

Contemporary Religion 2022

現代宗教 2022

特集
儀礼の変容

目 次

特 集 儀礼の変容

| | | |
|----------------------|--------------------------|----|
| 緒 言 | ……………『現代宗教 2022』編集委員会 | 1 |
| 対談 神田神社で考える神道の原点と未来 | ……………鎌田東二／清水祥彦 司会：弓山達也 | 3 |
| 対談 儀礼としての民衆デモ | —韓国・香港・台湾の事例をめぐって— | |
| | ……………真鍋祐子／伍 嘉誠 司会：藤野陽平 | 29 |
| 死生を支え合うコミュニティの思想的拠り所 | —手がかりとしての「対話」と「コンパッション」— | |
| | ……………竹之内裕文 | 61 |

羽黒山山伏集落の現状と山岳修行の変容

—コロナ禍を通して見えてきたもの—

..... 天田顕徳 93

パンデミック下の視覚表象と信仰

—アマビエ・マスク地藏・大仏の事例から—

..... 君島彩子 119

対談 水俣、福島を生きる宗教性

..... 石原明子／霜村真康 司会：弓山達也 145

路上（ストリート）の儀礼

—BLMとヒップホップの霊性—

..... 山下壮起 181

紛争下の聖地と宗教儀礼

—エルサレムにおける祝祭日の政治—

..... 山本健介 203

儀礼の変容

『現代宗教 2022』編集委員会

2019年の末から続く新型コロナウイルス感染症のパンデミックで、人類社会は巨大な衝撃を受けている。そのことによって、世界は大きく変わっていくのではないか。大きな変動期に入り混乱を極める時期が続いていくのか、人類社会のあり方が見直され新たな希望が見えてくるのか、にわかに予想することはできない。だが、「現代宗教のゆくえ」という観点から、「儀礼の変容」という点に注目してみると、何かが見えてくるかもしれない。

コロナ感染症が広まった地域では、長期にわたって人が集まって儀礼を行うことができなくなる事態が生じた。カトリック教会はミサを停止し、メッカ巡礼は大幅に人数制限がなされた。韓国のキリスト教系の団体やユダヤ教の正統派が安息日の集いに対して、厳しく取り締まりを受けるようなことも起こった。日本では葬式や法事の簡略化が進み、かわってオンラインの説法や読経に人気が集まるようなこともあった。

だが、特定の集団が定期的集まるような儀礼は、コロナ感染症に苦しむ前から簡略化が進んでいた。すでに長期的に儀礼の後退の傾向が続いていた地域が多いのではないか。また、それにかわる交わりの形が模索されていたのではないか。たとえば、不特定多数の人がリアルな場やデジタル空間で出会いながら、自己開示をしたり、ともに自己変容を求めるなどの機会が増えてきたのではないか。赦しや和解の新たな形も編み出されているのではないか。伝統的な宗教が果たしていた機能にとっ

てかわり、新たな儀礼的な交わりが育ってきているのではないだろうか。

災害、事故、事件などの後に即興的に悲しみをともにする空間が現出するようなことも増えている。米国のBLM運動では、テニスの選手がマスクに死者の名を記するなど、犠牲者の死を悼む新たな形態が目立った。伝統的な宗教施設や通過儀礼や季節の行事にも、じわじわと生じている変化があるのではないか。人と人をつなぐ交わりのあり方は、自ずから儀礼のあり方を変えていく。それは信仰やスピリチュアリティの内実の変化とも関わっていると予想できるだろう。

この特集では、以上のような問に導かれながら、現代宗教の動向を捉え、今後への展望を得ることを願っている。答えるのが容易でない問いだが、挑戦的な試みとなる可能性もある。

(文責：島藺 進)

対談 神田神社で考える 神道の原点と未来

鎌田 東二¹

清水 祥彦²

司会：弓山 達也³

2021年8月29日実施（於神田神社 明神会館）

新型コロナウイルスの流行を契機に、宗教儀礼の簡素化がいっそう進行するとの懸念が表明される一方、オンラインでの宗教活動やバーチャルな参拝といった新しい儀礼のあり方にも注目が集まっている。

本対談では、宗教学者であるとともに日本各地の神社や山岳で新たな祭や神楽、独自の修験道を始めた鎌田東二氏と、「神田明神」として地域社会に親しまれ、伝統を受け継ぎながら、SDGsへの取り組みや秋葉原のポップカルチャーとのコラボレーションでも知られる神田神社の清水祥彦宮司に、神社神道の過去と現在、そして未来をテーマに語っていただいた。少子高齢化や過疎化、パンデミック、さらにはAIが人間の知能を凌駕するシンギュラリティといわれる時代の到来に、宗教はいかに対応しうるのだろうか。

¹ かまたとうじ：上智大学大学院実践宗教学研究科特任教授兼グリーンケア研究所所員

² しみずよしひこ：神田神社宮司

³ ゆみやまたつや：東京工業大学教授、(公財)国際宗教研究所常務理事



弓山 今回の『現代宗教 2022』の特集テーマは「儀礼の変容」となっております。コロナ禍になり、オンライン参拝やバーチャルな儀礼が注目されるようになりました。しかしながら、それは宗教の可能性を示すという向きもありますが、むしろ苦肉の策、ネガティブに見ると撤退、後退ととらえる見方もあります。言うまでもなく宗教は「密」を基調としてきました。しかしながら感染症は、この「密」自体を避けなければならない風潮を生み出しています。そしてこの傾向は実はコロナ禍前からあって、「儀礼の変容」ということでは、葬儀の簡素化、祭りの担い手の減少、教団行事の動員減は、ずっと前から指摘されていたことでした。その背景には少子高齢化や過疎化や価値観の多様化があることは明らかでしょう。つまり「儀礼の変容」のネガティブな側面は、宗教だけでなく社会全体の現象と地続きで、この問題は社会全体で共有することができるかもしれません。

そのような中で、天河弁財天、伊勢で猿田彦神社での「おひらきまつり」、東日本大震災後の石巻では雄勝おがつほういんかぐら法印神楽という新しい神楽を先導され、お住まいの京都では独自に東山修験道を始められた鎌田先生、そして江戸総鎮守の神田神社という伝統を踏まえ、KANDA FESTIVALなどを開催され、アニメやフィギアとのコラボも取り入れ、氏子地域の諸問題や創建 1300 年に向けて SDGs に対する社会的な風潮に鋭敏に対応してこられた清水先生とのご対談は時宜を得たものと思います。お二

人の先生の活動は宗教界のみならず、他の分野からの注目を集めるのは、先ほど触れたように先生方が取り組む問題が社会全体で共有され、その指し示す方向性に社会全体が注目しているからだと思われます。

それでは、まず鎌田先生から、今のお気持ちなどをお聞かせいただけますでしょうか。

神田神社の場所が持つ意味

鎌田 はい。現在の心境は、京の都から江戸にやってきたとでもいうような、時空がちょっとねじ曲がったような不思議な感覚でいます。というのも、今までは週に1回は大学での出講のため京都から東京に来ていたのですが、ここしばらくは新型コロナ禍のため足止めされているじゃないですか。そうしたなかで今日、新幹線でいつものようにやって来て、御茶ノ水駅に降り立った。湯島聖堂の脇を歩いて、その湯島聖堂の北側に、ライバル意識というか、対抗するかのように神田神社の鳥居があって、そこを抜けると楼門があって、そして本殿へと入っていく。そうして、先ほどの昇殿参拝となったわけです(写真1)。



写真1：対談前の正式参拝に際し、石笛・法螺貝・横笛を奉奏する鎌田東二氏

参拝の際、私は石笛、法螺貝と横笛を奉奏したわけですが、聖なる場所というのは、そうした儀礼における奥ゆかしさとか清らかさといったものを支える根本構造ですよ。私は、宗教の三要素とは「神話」と「儀礼」と「聖地」だと常々言っています。まず、世界の起源や人間の成り立ちなどを語る神聖な物語が必要です。当然それは、神様を祭ることにもつながっていて、首を垂れて、神に対して祈って、儀礼がなされる。でもそれはどこでもいいわけじゃない。ある特定の場所を選定して、そこにおいて祭り、儀礼は行われる。だから、場所性は極めて重要な意味合いを持っている。

非常に古くからのその場所の神聖さだとか、あるいはそれぞれの地域における人々の神の物語を大事にしている営みがあって、それがここでは神田神社として長らく維持されてきた。神田神社や神田祭の意味や力、あるいはそれを支えた江戸の気風みたいなものを、今日ありありと感じることができました。

それは、対抗軸としての湯島聖堂を私が意識したからなんですね。湯島聖堂といえば日本における最大の儒教の拠点です。幕藩体制は湯島聖堂をある段階で神田神社の目の前に、ある種政策的に置いた。第五代徳川綱吉が元禄3年（1690）に上野の忍岡にあった林家の私邸にあった廟をこの御茶ノ水の湯島の地に移し、儒学の拠点としますね。その10年後の元禄13年（1700）から、神田明神の社家であった芝崎好高の家で国学の講義を始めますよね。そこには、緊張関係があったと思うんですよ。そういう緊張関係の中で、儒学に対抗するものとして、日本の精神性をもう一回深掘りしてみようと国学が生まれてきた。そういうことを今日は強く感じましたね。300年ほど前に、荷田春満がここへやってきて、目の前の湯島聖堂を見ながら、湯島聖堂の真ん前で、わが国の神信仰というものがいかなるものであったかを問いかけていった、そしてこの神田神社で国学を講じ、ここが江戸国学の発祥の地になった（写真2）。その場所の感覚であるとか、その時間と空間を、非常に強烈に感じました。



写真2：神田神社前の「国学発祥之地」碑

弓山 ありがとうございます。それでは、清水先生からも今のお気持ちなどお聞かせいただけますでしょうか。

清水 はい。この神田神社ですが、ここには二つの大きな流れがあるんです。神田神社にはオオナムチノミコト（大己貴命、オオクニヌシの別名・だいこく様）、スクナヒコナノ命（少彦名命・えびす様）と平将門命という、いわゆる三柱の神様がいらっしゃるのですが、そのだいこく様、えびす様の文化は、西の出雲から来てらっしゃる。そして、将門様の首が飛んできたのはやはり京都から、西からなんですね。そういう意味で、常に神田神社には、西からこの東へという流れがございます。古代には出雲から、そして中世から近世には京都から、優れた文化を、江戸の地に収めていただき、そしてそれが今、江戸総鎮守として都市の発展とともに花開いてきた。

そういった意味でも、本日、京都から鎌田先生にお越しいただいて、ご神前で法螺貝や岩笛を吹いていただいたわけですが、そうした古代から流れる目に見えない文化というものが、先生を通してこの神田神社で具現化されてきた。そういった文化の流れを、私は、本日久しぶりにお会いすることによって感じることができました。本当にうれしく、ありがたく思います。

神田神社の祭神と歴史

弓山 続いて鎌田先生と清水先生が、どのような経緯でお知り合いになられたのか、おうかがいしてよろしいでしょうか。

清水 はい。皆さんのお手元にも「神道ルネッサンス」と書いてあるチラシが置いてありますけれども、これは神田神社で行った平成20年度の明神塾のもので、このときに鎌田先生を塾長としてお迎えいたしました。日本文化の根源としての神道に新しい価値を見出すための特別な講座ということで、鎌田先生の当時の神道への思いをしっかりと出していたいただいたのが14年前のことになります。

鎌田 私がこの「神道ルネッサンス」という副題の講座で非常に意識したのは、やっぱり江戸国学がこの神田神社から始まっていることでした。そのことの意味を、もう一回われわれはよくよく考え直さなければならぬんじゃないかと思ったわけなんです。

江戸幕藩体制下で、徳川家は京都をモデルにして上野の寛永寺を置き、そして、それに向き合うものとして日枝神社を、そして西のほうには、徳川家を守る菩提寺として増上寺を置き、そして先ほど言ったように神田神社と湯島聖堂を真向いに合わせながら、江戸を平和な場所にしていくための様々な工夫や仕掛けをした。その結果、二百数十年にわたった安定、「パクス・トクガワナ（徳川の平和）」と呼ばれる安定期を迎えて、江戸の文化が非常に安定的に栄えたわけです。そういう中で歌舞伎であるとか江戸特有の庶民文化も広がっていったわけですが、このことは京都の発展のプロセスと大分違うように思うんですね。

京都はやっぱり公家、貴族を中心にして、京都三山の寺社とともに栄えていった。そこにはみやび、つまり王朝的な雅の文化が主流なんです。寺社も、上賀茂・下賀茂神社のように、王権、御所とのつながりが非常に強く持っています。それが、江戸に来ると、御所との関係において成立するような構造とは違う、もっとむき出しというのか、もっと庶

民と直に触れ合うような心意気というのか、そういうものがあつた。その庶民と触れ合う拠点の一つが神田神社だつたと思います。また、浅草神社の由緒も、東京の漁師たちの神秘的な出来事や奇瑞の成り立ちと関係していると思うんですが、この二つの神社は非常に庶民的ですよ。

それに、神田神社の祭神について言えば、ある意味では反逆的な平将門公という人物を祭神に迎え入れている。神田神社が持っているこの精神、ある種の悲哀の精神性というのか、それは非常に庶民の心の在り方、江戸庶民の「もののあはれ」、心意気として、とても重要なポイントではないかと思うんですね。そして、出雲の神様は、自分たちが大切にしてた場所を天孫系の神々に譲る、つまり国譲りをしているわけですから、痛みを含み持っているわけです。自分たちが耕し、大事にしてきた土地の支配権を譲るといふのは、本当に大転換で、神々の大政奉還みたいなわけですから。

平将門は、平安時代の最大の敗者ですね。それにまた、日本の古代の神々の物語の中で、敗者と言えるのは大国主の神様です。さらに、恵比寿様という神様も、なんかよく得体の知れない蛭子と結び付いたりしています。同じく恵比寿様と結びけられる事代主という神様も、美保ヶ崎での青柴垣の神事があるように、この国譲りのときに海に隠れていったという物語を持っているので、やっぱり身を引いていく神様なんですよ。そういった“敗れた神様”とか“身を引いた神様”を祭っている神田神社の持っている痛みの深さ、あるいは痛みを知る神々の「もののあはれ」といふものを、今のような悲哀が満ち満ちているような時代において、私たちはもう一回感じ直さなきゃいけないと思います。

弓山 ありがとうございます。今、鎌田先生が神田神社の場所や政治的な位置づけをめぐって、緊張関係や反逆性、痛みや敗者という言葉を使って説明されましたが、宮司の清水先生は、神田神社の場所性、政治性をどのようにお考えでしょうか。

清水 はい。神田神社は、神社でありつつも、実は仏教の方々と大きな

関係を常に持ってきました。四神相応の地として、ここを江戸城の北東、いわゆる鬼門の封じ神として策定し、都市計画に落とし込んでいった人物は、有名な天台僧正だと言われています。そして、将門塚もそうなのですが、初めに将門様の魂を鎮めたのは、一遍上人の二祖、真教上人という、遊行僧の方だったという歴史があります。その後、神として祀ることを芝崎神主家が行いました。この神と仏の関係を、鎌田先生は追究されてこられました。

ご存じのように明治維新の神仏分離令以降、神と仏が国家の政策によって明確に切り分けられてしまい、神社は一つの組織になり、仏教は宗派ごとに、それぞれ教団という組織になり、近代の宗教界が形成されることになってしまった。その中で非常に残念なことに、儀礼や儀軌の型を踏襲することが中心になってしまって、宗教性そのものがだんだんと薄らいできてしまっているのかなと感じております。

鎌田先生は700回以上、比叡山を登拝して東山での修験、いわゆる回峰行をご自身でなさっています。お話をうかがうところによると、バク転を入れられるなど、儀軌による回峰行とは違う、鎌田先生ならではの形で祈りを納められながら登拝をされていらっしゃる。

現代宗教は、儀軌とか儀礼とかに頼りすぎて、宗教の本質の力がどんどん弱くなっているのではないかなと私は感じております。そういう中で、鎌田先生のように、精神的な新しい地平線を開いていく試みがこれからもっと必要になっていく、そんな気がしております。

神田神社は秋葉原の氏神様ということで、新しいカルチャーを積極的に取り込み、古い形の神道に固執するだけでなく先端都市秋葉原のカルチャーを氏神様として、新しい時代の流れを受け止めながら、それに応じた神社の多様性や可変性といった力を大切にしていって、そうした神社がもつ本質的な宗教文化の発展というのを、今、常に志しています。それが、神道ルネッサンスの原点となり、神道を学んでこられた鎌田先生の学問の力と、さらにご自身が創作なされた新しい儀礼に伴う大きな精神的な力をいただくことによって、初めて新しい宗教の力というものが発揮できるのではないかと思います、明神塾の塾長をお勤めいただい

たわけです。

弓山 ありがとうございます。いま、宮司としてのお立場から既成の伝統的な宗教の儀礼の力が弱まっているという言葉聞き、ちょっと驚きました。新しいものを取り込んでいるという話も、後ほどお聞かせいただければと思います。

ところで清水先生から、鎌田先生の東山修験道について、バク転のことが出てまいりましたが(笑)、それはどんなことなのでしょうか。

東山修験道と「バク転」による祈り

鎌田 私は、徳島で阿波のお遍路さんの姿を見て育ちました。お遍路さんの一番札所である霊山寺は、阿波国の式内社で一宮である大麻比古神社の境内地にすぐ隣接しているところにあるんですよ。なので、神と仏が分離されない形で人々の中に溶け込んでいる宗教風土の中に育っています。その後、大学に行ったりして、神と仏との理論的な違いを認識するようにはなりましたが、でもそれは理性的な認識であって、私の皮膚感覚とか、民俗的な慣習の中にあるものからすると、そんなに画然と分けられない。そうしたことがまず基盤としてあった。

そして1984年であったかと思いますが、天河大辨財天社と出会ったことが一つの大きな転機となりました。ここは神仏習合や修験道の拠点で、神社の中で般若心経を読誦したり、ひんぱんに修験者が訪れてくる。私はもう300回以上も参拝に行っていますから、その神仏習合の構造と文化が、私の中に染み込んでしまっている。

1995年に阪神淡路大震災が起こったとき、これが淡路島から起こったというのが大きな衝撃でした。淡路島は国産み神話の一番目の島ですから。このことを、日本の国産みをもう一回し直さなければいけないというメッセージとして、非常に深刻に受け止めた。でも、日本をどういうふうに産み直すことができるんだろうと悶々としていた。ところがすぐに、オウム真理教事件が起こり、この中で宗教、特に仏教や新宗教

に対する警戒心が、社会的に非常に大きくなって、スピリチュアルなものに対する警戒心も一挙に高まった。

そういう中で、自分たちをもう一回見直すというのか、祭りというものを見直すということで、猿田彦神社の宇治土公貞明宮司からの呼び掛けで猿田彦の「おひらきまつり」を始めて、10年以上にわたって行ないました。また、1998年には「神戸からの祈り」というボランティアで市民の祭りを行って、神戸に向かって淡路島の伊弉諾神宮で祈ったり、野島断層の岬の突端で祈ったりとしました。そして、1998年の8月8日という888のぞろ目の日にメリケンパークを借りて満月の夜に鎮魂祭コンサートをやったり、その後、東大寺の前で「虹の祭り」を行ない、月山のふもとの牧場を借りて、出羽三山神社の修験の神主さんたちとも一緒になって「月山炎の祭り」をやったりしました。そうした、民間の市民の祭りを、1990年代後半、阪神淡路大震災やオウム真理教事件の後やってきたのです。

その後、21世紀になって、世界が宗教的に大きく変容していくんですね。2001年9月11日のニューヨーク同時多発テロ事件があって、宗教に対する警戒心から、さらに深刻な宗教的対立の時代になって、宗教間対話なんか果たしてできるんだろうとか、WCRP（世界宗教者平和会議）あるいは比叡山の平和サミットみたいなものが、本当にどういうふうな形でこれからできるのんだろうとか、そういう疑念とか不可能性みたいなものを深刻に非常に感じたりする中で、経済的にもリーマンショックが起こり、あげくに2011年の東日本大震災あるいは原発事故が起こった。

そのさなか、私は2003年から関東から京都に移り、京都の大学で研究や教育活動をするようになったわけですね。で、そうこうしているうちに、京都という場所から日本の文化や日本の宗教を考えていくと、非常によくバランスが取れているように思えてきたんですよ。やはり京都という場所は日本の縮図だになって。

縮図というのは、まず京都は完全な盆地なんですね。日本の集落の多くは、文化人類学者の米山俊直さんが言われたように、盆地構造を持つ

ていることが圧倒的に多いわけで、日本の住まいや文化は盆地と切り離せないものとしてあった。そういう閉鎖的であり、一部開放系にもなっている所で、安定的な集落や地域が営まれてきた。ただ、こういう構造の中にある京都を、初め私は嫌いだったんですね、閉鎖的で、滞留しているような、止まっているような感じがして、窮屈でかなわないみたいな感じがあったんですよ。

ところが、2006年10月、時間があつたので、ちょっとだけ左京区の東山山系に足を踏み入れた途端、自分の中になんか皮膚変容が起こってきたんですね。えーっ、ていうような。京都という、優美とされる王朝文化が街中で色濃く残っている所でも、一歩東山山系の一部に入ると、こんなにワイルドな部分が残っているのかと。本当に驚きで、それが私が東山修験道に入り込んでいくきっかけでした。

その日から毎日のように山歩きするようになって、比叡山の頂上近くのつつじヶ丘という所まで行き来するようになりました。つつじヶ丘は東山修験道の聖地の最終ポイントで、そこまで行く途中にいくつか拝所



鎌田東二 (かまた・とうじ)

1951年3月生まれ。2016年より上智大学グリーンケア研究所および大学院実践宗教学研究科特任教授。著書に『神界のフィールドワーク』『ケアの時代 「負の感情」との付き合い方』など。

があるんですね。それは滝や川とか、多くは樹木です。木に名前を付けて、たとえば魚みたいなものには森の魚君だとか、森の妖怪君、森の猿田彦君、森のプラトン君、森のモアイ君と名付けた樹木がいっぱいあって、そこに行き帰りに挨拶をしていくんですよ。そして、途中に2カ所あるお地藏様に手を合わす。つつじヶ丘にはさらに15～20ぐらいお地藏様があるので必ず般若心経と各種真言を奉唱します。

つつじヶ丘は三方がダーッと開けていて、琵琶湖が見えて、北のほうには福井の白山、西のほうには愛宕山が見えて、非常に風光明媚な、比叡山で一番美しい場所なんです。ああ、回峰行者や比叡山のお坊さんたちは、こうした場所で比叡の地に住む神々を感じつつ、天台本覚思想や「草木国土悉皆成仏」の思想といったさまざまな新しい信仰を生み出していったのか。こうした山との緊張関係の中で得た新しい信仰を、鎌倉仏教の祖師たちは山を下りて行って庶民のいる場所で説いたのか。そういう、京都盆地の中の鬼門であって最も重要な所で、私は日本文化の原型みたいなものをあらためて感じ取ったんです。

私は毎朝比叡山に向かって、法螺貝などを三十種類あまり奉奏し、祝詞を唱え、般若心経や真言を日々唱えています。そういう形式的・定型的な祈りにプラスして、自分の身一つでできる祈りをしなければならないという思いに駆られてきたわけですよ。それが私の場合はバク転だったんですね。

私は首にへその緒を3周巻いて生まれてきたので、母親の胎内で既にバク転をしていた。だから、それを自分にとっての聖地であるつつじヶ丘で、祈りとして捧げようとふと思った。この前も729回目、天地人に対する祈りとして、バク転3回をやったんです。それは怖いと思ったりできないし、70歳にもなるとだんだんジャンプとか怖くなるわけですが。でも、大げさに言うと仏教でいう「捨身」みたいな、身を捨てるとか身を捧げるみたいなものがどっかにないと、祈りというのは成立しないように思うんですね。自分の欲望と自分だけの都合だけで生きようとしたら、本当の祈りにならないんじゃないかという思いがあった。それで、ちょっと危険でも自分の中の不安や境遇を一回祓い清めるような気

持ちで、バク転を、自分ができる一つの禊祓や祈りの儀礼として行うようになったわけです。

神道と社会との「ズレ」

弓山 鎌田先生からは「日本文化の原型」という言葉がありましたが、こうした原型への回帰や復興、つまりルネッサンスといいますか、文化の新しい更新みたいなものを、伝統宗教はどういうふうに学んだり、ヒントを得ることができるのか。そうした点について、たとえば神道ルネッサンスの講座を経て、清水先生がどんなふうに使われたかおうかがいできますか。

清水 はい。今、仏教も神社も少子高齢化、過疎化と伝統的な家社会の意識が変化することによってどんどん厳しい状況になりつつあります。それに対して今後は、鎌田先生のような、これまでの既成の概念にこだわらずに新しいものを創造する力や思考性を持った方の知見を頂戴する



清水祥彦（しみず・よしひこ）

昭和35年6月生まれ。昭和58年國學院大学卒業、平成28年より東京都神社庁副庁長、令和元年より神田神社宮司。

ことによって、既成の宗教観に固執するだけでなく、新しい宗教観の地平線を見出すことが現場の人間として、とても必要なことと強く感じて、鎌田先生のお話を大変興味深く頂戴した次第です。

先ほど先生のお話の中にもありましたが、古代の律令体制が崩壊して、武家が台頭して、そこに飢饉や災害が多発することによって、社会が古代から中世へ替わるときに、法然上人や親鸞上人、道元禅師、日蓮聖人という当時の宗教的クリエーターたちが、いわゆる鎌倉新仏教と言われる新しい宗教を興していったという歴史があります。ただ残念なことに現代は、既成の仏教や神社は、明治以降に与えられたそれぞれの役割を果たすことに一生懸命になり過ぎて、儀礼とか儀軌に頼り過ぎて、本当の意味での宗教的なコンバージョンと言いますか、転換力が非常に今、衰えている。そういった意味で、神道ルネッサンスという概念を鎌田先生に立ち上げていただくことによって、少しでも新しい力を神社組織の中にも頂戴したいという思いがあって、ここまで来た次第です。

現在の神社制度は、明治以降の近代的な仕組みの中で生まれてきた新しい制度です。私自身、今、東京都神社庁の副庁長として、神社庁という組織を維持発展させるための仕事を一生懸命させていただいております。神社の立場で、日本の美しい伝統を守るという視点で、いろいろと活動をさせていただいていますが、ご存じのとおり、8月15日の戦没者の慰霊については、靖国神社に対する政治的な問題を十分解決できていません。また現在も天皇制について、男系の継承などの様々な課題がございますし、夫婦別姓やジェンダー問題などもあり、社会と神社の伝統的な意識のズレを非常に大きく感じるようになりました。

さらに、このパンデミックの中で様々な問題、たとえばコロナワクチンを宗教的にどう解釈するのか、それに対する明確な答えを出している宗教教団は、残念ながらほとんどないんじゃないかなと思っています。むしろ、宗教教団からクラスターが発生してしまいかねないような状況で、現代社会の新しい波に乗り切れていない既成の教団の、儀礼や儀軌に頼り過ぎている在り方は、非常に危惧されるところかなと私は思います。それぞれの既成教団は、しっかりとしたエビデンスに基づく形で、

信徒の方々を安心、安堵させる宗教的な発言が今、大変求められている。それが、残念ながら宗教者の側から出ていない。

来るべき新しい時代に向けて、こうした問題を考えるうえで、鎌田先生のように神道だけではなく、仏教やキリスト教の概念にもご造詣の深い識者の広い知見を頂戴しながら、既成教団のフォーマットにこだわるだけではなく、儀礼・儀軌の形を乗り越えて進んでいく道を、われわれは見出していかなければいけないのかなと思っています。実際、このパンデミックは一つの過程だと思っていまして、むしろ、これから本格的に、第4次産業革命と言われているAIですとか、ロボット、さらには自動運転、バーチャルな形の様々な技術が発達することで、人間性が非常に追い詰められていく社会の到来、いわゆるシンギュラリティがあと数十年で訪れる。そのときに、宗教ならびに宗教団体が、それにどう対応していかなければいけないのか。その糸口が神社にとっても、仏教にとっても、本当に今、求められているように思います。

弓山 ありがとうございます。社会問題をめぐって、清水先生は「社会とのズレを感じる」とありましたが、家族のあり方、病いや障害を宗教的にどうとらえるかなど、社会的な課題と向き合うことは、宗教としてなかなかしんどいことなんだろうなと拝察します。

清水 先生に一つお聞きしたいのは、神道で「国つ罪」とされてきた「白人」や「胡久美」という概念のことです。神道では祝詞のなかで、異形な人を白人、胡久美と呼んできました。神社本庁版の大祓の中には白人、胡久美は出てこないのですが、中臣祓には書かれています。今回、パラリンピックが行われて、多様性ある方々のご活躍されている姿を拝見して、白人、胡久美とされてきた人々と神道はどう向かい合えばいいのか、先生のご解釈をいただければありがたいのですが。

鎌田 白人、胡久美という言葉に、私は神社神道が持っている排他性というのか、偏った見方を今まですごく感じてきたんですよ。「天つ罪」

は「^{あはなち}畔放・^{みぞうめ}溝埋」とか田んぼのあぜ道を壊す罪とか、須佐之男命の行なったいくらか能天気な罪なのに、一方で「国つ罪」として「己が母犯せる罪」という近親相姦が入っていたり、「白人、胡久美」という先天性の異常が中臣の大祓詞の「国つ罪」としてあることについては、私は後からできてきたものと思っています。つまり、神道が禊や祓を中心にして確立してきた律令時代の神学体系、中臣氏が非常に重要な役割を果たしてきた時代の神学体系を引き継いでいると思うんです。

『古事記』や『日本書紀』などの古典をよく読んでいくと、異様な力を持っている神様は結構出てくるんですね。親指ほどの大きさの^{すくなびこなのかみ}少名毘古那神とか八岐大蛇とか一つ目小僧みたいな、異形の神々とか異形の力みたいな存在が当たり前のように出てくるじゃないですか。私はそちらのほうが日本のメンタリティの深層的なものとしてあって、中臣神学はこれを排斥して、枝葉を払い取り除いて、「こういうものが清らかである」というモデルを提示して、清らかなものだけを神聖として強制してしまったところがあるんじゃないかと思っているんですね。その中で、天つ罪・国つ罪を概念規定し、例示した。

私は最初から非常に違和感がありました。今言ったように、日本人は自然現象を見ても、^{あらみたま}荒魂と^{にぎみたま}和魂があるのに、荒魂の非常に異常な状態を生み出すところに「ちはやぶる神」を見出してきた。私は、蛭子にも神聖性を見出せると思うし、そういう異常とされているものの中に働いている神聖性、ちはやぶる神の働きを捉えるほうがむしろ日本の精神性に合っていると思います。異能を持つ存在の力を非常に神聖視してきた文化、文脈がある。そこを忘れて、古典に出ているから排他的だと捉えるのは、日本全体の思考の構造からすると偏っていると感じます。大きい文脈の中で、障害やいろんなことを、劣るものではなくて、神の働きの現れ、^{くしみたま}荒魂や^{さきみたま}奇魂や幸魂の現れの一つと見てきたのだと思います。

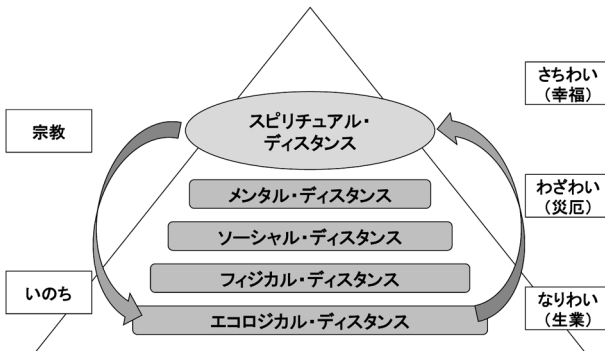
そうでないと平将門公を位置付けられないじゃないですか。異端分子として処刑されて、首が飛んできた。これ、最大の異形じゃないですか。その異形の中に神聖性を見出したわけでしょう。

清水 ありがとうございます。よく分かりました。

「哲学」をもつことの必要性

鎌田 この1年間で一番社会のズレというか、社会的に問題になったキーワードはディスタンス、距離ですよね。今この対談でも私たちは距離を2mくらい取らなければいけない。でも、神社の祭りは肌と肌を触れ合わせておみこしを担ぐわけじゃないですか。いわゆる三密状態になることによって力を生み出してきたものが祭りですよね。じゃあその中で、どういう新しい儀礼・儀軌をわれわれは構築できるのが、それぞれに投げかけられていて、いろいろ苦しみながら試行錯誤しているところだと思うんですね。

ディスタンスをある種哲学的に問い掛けると、私は、間違っただィスタンスの取り方を日本の社会や宗教政策はしてきたと思っているんですよ。一つは神仏分離というディスタンスの取り方。これは、私から言わせるとやっぱり政策として間違っているというか、日本人の文化とか心の在り方とかをよく考えないで図式的に神仏分離を図ってしまったと思うんですね。もう一つは神社合祀ですね。合祀もディスタンスの破壊みたいなものじゃないですか。それぞれ、トトロが住んでいるような鎮



距離（ディスタンス）関係図

守の森があったとしても、その神社を合祀して一町村に一寺社としたときに、それぞれの小さい社が今まで保ってきた、ある種SDGs的な、その社の独自の場所性みたいなものを切り崩してしまったと私は思うんです。

同様に、神社神道だけでなく他の宗教も、付け焼き刃的に、場当たりのいろんなことをやろうとしても、神学や哲学がなければ、これからはやっていけないと思うんです。確かに、どうすれば一定の収入があって家計を回していけるかという、目先の生き延びていくための方策は必要ですよ。でも、生きる意味とか存在の意味とか、自分はいつか死ぬかもしれないけれど何を自分たちの子孫に伝えていくことができるかとか、そういう意味での遺産相続を含めての哲学がないと、いろんなところが崩れていくと思うんですね。後世にどういう形で受け渡していくことができるのか、哲学をやっぱり講じていかなきゃいけない。それなしに、生き延びればいいんだというだけでは、もうアウトじゃないか。

神話はモデルを提示している

鎌田 先ほどの話に戻りますが、新しい時代に向かって既存の儀礼、儀軌の形を乗り越えていくという話を、別の角度から考えてみたいんです。儀礼にせよ、儀軌にせよ、一つの定型をはっきり持っているわけじゃないですか。たとえば俳句において五七五という定型は黄金律として、格になっているんだけど、その格から外れることもまた新たな創造性というか、新たな詩の力を持っている。俳句が持っている心を自由律俳句が失ってしまったかといったら、そうではない。河東碧梧桐や尾崎放哉や種田山頭火が出て、今でいうスピリチュアルケアやグリーンケアみたいなものを、彼ら自由律俳句の流れの中にある人たちが歌ったわけです。俵万智さんの『サラダ記念日』も、五七五七七には則っているけれど、非常に自由な形での短歌というものを、新しい風を盛り込んで、一つの大ブームになっていった。そういう、その時代の空気を切り替えていくような新しい器、新しい内容、コンテンツを、今必要としていると思うんですよね。

で、そうしたときに、私としては、大きい問題を意識しつつ、自分の居場所でできることをやっていくしかない。じゃあ大きい問題とは何かというと、先ほどのAIの問題もそうですけれど、このコロナの問題も、基本的には人類の自然からのズレの問題だと思うんですね。

先ほど、清水宮司さんは社会からのズレをおっしゃいましたが、社会からのズレの前に、自然からのズレが起こっている。その自然からのズレに対して、神社神道なり、特に自然というものと向き合ってきた伝統文化なりは、一体本格的にどう立ち向かっていくのか。自然とのズレを受け入れるとしても、それはAIやロボットも含めてのズレなのか、そうした自然のズレは自然との関係の中でどういう意味とか、調和を生み出すことが可能なのか。そういうことをやっぱり問い続けなければならない。

そうしたことを考えていく手掛かりになるものはいくつもあります。私の中のキーワードは、「むすひ」という言葉と、「おさめ、つくり、かため、なせ」と読むことのできる「修理固成」という言葉です。私はこの二つが『古事記』のメッセージだと読み取ります。自然からのズレは「むすひ」を大事にする限りは起こらない、「むすひ」の力を大事にしなさいと。

でも、いろいろなズレが生じてくるのも含めて、出雲の神様なわけです。スサノオの神様は、完璧にいろんな意味でズレを体現しているトリックスターのような、アウトサイダー的な神だと思いますが、そういう神々の振る舞いの物語は、新たに読み解いていけると思うんですね。トリッキーなものは、新しいものを生み出していく。スサノオは三種の神器の一つの草薙の剣を発見して、そして八岐大蛇という大モンスターを退治するというのをやってのけたわけじゃないですか。われわれの時代においても、そういう様々なモンスターが発生してくると思うんですけど、モンスターに立ち向かっていく様々な手法は、既に神話の中に一つのモデルとして提示されているので、取り組もうとすればできるはずなんですよ。

だから、その神話的構造は、AIやロボットの時代になったにせよ、

どんな事態になっても、一つの解というか、サンプルを私たちにメッセージにして与えている。それを読み解いて、単なる昔話の解釈に終わらせないで、今、生きている人間の生き方の中にどう接続することができるのか、そういう問い掛けを神話研究や宗教研究はしていかなきゃいけないんじゃないかな。聖地とは、儀礼とは、あるいは神々の物語とは一体何なのかということも、再解釈や新しいアプローチをして、新しい思考をわれわれ自ら生み出さなきゃいけないと思いますね。

「神の痛みの神学」と神田神社

鎌田 そこで私は折に触れて、北森嘉蔵さんが唱えた「神の痛みの神学」というプロテスタント神学を考えるんです。北森さんは京都帝国大学文学部哲学科を出て、京都学への影響を受けながらで独自の神学を樹立した東京神学大学教授を務めた人ですが、神が自らの愛と恵みを裏切り反逆した罪深い人間に対して、なお愛と恵みを示していくときの神の「痛み」を神の愛の根幹にあるものと考えた。私たちの世界にはいろんな痛いことが起こってくるので、神もそれを見そなはずはずですよ。その神の痛みが一体何なのかや、人が感じる痛みの度合いを、宗教者は自分の生活の中で感じていく。定型的な儀礼も行いながら、自分の日常の中で新たに生活儀礼を創出していく。古い形式だけにとらわれる必要はないけれど、でも古い形式がなければ、つまり比叡山がなければ鎌倉仏教は生まれてないように、定型、伝統は絶対必要なんですよ。型、モデルになるわけですから。

でも、モデルになるということは、やっぱり意識的にバリエーションを作り直していくというか、修理固成しなきゃいけないってことだと思うんですよ。「むすひ」の力は自由自在に様々な形で発現していくので、その中で発現してくるものも、様々な荒魂もあれば、奇魂もあり、いろいろなものが生まれてくるのであって。「むすひ」は善悪を超えて発現してくる。『古事記』のメッセージは、君たちはどうやってズレの修理固成ができるのか、にあると思います。

そういう意味で、神田神社が大黒様、恵比寿様、平将門というこの三神を祭神として祭っていることは非常に重要で、本当に、そこから一つの神学的な問い掛けができていく。恵比寿様と結び付く蛭子は子どもの数に入れられず、ある種正式の一人の子どもとして立てられなかった存在ですよ。でもその蛭子を、日本神話は冒頭に置いているわけです。蛭子、淡島そして淡路島というふうに。蛭子と淡島が存在していることの意味を、あの神話は問い掛けている。天つ罪・国つ罪の問いも、考えればきりがなくらいにいろいろと考えさせられます。

私はこのような神話的物語が問い掛けているものを、現代の中でどう受け止め直していくのか、結び直していくのかということの日々感じて考えています。答えは自分たちが探し求めていかなきゃいけないけれど、『古事記』の中に問いのモデルはあるんですよ。神話というのは本当によくできていて、旧約聖書も日本神話も含めて、世界中の様々な神話は本当によくできた原型的な問題、問いをわれわれに投げ掛けている。それをわれわれ人類は解決してないですよ。



写真中央：司会・弓山達也（ゆみやま・たつや）

東京工業大学教授、(公財)国際宗教研究所常務理事

弓山 今、神の痛みの神学のことが出てきましたが、神道神学の中に痛みという概念はあるのでしょうか。

鎌田 私は『古事記』成立1300年の年に、『古事記ワンダーランド』（角川選書、2012年）という本を、『古事記』こそスピリチュアルケア、グリーフケアの書だという観点で出したんですよ。ほとんどなしのつぶての反応で、特に神社界は「鎌田東二は何言ってるの」みたいな反応だったと思うんですけどね（笑）。

でも、やっぱりイザナミの痛み、つまり子どもを産んだことで死の国へ行って、夫と別れざるを得ないとか、そして自分が汚れたもののように扱われて、イザナキによって禊が始まるという、そのイザナミの悲しみ、痛みがあるわけじゃないですか。これは神学的に言っても重要な問題で、イザナミノミコトは一体どういう神格なのかという問いですよ。そしてそのイザナミを、お母さん、お母さんと乞い求めたのが、スサノオの神様です。実際にはイザナキの鼻から生まれたので、神々のDNA的にはイザナミとはつながっていないはずなんです。だから、禊によって鼻から生まれたスサノオの神様が、なぜあれほど母が恋しいと『古事記』は描かなければならないのか。私の最大の疑問の一つです。

それに、そういうところから出雲の神学の物語が始まるわけじゃないですか。つまり『古事記』は、痛みの認識・認知から出雲の国の物語になっていっているんです。そしてそれが2度も殺されたオオクニヌシの話になる。オオクニヌシの神様は脳天気な大黒様みたいに見えるけれど、ずいぶんつらい思いをしているんですよ。2回も殺されるなんて、神々の中でもどん底を経験している。

これを考えれば考えるほど、特に『古事記』に痛みの物語が描かれていることをどう捉えるのかが、すごく重要に思うんです。先ほど「神の痛みの神学」に触れましたが、私としては、神道神学の中で、そのイザナミやスサノオやオオクニヌシの痛みをどう捉え、それが国譲りや天孫降臨の陽の部分、表の部分とどうつながっているのか、どういう総合的な関係の中にあるのか、ここをしっかりと認識しないといけないと思うんですね。

それに、将門公を受け入れるきっかけになったのが、やっぱりオオクニヌシ、コトシロヌシ、大黒様、恵比寿様の存在で、特に恵比寿様の中にはいろんな要素がある。もちろん大黒様にもいろんな要素がある。オオクニヌシの神様は『古事記』の中で2回殺されて2回復活していて、考えれば考えるほど不思議な物語なんですよ。お兄さんたちの嫉妬を受けて死んでしまって、それを母神や親神たちが生き直させてくれた。こういう死んでもよみがえるという何かが、われわれの哲学というか、死生観というのか、そういうものを含み持っていて、薄々と神田神社の神々の何か深さのようなもの、「ここだったら将門公が入れるんじゃないか」という微妙な神感（神観）を、人々は感じていたんじゃないかと思うんです。

弓山 分かりました。神話的にもその痛みという概念はとても重要です、神田神社が将門公をお祭りするという歴史とも関わってきて、そういう意味で、将門公をお祭りしていることは、他の神社にない非常に重要な基礎になるのかなと思います。今、大手町の将門公の首塚も整備されていると聞きますが？

清水 はい、改修工事が4月末に終わりました。大手町のビル街の中にある鬱蒼とした場所だったんですが、今回、皇居の方向から風が吹き込むように、樹木を大胆に伐採させていただきました。明るい日差しと清らかな風が皇居から吹き込む清らかな聖地として新たによみがえりをいただきました。

将門公に関してもそうですし、オオナムチノミコト（大己貴命、オオクニヌシの別名、大国様）に関しても、兄弟の争いや国譲りに敗れて、大変つらい目にお遭いになられながらも人々の助けをいただき、常によみがえり、再生の力を得て苦難を基にして成長された神様です。そうした神々への信仰の形が、このパンデミックの中で、初詣の賑わいも神輿の祭りの賑わいも実施することができなくなりました。

その打撃は、宗教的な意味だけではなく経済的にもあり、社頭収入が

約40パーセント減少して、飲食店や旅行業と同じようなパンデミックによる大変な打撃を神社も受けました。そこで、神田神社ではDX（デジタルトランスフォーメーション）やICT（情報通信技術）といった技術を使って、祭典に参拝できない方のためにYouTubeで祭典の動画を配信したり、感染予防対策の一環として各種キャッシュレス決済の整備やオンライン授与所の新設、さらには昇殿参拝の分散化のため予約受付フォームを整備したり、夜間分散参拝の方への神符頒布の環境整備、またクラウドファンディングを展開して神社所蔵文化財のデジタルアーカイブ化を進めると共に、職員間の情報共有のためのイントラネット整備なども展開させていただき、少しでもパンデミックによる危機を乗り越えようと模索しているところです。

それは、ご祭神たちが乗り越えてきた試練の過程とある意味では同じです。今、鎌田先生がおっしゃっていただいたように、社会との関係の中で常に乗り越えなければいけない試練をしっかりと乗り越えて、今回はパンデミック、また今度は少子高齢化、過疎化、さらにはシンギュラリティと言われているAIを含めた次の時代の大きな波をどう乗り越えるか。神田神社は敗れた者と言いますと語弊がありますが、そうした者に対する温かいまなざしの信仰という側面もある神社ですので、そうした信仰も受け止めながら、新しい次の時代へ向けて歩いていかなければいけないと、鎌田先生のお言葉で真剣に考えさせていただきたいと思いました。

神田神社のSDGs

弓山 先ほど自然からのズレというお話がありました。神田神社では創建1300年ということで、SDGsや環境問題を念頭に置いて、新しい事業展開を行うとお聞きしております。そこで、自然からのズレをどういうふう修理固成していくのかに関しまして、清水先生は今後の向こう10年の事業展開をどうお考えになるか、お聞かせいただければと思います。

清水 はい。SDGsという概念は、行政ならびに企業だけが大切にしな

ければいけないものではなくて、やはり宗教界にとっても、とても大きな意味を持ってくるものだと思います。特に神社の場合、サステイナビリティにつながるものとして伊勢神宮の遷宮に伴う「常若（とこわか）の思想」がありますので、ある意味ではSDGsの中心的概念と神道の遷宮に伴う基本的な理念は非常に近いものであると私は思っております。

神田神社は、鎮守の森をはじめとした豊かな自然に恵まれた環境がある神社ではなく、限られた境内からなる都市型の神社です。けれども、小さな境内地でも、SDGsの理念を取り込みながら、永続性に富んだ緑の環境を取り戻したい。そういう思いで今、創建1300年記念事業を10年計画でスタートした段階です。まだまだ本当に、地に足が着いてないような状態ですけれども、一步一步これから進めていきたいと思っています。

鎌田 故きを温ねて新しきを知るではないですが、ここには当時の最新の学問であった朱子学の殿堂があって、それを目の前にしながら、国学者たちが本当に故きを温ねたわけですよ。そして、そこからくみ取った日本の精神構造、日本の文化の根底に流れているものは一体何かという問い掛けがあって、それがいろいろな形で明治維新时期以降近代の思想の源の一つにもなっているわけですよ。

そういう先祖たちのやってきた営みを、この神田神社が先駆けてやっていると思いますけれど、トータルにもっと深く問いかけていくような、新鮮なアプローチなしには、やっぱり再生はないんじゃないですかね。

私は猿田彦神社の宇治土公宮司さんと新しい祭りの創造に取り組んできましたが、そうしたことができるのは、今まで神様として感じられなかったものにも神を感じる心があってこそだと思えます。私はAIとかロボットに神聖を見出し得ると思っている人間なんですよ。アニミズムとつながっていると思いますが、日本人にはどこかそういう心がある。

それを40年前に表現してくれたのが、楳図かずおさんの『わたしは真悟』¹⁾という漫画です。ぜひ読んでみてください。私はそれを読んでもう泣けて泣けてしようがなかった。

弓山 ロボットといっても、アトムのような人間型ではなく、産業用のアームロボットの話ですね。

鎌田 そう。小学6年生の悟という少年と、真鈴という少女が、下町の町工場で産業用のロボットとずっと遊んでいたんだけど、悟の父の失業と、真鈴の父の海外勤務で、二人は引き裂かれることになる。そこで東京タワーから飛び降れば子どもが生まれると思いで、東京タワーに登って、救助にきたヘリコプターに飛び移った。その瞬間にロボットが「わたしは真悟」と、真鈴の真と悟を合わせた名前で、自我の意識を持つ。やがて地球規模の大きな意識、存在になって、最終的にはエネルギーが尽きて、バラバラに分解されてしまうのだけれども、これは「もののあはれ」の究極の姿でした。これは、日本人の精神史を踏まえた新しい神学、哲学、神の意識の表現だったと思うんですよ。AIやロボットと、単なる機械というのではない、もっと違う付き合い方ができるはずだと思いますし、日本は付喪神も含めてそういうことをいろんな形でやってきた文化遺産を持っているので、いろんなものを自由律俳句のように生み出すことは可能なんじゃないかと思います。

弓山 そうですね。アトムやピノキオではなく、工場のアームにも生命を感じてしまう心性が、そしてそれが宇宙規模の覚醒に至るさまが描かれていますね。新しいテクノロジーとか、先ほど清水先生がおっしゃられたように障害とか夫婦別姓と、なかなか宗教が手を付けづらいところに挑んでいくことによって、新しい神学みたいなものが生まれていて、それが新しい世界観とか自然観とか死生観みたいなものを醸成していくのかなと、そういうふうに思わせていただきました。本日はありがとうございました。

¹⁾ 『ビッグコミックスピリッツ』（小学館）に1982～1986年に連載された長編SF漫画。単行本は全10巻刊行、文庫版は全7巻刊行されている。

対談 儀礼としての民衆デモ

—韓国・香港・台湾の事例をめぐって—

真鍋 祐子¹

伍 嘉誠²

司会：藤野 陽平³

2021年7月12日実施 (Zoomによるオンライン対談)

2010年代に東アジアでは、同時発生的に、若者を中心としたデモが起こった。それらのなかには各国の体制を大きく動かし、政権交代にまでつながる大きな変化をもたらすものもあった。

この対談では、真鍋祐子氏には韓国、伍嘉誠氏には香港、そして司会の藤野陽平氏には台湾を対象に、情報提供していただきながら、各国でのデモと宗教団体や信仰者とのかかわりについて、またそれぞれのデモ自体に宗教的・儀礼的な側面があるかどうかについて、各国を比較しながら語っていただいた。

¹ まなべゆうこ : 東京大学東洋文化研究所教授

² ごかせい : 北海道大学大学院文学研究院准教授

³ ふじのようへい : 北海道大学大学院メディア・コミュニケーション研究院准教授

2010年代の韓国・香港・台湾における民衆デモ

藤野 この対談は、近年注目されている、東アジアの体制を大きく動かし、台湾や韓国では政権交代にまでつながった若者を中心としたデモを、〈儀礼〉として捉え直す試みとして企画されました。真鍋先生には韓国、伍先生には香港、そして司会の私は台湾の事情について、お互いに情報交換するかたちで進めていきたいと思います。

台湾では2014年3月18日に**ひまわり学生運動**が発生しました。これは当時の国民党政権の馬英九ばえいききゅう総統が推し進めていた「サービス貿易協定」(中国・台湾間で自由貿易をする協定)がきちんとした議論もなく採決されようとしていたところ、学生や若者たちが立法院(日本の国会に相当)に流れ込み、38日間占拠して、結局廃案に追い込んだというものです。馬英九政権は8年続いたのですが、この事件から約2年後の2016年の選挙の結果、政権交代が起こり、蔡英文さいえいぶんの民主党政権が誕生しました。ひまわり学生運動が政権交代の大きなきっかけになったのです。

香港の雨傘運動や韓国のろうそくデモなども近い時期に起こっており、体制に対する反発という同じような文脈に位置づけられる出来事だと思います。まず、これらの事件の過程について、それぞれ簡単にご紹介いただけますでしょうか。真鍋先生よろしいですか？

真鍋 韓国の**ろうそくデモ**は、一般には、2016年の11月12日に行われた第2回民衆総決起大会を発端として、毎週土曜日、17週間にわたって毎回100万人以上の市民がろうそくを持ってデモに参加したことで、3月末に当時の朴槿恵パク・クネ大統領が弾劾訴追され罷免が決定し、非暴力で政権を打倒した出来事のことを言います。

しかし、この集会在「第2回」と名付けられていることでおわりのように、これは実はそれ以前からの連続性のうえで起きた出来事でした。実際のろうそくデモの始まりは、2015年11月14日の第1回民衆総決起大会チョルラナムドにさかのぼります。この時、朝鮮半島南西部の全羅南道地方

から来てこのデモに参加した、70歳の^{ベク・ナムギ}白南基という農民の活動家が、放水銃を執拗に浴びせられて意識不明の重体に陥る事件があったのです。白氏は2016年9月に亡くなりました。さらに、2015年の末に朴槿恵政権と安倍政権との間で慰安婦問題を最終的かつ不可逆的に妥結するとの合意があり、それに抗議して2016年1月に一人の僧侶が焼身自殺する事件もありました。さらに遡ると、2014年4月16日にセウォル号事件があったわけですが、実はろうそくデモが行われたソウル中心街の^{クァンフナムン}光化門広場一帯は、2014年からセウォル号の追悼や慰霊をしたり、遺族の方たちが籠城デモをする場となっていたのです。これらの大きな事件からのつながりと、追悼によるデモの空間という前史のうえに、2016年のろうそくデモを見ていかなければなりません。

藤野 ありがとうございます。香港の方はどうでしょうか。

伍 2014年に香港で発生した^{あまがさ}雨傘運動の経緯を紹介します。香港は1997年7月1日に中国大陸へ返還され、「一国二制度」の方針のもとに高度な自治権を持つことが認められました。いわば“ミニ憲法”に相当する「基本法」の第45条では、香港特別行政区政府の首長である「行政長官」は普通選挙によって選出されることが「最終目標」(ultimate aim)だと述べられています。しかし、1997年から2012年までの行政長官は、事実上、少人数で構成される選挙委員会という組織で選出されてきました。民主化運動支持者はこの選挙方法が基本法に違反すると批判して、「一人一票」の方法で行政長官を選ぶことを実現するために、返還後長らく民主化運動を行ってきました。

実際に、2007年の中国共産党全国人民代表大会(全人代)の決定で、2017年の香港行政長官選挙に普通選挙が導入される予定になりました。2014年には、政府の主導で選挙改革法案の議論が始まりました。しかし、同年8月31日に全人代の常務委員会は「八・三一決定」という方針を発表し、行政長官の候補擁立には1200人で構成される指名委員会の過半数の支持が必要であるとしました。この指名委員会は親中派が多数

派ですので、「八・三一決定」は事実上、中国政府が認めない人物、特に民主派の人を排除することを明示したものだんですね。中国政府の認許を得た2、3名の親中派の特定候補の中から、行政長官を香港人に選ばせることは、香港の民主化支持者にとって全く納得できない方案です。彼らは、この予備審査付きの案を「偽・普通選挙」であると批判し、大規模な反対運動を行いました。

その後の9月26日、学生リーダーである^{こうしほう}黄之峰（別名ジョシュア・ウォン、当時17歳）が抗議運動をしている最中、警察に逮捕されたことをきっかけに、香港市民の間で反対運動への同情・支持と政府に対する怒りが急拡大し、香港中心部の3か所を79日間（9月28日から12月15日）占拠する大規模抗議運動にまで発展しました。これが雨傘運動の経緯です。

宗教教団はデモに関わったか？

藤野 はい、ありがとうございます。ここから少し宗教との関わりについてお話ししていきたいと思います。

台湾のひまわり運動の場合は、そのリーダーの^{りんひはん}林飛帆が教会関係者だったのですが、台湾の長老教会は歴史的にも民主化運動に力を入れてきた教団でして、このひまわり運動にもかなり深く関与していました。たとえば事件が起きた3月18日当日に教会の関係者が記者会見を開きましたが、これは当然、その日に何か起きることをあらかじめ知っていなければならないわけです。後から聞いた話では、デモ隊が国会に突入する際に、すぐ隣にある長老教会の壁を乗り越えて入ったと。実際、長老教会の牧師や聖歌隊などが、国会の中に入ってデモ隊を応援していましたし、会場のすぐ近くに臨時の礼拝所を作って毎週日曜日に礼拝を行ったり、その隣の長老教会ではテゼと呼ばれる祈りの会がこのデモのために毎晩行われたりしていました。

このように、デモに直接、宗教関係者が関わっているといったことがありましたら、教えていただきたいと思います。

真鍋 2015～16年のろうそくデモでは、あまり宗教者は前面に出ていません。実はかつての民主化闘争を牽引してきた、韓国で生まれた民衆神学を唱える左派プロテスタントは、現在かつてほどの勢力ではなくなっていて。むしろ逆に、李明博政権（2007～11年）で台頭したニューライト勢力とともにプロテスタント右派が力を盛り返し、2014年のセウォル号事件以降、「セウォル号の遺族たちは地獄へ行け」とシュプレヒコールをあげるようなデモや集会を行ったりしています。朴槿恵政権が北朝鮮に対して非常に強硬な姿勢をとっていたので、相次ぐミサイル発射などいろいろとあったなかで、右派プロテスタントは韓国も核を持つべきだと集会やデモで主張していたということがあります。

ただ、宗教団体との直接の関わりではないのですが、先ほど述べた第1回民衆総決起大会の日に2015年11月14日が選ばれたのには、儒教的な規範意識が関わっていると考えられます。実は11月14日は朴正熙パク・チョンヒ（1963～1979年の大統領、朴槿恵の父）の誕生日なんです。1987年の民主化以降、「朴正熙の時代は軍事独裁だった」と否定的に見られるようになるなかで、2017年に朴正熙の生誕100周年を迎えるにあたり、朴槿恵は「朴正熙はやはり偉大な大韓民国の政治家であった」との歴史認識にもとづく新たな国定の歴史教科書を作ろうと動いていたわけです。これを宗教と言えるかどうかはわかりませんが、少なくとも昔ながらの儒教規範のなかでの、子が自分の親を顕彰する「孝」の1つの表



真鍋祐子（まなべ・ゆうこ）

東京大学東洋文化研究所教授。主な業績に『烈士の誕生—韓国の民衆運動における「恨」の力学』（平河出版社、1997年）、『増補・光州事件で読む現代韓国』（平凡社、2010年）、『自閉症者の魂の軌跡—東アジアの「余白」を生きる』（青灯社、2014年）など。

し方だと言えます。このように朴槿恵が自分の孝の問題に国を巻き込んで、民主国家としての歴史認識自体をひっくり返そうとしたところにも、人々の不満は向けられた。だからこそ、人々はわざわざこの朴正熙の誕生日にぶつける形で、デモを行ったのでしょうか。

もう1つ付け加えると、実はその前日の2015年11月13日も非常に重要な日でした。あとでまたお話ししますが、全泰壹^{チョン・テイル}という労働者が1970年11月13日に「労働者の生存権を保障せよ！」と叫んで焼身自殺をするという、韓国の民主化闘争の発端になる出来事を起こし、この日がちょうどその事件の45周年にあたっていたからです。これもやはり儒教規範に即して顕彰しようとする動きです。自らの体に火をつけて殺める行為は本来の儒教規範に反するのですが、これを価値逆転的に45周年で祀ろうというのは、逆説的には、儒教規範に準拠しているからということです。この2つの拮抗する動きを充分意識してこの11月14日が選ばれたんですね。

また、ろうそくデモのなかでは宗教団体は直接前面に出てきませんでした。やはり従来の宗教、特に聖書などのテキストに見られる、歴史的想像力が反復されるような場面がいくつもありました。その1つは2015年4月19日に、セウォル号の1周年のミサが行われたことです。セウォル号が沈んだのは2014年4月16日ですが、その1周年を4月19日に行ったのは、大学生たちが中心となり、1960年4月19日に李承晩の長期独裁政権を倒した四月革命をなぞっているんですね。このミサでは、韓完相^{ハン・ワンサン}という、民主化闘争のイデオログとして活躍した社会学者が、セウォル号事件は東学党以来の帝国主義列強による民族の受難と抵抗の伝統のうえに位置づけられると、またセウォル号事件は親日派¹⁾の朴槿恵とその背後にある植民地主義の構造のなかでみるべきだと演説したんですね。これは非常に韓国化されたキリスト教的な文脈です。たとえば出エジプト記の歴史が新約聖書「使徒行伝」のなかでペテロやステパノによって反復的に語られるように、過去を語ることで未来へのビジョンを語っていくような。

面白かったのは、この2016年の第2回民衆総決起大会の時に、

チョルラド
全羅道各地からの農民たちが、青瓦台せい が だい（大統領官邸）を目指して、高速道路を多数のトラクターを連ねて走ったことです。トラクターですから、当然ノロノロ走行です。そういうわけで、ソウルのインターを降りたところで警察に封鎖されて結局引き返さざるを得なかったんですが、このトラクター部隊が「全チョン 瑋ボン 準ジュン 闘争団」という幟を立ててソウルに進軍するんです。全瑋準は東学党の首班で、全羅道を中心に拡大した甲午農民戦争で処刑された人です。東学党の歴史になぞらえて自らトラクター部隊を走らせた。それは「五・一八光州抗争」に市民たちが自ら進軍していくイメージにも重なる。死ぬことがわかっていて、歴史的な出来事のイメージを自ら反復していく、そこに全羅道を共通項として、東学党やキリスト教の宗教的なコンテクストがあるということですね。

藤野 ありがとうございます、すごく勉強になりました。香港はどのようにか。

伍 まず雨傘運動は、キリスト教による運動ではないことは強調しないといけないのですが、一方でキリスト教的な要素が運動の中で多く見られるのが特徴的だと思います。

雨傘運動が発生する前の2013年、「オキュパイ・セントラル」という市民的不服従運動の計画が発表されました。金融街であるセントラルの占拠は、香港の経済・社会の安定と中国中央政府の名声に大きな影響を与える可能性があるため、中国政府は民主的な行政長官選挙法案を提示するだろうとの思惑から行われた計画発表でした。オキュパイ・セントラルの3人の発起人や中核の組織者のなかには、バプテスト派の朱耀明しゅうようめい牧師、香港大法学部の戴耀廷たいようてい（別名ベニー・タイ）副教授などの、熱心なプロテスタント信者もいました。運動の計画を発表する記者会見は「カオルーン・ユニオン・チャーチ」という教会堂で行われまして、十字架の前に座る3人が運動の理念について話した様子はとても印象的でした。また、運動の正式名は「愛と平和で中環を占拠する」（「佔領中環」運動）であって、キリスト教のイメージを反映するものが多いとされて

います。

また先ほども挙げた、雨傘運動で重要な役割を果たした学生リーダーの黄之鋒はクリスチャンの家庭に育ち、神の教えの影響で社会正義の追求の道を歩み始めたと彼自身が言っています。2017年、The Guardian紙で、黄は「私はクリスチャンであり、私が社会運動に参加するモチベーションは、(地の)塩と(世の)光になりたいからだ」と述べました²⁾。キリスト教の教えでは、塩と光は腐敗を防ぎ、道徳的な意味を持ちます。社会活動が続ける黄之鋒を支え続けてきた一つの力は、キリスト教の信念であったらうと思います。

さらに、「佔領中環」運動支持者のなかには、キリスト教関係者が多いです。たとえば、一部の牧師さんと信者たちが、2013年9月に「クリスチャンが民主政治制度改革に支持する理念書」という声明を発表しました。その中では「政府が〔民主化を求める市民の声に〕十分に対応しなければ、市民の非暴力かつ良心による不服従運動(英語: civil disobedience、中国語: 公民抗命)を理解・支持する」と宣言されました³⁾。

そして、運動期間中、警察がデモに参加した学生・市民を追い払う際に、多くの負傷者が出ました。プロテスタントとカトリックの主要な組織は相次いで声明を出しました。たとえば、中華基督教会香港区会は「強烈な非難及び呼びかけ」という声明文を発表し、警察の暴力を非難すると同時に、香港政府が香港市民の普通選挙という要求に応じることを強く要求しました。香港バプテスト連会も、「暴力行為を非難して、政府側と抗議者側の冷静さを求め、過激な行動を抑え、平和・理性的対話の門を開きなোসこと」を要求しました。

ただ、オキュパイ・セントラルや雨傘運動をめぐるのは、世論が分かれています。親政府派は運動の違法性を強調した一方、支持者は市民的不服従運動の正当性を強調しました。キリスト教のなかでも、神学の視座から信者はどこまで社会運動に参加すべきなのかといった問題をめぐると対立まで、今でも、キリスト教の組織者間では激しい議論がなされています。

藤野 ありがとうございます。各地それぞれの背景がありながら、広い意味での宗教的な関わりがなされていることがよくわかり、興味深いです。

この2010年代に起きたデモと宗教の関わりは、何もその時に始まったわけではありません。私の調査している台湾だと、1970年代当時、国民党の権威主義体制の中で戒厳令が敷かれ、自由に集会もできず、政治的な発言が厳しく取り締まられている時代において、長老教会が1971年に「国是声明」、1975年に「我々の呼びかけ」、1977年に「人権宣言」という3つの宣言を出します。当時、公にこういった発言をするというのはちょっと考えにくい時代でした。これによって長老教会はかなり圧力をかけられることになりませんが、政治に関心のある人達が、やりたくてもできなかったことを、キリスト教会が切り開いていったという事実、歴史があります。このバックボーンには当時の台湾（ないし中華民国）の独特な立場がありました。共産党と対峙しなければいけないので、自由な中国がここにいますよというスタンスを取らなくてはいけない一方で、政治的には自由に発言されては困るという、板挟みの状態。そのなかで長老教会にはキリスト教の国際的なネットワークがあるので、他の団体に先んじて一歩早く先鞭をつけることができたのです。

さらに1979年には美麗島事件（^{びれいとう}別名：高雄事件）が起きます。これは「党外」と呼ばれる人たちが起こした事件、デモですが、そこにも長老教会の人間がかなり関わっていた。その党外は今の与党である民進党につながっていくのですが、この1980年前後に長老教会と歩調を合わせていくという動きが起きてきました。

そういった背景をみると、今回のひまわり運動に教会が関わったこと、またその後の民進党の政権交代、さらにこの2期目の選挙で長老教会が民主党を応援したことは特に不思議なことでもなく、理由のあることですが、あまり知られていないんじゃないかなと思っております。

民主化運動とキリスト教的精神

藤野 司会者の期待としては、“韓国のろうそくデモではキリスト教徒が頑張った”という話が欲しかったんですが(笑)、いやそうではないというお答えでありつつも、しかしやはりこの儒教とか、キリスト教的精神がバックボーンにある。「光州518」の様な光州事件の映画を観たりすると、神父さんが出てきたりしますので、やはりキリスト教や宗教的なものと深く関係しているんだらうなど。さらに時代を戻ると、三・一独立運動のリーダーたちにもクリスチャンが多かったという話を聞いています。

真鍋 先ほどお話しいただいた、台湾では「自由中国」の建前があるという点では、韓国も置かれた状況は全く同じですね。それからやはり、キリスト教は世界的なネットワークがあるので、軍事政権も侮ることができなかった。これは軍事独裁政権時代以降、80年代90年代を通してのことですが、教会がある意味アジールの役割を担ったという点は、非常に重要なポイントです。映画『タクシー運転手』(2017)でも描かれた、ドイツ人記者のユルゲン・ヒンツペーターを韓国に行くように背中を押したのは、実はドイツ人のポール・シュナイスという牧師です。映画では、ヒンツペーターが宣教師と偽って入国審査をパスする場面がありました。このようにキリスト教は、公権力も手をつけてはならない領域だったわけです。

その当時、1973年の金大中^{キム・デジョン}の拉致事件がきっかけで日韓連帯運動の機運が生じて、岩波書店の雑誌『世界』でT.K生^{チ・ミョングァン}がいろいろ情報を集めて記事を書いていきます。このT.K生は池明観^{チョングァン}という方のペンネームでした。この人もクリスチャンで、2000年代に入ってからようやく名前が明かされました。この情報のやり取りはやはり教会が本拠地になっていた。警察権力なども入り込めない建前になっているので、教会にいろいろな情報が集まった。鍾路^{チヨング}のキリスト教会館の中に人権委員会など韓国NCC傘下のいろいろな組織が入居しています。それからカトリッ

クでは明洞聖堂が一種のアジールの役割をはたして、情報の交換や、人が逃げ込む場所となっていました。実際私もこういう研究をしているので、90年代半ばに「安企部」(情報機関である安全企画部の略称。現在の国家情報院の前身)という、日本で言えば公安のようなところから、突然刑事が宿泊先のホテルに押しかけてきたことがありました。気が動転して旧知の韓国人研究者に電話したら、とにかく教会に逃げると助言されて、3日間教会で潜伏したことがあるんですよ。こうした前提はおそらく台湾と共有されていると思います。

ところで、韓国民主化運動におけるデモの前史は19世紀末にまで遡ることができます。街頭示威の原型となる集会を最初に行ったのが、1896年に成立した独立協会という組織です。ご存知のように1894～5年に日清戦争があり、1895年4月に日清講和条約が結ばれて朝鮮は清国から独立し、それによって李氏王朝は大韓帝国に衣替えをするんですね。この大韓帝国の時代にできたのが独立協会で、それまでの清朝との朝貢関係、属国関係を断ち切り、独自に国を盛り立てていこうと、独立を慶祝する行事などを始めたわけです。それが街頭示威の原型になる集会の始まりだったと言われています⁴⁾。

韓国におけるデモの始まりは、三・一独立運動に帰することができます。これもなぜ3月1日だったのかというと、実はこの1919年の1月に、大韓帝国の皇帝であった高宗が死去し、3月3日に国葬を行う予定だったので、それに当ててこの3月1日が選ばれたのだそうです。ですので、大韓帝国の記憶と結びついてこの三・一運動が起こったわけですが、三・一運動の独立宣言文を起草した人たちは、やはりキリスト教や天道教の信徒たちが多かったので、非常に宗教的であると同時に、一方では王朝に対するある種の儒教的な追慕・顕彰の文脈もありました。

その後の、韓国のデモで大きなものだけ言いますと、先ほど言いました1960年4月19日に李承晩の長期独裁政権への反対デモが起こって、李承晩が下野するに至る四月革命です。このデモの発端は、一人の高校生が軍隊によって催涙弾を打ち込まれて殺されたことです。遺体が海に投棄され、その遺体が引き上げられたことがきっかけで、全国的にデモ

が広がりました。

その後に来るのが1970年11月13日の、これも先ほど言いましたが全泰壹の焼身自殺です。彼は一零細労働者ですが、労働基準法を遵守せよと訴える時に、やはり1960年の4月革命を見ていたからか、デモのやり方を大学生に教わりたかったと言い残しているんですね。彼の生き死に、彼が残した記録、そして彼自身プロテスタントの信者だったこともあって、なぜ自身に火をつけようと思うに至ったかという、彼自身の中の死に向かう経緯。そしてその後、彼の死をどのように受け止めていったか、生者の側の受け止め方にも、やはりキリスト教的な文脈があったと言えます。殉教者で、かつ彼がデモのやり方を学生に教わりたかったと書いていたことで、彼の死を聞きつけたソウル大生たちが霊安室を訪ねてきて、そこで葬儀デモをやろうとします。結局警察によって阻止されて未遂に終わりますが、これは三・一運動、四月革命から引き継がれた「弔い合戦としてのデモ」といえるでしょう。

この60年と70年の間に何があったかという、プロテスタントは都市部の零細工場の工具などを対象に、カトリックは主に農村に入り、宣教をしがてら、文字を教えがてら、何らかの社会科学的な教育を行うことによって、自らがおかれた状況を相対化し、そして社会変革に結びつくよう意識化を促す。このように労働者たちに社会運動を意識化させていく働きを、60年代からすでにプロテスタント・カトリックともに行っています。全泰壹の運動もそこから出てきているんです。

続く1980年の光州事件も、学生運動に由来する部分がある一方で、やはり最後まで残って戦った人たちは、カトリック教会で行われていた労働夜学で、読み書きに始まり社会科学的知識を学んだ労働者や、そこで教師をしていた大学生、その卒業生といった人達が光州での闘いの中核をなしていた。もちろんYMCAも1つの拠点になっていました。

そして光州事件の後に来るのが1987年の6月抗争。日本では2018年に『1987、ある闘いの真実』という映画が公開され、ご覧になった方もいらっしゃると思います。この1987年6月抗争のきっかけは、延世大学ヨONSEの李韓烈イ・ハンニョルという学生が催涙弾を受けて亡くなるという出来事でした

が、彼の葬儀で初めて「民主国民葬」という新たな葬礼の形が作られました。そのなかで、ソウル大学舞踊学科の李愛珠^{イ・エジュ}教授が、シャーマンの舞に着想を得た独自の、烈士復活の儀礼をするんですね。これまでの運動で、焼身自殺や、アカのレッテルを貼られ殺された人たちは皆、儒教的規範からは逸脱しているわけですが、これをあえて転覆させて、国葬に対抗する形での葬儀として生み出されたのが民主国民葬です。本来、若くして非業の死を遂げた未婚者に対しては儒教式の葬礼がなされず、墓も造られないことになっていて、そういう死者はそのまま土に埋められたり、火葬した骨片を砕いて川や野山に撒かれたりして、あとは崇り鎮めのためにシャーマン儀礼によって慰撫されるだけでした。ところが民主国民葬は儒教式葬礼を換骨奪胎し、死者の母校や職場でキリスト教やシャーマニズムの儀礼を取り入れた「永訣式」を行った後、靈柩行列を中心地となるロータリーなどに向かわせて、そこで「路祭」を行うことで死の意味を広く社会化します。その後、靈柩行列は死者を野辺送りするように墓地へと向かいます。ソウル近郊のモラン公園や光州の望月洞^{マンウォルドン}墓地など、民主化運動の犠牲者を一人一人土葬する墓域があるのです。李韓烈の民主国民葬では、現在のソウル広場から光化門にかけて、吊い合戦の白衣のデモ隊と群衆で埋め尽くされました。このように儒教的な形式を踏襲しながらも、そのオルタナティブとして死を意味づけ、死からの再生を語る文脈の中にキリスト教やシャーマニズムの要素が埋め込まれたのです。特にキリスト教が内包する預言者的な言葉の力は、人々の中に社会変革への強い意志を鼓舞しえたといえるでしょう。儒教批判に対する価値逆転的な、そして同時に非常にシャーマニズムのコンテクストにも結びついた形で、さらには6月抗争の時には、カトリック・プロテスタント両方の宗教勢力が民主化宣言を引き出すまでにかなり大きな力を発揮しました。やはり、アジュールとしての教会は、権力の踏み込めないところで、権力に追われた人々や真相を握る人々をかくまい、そこで真相が明かされる、非常に重要な意味を持っています。

その後、2002年6月に、ろうそくデモの原型になる運動が起きます。ちょうど「赤い悪魔」と呼ばれた韓国サポーターたちがソウル広場を埋

め尽くした日韓共催ワールドカップのさなか、米軍の装甲車が2人の女子中学生をはねて死なせる事件があり、このときに人々はすぐさま、そのソウル広場に雲集してろうそくを持ってデモを始めた。実は光州事件があった5月18日の前の5月14日に、民主大聖会と称する集会を独自に光州の人たちがやっていて、その時に松明たいまつを持ってデモ行進したんですが、おそらくイメージとしてはそこから来ていると思います。「デジタル・デモクラシー」と呼ばれるのですが、このろうそくデモは2002年6月以降にさかんになり、その年の暮れの大統領選挙まで及び、その結果盧武鉉ノ・ムヒョンが大統領に選出される流れになります。

長々とお話ししてきたことをまとめますと、特徴は弔い合戦ということですね。儒教規範に対する価値逆転的な意味合いをもって、その死を祀り上げて民主化闘争に展開させていく。韓国のデモは、高宗の国葬以来、ろうそく集会でも、セウォル号の惨事でも、「死にどう応答するか」を問う形ですと貫かれてきているのではないかと見ています。

藤野 追悼の話に関しては後半でもまた教えてください。

今お話を伺って、台湾と韓国はすごく似ているなと思いました。たとえば済州島四・三事件は1948年ですよ。その前年の1947年には、台湾で二・二八事件が起こっています。先ほど申しましたが、台湾では1979年12月に美麗島事件があり、その半年後ぐらいの1980年5月18日に韓国の光州事件がありました。また、1987年に韓国のデモがあったその同じ年に、台湾では戒厳令が解除され、2000年には政権交代が起こり陳水扁ちんすいへん政権が成立する。それぞれ別に動いているはずなんですが、同じ頃に同じような事件がある。今まで、戦後の民主化運動を台湾と韓国で比較しながら考えることは、あまりなされてこなかったもので、今後の課題になっていくと思いました。

香港については、返還前は少し事情が違うのでデモの歴史はないと思うのですが、とはいえやはりそれなりの社会的な背景、文脈があると思いますので、デモと宗教に関係する政策、黄之鋒があれほど宗教的バックグラウンドを背負って立ち上がらなければいけなかった、その背景を

伍先生に教えていただければと思っております。

伍 少し別の視点から見ていきたいと思っています。

香港の社会運動とキリスト教との関係を考える際に、キリスト教が社会との関わりをどう見ているのかを理解しなければならないと思います。これまで、香港のキリスト教会や神学者たちは、宣教と社会との関係性をめぐり長い議論を重ねてきました。

この議論は、3つの説に大別できると考えられています。1つ目は結果論を強調し、神の教えが多くの人に広がれば、社会では隣人愛が自然に形成されるという前提で、こうした理想的な世界では、人々が自然に互いに愛し、支えあうから、社会変革を促す運動を起こす必要がないと。そのため、教会は社会的政治的参加より、宣教に力を入れるべきだという説です。2つ目の説は、社会参加が宣教の手段だという立場で、これは主にキリスト教原理主義・福音派に擁護されています。社会参加は価値があると認められるが、宣教という目的を前提にすべきだとしています。3つ目の説は社会福祉が宣教の「パートナー」であると理解していて、まさに「ローザンヌ誓約」で唱えられた「伝道」と「社会参加」が宣教活動の「両輪」だという考え方と一致しています。したがって、貧困者の支援・正義の追求などの社会責任を負うことは、福音を広げることと同じく教会の「インテグラル・ミッション」の一部であるとします。

この3つの説のどれが最も適切とされるかについては、宗派によって



伍 嘉誠 (ご・かせい)

北海道大学大学院文学研究院准教授。主な業績に「香港の基督教と雨傘運動」(櫻井義秀編著『中国・台湾・香港の現代宗教—政教関係と宗教政策』明石書店、2020年)、“Rethinking the Political Participation of Hong Kong Christians” (Social Transformations in Chinese Societies, 2017, Emerald Literati Awards 2018 Highly Commended Paper受賞) など。

判断が異なりますが、香港の主流教会は第2バチカン公会議、解放の神学、およびローザヌ誓約の影響を受けて、社会参加を「宣教の一部」（第3の説）、あるいは少なくとも「宣教の手段」（第2の説）として理解して、価値あるものと認めています。ですから、香港の多くの教会は、社会救済・福祉を組織的な目標の一部としています。

一方で、香港の神学研究家である龔立人^{クン・ラブケン}は、香港の教会による社会参加は多く見られるが、それらの活動は「予防型」と「解決型」の性格が強いと指摘しています。つまり、社会問題の発生を予防する、あるいはすでに発生した問題を解決しようとする方針に偏っているので、社会をよりよく変革するという視点からの教会自身の役割理解は希薄でありまして、「革新型」志向が弱いと指摘されています⁵⁾。こうした指摘から、香港の教会の社会的政治的参加は「予防型」「解決型」志向の社会福祉活動にとどまることが多く、「革新型」志向の社会運動に参加する教団・信者は存在しますが、主流ではなかったと見て取れます。

しかしながら、返還後の香港においては、行政長官の選挙制度民主化をめぐる議論が続いていて、その実現を求めるための運動も盛んであります。こうしたなかで、香港のキリスト教も様々な形で民主化運動と関わるようになってきています。たとえば、カトリック教会の「正義と平和委員会」や、プロテスタント教会の統合組織である「香港キリスト教協進会」は、民主化を求める声明や活動を多く行っています。また、2003年に香港政府が「基本法第23条」（通称「国家安全条例」）を可決しようとした際には、多くの市民が香港の自由が覆されることを懸念して、返還記念日である7月1日にデモを行いました。最終的に50万人が参加したデモの結果、条例制定は撤回されました。その後、香港大学が実施した世論調査によると、40%以上の人々が「宗教者の呼びかけ」がこのデモへの参加にとって「とても重要」もしくは「重要」であったと回答しています。宗教者のカリスマ性が、社会活動への動員に対して重要な影響を有するものであることが示唆されています。

それ以降、毎年7月1日に香港市民は「7・1デモ」と呼ばれる民主化要求デモを行うようになりました。2004年から2007年の7・1デモに

表1 「7・1デモ」の参加者(宗教別)

| | 2004 | | 2005 | | 2006 | | 2007 | |
|---------|------|-------|------|-------|------|-------|------|-------|
| | 人数 | % | 人数 | % | 人数 | % | 人数 | % |
| プロテスタント | 119 | 21.1 | 85 | 16.0 | 103 | 16.4 | 115 | 21.2 |
| カトリック | 54 | 9.6 | 43 | 8.1 | 42 | 6.7 | 39 | 7.2 |
| 仏教 | 25 | 4.4 | 28 | 5.3 | 45 | 7.2 | 24 | 4.4 |
| 道教 | 3 | 0.5 | 3 | 0.6 | 1 | 0.2 | 2 | 0.4 |
| 無神論 | 6 | 1.1 | 11 | 2.1 | 3 | 0.5 | 32 | 5.9 |
| 無宗教 | 349 | 61.9 | 354 | 66.8 | 428 | 68.0 | 308 | 56.7 |
| その他 | 9 | 1.6 | 6 | 1.1 | 7 | 1.1 | 23 | 4.2 |
| 計 | 564 | 100.0 | 530 | 100.0 | 629 | 100.0 | 543 | 100.0 |

出典：Public Opinion Programme (2005-2007)⁶⁾により作成

において実施された調査によると、デモ参加者におけるキリスト教信者の割合は、仏教・道教信者の割合よりも高く、毎年20%以上を占めています(表1)。平信者レベルにおいても社会的政治的活動に活発に参加している傾向が見られます。

追悼儀礼としてのデモ

藤野 お二人ともありがとうございます。

ここまでは「デモに宗教がどう関わったのか」でしたが、ここからは「デモ自体に宗教的・儀礼的な側面があるか」について話をしていきたいと思います。先ほどからすでに追悼や儀礼的側面の指摘は出てきていますが、同じ主張を持った人たちが同じ場所に大人数集まる、そして多くの人が同じルートを、デモ行進として巡礼的にぐるりと回って元の場所に帰ってくる、大きな声を出す、時にはテーマ曲が設定され、みんなで歌って一体感を得る。特に宗教教団が関わらなかつたとしても、そこに宗教的な充足感に似たようなものが生じるということは、心理学者ではないので証明はできませんが、あると思います。たとえば国家的な追悼儀式も行われますし、各地の二・二八記念塔のようなところでも儀式や儀礼が行われます。

台湾の事例で1つ紹介したいのは、美麗島事件の連続として起きた「林家事件」です。美麗島事件で逮捕された林義雄（弁護士、台湾省議員）という人物がいて、彼は政治犯として捕まっているので彼の家も24時間の監視下にあったのですが、家に侵入した何者かによって林義雄の母と双子の娘が殺された事件です。監視されているにもかかわらず、白昼堂々殺人が行われ、逮捕者が出ないどころか目撃情報の1つも出てこない。おそらく国家による白色テロと目されています。その家を林さんが売りに出したところ、「その家を購入すると国家に反発すると見られそうで怖い」ということで、誰も買わなかった。ところがその家を——マンションの1階のようなところですが——教会が買い上げて、「義光教会」という教会を作りました。今も教会として使われていて、民主化運動の聖地の1つになっています。その林家事件が起きたのが2月28日なんですね。これは当然、台湾に住む人にとっては二・二八事件を思わせる、国家の強い力を連想させる日に起きたので、義光教会では毎年2月28日に追悼礼拝を行い、そこに民進党関係のかかなりの大物も参列します。僕はそこで蔡英文に会ったことがあります。

宗教が追悼を行うパターンと、一方で自然発生的に追悼せざるをえないというような、この両方の動きが起きてきていると思うんですね。香港ではデモに関連する追悼はどのぐらい行われていたのでしょうか。

伍 反逃亡犯条例改正運動のなかで、一般の人々が自発的に追悼イベントを行った例は多くあります。たとえば、横断幕を掲げた抗議行動の最中に35歳の男性が転落して亡くなった事件がありました。また、警官らが強制排除を行っていた最中に、港科技大學学生だった周梓樂さん（当時22歳）が、建物の高層階から低層階に転落して死亡した事件があります。今でも、彼らは定期的に記念、追悼されていて、時には香港民主化運動の「烈士」として崇拜されることもあります。

また、8月31日にプリンスエドワード駅構内で発生した衝突で、警察の暴力によって多くの死者が出たのではないかと、確実な証拠はないのですが、多くの市民が強く疑っています。その後、多くの市民が定期

的に、駅の入り口付近に集まり、駅構内で亡くなった人のために追悼イベントを行っています。多くの市民は、駅の入り口付近で、列に並んで、花をささげたり、祈祷したりします。

それ以外にも、運動期間中に、原因不明の死者が多く出ていることが注目され、報道されました。デモ支持派は、それらの死者は警察の暴力によって亡くなったのではないかと強く懸念しています。運動期間中に理由不明で亡くなった人たちは、多くの市民から運動の犠牲者とみなされ、追悼の対象となっています。

これには、実は大きな意義があると思います。現在の香港では、コロナ感染対策や、2020年に成立した「国家安全法」の影響で、デモ活動がなかなかできません。しかし、市民が自発的に死者を追悼するような儀礼は、現在の法律では警察の取り締まりの対象となりません。ですから、デモ自体はできないのですが、一部の市民は、法律を破らない範囲で、運動中に亡くなった人を追悼するという、より日常生活に近い形で、市民的不服従的な運動を続けることによって、運動の初心を常に忘れないようにしていると言えるでしょう。ここから、運動支持者のレジリエンスを強く感じます⁷⁾。

藤野 ありがとうございます。韓国の方はいかがでしょうか。

真鍋 先ほど、すでに儀礼についてはお話ししてしまいましたが、ろうそくデモの場面におけるとても興味深い儀礼を1つ紹介したいと思います。

先ほど言いました、2015年に放水銃で集中砲火を浴びて2016年9月に亡くなった白南基氏の葬儀は、わざわざこの第2回民主総決起大会——この大会は11月だったんですけれども——と同日に行われています。白氏の霊柩行列が青瓦台に向かっていくのと同時並行的に、実は朴槿恵の独裁的・縁故主義的・権威主義的な政治の死を宣告する意味で、「朴槿恵の霊柩行列」というものも作られて青瓦台に向かったんです。韓国では為政者の藁人形を作って焼き払うことを儀礼的によく行っており、また1970年には全泰壹が「勤労基準法なんかあっても、守られな

いんだったら、そんなものは火刑に処してしまおう」と言って、勤労基準法の本を抱き自分の身もろとも火をつけて焼身自殺をしてしまう事件がありました。しかし霊柩行列は初めて見ましたね。

ろうそくデモは非暴力を貫き、死者は出ませんでした。例外は、この白氏と慰安婦問題の日韓妥結に抗議して焼身した僧侶の2人だけで、非常に平和的な、文化的なものを前面に出していました。かつてのような投石や火炎瓶を伴う激しいやり方とは全く違って、たとえば特設ステージの上でミュージカル俳優が歌を歌ったり、著名な運動歌謡の歌手がコンサートをやったり、舞踊をやったり。その源流は光州での出来事を表現した「五月文化」に遡ります。1988年に、国会聴聞会で初めて光州のことが公に取り上げられたのですが、それまでは光州事件は無かったことにされ、文字にするとか、何らかの形で表現すること自体が、口を塞がれていた状況でした。ですので、光州を経験した人たちは、その出来事をさまざまなアートの形態で表象していたんですね。演劇や民衆歌謡、民衆美術、漫画、文学といったいろいろなジャンルにわたって光州を語る、そういうものを一括して「五月文化」と総称するんです。惨劇からしばらく時がたって、語り手自身のトラウマが少しずつ昇華されるに伴って、洗練された形でようやく表に出てきたものです。

これは後からお話しますがけれども、あの大変有名な光州の民衆歌謡をはじめ、集会でそういった五月文化を共にすることというのは、同時にあの五・一八オーイルバル（1980年5月18日に勃発した光州事件のこと）、それに続く1987年の6月抗争も含めて、民族の抵抗の歴史を想起させる、そうした儀礼的な意味合いがあったのかなと思います。

場所性という点についても、ろうそくデモのかたわらで、2014年以降セウォル号の追悼空間が作られたり、また2016年7月に日本の相模原市で起きた津久井やまゆり園の事件の際には、韓国の障害者団体が祭壇を作って追悼行事が行われたりしました。つまり、その場所自体が、デモの場所であると同時に、民主化闘争の枠を超えて広い意味での追悼の空間になっているのが特徴かなと思います。

通過儀礼としてのデモ

藤野 儀礼にはさまざまな側面があり、全てをここで扱うことはできませんが、注目したい儀礼の側面として、通過儀礼によく見られる「儀礼を通じて局面が変わっていく」ことがあります。成人式を行うと子供から大人になるように。仮にデモを儀礼と捉えるのであれば、儀礼を行うことによって、デモの参加者たちは今の体制から次の体制に向かって行くというようにも考えられます。これは宗教教団とはほとんど関係なく、人間が昔から古今東西でやってきた儀礼の意味ですよね。過程を通して次へ移っていく側面が見られます。

台湾の場合では、当初は民主化や自由・人権の要求だったのが、途中から「我々は中国ではなく台湾である」という、自由や人権とは少し異なったアイデンティティの問題、ナショナリズム的なものも入ってくるところがありました。そう考えると一つの同じ儀礼にみんなが参加しているとはいえ、何か見ている場所は少しずつ違う、多様性があるのかなと少し考えております。伍先生どうでしょうか。

伍 藤野先生がおっしゃったとおり、儀礼は今の状況から次の状況へと変化を求める機能をはたしていると思いますね。たとえば雨乞いは、干ばつが続いた際に雨を降らせるために行う呪術的・宗教的な儀礼のことです。ですから、あまりよくない現状から、望ましい社会のあり方や政治体制へと社会を変えていくために、社会運動としての儀礼が行われるのではないかと考えられます。香港の民主化運動の参加者にとっての望ましい社会とは、真の普通選挙が実現した社会です。その望ましい社会の状態を達成するために、社会運動という変化を起こす儀礼が必要だと、運動支持者は考えているのではないかと思います。

ちなみに、雨傘運動に参加することによって、自分のなかにも大きな変化が起こったと、参加者からよく聞きます。たとえば、昔に比べて社会的関心が高まったとか。また、参加こそしませんでした。参加者の様子を見て、それをきっかけとしてより政治的に熱心になったり、雨傘

運動以降の社会運動に積極的に関わっていくようになったという人もいるようです。この意味で雨傘運動は、一つのイニシエーション、通過儀礼のように、政治・社会への参加のドアを開いてくれる重要なものです。

そして、もう一つ意味深いと思ったのは、元香港中文大学哲学部教授 Chan-fai Cheung 先生の指摘です。彼は雨傘運動の時に「占拠地がユートピア的な場所に変化した」と感じたそうです。彼は、占拠地にはそれなりの秩序があって、参加者が自発的に掃除したり、管理したり、何かあったときにできるだけみんなで議論して決定するような民主的な一面もあることに、非常に感銘を受けたと言います。こうしたユートピア的な空間のなかで、参加者はお互いに助け合って、運動のために自分にできることをします。そして、一緒に自由のために、民主のために、頑張りましょうという経験をした市民たちは、一つの香港共同体のような意識を共有するようになったと考えられます。つまり、雨傘運動のような大きな社会運動を経験した香港人は、みんなで一つの儀礼に参加したかのように、自分の中である種の「香港アイデンティティ」が構築されたのではないかと思われま

藤野 ありがとうございます、あいまいな質問の意図をきちんと汲み取っていただきました。真鍋先生、どうですか。

真鍋 そうですね、このろうそくデモという出来事そのものが、新たな局面への移行という、非常に大きな経験になったと私は思っております。1980年代以降の運動はよく「1987年フレーム」とか「1987年体制」という言葉で表現されるのですが、光州事件や、1987年のソウル大生が水拷問で亡くなった事件や李韓烈事件など、非業の死に対する反作用で運動が展開されてきました。そのため、当時の民主化闘争では、4月と5月に抗議の自殺者が多いんですよ。四・一九学生革命の記念日にその精神継承として民主化のデモが行われ、それが5月18日まで続く。そうしたデモは激化して、たとえば機動隊に取り囲まれて圧死したり、

殴り殺されるなど、突発的な事故も起こりやすくなり、さらに抗議の自殺が続く。この「1987年フレーム」に準拠した運動は非常に暴力的であり、マッチョだったと言えると思います。

しかし、2016年のろうそくデモでは完全に転換しました。これは一つには、今言ったようにかつて1980年代あたりの民主化運動といえ、火炎瓶を投げたり石を投げたり、抗議の焼身自殺をしたりというものでしたが、その過激さゆえに民心が離れていったことを、当事者たちが学習したことが一番大きいです。今回はなるべくそういうことを出さないよう心がけていた。また民主化後初の大統領選挙で進歩派が分裂し、軍人出身の盧泰愚に漁夫の利をとられるという痛い経験をしたことで、たとえ自分たちと相容れない考えの持ち主でも、そこは一度目をつぶろうとの意識が働いたようです。

ですから、同じ儀礼に参加していても何か見ている方向が違っていると、先ほど藤野さんがおっしゃいましたが、確かにたとえば朴槿恵退陣のデモのなかをみると、もちろん民主化という題目を唱える人もいれば、^{チェ・スンシル}崔順実の問題をとりあげて縁故主義をけしからんと言う人もいるし、あるいはミソジニストで「女の大統領はけしからん」と、本当に聞くに堪えない女性への侮蔑的な言葉でシュプレヒコールを叫ぶ一団もいたらしい。しかし、それについては鼻をつまんで必死に我慢を重ねて、最終的には朴槿恵の支持率を1%にまで持って行って引きずり降ろした。この出来事によって、彼らはコミュニタスを肌身で経験したでしょうし、それによる成功体験を確実に一つ掴んだ。デモ集会への非常に強い自信を持ったような気が私はします⁸⁾。

そして、^{ムン・ジェイン}文在寅が大統領に当選した後に、あの^{チョ・グク}曹国問題が起きましたよね。その時に二つのデモが行われたわけです。一つは、検察改革を求めて曹国を守護する立場。それは主に旧来の学生運動を引っ張ってきたような人たちを中心とした、検察庁前でのデモ。もう一つは、曹国は熱心に民主化運動にコミットしていたとはいえ、実は経済的に非常に恵まれた階級の人だったという部分で、やはり階級闘争に向かう人たち、という二つに分かれたんですね。その時、デモに行くこと自体の敷居も

低くなり、非暴力でどうやってデモをすれば効果的なのかをそれぞれが学習して、スタイルができてきたのかなと思いました。

当時、ある左派の活動家で政治家でもある知人が言っていたのですが、今は文在寅も支持率が下がって、また右派が盛り返っていて、次の大統領選挙がどうなるか読めない状態になっているけれど、たとえ次の大統領が右派になっても大丈夫だと確信していると言うんですね。ろうそくデモを経験したことで、流血を交えずに権力と闘う方法を会得できたので、次の大統領が意に添わなければまた同じようにコミュニタスを作って、自分と相容れない者たちととりあえず一緒にやればよい、という自信がついてきた。これは日本から見たら大変羨ましい状況かな、と。

藤野 ありがとうございます。東アジアで共通点もありながら、それでいてやはり各地の違いも今、浮き彫りになってきて、興味が尽きないです。

デモのアイコンとなる死者／リーダー

真鍋 それに伴って、儀礼におけるアイコンという論点もあると思うのです。韓国の場合はやはり、アイコンになるのは死者なんです。生きているリーダーがアイコンになるケースは、金大中を除いては韓国ではあまり私は見た覚えがなくて、たいていの場合、死んだ後になるんです。盧武鉉もそうだと思うんですけども。しかし、そうした死者を前面に立てる感覚も、ろうそくデモをとおして、あえて白南基氏の遺影などを前面に立てずとも政権交代に成功したことで、乗り越えられてきているような気がいたします。

藤野 アイコンとなる死者という考えは、韓国では確かにそうですね。台湾では、李登輝^{りとうき}や陳水扁、蔡英文、もしくは陳菊^{ちんきく}（前高雄市長）などは、かなり人気のある政治家で、民主化のリーダーとして注目されていますが、死者を掲げてというのはあまり見ない気がします。今後、たと

えば李登輝がそうになっていくかもしれないですが、ちょっとわかりませんね。

香港のリーダー、アイコンについてはどうですか。周庭（別名アグネス・チョウ）は日本ではすごく人気がありますが、香港の事情とは少し何かズレているんじゃないかなという気もしますが。

伍 そうですね、香港では、民主派のリーダーといってまずアグネスが出てくるということはないと思いますね（笑）。少し前の人で、もう亡くなった方ですが、^{しとつか}司徒華は香港だけではなく欧米でも人気があります。アグネスはなぜか日本で大変人気を博して、「民主の女神」と呼ばれるようになっていきますね。最近、その言葉が日本から香港に逆輸入されて、香港でも彼女のことを「民主の女神」と呼び始めましたが。民主派だけではなく、さまざまな運動で「民主の女神」と呼ばれる人物がよく登場します。人物ではなくて方法のほうが、「民主の女神」のイメージが強いですね。香港の人にとってこの言い方が良いかどうかわかりませんが、民主という理念、あるいは民主化を求める運動が、一つの宗教として多くの香港市民に崇められる存在になっているのではないかと思うこともあります。

藤野 アグネス・チョウが日本で人気を博し、どこかのメディアが「民主の女神」という言葉を作って、それが香港にも伝わっていく現象は、彼女が、ルッキズム的な意味で、美人だった、そしてかなり流暢な日本語で涙ながらに訴える姿は、日本のテレビやインターネットの視聴者に、応援させ、香港の側に立つ感情にさせるのに十分な、まさにアイコンであったと言えます。女性で可愛いからと持ち上げられることには違和感もありますが、一方で国際的な連帯が必要な民主化運動などでは、世界各地に向けて、たとえば日本語ができるならば対日本のスポークスマンになるというのは、戦略としてはありえるとも思います。

民主化運動における世界的な連帯の動き

藤野 最後に世界的な連帯について話したいと思っています。台湾でも、先程もお話したように、キリスト教のネットワークがあるからこそ民主化運動の先鞭をつけられた。また光州事件でも、映画『タクシー運転手』で見られるように、情報を外に出すことを命賭けでやっていた時代があった。それによってある情報が韓国よりも先に日本の新聞に書かれたといった話も、当時聞きました。

新型コロナの時代を迎えた今、我々は新しいメディア環境に置かれています。今回のこの対談も、まさかZoomを使って東京と北海道で行うとは、2、3年前には全く想像がつかなかった現象だと思います。2010年のチュニジアのジャスミン革命あたりからかと思うのですが、民主化運動に新しいメディアを、当時は携帯電話でしょうか、使って大きなうねりを作っていくことが注目されるようになりました。

台湾のひまわり学生運動などもまさにそうです。私が最近メディアに関心を持つようになったのは、そのひまわり学生運動の時の印象が忘れられないからです。ひまわり学生運動が起きた際、すぐにでも現場に駆



右上：藤野陽平（ふじの・ようへい 司会） 北海道大学大学院メディア・コミュニケーション研究院准教授。主な業績に『台湾における民衆キリスト教の人類学 ―社会的文脈と癒しの実践』（2013年風響社）など。

けつけたかったんですが、なかなかすぐに動けず悶々としていたところ、Facebookを通じて新聞やテレビよりも早い情報が、しかも日本語で入ってくる。今までの人類学はこういう新しいものは使わなくていいと思っていたけれども、これはちょっと避けて通れないぞと、そしてこれが新しい連帯を作っていると気づきました。香港と台湾は言語も通じやすいですし、中国という大きなものに相對しているという意味でも、連帯がしやすかった。そしてそれはインターネット無しではもはや成立し得ない。

このように、もともと東アジアの連帯をベースとして国際的なネットワークがあり、さらに新しいメディアを通じた連帯が生まれていることについて、どうですか、真鍋先生。

真鍋 メディア以前の連帯の話に少し戻ってしまいますが、先ほど藤野さんが台湾と韓国とでシンクロシティがあるとご指摘されたと思います。私はあまり台湾は念頭になかったのですが、80年代に韓国ではよく「民主化ドミノ」ということが言われました。フィリピンやタイなどの国々の民主化運動が、実は相互に影響し合っているという意味です。韓国の影響をフィリピンやタイが受け、そしてフィリピンでマルコス政権が倒れ、そのフィリピンの2月「革命」の情報が今度は韓国に入り、韓国の6月抗争を後押しし、といった関係性です。もともとは、やはりクリスチアンのネットワークで情報の授受がなされていたということがあり、香港とか、東京の西早稲田にあるNCC（日本キリスト教協議会）とか、より世界的規模で言うとベルリンやメキシコシティが、実は韓国民主化運動を側面支援していて、連帯するネットワークの拠点になっていたことが非常に重要です。特に70年代は、メキシコシティを拠点としたラテンアメリカ各国の軍事独裁政権からの亡命知識人たちの間で、^{キム・ジハ}金芝河救済運動が積極的なされたという、これが前段になります。ですからもともと、メディアが介在する以前から、クリスチアンのネットワークを通じて地域を超えた連帯があったのです。

今日私がお話しようと思って準備してきたのは、民衆歌謡の伝播という話です。韓国では70年代半ば頃から、運動歌謡が歌われるようにな

りました。最初は替え歌からです。朝鮮戦争の時の軍歌や、アメリカの南北戦争の時に歌われた歌や、讚美歌に、即興的に歌詞をのせていく。また70年代半ばに、歌手でカトリック信者の金珉基^{キム・ミンギ}が、「金冠のイエス」、「主よ今ここに」などの民衆歌謡をいくつも作っています。そのなかでも、今アジア各国に広く伝播して歌われている、「ニムのための行進曲」(英語名: **Marching for the Beloved**) という歌があります。「ニム」という韓国語は、日本語では「あなた」としか訳しようがないのですが、第二人称の意味にとどまりません。擬人化された何か愛すべき存在というか、たとえばそれは時に祖国であったり、不特定多数の何かであったりとか、非常につかみどころのないものなのですが。光州事件の後、光州の出来事を叙事詩的に語り伝える歌をひそかに作っては録音していた集団がいて、1981年に「魂をときほぐす」という意味の「ノップリ」と名付けられた、一連の歌曲のような形式の作品のカセットテープが作られました。そこに収められた1曲が「ニムのための行進曲」です。これは全くオリジナルで作られた歌なんですね。この「ノップリ」というテープはもともと、光州で、市民軍として最後まで戦って亡くなった一人の男性と、1978年に練炭中毒死した、彼と一緒に夜学活動をやっていた女性との死後結婚式が、1982年2月に行われることになり、そこで披露するために作られたもので、これがいつしか全国の学生街に広がるわけですね。カセットテープは複製可能ですので、今のインターネットほどの広がり方ではないですが、それでもどんどん全国に伝わった。この歌詞の中で「先に立って私は行く、生者よ続け」という決めゼリフがありますが、何かそこにも非常にキリスト教的というか、殉教者的なニュアンスが含まれているように思います。

そして、この歌はさらにアジアへと広がっていきます。そのきっかけは、アンジェラ・ウォン (Angela Wong) という香港の活動家で、今は香港中文大学の教授をなさっている方が、1982年に Hong Kong's Christian Student Association という団体の代表として韓国を訪れた際、民主化運動の前衛に立っていた KSCF (Korea Student Christian Federation) という団体との交流プログラムで、韓国の若者たちが繰り

返しこの歌を歌う場面に出会ったことでした。彼女はそれにインスパイアされて、帰国後の1984年に、その歌詞を自分で翻訳して同胞たちと歌い始めた。それがきっかけで、まず香港でこの歌が広まった。そしてどうやら台湾にも、労働運動も含めて、やはりクリスチャン同士のネットワークや交流プログラムを通して、1989年までには伝わったそうです。この香港バージョンが、実は同じメロディで、おそらく中国共産党からは逸脱した側の農民工支援の活動家たちがメロディだけを受け入れて、歌詞を新たに作って「労働者たちの愛国歌」という題で歌っている⁹⁾。

さらにこの「ニムのための行進曲」は、カンボジア、マレーシア、タイ、インドネシアにまで広がっていきます。実は国軍によるクーデター後のミャンマーでも歌われているのを、私はYouTubeで見えてびっくりしたんです。どういう伝わり方をしたのかはわかりませんが。

実は2000年以降ですね、光州が自らを人権の聖地としてセルフ・ブランディングをするようになり、アジア各国の活動家と連帯し、彼らを支援し、毎年「光州人権賞」の表彰を行うようになったのです。このように人権思想をアジア各国に輸出するような活動を始めたことで、アジア諸国の活動家とのパイプが非常に太いものになっているんですね。

一方で、これもYouTubeで流れてきてたいへん驚いたのは、ミャンマー国軍の歌がなんと日本の軍艦マーチと同じメロディだったことです。どうやらアウンサンスーチーの父がミャンマー国軍を作ったときに、大日本帝国陸軍から支援を受けたとか、そういったなんらかの関係があって、軍艦マーチが伝わったらしいです。韓国の人たちはミャンマーで「ニムのための行進曲」が歌われることを、大日本帝国の植民地主義との対抗関係として位置づけているのですが、そうした点も私には興味深いなあと思われまして。ぜひこれはお話ししたかったネタでした。

藤野 とっておきをここで出していただいて(笑)、ありがとうございます。伍先生どうですか。

伍 真鍋先生が香港と韓国との連帯について紹介してくださって、とても勉強になりました。

補足的に、一つのエピソードを紹介します。2009年に「広深港高速鉄道反対運動」という、広州市と深圳・香港を結ぶ高速鉄道の建設をめぐって大きな反対運動が起きました。香港から乗り継ぎなしで北京や上海といった大陸の主要都市に直接アクセスできるようになる一方で、多額の財政支出に対しての強い批判から起こったもので、デモや集会、署名活動など様々な形で、反対運動が進められました。

そのなかで一部の運動参加者たちが、「苦行」という非暴力活動を実践しています。これは、参加者が靴を履かずに裸足のままで、5列に並び、前の人と少しスペースを開けて、太鼓の音に合わせて足を1歩ずつ前に進める、そして26歩進んだところで膝をつき、頭を下げ、手を上に掲げるといったものです。この26という数字は、香港の領域内におけるこの高速鉄道の長さが26キロであることに由来しています。

この苦行というスタイルは実は、韓国の農民を介して香港に持ち込まれたそうです。2005年12月に香港で第6回WTO閣僚会議が開催された際に、「WTOに反対する国際農民連合」が香港でも反対運動を行ないましたが、その主役になったのが韓国の農民たちなんですね。彼らは「三步一拝」と言って、香港の街の中心部で、3歩進んでひざまずき頭を下げることを繰り返すパフォーマンスを行いました。香港のデモ参加者は、この三步一拝に啓発されて苦行という反対運動を行なったんです。武蔵大学の安藤丈将先生は、「それは、グローバルな運動とローカルな運動との出会いで生じた化学反応の産物である」と指摘しています¹⁰⁾。

このように見ますと、社会運動を考察する際に、やはり国際的な連携を無視してはいけないと思いますね。社会運動の理念やレパートリーは、さまざまなネットワークやメディアを通じて、国境を越えていています。社会運動という領域においても、インターネットの普及など新しいメディアを通して、各地域間に強い連帯が形成され始めているということです。たとえば2019年の香港デモで見せた香港人の自由・民主主義への切望が、メディアの報道により世界中に広く知られるように

なって、共鳴する人々が大勢います。特に2020年以降のタイやミャンマーでの民主化運動は、香港の抗議活動に啓発された部分が多いとされています。市民的不服従運動の理念から、参加者の動員方法、国際社会への発信の重視、警察・軍と対峙する際の戦術、そして儀礼的な要素まで、香港デモのありとあらゆる側面が他の地域の運動で再現されています。世界各地で民主化を実現させるために努力している人々を結び付け、相互に啓発へと導くものだと思います。

真鍋 すごく面白いですね。私はコロナが拡大する直前に光州に行ったのですが、光州の全南大学チョンナムという、光州事件の始まりになったところに「五・一八民主化運動記念館」という施設があり、その芳名帳を見ると結構、香港からの方がいろいろとコメントを残していました。

藤野 新しいメディアが出てくる前から当然、グローバルかつローカルな連帯がありましたが、現在では情報を『タクシー運転手』が描いたようにこっそり持ち出す必要もなく、即座にインターネットでつながれる時代になった。こうした時代における連帯は、これからも考えていくべき課題だと強く考えさせられました。一方で、グローバル化が進み、インターネットでの繋がりが強くなったところで、アイデンティティは弱くなるかという、むしろ強くなる面も当然現れてくるのであって。新しいメディア時代のデモを〈儀礼〉として考えてみた今日の対談は、非常に意義があったのではないかと思います。

注

- 1) 韓国において「親日・反日」という場合、「日」が含意するのは、大日本帝国および植民地主義的な思考や構造を指すことが多い。「親日派」とは、日本統治期に植民地エリートして既得権を得、解放後もポストコロニアル状況の中でその支配的な地位と既得権を維持する階層や人々をさす。
- 2) Branigan, T., 2017, May 14, “Joshua Wong, the student who risked the wrath of Beijing: It’s about turning the impossible into the possible”, The Guardian, available at: <https://www.theguardian.com/world/2017/may/14/joshua-wong-the-student-who-risked-the-wrath-of-beijing-its-about-turning-the-impossible-into-the-possible> (accessed 7 February 2018)
- 3) 「胡志偉牧師為佔中講句公道話『教會需要不斷挑戰建制』」(2013-9-30)『蘋果日報』, <http://hk.apple.nextmedia.com/news/art/20130930/18443888> (アクセス日: 2018-1-15)
- 4) 月脚達彦「近現代韓国・朝鮮における街頭集会・示威」『韓国朝鮮の文化と社会』19号、2020年
- 5) 龔立人 1999『解放神學與香港困境』香港基督徒學會
- 6) Public Opinion Programme, 2005–2007, Onsite survey on July 1 rally 2004–2007, University of Hong Kong (<http://www.hkupop.hku.hk/english/report/>, 2021.3.10)
- 7) 譚蕙芸 2019「太子站外, 831後的七天」『The News Lens』, <https://www.thenewslens.com/article/124650> (2021年7月12日確認)
- 8) 真鍋祐子「キャンドル集会にみる「過去と未来の対話」—「1987年フレーム」に表れた歴史意識から考える」『韓国朝鮮の文化と社会』19号、2020年
- 9) T.K. Park, South Korean Protest Music is Inspiring Hong Kong’s Demonstrators, “The Nation”, July 3, 2019. (<https://www.thenation.com/article/archive/hong-kong-protest-south-korea-music/>)
- 10) 安藤丈将 2019「『資本主義の夢』の消えた後に: 香港における広深港高速鉄道反対運動とその遺産」『ソシオロジスト: 武蔵社会学論集 21(1)』, 1-37

特集 儀礼の変容

死生を支え合うコミュニティの 思想的拠り所

—手がかりとしての「対話」と「コンパッション」—

竹之内裕文¹

死 (death) と死にゆくこと (dying) は、21 世紀のグローバルな課題である。平均寿命の伸長と少子化とともに、世界の人口は高齢化している。年間死亡者数は、21 世紀半ばまでに、現在の 5,600 万人から 9,000 万人に急増すると予測される。先進国は第二次大戦後の「ベビーブーム」の帰結として、「死のブーム」を迎えようとしている。人口増加が続く低開発国・地域でも、21 世紀後半には、空前の数の人びとが死を迎えるだろう。

先進国では、疾病構造の変化を背景に、加齢にともなうフレイル（虚弱）や認知症を抱えながら、緩やかに衰え、死を迎えるケースが増えている。死にゆく過程が長期化しているのだ。また英国と日本では、世帯構造の変化を受けて、高齢者の社会的孤立が深刻な社会問題になっている。

そのような社会で、だれと支え合いながら、どのように日常生活を営み、最期を迎えたらよいのか。老病死の諸課題を一部の専門職の手に委ねてしまうのでないかぎり、わたしたちは、死生を支え合うコミュニティを（再）構築するという大きな課題の前に立たされている。なにを足場に、どのようなコミュニティをデザインしたらよいのか。本稿は「対話」と「コンパッション」を手がかりに、死生を支え合うコミュニティの思想的拠り所を究明する。

¹ たけのうちひろぶみ：静岡大学未来社会デザイン機構・農学部教授

1. はじめに

——対話とコンパッションをめぐる問いとの出会い

2015年1月、筆者は静岡で「死生学カフェ」を立ち上げた。しかし準備不足もあり、すぐにくいつかの課題に直面した。とりわけ世話人たちは、どのようにファシリテーションの技量を身につけるか、頭を悩ませていた。3月下旬、知人がダギーセンター（オレゴン州ポートランド）でファシリテーションのグループ研修を企画したので、筆者はこれに参加することにした¹⁾。死生学カフェの課題を個人的に打ち明けると、研修の講師は親切にも、ポートランドで「デスカフェ」(death cafe)を主宰する葬祭ディレクターの友人に引き合わせてくれた。彼女はデスカフェのグローバルなネットワークと彼女自身の活動について教えてくれた。デスカフェの(当時の)ウェブサイトにあたると、ファシリテーションの手引きをはじめ、デスカフェのガイドラインを入手することができた。研修での学びの成果とともに、それらを邦訳し、死生学カフェの世話人たちと共有した。

デスカフェに加盟する可能性についても、世話人たちと真剣に検討した。しかし最終的に、加盟を見合わせた。死生学カフェでは、参加者たちが自ら問いを立て、共通の問いのもと「対話」を試みる。これは筆者が主宰していた哲学カフェのスタイルを踏襲したものだ²⁾。それに対してデスカフェは、「死」について気軽に話し合う「会話」の場であり、特定のテーマや問いを設定することが禁じられる。カウンセリングをしない、結論を導き出さないなど、共通点も多いが、デスカフェと死生学カフェには肝心の点で違いがみられるのだ。

「会話」と「対話」をある種の「コミュニケーション」と捉えれば、デスカフェと死生学カフェの意義を、次のように問い直すことができるだろう。死生の諸課題を共有し、支え合うためには、どのような関係性とコミュニケーションが求められるのか。デスカフェと死生学カフェはそれぞれどのような仕方で、この要求に応えようとするのか。

コンパッションコミュニティ (compassionate communities) の理論

的出発点は、A. ケレハーが著書で掲げた「コンパッション都市」の構想にある³⁾。これは世界保健機構（WHO）が進める「健康都市」（Healthy Cities）プロジェクトから示唆をえたものだ。しかし「健康都市」の枠組みからは、死生の諸課題が排除される。これらは人間にとって「普遍的な経験」であり、パブリックヘルスの理論に埋め込まなければならない。こうした確信とともにケレハーは、コンパッションという「倫理的命法」を導入し、「健康都市」の拡充を図る。それとともに「コンパッション都市」の理論的骨格が定まる。

コンパッション都市の考え方は今やグローバルに伝播し、ある都市全体で、行政単位で、職場、学校、教会・寺院、文化・交流団体などの小さな単位で、あるいは農村地帯や村単位で、コンパッションコミュニティの運動が活発に展開されている。国際的な専門職連合が隔年の国際学会を開催し、学術誌を刊行している⁴⁾。英国では全国規模の組織が設立され、緩和ケアの国家戦略と連動して、各地域で活動が展開されている⁵⁾。T. ウォルターが指摘するように、コンパッションコミュニティは今や、「エンドオブライフの政策決定の中央舞台」へ躍り出ようとしている⁶⁾。こうした現状を踏まえれば、コンパッション都市・コミュニティと包括的に表記するのが実情に適っている。

筆者は2013年9月に英国で開催された国際学会（11th Death, Dying and Disposal Conference, The Open University）に参加し、ケレハーと出会った。彼は午前のシンポジウムに登壇した。シンポジウムで筆者が問題提起したことをきっかけに、二人は話しこんだ。ランチを共にし、午後の数時間を対話に費やした。2015–2017年には、D. クラーク（グラスゴー大学）を研究代表者とする国際研究プロジェクト（Global Intervention at the End of Life）⁷⁾に、筆者はウォルターらとともに、アドバイザーボードメンバーとして参画し、コンパッション都市・コミュニティの可能性をめぐる議論した。2020年3月、D. クラークとの共同研究（‘Mitori’ Project）⁸⁾のために訪英した折、筆者はケレハーと再会し、前述した彼の著書を邦訳することになった。

翻訳作業にとりかかり、さっそく訳語の問題に直面した。コンパッ

ション都市・コミュニティの訳語としては、これまで「共感都市」(山崎浩司)や「慈悲共同体」(堀江宗正)が提案されてきた⁹⁾。「コンパッション」の訳語として、どのような日本語がふさわしいのか。この問いに導かれて、筆者はコンパッションの思想系譜の探索へ乗り出した。

死生を支え合うコミュニティにおいて、対話とコンパッションはどのような役割を担うのか。この問いに導かれて、本稿は考察を進める。次節では、死生をとり巻く日本社会の現状をまず確認しておこう。死生を支え合うコミュニティを形成するという切実な課題がそこから浮かび上がるはずだ(2.)。そのうえで、次の問いについて考察しよう。死生の諸課題を共有するためには、他者といかなる関係を築き、どのようなコミュニケーションをとることが求められるのか。デスカフェの「会話」と死生学カフェの「対話」は、この要求にどう応えようとするのか(3.)。さらにコンパッション都市・コミュニティを(再)形成するというケレハーの挑戦を紹介する。ただコンパッションコミュニティの概要については、デスカフェの論評とは対照的に、ウォルターがかなり好意的に、先行研究を踏まえて紹介している。本稿では、コンパッション都市を構想するケレハーの理路を辿り、コンパッション都市・コミュニティの理論的基礎に光を投げかけたい(4.)。それを通してわたしたちは、根本的な問いに直面する。そもそも「コンパッション」とはなにをいうのか。またどのような可能性をもつのか。この視角から「コンパッション」の思想的射程を展望する(5.)。最後に、主題的な問いに回答し、残された課題を提示する(6.)。

2. 死生を支え合うコミュニティを形成する ——日本社会の現状が映し出す課題

超高齢・多死社会の到来および疾病構造と世帯構造の変化という切り口から、わたしたちの社会の現状を浮かび上がらせ、死生を支え合うコミュニティを形成する意義を明確にしておこう。

日本社会では人口の減少と高齢化が続いている。総人口は2005年の

12,777万人をピークに、減少の一途を辿り、2065年には8,808万人まで減少すると予測される。高齢化率は早くも2007年には21.5%に達し、日本は「超高齢社会」に突入している。人口の高齢化はグローバルなトレンドであるが、日本は世界に先駆けてこの課題に直面している。

人口減少とともに経済規模は縮小する。にもかかわらず、高齢化により社会保障費は増加し続ける。この窮状をどう打開したらよいか。厚生労働省は、病院の病床数の削減によって医療費の抑制を図るとともに、地域社会での看取りを推奨し、「地域包括ケアシステム」の構築を急ぐ。そのロジックは、およそ次のようにまとめられるだろう¹⁰⁾。

「世界でも類を見ない高水準の医療・介護制度」を維持するためには、高齢者一人あたりの医療・介護費用を削減しなければならない。日本の場合、高度成長期における「病院死」の急増により、他の先進諸国と比較して、「在宅死」の占める割合が極端に低い。国民も自宅で亡くなることを望んでいるのだから、(病院や施設と比べて割安な)「在宅死」の比率を他の先進諸国並に引き上げるべきであり、そのための施策を積極的に講じる必要がある。

厚生労働省は、2038年までに「在宅死」と「施設死」を合わせた割合を40%まで引き上げるという野心的な目標を掲げる。しかしその実現は容易ではないだろう¹¹⁾。所期の目標が遂げられないと、大量の「看取り難民」(2030年時点で約47万人と予測される)が生み出されてしまう。「看取り」クライシスが喧伝される所以である¹²⁾。

高齢化率は現在(2020年10月)の28.8%から、33.3%(2036年)、38.4%(2065年)と増加する¹³⁾。年間死亡者数は108万(2006年)、131万(2015年)、154万(2025年)と増加し続け、ピークの168万(2039-2040年)に達すると推計される¹⁴⁾。いわゆる「多死社会」の到来である。

だが病院死から在宅死・施設死への政策誘導が成功する保証はない。かりに失敗した場合、看取りの基本方針が見失われ、大きな社会的混乱を招くだろう。現行の政策は、もっぱら意識調査に基づく「国民の希望」と医療・介護の「経済効率」に訴えるが、自宅や介護施設を拠点とした

「地域社会での看取り」の理念と意義を明らかにする必要がある¹⁵⁾。在宅死と施設死の「哲学的基礎」¹⁶⁾と看取りを支えるコミュニティの可能性を究明する学術研究、地域社会での看取りを支える哲学が要請される。

多死社会において、どこで、だれと、どのように「死」を迎えたらいいのか。どのようなサポートを得て、だれが看取りを担うのか。看取りのサポートのため、医療・福祉専門職のさらなる拡充を図るのか。医師、看護師、ヘルパー、ケアマネージャー、ソーシャルワーカーに加えて、理学療法士、作業療法士、音楽療法士、マッサージ師、アロマセラピスト、ペットセラピストをリクルートするのか。いや、当事者たちの多様なニーズに応えるには、それでも十分でないと、チャプレンや臨床宗教師、臨床心理師など、さらに別種の専門職を患者と家族のもとへ送り出すのか。専門職のリストはいったいどこまで続くのか。わたしたちは、死生を支え合うという課題を職業的な対応に書き換えるだけでいいのか。

もし人生の終わりにコミュニティが再び関与する方途をみつけられないとしたら、自宅の戸口に立ち、わたしたち一人ひとりにサービスを提供する専門職の列は、途絶えることがないだろう。地域の保健サービスを利用する以前は、どんな人でも多面的な関係のうちにも身をおき、これを享受している。しかしコミュニティの関与を欠くと、専門職の関与は、多面的な関係を合理化し、その乏しい代用物になってしまう。これが死の「専門職化」(professionalization)であり、それを継続するための社会・経済的費用は、途方もなく大きい¹⁷⁾。

だれかが困難を抱えるとき、厄介な課題に直面するとき、コミュニティメンバーどうして支え合い、学び合うことはできないのか。生と死の諸課題を共有することで、かけがえのない出会いが生まれ、コミュニティが再生する。死にゆく者につき合い、「死」と向き合うことで、一

人ひとりが「死とともに生きる」ことを学ぶ機会に恵まれる。

「専門職によるサービス提供」(service delivery) から「コミュニティ形成」(community development) へ、終末期ケアのモデルを転換する時機を迎えているのではないか。ヨーロッパの死生学 (death studies) 研究者たちの間では、このような議論が始まっている。しかしこの問いは、世界に先駆けて人口の高齢化に直面し、多死社会に突入しようとしている日本社会でこそ、真剣に問われるべきではないのか。

疾病構造の変化にも目を留めておこう。先進国では20世紀後半、公衆衛生の改善と医療の進歩——とりわけ抗生物質の普及——を背景に、感染症のリスクが低減する。従来感染症に替わって、慢性疾患が主要な死因の位置を占める。さらに近年、「フレイル」(frailty) ——加齢とともに心身機能と生理的予備能の低下——が注目を集めている¹⁸⁾。長寿化の傾向とともに、「死へ至る軌道」(dying trajectories) に変化が生じ、主要な死因が慢性・終末期疾患から衰弱による死へシフトしている¹⁹⁾。

「延長された衰弱」はしばしば認知症をとまなう。延長された死にゆく過程をどのように支え合い、生きるのか、それが切実な課題になる。「エンドオブライフ」(人生の終わり) という用語の背景には、このような認識が控えている²⁰⁾。「ターミナル」(終末期) と違って、「人生の終わり」は医学的に定義されない。ある人が「人生の終わり」にあるかどうか、それは「生き方や価値観、また人生観・死生観」に基づいて、本人が判断する²¹⁾。疾病構造の変化を背景に、「エンドオブライフ」(人生の終わり) という考え方に注目が集まっている。

「孤独死」ないし「孤立死」という社会現象は、死生の諸課題を分かち合い、互いに支え合う必要を、より直截に訴える。経済協力開発機構(OECD)の調査によれば、日本社会では「社会的孤立」——日常生活における他者との接触の欠如——の度合いが突出して高い(15.3%)²²⁾。世帯構造の変化と人口の高齢化もあり、孤独死・孤立死が増加している。だれにも看取られず、死亡後に発見される人は、年間3万人に達するといわれる。孤独死・孤立死は高齢者だけでなく、中高年層にも広

くみられる。有効な対策を講じなければ、配偶者との別居、離婚、死別、あるいは休職、失業などを機に、社会的に孤立し、死を迎える人はさらに増えるだろう。

孤独死・孤立死を減らすためには、どうしたらよいのか。政府は、民生委員や社会福祉協議会による高齢単身世帯の「見守り」を推奨する。しかし担い手の高齢化は著しく、弥縫策の感を否めない。そこで終活支援、安否確認、緊急時の対応、葬儀・墓の手配など、多様なサービスを展開する民間事業者が登場する。2021年2月に新設された孤独・孤立対策担当大臣のイニシアティブのもと、官民で共通のビジョンが描かれ、領域(省庁・業界)横断的な新しい政策・施策が進められることを望みたい。

ただ孤独死・孤立死の本質的な問題は、「社会からの孤立」にある²³⁾。それを踏まえれば、行政サービスや商品化されたケアに問題解決を全面的に委ねてしまうのではなく、支え合いのネットワークないしコミュニティを構築するというのが本来あるべき道筋だろう。新しい市民社会論の三領域²⁴⁾に即して整理すれば、「国家」と「経済社会」という政治・経済システム内部での専門化・商品化されたケア・サービスの供給に問題解決を付託することに終始せず、「市民社会」を足場に「死生を支え合うコミュニティ」を形成することが求められる。

超高齢・多死社会において、衰弱や認知症を抱えながら、わたしたちはだれと支え合い、どのように日常生活を営み、最期を迎えたらよいのか。この問いに対して包括的な回答を提示するためには、「死生を支え合うコミュニティ」のビジョンが欠かせない。死生の諸課題を共有し、支え合うためには、どのような関係性とコミュニケーションが求められるのか。次節では、デスカフェと死生学カフェの可能性を追究することにしよう。

3. デスカフェと死生学カフェ ——「会話」と「対話」の可能性

2004年にスイスで、あるカフェの試みが始まった。妻の死を受けて、社会学者のB. クレッタズが「死」について語り合う場（cafe mortel）を創設したのだ。これに示唆を受けて、J. アンダーウッドが2011年に「デスカフェ」という非営利団体を英国で組織すると、数年のうちに世界中に波及した——2021年9月現在、80国で計13,159回のデスカフェが開催されている²⁵⁾。事前の登録なしに、会場へ足を運び、コーヒーとケーキを口に運びながら、1-2時間ほど「死」について話すのだ。

なぜ「死」について話す場をわざわざ設ける必要があるのか。それは死がなおタブー視され、否認されているからだ。話すことで、タブーや否認を乗り越え、人生の終わりや有限な生と正面から向き合うことができる。このような考え方は長年にわたり、死の認知（アウェアネス）運動を特徴づけてきた。しかしウォルターによれば、それは「仮定されたタブー」に対する「お定まりの告発」、「タブーの儀礼的非難」、「話すべきだという命法」へ動機づけるための「レトリック」にすぎない²⁶⁾。

なるほど死について話す正当な理由は存在する。最大の理由は、死の意味の変化にある。平均寿命の驚異的な伸長と社会の急速な変化を受けて、人びとの生き方は大きく変化し、多様化している。したがって先人のやり方を単純に踏襲することはできない。なにを支えに、どのようにエンドオブライフを生きるのか。終末期ケアと葬儀・埋葬について、どのような選択を下すのか。各々の生き方や価値観に基づいて、自分で決めなければならない。一人ひとりが望む／望まないことを予め明確にしておく必要がある。しかし、事前に「選好」（preferences）を表明し（express）ておいたとしても、それが実現されるとは限らない。事前の意思表示が尊重されるかどうかは、医療・福祉制度、疾患の種別と程度、担当医師や家族との関係などによって決まるからだ。こうした観点からウォルターは、話すことの有効性に疑問を投げかける。

「死」は今でもタブー視され、否認されているのか。いずれの社会に

どのようなタブー視と否認が認められるのか。また事前の意思表示の意義は、もっぱら有効性によって測られるべきか。そもそも有効性はどのように測定されるのか。これらはいずれも複雑で厄介な問題であり、拙速な判断を下すことを控えたい。むしろここでは、ウォルターによるデスカフェの基本理解を組上に載せたい。彼の著書の第2章では、「話すことはよいことか?」という問いに導かれて、話す (talk) ことの効用と限界が分析される。デスカフェは、もっぱら「話す」という切り口から論評されるのだ。ウォルターが描き出すデスカフェはどこか奇妙だ。

2020年3月、筆者は英国のデスカフェを訪れた。テーブルへ案内され、他の3人の参加者と挨拶を交わす。だれが進行役を務めるでもなく、話す順を決めるでもなく、代わる代わるに発言していく。話題は設定されておらず、各々が自分の関心事を口にする。他の参加者の発言を聴いていると触発され、アイデアが浮かんでくる。相手の発言に、応答したくなる。自分の考えが明確にされたり、新たにされたりすることもある。どのタイミングで、だれにむけて語るか、相手がどのように聴いてくれるかに応じて、語りは精妙に変化する。聴く者と語る者の間で、両者の共同の所産として、言葉が実るのだ。

それに反してウォルターのデスカフェでは、独白の応酬が繰り返げられる。語り手は、まるで聴き手が不在であるかのように、自らの「選好」を表明し、自分の人生に対する「コントロール感覚」を高める²⁷⁾。語るという行為は、聴くという行為から切り離され、断片化・個人化される。無理に話さなくても、そこにいるだけでいいと主張する際も、ウォルターは「聴く」ことの積極的な意義を素通りする²⁸⁾。

「人間の生活の一般的特徴」は、Ch. テイラーが指摘する通り、「根本的に対話的な性格」を備えている²⁹⁾。「自分自身を定義するのに必要な言語」は、他者とのやりとりを通して獲得される。各人の「アイデンティティ」は、他者との対話的關係を通して定められる³⁰⁾。各人の「選好」も、他者との関係を離れたものではなく、むしろ他者との関係を通して形成され、明確にされるというべきだろう。

この広義の「対話」(dialogue)には、ひとり語り (monologue) を除

く、すべての言語的コミュニケーション (communication) が含まれる。他者との言葉のやりとりを通して、なにかが共有され、共通のもの (common) になるのだ。なにを共有するかに応じて、言語的コミュニケーションは大きくかたちを変える。

死生学カフェの場合、「問い」が共有される。問いの設定の仕方は様々だ——ある人が抱える問いを共有する、絵本を読んで問いを立てる、問いをその場でゼロから立ち上げるなど。しかし、ひとたび問いが立てられれば、内輪の壁は取っ払われ、対話はすべての人に開かれる。問いが公共的な場を拓くのだ。答えを手にはしていない。だから問いは問いなのだ。ひとつの問いの前に共に立ち、(共に答えをもたないという) 対等な立場で、互いの違いを喜び、活かしながら、共同で探究に赴くことができる³¹⁾。

死生学カフェの「対話」は、このように進められる。これを狭義の「対話」と呼び、「議論」、「討論」、「会話」から区別することにしよう。

「議論」(discussion) の場合、複数の提案や所説を並べ、それぞれのメリット・デメリットを客観的に分析し検証する。いわば俎上に載せて解体する (discutere)。それを通して最善の結論に到達するためだ。最善の結論を導く意見こそ、よい意見なのだ。それがだれの提起した意見であるかは、さしあたり二次的な問題である。

しかし得失や勝敗が意識されると、参加者はそれを気にかけて自説を押し通そうとする。それとともに議論は「討論」(debate) に転化する。容易に勝ちが見こめない場合は、相手との妥協点が探られ、交渉や取引が試みられる。

「会話」(conversation) の目的は、相手と交わる・親しむ (converse) ことにある。たとえば、さほど親しくない知人と久しぶりに会い、会話を始めるとき、どのような話題を選ぶだろうか。政治や宗教など、相手の立場によっては論争や対立を引き起こしかねないテーマを慎重に避け、「お天気」など、あたりさわりのない話題から、会話に入るのではないか。その場合、天候そのものがひどく気になっているわけではない。むしろ共通の話題のもと円滑に会話を進め、相手との距離を縮める

ことが企図されているはずだ。

会話では、なにが共有されるのか。「話題」だろう。かりに話題が「お天気」ならば、その場に居合わせる者すべてが共有できる。しかし、個人の情報や組織の内部事情が話題にされると、それに通じていないアウトサイダーは、会話に加わることができない。トピックに関する先行知を前提とするゆえ、会話には、ある種の閉鎖性・排他性が認められるのだ。

死生にかかわる会話を試みる場合、これは決定的な作用を及ぼす。病氣や死別の経験などの有無や多寡によって、参加者の役回りが固定されてしまうからだ。死生に関する経験の豊富な高齢者が語り手、経験の乏しい若者が聞き役になることが多い。それによって参加者の対等性が損なわれてしまう。そうなると参加者は、自分がどこまで話題に通じているのかを気かけ、相手の事情や背景を察してしまう。暗黙の作法が場を支配し、参加者に要求されるのだ。筆者は死生学カフェの草創期にまさにこの問題に直面し、狭義の「対話」を導入することになった。

狭義の「対話」では、複数の参加者の言葉(logos)を通して／の間で(dia)、共同行為として探究が進められる。他の参加者の発言を聴くことで、多様な考えとそれを支える理由や背景——D. ボームは思考のプロセスに注目し、これを「根本的想定」(fundamental assumptions)と呼ぶ³²⁾——が明らかにされる。探究に臨む個々の参加者の基盤が共有されることで、共同行為としての探究の足場が変わる。問いそのものが、当初とは異なった姿で立ち現れる。

このように狭義の「対話」では、自他の意見を支える前提に光が投げかけられる。参加者Aは相応の事情、状況、判断に基づいて、Bという意見を抱くようになったはずだ。もちろんそこには本人の思いこみが投影されているかもしれない——だからこそボームは「想定」と呼ぶ。しかしその当否を判断することは、本人にとっても、また他の人にとっても、けっして容易ではない。だからこそ「対話」は、性急な判断を下すことなく、理由や背景に注意を払いながら、一つひとつの考え方をそのまま受けとめる。さらに深く知ろうと質問することはあっても、受け流したり、反論したりしない。この点で「対話」は、「議論」、「討論」、「会

話」から区別される。議論、討論、会話では、表立って主張される意見や考え方が注視され、それを支える想定は隠されたままである。

以上のような「対話」の理解に基づいて、筆者は死生の諸課題を共有する対話の場を創り上げてきた。死生学カフェでは、多種の問いが立てられ、多様な対話が試みられてきた。

なにに惹かれて、なにを求めて、人びとは死生学カフェに参加するのか。「死について語れる場がほしかった」という声をよく聞く。「死」にかかわる話題は、縁起でもないと思避される。「重い」課題を受けとめられず、聞いていて、怒りだす人や説教する人も少なくない。語りたくても、聴く人に恵まれず、「語れる場」がないのだ。また「死について考える機会がほしい」という声も聞く。「死」はけっして他人事ではない。にもかかわらず、日常生活のなかで立ちどまり、「死」について掘り下げて考える機会はほとんどない。いざ考え始めても、ひとりだと袋小路に陥ってしまう。「死」について考えたいが、その糸口を掴めないので、だれかと共に考えたい。

参加者の大半は、「語りたい」という思いに駆られて、死生学カフェへ足を運ぶ。当初の関心は「聴くこと」ではなく、「語ること」にあるのだ。しかし、はじめは語るだけだった人も、「対話」の経験を積むことで、聴けるようになる。「語りたい」とやって来る新来者を迎え入れ、その話に耳を傾けるようになる。「語る人」から「聴く人」への変化は、どのようにして可能になるのか。どうやら「聴いてもらう」という経験が参加者を変えるようだ。聴いてもらう経験を通して、聴くことができるようになる。S. ヴェーユが洞察するように、相手から「注意」(attention) をむけられることで、人は注意をむけることができるようになるのだ。「なにがあなたを苦しめているのですか？」(Quel est ton tourment?) という問いが実り、「聴く」という態度が生まれる³³⁾。

不幸な人びとがこの世において必要としているのは、ただ自分たちに注意をむけてくれることのできる人たちだけである。不幸な人に注意をむけることのできる能力は、めったにみられないもの、と

でも難しいものである。(略) 熱意、真心の発露、同情だけでは十分でない³⁴⁾。

筆者自身はなぜ死生学カフェで対話を続けるのか。筆者にとって死生学カフェは、どのような場なのか。古代ギリシアの基本理解によれば、人間は「死すべきものたち」(brotoi)であり、「死という定め」(mortality)のもとにある。この定めはさしあたり、「死ななければならない」という必然性を物語る。しかし同時に、それは可能性の源泉でもある。いずれ死ななければならないと「知っている」からこそ、死すべきものたちは、一つひとつの事柄について吟味し、選択を下し、よく生きることを試みる。「死」(death)という可能性の受けとめ方に応じて、死にゆく(dying)実際の歩みが変わるのだ。今、ここで、対話的探究を通して、自他の生き方とそれを支える根拠を吟味しながら、死とともに生きる知恵を学び合う。死すべきものたちの一人として、筆者は対話的探究に参加するのだ。

ウォルターが指摘するように、「どのように、いつ死ぬかは、大部分の人にとって不確実である」³⁵⁾。死には未知の部分、不確定要素が付きまとう。ここにウォルターは、死について話す——選好を表明し実現する——ことの限界をみてとる。しかし視点を転じれば、未知な事柄であるからこそ対話的探究が成立するのだ。「死」という共通の制約と可能性を前にして、死すべきものたちは学び合うことができる。

死生学カフェは「死の練習」(meletē thanatou)³⁶⁾のためのオープンスペースである。2015年1月に静岡市で発会してから、隔月に一回のペースで開催され、現在まで39回を数える³⁷⁾。この6年間で死生学カフェのネットワークは大きく拡充され、定例や特別企画の死生学カフェが各地で——新型コロナウイルス感染症のパンデミックの状況下ではオンラインで——開催されている。

死すべきものたちは脆く傷つきやすい。学び合い、互いの身心を支え合いながら、生と死の諸課題に対処していかななければならない。「学び合い」と「支え合い」がいずれも欠かせないのだ。ただ死生学カフェの場

合、「支え合い」より「学び合い」の比重が大きい。「支え合い」の場としてのコンパッション都市・コミュニティに視線を転じることにしよう。

4. コンパッションに支えられたコミュニティ ——「コンパッション都市」の理論的基礎

コンパッションに支えられたコミュニティとは、どのようなものか。またいかなる可能性を秘めているのか。なぜコンパッションを支えに、コミュニティを形成するのか。本節では、「コンパッション都市」の理論的基礎に注目しながら、これらの問いに回答を試みる。

「コンパッション都市」の構想は、ヘルスプロモーションのためのオタワ憲章（1986年）に端を発する。この憲章に基づいて「健康都市」政策プログラムが策定される。その基本的アイデアを批判的に発展させたものが「コンパッション都市」である。オタワ憲章から「健康都市」へ、さらに「コンパッション都市」へ考察を進めることにしよう。

オタワ憲章は「2000年までに、また2000年以降も、すべての人びとに健康を」というビジョンのもと、ヘルスプロモーションの視角から、新しいパブリックヘルス運動を提唱する。ヘルスプロモーションは、「人びとが自分たちの健康に対するコントロールを増強し、改善することができるようにする（enabling）プロセス」を重視する³⁸⁾。

第一波の（古い）パブリックヘルスは、組織的行動（衛生行動、隔離、消毒など）を通じて衛生環境の改善、清浄な水の供給、感染症の封じ込めに取り組んだ。第二波の（新しい）パブリックヘルスは、食事、タバコやアスベストなど周辺環境の有害物質、職場における健康と安全などに目をむけ、個人とコミュニティの教育を強調した。喫煙、注射針の使い回し、過食、座りっぱなしの生活スタイル等の危険、アスベストや紫外線の危険に曝される環境などがパブリックヘルスの課題とされた。

ヘルスプロモーションのため、新しいパブリックヘルス運動は行動に働きかける戦略をとる。飲酒と運転の関係について運転者が考えるだけでなく、車の再設計が必要かもしれない。人びとは、喫煙によって生命

が脅かされる可能性について教育を受ける必要があり、タバコ会社は自らの製品に(タバコの危険性に関する)警告を表示する必要がある。

オタワ憲章は、①健康的な公共政策づくり、②健康を支える環境づくり、③コミュニティ活動の開発、④個人のスキルの育成、⑤保健サービスの方向転換という5つの行動指針を掲げる。「コミュニティ」の役割と「人間と環境の不可分の関係」を見すえて、独自の「健康」理解を提起する。④と②の文章の一部を紹介しておこう。

人びとが生涯を通じて学び、人生のすべての段階にむけた準備を進め、慢性の疾患・傷病に対処する(cope)ことができるようにすることが不可欠である。これは学校、自宅、職場、コミュニティで推進されなければならない。教育・職業・商業組織やボランティア団体による行動(action)、またこれら個々の組織の内部での行動が求められる。(④)

わたしたちの社会は複雑であり、相関的である。健康は他の目標から切り離されない。人びととその環境の分かちがたい結びつきは、健康に対する社会生態学的アプローチの基盤をなす。世界、国、地域、コミュニティのいずれをも導く原則は、互恵的な関係維持を奨励する——わたしたちのコミュニティと自然環境がお互いを大切にする——ことの必要性である。(②)

社会生態学的な「健康」概念は、I. キックブッシュの提案に基づく³⁹⁾。彼女は「ホリスティック医学・社会生態学的パラダイム」を、「19世紀末からの病理学的パラダイム」に対置し、新しいパラダイムの3つの主要要素として、社会環境、個人の価値観・ライフスタイル、健康の重要性をあげる⁴⁰⁾。たとえば健康の重要性を認識すれば、社会環境と個人の価値観・ライフスタイルに目を留めざるをえないはずだ。

オタワ憲章に基づいて、「健康都市」のプロジェクトが始動する。健康都市とはどのようなものか。以下の9つの原則が示す通り、「コミュ

ニティ」と「生態系」は健康都市においても、引き続き重要な位置を占める⁴¹⁾。

- ①清潔で安全な物理的環境を備えている
- ②すべての居住者の基礎的ニーズに応えている
- ③強靱で相互支援的、包括的で非搾取的なコミュニティを有する
- ④コミュニティが地域の統治に関与している
- ⑤多種多様な経験、交流、コミュニケーションへのアクセスが住民に提供される
- ⑥歴史・文化的遺産を振興し、称賛する
- ⑦アクセスの簡便な保健サービスを提供する
- ⑧多様性とイノベーションを備えた経済をもつ
- ⑨持続可能な生態系 (ecosystem) に基礎を置く

「健康」の経験は、社会基盤——パートナーシップ、コミュニティへの参加とコミュニティからの支援、保健サービスの新たな方向づけ、すべての市民を対象にした個人のスキルの育成など——によって左右される⁴²⁾。「健康」とは「社会的アイデア」なのだ。この洞察に導かれて健康都市プロジェクトは、職場、レクリエーションの場と行事、学校と大学、養護施設と病院など、多様なセクターを横断するかたちで、また地方自治体、各種ボランティア団体などを拠点に、コミュニティ全体の「健康」を達成しようと試みる。

このように健康都市プロジェクトでは、「コミュニティ」と「生態系」へのまなざしとともに、「社会的アイデアとしての健康」が継承される。しかしその枠組みからは、残念ながら「死、死にゆくこと、喪失の経験」が排除される。死を「失敗」と捉える旧来の考えが影を落としているのだ。ケレハーはそれを次のように批判する。

疾患、障害、喪失があったとしても、健康は、それと共存できる積極的な概念である。世界保健機関は、健康とはたんに疾患がない

ことではない、と強調する。それに反して、わたしたちの大半は、疾患につきまといられる。アテローム性動脈硬化症、関節炎、高血圧症、糖尿病のほか、多くの疾患は、程度の違いはあっても、単独で、あるいは複合的に、人口の大多数に影響を与えている。これを認めないとしたら、そのような健康概念は理解不可能だ。運動、視覚、聴覚、触覚の障害は常態化している。現に慢性的な疾患・障害はかなり広範に認められるため、こうした経験を排除した健康の定義は、どんなものであれ、不必要に理想主義的、実のところ、非現実主義的な健康の捉え方を助長してしまう⁴³⁾。

老化を感じても、病や障害を抱えながらも、コミュニティの支えがあれば、人は健康に生きることはできる。大切な人と死別しても、自らの死が迫ろうとも、自然・社会基盤が整備されていれば、人は最期まで健やかに生きることができる。わたしたちは老病死とそれにまつわる喪失を免れない。これらは「わたしたちすべてが共有する普遍的な経験」、「人間の日常的な経験」である⁴⁴⁾。その経験を度外視することは、人間であることを無視するに等しい。

こうした意味での「健康」を実現するためには、「コンパッション」の働きが欠かせない。「死」と「喪失」をめぐる人間の経験は、コンパッションの働きを通して共有されるからだ。コンパッションは死すべきものたちを具体的な行動へ突き動かし、互いに支え合うための拠り所を与える。その意味でコンパッションは健康にとって欠かせないもの、「倫理的な命法」(ethical imperative)である⁴⁵⁾。この確信に導かれて、ケレハーは「コンパッション都市」を提唱する。

生命を脅かす病気、高齢、グリーフや死別とともに生きる市民がいる。また家庭で介護を担う市民がいる。そのような境遇にあるすべての市民を手助けし、支援するために組織される地域コミュニティ、それがコンパッション都市・コミュニティである。

「コンパッション都市」という発想は、中世ヨーロッパに遡る。歴史的にみて、それは必ずしも目新しいものとはいえない。ただ現代社会で

それを実現しようとするれば、先に確認しておいた通り、ケア専門職の役割と社会的配置について再考しなければならない。

患者と家族の「トータルペイン」に対処するため、ホスピス・緩和ケアは多職種で構成されるチームケアを編み出した。そのおかげで患者と家族は、必要に応じて、多様なケア・サービスを受けられる。サービス提供モデルの「極み」といってよいだろう。ただチームメンバーは、患者と家族を除けば、いずれも専門職である。ここで当事者は、日常的な人間関係や社会的ネットワークから引き離され、それゆえ社会生活の連続性を断ち切られて、専門職のケアネットワークに身を移しているのだ。

それに対してコミュニティ発展モデルでは、日常生活を支えるインフォーマルな社会的関係・ネットワークが活用される。当事者は友人や家族、さらに同僚、学友、隣近所、趣味・宗教関係の仲間たちにとり囲まれる。必要に応じてボランティアや専門職が加わることで、ネットワークは拡張され強化される。

サービス提供モデルからコミュニティ発展モデルへの転換が進めば、「死」と「喪失」の経験は、コミュニティメンバーが参画する社会的な出来事として回復されるだろう。しかし、そんなにうまくいくだろうか。現状をみても、コミュニティの解体はかなり進行している。「死」と「喪失」に対する人びとの忌避の感情は根強い。ここで想像してみよう。かりにコミュニティの関与がまったくなかったとしたら、専門職ケアは支えを失い、断片的で不完全なものになってしまうはずだ。エンドオブライフケアの諸課題に対して切れ目のない社会的支援を提供するためには、コミュニティの関与が欠かせないのだ。

行動は態度を変える。それがコンパッション都市・コミュニティの基本的な発想である。具体的なアクションは、相手を知り、人間関係を育む機会になる。死にゆく人とつき合うことで、「死」に慣れ親しむ機会を与えられる。共同で「死」に応答し、絆が結ばれる。「死」と「喪失」の経験を共有することで、死すべきものたちの連帯に基づくコミュニティが生まれる。その紐帯となるのが「コンパッション」である。

ケレハーは語源を手がかりに、「コンパッション」と「ケア」の発想的

な違いを指摘する。両語は各人の「内的なグリーフという主要な意味」を共有するが、ケアには「他者に与えられた痛みや困難の感受」が欠けている。ケアの原動力は、他者の苦しみではなく、ケアする者自身の苦しみにあるのだ。さらに治癒 (cure) との語源的連関に目を留めれば、ケアからは、「健全な人が病む人を助ける、「専門職」が素人を助ける、知識を有する人が無知な人を支える」という「手助けについての不均等な理解」が浮かび上がる⁴⁶⁾。

「コンパッション」という近代語は、ラテン語の二つの語根、‘cum’ (共に) と ‘patior’ (苦を身に負う) に由来する。語源を踏まえれば、コンパッションとは、「他者と苦しみを分かち合うこと」、「他者の苦しみを耐え忍び、苦しみを担い支えること」を意味する。コンパッションは「他者の苦悩や苦しみに突き動かされる」、「柔らかな人間的応答」である。困難に際して、助力や支援の手を相手にさし伸べようとするとき、コンパッションが「道徳的、社会的、政治的、身体的な基礎」となる⁴⁷⁾。だれひとり免れない死と喪失の支え合いは、コンパッションとともに可能になる。

コンパッションから共感 (empathy) と具体的行動 (action) が育ち、死生を支え合うコミュニティが生み出される。ケレハーはこのように展望する。しかしそのプロセスを詳しく説明しない。また「コンパッション」の働きや「共感」との異同にも、立ち入らない。しかしこれらが明らかにされないかぎり、コンパッション都市・コミュニティは明確に輪郭づけられない。次節では、ケレハーのテキストを離れ、J. ハリファックス、J. キャンベル、M. C. ヌスバウムとともに、これらの問題に回答を試みよう。

5. 「コンパッション」をどう捉えるか ——いくつかのコンテクストから

「コンパッション」とはなにか。どのような可能性をもつのか。ハリファックスは半生をかけて、この問いと格闘してきた。彼女は医療人類

学者として病院で働き、禅のコミュニティで後進を指導し、死にゆく者たちの傍らに寄り添い、凶悪犯罪者を相手に刑務所でボランティア活動に従事した。さらに長時間の瞑想を持続的に実践し、コンパッションについて神経科学者や社会心理学者と共同研究を進めた。これらの豊かな実践・理論的探究に基づいて、彼女はコンパッションを主題とする著書 (*Standing at the Edge, Finding Freedom Where Fears and Courage Meet*, Flatiron Books, 2019) を公刊した。同書に糸口を求め、考察を進めることにしよう。

コンパッションとは、「そこから解放されるという願いを抱きつつ、苦しみ (suffering) の真相に向き合う能力」である。それは「心身のかかわりから生まれる、一連の編み合わされたプロセス」である⁴⁸⁾。後述するように、共感 (empathy) はこの一連のプロセスを構成する不可欠な要素である。

コンパッションは苦しみの経験を通して培われる。それが他者の苦悩や苦痛であれ、自身が抱える苦難であれ、「苦」と出会うとき、わたしたちは正面からそれと向き合うように招かれている。正直に、親しく受け入れるならば、そこから学ぶことができる。

コンパッションは行動に結実する。他者の苦しみに突き動かされ、その痛みからの解放を願って、具体的なアクションが起こされる——たんなる共感はずしも行動を生み出さない。ただしその場合、当の「苦しみと共にある」という姿勢が求められる。さもないとコンパッションは、別のものに転化してしまう。苦しみと共にあるためには、「不知」 (not-knowing) の自覚と「立ち会う」 (bearing witness) という姿勢が欠かせない。この二つの条件が満たされて初めて、コンパッションに導かれた行動 (compassionate action) が可能になる⁴⁹⁾。

恐れや不安を抱くと、人は「既知」の壁——たとえば「専門性」という壁——を築き、自分を防御しようとする。しかしそうすると、「その瞬間に直に立ち会い」、「あるがままの状況全体とともに在る」ことができない。だから「思いこみとストーリー」を括弧に入れなければならないのだ。力の及ぶ範囲で、自分自身の投影や解釈のスウィッチを切り、自

らを開いて他者の経験を尊重するとき、わたしたちは謙虚な共感の足場を築いている。「不知」の自覚は、先入観を抱いては到達できない広大な地平を開披し、ありのままの現実と立ち会うことを可能にするのだ⁵⁰⁾。

自己を開いて他者の経験を尊重しようとする点で、「共感」と「コンパッション」は一致する。ただ共感是他者と同化し、一体化しようとする。ハリファックスはホイットマンの詩を引用する——「負傷者に対して、どのように感じるかと、わたしは問わない。わたし自身が負傷者になるのだ」。しかし共感だけでは自他の区別を見失い、「共感疲労」(empathic distress)に陥ってしまう。やがて自己防衛のため、他者回避の言動をとるようになる。共感には危険が伴うのだ。自他の間に境界を引き、共感を適正に方向づけなければならない。過度の共感反応が調整されれば、他者に対する健全な関心がふたたび喚起され、コンパッションが生まれる。自分が他者ではないことを認識すると、いくぶんか謙虚になり、地に足をつけることができる。自他の重なり合いを認めながら、自他を区別することができる。コンパッションは、「わたしたちが自分自身および他者の苦しみと出会い、適切にそれらに応答する助け」となるのだ⁵¹⁾。

語源に手がかりを求めると、共感(empathy)とコンパッション(compassion)の区別がより明確になる。‘empathy’という英語は、ドイツ語の‘Einführung’(感情移入)に、さらにはギリシア語の‘empathia’——‘en’(内へ)と‘pathos’(感情)の合成語——に由来する。このドイツ語は当初、美学分野で「芸術作品に自己の感情を移し入れる」という意味で使われていたが、T. リップスとともに他者に適用され、心理学・社会学分野で使われるようになった。共感とは、他者のうちに自分を移し入れることで、他者を自らのうちに取りこむ。そのような仕方では、他者が身体的、情動的、認知的に経験するだろうことを感じとる。他方で‘compassion’という英語は、フランス語を経由して、ラテン語(compassio)に由来する。この名詞は、先にケレハーとともに確認した通り、‘compator’——共に(cum)苦を身に負う(patior)——と

いう動詞に由来する。

共感とは「他者のうちに入りこんで感じること」(feeling into another)であり、コンパッションとは「他者に対して・向き合っで感じること」(feeling for another)である⁵²⁾。この区別に立てば、近代看護の創始者であるF. ナイチンゲールは、「自分自身はけっして感じたことのない他人の感情のただなかへ自己を投入する能力」を賞揚するとき、看護師にとっての「共感」の大切さを訴えていることになる⁵³⁾。それに対して現代ホスピスの創始者であるC. ソンダースは、次のように語るとき、「コンパッション」の精神を指し示している。

セント・クリストファーズのもっとも重要な基盤は、共に目覚めていることにより、わたしたちは学ぶはずだという希望にある。共に目覚めていることで、わたしたちは、患者をいかに苦痛と苦悩から解放するか、患者たちをいかに理解し、失望させないかだけでなく、いかに沈黙して、聴き、ただそこにいるかを学ぶ⁵⁴⁾。

ここには、自他の区別と不知の自覚を備えた共感、つまりコンパッションが認められる。それは伝説の聖杯を守る王に対する問いかけ——「なにがあなたを苦しめているのですか？」——を紹介するとき、ヴェーユが共有していたものでもある。コンパッションは、身近な者や親しい者だけでなく、見知らぬ他者にも向けられうるもの、向けられるべきものなのだ。

神話学者のキャンベルは、キリスト教における「コンパッション」の思想系譜の核心として、中世の聖杯伝説に注目する。

中世の神話で重大な瞬間は、コンパッションに対する心の覚醒、つまり受難 (passion) のコンパッション (compassion) への転換である。これこそが傷ついた (wounded) 王に対するコンパッションという聖杯物語の全体的な問題なのだ。またそこから、十字架の説明としてアベラールが提示した見解を引き出すことができる。すな

わち、神の子がこの世界へやって来て十字架にかけられることで、わたしたちの心をコンパッションに目覚めさせた。こうしてこの世界での野卑な生活を彩る醜悪な関心事から、自己を投じて苦しみを分かち合うという格別に人間的な価値へ、わたしたちの精神の向きが変えられる。その意味で傷ついた王、聖杯伝説に登場する障礙を身に負った王は、キリストに相当する存在である。彼はコンパッションを呼び起こし、死せる荒れ地に生命をもたらすために存在するのだ⁵⁵⁾。

同時にキャンベルは、菩薩 (bodhisattva) のコンパッションに対して注意を喚起する。菩薩とは、「不死を知りながらも、時間の断片にすぎない領域に自発的に身を投じ、自らの意志で、喜んで、世界の悲しみに与る者」である⁵⁶⁾。菩薩はコンパッションに導かれて、他者と共に苦しみ、他者の悲しみを共有する。菩薩はコンパッションの原理を体現している——ハリファックスは観音菩薩 (Avalokiteśvara) を「コンパッションの菩薩」と呼ぶ⁵⁷⁾。生きることは苦であるが、コンパッションに支えられて、生を継続することができる。コンパッションは、生きることを可能にする「癒しの原理」(the healing principle) なのだ⁵⁸⁾。

キャンベルによれば神話は総じて、苦とともに生きる知恵を伝える——「どのように苦しみと向き合い、苦しみに耐え、苦しみを解釈するか、神話はわたしたちに教える。しかし、苦しみのない生が可能である、生きることに苦しみがあってはならないなどとはいわない」⁵⁹⁾。なぜならば「一切の苦しみの秘かな原因」は、生の根本条件である「死すべき定め」(mortality) にあるからだ⁶⁰⁾。それゆえ人間として生きることをやめないかぎり、苦を免れることはできない。もし安らぎを得たいならば、苦しみを否定せず、苦とともに生きることだ。コンパッションを抱いて、他者とともに苦を身に負って生きることは、すべての人に広く開かれた公道である。

わたしたちの身心は脆く傷つきやすい。だれもが老い、病を得て、死んでいく。そのような者として人間を理解し、自他の存在を受け入れる

とき、自他に対するコンパッションが喚起される。コンパッションは、病む者と看病する者、死にゆく者と看取る者、それぞれを不安や恐怖から解放するとともに、支え合いの紐帯となるだろう。

わたしたちは何者であるのか、また何者でありうるのか。この問題に対して、コンパッションは、従来とは異なった見取り図を与える可能性を秘めている。それはコンパッションが人間の自己認識にかかわるからだ。

わたしが求めているのは、(略)自分自身の人間性を認識し、その人間性から目を背けることなく、またわたしたちの前からそれを隠すこともない社会である。それは自分たちが困窮しており脆弱であることを認める市民たちの社会である。それは公的にも私的にも、とても多くの人間の悲惨の中心にあり続けてきた全能性と完全性への尊大な願望を放棄する市民たちの社会である⁶¹⁾。

ここで哲学者のヌスバウムが希求する「リベラルな社会」——それぞれの個人を等しく尊重し、共通の人間性に内在する脆弱性(Vulnerability)を承認することに基づく社会——は、コンパッション都市・コミュニティの姿と重なり合う。そのような社会の実現は、ヌスバウムその人が悲観するように、けっして容易ではない。しかし彼女は別のテキストで、J-J. ルソーとともに、「人間の根本的な弱さを学ぶ」市民教育の意義を強調する⁶²⁾。

社会全体を一挙に変えることはできない。またその必要もないだろう。わたしたちはケレハーとともに、家庭、隣近所、学校、職場、教会や寺院などのコミュニティから始めることにしよう。一人ひとりが身を置く小さなコミュニティで学び合い、支え合うことはできるはずだ。人間の脆弱性と死すべき定めについて学び合い、自他へのコンパッションに導かれて、アクションを起こすことができる。

6. 結論

「コンパッション」(compassion) にどのような訳語をあてるべきか。語義に照らせば、「共に苦を身に負うこと」というのが正確な訳語であると思われる。この表記が煩雑だとすれば、「コンパッション」とニュートラルに表記するのがよいだろう。「共感」が適正でないことは、すでに明らかである。「慈悲」はどうか。コンパッション都市・コミュニティのコンテキストでは、必ずしも適切ではない。コンパッション都市・コミュニティは、専門職によるサービスモデルを根本から問い直す。そしてこのモデルには宗教専門職が含まれる。くわえていえば「コンパッション」は特定の宗教的伝統に回収されるものではない。「慈悲」という訳語の当否については、漢訳仏典において「慈悲」と訳されたサンスクリット語、すなわちマイトリー (maitrī) とカルナー (karuṇā) の概念・思想史研究に基づいて、最終的に回答されるべきだろう。

なぜコンパッションを支えに、コミュニティを形成するのか。ひとつには、すべての市民の「健康」を実現するため、コンパッションが必要だからである。コンパッションは、他者の苦悩や苦しみに突き動かされる人間的な応答である。助力や支援の手を相手にさし伸べようとするとき、それは道徳的、社会的、政治的、身体的な基礎を提供する。もうひとつには、コンパッションを抱いて、他者とともに苦を身に負って生きることは、すべての人に開かれた可能性だからである。死すべきもの、脆く傷つきやすいものとして自他の存在を認め受け入れるとき、コンパッションが喚起される。それは病む者と看病する者、死にゆく者と看取る者、それぞれを不安や恐怖から解放する力となるだろう。

コンパッション都市・コミュニティとはなにか。それはコンパッションを紐帯に、死生の課題を抱えるすべての市民を支援するために組織される地域コミュニティである。だれかが困難を抱えるとき、厄介な課題に直面するとき、コミュニティメンバーどうしで支え合い、学び合うのだ。行動は態度を変える。アクションを起こして、人間関係を育むのだ。死にゆく人とつき合うことで、死生の諸課題について学ぶのだ。

コンパッション都市・コミュニティには、どのような可能性があるのか。力を合わせて課題に対処することで、支え合いの絆が強化される。かけがえのない出会いが生まれ、コミュニティが再生する。市民社会を足場にそのようなコミュニティが築かれれば、行政サービスや商品化されたケアに問題解決を全面的に委ねる必要がなくなる。孤独死・孤立死のない社会へ向けて確実に前進することができる。

死生を支え合うコミュニティにおいて、「対話」と「コンパッション」はどのような役割を担うのか。死すべきものたちは脆く傷つきやすい。学び合い、互いの身心を支え合いながら、生と死の諸課題に対処していくほかない。「対話」を通して学び合い、「コンパッション」に導かれて支え合うのだ。「対話」と「コンパッション」は相補的な関係にあり、広く開かれた学びの機会と持続的な支え合いの紐帯を提供する。

コンパッションと対話は、互いを必要とする。「わたし」は「あなた」ではないから、「あなたの痛み」を、身をもって知ることはできない。だからこそ「わたし」は、「あなたは……ですか？」と尋ねるほかない。この問いかけとともに、「わたし」の探究が始まり、「わたし」は「あなた」の言葉に虚心に耳を傾けるのだ。この問いかけの有無、つまり自他の区別と不知の自覚がコンパッションを共感から、対話を会話、議論、討論から分かつのだ。

死はすべての人に不可避にかかわる。すべての人が「当事者」として、外部から推し量ることのできない多様な課題を抱えている。それらは決して他人事でない。にもかかわらず死について人間は、肝心なことをほとんどなにも知らない。すべての者は不知を免れない。死別経験者やがんサバイバーといえども、例外ではない。だからこそ「対話」を通して学び合う必要がある。「共感」ではなく「コンパッション」が求められる。死の諸課題は、自他の区別と不知の自覚を要請するのだ。

「コンパッション」には、ヨーロッパでも、ショーペンハウアー以降の思想系譜がある。近年では、他者に対する「想像力」(imagination)と結びつけられ、「コンパッション」は徳倫理、公共哲学、政治学、教育学、看護倫理など幅広い分野で注目を集めている。さらに西洋の外部

に視線を転じれば、ヘブライ思想・キリスト教と仏教・インド思想の系譜が控えている。これらの思想系譜を背景とすると、「コンパッション」の思想はどのような輪郭を描くのか。これについては、機会を改めて論じることにはしたい。

注

- 1) <https://www.dougy.org/> (2021年9月30日閲覧)
- 2) 竹之内裕文「カフェで市民とともに哲学する——哲学カフェ@しぞ〜かの歩みをふり返って」『静岡大学生涯学習教育研究』第17号、静岡大学イノベーション社会連携推進機構地域連携生涯学習部門編、2015年、41-58頁。
- 3) Allan Kellehear, *Compassionate Cities, Public health and end-of-life care*, Routledge, 2005. 同書からの訳出に際しては、次の訳書を参照している。アラン・ケレハー『コンパッション都市 公衆衛生と終末期ケアの融合』（竹之内裕文・堀田聰子監訳、慶応義塾大学出版会、2022年5月出版予定）。なおAllan Kellehearについては、これまで「アラン・ケルヒア」というカタカナ表記が用いられてきた。しかし、共訳者の土島智幸が本人に直接確認したところ、「ケレハー」と表記した方がオリジナルの発音に近いことが判明した。これを踏まえて同訳書と本稿では「ケレハー」と表記する。
- 4) <https://www.phpci.org/> (2021年9月30日閲覧)
- 5) <https://www.compassionate-communitiesuk.co.uk> (2021年9月30日閲覧)
- 6) Tony Walter, *What Death Means Now, Thinking Critically about Dying and Grieving*, Policy Press, 2017, p. 53.
- 7) <http://endoflifestudies.academicblogs.co.uk/global-interventions-at-the-end-of-life-project-update/> (2021年9月30日閲覧)
- 8) <https://www.gla.ac.uk/research/az/endoflifestudies/projects/the-mitori-project/#ouraim,objectives,researchquestions,coreteamandcollaborators> (2021年9月30日閲覧)
- 9) 山崎浩司「死生を支えるコミュニティの開発」『老年精神医学雑誌』第23号、日本老年精神医学会編、2012年、1194-1200頁、トニー・ウォルター著、堀江宗正訳『いま死の意味とは』岩波書店、2020年。
- 10) 竹之内裕文『死とともに生きることを学ぶ 死すべきものたちの哲学』ポラーノ出版、2019年、230頁。
- 11) 「病院死」（病院・診療所での死亡）の比率は、1951年の11.7%から増加の一途を辿

- り、2005年にピークの82.4%に達する。その後「在宅死」(自宅での死亡)は微増にとどまるが、「施設死」(介護老人保健施設や老人ホームでの死亡)が増加するため、病院死は減少する。在宅死、施設死、病院死の比率は2019年現在、それぞれ13.6%、12%、72.9%である。<https://www.e-stat.go.jp/> (2021年9月30日閲覧)
- 12) ウェッジ、『Wedge ウェッジ』第31巻第9号、2019年8月。
 - 13) 内閣府、令和3年度高齢社会白書(全体版)、2-4頁。https://www8.cao.go.jp/kourei/whitepaper/w-2021/zenbun/03pdf_index.html (2021年9月30日閲覧)
 - 14) 国立社会保障・人口問題研究所「日本の将来推計人口(平成29年推計)」、2017年 http://www.ipss.go.jp/pp-zenkoku/j/zenkoku2017/pp_zenkoku2017.asp (2021年9月30日閲覧)
 - 15) 竹之内裕文「人間的な生の拠り所としての『ホーム』——在宅(home)ケアの哲学的な基盤をもとめて」、『北欧ケアの思想的基盤を掘り起こす』4章、浜渦辰二編著、大阪大学出版会、2018年、98頁。
 - 16) A. Monk and C. Cox, *Home Care for the Elderly, An International Perspective*, Auburn House, 1991, p. i.
 - 17) Kellehear, op. cit. p. ix.
 - 18) 会田薫子『長寿時代の医療・ケア エンドオブライフの論理と倫理』ちくま新書、2019年、207-212頁。
 - 19) Walter, op. cit. pp. 8-9.
 - 20) ここで「人生の終わりのケア」と訳出した原語(end of life care)には、「人生の最終段階のケア」という訳語があてられることが多い。しかし、「エンドオブライフ」とカタカナ表記しないとすれば、この語は「人生の終わり」と訳するのが適当である。その理由は、以下の通りである。人生の「終わり」(end)と「最終段階」(final stage)は必ずしも一致しない。「最終」という日本語は、「最も終わりであること、いちばん終わり、最後、しまい」を意味する(『日本国語大辞典第8巻』日本大辞典刊行会、小学館、1974年、566頁)。すなわち、「終わり」を構成する複数の局面のうち最後のものを指示するから、「終末期」という語に近接する。しかしそれでは「終末期」(terminal)と区別して、エンドオブライフ(end of life)という概念を新たに導入する意義が薄れてしまう。
 - 21) 会田、前掲書、256頁。
 - 22) *Society at a Glance 2005, OECD Social Indicators*, OECD Publishing, Paris, p. 80.
 - 23) 森田斗武他「高齢者孤立死の現状と背景についての検討」、『日本交通科学学会誌』15巻3号、2016年、39頁。
 - 24) 篠原一『市民の政治学 討議デモクラシーとは何か』岩波書店、2004年、96-99頁。

- 25) <https://deathcafe.com/> (2021年9月30日閲覧)
- 26) Walter, op. cit. pp. 24–5.
- 27) Ibid. p. 22.
- 28) Ibid. p. 28.
- 29) Charles Taylor, *The Ethics of Authenticity*, Harvard University Press, 1992, p. 33.
- 30) Ibid. p. 48.
- 31) 竹之内裕文「対話を通して生と死を探究する——死生学カフェの挑戦」、『文化と哲学』第37号、2020年、31–69頁。
- 32) David Bohm, *On Dialogue*, Routledge, 2004, p. 8.
- 33) Simone Weil, *Attente de Dieu*, Fayard, Paris, 1966, p. 96.
- 34) Ibid.
- 35) Tony Walter, op. cit. p. 25.
- 36) Platonis Opera, Tomus I, Oxford Classical Texts, 1900, 81a1–2.
- 37) <https://www.facebook.com/shiseigakucafeshizuoka/> (2021年9月30日閲覧)
- 38) <https://www.who.int/teams/health-promotion/enhanced-wellbeing/first-global-conference/actions> (2021年9月30日閲覧)
- 39) Ilona Kickbusch, “Lifestyle and Health: An Introduction,” in *European monographs in health education research 5*, Scottish Health Education Group, Edinburgh, 1983, pp. IX–XII.
- 40) 『ヘルスプロモーション～WHO：オタワ憲章～』島内憲夫編訳、垣内出版、2013年、104–105頁。
- 41) Kellehear, op. cit. p. 39.
- 42) Ibid. p. 37.
- 43) Ibid. p. 43.
- 44) Ibid. p. viii, 43.
- 45) Ibid. pp. 43–44.
- 46) Ibid. p. 42.
- 47) Ibid. pp. 42–43.
- 48) Joan Halifax, *Standing at the Edge, Finding Freedom Where Fears and Courage Meet*, Flatiron Books, 2019, p. 211, 235.
- 49) Ibid. p. 37.
- 50) Ibid. p. 39, 43, 78.
- 51) Ibid. p. 58, 68, 74, 206.
- 52) Ibid. p. 211, 235.

- 53) フロレンス・ナイチンゲール『看護覚え書 改訂第6版』薄井坦子他訳、現代社、2000年、227頁。ただ近年の看護倫理では、共感疲労の蔓延を受けてのことだろうか、「コンパッション」の重要性が強調される。
- 54) Saunders, Cecily, 2005, *Watch with Me, Inspiration for a life in hospice care*, Observatory Publications, pp. 7-8.
- 55) Joseph Campbell, *The Power of Myth with Bill Moyers*, Anchor Books, A division of Random House, INC, 1991, pp. 143-144.
- 56) Ibid. p. 139.
- 57) Halifax, op. cit. p. 66, 206.
- 58) Campbell, op. cit. p. 201.
- 59) Ibid. p. 200.
- 60) Ibid. p. xi.
- 61) Martha C. Nussbaum, *Hiding From Humanity, Disgust, shame, and the Law*, Princeton University Press, 2004, p. 17.
- 62) Martha C. Nussbaum, *Not For Profit, why Democracy Needs the Humanity*, Princeton University Press, 2010, p. 34.

特集 儀礼の変容

羽黒山山伏集落の現状と山岳修行の変容

—コロナ禍を通して見えてきたもの—

天田顕徳¹

本論のフィールドである山形県鶴岡市の山伏宿坊街・手向地区では、コロナ禍によって、2020年から現在まで、多くの修行が中止されている。本論では、同地区において修行が中止されたことの持つ意味の大きさを、コロナ以前の手向宿坊街の状況も踏まえて俯瞰的に整理し、現代における手向の山岳修行の変容を描く。

¹あまだあきのり：北海道大学大学院メディア・コミュニケーション研究院准教授

1. はじめに

新型コロナウイルスによる感染症の拡大により、私たちの生活には様々な制限が加えられるようになった。こうした制限が宗教儀礼に与えた影響も小さくない。ミサや集会の縮小やオンライン開催への切り替えなど、今日までにさまざまな事例が報告されている（玄、藤野 2020）。こうした変化は本論が取り上げる現代の山岳修行の現場にも及んでいる。

山岳修行といえば、いわゆる「3密」とは無縁の人里離れた深い山の中で行われるものを想像するかもしれない。そうしたイメージはあながち的外れではないのだが、それは多様な修行の一面に過ぎない。例えば、本稿で注目する出羽三山には、密閉された堂内で米糠に唐辛子やドクダミなど数種類の刺激性のある「薬味」を混ぜたものを火鉢に入れて焚き、その煙の中で山伏たちが密集、密接する「南蛮いぶし」という修行が存在する。「地獄界」を身をもって体験するもので、煙にいぶされた山伏たちは、涙や鼻水を流して咳き込むことになる。今風にいえば、堂内が「エアロゾル」で満たされるのだ。集団で行われる山伏達の修行には3密と関わるシーンが意外に多いのである。一般人が参加可能な修行もあり、数十人規模で集団行動をするものもある。

筆者は、コロナ禍が日本で拡大する少し前の2019年から現在まで、山形県鶴岡市にある手向地区とうげという集落に通っている。同地区は日本の代表的な山岳霊場である出羽三山の一角、羽黒山麓の門前町で、近世には八方七口と呼ばれた登拝口の中で最も多くの登拝者を集めていた場所だ。そこには現在でも山伏の経営する宿坊が複数存在している。現代の山岳信仰のありように関心を持つ筆者は、宿坊を経営する山伏達や、宿坊所縁の山伏達の調査を行っていたのである。その結果、筆者は囚らずもコロナ禍における山伏達の様子を見聞することとなった。筆者が手向地区と縁を持ったきっかけはさらに10年以上前に遡るが、ここ2年の手向の変化は当時からは想像できないものであった。コロナ以前・以後において宿坊街の様子は一変している。

他方で、コロナウイルスが宿坊街に与えた影響は、他のフィールドと比較してさほど特殊なものではない。手向の山伏たちが行う山岳修行についても同様である。先述した南蛮いぶしなどの3密を伴う修行が行えなくなり、その結果、修行の多くが中止あるいは規模を縮小せざるを得なくなった。言葉を選ばずに言えば、現下の日本では、ありふれた変化が観察されるのだ。未だ終息を見せないコロナ禍の渦中において、山岳信仰の現場だからこそ見出せる特殊性のようなものを筆者は見つけられていない。

しかし筆者は、他の宗教にも見られる「儀礼の中止」や「縮小」というありふれた変化が、手向ならではの文脈において、また山伏ならではの文脈において、極めて大きな意味を持っていると考えている。本論では、こうした「文脈」の存在に注目し、コロナ禍が手向の山伏修行に与えた影響を、コロナ以前の手向宿坊街の状況も踏まえて俯瞰的に整理することで、現代における手向の山岳修行の変容を描いていく。

2. 宿坊街の現状

前述の通り、手向地区は羽黒山の麓に位置する山伏の集落で、近世期には「麓三百坊」と称される大集落であった。現地には東北のみならず関東からも多くの参拝者が集まっており、「遠国檀那御祈祷新帳」によれば、志麻・飛騨・備前を除く日本全国から人が集まっていたことが確認されている（長井1975: 168）。参詣者らは登拝に際し、宿坊に泊まることを通例としていたが、この宿坊を経営し、参詣者らの案内を担っていたのが山伏達¹⁾である。手向の各宿坊は霞や檀那場^{かすみ}と呼ばれる担当地域を与えられており、山伏達は各地に組織された講をまわり、配札や祈祷などの活動を行っていた。こうした活動が手向では現在でも継続している。

山伏たちのこうした活動は現在、コロナ禍によって大きな難局を迎えている。身体的な接触を避けなければならない状況で、霞・檀那場への訪問や宿坊経営が通常通りに運ばなくなり、大きな経済的打撃を被って

いるのだ。だがより俯瞰的にいえば、手向の山伏たちの経済的な難局は、コロナ禍をその端緒とするものではない。既に存在していた苦境にコロナ禍が「追い討ちをかけた」という方が、より表現が正確である。まずはこの点について確認しよう。

明治初頭、手向では平田派の国学者である西川須賀雄により、苛烈な神仏分離政策が断行された。一方で、西川は手向の山伏たちの経済力に目をつけ、神社に従った山伏に玉串を配ることを公式に認めて、山伏の経済力を維持し、神社財政に貢献させることを狙ったのである（関守 2005: 118-119）。結果、手向では明治以降も山伏の宿坊街が存続している。1877年（明治10）には327軒あった宿坊は、1882年（明治15）には368軒に増加しており、一時はその数を増やしている。神仏分離により激減していた登拝者数も日露戦争時には敬神思想の勃興により回復し、1913年（大正2）の陸羽西線の開通に際して手向は「他の登山口の登山客を独占して栄え」たことが指摘されている（長井 1975: 185）。手向の独占傾向は1967年（昭和42）に羽黒と月山8合目を結ぶバスの開通でより一層明確なものとなった。結果、手向には「昭和の中頃までは白衣に身を固めた行者が相当多く訪れていた」（長井 1975: 186-187）という。

しかし、現在手向を訪れると、こうした繁栄が過去のものであることを、まざまざと実感せざるを得ない。宿坊は2021年現在、27にまで減少し、近い将来20軒を下回るのではないかとの危惧が示されている²⁾。鈴木正崇は、昨今、少子化や高齢化により山岳信仰の担い手が顕著に減少していることを指摘するが、手向もそうした例に漏れない（鈴木 2015 : 32）。

神社関係者や宿坊関係者などの集落内外有志より結成され、2017年より同地域の地域振興に取り組む「出羽三山門前町プロジェクト」は地区の窮状を次のように分析する³⁾。

特定地域から出羽三山に定期的に来訪し参拝する、信仰を中心に据えたグループ来訪のことを「講中」というが、現在、この出羽三山講中の高齢化が進み、世代交代が行われていない。羽黒山山麓の

手向地区の収入は、この講中からの収入（お札、祈祷、寄進、団体での来山支出など）が大きな柱となってきたため、講中が衰退し、来山頻度が減っていることが、地域経済の衰退に直結している。

手向においては高齢化の進展が信徒集団の先細りにつながっており、その結果、地区の収入が減少しているという見方である。続く文章では宿坊の存続が難しくなっている現状が次のように述べられている。

講中の衰退によって、出羽三山の景観を構築し、担い手の一つだった宿坊の生業が難しくなっている。江戸時代に300軒あった宿坊が、昨年30軒をきり、29軒となった。この5年間のうちにさらに10軒近くの宿坊の存続が危うくなっている。グループでの来訪客を受け入れる仕組みでできている宿坊にとって、少人数での個人来訪の受け入れは、生業構築には繋がりにくく、新たな来訪者である、観光客やインバウンド客を受け入れる体勢作りが進んでいない。

宿坊が個人来訪を受け入れづらいという点については補足しておく必要があるだろう。こうした仕組みは宿坊の施設や運営方法に拠っている。例えば多くの宿坊は、団体客用の大浴場を備えているが、単発の個人客に対して湯を張ってしまうと、利益が上がりにくくなる。また、宿坊で提供される精進料理は四季を通じて品数が多く、塩蔵した山菜の塩抜きなど、準備に大変な手間がかかる。精進料理の提供には人手が必要で、宿泊客を受け入れる際、地域の主婦の雇い入れを慣習にしている宿坊も多い。こうした仕組みは、団体客から一度に多くの収益が入ることを前提としており、個人客相手では採算が合わないのである。霞や檀那場における講や信者を主要な顧客としてきた仕組みが、行き詰まりを見せているのだ。筆者は以前の論考において、こうした状況を霞・檀那場経済の衰退と表現した（天田2020）。では、霞・檀那場経済の衰退に、手向の山伏たちはどのように対応したのか。

3. 出羽三山信仰の資源化

「人々の信仰の薄れとともに参拝者が激減している現状を取材、生き残りをかけて模索を続ける“三山”の今に迫る」というテーマで、フジテレビ系列のさくらんぼテレビジョン（山形）が製作した映像作品が、1999年第8回FNSドキュメンタリー大賞にノミネートされた。『消える山伏～岐路に立つ出羽三山～』という作品である。フジテレビの番組紹介では、取材を担当したディレクターの語りも交えつつ、当時の様子を次のように描写する。

ディレクターは「私は三重県出身で、取材に入るまでは全く“出羽三山”のことを知りませんでした。ネタ探しをする中で“出羽三山を世界遺産にしよう”と町が動いている」と聞いて、出羽三山に初めて足を運びました。しかし私が目にした“三山”はあまりにも世俗化していて魅力が感じられませんでした。何故、日本に唯一残る修験の山がこんな風になってしまったのか？そんな疑問を解き明かしたいと考えたのが、取材を始めたきっかけでした」と語る。

まず目についたのが参拝者減少の問題だ。“出羽三山”は、修験の山、信仰の山として人々の畏敬を集めてきたが、年を追って減り続けてきた参拝者が、ここ数年は激減しているというのだ。（中略）

参拝者の減少は、さらには麓で山伏の末裔が営む宿坊の経営にも大きな影響を与えている。あと5年か10年もすれば、崩壊する宿坊が出てくるに違いないとまでいわれるほどだ。昔ながらの形態を守ろうとする宿坊にも危機感が漂い、中には、「生活していく為には、時代に応じていかななくてはならない！」と、旅行会社と提携してドライブインとしての機能を持つところも出始めている。そこには、信仰の山に忍び寄る深刻さが垣間見える。神社も宿坊も必死に自分たちや“三山”の生き残り策を模索しているのだ⁴⁾。

ディレクターが出羽三山を「日本に唯一残る修験の山」とするの

は端的な事実誤認だが、神社や手向の山伏たちが生き残り策を必死に模索しているのは確かである。2019年時点でも、先述の「出羽三山門前町プロジェクト」や「出羽三山地域魅力発信協議会」、「精進料理プロジェクト」など、いずれも必ずしも一枚岩的な取り組みとは言えないものの、地域協議会の立ち上げや参加をもって手向宿坊街の観光振興に取り組む山伏たちも少なくない。こうした取り組みに共通して見られるのが、出羽三山信仰にまつわるモノやコトを文化資源として観光の文脈で利活用する動きだ。

ドキュメンタリーが出羽三山の様子を「世俗化しすぎていて」と表現することや、当時の状況を「信仰の山に忍び寄る深刻さ」などと表現することに象徴される通り、作品は「世俗」と「宗教」を対立的・固定的に捉え、前者が後者を脅かしていくものとして描かれている。筆者がはじめて手向を訪れたのはドキュメンタリーが製作されてから10年もの歳月が経っているため、単純な比較はできないが、筆者の調査に即しているならば、手向の山伏達は「世俗」と「宗教」を番組が描くほど二元論的な対立図式では理解していない。

事例を挙げてみよう。山伏たちも多く所属し、最高位の山伏である「松聖」^{まつひじり}経験者が会長を務める(2021年10月現在)手向地区自治振興会では、2018年10月より2020年3月にかけて、全10回におよぶ「門前町手向地区地域活力創出ビジョン策定住民ワークショップ」を開催し、地域振興策の策定に取り組んだ。このワークショップを踏まえ、2020年3月31日付で地域は「門前町まちづくりプラン」を公表している。同プランでは手向の人々が「将来にむかってみんながいきいきと輝く」ために「信仰と観光をテーマにした「にぎわいづくり」をすすめる」ことが今後のまちづくりの指針の一つとして示される⁵⁾。

また、同プランには4つの「行動計画」が設定されているが、そのうち「行動計画2」と題された項目では、「歴史や伝統文化を受け継ぎ、「本物＝出羽三山の門前町」が残された、信仰が息づく心豊かなゆとりあるまち」を目指すことが示され、以下3つのサブ項目が掲げられる。

- ・ 信仰が息づくまちづくり、祭礼行事等の後継者育成と体制の見直し、歴史的風致維持向上計画事業を活用した歴史的な街並みの維持保全
- ・ 歴史や伝統文化をテーマにした講演会や学習会、体験プログラムの実施
- ・ 歴史や伝統文化を活用した「にぎわいづくり」(提灯プロジェクト「光の道」、御朱印巡りなどの宿坊街回遊イベント)、魅力の発信

これらの項目からは、先に述べた通り「信仰」や「歴史」、「伝統」が地域振興に関わる重要な資源とみなされていることがわかるだろう。ここでいう信仰、歴史、伝統とは山伏たちが担い手となった出羽三山信仰やその歴史、伝統を指しており、自治振興会では山伏文化の資源化を通じて“にぎわい”を作りたいとするのである。

だがここで注意しておきたいのは、自治振興会に所属し出羽三山にまつわるモノヤコトの資源化を進める山伏たちが目指すのが「単なる集客」や「単なる観光振興」ではないという点である。ワークショップでの声を具体的に拾ってみよう。2019年2月に行われた第4回目のワークショップでは、「「普段の暮らしの中にほしい“にぎわい”」ってどんなにぎわいですか?」「「こんな“にぎわい”はいらない!」どんなにぎわいですか?」というお題のもと、議論が行われている。その際にあがった声を抜粋したものが次の表である。

| ほしい“にぎわい” | いらない“にぎわい” |
|---|--|
| 仏像おたくイベントしてほしい | 音がうるさいのはイヤ |
| 宿坊やら三山やら文化施設にあふれんばかりのお客さんで手向の村がにぎわってほしい | ただ騒がしいだけの勘違いしたにぎわいはいらない |
| 山伏文化にこだわったストーリーでのにぎわい | いますでにあるお祭り・行事を守っていけばよいと思う新しく何かをする必要はない |

| | |
|--------------------------------|--------------------|
| 山伏修行のメッカとして短期修行から長期修行、全国からの集まり | 手向のまちなみにそぐわないイベント |
| 精進料理を楽しめるにぎわい | 継承しないにぎわい |
| まずは夜よりも日中のにぎわい | 顔の見えないにぎわい |
| 昔の道者さんが山に登る様子 | 対応する側が負担になりすぎるにぎわい |
| 三神合祭殿の価値を高めて山上と門前両方のにぎわいを | 一過性のにぎわい |
| 伝統の継承につながるようなにぎわいの場 | 無理に作りすぎるイベント |

ほしい“にぎわい”の項目では宿坊や従来の出羽三山信仰に関わるモノやコトに注目した答えが多く上がる一方で、いらぬ“にぎわい”では既存の祭りや行事、既存のつながりを阻害するようなにぎわい、宿坊街の雰囲気壊すようなにぎわいを避けるべきであるとの意見が目立つ。宿坊経営者達は単なる「身入りの増加」を望んでいるわけではないのだ。ワークショップの声からは出羽三山信仰にまつわるモノやコトの文化資源化を通じて、“従来の”にぎわいを取り戻したいという想いを感じ取ることができる。インタビューを重ねても、宿坊はあくまでも宿坊であり、単なる旅館やホテルではないという矜持が見え隠れする。

ワークショップの資料や調査から見えてくるのは、手向地区が「世俗」に一方的に掘り崩された結果、宗教性を失い、観光に頼らざるを得なくなってしまうという状況ではない。むしろ、山中弘が「文化産業を利用することで人々の「スピリチュアルな」欲求を取り込もうとしている」（山中 2017: 275）と表現したような、観光を利用しながら信仰や宿坊街を守ろうとする山伏達の強かな姿である。

4. 行政との連携

手向地区の山伏達にとって、出羽三山信仰にまつわるモノやコトが文化資源であるのと同様に、手向地区を擁する鶴岡市や山形県にとってもそれらは貴重な文化資源であるとみなされた。先述した行動計画2のサブ項目の一つ目に「歴史的風致維持向上計画」という文言が挙げられていたのを思い出してみよう。ここでいう歴史的風致とは、2008年11月に施行された通称「歴史まちづくり法」（地域における歴史的風致の維持及び向上に関する法律）の第1条において「地域固有の歴史・伝統を反映した人々の活動と、その活動が行われる歴史上価値の高い建造物及びその周辺の市街地とが一体となって形成してきた良好な市街地環境」と定義されるものである。歴史まちづくり法の趣旨は、歴史的風致の維持向上を図ろうとする市町村が「歴史的風致維持向上計画」を策定し、それを「主務大臣（文部科学大臣、農林水産大臣、国土交通大臣）が認定し、その取組を支援する」ところにある。

手向地区が存在する鶴岡市は、2013年から2023年までの10カ年計画で、「出羽三山神社と祭礼にみる歴史的風致」と「門前町手向地区と出羽三山参りにみる歴史的風致」を含む、8つの歴史的風致の保全計画を策定し、2013年11月に主務大臣より認定を受けている。鶴岡市では上述した2つの出羽三山に関わる保全計画をもとにして、サステイナブル・ツーリズムに関する講演会の開催や、「山伏の里」と記された提灯の整備、道路に面する建物や土塁、生垣、植栽等の外構を宿坊街の佇まいを感じさせる統一感のある形へと再整備する住民への費用補助などを行なった。

また、2017年、手向の宿坊街は日本遺産「自然と信仰が息づく『生まれかわりの旅』」の構成資産に認定されており、その事務局は、山形県の文化スポーツ部文化振興・文化財活用課に置かれている。日本遺産は「地域の歴史的魅力や特色を通じて我が国の文化・伝統を語るストーリーを「日本遺産 (Japan Heritage)」として認定し、ストーリーを語る上で不可欠な魅力ある有形・無形の様々な文化財群を総合的に活用する

- 池ノ仲集落 2件(宿坊2件)…住居・車庫・門の外観整備及び塗替え
- 桜小路集落 1件(宿坊1件)…住居・車庫の外壁塗替え、宿坊看板の整備
- 下長屋集落 1件(住宅1件)…住居・車庫の外壁塗替え
- 上長屋集落 1件(住宅1件)…住居兼店舗の外観整備及び塗替え
- 入江町集落 1件(住宅1件)…車庫の外壁整備



(「鶴岡市歴史的風致維持向上計画 令和2年度進行管理・評価シート」より⁶⁾)

取組を支援」⁷⁾するための仕組みで、地域に存在する個別の文化財の価値ではなく、それらをつなぐ面的な「ストーリー」が重視される。

日本遺産のタイトルとなっている「生まれ変わりの旅」とは、次のようなストーリーだ。

おおよそ1,400年前、崇峻天皇の御子の蜂子皇子が開山したと言われる羽黒山は、羽黒修験道の行場であり中樞です。修験道とは、自然信仰に仏教や密教が混じり生まれた日本独特の山岳信仰です。

羽黒修験道の極意は、羽黒山は現世の幸せを祈る山(現在)、月山は死後の安楽と往生を祈る山(過去)、湯殿山は生まれかわりを祈る山(未来)と見立てることで、生きながら新たな魂として生まれかわることができるという巡礼は江戸時代に庶民の間で、現在・過去・未来を巡る「生まれかわりの旅」(羽黒修験道では「三関三渡の行」と言う。)となって広がりました⁸⁾

先行研究に照らしたこの説明の学術的な妥当性については後述することとして、ここでは山伏達が担ってきた宗教文化が遺産の価値を証明するストーリーとして流用されていることを確認しておきたい。日本遺産登録以降、こうしたストーリーがWebや観光の現場で積極的にPRされている。

以上、ここでは行政レベルの取り組みを確認したが、「門前町まちづくりプラン」の実行計画で「歴史的風致維持向上計画」の活用がうたわれていることからわかるように、宿坊を経営する山伏達の中には行政と協調しながら、補助金を利活用していく動きがみられるのである。

5. 文化資源としての山伏修行

出羽三山信仰を文化資源として活用する山伏達や行政にとって、文化資源の根幹をなす重要で最も有力な「資産」が修行である。現在の手向において、山岳修行は文化資源としても活用されているのである。

現在の手向地区で行われている山伏修行を大きく分類すると、神社(出羽三山神社)による修行、寺院(荒澤寺)による修行、一部宿坊による修行とに分けられる。公開の度合いは異なるものの、多数の山伏や先達が存在している手向地区では、意思さえあれば様々な修行に参加することのできる機会と環境が整っているのである。参加情報の詳細をWeb等で積極的に公開している出羽三山神社主催の修行をリストアップしてみよう⁹⁾。

- ・秋の峰入

所要日数：6泊7日

募集人数：明記なし

参加資格：山駟等の厳しい荒行に耐え得る男子

費用：5万円

- ・神子修行道場

所要日数：3泊4日

募集人数：行堂収容人員に達し次第

参加資格：山駈等の厳しい荒行に耐え得る女子（年齢は問わない）

費用：4万円

・錬成修行道場

所要日数：2泊3日（前期・後期の2回開催）

募集人数：前期日程60名、後期日程60名

参加資格：

イ、健康なる男女（*未成年は保護者の同意が必要）

ロ、血圧等に異常のない方

ハ、三山駈（羽黒山・月山・湯殿山一距離15km、6時間）に耐えうる方

（羽黒山御坂2,446段・月山中之宮～月山本宮・月山本宮～湯殿山本宮）

ニ、禊（水行）・正座の出来る方

費用：3万円

・回峰行

所用日数1泊2日

募集：30名

参加資格：山駈の抖擻行¹⁰⁾に耐え得る力を有する男女で、過去に峰中、神子修行、錬成修行道場、回峰行等、また講中での三山駈の経験者

参加費：2万5千円

・六十里越街道回峰行

所用日数：1日（前泊）

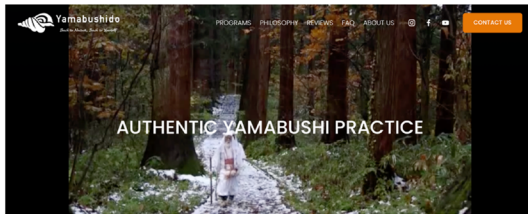
募集：20名

参加資格：山駈の抖擻行に耐え得る力を有する男女で、過去に回峰行、峰中、神子修行、錬成修行道場等、三山駈の経験者

参加費：1万5千円

現在の神社では、歴史的に羽黒修験の修行の中核であった春夏秋冬の四季の峰の一つ「秋の峰入」に加え、開山1400年を期して行われるようになった女性のための「神子修行」、山伏の行に神道の行法を加えて行われる「錬成修行道場」、近年の古道整備を一つのきっかけとして2016年より行われている「六十里越街道回峰行」などの「新しい修行」が一般公開されている。前述の通り、手向で行われる修行は神社によるものだけではなく、明治以前の構造と内容を現在に保っているといわれる荒澤寺の秋の峰や（関守2005: 124）、宿坊主催の山伏修行などが存在している。

さらに、現在の手向には教団・宿坊主催の修行に加え、様々な修行体験プログラムが存在している。例えば、羽黒町観光協会が主催する山伏修行体験塾（日帰り～2泊3日。費用は2泊3日で4万3千円）、山伏が



(Yamabusido Webページより¹¹⁾)



(出羽三山子供巡礼ポスター)

代表取締役をつとめる地元企業が宿坊協力のもと開催するインバウンド向け山伏修行（体験）のYamabushido（「山伏+ 武士道」の造語。プログラムは2021年9月現在Masters Training、Basic Training、Yamabushi Guided Hikeの3種類）、子供向けの「羽黒山伏といく出羽三山子ども巡礼」など、修行をテーマにした多彩な体験プログラムが存在する。観光協会が公開している山伏修行体験塾の説明を確認してみよう。

出羽三山とは、羽黒山・月山・湯殿山の総称であり、三山をお参りすることによって人は生まれ変わると言われてきました。山伏の修行も死と再生=生まれ変わりの行であり、十界の行=断食・水絶ち・抖そう・南蛮いぶしなど厳しいものです。山伏修行体験は、白装束を身に纏い、俗世界から離れて修行の一端を体験し、出羽三山の自然、そして修験道を学びます。それはいわば、自然と一体となって自然のエネルギーを体内に吸収すること、自然と人間との共生を体感すること、そして、日本古来からの山伏の精神文化を実際に体験することで自分自身を見つめ直すことです¹²⁾。

説明文は日本遺産と同様、「生まれ変わり」のストーリーに注目するので「日本古来から」の精神文化が体験できるという。日本遺産の説明文同様、先行研究に照らしたこの説明の妥当性については後段に譲る。ただ、こうしたプログラムは「体験」をうたいながらも手向の本物の山伏が先達を務め、実際の修行のプログラムの一部を体験できるということもあり、参加者の満足度は高い。

また、神社や寺院によらないこれらのプログラムは、単に満足度が高いだけでなく、プログラムへの参加を切っ掛けとして、社寺が主催する伝統的な山伏修行への参加を決意するメンバーがいる点も見逃せない。象徴的な例を挙げておこう。現在鶴岡市にはバンティング・ティモシー（以下：Tim）氏というニュージーランド出身の山伏がいる。彼は「秋の峰入」に参加し、正式な山伏名も持っている。出羽三山の魅力に取り憑かれた彼は、Kiwi Yamabushiの名でYouTubeチャンネルを開設し、

外国人向けの修行PR動画を複数公開している¹³⁾。カナダ出身で、自身も羽黒山での修行経験がある人類学者のShayne Dahlは、近年、羽黒の山伏修行に外国人修行者が増加し、海外への情報発信が増えていることや、外国人修行者によって修行が海外へと伝播していることを紹介し、これを「グローバル修験道の勃興 (The rise of global shugendō)」¹⁴⁾と表現する。

山伏体験塾参加者への調査を行なった津田によれば、修行体験を求める人々と伝統的な修行を求める人々の動機には連続性があるという(津田2006: 180)。

人々は様々な思いを抱えて修行体験にやってくる。参加者それぞれの修行観や、修行体験に求めるものは、参加の額度や参加者自身の個性などの違いによって千差万別である。しかし、動機の根底に宗教的な心的境地の憧れないしは興味を抱いて参加してくるということは、修行体験でも本修行でも共通している。(中略)今回調査した修行体験は、修験道に基づいているということもあり、体を通して心に働きかけるという修行の性格を、多少なりとも感じ取ることができる貴重な場であると言える。

確認した通り、手向地区の山伏修行は現在多様に存在しており、内容もバラエティに富んでいるのだが、津田は伝統的な修行に参加をする人と修行体験に参加をする人には、動機の根底に「宗教的な心的境地の憧れないしは興味」があるという点で共通性が見出せるというのだ。この指摘には一部、慎重な議論が必要である部分があるように感じるものの¹⁵⁾、修行体験から伝統的な修行へと移行する人がいるという状況を理解するための助けとなる。さらに、筆者の観点によれば、津田の指摘でより重要なのは、修行体験が「体を通して心に働きかける」という仕組みを持っている点を明示したことである。津田の指摘からは、体験修行に参加したメンバーが、何かを感じ取ることにより、「宗教的な心的境地の憧れないしは興味」を増幅させて、より本格的な修行へ向かうとい

う構図が浮かび上がってくる。

興味深いことに、神社や寺が行う秋の峰の参加者は近年増加しており、若者の参加者も多いことが指摘されている(岩鼻2017: 208)。こうした事実は、これまで手向の宿坊を支えてきた講が各地で衰退する一方で、従来の講と紐づかない「個人参加」的な行者(原谷2010)が増加していることを我々に示唆している。広く一般に参加者を募集している体験修行には、これまで手向地区の宿坊や山伏たちと縁のなかった人々が数多く参加しているのだが、こうした傾向は伝統的な修行においても見出せる。こうした個人参加型の人々に、出羽三山信仰の文化資源化の中で生み出されるストーリー＝「価値の言説」が影響を与えていることは想像に難くない。これまで手向の宿坊や山伏と繋がりを持っていなかった人々が、文化資源化が推進される中で盛んにPRされる価値の言説に魅力を感じ、結果的に伝統的な修行へと行きついている可能性があるのだ¹⁶⁾。担い手が減少する手向の宿坊街において、これは一筋の光明である。

以上、本稿ではここまで、霞・檀那場経済が衰退する手向地区において、出羽三山信仰に関わるモノやコトを資源化することで地域振興を図ろうとする動きがあること、現在の地域では、伝統的な修行に加えて新しい修行や修行体験が多様に展開しており、それらが参加者を伝統的な山伏修行へと水路付けている可能性があることを指摘した。本節では最後に、こうした流れを「儀礼の変容」という本特集の趣旨に即してまとめておこう。まず、講の衰退に直面する手向の宿坊街では、これまで手向とはつながりのなかった人々へも門戸を開く形で、新たな修行や修行体験が生み出されている。便宜的にこれを「新たな儀礼」と呼ぶとすれば、「新たな儀礼」の誕生は手向の宿坊街における山岳修行の変容の一端といってよいだろう。

他方で、「新たな儀礼」には文化財行政や観光振興策の影響を強く受けるものも多く、これを本物の山岳修行ではないとみる人々も宿坊街には存在している。そうした人々にとって「新たな儀礼」の誕生は、山岳修行そのものの変容ではなく、あくまでも山岳修行という本物の儀礼の

外側の出来事であり、儀礼そのものの変容を意味していないということになる。だが確認したように、伝統的な修行も、現在は従来のな担い手のみに担われているわけではない。Tim氏のような外国人の参加に象徴される通り、YouTubeやSNSなどのメディアを用いたグローバルな情報発信の中で、新たな担い手が出現しているのである。どんなに少なく見積もっても、この点においては伝統的な修行にも明らかな変容を見出すことができる。手向の山伏修行はコロナ禍以前から、こうした変化の渦中にあったのだ。

6. コロナ禍の影響

手向集落がコロナ禍に見舞われ、何が起こったのか。コロナ禍の影響でまず大きかったのは、複数存在していた一般参加可能な修行がほぼ全面的に中止に追い込まれたという点である。一般参加可能な修行という点を強調したのは、集落の中から選ばれた2人の松聖が100日間の行を行う「冬の峰」や、一部の山伏たちが個人的・自主的に実行した修行などの例外が存在するからである。一般参加可能な修行の中止は地域にとって「外貨獲得」のチャンスとなるため、大きな経済的打撃となった。さらに、前節で確認したことを踏まえれば、修行の中止は新たな山伏を獲得する機会の縮減にもなっている。

こうした状況が長期化する中、手向地区の一部の山伏達は事態打開への手を打ち始めている。宿坊・大聖坊の例を見てみよう。既に述べたように、手向の宿坊には霞や檀那場とよばれる宿坊所縁の講中が存在する地域がある。霞の多くが東日本大震災の被災地域と重なっていた大聖坊では、以前から講員や信者以外への情報発信を積極的に行ってきたが、コロナ禍の渦中においては、先達である星野文紘氏がオンライン配信のイベントを行い、講員や信者、山伏達とのコミュニケーションを取ることに努めた。

例えば、2020年7月に行われた有料(参加費2,000円)のオンラインミーティングには820名もの申し込みがあったという。ミーティングの



(星野氏によるオンラインイベントの様子：大聖坊・加藤丈晴氏提供)

技術的なセッティングを行なった山伏は、今後はインターフェースに工夫を凝らすなどして、よりリアルに参加者に訴えかける「体験」を作っていきたいと述べる。一方で、それはあくまでも将来的な話であり、まずは「祈りの価値」を、画面を通して人々に伝えることを狙うという。

こうした動きは、先達である星野氏のパーソナリティや周囲で彼をサポートする山伏達の技術力によるところが大きく、あくまでも手向では一部の動きであるのだが、Levi McLaughlinがCaleb Carterの調査を引用しながら素早くレポートしたように、手向地区の内部に限らなければ、山伏がオンラインツールを使い集会を行う様子が既に報告されている (McLaughlin 2020)。

このような活動は、未だ渦中にあるコロナ禍の中で試行錯誤を繰り返しながら行われているもので、実質的にはほとんどの修行が再開されておらず、今後どのような変容を見せるかは経過を見守る必要がある。従って冒頭でも述べたように、現下の変化のみからいえることはさほど多くないのだが、ここでは先行研究のアイデアを補助線にしながら現状を整理し、現時点での筆者の状況理解を示しておきたい。

援用したいのは、池上良正による修行論の整理である。池上によれば、日本の修行研究の嚆矢を放った岸本英夫が「修行の組織的研究は、日本の宗教学が今後に負わされた一つの使命である」と高らかに宣言して以降、それは一向に継承発展されることなく、依然として問題提起の

段階にとどまっているという（池上1992: 76）。池上はそうした現状の背景に、修行の学問的研究にそもそも内在するアポリア、すなわち修行が本来的に言語表現や反省的思惟を拒絶する現象であるのに対して、修行研究はそれらを武器に分析・解明の手を加えようとするという両者の決定的な矛盾や、岸本の研究の過度に「心理主義的」な方法がその後の研究者には受け入れ難かったという経緯、個人主義によせて考え抜かれた岸本の体系が極めて完結的なものであったという事情を読む。その上で池上は、修行に内包する要素を「身体的・行動性」、「主体的・自発性」、「定型的・組織性」に整理し、各々に即した研究をレビューすることで、岸本が示唆した問題の批判・継承・展開のありようを捉え、宗教学における修行研究の課題と展望を示している。

池上が示した3つの側面は、言語化を拒否する修行の諸要素の中で、研究者が観察・記述可能な要素を示したものであるともいえ、我々が手向の現状を整理・理解する上で有用である。コロナ禍により多くの修行が中止されたことは繰り返し述べた通りだが、まずコロナ禍は手向の修行から「定型的・組織性」を奪ったものとみることができる。ソーシャルディスタンスを取ることの要請により、社寺や宿坊、観光協会、個人の先達に至るまで、定型的な修行を組織だてで行うことは、現在に至るまで難しくなっている。その結果、山伏たちは個人での修行を行わざるを得なくなるが、外出自粛の要請により、それを大っぴらに行うことも憚られる状況になっている。「身体的・行動性」にも制限がかかっているのだ。結果、山伏たちが「主体的・自発性」を発揮する場は限定的になっているが、「主体性・自発性」は他の要素とは異なり、それ自体が制限されているわけではない。そのためインフラやサポート体制が整っている一部の山伏たちが、オンライン上にその発露の場を求めていると整理することができるだろう¹⁷⁾。

ただ、オンラインイベントを支えた山伏が、「体験」を作っていくたいと述べていることや、先述した修行体験の議論にも象徴的に現れているように、山岳修行の根本には身体性に根ざす「体験」があり、それをオンラインで再現することには難しさが伴う。この点については、臨床

心理士の東畑開人が語る、オンラインカウンセリングのエピソードが参考になる(松本、東畑 2021: 210-217)。

東畑によれば、これまでの臨床心理士の世界ではクライアントと「直接会う」ことがカウンセリングの前提であり、それはある種「神格化」されていたという。彼自身、オンラインでのカウンセリングには懐疑的であったものの、コロナ禍に際しオンライン診療に取り組まざるを得なかった。だが、実際に始めてみると当初の懸念とは裏腹に、彼はオンラインでも「案外できるところがある」との感想を得る。

具体的に彼がオンラインでも「できる」と感じた点は二つある。一つ目が情報交換で、二つ目が「being there」、すなわち相手が画面上に映ることによって「そこに相手がいる」ことをお互いに感じるができるという点である。特にメンタルヘルスの領域において、二点目は極めて重要な意味を持つという。一方で、彼は、オンライン診療の限界性も指摘する。特に難しいのは、「情報未満」のことをお互いにやり取りすることなのだそうだ。東畑の説明によれば、情報未満のこととは「言語にならないこと」である。オンライン診療でも言語による情報交換はできる一方で、そこに醸し出される雰囲気や空気と呼ばれる類の、通常は身体というメディアでお互いに察知されるものがオンライン上では交換することが難しいのだという。先の池上の議論にあった通り、修行は本来的に言語表現や反省的思惟を拒絶する現象であり、言語によるコミュニケーションのみでは、言語にならない「魅力」が伝わりにくいのだ。

本論は前項において、現在の手向地区で新しい修行や修行体験が多様に展開しており、それらが参加者を伝統的な山伏修行へと水路付けている可能性があることを指摘した。あえて図式的に再確認をすれば、この構図において資源化された修行体験と伝統的な山伏修行を架橋するものこそが、身体性に基づく体験や、体験を通して得た気付きである。講という重要な担い手が減少する中、気付きを得ることのできる体験を提供することは、山伏たちにとってはまさに命綱である。言語を通したコミュニケーションを基本とするオンラインミーティングが果たしてこれに代わりうるのかどうか、現状では見通しが難しい状況となっている。

山伏の再生産を担う重要な回路が遮断されたこと、この点こそが、コロナ禍が手向の宿坊街に与えた最もクリティカルな影響である。

7. 終わりに

最後に、出羽三山における山岳修行の変容を俯瞰的にみる上で、もう一つ、見過ごすことのできない点を指摘しておきたい。本論では出羽三山信仰の文化資源化が、出羽三山信仰の担い手を再生産し得るという立場から、ポジティブなものとして描いてきた。だが既述の通り、手向宿坊街の山伏たちは決して一枚岩的な存在ではなく、地域内には文化資源化の推進や地域の観光化を危惧する声も少なからず存在している。

例えば、藤田庄市は著書『修行と信仰』の中で、現今の修行や信仰を取り巻く状況を憂慮する正善院の島津弘海大先達の声を紹介し、インターネットなどで語られる修行が、菩薩として再生するという修行の思想やリアルさを極めて矮小化していると指摘する(藤田2016: 189-192)。また、インターネットでの語りのみならず、文化資源化が進展する中で作られたストーリーの中にも、出羽三山信仰の歴史や思想を正確に伝えていない要素が紛れ込んでいる。

先に「後述する」と述べた日本遺産の解説文や観光協会による体験修行塾の解説文にもこうした要素は見受けられる。解説文では生まれ変わりの思想が説かれるが、「羽黒山古実集覧記」で夏の峰の意味づけとして登場する「三関三渡」や、秋の峰入のシンボリックな意味付けが、現代人のイメージするリフレッシュ的な「生まれ変わり」と同義なのかどうかについては慎重な議論が必要である。学術的な検証を経ず、現代的な価値観と歴史的な用語を短絡的に結びつけた「宣伝文句」が観光の現場には散見される。

日本では2020年に、いわゆる文化観光推進法(「文化観光拠点施設を中核とした地域における文化観光の推進に関する法律」)が施行され、今後一層、文化財の観光利用が加速する見通しである。手向地区では2021年だけでも文化庁、観光庁、環境省から出羽三山信仰を資源とす

る観光化事業への助成金が支出されている。しかし、無軌道な観光推進は伝統文化を破壊し、地域の分裂を引き起こす。現在、手向の宿坊街では、こうした補助金の活用の仕方をめぐり、地域内での議論が活発化している。異なる価値観を持つ山伏同士が膝を突き合わせて、文化と経済の関係性やそのバランスを自省的に問い直す試みが始まっているのである¹⁸⁾。

新たに制度化された「文化観光」の推進は、山岳修行と同様に文化(財)とみなされた他の多くの宗教儀礼にも、今後、大きな変容を迫るだろう。観光化や文化資源化と切り結びながら、今日まで儀礼を維持してきた出羽三山の事例は、今後の「文化観光」が宗教文化にもたらす影響を考えための先駆的な事例でもあるのだ。

参考文献

- ・天田顕徳「山伏文化」の資源化・商品化—山形県・手向集落を事例に—(山中弘編『現代宗教とスピリチュアル・マーケット』弘文堂、2020年)、169–188頁。
- ・天田顕徳『現代修験道の宗教社会学—山岳信仰の聖地「吉野・熊野」の観光化と文化資源化—』岩田書院、2019年。
- ・池上良正「宗教学における「修行論」の成果と課題」(『宗教研究』通号292、1992年)、75–100頁。
- ・岩鼻通明『出羽三山—山岳信仰の歴史を歩く—』岩波新書、2017年。
- ・島津弘海、北村皆雄編『千年の修験羽黒山伏の世界』新宿書房、2005年。
- ・鈴木正崇『女人禁制の人類学—相撲・穢れ・ジェンダー—』法蔵館、2021年。
- ・鈴木正崇『山岳信仰—日本文化の根底を探る—』中公新書、2015年。
- ・関守ゲイノー「秋の峰の歴史を歩む」(津弘海、北村皆雄編『千年の修験 羽黒山伏の世界』新宿書房、2005年)、88–127頁。
- ・津田千明「現代人と修行—羽黒町の山伏修行体験塾の事例を通して—」(『東北宗教学』2巻、2006年)、151–182頁。
- ・手向地区自治振興会『門前町手向地区地域活力創造ビジョン』手向地区自治振興会、2020年3月。
- ・長井政太郎「出羽三山とその宗教集落の盛衰」(戸川安章編『出羽三山と東北修験の研究』

- 名著出版、1975年)、157-188頁。
- ・原谷桜「現代の修験道をめぐる表象の動向—新聞と雑誌を対象に—」(『山岳修験』46号、2010年)、109-124頁。
 - ・玄武岩、藤野陽平編『ポストコロナ時代の東アジア—新しい世界の国家・宗教・日常—』勉誠出版、2020年。
 - ・藤田庄市『修行と信仰—変わるからだ変わるこころ—』岩波書店、2016年。
 - ・松本卓也、東畑開人「ケアが「閉じる」時代の精神医療心と身体の「あいだ」を考える」(奥野克巳ほか著『コロナ禍をどう読むか』亜紀書房、2021年)、207-255頁。
 - ・山中弘「消費社会における現代宗教の変容」(『宗教研究』通号389、2017年)、255-280頁。
 - ・McLaughlin Levi, “Japanese Religious Responses to COVID-19: A Preliminary Report,” in: *Asia-Pacific Journal Japan Focus*, Volume18 Issue9 Number3, 2020, pp. 1-22.

注

- 1) 歴史的には手向で宿坊を経営していたのは妻帯修験で、「恩分」や「平門人」などに分けられるが、現代の手向を対象とする本論では便宜的に山伏と総称することにする。
- 2) <https://hagurokanko.jp/facility/syukubou/> (2021年9月最終閲覧)
- 3) 同団体作成「農山漁村振興推進計画」中、「地区の現状・課題」より。
- 4) https://www.fujitv.co.jp/b_hp/fnsaward/backnumber/back/99-337.html (2021年9月最終閲覧)。
- 5) 手向地区自治振興会「「門前町手向地区地域活力創造ビジョン」、5頁。
- 6) https://www.city.tsuruoka.lg.jp/seibi/rekishitekifuti/rekishiikeikakunintei.files/R2_sinntyokuhyouka.pdf (2021年9月最終閲覧)
- 7) <https://japan-heritage.bunka.go.jp/ja/about/index.html> (2021年9月最終閲覧)
- 8) <https://nihonisan-dewasanzan.jp/reborn/> (2021年9月最終閲覧)
- 9) 出羽三山神社 Web ページより。一部抜粋。<http://www.dewasanzan.jp/publics/index/13/> (2021年9月最終閲覧)
- 10) 衣食住に対する欲望を払い、心身を清浄することを意味する仏教用語。修験道では山において「山林抖擻」を行う。
- 11) <https://www.yamabushido.jp/> (2021年9月最終閲覧)

- 12) 羽黒町観光協会 Web ページより。<https://hagurokanko.jp/341-yamabushisyugyou/taikenjuku/> (2021 年 9 月最終閲覧)
- 13) <https://www.youtube.com/c/TimBunting>
- 14) ハーバード大学 Japan Forum Lecture Series における講演において (2021 年 10 月 15 日開催。演題は ANCIENT SPIRIT, MODERN BODY: The Rise of Global Shugendō.)
- 15) フィールドから得られた知見でいえば、筆者は「供養」の存在を考慮に入れる必要があると感じている。津田の修行体験の調査では「供養」を参加動機として挙げた参加者は見出せないが、伝統的な修行への参加者には「供養」を動機として語る人間が一定数存在する。これはあくまでも一例であるものの、筆者は修行体験への参加者と伝統的な修行への参加者の動機が完全に連続しているとは考えていない。
- 16) 筆者は現代の吉野を事例として、こうした状況を「修験道の解放化」とよび、観光化の推進が新たな行者を生み出す揺籃にもなり得ることを示した (天田 2019)。
- 17) また、現在のオンラインミーティングで強調されるのが、「祈り」である点も非常に興味深い。動的な行よりも静的で個人でも実践可能な行のあり方が強調されている点もコロナ禍における特徴の一つとして指摘しておきたい。
- 18) 例えば、2021 年に出羽三山門前町プロジェクトが受託した文化庁の「上質な観光サービスを求める旅行者の訪日等の促進に向けた文化資源の高付加価値化促進事業」では、価値再発見ワーキングと称する勉強会が行われている。これは手向地区自治振興会が主催し、出羽三山門前町プロジェクトが共催、鶴岡市が後援という形を取るもので、神社関係者、寺院関係者、宿坊関係者など地域の宗教的なステークホルダーが一堂に会して地域の歴史を学び、伝統信仰と地域振興のバランスを考えている。

特集 儀礼の変容

パンデミック下の視覚表象と信仰

—アマビエ・マスク地藏・大仏の事例から—

君島彩子¹

本稿では2020年の春以降COVID-19の流行によって一躍注目されたアマビエ、同じく感染症拡大の中で広まったマスクを着用した地藏、そして感染症の収束を願う大仏を対象に、パンデミック下で新たに定着した視覚表象における信仰のかたちを検討した。

¹ きみしまあやこ：日本学術振興会特別研究員

はじめに

新型コロナウイルス感染症（以下、COVID-19）によるパンデミックによってアマビエ、マスク地蔵、大仏といった視覚表象が感染症の収束を願うシンボルとしてインターネットや報道を通して広まった。在宅による仕事や学習によりオンラインが重視されるようになったこともあり、ソーシャル・ネットワーキング・サービス（SNS）¹⁾などのオンライン上のつながりの比重が高まったことも、アマビエ、マスク地蔵、大仏の視覚表象が広まる要因となった。しかし、これらの視覚表象はオンライン上に留まらない現実社会との接点ももつものである。このため本稿では立体造形物を中心に考察をおこなう。

デジタルツールを用いたイラストなどの創作、スマートフォンを用いたデジタル写真の撮影など、現代における平面の視覚表象はプロでなくても容易に創作が可能である。さらにSNSを用いることで創作物の発表も容易となっている。対して立体物は現実存在していることが前提となる。立体物も写真で撮影することによりインターネット上で共有することが可能であるが、必ずオリジナルが現実の空間に存在している。オンライン上のコミュニケーションが重視されるパンデミック下において、人々は現実世界の立体造形物にどのような思いを託したのか、そしてマスメディアやSNSを通して視覚表象はどのように共有されたのかを論じる。

1、コロナ禍を代表するキャラクター「アマビエ」

1-1 SNSで拡散されたアマビエ

COVID-19によって最も流通した視覚表象は「アマビエ」であると言えるだろう。アマビエの図像が描かれている唯一の資料は、京都大学附属図書館所蔵の瓦版である。肥後国（現・熊本県）の海中に毎夜光るのが出るので土地の役人がおもむいたところ、アマビエと名乗るものが出現し、役人に対して「当年より6ヶ年の間は諸国で豊作となるでしよ

う。しかし同時に病も流行します、早々に私の姿を描き写して人々に見せなさい²⁾と予言めいたことを告げ、海の中へと帰って行ったとされる。文中に「弘化三年(1846)」とあるので、それ以降に刊行されたのは間違いない。だが、この瓦版以降にアマビエについて記載したものは未だに発見されていない³⁾。近代以降も水木しげるが図像化し、テレビアニメ『ゲゲゲの鬼太郎』にも登場するなど妖怪愛好者には知られている存在ではあったが、誰もが知る存在にアマビエがなったのは2020年春である。

TwitterをはじめとしたSNSによって拡散されアマビエが大流行した。2020年2月27日、妖怪を題材とした掛け軸を制作している作家「大蛇堂」がTwitterで自作のアマビエの図像と「流行り病がでたら対策のためにわたしの姿を描いて人々にみせるように」というエピソードを紹介したことがCOVID-19流行後の初出とされる。これをきっかけに妖怪愛好者たちの間で徐々に自作のアマビエ投稿が増え、3月3日に妖怪イベント企画団体である「妖店百貨展」が京都大学附属図書館所蔵の瓦版のアマビエ画像をTwitterに投稿した。この投稿が数多くリツイートされたことで、アマビエ画像が多くの人の目に触れるようになった。さらに3月6日、瓦版のアマビエ画像を見た漫画家のトキワセイイチが漫画作品「アマビエが来る」を複数のSNSに投稿、疫病の流行とアマビエを描く行為が結び付けられるかたちで広く認知されるようになった⁴⁾。

漫画「アマビエが来る」の投稿直後から「アマビエ」や「アマビエチャレンジ」といったハッシュタグをつけた自作のアマビエのイラストがTwitterやInstagramをはじめとするSNSに数多く投稿されるようになった。漫画家やイラストレーターなどのプロのみならず、久しぶりに絵を描いたという人や小学生など多様な人々がアマビエの姿を描いている。また数日後には毛糸などを編んだ「あみぐるみ」やフェルトを用いた「ぬいぐるみ」などアマビエは立体化されるようになった。さらには自らがアマビエに扮する者やペットにアマビエのコスチュームを着せる者まで現れた。

4月に入ると厚生労働省が公開した感染予防啓発アイコンにもアマビ

エが使用された。厚生労働省のアマビエの図像は、瓦版の図像に準じるものであるが左右が逆転している点でオリジナルのイラストとなった。つまり最初のTwitterへの投稿からわずか1ヶ月半ほどで行政がアイコンに使用するまでアマビエは知名度をあげたのである。

アマビエの造形は、鳥のようなクチバシ、頭部から伸びる長い毛、体部の鱗、3本の尾ビレという非常にわかりやすい要素で構成されていたため、誰もがその姿を表現することが可能であった。妖怪の研究者・蒐集家である湯本豪一や歴史研究者の長野栄俊が指摘するようにアマビエは、猿の胴体をもつ予言獣アマビコの誤記であるとされ、また魚の胴体は同じく予言獣として流布していた人魚のイメージが反映されているとされる⁵⁾。同じように疫病を予言するアマビコや人魚はアマビエと比べてグロテスクなものが多い。疫病と結び付けられた伝承をもちながら、現代的な感覚における「かわいい」という造形によってアマビエは多くの人々から支持されたのである。

1-2 アマビエのひろがり

5月にはSNSで拡散されたアマビエの作品を集めた『みんなのアマビエ』（扶桑社）も出版されるなど、オリジナルが1枚の瓦版のみであるからこそ、作者ごとの個性によって様々な造形作品が生み出された。日本では「ゆるキャラ」に代表されるように個別の地域や事象と結びついたキャラクターが多数存在しているが、アマビエにおいては多くの人々がキャラクターを受容するだけでなく、制作者として発信者となった点が新しかった。さらに在宅の時間が増えたことでイラストを描いたり、あみぐるみを編むなどの時間が生まれ、アマビエのイラストや写真がSNSを通して発信されオンライン上での新たな交流も生まれた。視覚表象だけでなくSNS上での流通も含めてアマビエはCOVID-19の流行を象徴するキャラクターとなったと言えるであろう。

アマビエが定着すると、企業によってアマビエを用いた商品が次々と発売された。菓子や酒などの食品のパッケージや風呂敷やTシャツなどの布製品、こけしやだるまなどの民芸品、そして9月には日本航空に

よってアマビエをあしらった飛行機が飛ぶなど、あらゆる産業にアマビエが使用されるようになった。大手広告代理店がアマビエの商標登録を出願した際には「アマビエは誰のものでもない」などとして反対する意見がSNS上で拡散し、最終的には申請が取り下げられた。また菓子メーカーも商標登録を出願したが、これに対して特許庁は「新型コロナウイルス感染拡大の収束祈願の象徴としてアマビエはすでに広く使用されている」として申請を却下している。こうして1枚の瓦版の図像をもとに広がったアマビエは、特定の団体や個人に帰属することなく自由な視覚表象として定着した。つまりパンダや猫と同じように個々のキャラクター化が可能となったのである。

子どもの文化政策を専門とする松本玲子が指摘しているようにアマビエのイメージは大人から子どもたちへと浸透し、疫病流行中に子ども達が自ら楽しむためにアマビエの二次創作がおこなわれた⁶⁾。休校や休園によって自宅に居ることを余儀なくされている子ども達のために、「アマビエぬりえ」を制作し、自社サイトから無料でダウンロードできるようにした企業やアマビエを題材にした教材資料の開発もおこなわれている。7月には茨城県土浦市で地域独自のアマビエデザインを市内の年長児から募集し商業施設等に展示するイベントが開催され、500点以上の作品が集まっている。「ステイ・ホーム (stay home)」の呼びかけの中で、子ども達が楽しみながら過ごすためのツールとしてアマビエは活用された。アマビエを用いたワークショップやイベントは未就学児から高校生までを対象に全国各地で様々なかたちで開催された。このようなイベントで制作されたアマビエはカラフルな色彩をほどこされたものが多く、大人と同様に子供もアマビエの創作を楽しんだと言えるであろう。

1-3 アマビエにおける信仰

アマビエは明確な信仰体系をもつものではなく、さらに瓦版からはアマビエの絵を描くことによって疫病が鎮まるというところまでを読み解くことはできない。だがアマビエのイメージがこれだけ広まった背景には「COVID-19が早く収束してほしい」という思いがあるのは間違いない。

そして信仰体系をもたないがゆえに既存の宗教団体がアマビエを利用することも容易であった。SNSを通じてアマビエが全国に知られるようになった2020年春、複数の神社、寺院がアマビエの図案を描いた御朱印の授与を開始し、その様子がまたSNSによって拡散されるようになった。近年の御朱印ブームもあり、工夫をこらした御朱印を行っている寺社は多かったことも、いちはやくアマビエの御朱印がだされる背景となった。また3月末には印章専門店が瓦版の図案を用いて御朱印用のアマビエ印を発売したことの影響もあるだろう。そして4月にはいるとアマビエのお守り、絵馬、おみくじなどアマビエのイメージが様々なかたちで用いられるようになった。

御朱印のような平面の図像だけでなく立体像のアマビエが寺院へ奉納された事例も報道されている。「猫寺」として知られる山口県萩市吉部上の雲林寺の山門前に、チェーンソーアートを手がける林隆雄が丸太から掘り出した猫の顔をもつアマビエの木像を奉納した。林は「見た人が新型コロナウイルスの感染拡大防止の意識を高めてくれれば」と期待を込めて制作したという⁷⁾。栃木県足利市の徳正寺には仏像彫刻を趣味で行っている、山口千二が制作した木製のアマビエが奉納されている。山口は、アマビエ像を見て「マスクをしよう」、「手を洗おう」としてもらえたらいいと述べている⁸⁾。この2つの事例はいずれも感染拡大の防止の啓発として寺院に奉納されたものである。

さらに宮城県大崎市の洞川院では、住職と檀信徒が力をあわせ高さ2.2メートル、重さ約2トンの巨大なアマビエ像を約1ヶ月かけて制作している。このアマビエ像は心入れ式を行っているが、住職は「見る人も笑顔になってほしい」と述べており⁹⁾、アマビエが広がるきっかけとなった「創作と鑑賞の楽しみ」が強調されるものとなっている(図1)。

神や仏ではないアマビエを従来の信仰体系の中に位置づけるのは難しいが、岩手県奥州市の光明寺では、住職が仏師石川昇明に制作を依頼しアマビエをイメージした菩薩像が設置されている。可愛らしいアマビエの像が多い中で光明寺の像は、秋葉大権現から着想を得て、見る者の姿をうかがうような険しい表情が特徴となっている¹⁰⁾。これまでのアマビ



図1 巨大アマビエ（2020年7月6日河北新報掲載「コロナ収束や観光の再生 巨大アマビエに願い込め、宮城・鳴子温泉の住職が制作」より 河北新報社提供）

エの事例とは異なり明確に疫病の収束を願い仏師によってアマビエの像が制作されたものである。ただし、須弥壇などではなく玄関に安置されていることから感染症予防を呼びかける意味もあった。さらに北海道名寄市の崇賢寺では、光明寺のアマビエ菩薩をもとにした札を作成している¹¹⁾。この札も光明寺の住職による祈祷がおこなわれており、同寺院を中心に仏教儀礼の中にアマビエのイメージが取り込まれている。だがアマビエを菩薩と位置づける光明寺の取り組みは全国的に見て珍しい事例である。

1-4 オンラインからプライベートの空間へ

筆者自身も外出を控えていたため現地調査をする機会は少なかった

が、外出した際に窓辺にアマビエを飾っている住宅やショーウィンドウにアマビエの絵やマスコットを飾っている店舗をいくつも見かけた。さらに筆者の実家にも元図工教諭の母によって描かれたアマビエの絵が飾られていた。アマビエは個人が所有しているものが多いため全体像を捉えることは難しいが、アマビエに関係する商品がこれだけ発売されていることに鑑みれば、何らかのかたちでアマビエが飾られた家や商店は多いのではないかと予想される。

自作による絵や粘土や布などで作られた「手作りのもの」や、民芸品などを飾ることが日本には根付いていることも、アマビエが生活空間に飾られた背景としてあるだろう。「アマビエこけし」や「アマビエだるま」が発売されていることから明らかであるように、身近な「縁起物」としてアマビエはプライベート空間に入り込んだのである。また持ち歩くことのできるマスコット類にも手作り、商品問わずアマビエが用いられた。目に見えないウィルスの恐怖と収束への願いがアマビエというかたちになったのである。このような多数のアマビエ像の存在を鑑みれば、寺院におけるアマビエ像の安置もプライベート空間の発展として捉えることが妥当であろう。

未知の伝染病を前にインターネットと個々の創作意欲が結びつき短期間に大流行したアマビエは、現代の「流行神」と言えるのかもしれない。流行神であればCOVID-19の収束とともに忘れられる存在となるだろう。だがキャラクターとして定着したアマビエが感染症とは異なる意味付けによって定着する可能性もある。すでに赤坂警察署が「火災予防祈願」のポスターにアマビエのイラストを用いているなどの事例もあり、その役割も広がっていくのかもしれない。

2、マスク地蔵の全国的流行

2-1 マスクをつけた銅像やキャラクターの広がり

アマビエと同様にCOVID-19の流行によって一気に定着した視覚表象のひとつが「マスク姿」である。新型コロナウイルスが国内で確認さ

れた2020年2月以降、自宅外ではマスクを着用することが生活様式として定着している。当初はマスクが不足していたこともあり、手作りのマスクも流行した。

やがて町中の銅像や店頭に置かれたキャラクターにもマスクを着用したものがSNSなどにも投稿されるようになった¹²⁾。当初の投稿を見ると誰かがイタズラで道端に落ちていたマスクを付けたものと疑われる事例も多い。例えば東京都渋谷駅前のハチ公像は数回にわたりマスク姿にされ、関係者が見つけるたびに外しており、5月に入るとハチ公にマスクをつけなよと呼びかけられるようになった¹³⁾。一方で千葉県流山市ではビリケンの石像に奉納されたマスクが何者かによって盗まれたとの報道もあり¹⁴⁾、マスクが不足した時期の混乱も伺わせる。

像にマスクを着けたのが誰であるか分からない場合には、善意なのかイタズラなのか判断することが難しい。だが設置者が自らマスクを着用させるケースが報道されるようになることで状況が変化する。4月3日には札幌市の真駒内滝野霊園内に設置されたモアイ像5体がビニールシートで作られた巨大なマスク姿で感染症予防を訴えたことが報道された¹⁵⁾。また4月28日には岐阜市が、JR岐阜駅前の織田信長像に美濃和紙のマスクを着け、不要不急の外出自粛や人と人との距離を保つように訴えている¹⁶⁾。モアイ像や織田信長像の事例が全国的に大きく報道されたこともあり、その後各地で感染症予防を訴えるために偉人などの人物像、狛犬などの動物像、ゆるキャラやアニメなどのキャラクター像にマスクを着用させる事例が増えた。

同時期に寺院の境内などに建立された地蔵などの仏像もマスクが着けられるようになった。SNSの投稿では3月中からマスクを着けた地蔵の姿が報告されているが、マスクを着用した地蔵が広く知られるようになったのは、4月2日の『朝日新聞』に掲載された静岡県三島市の田種寺の境内の12体の地蔵にマスクが着けられたという報道以降である。この記事につけられた写真は、マスクを着けた5体の地蔵、そして地蔵の足元には「コロナ」と書かれた塔婆が置かれ（下部は確認できず）、手をあわせるマスク姿の2人の少女を写している。少女の赤い服と地蔵の

赤い前掛けと頭巾が対応し、構図的にも完成された写真になっている(図2)。この地蔵につけられたマスクは3月初旬に檀家の70代女性が手作りで仕立てた。感染の収束を願うとともに行き交う人にマスクの着用を促す思いを込めたという。通学路沿いにあるため、子供たちが手を合わせたり、若者が写真に収めSNSに投稿するなど話題になっていた¹⁷⁾。

田種寺におけるマスク地蔵の報道以降、地蔵などの仏像にマスクを着けたというニュースが地方紙を中心に増えている。なおマスクをつけた像についての報道は2020年に集中している。2021年7月の『神戸新聞』に「いまさらマスクをした地蔵では記事にならんわな」¹⁸⁾という記者のコメントが載せられており、最初の『朝日新聞』の記事から約1年でマスク地蔵はニュースとしての価値がなくなるほど広く定着したことが分かる。筆者も2020年夏にかけて東京都江東区と大田区で手作りのマスクを着けた地蔵を確認している。また2021年夏には仙台市と山形市の寺院でマスクを着用した地蔵を確認していることから、報道される以外にもかなりの数のマスクを着用した仏像があったものと予想される。



図2 マスクをつけられた地蔵(2020年4月2日朝日新聞朝刊掲載「お地蔵さんもマスク、檀家手作り お守りに撮影する人も」より 朝日新聞社提供)

2-2 地蔵にマスクを奉納する理由

ではなぜ地蔵にマスクが着けられるのであろうか？ 近世から石の地蔵には前掛けや頭巾を奉納することは行われてきたが、マスクもまた奉納物のひとつのかたちであると言えるであろう。ただし路傍の地蔵などの場合、いつの間にかマスクが着けられていることが多く、どのような理由でマスクが奉納されたのかを知ることは難しい。このため本稿では新聞報道による奉納者や宗教者のインタビューから、どのような理由からマスクが着けられたのかを考察したい。

最初に大きく報道された田種寺のマスク地蔵は、COVID-19の収束を願うものでもあったが、報道では感染症予防を訴えることが強調された。同じく比較的早い時期の報道では仏像にマスクを着用させることで、感染症予防を強調しているものが多い。

群馬県伊勢崎市の同聚院で境内の六地蔵に、尼僧である副住職の着用を用いて信徒の女性が縫ったマスクが着けられたことが報道されている。住職は「お地藏様のように距離を取り、マスクをする心掛けが大切」と¹⁹⁾、一定の距離で6体並ぶ地蔵をソーシャルディスタンスになぞらえるとともに、マスクの着用を訴えている。青森県西津軽郡深浦町の円覚寺でも童地蔵に檀信徒が手作りしたマスクが奉納され、住職は「マスクをして人々に注意を呼び掛けているよう」と述べている²⁰⁾。このような発言は参拝のため寺院を訪れる人々に感染症対策を訴えるものであるが、さらに福島県須賀川市の西藏寺では住職自ら六地蔵にマスクを着け「コロナ防疫や治療に専念している医療関係者に敬意を表しましょう」と呼びかけることで、COVID-19が広がるなかでのメッセージを発信している²¹⁾。

銅像やキャラクターと同様に感染症予防を訴えるために地蔵にマスクを着けたという報道は2020年5月ごろまで見られるが、マスク着用が定着して以降はCOVID-19の収束を願うという「祈りのかたち」としてマスク地蔵が広く報道されるようになった。

群馬県高崎市の仁叟寺ではCOVID-19の早期収束を願い檀信徒の女性が縫ったマスクが地蔵に着けられた。仁叟寺の住職は「コロナウイルス

が沈静化し、早く元の生活に戻って欲しいと願いを込めた」と語っている²²⁾。三重県松阪市の墓地では地元の主婦が手作りしたマスクを10体の地蔵に着け、疫病の1日も早い収束を願った²³⁾。青森県八戸市の常現寺では、地蔵のほか三十三観音などに檀信徒の女性が手作りしたマスクをつけた。マスクを縫った女性は「ウイルスから私達を守ってほしいと願いながら作った」と述べている²⁴⁾。新潟県五泉市の栗島公園内に安置された約4メートルの子安延命地蔵尊には地域の婦人洋品店を営む女性が絹の反物を用いて縫ったマスクが着けられた。マスクを制作した女性は「見た目も荘厳で、疫病を退散してもらえそう」と述べている²⁵⁾。

このようなCOVID-19収束を願うマスク地蔵の報道は2021年に入ってから確認できる。山形県米沢市の市李山に鎮座する舟坂安産地蔵尊では、地蔵を守る講中の女性が頭巾と共にマスクを縫い奉納した。マスクを奉納した女性は「コロナの早い終息をお願いしながら着替えをさせていただいた」と述べている²⁶⁾。

2020年春にはマスク不足から女性を中心に布製のマスクを手作りする者が増えた。このような手作りマスクの広がりには地蔵をはじめとする仏像へのマスク奉納へとつながった。マスクの制作者は檀信徒や地域の女性を中心となっており、趣味として定着した手芸文化の発展としてマスク奉納がおこなわれたと言えるであろう。なおマスクが不足した時期には、新聞を読んだ読者からマスクがあるのであれば地蔵ではなく人間に回すべきだというクレームを受けた寺院もある²⁷⁾。実際には地蔵用のマスクは小さく人間が使用できるものではなかったが、COVID-19による混乱とマスク地蔵の新聞報道の反響の大きさを裏付けるものと言えるだろう。

2-3 歴史的な疫病除け信仰とマスク

COVID-19が流行するなかで、天然痘やスペイン風邪など過去に猛威をふるった疫病の歴史についての報道も増え、そのような中で伝統的な疫病除けの信仰も注目された。栃木県宇都宮市では「黄ぶな」のように地域に根付いた視覚表象も見られる。黄ぶなは、黄色の胴体、赤い頭、

緑色の尾ビレ、黒の背ビレをもつふっくらとした鮎の張り子人形で、宇都宮市周辺では新年の縁起物として玄関や神棚に飾り無病息災が願われてきた。黄ぶなが飾られるようになった由来として天然痘が流行した際に宇都宮市の中心を流れる田川で釣り上げられた黄色いフナを子供に食べさせたところ、たちまち病気が治ったという伝説がある。このためCOVID-19が流行してからは黄ぶなをあしらった様々な商品が販売され、県外からも買い求める人が増えた²⁸⁾。

地蔵に奉納されたマスクにも黄ぶながあしらわれた。7月22日から始まった政府の観光支援策「Go To トラベル」に合わせ、栃木県日光市の憾満ヶ淵に並ぶ約70体の「並び地蔵」に日光市女将の会と地蔵を所有する日光山輪王寺の関係者の手によってマスクが着けられた。このマスクは女将の手作りで、一部には黄ぶなの刺繍が施された。マスクをつけた女将は「感染防止をしながら、日光の旅行を楽しんでいただきたいとの思いを込めた」と述べており²⁹⁾、地蔵にマスクを付けることで観光客の誘致を願うとともに、COVID-19の収束を願ったのである。

黄ぶなは栃木県における地域性の強い信仰であるが、より全国的な広がりを見せたのが赤いマスクの奉納である。地蔵をはじめとする石仏に対して赤い前掛けを奉納することは全国的に行われている。いつ頃からこの風習が始まったのかは定かではないが、幕末に刊行された河鍋暁斎による浮世絵《地蔵の顔も三度なずれば腹をたつ》には、赤い前掛けをした石の地蔵がユーモラスに描かれていることから近世にはその信仰が広まっていたことが理解できる。「赤色」には魔除けの効果が期待され、天然痘避けとして飾られた「赤絵」「疱瘡絵」などと同様に赤色には疫病をはじめとする災いを除ける力があると信じられてきた。地蔵に対しても赤い前掛けを奉納するだけでなく、魔除けとして地蔵の顔や身体をベンガラなどで赤く彩色する「赤地蔵」も各地に伝わっている。赤いマスクは奉納物として定着した赤い前掛けのイメージを引き継ぐことで、全国各地へ広がった。

仏像へのマスク奉納が広がった2020年4月末、岐阜県土岐市の肥田瀧が洞石仏保存会は、COVID-19の早期収束を願い、赤い布製の手作り

の「願掛けマスク」を、複数の石仏や磨崖仏に献納した。保存会の代表者は願掛けマスクについて「こんな状況なので、マスクの献納などは、やめた方が良いという意見があることも、重々承知している」としながらも、「新型コロナウイルスの早期終息を祈願し、ほかの地域でも願掛けマスクの献納が広がってほしい」と述べている³⁰⁾。ここでは赤いマスクの奉納が「願掛け」という信仰体系の中で捉えられていることが理解できる。

一方でCOVID-19が流行するなかで人との接触を遠慮する動きも見られた。石川県金沢市の雨宝院では、住職あてにも手作りの赤いマスクがポストに届けられ、後に檀家の女性からは「こんな時期なので、声を掛けずにそっと届けておきました」との連絡があったという。道路沿いの六地藏に着けられたそろいの赤いマスクは、COVID-19の収束を願うとともに「愛らしい様子が、道行く人々を和ませている」と報道されている³¹⁾。地藏の装飾としても定着した赤い前掛けや帽子と同様に、赤いマスクは疫病除けの伝統を引き継ぎつつも「やすらぎ」を与える存在でもあったのである。後述するように地藏には他の尊格の仏像以上に身近な愛着心が持たれることが多かったことが、マスク奉納へとつながった。

マスク供給に関する報道が一段落ついた2020年7月以降も、赤いマスクを着けた地藏の様子が報道されている。石川県白山市の舟岡山墓地では地域の商工会女性部が12体の地藏に赤いマスクを取り付けた。商工会では例年、前垂れと帽子を奉納し続けてきたが、新たに赤いマスクが加わったものである³²⁾。また山形県村山市の蓮化寺では本堂内に安置された延命地藏菩薩に赤いマスクを奉納し、COVID-19の収束を願う法要をおこなっている。法要をおこなった住職は「地藏にお祈りすることは現世のご利益がある。新型コロナウイルスをここで食い止めようと思いを込めた」という³³⁾。

さらに多数の地藏に赤いマスクがつけられることで映像としても目を引くものとなった。群馬県甘楽郡甘楽町の向陽寺では約60体の地藏に手作りの赤いマスクが着けられた³⁴⁾。また福島県大沼郡の会津薬師寺では、108体の地藏に、赤い帽子と前掛けと共に赤いマスクがつけられる



図3 赤いマスクを着けた108体の地蔵(会津薬師寺にて筆者撮影)

行事が行われている(図3)。これは住職による発案で、檀家たちが手作りの布製のマスクをかけたものである³⁵⁾。会津薬師寺においては108体という多数の地蔵が赤いマスクを着ける姿映像として映えるものでもあり、全国的にニュース番組で報道されたほか、SNSなどを通じてその姿は拡散された。そして2021年8月にも再び108体の地蔵に赤いマスクの奉納がおこなわれ、住職は「今年もマスクをかけることになるとは思わなかった。一刻も早く外せる日が来ることを願う」と述べている³⁶⁾。赤いマスクは前掛けや帽子とは異なりCOVID-19が収束し、マスクを外して生活ができるようになった時にはおそらく消えていくCOVID-19の流行下における願掛けなのだ。

2-4 マスク地蔵の可愛らしさと癒し効果

地蔵に対する帽子や前掛けなどの奉納は、疱瘡除けや魔除けなどの影響が推測されるものの、明確な信仰体系によって規定されるものではない。むしろ前近代から子供の姿と重ねられてきた地蔵への愛着によって帽子や前掛けが奉納された部分も大きい。人形文化研究者である菊地浩平が指摘しているように、日本人のぬいぐるみに対する愛着心には地蔵信仰との類似性がみられる³⁷⁾。装身具を手作りし着せる行為も愛着から

くるものであろう。このような地蔵に対する愛着心もまたマスクが奉納される要因となったと考えられる。

例えば、福島県伊達市の高福寺では COVID-19 が収束することを願って檀信徒が作ったピンクの花柄のマスクが奉納されている³⁸⁾。このような可愛らしいマスクが選ばれたのも、地蔵ならではであろう。秋田市の麟勝院では境内の六地蔵に、檀信徒が編んだニット帽とともにマスクが奉納され、住職も「お地蔵さまには暖かくして冬を越えて欲しい」と語っている。また埼玉県さいたま市の宝泉寺では、地域の女性が 2015 年から境内の六地蔵に手作りの子供服を奉納してきたが、2020 年 6 月には色鮮やかな手作りマスクも加えられた。マスクを奉納した女性は「地蔵様にこの地域を、いつまでも温かく見守ってもらいたい」と述べている³⁹⁾。

長野県諏訪市の法光寺では「ともいき地蔵尊」と呼ばれる童子の姿をした地蔵に水玉などの柄のマスクが奉納されている。同寺の住職は「自粛で息苦しい世の中、ひとときの癒しと安らぎを感じてもらえたら」と述べており⁴⁰⁾、マスク姿の地蔵に愛着をもつことで癒しの効果を得られるものであったと言えるであろう。山梨市の竜泉寺においても六地蔵にマスクが奉納されており、住職は「地蔵を見てほっこりした気持ちになればうれしい」と語っている⁴¹⁾。2000 年代以降には頭部が大きく幼い表情でより子供に近い姿の「童地蔵」も流行している。このような流行からも理解できるように、COVID-19 によって息苦しさが増す中、マスク地蔵の姿に癒やしが求められたのである。

大人だけでなく子供たちも地蔵に対する愛着心を持っている。神奈川県秦野市の鶴巻温泉駅前には「延命くん」と呼ばれる延命地蔵尊が建立されている。この地蔵を管理する商店会の会長の元を訪れた近隣の園児らが「お地蔵様にマスクをしてあげてもいいですか?」と尋ねたことがきっかけとなり、園児の手によって花柄やチェックの布をつなぎ合わせた大きなマスクが作られ、地蔵に着けられた⁴²⁾。そして園児達が作ったマスクは地蔵の顔全体を覆うほど大きい、その稚拙さも含めマスク地蔵が周囲の人々へ癒しの効果があったものと考えられる。

東日本大震災後に建立され子供たちに親しまれた地蔵にもマスクが着けられている。宮城県気仙沼市に、東日本大震災で住民に避難を呼びかけていて津波に巻き込まれ殉職した大谷駐在所の警部をしのぶ地蔵が建立されている。通学路に建つ地蔵に手を合わせる児童も多い。2020年8月にはこの地蔵に住民の手によって白いマスクが着けられたことが報道された⁴³⁾。さらに12月には同年ヒットした漫画・アニメ『鬼滅の刃』の主人公が身につけている着物と同じ黒と緑の市松模様の前掛けとマスクが新調されている。『鬼滅の刃』にちなんだ装いとなった地蔵に対して、住民は「コロナという鬼をやっつけて欲しいと」と述べており⁴⁴⁾、疫病退散の祈りにもキャラクターのイメージが反映されている。子供たちもマスクを着用しなければいけないなかで、『鬼滅の刃』にちなんだ和柄マスクが流行した。さらに週刊誌によって市松模様を始めとする和柄の有する厄除け的な意味合いが報道されたことは⁴⁵⁾、赤いマスクや黄ぶなのマスクと同様に、歴史的な意味付けがおこなわれたとも捉えられる。

2-5 地域社会におけるマスク地蔵の役割

アマビエほどではないものの各地の報道によってマスク地蔵がすっかり定着したことは、最初からマスクを着用した姿のマスク地蔵が制作されるようになったことから伺える。神奈川県川崎市の浄慶寺には石工・佐藤友昭によって彫られたマスク姿の地蔵が安置され⁴⁶⁾、また山梨県甲府市の恵林寺に木彫の「マスク地蔵尊」が奉安されている。いずれも石や木を彫りマスク姿を表現しており、この先もマスク姿の地蔵として寺院内に安置されていくことになるのである。さらに2021年3月には岡山市内では「日限地蔵」で知られる大雲寺で祈祷された、地蔵の描かれた大きなマスクがバスの前面につけられたとの報道もあり、地蔵とマスクのイメージが結びついたことが理解できる⁴⁷⁾。

地蔵はそれぞれの地域コミュニティに根付いているものが多く、マスク地蔵も地域のシンボルとなるものであった。兵庫県神戸市には首から上だけが残された高さ80センチメートルの「くび地蔵」が残されているが、この地蔵にも地元住民の手で大きなマスクが着けられた。地蔵奉賛

会の代表の女性は「いつも地域を見守ってくれている。新型コロナもお地蔵さんとともに乗り越えたい」と語っており、マスク地蔵は地域のシンボルとしての意味を見いだされた。

地蔵へマスクを奉納する行為は地域における人と人のつながりを再構築することへもつながったようである。石川県金沢市の祥瑞寺付近の県道にある9体の地蔵に町内のお年寄りの有志が手作りのマスクを奉納することで交流を広げたことが報道されている⁴⁸⁾。そして青森県黒石市の身代わり地蔵の祠ではCOVID-19の収束を願い地域の女性が念仏を唱えながら巨大な数珠を回す「百万遍」とともに地蔵にマスクが奉納されたことが報道されている⁴⁹⁾。地域のつながりや伝統行事の次世代継承を願う中でマスク地蔵が取り入れられたと言えるであろう。

当初は他の銅像やキャラクターへの奉納と同様にマスクの着用を呼びかける目的で地蔵にマスクが着けられたという報道が目立ったが、しだいにCOVID-19の収束を祈る「奉納」としての要素が強まった。地蔵に対する心遣いは、「お地蔵さんがかわいそう」という説話『笠地蔵』のような思いやりのきもちからくるものである。さらに地蔵に優しくすることで幸福がもたらされるという現世利益信仰としての側面もあるだろう。また手作りのマスクを奉納することにより「癒やし」の効果も得られたようである。そして疱瘡除けの信仰ともつながる赤いマスクや栃木県下で疫病除けの信仰対象となっている黄ぶなを刺繍したマスクなど、マスクの奉納は過去の疫病除け信仰とつながった。

複数並んで建立されることの多い地蔵は、マスクを着けることでその視覚性が強調され、手作りのカラフルなマスクや赤いマスク姿の地蔵の写真はSNSにも数多く投稿された。COVID-19の流行によってインターネットを通じて突然拡散されたアマビエとは異なり、マスク地蔵は伝統的な信仰を引き継いだ部分も大きいのが、手芸の技術を生かしてCOVID-19の収束を願った点はアマビエとの共通点も見いだせた。

3、疫病の流行と「大仏建立」への期待

3-1 疫病の流行下における大仏への期待

アマビエやマスク地蔵のように直接的に疫病と関わるものではないものの、COVID-19が流行する中で注目されるようになった視覚表象に「大仏」がある。地震や台風など自然災害などが続くと、インターネット上のジョークとして「大仏を建立するしかない」と言われることがあった。さらにCOVID-19が拡大するなかでもSNSなどで「大仏建立」という発言が増えるようになった。このような自然災害や疫病を大仏によって鎮めようとする願いは、おそらく歴史の授業で習った奈良時代に聖武天皇によって発願された東大寺の毘盧遮那仏（奈良の大仏）のイメージを引き継いだものであろう。

そのような背景もあり、COVID-19の不安が広がるなか、奈良の大仏に対する期待が高まった。2020年4月11日からインターネット配信サイト「ニコニコ生放送」において、50日間1200時間、定点カメラで東大寺大仏殿に安置された毘盧遮那仏の姿を移す中継が行われた。大仏の参拝に行きたくても行けない人や、自粛による不安などもありモニター越しに大仏を参拝する人が多くいた。さらに自粛要請中の2020年4月24日、東大寺大仏殿の前に東大寺別当の狭川普文を中心に仏教、神道、キリスト教の宗教者が並ぶ写真が「共に祈ろう」というハッシュタグとともに投稿された。そして東大寺では宗教・宗派を超えて「正午の祈り」を呼びかけた。東大寺の活動は大々的に報道されるだけでなく⁵⁰⁾、SNSによって共有された。このような活動は奈良の大仏という誰もが知る存在だからこそできた祈りのイメージの拡散であった。

大仏といえば東大寺の印象が圧倒的に強いものの、東大寺以外の大仏についてもいくつかの報道があった。茨城県常陸太田市の子供会の会員がCOVID-19収束の願いを込めて編んだ巨大なわらじを、鎌倉の大仏として知られる神奈川県鎌倉市の高德院へ奉納している⁵¹⁾。越前大仏で知られる福井県勝山市の清水寺では「コロナ退散」の願いを込めたお身拭いが僧侶や奉賛会によっておこなわれた⁵²⁾。大阪市天王寺区の藤次寺で

は、開眼されたばかりの約4メートルの不動明王坐像が「コロナ大仏」や「コロナ不動尊」と呼ばれCOVID-19収束の信仰を集めている⁵³⁾。さらに明治時代にスペイン風邪による死者を慰霊するために建立された丹後大仏など、感染症の歴史が見直される中で注目を集めた大仏もあった⁵⁴⁾。

3-2 僧侶兼アーティストによる大仏造立プロジェクト

奈良の大仏の歴史によって疫病のイメージとも結びついた大仏は、COVID-19によるパンデミック下で注目を集めるものとなった。しかし実際に奈良の大仏規模の仏像を新たに造立することになれば、数千万から数億円の予算が必要となる。多くの人々にとって「大仏建立」はジョークだからこそ成立するものでもあった。だがCOVID-19によって実際に大仏を建立しようとする現代美術のグループが登場した。アーティストとしても活動する僧侶の風間天心が所属するアーティストグループ「ジャーマン・スープレックス・エアラインズ」によって、新たに「コロナ大仏」を建立する計画も進められたのである。

風間が中心となって進められているコロナ大仏の建立計画は、現代美術作品としての側面があるため従来の大仏建立とは異なる点が多い。しかし大仏である以上、仏教儀礼や信仰が重要な意味をもつことは従来の大仏とは変わらない。風間によれば、COVID-19が広がるなかで、檀信徒などを守るためとはいえ扉を閉ざしてしまっている寺院が多いことへの憤り、そして感染症が拡大するなかで宗教者にしかできないことをやらねばという思いがあった。風間は仏教にしかできないことがあるのではないかと模索するなかで、かたちにならない恐怖心を包み込み、胸の内に明かりを灯そうとする、壮大な大仏造立プロジェクトを開始したという⁵⁵⁾。

風間らはクラウドファンディングによって集めた資金をもとに、「勸進キャラバン」と呼ばれる全国各地の寺院を周ることで資金を募った。大勸進キャラバンは風間が彫った高さ80センチほどの大仏の胎内仏を専用のトラックに積み全国を回り、法要をおこなっている。法要では地域の人たちにCOVID-19で受けた不安や願いを紙に書いてもらい、

供養するために胎内仏に貼ってもらった。さらにCOVID-19によって中止となったイベントのチラシやCOVID-19について報道した新聞なども貼ることでCOVID-19による人々の気持ちが込められた胎内仏となった。また法要会場を訪れた人々に大仏を体感してもらうためのVR大仏も用意するなど、新たな試みもおこなわれた。

2020年夏から開始された勸進キャラバンは2021年11月までに全国50ヶ所を周り、その様子は新聞やテレビで報道された⁵⁶⁾。さらにリアルタイムでインターネット中継され遠隔地からも法要に参加することが可能となった。そして寺院を会場として勸進キャラバンの法要は宗派に関係なくおこなわれ、風間自身が願ったように大仏の建立によって多くの宗教者を巻き込むことへとつながった。願いの書かれた紙を貼られた胎内仏は、COVID-19によって引き起こされた様々な思いを引き受ける対象となり、祈りの場を提供することへとつながった。

3-3 参加者の手によって完成する大仏へ

2021年以降、風間らは小さなコンクリート製の仏像に参加者が思いの思いに紙を貼ってオリジナルの仏像を制作するワークショップを開始した。参加者が制作したカラフルな仏像はSNSによって共有がなされている。風間らによる「コロナ大仏」の造立計画は未だ途中段階であり実際に大仏が完成したわけではないが、勸進キャラバンに同行した胎内仏を内部に、外側にはワークショップで制作された小さな仏像を並べた棚の形状をしたアート作品であると同時に人々の願いをこめた造形の集合体としての大仏となる予定だ(図4)。

僧侶兼アーティストが開始した大仏造立プロジェクトは、VR大仏やオンライン法要中継など最先端の技術も取り入れ、参加者の手によってCOVID-19による思いを込めた胎内仏や仏像制作ワークショップなど新しい試みがおこなわれ話題となった。だが、発願者、結縁者、制作者、技術者、宗教者そして信仰者といった多くの人々が力を合わせて作られた点は、本来の大仏造立のあり方と根本的には同じである。さらに参加者の手で大仏に触れることのできる法要やワークショップは、手作業を



図4 コロナ大仏ワークショップの大仏棚（筆者撮影）

おこなうことでCOVID-19流行下の人々の思いを受け止めているという意味ではアマビエやマスク地蔵との共通点も見いだせるであろう。

まとめにかえて

近代以降の信仰においては接触よりも視覚が優位となったと言われる。本稿でとりあげたアマビエ、マスク地蔵、コロナ大仏においても、SNSやネットニュース・新聞・テレビの報道による視覚表象の共有によって広まった。可愛らしさや色鮮やかさなど、視覚的に映えることが、アマビエ、マスク地蔵、コロナ大仏が拡散される大きな原動力と

なった。特に SNS においては誰もが発信者となれるため自ら作ったものを COVID-19 への気持ちを込めて発信することが可能であった。手作り文化として定着したアマビエだけでなく、自ら縫ったマスクをつけた地蔵、さらにはダンボールで高さ 1メートルほどの「大仏」をつくり SNS で発信した家族なども見られた。

他者との接触を控えなければならない時期だからこそ「手作り」の良さが見直され、結果としてオンライン上の画像だけでは飽き足らず、物質としての存在、物質との接触が重視されることになった。アマビエ、マスク地蔵、コロナ大仏はオンラインによるイメージの拡散と手作りの感覚によって定着し、それは既存の宗教団体にも影響を与えた。

未曾有のパンデミック下において COVID-19 と関連付けられた視覚表象の共有は、収束への願いという未来への視点だけでなく、時に過去の歴史を受け継ぐこともおこなわれた。本稿で扱った願いを込めた視覚表象は、ワクチンや薬品のように具体的に感染症を解決するものではないが、長く続くパンデミックにおける様々な不安、言葉にできないような気持ちに寄り添い受け止める重要な存在であったと考えられる。

付記

本論文は、2021年～2023年度科学研究費補助金（特別研究員奨励費）「東日本大震災後における仏像の役割—誰もが仏像を作れる時代の信仰のかたち—」（研究代表者・君島彩子、研究課題番号 21J40124）の助成を受けた研究成果の一部である。

注

- 1) 本稿において SNS と表記した場合、基本的には Twitter と Instagram を参照したものである。なお Twitter については、時期を特定した検索が可能であるが Instagram は時期の特定が難しく、イメージの検索のみをおこなった。

- 2) 現代語訳、東郷隆『病と妖怪——予言獣アマビエの正体』集英社インターナショナル、2021年、13頁
- 3) 長野栄俊「変質するアマビエ——2020年の「疫病退散」から考える」『歴史地理教育』919号、2021年、24～29頁
- 4) 飯倉義之「アマビエはなぜゆるキャラ的にコロナ禍のアイコンとなったのか——予言獣「アマビエ」ブームの観察と考察」『子どもの文化』52巻9号、2020年、2～8頁。
伊藤龍平「アマビエ考——コロナ禍のなかの流行神」『口承文藝研究』44号、2021年、13～26頁
- 5) 湯本豪一『日本の幻獣図譜—大江戸不思議生物出現録—』東京美術、2016年、32～42頁
長野栄俊「予言獣アマビエ考——「海彦」をてがかりに」『若越郷土研究』第49巻第2号、2005年、4頁
- 6) 松本玲子「コロナ禍におけるアマビエ考(1) 子ども達との関係から探る受容と変容」『明和学園短期大学紀要』30号、2020年、13～19頁
- 7) 『毎日新聞(山口)』2020年4月23日
- 8) 『下野新聞』2021年2月21日
- 9) 『河北新報』2020年7月6日
- 10) 『岩手日報』2020年7月15日
- 11) 『名寄新聞』2021年4月3日
- 12) マスクを着用した銅像については世界各国でみられた。仏像においてもタイヤインドで報道がなされている。
- 13) 『朝日新聞』2020年5月1日
- 14) 『千葉日報』2020年4月10日
- 15) 『北海道新聞』2020年4月3日、『毎日新聞』2020年4月8日
- 16) 『毎日新聞』2020年4月28日、『西日本新聞』2020年4月28日、『朝日新聞』2020年4月29日、
- 17) 『朝日新聞』2020年4月2日
- 18) 『神戸新聞』2021年7月29日
- 19) 『上毛新聞』2020年4月11日
- 20) 『東奥日報』2020年4月23日
- 21) 『福島民報』2020年5月26日
- 22) 『上毛新聞』2020年4月9日
- 23) 『夕刊三重』2020年4月10日
- 24) 『東奥日報』2020年4月18日、『毎日新聞』2020年5月18日

- 25) 『新潟日報』2020年6月5日
- 26) 『米澤新聞』2021年4月11日
- 27) 『文化時報』2020年4月15日
- 28) 『毎日新聞』2020年5月15日
- 29) 『下野新聞』2020年7月18日、『朝日新聞』2020年7月22日
- 30) 『東濃ニュース』2020年4月26日、『中日新聞』2020年4月27日
- 31) 『北國新聞』2020年4月30日
- 32) 『北國新聞』2020年8月12日
- 33) 『山形新聞』2020年10月26日
- 34) 『上毛新聞』2020年4月29日
- 35) 『福島民報』2020年8月24日
- 36) 『福島民友新聞』2021年08月24日
- 37) 菊地浩平「新ぬいぐるみ学序説——人形参観、マスク地蔵、生きてるみ」『ユリイカ』
53巻1号、2021年、78～83頁
- 38) 『福島民友新聞』2020年5月30日
- 39) 『埼玉新聞』2020年6月17日
- 40) 『長野日報』2020年6月13日
- 41) 『山梨日日新聞者』2020年12月5日
- 42) 『タウンニュース』2020年5月8日
- 43) 『朝日新聞』2020年8月11日
- 44) 『朝日新聞』2020年12月23日
- 45) 「“鬼滅”の手作り和柄マスク コロナ退散のお守り」『女性自身』2020年9月1日号、
140～141頁
- 46) 『茨城新聞』2021年1月14日
- 47) 『山陽新聞』2021年3月26日
- 48) 『北國新聞』2020年6月29日
- 49) 『津軽新報』2020年6月26日
- 50) 『週刊仏教タイムス』2020年4月9日、『毎日新聞(奈良)』2020年4月21日、『朝日
新聞(大阪)』2020年4月24日、『奈良新聞』2020年4月25日、『朝日新聞(東京)』
2020年4月28日、『中外日報』4月29日、『日刊ゲンダイ』2020年6月19日
- 51) 『茨城新聞』2020年11月12日
- 52) 『日刊県民福井』2020年12月7日
- 53) 『FRIDAY』2021年3月12日号、72頁、『朝日新聞(大阪)』2021年4月7日
- 54) 『朝日新聞(東京)』2020年6月23日

- 55) 筆者は風間氏と面識があり、複数回にわたって大仏建立に関するお話を伺っている。本稿では主に2020年6月19日、2021年1月3日におこなった風間天心氏との対談、2021年9月29日におこなった風間氏へのインタビュー、2020年10月31日に東京都新宿区の駆け込み寺でおこなわれた勸進キャラバンの同行調査、そして新聞記事から大仏建立計画について論じている。
- 56) 『文化時報』2020年6月10日、『読売新聞(東京)』2020年6月28日、『毎日新聞(東京)』2020年8月31日、『週刊仏教タイムス』2020年9月10日、『毎日新聞(大阪)』2020年9月1日、『文化時報』2020年9月12日、『中外日報』2020年9月16日、『十勝毎日新聞』2020年9月18日、『北海道新聞』2020年9月18日、『岩手日報』2020年9月23日、『陸奥新報』2020年9月28日、『福島民報』2020年9月29日、『秋田魁新報』2020年9月30日、『東京新聞』2020年10月1日、『東京新聞』2020年10月4日、『福島民友』2020年10月11日、『NHK BS1』「地球リアル」2020年11月24日、『中外日報』2020年11月25日、『四国新聞』2021年4月7日、『三豊ケーブルテレビ』「コロナ収束を願って大仏造立を目指す勸進キャラバン法要イベント」2021年4月5日。

対談 水俣・福島を生きる宗教性

石原明子¹

霜村真康²

司会：弓山達也³

2021年8月24日実施（オンラインで実施）

霜村真康氏はいわき市の寺院副住職で、市民の対話の場「未来会議」の副事務局長も務めている。石原明子氏は水俣市に居住しながら、紛争解決・平和構築の専門家として水俣病公害事件や福島原子力災害の調査やそれに関する実践活動をし、「未来会議」にも参加してきた。

大きな苦難を経験した後、さらに人間関係の分断や葛藤、対立、社会的なコンフリクトをも抱えることになった市民たちは、対話や、地域間の交流、地域の祭や踊りの復活、そして市民の間から次々と生まれてきた儀式や祈り、イベント、アートといったものをおして、どのように和解や許し、癒し、再生に導かれているのだろうか。この対談ではお二人の取り組みを紹介するとともに、その儀礼的・宗教的な意味についても語っていただいた。

¹ いしはらあきこ：熊本大学准教授

² しもむらしんこう：浄土宗菩提院副住職、「未来会議」副事務局長

³ ゆみやまたつや：東京工業大学教授、(公財)国際宗教研究所常務理事

弓山 今回の『現代宗教2022』の特集テーマは「儀礼の変容」ですが、そこには市民の願いや祈りを込めた活動も儀礼と呼べるかもしれないとの着想があります。対話、出会い、自己変容、自己開示、許し、和解などをキーワードにすれば、世俗の市民参加の対話や実践も、宗教的な儀礼と実は近いところにあるのではないかと。そこで今回、水俣や福島浜通り（沿岸部）で市民を巻き込んで研究や実践を進められている石原明子さんと霜村真康さんというお二人の対談をお願いすることになりました。

石原さんからは事前に「水俣・福島を生きる宗教性」というキーワードもいただいています。宗教儀礼は、生きること、死ぬこと、生まれ育つこと、老いることなどと密接に関わっています。その意味で「水俣・福島を生きる」と「宗教性」とは無関係ではなく、追究する価値が十分にあると考えています。

最後に、今日は信仰を持つお二人にお出でいただいておりますので、水俣や福島での研究や実践をどのように見ているのか、お二人が知り合われた経緯も含めてお話しいたきたいと思っています。

石原 ありがとうございます。最初に少し確認ですが、私はクリスチャンなのですが、普段、儀礼という言葉にあまりなじみがないのですが、ここでいう儀礼とは何でしょうか。

弓山 いろいろな見方ができますが、儀礼の持つ意味の一つは「人々を束ねたり、同じような苦しみや喜びを共有したりできる仕組み」だと考えています。しかし一方で、たとえばオリンピック／パラリンピックでは皆が仲良く一体感を醸し出しますが、同時に今回のように、それを通して世論が割れることもあります。ですから、儀礼とは人々を束ねる行いであるとともに、人々を引き離す機能も持っています。そこに宗教が関わると、価値観も関係することになるので、より白黒がはっきりしたり、さらに強く人々を束ねたり、逆に排除したりすることができたり、何かを共感、共有させたりする力を持つと同時に、分断の起爆剤となる

危険性を有する何かがあるかもしれません。そのあたりを伺いたいと考えています。

石原 宗教だけに使う言葉ではないということですね。

弓山 はい。一般的に言うと、儀礼という言葉には「形式的」「形骸化」などのネガティブな含みもありますが、むしろそれを積極的に捉えて、人々を束ねる力を持っているもの、感情を共有できるような仕組みと考えています。

水俣と福島をつないだ「修復的正義」実践のプログラム

弓山 霜村さんは、震災後に、石原さんの誘いで水俣を訪問されたようですが、そもそもどういう経緯でお二人はあわれて、福島と水俣の交流が行われたのですか。

石原 霜村さんと初めてお会いしたのは福島会議だったか、あるいはあとで詳しくお話があると思いますが、霜村さんたちがやっておられる「未来会議」という活動について聞きつけて参加したときだったかもしれません。私が福島の若手の方々に水俣に来ていただくプログラムを計画実施したのは2013年で、少し長くなりますが、重要なことなので、経緯をお話しします。

東日本大震災があったとき、私の籍は熊本大学にありましたが、長期海外研修で米国のカリフォルニア州立バークレー校にいました。米国にも津波の映像がリアルタイムで流れてきましたし、東京電力福島第一原発を24時間体制で中継していて、原発が突然爆発した映像もまさにその瞬間に流れていました。バークレーの日本人コミュニティにとっても、途方もないことが起こっている、自分たちの祖国、故郷が無くなってしまうのではないかという感覚を覚える体験でした。東北出身のバークレーの学生の中にも、家族との連絡が7日間も取れず、大変な恐怖と

不安の中にいた人もいました。バークレーの町には、オープンハイマーが在籍したローレンス・バークレー研究所というところもあり、原子力研究における歴史のある地で、東京大学の原子力工学科の教員も毎年留学しているということでした。そのため、震災から1週間後には、日本人コミュニティで、その東大から留学中の教員やバークレー在籍の原子力工学を専門とする研究者に話を聞く勉強会を開いたり、1か月後には、バークレー在住で放射性物質で汚染された環境を修復するための学問である「核環境修復学」の専門家の日本人女性研究者から話を聞いたりという活動をしました。米国でも、日本人コミュニティは、大きな不安を感じていました。

私は2011年7月に、震災後初めて一時帰国し、栃木県的那須にあるアジア学院という農業を教える学校を訪ねました。そこで偶然、のちにこの事故の国会事故調査委員会の委員になる崎山比早子先生の講演がありました。もう少し話を聞きたいと思い、講演後、崎山先生が郡山市に向かう新幹線に同乗しました。その後、縁あって、郡山市や福島市と移動し、飯舘村や伊達市からの方に出会い、原発災害の被災地や被災者の現状に私は愕然としました。というのも、原発災害の被災地の皆さんは、地震による揺れ、津波、そして放射能汚染で本当に大変だろうと思っていたところに加えて、人間関係の深刻な分断や葛藤を抱えて苦しんでいたからです。郡山で出会った母親である女性は「震災で大変なときだからこそ、皆が力を合わせたいのに、どんどんバラバラになっていくんです」といいました。私は紛争解決学や平和構築学が専門ですが、それまでは私の専門が震災と関係があると考えたことは一度もありませんでした。紛争解決学が対象にすべき分断が、まさに被災地に起こっていると知り、驚きました。そして、ぞっとしました。というのも、熊本大学に就職後に移り住んだ水俣で起こっていることと同じことが繰り返されていると感じたからです。

水俣も、水俣病公害事件の後、地域の間人間関係の分断を経験してきました。いろいろなことがありましたが、ある時期から患者の一部に「赦す」とおっしゃる方があらわれはじめました。「赦す」という言葉を経

て、今の水俣があります。しかしその「赦す」とは、「もう水に流すからいいよ、忘れるよ」という意味ではなく、「お願いだから、自分たちのような苦しみはこれで最後にしてほしい。赦して、私たちが傷つけたあなたを人として受け入れるから、あなたもこの苦しみに向き合って、このような悲しみが二度と起こらない社会にしてほしい」という命を懸けた祈りであり、願いであり、宣言です。水俣に暮らして、そう感じたのですが、水俣の被害や分断と同じことが福島の原子力災害で起こり始めているのを見て、愕然としました。そこから、取りつかれたように、原発災害に関わることになりました。

私はまた米国に戻った後、2011年夏から2012年5月までは、キリスト教のメノナイト¹⁾という教派がつくった、イースタンメノナイト大学にいました。紛争変容や平和構築に関する大学院・研究所で、主に修復的正義(正義ある和解)の研究をしていました。例えば内戦において、国連軍が入って内戦を止めさせても、昨日まで殺し合い、加害者と被害者になった住民同士が、戦争は終わりだから今日から仲良く暮らせと言



石原明子(いしはら・あきこ)

熊本大学大学院人文社会科学研究部准教授。専門は、紛争変容・平和構築学、特に修復的正義。水俣と福島の交流のアクションリサーチ研究を続ける。東北アジア平和構築インスティテュート運営委員。日本福音ルーテル教会員。

われても次の日から安心して共に暮らすことは容易ではありません。イースタンメノナイト大学は、草の根の平和構築という言葉が指すような、内戦後の人と人との和解や共に暮らす方法を研究しています。私はそこで、日本の原発事故被災地域で起こっている分断をテーマに分析し、何をどのように実践すればよいかを考えていました。そして2012年5月に完全帰国しました。

通常なら、紛争解決の実践としては対話を行うのですが、対話支援活動でもしようかと思っていた矢先に、南相馬のある方に「先生、間違っても、福島に来て対話のファシリテーションなどをしようとは思わないでくださいね。責任を持ってない外の人に来て現地をかき回すのは迷惑です」とくぎを刺されました。遠くから月に1回だけ来て対話の場だけをつくり、そこで市民が傷ついても放って帰ってしまうという、無責任なことはやめてほしいという意味だったと思います。そして「熊本大学の先生だからこそできることをしてほしい」と言われました。

そのように多くの方と出会う中で、福島県立相馬高校の放送局の高校生に水俣に来てもらう機会がありました。そのとき、相馬高校の高校生と水俣の語り部である緒方正実さんの対話で、深い魂の響き合いがあったことを感じ、その化学反応に驚きました。その体験を通して、現地での住民間の対話以外の方法で分断からの変容に資する方法を考えるようになりました。そして平和構築・紛争解決理論にもとづいてプログラムした、福島の若手のリーダーたちに水俣に来てもらうツアーを行うことになりました。そのツアーに、霜村さんたち、未来会議の皆さんに参加いただいたのでした。

弓山 まず相馬高校の生徒たちが水俣に行き、その実績を踏まえて、次は若手リーダーである霜村さんたちを招へいしたのですね。

石原 そうです。このプログラムと「儀礼」との関係で重要なポイントをお話します。

私の専門分野である「修復的正義」とは、地域で生じた分断を修復し

て和解するための一つの指針であり、考え方です。「修復」とは人間関係の修復で、和解する、赦すこととも関連することなのですが、日本人の場合、「ゆるす」というと「水に流して忘れる」という言い方をします。しかし、理不尽な苦しみに遭った人にとって、「水に流せ」と言われても、本人が忘れたいと思っていないのにそれを強要されることは、さらなる暴力、不正義です。そのような場合に、おかしいものはおかしいときちんと向き合った上で和解にむかって行こうということで、「おかしいことにきちんと向き合って」というのが修復的正義の「正義」の部分です。このプログラムのポイントは、その考え方をどのように福島に応用できるかということでした。

水俣では、後に詳しく述べますが「もやい直し」という形で人間関係の修復をしています。それも、水俣病公害事件を過去のこととして忘れるようとするのではなく、むしろみなで水俣病公害事件に向き合ってその反省から未来をつくっていかうとする動きでした。患者のリーダーの側からは、「チツソも行政も赦す。赦すからこそ一緒に向き合ってほしい」という哲学も生まれました。水俣には、修復的正義のエッセンスがあります。福島の方に、修復的正義の魂のようなものが育ってきた水俣と出会っていただきたいと思っていました。

弓山 そのプログラムはどのくらいの規模で行われたのですか。

石原 第1回は約10名で2泊3日、第2回も12～13名で3泊4日でした。その後も水俣と福島の交流は形を変えて続いています。

霜村 そのときの写真です(写真を画面共有する)。現地の方との交流会です。

世代を超えてつなぐこと

石原 実は交流会というのも理論的には重要で、1日目には第1世代の

運動家の人たちなどとの飲み会をします。それは年配の男性が多いのですが、2日目の晩には、水俣の第2、第3世代の若手と福島の若手との交流をしてもらいました。これが非常に重要で、まさに儀礼の変容的な意味を持っています。

弓山 ありがとうございます。受講した霜村さんは、そこで何を学び、それをどのように未来会議に生かしたのか、あるいはヒントを得られたのでしょうか。

霜村 未来会議からは私を含めて3人が参加しました。例えば永野三智さん²⁾と相思社でたくさんお話しして、非常に共感しあえたことも一つです。

杉本肇さん³⁾のお宅で、肇さんが「自分たちがもっと早く水俣病の問題に向き合っていれば、福島はこのような目に遭わずに済んだかもしれない、大変申し訳ない」と涙を流されたところが、この4日間のツアーのハイライトでした。この言葉は私たちにずっと刺さり続けています。私たちもつないでいかなければならないという強烈なメッセージをもらいました。他にも「やうちブラザーズ」の活動、子どもたちの民舞みたいなものもあり、印象深く心に残っています。

石原 子どもたちが踊るのは、きっと「水俣ハイヤ節」のことですね。

弓山 杉本肇さんとのストーリーは印象的です。杉本さんはどのような意味でおっしゃったのでしょうか。

霜村 肇さん自身、家族が水俣病の患者であり、自分もそうかもしれないという青春時代を送り、その現実から逃れたくて地域から離れたことがあったそうです。離れていたことを後悔している、離れていた期間中も自分がその問題に向き合っ、語り部などの活動をして声を大にして伝えていけば、というニュアンスだったと理解しています。

弓山 自らと向き合う重要性を強調されたということですね。

霜村 はい。また向き合うタイミングも含まれていると思います。逆に、肇さんのような有名な方でも、逃げた時期があったということです。私たちにも逃げたい気持ちはあったので、それを聞いて、許された気持ちになるメッセージでした。

石原 肇さんは、愛情を注いでくれた祖父が劇症型水俣病で亡くなり、父母も相次いで入院をしていき、長男として弟たちと過ごしたときの言葉にならない不安を寂しさをお話してくださりました。水俣病に見舞われた家族の人生、自身の人生、自分が生まれ育った地元が嫌で嫌で仕方がなく、高校卒業後には、一度水俣を捨てて東京に出たという話をしてくださいました。その話に胸が締め付けられるような思いで話を聞いていたときに、肇さんが突然泣き崩れながら、「もしも自分が逃げずにもっと早く水俣病の問題に向き合っていれば、原発事故は起こらなかったのではないかと。福島のアナタたちに謝りたい」とおっしゃりました。その言葉を聞いて、私も参加者も号泣しました。

弓山 霜村さんは年齢的にはいわゆる水俣の第2世代と同じかもしれませんが、そして原発事故を目の当たりにした第1世代でもあります。福島県に住みつつも30キロ圏外ということで避難したという訳ではなく、自分は直接の当事者ではなく、支援者という感覚がどこかにあるのでしょうか。

霜村 そうかもしれません。永野さんは支援者第2世代という非常に特殊な立ち位置です。福島の場合、双葉郡の人ではない人間は外の人、などといった障壁がありますが、外から行った人と地元の人との距離感なども考えさせられました。

弓山 つまり、世代的な縦の隔たりだけではなく、原発30キロ圏内の

中心部にいて避難を余儀なくされた人と、いわきのようにそれを受け入れる側との、感覚の違いもはっきりとしてきたという訳ですね。

霜村 「あなたたちは当事者ではなく中間支援者だ」と言われる一方で、自分たちにはそうした意識もなく、自分たちは自分たちのために語り場をつくるとの意識で進めています。しかし、やはり越えられるところと、越えられないところがあります。明子先生も外から水俣へ行って活動して、受け入れられるところとそうでないところがあって当然ですが、そのようなことも見る事ができたと思います。

弓山 これは対談とは関係ありませんが、私は新宗教の研究をしており、新宗教でも第2世代論は興味深いです。教祖に会った第1世代が信仰熱心なのは当然ですが、第2世代には教祖と直接まみえなかったからこそ、理想の姿を求めて信仰が独特な深化を遂げるといふことがあります。今、それを少し思い出しました。外部から関わっている石原先生や、いわゆる避難を余儀なくされた人ではない、いわきに住んでいる霜村さんが使命感を持っているところを興味深く感じました。

福島のコフプリクト

弓山 石原さんにお尋ねしますが、紛争解決学的に、このツアーにはどのような意義があったのですか。

石原 学問的意味と、学問を超える宗教的な意味があります。学問的にはかなりかっちりしたベースがあるものですが、参加者の方々にはそのような理論的な話はせずに実施しています。

福島のコフプリクトには2つの特徴があると考えています。その1つは、皆が傷ついた中でぶつかり合ってしまうことです。

皆が傷ついていると、傷ついた思いのやり場や出口として、自分を責めたり(アクト・イン)、他人を責めたりする(アクト・アウト)という

ことがトラウマの心理現象として出てきます。たとえば戦争などでは、自分がされたことに対する恐怖やトラウマが、次の攻撃・反撃・先取攻撃の源泉になりますが、これは戦争だけでなく震災や大災害でも起こります。皆が傷ついた中では、特に立場の弱い人にしわ寄せが行きます。原発災害によって市民も東電も国も皆が傷ついてトラウマ化された中では、東電や国よりも市民・弱者にしわ寄せが行って、分断させられてしまうことになります。

宗教儀礼とも関係しますが、そのトラウマや悲しみに向き合う「喪の作業」をして初めて、人は、自分とは違う現実に生きた人と出会う心の余裕ができます。その中で、自分から見れば敵だと思っていた人とも対話する余裕が出てきます。そのように心の余裕が生まれ、自分の敵や問題と向き合うには、「喪の作業」が必要です。そのために、対話、祈り、アートによる表現などが役立つことがあります。

福島のコンフリクトのもう1つの特徴は、専門用語で「アシンメトリックコンフリクト」というのですが、葛藤を持つ人同士の力関係が非対称な場合に起きるコンフリクトであることです。

東電や国と市民の関係はその典型です。力の強い大企業や国と、市民という、力関係が非対称なコンフリクトの場合には、対話をしようとしても、力が強い方の当事者は、心を開いた対話のテーブルに着こうとしません。力の弱いほうの当事者に至っては、自分たちが虐げられていることにすら気付けない構造に置かれてしまうことがあるといわれています。黒人差別とそこからの解放運動などは、典型的な例です。奴隷制が当然とされる環境では、黒人の奴隷が白人に殴られても当然と思っており、反撃もしません。黒人解放運動ではまず、黒人も人間なのだから痛いと感じるのは当然で、殴られるのは当然ではないと気づかせる（awareness raising）という過程がありました。気づいた被抑圧者が痛みや権利に目覚めて、声を上げるようになって初めて、抑圧者の人たちは被抑圧者の声を無視できなくなり、仕方なく対話のテーブルに着くのです。

福島と水俣で行ったツアーのプログラムでは、こうしたいくつかの要

素を混ぜています。ポイントは、主なステークホルダーとして国、東京電力、市民一人ひとり考えた場合、力関係が非対称ですので、この関係性の中では、原発災害のしわ寄せは、東京電力や国システムよりは、被災地の市民一人ひとりに行ってしまうがちです。しわ寄せが行った被災者市民が、その中で追い込まれて、不幸なことにお互いが敵だと思ってしまう。しかし本当に闘うべき相手あるいは問題解決のために交渉すべき相手は、どちらかと言えば原発事故を引き起こした東電や国の方なのです。本当の敵・問題は隣にいる人ではなく、震災であり原発事故なのです。すなわち、根本原因は別にあることを理解しなければ、市民が分断させられる状況に入ってしまう、と気づいてもらうステップがまず必要です。それに気づいて初めて、分断させられていた人同士の対話が開かれるという、次のステップに進めます。

福島の方々の水俣への訪問プログラムでは、私たちは、福島について直接言及することは一切しませんでした。そうではなく、福島の鏡としての水俣を見ていただき、あとは参加者自身が自分で福島について考えていただければ、と考えました。水俣では、企業も国も原因がわかっていながら隠している状況が9年続き、その中で市民が分断させられていきました。それに市民がどのように向き合ったかという、裁判を起こした人もいれば、赦した人、祈った人、座り込み運動をした人もいました。こうしたいろいろな方法があることを見ていただいて、ともに涙する時間を持つプログラムを入れました。ここにはある意味で、宗教の儀礼と同じように、紛争解決の儀礼のようなものがあります。

未来会議とは

弓山 ありがとうございます。先ほど、石原さんから対話、祈り、アートという話がありました。私は未来会議に2016年から参加し始めて、時々、参加しているだけですが、まさに対話、祈り、アートこそが、未来会議が実践していることだと捉えています。水俣の話に進む前に、未来会議の紹介をしていただいたほうがいいでしょう。霜村さん、未来会

議の概略のご説明をお願いしますでしょうか。

霜村 未来会議は、短く言えば、対話の場をつくり続ける活動です。その場で語られたことをアーカイブし続け、その場所ですれ違った人たちが思いついた活動をつながげながら展開し、実践自体を助けるためのプラットフォームとなる、これらが3本の柱になっています。4人の発起人は2012年の終わり頃に出会い、未来会議がスタートしました。期待することはそれぞれ異なりましたが、対話の場を継続することが必要だという思いは同じでした。

前段をお話ししますと、2011年の震災で原子力災害が起き、双葉郡エリアには4月に警戒区域が設定され、強制的避難を余儀なくされた人たちが出ました。いわきも含め沿岸部では、津波によって多くの方が亡くなり、4月11日の余震などでも建物に相当な被害が出ました。2012年になる頃には、双葉郡から強制避難させられた人たちが、最も近いいわきの仮設住宅に住居を移す動きが活発になっていきました。2012年春には避難区域の再編があり、旧警戒区域から、今ではほとんどなく



霜村真康（しもむら・しんこう）

2001年、大正大学人間学部社会福祉学専攻卒。2005年より菩提院副住職。2013年より未来会議副事務局長。

なっている3区域（帰還困難区域・居住制限区域・避難指示解除準備区域）への再編がありました。一時帰宅が少し容易になってからは、遠くへ避難していた双葉郡の住民もいわきに住居を設けるようになっていきました。

また、当初、原発の復旧作業を行うための唯一の入り口がJビレッジで、南側から入るしかないので、作業員の多くはいわき市に寝泊まりして通っていました。沿岸部でも復旧工事等が徐々に盛んになり、そこで働く労働者も全国から入ってきたために、ピーク時には2万人以上の双葉郡からの避難者と1万人以上の労働者が、人口33万人で右肩下がりがだったいわき市に居住していました。このように人口バランスが大きく変化したために、生活インフラにも大きな負担がかかり、さまざまな不満が噴出するようになっていきました。

いわきにも間違いなく放射能汚染はありましたが、避難指示は出ませんでした。特に子育て世代の若い親の多くは、はたしてこの地域に住み続けていいのかと悩んでいました。自主避難が可能な人とそうではない人が混在していました。避難したくてもできない家庭もあれば、父親だけが福島に残り、母親が子どもを連れて遠くへ移った結果、そのまま家族が壊れてしまった家庭もあります。同じ小中学校に子どもを通わせている家庭同士でも、放射能に対する心配の度合いにはばらつきがあり、除染が徹底されなければ外では遊ばせたくないという親もいれば、外で遊ばせないほうが体に悪いという親もありました。やがて、そういうことを口に出すこと自体が新たな分断を生むという煩わしさが生まれ、話題にしにくくなるという状況もありました。

さらに、同じ仮設住宅でも、いわき市が設置する仮設住宅には津波や地震で住めなくなった方が入居していましたが、道一本隔てた広野町や楢葉町の仮設住宅には原発事故による避難者が住んでいました。強制避難の家庭には1人あたり月に10万円程度、東電からの一時的な賠償金が入る。一方で、家が全て流されて、家族もまだ見つからないにもかかわらず賠償金を受け取れない人たちもいました。このような金銭的な分断も顕著に表れていました。2012年頃のこうした状況が、未来会

議の前段になっています。

こういう状況の中で、未来会議のきっかけになるワークショップを仕掛けてくれたのが東日本大震災復興支援財団です。この財団はソフトバンクの孫正義さんが100億円を出して、東北の子どもたちを救うために創設されました。そのミッションの一環で、日本ファシリテーション協会の田坂逸朗さんをファシリテーターとして、ワールドカフェなどの形式をとった対話形式のヒアリングの会を仕掛けていきました。田坂さんは今もお世話になっているプロファシリテーターです。当時、成立していた、通称「原発事故子ども被災者支援法」の具体的な施策についてのヒアリングを行うワークショップを福島県内各地、広域避難者のいる多くの都市で行いました。

その中のいわき市で行う会議では、当時さまざまな支援活動に携わっていた、大人、子ども支援、高齢者、教育関係者、医療関係者などのあらゆるセクターからステークホルダーを集めたいということで、私にも声が掛かり、私もそのワークショップに参加しました。いわきのワークショップは一連のワークショップの中でも最大規模となり、50人近い人数となりました。話された内容の熱量やボリューム自体も最大になっていたそうです。そこでは、それまでの1年以上の活動の中での困り事や悩み事、将来の話などを打ち明けて、非常にすっきりした人も多く、これまで私たちに足りなかったのはこのような場だ、このような場が続けばいいと感じた人が少なくありませんでした。それで、現在のコアメンバーである菅波香織さん（未来会議事務局長／弁護士）たちが、財団に対して、このような対話の場を継続してほしいと相談しました。その結果、子どもの支援と直接関係がなく、本来の財団の趣旨とはやや違いますが、2013年1月から8月までの5回のワークショップを継続して開催するための支援をしてくれることになりました。それが未来会議のきっかけです。

財団からは、その地域でファシリテーターを育て、対話の場が自走する状態まで持っていくことがミッションとして課せられたので、コアメンバー4人が、最初の1年間はOJT（実務をしながら学ぶ）形式で田坂

さんの後についてファシリテーターの訓練を受けながら、事務局を運営しながら進めました。

弓山 ありがとうございます。私は2016年頃に参加したときには、分断というより、幸せとは何か、あるいは大切なものとは何かという価値に関わる話が多かった印象です。皆さんの口からはよく「もやっとした」という言葉が出ていて、もやっとしたことはいいことだというやりとりが私にとっては耳新しく、面白いと感じながら関わっていました。初期の頃には、未来会議の中で、分断を背景とする葛藤や対立が展開されることはあったのですか。

霜村 最初の1、2回は支援者的な方々や、いろいろな立場を代弁できる方々に直接声を掛けて、スモールスタートしようということでした。それでも70人規模にはなっていました。その中で、すでに別の活動で知り合っていた平山勉さん（双葉郡未来会議代表）を通じて、双葉郡の方々にも参加をお願いしました。双葉郡の藤田大さん（鳥藤本店専務）から、第3回目に、1年放置されてネズミに食い散らかされたところを見に来るか誘われて、行くことになり、「行ってみっペツァー」が始まりました。そのように、いわきの人と双葉郡の人との間の壁や葛藤、賠償などの現状を見てみようとのやりとりが最初の年から始まっていました。

未来会議のコアメンバーである菅波さんや藤城光さん（デザイナー）にとっても最も印象深くなっていたのは、未来会議が自走した2014年の1回目です。原発に絶対反対で、福島産の食材を給食に出すのはまだ早いから他の地域のものを使うべきと主張している母親、一度は不安を感じて広域避難したが、勉強を重ねた結果いわきで安心して子育てができる環境が整ったという確信を持ったので帰ってきたという母親、風評被害に苦しみながらも安心して食べてもらえる野菜を作りたいという20代の若手農業者など、さまざまな人たちに同じテーブルに着いてもらい、フィッシュボール（金魚鉢）方式の対話で会議を行いました。そ

の場ですぐに相手の意見を否定しないというルールで行いましたが、福島産食材を食べさせるのは反対だという母親からは、未来会議とはもう一緒にできないという離別状を送られました。お互いの理解を深めて、つながる場にしたいとの思いで、通常は交わることのない人たちが交わる場をつくることができたことの価値はありましたが、そのような形で分かれることになってしまったという傷も残りました。

石原 私もその場にいました。

霜村 これが初回で、明子先生にはコメンテーターをお願いしていました。

未来会議の今後

弓山 石原さんは未来会議をどのようにご覧になっていますか。私自身は、「グラフィックファシリテーション」という、議事録を壁に書いていく手法に驚きました。田坂さんの師匠筋に当たる中野民夫先生が東京工業大学の同僚なので、ファシリテーション自体については何となく見聞きはしていましたが、実際に市民の中で展開した様子を見て驚きました。

石原 私は、紛争解決の実践と研究を行っていますが、水俣と福島の流れの方が実践だとすると、研究の側面では、未来会議さんを含め、多様な対話活動の参与観察研究をしてきました。

未来会議は、どこよりも大人数で継続しています。対話の手法も団体によって違うのですが、未来会議は以前からワールドカフェ（リラックスした雰囲気での自由な対話）やフィッシュボールという、まちづくりなどで使う、比較的ポップで、皆が使いやすい対話の手法をとっておられます。こういう対話手法では、原子力災害や震災のような心の傷について話すことはできないのではと心配する人もいます。しかし私は、未

来会議の人たちは非常にシンプルな手法で、喜びや、深い分断、悲しみといったものを、広い海のように包摂しているように見え、感心しています。

弓山 石原さんの話を聞いて思い出したのですが、たとえば教室で対話の授業などを行う場合は、こちらも学生がそう逸脱することはないだろうと予想できたり、出てくる発言もおおよその予測ができたりします。ところが未来会議では、こんなことも言うのかと驚くことがあります。あるいは、「この指とまれ」と言って複数提案された事柄について話し合うときに、大勢が集まっているグループもあれば、1人しかいないグループもあります。もし自分がその状況でファシリテーションするとなると困惑するような場面でも、非常にうまくこなされているのがすばらしい。私が2016年に参加するまでの間にも、おそらくいろいろなことがあって、このような形に仕上がってきたのだらうと思いました。

石原 いわきの未来会議では人が育っていると感銘します。最初は外部からファシリテーターを呼び、霜村さんたちは参加者でしたが、今では、未来会議の運営チームの皆さん自身が、高いファシリテーション能力や対話能力を身に付けておられます。それを最も感じているのは、霜村さんたちかもしれません。素晴らしいことと感じます。

この10年間、未来会議の役割や特徴はフェーズごとに異なってきましたが、今はまた新しいフェーズに入っており、曲がり角に来ているように感じます。霜村さんたちも感じているのではないのでしょうか。

2点あるのですが、その1つは、未来会議は奇跡のように民主的な団体だったことです。これほどの分断がある中で、いろいろな人にオープンにしていました。運営体制も非常に民主的で、発起人の4人が強権的な力を持つのではなく、この指とまれのスタイルでさまざまな人が運営に参加してきました。今後もこのやり方で続けていくこともできますし、それでは誰が事務局かもわからなくなるということで、もう少しきちんと組織化するという選択肢もあるのでしょうか。そういう議論が出て

くるのは、これは対話の会、市民の会としては自然の流れと感じます。

もう1つは、未来会議の今後の方向性です。未来会議の方たちとも話してみたいと思っていることなのですが、いわきは特殊な場所で、東京から双葉郡に入るときに、その手前にある都市です。双葉郡は、原子力災害行政上、非常に重要な場所で、これは今後100年変わりません。いわきの市民は、国にとって、地元住民と合意形成したいとき、あるいは合意形成したように見せたいときに、ちょうどよい良い入り口、窓口なんです。ですから悪く言えば、未来会議は国や企業などの大きな勢力から、双葉郡に関する合意形成のために「狙われて」いて、良く言えば、期待されていると思います。未来会議が、国や大きな団体から「浜通りの市民の声を代表する場」として期待されればされるほど、国などに反対の立場の人たちからは、未来会議は国に近い団体として見えてしまい、未来会議に入りにくいと感じるかもしれません。逆に言えば、市民としても、国や東電を含む大きな勢力と対話を続けていく入り口は不可欠です。未来会議フレンド・ファンの一人としても、研究者としても、未来会議がどの方向に向かうのか、日々、考えながら過ごしています。

霜村 どうなるのでしょうかね。

弓山 対談の冒頭で、儀礼は人々を束ねる機能を持つとともに、離反を生んだり、溝を深めたりしてしまうというネガティブな機能も持っていると話しました。未来会議はまさにその束ねる機能を発揮して最大勢力になっています。だからこそ、そこからこぼれ落ちてしまう人々をどうするのが課題になっているということでしょうか。

石原 私は、そこまでのことを思っているわけではありません。未来会議はそれほど束ねてはいないからです。未来会議の素晴らしい点は、束ねず、あまりこぼさないところです。

霜村 こぼしたくはありません。撰取不捨です。束ねるといっても、こ

ちらから抱きついてしまうのではなく、常々、この指とまれをするしかないと思っています。来たい人は来てください、来たくない人は見ていてくださいというスタンスで、未来会議は関わってくれた全ての人のものであるという意識は、最初からの共通認識です。

とはいえ、コアメンバーの中には、きちんと組織化すべきだと主張し続けている方もいるので、悩ましいところです。しかし、それがなければ助成金を取ることもできず、継続もできませんでした。私や菅波さんのようなフィーリングで進む、適当すぎる人たちがこの中で活動し続けることができたのも(笑)、緩さがあったからでしょう。それが、分解することなく、継続できた理由だと思います。

難しいかもしれませんが、国や東電で決定権を持っているような立場の人たちをも取りこぼしたくない、包摂したいという夢もあります。そのような人たちから、市民の声が聞けるチャンネルの一つとして認識されているのであれば、それは非常に価値があります。今度のオンライン会議には、離れてしまった奥田修司さんもゲストとして来ます。元東電の石崎芳行さんも付かず離れず参加しています。環境省やエネルギー庁の人たちも、個人単位で何となく参加し続けてくれているのは、そうした人たちの排除したくないとの思いがわれわれにあったからでしょう。こういうことができているのはわれわれだけだという意識はあります。とはいえ、未来会議を押さえれば、いわき、双葉を押さえたことになるかといえば、そうではないでしょう。

弓山 中央省庁からも随分来ていますね。

霜村 そうですね。未来会議が始まったときから不思議に思っています。民間支援団体や中央省庁の人などが、リアルな話を直接聞くことができ、自分も参加者として入っていいと思える場所は珍しいと感じてくれているらしく、来てくれています。逆に、いわき市など、地域の行政の人は少ないです。

石原 未来会議のすばらしい点は、これまで、行政や東電の人から放射能に不安を感じている人や批判的に思っている人までを包摂する度量の深さであり続けてきた、と思っています。

私はクリスチャンですが、未来会議というプラットフォームは、仏様の手のひらの上に人間が乗せられてコロコロ転がっているという比喻のように感じています。今日のテーマに寄せているわけではなく、紛争解決は宗教儀礼であると、私も以前から考えていました。たとえば、内戦のあとの修復的正義や和解も、実のところ、集団で葬式をしているようなものです。殺し合いや悲しいことによる傷が癒えていない、その傷とは単にメンタルヘルスのレベルではなく、霊的な問題です。ですから、集団お葬式をしているのです。紛争解決を実践するときに、私はそのことをかなり意識しており、霊的なチャンネルの使用は不可欠だと思っています。

その意味で、研究者としての観察からいえば、対話の場づくりの中にはいろいろなタイプがあります。未来会議が、仏様の手のひらで人間が自由に「遊ぶ場」を作っている会だとすれば、一点突破で深く入っていくような対話の場づくりをしている会もあります。本当にそれぞれの個性があります。そのような意味で、罪ある人も、どんな人も仏様の手のひらの上にあるというのが、私の未来会議に対するイメージです。

弓山 ありがとうございます。学生4人とともに未来会議の東電第一原発の視察に行ったことがあるのですが、その学生のレポートを見ると、学生たちは非常に内省していました。原発事故の現場を見たからでもあると思いますが、むしろその後の未来会議での対話によって、自分が言ったことが受け入れられた経験もその理由になっていたようです。震災のときに関西にいたためにボランティアに行けなかったことでコンプレックスを感じていたある学生は、それを思い返ししながら未来会議に出ていたのですが、未来会議によってその自分と和解できたという経験をしています。未来会議にそのような機能があることを知って感心するとともに、面白いと感じたので、論文にもまとめました⁴⁾。そのように、

他者と交わることによって自己を深めていく機能もあると思いました。

霜村 外から来た人が福島を語っていいのだろうかという壁はあるようです。それは移住してきたとしても同じです。たとえば、山根麻衣子さん⁵⁾も双葉郡に住んで長いので、十分、双葉住民と言えるのですが、それでもやはり、「外の人」、「あのときいなかった人」ということがいつもつきまっています。しかし、その彼女が、語っていいと初めて言われた場所が未来会議の場だったと言っていました。そのような人たちを取り込む入り口にはなっていると思います。

水俣の「もやい直し」

弓山 ここで水俣の話に移ります。本誌の編集長である島蘭進先生は、先のお話で出た杉本肇さんのお母さんで水俣病患者としてのご自身の体験を語り継いでこられた杉本栄子さんに注目されています。1994年5月、当時の吉井正澄水俣市長から謝罪と「もやい直し」の提唱がありました。そして同年11月に開催された第1回「火のまつり」で白装束の栄子さんが恨みではなく感謝の、そして全てを受け入れるという祈りの言葉を手向けられ、参加者の魂が揺さぶられたと聞いています。「まつり」といっても宗教的な儀式ではなかったでしょう。しかし癒しというか、なかば宗教的な救済すら、きっとこの火のまつりにはあったのかもしれない。島蘭編集長のこうした着眼点が、「儀礼の変容」というテーマで、水俣や福島の実践を扱う対談となっています。

石原さんからは、事前の打ち合わせで、「もやい直し」はキャッチフレーズで具体的な実践のプログラムの名称ではないと伺っていますが、ご説明いただけますでしょうか。

石原 「もやい直し」とは、分断した地域の人間関係を再構築しようということです。その意味での「もやい直し」の言葉が最初に公式に使われたのは、お話のとおり1994年の慰霊式で、吉井正澄市長（当時）が

市長としての初めての公式謝罪を行ったときに、「今日の日を市民皆が心を寄せ合う「もやい直し」の始まりの日といたします」と述べました。もともと吉井さん自身では「内面社会の再構築」という言葉を使っておられ、「もやい直し」という言葉をつくられたのは緒方正人さんといわれています。水俣市職員（当時）の吉本哲郎さんが緒方さんの「もやい直し」という言葉が、吉井市長からの人間関係や内面社会の再構築の呼びかけにはぴったりだろうということで、使うことを提案されたようです。吉井さんは「もやい直し」は行政の政策名やプログラム名ではなく、行政的には当時のすべての政策の基盤となる思想・考え方であったといいます。また市民に対しては運動論的にわかりやすい「キャッチフレーズ（呼びかけ）」として機能したと考えられます。

水俣病公害事件やその前の安賃闘争などで、人間関係が分断した水俣で、人間関係を再構築する動き、それはすなわち、多くの市民にとってタブーであった水俣病にきちんと向き合おうとする動きでもあったのですが、それが出てきたのは、実際には吉井さんの言葉の前に、患者リーダーらの中での赦し等に関連する様々な思想的深化と表現（例えば緒方正人さんの「チッソは私であった」や杉本栄子さんの「のさり」の思想、他）、民間レベルでの動き、県の動きなどが1980年代からありました。そのような機運がある種、熟し始めていた中で、市長としての「もやい直し」の呼びかけもあり、さらに水俣の地域再生や人間関係の再構築なども吉井市政下では進んでいったと考えています。地域内の歴史的にはそのようなことですが、一般に水俣病問題に関心がある方の中には、吉井さんがこの言葉を使われる前も含めた、患者らの思想的・霊的な深化や官民レベルの人間関係再構築にむかって行く動き含めて、漠として「もやい直し」というイメージに希望を感じている方も多いように感じます。そしてこの時代には、人間関係の再構築に向けて、紛争解決学による和解や癒しのセオリーの王道にも思える多くの「儀礼」がなされていました。

弓山 具体的には、どのようなことが起こったのでしょうか。

石原 いくつかの流れがあると思います。一つには、水俣病の犠牲者の慰霊を市民皆で、あるいは公的なものとして担って行こうという動きです。行政による水俣病犠牲者慰霊式が行われるようになり参加者も増えていったこと、また、行政が管理する土地で皆が行き来する埋立地・エコパークに「本願の会」⁶⁾による野仏(石像)が建立されていったこと、火の祭りなどがあると思います。二つ目は、自分と異なった立場の人の話を聞いたり、対話をしたりする仕掛けです。「市民講座」や「ごみの分別活動(ごみを分類しながら地区の住民同士が話さざるをえない機会を作った)、国への共同陳情機会(国への陳情を患者運動の人もチッソ擁護派の人も一緒に行う中で、敵だった人たちが共に話す場をつくっていった)などです。その中で、水俣病があったからこそその水俣地域のアイデンティティの模索という中で、環境都市につながるコンセプトの定着していきました。繰り返しますが、この背景には、1980年代からの多くの官民レベルでの動きがあってここにつながってきます。

弓山 本願の会がエコパークに作った野仏は、お地藏さん以外にもいろいろなものがあります。

石原 あの石像たちは、患者さんや関係者の方々が自分で彫った様々な石像なんですよ。緒方正人さんが彫られたトトロ、生まれてくることができずに天に行った胎児を象徴する魂石、母子像、四角い石碑に文字が彫ってあるもの、チマチョゴリの石像など、本当に多様で、今も本願の会では石像作りの活動を行っています。エコパークは行政が管理する土地ですから、そこに特定宗教の石像などを建立することは難しいわけで、その意味もあって、それぞれの祈りや思いを込めた多様な形態の野仏にしていったのだらうと思われれます。

信仰と研究

弓山 石原さんは水俣にお住まいとのことですが、あえて職場から離れ

た、調査対象の地域に住むことには、覚悟やもくろみのようなものがあるのですか。なぜそのような決断をしたのでしょうか。

石原 熊本大学に就職したときから、水俣に住所を置きましたが、当初から研究のフィールドとして水俣に住んだわけではありません。大きな天からの導きといえばそれまでですが、理由はいくつかありました。

私は、以前、厚生労働省の研究所で、医療事故の紛争解決トレーニングプログラムをつくっていたことがあり、熊本大学が私を採用した理由はそれだったようなのですが、しかし一方で、私は私自身が医療事故の被害者で、自分自身の問題について深く傷ついたままで、加害者の側すなわち医療者の側を赦すことはできていませんでした。自分にとって最も赦せない加害者に関係する紛争解決を教えることは、トラウマ症状が出るほど苦しいことでした。熊本大学に就職したにもかかわらず、自分が被害にあった医療事故の紛争解決を教えるという仕事が本当に嫌で、向き合うことができず、逃げたいがために移り住んだ先が水俣だった、というような感じです。

海が好きで、海を見ると心が落ち着くということもありました。もう一つは、学生のときに『チツソは私であった』（葦書房、2001年）の著者の緒方正人さんと出会っていたということもありました。私は学生時代に、第一回目の「水俣東京展」の準備委員をしていました。それで、東京展の準備のために、元不知火海総合調査団の方たちなどと一緒に初めて水俣に行きました。私が20歳くらいのときでした。そのときに緒方正人さんの家にも行きましたが、緒方さんは、「緒方家を襲い、父のいのちも奪った水俣病。その理不尽への怒りの思いで患者運動に取り組んだが、運動しても運動しても人間としての回答は帰ってこなかった。その後世界全体がゆれるような“狂いの体験”があり、“私がチツソであった。この世で最も赦されなければならないのはチツソである”と思った」というようなことを話してくださりました。その後、私は医療事故を経験するのですが、自分が自分の傷と向き合えない中で、水俣と緒方正人さんが私の希望の光でした。ですから、研究したいというので

はなく、苦しかった自分が水俣へ行けば息ができる感じがしたという理由で水俣に住み始めました。

研究に関しては、緒方さんとの出会いが強烈過ぎて、水俣病は人生が問われる問題だと感じ、単に研究対象として生半可な気持ちで近づいてはいけないと思っていたため、研究する前にまずは住人になろうと考えました。そのようなわけで水俣に住んでも水俣病関係者の方に特に自分からアクセスすることは最初の頃はなかったのですが、その後、福島原発災害が起きました。私は関東出身ですから、東日本大震災や原発災害を自分ごとに感じました。どうにかしたいと思い関わる中で、水俣と福島をつなげることに導かれました。東日本大震災を経て福島の皆さんをお連れする中で、水俣病問題や、その当事者の方々との距離が一気に縮まりました。さらに今は、遅過ぎるかもしれませんが、紛争解決の原点でもある「もやい直し」をしっかりと研究しようと考えて始めたということです。

弓山 先ほど、天からの導きという言葉もありましたが、研究や住まい、スタンスに関して、それが自分の使命、自分に与えられたものとの意識もあるのですか。

石原 そうです。当初は水俣について研究する研究者になろうとは全く思っておらず、むしろ実存的な自分の被害者としての傷のゆえに、水俣にいれば息ができる感じがして移り住みました。二つ目に、福島との出会いがあって、水俣と関わるようになり、自分の仕事は福島と水俣の関係一色になったこと。そして実はもう1つ、私が生まれた日は水俣病の第一審判決の前日でした。私の父は東京に住んでいましたが、当時は水俣病の裁判支援で熊本地裁にいて、生まれるのが先か、判決が先かというタイミングで私は生まれました。生まれたときから水俣病公害事件に縁があったとはいえません。こういうことが3つもそろっていることを考えると、やはり自分の意志だけではないかもしれません。

信仰者としてという意味で言えば、自分自身が医療事故問題を経験し

たことで、修復的正義、加害者と被害者がどのように正義をもって赦すことができるのかという紛争解決の道に進みました。一般的に、修復的正義はきわめてキリスト教的な考え方だといわれます。私はメノナイトの大学院で学び、多くの人がアフリカなどへ行く中で、私の霊的な師匠であり、学問的な師匠でもある先生から、「あなたのミッションは国内的な紛争解決、平和構築の場にあるのではないか」と言われ、実際私もそのように感じていました。

キリスト教的といわれる修復的正義のエッセンスは、実際はキリスト教だけではなく、いろいろなところにあります。水俣は、患者さんをはじめとする地域の人々の生きる魂の営みの中で、修復的正義の実践のようなものが草の根で生まれて、修復的正義の精神が息づいている場所だと思っています。ですから、自分は修復的正義を研究しているのと同時に、その霊性のようなものを息して体現して生きていくところに自分の使命があると考えています。その中で水俣で生きるこの時間は、とても大切なものです。また現在、水俣の苦難ともやい直しにおいて、既存の宗教がどのような役割を果たしたのかについて研究しており、それと関係して、自分の宗教や信仰とは何かという問いは常に続いています。

水俣における宗教団体の活動

弓山 水俣における既存の宗教の役割について、私も創価学会や立正佼成会の活動については伺っていますが、石原さんは具体的にはどのように考えていますか。

石原 新宗教以前の、明治や昭和初期からある一般のキリスト教会や仏教のお寺の中で、水俣の苦難の際に患者に堂堂と寄り添うことができたところはほとんどなかったようです。人の苦しみや分断がある中で、それをつなぐのが宗教の役割であるにもかかわらず、あのとき、何もしなかったことを水俣の宗教界は反省すべきであるという市民もいます。

水俣には3つのキリスト教会があり、カトリック、ルーテルと福音派

のプロテスタントがそれぞれ1つずつです。正面切って患者に寄り添えなかったという点では、キリスト教会もそうであったようです。私は日本福音ルーテル教会に所属していますが、例えば水俣のルーテル教会は、チッソのエリート社員向けの寮のすぐそばにある幼稚園を持つ教会で、幹部の子どもたちがその幼稚園に通っていましたし、カトリック教会もチッソの会社の目の前にあります。戦前に、チッソが水俣に「豊かな」近代的生活を持ち込んだときに、それと共に「クリスマスを祝う」などのキリスト教徒関連する活動が、西洋化された豊かさの象徴として持ち込まれたと指摘する歴史学者もいます。そういう背景もあったのかもしれない。

それに対して、水俣のとある教会の若いお嬢さんが、杉本肇さんが慰霊式で「母は、チッソも行政も赦す、と行って亡くなっていきました」という祈りの言葉を聞いて、「あそこにイエス・キリストがいる」と思わず言ったと聞いたことがあります。これはイエス・キリストはどこにいるのかという問いにもつながります。最も苦しんだ患者たちに寄り添わなかった当時の教会にイエス・キリストはいたのかいなかったのか。



左上：弓山達也（ゆみやま・たつや）

東京工業大学リベラルアーツ研究教育院教授、(公財)国際宗教研究所常務理事。

はてまた、イエスは、患者の中にいたのか、という問いになり、その意味でも面白い場だと思いつつながら、水俣を見て暮らしています。

結論からいえば、加害者も苦しんだ、この水俣においては、やはりそこにキリストがおり、患者の中にもキリストがいたはずです。それは仏教の視点から見たら、仏性という言葉で語れる部分もあるのかもしれませんが。他にも、水俣の場合には新宗教の役割もあります。

弓山 ありがとうございます。教会や寺院、神社そのものではなく、多くの宗教家もさまざまな支援に関わっていたので、宗教家個人としての関わりもあるかもしれないと思いました。

いわきの弔いの儀礼「じゃんがら念仏踊り」の宗教性

弓山 霜村さんは、僧侶のお立場として、浜通りの民俗芸能・盆の宗教行事の「じゃんがら念仏踊り」の活動をどのように捉えていますか。じゃんがらは、一宗派を超えた、地域ごとの青年会や保存会によって担われていて非常に魅力的です。

霜村 いわきの弔いの儀礼といえば「じゃんがら」で、引越して来たときは、何という地域だろうと思いました。実際に行っている青年会員からすれば、じゃんがらは青年会として数年間は入らなければならない消防団や村祭り、草刈りなどと同じような、いわば負担の一つです。しかし、じゃんがらの場合は、巡っていると、それぞれ行った先からの実入りがあり、それを積み立てれば年に1度の慰安旅行程度はできるという側面もあるものでもありました。

ところが、震災で多くの方が亡くなり、「じゃんがらの音を聞いて励まされた、うちの仏様のためにありがとう」と言われることを通じて、じゃんがらをしている本人たちが、改めてその宗教性に気づいたというのはよく聞く話です。

私はじゃんがらの中の人ではなく、イベント要員で、お坊さんはじゃ

んがらのシーズンに盆巡りすることはできません。私は地元出身でもありません。本来はじゃんがらも地元の地縁の中にいなければ入れないものでしたが、後継者不足もあり、最近では緩和されました。また、小学校や中学校でクラブ活動として体験した子どもたちが、卒業後もそれを継続したいとの声がありました。また、以前はじゃんがらがなかった地域で、じゃんがらを行いたいという有志が団体をつくり、在来の滅亡寸前の青年会から踊りを教わって、同じ型で踊るようになりました。するとお互い踊りを手伝うことができるようになりました。このように震災後のじゃんがらの動きは非常に興味深く、これだけでも研究価値があるテーマです。

私も偶然、念仏の宗派に属していますが、いわきには念仏信仰のベースがあり、江戸時代の初め頃にじゃんがらが爆発的に流行して定着し、以後、300年続いています。ですから、この地域には理屈抜きに、じゃんがらがあることで癒やされる人たちが間違いなくいます。行事に招待を受け東京の増上寺で叩いたこともあります。そのときには、団体参拝に来ていた東京のお檀家さんたちが「念仏を唱えて拍手をしたのは初めてだ」と言っていました。そのときに、そう言われればそうだけど、いわきでは弔いの場で間違いなく拍手をしています。非常に面白いと思います。

(未来会議内でも始まった)よさこいにもつながっているのかもしれませんが、いわきの人たちはおそらく踊ることが好きなのでしょう。

「いわきおどり」という夏のお祭りがあります。もともとは、本来の盆踊りである「平小唄」や「四倉音頭」のように地域ごとにいろいろな曲があり、それが踊り継がれていました。炭鉱地域では「常磐炭坑節」もあり、さらに猥雑なものとして「やっちきおどり」が出てくるなどしています。これらは、アート仲間のリサーチから私が聞いた情報です。アート活動がそのような歴史を掘り起こしてくるという現象も度々目の当たりにしています。そのような古くから踊り継がれているものがあるにもかかわらず、いわき市が約50年前に大合併した後に、統一した踊りとして新しく開発したのが「いわきおどり」です。ゼロから作曲して

各小学校や中学校で踊らせ、子ども全員が踊れるようにしたうえで、中央での祭りをを行うという流れがありました。それでも、それを何となく踊り継いでいます。いわきの人はいわきおどりの「どんわっせ」を聞くと血が騒ぐようです。

いわきは踊りの宗教性に親和性のある地域だと思っています。いわき出身で菩提院開山の浄土宗僧侶「袋中上人」は念仏を初めて沖縄に伝えられて、この念仏がエイサーの原型となったと言われています。じゃんがらは袋中上人が旅立った後にいわきで大流行した念仏踊り。つまりエイサーとじゃんがらとはきょうだい関係なので、沖縄の人たちが自らの米軍基地の問題と原発の問題を重ね合わせながら、祈りを届けてくれます。いわきの人に、3月11日の大事な日にエイサー隊が太鼓を叩いて踊っている理由を、「これは沖縄のじゃんがらだから」と説明すれば、「そうかい、ありがとう、よく来てくれたね」とすぐわかってくれます。

双葉郡富岡町の夜の森で震災前に開かれていたよさこい祭りが復活しました。2017年に未来会議の「浜通り合衆国」がきっかけとなって、よさこいの新たなチーム「よさこい浜さ Koi」が結成されました。元々の住民だけでなく、他所から来て関わってくれる人や移住してきた人たちも踊りに加わることができます。そして震災前にここで踊っていた人と同じ景色を見るという追体験ができることで、浜通り・双葉郡の一員としての自覚を持てるようになったのではないかと。というのが、私のこのチームに対するイメージです。また、踊って祈ることに対する抵抗感がない地域ですので、よさこいの復活にもつながったのだらうと思います。

弓山 未来会議は、踊って、歌って、アートができる人材が豊富でうらやましく思っています。

石原 熊本地震のときにも、霜村さんたちがじゃんがらで祈りを届けてくれました。臨床宗教師の人たちと一緒に。ですから、霜村さんと私は、普段はお互いが宗教者であることをそれほど意識していませんが、

それでもそのような縁もたくさんあると思いました。

臨床宗教師は東日本大震災の後に始まったものですが、熊本は東北に次いで臨床宗教師数の多い県です。私たちだけでなく、臨床宗教師の人たちも原発災害や東日本大震災の、熊本への避難者のためのカフェや支援活動を熱心に行っていました。それで縁がつながることもあります。

宗教者として生きる

弓山 長丁場の対談になってしまいましたが、お二人から何かご質問などはありますか。

石原 霜村さんには、仏教者としてじゃんがらや未来会議をどのように思っているかや、震災後の普段の活動と仏教者であることの関係の聞いてみたかったのですが、もうお話しいただいてしまいました。

というのも、霜村さんを見ていて、家庭がお寺で、仏性のようなものが体に息づいているおられることが、素晴らしさだといつも感じます。未来会議の在り方、じゃんがらについてなど、あえて「仏教者として」と言わなくても、その息の中に仏がいるというのが霜村さんだ感じます。すてきなことです。私は親からではなく私の世代でクリスチャンになったので、キリスト教でも仏教でも、代々続く家の良さがあると思っています。

霜村 実は自分としても、それは主張したいことでもあります。自坊は檀家寺で、ある程度の数の檀家もいるので、朝のお勤めをして、頼まれた法事とお葬式をしていれば生活できます。それ以上のことをしなくても、一人前のお坊さんとして過ごすことのできる環境があります。しかし、アート活動やお寺の場のコモンズとしてのありようなども教えてもらっていたり、震災というきっかけもあったりして、お寺の使命の一つがこういうことだと主張したいと、普段から思っています。場づくりも、人の話を聞くのも当然のことです。その上で、何か役に立つ言葉を

掛けることができれば、なおよいということです。

未来会議を通じて、人々が集う場所で全てのお坊さんがファシリテーターになれば、世の中がもっと良くなると思いました。お坊さんたちは昔からファシリテーターであり、調停者として和解を促し、紛争を解決してきたと思います。寄り添う立場であること、この非生産的な職業がこの国で1000年以上続いてきたことの価値はそこにあるでしょう。お坊さんたちにも、お坊さん以外の人ともたくさん話してほしいと切に願います。

石原 自分の中で、紛争解決、平和構築、修復的正義を生きることは、先ほど、その実践はときに集団お葬式のようなものであると申しましたように、信仰者として生きる、宗教を生きる、霊性を生きることと切り離すことができません。また、生きることと、霊性を生きるとは切り離しがたい。

たとえば、紛争解決の大学院で社会人の大学院生の指導をするときも、もちろん国立大学なので特定宗教の話はできませんが、宗教の話に触れます。キリスト教だけでなく仏教などさまざまな宗教のことを組み込んでいます。

大学院で目指すのは、紛争解決実践者・研究者としての成長ですが、それは、知的な成長だけではなく、霊的な成長もセットでなければなりません。成長であり、霊的な癒やしです。これは、自分が学んだ米国のメノナイト大学の影響が強いと思います。メノナイトの大学では、世界各地の内戦地等からの多様な宗教的バックグラウンドをもつ院生たちが、祈り倒されながら、育てられていました。霜村さんの話を伺って、Spirituality in daily lifeではありませんが、大切だと感じました。

仏教の「手放し」の解釈をめぐって

石原 最後にもう一つだけ聞いてもよろしいですか。修復的正義や和解においては、加害者と被害者が向き合い、被害者に起こったつらいこと

に加害者が耳を傾けて、痛みを共に感じ、責任に目覚めていくところから和解が始まります。修復的正義はそのような対話を基礎にしています。しかし大学院の授業などで修復的正義を扱うと、社会人の院生などから「罪と向き合うことができるなら美しいが、日本人には合わない、やはり日本人は仏教で武士道だ」とよく言われてしまいます。武士は食わねど高楊枝で、ごちゃごちゃ文句を言わないものだと。仏教的にも「手放す」ことが重要だと。そして、被害者が自分の苦難や痛みを話すことは、文句を言っているようで美しくないとよく言われるんです。

水俣でもそういう話を聞きます。被害者が声を上げると、「あの人はぐちぐち文句を言っていて、潔くない、手放しが足りない」などと言われてしまいます。仏教でも「手放す」という言葉があります。正義、赦し、関係性を再構築するとき、水に流せという話と、きちんと痛みや罪と向き合うという話は、仏教からはどのように見えるのでしょうか。多くの宗派があるので一言ではいえないかもしれませんが。

霜村 難しいですね。

石原 もう一つ加えると、たとえば浄土真宗の若い人たちの中には、憲法9条や原発事故の問題で頑張っている人たちがいます。しかし浄土真宗の中にも一部、その人たちに対して、「そのような社会問題に関わるのは手放しが足りないからだ、修行が足りない」と言う人たちがいます。このように浄土真宗の中には、社会問題に関わる派と、関わるのは修行が足りないからだという派があると聞くのです。社会問題にかかわるのは、怒りを手放せていないからだ。実は、それはルーテル教会の中にもあって、署名活動などをしている牧師が、「赦しが足りない」というニュアンスで指摘されたこともあります。そのようなことが気になっていました。

霜村 「自行」の部分と「化他」の部分で差があるということかもしれません。自己の修養、修行として、手放しは非常に重要でしょうし、一度

手放してみるからこそ、痛みをもう一度客観視できる。しかし、目の前で苦しむ他者を救うためにそれを説いたとしても、恐らく救うことはできません。必ず、相手のことを受け止める段階が必要です。「そうですね、苦しいですね」と言わなければ始まりません。「あいつらは悪くて、俺たちは苦しい」と言える環境をまずは作ってあげることが、他者の救済になるのです。

もちろんお坊さんの場合は「俺が苦しい」ばかり言っていると、「あなたは修行が足りない」と言われてしまいます。ですから、自分の修養の部分と他者を救う部分では、手順が少し違うと思います。自分の主張をするという段階は必要です。その上で、その手法が本当に効果的なのかどうかについては、活動の内容によるのかもしれませんが、仏教的、お坊さんのような答えかどうかはわかりませんが、今、思い付いたのはこのようなことでした。

弓山先生ならどうお答えになりますか。

弓山 仏教に結びつけて話すとするれば、「手放し」は「あきらめ」と言い換えることができるでしょう。あきらめは敗北ではなく、現象と苦しみを分けて考えるということです。つまり、「差別や攻撃を受けた」という現象と、「苦しい」ということを、分けて考えることが、あきらめる秘訣かもしれません。

石原 ありがとうございます。今日は多様な方向の話をいたしました。水俣を生きる宗教性については、緒方正人さん、石牟礼道子さん、杉本栄子さんらなどのその思想と霊性などに関する深い議論が可能だろうと思います。ぜひ弓山先生と、またご一緒に深める機会があればと願っています。

弓山 石原さんのお話を聞かせていただいて、後についていきたいと思えます。よろしく願います。

注

- 1) 16世紀頃に成立したキリスト教の一派で、非暴力と平和主義を掲げる。17世紀にはアーミッシュと分派した。メノナイトの一部にも、現在も当時の生活様式を保持し電気や車を使わない生活様式を続けている人々がいる。
- 2) 一般財団法人水俣病センター相思社理事。著書に『みな、やっとの思いで坂をのぼる―水俣病患者相談のいま―』（ころから、2018年）がある。
- 3) 水俣病の語り部として、自らの体験を語り継いできた杉本栄子さんの長男。
- 4) 弓山達也ほか「ボランティアは躓きながら現地をめざす」『宗教と社会貢献』10（2）、2020年。
- 5) インターネット配信「いわき経済新聞」編集長。2014年、横浜市から福島県いわき市に移住、2019年から双葉郡に暮らす。
- 6) 作家の石牟礼道子、『チッソは私であった』で知られる患者の緒方正人、先の杉本栄子らによって1995年に設立された。

特集 儀礼の変容

ストリート
路上の儀礼

—BLMとヒップホップの靈性—

山下壮起¹

白人警官によるジョージ・フロイド殺害を端緒に再燃したブラック・ライヴズ・マターにはいくつもの儀礼が見られる。本稿では、その背景にあるヒップホップにおいて立ち現れる黒人の若者たちの靈性について論じる。

¹ やましたそうき：日本キリスト教団阿倍野教会牧師

はじめに

新型コロナウイルス感染症（COVID-19）の世界的な流行は大きな混乱を生じさせた一方で、社会における格差やそれが生み出す貧困や衛生、福祉や社会保障といった諸問題を浮き彫りにした。そして、アメリカでの感染率や致死率における人種間の格差は、COVID-19による構造的な人種差別を告発するものだったともいえるだろう。その告発に重なるように、COVID-19が拡大し始めるなかで、2人の黒人の殺害が明らかになった。2020年2月23日に白人親子に殺害されたアマード・アーベリー、そして、3月13日に警察の違法捜査のなかで警官に射殺されたブリオナ・テイラーである。この2人の事件と、それまでも多くの黒人に暴力的に死がもたらされたことへの怒りが湧き上がるなか、5月25日ミネアポリスでジョージ・フロイドが白人警官に殺害される事件が起きた。白人警官は8分46秒にわたってフロイドの首元を膝で路上に抑えつけ、「息ができない！（I can't breathe!）」と訴える声を無視し続け、多数の市民の目の前で死に至らせた。

この事件を端緒に、アメリカ全土で、そして、世界各国で「黒人の命は大切だ（Black Lives Matter）」との叫びがあげられた。このブラック・ライヴズ・マター運動（以下、BLM）の起源は、2012年2月26日に当時17歳だったトレイヴォン・マーティンを殺害した白人男性に対して、翌年の裁判で無罪評決が言い渡されたときにさかのぼる。さらに、2014年7月17日に起きたニューヨーク市スタッテン・アイランドでの警官によるエリック・ガーナーの絞殺、8月9日に起きたミズーリ州ファーガソンでの白人警官によるマイケル・ブラウンの射殺という、黒人市民への過剰な暴力に対する抗議運動としてBLMは全米に拡大した。そして、警官によるジョージ・フロイド殺害によってBLMが再燃するなか、2020年の全米オープンに出場した大坂なおみが、ブリオナ・テイラー、イライジャ・マクレイン、アマード・アーベリー、トレイヴォン・マーティン、ジョージ・フロイド、フィランド・カスティール、タミア・ライスという、人種差別や警官の暴力によって殺された7

名の名前を記したマスクを毎試合着用し優勝したのは記憶に新しいところである。

BLMの抗議運動において、もう一つ注目したいことがある。それはデモ行進の参加者がどのような音楽と共に行進したかである。1960年代の公民権運動では、先頭を歩く黒人の男性牧師たちとそれに続く身なりを整えた群衆たちが厳粛に讃美歌を歌い、なかには、讃美歌の歌詞の一部をFreedomやJusticeと変えて歌う者たちもいた。しかし、BLMのデモ行進の風景はそれとは全く違うものである。車に積まれたサウンドシステムから爆音でヒップホップが流れ、その歌詞を若者たちが大声でラップし、さらには、音に合わせて激しく踊る者もいる。そこに集うのは、ズボンを腰よりも下げて穿く、いわゆる腰パン姿で闊歩する、からだや顔にタトゥーを入れた若者たちである。そして、公民権運動の参加者が神への賛美や信仰を歌ったのとは対照的に、口汚い言葉に溢れたヒップホップの歌詞を叫び、ラッパーたちの「Fuck the police! (警察なんてくたばれ!)」との言葉を張り上げるのだ¹⁾。

こうした若者たちの振る舞いや口汚い言葉は、社会正義の実現を訴えるには相応しくないものと見なされるかもしれない。しかし、この若者たちの叫びは預言の力を秘めたものである。ユダヤ教の伝統において、預言とは神の裁きの言葉であり、神に召し出された預言者をとおして語られる。つまり、預言者とは、被抑圧者が支配される構造を告発し、貧者が虐げられる状況への神の怒りを伝える者である。それゆえに、「Fuck the police!」との叫びは人種差別の社会構造を支える警察を告発する現代の預言となる。

ヒップホップは預言の力を秘めたものであるだけではない。BLMのデモでは、ごく一部の参加者が暴徒化したことに対して、暴動や略奪であるとの批判が向けられた。しかし、BLMに参加する若者たちは粗野で無秩序な存在として映し出される一方で、実際のデモ行進には儀礼的な営みが散見される。フロイドが殺害された現場に集った人びとは、そこに片膝をついて静まり、デモのリーダーが拡声器をつうじて「What's his name? Say his name! (彼の名は？彼の名を呼ぼう!)」と呼びかけ

ると、一斉に「ジョージ・フロイド！」と声をあげる。それに続けて、ブリオナ・テイラーやアマード・アーベリーらの名が叫ばれる。これは、国家の構造によって死をもたらされた者を覚える儀礼である。

BLMにおけるこうした儀礼は、この運動がヒップホップと深く結びついていることによる。言い換えるなら、ヒップホップは霊性の運動であり、そこからこうした儀礼が生み出されたのである。それは、BLMを始めた3人の黒人女性の一人、パトリス・カラーズが「BLMはスピリチュアルな運動である」と述べていることと無関係ではないだろう²⁾。さらに付け加えるなら、カラーズは警察や監獄の制度の解体を求める廃絶主義 (abolitionism) をもスピリチュアルであると述べている³⁾。

本稿では、ヒップホップの霊性を明らかにし、それと結びついたものとしてBLMの儀礼について論じる。ヒップホップは世俗の音楽であり、なかでもギャングスタ・ラップにおける暴力や薬物の売買といった反社会的な事柄や露骨な性描写は、黒人教会を中心に非難の対象となってきた。しかし一方で、ギャングスタ・ラッパーたちは神、天国や地獄、そして、イエス・キリストに言及し、救いを求める祈りの言葉を吐き出してきた。筆者は一見すると矛盾して見えるこの現象を『ヒップホップ・レザレクション——ラップ・ミュージックとキリスト教』(新教出版社、2019年)にて分析し、黒人の若者たちの霊性について論じた。本稿では、そこでの議論をさらに展開すべく、世俗音楽でありながらも宗教性を秘めたヒップホップの儀礼的側面について検証する。

ヒップホップの宗教性を生み出したもの

ヒップホップの宗教性の背景にあるのは、都市の脱工業化と黒人教会の内閉化である。グローバル化によって生産工場が都市部から郊外や海外へと移転したことで、黒人労働者の失業率が増加した。同時に、公民権運動によって中産階級へと上昇した黒人たちが郊外に流出し、都市部には貧困層が取り残されることとなった。このように都市のなかで空洞化した地域はインナーシティと呼ばれるようになり、貧困ゆえに犯罪が

多発するようになっていった。ヒップホップが誕生したニューヨークのブロンクス地区も、そうしたインナーシティの諸問題を抱えていた。

そして、1980年代中ごろに登場したクラック・コカインによって、インナーシティの環境はさらに悪化した。クラック・コカインとはコカインをかさ増しして安価で売るために、重曹などを混ぜて作られたものである。音楽ジャーナリストのネルソン・ジョージがその商品回転率の速さを「薬物におけるファースト・フード経済」と表現するように、クラック・コカインは効き目が強い一方で、すぐに醒めてしまうことから、安価な値段で売ればその売買に手を出した者は大きな利益を生み出すことができた⁴⁾。それゆえに、その売買をめぐる縄張り争いが生じ、ギャング間の抗争は激化の一途をたどり、インナーシティにおいて多くの黒人の若者が銃による暴力の犠牲となった。

アメリカの疾病予防センター (Centers for Disease Control and Prevention) のデータによると、黒人男性の15～24歳と25～34歳の二つの年齢グループの死因の1位は長年にわたって殺人である⁵⁾。同世代の他の人種グループと比較すると、これは著しく高い数字である。また、彼らの死因のなかで、自死もつねに5位以上に入っている⁶⁾。この数字は、先の見えない不安が重くのしかかるなかで自ら死を選ぶ者がいることを示している。このように死が身近にある現実、ヒップホップにおいて「Rest in peace (安らかに眠れ)」や「To my dead homies (死んだ仲間たちへ)」といった言葉が多用され、「死」に関する曲が多いことに反映されている。

一方で、ニクソン政権の主導で始まった麻薬撲滅運動の展開に伴って、1980年代以降には黒人の大量投獄と産獄複合体の問題が顕在化していった。アンジェラ・デイヴィスは『監獄ビジネス——グローバリズムと産獄複合体』において、この問題を喝破している。産獄複合体とは、経済構造と密接に結びついた監獄システムを、軍需産業と軍隊や政府が癒着した体制をさす軍産複合体になぞらえた言葉である。重犯罪の件数は減少傾向にあったにもかかわらず、政治家は犯罪を厳罰化せよと主張し、それに呼応するようにメディアは犯罪に関する報道を増加させ、

「スーパー・プレデター（社会を脅かす強敵）」といった犯罪者としての黒人の若者のイメージを増幅させた。その結果、黒人はアメリカ全人口の12%であるにもかかわらず、刑務所人口においては40%を超える事態を引き起こした。デイヴィスは、そうした監獄システムが、奴隷制以降も黒人を労役に縛りつけるための制度的画策のなかで誕生したことを明らかにしている⁷⁾。ラッパーのKRS-Oneが*Sound of Da Police*で警官（officer）を現代の奴隷監視員（overseer）になぞらえるのは正鵠を射たものだった⁸⁾。BLMが「Defund The Police（警察予算を削減しろ）」と訴え、さらに警察や監獄制度の解体を迫る廃絶主義を掲げるのも、現代の奴隷制ともいえる構造があるからである。

ラッパーたちは、こうした現実のなかで生きる者たちの現実をありのままに描いてきた。その描写は、死へと向かわせる力が働く現実を生み出す構造を明らかにするものである。一方で、その描写において吐き出される言葉は正直すぎるゆえに暴力的であり、反社会的な内容ゆえに厳しい批判的となってきた。その批判の中心となってきたのが黒人教会である。黒人教会は1950年代から60年代にかけて隆盛した公民権運動において、キング牧師や南部キリスト教指導者会議（Southern Christian Leadership Conference）のように指導的役割を担い、非暴力による抵抗への参加者の動員や資金集めなどで運動の基盤となった。しかし、ポスト公民権運動の時代において、脱工業化がもたらした社会構造によって疲弊する黒人の若者たちと黒人教会は乖離してしまった。

その背景にあるのは、黒人教会の変化である。公民権運動は黒人に教育や雇用の機会をもたらし、黒人中産階級が増加した。しかし、上述のように、中産階級へと上昇した黒人たちが郊外に流出したことによって、都市部に残された貧困層との経済的な二極化が進み、さらには黒人の地域共同体の基盤であった教会も郊外へと移転していった。それゆえに、黒人教会の多くは中産階級の価値観を内包するようになり、牧師の説教も救いを社会正義の実現ではなく個人の魂の問題へと結びつけるようになっていった⁹⁾。また、公民権運動がもたらした恩恵によって黒人の政治家や弁護士が増えたことで、黒人教会は社会問題への取り組みの

前線から退いていくこととなった。

そのように変化した黒人教会がヒップホップを厳しく批判したのは、その中産階級的価値観と対立するからである。中産階級的価値観に立つなら、インナーシティの貧困から抜け出せないのは努力が足りないからということになり、薬物の売買やギャング間の抗争を描くヒップホップは黒人の社会的向上を妨害するものとなる。また、そのようなヒップホップは、黒人の社会向上の機会をもたらした公民権運動の輝かしい栄光を台無しにするものであった。こうした批判の背景にあるのが、リスペクタビリティ・ポリティクスである。リスペクタビリティ・ポリティクスとは、身なりを整えて、上品な言葉遣いをすることで、「怠け者」や「粗暴」といった黒人に対する偏見を是正して、黒人は「立派な市民」であり、アメリカ市民として平等に扱われるに「相応しい」ことを示す政治的な手法である。

黒人教会は、このリスペクタビリティ戦略の中心のひとつとしての役割を果たしてきた。つまり、教会に連なる人びとは神の民として高い道徳性を備えているという考え方である。しかし、この戦略は黒人への抑圧を解決するものとはならない。リスペクタビリティ戦略は、白人側が根本から変わることや、白人が黒人の黒人性を受け入れることを最初から考慮していないからだ。むしろ、それは黒人教会がヒップホップを批判してきたように、黒人社会内部に分断を生じさせるものにしかない。

公民権運動以降、脱工業化によって生じたインナーシティに生きる黒人の若者たちの苦悩や葛藤について、黒人教会はそれを受け止めることができなただけでなく、そこで起きている諸問題について若者たちを一方向的に批判し、かれらへの救いを示すことはなかった。黒人神学者であり公共知識人であるコーネル・ウェストは、黒人は宗教的・共同体的支援ネットワークを基盤として培った諸伝統を「ニヒリズムの脅威——すなわち希望の喪失と意味の不在」への防壁としてきたと述べている¹⁰⁾。黒人教会は地域共同体においてそうした役割を中心的に担ってきた。しかし、公民権運動以降に内閉化した黒人教会は黒人の直面する諸

問題においてリーダーシップを発揮するどころか、預言的な言葉を語ることさえできなくなってしまった。こうした背景のなかで、ヒップホップは意味生成の空間となった¹¹⁾。ヒップホップは黒人の若者たちの救いについての言説空間となったのである。

死者を想起する

ギャングスタ・ラッパーたちは露悪的にも聴こえる表現でストリートの現実をラップする一方で、インナーシティに生きる者たちの救いを求め、神、天国や地獄、ひいてはイエス・キリストに言及する。インナーシティの過酷な現実を生きるために犯罪に手を染める者に天国の救いはあるのか、奴隷制や人種隔離を経てもなお黒人が苦境を強いられるのはなぜか、神はどこにいるのかといった問いのなかで、救済をめぐる葛藤が吐き出されてきた。その問いと格闘するラッパーたちは、「徹底した正直」によってインナーシティの現実を描き出すのである。手に入れたコカインに重曹を混ぜてクラック・コカインを製造してストリートに流通させる過程、家族を養うために犯罪に手を染めなければならないことへの苦悩、自分と同じ境遇に喘ぐ黒人の同胞にドラッグを売ることへの良心の呵責、警察に嫌がらせを受けて逮捕される現実、刑務所送りにされることへの恐怖が語られることによって、黒人として生きることにおいて苦難や葛藤を強いられる現実が明らかにされる。イマニ・ペリーはラッパーたちがありのままに現実を描くことを「徹底した正直」と呼ぶが、それによって善悪や聖俗といった二元論では見出すことのできない生の意味に光が当てられるのである¹²⁾。

そのように目の前の現実を徹底的に正直に語ることで二元論を乗り越えるヒップホップは、生と死という二元論にも挑戦する。ラッパーたちは、インナーシティの現実を生きる者たちの生のなかに路上で死した者たちが共に在ることをラップする。たとえば、ラッパーのメイズはノリエガの *Sometimes* という曲に客演したとき、“I cock and pop three in the air for my niggas not here / Locked in with me, your legacy lives

on with me continuously / [中略] / You still breathe / Your face show through your seeds” (もうここにはいない俺のツレのために、空にむかって弾を3発ぶっ放す／俺のなかでお前の遺していったものは生き続ける／[中略]／いまでもお前は息をしてる／お前の子どもたちを見ると、お前の顔が浮かんでくる)とラップしている¹³⁾。

インナーシティの現実のなかでなんとか生きていくために薬物の売買といった反社会的な手段を選ばざるを得なかった者がストリートで死へと追いやられるのは、善悪二元論に立つのであれば自業自得と見なされるだろう。しかし、ヒップホップにおいてラッパーたちは、そのように死した無名の者たちの名を挙げて悼み、さらには、その死者たちがストリートにいまも共に在るとする。地上の現実から死者が切り離されることはなく、その存在が無に帰されるのではないと確信しているからである。逆に、死者を死の世界へと切り離すことは、自分たちを苦しめる現実を生み出す社会構造に屈することを意味する。つまり、ヒップホップにおける霊性とは、死者と共にこの現実のなかに立ち上がっていくものなのである。

この点において、ヒップホップの霊性はキリスト教の復活信仰と接続される。それは、ラッパーたちがイエスに言及することにもつうじる。ラッパーたちは教会に反発するにも関わらず、イエス・キリストの生き様に共感を示してきた。インナーシティの「ならず者 (サグ thug)」の日常やその視点を描くギャングスタ・ラッパーたちは、インナーシティの現実¹⁴⁾に照らしてイエスを捉え直してきたのである。イエスは本当の父親が誰かわからずに未婚の母から生まれ、ナザレの寒村で育った経験に即してユダヤ教の聖典を読み直し、異邦人の土地と蔑まれたガリラヤに生きる人びとの現実のなかに福音を見出した¹⁴⁾。その福音に魅せられた者たちがイエスに従い、^{ギャング}徒党を組んでいった。そして敵対するグループの本拠地である神殿で大暴れした結果、イエスは当局に収監され、犯罪者として処刑された。聖書に記されるイエスの足取りは一人の^サならず者の物語なのだ。それゆえに、犯罪者として十字架で処刑されたイエスの姿は、ギャングスタ・ラップにおいて神がならず者たちと共にあること

を示すものとして受け取られる。ミーク・ミルの *1942 Flow* やエイサップ・ロッキーの *Phoenix* のように、ラッパーたちは十字架にかけられたイエスについてラップする。あるいは、ザ・ゲームの *My Life* のように、そのイエスの姿に重ねて、ストリートで命を落とした者は十字架に架けられたとラップする。

キリスト教信仰の中核をなすのは、この十字架で処刑されたイエスの復活を信じることである。その復活信仰と結びつくのが、最後の晩餐を起源とする聖餐式である。最後の晩餐で、イエスはパンの塊を裂いて、弟子たちに与えながら「これは、あなたがたのために与えられるわたしの体である。わたしの記念としてこのように行いなさい」（ルカによる福音書 22 章 19 節）と言った。その後、ぶどう酒の入った杯をとって弟子たちに渡し、「この杯は、あなたがたのために流される、わたしの血による新しい契約である」（ルカによる福音書 22 章 20 節）と言った¹⁵⁾。

この出来事を起源として制定された聖餐式には大きく二つの意味がある。一つは「記念する」つまり「想起する」ことで、キリスト教ではアナムネーシスと呼ばれる営みである。この最後の晩餐のあとにイエスは十字架で殺されることとなるが、神によってイエスを信じる者たちの間に復活した。アナムネーシスとは、その死と復活を思い起こし続ける営みである。そして、もう一つは、この食卓での分かち合いに象徴される「神の国」である。最後の晩餐でのパンとぶどう酒の分かち合いは、イエスの宣教をつうじて実践されてきた食卓での交わりと地続きである。律法主義によって罪人と見なされた徴税人や異邦人、被差別階級の人びとと食卓を共にすることは、清浄規定に反映された差別を内包する社会秩序へのラディカルな挑戦であった¹⁶⁾。イエスはその食卓の交わりをとおして、「神の国」、つまり、神によって全てが解放された新しい世界の可能性を示した。

聖餐式は、イエスが神の国と呼んだ解放的な人間関係や社会の在り方を願い、先取りするものとして行われる。キリスト教ではこの聖餐式をつうじてイエスを思い起こし、芽生えつつある神の国に復活したイエスの姿を見るのだ。聖書で復活と訳されるギリシャ語のアナスタシスは再

び立ち上がることを意味する。つまり、聖書が伝える復活とは、イエスが最後の晩餐での食卓をつうじて示した「神の国」が実現されることを信じて、そして、国家的暴力によって殺されたイエスがいまここで生きる自分たちと共にいると信じて再び立ち上がっていくことである。

そのように死者を想起する営みによって過酷な現実のなかに立ち上がっていく霊性が、インナーシティの現実に見出すヒップホップに立ち現れる。ストリートのならず者の人生についてラップするギャングスタ・ラッパーは、死んでしまった仲間の名前を曲中で呼び、その存在を想い起こす。それは上述のように、黒人の若者にとって死が身近であるというインナーシティの現実を示すものである。それゆえに、ヒップホップでは死に関する曲が無数にあり、ラッパーたちは死んだ仲間の名前を呼んで「R.I.P./Rest in peace」とラップする。しかし、これは単なる追悼ではない。ラッパーたちはストリートの現実のただ中に死者の姿を見出し、死者のために、死者と共に生きていくのである。ストリートで死んだ仲間を想起し、復活して今も生きている者と共に在るという確信に、ヒップホップの霊性が宿っている。そして、冒頭で紹介したように、その霊性はBLMのデモ集会における死者の名前を呼ぶ行為となって表出している。

ライベーションとアフリカの儀礼

ヒップホップにおける死者を想い起こす営みは、キリスト教のアナムネーシスの概念に接続されるのみでなく、アフリカの霊性に起源を辿ることができる。ヒップホップのミュージックビデオや『ボーイズ・ン・ザ・フード』(1991)のようなインナーシティに生きる若者たちを描いた映画では、路上にたむろする黒人の若者たちが40オンスのボトルに入った発泡酒やコニャックの有名ブランドであるヘネシーを惜しげもなく地面に注ぎかける場面が映し出される。これは、インナーシティの路上でギャング間の抗争に巻き込まれて死んでしまった仲間を覚えるための儀礼である。たとえば、ニューヨーク市のハーレム地区出身のジム・

ジョーンズは「I pour liquor the same spot where my bros done died (俺は自分の仲間たちが死んでしまったのと同じ場所に酒を注ぎかける)」とラップしている¹⁷⁾。生と死を切り離して、死者を死の側へと追いやるのではなく、その存在は生者と共にあるものとして記憶し続けるために、このような儀礼がストリートに生きる若者たちの間で行われるのだ。

このインナーシティの路上で行われる儀礼は、アフリカの民俗宗教に示される靈性が時代を超えて継承されてきたことを示すものである。これはアフリカの民俗宗教の実践が奴隷制時代から継続されてきたということではない。アメリカ合衆国では1807年に奴隷貿易が禁止された。その結果、アフリカ大陸からその文化的慣習をたずさえた者の流入が途絶え、アフリカの宗教儀礼を野蛮と見なす白人の規制により、アフリカの民俗宗教にまつわる知識や実践方法は失われてしまった。しかし、宗教儀礼という枠組みは失われたとしても、その儀礼を生み出した靈性が奪われたわけではなかった。奴隷とされたアフリカの人びとは本来は「アフリカ人」ではなく、ヨルバ、イグボ、アシャンティ、ダホミーといった異なる民族に帰属し、そこにはそれぞれの形でこの世界を捉える価値体系があった。アフリカ各地からアメリカに連れてこられた人びとは新しい世界での逆境を生き抜くために、それぞれが携えてきた異なる文化的慣習を融合させて新しい文化様式を生み出した。その過程で、宗教は姿を消したが、アフリカの靈性は形を変えながら継承されていったのである。

一方で、アフリカの諸民族には共通する世界観があり、それが異なる形で宗教儀礼に反映されている。アフリカの民族宗教の特徴の一つは、非二元論的な世界観である。それゆえに、聖と俗の境界線はなく、物質世界と霊の世界は切り離されず、死者は靈的存在になっても生者と共にあるとされる。そして、死者は靈的存在へと転化することで祖先となり、崇敬の対象とされる¹⁸⁾。そのため、共同体において儀礼や集会が行われるときは、まず神々と祖先の霊を呼び起こし、その存在を祝して記念するライベーション libation と呼ばれる儀礼が営まれる。ライベーションは献酒とも訳され、酒や水を地面に注ぎかけ、その場を司る者に

促される形で参加者が祖先の名前を口々に叫ぶというものである。死者を覚えるだけでなく、その存在がいまも共に在るとする霊性によって生み出された儀礼は、インナーシティの路上で死した者を覚える黒人の若者たちの霊性によって、地面に酒を注ぐ儀礼として現代に甦ったのだ。

他方で、インナーシティの若者たちの実践とは別の文脈で、アメリカの人種・階級政治へのオルタナティブとして、アフリカの民俗宗教を実践する黒人たちの間でライブーションが行われてきた。奴隷制下では儀礼を中心とするアフリカの民俗宗教の実践は困難であり、その形式は失われていくこととなった。しかし、20世紀後半になってから、ブラック・ナショナリズムやアフロセントリシティの運動のなかで、アフリカ系としてのアイデンティティを打ち立てるために霊的源泉の回復が重視され、アフリカの民俗宗教の実践が行われるようになった。ディアンジェロのセカンドアルバムに *Voodoo* (2000) とのタイトルがつけられ、ビヨンセが *Don't Hurt Yourself* (2016) のミュージックビデオでは生命を象徴するヒエログリフのアンク(♀)のネックレスを着用しているように、ヒップホップ世代においても音楽をとおしてアフリカの民俗宗教の存在が浸透している。それは、近年のポスト世俗化の文脈で SBNR¹⁹⁾の台頭が指摘されるように、黒人のあいだでも特定の宗教を信仰せずとも、至高の存在を信じる層が特に若者たちのなかで増加していることとも関係するだろう²⁰⁾。

その民俗宗教の実践において、ライブーションは単に祖先の霊を呼び起こす以上の意味を持つ。アメリカの黒人にとってライブーションは、中間航路、奴隷制、人種差別による暴力という歴史を生きた祖先たちの霊を呼び起こし、過酷な現実を生きるための導きを求め、そして、その霊と共に立ち上がることを示す儀礼となったからである。それゆえに、アメリカの黒人たちがライブーションを行うとき、マルコム X、キング牧師、ヒューイ・P・ニュートン、パトリース・ラムンバといった現代の指導者だけでなく、ナット・ターナーといった奴隷反乱の指導者、さらに、実際に奴隷制やジム・クロー法による人種隔離の時代を生きた者として参加者自身の祖父母・曾祖父母の名前を呼ぶのである。

アナムネーシスと廃絶主義

BLMでも同じようにライベーションが行われる²¹⁾。それは、産獄複合体と結びついた警察組織による犠牲者を想起することにとどまらない。BLMの参加者たちは、警察という国家権力による死者たちと共に奴隷制を生きた自分たちの祖先の霊を呼び起こすのである。それは、BLMにおけるライベーションが、奴隷制時代から現代にいたるまで黒人の身体を搾取してきたアメリカの構造に対して死者と共に立ち上がるための儀礼であることを明示する。

ヒップホップの霊性が、過酷な現実のなかに立ち上がらせる復活の力を呼び起こすのは、死者や収監された仲間を想起するラッパーたちの営みをつうじて、全てが解放された世界を描き出すからである。それはたとえば、アイス・キューブが*It Was A Good Day*で「自分の知っている誰もが銃で撃たれることがない日」を「いい一日」として描き出すことに見て取れる²²⁾。あるいは、全てが解放された世界は、ナズの*If I Ruled The World*において産獄複合体をめぐる警察の解体をも指し示す。この曲は「警察に嫌がらせされずに、ストリートでマリファナを吸うってのを想像してみろ」というリリックで始まるが、これは単にマリファナの合法化を求めるものではない²³⁾。マリファナの所持によって逮捕される率は、白人に比べて黒人は3.73倍というデータがある²⁴⁾。そして、この曲では客演するローリン・ヒルがサビで、「もし、わたしがこの世界を支配するなら、わたしの全ての息子を自由にする」と歌っている²⁵⁾。つまり、*If I Ruled The World*は、現代の奴隷制ともいえる産獄複合体の犠牲となって大量投獄の標的とされる黒人男性が解放された世界を描くものなのである。

その世界の実現のために発せられてきたのが、本稿の冒頭で紹介した「Fuck The Police (警察なんてクソくらえ!)」である。この言葉はロサンゼルスインナーシティであるコンプトン出身のラップ・グループであるN.W.Aが1988年にリリースした*Fuck Tha Police*に由来するが、そもそもこの言葉は黒人であるというだけで警察に不当な扱いを受けてきた経験のなかで発せられてきたものである。N.W.Aはその叫びをビー

トに乗せて代弁したのだ。そして、白人警官によるジョージ・フロイド殺害事件からわずか2週間後の2020年6月7日、ロサンゼルスで行われたBLMのデモに5万人もの人びとが集まるなか、N.W.Aと同じくコンプトン出身のギャングスタ・ラッパーのYGが*FTP* (Fuck The Policeの略)と題してリリースしたばかりの自身の曲のパフォーマンスを行い、その様子を取めたミュージックビデオを制作している。

N.W.Aが「Fuck Tha Police」という言葉を放ったとき、それは警察を真っ向から否定する反社会的なものであり、社会秩序を破壊せよという煽動であると捉えられて物議を醸した。しかし、この言葉は「徹底した正直」に照らすなら、都市のなかで孤立したインナーシティに生きる黒人の若者を食い物にする産獄複合体という構造を、ヒップホップ的感性によって告発する預言である。

BLM運動の中心にあるのはこの産獄複合体の問題であり、警察の解体と監獄制度の廃絶を訴えてきた。ここで廃絶と訳されたabolitionは、アメリカの歴史的文脈では奴隷制廃止の意味で使われてきた。この言葉がBLMにおいて用いられるのは、アンジェラ・デイヴィスが喝破するようにアメリカの監獄制度は奴隷制に起源を持つからである。そして、YGの*FTP*での「Fuck you and your slave ship (お前ら警察もその「奴隷船」もクソくらえ!)」という歌詞はその確言に共鳴する²⁶⁾。この“slave ship” (奴隷船)とは、アフリカで捕らえられた人びとを乗せた奴隷船のように、警察のパトカーはインナーシティで不条理に逮捕された黒人の若者たちを現代の奴隷労働として搾取する刑務所に送り込むものだというアナロジーである。

N.W.Aが“Fuck Tha Police!”とラップし、それから30年のときを経てなおYGが“FTP”と同じことをラップする。そして、N.W.AやYGだけでなく、多くのラッパーたちが警察や監獄の問題を取り上げてきたことは、奴隷制にさかのぼる警察という制度に対して、また、奴隷制を現代に甦らせた産獄複合体に対して、ヒップホップはずっと闘ってきたことを示している。その闘いの原動力となったのが、こうした死者を想起する営みであったのだ。

新しい世界の可能性へ

BLMにおいて死者を想起し、その存在がいまも共にあると信じ、その霊を呼び起こす儀礼が行われるのは、この運動のサウンドトラックとなっているヒップホップがそもそも霊性の運動だからである。それは、アメリカの黒人が歴史のなかでその形を変えながら継承してきたアフリカの宗教儀礼から明らかにされる。具体的には、人びとが輪になってドラムのリズムに合わせて反時計回りにグルグル回りながら踊り歌うことで、神を召喚し、祖先の霊に敬意を表す儀礼である。この儀礼はアフリカの諸民族に共通するものだったゆえにアフリカン・ディアスポラのなかで継承され、ブラジルのコンドンブレやカポエイラ、ハイチのヴェードゥー、そして、キリスト教に改宗したアメリカ南部の黒人奴隷たちの間でリングシャウトと呼ばれる会衆賛美のスタイルとなった。

奴隷とされた人びとは、プレイズ・ハウス (praise house) と呼ばれたプランテーション内の集会所や、森のなかの隠れた場所で行われた礼拝でのリングシャウトをとおして恍惚状態になり霊的な力を得ていた。アフリカの儀礼が教会やプレイズ・ハウスでの賛美のスタイルとして営まれ続けたのは、奴隷とされた黒人たちがキリスト教を隠れ蓑にしてアフリカの霊性を守り、その実践をとおして神と祖先からの力を受けて過酷な現実を生きる源としたことを意味する²⁷⁾。祈りと賛美の場に、現実とは異なる解放された世界を創出したのである。

これを踏まえるなら、原始ヒップホップのプロックパーティー²⁸⁾はリングシャウトを現代に継承し、構造的な差別が生み出したインナーシティの過酷な現実のなかに解放された世界を生み出す営みである。リングシャウトにおいてドラムが重要な役割を果たしたように、DJがいなければヒップホップは誕生しなかった。儀礼におけるドラムはその場に神と祖先の霊を呼び起こし、そのメッセージを明確に伝える。同様に、DJが二台のターンテーブルとミキサーを駆使してレコードの“ブレイク”の部分の反復させ、DJの横でMC (Master of CeremonyやMic Controllerの略) がそのリズムに合わせて「Yes, yes, y'all! And you

don't stop! (そうだお前たち！踊るのを止めるな！)」との声をあげてパーティーを盛り上げると、フロアは恍惚状態になり、そこに生じた輪のなかでB-BoyやB-Girlがブレイクダンスを始めるのである²⁹⁾。

そのように生じた輪はサイファーと呼ばれる³⁰⁾。しかし、サイファーとはブレイクダンスの輪だけを意味するのではない。路上や公園で若者たちが集まって輪サイファーが形成されると、誰かがヒューマンビートボックス³¹⁾を始め、そのリズムに合わせてフリースタイル、つまり、即興でのラップが始まるのだ。ブレイクダンスとフリースタイルのサイファーは輪になり即興性のなかで展開する点において、リングシャウトの儀礼性を現代に継承している。つまり、貧困や警察による不当な暴力といったインナーシティの現実を生きる力を受け取るために、神をその場に呼び起こす儀礼なのである。

一方で、リングシャウトがアフリカでは葬儀の儀礼として、また、奴隷制下では教会や集会所で行われたのに対して、サイファーは場所を選ばない。性別や年齢、ラップのキャリアも関係なく、誰でもそこに飛び込むことができる。サイファーの輪に入れば、全ての境界は消えてなくなるのだ³²⁾。音に合わせて即興で繰り出される踊りは、目の前の現実にと束縛されずに屈することのない自由を、身体をとおして示すものである。そして、ラッパーたちは即興で言葉をつないで物語る、あるいは、トリックスター的に“もの騙る”ことによって、瞬間的に目の前の現実から脱け出して異なる世界の可能性を浮かび上がらせる。奴隷制下を生きる力を生み出したリングシャウトは時を超えて路上のサイファーとして継承され、過酷な現実に代わる解放された世界をアフリカ系の若者たちに想像／創造させる儀礼となったのである。

こうしたヒップホップに秘められた力は、アフリカの民俗宗教の「呪術」がアメリカにおいて果たした機能に由来する。これまでの宗教研究において、アフリカの民俗宗教の儀礼実践は「呪術」と呼ばれてきた。西洋の宗教に対してアフリカの霊性に基づく実践を呪術と呼ぶのは、西洋との差異化によって人種間の優劣を強化するためであった。しかし、しばしば迷信とも揶揄されてきたアフリカの呪術は、自然界と超自然界についての深い

洞察や知識に基づくものであり、また、人間として生きることの靈性に根差すものである。そして、奴隷制においては、その非人間的な状況とは異なる世界の可能性を見出す力を与えるものとなるのだ³³⁾。

ヒップホップにおいて、ラッパーたち、とくに、ギャングスタ・ラッパーたちがその呪術の力を継承している。ギャングスタ・ラップは反社会的な事柄を露悪的に描き出すものとして批判される。しかし、そこに吐き出される言葉は、警察による暴力、貧困、人種差別、黒人の収監率の高さ、そして、仲間たちの死といったインナーシティの不条理への深い洞察を伴う。そうしたギャングスタ・ラッパーたちの意識^{コンシャスネス}が、これまでに考察してきたような靈性となって顕在化した。つまり、ギャングスタ・ラッパーたちは、インナーシティのストリートの現実を鋭く見つめる視点によって新しい世界を描き出す、現代の呪術師なのである。

黒人の歴史において自由と解放を決してあきらめなかった人びとの靈性が、2台のターンテーブルをとおして反復するリズムによってインナーシティに生きる若者たちのあいだに呼び起こされ、ヒップホップという呪術になった。たとえどれだけ不条理に満ち溢れていても、神と死者と共に現実を切り拓いてきた靈性は自由と解放への歩みを決して止めることはない。原始ヒップホップのブロックパーティーでDJの横に立つMCが“*And you don't stop!*”と呪術をかけたゆえに。

注

-
- 1) ロサンゼルスのコプトン地区出身のラップ・グループであるN.W.Aが1988年に *Fuck Tha Police* (Priority, 1988) をリリース。それ以降、何人ものラッパーたちが曲中で“*Fuck the police!*”とラップしている。
 - 2) Alejandra Molina, *Black Lives Matter is 'a spiritual movement,' says co-founder Patrisse Cullors*, Religion News Service, June 15, 2020.
(<https://religionnews.com/2020/06/15/why-black-lives-matter-is-a-spiritual-movement-says-blm-co-founder-patrisse-cullors/>) 【最終アクセス 2021年9月8日】
 - 3) クリステイーナ・ヘザートン「[#BlackLivesMatter](#) 運動とグローバルな廃絶に向けて

のヴィジョンについて——パトリス・カラーズへのインタビュー」以文社、2020年6月9日。

(<http://www.ibunsha.co.jp/contents/blacklivesmatter01/>)【最終アクセス2021年9月10日】

本インタビュー (Christina Heatherton, #BlackLivesMatter and Global Visions of Abolition: An Interview with Patrisse Cullors) は Camp, J. T. and C. Heatherton, *Policing The Planet: Why The Policing Crisis Led To Black Lives Matter*, Verso, 2016 に収録され、その翻訳が以文社のホームページに掲載された。

- 4) ネルソン・ジョージ (高見展訳) 『ヒップホップ・アメリカ』ロッキングオン、2002年、102頁。
- 5) Center for Disease Control and Prevention, *Deaths, Percent of Total Deaths, and Death Rates for the 15 Leading Causes of Death in 10-year Age Groups, by Race and Sex: United States, 1999–2015*.
(<http://www.cdc.gov/nchs/nvss/mortality/lcwk2.htm>)【最終アクセス 2021年8月20日アクセス】
- 6) Ibid.
- 7) アンジェラ・デイヴィス (上杉忍訳) 『監獄ビジネス——グローバリズムと産獄複合体』岩波書店、2003年、第2章「奴隷制・公民権・監獄問題」。
- 8) KRS-One, *Sound of Da Police in Return of the Boom Bap* (Jive, 1993).
- 9) Anthony Pinn, *The Black Church in the Post-Civil Rights Era*, New York: Orbis Books, 2002, pp. 18–19.
- 10) コーネル・ウェスト (山下慶親訳) 『人種の問題——アメリカ民主主義の危機と再生』新教出版社、2008年、38頁。
- 11) Osagyefo Uhuru Sekou, *Urbansouls: Reflections on Youth, Religion, and Hip-Hop Culture* [2nd Edition], Des Peres: Chalice Press, 2018, p. 7.
- 12) Imani Perry, *Prophets of the Hood: Politics and Poetics in Hip Hop*, Durham: Duke University Press, 2004, p. 6.
- 13) Noreaga, *Sometimes in Melvin Flynt-Da Hustler* (Penalty, 1999).
- 14) Ebony Utley, *Rap and Religion: Understanding the Gangsta's God*, Santa Barbara: Praeger, 2017, p. 58.
- 15) 日本聖書協会『聖書 新共同訳』。
- 16) ジョン・ドミニク・クロッサン (太田修司訳) 『イエス——あるユダヤ人貧農の革命的生涯』新教出版社、1998年、122–123頁。
- 17) Jim Jones, *Cristal Occasions in El Capo* (Roc Nation, 2019).

- 18) ジョン・S・ムビティ (大森元吉訳) 『アフリカの宗教と哲学』法政大学出版局、1970年、91-92頁。
- 19) SBNRとは「Spiritual But Not Religious」の頭文字をとったもので、既存の組織宗教を信じないが、神あるいは超絶的・至高の存在、また、霊なる存在を信じるとの信仰観を示す。
- 20) Kiana Cox, *Nine-in-ten Black 'nones' believe in God, but fewer pray or attend services*, Pew Research Center, March 17, 2021.
(<https://www.pewresearch.org/fact-tank/2021/03/17/nine-in-ten-black-nones-believe-in-god-but-fewer-pray-or-attend-services/>) 【最終アクセス 2021年9月14日】
- 21) *Protest Libations Ceremony*
(<https://www.youtube.com/watch?v=g2ObVQ-pIU0>) 【最終アクセス 2021年9月14日】
この動画は、BLMのデモでのライベーションの様子を映し出している。
Heather Clark, *BLM Los Angeles Co-Founder: 'All Meetings and Protests Begin With the Pouring of Libation'*, Christian News Network, September 9, 2020.
(<https://christiannews.net/2020/09/09/blm-los-angeles-co-founder-all-meetings-and-protests-begin-with-the-pouring-of-libation/>) 【最終アクセス 2021年9月14日】
ロサンゼルスでのBLMのリーダー、メリナ・アブドゥラーへのインタビュー。そのなかで、アブドゥラーはライベーションをとおして死者を呼び起こすことの重要性について語っている。
- 22) Ice Cube, *It Was A Good Day in The Predator* (Priority, 1992).
- 23) Nas, *If I Ruled The World in It Was Written* (Columbia, 1996).
- 24) American Civil Liberties Union, *Report: The War on Marijuana in Black and White*, 2013.
(<https://www.aclu.org/report/report-war-marijuana-black-and-white>) 【最終アクセス 2021年9月8日】
- 25) Nas, *If I Ruled The World*.
- 26) YG, *FTP in My Life 4Hunnid* (4Hunnid, 2020).
- 27) Sterling Stuckey, *Slave Culture: Nationalist Theory and the Foundations of Black America* [25th Anniversary Edition], New York: Oxford University Press, 2013, p. 38.
- 28) ブロック・パーティーは街路の1区画を封鎖して行われた路上のパーティーであり、街灯の電線から勝手に電力を引いてDJたちの音響機材の電源とした。KRS-OneがBoogie Down Productionsの*South Bronx* (B-Boy, 1987)で「Power from a street

light made the place dark / But yo, they didn't care, they turned it out (街灯から電気を拝借したら、そこら中が停電してしまった／でも、やつらはそんなの気にしねえ、バカ騒ぎして盛り上がった)」とラップし、サウス・ブロンクスでヒップホップが誕生したころの様子を伝えている。

- 29) “ブレイク”とは、楽曲の間奏でドラムの音が際立つ部分のことである。それまで、ダンスホールやディスコでのDJはダンスフロアで踊る客のために、ミキサーでつながれた2台のターンテーブルのセットを使って、楽曲を途切れることなく流していた。ヒップホップのパイオニアであるDJクール・ハークは、同じ2枚のレコードを使ってこの“ブレイク”を反復してかけることで、同じビートを流し続ける技法を生み出した。B-Boy、B-Girlとはそのブレイクに合わせて踊る男女のことである。そして、MCが押韻をちりばめた歌詞でパーティーを盛り上げたのがヒップホップにおけるラップの起源である。
- 30) サイファーとは数字のゼロを意味する。ヒップホップにおいてこの言葉が用いられるようになったのは、ファイブパーセンターズの数秘術であるスプリーム・マスマティクス Supreme Mathematics においてゼロをサイファーと呼ぶことが関係していると考えられる。
- 31) 発声器官やフィンガースナップを駆使して、ドラムやベースの音、DJによるスクラッチなどを模倣して、ビートやメロディを創出する演奏形態のこと。
- 32) H. Samy Alim, *Roc The Mic Right: The Language of Hip Hop Culture*, New York: Routledge, 2006, p. 2.
- 33) Eddie S. Glaude Jr., *African American Religion: A Very Short Introduction*, New York: Oxford University Press, 2014, p. 23.

紛争下の聖地と宗教儀礼

—エルサレムにおける祝祭日の政治—

山本健介¹

近年、エルサレムにあるユダヤ教とイスラームの聖地「ハラム・シャリーフ／神殿の丘」において、両宗教の祝祭日が重複する際に激しい衝突が見られるようになってきている。本稿は、この聖地における宗教儀礼の権利や実践のあり方をめぐる対立の諸相をその背景とともに明らかにする試みである。特に、ラマダーン月のお籠もりの事例を中心に取り上げ、パレスチナ人の視点を軸として紛争の展開について描写する。

¹ やまもとけんすけ：静岡県立大学国際関係学部講師

はじめに

ラマダーンは「断食」を意味する言葉であるとしばしば誤解される。実際にはイスラーム暦（ヒジュラ暦）9月に与えられた名称である。ただし誤解されるのも無理はない。このラマダーン月の特色は、なんといっても日中の断食であり、暑い夏であっても基本的に水分の補給は控えねばならない。このように聞くとラマダーン月は厳粛な修行月間のようにも思われるが、ムスリムにとっては必ずしも辛い月ではない。ラマダーン月は神の恩寵に満ちた月であり、敬虔な信徒にとっては宗教的に豊かな意味合いを持つ。日没とともにひとたび断食が解かれると、多くのムスリムは家族や友人との会食を大いに楽しみ、その後、町の大モスクで夜間の集団礼拝に励む。あえて日本の例に置き換えるならば、ラマダーン月の雰囲気は大晦日や元日に最も近い。この一月は、神聖さに包まれつつ、全体として華やいだムードをまとっているのである。

しかし、このようなラマダーン月も、イスラエルとパレスチナ人のあいだで抗争が続くエルサレムでは政治情勢と無縁ではいられない。2021年4月から5月のラマダーン月も流血と暴力に満ちていた。それ以前もラマダーン月には、イスラエルの治安当局や右派のナショナリスト活動家とパレスチナ人のあいだでたびたび衝突が起こってきた。とりわけここ数年は、ラマダーン月にユダヤ教の祝祭日が重なり、両者の宗教儀礼が同時期に試みられることが衝突の一因となっている。もちろん、双方の宗教にとって重要な日付が重なった場合に必ず激しい衝突に発展してきたわけではない。しかし、近年のエルサレムにおいては、ユダヤ教とイスラームの祝祭日を特段の暴力事件なく乗り切ることが容易ではなくなっている。それは世界でも屈指の一神教の聖都であるエルサレムならではの課題とも言えるだろう。

本稿では、このように、しばしば各宗教の暦と結びついて宗教儀礼の権利と実践のあり方をめぐって生じる対立を「祝祭日の政治」と呼び、その様相を紛争の現代的変容という文脈のなかで明らかにする。特に、2010年代後半以降のラマダーン月に焦点を絞って、パレスチナ人のムス

リムの視点を軸として、祝祭日の政治が持つ特質を描き出したい。

分析の舞台として設定するのは、エルサレムにあるユダヤ教とイスラームの聖地「ハラム・シャリーフ／神殿の丘」(それぞれ順にイスラームおよびユダヤ教の名称)¹⁾である。ここはかつてユダヤ神殿があった場所で、西壁(嘆きの壁)と並んでユダヤ教徒にとっては最も重要な聖地の一つである。同じ場所は、マッカの聖モスクとマディーナの預言者モスクに次ぐイスラーム第三の聖地でもあり、そこに岩のドームとキブリー・モスク(アクサーモスク)²⁾が建っている。さらにこの聖地は民族主義的なシンボルでもあり、パレスチナ問題のなかでは政治的なモチーフとしても認識されている。

ハラム・シャリーフは、日常的に多くのパレスチナ人が訪れる場所であり、その数は金曜日の集団礼拝時には数万人にも及ぶ。さらに、ラマダーン月の聖地は、全国から集まるパレスチナ人と世界各地から参集したムスリムで溢れかえる。これはラマダーン月の賑わいを示す美しい光景の一つであるが、それと同時に、紛争下のエルサレムにおいては安全保障や公共秩序に関わる懸案事項にもなっている。本稿の主題は、ラマダーン月のハラム・シャリーフを舞台とした祝祭日の政治であるが、まず、その重要な背景として2000年代における聖地の紛争の変容を説明し、その後、2010年代後半以降の祝祭日の政治に話を移していく。

1. 聖地の紛争における争点—信徒の権利と空間管理権限—

今日のエルサレム問題を語る上で欠かすことができない背景は、1967年のイスラエルによるエルサレムの占領・併合である。イスラエルは1967年の第三次中東戦争で、ヨルダン川西岸地区、ガザ地区などを占領したが、なかでも当時ヨルダンの統治下にあったエルサレム東部については自国領に事実上併合する決定を下した。新たにイスラエル領に組み込まれ、「エルサレム市」の一部となった旧ヨルダン領の地域は、一般に「東エルサレム」と呼ばれ、そこではイスラエル国内法が施行されるようになった。

この占領・併合に際してひとつの重要な争点となったのが、東エルサレムに集中する聖地の処遇である。旧ヨルダン領のエルサレムには旧市街が含まれており、そこには、聖墳墓教会をはじめとするキリスト教の重要な聖地とともに、ユダヤ教とイスラームの聖地であるハラム・シャリーフ／神殿の丘や、西壁（イスラームではブラーク壁と呼称）などがある。

第三次中東戦争後、ほとんどの聖地についてはステイタス・クオと呼ばれる現状維持原則が採用された。これは、特定時点における聖地管理の状態を基礎として、その変更を禁じることで聖地の情勢を安定化させようとする不文律の取り決めである³⁾。イスラエル政府はムスリムの宗教指導者と会談を行い、ハラム・シャリーフにおいて今後保持されるべきステイタス・クオを確認した。

1967年に確認されたステイタス・クオ原則は現在まで概ね保持されているが、部分的に深刻な動揺を経験している。その分岐点となったのは、2000年に起こったパレスチナ人の民衆蜂起アクサー・インティファダである。蜂起のきっかけは、2000年9月に当時イスラエルの野党リクードの党首だった右派の政治家アリエル・シャロンが治安部隊の護衛を従え、ハラム・シャリーフに入構したことである。蜂起による混乱が全国化したため、ユダヤ教徒を含む非ムスリムがハラム・シャリーフを訪れることは一時禁止された。しかし、2001年3月からイスラエルの首相となったシャロンは、2003年にムスリム側の管理主体からの公式承認を得ずに非ムスリムの入構を再開する決定を下した。ステイタス・クオの変化はこの異教徒のアクセス再開以降に顕在化した。それは二つの側面から捉えることができる。第一は信徒の権利、第二は管理主体の権限についての規定である。

第一の側面における変化としては、2003年以降にユダヤ教徒による神殿の丘への入構が容易化されたことが挙げられる。そもそもユダヤ教の伝統的な解釈において信徒は神殿の丘への入場を禁止されており、1967年以降も入場を希望するユダヤ教徒は少数に留まっていた。聖地への入構を禁じる規則は今日でもイスラエルのユダヤ教事情を司る首席

ラビ庁（ラビはユダヤ教の宗教指導者）から発令されており、神殿の丘に入場する行為が聖地への不敬に結びつくことが問題視されている。ただし、イスラエル国内では、1993年にイスラエルとパレスチナ解放機構（PLO）が締結したオスロ合意でエルサレムの地位に関わる問題が和平交渉の議題になったことを受けて、神殿の丘におけるユダヤ教徒の宗教的権利を主張する動きが高まりを見せていた。こうした考えを持つ組織はしばしば「テンプル系運動」と呼ばれる⁴⁾。いくつかの組織は1980年代からすでに活動を開始していたが、1996年にユダヤ人入植地を代表するラビ団体が、ユダヤ教徒による神殿の丘への入場は「許容されるどころかむしろ推奨される」という見解を示したことで、その活動はさらに勢いづいていった。そして、2003年にイスラエル政府が非ムスリムのアクセスを再開して以降、首席ラビ庁の警告を無視して神殿の丘を訪れるユダヤ教徒が急増し、アクセス再開から3ヶ月で4,000人もユダヤ教徒が訪れたと言われる⁵⁾。

これと同時期に、イスラエル治安当局は、エルサレムの公共秩序の維持やユダヤ教徒の身の安全を確保する目的から、ムスリムの聖地への入構をしばしば制限するようになった⁶⁾。1967年の時点では、ハラム・シャリーフでの礼拝はムスリムのみに認められるが、そのアクセスはあらゆる信徒に許可されると確認されていた。ただし、アクセス権についても基本的にはムスリム主体の権利が中心に据えられており、非ムスリムの入構に関しては、ムスリムの礼拝時刻を避けることなど、いくつかのルールが設定されていた。その点で2003年以降に見られたムスリムを対象とするアクセス規制は、彼らの権利を最優先していた歴史的な状況からの大きな転換であった。2003年以降、治安状況に応じて、50歳や40歳といった年齢を基準とするムスリムの入構制限が行われるようになり、特に2010年代にはそれが頻繁に見られるようになった⁷⁾。

さらに、こうしたムスリムの聖地への入構制限は、より広くエルサレムへの入域制限という観点からも捉える必要がある。イスラエル政府は、2000年代にアクサー・インティファダに際した治安上の必要性という名目で、ヨルダン川西岸地区からエルサレムやイスラエル国内に

入るパレスチナ人を厳しく制限するようになった。また、2003年から西岸地区とイスラエルのあいだに分離壁が建設され始めると、イスラエルが管理する検問所以外からエルサレムを含むイスラエル国内に入るとは難しくなった。1967年以前から歴史的に深い結びつきを持ち、人やモノの往来が盛んに行われてきたエルサレムとヨルダン川西岸地区が遮断されたことで、ハラム・シャリーフに参拝できるパレスチナ人の数も大きく減少した。そのため、2000年代以降、パレスチナ人のあいだでは、聖地からムスリムの姿がなくなってしまう「空白化 (tafrīgh)」の現象が懸念されるようになってきている⁸⁾。

ステイタス・クオの第二の側面である管理主体の権限も、上述の信徒の権利状況と深く結びついている。まず2003年以降、ヨルダン政府傘下の一機関であるワクフ管理局に代わってイスラエル政府の持つ権限が大幅に増大した。イスラエル政府は、1967年の時点では、安全保障や治安維持に関わる場合に限って聖地の管理に介入できるとされていた⁹⁾。そして、イスラエルによる占領以降も、それ以前からハラム・シャリーフを管理してきたヨルダン政府が、宗教活動の監督や風紀の整備など、宗教行政の全般的な諸規則を定める権限を保持し、ワクフ管理局を通じて聖地管理を担ってきた。1994年に結ばれたイスラエル・ヨルダン和平合意のなかでもヨルダン政府の聖地管理における特別な役割が確認されている。しかし、2003年以降には、ワクフ管理局の権限がイスラエル側に侵害され、無制限でないとはいえユダヤ教徒は以前に比べて格段に容易に聖地を訪れることができるようになった¹⁰⁾。もちろんその背後には先に言及したように、ユダヤ教徒のあいだでの聖地参詣に対する関心の高まりがあった。また2000年以前は、一度に入構が許可される非ムスリムの人数やその頻度、服装などをワクフ管理局が決定していたが、近年では、イスラエル治安当局の一元的な聖地管理の方式が確立されるなかで、ユダヤ教徒がイスラエル治安当局の護衛のもとで聖地に入場する光景が日常的に見られる。

2003年以降にワクフ管理局の優位性が低下したことに対してヨルダン政府はしばしば批判声明を出している。ヨルダンの歴代国王はイス

ラーム世界を代表してハラム・シャリーフの保護にあたる聖地監督者として自身を位置づけており、現在もワクフ管理局こそが正当な聖地管理の担い手であると主張している¹¹⁾。しかし、その一方で、ヨルダンとイスラエルは、パレスチナ人による抵抗運動の過激化や聖地情勢の不安定化を避けるという共通の利害認識を持ち、聖地管理の現場において一定の協力関係を保っている。こうした両国の関係性は2000年以前から見られ、それは1967年以降、約30年にわたりハラム・シャリーフの情勢が比較的安定してきた主因でもあった¹²⁾。ハラム・シャリーフの情勢が不安定化することは、イスラエル政府にとって公共秩序の維持に関わる安全保障の課題であるが、ヨルダン政府にとっては正当な聖地監督者としての自国の面目を失いかねない問題になるのである¹³⁾。

2. ラマダーン月の「お籠もり」をめぐる政治

(1) ムスリムの宗教儀礼とイスラエルの立場

2000年代以降、パレスチナ人のあいだでは、イスラエル政府の統治の浸透やテンプル系運動の伸長、ムスリム参拝者の減少に対応する目的からハラム・シャリーフにおける様々な宗教的・社会的実践を活性化する意識が生まれた¹⁴⁾。本章では、このような文脈のなかであまり触れられることのなかった「お籠もり (I'tikāf)」の事例について取り上げる。

イスラームにおけるお籠もりは、モスクで瞑想や祈祷、クルアーンの朗唱を行い、信仰強化のために一定の時間を過ごす行為を指す。基本的にはいつでも実践することが許されているが、ラマダーン月の最終10日間の夜に行われることが一般的である。その理由のひとつは、預言者ムハンマドがこの10日間にモスクでのお籠もりを好んで行ったと伝えられるためである¹⁵⁾。また、預言者ムハンマドにはじめて神の啓示が下されたライラ・アル＝カドル (御稜威の夜)¹⁶⁾はラマダーン月の最終10日間のいずれかであるとされており (特にラマダーン月27日とする説が優勢)、全体が神の恩寵に満ちたラマダーン月のなかでも最終10日間は信徒にとって特に大切な期間である。ハラム・シャリーフでは例年ラ

イラ・アル＝カドルに30万人から40万人の信徒が参拝すると言われている。このお籠もりは、イスラーム暦における年中行事の集団儀礼として捉えることができるだろう。先述の通り、2000年代以降、ヨルダン川西岸地区やガザ地区に住むパレスチナ人は自由にエルサレムを訪れることができないが、ラマダーン月の最終10日間にはしばしばイスラエル政府の規制が緩められる。

ここで改めてイスラームとユダヤ教の暦について簡単に説明しておきたい。イスラームの暦は、ヒジュラ暦と呼ばれ、預言者ムハンマドがマッカでの迫害を逃れマディーナへ移住(ヒジュラ)した西暦622年を元年とする。純粋太陰暦をとるため、1ヶ月は29日から30日で1年は西暦よりも11日ほど短い。イスラーム諸国の多くは、独立記念日などの世俗的な祝祭を西暦で定めているが、イスラームの宗教行事はヒジュラ暦に沿って行われる。そのため、西暦と比べれば、イスラームの祝祭日は毎年11日ほど前倒しになっていく。他方、ユダヤ暦は天地創造を紀元とし、月の単位を太陰暦、年の単位を太陽暦とする。二つの暦の間に生じる誤差は数年に一度「閏月」を設けることで調整されるため、各祝祭日は同じ時期にあたるようになっていく。イスラエルでは、ユダヤ教の祝祭のみならず、独立記念日などのような国家の歴史的な記念日もユダヤ暦で算出されるため、これらについても西暦で見た場合の日付とは若干の誤差が生じる。

前章で論じたように、1967年以降、イスラエル政府はハラム・シャリーフの宗教行政については基本的にワクフ管理局(ヨルダン政府)に委ねるという判断を下した。ただし、その一方で、1967年以降、ハラム・シャリーフでの夜間のお籠もりを制限してきた。その際に唯一の例外とされたのは、ラマダーン月27日のライラ・アル＝カドルであった。その後、1996年にハラム・シャリーフにある古い礼拝所の改修が行われると、ムスリムが夜間にも滞在できる屋内スペースが広がったため、パレスチナ人は、ライラ・アル＝カドル以外にも、ラマダーン月の金曜日や最終10日間にお籠もりを実践するようになった。イスラエル政府は当初これに反対する姿勢を取ったと言われるが、そうした既成事実を

徐々に容認するようになっていった¹⁷⁾。しかし、2014年以降、イスラエル政府は1990年代からの方針を転換し、再びラマダーン月のお籠もりを厳しく制限するようになった¹⁸⁾。

ここで重要になるのは前章でも言及したテンプル系運動の政治的な躍進である。テンプル系運動には、神殿の丘のアクセス権保障のみを目的とする組織から、ムスリムの礼拝施設の排除と神殿の即時再建を目指す強硬派まで様々な潮流が含まれる。ただし、いずれにしてもユダヤ教徒の神殿の丘における宗教活動の復興とイスラエル主権の貫徹を目指す点で共通性を持っている¹⁹⁾。このテンプル系運動の勢力は、2005年頃から公的な政治の舞台に参入するようになり、世俗的な右派政党であるリクードと議会政治のなかで連携を深めていった。2014年頃からはイスラエル国会内の委員会などを通じて、テンプル系運動の要望が警察長官などに伝えられるようになり、ユダヤ教徒の宗教的権利を擁護する傾向が治安関係者のあいだでも強まっていった。とりわけ、2015年から2020年まで公安相を務めたギルアド・エルダン（リクード所属）によって、テンプル系運動の要求はイスラエル治安当局に聞き入れられやすくなった。彼の在任中、神殿の丘を訪問できるユダヤ教徒は年間5,000人程度から35,000人程度にまで急増し²⁰⁾、以前は護衛役の治安当局から固く禁じられていた祈祷行為も目立たないレベルであれば大幅に許容されるようになった²¹⁾。エルダン自身、ムスリムの都合を全体的に尊重してきたステイタス・クオ原則の変更必要性をほのめかしており、ユダヤ教徒の権利を優先する姿勢を取っている²²⁾。ムスリムとユダヤ教徒の宗教的な権利を天秤にかけ、後者の主張を従来よりも多く聞き入れるという方針転換は、次で見るようなラマダーン月におけるイスラエル政府のユダヤ教徒への対応からも顕著に確認することができる。

イスラエル政府は、ながらくラマダーン月の最終10日から翌月の断食明けの祝祭までユダヤ教徒を含む非ムスリムの入構をほぼ全面的に禁止してきた。そこでのイスラエル治安当局の懸念は、大勢のムスリムがハラム・シャリーフを訪れる祝祭ムードの期間にユダヤ教徒が入構することで、パレスチナ人を刺激し、聖地の情勢を不安定化させることで

あった²³⁾。しかし、2016年のラマダーン月に際してギルアド・エルダン公安相は、こうした過去の慣例を無視する形で、ラマダーン月最終10日間にもユダヤ教徒の入構を認めた。この異例の決定は、テンプル系運動がイスラエル政府の中枢に大きな影響力を及ぼしていることの証左である²⁴⁾。2016年のラマダーン月最終10日間が始まる6月26日に、テンプル系運動の活動家を中心にユダヤ教徒の集団がハラム・シャリーフに入場すると、その前夜からお籠もりを敢行していたムスリムとのあいだで激しい衝突へと発展した。翌日も同様の事態が生じ、在エルサレムのイスラーム指導者は、正当な権利としてお籠もりを行っていたムスリムへの攻撃を強く非難した²⁵⁾。6月28日になって事態を重く見たエルダン公安相は先の決定を撤回し、断食明けの祝祭まで非ムスリムの入構を禁止した²⁶⁾。しかし、翌年の2017年にも、ラマダーン月最終10日間に約70名のユダヤ教徒が治安部隊とともに入構し、お籠もりを行っていたムスリムとのあいだで衝突が発生した。この際も衝突の翌日には断食明けの祝祭まで非ムスリムの入場を控えると決定しており、2016年とほぼ同様の事態が繰り返されている²⁷⁾。さらに、2018年のラマダーン月最終10日間にも、イスラエル治安当局は約80名のユダヤ教徒の入構を認め、それと同時にお籠もりを希望するムスリムに対して厳しい参拝制限を課した²⁸⁾。後述するように、2019年にも同様の方針が取られたことを考えると、イスラエル治安当局は、たとえ衝突を繰り返すことになっても、ラマダーン月最終10日間に関する従来の規定を変えていく固い意志を持っていたと推察される。

(2) 祝祭日と儀礼の衝突—2019年のラマダーン月—

イスラエル政府がラマダーン月における政策方針を大きく転換させてきたことで、2019年には深刻な事態が発生した。この年はラマダーン月の最終10日間に重なる6月2日にイスラエルの祝日である「エルサレムの日」があたっており、過去数年の状況に鑑みれば、明らかに特別な対応が求められる年だった。「エルサレムの日」は、1967年にイスラエルが旧ヨルダン領のエルサレム東部を自国に併合したことを祝う「エル

サレム統一記念日」である。

まず2019年は、ラマダーン月の序盤からお籠もりを行っていたムスリムに対して厳しい規制がかけられ、ユダヤ教徒の入構に合わせて強制排除が複数回行われた²⁹⁾。お籠もりを敢行していたムスリムは、彼らの信仰の自由を侵害して、その代わりにユダヤ教徒の利益を優先する政策方針を厳しく批判した。また、在エルサレムのイスラーム指導者は、たとえラマダーン月の最終10日以外にお籠もりをすることが一般的でないとしても、イスラエル政府がそうしたムスリムの事情に介入することは許されないと主張した³⁰⁾。その後も強制排除を試みるイスラエル治安当局と聖地の「空白化」を危惧してそれを断固拒否する信徒の攻防が続くなか、すでにお籠もりを敢行していたムスリムたちは、イスラエルの政策に対抗するために、他の信徒も加勢するよう呼びかけた³¹⁾。イスラエル治安当局は、ハラム・シャリーフでお籠もりを行うムスリムに対して、拘禁や追放処分も含めた厳しい対応を取ったが、それにもかかわらず、お籠もりの参加者は日に日に増加し、ラマダーン月の最終10日間を前にしてその数は350名ほどに達したと言われる³²⁾。

ラマダーン月の最終10日間に入ると、テンプル系運動は「エルサレムの日」に神殿の丘へ入構する意志を正式に表明した³³⁾。一時は治安上の影響を考慮して、「エルサレムの日」にユダヤ教徒が入場することを禁止する決定が治安当局から出されたが、エルダン公安相があくまでもユダヤ教徒の宗教的権利を保障することに固執したこともあり、最終的にユダヤ教徒の入構が許可された³⁴⁾。6月2日に1,200名ほどのユダヤ教徒が集団で入構し、お籠もりを行っていたムスリムはその抗議を展開したが、イスラエル治安当局は屋内の礼拝施設に2,000名ほどのムスリムを閉じ込め、数時間にわたって外側から鎖で施錠するという強硬手段をとった³⁵⁾。そのほか、イスラエル治安当局はユダヤ教徒の入構に先立って、ムスリムの参拝者たちにゴム弾や催涙弾を発砲し、強制的な排除を試みたため、ムスリムも投石などで応じ多くの怪我人が発生した³⁶⁾。2019年のラマダーン月の事例からは、イスラエルが、ムスリムの権利を尊重しその心情に配慮するよりも、むしろユダヤ教徒の優遇を

全面的に推し進めていることが明確となっている。

上述のような一連の展開において、パレスチナ人のあいだでは、お籠もりがイスラエルに対する抵抗の手段として再評価された。「エルサレムの日」に起こった衝突に先立って、レバノンを拠点とする国際エルサレム機構が発表した声明では次のように述べられている。「私たちは、エルサレムの民衆に対し、大挙してアクサー・モスクを参拝しここでお籠もりをするように呼びかける。お籠もりを行う信徒が大勢で〔アクサー・モスクに〕居ることは、占領警察によるその空白化の試みを確実に打ち砕くのである」³⁷⁾。またこの組織と近い関係にあるエルサレム問題の専門家ズィヤード・イブハイスも、2019年の状況が示したことの一つは、「聖地から参拝者が排除されることを阻止する上で、お籠もりがその基礎的な手段となる」ことであったと主張している³⁸⁾。さらに、彼らに加え、エルサレム在住の著名な活動家であるハディージャ・フワイスは、イスラエル治安当局の脅迫をもとせず、「お籠もりのほかにも、アクサー・モスクでできる限り長い時間を過ごすことを奨励し、それを強く求める動き」がSNS上で盛んに展開されたことを高く評価した³⁹⁾。

3. 感染症に揺れる聖地—紛争の「鈍化」と「再加速」—

(1) 聖地の閉鎖という緊急事態

2020年は、2019年同様に、ラマダーン月の最終10日間に「エルサレムの日」があたるスケジュールになっていた。また、イスラームにおける大祭のひとつであるズー・アル=ヒッジヤ月の犠牲祭とユダヤ神殿崩壊日（ユダヤ第二神殿の破壊を嘆く記念日）も1日違いでほぼ重複する形になっていた。こうした暦の面から見て、過去数年と同じような祝祭日の政治が展開される公算は大きかった。しかし、そこで新型コロナウイルス感染症の世界的な拡大という不測の事態が起こった。世界の多くの地域において日常生活のみならず、信仰生活の面にも多大な影響を及ぼしたコロナ禍は、エルサレムの聖地と紛争の形も変えることとなった。

イスラエルでは2020年2月頃から新型コロナ・ウイルスの感染拡大が見られた。そのため、3月末から全国的なロックダウンが実施されることとなった。イスラエル国内では超正統派のユダヤ教徒を中心に感染が拡大したこともあり、宗教施設の処遇がロックダウン以前から重要な争点となっていた。ワクフ管理局は3月15日の時点で、感染症の拡大を予防する措置として屋内施設での礼拝を禁止し、ハラム・シャリーフの中庭部分で十分な距離を取って礼拝を行うように指導していた⁴⁰⁾。しかし、イスラエル国内とパレスチナ自治区で新型コロナ・ウイルス感染症の拡大が驚異的なスピードで進んだため、ワクフ管理局は3月22日から当面のあいだハラム・シャリーフを閉鎖すると決定した。この期間中、一般のムスリムは参詣できないが、聖地の運営に関わるスタッフなどは数を減らしながらもこれまで通りに職務を継続すると発表した⁴¹⁾。

このハラム・シャリーフの閉鎖に至る経緯のなかではその決定権威の問題が浮上した⁴²⁾。イスラエルの地元紙『ハアレツ』は、ワクフ管理局の決定がなされた背景には、イスラエル政府がユダヤ教徒および一般観光客の聖地への入構を認めない方針を示したという事情があったと報じた⁴³⁾。同紙によると、3月上旬頃から、イスラエル政府やヨルダン政府、ワクフ管理局は、感染症対策とハラム・シャリーフの処遇について協議を重ねていたが、イスラエル政府がユダヤ教徒の入構禁止に踏み込まないことがネックとなり、ワクフ管理局はハラム・シャリーフの閉鎖を決定しかねていたと言われる⁴⁴⁾。ハラム・シャリーフの閉鎖が、イスラエル当局とヨルダン政府およびワクフ管理局の綿密な合議で共同決定されたとすれば、ヨルダン政府が聖地の開閉という重要事項においてイスラエル政府の介入を許したことになる、ワクフ管理局がムスリム主体の独立した聖地管理組織であるという主張が崩れてしまうため、パレスチナ人からは深刻な問題として捉えられた⁴⁵⁾。こうした報道に対して、ヨルダン外務省はハラム・シャリーフの管理はワクフ管理局が単独で担っていると改めて主張し、その閉鎖決定はイスラエル政府との協議の上でなされたわけではないと反論している⁴⁶⁾。

このようにハラム・シャリーフの閉鎖はそれ自体として論争的な話題

であったが、さらに一般のムスリムにとって大きな衝撃となったのは、4月24日から5月23日のラマダーン月にも閉鎖が継続されるという決定であった。ラマダーン月に先立ってワクフ管理局は、聖地管理の関係者を除いて一般信徒の参拝を禁止すると宣言し、各信徒に対して身の安全を確保した上でそれぞれの自宅で礼拝に励むよう呼びかけた。パレスチナの地元紙『アイヤーム』は「サラフッディーンが〔十字軍から〕エルサレムを奪還して以来、このようなことが起こったことはない」と述べ、ラマダーン月に聖地が閉鎖されるという異例の事態に驚きを示している⁴⁷⁾。ラマダーン月にハラム・シャリーフで礼拝することを心待ちにしていたムスリムの心情を察して、ワクフ管理局は、2020年のラマダーン月に初めて公式のYouTubeチャンネルを開設し、ラマダーン月の全礼拝と説法をライブ中継で配信した。その後、ラマダーン月のあいだに、新型コロナ・ウイルスの新規感染者数が減少したことを受けて、パレスチナ人のあいだではハラム・シャリーフの再開放を求める声が一時的に高まりを見せた⁴⁸⁾。さらに、ユダヤ教徒がラマダーン月29日にあたる「エルサレムの日」(5月22日)に聖地への入構意志を示した際も、それに対抗する形で聖地の門扉を開けるように要求する動きが再びパレスチナ人のあいだで巻き起こった⁴⁹⁾。だが、結局ラマダーン月と断食明けの祝祭が終わるまで聖地の封鎖が解かれることはなく⁵⁰⁾、その再開放は6月に入ってからとなった。

その後、2020年9月にイスラエル政府が再び全国規模のロックダウンを宣言した際に、聖地の開閉をめぐる論争が再び浮上した。このときは、ワクフ管理局のある評議員が、新型コロナ・ウイルス感染症の再拡大を受け、第二回のロックダウン開始に合わせて、約3週間ハラム・シャリーフを閉鎖すると発表した。しかし、この発言の数時間後、イスラエル政府がロックダウン中もユダヤ教徒の入構を禁止しないことが判明し、ワクフ管理局は前言を撤回することとなった⁵¹⁾。多くのパレスチナ人は、ハラム・シャリーフの再開鎖が回避されたこと自体は好意的に受け止めたが、その一方で、やはり聖地の開閉という重要事項が、ユダヤ教徒の入構に関わるイスラエル政府の決定に依存しているという事実

に批判を加えた。3月のロックダウンの際と同様に、ここでもワクフ管理局が独立した決定主体としての立場を保持できていないことが問題視され、パレスチナ人のあいだでは聖地の守護者としてのヨルダン政府の地位に疑念が生じた⁵²⁾。

2020年はイスラエル国内で全国規模のロックダウンが合計三度実施されたこともあり、ハラム・シャリーフでのムスリムの信仰活動は大きく制限された。また、聖地を訪れるイスラエル国内の政治家や temple 系運動の活動家の数も例年に比べて大幅に減少した⁵³⁾。管理権に関わる論争はロックダウンのたびに先鋭化し、ワクフ管理局の地位に対してパレスチナ人から深刻な疑義も呈されたが、2010年代後半から激しい対立が見られていた「祝祭日の政治」は信仰活動自体が後退するなかで影を潜めた。この点で聖地の紛争はコロナ禍においてやや「鈍化」したと考えることもできる。しかし、これが2020年の例外的な状況で生み出されたものであったことは、2021年のラマダーン月以降の展開を見れば判然とする。

(2) 戻ってきた聖地と紛争の「日常」

2021年4月8日、ワクフ管理局は、13日から始まるラマダーン月にハラム・シャリーフを全ムスリムに開放すると約束した。イスラエル国内ではすでに世界に先駆けてワクチン接種が進んでおり、エルサレム周辺でも新型コロナ・ウイルスの感染拡大はかなりの程度抑えられていた⁵⁴⁾。エルサレムにおけるラマダーン月の風物詩である旧市街の装飾が行われたほか、パレスチナ人の商店街では、一年で一番のかき入れ時であるラマダーン月の営業ができるとあって、前年の損失を埋め合わせることに大きな期待が寄せられていた⁵⁵⁾。またワクフ管理局も、かつてのラマダーン月と同様に、イスラーム学習講義の計画や、暑い日中の断食を乗り越えるためのテントの設営、医療スタッフの拡充など着々と準備を進めていた。そのほか、感染症対策の一環として、参拝者の過密を防ぐため、ハラム・シャリーフの人流を整備するボランティアの人員も配備された⁵⁶⁾。

しかし、2021年のラマダーン月はその当初から情勢の不安定化を予感させるものでもあった。例えば、ラマダーン月の初日から、イスラエル政府はエルサレム旧市街のダマスカス門広場での滞在を禁じるという新たな方針を打ち出した。そこは、ラマダーン月に多くのパレスチナ人が集い、特に断食が解かれたあとの夜の時間帯に友人や家族と憩う場所であった。イスラエル治安当局は旧市街へと向かう人びとの通行整備のためと釈明したが、多くのパレスチナ人はイスラエル政府の挑発と捉えた。その後約2週間にわたって、ダマスカス門広場を中心にエルサレム市内の各所で治安当局や右派のシオニスト活動家とパレスチナ人のあいだでの衝突が頻発した⁵⁷⁾。また同じ頃、エルサレム市内にあるシャイフ・ジャッラーフ地区でパレスチナ人が住む家屋の強制立ち退き問題が浮上し、連日イスラエルの右派政治家や入植者団体と地域住民らの激しい衝突が起こった。この問題はラマダーン月以前から徐々に話題に上ってきたが、イスラエル最高裁の判決が近日に迫っていたことから広く注目を浴びるようになっていた⁵⁸⁾。

このようにエルサレムで緊張が高まるなか、5月7日の金曜礼拝後にハラム・シャリーフでシャイフ・ジャッラーフに住むパレスチナ人との連帯集会在催された。このことをきっかけに、聖地内でもイスラエル治安当局とムスリム参拝者のあいだで衝突が発生した⁵⁹⁾。5月7日の時点ですでにラマダーン月の最終10日にさしかかっていたため、お籠もりを行う多くのムスリムがパレスチナ全土から集っていた。この宗教的に重要な期間にイスラエル治安当局が聖地に部隊を展開したことはムスリムの感情を逆撫ですることとなった。この日以降、断食が解かれたあとの夜間を中心に、ムスリムが抗議デモや投石を行い、それに治安当局が発光弾や催涙弾で応戦する構図が続いた。夜間の礼拝に励むムスリムに対して治安当局が攻撃を加える様子や屋内の礼拝施設に催涙弾を打ち込む様子がSNS上に共有され、世界各地のムスリムからも非難が寄せられた。さらに、2019年、2020年に続き、2021年も「エルサレムの日」がラマダーン月最終10日間にあたり、テンプル系運動が入構の意志を表明していたため、パレスチナ人は危機感を募らせていた。実際に、5

月10日の「エルサレムの日」に先立って多くのムスリムたちがお籠もりを行い、「ここへは通さない」を合い言葉にユダヤ教徒の入構に備えていた⁶⁰⁾。最終的にイスラエル治安当局は、テンプル系運動などからの要求を退ける形で、「エルサレムの日」にユダヤ教徒が入構することを許可しなかったが、すでにハラム・シャリーフに参集していたパレスチナ人と治安当局の衝突は続き、礼拝施設の内装が一部損傷する事態へ発展した。このハラム・シャリーフにおける5日間の衝突だけで1,000名以上のパレスチナ人が重軽傷を負った⁶¹⁾。

ラマダーン月以降もユダヤ教徒が祝祭日のたびに聖地に入構し、パレスチナ人と治安当局は衝突を繰り返していた。特に7月18日のユダヤ神殿崩壊日には、ムスリムの犠牲祭が2日後に控えていたこともあり、一部のパレスチナ人がユダヤ教徒に対抗するお籠もりの実施を呼びかけた。ラマダーン月以外にお籠もりが呼びかけられることはそれほど多くないが、2021年のラマダーン月以降、「エルサレムの日」にユダヤ教徒の入構を阻止した要因としてお籠もりが位置づけられ、その「成功体験」から有効な抵抗の手段として推奨されるようになっていた⁶²⁾。さらに、この事例においては、2021年のユダヤ神殿崩壊日である7月18日がヒジュラ暦のズー・アル＝ヒッジヤ月8日にあたるということをあえて強調して、抗議のお籠もりを呼びかける論調がメディアやSNSなどで目立った⁶³⁾。ズー・アル＝ヒッジヤ月は年に一度のマッカ巡礼（ハッジ）の月であり、その8日から10日頃にマッカの周辺で主要な巡礼儀礼が行われる。その意味で、たしかにこの期間は宗教的に重要な意味を持つと言えるが、ラマダーン月の最終10日間とは異なり、全信徒にお籠もりが推奨されるということは少なくとも一般的ではない。つまり、2021年のケースでは、ユダヤ教徒の神殿崩壊日に対抗するために、ズー・アル＝ヒッジヤ月8日の宗教的な意味合いが再発掘され、紛争との関わりのなかで特別な日付として位置づけなおされたと言える⁶⁴⁾。結局、イスラエル治安当局は7月18日に1,500名ほどのユダヤ教徒の入構を許可し、彼らの訪問時には、屋内の礼拝施設へのムスリムの封じ込めや、ハラム・シャリーフ外部への強制的な排除などを行った⁶⁵⁾。パレ

スチナ人はユダヤ教徒の入構を阻止することには失敗したが、彼らが祝祭日の物語を構築し、お籠もりの呼びかけを独自に展開したことは、クリエイティブな抗議行動のあり方として注目に値するだろう。

コロナ禍で非常事態を迎えた2020年を経て、2021年には、エルサレムの聖地に以前の信仰生活とともに紛争という「日常」も戻ってきた。世界でもいち早く国民のワクチン接種を進めたイスラエルだからこそ、聖地の紛争の「再加速」が生まれたという事実は皮肉でしかないだろう。そして、こうした流れは今後も継続していくことが予測される⁶⁶⁾。例えば、イスラエル国内では2020年頃から神殿の丘におけるユダヤ教徒の礼拝権要求がこれまで以上に強まっている⁶⁷⁾。さらにそれに呼応するかのように、パレスチナ人のあいだでは、日の出前の礼拝を励行する「偉大なファジュール礼拝 (Ṣalāt al-Fajr al-ʿAzīm)」プロジェクトが2020年から拡がってきた⁶⁸⁾。コロナ禍で一時は勢いが衰えたものの、2021年の8月頃からエルサレムのパレスチナ人が氏族単位で競うようにファジュール礼拝を行っており、各氏族の名前を記した横断幕を掲げる集合写真がSNSなどで連日拡散されている⁶⁹⁾。紛争下の聖地におけるお籠もりが抵抗の手段として位置づけられていったように、ファジュール礼拝という信仰実践が、多くの人びとを聖地に集結させ、そこをムスリムで溢れた空間に保ち続ける有効な手立てとして再評価されつつある。

おわりに

本稿では、エルサレムの聖地ハラム・シャリーフ／神殿の丘の事例から、宗教儀礼の権利と実践のあり方をめぐる祝祭日の政治を描いてきた。2000年代における紛争の質的な変容を背景として、特に過去数年にわたるラマダーン月の期間を取り上げ、ムスリムの宗教儀礼を軸に議論を進めてきた。

2010年代後半から、テンプル系運動の躍進とともに、イスラエル治安当局はユダヤ教の祝祭日における宗教的権利を優遇し、その引き換えにムスリムの権利を制限するようになっていった。これは、ハラム・

シャリーフにおいてムスリム主体の意向を尊重してきた歴史的な経緯から大きく逸脱する動きであった。2016年以降、イスラエル政府は、ラマダーン月の最終10日間にもユダヤ教徒の入構を容認するようになり、この方針転換が2019年と2021年にハラム・シャリーフでの深刻な衝突を生むこととなった。そのなかで、パレスチナ人のあいだでは、ハラム・シャリーフにおけるラマダーン月のお籠もりという宗教儀礼が、イスラエル治安当局とテンプル系運動に対抗して聖地におけるムスリムのプレゼンスを維持する抵抗実践としての意義を帯びていった。本稿では扱うことができなかつたが、2009年頃から、ラマダーン月以外の時期でもユダヤ教徒の入構が予想されるタイミングで集団的なお籠もりが呼びかけられてきた。2010年代の後半以降に、お籠もりに政治的な抗議の意味が重ねられていく背景には、そうしたパレスチナ人による抵抗運動の経験も作用したと考えられる。

本稿が描いてきた通り、祝祭日の政治は激しい衝突に彩られるようになっていくが、それがここ数年のような惨状を呈することになった背後には領有権や管理権と結びついた各関係主体の政治的な思考と行動がある。すなわち、本稿が描き出したことは、複数の一神教が共通した聖地を持つ限り、宗教儀礼をめぐる対立は免れ得ないという宿命論ではない。この事実は、今後の展望に僅かながらの希望を与えるものである。

注

- 1) 本稿はパレスチナ人のムスリムの視点を中心に扱うため、基本的にはハラム・シャリーフという呼称を用いることとする。ただし、ユダヤ教徒が主語になった議論においては彼らの信仰に沿って神殿の丘と呼ぶ。
- 2) 日本も含む非イスラーム圏では、ハラム・シャリーフの南側に建つイスラームの礼拝所をアクサー・モスクと呼ぶことが多いが、アラビア語の書籍やメディアなどではハラム・シャリーフ全体を指す言葉としてアクサー・モスクという呼称がしばしば用い

- 18) *al-Ayyām*, July. 26, 2014.
- 19) Ir Amim and Keshev, *op.cit.*, pp. 24–25.
- 20) Nadav Shragai, “To Pray or Not to Pray on the Temple Mount?” *Jerusalem Center for Public Affairs*, 2021 (<https://jcpa.org/article/to-pray-or-not-to-pray-on-the-temple-mount/> 最終アクセス：2021年9月28日).
- 21) Anshel Pfeffer, “In Jerusalem’s Holiest Site, These Modern Pilgrims Are Playing with Fire,” *Haaretz*, September.14, 2021 (<https://www.haaretz.com/israel-news/.premium.HIGHLIGHT.MAGAZINE-in-jerusalem-s-holiest-site-these-modern-pilgrims-are-playing-with-fire-1.10209633> 最終アクセス：2021年9月28日).
- 22) Shragai, *op.cit.*
- 23) Mu’assasa al-Quds al-Dawliya, ‘*Ayn ‘alā al-Aqṣā*, Beirut: Mu’assasa al-Quds al-Dawliya, 2012, p. 111.
- 24) Ofer Zalzburg, “Ramadan Confrontations Test Restraint on Jerusalem’s Holy Esplanade,” *ICG (International Crisis Group)*, 2016 (<https://www.crisisgroup.org/middle-east-north-africa/eastern-mediterranean/israelpalestine/ramadan-confrontations-test-restraint-jerusalem-s-holy-esplanade> 最終アクセス：2021年9月19日).
- 25) *al-Ayyām*, June.28, 2016.
- 26) Zalzburg, *op.cit.*
- 27) *al-Ayyām*, June.19, 2017.
- 28) *al-Ayyām*, June.6, 2018; June.8, 2018; June.9, 2018; June.10, 2018.
- 29) *al-Ayyām*, May.13, 2019; May.21, 2019.
- 30) Aḥmad Ṣaqr, “Khatīb al-Aqṣā Yudīn al-I’tidā’ ‘alā al-Mu’takafīn wa Da’awāt li-Shadd al-Riḥāl,” ‘*Arabī 21*, May.17, 2019 (<https://arabi21.com/story/1181421/> 最終アクセス：2021年9月28日).
- 31) *al-Ayyām*, May. 23, 2019.
- 32) Fayḥā Shalash, “al-I’tikāf bi-l-Aqṣā: ‘Ibāda Ramaḍāniya Yas’ā al-Iḥtilāl li-Inhā’-hā,” ‘*Arabī 21*, May.26, 2019 (<https://arabi21.com/story/1183536/> 最終アクセス：2021年9月28日).
- 33) *al-Ayyām*, May.27, 2019.
- 34) *Times of Israel*, “Hundreds of Palestinians Riot as Jews Allowed on Temple Mount for Jerusalem Day,” June.2, 2019 (<https://www.timesofisrael.com/palestinians-and-police-clash-as-jews-allowed-into-temple-mount-on-jerusalem-day/> 最終アクセス：

2021年9月28日).

- 35) *al-Ayyām*, June. 3, 2019.
- 36) Mu'assasa al-Quds al-Dawlīya, 'Ayn 'alā al-Aqṣā, Beirut: Mu'assasa al-Quds al-Dawlīya, 2019, p. 134.
- 37) *Mu'assasa al-Quds al-Dawlīya*, "Bayān Mu'assasa al-Quds al-Dawlīya: al-I'tikāf fī al-Aqṣā Sha'ra Islāmīya Lā Naqbal fī-hā Shurūṭ Aḥad wa Ḥurrās al-Aqṣā Hum Dir'-hu al-Ḥāmī wa Yajib 'Adam al-Zujj bi-him fī Muḥāwalāt Tafrīgh-hu min al-Mu'takafīn," May.14, 2019 (<https://alquds-city.com/index.php?s=news&id=31303> 最終アクセス: 2021年8月27日).
- 38) Ibhayṣ, *op.cit.*
- 39) 'Alā 'Abd al-Rahmān, "al-I'tikāf fī al-Aqṣā: Ma'raka Mu'ajjala ma'a al-Iḥtilāl wa Da'awāt li-l-Hashd," 'Arabī 21, May.21, 2019 (<https://arabi21.com/story/1182498/دش-ل-ل-تاوع-و-ل-ال-تح-ال-ع-م-هل-ج-وم-نك-ر-ع-م-ص-ق-ال-ا-ي-ف-غ-ال-ك-ت-ع-ال> 最終アクセス: 2021年9月28日).
- 40) *al-Ayyām*, Mar.16, 2020.
- 41) *al-Ayyām*, Mar.24, 2020.
- 42) コロナ禍においてはイスラエル政府が自国の感染症対策の指針をハラム・シャリーフの内部にも貫徹させようとする試みが見られた。例えば、2020年3月21日にはそこでの金曜礼拝が大人数の集会を禁じた規程に抵触するとして礼拝の監督者に罰金を科した。またハラム・シャリーフが一般信徒に再開放された6月以降も、マスク着用義務を怠ったという嫌疑でモスクの参拝者らに罰金を科している。Mu'assasa al-Quds al-Dawlīya, 'Ayn 'alā al-Aqṣā, Beirut: Mu'assasa al-Quds al-Dawlīya, 2020, pp. 159-160.
- 43) この決定はテンプル系運動の活動家からの激しい批判に晒された。彼らにとっては、ユダヤ教徒の権利が制限される一方でワクフ管理局のスタッフが聖地に継続して入場できるという状態は承服しがたいものであった。Mordechai Goldman, "Temple Mount Closed to Both Jews, Muslims over Coronavirus," *al-Monitor*, May.1, 2020 (<https://www.al-monitor.com/originals/2020/04/israel-jordan-palestinians-benjamin-netanyahu-king-abdullah.html> 最終アクセス: 2020年5月2日).
- 44) Nir Hasson, "After Israel, Jordan Talks, Custodian Closes Temple Mount to Worshipers over Coronavirus," *Haaretz*, March.22, 2020 (<https://www.haaretz.com/israel-news/.premium-israel-jordan-consider-closing-temple-mountain-to-worshippers-over-coronavirus-1.8699258> 最終アクセス: 2021年9月28日).
- 45) *Mu'assasa al-Quds al-Dawlīya*, "Mu'assasa al-Quds al-Dawlīya: 'Aqd Ittifāqāt

- hawla al-Aqsā ‘alā al-Mustawā al-Siyāsī Tarāju’ Ghayr Masbūq wa l’tirāf Ḍimnī bi-l-Siyāda al-Şahyūniya ‘alay-hi,” May.17, 2020 (<https://alquds-city.com/index.php?s=news&id=34226> 最終アクセス：2021年8月27日).
- 46) *Ma’an*, “al-Urdunn: Lā Ittifāqīyāt ma’a al-Iḥtilāl bi-Şha’n Ighlāq al-Aqsā wa al-Qarār al-Awqāf al-Quds,” May.18, 2020 (<https://www.maannews.net/news/2006701.html> 最終アクセス：2020年5月19日).
- 47) *al-Ayyām*, April.17, 2020.
- 48) Maysa Abū Ghazāla, “al-Aqsā bayna Muṭālabāt bi-Faṭh-hu wa Tawḍīḥāt li-Asbāb Ighlāq-hi,” *Ma’an*, May.10, 2020 (<https://www.maannews.net/news/2005917.html> 最終アクセス：2020年5月10日).
- 49) Asīl Jundī, “Raghma Ighlāq-hi bi-Sabab Kūrūnā: ‘Jamā’āt al-Haykal’ Taḥshad li-Iqtihām al-Aqsā Yawm 29 Ramaḍān,” *Qanāt al-Jazīra*, May.9, 2020 (<https://www.aljazeera.net/news/alquds/2020/5/9/انوروك-دوهي-الملك-ي-طالب-اصق-ال-اس-دق> 最終アクセス：2021年9月28日).
- 50) *al-Ayyām*, May.29, 2020.
- 51) *al-Ayyām*, September.17, 2020.
- 52) Wisām Muḥammad, “Najāḥ al-Maqdisīyīna fī Iḥqā’ al-Masjid al-Aqsā Maftuḥan wa Da’awāt li-l-Ribāt fi-hi wa Himāyāt-hi khilāl al-A’yād al-‘Ibrīya,” *Mu’assasa al-Quds al-Dawlīya*, September.18, 2020 (<https://alquds-city.com/news/35016> 最終アクセス：2020年9月19日).
- 53) *Mu’assasa al-Quds al-Dawlīya*, *op.cit.*, 2020, p. 152.
- 54) Maya De Vries and Laila Abed Rabho, “Ramadan in Times of Covid-19,” *UCL Blogs*, April.7, 2021 (<https://blogs.ucl.ac.uk/assa/2021/04/07/ramadan-in-times-of-covid-19/> 最終アクセス：2021年4月8日).
- 55) Mohammad Al-Kassim, “In Jerusalem’s Old City, Merchants Welcome Muslim Holy Month with Open Arms (Video Report),” *The Media Line*, April.14, 2021 (<https://themedialine.org/life-lines/in-jeruselems-old-city-merchants-welcome-muslim-holy-month-with-open-arms/> 最終アクセス：2021年4月15日).
- 56) *al-Ayyām*, April.11, 2021.
- 57) ICG (International Crisis Group), *The Israel-Palestine Crisis: Causes, Consequences, Portents*, 2021 (<https://www.crisisgroup.org/middle-east-north-africa/eastern-mediterranean/israelpalestine/israel-palestine-crisis-causes-consequences-portents> 最終アクセス：2021年5月16日).
- 58) *Ibid.*

- 59) Frank Andrews, “Al-Aqsa under Attack: How Israel Turned Holy Site into a Battleground,” *Middle East Eye*, May.12, 2021 (<https://www.middleeasteye.net/news/israel-palestine-aqsa-attacks-how-violence-unfolded> 最終アクセス：2021年5月13日).
- 60) *Qanāt al-Jazīra*, “‘Lan Tamrri’: Maqdisīyūn Yushakkilūn Mujassaman li-Qubba al-Şakhra min Mukhallafāt Asliha al-Ihtilāl,” May.10, 2021 (<https://mubasher.aljazeera.net/news/2021/5/10/سبق-لامس-جم-نول-كفش-ي-نوي-س-دق-م-اور-م-ت-ن-ل> 最終アクセス：2021年5月11日).
- 61) Andrews, *op.cit.*
- 62) *Mu’assasa al-Quds al-Dawlīya*, “Da’awāt ilā Ifshāl Iqtiḥām 8 Dhī al-Hijja ‘abra Shadd al-Riḥāl ilā al-Aqṣā wa al-Ribāṭ fī-hi,” July.17, 2021. (<https://alquds-city.com/news/37155> 最終アクセス：2021年8月27日).
- 63) *Qanāt al-Jazīra*, “Da’awāt li-l-Ribāṭ fī al-Aqṣā ba’da l’lān Jamā’at Istīṭāniya Mutatarrifa Iqtiḥām-hi fī 8 Dhī al-Hijja,” July.11, 2021 (<https://mubasher.aljazeera.net/news/2021/7/11/نال-ع-اد-ع-ب-ي-ص-قال-اد-ج-س-م-ل-اب-ط-اب-ل-ل-ت-ا-و-ع> 最終アクセス：2021年7月12日).
- 64) 2020年はユダヤ神殿崩壊日が犠牲祭の1日前にあたり、この年も1000名程度のユダヤ教徒が入構したが、2019年や2021年ほどの大規模な衝突には発展しておらず、パレスチナ人のお籠りへの呼びかけなども管見の限り確認することはできなかった。*al-Ayyām*, July.31, 2020. この点から考えれば、2021年の新たな試みは、ラマダーン月からの緊張の高まりという直近の文脈のなかで生み出されたものであったと言えるだろう。
- 65) *al-Ayyām*, July.19, 2021.
- 66) 国際エルサレム機構が2022年から23年にかけての両宗教の祝祭日に対応表の形でまとめていることは今後も祝祭日の政治が焦眉の課題であり続けることを予感させる。*Mu’assasa al-Quds al-Dawlīya*, ‘Ayn ‘alā al-Aqṣā, Beirut: Mu’assasa al-Quds al-Dawlīya, 2021, p. 81.
- 67) Pfeffer, *op.cit.*
- 68) Ziyād Ibhays, “al-Fajr al-‘Azīm: Min al-Rafḍ ilā al-Farḍ,” *Filastīn Ūn Lāyn*, February.19, 2020 (<https://felesteen.news/post/60362/ال-اض-فر-ل-ا-ن-م-م-ي-ظ-ع-ل-ا-ر-ج-ف-ل> 最終アクセス：2021年9月28日).
- 69) Asīl al-Jundī, “Şalāt al-Fajr fī al-Masjid al-Aqṣā: Munāfasa bayna ‘Ā’ilāt al-Quds li-I’mār-hi,” *Qanāt al-Jazīra*, September.17, 2021 (<https://www.aljazeera.net/news/alquds/2021/9/17/مس-فان-م-ي-ص-قال-اد-ج-س-م-ل-ا-ي-ف-ر-ج-ف-ل-ا-ل-ص> 最終アクセス：2021年9月28日).

(公財)国際宗教研究所

| | | |
|------|-------|------------------|
| 理事長 | 島藺 進 | 上智大学グリーンフケア研究所所長 |
| 所長 | 山中 弘 | 筑波大学名誉教授 |
| 常務理事 | 井上 順孝 | 國學院大學名誉教授 |
| | 星野 英紀 | 大正大学名誉教授 |
| | 三木 英 | 大阪国際大学教授 |
| | 弓山 達也 | 東京工業大学教授 |

『現代宗教2022』編集委員(氏名・現職)

| | |
|-------|-----------------------------|
| 島藺 進 | 上智大学グリーンフケア研究所所長 (編集委員長) |
| 黒崎 浩行 | 國學院大學教授 |
| 高瀬 航平 | 国際宗教研究所研究員 |
| 問芝 志保 | 国際宗教研究所研究員 |
| 永井 悠斗 | 国際宗教研究所研究員 |
| 藤野 陽平 | 北海道大学准教授 |
| 宮澤 安紀 | 国際宗教研究所研究員 |
| 弓山 達也 | 東京工業大学教授 |

現代宗教2022

2022年1月31日 発行

| | |
|-------|-------------|
| 編 集 | (公財)国際宗教研究所 |
| 印刷/製本 | (株)国際文献社 |

| | |
|-------|--|
| 発 行 所 | (公財)国際宗教研究所 〒165-0035 東京都中野区白鷺2-48-13 |
|-------|--|
