健康と教育の向上・促進という点で、わが国の社会的発展において傑出した位置を占めていた。こうした有益な社会貢献にもかかわらず、宗教は束縛の一形態ともなった。例えば、宗教は合理的な議論を抑え込み、信仰を守った敬虔な生活だけが国の問題を解決するという考えを奨励する傾向がある。悲しいことに、このことはあらゆる階級でとりわけ目立つようになってきた。いまや宗教的情熱は、貧しくて恵まれないナイジェリア人がみじめな生活状況から逃げ出すことのできる避難場所を与えている。宗教的な熱意はまた、金持ちが神の恩恵の印だと思っている彼らの富を誇示し、貧しい人々からの継続的な搾取を正当化する手段にもなった。現代の宗教は、マイタツィン(Maitatsine)⁴⁰とボコ・ハラムが行ったような、無数の反乱と抗議を生み出した。

ナイジェリアをのみ込んだ宗教的暴力の危機は、宗教（と今日いわれているもの）が、個人と共同体を互いに対立させることを示している。あまりにもしばしば、宗教は政治的な見解を表明する結集点となってしまう。福音派キリスト教における救済と、イスラム教におけるジハードの言説は、攻撃性の喚起を正当化するのに用いられた。ここ数十年に起きたナイジェリアでの出来事を概観してみれば、そのような宗教による政治介入は、アバチャ国防相の独裁時代にみられた隣国からのイスラム教徒指導者の招聘から、個人的生き残りのために政府高官のあいだで流行した福音派キリスト教への改宗まで、様々である。キリスト教福音派の攻撃性、特に前回の大統領選挙におけるそれは、国家の問題へ不当に影響を及ぼそうとする試

みである。福音派教会の指導者が現職の大統領に見境なく支援していることは、ナイジェリアでは道徳的権威を失った教会の機能不全を露呈している。

さらに深刻なのは、二つの一神教的伝統—イスラム教とキリスト教—のあいだの競合への関心の高まりとともに、かつて我々の社会を束ねる聖なる天蓋となっていたアフリカの伝統的価値に対して国民がますます不寛容になっていることである。ナイジェリア宗教の現代的様相は、とりわけここでの議論にとって決定的に重要な宗教性の二つの形態を含んでいる。それは、福音派・ペンテコステ派のキリスト教と、ボコ・ハラムのイスラム教による暴動である。両者は全く無関係なようにみえる。しかしそれらは、ナイジェリアの持続的存続に対する挑戦を、それぞれのやり方で表明しているのである。

ナイジェリアにおけるペンテコステ運動と 福音派カリスマ主義キリスト教

これらの新たなキリスト教運動は、初期アフリカ・キリスト教の二つの形態—伝道キリスト教とアフリカ土着の教会—とは異なる、キリスト教の新しい面をあらわしている。アフリカ土着の教会はペンテコステ派の一形態であるというのは正しいが、今のキリスト教運動はそれとは劇的に異なったものである。文書と人々の経験上の証拠はすべて、これらの運動が急速に広がっており、その際、予想をはるかに上回る仕方で個人の生活と集団社会を変えていることを示している。

アメリカやヨーロッパの福音派を観察するときに使うレンズを通してナイジェリアの福音派キリスト教を検討するのは、賢明ではない。このような基準では、ナイジェリア人は保守的なキリスト教徒とみなされることになる。しかしナイジェリアの文脈では、彼らは非常に進歩主義的であるといわねばならない。かつてのナイジェリアのキリスト教グループは伝統的であるとみなすことができるが、より最近のカリスマ運動は、もっと現代的で、リベラルな性向や価値観とより調和的なものとして特徴づけられる。

ペンテコステ派は、起業家精神、民主的プロセス、公の場での意見表明、独立した自発性と対人能力のスキルを促進することによって、近代化の推進に貢献している。こうした諸価値が経済発展とグローバル・コミュニティへの民主的参加に通じている限り、ペンテコステ派は発展途上諸国の社会、特にナイジェリアにおいて、ダイナミックな変化をひきおこす媒体なのである。

ナイジェリアのペンテコステ派の伝道集会は大抵、海外から集められた資金に依存している。それは、礼拝者の大群衆に向けて放送するのに適した技術・機器を据えつけるためにやってくる音響とデジタル・メディアの専門家をともなっている。このような技術の使用は、大衆にアピールする力を劇的に高めることで、ペンテコステ運動の拡大を助けた。

したがって、学者たちの見解にあるように、このような教会の勃興は急速な近代化とグローバル化に対する発展途上国の直接的な応答である。近代化の過程は宗教の働きと関わりなく起こるという一般的通念にもかかわらず、ナイジェリアのような途上国においては、近代化は実際のところ宗教的な感性と組織によって推進されているのである。これは彼らがメディアや技術を使用するというだけでなく、ペンテコステ派の例でわかるように、貧困緩和計画を通じたいわゆるナイジェリア社会の変革への関与によってそうなのである。ナイジェリアの宗教信者についての人口統計学的研究は、労働者階級で極めて貧しい層が、こうした福音派教会の信者の多数派であるという事実を証明している。

福音派とカリスマ運動の教会は、国民の社会的、経済的、政治的な生活と密接に絡み合っている。これらのグループは、そのナイジェリアおよび世界中の宗教紛争における扇動的な影響から見て取れるように、より大きな権力を求めて国民、国家、地方のレベルで長らく政治を操ってきた。たとえば現在起こっているペンテコステ派とカトリックの政治的対立は、ナイジェリアの全キリスト教徒にとっての包括組織であるナイジェリア・キリスト教連合(Christian Association of Nigeria)の分裂という政治的危機を招いている。学術的な文献のなかでは、これらの教会の多くは非政治的であると特徴づけられているが、彼らを政治的に中立であるとみなすことはでき

ない。典型的な例は、福音派・ペンテコステ派教会による、前回の大統領選挙への直接的関与である。現職の大統領⁹の統治は失敗しており、国を迷走させているとわかっていたにもかかわらず、教会は彼を公的に支持した。彼が神に会いに行くといっってイスラエルに巡礼した際には、多くの福音派の指導者が同行した。

これらの教会は、性、ジェンダー、そして人権に関する国家政策にも重要な影響を及ぼした。同性愛に厳しい罰を課すための法案を下院において発案したことは、その一例である。ここでの私の関心は、アフリカの同性愛について論争を引き起こすことではなく、これらの教会の影響力の範囲を明らかにすることである。実際、福音派及びカリスマ運動教会の国家に対する影響力は、北部ナイジェリアにおけるイスラム法擁護者のそれに匹敵すると考えることができる。これらのグループは、北部におけるイスラム主義者の強固な存在感と、南西部の相当数のイスラム教徒と競い合っている。こうした福音派キリスト教のグループは、北部では勢力が弱いことから、ボコ・ハラムの格好のターゲットにされている。その状況は、とにかく自分の身を守れとキリスト教の指導者たちが信徒を励ましているほど緊張している。特定の地域では、民族的・宗教的な対立がイスラム教徒とこれら福音派キリスト教徒の暴力的衝突に発展している。その上、福音派キリスト教徒は土着宗教を信じる人々とも対立しており、時には南西部のヨルバ族の主要な都市で行われる土着の宗教・文化的行事を妨害したりさえする。

ボコ・ハラム

ボコ・ハラムは、疑いなく、ナイジェリアの宗教的暴力の新たな面である。この運動は不可解であり、そのナイジェリア北東部とその近隣諸国における勃興と没落、その後の再興は、大きな謎のままである。2009年にひそかに始まった運動は、今では国の北部において驚くべき範囲に広がり、様々な襲撃事件を引き起こして何百人もの死者を出している。この集団が2014年にボルノ州のチボクにある女子学校を襲撃し、200人以上の十代の女

の子を誘拐したとき、ボコ・ハラムの悪名は世界中に知られるようになった。彼女たちはいまだに見つかっていない。ナイジェリアでおよそ2000人あまりの女性と少女がボコ・ハラムの潜伏場所から救出されたときでさえ、チボクで誘拐された女の子は一人もいなかったことが確認された。政府施設や無防備な町や村に対するボコ・ハラムの残忍な襲撃は、国家治安部隊の無力さを露呈しただけでなく、市民に安全を提供すべき国家の怠慢と、この規模の暴動に対処する能力が国家にないことを示すものでもある。

ボコ・ハラムは、その地域一帯における、広範囲にわたるイスラム的暴動の一つであり、弱い国家を露呈させるものであった。彼らの目的について細かく検討することは、本稿の議論の範囲を超える。ただし言うまでもなく、その活動は地域の人々に筆舌に尽くしがたい困難を強いている。

6. 現在の宗教の様相とその未来

ナイジェリアの将来を展望しようとするなら、我々はナイジェリアの宗教的組織や団体がナイジェリア市民社会で果たすことのできる重要な役割をもう一度考えてみる必要がある。宗教団体は、有力な社会的資本・宗教的資本を所有することで、ナイジェリアで最も強力な「利益共同体」の一つとなっている。それらの資本が適切に使われるならば、宗教団体はナイジェリアの市民の生活に有意義な影響を及ぼすことができる。

ナイジェリアの現在と未来の考察から、宗教が国の国家形成プロジェクトに寄与できるいくつかの方法を見い出せるように思われる。一つに、宗教的リテラシーの向上は何としても必要である。つまり、改宗や教化を目的とせず、ナイジェリアの若者を国の多くの宗教的伝統と文化的遺産に触れさせるのである。それをどのように教えるかが、我々のめざす宗教的リテラシー・プログラムの成功の鍵となる。また宗教は、かつてそうであったように、女性が国づくりに貢献することのできる領域を作り出すことができる。学界は、宗教と国づくりに関する批判的思考が許容される、十分に資金を持つ研究施設の設定を急がねばならない。

また我々は、信仰の公的表現と私的表現の区別を維持していかなければならない。首長や王のような共同体の伝統と文化の管理人は、原理主義的キリスト教やイスラム教への熱心な個人的支持を、公共的な信仰の議論と混同してはならない。市民の指導者は、（これまでみたように）その役職ゆえに公私ともに生活のなかに宗教が浸透している国民の様々な信仰共同体を統轄することを受け入れなければならない。彼らはそのようにして、折衷的な諸伝統が共存できる聖なる天蓋を提供しなければならない。宗教は、ナイジェリアの市民を無知から解放し、市民が道徳的間違いを犯したときに、それについての説明責任を市民に負わせることができる。

第三に、危機の際だけでなく平和な時においても、宗教間対話を促進し、それに参加していくことが諸宗教グループにとって重要である。中立性を確保するため、国家ではなくNGOによってそのような取り組みが支援されるべきである。さらに、政治的・社会的な行動のため、包括的な聖なる空間をもたらす市民宗教を作り出さなくてはならない。国民は、ナイジェリアの集団的なアイデンティティに関する記号、儀式、歴史と象徴を普及させ、強化していかなければならない。また市民宗教は、国民国家の一つの聖なる天蓋の下で、多民族的、多文化的、多宗教的な人々が共存できることを保証する先見的な指導者を求めるものである。

<解説>

本論文でとくに興味深い点は2つある。ひとつは、ナイジェリア国内の宗教対立は、主として近代化という要因により、最近になって発生し深刻化したと指摘されていること。ボコ・ハラムのようなイスラム過激派は、西洋的価値観に対する極端な反動として説明されることが多いが、むしろ近代化による土着伝統文化の否定こそが、キリスト教にせよイスラムにせよ急進的な勢力の台頭を促したとされている。

もうひとつは、日本や欧米社会では懐疑的に見られることが多い、「一つの宗教で社会をまとめる」方法こそが、ナイジェリアを窮状から救うという考えである。その「一つの宗教」とは、キリスト教やイスラムといった特定の宗教ではなく、それらを包み込む聖なる天蓋としての「市民宗

教」、すなわち、キリスト教にもイスラムにも共通する「神への信仰」と、アフリカの宗教文化的伝統を合わせたものである。1970年代初頭までのナイジェリアには、そのような市民宗教が自然に存在し、諸宗教が共存していた。近代化が進行しても信仰心が衰えることのないナイジェリア人を統合するには、市民宗教の復活しかないというのがオルポナ氏の結論である。

本論文は、2015年の来日時講演原稿だが、質疑応答の際には、ナイジェリアでオルポナ氏自身が関わった宗教間対話の取組みも紹介された。それは、キリスト教とイスラムの教義などの相互理解というよりも、共通の課題の解決に向けて団結するものであった。例として出されたのはHIV感染の問題に取り組むフォーラムだった。その場には、キリスト教とイスラムの代表だけでなく、土着宗教の代表も招かれた。それまでは、急進的・近代的なキリスト教徒やイスラム教徒は、土着宗教を邪教として軽蔑してきた。ところが、このフォーラムでは、蔑まれてきた呪術師が、HIV感染に詳しい専門家に早変わりしたのである。というのも、土着宗教の呪術師とは、ナイジェリアの伝統文化では、民間の医師でもあるため、キリスト教の牧師やイスラムのイマームにはない知識、いや、欧米から来た医師にもない、現地の患者に関する臨床的知識を豊富に持っていたからである。そのような場を作る上での知識人の役割を強調するとともに、氏は、日本の伝統社会での諸宗教の共存のありかたにも強い関心を示していた。

(文責：編集委員 藤原聖子)

注

① (訳注) ナイジェリアで形成された独立教会。祈祷や悪霊祓い、信仰治療などを特徴とする。

② (訳注) ナイジェリアのイスラム過激派組織。現地語で「西洋の教育は罪悪」という意味。

③ Judith Butler, Jürgen Habermas, Charles Taylor, Cornel West, ed. Eduardo Mendieta and Jonathan VanAntwerpen, *The Power of Religion in the Public Sphere*, Columbia University Press, 2011: 2. (ユルゲン・ハーバーマス ほか著、エドワード・メンディエッタ、ジョナサン・ヴァンアントワーペン編、箱田徹、金城美幸訳『公共圏

に挑戦する宗教：ポスト世俗化時代における共棲のために』、岩波書店、2014年)

④ (訳注) モハメド・マルワ(Mohammed Marwa)の別名。預言者を自称し、1980年代にナイジェリア北部で宗教暴動を組織した。

⑤ (訳注) ナイジェリア連邦共和国第14代大統領であるグッドラック・エベレ・ジョナサン(Goodluck Ebele Jonathan)。任期は2010年5月5日から2015年5月29日。

継続特集 3.11 後を拓く

震災からの復興と宗教文化の行方

星野 英紀¹

人々が「復興した」と感じるためには土木工学レベルの復興のみならず、象徴的な意味体系レベルでの復興が不可欠である。すなわち、地域の伝統文化の復興がカギを握る。その基盤となるコミュニティが解体された現在、祭り、先祖の墓参りといった宗教文化は被災地においてどの程度復興し、また変化しているのだろうか。

¹ほしの えいき : (公財) 国際宗教研究所理事長

1. 新しい住宅に住むことと復興を実感すること

東日本大震災発生からすでに四年半が経過した。福島県下の、大地震、大津波と原発事故という多重被害を被った地域でも、“風化”が進行しつつある感じがする。それは、復興が進んでいるからと考える立場もあろう。ただし、筆者は必ずしもそう考えていない。まだまだ課題は山積であるし、復興が進んでも次々と新しい問題が出てくる。そのあたりをここでは語ってみたい。お断りしておくが、私の震災情報はほとんどを福島県下の被災地から得ている。なかでも原発事故避難の人々を中心に考えていきたい。

フィールドでの実感として、平成二六年ごろから、原発被災地での再興を諦めて、仮設住宅を出て新たに家を構える人々、そして被災地以外の場所に居を構えていた息子世代と同居を始めた人々が目立ってきたのである。その傾向はますます進んでいる。平成二六年といえは震災後すでに三年を経過していた。彼らは心底から故郷を捨てたのであろうか。いやそうではない。少なくとも数十年は帰れないということから、別の地を選んだのである。できればふるさとに帰りたいのである、と私は確信する。

次の文は彼らの抱く鮮明なふるさと感を綴った文章である。この住民は浪江町出身者の被災者である。

私たちの町浪江は、正月には何十艘もの漁船が大漁旗をなびかせて船出をし、三月下旬には田んぼのあぜ道で二百個ものフキノトウが採れ、東京に住む夫の兄弟たちに送っていた。四月の初旬には泉田川の土手の桜並木の下で、部落のお花見の宴、五月の新緑の季節には苗市がにぎわい、里山のふもとでは町の産業である大堀焼きの三十あまりの窯元のせともの市が開かれ、近隣の町まちから大勢の人々が集まってきた。七月にはアユ釣りの人たちで賑わい、秋には黄金の波打つ田んぼ、泉田川の河口の築場では七十センチもある鮭の群を二艘の舟が引く網で捕る様子を歓声を上げる大勢の観光客。そういう自然豊かな町に私

たちはすんでいた。三十八年働いてやっと自分の物になった我が家、その隣に借りた畑でいろいろな野菜を作り娘に送り、孫が三歳になったら自分の手で野菜をもぎ取る経験をさせようと楽しみにしていた。庭には三十七年前に娘の誕生を記念して植えた柿の木が三百個ほどの実をつけていた。(大和田武士・北澤拓也編『原発避難民 慟哭のノート』明石書店、二〇一三年、一三二頁)

豊かな自然、人々が集いあう宴や祭り、自慢の郷土文化(瀬戸物市)などが、ふるさとの具体相なのである。このふるさとこそ住民が帰りたい世界、住みたい世界なのであろう。

だから立派な堤防ができ、新しい被災者用の復興公営住宅ができ、旧居住地跡地に立派な緑地公園ができたとしても、直ちにふるさと復興となるわけではない。

私はここ一年半ほど相馬市漁師地区である原釜尾浜地区の被災者用の復興公営住宅建設を何度も訪ねてきた。地元の漁師有志たちが、相馬市に働きかけ市とコラボして、旧居住地の海辺が見えるところに、公営住宅地域を完成させた。平成二七年春、その公営住宅が完成し、入居式が終わったという知らせを聞き、祝意を表すこともあって訪ねてみた。

そこでいささか驚いたことがあった。モダンなツートンカラーの戸建てと集合住宅の家並みが続いている。それはきれいだである。大都市近郊の住宅街と見まごうばかりの家々である。そういう住宅が建つことはむしろ当たり前かもしれない。日本国中どこでも、新しい家を建てるといえば、多くの人が大手の住宅メーカーを利用する。だから現代風の住宅街が漁師地区に建ったからと言って何の不思議も無い。ただ、この住宅団地を作るのに、大きな推進力になった漁師たちの任意住民組織「東部再起の会」のアピール文にある「海が見え、潮の香りのする安全な地域に住居を構えたい」という文から私が抱いていたメージとは、もう少し「潮っぽい」家々だった。網を干し、魚の薫りのする漁師町だった(職住分離となったので、新環境では魚のさばきや網の世話は自宅から離れた海岸沿いの漁労倉庫で行う)。旧漁師地区の復活とは、モダンなサラリーマン住宅とは異なるもの

を想像していた。しかしそれは私の勝手な想像で、元気のいい漁師の人々とたびたび話している間に私が作り上げていたイメージであり、私の思い込みだったのであり、新しい住宅団地ができあがったことは誠に結構なことである。

ただし私はこのモダンな家々をコミュニティとしてつなぎ合わせるのはどのようにするのだろうかと思った。何を原理として生活空間を共有する住民たちが相互に関係し合い、生きていくのだろうかと思った。

ある社会学者がそうした私の疑問を如実に語っている。彼によれば、被災コミュニティの復旧・復興は、自然科学系とくに土木学的な知識と技術が優先されることがほとんどであった。その場合、復興の中味も、土木学的に良いものということになる。しかし、被災コミュニティの復興には、ハードだけではなく、ソフト面への配慮・工夫が必要なのである。彼はそこで、象徴的復興という考え方が大切だという。

象徴的復興という考え方の前提には、人々が「これで復興したな」という実感が得られなければ、土木工学をはじめとする客観的な基準では復興しているとみなされたとしても、復興は達成できていないという認識がある。復興は人びとの象徴的な意味体系のレベルで実現されるものなのである。それゆえ、人びとの復興感を獲得するためには、象徴的なレベルで復興を作り出す儀礼への製作論的視点の整備が必要となる。」(山泰幸 『象徴的復興』とは何か 『先端社会研究』(五)、二〇〇六年一二月刊、一五三頁)

換言すれば、堤防や土盛り、新しい家の建築だけではコミュニティの復興にはならない。ふるさと復活を描く被災者たちが「復興感」を抱く町になるためには、文化や歴史が必要である。意図的、人工的でない自然がなければならぬ。文化がなければならぬ。伝統がなければならぬ。山氏が、象徴的レベルの復興と言うとき、宗教、宗教的なものの復興をも指していることは明らかであろう。地域の祭り、親族同士の先祖の祭り、墓参りなどが公営住宅街に自然な形で実現しなければ、終の棲家とはならぬ

いのではないか。地域の食文化、酒文化などもそうである。そうしたものが復興されないとすれば、新住宅地区は、文字通り「仏造って魂入れず」ではなからうか。一部の識者は次のように言うかもしれない。新しいコミュニティには新しい社会関係の原理が導入されるはずである。伝統的な社会原理に固執する必要は無い。しかしどうもそういうことではなさそうである。行政は、復興住宅の運営には仮設住宅の自治組織のノウハウを活用し、当面、自治会組織を作ることにしたという。

その仮設住宅には、いかにして避難民たちを割り振り居住させていったか。平成二三年夏ころから入居していったが、基本的には住民の希望を聞いたのである。まず、市、町、村をまたがったいわば地域越境型仮設住宅地は作らなかった。つぎには住民たちの強い希望を聞いて、同一行政区住民をできるだけ同じ仮設住宅に住むように配置した（行政区とはいわゆる地区、かつての大字）。つまり A 町は、仮設住宅 A にできるかぎり A 町の同一行政区の人々を割り当てるようにした。もちろん一仮設住宅を単一行政区で独占というようなことはできなかったが、結果として C 仮設は〇〇行政区の人が多い、D 仮設には〇△行政区の人が沢山住んでいるというようなことになったのである。つまり仮設も地縁という“古くさい”原理を仮設コミュニティの統合原理の一つに置いたと考えることができる。だから、新しいモダンな復興住宅に仮設の自治会のノウハウを援用したというのは、元々の集団原理を新たな復興住宅にも活用しているということにならないであろうか。従来からの地縁関係が仮設住宅に引き継がれ、それが新しい復興住宅街にも踏襲されてきているということである。

2. ふるさとと先祖

多くの人たちの願いは、できることならば「ふるさとへ帰ること」である。ふるさと帰還願望の根幹をなしているのは、先祖である。流された住宅復興が遅れても墓をまず直したい、原発事故直後の高い放射線量のなかでも防護服を着てでもお盆の墓参りがしたいと訴えた住民は非常に多い。

三年前に行った浪江町のB寺檀家アンケートによれば、回答のあった檀家二八五軒の半分以上が現当主の祖父母以前からその土地に住んでいると回答した。つまり「自分の代から」が七・四%、「父母の代から」が一四・七%、「祖父母の代から」が二五・三%、「それ以前から」が五二・六%だった。何代もの世代を継承しながら地区に暮らしていた人が半数以上に上ることがよく分かる。昭和四〇年ぐらいまで、婚姻も同一地区内、同一町村内、近隣町村内で行われていた。複数世代にわたっての重層的親族関係は珍しくない。

先祖という血縁は震災直前までのコミュニティの中核をなすネットワークなのであり、コミュニティそのものといってもいい。その先祖を守ってくれるのが寺であり、その点で寺は檀信徒にとってきわめて重要な役割を果たすことになり、その機能を果たすことが寺には期待される。僧侶にとっては、その期待感こそが僧侶を僧職に邁進させる原動力である。原発被災地の場合、僧侶もまた被災者であり、自坊を追われ、避難所に入ったり、法類の寺や親戚に避難した。高い放射線量のところの寺の住職は「これでお寺も終わりか」と思ったという。しかし避難先や仮役場事務所などで檀家に出会うと、檀家が大変喜んでくれ、是非お寺を再興してくれと頼まれ、大いに力になったという。

以下、寺への強い期待感をB寺檀信徒へのアンケート自由記述欄からいくつか抜き出してみよう。(平成二四年一二月末実施のアンケートより)

(一) 私達は先祖様に生かされているのだから、再編後小野田の地に戻りまた、色々むずかしい事案が山積していると思いますが、私達の「B寺」であってほしいと願います。とにかく除染を最優先していただき、戻れる状況に関係機関に強く要望するということが大事だと考えています。生まれ育った土地を捨てる訳には絶対いきません。宜しくお願いします。(男性、五十歳台)

(二) 私は檀家でもあり総代でもありました。又、寺周辺の植木の手入れもしていました。裏山(花見山)の手入れにも参加していました。

今の B 寺周辺の線量が高いので行って見るのも大変です。早急に除染が出来れば元の姿にしたいものです。(性別、年齢書込無し)

(三) 現在、孫の遺骨が埋葬出来なく困っています。早く除染をして戴き部落の皆さんが揃って浪江の家に帰り、元の生活に戻りたいです。先祖代々の墓地に埋葬してやりたいです。(男性、七十歳台)

(四) 除染が済んだら早く帰ってほしい、お寺やお墓は心のよりどころだから。(男性、六十歳台)

(五) 思い出、また先祖伝来のお墓の守り、その人生が忘れられない懐かしさがある。どうしても帰りたいし清水寺の檀徒としても支え合っ
て B 寺の長い歴史に添っていきたい。(男性、七十歳台)

(六) 自然豊かな、産まれ育った風景の懐かしいも、心が穏やかに成る自分の故郷浪江の地(小野田地区)に、住職さんと帰り、出来れば元の生活を取り戻し、これからも代々とお世話に成りたいと思います。
(男性、四十歳台)

(七) 長年、祖父、祖母、母の代から、自分の父親の代まで、いろいろとありがとうございました。父も早いもので四年がたちました。汚染地域なので長くかかると思いますが、B 寺さんには、元の場所でいろいろな活動ができる様、心からねがっています。体には気を付けてがんばって下さいます様、心よりおねがいたします。(男性、五十歳台)

これらは多くの同趣旨意見の一部にしか過ぎないのであり、自由記述欄には連綿と書き綴られていく。私はこれらを最初に読んだとき、住民には、寺縁というようなものがあると感じた。仏縁というよりも寺縁とした方がいように思う。ふるさとという“風景”と“生活”のなかに欠かせない

寺院というニュアンスである。だから菩提寺は、自分たちは帰れなくとも、ふるさとにあってほしいのである。そして寺同様に強い感情移入が注がれるのが、墓地である。先祖の埋葬されている土地だからである。

浪江町請戸地区では四百戸あまりの住宅がほぼ完璧に津波に破壊され、二百人ほどの津波犠牲者、行方不明者が出た。そこには地区民の共同墓地が二カ所あった。当然流失した。請戸地区は原発まで約七キロという地点で、放射線量への恐怖もあり、平成二六年夏までがれき処理すら終了しなかった。町は海岸から二キロほどの高台の大平山に復興住宅と墓地をつくる計画を立てた。住民の新墓地造成への思いは大変強いものがあつた。先祖への思慕と津波犠牲者の埋骨希望のためにであつた。行政はそれに応え、平成二七年春には共同墓地を完成した。四百区画である。すでに平成二七年夏で九割の使用者が決定しているという。せめて先祖と津波犠牲者だけでも早くふるさとに帰してあげたいということであろう。

強く熱い信仰心が宗教の根幹にあるという見解は納得できるし、教祖・開祖の聖なる言葉、それに基づいた教えの体系の実践こそが信仰であるという立場はよく理解できる。ここでの先祖への根強い思い、自然と先祖と菩提寺が解きがたくつながり合っているような世界は狭義の意味で宗教とも信仰とも呼ばないかもしれない。だからここでは宗教文化と呼んでおきたい。

3. 原発事故でコミュニティは崩壊 “コミュニティの中の寺”はどうなったか

コミュニティは先述のごとく住民避難で機能しなくなった。ではコミュニティと密接な関係のあつた寺は、どうなったのか。その後、寺の法務はどのように変わったのか。寺の運営はどうなったのか。寺院経済は大丈夫なのか。

一般に寺院の行事は、宗派にもよるが、催される場所でいくつかに分けられる。寺の本堂や客殿で行われるもの、大字、小字単位で行われる行事、

個人宅で行われるもの、などがある。今回はそのいずれもが大打撃を受けているのであるが、大字、小字単位のものほぼ壊滅的な被害といっている。ここでは、インタビュー協力を得たのは真言系寺院と浄土真宗寺院であるから、その場合を中心に考えてみたい。

大字、小字にあった、新年祈祷護摩とか大般若経転読会などは壊滅となって行われなくなった。寺で行われていた行事で、禅宗系や真言系、浄土宗系などで行われている施餓鬼会は、八月のお盆前後に町の葬祭ホールを使用して開催している場合が多い。新盆の家だけを集めて新盆合同法要などと銘打っている寺もある。真宗系寺院の報恩講は、やはり会場を借りて開催されている。しかしどの宗派も、参列者数は震災前と比べると減少している。

檀家、門徒個人宅で行われていたお盆の棚経、真宗系の月参りなどは、行わないか、希望者の家のみを訪ねるといったことのようにである。檀家、門徒の居住地が拡散してしまったからである。

被災による避難者居住地の拡散は、寺の組織運営に大きな影響を与えた。それまで総代世話人は各字や地区から選出されるのが伝統であったが、寺の総代、世話人が、地区代表者としての機能を果たさなくなったことである。さまざまな意味で寺と檀家との連絡役であった世話人がその役を果たさなくなったのである。

そのことで何が起きたのか。寺と個々の檀家が、直接的に関係を結ぶことになったのである。震災後、寺と檀家の間は、むしろ近くなったという声が寺側からも檀信徒側からも聞こえてくる。総代とか世話人など寺のお世話役が介在しなくなった。

表1 法務執行走行キロ数

	平成 23 年	平成 24 年
1 月	?	459
2 月	?	738
3 月	?	1395
4 月	1150	1232
5 月	843	686
6 月	1268	1365
7 月	2062	1153
8 月	686	1320
9 月	866	1498
10 月	1150	1002
11 月	462	1281
12 月	701	1428
計	9188	13557

寺は遠く離れている檀家にとってどのような意味を持っているのか。震災後の寺・檀家関係の大変化にもかかわらず、檀家、門徒にとってお寺が必要となる時は、葬儀、法事の時である。坊さんのいない葬儀はあり得ないし、頼む僧侶は先祖伝来のお寺の僧侶であってほしい。

すでに数十年前から福島浜通り地方においても、通夜、葬儀は〇〇葬祭ホールで挙行されるのが通常であった。避難後も、近くの葬祭ホールで葬儀や法事が行われる。依頼を受けた僧侶は、自ら車を運転して通夜、葬儀に出向く。これはいまも続いている。出張法務といってもいい。関東一円ぐらいであれば、僧侶は主に車で法務に出向く。

浪江町の真言宗系寺院 MA 寺住職の協力で法務日誌を拝見することができた。そこには震災後約二年間の出張法務先が記されており走行距離が書き添えられている。それは出張後、東電にガソリン代を請求するためである。それを二年間にわたり整理したのが表1である。多いときで一ヶ月二千キロ以上の走行である。ただし、別の寺院僧侶は一ヶ月六千キロを超えることもたびたびであり、平均して月五千キロは走り、それは今も続いているという（会津若松市に避難した A 寺の場合）。法務で車を一台乗りつぶしたとも言う。

いずれにせよ、避難したといっても多くの檀家は浜通りのいわき市や南相馬市あるいは中通りの郡山市、二本松市、福島市に居住しているので、訪問できない距離ではない。法事や葬儀の執行を通して檀家・菩提寺の関係は今後少なくとも、数十年は継続するのではないかと考えられる。ただし、今後、月五千キロという車走行に僧侶が数十年耐えられるかという問題はあるかもしれない。平成二七年に入ってから、雑談風のやりとりのなかで何人かの僧侶に確認してみたが、布施収入はほぼ東日本大震災以前の水準に戻ったという。

しかし仏事の仕方には変化も見られる。葬儀および法事の、いわば私化ともいえるような現象である。以前は、人が亡くなった時、その死亡通知を地方紙に掲載することはごく普通のことであったが、震災後はそれを遠慮する人々が増えたという。また福島県は一周忌などの法事に大勢の人を招待することはごく普通であった。百人～百五十人の招待客などは普通だ

ったという。しかし震災後、葬儀、法事に多くの人を招待することは下火になったという。

これは負担をかけることへの施主側の遠慮という面があったが、コミュニティの分解による、従来の幅広い人間関係の断絶でもある。かつての同一村内、隣接村同士といった距離的關係が、車で往復数時間というような関係になってしまい、次第に人間関係が疎遠になってしまっている傾向があるようだ。都市で生じた仏事の私化に見られる傾向である。

昨年ぐらいから仮設住宅、借り上げ住宅を出て、戸建ての家を新築、あるいは購入する人が顕著になった。二世帯未満の小規模仮設住宅は閉鎖になったところもあるという。新たに家を購入すると仏壇も新規購入したり古い仏壇を移転する。その時に菩提寺住職に入魂の儀式を頼むのが通例である。古い仏壇の抜魂、入魂の儀式への依頼も数的には相当数あるという僧侶もいる。

さらにここ数年の傾向としては、寺が分院、別院を作ることがある。放射能汚染地域へは、いつ帰ることができるか分からない。そのため、避難した檀家の多い土地に、寺のブランチを設けて、とりあえず法務を執り行うという方針である。分院を求めた、あるいは計画中という寺院は、現在のところ、真言系、浄土真宗系でそれぞれ二割～三割以上に上るようである。

福島市に別院を設けた某寺の場合、もと古武道道場を入手し、別院とした。法事等を行うには十分なスペースがある建物である。ただし墓地を作ることはできない。放射能汚染のため納骨のできない檀家のために、数十という遺骨を預かっている。また別の寺院は檀家の移住者が多いいわき市に分院を設けて法務を行おうとしている。また原発立地町村のA寺は、中間処理施設用地になることになった旧境内を諦め広野町に寺を移転する決断をし、すでに第一次工事に着手してほぼ完成をみている。土地確保から本堂、客殿、墓地の建築には数億円の資金が必要である。この点の詳細は、稿を改めたい。いずれせよ、こうしたことを進めるには檀家の意向や理解が不可欠であり、まちがうと離檀者続出というリスクを伴わないとは断言できない。寺としては大仕事である。また逆に居住制限が全面解除になっ

た地域では、寺院のもと地への帰還が始まる。

別院、分院を建立するにせよ、寺を移転するにせよ、住職の決断、未来への意欲が重要な鍵となる。もともとそれぞれが独立した宗教法人であり、それぞれの寺の独立性、自立性は高いのであるが、この復興という大仕事にはまず僧侶の意欲や個人的資質にかなり左右する。そして寺の規模もまた復興を左右する大きな要因でもあろう。檀家数が十分でなく震災前から兼業を必要とした住職や僧侶にとっては、この大震災は耐えきれないような大打撃となっているように思える。

寺は今後も継続していけるのであろうか。強い先祖供養意識は少なくとも次世代の住民にも基本的には継承されていくと思う。それゆえ現代、次世代の四十～五十年間ほどは先祖供養を主体とする被災地寺院経営は継続されていくように思える。しかしそれ以降はどうなるかは推測できない。

先に、寺院経済の根幹である布施収入は震災以前の段階にまで回復基調であると記した。仮にこのことが真実であるとしても、寺には色々な檀家、門徒との接触、交流がある。各種の年中行事、法話会、座禅会、詠歌講、あるいは書道教室や音楽教室などなどの開催、境内整備を進めることによる檀家との交流の促進など、数多くの活動がある。それらが檀家の分散、本堂、客殿の使用不可により、ほとんど活動が休止したままである。大きな課題である。

そしてさらに危惧されることは、社会学者たちがリサーチでよく指摘する事実つまり東日本大震災以降、家族がばらばらに別れて暮らすことが多くなったことである。かつては三世代家族がきわめて普通の形であったものが、せいぜい二世世代家族形態になった。世代分離といわれる現象である。ある調査によれば、震災前よりも多かった三世代家族が半減していると報告されている。宗教文化の伝承という点ではこれは、深刻な影響をもたらす可能性がある。

ただし将来に対する予測不可能は、被災地ばかりでない。五十年あとの日本宗教の全体像自体、予測不可能なところが多いようにも見える。加えて、寺院後継者の問題はより深刻かもしれない。今後除染が進んで、ある程度人が住めるようになって、若い住民同様、寺の若い後継者は、健康

上の理由から、寺にて結婚生活、子育てなど家庭生活を営むことできるかどうか、不安を感じているシニア僧侶は少なくない。

4. 神社もまた、ふるさとに不可欠の“景色”

神社はある意味では、寺院よりも遙かにコミュニティとの結びつきが強い。それだけに、今回の東日本大震災および原発事故によるコミュニティの破壊と移転、分散は、より深刻なことになっているように思える。

寺の場合は別院、分院の設置とか寺の移転ということがあり得ることは述べた。しかし神社の場合には別の土地に動く、あるいは他所に別院（別社）を作るという考えはない。

神様の分霊を別に祀るということはあるのだが、神社関係者によれば、浪江町の神社が福島市に分社を開くというようなことはあり得ないという。その土地その土地にすでに神社があるからであろう。

神職たちのご教示によると、お宮を維持するための収入は、一般的に言って正月の初詣およびそれに関連する行事だという。氏子や見物人、観光客にとっては、神輿や山車、夜店が並ぶ祭礼が楽しみであるが、経済的に神社を支えるものとは言いがたい。コミュニティが消えることで、正月の初詣が無くなったのは大きな痛手である。

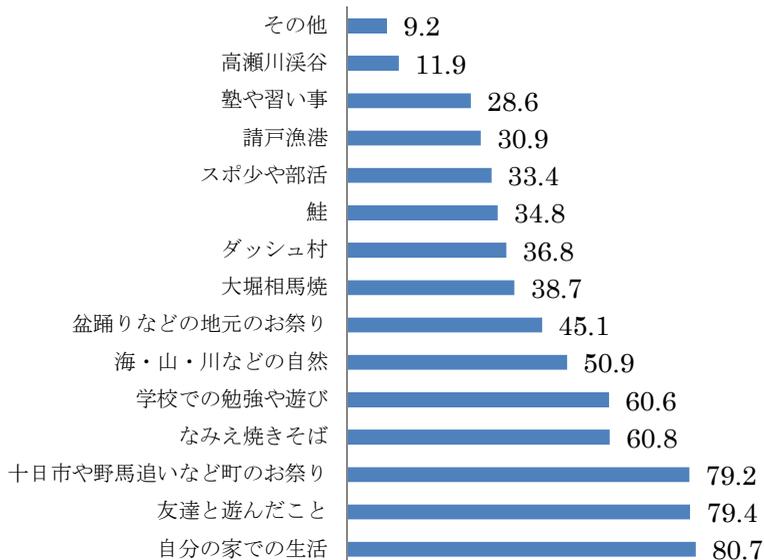
住民が移転先で購入した住宅地の地鎮祭依頼、新築時のお祓いなどの神務もあり、それなりに忙しい神職もいるが、地鎮祭は氏子にとって一回限りのものであり、周年的におこなわれるものではない。その点では不安定である。

私も福島でいろいろと話を聞くなかで、神社には一般的に他宗教でいう信者名簿、檀家名簿に対応する氏子名簿というものが存在しないことを知った。行政区の住民が記載された住民名簿が神社の氏子名簿となるようである。その行政区に寺があれば僧侶も記載されているし、クリスチャン、創価学会員も含まれていることになる。神社とコミュニティが表裏一体であることがそこに現れている。

コミュニティの崩壊は年中行事の崩壊を招く。しかし人気のある年中行事は移転先で復興する。その一例を挙げてみよう。浪江町の十日市である。

十日市は浪江町の町部で毎年年末に行われていた。「歳ノ市」的な性格を持つ祭りとしてされている。本来は浪江神社によって明治初期に始められた祭りである。浪江町の人々に人気の祭りであった。たとえ平成二四（二〇一二）年に行われた町役場による「復興に関する町の子ども向けアンケート」（浪江町の子ども一六九七人に対するアンケート、回収率七一・七％）のなかでは、問一一「浪江町と聞いて思い浮かぶこと」という問いに対して、「十日市や野馬追い」が第三位に列せられている。

表2 「町の子どもアンケート」問11の結果（浪江町HPより）



十日市は、浜通りの著名な祭りである野馬追いととも、子どもたちにも慣れ親しんでいた祭りであることがわかる。

この十日市の歴史は次の通りである。「国道を中心に商業の振興を図る

うと時の里正（村長）齋藤是利は、明治六年、出羽神社（現浪江神社）の祭日である陰暦三月十日、十月十日に「鎮火を祈り繁栄を祈念して」市を開くことを県に請願し許可され、権現堂地内に市をたてたことに「十日市」は始まる。名称は祭日の初日十日に由来する。もともとは祭典が行われた。出羽神社の旧社地新町に神輿の渡御となる。市神としての出羽神社を迎えて市が始まるのである。」（浪江町史編纂委員会編『浪江町史 別巻Ⅱ 浪江町の民俗』浪江町発行、平成二十年三月、二四八頁）。震災以前は、三日間の開催で二〇万人の人々を集めたという。浪江町は飲食店の数が人口比で全国第二位という時代もあった。商工会会員の事業所が一千を越えていたような賑やかで活発な商店街だった。

この十日市は、二〇一一年の津波の年に、早くも役場移転先の二本松市で、浪江町商工会を基盤とした「復興なみえ町十日市運営委員会」が中心となり再開された。浪江町民がそれだけ期待していたということだろう。それ以降も毎年十一月には開催されている。しかしそこに神社の祭という姿は見られない。

とにかく十日市は再開され、住民には好評だった。「広報なみえ」の記事をみると、当日アンケートによれば九八％が震災の年の十日市開催を「大変よかった」あるいは「よかった」と回答、八〇％の人から「ぜひ来年も開催してほしい」との要望が寄せられた。しかし、神輿もなく、祭壇もなく、神職の姿もなかった。宗教色が消えた。商工会と、震災後に生まれた「NPO 法人新町なみえ」の主導で祭りが再開されたという。ただしそれは東日本大震災で一気に「非宗教化」されたというのではなく、近年次第にその傾向が顕れていたのであろう。もともと商業振興の意味が濃厚で、歳の市的性格が強かった。しかし、東日本大震災発生以前には、会場に神輿が飾られていた。しかし震災後はそれも無くなった。大震災→コミュニティの崩壊→非聖化という流れを読み取ることができる。

浜通り地域には、神葬祭を行う家が一定数ある。神葬祭については震災前と同様に行っているようである。僧侶と同じで、車で葬儀を執行に行くのが普通の形である。この地域は寺に直接隣接している境内墓地は少なく、境外墓地の数が圧倒ではあるが、仏式葬儀が圧倒的な数であり、神葬祭は

その意味ではマイノリティである。

東日本大震災で広く注目されたことは民俗芸能の再興が津波被害者たちを元気づけるという役割を果たしたというニュースであった。東日本大震災と民俗芸能再興に関する研究論文集もある。祭りは人々に強い情緒の高まりを促す。それは「ふるさとの寺」などにはない、迫力のあるパワーを持つ。ただし、福島原発被害地のようにコミュニティ全体の崩壊が生じた場合は、それは当てはまらない。祭りが、物理的に破壊されたコミュニティの回復までなし得ることは不可能である。

浜通り地域の被災神社は四十数社にのぼるようであるが、全国の神職たちの激励と応援はあるものの、今後に向けて道を探ろうという意欲を持つ神社は三割ぐらいではないかという話も聞く。

寺院でも神社でも共通なことであるが、神職側の意欲、責任感、経済的な裏付けの確立が復興への道を歩み出す大きな要素であることは間違いない。若い層の宗教者が中枢になるべきであろう。三十年後、四十年後などという遠い先を考えるのは、六十歳台以降のシニア宗教者層では、あまりにもリアリティを欠くのではなかろうか。

5. 請戸（うけど）田植踊を巡る複雑な状況

請戸地区とは、浪江町の海岸地区であり、古くから海運と漁業でならした地区であった。江戸時代は年貢米を江戸に盛んに送った港であるし、近代は浪江町の焼き物「大堀相馬焼」を海外に輸出し大いに町を潤わせた港であった。漁業ではいかなご、カレイ漁が有名で、築地でも高級品として扱われた。

その請戸地区の氏神が若野（くさの）神社で、その例大祭あんばん祭は毎年二月に行われた。その時



に獅子舞とともに田植踊が奉納される。その日には神前と浜辺の御旅所の両所で獅子舞、田植踊が奉納される。加えて依頼を受けた家（新築など）にも巡ったものである。あんば祭は請戸地区すべての人々の年一度の、楽しい祭りであった。

請戸地区は津波で四百戸強の地区がほぼすべて流された。百八十二人が死去ないし行方不明となった。茗神社宮司夫妻、禰宜夫妻も津波の犠牲者となった。

その田植踊は、津波の年の二〇一一年八月に早くも復活した。いわき市大國魂神社山名隆弘氏の尽力で、いわき市のアクアマリンで國學院民友会支部総会主催民俗芸能大会の出し物として復活した。地震後初めての公演であり、散り散りになっていた請戸地区住民もかなり集まり、感激の舞台だった。それ以降、二〇一五年三月までの地震後四年間で、田植踊は実に三十二回の公演をしている。東日本大震災前は年一度のお披露目だった。東日本大震災後の三十二回公演は異様な人気である。

民俗芸能が復興の気運を盛り上げるとする民俗学者もいる。しかし舞台上で踊る子供たちを指して「旅芸人のようではないか」と評した研究者がいると憤る神職もいる。公演では旅費などの他に謝礼（おひねり）がつきもので、その管理についてあれこれの意見もある。いずれにせよ、茗野神社例大祭への踊り奉納であった田植踊をめぐる状況は一変した。

田植踊がもてはやされる理由は少なくとも二つ考えられる。

- 1) 請戸地区の悲劇的被害状況
- 2) 踊り手が少女たちで可憐、可愛い。

田植踊は、福島県各地に同名の民俗踊りが伝えられているが、元々は男踊りである。福島のはかの田植踊はいまも男が踊る。請戸田植踊ももともとは青年団が踊り手であった。一九七五年ごろ、請戸芸能保存会ができた。そのころから成人女性が加わって踊ることが多くなる。保存会ができたということは、ある意味で継承が危うくなってきて、その状況にてこ入れをする必要があったということだろうと考えられる。

追って、一九八八年ごろから、次第に子供が踊り手の主流となる。（一柳智子「福島県における無形民俗文化 財に対する原発事故の影響——こ

ども民俗芸能「請戸の田植踊り」の変遷と変容から——』『比較舞踊研究』
第一九卷、二〇一三年、五七頁)

踊り手が男性から女性へ、さらには子供へという変化は、実は原発稼働が影響しているようだ。第一次産業を離職し原発関連の仕事に従事する男性が増え、踊り手に女性を補充した。さらに女性も原発関連の清掃とかビジネスホテルの従業員などの職に就く者が多くなり、踊りの中心は、子供へと移った。この変化は、福島第一原発一号機工事着工が一九六七年、運転開始が一九七一年、その後二号機以下次々と出来ていくという原発の歴史とシンクロしている。住民のサラリーマン化、第一次産業の衰退が生じたのである。

現在の田植踊は、十歳代の女性踊り子、さらには十歳以下の女兒の踊り子が十数人いる。関東や新潟に避難した踊り子たちは、家族たちに伴われて前泊で郡山市、二本松市、福島市などの会場へ、そのたびにやってくる。かつてのように毎週末行っていた練習と比べれば、習熟度はなかなか上がらない。若野神社の祭礼だけに演ずることを限るべきだとの意見もある。しかし、ふるさとの代表的芸能という地位はすでに確保されているようで、出場招待はこれからも続いていくのではないか。請戸地区は災害危険区域に指定され、居住はもはや許されない。海岸から約二キロ離れた大平山という高台地区に復興住宅が建設されるようであるが、かつての四百戸規模のコミュニティが再現されるにはほど遠い。その計画にはくさ野神社の再建が予定されているわけではない。どういう形になるか分からないが、神前奉納芸能という形式での請戸田植踊の再現はかなり厳しい。宗教芸能がただの芸能になっていく可能性は高い。多くの芸能がたどってきた道筋ではある。

本稿では、浪江町の寺と神社のケースを取り上げた。しかし浪江町には、当然、ほかの宗教信者たちもいた。たとえば創価学会会員は約一千人がいた。かれらはいま、それぞれの避難地、移住地で学会員として信仰活動をしているといわれる。創価学会の場合、各会員は「統監カード」という一種の信仰上の履歴書、会員証があり、そのカードでどこに行っても行った先の地の活動に受け入れられるという形式になっており、信仰上の混乱は

あまり無いという。信仰者同士として、地域や文化を越えた会員の間
“普遍性”という点はわかる。しかしそうした、いわば合理的組織は、今
まで見てきたような、住民の多くに見られる、ふるさとへの強い思い、深
い感情という個別的ではあるが根強いパトスとは共生するものなのか。時
には“普遍”と“特殊”とが対立するということが、信仰一番の信者たち
には無いのか、私には大いに興味のあるところである。

結び

冒頭にふるさとが復興するためには、土木工学的次元だけでなく、象徴的
次元が必要だと見解を紹介した。復興に注がれる費用は国および自治体か
らの公金である。公金を宗教施設や祭礼などにつぎ込むことは可能なのか。
宗教サイドからそういう要求を出す立場もあり得るが、宗教の公共性に理
解を示す法学者であっても、公金の直接補助という形では現行憲法下では
無理があるというのが大方の見解である。しかし文化財修理に見られるよ
うに、工夫の仕方ではいろいろな方法はあるという立場もある。

相馬市から南相馬市小高区までをカバーする福島県を代表する相馬野馬
追いという行事は、れっきとした相馬中村神社、相馬太田神社、相馬小高
神社、の三妙見神社の祭りである。ところが実行委員会が毎年結成され、
関係市町村から補助金が拠出される。今年も約五百騎が出場し、三日間に
わたり勇壮な祭りが催された。この祭りは無形文化財となっており、自治
体から実行委員会への公金拠出は何の問題視もされない。三つの神社に公
金が直接援助されるのであれば、行政の一部がときどきしばしば振り回す
「政教分離」というビッグワードが金科玉条のごとく叫ばれる可能性もあ
るが、住民が待ち焦がれる祭りであること、文化財に指定されているとい
うこと、神社ではなく実行委員会への公金拠出ということで、おそらく問
題にされないのである。行政から宗教法人への直接援助ではないこと、住
民サイドの祭り実施への期待度がきわめて高いことがここでは重要なポイ
ントである。

野馬追いとは遙かに規模が小さく、ささやかなものであるが、相馬市の北高野地区復興公営住宅団地が完成したあと、住宅用地の一角に、かつてその地にあった稲荷神社と山伏の上人塚を祀り直そうという動きが出てきた。住民たちによる「高野稲荷神社再建実行委員会」が結成され、公営住宅用地買収に貢献した住民たちの任意団体「東部再起の会」と手を取り合って資金集めなどが行われ、二〇一五年十月十八日、「高野稲荷神社竣工式・上人壇墓開眼供養式」が行われた。地元神社の神主と僧侶がよばれ、司式された。その用地は復興住宅として市が買い上げた市有地の一部である。当日は住民ら約百人が集い、市長、県議会の重鎮も来席、市長は挨拶のなかで、昔から集落には皆が寄り集う神さまがいたものであり、この地区も改めて祀られることになった神仏を中心に仲良く過ごしてほしい、といった趣旨の祝辞を述べた。自治体も、住民側の要請ということでこうした宗教施設を中心とした住民憩いの場の設定を望ましいと考えているようである。宗教家や特定宗教団体がイニシアティブを奮って、祀りこんだわけではない。これもふるさと復興への「象徴的復興」の一例だろう。住民サイドのニーズという点が重要なポイントであるように思う。

しかしながら福島県原発事故被災地の復興はまず除染であり、いまその最中である。その後、町としてのインフラを整備する。たとえば、『浪江町復興まちづくり計画』（浪江町役場発行、二〇一四年刊）によれば、まず復興拠点を二〇一七年三月までにメドをつけ、そのあとに「伝統文化の保護、継承体制の整備」「自然環境の再生・自然と調和したまちの実現」に具体的に着手するという。それは二〇一七年三月以降の課題となっている。ある意味でこれは当然で、コミュニティがある程度の復興を見なければ、地域文化の復興などありえない課題であろう。しかし、正直のところ、復興拠点が出来ても帰らない住民が多いのではないかという心配はつきない。原発廃棄のはっきりしたメドが立っていない。浪江町の中心は原発から十キロメートルの位置にあり、帰る人は少ないだろうという予想は無理も無い。浪江町の隣接町村には中間貯蔵施設ができる。浪江町はそこへの汚染土壌等の運搬の通り道になるわけで、それを心配する向きも多い。つまり浪江町に復興拠点が実際にできるかどうか、まったく不透明

である。まとまった規模のコミュニティが出来ないとき、地域文化を継承する基盤はどうなるか。何百、何千という世帯からなる大規模町外コミュニティを作り、そこで当面、浪江町の伝統文化、地域文化の継承をしたらどうかという考えも成り立つ。国の集中的復興支援に期限があるからといって、真のコミュニティのあり方の可能性を見失うようなことは是非避けて貰いたいと思う。宗教文化も伝統文化、地域文化の中心の一角を担っているのである。(二〇一五年十月稿)

参考文献

高木竜輔・石丸純一「原発事故に伴う檜葉町民の避難生活（一）——一年後の生活再建の実相——」（『いわき明星大学人文学部研究紀要』二七 二〇一四年）

田近肇「大規模自然災害の政教問題」（『臨床法務研究』十三 二〇一四年）

丹波史紀「福島第一原子力発電所事故と避難者の実態——双葉8町村調査を通して——」（『環境と公害』四一（四） 二〇一二年）

絶望と希望の狭間で

—原発核事故後をキリスト者として生きる—

片岡輝美¹

福島原発核事故は人間の限界を露わにし、飛散した放射能汚染はこれからも生命を脅かしていく。キリスト者はこの時代、どこに立って生きていくのかを考えたい。

¹かたおかてるみ：会津放射能情報センター代表

鎮まらない怒り

東日本大震災により東京電力福島第一原子力発電所核事故が発生してから4年6ヶ月が経った。あの日生まれた怒りが、今でも小さくならない。それどころか、ひとつの怒りが鎮まらないうちに、新たな怒りが加わり、もともっと大きくなっていく。そして、何かの瞬間に膨れあがり、破裂してしまいそうな思いに時折駆られる。人は、ひとつのことに真剣に取り組めるのは3年が限度と、最近聞いた。ならば、もう限界に来ているのかもしれない。しかし、怒り続けることを放棄できない。

第1の怒りは私自身にある。平和活動に加わる中で、うっすらと原発の危険性に気づいていながらも、深く知ることを後回しにしていた自分がいる。なぜもっと早く知ろうとしなかったのか。

第2の怒りは、国、福島県、地方行政が原発核事故直後から始めた「安心安全キャンペーン」により「経済を中心とした復興」を目指す大きなうねりへの怒り。被害を過小評価し、自分たちにとって不都合な真実を隠蔽し、人々の不安を払拭するためというもっともらしい言い方で、人々の間に滑り込み、県民を思考停止させる謀略。その不誠実さが私たちをどれほど傷つけ、落胆させ心身ともに疲労困憊させているのか。

第3の怒りは、原発核事故現場や福島県が直面する危機的な課題。廃炉作業に日々携わる7千人もの作業員の生命が守られていない現実と難航を極める廃炉作業。人間が踏み入れてはならない領域に入った結末が、まだ始まったばかりとしか思えない。

そして、第4の怒りは、信仰者として、原発核事故の世界をどのように生きていけばよいのか分からない怒り、苦悩である。どこに希望があるのだろうか。本当に希望はあるのだろうかと問う日々を走り続けてきた。

原発核事故を経験したひとりとして、あの時から何を考え行動してきたのかを振り返り、今の福島の実状を見つめ、信仰者として何をなすべきなのかを考えたい。

第1の怒り、無関心であった自分

3・11 前と後では「知ること」の意味が変わった。原発核事故前には、歴史の学びから人類の英知を見出した。生命を守る人々との新たな出会いやその生き方に励まされ「知ること」の喜びを感じた。

2005 年 2 月、「九条の会・西栄町学習会」を始めた。動機は何のことはない。前年 12 月「九条の会・会津若松」発足の記念講演会で、講師・小森陽一氏の話、私がほとんど理解できなかったからである。当時 9 才から 19 才の息子 4 人の子育て中であった私は、彼らが生きる日本の将来に危機感を持ちながらも、日本の何が問題なのかを、言葉に表すことができない自分にこそ、危機感を持った。2 ヶ月後、九条の会・会津若松事務局長であった渡邊規雄氏に月例学習会の講師を依頼し、同級生のキリスト者女性 2 名と「九条の会・西栄町学習会」を立ち上げた。日本キリスト教団若松栄町教会が建つ「西栄町」を拠点とし「自分の言葉で平和を語る」ためには学習こそが全ての始まり、と名づけた。次第に、仲間が人を呼び約 10 名が固定メンバーとなった。学びは「立憲主義とは？」から始まり、日本国憲法の成り立ちや意義、天皇の戦争責任、沖縄米軍基地の現実、ナチス台頭の経緯、世界情勢、日本の権力者たちの目論み、自民党憲法改正案など、多岐に亘った。講演会や憲法記念パレード「ピースウォーク 9」、会津若松市内の「戦跡マップ」作成と販売、映画「日本の青空」上映会などフットワーク軽く、アクションも起こし続けた。渡邊規雄氏曰く「1、2 回で終わると思った」学習会は今でも継続され 10 年目を迎えた。私たちは、日本国憲法が第 2 次世界大戦の苦しみから生まれ、不断の努力によってこれまでの平和が作り出されてきたことを学び、自民党の憲法改悪を阻止すべく、強かに元気に運動を展開していた。そのエネルギーは「学習こそ、平和の最大の武器」との阿波根昌鴻さんの言葉に通底するものであった⁴⁰。

2010 年 8 月 6 日、広島原爆投下を覚える日、東京電力福島第 1 原子力発電所 3 号機にプルサーマル導入が宣言され、原発に新たな恐怖が加わっ

た。私たちが学習会や署名活動に参加し始めたその時、2011年3月11日がやってきた。

私たちの結婚記念日であったその日の午前中、四男の中学校卒業式を終え、午後2時過ぎ、兵庫県で待つ次男と三男に会うために、私は磐越西線の電車で飛び乗った。僅かな春の陽ざしを車窓から感じながら、子どもたちの義務教育が終わり、さあ、これから九条の会を中心とした平和活動に本腰を入れて行こうと思った瞬間、聞いたこともない携帯の警報音が鳴り響き、大きな揺れを感じた。電車は緊急停止。我が家に残してきた息子や夫、彼が牧会する若松栄町教会教会員、当時、閉園間近であった託児所・栄町教会ベビーホームの子どもたちを、余震で揺れる車内で案じながら、車中に4時間近く閉じ込められた。ネットニュースを見ていた乗客のひとりから声が上がった。「震源地は宮城県沖と福島県沖だ！」思わず私の口から「ああ、福島原発がやられた…」と、言葉が洩れた。

あの時から「知ることの喜び」が劇的に少なくなった。この国が原発を、なぜ、どのように導入してきたのか、事実を知れば知るほど、知らなかった自分が情けなかった。私は、原発の危険性にうっすらと気づきつつも、なぜ、もっと深く知ろうとしなかったのか。長年、反原発運動に身も心も捧げ訴え続けていた人々の声に気がつかなかったのか。自分の無知無関心、無責任が悔やまれた。確かに、先に知っていたからと言って、私ひとりの力で何ができただろうか。しかし、我が身にその災難が降りかかってから、情報収集に必死になった自分の危機意識は不十分であった。何しろ、「浜通りも原発銀座」と10代の頃聞いた覚えがあったが、10基の原子炉が建っていたことすら知らなかった。

2013年9月15日から日本全国の原発が停止していたが、東日本大震災から4年5ヶ月にあたる2015年8月11日、九州電力川内原子力発電所1号機が再稼働された。毎月11日は東日本大震災犠牲者遺族にとって、かけがえのない生命の月命日。その日の再稼働は、震災被災者や原発核事故被災者の痛みを逆なでした。電力会社の配慮は皆無だ。それよりも、ここでは原発核事故は起きるはずがないと信じているのだろう。そして、我が身に放射能は降りかかるとは想像しないのであろう。その無関心、無責任

が、次の原発事故震災の引き金になるかもしれないのに…。

第2の怒り、「安心安全キャンペーン」

原発事故直後から、日本政府は「ただちに健康に影響はない」と繰り返した。この言葉を信じた人々も信じたかった人々も多い。「安心安全キャンペーン」が旋風のように、県内を駆け回った。先頭に立ったのは日本甲状腺学会会長・山下俊一長崎大学教授である。彼は、若い頃にチェルノブイリ原発事故汚染地に入り、医療に従事することで原発事故の影響を良く知る人物であった。その彼が、自分に任せるようにと大混乱の福島県庁と福島県立医科大に入り収め、県内を講演して回った。5月5日喜多方市でも講演が行われると聞き、九条の会の仲間と出かけた。

第一声は「今やフクシマは世界に名が知られた。ヒロシマやナガサキの比ではない」。チェルノブイリ原発事故と比較して福島への放射能被害の影響は全く問題でないことを力説、そして、最後に「今は国家の緊急時、国民は国家に従わなくてはならないのです」と、締めくくった。質疑応答が始まり、教員が翌年度から学習指導要領に加わる原子力エネルギー政策をどのように教えるべきかと質問があった。彼は「福島の子どもはラッキーだ。これほど線量が高くなったところは、どこにもない。しかし、ガイガーカウンターを持って、福島の子どもたちは自分たちの回りの線量を測ることができる。万が一、身体に異常があっても、それを乗り越えることにより、偉大な医者や科学者が生まれてくるかもしれない。だから、福島の子どもはラッキーだ」と答えた。私は耐えきれず「ウソをつくな！私たちはモルモットじゃない！」と叫んだ。放射能被害の実態を知りながら精神論を振りかざす科学者が真実を語らない先には何が起きるのかと、背筋が寒くなるのを覚えた。あれから4年近く経た2015年が明けて間もなく、山下教授は前述の喜多方市講演直前の2011年5月1日、県民健康調査スキーム打ち合わせにて「福島県は世界最大の実験場」だと発言していたことが明らかになった。

2014年3月7日発行『FRIDAY』に、福島医大関係者のみに安定ヨウ素剤が配布された事実が報道された。原発核事故直後、福島県庁は、県外の医療機関などから114万錠の安定ヨウ素剤を緊急収集し、自治体に配ったが、服用については指示を出すことを躊躇。結局、独自に配布を決定した三春町と双葉町以外は県民に配ることはなかった。不配布の理由は、3月14日国が所管する放射線医学総合研究所から「指示が出るまで勝手にヨウ素剤を服用してはいけない」とする文書が発表され、同18日には、県放射線健康リスク管理アドバイザーである山下俊一教授が「福島原発から30kmほど西に離れば、被ばく量は年間限量量の1mSV（ミリシーベルト）以下で、ヨウ素剤は不要」と県立医大医師らに強調したからだ。しかし、県内の市井の医師が情報公開請求したことにより、医大内部資料が明らかになった。それによると医大は県から4千錠のヨウ素剤を入手。1号機が水素爆発した3月12日から配り始め、医師だけでなく医療行為を行わない職員家族や学生にも配布された。原発核事故発生後、動揺し病院に来なくなった医師もいた。その院内の混乱を鎮めるために配布を決定したようだ。しかも服用を県に進言していない手前、配布について箝口令が敷かれたとの医大関係者の証言も記載されている。私も3月12日朝、路上で出会った県会議員に安定ヨウ素剤の配布を依頼し、また、その足でホームドクターを尋ね、安定ヨウ素剤の備蓄はあるか、県から配布通達があったかと問うた。しかし、県会議員は安定ヨウ素剤が何であるのか分からず、またホームドクターも危機感のない表情で備蓄も配布もないと言った。

一体、国や福島県は、子どもたちや私たちの生命を何だと思っているのか。国や県はその民を守らずして、存在する意味などないのではないか。このように、山下氏を始めとする科学者や福島県、県立医大が、人の生命を最優先しているとは思えない事実はあまりにも多い。なぜ、そうなのかとの問いに、ある若者の鋭い指摘が答えている。2011年5月27日『朝日新聞』の「声」欄に定時制高校教員が投稿した。以下、抜粋である。

「ある授業で少し原発のことに触れた。『3号機が不調のようだね』と言うと、4年の男子生徒が怒ったようにこう言った。『いっそのこと原発なんて全部爆発しちゃえばいいんだ！』。内心ぎよっとしつつ、理由を聞いて

た。彼いわく『だってさあ、先生、福島市ってこんなに放射能が高いのに避難区域にならないっていうの、おかしいべした（でしょう）。これって、福島とか郡山を避難区域にしたら、新幹線を止めなくちゃなんねえ、高速を止めなくちゃなんねえって、要するに経済が回らなくなるから避難させねえってことだべ。つまり、俺たちは経済活動の犠牲になって見殺しにされてるってことだべした。俺はこんな中途半端な状態は我慢できねえ。だったらもう1回ドカンとなっちまった方がすっきりする』とのことだった。（後略）。

会津放射能情報センターの始まり

日本政府から送られた科学者や医者たちが次々と県内に入り安心安全を広めたことにより、住民は、自分の住む地域は安全だと考える立場とそう考えられない立場に大きく分かれた。住民や家族の繋がりが切り裂かれ始めた。分断である。それによって生じた悲しみ、苦しみ、困惑は、どれとして同じものはなく、どれも深く大きい。

私たち「九条の会・西栄町学習会」は事故直後から緊急学習会や映画上映会を立て続けに実施。毎回同じ顔ぶれが集まってきた。『安心安全キャンペーン』が信じられない市民であった。同学習会が母体となり 2011 年 5 月 11 日に「放射能から子どものいのちを守る会・会津」を、同年 7 月 11 日には「会津放射能情報センター」を設立。活動拠点は同年 3 月末栄町教会ベビーホームが閉園となっただけの若松栄町教会教育館。共に生命を守ろうとの呼びかけに、会津若松市内の母親や市民が集まり、次第に、県内自主避難者が加わっていった。

県内自主避難者の叫び「無知で無関心な自分に戻りたくない」

Aさんは郡山市内の持ち家であるマンションで被災。1才児と6才の息

子ふたりと県内の実家へ身を寄せた。テレビでは「原発が危ない」と報道されていたが「本当に危ないのなら国が避難させてくれる」と思っていた。しかし、周囲から次第に人も車も減っていくことに不安を感じ、会津へ一時避難した。その後も「国が対策してくれる」と思って自宅に戻ったものの、国が何もしないことに疑問を抱き、近県の避難所へ。その避難所の閉鎖に伴い、再び会津への避難を決心した。会津は夫が職場まで通うことができ、家族が離散しないで済むギリギリの場所だったからだ。

県外自主避難者には避難先自治体により無償で借り上げ住宅や家電製品が提供された。そこで、県内自主避難者にも同様の支援をと、県に申し入れを度々行った。しかし、県からは、まずは避難区域からの強制避難者が優先だと説明をされ、県内自主避難者にもいずれ支援があるだろうと考え、子どもの新学期に合わせて、まずは全て自費で引っ越しをした。

しかし、自主避難者への待遇は一向に改善されなかった。強制避難者の借り上げ住宅への入居が終わった 2011 年 10 月、再び県に連絡すると「自主避難者が入れる借り上げ住宅はない」と対応された。避難生活では自宅のローンに合わせて避難先の家賃を支払い、夫の通勤費が嵩み、公立への区域外就学が認められない子どもが私立校へ転校することで学費も上乘せされた。重い経済的負担のために貯金を切り崩す生活が続いた。A さんは何度も県に電話を掛け改善を求めたが、たらい回しにされ、ついには、勝手に避難しておきながら「借り上げ住宅に入れろ」と騒いでいる変な人と扱われた。

そこで、A さんは情報センターで知り合った自主避難者と、災害救助法の適切な運用による自主避難者の借り上げ住宅入居を求める活動を始めた。チラシやブログで仲間を増やし、復興庁や厚生労働省に請願を出した。

2012 年 11 月、ようやく自主避難者が現在住んでいる物件が県の借り上げ住宅として認められることになった。しかし、それにはその時点で既に避難が完了していること、子どもや妊婦がいる世帯であること、4 人家族の場合、家賃が 6 万円を越えないことなどの条件が付けられた。つまり、6 万円より千円でもオーバーしていれば、家賃補助対象とならず支給はゼロとなる。結局、一緒に活動した家族 40 数家族のうち、この支援を受け

られたのは半数にも満たない。自主避難者同士も分断され対象外者は今も自己負担の生活が強いられる。

Aさんは、会津若松では自主避難者であることを話さないようにしていた。子どもには、楽しかった保養プログラムを夏の思い出として作文に書いたり絵に描いたりさせなかった。政府が安全だと言っている地域から勝手に避難し、お金をもらって被害者面しながら、子どもに贅沢をさせると言われないように、子どもがいじめられないようにするためだ。もし、そうなれば、親子共々行き場を失ってしまう。分断は家族の中でも起こった。親からは、国が大丈夫だと言っているのに、子どもを転校させるのはAさんの身勝手だと批判された。

2014年3月末、Aさん一家は、会津若松市から県外に移住した。夫は公務員を辞め転職し、マンションも売った。家族と一緒に住めるようになったが、気持ちが寄り添っているわけではなかった。夫はAさんの「放射脳」を止めさせるために、自分は全てを捨てたのだから、Aさんにも放射能のことは忘れろと言う。会津で生活していた頃は、会津よりも汚染の少ない地域に行けば良かったと後悔していた。しかし、夫を残して避難すれば、家族がバラバラになる。それは別な後悔になる。しかし、もし避難しなかったら、もっと後悔していたはず。だから、夫との移住を決心したのだが、既に同じ気持ちではなかったことが、移住後に明らかになった。

多くの原発核事故被災者同様、Aさんも雨や雪が降る中、給水車に子どもを連れて並んだ。しかし、今では、子どもに無用な被ばくをさせたことは、我が子に見えない爆弾が落とされたのと同じだと感じ、原発の危険性に無知で無関心であった自分を悔やんでいる。だからこそ、無知で無関心な自分に戻り同じ過ちを繰り返したくないと考えているが、一旦県外移住すると、その気持ちを持ち続けるのは決して簡単ではないと言う。

原発核事故被災者となったが故に、確かに生き方が変わった。しかし、それは恐れと嘆き、嗚咽、怒り、悔しさの中から選んだ、いや、選ばざるを得なかった選択だった。Aさんは福島での子育てを心から楽しんでいて、豊かな自然の恵みにあふれた街で、愛する夫や両親、子どもと日々を重ね、ママ友と子育ての喜びも苦労も分かち合うという当たり前の、しかし何に

も代え難い幸せを、原発核事故が木っ端微塵に打ち砕いた。そして、子どもの生命を守りたいという親としてごく当たり前の願い故に、県内に両親を残しマンションを手放し、大好きな故郷や地域の繋がりを諦めた。これは、2014年関西電力大飯原発3、4号機差し止め訴訟において、住民の主張を認めた樋口英明裁判長の判決にある「国富の喪失」そのものである。

「このコストの問題に関連して国富の流出や喪失の議論があるが、たとえ本件原発の運転停止によって多額の貿易赤字が出るとしても、これを国富の流出や喪失というべきではなく、豊かな国土とそこに国民が根を下ろして生活していることが国富であり、これを取り戻すことができなくなることが国富の喪失であると当裁判所は考えている。」(2014年5月21日「大飯原発3、4号機運転差止請求事件判決要旨9被告のその他の主張について」より)

第3の怒り、人類が踏み入れてはならなかった 領域を犯したこと

福島原発の廃炉作業はどれも困難を極めている。汚染水対策も苦闘が続いている。福島原発は高さ30メートルの海岸を20メートル削り、海拔10メートルの上に建てられたため、事故前から地下水流入は大きな問題だった。1号機から4号機建屋周辺では計57本の井戸「サブドレン」から水を汲み上げて地下水位を調整し、建屋が傾くのを防いでいた。

現在、毎日800~100トンの地下水が原発サイトに流入し、そのうち300トンが建屋内に流れ込み原子炉に接触し汚染水となっている。地震や津波によって壊れたサブドレン27本を修復し、新設されたものと合わせて計41本が設置された。そのうち山側20本で、今年9月3日に地下水を汲み上げる作業が始まり、2日間で約330トンを取水し集水タンクに保管した。浄化設備で処理後、どうしても除去できない放射性物質トリチウムの濃度が排出基準(トリチウムは1リットル当たり1500ベクレル未満)を満たしていることを確認した上で海洋放出されるが、9月14日に行われた1

回目の放出量は昨年試験的に汲み上げ保管されていた約 850 トンで、放射性物質トリチウム濃度は 430～460 ベクレルだった。今後、1 日 300 トンの流入量を半減できると、国や東電は試算している。

さらに、汚染水対策としては、地下水バイパスや凍土遮水壁、トレンチ（坑道）の汚染水除去、港湾流出を防ぐ護岸地盤改良、海側遮水壁などが進められている。しかし、今年 8 月 20 日現在、敷地内には約 52 万トンの汚染水がタンク 953 基に保管され、年内は約 100 基が増設される。汚染水との闘いは終わりが見えないのではなく、まだ、本格的に始まってもないのかもしれない。

1～3 号機プール内の使用済み核燃料棒や溶融燃料（燃料デブリ）の取り出しも大きな課題である。溶融燃料の所在を明らかにするために、4 月 10 日、1 号機格納容器にロボットが投入されたが、5 時間後、途中で動かなくなった。東電は原因不明としているが、11.1SV/h の高線量、強い放射線の影響が原因ではないかと言われている。

8 月 2 日、3 号機から使用済み核燃料棒の上に横たわる 20 トンの大型瓦礫の撤去作業があった。建屋には 220mSV/y の高線量のため人は近づけず、クレーンによるつり上げ作業は数百メートル離れた免震重要棟から遠隔操作で行った。落下した場合には、瓦礫の下の核燃料棒の損傷や接触の弾みでゲートがずれプールの水の漏れも考えられ、結果、夥しい放射性物質が放出される危険性があるため、その日の作業は中止となり、作業員を構内に入れないと県内では繰り返し報道された。しかし、万が一のその危険性は構内だけではなく、東日本に及ぶとも言われ、本来は県民や国民にも最大の警戒と避難準備を促すことが必要であったはずだ。会津放射能情報センターは、市民放射線量測定団体 SAFecast との共同プログラムで、南相馬市小高区に設置されたモニタリングポスト数値の上昇に注意するように、全国のセンター会員に ML で呼びかけた。

1 号機と 2 号機の間にある排気筒が倒壊する危険性も言われている。この排気筒は、格納容器内の圧力が高まった時に、フィルターを通して強制的に気体をベントした。2014 年 12 月、1 号機と 2 号機に繋がるこの排気筒の根元が 25SV/h と発表され、原発敷地内では最も線量が高いことが分

かった。さらに、高さ 120 ㍎の排気筒の 66 ㍎付近でつなぎ目の破断が確認されている。当然、修理補強を行うべき状況であるが、高線量のために作業員が近づけない。現在、東電が取る唯一の対策は、遠くから監視カメラで異変がないかを目視することのみである。

4 つの原子炉は汚染水の中でブカブカ浮いている状態とも言える。今後、大きな余震によって、また台風や大雨によって、地盤沈下がさらに進み、原子炉や排気筒が倒壊する危険性も大きい。私は直接的間接的に、元作業員から「震度 5 強の地震があったら、後ろを見ないで逃げろ」「常に自分の車はガソリンを満タンにするようにと親方から言われている」と聞いた。高線量の中、作業する彼らの働きがなければ、この廃炉作業は進まない。なのに、再びの危機でも、東電は作業員 7 千名の安全確保・生命の責任を持たないつもりなのか。そして、住民や国民にも、適切な情報を提供しない東電や福島県の不誠実さに怒りを覚える。再びの危機に、彼らは私たちの生命への責任も持つつもりもない。そもそも、収束に向かう術も未開発な核の領域に、人類は踏み込んでではならなかった。原発核事故の被害や被災に費やされる金額は際限ない。青天井の廃炉費用を、一体誰に負担させる気なのか。

野田佳彦総理大臣による「冷温停止状態宣言」から 間もなく 4 年

2011 年 12 月 16 日野田佳彦総理大臣の「第 1 原発が冷温停止状態に達し、事故そのものは収束に至ったと判断されるとの確認を行った」との宣言により、県内は一気に復興の加速度が増した。しかし、今現在、原発サイトはその宣言とはほど遠い状況にあるのは明らかだ。原発核事故被災者を取り巻く状況もさらに厳しさを増している。廃炉まで 30 年から 50 年と言われているのに、帰還政策は強行に進められている。避難解除になれば、強制避難者は自主避難者となり、国を頼らない自立した生活が求められる。県内外、国内外の子どもや若者の交流は元気と復興のシンボルとなり全て

は美談として報道。この先に見えるのは、全世界に復興の証しとなる2020年東京オリンピック開催。その時点で避難者はゼロ、原発核事故はなかったこととされるのか。そして、再稼働も海外輸出も当然のこととして進んでいくのか。

会津放射能情報センターの動き

会津放射能情報センター（以下、情報センター）は、国や福島県、東電にとって不都合な真実を知らされないことに大きな怒りを感している市民が、生命を守るためにつながり活動する団体である。その働きを記したい。

情報センター活動の柱はふたつ。ひとつは「安全かどうかは私が決める」。日本政府や福島県の基準や発表に頼るのではなく、自らが食品や空間土壌などの放射線量測定を継続し安全を確認する姿勢を持つことを目指している。私たちは1台目の食品放射能測定器 GDM15（総額 240 万円）を 2011 年 10 年に導入し、これまで米、魚、野菜、水、土壌など約 2300 回の測定を重ねてきた。1 検体 1kg を 20 分測るとおおよそのセシウム 134 と 137 の数値が得られるが、さらに詳しく正確に調べるためには最短 90 分必要となり、1 日に測定できる件数も限られる。そこで 2 台目の GDM15 購入を検討し始めた。これは、市民が危機感や不安感を持ち続けることに疲れを覚え無関心になった結果、県内各地に設けられた役所や市民測定所が休止や閉鎖になっている現状と全く異なる。私たちが測定を継続できるのは、全国からの協賛金によりセンター専従スタッフを置くことができること、測定代が無料になったこと、そして、センター会員同士が情報交換をし、支え合っているからだ。今年 3 月末、2 台目 GDM15 も 1 台目同様、ドイツに拠点を持つ EMS（連帯福音宣教会）からの支援により購入。食材はセンター会員が持ち込むだけでなく、専従スタッフがスーパーなどで県内外の食材を買い求め測定結果を積み上げ、センター会員の判断材料となっている。

運動着と制服を測定

食べ物だけでなく、子どもの衣類の汚染状況を知りたいとの声が母親たちからあがった。原発核事故以降、真実を知る怖さを繰り返し経験し、さらに子どもの環境を直視することに緊張を覚えた。小学生のリュックサック 6 袋と運動着 15 着が集められ、細かく裁断し測定が始まった。結果は現実を知ること…。重さ 1 kg 換算のリュックサックから、セシウム 134、137 合算で平均 24.6 ベクレル、最大 30.6 ベクレルを検出。事故前に使用されていたナップサックは不検出であった。運動着は平均 15.1 ベクレル、最大はこちらも 30.6 ベクレル検出。砂埃でズボンには上着より大きい数値が検出された。全て洗濯済みだが、放射能物質が繊維の中に入り込んでいると考えられる。ベクレルとは、1 kg または 1 平方メートルから、放射性物質が崩壊する時、1 秒毎に飛び出している放射線の数。運動着は 1 kg もないが、子どもが、毎秒確実に放射線を浴びている、いや、身につけているということが分った。震災直後から 3 年間着用した小学生の制服からは、キロ当たり 61.9 ベクレルを検出。母親は不安を覚えながらも、経済的な負担で制服を新調しなかった自分を責め、非常に落胆した。自分の選択の誤りが、将来の子どもの健康を脅かしたら…と、不安を打ち明けた。これは、母親として生きている間、抱え続けぬぐい去ることができない不安である。

思い出も奪う原発核事故

2011 年 3 月まで 40 年以上運営された若松栄町教会ベビーホームの園児や息子たちが遊んだ滑り台を 2014 年 7 月に撤去した。足を着地する所に雨や雪が流れ落ち溜まり、乾燥し濃縮を繰り返し、2013 年 7 月の測定でキロ当たり 4503 ベクレルのホットスポットであることが判明したからだ。その時点でセシウム 134 が半減期を過ぎていたので、事故直後は 6000 ベ

クレル近くあったと思われる。私は、園児らの笑顔や歓声の思い出がある滑り台を何とか残したく汚染土の除去を試みたが、線量が落ちることはなかった。ある日、会員の親子が滑り台で遊び始めた時、数値を知っている母親が「離れて！そこは線量が高いよ！」と叫ぶのを聞き、ついに撤去を決心。工事を終えた夜、20代の息子たちは撤去を知らされ「放射能はそうやって、思い出も奪っていくんだ」と、心から悔しがっていた。今年5月、再びその場所の空間放射線量を測定した結果、0.4 μ SV/h以上を検出。一旦、土壌に沈着した汚染は、そこに留まり続けることが分かった。

人の思いに耳を傾け寄り添う

情報センター活動のもうひとつの柱は、原発核事故を繰り返したくない、あなたをひとりにしたくないから「人の思いに耳を傾け寄り添う」こと。毎月開催のしゃべり場や内科医による健康相談会、精神科医による心の相談会や会員からの要望により随時開催される学習会など。また、各地での脱原発デモや集会への参加。さらに、保養のために、夏の神戸や北海道への旅行を企画。日本キリスト教団新潟教会との共同プログラム「いいがたはうす」は、同教会員の空き家を借用し、週末や子どもの休みに合わせて家族が利用することができる。

ある高齢の強制避難者が山崎知行内科医の個別相談に訪れた。全村民が村外避難した葛尾村に自宅がある彼女の足取りは重く、動作は非常に緩慢だった。震災前、女性リーダーとして活躍しバレーボールを楽しみ、よさこいを踊っていたとは到底想像できない。声と体を震わせながら訴えた。「夫は絶対自宅に帰るといって、私はもう無理だと思う。復興の波に乗ろうとする夫と乗れない自分。長年仲良く連れ添ってきたふたりが、人生の終盤にさしかかった今、なぜ仲違いをしなくてはならないのか。自分の人生のデザインが描けない今、もう自分は自分ではなくなったと諦めの気持ちが湧いてくる。ひとり泣いていると、夫は『泣くな！』と怒鳴る。泣くことすら許されなくなった」。

お母さんもお父さんも子どもも我慢している

2013年から「原子力行政を問い直す宗教者の会」との共催で北海道保養プログラムが行われている。2015年夏、浄土真宗本願寺派東林寺（虻田郡倶知安町）・山階顕雄副住職ご一家の細やかなご配慮を頂き、雄大な北海道に抱かれ、身も心も解放された母たちがつぶやいた。

会津若松で子育てする母親は、「久々に深呼吸した気分。スーパーでも心配しないで食材を選べるのが嬉しい。そう言えば、原発事故前は『今日は何を食べようか』と食材を選んでいたんだっけ。でも、今は、食べられそうな食材から調理できる献立を考えていた。それすらも無意識になっていた自分が、どれほど我慢していたのかに気がついた」と、語った。

福島市から会津地方に移り住み、5才と2才の子どもと参加した母親は「震災直後の1年間、近県に避難していた。その時長女はちょうど今の次女の年齢。夫は、表情豊かにおしゃべりを始める長女のこの頃の成長を知らない。だから、今、次女をすごく可愛がっている」。「お父さんも我慢していたのね」と問う私に、「きっとそうだと思う、何も言わないけど」と、何か思い巡らすように答えた。

東林寺倶知安幼稚園の砂場で遊ぶ子どもは、サラサラの砂に歓声を上げる幼い子もいれば、母親の顔色を覗い、足を踏み入れるのを躊躇っている子もいる。共に、砂遊びを母親から制限されているのである。「お母さん、砂場に入ってもイイ？遊んでもイイ？」と繰り返し確認しながら遊ぶ子どもを見た大学生の末息子が「あんな光景、悲しい。子どもは、本来そんなこと心配するはずがない、その必要がないはずなのに！」と、憤っていた。

知る力と見抜く力、そして、見分ける力

2013年3月24日、会津大学で甲状腺検査説明会が開かれた。山下俊一

教授の一番弟子で、当時甲状腺検査の責任者であった鈴木眞一教授は「小児甲状腺ガンは100万人にひとり程度の発症であり、甲状腺は除去しても一生薬を飲み続ければ問題はない。福島原発事故の影響はない、手術を受けても騒ぐ必要はない、なぜなら、たった3人しか発症していないのだから」と、発言を繰り返した。質疑応答で私が指名された。「福島県や先生たちは私たちの不安を解消するために甲状腺検査を行うと言うが、私たちは、あなたたちに不安を解消してほしいのではない。私たちが知りたいのは事実なのです。私たちは、確かに恐ろしい事実を知ったらたじろぎます。でも、信頼できる仲間や医師と繋がることによって、次に何をなすべきなのか、自分たちで判断できる力も持っているのです。今ほど、鈴木先生は『たった3人』と発言しましたが、珍しい病気で三例も見つかるのは多数と考えるべきなのではないですか」と、質問した。賛同の拍手が起り、鈴木教授は「たった3人とは言っていない」と弁明し始めた。しかし、つい数分前の発言でもあり会場は「何回も言ったぞ!」「絶対言った!」と騒然となり、鈴木教授も「言ったとしたら、訂正します」と陳謝した。場内が静まった頃、私は「たった3人と言いましたが、我が子に起こったことならそうは言わないはずです。もっと謙虚になってほしい」と、続けた。

鈴木教授への怒りも大きかったが、自分の発言には確信があった。情報センターの山崎医師個別相談会を受ける前と後の母たちの表情は全く違う。子どもの健康をこれほど心配する自分はおかしいのだろうか和相談室に入る。しかし、山崎医師が母たちの不安を傾聴し子どもの症状を判断する。さらに、将来の健康に障害が出ないために、今、留意すべき事を告げる。母親は、我が子の将来に影響があるのかと新たな不安も恐れも感じる。しかし、今、為すべき事が明らかになった時、自分の不安を理解してくれる医師やともに悩む仲間がいることを実感した時に、その表情は変わってくる。自分はひとりではないと信じられるのだ。「わたしはこう祈ります。知る力と見抜く力との身に着けて、あなたがたの愛がますます豊かになり、本当に重要なことを見分けられるように（フィリピの信徒への手紙 9 節・10 節)」。事実を知る力と真実を見抜く力を、誰のために何のために身に着けるのか。それは、大切な存在の生命を守るため。会津放射能情報セン

ターは、この混沌とした時代の中で、本当に重要なことを見分ける使命を与えられ、この4年6ヶ月、担い続けている。

第4の怒り、希望と絶望の狭間で

福島原発核事故以降、私は希望と絶望の間を揺れ、自分の精神的なバランスを取ることに難しさを覚える。子どもの生命を守りたいだけなのだ。なぜ、東電と日本政府に責任を取らせないのだ。再稼働と海外輸出を許してはならないのだと、多くの人々が繋がり怒りの声を挙げているその場に希望を見出す。それは、原発核事故震災の痛みを経験すれば、想像すれば、当然生まれて来る叫びなのだ。その一方、原発サイトには、人類が踏み込んではいけなかった世界の結末が広がる。どれほど人々が繋がっても、原発作業員が健康と引き換えに廃炉作業に向かっている、厳しい危機はあそこに存在する。福島原発核事故は、私たち人間に限界があることを突き付けた。

原発サイトの現状を、日本政府や福島県、そして東電はどのように考えているのだろうか。彼らにとって、これは危機的状況ではないのか。この危機を認めない、認められないとするなら、それは人間の愚かさや傲慢ではないか。さらに、もし危機を認識していながら再稼働と海外輸出を進めるのであれば、子どもやこの国、この世界の未来を放射能汚染の泥沼に引きずり込んでいくつもりなのか。

この時代の絶望とは

私はキリスト者として原発核事故後の世界をどのように生きるのかと、自らに問い続けている。地球規模の汚染が続き生命を脅かされている現実を、徹底的に絶望することしかないと考えている。絶望とは、人間は放射能を制御できないという事実を受け入れること。一旦、放射能汚染が広が

れば、人間は避難するほかに生命を長らえる手段はないと知ること。つまり、放射能汚染の現実には、人間は為す術がない。この限界を受容することが絶望することであり、この絶望を悩みに悩むことからしか、先には進めない。「祈れば、救われる」は、私には気休めにしか聞こえない。祈ることだけでは、原発再稼働の阻止も子どもの生命を守ることもできないのだ。

原発核事故は政治的課題であるから、教会に持ち込まないとの立場を取るのであれば、私は問うてみたい、イエスはどのように生きたのか？と。イエスは波風立てない平穏無事な世界を作ろうとしたのか。平穏無事な状況は、権力者にとっての平穏無事でしかなく、痛みを負わされている者の痛みはそのままである。それどころか、自分たちは忘れられた存在なのかと、さらにその痛みは増す。イエスは社会の底辺で涙する人々に近づき共に生き、その存在のために立ち上がったのではないのか。イエスは政治に関与しなかったのか。イエスは時の権力者に抗ったのではないのか。縄で鞭を作り神殿の牛や羊、鳩を追い出し、賽銭箱をひっくり返したイエスは怒りに震えていたのではないのか。神殿が主の御心に叶っていなかったが故の怒りではなかったのか。もし、平穏無事な社会を作り出していたなら、あの凄惨な十字架上の死はなかつただろう。権力者に都合な社会や正義を生み出そうとしたから、その逆鱗に触れ十字架に掛けられたのではないのか。ならば、キリストに倣う生き方と信仰を選んだ者が、生命を脅かす原発再稼働に立ち上がり反対の声を上げないのは、なぜなのか。

原発核事故震災により 11 万人が今でも家に戻れない。原発核事故がなければ、失われなかった 1962 名の生命が、震災関連死として報道される（2015 年 9 月 27 日『福島民報』）。将来の希望を失い自死する人が後を絶たない。数年掛けて構想を練り、やっと福島市内に家を建てたにもかかわらず、放射能汚染によって 3 ヶ月しか住めなかった若い母親が、「この間、我が家をもう一度見たくなくて出かけて来た。でも、近くには行けなくて、遠くから眺めて来たんだけど、本当に温かい空気が流れるステキな家だった…」と、嗚咽しながら話してくれた。また、原発核事故後、避難先で気づいた胎内の生命を、苦悩の末に諦めた母親もいる。

あなたは、礼拝堂から外に出て、既にこの苦しみや悲しみに出会って

るのだろうか。もし、まだ出会っていなければ、いつ出会うのか。今は、まだその時ではないと言うのだろうか。もしそうであるなら、それは、原発の存在を知りつつも、深く知ることを後回しにしていた 3・11 前の私の姿に他ならない。

あなたはどのように生きるのか

盲人バルティマイが、ある日突然イエスと出会った。障がいを持ち、物乞いする日々、底知れぬ絶望感を味わっていたことだろう。社会で最も弱い立場、しかし、誰も助けてくれない。彼の存在は無きに等しかった。その彼が、ある日突然イエスに出会った。この人なら自分に気がついてくれるかもしれない。彼はこれまでに出したこともないような大声で叫ぶ。あまりの騒がしさに人々は静止したほどだったが、彼は叫び続けた。イエスはその声を耳にし、招いた。彼は上着を脱ぎ捨て喜び勇んでイエスの足元に駆け寄る。上着を脱ぎ捨てるとは今までの自分を捨てるということか。この時に既に彼は、イエスによって新たな生き方が与えられると期待したのだろう。

イエスは問う、「何をしてほしいのか」。バルティマイは即座に答える、「目が見えるようになりたいのです」。私は、自分の願いを聞いてくれるかもしれない存在に出会ったら、何を願うだろう。あれも…これも…かもしれない。しかし、バルティマイは、困難な人生を送りながらも、既に決まっていた。「目が見えるようになりたい」。これは彼の祈りが、生き方がぶれていなかったことを表す。人々に無視され蔑まされようとも、希望が定まっていた。イエスの問い「何をしてほしいのか」は「あなたはどのように生きたいのか」と、具体的な生き方を求める問いかけだ。

「行きなさい。あなたの信仰があなたを救った」。主イエスはそのままのバルティマイを良しとした。しかし、これでこの記述は終わっていない。バルティマイは目が見えるようになった直ぐ後、イエスと共に歩む生き方を選ぶ。祈りが聞かれ「そのままのあなたで良い」とされたバルティマイ

は、そこからの一步を歩み出す。「そのままが良い」と「私はこのままで良いのか?」は相反する。しかし、キリストに出会い受け入れられたバルティマイは、新たな生き方を選び、立ち上がった。

2013年暮れ、長男夫婦が路上生活者への給食支援を行っている渋谷区宮下公園に向かった。既に陽は落ち寒風が吹いていた。給食を待つ人々の影があちらこちらに見える。時間になり整然と列が組まれた。給食を渡す人々の中に小さな姿がふたつあった。「温かい紅茶はいかがですか?」可愛らしい声が響く。放射能汚染から逃れるために、福島県から東京へ避難した小学生の姉弟だった。避難所で出会った支援者がこの給食活動に関わっていることを知り、助けられた自分たちだから、助けが必要な人々のために、母親と宮下公園に立っている。震災後、彼女たちは東京の小学校に転校した。ある時、談笑する級友に近づいたが、「放射能を浴びた子は長く生きられないんだって。だから、どの塾が良いかなんていう話は、あなたには関係ないよね」との容赦ない言葉を浴び、心身ともに傷んだ。

年が明け東京に大雪が降り大混乱になった日、彼女たちは母親に「私たちは何とかして塾に行くから、お母さんは公園へ行行って。おじさんたちが寒い中で給食を待っているから」と、電話した。その夜、安倍晋三内閣総理大臣からは暖かい部屋で天ぷらを食べていたと、後日報道された。

この世界は不条理に満ちており、人間はその不条理に巻き込まれていく。福島原発核事故災害という不条理に巻き込まれた誰もが、子どもであっても大人であっても「私の人生、こんなはずではなかった」と呻いている。その呻きに出会い、痛みを分かち合いたいと願う人々も無数に生まれた。一方で、その不条理を知っても、自分には無関係だと視線をほかに移すこともできる。私も「なぜ、私がこの働きを担わねばならないのか?」と、何度となく祈り問うた。確かに、応えは与えられていない。しかし、原発核事故に人生を狂わせられた人々に出会っていることも、私の人生も変えられてしまったことも事実。となれば、出会った人々と共に、決して「福島原発核事故はなかったこと、仕方のなかったこと」にさせてはならないと声を上げ闘うこと、それが、神から私に託された働きだと覚悟を決めた。

小学生の姉弟が路上生活者に声をかけるその姿は、社会で最も小さくさ

れた存在と共に生きたイエスに重なる。どの生命も大切にされる「命どう宝」の社会は不可能ではないと、彼女たちは示したのか。では、キリスト者である私はどのように生きていくのか。この時代の希望とは何であるのか。鎮めるわけにはいかない怒りを抱えつつ、希望があると信じる方向へ今日も歩みを進めていく。

注

① 阿波根昌鴻（あはごん しょうこう 1901年3月3日 - 2002年3月21日）平和運動家。沖縄・本部町に生まれる。17歳でキリスト者となり、無教会主義の影響を受ける。戦後の沖縄で米軍強制土地接収に反対する反基地運動を主導した。

震災後、宗教者として

池田奈津江¹

平成 27 年夏の被災地での経験を軸に、宗教者としての感性、感覚というものを念頭におきつつ、訪問ボランティアでの気づきと、慰霊と郷土芸能による祈りの継承、飯舘村の信仰より神職の役割等について考える。

¹ いけだなつえ：弥生神社権禰直

1. はじめに

東日本大震災は、二万人の死者・行方不明者を出し、四年半経った現在でも多くの方々が仮設住宅に暮らし、被災県内外で避難生活を余儀なくされている。平成二十七年夏、私は東北の地に幾度か足を向けた。福島県いわき市小名浜での「千度大祓」、南相馬市の相馬小高神社が舞台となる相馬野馬追、宮城県気仙沼市唐桑半島で開催された「三陸海の盆」、宮城県内での仮設住宅の訪問ボランティア、そして気仙沼市本吉町小泉地区への訪問と神社参拝——。平成二十三年十一月、私は三年間の研修期間を経て正式に神職に就いた。以後、私の神職としての歩みは、被災地との関係の中にあった。震災後に結んできたいくつもの縁によって今もこの地へと引き寄せられる。本稿を進めるにあたり、これまでの経緯についてまずは記そうと思う。

震災後の縁と信仰

震災後しばらくは何もできぬもどかしさを抱えながら、SNS で発信する支援団体、NPO、神道青年会や所属学会が募る、清掃や資材の運搬、支援物資の発送、被災地特産品の販売といったボランティア活動など、被災地訪問の機会を得ては飛び込んでいた。継続的かつ主体的な支援をしていたわけでもなく、微力でしかないと実感しながら参加していた。その間、神職としてできることも見いだせなかったが、被災した各地を守る神社を一社でも多く参拝する。そのことだけは心に決めていた。義務感にも似た衝動があった。

様々な縁を頼りに、被災地の神社を参拝してまわった。ひっそりとその土地を守る祠だけが立つ神社も多くあった。震災後に避難所となり、その後仮設商店街の事務所となっている気仙沼市の紫神社。震災直後から全国からの支援物資の受け入れ窓口となり、奥松島の月浜の海苔産業や被災神

社の復興のため、職員一丸で支援活動をしている仙台市の大崎八幡宮。原発事故のため避難されている住民の人たちの帰る場、離れ離れになった住民を結びつける場になるよう尽力している南相馬市の日鷲神社など、挙げきれないが、地域の核となり地域の枠を超えて、地域の人たちの支えとなり、復興の原動力となる神社があった。

被災地の神社を参拝するたびに様々な方と出会い多くを教えられた。被災地で奮闘する神職の方々は、地域貢献する意志と、支援を呼び込む発信力、行動力とともに、その土地への愛情と郷土や地理についての幅広い知識、そして何より神道への深い信仰心を持っておられた。支援活動をされている宮司さんがつぶやいた「神様が見ていてくれる」という言葉をことあるごとに思いだし、自分の心に重ねている。

そして各所での講演やシンポジウム、被災地での活動において出会う他宗教の方々からも多くを学んだ。「宗教者は現場に立ってください」という、震災後のシンポジウムで登壇された、サンガ岩手代表の吉田律子さんの言葉は、今も心に留めている。徐々に、宗教者とは？という問いが生まれ、神職であると同時にその枠を超えた宗教者であるという自覚をもつことが私にとっての課題となった。どのような神職であるべきか、ありたいか、宗教者たりえているかということが今の私の行動や思考のひとつの指針になっている。

東北へと心もエネルギーも寄せすぎたため、しばらくは奉職先の神社へのうしろめたさがあったが、気づけば被災地にいながらも、奉職神社の神様の存在を深く心に抱くようになっていた。被災地において震災を通して、神職としての自覚や責任感とともに、この年月で育ててきた私なりの信仰が、様々な場で活動する際の支えになっている。

非当事者として書くということ

私自身は研究者でもなく、神職として神道界全体を概観し、意見を提示するような立場にもない。ただ、一人の駆け出しの宗教者として、震災後、被災地での経験を通して気づいたこと感じたことを、とくに次世代の神職

の人たちへ向けて、共に考えていくことを念頭に本稿を記した。

そのなかで宗教者としての「感性」、「感覚」がキーになることに気がついた。ここで考えている宗教者としての「感性」は、他者の悲しみに共感しようと努めるうちに働く感性であり、「感覚」は、『原子力と宗教』のなかで鎌田東二氏が語っていた、人間が何かを畏怖する、畏敬するときに働く「身体感覚の根源にある、深層にある感覚」と近いものであるように思う。鎌田氏は、理性だけでなく本能に近い、よみがえらせていくものとして、その感覚を「異変に対する生存感覚」と表現している。^①

また、これまで震災について、被災地の状況について、経験的に感情を含めて書くことは、非当事者ゆえのためらいがあった。だが、磯前順一氏が記すように、非当事者だからこそ、経験を語ることを考えた。磯前氏は、多くの表現者が「失語状態」に陥ることで、ステレオタイプ化した被災地のイメージが、人々の意識を震災から遠のかせていることを指摘し、「非当事者だからこそ、状況をえぐり出す言葉を発する役割を引き受けなければならない」と言う。さらには、それぞれの地域での経験が孤立させられ、連帯のビジョンが描けなかった、戦後日本史の問題と関わると指摘する。^②

震災の記憶の風化が言われる今日、あの時のままにとどまらざるを得ない人たちがいる現状を伝えられるようにと願う。

2. 傾聴

平成二十六年七月、初めて仮設住宅への訪問活動に参加した。宮城県内のボランティアで知り合った僧侶の方にお声がけいただいたのがきっかけだった。それから、宗教者を中心とした訪問ボランティアの活動に参加して一年が経った。この会での出会いと活動が、宗教者として歩むための大切な転機だったように思う。

宗教者による傾聴活動については、宗教者災害支援連絡会の報告会やその他、関連のシンポジウムなどにおいて、実際に活動されている方の話を

聞く機会が何度かあった。しかし、傾聴や心のケアについての専門的知識も経験もなく、一步を踏み出せずにいた。それまで、被災者の方々の心に向き合っていたかといえばそうではなかったと思う。部外者として一定の距離を保ち、間接的に遠くからその声を聴いていただけだった。一方で、震災支援における心のケアの必要性が、時が経つほどに言われており、その認識が私の中でより強くなっていった。そして、訪問活動をする、そこには復興の流れの中で表面的には見えない被災地の方々の心や日常があった。

仮設住宅での日常と固有の経験

宮城県だけでもいまだ二万七千人もの人たちがプレハブの仮設住宅に居住している（平成二十七年七月三十一日現在）。⁹震災から四年が経つ被災地で、いまだに仮設住宅に住んでいる方がこれほどまでにいる現実を、ある被災地の方は、「人権問題だ」と言った。そして実際、仮設住宅での生活が心身にこたえると訴える人たちに驚くほど頻繁に出会った。「菓がないと眠れない」、「体がだるくて外に出る気がしない」という悲痛な表情。「今後どうなるのか先が見えない」という不安げな表情。「ここで死んでいくんだ」という諦めの表情。町の復興は進み、復興住宅への転居も各地で徐々に進む中、「取り残されていくようだ」と言われた方の怒ったような悲しげな表情があった。また、狭苦しくて大声をあげたくなる衝動に駆られると苦笑いした女性。以前の活気ある漁師生活の話をしたのちに力の抜けたように笑い、黙り込む男性。寂しそうに長年過ごした家や庭木やそこでの生活を語る女性がいた。そして、新たな住居に移ればすべて解決ということもない。復興住宅にあった住民の方の戸惑い、疲労感。何よりこれまで失ったものの大きさは計り知れない。

訪問するうちに、家庭祭祀の方法など神道に関わる相談も受けた。未熟な神職ゆえに恐縮しつつ丁寧に慎重に答えるよう努めた。神道も仏教も大切に信仰されている方が多く、私も自然と手を合わせた。あるお宅のお仏壇に焼香して手を合わせ向き合うと、ともに祈ることで生まれた静かな柔

らかな空気を感じた。また、この場にいる許しを得たような感じがした。

悲しみを抱えた心には時間は止まったままだと、いくつもの場面で痛切に感じた。わずかでもどこか触れると止めどなく悲嘆の言葉があふれてくる。なぜ自分たちがこのような目に合わなくてはならなかったのか、死んでからどうなったのか、そのような問いには答えることなどできない。ただ嘆きや問いの奥にある感情に触れたいと思った。そのようにお伝えすることが幾度かあった。

扉が開かないこともよくある。そんな中、挨拶を届けることの意味と、様々な気持ちを込められる「こんにちは」という言葉の響きの深さに気づかされた。私自身、他のボランティアの方の挨拶の声が開き、心に響くことが幾度もあった。ただ、言葉にならない感情に耳を澄ます。役に立つということではなく、共有する一瞬の時間に穏やかな空気が流れれば、心が温かくなればと願う。このことが私にとってこの活動の目的のようになった。

また、ここで触れなくてはいけないことは、訪ねた先の皆さんの明るさややさしさである。プランターで育てた花や野菜、手芸作品や写真を、立ち寄った私たちに見せたり語ったりしてくださる。時にはお茶やお食事をいただき、暑い時、寒い時にはいたわりの言葉をかけてくださる。とてもあたたかい。ただ、とても身近に悲しみや死がある。

ある訪問時に、亡くなった方々の名前の載った新聞記事を示してぼろぼろと涙を流した女性がいた。「自分は生き残ったけれど若い方がこんなにも亡くなっている」と。時々そうして記事を眺めるといふ。ご自身も震災の日に壮絶な体験をしていた方だった。ひとりひとりの名前を確認しながらひとつひとつの死を心に刻むかのようだった。

何度目の活動からか、「亡くなった方を感じながら」ということを強く自分に課すようになった。被災地で向き合う方々は、震災の日の恐怖を、亡くなった方々の固有の記憶を、日々背負ったままである。苦し紛れだが、活動の合間の期間に震災直後の映像や文章になるべく多く触れて、自分を引っ張り込むように意識した。死は決して知ることはできない、想像では決して届くことのない固有の経験である。「死は、生者の認識、価値観に

は決して還元されない。「死はあらゆる解釈を拒む」。^④ 解釈できないが、感覚で近づけるよう努める。そうせずにはいられないものがあった。非当事者は、当事者の悲しみも死も到底知りえない。知りえぬ何かがある。そのことにほんとうに到るよう向き合い続けるべきなのだろう。

宗教を超えて祈る 語り合う

訪問活動の終わりには毎回、合同の祈りの時間がある。多くの人たちが亡くなった海に向かうと、圧倒的な心身への重み、感情の高まりがある。私は宗教の種類にはこだわらない。というより、その場に立てばそのような余地もない。慰霊の祈りは足りることなどない。ただ無心にひたすらに祈ろうと強く思う。

緊張し、集中し、全神経と心を捧げる。この活動では、逆に励まされるとか元気をもらおうということはなく、迷いや疑問で揺れ動くことがたびたびだった。だが、その地に立つと不思議と普段にはない素直な落ち着いた気持ちでいられた。静かに内深く根が伸びる感覚があった。それは、他の参加者の方々との交流によると思う。

活動には、震災後から傾聴活動を数十回と重ねてきた僧侶の方々をはじめ一般の方々が毎回数人ずつ参加し、サポートし合い言葉を交わしながら活動をしている。私自身、その中にいることで、素直に正直であろうと思った。それは否応にも私の内面と向き合い、真っ白に戻されるような感覚だった。ここでの交流は、活動そのものとともに自省の機会となった。私は彼らの発する言葉を浴びて心を洗われていただけにすぎない気がするが、あの場には宗教に関わる者同士の「宗教的縁」のようなものがあったのかもしれない。

金子昭氏は「宗教的縁」を、「共に単独者としての精神的＝霊的自覚を持った者同士の縁で結びついたあり方を取る」とし、以下のように説明する。

単独者として生きる人は、その内面において何らかの宗教性（超越

的存在とのつながりの感覚)が存在することに気づいている。(略)
超越者とのつながりにおいて内面性が豊かであれば、教えは異なってもまた特定の教えこそなくとも、充実した人格的關係を形成することができる⁶⁾

また、この活動で気づいたのは、自他の心の内を表現する豊かな言語力、表現力が求められるということである。心の奥や目に見えないものを語る言葉。それを外に発することも宗教者の役割のひとつだと思う。場に溢れる言葉によって、場の空気が変わったり生成されたりするだろう。

言葉や語りについて、訪問活動での一つの出会いを思い出した。震災後、多くの小説を読み返している女性のお話を伺った。震災前と読んだ印象がまるで異なり、目の前が少し開かれて外出をする気持ちになれたという心の変化を語られた。現実社会の隙間から異世界へと踏み出す、私も愛読していた小説だったため、とても抽象的な語りが私の心に通じてすとんと落ちた。その女性が物語から抱いた、単なる虚構ではないある種のリアルな感覚を想像した。

交感というのだろうか、ささやかな触れ合いの場——心奥の言葉や死や魂や異世界を語る言葉、それらを受け止め発する場——が、苦悩が多い地にはとくに求められるだろう。同時に、この国の社会全体にも求められている。そんなささやかだけれど心奥に届く交流のうちに、行き詰まった人の心や、閉塞感が蔓延した社会にも、小さな風穴が開くのではないだろうか。また、そこに新たな「宗教的縁」が生まれていくように思う。

神道は、傾聴や心のケア、グリーフケアといった領域には積極的ではない、個人の救済といったことが教義にはないと言われる。しかし、それぞれの神社で多くの神職の方々は地域の人たちと語り、相談役になっている。昔から社会的に神社はそのような場であった。その素地の上に、他の専門的な領域や他宗教の方々からの学びを、緊急時には他所でも対応できる知識や実践的な学びを重ねていきたい。志を同じくする人たち、各地で活動する神職、宗教者の方々と共通の言葉で語り合う場を共有したいと思う。

3. 祈りの継承

平成二十七年七月二十日の海の日、福島県いわき市のアクアマリン福島において、今年で五回目となる「東日本大震災慰霊鎮魂ならびに復興祈願祭ならびに千度大祓」（「いわき大祓の会」主催）が斎行された。「千度大祓」では、百人の神職と参列者によって「大祓詞」を十卷奏上する。年々、徐々に全国からの神職の参加は困難になっている中、平成二十四年の第二回から、将来神職となる國學院大學神道文化学部の学生たちが毎年、約五十名参加している。⁶私も同様に四度目の奉仕となった。

慰霊の祈りと郷土芸能

「千度大祓」では、この神事の趣旨や「大祓詞」の意味に基づいた奉仕者共通の願いとともに、それぞれがそこに意味や思いを込めるのだと思う。自然に向かい、災害無きよう。亡くなった方々の御霊に慰めを。自然を汚した人間への許しを——。震災と原発事故で負った深い痛みを抱えるこの地で、海に向かい参列の方々と共に奏上する。参加者は、一体となった祈りの中にありながら個人的な思いも込め、その祈りの経験を心に持ち続ける。そしてまた神事が繰り返され引き継がれることの貴重さを思った。

この日の慰霊祭では、浪江町請戸地区に伝わる「田植え踊り」が奉納された。もとは請戸の荇野神社の御例祭で奉納されていたが、震災により神社は甚大な被害を受けた。全国各地に避難している請戸芸能保存会の方々が支援を受けて復活させ、今年もまたいわき市にて奉納された。二百年もの長い間、脈々と引き継がれてきた踊りを観ながら、祀る人、奉納する人が離れてしまった、この踊りが営まれてきた地に思いを致さずにはいられなかった。

翌月十一日には、今年で五回目の「三陸海の盆」（「三陸海の盆」実行委員会主催）が、気仙沼市唐桑半島の御崎観光港で開催された。平成二十三

年の東日本大震災以降、毎年この日に、三陸沿岸各地で会場を変えながら郷土芸能が競演する。郷土芸能の披露、継承を目的としながら、慰霊の行事でもある。郷土芸能が、亡くなった方と参加者とのつながりをも再生させる。参加者は白菊の花を供え、手を合わせる。そして午後二時四十六分には皆で黙祷を捧げる。この行事の間、子供たちに大人が「慰霊」の意味を説明したり、黙祷のやり方を教えたりする場に一度ならず出会った。慰霊という行為やその心が次世代に継承されていく場を目の当たりにして、心動かされると同時に私自身の役割でもあると気づかされた。

海に面した舞台上で、唐桑町の鮪立大漁唄込、本吉町の大谷大漁唄込、宮古市の黒森神楽、大槌町の臼澤鹿子踊、釜石市の桜舞太鼓、北上市の北上鬼剣舞、陸前高田市の広田御祝い、南三陸町の行山流水戸辺鹿子躍など次々と披露され、お年寄りから子供までが誇り高く歌い、舞う。踊り手たちの底力が大きくなうねりとなって人々の心を奮い立たせ、次の一步を歩ませる。そんな力があるように感じた。

だが一方で、祭りや郷土芸能などを復活させる取り組みが、これまでどおりの地域の再生、持続を約束するものではないという現状が、黒崎浩行氏によって指摘され、さらに次のように続く。

写真1 第五回三陸海の盆（平成27年8月11日）



ボランティアや財団などからの支援を受けての復活や、避難・移住先での再現といったところにおいて、祭りや儀礼の、民俗芸能を営んできた基盤が変容することに留意する必要があるだろう。そのうえで、こうした取り組みの長期的な展望や可能性に注目していきたい。⁷⁾

このことを受けて、郷土芸能や祭りを営む基盤についてあらためて考えてみたい。

祈りの記憶と場所

伝統芸能や祭りの復活が、復興へと人々の心を奮い立たせる一方で、氏子の激減、社殿の倒壊等で、神社の再建は被災地のあちこちで困難に直面している。

「生活を立て直すことが、まずは第一。今、神社の再建のために寄付を集めることなど考えられない」。「神社の復興は、五年先、十年先になるだろう」。震災から四年が経つ気仙沼市で、お二人の神社の宮司さんから伺った言葉である。震災と津波による被害で壊され、そのまま失われた神社、人々が離れ、参道が崩れたまま背丈ほどの雑草に覆われ、参拝が困難になった神社もある。その場所には確かに先人たちの祈りの集積があった。その場所での祭りや行事、日常の記憶を掘り起こし共有すること、親しんだ神社に再び参拝できることは、その土地の住民にとって大切なことであると、被災地において知ることが幾度となくあった。

気仙沼市本吉町小泉地区の八幡神社の本宮が鎮座する境内は、一步踏み入れただけで濃密な空気に包まれ、心が静かになる。長く濃密な時間とここに住む人たちの信仰や様々な願いが集まって守られている場所である。八幡神社では、毎年九月に例祭が斎行される。津波によってこの地区は甚大な被害を受け、地区全体が集団移転することになった。八幡神社は里宮と宮司ご夫妻のご自宅、祭儀具等、すべてが流され、山の上の本宮のみが残った。

その年の御例祭は、地区の若者たちの「神輿で地区を元気づけたい」という熱意のもと行われ、以後、毎年斎行されている。私は翌平成二十四年

写真2 八幡神社境内と御社殿（平成27年3月8日）



から、ご縁あって毎年御例祭の場にいる。震災後三回目となる平成二十五年の例祭では、地元の中学生在が自分たちで大漁旗から作った法被をまとい、段ボールの神輿を担いで参加した。聞けばすべて自主的に行ったそうである。

翌年には、東京都杉並区の大宮八幡宮から寄贈された子供神輿を中学生たちが担ぎ、獅子舞を舞い、太鼓を叩きながら、流されてしまった町の跡を大人たちとともに練り歩いた。鮭の養殖の繁栄を願う川沿いの神事では、山内義夫宮司に教わりな

がら、玉串を捧げる子供たちの姿があった。地域と祭りの再興に積極的に関わるとともに、地域の産業と神社のつながりを知り、この土地の信仰を引継ぎ、担っていく姿を見た気がした。

芸能や祭りといった身体的行為、そして信仰心や祖先とのつながりが、その土地を基盤にして生まれ、同時に、その土地の「風土」を作っていく。風土は単なる自然ではなく、住民の人たち自身のアイデンティティーとなり、住民の人たちの存在そのものにとって不可欠な要素となる。そのようなことを念頭に、次章を記した。

写真3 平成二十五年八幡神社例祭で神輿を担ぐ中学生
(平成25年9月29日)



4. 震災の日、大鹿村にて

平成二十三年三月十一日午後二時四十六分、私は長野県下伊那郡大鹿村へ向かうバスの中にいた。大鹿村の民俗館「ろくべん館」が翌日に企画した、記録映像の上映会に参加する予定だった。その時には何が起こったかもわからぬまま村を目指した。大鹿村は、年に二度、村の神社を舞台に行

われる「大鹿歌舞伎」で知られた、南アルプスと伊那山地に挟まれた山間の地であり、中央構造線が村内を南北に通っている。

その晩、滞在先の友人宅で、画面に映し出される福島第一原子力発電所の様子や、方々で火を噴く被害の様子を信じられないような気持ちで見ていた。この国の何かが必ず大きく変わるだろう、変わらなくてはいけないと漠然と思った。それほどまでに今までにない衝撃で全身が揺さぶられた。この頃、大鹿村は、南アルプスを貫通し、同村を通過するために村の生活環境に影響を及ぼす、リニア中央新幹線の建設問題に揺れていたが、建設どころではなくなるのではないかと、その時は思った。震災の翌朝、道を歩くと親しく挨拶をしてくれる村の人たち、寒さで張りつめた澄んだ空気、山々に囲まれた村の美しい光景を、大きな不安と緊張感とともに鮮明に思い出す。

生活文化の中の宗教

この時に上映された民俗映像文化研究所の『越後奥三面——山に生かされた日々——』を、平成二十七年七月、ふたたび東京で観る機会があった。四年ぶりに観た映像にまた違った印象を受けた。奥三面は、新潟県の北部、山形県との県境にある朝日連峰の懐に位置し、鎌倉時代初期にできた集落である。縄文時代の遺跡が二か所あり、遠い昔から人々が暮らすのに適した豊饒な山の恵みがあったことを物語る。昭和五十八年当時、村には百二十人の村人が居住していたが、ダム建設により村は湖底に沈む運命にあった。

四季の村の暮らしを追う映像の中には自然と調和した人々の生活サイクルがあった。春は家族総出の山菜取り、田植え。夏には焼き畑、そして川での鮭、鱒漁、キノコ狩り。冬の貴重なタンパク源となるウサギや熊狩り。そのなかで、熊を捌く際の祈り、豊饒の神への祈り、虫除けのお経を木に貼って、川へと流す虫送りがある。そして大山祇神社への参拝、神前に供える笹竹と笹葉でつくった矢——。家の神、田の神、山の神を崇める村人たちの深い信仰心が、祈りや儀礼といった行為として、あるいは手の込んだ

だ供え物や祭儀具といった物のうちに見てとれた。また、そこには衣食住を支える土地の自然の恩恵のもとで生活を連綿と重ねてきた、祖先への畏敬の念が表れていた。

奥三面にはかつて栄えたマタギの文化があり、祖先が身に着けた狩猟衣が残る。木綿と麻の衣に動物の毛皮とスゲの蓑と笠という装いである。狩りをするのではなく、ただ「祖先がやったようにやってみたい」という村人たち数人が、その狩猟衣をまとい、雪深い山道を一步一步踏みしめて登る。その姿とともに映像は終わる。「山、山、山…、幾多の恩恵、心の支え、俺には山しかねえなあ、山の暮らししかねえなあ」という村の男性の言葉が耳に残った。そして、昭和六十年夏、集落の家屋建物が壊され、九月には閉村し、奥三面の集落はダム湖の底に沈んだ。

三月十一日の上映会について、「ろくべん館」の便り（平成二十三年四月号）には次のように記されていた。

この映画の上映会を企画した時は、同じ山国に暮らす私たちが、これまで失ってきたもの、失いつつあるものを確かめたいという気持ちがはたらいていたが、地震とその後の上映会を経て、「今あるもの」の中でどう生きていくのかという考えに変わった。便利を求め、利潤を求め、豊かさを求めた先が、今ほころびをきたしている。人間が築いてきた文明とは、自然の力の前になんと無力だったことだろう。本当の豊かさとはなんだっただろう。そう考えた時に、今回の映画のもたらす意味は大きい。^⑧

そして、「私たちの住む山国の文化の中には、現在でも役立つものがまだまだ隠されており、それを掘り起こしてみるの、けっして無駄なことではない」と結ばれている。生活文化の中にある宗教は、人々の技術や儀礼の継承によって、今を生きる住民と、自然や祖先とを結びつける。「本当の豊かさ」の追求において、土地に残る宗教の存在は大切な意味を持つだろう。このような営みの中で住民はまた、その土地と深く結びつき、その土地や自然がかけがえのないものになっていく。オギュスタン・ベルク

氏は『風土学序説』の中で、風土と人間存在の関係を、「通態」という言葉で説明している。

〈通態〉は技術的な投射と象徴的な取入れという二重のプロセスである。(略)人間は自然のうちに超自然的なものを感じ取り、象徴を使って超自然的なものとの存在論的な絆を表現するようになっている。

人間は技術によって自らを外面化し、象徴によって自然を内面化し、表現する。このような意味で「環境は存在の構造の一部である」⁹⁾という。

この映像を観ながら私は、状況はもちろん大きく異なるが、福島第一原発の事故で避難を余儀なくされた人たちの姿と重ねずにはいられなかった。長い間、親密に暮らしてきた土地を離れること、それは経済効率といったことではどうも代えることができない、人間存在の大切な部分が切り取られることである。

5. 飯舘村と山の神

平成二十七年七月二十七日、福島県相馬郡飯舘村を訪ねた。飯舘村は阿武隈山地の東側の中腹に位置し、福島第一原発から四十キロ離れているが、風向きから高濃度の放射性物質が降り注いだため、全村避難を強いられた。3062 戸、6729 人の人たちが国内外に避難している。(平成二十七年九月一日現在)¹⁰⁾ 家々にはカーテンが下がり、汚染土を入れた袋があちこちに積み重なっている。美しい自然の中でその光景の異様さが際立っていた。人の姿は見えないけれど、この村の人たちが背負ったいくつもの厳しい出来事を思い、重ねながら流れる景色を目で追っていた。この日、山津見神社、綿津見神社を参拝した。

山津見の神と放射性物質

飯館村佐須の山津見神社は、平成二十五年四月一日の拝殿と社務所が消失する悲惨な火事の後、立派な拝殿が再建されていた。正面階段上に坐る神の御眷属、二匹の白狼がまず目に入った。

山津見神社を参拝したいと強く感じていたのは、『見狼記——神獣ニホンオオカミ——』（平成二十四年二月十九日 NHK 放送）という番組を観てからだ。奥秩父をはじめ日本に残るオオカミ信仰を追ったものだった。そこには、見えないけれど確かに在るものを追い続け、信仰する人々が映っていた。

写真4 山津見神社の白狼（平成27年7月27日）



埼玉県大里郡寄居町釜山神社の岩松新岳宮司が毎月お勤めする「お炊き上げ神事」は、三百年続く。息を切らしながら一升分のお櫃を背負って山頂の奥の院まで登り、近くの谷間でお櫃を供え、祝詞をあげる。岩松宮司は、「自然が荒れないで一年間無事に収まってくださいというのが主眼」であり、ご自身の「宿命、運命」とおっしゃっていたが、その姿に、自然と神と人々を結ぶ神職の本来的な役割を見た気がした。

そして、飯館村のオオカミを祀る山津見神社。福島第一原子力発電所の事故以来、参拝者が激減したが、現在も熱心な信者さんが訪れる。「山津見様が頭から離れたことがなかった」と言う南相馬から参拝に来た女性。その場所には、放射性物質の脅威、科学技術の力と、自然への畏怖と信仰心、オオカミの力という、二つの現象が同時に映っていた。この現象が共存できない段階にあることを、原発事故後の自然と人間に与えた修復できない傷跡は教えている。

山の神を祀る山津見神社は、飯館村のあちこちに鎮座する。『飯館村史』

④にある大正期の「氏神台帳」によると、同村には百以上の「山神」が祀られ、山仕事の無事を祈念する「山神講」が組織されていた。山とその恵みが、人々の生活を支えてきたことがわかる。

山の神は、国土を守護される神で、国土のシンボルであり、もっとも清浄なところの『山』をお名前にしておられるのです。お使いに猛々しい白狼を駆使されて速やかに奇験を現しますので『高神』『荒神』と畏れられております」（『山津見神社御由緒書』より）

「もっとも清浄なところの山」——。放射性物質による山々や大地への汚染は、飯館の山の神の怒りに触れたと思った。村の自然は美しく、神の怒りも放射性物質も表面上見えない。だが、見えないものを感じ取り、思考を重ねて言葉を紡いでいくことが今、求められている。

自然への畏敬と神道

同日、飯館村草野の綿津見神社を参拝した。この地にとどまり村の神社と信仰を守り続ける綿津見神社の多田宏宮司は、私が訪れたときも、住民の方の他地域での地鎮祭、避難先から来た住民の方の御祈祷と、忙しくされていた。藤田庄市氏のルポには、何百年も続いていたであろう、同村の大倉地区の福善寺で行われていた「葉山籠もり」、大倉地区山津見神社の「浜降り神事」が、震災後、原発事故により途絶えたことを伝えている。そこに記された「原発事故は伝統をもひっくり返して根こそぎ失わせてしまった」という、多田宮司の言葉が重い。^⑫

太田宏人氏のルポには、飯館村の多くの就労世帯が村への帰還を諦めていることを伝える。その中で、「心のよりどころはあくまでも飯館村の氏神様」と言う人たちが多いという。だが、避難先が「居住地」となった次の世代の人たちにとって、「彼らが寄る辺となる宗教的なネットワークは存在するのだろうか」と疑問を投げかけている。^⑬

『河北新報』の連載「挽歌の宛先」には、福島第一原発の事故で全村避

難を強いられた、福島県浪江町の初発神社に奉仕されている、田村貴正禰宜の言葉があった。「神道は神宿る自然に感謝し奉仕する。罪やけがれを除くために手を洗い、口をすすぎお祓いをする。水と恵みをもたらす大地、森林。全てが放射能にまみれた」。そして、田村禰宜の言葉は続く。「人が創り出した原発で水や土を汚してはならない。どうやって、どこから清めていけばいいのか」。¹⁴

原発事故の被害は、あらゆる生命に及んだ。先の連載には、放射能汚染のため、安楽死や餓死に追い込まれた家畜の慰霊祭が相馬小高神社で行われ、同社には数十枚の絵馬に書かれた哀悼の言葉が納められているとある。また、この記事には、家畜の安楽死に携わった福島県職員の苦悩が語られている。安楽死処分された牛 1692 頭、豚 3372 頭——。「慰霊祭をしても自分たちの行いは消えないが、少しでも気持ちが和らげば」「自分が死んだら地獄に落ちると思った」。¹⁵

悲痛な現実の中にある、あらゆる生命の魂を慰め、人の苦悩を和らげる神道の役割を思った。そして、神職には「神宿る自然に感謝する」、人々と神々と自然とを「つなぐ」という役割がある、と。

ここで、神道への信仰を根底とした、宗教的な倫理というものを立ち上げていくとしたら、自然への謙虚さと畏敬の念に基づくだろう。それらは自然の尊厳、あらゆる生命の尊厳、日本人の生活文化への理解、祖先への畏敬の念に関わる。

これまでに原子力発電は、我々に一面的な「豊かさ」という恩恵をもたらしてきたが、事故のリスクを抜きにしてその是非を論じることはできなくなった。ひとたび事故を起こせば、大地や海を汚し、自然や住民の生活に対する損傷は修復不能になる。そして、我々の生命の有する時間を遙かに超えて、後の幾世代にまで汚れを残し続ける。その時間は、祈り（宗教）が継承されていく時間とは重なりえない。

神宿る自然を汚す。神職として、その一点からでも原子力政策は転換しなくてはならないと考える。重ねて、原発事故により避難を余儀なくされた方々や作業にあたる方々への精神的身体的苦痛を生み出した罪、それを生み出す社会の構造上の歪みからも是非が問われなくてはならない。

岡田真美子氏は、福島第一原発事故を受けてのドイツのメルケル首相による原子力政策の迅速な方向転換を示して、宗教界における全日本仏教会、カトリック司教団の宣言文やメッセージを、宗教界の新しい動きとして挙げ、次のように述べている。¹⁶⁾

ポスト原発事故の原子力哲学に対して、宗教者の果たす役割は大きい。これから長きにわたって非常に困難な復興の道のりを歩んでいかなければならない時宗教者たちが手を携えて逃げず、ごまかさず、誠実に行動していくことがこれまで以上に重要な意味を持つだろう。

時代の転換点において新たな方向性が求められる中、宗教者には、言葉や行動における責任と役割がある。自ら思考し、信仰に根ざした倫理を立ち上げていくよう求められていると感じている。

6. おわりに 故郷の山の神によせて

栃木県日光市の霊山である男体山の麓の集落で、私は生まれ育った。男体山を祀る二荒山神社の幼稚園で毎朝、「二荒山の大神よ守りたまえ」と皆で拝礼していた。日々山を仰ぎ、おのずと山の神を崇めていた。山は神のおはしますところであり、侵すはずのない領域だった。霊山を背景に、小学校の白樺並木、冬には目の前が見えぬほど霧深い故郷の光景が、今では白く美しい幻想のように思い浮かぶ。そして、いつの頃だったか小学校の教室で、同県の足尾銅山鉍毒事件について知り、強く関心を持ったことをよく覚えている。今思うと、人間のある営みが、自然や人間の何か大切な部分を壊していくことを知った最初であったのだろう。この頃この場所におそらく私の土台がある。八十年代の初め、神奈川県へと移り住むことになるのだが、日本の社会全体が物質的に急速に豊かに便利になっていくのを子供ながらに感じつつ、自然と離れていくことへの身体的精神的な違和感を抱えて生きてきた。

東京の大学に入学してからは様々な社会の問題に触れ、本来の人間性とは何か、生死についての問いが切実になり始めた。自然と自然の一部である人間ひとりひとりの価値や意味が見失われていく果てに、環境破壊や公害、戦争、ホロコースト、人間の罪が重ねられ、人々の悲しみや苦しみが生まれるのではないだろうか――。

科学主義、経済至上主義のもと、自然を管理下におこうとする人間が、逆に自然から世界から疎外されていくことになる。効率性や合理性の物差しでは測れない、人間と自然、異界との関係性も意味も失われた窮屈な世界、そんな中にいて人はどこか損なわれなければならないはずがない。日本人の生活文化、そして生態系から逸脱した技術体系の問題性を浮き彫りにして、そのもとにある自然観を再考する必要がある――。

そのようにして社会思想を専攻した後、縄文文化を学ぶため考古学へ入門したのも、人間の自然性や技術、文化の根源を追求したいという思いからだったが、その領域と方法で生身の人間を見出すのは、私にとって困難だった。人間を自然性のうちのみ捉えていると、社会、歴史の中での人間を見失う。人類の「進歩」のなかでの不条理な死、それをどのように受けとめていけばいいのか、生き方としての問いだった。

十年以上も前だろうか、ある年の八月六日、広島市内を流れる元安川での灯籠流しを呆然と眺めていた私は、ふいに川を流れる灯が亡くなった方々の魂のように感じた。その時に漠然と、慰霊、鎮魂という人間の魂に向き合うことを思った。また、「それは宗教の範疇にある」と。私は十年もの間、学の世界に片足をひっかけながら揺れながら拠りどころのようなものを探していたように思う。そして背中を押す諸々の事情があったが、神職に就くという決断は、自然な流れの末にある。

人の心や魂、神、自然に触れることは、社会における危機感、違和感その空気を感じとることも同様に、身体感覚、感性を研ぎ澄ますよう求められる。そして、物事が政治や経済の言葉で語られると、現実を直視する目も曇り、本質を見失ってしまう。他者や自然に与える、痛みや冒流に対して感覚が麻痺してしまうことがある。それゆえどのような問題に際しても、私は、日常感覚、生活世界に立ち戻ろうと思う。

多くの方々が亡くなった震災から五年が経とうとする現在、震災の記憶の風化が言われる。周囲から、なぜ今になってもそこまでこだわるのかと問われることがある。温度差をたびたび感じる。それを被災地の方はどう感じているのかと思うと心が痛む。私自身は五年という時間の長さを感じていない。この時間感覚は、なぜ関わり続けるのかという問いへの一つの答えでもあるだろう。宗教における時間は、いつも物理的な時間や人の一生をも包括したところにあり、流れぬ場所があるように思う。今、周囲の流れや変化を感じながらも踏み留まるべき場所がある。そこにおいて過去や未来とも対話しよう。

執筆中に、ほぼ三十年ぶりに男体山に登拝した時のことを思い出した。小雨が降る中、霧深い山中をひたすらに登るうちに、長い間守られ、心を支えられてきた山への感謝と畏れを確かに感じた。

注

-
- ① 鎌田東二、玄侑宗久『原子力と宗教—日本人への問い』角川学芸出版、2012年、202頁。
- ② 磯前順一『死者のざわめき—被災地信仰論—』河出書房新社、2015年、245頁。
- ③ 復興庁ホームページ「全国避難者等の数」
(<http://www.reconstruction.go.jp/topics/maincat2/subcat2-1/hinanshasuu.html> 2015年9月27日最終アクセス)
- ④ 若松英輔『涙のしずくに洗われて咲きいづるもの』河出書房新社、2014年、97、98頁。
- ⑤ 金子昭「宗教の救済力はどこにあるか」(『現代宗教2012』2012年)、78、79頁。
- ⑥ 黒崎浩行「復興の困難さと神社神道」(『現代宗教2014』2014年)、246頁。
- ⑦ 黒崎浩行「地域再生のため宗教に何ができるか」(小熊英二・赤坂憲雄編『ゴーストタウンから死者は出ない』人文書院、2015年)、259頁。
- ⑧ 「ろくべん館だより」(2011年4月号)
(<http://www.osk.janis.or.jp/~mtl-muse/subindex01-02rokuben.htm> 2015年9月20日最終アクセス)
- ⑨ オギユスタン・ベルク『風土学序説—文化をふたたび自然に、自然をふたたび文化に—』中山元訳、筑摩書房、2002年、226頁。
- ⑩ 村全域が避難指示区域に指定され、放射線量に応じて、帰還困難区域、居住制限区域及び避難指示解除準備区域に分かれている。居住制限区域及び避難指示解除準備

備区域については、立入可能だが、村内全域において宿泊することはできない。

「飯館村—震災以降の飯館村を伝える情報サイト—」

(<http://www.vill.iitate.fukushima.jp/saigai/?p=8445> 2015年9月20日最終アクセス)

^① 飯館村史編纂委員会『飯館村史』、1976年、378、379、389頁。

^② 藤田庄市「福島県飯館村—神々に放射能が降った—」(『芸術新潮』7月号、2013年)

^③ 太田宏人「震災に『節目』はない」(『皇室62号』春号、2014年)

^④ 「挽歌の宛先〈祈りと震災〉(28) それでも神職を全う」(『河北新報』2015年4月1日)

^⑤ 「挽歌の宛先〈祈りと震災〉(30) 痛恨の絵馬が揺れる」(『河北新報』2015年4月3日)

^⑥ 岡田真美子「3・11 二一世紀の置書事始」(『現代宗教2012』2012年)、156、157頁。

學術動向

宗教間対話研究と実践の現状

山梨有希子¹

宗教間対話を研究対象にする者は必ず、「宗教間対話は何の役に立つのか？」と問われる。世の中で誰かが何かをする時、それは何かの役に立つということだけを目的におこなわれるわけではないのだが、宗教が主語になるとき、人々の求める基準は高くなるようである。つまり、冒頭の問いは「宗教間対話は平和のためにおこなわれているのだと思われるが、宗教対立はなくなるよね？」という宗教間対話への批判でもあるのだ。はたして宗教間対話は何のためにおこなわれているのだろうか？

¹やまなしゆきこ：(公財) 国際宗教研究所 研究員

1. はじめに

グローバル化によって世界は一つになり、人類はみな兄弟になる。インターネットの普及は、それまで出会うことのなかった人々を結びつけ、文化の多様性に触れた人々は、他者に対して寛容な態度を示すようになるだろう。そしてその結果、世界から紛争はなくなるに違いない。そのような牧歌的な未来像が語られていたのはほんの数十年前のことである。

いまや国境は意味をなさなくなり——地球が一つの村になったという意味ではなく、テロリストが縦横無尽に国家を横断しているという意味で——、だからこそ、国境管理は厳しくなりつつある。難民の流入を前にハンガリーやクロアチアが国境に何十キロにもわたって有刺鉄線を設けている映像に衝撃を受けた人もいるのではないだろうか。

世界は一つになるどころか、分裂しているように見える。人々を結びつけるとされたインターネットは、自分と同じ価値観を持つものとのつながりのみを強化する方向に働き、価値観の合わない人々をたやすく自らの圏外に排除してしまうことを可能とするツールでもあった^①。アメリカの一極支配のもとに曲がりなりにも統制がとれていたかのように見えていたこの世界は、オバマ大統領の「アメリカは世界の警察官ではない」との言葉により多極化の道を進み始めたのかもしれない。2015年9月末におこなわれた国連総会でオバマ大統領が語った言葉がそれを如実に物語っているだろう——「復活するロシア、台頭する中国」——。そして、そこにはイスラム世界の存在も忘れてはなるまい。

イスラム国家というものと、領域国民国家あるいは西欧型の主権国家とは、まったく異質なものです。両者は共約不可能と言ってもよいと思います。まちがっても、イスラムが「進歩」したら西欧近代の諸価値に近づくなどと考えるはいけません^②。

2011年のいわゆる中東の春が起きた国々の現在の状況を顧みるとき、民主主義や資本主義に代表されるアメリカ的価値観とは異なる価値観を持って存在感を示し始めた国々の数には目を見張るものがある。

世界は混沌とし始めている。対立は増える一方のようだ。

イスラム教徒が大多数をしめる難民がヨーロッパをめざし、ヨーロッパ世界ではイスラムフォビアの感情があちこちで芽を吹き出しつつある状況の中、それだけでなくも世界で宗教が原因とされる紛争が世界各地で生じている現在、宗教間対話に寄せられる期待は大きい。なぜならそこには、対話により相互理解が進めば対立は解消され、平和がもたらされるのではないかという考えがあるからである。しかしその一方で、宗教間対話に対しては大きな失望も語られる。なぜなら宗教間対話は盛んに行おこなわれているように見えるにもかかわらず、紛争は一向に減らないからだ。

宗教間対話は、それを実践する宗教者の思いとは別に、ほんとうに平和の役に立っていないのだろうか？20年以上にわたり、宗教間対話のトレンドを追い続ける George Evers は、こう述べている。

宗教間対話には様々な動きが出てきているが、その失敗にも関わらず、対話という骨の折れる仕事よりほかに選択肢はないという確信が、それらの動きには共通して見られる⁹⁾。

なぜ「宗教間対話のほかに選択肢はない」という確信が宗教間対話の担い手たちに広く共有されているのだろうか？起こってしまった紛争を止める力はないかもしれないが、紛争が起こらないように地道に普段から対話が続けていくこと、それしか平和への道筋はないと考えるからであろう。だからこそ、世界中で宗教間対話は続けられている。

しかし、それが目指している平和とはなんであるのか？宗教間対話の前提となる／されているであろう平和の内容を吟味していくと、宗教間対話が平和に資する可能性をもつものであること、また、宗教間対話の新たな地平も見えてくる。

本稿は、宗教間対話研究と宗教間対話の実践のトレンドを紹介しつつ、

一般に寄せられる、あるいは宗教間対話の実践者たち自身にも時に共有される「宗教間対話は何の役に立つのか？」という疑問に答えていくことを目的としている。

2. 宗教間対話（研究）のトレンド

2. 1 個別主義（特殊主義）かあるいは宗教多元主義か

宗教間対話の主流は、他宗教をどう理解するのか、正確に言えばキリスト教が他宗教をどう神学的に位置づけ、かかわっていけばよいのかを問い始めたところから始まったといえる。すなわち、宗教間対話は諸宗教の神学と切り離せない関係にあるのである。

その中でも、特に諸宗教の対話に寄与してきたのが、英国の宗教哲学者 J・Hick の「宗教多元主義」である。Hick の宗教多元主義は次の言葉にそのすべてが尽くされるとい

っても過言ではない。

多元主義は、偉大な世界宗教はどれでも〈実在者〉なり、〈究極者〉なりに対するさまざまな覚知と概念、またそれに応じたさまざまな応答の仕方を具体化し、加えて、その各々の伝統内において〈自我中心から実在中心への人間存在の変革〉が明確に生じつつある——人間の観察の及ぶかぎり、ほぼ同程度に生じつつあるものといえる——とみなす見解のことである。したがって、偉大な宗教的伝統はそれぞれ代替的な救いの「場」あるいは「道」とみなすことができる⁴⁰。

諸宗教の神学において、この宗教多元主義と並び立つものとして論じられてきたのが包括主義である。この立場は、第二ヴァティカン公会議で表明されたカトリックの立場であるともいえる。この公会議で採択された『教会憲章』には次のようにある。

神はすべての人に生命といっさいのものを与え、また救い主はすべての人が救われることを望むのであるから（「テモテへの第一の手紙」2・4）、影と像のうちに未知の神を探し求めている他の人々からも、神はけっして遠くはない。事実、本人の側に落ち度がないままに、キリストの福音ならびにその教会を知らないが、誠実な心をもって神を探し求め、また良心の命令を通して認められる神の意志を恩寵の働きのもとに、行動によって実践しようと努めている人々は、永遠の救いに達することができる⁶。

この包括主義は、キリスト教が他宗教の信仰者を無名のキリスト教徒と見なす——本人は気づいていないが、最終的にイエス・キリストによって救われる——ため、キリスト教の優越性の含意が消えないものとして批判されてきた。また、そのような立場に立つ限り、真の宗教間対話は成り立たないという点からも問題が多いという指摘がなされてきたのである。

しかし、近年このような立場は表明されることが少なくなり、かわりに個別主義と呼ばれる立場が宗教間対話研究において論議的となっている。

個別主義（Particularism）について厳密な定義はないが、長年、宗教哲学の立場から諸宗教の神学や宗教間対話の研究に携わってきた Hendrick Broom は次のように述べている。

個別主義者は宗教的アイデンティティを他とは異なるものとして強調する。彼らはまた、伝統というものに対してホリスティックな哲学的見解——言葉の意味は全体としての宗教的システムによって決定されるべきである——を持っている。そうなると宗教は、神学的そして倫理的言明の文法を含む文化一言語的総体として理解される。すべての言葉や実践の意味はその意味の全体的ネットワークによって決定されるがゆえに、個別の宗教的伝統というのは、ある意味で他者が入ることができるドアを持たない閉じたホールである⁶。

個別主義は包括主義者との違いが明確ではないと批判を受けることが多

いのだが、これは、宗教間対話を研究するにあたって研究者がよって立つ分野が、諸宗教の神学ではなく宗教学的／宗教学の知見を応用する方向へと軸足を移し始めたことを意味するものである。諸宗教の関係を考えるときの土台が、キリスト教ではなくなってきたということであるともいえるだろう。

そもそも宗教学が諸宗教の比較から始まったことを考えれば、諸宗教の関係を考えることに通じる宗教間対話研究が宗教学の方法に近づいていくのはまったく不思議ではない⁹。しかしここで問題なのは、「個別の宗教的伝統というのは、ある意味で他者が入ることができるドアを持たない閉じたホールである」としてしまうと、他宗教をその姿のまま理解する余地はなくなり、宗教間対話の成立は不可能であるという結論に直結してしまうということである。

宗教間対話研究は、最初からこの問題に行き詰ってきた。他宗教を理解するためには、個々の宗教が閉じた意味空間であっては不都合であり、さらにまた閉じた意味空間である限りは、理論上、自宗教の優越性への批判を免れることができないからである。では、自分とは異なる宗教を理解するために、他宗教徒であってもその宗教を理解できる余地をつくろうとすれば、そのための諸宗教に共通する基盤のようなものを認めざるを得なくなる。結果、宗教間対話が可能だとするためには、すべての宗教を基本的には同質のものとして解釈する立場をとるよりほかに選択肢はない。けれども、諸宗教にはどうしても他とは異なる独自性があるように見えるのである。

包括主義が個別主義と名前を変え、宗教間対話研究の主舞台が諸宗教の神学から宗教学に代わったからといって、この永遠のジレンマから宗教間対話研究は抜け出せないように思われる。

そのような中、この問題に近年果敢に挑んでいるのが Paul Hedges である。彼は、「すべての宗教は他のソースから概念や実践を統合して出来上がっており、多かれ少なかれ自らの伝統に、何世紀にもわたって他の伝統から概念や実践を統合してきたのだ¹⁰」と述べる。グローバル社会の中でどれほど多くの人々が多様な関心やシンクレッティックな態度で、自分自身

のやり方を見出そうとしていることか。人間は一つの伝統にのみ縛られているわけではない。ハイブリッドなアイデンティティを人々は自由に展開させつつある。この世界の流れを考慮に入れるべきであるという彼は、個々の宗教がもつ、上述のようなラディカルな開放性と対話によって発見される洞察の中に諸宗教の共通性を見出す宗教多元主義者の探求方法を結び付けようと腐心している。その試みが果たしてうまく実を結んでいるのかについて筆者は疑問を感じざるを得ないが、停滞気味であった宗教間対話研究に一石を投じる試みであったことは間違いないと思われる。

2. 2 ファンダメンタリズムの挑戦を受ける宗教多元主義

宗教多元主義には従来さまざまな角度から批判が提出されてきたが、最近大きくクローズアップされるようになった指摘が、ファンダメンタリズムを宗教多元主義はどう位置付けるのかという問題である。宗教多元主義は、ファンダメンタリズムも一つの同じ頂上に至る多様な道のうちの一つと考えるのだろうか？宗教がかかわると考えられる紛争の火種となるのはこのファンダメンタリズムであることが多いにも関わらず、彼らは宗教間対話のテーブルに着くことがない。穏健なイスラム教徒がテロを起こしたイスラム教徒を指して、「あれは本当のイスラム教徒ではない」という映像が繰り返しメディアでは流されるが、そこからもわかるように、ファンダメンタリズムは宗教間対話の相手としてふさわしくない／対話の相手にもならないと考えられているようなのである。けれども、宗教間対話が紛争解決のため、すなわち平和のためにおこなわれるのであるとするのなら、このファンダメンタリズムとこそ宗教間対話をしなければ意味がないのではないだろうか？

ファンダメンタリズムの拡大は、異なる宗教間の平和や理解という非現実的な夢を追い求め、現実の厳しさを知らない理想主義者のためのエクササイズが宗教間対話であるという確信を生み出している⁹⁾。

ここには宗教間対話にとって重要な問題が横たわっている。すなわち、対立の解決のための対話であるならば、それは当然対立している当事者がおこなってしかるべきと思われるにもかかわらず、宗教間対話は対立の当事者同士の間でおこなわれていないという問題である。宗教間対話は当事者性を欠く対話であるがゆえに、「宗教間対話は何の役に立つのか？」という疑問が出されるのである。

これまで宗教間対話の多くは、それが「エリートの対話」と呼ばれるほど、各宗教を代表する人々あるいは指導者によっておこなわれてきたというのが実情である。しかし、それに対する反省がヴァチカンからも表明されるようになってきている。2013年、ローマで開催された第19回教皇庁宗教間対話協議会と国際イスラム教対話フォーラムとのミーティングにおいて、Jean-Louis Tauran 枢機卿は次のように述べた。

宗教間対話は華やかなものになりつつある。宗教間対話をおこなう協議会も多数存在する。しかし、十分に互いを知りえていないということ、われわれは明らかにしなければならないだろう。もちろん進展はある。が、掘り下げることができたかといえばそうではない。草の根レベルでの振舞いに変化をもたらさなかったということ、それが、宗教間対話がエリートの対話であるということの意味である。ストリート、学校などの人々に確実に届くような方法を探さなければならない時期に来ている⁴⁰。

すでに宗教間対話に対する失望は、2000年には顕著に示されるようになっていた。2000年8月28-31日にニューヨークの国連で開かれたミレニアム・ワールド・ピース・サミットには1000人を超える宗教指導者が集まり、貧困の撲滅・環境問題・平和について話し合いがおこなわれたが、「すでに芽生え始めていたファンダメンタリズムにこたえるような運動が、この宗教間対話というフィールドでは導かれることがないという事実がむしろ強調された⁴¹」と George Evers が述べるとおりである。

そこに追い打ちをかけるように2001年9月11日の米国同時多発テロが

発生する。だが、この事件はあらためて、誤解を避けるためにも他宗教と共通の価値観はどれくらいあるのかを探り、相互理解をするための宗教間対話の必要性と、諸宗教間の協力、平和のためにも働くことの重要性を再認識させる出来事ともなったのであった。

宗教の名を借りたテロ・暴力が全世界的に広がりつつある現在、それいかに、誰が、どのように対応していくのか。宗教間対話はこの問題を避けて通ることは不可能であろう。

しかし、この問題に正面から取り組んだ宗教多元主義論者はいないように見える。また、それをどのように考えるのかについて真正面から取り組んだ対話もないようである。ファンダメンタリズムをどのように位置づけるのか、宗教間対話研究はその問いに答える必要があるだろう⁽¹²⁾。

2. 3 草の根宗教間対話

確かにエリートのおこなう宗教間対話では、そこに当事者性が欠落しているという意味でもファンダメンタリズムの脅威に立ち向かうことは不可能に思われる。しかし、ファンダメンタリズムにひかれる信仰者を減らすという意味でも効果的な取り組みは、世界各地でおこなわれ始めている。このタイプの宗教間対話が、この10年ほどの間、「下から」つまり草の根の運動として広まっていることは注目に値するだろう⁽¹³⁾。その中でも、とりわけ「新しい」とされる取組みを以下にいくつか紹介しておきたい。

①テーブルトーク Tabletalk

2012年にキリスト教神学者のC. T. R. Hewerとシーア派のウラマーによってスタートしたシーア派とキリスト教の対話。組織的で学術的な会議となることを望まず、10人までと人数を区切って(両宗教から5名ずつ)いるのが特徴である。参加者は一つのテーブルを囲み、流れるままに交流をおこなう。参加者は神学の中でのさまざまな専門分野を持っている人であったり、他の宗教伝統に属する人と信仰に対するコミットメントを分かち合うことに興味を持っている、西欧社会に住むキリスト教徒とシーア派

の人々である。対話は2日間にわたり、公式な宣言は出さないのみならず、簡単なブリーフィングが参加者の間で交換されるのみとなっている。2013年2月に開かれた最初の対話はイギリスのイスラミックセンターで持たれ、「言論の自由とその限界」がテーマだった。セッションは『クルアーン』と『新約聖書』を読み、静かな祈りから始まった。この、ある程度人数を限ったセッションの後、より広い参加者にも対話の場は開かれ、『クルアーン』と『新約聖書』における神の恩寵の本質について」といったトピックが扱われたこともあった。対話は神学や哲学、社会学、政治そして神秘主義など参加者の専門を生かしたものになった⁴⁴。

同様の試みとして、ケルン大司教区の Desk for Interreligious Dialogue による仏教とキリスト教の対話もテーブルトークの例として挙げてよいだろう。参加者は共通の話題について数年にわたり対話をおこなうのだが、学術的なトピックは避け、参加者は「仏教徒として」あるいは「キリスト教徒として」その立場を代表して話をするのではなく、個人的な見解を話すように促される。特定の宗教の信者として話をするとはそれは往々にしてモノログとなりやすいのだが、個人として話をするにより、パーソナルな対話になるのが利点であるとされる。

②小さな町の対話 Dialogue in a Small Town

1990年代初頭に、ドイツの小さな町 Bruhl で始まった「小さな町の対話」はそこに住むキリスト教とムスリムの出会いの例である。

ここでは、教理や神学について話し合うのではなく、他者の宗教伝統を理解しようと努め、一緒に町の祝祭を開くなど、共同体の中の協調性を強めるために一緒に行動をするという形式が重視されている。ここにおいて専門家やエキスパートは、サポートのために呼ばれるくらいである。

このような、祝祭を一緒に開くという形での諸宗教の交流は昨今盛んに見られるようになってきている。2013年にはモスクワにおいて、ラマダンのイフタール（ラマダンの期間中、イスラム教徒が日没後にとる最初の食事）をふるまうテントが公園内に設けられ、ロシア正教会やユダヤ教のリーダーたちが食事を共にしたというような例もその好例であろう。これは、

その地域の指導的な立場にある宗教者たちの活動であるため草の根宗教間対話とは言いづらい面があるが、祝祭をともに祝い食事を共にするという行動がまさに「草の根」であるということができると思われる¹⁰⁾。

これらに共通するのは小さなコミュニティにおける小規模な、そして基本的には宗教者という立場よりも一個人の集まりであるという点である。まさにそこが、これらの宗教間対話が「新しい」とされるゆえんであり、このような顔の見える範囲での宗教間対話が、「宗教間対話は何の役に立つのか？」という問いに答えを与えてくれる。

3. 「平和する」宗教間対話

3. 1 相互理解は対立解消の必要条件ではない

宗教間対話は何のためにおこなわれるのだろうか？宗教間対話は、対立している／しそうな集団あるいは人々の間で相互理解を深めることによって平和的な共生を目指すものだとは一般には考えられている。あるいは相互理解を深めれば対立は解消すると考えられているがために、世界中で頻発しているように思われる宗教が原因とされる紛争をなくすために宗教間対話が必要とされているのだと思われる。けれども、欧州における移民としてのイスラム教徒と受け入れ国側との間に生じる摩擦をフィールドワークから描き出した内藤正典の次の言葉は、現代世界で起きている出来事を知った上で、宗教間対話を論じよう／実践しようという時、重い響きを持つ。

…この国（著者注：オランダ）の多文化主義というものを理解するうえで、たいへん重要なポイントがある。それは、他者の生き方を権利として保障することと、他者を理解することは全く関係ないということである。まして、他者の生き方を尊重することが、他者を好きになることを意味するわけでもない。

カトリックの人がプロテスタントの権利を保障してはいても、それ

はプロテスタントを理解しているわけでもなければ、プロテスタントを好きなわけでもないのである。多文化共生という言葉は日本でもよく使われる。日本では、相互理解の上に多文化の共生を図る思想という意味が込められているが、そのような多文化主義はオランダには存在しない⁴⁶。

他者を理解することと、他者の生き方を権利として保障することは全く関係がない、という言葉は核心をつく。オランダの例をとれば、世俗社会のレベルにおいて基本的人権として他者の生き方／宗教を、介入することなくそのまま保持するという意味で多文化主義は存在しており、そこにいわゆる他者理解は必要がないのである。異なる集団の平和的共存に相互理解は必要条件とはならないという事実は、宗教間対話を実践する者たちには想定外と言ってもよいかもしれない⁴⁷。

ここには先に述べた、ファンダメンタリズムとの対峙を避けている宗教間対話（研究）の姿勢と実は通底する部分があるように見受けられる。相互理解が必ず相手への共感を呼び覚ますのかといえばそうではないことは、ISなどに代表されるファンダメンタリズムの問題を考えればすぐに理解できるだろう。ISに対して大部分のムスリムが「あれは本当のイスラム教徒ではない」というとき、それがISに対する「正しい」理解だと——ISから見れば大部分のムスリムの姿は墮落そのものだというのが彼らにとっての「正しい」相手の理解ということになるが——、それゆえISと対話の余地はないと彼らは考えるのであるから⁴⁸。

このように考えてみると、宗教間対話では平和的共存の前段階／前提として、他者理解が重要な意味を持っているということがわかるだろう。しかもその他者理解には、お互いを同質のものまでいかないとしても、少なくとも「良いもの」ととらえるということが含意されている。そうでなければ対立が起きてしまうから、である。

Hick は『宗教がつくる虹』の中で、次のように宗教多元主義の立場を語っている。

フィル：あなたのおっしゃるメタ理論、つまり多元主義的仮説では、さまざまにことなる教義体系は、普遍的絶対的な相容れない真理の主張から、ただ任意の伝統内でしか有効でない特殊な真理へと格下げされています。

ジョン：相容れない特殊性の場合に限っては、確かにそうです。しかし、私たちが解決しようとしている基本的な問題を思い返してみましょ。対立する信念体系のなかでは、せいぜいどれか一つが最終的に、また普遍的に真でありうることになるでしょう。しかし、そうした信念体系の機能する諸伝統は、結果から見れば、基本的には等しく神の実在にたいする有効な応答であるように思えるのです⁹⁹。(傍点、筆者)

また、このようにも述べる。

フィル：…あなたは、宗教的状况についての多元主義的説明が、それぞれの歴史的宗教によって与えられる説明と実際に矛盾するという事実にも、本当に煩わされないでいられるのですね。それはむしろ厚かましいことではないのですか。

ジョン：ある意味では確かにそうでしょう。しかし、異なる世界宗教の関係についてのどのような仮説も、もしもそれが単に一つの宗教を真と認め、他の宗教をみな偽と見なすのでなければ、そのうちの一つの宗教の信念体系に一致し、他のものの排除に向かうなどということはけっしてないという事実と直面しなければなりません¹⁰⁰。(傍点、筆者)

Hick が「解決しようとしている基本的な問題」とは、一つの宗教を真とする立場は必然的に他の宗教を排除する方向に向かってしまうという問題である。すなわち、自分の宗教だけを真とする立場をとると、それはかならず宗教間の対立を引き起こす原因となってしまうのである。諸宗教の対立を引き起こさないためには、一つの宗教だけを真と認める立場こそを排除しなければならない。さらに、一つの宗教だけが真であるという状態は宗教史の諸事実から見た時にも、裏付けられるものではない。そうであればこそ、一つの宗教だけを真としない宗教多元主義は「宗教史の諸事実にたいして、宗教的な観点からなされる、最も総括的で、最も経済的な説明²⁰（傍点、筆者）」となるのである。むやみに宗教の対立をあおるような立場を、現代において敢えてとることに意味はない、のであるから。

一言で言えば、宗教間対話・宗教多元主義はそもそも宗教間の対立を想定していないということである。だからこそ、対立の解消につながらない宗教間対話に意味はあるのか？と宗教間対話の実践者は問われ続けるのであろう。

では、宗教間対話には諸宗教の平和的共存に資するところはまったくくないのだろうか？²¹

3. 2 他者とともに生きられる関係性の生成へ

その答えとなるのが、前述の「草の根宗教間対話」である。それは、何らかの対立があり、その解消をねらっておこなわれた宗教間対話ではなかった。むしろ、対立をおこさないために、互いの友好・信頼関係を醸成するために宗教間対話はおこなわれていた。

この「互いの友好・信頼関係を醸成する」行為を「平和」ととらえることはできないだろうか。「宗教間対話は平和の役に立つのか？」と疑問が呈されるとき、その平和に込められた意味は何であるのか。ここで平和というが何を意味するのかについて、少し考えておきたい。

ガルトゥングが『構造的暴力と平和』の中で、構造的暴力——間接的に働いて飢餓や貧困などをもたらす仕組みの暴力性——の不在を「積極的平

和」と定義したのはつとに有名であるが、武力をもちいた対立がなければ平和であると考えことは現代においてはすでに不可能であろう。昨今メディアでもよく取り上げられるように、日本の子どもの貧困率の高さなどを考えれば、戦争は起きていなくとも決して平和とはいえない状況が平和とされる日本の中でいくらかでも散見される。また、戦時中であっても、家族団らんの時は各家庭には短時間ではあっても存在していたはずであり、家族団らんと平和をとらえれば戦争と平和は並立しないわけでもない。あるいは、アメリカの核の傘のもとでの日本の平和といういい方がなされる時、その平和とはどのような意味で平和なのだろうか。

『なぜ戦争は伝わりやすく平和は伝わりにくいのか——ピース・コミュニケーションという試み——』で、著者の伊藤剛は「平和」という言葉でイメージされるものは「戦争」という言葉でイメージされるものよりも人々の間での共有度が低いことを指摘しているが²⁹、宗教間対話の目的とされる平和も、宗教多元主義者 Hick が前提としていた諸宗教の相互理解ののちにもたらされる共感を基礎とした平和的交流とのみ考える必要はまったくない。

文化人類学者の小田博志は「実際には存在しているのに、光があてられない平和を見えるようにする概念的な視座を作る³⁰」として、「平和する」という表現を提示した。平和を状態ではなく、実践として、すなわち「すること」としてとらえることにより、極度に理想主義的な平和観の代わりに、現実的なあるいは実行可能な平和観を持てるようになるというのである。

肯定的な要素（友好や信頼）を活性化させ、引き延ばす能力として平和を定義することもできる。……私はここで平和を「他者と共に生きられる関係性をつくっていくこと」と仮に定義したい。「共に生きられる」には友好関係から打算的な利害関係まで含んでいる。…この定義は「関係性をつくる」という実践を表したものであるが、構造のレベルでは「他者とともに生きられる条件をつくっていくこと」という表現になるだろう³¹。

「他者とともに生きられる関係性をつくっていく」、草の根宗教間対話がおこなっていることはまさにこれであり、その意味で宗教間対話は「平和して」いるのである。

平和を対立のない状態とするのであれば、宗教が原因とされる対立が世界中で起きている現在、宗教間対話は確かに平和をもたらさないことになるだろう。一方で、世界で起きている対立の原因すべてが宗教にあるわけではないことも事実である⁶⁹⁾。宗教間対話さえすれば対立は起きないわけでもない。宗教間対話は顔の見える範囲での友好や信頼関係を世界の各地でいくつも醸成していくことを通じて、共生的な関係をつくりだしていくものである。それが、迂遠ではあるが平和な世界への一歩となるであろうと草の根宗教間対話をおこなっている宗教者たちは確信をしているのである。

おわりに

宗教間対話（特に草の根宗教間対話）は他者と共に生きられる関係性をつくっていく行為そのものであるといえるであろう。その時に、相手を正しく理解する、あるいは「良いもの」として理解するという意味での相互理解は必ずしも必要がない。そこに「生きられる」とした意味があるのである。

そして、共に生きられる関係性をつくる相手は宗教だけには限られないのではないかという視点に立った時、宗教間対話はさらに「平和する」ことにつなげていく可能性に開かれていくように思われる。

2013年に（公財）五井平和財団が主催する「平和賞」を受賞したことで日本でも名前が知られるようになった宗教間対話団体にフィリピンのシルシラ・ダイアログ・ムーブメントがある⁷⁰⁾。彼らは30年間にわたって、対立していたキリスト教徒とイスラム教徒の相互理解を目的に対話を続け、その結果、2012年10月にフィリピン政府とモロ・イスラム解放戦

線との間で和平枠組みの合意につながったとされている。

「シルシラ」とは、アラビア語で「鎖」や「つながり」を意味し、同じ神によって創られた人類の霊的なつながりを示す言葉でもあるのだが、そこから推察されるように、ここでの対話の基盤には、この団体を主宰するセバスチャーノ・ダンブラ神父の言葉——「神への愛、隣人への愛という、あらゆる宗教に共通する黄金律を指針としている」——がある。つまり、宗教間対話では、その関係性は多くの場合、「共通性をもつ」宗教「間」に絞られてしまう可能性が高くなりがちである⁸⁹。

しかし、そこにも新しい芽は生まれだしているように見える。それが、2011年の東北大震災後から東北で活動している超宗派ボランティア「心の相談室」の活動、「カフェ・デ・モンク」である⁹⁰。さまざまな宗教を背景にもつ宗教者がそこでは被災者と共に生きられる関係性をつくり出そうとしている。

小田博志は、共に生きられる関係をつくる時の促進剤となる物事に「平和資源」という名前を与え、その重要性を説いた。

関係論的な平和論において、平和資源の主要な役割は、人と人との関係を媒介することである。媒介としての平和資源は人間のこともあれば、モノや場所のこともある。人と人との出会い、交流する「施設」は、重要な平和資源である。ほかにも、人物、本、碑、言葉、写真、樹木など、さまざまなものが平和な関係性の媒介となって働く⁹¹。

カフェ・デ・モンクは平和資源の典型例と考えることができるだろう。そしてそこで被災者の声に耳を傾ける諸宗教者も平和資源である。宗教者ではない人々と共生的関係性をつくりだしていくこの試み——資源としての場をつくり出すことも含めて——は、宗教という資源を用いて平和をつくり出すという宗教間対話の今後の展開の一つの手本となるのではないだろうか。

注

-
- ① 土井隆義『キャラ化する／される子どもたち——排除型社会における新たな人間像』岩波ブックレット、2009年。
- ② 内藤正典『イスラム戦争——中東崩壊と欧米の敗北』集英社新書、2015年、172頁。
- ③ George Evers, “Trends and Developments in Interreligious Dialogue” in *Studies in Interreligious Dialogue*, 2003(2), p.234.
- ④ J.ヒック『宗教多元主義』（間瀬啓允訳）法藏館、1994年、74頁。
- ⑤ 岳野慶作訳解『スミミ・ボンティフィカツス——世界の平和』中央出版社、1966年、63頁。
- ⑥ Hendrick M. Vroom, “Pluralism vs. Particularity, Openness and Commitment”, in *Studies in Interreligious Dialogue*, 2011(1), p.115.
- ⑦ ここでは詳しく触れないが、宗教間対話を宗教学の方法として取り入れるという試みもなされてきている。例として、次のようなものが挙げられる。Dunbar, Scott Daniel, “The Place of Interreligious Dialogue in the Academic Study of Religion”, in *Journal of Ecumenical Studies*, 1998, Vol.35.
- ⑧ Paul Hedges, *Controversies in Interreligious Dialogue and the Theology of Religions*, SCM Press, 2010, p.241.
- ⑨ George Evers, “Trends and Developments in Interreligious Dialogue”, in *Studies in Interreligious Dialogue*, 2012(2), p. 228.
- ⑩ Radio Vatican, 21 June 2013.
- ⑪ George Evers, “Trends and Developments in Interreligious Dialogue”, in *Studies in Interreligious Dialogue*, 2001(2), p. 236.
- ⑫ Peter A. Huff は、「宗教多元主義はモダニティの世界観に立脚する限り、ファンダメンタリズムを単に不寛容な危険な潮流としてしかとらえることができない。しかしながら、ポストモダニストの視点に立てば、宗教間対話の従事者は、モダニティの限界に対するファンダメンタリズムの批判を正当に評価することができるようになり、宗教間対話はファンダメンタリストをすべての世界的な宗教の中に共通の基盤を見出す可能性に開かれるだろう」と述べている。Peter A. Huhh, “The Challenge of Fundamentalism for Interreligious Dialogue”, in *Cross Currents*, 2000(Spring/Summer), p.101.
- ⑬ もちろん、「エリートの間対話」がなくなってしまったわけではない。2014年の1月～3月の間だけでも、次のような宗教間対話の場が持たれている。
- ・2014年3月、ヴァチカンとイスラムのアズハルの大イマームとの間でコンタクトがあり、人身売買の撲滅とともに協力するという姿勢が示された。
 - ・2014年春、ドイツ人司教代表団がパキスタンを訪れ、パキスタンのキリスト教徒とムスリムとの間の平和と和解について共同でできることを模索する会を持った。
 - ・2014年2月、デリーで「平和の共同体の創造——アジアにおけるムスリムとキ

リスト教徒の関係」と題したセミナーが開かれている。

¹⁴ C.T.R. Hewer, "Shi'a-Christian Tabletalk", in *Salaam: Quarterly to Promote Understanding*, 35, pp.44-46.

¹⁵ 上記 2 つの例が、共に集まろうという意志を持っておこなわれた宗教間対話だとすると、日常生活の延長線上として意図的ではなく自然に、異なる宗教を持つ人々が一緒に祝祭を開いたり互いの施設（寺院や教会など）を訪れたりするようになっているという事例も、宗教間対話の一例として取り上げられることが多くなっている。たとえば、インドのキリスト教徒とヒンドゥ教徒は、インドという多宗教の文化の中で「民衆的な宗教性」をみな分かちもっているがゆえに、それぞれの宗教の持つ固有のやり方を時には公然と無視する形でそれぞれの祝祭はおこなわれ、その違いは見た目にはわからないほどになっており、それぞれの祝祭の日にはお互いの寺院や教会を訪れるのが普通であるといった例が報告されている。それでもキリスト教徒とヒンドゥ教徒はそれぞれ回心することもないがゆえに、アジア的な宗教間対話として、注目されつつあるのである。

¹⁶ 内藤正典『ヨーロッパとイスラーム——共生は可能か』岩波新書、2004年、99~100頁。

¹⁷ オランダの例は、オランダがいわゆる世俗国家であるために、つまり、人権などの価値観を普遍のものとすることを土台として成り立っている国家であるがためにそのような平和共存が成り立つという例であると考えられることも可能であろう。しかし、世俗国家を背景に考えなくとも、異なる集団同士の、相互理解・共感によらない平和的共存の形態もあることを、文化人類学者のグレゴールとスポンセルが明らかにしている (Sponsel, Leslie.E. and Gregor, Thomas (eds), *The Anthropology of Peace and Nonviolence*, Lynne Rienner Publishers, 1994)。

彼らは非暴力性を特徴とする平和的な民族集団の研究から、3つの形態の平和の在り方を導き出した。

①個人と集団との間に相互協力が結ばれることによって成り立つ社会的平和
 ②集団の成員内での不和を癒すことによって成り立つ修復的平和
 ③紛争の原因となる敵対する集団から離れて生活することで得られる分離的平和
 これらは国家などの大きな社会ではなく、比較的小きな民族集団を事例に考えられた3類型であるため適応の範囲が限られると思われるが、問題となっている場、また不和の原因から距離をとり、近寄らないこと、つまり相互理解をしようとしないうことによって成り立つ平和もあるという指摘は示唆に富む。辰巳頼子は「避難が生み出す平和——原発事故からの母子避難者が形成する新たなつながり」（小田博志・関雄二編『平和の人類学』法律文化社、2014年）において、原発事故が生じた場である福島から離れて生活することにより平和をえた母子避難者の姿を描いている。

¹⁸ そのような多くのイスラム教徒の態度がまた、「しかし、では、本当のイスラム教とはなんであるのか？それがまったく見えてこない」という批判を、テロの被害に遭ったヨーロッパの人々の間に渦巻かせるという状況になっている。

①⑨ ジョン・ヒック『宗教がつくる虹——宗教多元主義と現代』（間瀬啓允訳）岩波書店、1997年、76-77頁。

②⑩ 同書、86頁。

②⑪ 同書、89頁。

②⑫ 筆者は、宗教間対話の目的は諸宗教の平和的共存にだけあると考えているわけではもちろんない。信仰を持つものとしての相手への敬意から、相手の宗教を知りたいという気持ちから始まる宗教間対話も当然のことながら存在するし、対話から新たな知見を得て自らの宗教理解／経験を深めていくことを目的とする宗教間対話にも大いに意義があるだろう。

②⑬ 伊藤剛は『戦争は伝わりやすく平和は伝わりにくいのか——ピース・コミュニケーションという試み』（光文社新書、2015年）において、国際NGOピースボートの地球一周クルーズに参加していた若者に「戦争と平和の境界線はどこか？」をアンケート調査した結果を記載しているが、その結果は以下の通りだったという。

- ・人々の間に信頼関係があるかどうか（日本）
- ・誰かを殺すことを強要されるかどうか（日本）
- ・誰でも、いつでも、どこにでも自由にいけるかどうか（日本）
- ・命の保障がされていて不安がないかどうか（フィリピン）
- ・一人の人間の満足感が他の人にも伝わるかどうか（シンガポール）
- ・コミュニケーションがあるかどうか（イラン）
- ・誰かを根本的に好いていない状態があるかどうか（キプロス）
- ・精神的な力が物欲よりも弱まっているかどうか（ルーマニア）
- ・文化の違いやライフスタイルの違いを尊重できているかどうか（スペイン）
- ・表現の自由があるかどうか（ドイツ）
- ・本当の自分になることがゆるされるかどうか（ドイツ）
- ・他の文化と交流できるかどうか（ドイツ）
- ・少数派の人々が幸せであるかどうか（ポーランド）
- ・すべてがあるべき場所にあるかどうか（アイルランド）
- ・全員が過度に一方向に向いているかどうか（アメリカ）
- ・人権や命を尊重できるかどうか（メキシコ）
- ・自らの兄弟、姉妹を殺してしまうことがあるかどうか（ジャマイカ）
- ・我慢強くお互いのことを学ぶ気持ちがあるかどうか（ドミニカ）
- ・他の人の運命を支配しようとしているかどうか（パナマ）
- ・いろいろなものに境界や壁をつくっているかどうか（ベネズエラ）
- ・子供たちが遊べる場所であるのかどうか（ペルー）

まさに、「平和」という言葉がもつイメージが、育った国の文化的・政治的背景によってさまざまである、さらに言えば、同じ文化の元で教育を受けても人によって異なることがよくわかるだろう。

②⑭ 小田博志「平和の人類学序論」（小田博志・関雄二編、前掲書）、2頁。

②⑮ 同論文、6頁。

③ 現在ヨーロッパではヨーロッパ（キリスト教文化）のイスラム化への危惧がささやかれ、まさに宗教対立が起きているかのように日本では報じられることがある。しかし、内藤正典が述べるようにそれを宗教対立と考えるのは誤りである。「……宗教対立が根底にあるのだという説明では、現代世界で起きているイスラームとの緊張関係の原因を解明することはできない。イスラームが意義を申し立てている相手は、むしろキリスト教という宗教文明の規範から離れた後に成立した西洋近代文明なのである。スカーフ問題を見ればすぐにわかるように、衝突している相手はキリスト教会ではない。キリスト教と決別するために西欧で誕生した世俗主義とぶつかっているのである。」（内藤、前掲書、160頁）。

逆に、宗教対立が原因ではないという認識がいきわたっているパレスチナ-イスラエル問題においては、こじれてしまった関係の打開の手掛かりとして宗教間対話に注目が集まっているというような事例もある。詳しくは次を参照。Peter Dzedzic, “Re-approaching Inter-religious Engagement in Israel/Palestine: Moving Beyond Questions of Religious Identity and Experience”, in *Interreligious Dialogue*, pp.34-41.

紛争の解決／平和構築のためには、「それが脅かされると紛争につながるような人間にとって重要な欲求のことを紛争解決学では人間としての基本的な欲求（①身体・精神的な安らぎを確保しようとする欲求（security）、②尊厳を持った人間として認知されたいと願う欲求（recognition）、③どこかに所属したいといった帰属意識を満たそうとする欲求（identity））と呼びます。これが、十分に満たされていないか、脅威にさらされていたりするために不満や不安が生じ、紛争が生まれる」（上杉勇司他編著『ワークショップで学ぶ 紛争解決と平和構築』明石書店、2010年、41頁）ことを考えれば、「どのような状況下で、誰の、どのような基本的欲求が満たされていないために紛争が生じたのか」をまず分析し、把握することが必要となる。上杉の言うとおり、「人間社会では、安心、認知、帰属の欲求を満たすものは文化によって意味づけがなされ」（同書、46頁）なのだとなれば、パレスチナ-イスラエル問題にも宗教文化の要素が複雑に影を落としているものと考えられる。宗教的経験に的を絞ることによって得られる共感が相互理解の一步となる可能性があるのである。

しかし、いずれにせよ、宗教だけが原因で生じている対立というものはないのであるまいか。宗教間対話にすべてを託すのは過剰な要求と言えるだろう。

④ （公財）五井平和財団のHPを参照。<http://www.goipeace.or.jp/japanese/ho/65.html>

⑤ 当然のことだが、シルシラ・ダイアログ・ムーブメントの宗教間対話の活動がキリスト教とイスラム教の間のみ限られているがゆえに意味がないといっているわけではない。

⑥ カフェ・デ・モンクについては、次を参照のこと。大村哲夫「読書案内『臨床宗教師』」『国際宗教研究所ニュースレター』81号、2014年。

⑦ 小田博志、前掲論文、15頁。