



Contemporary Religion 2014

現代宗教

2014

特集

老いに向きあう宗教



特集 老いに向きあう宗教

緒言『現代宗教 2014』編集委員会 3

対談 超高齢社会における尊厳死

—「宗教」の立場から考える—

.....戸松義晴／安藤泰至／司会・堀江宗正 7

老いを生きる〈わたし〉、他者、宗教

—エリック・H・エリクソンを手がかりに—

.....川島大輔 49

高齢化と宗教の老年学のおよび心理学的な考察

—「生きがい」と「自分らしさ」のダークサイド—

.....Masami Takahashi 69

あいりん地域における単身高齢生活と死

—吊いの実践を中心に—

.....白波瀬達也 91

老年期の後継者

—昭和一ケタ世代から団塊世代へ移りゆく宗教指導者と信者たち—

.....川又俊則 115

教団の維持・存続と少子高齢社会

—信仰継承に着目して—

.....猪瀬優理 139

新宗教における高齢化の問題

—老後の経験の諸相—

.....アイリーン・バーカー／翻訳・高橋原 159

継続特集 3.11 後を拓く

3.11 以後の宗教の取組み

.....川上直哉 201

復興の困難さと神社神道

.....黒崎浩行 227

学術動向

宗教の起源・再考

—近年の進化生物学と脳科学の成果から—

.....中野毅 251

特集 老いに向きあう宗教

老いに向きあう宗教

『現代宗教 2014』編集委員会

日本は2007年に超高齢社会（65歳以上の人口が21%を超えた社会）に突入し、大きな変化、深刻な問題に直面しつつある。それは宗教団体にも少なからぬ影響を及ぼしつつある。

東日本大震災の直前には、「無縁社会」や「孤族」などという言葉がメディアを賑わせていた。これらは単身高齢者の経済的困窮や孤独死の増加を指すものであった。宗教界もそのような状況の改善に関心を持っていた。国際宗教研究所においてもシンポジウム「無縁社会と宗教者—新しいネットワークの創出—」を2011年2月に開催している。このような社会状況は震災とともに消え去ったわけではない。むしろ、ますます深刻になっていると言えるだろう。

それに加えて、尊厳死法制化の動きが見られ、一部の政治家から高額医療費削減の効果がほのめかされている。医療者の間では、延命措置を停止しても殺人罪に問われないための方策が議論されている。痛みは取り除くが、意識が戻らない可能性が高い鎮静（セデーション）という措置は実質上の安楽死として機能している。ガンなどを積極的に治療せずに「自然死」させることを勧める本、また後期高齢者の認知症患者に人工栄養をおこなわず「平穏死」するように勧める本などが数多く出版され、支持を得ている。国民の8割は延命治療を望んでいないという世論調査の結果もある（朝日新聞、2010年11月4日）。他方、安楽死を法

制化した諸外国で治療そのものが消極的になっており、命の選別がなされているという実態も報告されている（児玉真美『死の自己決定権のゆくえ—尊厳死・「無益な治療」論・臓器移植—』大月書店、2013年）。これらの問題に対して、高齢信者を多く抱える教団は高い関心を抱かないわけにはゆかない。学問的にも調査や議論を進める必要があるのだが、まだ十分とは言えない。

高齢化は社会の問題であるだけでなく、宗教教団の問題でもある。信仰の継承や後継者問題は、伝統宗教ばかりでなく、創設から長い年月を経た新宗教も直面している問題である。かつてないほどの長寿が実現した結果、層の厚い高齢世代が主導権を長く握り、若年世代のニーズと乖離して若い信者の減少を招き、信仰の継承がなされないまま他界してゆくというシナリオも、考えられないわけではない。

一方、高齢化を「問題」としてばかりとらえる視点の貧しさにも注意したい。高齢化を問題とする言説は、世代間対立を煽り、社会保障を切り詰め、経済成長によって切り抜けようという支え手世代の生存戦略と密接に関連している。だが、実際の高齢者にとって、「老い」は宗教性を高める契機でもある。親しい人の死に直面する機会が増え、自らの死生観の問い直しを迫られる。また自らの死への直面とともに、スピリチュアルな次元への関心が増す。高齢化と信仰率、ないし宗教伝統への再接近の相関は、宗教意識調査の定説である。だが、現代における老いゆく人の宗教的経験についての学問的な調査は意外なほど進んでいない。

とはいえ、「宗教を信じる」割合は、以前ほど加齢と比例するような高まりを見せていない。たとえば、昭和一桁世代が50代以降から4割程度をキープするのに比べると団塊の世代は3割程度である（統計数理研究所の国民性調査など）。他方、宗教伝統に依拠しない新しい葬送の形や死生観が模索され、また宗教を信仰するには至らないまでも教養として学ぼうという知的関心は高まっている（宗教を解説する新書の売れ行きなど）。現代の高齢者は、かつてない長寿という条件のなかでどのような

宗教性、スピリチュアリティを形成してゆくのだろうか。それに宗教の知恵は答えられるのか。それとも捨てられるのか。あるいは、新たな宗教の知恵が積み重なるのか。

いずれにしても、いま出現しつつある「新しい老い」と宗教との関わりを、様々な予兆から正確に理解し、学問的かつ多角的に考察することが、宗教と文化と社会の成熟および深化に資することになるだろう。このような見通しのもと、人間にとってきわめて自然だが、人類にとって新たなチャレンジでもある現代の「老い」に、宗教がどのように向きあうかを考える材料を集約し、世に問いたい。それが本特集「老いに向きあう宗教」の目指すところである。

(文責：堀江宗正)

対談 超高齢社会における尊厳死

—「宗教」の立場から考える—

戸松 義晴¹

安藤 泰至²

司会：堀江 宗正³



¹ とまつよしはる：浄土宗総合研究所・主任研究員

² あんどうやすのり：鳥取大学医学部・准教授

³ ほりえのりちか：東京大学大学院人文社会系研究科・准教授

超高齢社会に突入した日本は、今後「大量死社会」に突入するだろう。そのような状況のなかで尊厳死問題が再び形を変えて登場しつつある。それに対して、宗教界や宗教研究者はいち早く、弱者切り捨てなどの問題があることを表明してきた。本稿は、超宗派的な意見の取りまとめ作業をおこなった経験のある戸松と、生命倫理と宗教哲学にまたがる論考でこの問題に取り組んできた安藤との対談の記録である。尊厳死よりも尊厳ある生を送ることができるようにすべきであり、尊厳死法制化よりも、尊厳ある生のためのコミュニケーションを重視するべきであるという点で、両者は一致した。他方、宗教には潔く死を受容するようにすすめる面と、死の悲しみに生前から関わり続けようとする面の二面があることも対談から見えてきた。尊厳死を望む社会的風潮のなかで、高齢者に関わり、生死の連続性に立ち会う場を維持することに、宗教者も宗教研究者も配慮し続ける必要があることが確認された。

宗教と医療現場との往復

堀江 本日は、「超高齢社会における尊厳死—『宗教』の立場から考える—」というテーマで、安藤泰至先生と戸松義晴先生にお話をうかがいたいと思います。最初にお二方からそれぞれ、これまでどのようにこの尊厳死と宗教という問題、加えて高齢化や老いの問題に関わってこられたのかを、お話しいただきたいと思います。まず戸松先生のほうからお願いしたいと思います。戸松先生はこれまでも尊厳死の問題に関する諸宗教の意見を取りまとめたりすることがあったとうかがっているのですが、その辺をご紹介しますでしょうか。

戸松 私は 1953 年（昭和 28 年）に寺の長男として生まれまして、跡

を継いで浄土宗の寺院の住職をしております。特に尊厳死ですとか、臓器移植など医療におけるいのちの問題に関わるようになりましたのは、現代社会における寺院・僧侶の役割を考えるようになったからです。僧侶の資格をとるために仏教のことを勉強しましたが、現場とのギャップといいますか、教義と葬儀・法要中心の現実の仏教の役割に思い悩みました。それで、大学院の博士課程が終わった後に、ハーバード大学の神学校へ留学して、神学修士課程でエンゲイジドブディズムと応用神学を学びました。そのなかで宗教がどのように死の問題、あるいは生命倫理の諸問題に関わるのかを、理念的にだけではなく具体的に、ケーススタディ、フィールドワークあるいは医学部のインフォームドコンセントのロールプレイの授業等を取りながら勉強しました。

帰国後、僧侶として檀信徒の方々の葬儀をおこなうに当たり、本人にとりましても、その家族にとりましても、どういう形で死を受けいれているのかというところに、私自身関わらざるをえないという思いがありました。現代社会では、死を一つの事象（出来事）として点でとらえ、それより前は医療、以後は宗教、特に仏教に関わるというように、役割が分断されています。しかし、患者やその家族にとっては、生の連続性（プロセス）のなかに死があると思います。

そういうなかで、仏教者が医療や看取りの現場でどういうことをしているのか、日本をはじめ、アジアや米国・ヨーロッパなど世界中の仏教者がどういう風に取り組んでいるのかということを、浄土宗総合研究所で5年間のプロジェクトを組み、現場へ参りまして調査・研究・シンポジウムをおこない、一つの成果として本にまとめました^①。また、超高齢化、多死社会に向かう日本の社会のなかで延命治療の中止あるいは不開始ということを具体的に法制化するための尊厳死法案（仮）が、いま尊厳死法制化を考える議員連盟によって具体的に検討されています^②。

（財）全日本仏教会の事務総長、（財）日本宗教連盟の事務局長として、宗教界、特に仏教界として、どのようにいのちの問題、尊厳死の法制化の問題に対応するべきかなどを公開シンポジウムや研究会を開催して考えてきました。以上でございます。

堀江 去年そのシンポジウムがありましたが、その話はまたあとでうかがいたいと思います。それでは安藤先生、これまでの経歴と、尊厳死問題への関わりについて、よろしくお願いします。

安藤 私ははじめ京都大学で宗教哲学を勉強しました。宗教哲学というのは特定の宗教について研究するのではなくて、人間が宗教的な存在であるとはどういうことかについて思想的、哲学的に研究する。そういうことをずっと 30 代半ばくらいまでやっていたのですが、今から 17 年前に医学部にたまたま就職することになりました。別に生命倫理学だとか医療倫理学に業績があったからとかそういう研究をしていたからということじゃなくて、たまたまそういう職場についてしまった関係で、それからいわゆる「生命倫理学」の言説を勉強するようになったんです。その時に非常に違和感を覚えたというのが私の現在の研究の出発点なんです。

一口に生命倫理学といってもいろんな立場があるんですけども、私が疑問に思ったのは、英米圏でおこなわれている生命倫理学というのは自己決定とか自律（オートノミー）というのを中心としているということ、そして生身の生きている人間をきちんととらえるのではなく、むしろ非常に抽象的な人間像に基づいているということです。

また、生命倫理学（バイオエシックス）の主流はどちらかというと、そういう先進的な医療技術だとか生命操作技術に対して、「こういう反対論もある、こういう倫理的問題もある」という具合に事前に問題点を出しておくことで、「そういう倫理的問題についても考慮しましたよ、対処しましたよ」というお墨付きを与えるような、なにか初めから先進技術を進めるという結論が決まっていて、それに対する手続きを整えるような形で生命倫理の問題に関わってきたわけですね。そこに私は非常に違和感を覚えたのです。というのは、今の我々の生と死というものがいろんな意味で医療に絡め取られて、その枠内でコントロールされているという現状のなかで、実は本当は我々が問わなければいけない問い、

すなわち「いのちとは何か」とか、「生とは何か、死とは何か」、これは宗教的な問いでもあるわけですが、そういう問いを棚上げにしたままで、人権といったものが単なる手続きとして確認されているだけだったからです。そのような生命倫理学の現状に疑問を感じました。

尊厳死よりも尊厳ある生を —点としての死と連続性としての生死—

安藤 そこから私は、たとえば尊厳死といった特定のテーマというよりは、脳死臓器移植や生殖補助技術、出生前診断なども含め生命倫理で扱われるいろんなテーマにまたがって、生命倫理（学）の言説を批判的に問題にするという形でずっとやってまいりました。尊厳死については、私の生命倫理での処女論文である「人間の生における『尊厳』概念の再考」（2001年）^③でも扱ったのですが、なにか死だけを特別扱いするのはやはりおかしいだろうと思います。本来だったら尊厳ある死に方というのは尊厳ある生き方の延長線上にあるものなのに、それがひっくり返ってしまっているという現状を批判的に問題にしたいと思っています。

堀江 先に進む前に今の話を少し説明してもらったほうがよいかと思いますが、生の尊厳を問題にせずに、死の尊厳だけで帳尻を合わせるような状況があるということですね。それは具体的にいうとどういうことなのでしょう。

安藤 まず、「死」という言葉に二つの違った意味、次元があると思うんです。一つは「点としての死」、すなわち生きている人がある時点で死にましたという意味で、「死亡」と言い換えてもいい。もう一つは、たとえばその人がどういう風に死んでいったかというような「プロセスとしての死」、もっと時間の幅をもった、場合によっては何年というような時間を含んだ「死」の次元です。「尊厳死」という言葉自体が非常

に曖昧なんですけれども、後者の意味で尊厳をもって死にゆくプロセス、死に至るまで尊厳をもって生きるという意味での尊厳死、これには誰も反対する人はいないと思いますが、死亡の時点までは我々は生きているわけですから、実はそれは死に方ではなくてむしろ「尊厳ある生き方」を死に至るまでどうやってサポートするかということにかかっているんですね。

ところが今「尊厳死」として語られていることは、具体的には延命治療の不開始（手控え）や中止だとか、場合によっては医師の幫助による自殺（PAS）とか、積極的安楽死までも「尊厳死」という名で語られることがあるわけですけども⁽⁴⁾、それらはむしろ尊厳を保つために死を選ぶ、つまり尊厳が保たれていないような生の状態があつて、それを避けるために死ぬことによって尊厳を守るとか尊厳を保つという、そういう形なんです。実は、そういった尊厳がないような状態で生きているという場合、そこには医療に欠陥があつたり、ケアやサポートが足りなかったりするせいで尊厳が保てないということがあるわけです。そうすると本来やるべきことはどうやってその人の尊厳ある生を支えていけるかという議論であるはずなのに、そういう尊厳のない状態だったら死を選んでも構いません、あるいは死にたくなって当然なんだから、「死にたい」と言ってる人については死なせてやったほうが人道的ですよ、という言説は、なにか一步そこを飛び越えてしまつて、医療やケアの不備を逆に正当化するような働きをしていると思います。

尊厳死賛成派の人たちは、たとえば医者ほっとけば限りなく延命のほうに向かうんだというような認識をしている人が多いのですが、現在のはけしてそうじゃないんです。過剰な医療に向かう傾向より、むしろ本当に必要な医療が受けられない人が多いことのほうが問題だ、というのが私の現状認識です。

そういう状況のなかで「尊厳死」が出されてくるのは、やっぱり医療費の削減であるとか、医師の免責という目的が大きいですね。実際、日本では医師も看護師も恐ろしいほど数が足りないわけで、十分なケアも提供できないなかで、医療者がそういう生死に関わる重大な決定につい

て、患者やその家族との濃密なコミュニケーションをとる余裕がない。そうした医師あるいは医療者がもう本当にお手上げになっている状態で、尊厳死のような言葉が出されてきているというのが現状だと思います。

戸松 先ほど自己紹介のなかで言い忘れたのですが、5年間、慶應義塾大学医学部の自主選択科目を2講座担当し、医学部3年生と「死ぬ」ということを共に学びました。たとえばホスピスで看取りをしている宗教者、緩和ケアの医師、家族を亡くされた遺族で医師との間で辛い経験をされた方々にお越しいただいて、学生と議論をする授業をしました。他の講座はインフォームドコンセントのロールプレイで、末期がんなど悪い知らせを伝える、あるいは医療過誤があった時にどのように患者さんに理解してもらうかなど、患者役として俳優を招き、治療だけでなく患者や家族のところに寄り添うことの大切さを共に学びました。

授業のなかで非常に痛感しましたのは、いま安藤さんがおっしゃられたように、現場では医師も自分の思いにかかわらず、一つの医療制度のなか、また病院には経営というものもありますし、そういう構造のなかで、自分の思いにはそぐわない形でもそのシステムで医療が実際におこなわれていることもあるということです。では何が悪いのかというと、これは単一的な問題ではないと思います。

死との関わりについて宗教者の立場から私どもの自省の念を込めて言いますと、近年になって宗教者が、特に仏教者の場合、亡くなってからはじめてご連絡をいただいて、それからその後の葬儀法要を執りおこなうことが役割であると考えられてきた経緯がございます。ところが昔は、死を迎えようとしている方がいると僧侶は呼ばれて、その臨終にも立ち会っていたわけですし、日常生活のなかでも関わりが密接だったわけです。今は分業化が進んでいて、病気になった時は医療者、介護は福祉関係者、それから亡くなった後は宗教者が関わる。国の所轄庁も「死」に関して取り上げてみても、みんな分業化されていて担当が違う。

そういうことで、おっしゃられたように「死」や、亡くなった後のことも点になってしまっているのです。本来、継続性と関係性のなかで起

こってくるはずの「死」を含めた前後のことが、やはり点になってしまっている。私は宗教者として特にこの死の問題、それからいま安藤さんがお話になった問題を、点でなくて連続性のなかで考えなければならぬと思っています。いま、「いのち」ということを考える時、死を点でとらえそれのみを見るのではなく、その前のプロセスにもどのぐらい宗教者が関わってこられるのか。それは何も看取りとかそういうことだけではなくて、人々の日常生活のなかの色々な問題に、宗教者なりにできるところで関わってこなかったことが問題なのです。普段から関係を持っていなければ、お檀家さんだって、病気になった時に相談に来ようにも来られないし、臨終の時は伺いますよといっても、そういう連絡もなかなか来ない。同様に、やはり国民が、私たち一人ひとりが自分の死の問題を普段から考え、たとえば医療の事前指示書であっても、自分だけでなく、やはり家族や周りの人と相談し、あるいは医療の問題であれば掛かりつけの先生と、ちゃんと話してお互いの信頼関係を築いていけば、おそらく、色々な問題はあまり起こらないでしょう。

私が非常に大事だと思うのは、宗教者と信者や一般の方、あるいは医療者と患者さん、そういう信頼関係が崩れると、結局どんなシステムを作っても、なにをやってもそれが働かないということです。このような問題が起こってくるのも、今まで「いのち」の問題を避けてきた傾向があったからだと思います。最近やっと「終活」ですとか色々言われてきていますけれども、そういうなかで、やはり自分のいのちは自分だけで考えるのではなく、周りの方と共有し、医療者や宗教者とも関係性をもつこと、関わりをなかで考えることが重要なことではないかなと感じています。

堀江 そうしますと、尊厳死の前に尊厳ある生を考えた時に、医療とそれから宗教者が関わってきたことが分業してしまって、みんながバラバラになっているということですね。この分業自体は仕方ない面もあるとして、しかし協力していかなければならないということがわかりました。

尊厳死法制化よりも 尊厳ある生のためのコミュニケーションを

堀江 そうしますと、お二方は尊厳死を法制化すること、尊厳死法案には具体的に二つの案が出されていて、第1案と第2案がありますが、それらについては反対に近いということでしょうか⁽⁶⁾。

安藤 尊厳死法案自体には私は反対ですけど、じゃあ延命治療の不開始とか中止に全面的に反対かというそうではないです。その是非は基本的にはケースバイケースだと思いますし、皆さんおっしゃっているように、実際の医療現場では既におこなわれているわけです。ただ、非常に問題があるのは、本来そういった決定の前提となるべき本人の意思というのがあいまいなままで、医療現場の都合だとか、医師の恣意的な説明だけで、本人も家族も十分に納得しないままでそういうことがおこなわれているという現状です。

たとえば法制化することで、医師の免責ができるということが言われるんですけども、現実的に医師が訴えられるというような場面を考えると、患者本人および家族との十分なコミュニケーションがとれていないようなケースがほとんどであって、それをきちんとやっているのに医師が訴えられるなんていうことはまず考えられない。もちろん親族や親戚同士で意見が割れるというケースはありえるんですけども。

そうすると、さっき言ったように実際には医師や看護師の数も少なく、ほとんど一杯一杯の状況にあるなかで、死にゆく人の尊厳ある生をどうやってサポートするかについて、医師も看護師も悩みながらそこに関わっていくという本来のあり方自体が消し去られてしまって、尊厳死法制化によって、とにかく書類で意思確認しましたという形だけを整えさえすれば、延命治療の不開始や中止によって患者を死なせても問題ありませんよ、とでもいうように形式的に進められていく。それはすごくいのちが軽くなってしまうということだと私は認識しております。



戸松義晴氏

堀江 戸松先生は具体的に宗教者の尊厳死法案に関する意見をまとめられた機会があったようですが、それはどのようなものなのでしょうか。

戸松 私は、昨年（平成 24 年）10 月に日本宗教連盟が主催いたしました

た「いま、尊厳死法制化を問う」というシンポジウムに宗教界の代表ということで出ました^⑥。実は、そういう尊厳死の問題について、海外ではどうなのか、色々な論文を読んだり勉強したりはしてきたのですが、じゃあ日本の宗教団体はどうなのかということを把握していなかったもので、これを機に色々調べました。すると、最初の脳死臓器移植法案もそうだったのですが、改正臓器移植法が出る時に、宗教界が問題視したことがわかりました。臓器移植ということよりも、特に「脳死」が法律で規定されることについてです。この時は、ほとんどの宗教団体が改正臓器移植法案には反対をいたしました。ちょうどその前後に、この尊厳死の問題もいくつかの教団から意見の表明があったりはしていました。

けれど、特に今回の尊厳死法案に関することは、ほとんど意見が出ていないようです。それは、まだこの尊厳死法案について、議員連盟としても、公式な法案としての議論や公聴会などの手続きをとっていませんので、それを取り上げて意見を表明するということには至っていないということだと思います。

ただ、宗教団体の考えについては、読売新聞の大阪版でアンケート記

事が掲載されています⁷⁾。このアンケートによると、仏教系や、キリスト教系、新宗教系を問わず、ほとんどの教団が消極的反対、慎重に進めべきだという表現でした。明確に反対されているところは2団体あります。それから賛成しているところはありませんでした。ですから宗教界といたしましては、現状において、やはり尊厳死という「死」の問題を法律で規制することに関しては、それぞれの宗教宗派の死の概念や、教義の根幹に関わることであるため、そういう意味で、法制化して画一的に「死」を規定することに対して、反対する傾向が強いようです。

それともう一つは、尊厳死の法制化によって、難病をかかえた一部の方たちに大きなプレッシャーを与えたり、具体的にいのちの危機に関わったり、あるいは生きる意味に対して否定的な考え方を与えてしまうという危険性があります。やはりそういう人たちの立場に立ったところから問題を考えることが大切で、おそらく非常に慎重に進めるべきだということの表れだと思います。特に、安藤さんがお話になったように、延命治療の中止そのもの、あるいは不開始とかに関しては、だいたい宗教界におきましては、改正脳死臓器移植法案の時もそうですけど、最終的に個人の自己決定権が、社会の公益、倫理、道徳に反しない限り、それが尊重されるべきだということが多いように思います。ほとんどの宗教団体がそうです。

堀江 そうしますと、懸念材料として一番大きいのは、弱者の切り捨てやいのちの選別を招くという問題ですよね。あと、これは記事のなかで紹介されている浄土宗の見解ですが、「尊厳死」という呼称自体に「延命治療の停止による死を美化する価値基準を含み、一般的な呼称としては適当でない」という指摘もありますね。

戸松 尊厳死という言葉がきれいに聞こえますが、現実の医療の場面ではそうではないのです。それからもう一つ、私が個人的に一番感じたのは、まず違和感ですね。尊厳死ということではありますが、内容は医師の訴追を逃れるという意味合いが強いのです。現実には、たとえば医

師は善意でやったことを訴追されると自分を守ろうとしますから。患者さんの利益よりも、やはり手順にそっているかとか、法律に違反していないかとか、訴追されないかとか、そういうことが今は確かに優先されてしまっている。しかし、その医療訴訟については、たとえばアメリカの場合もそうですし、日本でも、私はいま病院の倫理委員をやっていますので、実際に見てみると、やはり医療過誤はなくならないと思うのです。どんなに技術が進んでも、それは個々によって色々な反応やデータが違うので簡単には医療過誤はなくならない。

ところが、明らかな医療過誤の場合であっても、誠意を持って一生懸命やっていると患者さんの家族からお礼の手紙がきたり、逆に手落ちがなくても信頼関係が崩れたりすると、患者さんやご家族の方から、馬鹿にされたとか嘘をつかれたとか、そういうクレームがあり、訴追までもっていかれるということがある。だとすると、この尊厳死の問題も信頼関係を構築しながら進めていかないと、これは医療界にとっても、それから、それを受ける私たち国民にとっても、不幸になるのではないかと感じました。

死に関する問題、そこには本当は宗教者の役割があるはずなのに、宗教者はそれを果たしてこなかったという点も反省材料です。浄土宗ではこれからそういうところに取り組んでいこうとして、実際の取り組みも始めています。

宗教者と医療者と法案とのギャップ

堀江 医療者と宗教者の取り組みについて考える際に、関係するかもしれないと思うのですが、今回の対談のために私のほうで事前に「宗教立の病院を対象とする『高齢者と尊厳死』についてのアンケート調査」をおこないました（末尾資料を参照）。様々な資料から全国で 50 の宗教立の病院をリストアップし、尊厳死と「老い」についての意見を問うアンケートをおこないました。残念なことに回答率があまり高くなって

18%でして、実数でいうと 9 つしか返ってこなかったという結果になります。ですからこれをもって宗教立病院の一般的な傾向とすることはできませんが、せつかくなので、尊厳死法制化についての見解をご紹介しますと、「法制化されることで訴迫の不安なく患者の意志を尊重できるので賛成である」という項目に○をつけたのが 67%でした。それ以外の理由で賛成であるというのは 11%で、その理由としてはリビングウィルを尊重できるようになるというものがありました。つまり、訴迫の不安があるから賛成なのではなくて、患者のリビングウィルであればそれを尊重するんだということです。

いずれにせよ、宗教立病院の医療者の 8 割近くが尊厳死法制化に賛成という結果になりました。この調査では病院名を公表して答えているところもありますし、匿名で答えているところもあるんですが、宗教立の病院であっても、医療の現場で働いている人たちは尊厳死法案に賛成する人が多いという結果になります。これについてはどのようにお考えですか。

安藤 どういう方が回答されているかによるのですが、病院にアンケートを送ったということで、やっぱり病院に勤めている医療者が答えているわけでしょうね。そこで問題なのは、じゃあ医療者だから終末期の医療の現実をみんな知っているかというのと、実際には知らないということです。一つには医療者独特のものの見方というのがあって、それは非常に偏っているということ。それから病院のなかの医療でできることには非常に限界があるわけで、死にゆく人のケアについては病院以外、医療以外のところで実際にできることがいっぱいあるんですけど、病院勤務の医療者はそういうところに目が向いていないというのがあると思います。

病院でできる医療についてすら、医療者だからといって知識が十分なわけではない。たとえば高齢者が自分の口からものを食べられなくなった時に、胃瘻^{いろいろ}⁽⁸⁾のような形で人工栄養補給をするかどうかという際に、胃瘻をするともう不可逆で死ぬまですっとそのままだと思い込んでいる

人が多いのですが、実際はいったん胃瘻をつけることで体力が回復してまた口から食べられるようになる可逆的な人もいます。その見極めは高齢者の医療にかなり経験を積んだ人でないとできないのに、なにか「胃瘻」イコール人工的な不自然なものでずっと生かされているというイメージだけが先行している。そういったイメージは一般の人だけでなく、ほとんどの医療者も同じだということです。

もう一つは、人工的な延命は何がなんでも悪いというような方向に今行こうとしているんですけど、延命治療の意味合いは病気によってもぜんぜん違うわけです。たとえば私が知っている ALS（筋萎縮性側索硬化症）の患者さんで、人工呼吸器をつけて車椅子で、ほとんど目くらいしか動かせないという人がいるのですが、その人は文章を書いたり海外の学会で発表したりとか、そういうことを自由にやっているんですね。人工呼吸器のような延命のための装置がなければ文字通り生命を断たれてしまうような人が、そうやって生き生きと活動できているんです。そうすると、なにか延命治療自体が悪いとか、非常に不自然なものであるという画一的なとらえ方はやっぱりよくないだろうと思います。なのに、医療者のほとんどは病院のなかでの現実しか見ていないので、重い障害を持っていてもそうやって生き生きと活動していつてらっしゃる方の実際の生活をほとんど知らないのです。病院のなかだけしか知らない。

戸松 実際いまの医療の現場で、延命治療の中止とか、それから不開始が問題になるのはどのような場合かということです。たとえば、おそらく治療の現場においては、癌の場合はある程度どのくらいの余命が大体想定できるし、目に見えていろんな機能が弱っていくなかで、延命治療している現場はほとんどないと思います。この場合は、患者さん本人、ご家族、あるいは医療者も、ある程度共有ができています。ですから、そういう場面で、この法案が必要になることはあまりないと思います。本当に必要になるのは、おそらく急性期の患者さんで、たとえば循環器の停止があったとかで、人工心肺をつけた場合、あるいは胃瘻の場合も、明らかに体力が戻れば回復の見込みがあるということで、一応見込みで

始めた場合に、止められないという問題はあるかと思います。ただ、実際に、その案件がどのくらいあるのか、要するに、いま病院では手順がだいたい決まっていますから、そういう場合は病院の倫理委員会に申請をしておこなうとか、在宅での看護や介護の場合は実際には阿吽の呼吸で医療がおこなわれているのが現状だと思います。そういう意味では、既に国（厚生労働省）のガイドラインで、または、医師会、それから日本老年医学会、日本救急医学会等で、終末期医療のガイドラインが大体できていますから、そのガイドラインの手順にきちっと沿っていけば、そんなに問題は起きないと思うのです。医師が一番恐れているのは訴追がおこなわれることです。裁判に際しては膨大な資料を出さなきゃいけないし、自分のキャリアにも傷がつきますから。であれば、訴追されないことを担保するために、ガイドラインできちっと進めていけばいいのです。

経済産業省の「安心と信頼のある『ライフエンディング・ステージ』の創出に向けた普及啓発に関する研究会」に私は委員として携わりましたが、その際におよそ 4000 人を対象に死（ライフエンド）のことに關して調査をおこないました⁹⁾。その結果、実際に死の準備、あるいはリビングウィルの表明をしている方はもう極端に少ないのです。それから尊厳死協会に入っている方も 0.5%しかいないという現状があります。そのなかで、要するにまだ多くの国民には、リビングウィルをどう考えるか、どう表明するかという準備がないなかで、法制化だけが進んでいくことが一体よいことなのか。確かに医師の立場であれば、不本意な訴追を恐れるということはいくつもあります。だからといって、法制化することで訴追を逃れ、それではじめて安心して患者の意志に沿った医療ができるということではなく、患者と信頼関係を築きながら、患者の希望に沿って治療を進めれば、当然訴えられることはないわけです。そういう意味では、本当に法制化が必要なのだろうかということを、私も色々な現場で感じております。信頼関係があればこういう問題が倫理委員会に上がってくるということはあまりないですよ、正直言って。現在ほとんどの病院では、患者さんとご家族に対して入院する時に希望を聞いて

いますから、それに沿って手順に従いちゃんとやっているという現状があるので、私は訴追とかそういう案件はそんなにないのかなと思っています。確かにそういった部分について、医療の現場と法制化に関わる一部の方たちとの認識のずれがあるのかなと思います。

その背景には、やはり言いにくいことですが、先ほど安藤さんが言われたように、医療費削減の問題とかあるのかもしれません。こういう法案については委員会を開き、皆さんから意見を聞きながら進んでいくようなところがありますが、私としては、やはり最初の素案を決める段階で宗教者を入れるべきだと思うのです。今まではどちらかというと宗教者は委員になかなか入らないので。宗教案件っていうのは非常に国のほうも扱いにくいようです。憲法第 20 条「信教の自由」や、第 89 条「公の財産の支出又は利用の制限」とそれらの条文を根拠とした政教分離の原則など色々な問題がある⁽¹⁰⁾。ですが、そこに宗教者が参加し意見を積極的に述べていくことが、実は国や国民、あるいは社会にとっての公益に叶うという関わり方、ただ反対するのではなくて、反対するのであればその対案をちゃんと出す、要するに取り組みをちゃんと示すということをしながらやっていかなければならないということを痛感します。

堀江 その、たとえば対案というのは戸松さんのほうでは具体的には何か？

戸松 たとえば、改正脳死臓器移植法案の時にも私たち宗教者は反対しましたね。そうすると病院でいつも言われるのは、ホンネで言われますが、「戸松さんたち宗教者はいいですよ。高みの見物だから。私たちはやっぱり現場で直面しているわけで。そうするとその難病の子供を助けたいという母親の気持ちもよくわかる。それからやっぱりなんとかして助けたいというドナーの家族の思いもわかる。そういうなかでも助からない方がいたらどちらに最善を尽くすのか。そういうシステムを整えるのが、仏教の慈悲の、あるいは菩薩の思想じゃないですか」って言わ

れると確かにその通りですよ。なぜそういうことを言われるかという
と、いつも宗教者は、意見は言うけどその現場には関わってこないし、
実際関わってきていない。つまり、本当の意味でその方たちの悲しみだ
とか思いというものを受けとめきれていないし、反対するだけで無責任
だと。そういう思いが医療者の間に非常にあるのだと思います。

だとすると、私たち宗教者は、そういった場面に一緒に関わることに
よって、たとえば延命治療の不開始についても、患者さんのお話を一緒
に聞いたりとか悩みの相談にのったりして宗教者が求められているとい
う現状があれば、当然宗教者にも終末期医療に関する委員に入ってもら
って、国の制度を決めていきましょう、ということになる。対案ではな
いのですが、具体的に関わっていくということが大切なのに、現状では
それがなされていないのです。

「宗教の立場」の二面性

—死の受容を促す宗教、死の悲しみに寄り添う宗教—

戸松 そういったなかで、私たち浄土宗がいま実際に進めていますのは、
いわゆる「終活」としてのエンディングノートであり、これは非常に大
切な問題だと認識しています。自分らしい死を迎えるのだといって自分
の思いだけで勝手に決めてしまうような自己中心的な死が認められてい
くというのは、仏教徒としてあるべき姿に一番反していますから。本来、
人は関係性のなかで生まれて関係性のなかで亡くなっていくのが仏教の
考え方なのです。そういった関係を紡いでいくということの大切さを、
浄土宗のお寺から檀信徒の皆様に伝える。死をパーソナル（個人的）な
問題として片づけてしまうのではなく、ご家族や親しい方とお互いに話
し合って関係を紡ぎながら共有する問題なのだと言信する取り組みを進
めています。そして、この先死を迎えるまでどのように生きるのか、死
という一つの通過点を見据えながら、どうやって生きていくのかを考え
ていただく。まさに「尊厳ある生き方」ですね。

尊厳は亡くなる人だけじゃなくて、同時にご家族にもなくてははいけないわけですね。要するに、亡くなる人だけに尊厳があり得るということではなくて、また医療者にも同様になればいけないのだと。そういう思いをつないでいくために、私たちができる手助けとして、檀信徒との関係性を通して「生」とは、本当に生きるとはどういうことかを共有していく大切さを伝える必要があるのです。そのツールとして「縁（えにし）の手帳」という名前で、いま、もうかなりできてきましたが、それを先ずはお寺さんに配布して、特に住職の奥様方の意見を聞いた上で、来年度に各寺院でそれぞれ使っていただくように進めています。これは配って終わりではなくて、必ずコミュニケーションを取りながら関係を紡ぎ、共有し、そういうなかで医療のこと、介護のことを一緒に考えていくことを目指しています。

堀江 今ご紹介されたのは浄土宗の取り組みですが、今回の病院へのアンケートの回答はキリスト教の方が多かったんです。そこでも、患者との間のインフォームドコンセントを含むコミュニケーションが非常に重要であると強く言いながら、法制化には賛成するという方が結構いらっしゃるんですね。ですから、法制化の社会に与えるインパクトとは別に、尊厳死の一步手前の尊厳ある生を十分なコミュニケーションの下にケアし、その延長線上に「尊厳死」と呼ばれるものが選択されることについては、宗教の立場を踏まえた医療者の間では、それほど反対もないということです。なかでもホスピス病院などは、最初から延命措置をおこなわないことを前提に緩和医療をおこなったりするので、意識としても尊厳ある生のケアに重点を置いており、そのことが尊厳死法制化を許容するという態度につながっているように思われます。

安藤 ちょっといいですか。今戸松さんの言われたようなことに私は全く賛成なんですけど、一般的には「宗教の立場」から語るという場合、人の有限性の自覚っていうことがすごく表に出ることが多い。それが下手するとひっくり返って、「人は有限なのだから、死に際しては、生に執

着してあがいたり
せずに死をありの
ままに受け入れて
死になさい」みた
いな言い方になる。
そうすると、たと
えば延命治療に関
しては「しない」
という選択のほう
を宗教者が逆に後
押しするような側
面もあるように思
うんですね。



安藤泰至氏

脳死臓器移植をめぐる議論の際にも問題になった点ですが、やっぱり今おっしゃったような関係性の問題が重要だと思います。伝統宗教が生まれたような時代にはもちろん延命治療はないわけですが、たとえば初期仏典のなかにあるキサー・ゴータミーの話などは興味深いです。わが子を亡くしたキサーが、なんとかその子を生き返らせようとして釈迦のところを訪れるわけですが、釈迦は今まで一回も死人を出したことのない家のケシの種を取って来るよう命じるわけですね⁽¹¹⁾。この話を今の我々が読むとですね、この時釈迦がやろうとしたことには、やっぱり深い意味があったんだと思うわけです。「人は死ぬものだ」と口で言えばわかるのに、なぜそんな回りくどいことをしたのかと。キサーは多くの家々を回することで、やっぱり実際死人を出した家とか、誰かが亡くなって遺族が悲嘆にくれていたりする、そういう場を何度も見たわけでしょう。つまり「人の死」という現実、単にこう生がなくなったということではなくて、周りの人がどういう風にしてそれを悲しんで受けとめているかというその現実をキサーは見ることによって、わが子の「死」を受け入れていったのだと思います。それには時間も必要だったでしょうし、そういう現実的な智慧が釈迦にあったと思うんですね。

ところがさっき戸松さんがおっしゃったように、今は死ぬまでは全部医療の管轄になって、宗教は死んでからが出番みたいな形になっている。生も死も含めて、そういう人間の実際に生きる現実にも細やかに寄り添っていくという姿勢自体が、医療の側にも欠けているし、実は宗教の側もないがしろにしてきたということがよく表れているんじゃないかと思います。

堀江 今かなり本質的な論点に話が移っていると思います。先ほどまでは宗教団体の見解という次元で話をしていたんですけども、もうちょっと宗教の教義に関わるような、広い視野での宗教の見解という次元に話移ってきているように思われます。仏教などでも、執着から離れるとか、あるいは無我という言い方、この文脈で使うのが良いのかどうかわからないですけども、そういうことを言う。それは下手をするとですね、子孫あるいはその周りの人に迷惑をかけたくない、かけないのが信仰者としてとるべき態度なんだ、そしていさぎよく死を受容することが良い死に方なんだという態度につながるんじゃないかと思うんですけども、戸松先生が先ほどおっしゃったのは、教義よりも実践に関わることだという理解でよろしいのでしょうか。

戸松 これはたとえば教義によっても違いますし、信仰によってもずいぶん違いがある。たとえば仏教のなかですと、どちらかというとその潔い死ですとか、事実をただ受けとめるという考え方は禅系統に多いものです。浄土教というのは最後まであがいても、それが人間だからそれで良いし、死ぬ時まで「死にたくない死にたくない」っていつて亡くなっても、要するに心が乱れた状態であっても、必ず阿弥陀仏が臨終来迎してくださるという、そういう考え方なのです。ですから、教義によって考え方が違ってくると思います。

「宗教」への期待と「宗教者」への期待の温度差

戸松 ただ、私が一番問題にしたいのは、先ほど宗教や宗教団体の取り組みと、考え方をお話ししましたが、これは私たち宗教者の立場から言っていることであって、では社会ではどう受けとめられているかということなのです。

実は、日本ホスピス緩和ケア協会が4年毎ぐらいにずっと死の問題に関して調査をしまして、たとえばどこで死を迎えたいかとか、死に直面した時宗教が心の支えになるかというアンケートをとっています⁽¹²⁾。2008年度の際は約39.8%の人が「宗教が心の支えになると思う」と答えていますが、2012年度にはそれが約54.8%に上がったんですね。この評価が上がった理由を様々な専門家の先生方が分析しています。たとえば東日本大震災で死が身近になって、みんなが死や宗教のことを考えた。そのなかで宗教、先ほどお話があった、たとえば仏教の智慧だったり、キリスト教の愛だとか、新宗教もそうですが、それぞれ宗教が、あるいは一般の方たちが考えるその宗教というものが、実は目に見えないものでも、そういうものが心の支えになるということを多くの方が感じておられる。

ところが、違う質問として、では実際に死に直面した時に「誰が心の支えになるか」と聞くと、直近の経済産業省のアンケート調査⁽¹³⁾だと、一番相談する人は葬儀社である。なぜかという、現実の問題で、要するに亡くなってからたとえば行政機関への手続きだとか、具体的に分からないことや困った問題なども相談にのってくれたうえに、全部やってくれる。そのうち精神的な相談にも知らない間にのってくれている。こういう理由で葬儀社がトップです。同じ質問について、非常にパーセンテージが少ないのは宗教者なのです。それから、第一生命経済研究所のアンケートのなかでも出ていますが、当然一番頼りになるのは配偶者や子供。医師は4番目になりますが、高いですね。看護師さんは意外と低い。さらに低いのが職場の仲間や直接利害関係が生じる人。最も低いのが宗教者ということなのです。

「宗教」が心の支えになるかどうかについては支えとなると感じている人は多いのですが、「宗教者」それぞれが支えになるという回答はあまり出てこない。このような現実があるのです。こういった意識が、たとえば先ほど申し上げたとおり、国や行政が様々な制度を作っていくなかで、あるいは医療のなかでも、実際に宗教のもつ精神性や倫理観の大事さについては皆さんも感じている。ところが、特定の宗教者が介在することになると公平性や政教分離の問題が出て、信頼性が落ちてしまうと思われている。そういう意識が非常に多くのことに反映されてしまっているのが、私は大きな問題だと思うし、あるいは私たち宗教者の反省点でもあるのかなと思っています。なぜそういうことが起きてくるのかということですね。

堀江 そういう風に「宗教」を心の支えにしようと思っても、その人がどの程度宗教を知っているのか、信仰を持っているのかというのがちょっとわかりづらいですね。それで具体的な窓口である「宗教者」に頼るのかというと、実際には頼らないということ。

未曾有の超高齢社会に宗教は応答できるか

堀江 私が一つ気になるのは、そもそも宗教は、これほどの超高齢社会を、経験していないのではないかと。歴史上存在していないわけですから。たとえば仏教にしてもキリスト教にしても、それができあがった時点では、これほどの超高齢社会というのは想像すらできないと思うのです。それほど、人々は老いているわけですね。これに宗教は本当に答えられるのか。そういう非常に根本的な、ちょっと哲学的なことを含むような問題があると思うんですが、安藤先生いかがでしょうか。

安藤 実際、人間の死ということを考えると、現在でも別に高齢者だけが死ぬわけじゃないですね。あるいは別に病気だから死ぬわけでもな

いし。我々がこの世に生を受けたとたんに、その死という運命は決まっているわけですね。もちろん今の日本なんかでは、幸いなことに若い人はほとんど死なないわけですね。戦争もないから兵隊に行って死ぬこともないし、乳幼児死亡率も非常に低い。

宗教というのはこれまでずっと、生と死は一体である、いつでも死というものはやってくる、それに備えよということを教えてきたんだけど、それはおそらく今、ほとんどの人が 70 歳や 80 歳まで生きる世の中でも、基本的には同じことだと思うんですね。

人はそれを忘れていただけなんです。これは死のタブーというように一言で言えるのかどうかかわからないのですが、少なくとも私が大学で授業をして、学生に感想を聞いたりすると、自分たちにも死がいつか訪れるということ、それがいつかはわからないし、たとえば事故とかいうことであれば、自分たちのような若い人でも明日死んでもおかしくないということ、言われてみれば当たり前のことなのに、そういうことは考えたことがないという学生がほとんどなんです。

だから宗教というものがやっぱり、今の社会の現実のなかで見えにくくなっているそういう人間の存在の原点というものをきちんと人々と一緒に話し合えるような場を作っていくということが非常に大切だと思います。宗教がなにか答えを人に教え込むとか、世界観を教え込むということじゃなくて、そもそもどういう問いのところから宗教というのが生まれてきたのか、そういう原点に帰ることで、かえって宗派とか諸宗教の違いを超えて、実はその問いの部分をもっと共有できるというか、社会のなかで気軽に話し合えるような雰囲気を作っていけばいいですね。

そういう「文化」を熟成することが、終末期の医療における選択についても、誰かが死を目前にした時に選択を迫られるというような形で初めて考えるというのではなく、普段からやっぱりそういうことについて、自分の考えをもっておく上での助けになっていくんじゃないかと私は思っています。

堀江 昔のように短命な社会だと「死にたくない」という気持ちが強い

と思うんです。でも現在の超高齢社会では、「死にたいのに死ねない」という思いのほうが強くて、だから「死なせてもらえるように法律を」みたいな話にもなってくるのだと思うんですよね。このような社会的文脈が固定化すると、つまり「死をどうとらえ、どう生きるか」という問いをスキップするような議論が続くと、「死を想え」という宗教の教えが意味を持ちにくくなりますね。

安藤 私は非常に驚いたんですけど、直接的に死の脅威にさらされていない今の若い人たちが、たとえば「生かされている」という言葉を聞くと、「生かしてもらっている、(そのことに)感謝をする」というような意味ではなくて、ほとんどの場合「無理やり生かされている」というような意味だととるんだそうです。それはなにかとても奇妙なことだなあと。

堀江 「生かされている」という言葉は、大いなるものに生かされているんじゃないで、なにか社会とか周りの空気とか雰囲気とか、そういったもので無理やり自分は生かされている、という意味に聞こえてしまうということですね。それを敷衍すると、現代社会では、生きることを強いられているという重圧からの解放として死があり、「死なせてもらいたい」という願望も、そのような死の意味づけと関連がある、ということになります。それは「死を想い、どう生きるべきか」を問う姿勢とは、大きく異なりますね。まさに生と死を問う文脈の転換を象徴するような話です。戸松先生はいかがでしょう。

宗教を教えること、 そして関わりを維持すること

戸松 そうですね、これはお寺の立場から申し上げますが、あるいは他の宗教や宗教団体もそうだと思いますが、現実にお寺は高齢の方との関

わりが多いですね。また伝統的にも各地域では、宗派を超えた念仏講などの信仰の場には、高齢の方を中心とした社会的な役割がありました。今はそれがずいぶんなくなってきましたけども、そういう場を通して、高齢者の皆さんが、これはたとえば信仰とか行事だけでなく、社会的なつながりを維持する、そういったなんらかの役割を担ってきたのかなと思うのです。

ところが今は、高齢者が社会的役割を発揮する場がない。昔はそういうところに行ってお互いに支えあい、なんらかのサポートを受けないと生きていけなかったのが、今は一人でも便利で快適な生活を送ることができる。それはどういうことかという、人と関わるような煩わしいことは嫌だとか、自分の活動が制限されたり意志がとおらなかつたり、嫌な思いはしたくないから、人に助けてもらうようなおせっかいはいらない。そういう思いがお互いの関係性のなかで生じてくるわけです。コンビニがあり、宅配があり、インターネットではなんでも注文できる。そういう意味では人の世話にならなくても命をつないでいける。お金さえ払えば介護する人も仕事としてやってくる。個人的な細かいことまで「あんたこうしたほうがいいわよ」とか言われぬ。

そういう社会なら、人と関わらない、あるいはなんらかのコミュニティとかお寺の講とかに属さなくても生きていけるといえるのです。このような風潮が進むにつれ、もともと宗教団体ももっていた役割も消え去りつつあるのです。そういうなかで、宗教者や宗教団体は、高齢者の皆さんに何ができるのか、一緒に経験したり、同じ立場に立って共有したりできるのか、ということなのです。

それはありがたい法話をしたり、ひざを突き合わせてお話をすることだけではなくて、私はやっぱり具体的な生活の支援が必要だと思うのです。その一つの手立てとしては、たとえば、ハワイの浄土真宗本願寺派のコミュニティが中心となっはじめたのですが、ダーナ・プロジェクトというもの⁽¹⁴⁾、それからアメリカの禅ホスピス・プロジェクトというものがあります⁽¹⁵⁾。これは、宗教者を中心におこなう活動というものではありません。それは檀信徒だったり地域の人たちだったり

するのですが、そういった人たちが集まり、あくまでも宗教者（寺院）は場と機能を提供しネットワークづくりに協力し日常生活支援をおこなっています。

ダーナ・プロジェクトの例ですが、高齢者が今日いま買い物に行きたいけど一人では行けない、そうすると登録している人のなかで車を運転できて時間がある人が一緒に行くわけです。実際に買い物にお付き合いをして、話をしたければするけども、一番大事なのは買い物に行くなどのいのちを繋ぐための生活の支援なんですね。そういうことをいま行政のほうで、たとえば郵便局員だとか、それから民間団体でもやろうとしていますけど、宗教者もそのような、実際的な生活支援、いのちをつなぐ支援をする必要があるのです。

高齢者や患者さん、悩む若者のほかすべての人たちを思う時、私は「いのち」を守るということを常々言っていますが、いのちのその大事さを説く宗教者が傍観しているのでは、やはり信頼もされません。実際に寄り添い一緒になってその人の生活のなかに入って行き、同じ視点に立ってみないと、本当の意味で人々の喜びや怒り、悩みや苦しみや痛みなど、生きることや「いのち」のこともわかったとは言えないのです。私も含めて、そういった具体的な活動をこれからの宗教団体はしていかななくてはならないのだと思うのです。

私たち僧侶にとっては、法話のテクニックを磨いたり、本や論文を書いて読んでもらったりすることも必要ですが、やはり高齢者や患者さんたちと時間を共有することが大事なのです。それは医療の現場から学ばせていただきましたけれど、医者であっても理屈を超えて、人間として患者さんと接するという場がなければ、信頼はなかなか結べない。どんなに優秀なお医者さんでも、顔さえ見ないで説明をするのでは、なかなか納得がいただけない。やはりそういう時間の共有、場の共有ということを宗教者もしていけないといけないと思うのです。今までとは違った視点で、要するに宗教の枠組みのなかですということではなくて、相手の生活のなかに入っていって関わる。そういったことが必要であると今回の震災のなかで、私も、もう一度学べたし、実際の現場でもその実

践が生かされてきたと思います。

堀江 お話の前半のほうでは、人の助けを借りずに生きていける社会になったとおっしゃられましたが、それでも取り残されている人たちがやはりいるようなんですね。両者とも「無縁社会」などと呼ばれるような「孤立化」の動きに関わっている。そういう人たちの具体的な生活の支援にこれから宗教者が積極的に関わっていく。そのような関わりのなかで、宗教が教えを説くものというよりは、もうちょっと社会的な、組織的な活動をするものというか、そういうふうにな変わっていくというような理解でよろしいでしょうか。

戸松 そうですね。なんというか、布教より社会活動を優先するというよりは、このような社会を教義に則って考えたとき、教えがおのずと社会活動という実践になってくると考えています。たとえば浄土宗の研究所のなかにも布教班があるように、仏教では「法話」が期待されている。実はこれも私たちの調査ではなくて第一生命経済研究所の小谷さんの調査なのですが、一般の方たちに、「寺院に対して何を求めますか」と聞くと、いまだに 8 割ぐらいの方は、葬儀だとか法要などの儀礼をちゃんとやってもらいたいというのがトップなのです。2 番目には法話や仏教の智慧など心が安らかになるようなお話をしていただきたいと、そういう宗教的なものへの期待はすごく高い⁽¹⁶⁾。そういった期待に添うために、普段から私たちは儀礼のトレーニングや、法話に関する研究のプロジェクトもやっています。

しかし実際には、法話が心に響いたという方は非常に少ないのです。また、儀礼が慰めになっていると感じているかについては、僧侶自身では約 2 割の人が慰めになっていると思っていますが、信者は 1%にすぎないそうです。浄土宗総合研究所でとったデータにも、そういう厳しい結果がでています。それでは何が足りないのか、この点について法話研究班で調査をしました。

様々な宗派の方たちにもアンケートの協力をお願いしたのですが、檀

家や信者は僧侶に特に何を求めるのかという問いには、1 位は「人徳」を求めるという回答でした。それは医療現場でも同じで、優秀で医療技術が高い医師よりも、やはり医師は人格者であってほしい、信頼でき、尊敬に値する人であることが望まれるのと同じことなのです。ですから宗教者は法話がうまいとかお経がうまいという前に、あるいはそれらも必要ですが、やはり一番大事なものは人柄であり、「人徳」であるということ、つまり信頼されるあるいは尊敬される人でいてもらいたいということなのです。

それがいま、残念ながらどの宗教においても、宗教者はほとんど普通の人のと同じような生活のスタイルをとっていて、目に見える宗教者としての違いは儀礼をつかさどるとか、資格があるということだけです。また、普段からの関わりもなく、葬儀や通過儀礼などの「点の関係」になってきている。やはりそういうなかで人徳が求められるなら、話をするとか本を読んでいただくだけではもう不十分だと思います。

宗教者として関わる時間を十分にとり、生活に実際に寄り添い思いを共有することによってしか伝わらない。「ああ、このお坊さんと会ってよかった」と感じていただくためには、具体的なアクションだったり、人柄や信念に基づく心からの言葉でないと伝わらないのです。私たちが超高齢社会のなかで何ができるかといって、具体的な手立てばかりトレーニングしても、実践が伴わなければそれはおそらく役に立たない。言うならば宗教団体の本来の役割について、宗教に期待してくださる方たちに答えられるように、もう一度見直す時期に来ているのです。本来の目的（布教・儀礼・教化育成）を達成するための手段（事業）が、逆に目的になってしまっていないか。宗教団体の持っているダブルスタンダードに対して、多くの方が嫌悪感を持っている。それが先ほど申し上げたように、宗教は心の支えになると思っていても宗教者が頼りにならないという思いになるのだと言えるのです。

ですから、高齢者との関わり方の問題にしても、待っているのではなくて、率先して出て行き、実践する。その場を共有して私たちも学ばせてもらう。お寺には高齢の方も大勢いらっしゃるのですから、様々な問

題に直面している方たちと関わり経験することで、共有して伝えていくという、エンゲイジド（engaged：社会的に積極的に関わる）ということですが、そういう実践と共有を私たちは打ち出していないと、この問題はちょっとやそつとではたちゆかないと思うのです。

分岐点に立つ宗教 —尊厳死を望む社会のなかでの変容の可能性—

戸松 また、日本の社会構造の変化について、実は少子高齢化は、宗教団体の根幹を揺るがす問題なのです。たとえば、過疎地域にあるお寺が多いのですが、既にもう過疎化が始まっていて、お一人亡くなるごとに檀家がいなくなるという現実があります。辛い事実ですけど、将来存続ができないというお寺が多数出てくるのです。そういったなかで、そのお寺自身もそうですが、本山などの包括宗教法人がその対策としてどのようなビジョンを打ち立てているのか、そういったことを先送りにしてきたという現状があるのです。

堀江 大変な問題ですね。

戸松 大変な問題です。そもそも、お寺の継続性だとか安定性がなければ、社会的な活動すらできない。要するに、お寺の存続もおろか、自分たちの家族でさえちゃんと生活ができないような安定していないなかで、檀信徒の教化運動のために時間を割くことすら担保できないのならお寺として護持できないということで、私はその両方の問題に、今こそ取り組むべきだと思っています。

堀江 そうしますと、これはただ一つの宗派とか一つの宗教だけが考えていく問題では当然ないわけです。みな同じ問題を抱えているわけですから。色々な形での連携やネットワークができるはずだし、今後ますます



堀江宗正氏

す必要になりますよね。

それと同時に「宗教」そのものの変容ということも見えつつあるような気がします。宗教というものが超高齢社会を経て老いていく高齢者、特にそのなかでも弱者といわれるような、あるいは孤独死しかねないような人たち

とか、そういう人たちと関わっていく。それによって、宗教者は当然のことながら宗教的信念に基づきつつも、そういう人たちとの関わりのなかで人徳と人格を磨いていく。そのことで、宗教そのものが大きな変容を経るかもしれない。

これまでの話からすると、「点としての死」に儀式を通して関わるという限定された役割ではなく、孤立しがちな高齢者が日々の生活のなかで人間的な関わりをすることができるといえるような「連続するいのち」の交歓の場になるという包括的な役割へと、宗教は転換するのではないかな。過疎化集落や、孤立集落、災害を蒙った高齢者集落など、場合によっては、宗教的施設で待ち構えるのではなく、そういう所におもむくという働き方も必要で、それは東日本大震災以後、見えてきた活動の形でもあると思うのです。それに従って、教えの力点も変わるのではないかな。悲惨な終末期を生きることにとらわれずに潔く死ねというのは日本の宗教、とくに「教え」のレベルでは強かったと思うのですが、縁をつなげたり、支えたりして、共苦・共感・共知の過程を後世に残す時期に入っている。そう予感するところがあります。

一方で、「尊厳」ある孤立死や医療にかからない「自然死」、水分や

栄養を抑えることで肺炎にかからせずに死なせることができるという「平穏死」のようなものをすすめる本も流行していて、そういうものに適用できるように知識化された「宗教」が潔く死んでゆく日本人の死生観を裏付けるものとして受容される傾向があります。医療費を削減したい政府の思惑や高齢者を早く死なせたいという周囲のプレッシャーと相まって、「大量死社会」に適応した「宗教」の知が展開するという可能性もありますが。

安藤 さっき戸松さんがおっしゃったことでいうと、宗教というものの一番の強みは、生活している人を見ているということだと思うんです。

医療の場合、今は病院で死ぬ人が 80%ぐらいですが（実際にはその 80%の人たちがみんな病院で最期の時を過ごしているわけじゃなくて、死亡の時に病院にいてというだけの話なんです）、どうしても医療者は病院のなかにとると、生活している生身の人というのが見えないような構造になっているんですね。そのなかで、もちろん心ある医療者たちは、本当にがんばっているわけです。患者さんのために、ご家族のために、とがんばっているわけだけでも、残念ながらその活動を社会に開くというか、たとえば「今医療ではこんな問題が起こっている、私たちも悩んでいるんです、一緒に語り合いませんか」とかみたいなそういう雰囲気はないんです。医療は医療のなかだけで閉じてしまっている。医師とかでこういう問題に発言する人は、功成名を遂げた後の人というか、（言い方は悪いですが）もう現場から去ってしまったような人ばかりが大きな発言権をもっていて、実際に医療の現場で本当に悩みながら日々現実にぶつかっておられる人たちからは、声が上がってこない、ということがあるんです。これは私が医学部というところに勤めていて、いろんな医療者の方と語り合った感想なんですけども、医師の立場からの（社会的）発言といったものは、医師のなかでも本当の上澄みの方の人に偏っているということです。現実には現場で奮闘している医療者たちも戸惑っているのですが、彼らの問題意識をもっと開けるような場がないんです。これは宗教者についても基本的には同じだと思うんですが、

やっぱり医療というのはすごく制度化されたものなので、ある意味では生死の選択みたいな問題が医療の現場に丸投げされているような現実がある。

この丸投げをそのままにしておいて、たとえばもっと自宅死を増やすべきだといったことを言うのは非常に危険です。もう家庭とか家族というものの自体が、人の死や老いというものをきちんと受けとめられるような場ではなくなっているという現実のなかで「自宅で死ぬのがよろしい」と言ってしまうと、結局は家族の人たちではケアできないもんだから、死を選ぶとか死なせるという選択のほうに後押ししていくようなことになります。尊厳死法制化は、まさにこういう隙間から溢れ落ちちゃった人を死という方のレールへ流していくみたいな、そういう働きをするんじゃないかと、私は非常に批判的に見ているんですね。

だからそれを「どう死ぬか」ではなくて「どう生きるか」っていう我々の問いかけとしてもう一回受けとめ直すためには、やっぱり医療にしても宗教にしても、もう一回原点に帰って、自分たちは今こういう問題で悩んでいるんだということを、みんなと共に語り合えるような場を開いていくのが本当に重要なことだと、今お話をうかがっていて思いました。

堀江 ありがとうございます。ほとんど私の代わりにまとめていただいた感じですね。この対談も、そのような場を開く一つの契機になればと思います。

宗教者、医療者、宗教学者の役割

堀江 それでは、最後にこれだけは言っておきたいということがございましたらお話しください。

戸松 私は、公の場で宗教者がいのちをめぐる社会問題に関わる時、二

つの大きな障害があると思います。一つには政教分離、二つには宗教団体に対する信頼です。東日本大震災における救援活動や、弔い、復興のなかでも宗教法人に対する「政教分離の壁」があるように思います。先ほど少し申し上げましたが、特に行政は、憲法第 20 条、第 89 条とそれらの条文を根拠とした政教分離の原則を非常に気にします。

実は私が慶應義塾大学で教えることになった時も、私は僧侶として自分のその死の現場の経験を伝えようと思ったのですが、医学部の医学教育統轄センターの先生や学部長は、「戸松さんはハーバード大学で医学部の生命倫理を勉強されてきたのですから、慶應でハーバード大学と同じ授業をやっていただきます」ということを言われました。朝日新聞の磯村健太郎さんが取材に来られた時も大学側はそればかり力説して、磯村さんが「いやいやでも僧侶として多くの現場に立ち会ってこられたのですから」というのに対して、「いや、僧侶でありますけども、なによりもハーバード大学の経験から……」といった感じですか。それから、医学教育統轄センター所属で医学部の授業を受け持ったのですが、教授会において、医師免許をもっていない僧侶が医学生に教えるのはいかなものかという意見も出たそうです。

そういう経験から、やはり宗教者が、それは私たちの反省点でもあるのですが、社会的信頼とかそういうものが得られていないと感じるのです。表面的には、あちこちで先生、先生と言われたり、上座に座らせていただいていますけど、その実、死に関して頼りになる人というところには入っていない。これは、國學院大学の石井研士先生の調査結果で、社会的存在のなかでの宗教法人の信頼の度合いについてですが、社会的な様々な法人のうち、宗教団体が信頼度最低 14.5%ですよ。トップが病院などの医療機関。続いて新聞等のマスコミ、教育機関や裁判所。そのなかで、利潤を追求する大企業でさえも 58%は信頼に値するといっているわけです。それから、国会議員や地方議員は低い。宗教法人は国会議員の 3 分の 1 程度ですよ⁽¹⁷⁾。ということはどういうことを意味しているのか。ですからやはりこういう信頼から取り戻していかないと、私たちの声もなかなか社会に届かないし、役割を担いにくいと思うので

す。

たとえば宗務行政において、宗教法人審議会をはじめ、宗教に関する案件に関して、宗教法人制度の運用に関することや、外国の宗教に関する様々な調査とか、そういう公の調査では、学識経験者という宗教学者の社会的信頼度は高いと思っています。私たち宗教者は私たちなりの取り組みに可能性を感じていますが、制限もかなりあります。しかし、行政や社会の制度のなかで宗教に関する問題や宗教的な倫理観に関わる問題について進めていく時に、宗教者が積極的に参加する意味は大きく、果たす役割も大きいと思います。

望みとしては、やはり自分たちの知見や理念的なことだけに基づかないで、エンゲイジドされたことを発信していく。それから、学識経験者にも理念の世界だけでなく、やはりその現場で積極的に活動し関わることが求められている。どちらにしても自分の経験や意見が、いかに公益に反映されるかという視点で参加をいただくということが大事だと思うのです。学識経験者と、それから宗教者と、そういう意味では両輪と言いますか、そういう形でやっていくことが必要だと思うのです。いま、実際には学識経験者の影響力のほうがずっと強い。ですから学識経験者と宗教界と、良い意味で協力すること、公益のために大きな目的のために協働していくことが大事なのです。

その一つの例として宗援連（宗教者災害支援連絡会）という、島藺進先生が始められた会があります⁽¹⁸⁾。島藺先生も歳を重ねられて、まるでエンゲイジド宗教学者に近いですね。ただ研究だけでなく、現場を大事にして、人の思いをも大事にされる宗教の研究者と、それから現場を大事にする宗教者が手を取り合って協力している。そういうことが大事なのかなと思います。様々な問題について積極的に情報発信をおこない、実際に取り組みを進めていきたいと思っています。

とりあえずはリビングウィルについてなるべく多くの方に考えていただく。具体的に考える場ときっかけを提供して、宗教者が一緒に取り組みを進めていくことで、尊厳死の問題に関しても多くの方と本当に胸襟を開いて進めてまいりたいと思います。

ただ、私は非常に厳しい点もあると思っています。それは、宗教や宗教団体が次第に世俗化していく可能性がある。それから個人化、効率性、経済効率を残念ながら優先するような社会の風潮もある。一方では、宗教法人も市場経済のなかの法人として存在し、そういう意味では宗教法人の収入ですとか、宗教活動をおこなううえで経済的な安定を得るために収益事業を中心にやっていくこともあり、ややもすると私たちの言っていることとやっていることは違うのではないかということが社会で問題になる。そこを情報開示によって正しく見せていくことも必要になってくるのではないのでしょうか。言葉に行動が伴わないということはなくしていかなくてはいけないのかなと思っています。これは並大抵のことではないし、海外でも、西ヨーロッパの社会の現状がある意味でいったら一つのモデルのようになると思うのです。ドイツにしても、フランスにしても、宗教離れは厳しいということを私たちは心に留めながら取り組んでいかなくてはいけないかなと思っています。

堀江 そうすると「宗教」といっても、もちろん私は宗教団体を応援したいという気持ちはあるのですが、それと同時に医療者が、さらには今のお話だと宗教学者も、宗教者や宗教団体とは別に、ある種の宗教的な資質みたいなものを持つようになるという可能性もあるわけですね。宗教学者も色々な役割を今たくさん期待されたようなんですけども、安藤さんは今後どのようにやっていかれるのでしょうか。

安藤 医療者ということであると、医療者教育自体が非常に偏っているわけですね。医師の場合、ご存じのように、米国なんかだと普通の一般大学を出てから医学校に入る。そうするとその段階で文科系か理科系か、ある程度の一般教育の大学を卒業しているわけですけど、日本の場合は高校卒業時点で特に医師になりたいということではなくて、たとえば偏差値が高かったからというような理由だけで送り込まれている。今大学の教養部の単位、昔だったら 2 年間完全に教養だったのにそれがなくなって、非常に少なくなっていますし。そうするとそういう人間のこと

について、あるいは社会のことについての基本的な視線だとか、あるいは異なるいろんな立場の人たちとの付き合いだとか、そういうものがないままに医療者になっていく人っていうのはものすごく多いのです。実は大学教育はやっぱり 20 年、30 年経って、その人たちが 40 代、50 代ぐらいになって本当に効いてくると思うんですけど、今の人達が 40 代、50 代になるとどうなっちゃうんだろうかって想像すると暗い気持ちになります。

だからもちろん大学教育も大切だけど、今後はやっぱり卒後教育を相当重視していかなくちゃいけないように思います。やっぱり卒業して社会人になってみれば、もちろん医療者も病院のようなある意味閉ざされた世界で働いているというその現実以外に、たとえば自分で家庭をもったり子供をもったりして、色々な形で、生活する生身の人間として社会に関わる経験ができてくる。そうするとやっぱり学生時代には見えなかったものが見えてくる。でもそういう経験を実際に自分が病院のなかでやっている医療活動とつなげる、生活と医療をつなげて考えるっていうことがなかなかできないような現状があります。だから専門家としての枠だけに閉じこもってしまうわけです。

それを開いていけるような姿勢を育てるためには、東大なんかがやっているような医療従事者やケア従事者を対象とする死生学のセミナーとか、ああいうのがもっと広まっていけばいいなあと。私も看護師さんの卒後教育などに関わる機会が多いんですけど、単に医療倫理の基本を教えるとかそういうことだけじゃなくて、やはり生きているとはどういうことか、死ぬとはどういうことかというレベルにまで掘り下げて、みんなが考えていけるような、その通路を作ることがすごく重要です。そうすることで、医療者の宗教に対するある種の拒否感（宗教者に対する拒否感とは限りませんが）をなくすことはできないにしても、少なくとも壁を低くしていくことができるだろうな、というふうに思います。

堀江 東大の死生学・応用倫理センターの医療・介護従事者のためのリカレント教育⁽¹⁹⁾には、私も関わっていて、先日も講義をしたばかりで

すが、すごくびっくりしたのは、いかにも文学部らしい話のほうに非常に食いつきが良かったということでした。講義後、熱心に質問に来られたり、話しかけてくださったりした方が多く、休み時間がなくなるほどでした。数年前に同じ話をした時よりもずっと反応がよく、宗教とか哲学とかに関心を持つ医療関係者が、以前よりもどんどん増えてきているのではないかと思います。その辺から、我々も少しずつ変えていけるのかなと期待もっています。

ただ、なにぶん高齢化のスピードが速く、「大量死社会」の接近が目前に迫っていて、宗教団体も非常に危機が迫っているという状況です。宗教研究者においても、ただ権威ある教養を学者然として語るだけでなく、ナマの声を急いで拾い上げていくような、それこそ臨床的な学術活動が必要だと思います。その一環として、宗教団体の状況にも耳を傾けていく必要があるでしょう。同時に、中立であるからこそ、宗教者からも一般社会からも信頼されるという面もあるので、特定の宗教団体に偏らない、あるいは超宗派であっても特定の宗教勢力に偏らないという注意が必要です。また、特定の政治的イデオロギー、とくにここ 15 年ほど、人々の孤立化を進めてきた新自由主義的なイデオロギー、さらに拙速とも言えるほど尊厳死の法制化を進めている特定の政治勢力、メディアの風潮、そういうものに奉仕するような研究をおこない、お墨付きを与えるようないわゆる「御用学者」もありうるわけです。色々な勢力や立場の動向に注意しつつ、このチャレンジングとも言える時代の流れから学び取ったことを後世に伝えていく、そういった仕事が今後望まれるのではないかと。今回の『現代宗教 2014』の特集もそのような仕事の一部となるのではないかと、今日の対談を経て、考えを新たにしました。どうもありがとうございます。

資料

宗教立の病院を対象とする「高齢者と尊厳死」についての アンケート調査（結果）

期間：2013年8月23日から9月6日まで

回答率：18%（50通のうち9通）

調査者：堀江宗正（注意：個人による調査であり、国際宗教研究所によるものではない）

質問 1 貴院ではいわゆる延命医療（人工呼吸、人工栄養など）の導入・差し控え・中止・終了について明確な方針をお持ちでしょうか。当てはまる選択肢に○をつけてください（以下同じ）。

- 1 明確な方針を持っている。56%
- 2 明確な方針を持っていない（個別のケースによる）。44%
- 3 その他 0%

質問 2 上の質問で「明確な方針を持っている」と答えた方にお尋ねします。それはどのようなものでしょうか。（参考文献や資料などがありましたら、ご教示ください。）

もともとホスピスであるため、延命医療をおこなわないことが前提。（2件）

患者本人とその代理人に決定する権利がある（2件）。

参考文献の提示（1件）

質問 3 患者本人の意思が明らかであれば、延命医療の不開始・中止を判断しても医師は訴追を免れるとする尊厳死法（案）について、様々な立場があります。貴院の医師は、おおむねどのような立場に近いですか。複数を選択してもかまいません。

- 1 法制化されることで訴追の不安なく患者の意思を尊重できるので賛成である。67%
- 2 上記以外の理由で賛成である。11%
その理由 ・リビングウィルを尊重できるように（1件）
- 3 高齢者や社会的弱者に尊厳死を迫る圧力がかけたり、治療が消極的になったりする可能性があるので反対である。11%
- 4 上記以外の理由で反対である。0%
その理由（なし）

- 5 その他 ・これまでも本人や家族との話し合いでやってきた（2件）。
・時期尚早。

質問 4 貴院では特定の宗教者が医療行為以外の患者のケアに関わっていますか。

- 1 関わっている。67%
2 関わっていない。33%

質問 5 「関わっている」と答えた方にお尋ねします。それはどのようなものでしょうか。

スピリチュアル・ケア、またはパストラル・ケア（3件）
チャプレン（3件）
お話を伺う。茶話会を開く。
司祭としての役割
神への信頼、打ち明け、力を願うなど

質問 6 貴院の設立母体となった宗教の教えは、スタッフの間でどの程度浸透していますか。

- 1 過半数が教えを尊重している。内容を知っており、信者ではないとしてもその価値や理念を共有している。78%
2 過半数が教えの内容を十分に知らないか、知っていたとしてもその価値や理念とは関わりなく、医療行為に従事している。22%
3 その他 0%

質問 7 貴院のよってたつ宗教上の理念との関係でお尋ねします。望ましい死の迎え方とはどのようなものであるかについて、貴院のスタッフの間では定まった考えがあるでしょうか。

- 1 とくに考えは定まっていない。スタッフによって異なる。56%
2 ある程度、考えは定まっている。44%

その内容
死を肯定的に受けとめる
患者の命と人格の尊厳を信じる。
患者は真実を知る基本的な権利を持っている。
患者には延命処置を受けるか拒否するかを決定する権利がある
ホスピス、緩和ケアは全人ケアであって、救命延命の発想とは異次元。

参考文献や資料などがありましたら、ご教示ください。

聖書

東京衛生病院臨床倫理方針「1.尊厳」「4.終末期医療」、"A Statement of Consensus on Care for the Dying "General Conference of the Seventh-Day Adventist Church, 1992 (<http://www.adventist.org/beliefs/statements/>)

寺本松野『新装版 看護のなかの死』（日本看護協会出版会、2001年）

細井順『死を恐れないで生きる——ガンになったホスピス医の人生論ノート』（いのちのことば社、2007年）

『新・私が決める尊厳死「不治かつ末期」の具体的提案』（中日新聞社、2013年）

質問 8 貴院のよってたつ宗教上の理念との関係でお尋ねします。望ましい老い方とはどのようなものであるかについて、貴院のスタッフの間では定まった考えがあるでしょうか。

1 とくに考えは定まっていない。スタッフによって異なる。78%

2 ある程度、考えは定まっている。22%

その内容

老人も尊重されるべき。老いを否定しない。死や老いと闘わない。老い、死に至るなかにも癒しがある。

聖書は「白髪は輝く冠」「力は若者の栄光、白髪は老人の尊厳」など、老いの過程や結果にも敬意を払うよう促している。

人間らしい老い方、全人的な老い方。

参考文献や資料などがありましたら、ご教示ください。

聖書

質問 9 最後の質問です。以上の回答結果は貴院を代表する見解として公表してもよろしいでしょうか。

1 回答者個人の見解であるので、病院名や回答者名は伏せ、回答は量的に処理してもらいたい。56%

2 病院を代表する見解として、病院名をあげた上で公表してもかまわない。44%

注

- ① ジョナサン・ワッツ、戸松義晴編『寄り添いの死生学—外国人が語る“浄土”の魅力—』浄土宗出版、2011年。Jonathan S. Watts and Yoshiharu Tomatsu (eds.), *Buddhist Care for the Dying and Bereaved*, Boston: Wisdom Publications, 2012.
- ② 下記の注5を参照。
- ③ 安藤泰至「人間の生における『尊厳』概念の再考」(『医学哲学・医学倫理』第19号、2001年、16-30頁)。
- ④ 安楽死とは、一般に耐え難い苦痛からの解放のために生命を断ったり、それを短縮したりする行為をさす。①消極的安楽死(延命治療の手控え・中止)、②積極的安楽死(致死薬注射)、③医師の幫助による自殺 physician-assisted suicide(致死薬処方)がある。一方、「尊厳死」という言葉は、植物状態患者の人工呼吸器の取り外しをめぐる裁判をきっかけに出てきたが、世界的には「安楽死」とほぼ同義である。しかし日本においては「安楽死＝積極的安楽死」、「尊厳死＝消極的安楽死」として、両者が対比的に記述されることが多い。安藤泰至「安楽死／尊厳死」(大澤真幸他編『現代社会学事典』弘文堂、2012年)、39頁。
- ⑤ 尊厳死法制化を考える議員連盟「終末期の医療における患者の意思の尊重に関する法律案(仮称)」2012年3月22日(小川浩史の掲載による、<http://www.arsvi.com/2010/1203dwd2.pdf>、2013年11月9日アクセス)。「第七条 医師は、患者が延命措置の不開始を希望する旨の意思を書面その他の厚生労働省令で定める方法により表示している場合(当該表示が満十五歳に達した日後にされた場合に限る。)であり、かつ、当該患者が終末期に係る判定を受けた場合には、厚生労働省令で定めるところにより、延命措置の不開始をすることができる」(第1案)。「……延命措置の中止等を行うことができる」(第2案)。
- ⑥ 日本宗教連盟「第6回宗教と生命倫理シンポジウム—いま、尊厳死法制化を問う—」2012年10月16日(<http://www.jaoro.or.jp/archives/860>、2013年11月9日アクセス)。
- ⑦ 読売新聞「『尊厳死』立法に宗教界は……賛成なし、反対2団体(国内アンケート)」、『読売新聞』(大阪版)2006年1月11日、「心のページ」。
- ⑧ 胃瘻とは、腹壁を切開して胃のなかに管を通し、食物や水分や薬物を流入・投与するための処置を指す。
- ⑨ 「安心と信頼のある『ライフエンディング・ステージ』の創出に向けた普及啓発に関する研究会報告書」(2012年4月26日、<http://www.meti.go.jp/press/2012/04/20120426006/20120426006.html>)。
- ⑩ 「憲法 20 条 1 信教の自由は、何人に対してもこれを保障する。いかなる宗教団体も、国から特権を受け、又は政治上の権力を行使してはならない。2 何人も、宗教上の行為、祝典、儀式又は行事に参加することを強制されな

い。3 国及びその機関は、宗教教育その他いかなる宗教的活動もしてはならない。」

「憲法 89 条 公金その他の公の財産は、宗教上の組織若しくは団体の使用、便益若しくは維持のため、又は公の支配に属しない慈善、教育若しくは博愛の事業に対し、これを支出し、又はその利用に供してはならない。」

(11) 仏教伝道協会『和文仏教聖典』（仏教伝道協会、1966 年）、98-9 頁（パーリ、長老尼偈註）。

(12) 日本ホスピス・緩和ケア研究振興財団「ホスピス・緩和ケアに関する意識調査」2008 年度、2012 年度（<http://www.hospat.org/research-top.html>）。

(13) 「安心と信頼のある『ライフエンディング・ステージ』の創出に向けた普及啓発に関する研究会報告書」（前出）

(14) プロジェクトダーナ東京「プロジェクトダーナとは」
（<http://www.projectdana.jp/about/>、2013 年 11 月 9 日アクセス）

(15) Zen Hospice Project, “What we do”（<http://www.zenhospice.org/about/what-we-do>、2013 年 11 月 9 日アクセス）。

(16) 第一生命経済研究所「ライフ・デザイン・レポート」（http://group.dai-ichi-life.co.jp/dlri/ldi/ldr_index.html、2013/11/07 アクセス）。

(17) 石井研士「日本人はどれくらい宗教団体を信頼しているのか——宗教団体に関する世論調査から」（『東洋学術研究』第 49 巻第 2 号、2010 年）、図 5 制度・組織の信頼度（JGSS・2006 年）。

(18) 宗教者災害支援連絡会（<https://sites.google.com/site/syuenrenindex/>、2013 年 11 月 9 日アクセス）。

(19) 東京大学大学院人文社会系研究科 死生学・応用倫理センター、上廣死生学・応用倫理講座「医療・介護従事者のための死生学 夏期セミナー」2013 年 8 月 4 日（<http://www.l.u-tokyo.ac.jp/dls/ja/seminar/130804.html>、2013 年 11 月 9 日アクセス）。

老いを生きる〈わたし〉、他者、宗教

—エリック・H・エリクソンを手がかりに—

川島 大輔¹

老いを生きることと宗教とのかかわりについて、エリクソンの〈わたし (I)〉という概念を手がかりに論じた上で、老いをめぐる困難な社会的状況における、高齢者への宗教者・信仰者の向かい方について検討する。

¹ かわしまだいすけ：北海道教育大学大学院教育学研究科・准教授

1. はじめに

超高齢社会を迎えた日本において、老いを生きること、そしてそのことに宗教がどのようにかかわるのか。この小論では、老いを生きることと宗教とのかかわりについて、エリクソンの〈わたし〉という概念を手がかりに論じていく。具体的には、はじめに、老いを生きる上でどのような失調や衰えに直面するのか、そしてそれらにどのように向き合うのかについて論じることとする。またその向き合いの中核となるものとして、〈わたし〉という感覚を得ることの意味について論じる。次に、老いを生きる〈わたし〉と宗教とのかかわりについて、とくに特定の宗教教義や社会文化に流布する聖なる物語を語りなおす中で〈わたし〉の感覚を見いだしていくことの具体的用例を取り上げつつ、検討していく。同時に、〈わたし〉の感覚を得ることと他者、とくに究極の他者との向き合い方についても論じること、〈わたし〉が他者への応答として立ち上がることを見ていく。そして最後に、老いを生きる人々に周囲の他者、とくに宗教者・信仰者⁽¹⁾がどのようにかかわっていくことができるのかについて論じることとする。

2. 老いを生きること

1) 老いとは何か

そもそも「老い」とは何を意味しているのだろうか。まず「老い」(Aging)とは、大ざっぱに言ってしまえば、字義のごとく加齢に伴う生理的、心理的、社会的変化のことであろう。実際、加齢とともに様々な変化が生じるが、後述するように、とくに後期高齢者においては多くの失調が顕著に認められる。たとえば、日常会話で「最近老いを感じる」などと話す際やエイジングケアを謳った商品では、こうした失調の部分が顕在化しているように思われる。他方で、Aging がワインやチーズの

熟成を意味する言葉でもあるように、人間においても人格の成熟といった肯定的な意味合いを伴って用いられることもある。

こうした加齢による変化に対する意味づけは、特定の社会・文化・歴史において流布している言説と密接につながっているだろう。たとえば、人格の成長や身長伸びも加齢による変化にかかわるものだが、これらは老いとは言及されない。また細胞の老化に焦点化すれば、高齢期にある人々だけが老いを経験するわけではないが、概して老いは中高年の問題と位置づけられているように思う。この捉え方には、加齢に伴う失調的な変化、もっといえば死に向かう変化と、その変化への拒否的な態度が暗黙裏に影響を及ぼしているのかもしれない。実際、米国では、老いは否定的な意味合いで語られることが多く、エイジズム (agism) や老齡恐怖 (gerontophobia) は一つの強力な言説であるという⁽²⁾。日本では、老成持重や亀の甲より年の功といった言葉があるように必ずしも否定的な意味合いだけが老いに付与される訳ではないが、超高齢社会に突入した現代においては、この言説はどの程度有効なのだろうか。

老いと向き合おうとする際、その老いをどのように意味づけるかによって当然ながら、その向き合い方は異なるだろう。そこで次節において、まず、加齢に伴って具体的にどのような変化があるのか、とくに高齢期において人々はどうのような課題に直面するのかについて、概観しておきたい。その上で老いを通じた変化にいかに向き合うのかについて検討していく。

2) 加齢に伴う変化と、老いとの向き合い方

(1) 老いに伴う心身の特質

加齢に伴う変化が分かりやすい例として、超高齢期における心身の特質が挙げられる。バルテスはベルリン加齢研究 (Berlin Aging Study) や加齢についての諸研究を概観した上で、超高齢期 (85 歳以上) にあたる人々の特徴を次のように指摘している。つまり超高齢者のおよそ 8 割が複数の疾患を併発しており、認知機能の著しい低下が見られ、また配偶者との死別や施設入居 (あるいは一人暮らし)、複数回の入院といった

社会的出来事を経験している。そして幸福観、社会的接触といった生活の肯定的側面を喪失し、また心理的適応が系統的に衰弱していく中で、人間としての尊厳を保つことさえ困難になるという⁽³⁾。

こうした加齢による失調要素のみに着目した場合、老いることに肯定的な意味を見いだすことは容易ではないだろう。しかし、老いを生きる人々はこうした様々な失調や衰えとも向き合い、折り合いをつけていこうとする。そしてその向き合い方には、大きく次の2つがあるように思われる。すなわち、老いによる変化の中でお維持されるものに着目することと、老いによる変化を通じて発達するものに着目すること、である。

(2) 老いによる変化の中でお維持されているものに着目すること

この向き合い方の代表的なものとしてバルテスによる「補償を伴う選択的最適化理論 (Selection, Optimization, Compensation Theory)」⁽⁴⁾が挙げられるだろう。これは、人生に精通し加齢を実りあるものにしていくことをめざし、個々人が衰えの進行に対して選択的および補償的努力を払う、サクセスフル・エイジング (successful aging) という概念ともつながる。また老いの失調要素にもかかわらず保たれる高齢期の活動性や生産性に着目して、プロダクティブ・エイジング (productive aging) やアクティブ・エイジング (active aging) といった言葉も近年用いられている。プロダクティブ・エイジングは、老いを依存性などのネガティブなものではなく生産性という観点から積極的に捉えようとする概念である⁽⁵⁾。アクティブ・エイジングは、1990年代後半から、WHO（世界保健機関）が積極的に用いるようになったものであり、人々が歳を重ねても生活の質が向上するように、健康、参加、安全の機会を最適化するプロセスである⁽⁶⁾。

こうした向き合い方では失調要素と抗しながら、いかに首尾よくやるか、活動的に生きるか、生産性を維持するのか、といった関心が老いを語る上での基底路線といえるだろう。ただし、老いにかかわる失調要素がまだそれほど顕著ではない場合にはこうした向き合い方も有効ではあ

るが、多くの失調要素が顕著となる超高齢期になると、実際にはこうした向き合い方は困難になってくるかもしれない。

(3) 老いによる変化を通じて発達するものに着目すること

老いても維持されるものに着目した向き合い方とは異なり、むしろ老いを経験することで発達していくものに目を向ける向き合い方もある。

たとえばエリクソンは漸進的発達理論の第8段階として高齢期を位置づけて、「自我統合 対 絶望 (integrity vs. despair)」の心理社会的危機に取り組む時期としている⁽⁷⁾。他の世代との連続性が断ち切られ、それによって生き生きとしたかかわり合い (vital involvement) を失い、その持続的な停滞感から絶望に至る可能性を考えれば、高齢者は子や孫といった世代を教え育む祖父母的な生成継承的機能 (grand-generative function) を保持することができるし、またそうする必要があるともいえる⁽⁸⁾。しかし複数の慢性疾患を抱えながら、非存在の影と向き合うことが求められる超高齢期においてはとくに、自律感や自主性が失われ、アイデンティティの感覚を感じる事が困難になり、親密さがなくなり、生成継承性 (generativity) を発揮することも難しくなるだろう⁽⁹⁾。そのためこの時期においては、死そのものに向き合う中で、生そのものに対する聡明かつ超然とした関心である「英知」 (wisdom) を備えること、あるいはかかわりあいからの撤退に本気でかかわることが老いを生きていく上で必要となる⁽¹⁰⁾。

そしてこの人生の最終段階においては、希望の最後の形態である信仰 (faith) が大きな意味を伴ってくる。この希望は「わたしであること」 (I-ness) という最も基本的な特質を内包しており、この特質なしには人生が始まることも、意味を持って終わることもありえない⁽¹¹⁾。ここでの〈わたし (I)〉⁽¹²⁾という感覚は、一貫性と連続性を持つアイデンティティの感覚 (the sense of a coherent and continuous identity) を伴うものであり、死という究極的な境界を持つ実存的アイデンティティ (existential identity)、あるいは、その人と全人類、そして神という究極の他者とをむすぶ内的核心のことを指す⁽¹³⁾。そして、中心的であり、

能動的であり、全体が統合され、はっきりと気づいている存在である、この〈わたし〉という感覚によって、老いにおける様々な失調要素の中で無能な受難者としてではなく、有能な行為者 (doer) という感覚を得ることができる⁽¹⁴⁾。

〈わたし〉は、新生児と、最初の他者 (Primal Other) である母親とのあいだのヌミノース的 (numinous) 儀式⁽¹⁵⁾、つまり母なる存在のなかの〈あなた (You)〉に対して振る舞う (counter play) ことにその起源をもつ⁽¹⁶⁾。そして〈あなた〉と〈わたし〉のこの最初の相互交渉は一生涯にわたる基盤となるものである。つまり人生と〈わたし〉は希望とともに始まり、その希望がやがて熟し、高齢期における信仰でその頂点を迎えるのである⁽¹⁷⁾。こうした母なる存在という最初の他者とのかかわりを通じて、もっといえば、他者に抱き上げてもらう出会い (uplifting encounters) を通じて、ヌミノース的なものを感じ取る。それが隔たりを超えてつながっているという感覚と、一個人として他と区別されているという感覚の両方をもたらすのである⁽¹⁸⁾。そして乳児期における原初的な他者とのかかわり、そしてそれ以降の周囲の他者とのかかわりの中で築いてきた〈わたし〉という感覚は、非存在の影と向き合う中で、究極の他者 (ultimate other) とのつながりへと移行する⁽¹⁹⁾。

3. 老いを生きる〈わたし〉と宗教とのかかわり

1) 老いを生きるための、聖なる物語とのむすび

高齢期における〈わたし〉という感覚が究極の他者とのつながりを必要とするとすれば、まさに高齢期において死という非存在の影に向き合う中で、老いを生きる自らを宗教とどのように関連づけて意味づけるのかは興味深い。これまでの研究結果からは、高齢期における内発的な宗教性が顕著なほど、死の不安が低く、死を受容している傾向にあることが示唆されている⁽²⁰⁾。また川島は、高齢期にある浄土真宗僧侶の死の意味づけと宗教との関係性を検討した結果、自己や身近な他者の死を、

往生浄土や倶会一処^{くえいっしょ}(²¹)といった聖なる物語を意味づける際に引用することで、ライフサイクルの連続性や一貫性の維持を可能にするとともに、先立った家族と死にゆく自ら、そして遺される家族をむすぶことで死の恐怖や悲しみを和らげる機能を果たしていると述べている。以下の田中さん（仮名）の語りはその一例である (²²)。

語り 人間の生死と命を借りてくるということ

田中：私の把握してるのはですね、結局生まれてくるということ、そして死んでいくということ、これは生死というて、ね、あつてですね。これはね、命を借りてくるということ、生まれるちゅうことは。

川島：命を借りてくる。

田中：うん。ご先祖様か、そのお母さんか、と言うて、その色々の言い方がありますけれど、これはやはり大きな、大宇宙とかね、そういう中からですね、命を借りてくる。そしてその何が、借りて人生を送っていった、その最終的には、そら平均年齢がなんやかんやて言うたというけれども、返さなくちゃならない、借りたものは。と、そういうものが人間の生死というもの。死ぬちゅうことは命を返すっていうこと。(中略)でそういう、やっぱり借りる、どっからか命を借りるっていうようなそういうものが何かっていうことを考える。それが仏さんだと考えたら、我々はほんまに仏さんに（命を）お返しをするということ。

鍋島は、癌で亡くなった寺の坊主であった平野恵子の手記を紹介し、無量寿の世界という生きとし生けるもの達の「いのちの故郷」より生まれ、そこに還ってゆくとの意味づけが、彼女の死後、自己の生命が自然のあらゆるいのちと一体となり、限りないいのちとなって子どもたちと一緒に生きていく希望をもたらしているとして、そこに壮大な縁起の生命観を読み取っている (²³)。

こうした、特定の社会や文化に流布する聖なる物語の取り入れは他者との死別経験に対しても行われる。実際、遺されたものは、その死別という経験に対して様々な意味づけを行い、物語る。たとえば川島は、この浄土真宗における聖なる物語を個々人がどのように自分の物語として語りなおし、死別という経験を意味づけているのかを検討する中で、^{くえいっしょ}俱会一処という聖なる物語の語りなおし、とくに「また会える」「先に往って還ってくるのを待っている」といった物語が、死者と生者をむすぶ機能を有することを指摘している。ただし同時に、「会えるとは思わない」と受け入れない語りや、「一つになっていく」ことの方便として^{くえいっしょ}俱会一処を語るなど、語られる物語がゆらぎや多様な意味づけによって彩られていることも見いだしている⁽²⁴⁾。

ところで上記は宗教教義と明示的な関係性の中で死を語りなおしている例であるが、他方で、特定の宗教に依ることなく、自らのライフサイクルと究極の他者をむすぶ人々もいるだろう。たとえば遺されたものが、辛く悲しい経験のなかに、なんらかの意味を見いだした際に、明るい天空や天気が語られることがある⁽²⁵⁾。それはある種の解放感に満ちていて、雲や光、あるいは風となった、愛する人からのメッセージとして語られる。ここから特定の宗教教義を媒介することなく生じるヌミノース的なもののかかわりにおいては、季節や自然といったより大きな循環サイクル⁽²⁶⁾に関連づけて語られる可能性が指摘される。またこうした大きな循環サイクルをして、やまだは「大きな生命体のなかの人の生死」⁽²⁷⁾という、文化に流布している物語について言及している。先に取り上げた、往生浄土と絶対他力という浄土真宗の聖なる物語を引用して構築された「借りている命をお返しする」という意味づけも、個々の人間は「自然の大きな生命体」の一部にすぎず、そこから生まれ、そしてそこへ還っていくという、浄土真宗教義に限定されない、広く日本文化に通底する死生観、生命観である可能性もあるだろう。

2) 他者への応答としての〈わたし〉

先において、特定宗教がこれまで提供してきた聖なる物語と同時に、

社会や文化に広く流布する「大きな生命体のなかの人の生死」という聖なる物語を取り入れ、語りなおすことで〈わたし〉という感覚を見いだしていくことを指摘した。

ただしここで留意しなければならないのは、ライフサイクルの連続性と一貫性を見いだすという側面を過度に強調することである。もちろん、老いの変化にもかかわらず連続する何か、そしてそうした変化にも生き生きとかかわり合おうする主体に迫ることこそ、老いの核心に触れることであろう。しかし、たとえば昨今の「私らしいお葬式」という言葉からは、時間に縛られたアイデンティティが強調されているようにも思える⁽²⁸⁾。これは究極的な他者とのつながりを得て非存在の影と向き合うこと、あるいは生死という分断の境界を超えることよりも、自分の周囲と現在という時間にとらわれ、非存在との境界に対して盲目になる危険性を孕んではいないだろうか⁽²⁹⁾。

既述のように〈わたし〉は、中心的であり、能動的でありながら、〈わたし〉という感覚は個人の力のみで見いだしうるものではない。むしろ他者とのつながりから見いだされる感覚である。また本当の意味での他者、そして究極の他者は、常に〈わたし〉よりも前に存在しているのであり、〈わたし〉はそれに対するものとしての位置取りを事後的にとることによってはじめて、〈わたし〉という感覚を得るのである。つまり〈わたし〉は常に他者への応答として立ち上がるものなのである⁽³⁰⁾。人生のはじまりにおいてそうであるように、他者との出会い、そして他者への応答を通じてはじめて、他者とのつながりと区別によって立ち上がる〈わたし〉という感覚をもつことができる。こうした向かい方においてこそ、希望が一生涯をかけて発達した信仰を、そして神と人とをむすぶ〈わたし〉という内なる光⁽³¹⁾を見いだせるのではないだろうか。

4. 老いを生きる人にかかわるということ —老いに宗教はどう向き合うか—

1) 〈わたし〉の知覚と宗教の機能

三木によると、宗教 (religion) は、そのラテン語の語源からして再びつなぐ (re-ligare) ことを意味するという⁽³²⁾。既述のように聖なる物語や大きな生命体のなかの人の生死といった物語が、ひとつには老いにおける非存在の影と向き合いながら、究極の他者と〈わたし〉をむすぶ機能を果たしているといえるだろう。また同時に、すでにヌミノース的儀式とのかかわりについてみてきたように、儀礼・儀式⁽³³⁾も、〈わたし〉という感覚を見いだす上で大きな機能を果たしている。エリクソンは定式化された相互交渉と、意味ある間隔において周期的に反復されるものをして儀式化 (ritualization) と呼んだが⁽³⁴⁾、そこで欠くことのできないヌミノース的なものが宗教儀礼にも認められることを指摘する⁽³⁵⁾。儀礼・儀式には、とりとめのない感情を整理し、出来事に対する象徴的な秩序を与える機能がある。葬儀はもっともわかりやすい形の儀礼であり、個人を超えた共同体において公に悲しむことで周囲の他者とのつながりをむすびなおす機能を持つといえる。また教会や寺院、神社等に赴くことも同様に、既述した儀礼・儀式が行われる場 (topos) でのヌミノース的なものとのかかわりを通じて、同じ信仰を持つもの同士という他者とのつながりを感じさせる機能を有している。もっといえば、そこで見いだされる〈わたし〉という感覚は、教会や寺院という場を通じて、〈われわれ (We)〉という感覚へとつながっていくものであるという⁽³⁶⁾。

なお近年着目されている老いの新しい理論に社会情緒的選択理論 (Socioemotional Selectivity Theory) がある。この理論では、若年者のように時間は無限にあると思う場合、人間は情報を追い求めるよう動機づけられるが、反対に高齢者のように時間が限られていると認識する場合、社会的接触は選択的に縮小され、遺された重要な他者との情動的な満足を追求するよう動機づけられると考える。この小論の議論と結びつけて考えた場合、聖なる物語、儀礼・儀式、そして教会という宗教の

構成要素はまさにこの情動的な交流を促す機能を果たしているといえよう⁽³⁷⁾。

またこれら明示的なかわりや場以外にも、ごく日常的な関与が、老いを生きる人々が喪失や失調、そして非存在の影と向き合う足場となることも十分考えられる。たとえば、曹洞宗月宗寺住職袴田俊英氏は、秋田県藤里町で自殺予防のために「コーヒーサロンよってたもれ」を営み、主婦から高齢者までがふらっと珈琲を飲みを訪れ、談笑もしながら、ときには深刻な相談にも乗っている⁽³⁸⁾。また宮城県でカフェ・デ・モンクを営む曹洞宗大通寺住職の金田諦應住職氏も、自らの信仰する宗教教義を全面に押し出すのではなく、他者の意味づけに寄り添う実践を強調している。これらは、聖なる物語の提供や儀礼といった明示的なかわりやをその全面には押し出していないものの、実践者の信仰に強く裏打ちされた実践にほかならない⁽³⁹⁾。

2) 老いを生きることが困難な社会的状況の中で

これまで老いを生きる上での〈わたし〉という感覚の重要性を見てきた。しかし現代日本においてその感覚を見いだしていくことは容易ではないかもしれない。

たとえば高齢者のお話を聞いていて、よく耳にするのが、「ポックリいきたい」「早くお迎えが来てほしい」という言葉である。そしてこうした高齢者のニーズに応えるように、ポックリ寺参りという現象があるが、現世利益的な行為や信念はむしろ死の不安を助長する可能性も指摘されている⁽⁴⁰⁾。そうであるならば、こうした現世利益的な行動を抑制し、高齢者の内発的な宗教性を高めるようなかわりが必要ということになるのかもしれない。この解釈は一面では正しいのだろう。しかし、そう結論づける前に、そもそも「なぜ高齢者はポックリいきたいのか」といった、この行為の背景に目を向ける必要がある。

ポックリいきたい背景には、もちろん死に際の痛みに対する怖れがあるのだろう。実際、高齢者は死の不安よりも、死に際の痛みに対して強い恐怖を示すことも報告されている⁽⁴¹⁾。ただしそれと同時に注目すべき

は、寝たきりになることへの怖れである。ポックリ寺参りをする高齢者への調査を行った井上によると、「寝たきり」への怖れは、人の世話にならざるをえなくなり、個人の尊厳が侵されとの思いから生じていたという。またポックリいくことは「死」の願望であるにもかかわらず、この調査ではほとんどすべての高齢者に「生」の願望である長寿願望があったことから、ポックリ願望は、健康で幸福な生を願う長寿願望と同根であるとも考えられる⁽⁴²⁾。

さらにこうした寝たきりになることへの恐怖は、高齢者介護を取り巻く社会的状況と密接にかかわっているだろう⁽⁴³⁾。実際、高齢者介護の多くは、配偶者や子どもなどの家族によって担われており、また障害の程度が重たいほど、家族が介護を担う割合は高くなる⁽⁴⁴⁾。こうした背景には、入居施設の圧倒的不足に加えて、「家族による介護が最も望ましい介護のあり方である」という根強い意識があると推察できる⁽⁴⁵⁾。家族に介護の重荷が集中する社会的状況と、「迷惑をかけたくない」、「寝たきりになりたくない」、「ポックリいきたい」と願う高齢者の心性を考えれば、ポックリ寺参りを頭ごなしに非難したり、「いろいろ大変だけれども、自分の信仰がしっかりしていれば大丈夫ですよ」などと安易に声をかけることはしないだろう。むしろこうした社会的状況に生きる高齢者の振る舞いをまずは受け止め、その中で求められるものに応えていくことこそ求められているのではないだろうか。

3) 老いを生きる他者に応答すること、並びみること

老いに向き合う主体はあくまでその人であり、究極の他者への応答を通じて、〈わたし〉という感覚を見いだす。それゆえ周囲の人々は、その行為そのものに直接介入するのではなく、そうした主体の向き合い方について、その方向性を調整したり、足場を提供したりすることが求められる。

既述のように、老いを生きる〈わたし〉に対して、聖なる物語の提供、儀礼・儀式、教会や寺院などの場、そして信仰に裏打ちされた日常的なかわりなどを通じて、周囲の宗教者・信仰者はかわることになる。

その際、老いを生きる人が、周囲の他者や究極の他者とのつながりの中で〈わたし〉という感覚をすでに見いだしているときに、宗教者・信仰者が改めてかかわる余地はあまりないかもしれない。他方で、老いに伴う様々な失調要素を経験することで、その喪失や衰えがその人の人生の意味を支配してしまっていることもある。たとえば「もう年だから、いまさらやっても」「あちこちガタがきて思うようにならないし、人様に迷惑をかけてまで生きてもしようがない」などの語りは珍しくない。こうした状況においては、その人の意味ある行為や人間関係を、老いにかかわる失調や衰えといった支配的な出来事に彩られた物語によって汚されることのないものとして語りなおすための、足場を作ることが重要であろう⁽⁴⁶⁾。

またそうした向き合いは、主体と主体がかかわり合い、ぶつかり合うことをも意味する。実際、かかわりの中で、宗教者・信仰者は老いを生きる人々にただ寄り添うだけでよいのか、つまり儀礼や説法などによる明示的な宗教的関与は必要ないのか、という疑問が生じるかもしれない。宗教者・信仰者もまた独自の思いをもった一個の主体であるからして、周囲の他者とつながる〈わたし〉と、究極の他者とつながる〈わたし〉のあいだに齟齬や境界が生まれることが必然に生じうる。しかし老いにかかわる失調や衰え、あるいはエイジズムといった支配的な物語によって身動きの取れなくなってしまった高齢者と宗教者・信仰者が向き合う際、両者の関係性は明らかに非対称・非対等である。そのためまずは高齢者が、宗教者・信仰者という水平軸における他者によって応答され、抱き上げてもらうことを通じて、垂直軸における究極の他者とのつながりを見いだしていく足場を作ることが大切ではないだろうか。また同時に、宗教者・信仰者もまた、高齢者という他者に向かうとき、その他者に応答することを通じて、究極の他者とのつながりの中で〈わたし〉という感覚を見いだすとはいえないだろうか。

さらに宗教者・信仰者が高齢者と、究極の他者を並びみることも高齢者への向き合い方の一つであろう⁽⁴⁷⁾。宗教者・信仰者が、究極的他者への応答の中でいかに〈わたし〉という感覚を見いだしているのか、そう

した究極の他者との向き合い方自体を並び示すことで、老いを生きる人々もまた、自らの向き合い方を見いだしていくこともあるのではないだろうか。同時に、老いを生きる高齢者その人が、非存在の影と向き合いながら、究極の他者とのつながりを見いだそうとするその姿を並びみることで、宗教者・信仰者自身もまた、自らの究極の他者とのつながりを見つめなおすのである。

5. 結語

〈わたし〉という感覚を見いだす上で、その足場を担っている宗教の意味と同時に、老いを生きることを困難にしている社会的状況、たとえば介護負担の問題や老いに対する偏った見方など、について見つめ直すことが重要である。またライフサイクルの一貫性と連続性を見いだそうとすることは、ともすれば究極の他者の自己への回収へと至る危うさも孕んでいる。しかしこれまで見てきたように、本当の意味での〈わたし〉とは常に他者への応答として立ち上がるものであろう。

高齢化は今後ますます顕著となり、老いをめぐる社会的状況は〈わたし〉という感覚を見いだすことをより困難にさせるかもしれない。その中で宗教者・信仰者に求められるのは、高齢者が老いと向き合う中で、他者そして究極の他者に応答するための、最近接発達領域にかかわることではないだろうか。

注

⁽¹⁾ 宗教者という呼称は特定宗教に所属している否かといういわば社会的基準からなされるのに対して、信仰者とは個々人の信仰の度合いといういわば個人的・主観的基準からなされるように思うが、ここでは両者を併記することで、いずれも高齢者に向かう主体として考えたい。

⁽²⁾ N. J. Osgood, “Ageism and elderly suicide: The intimate connection,” in: *Death attitudes and the older adult: Theories, concepts, and applications*, ed. by A. Tomer, Philadelphia: Brunner-Routledge, 2000, pp.157-173.

(3) Paul B. Baltes & Jacqui Smith, "New frontiers in the future of aging: From successful aging of the young old to the dilemmas of the fourth age," *Gerontology*, 49, 2003, pp.127-130.

(4) たとえば Paul B. Baltes & Jacqui Smith, "Multilevel and systemic analyses of old age: Theoretical and empirical evidence for a fourth age," in: *Handbook of theories of aging*, ed. by V. L. Bengtson, & K W. Schaie, New York: Springer, 1999, pp.153-173.

(5) Robert N. Butler & Herbert P. Gleason, *Productive aging: Enhancing vitality in later life*, New York: Springer, 1985. なおプロダクティブ・エイジングを捉える指標としてプロダクティブな活動が挙げられ、この活動には働くこと（有償労働のみならず、無償労働も含まれる）や趣味や孫の世話といった様々な生産的な活動が含まれる（岡本秀明「地域高齢者のプロダクティブな活動への関与と well-being の関連」『日本公衆衛生学雑誌』56 号、2009 年、713-723 頁）。

(6) World Health Organization. *Active aging: A policy framework*. <http://whqlibdoc.who.int/hq/2002/who_nmh_nph_02.8.pdf>, 2002. 高齢者の活動性に関して、とくに高齢者の閉じこもりの問題が、寝たきり（要介護状態）の予備軍として位置づけられる。これまでの実証的研究では、とくに生活行動範囲が屋内に限られる場合や、外出頻度が週 1 回程度以下であることが、要介護に移行する割合や死亡率の高さを予測することが報告されている（川島大輔「高齢期の社会性」二宮克美・浮谷秀一・堀毛一也・安藤寿康・藤田主一・小塩真司・渡邊芳之編『パーソナリティ心理学ハンドブック』福村出版、2012 年、324-325 頁）。

(7) Erik. H. Erikson, *Childhood and society*, New York: W. W. Norton, 1950. （エリク・H・エリクソン、仁科弥生訳『幼児期と社会 1、2』みすず書房、1977、1980 年）345-347 頁。なおこの小論における引用箇所表現については、原著より直接訳出したものもあるため、訳書の表現と必ずしも同じではないことに注意されたい。

(8) Erik. H. Erikson & Joan Erikson, *The life cycle completed: A review*, expanded edition, New York: W. W. Norton, 1997. （エリク・H・エリクソン、ジョアン・M・エリクソン、村瀬孝雄・近藤邦夫訳、『ライフサイクル、その完結（増補版）』みすず書房、2001 年）82 頁。

(9) 実際、エリク自身も第 8 段階における統合や英知といった概念を老衰前的高齢者に当てはまるものとして検討していたし（『ライフサイクル、その完結（増補版）』、84 頁）、エリクの死後、妻のジョアンによって書き加えられた記述では第 9 段階における老年的超越（gerotranscendence）の重要性が述べられるに至っている（同書、149-165 頁）。ただし老年的超越が「物質的な世界から超越的な世界への移行」といった命題にすり替えられてしまった場合、エリクが、そしてこの小論が試みているような、他者とのつながりの中で〈わたし〉の感覚を見いだすこととは、大きく隔たるように思う。

(10) 『ライフサイクル、その完結（増補版）』、79 頁。Erik. H. Erikson, Joan Erikson & Helen Q. Kivnick, *Vital involvement in old age*, New York: W. W.

Norton, 1986. (エリック・H・エリクソン、ジョアン・M・エリクソン、ヘレン・Q・キヴニック、朝長正徳・朝長梨枝子訳、『老年期一生生き生きしたかわりあい』みすず書房、1990年)、50頁。

(11) 『ライフサイクル、その完結 (増補版)』、81頁。

(12) エリクソンは自ら老いを経験する中で、自我やアイデンティティという言葉を超えて、〈わたし (I)〉という感覚に対する関心を強くしていったという

(Lawrence J. Friedman, *Identity's architect: A biography of Erik H. Erikson*, New York: Scribner, 1999. (ローレンス・J・フリードマン、やまだようこ・西平直監訳『エリクソンの人生 上・下—アイデンティティの探求者』、新曜社、479頁)。

(13) 『老年期』、52頁。『ライフサイクル、その完結 (増補版)』、xvi頁。Erik H. Erikson, “The Galilean sayings and the sense of ‘I,’” *Yale Review*, 1981, p.323, 343, 348. ここでのアイデンティティとは時間にしばられたアイデンティティを超越した、全人的実存的アイデンティティ (all-human existential identity) のことである (『老年期』、53頁。)。さらに、後述するように、究極の他者とのつながりにおいて見いだされるのが〈わたし〉という感覚であるとすれば、これは自分自身の持続を措定する月並みなものではなく、むしろ他者の時間への移行なのかもしれない (Emmanuel Lévinas, *En découvrant l'existence avec*

Husserl et Heidegger la deuxième édition, Paris: Vrin, 1967. (エマニュエル・レヴィナス、佐藤真理人・三谷 嗣・小川昌宏・河合孝昭訳『実存の発見—フッサールとハイデッガーと共に 第二版』法政大学出版局、1996年、278頁)。

(14) 『ライフサイクル、その完結 (増補版)』、120頁、126頁。

(15) エリクソンはヌミノースという概念の定義を明確にはしていないが、「生きているという感覚、ひいては実存の本質的基盤という感覚」とほぼ同義のものとして位置づけている (『ライフサイクル、その完結 (増補版)』、122-123頁)。

(16) 『老年期』、45-47、284頁。“The Galilean sayings and the sense of ‘I,’” p.330.

(17) 『ライフサイクル、その完結 (増補版)』、81頁。“The Galilean sayings and the sense of ‘I,’” p.351.

(18) 『ライフサイクル、その完結 (増補版)』、47、55頁。

(19) 『ライフサイクル、その完結 (増補版)』、124頁。『老年期』、45-47頁。

なおエリクソンは究極の他者について、他の用語と同様、あるいはそれ以上に明確な説明をしていないが、旧約聖書の一節を引用しつつ、「御顔をあなたに向け、あなたに平安を与えられる」(lift up His countenance upon you, and give you peace) 存在として究極の他者を捉えている (『ライフサイクル、その完結 (増補版)』、124頁)。ただし、ここから、究極の他者をユダヤ教における神と同一視することは早計である。実際、エリクソンは初期の著書である『幼児期と社会』においてすでにダゴタ族の「太陽の踊り」とその宗教的な儀式的意味について論じたり (『幼児期と社会』、182-185頁)、ルター (Erik. H. Erikson, *Young man Luther: A study in psychoanalysis and history*, New York: W. W. Norton, 1958.

(エリク・H・エリクソン、西平直訳『青年ルター』みすず書房、2003年、278-283頁)やガンディー(Erik H. Erikson, *Gandhi's Truth: On the Origins of Militant Nonviolence*, WWW Norton & Company, 1993。(エリク・H・エリクソン、星野美賀子訳『ガンディーの真理—戦闘的非暴力の起原1、2(新装版)』みすず書房、2002年))の研究においてもこの主題に取り組んできた。また途中でどん挫はしたものの、キルケゴールについての研究も試み(『エリクソンの人生』、485-486頁)、最晩年にはガリラヤ時代のイエスの言葉に着目し、神と〈わたし〉という感覚とのつながりについても論じた(“The Galilean sayings and the sense of I,” pp.321-362.)。そうした、区別が曖昧な影のような境界上で人生を生き、ユダヤ教徒ともキリスト教徒とも言いがたかったエリクソンの人生が、この究極の他者、そして〈わたし〉という用語にも投影されているといえるだろう(『エリクソンの人生』、492頁、513-514頁、519頁)。

(20) 川島大輔『生涯発達における死の意味づけと宗教—ナラティブ死生学に向けて』、2011年、ナカニシヤ出版、30頁。

(21) 往生浄土とは阿弥陀仏の浄土に往生することである。俱会一処とは死別後もまた出会える世界があること、またそのことへの確信を示す。

(22) 『生涯発達における死の意味づけと宗教』、85頁。なお語りの引用に際して、仮名など多少の変更を加えている。

(23) 鍋島直樹「浄土教における死と慈愛—ビハラの意義」鍋島直樹編『死と愛—いのちへの深い理解を求めて』法蔵館、2007年、253-256頁。

(24) 『生涯発達における死の意味づけと宗教』、121-122頁。同様に、在宅緩和ケアの現場で「お迎え」体験についての調査研究を行った諸岡らは、そこには救いを求める激しい宗教的情熱や、地獄に対する恐怖心が見られることはなく、なじみ深くあたたかい存在としての家族や親類、知り合いが姿をあらわしていたことを受け、「お迎え体験」には自分が一人で死んでいくのではないという観念が表現されていると指摘している(諸岡了介・桐原健真「“あの世”はどこへ行ったか」清水哲郎監修、岡部健・竹之内裕文編『どう生き どう死ぬか—現場から考える死生学』弓箭書院、2009年、170頁)。

(25) やまだようこ『喪失の語り—生成のライフストーリー』新曜社、2007年、137-183頁。

(26) これは、西脇のいう「宗教的自然観」ともつながるものだろう(西脇良『日本人の宗教的自然観—意識調査による実証的研究』ミネルヴァ書房、2004年)。

(27) 『喪失の語り』、36頁。

(28) これは喪失や死という受け入れがたい要素を否定することによって成り立つ疑似統合(pseudo-integration)につながる危うさを有している『老年期』、74-75頁。実際、トマーとエリアソンは、宗教に傾倒することは、首尾一貫性(Sense of coherence)尺度の下位因子である有意味性(人生は生きるに値するという感覚)を促すことで死の不安を減じる一方で、自らが望む人生を生きられるという信念も醸成することで、死の不安を高めるという矛盾する側面を報告している

(Adrian Tomer & Grafton Eliason, “Beliefs about self, life, and death: Testing aspects of a comprehensive model of death anxiety and death attitudes,” in: *Death attitudes and the older adult: Theories, concepts, and applications*, ed. by A. Tomer, Philadelphia: Brunner-Routledge, 2000, pp.137-153.)。

(29) 本当の意味での他者は常に人の理解を超えていく存在である。レヴィナスもまた、他のものと他者を区別する。それは遍歴の果てに故郷のイタカ島に戻るオデュッセウスにおける他のものと、故郷を棄て、神が示すいまだ知られざる土地へ旅立つアブラハムにおける他者の対置に他ならない。絶対的な他者とのかわりとは、決して自己へと回帰しない他者に向かう、回帰なき運動である（『実存の発見』、270-278 頁）。

(30) これは何が他者であるのかという、外部性 (outerness) や他者性 (otherness) の問題である（『ライフサイクル、その完結 〈増補版〉』、129 頁）が、エリクソンはこのことについて十分な説明を行っていないため、その意味するところは定かではない。ただしこの他者性の問題は、レヴィナスによる議論を著者には意識させる（たとえば、Emmanuel Lévinas, *Altérité et transcendance*, Paris: Fata Morgana, 1995. (エマニュエル・レヴィナス、合田正人・松丸和弘訳『他性と超越』法政大学出版局、2001 年)）。

(31) “The Galilean sayings and the sense of ‘I,’” p.329, 361.

(32) 三木英「被災地の教団」三木英編著『復興と宗教—震災後の人と社会を癒すもの』東方出版、2001 年、19 頁。

(33) 明示的な意味で宗教がかかわる儀礼に加えて、極めて宗教的な機能を果たしながらそうとは位置づけられないものをここでは儀式としている。

(34) 『ライフサイクル、その完結 〈増補版〉』、52 頁。

(35) 『老年期』、46-47 頁。このヌミノース的なものは、君主政治や政治イデオロギーにも認められるという（『ライフサイクル、その完結 〈増補版〉』、56 頁）。

(36) 『ライフサイクル、その完結 〈増補版〉』、119-124 頁。エリクソンは『青年ルター』において水平軸と垂直軸という用語を語っており、そこでは前者を地上における定型化された階級序列内部でのアイデンティティあるいはこの世における制度や歴史、後者を、常に差し迫る永遠のアイデンティティあるいはこの世の制度からの超越と区別している（『青年ルター』、278-283 頁）。ただし西平が指摘するように、重要なことはこの二つの軸を区別することではなく、この二つがいかに関連するか、その緊張関係に目を向けることであろう（西平直「用語解説」エリク・H・エリクソン、西平直訳『青年ルター』みすず書房、2003 年、xx 頁）。そして〈われわれ〉という言葉を考えてとき、個々の自己の寄せ集めを超えた「超越を知っている、というアイデンティティ (the identity of knowing transcendence)」が、〈わたし〉から〈われわれ〉へのつながりをもたらすものではないかと考えられる（『青年ルター』、280 頁）。

(37) Laura L. Carstensen, Derek M. Isaacowitz & Susan T. Charles, “Taking time seriously: A theory of socioemotional selectivity,” *American Psychologist*, 1999, p.54, 165-181.

(38) <http://www.kokoro-inochi.com/>

(39) たとえば高橋原「臨床宗教師の可能性—被災地における心霊現象の問題をめぐって」『現代宗教』、2013年、秋山書店、189-190頁。

(40) 金児曉嗣「宗教とメンタルヘルス」金児曉嗣監修、松島公望・河野由美・杉山幸子・西脇良編『宗教心理学概論』ナカニシヤ出版、2011年、160-163頁。

(41) 『生涯発達における死の意味づけと宗教』、28頁、136-137頁。

(42) 井上勝也「老人の死生観—“ポックリ願望”の心理的背景」井上勝也・長嶋紀一編『老年心理学』朝倉書店、1980年、188-202頁。

(43) この他、高齢者数の増大による、より抜かれた一握りの長老(elders)から、大量の年配者(elderlies)への変化もあるだろう。つまり、少数者に与えられた神聖な贈物であり、かつ少数の人間にのみ与えられた特殊な義務という、長寿に対するかつての意味はもはや通用しなくなったという歴史的背景である(『ライフサイクル、その完結〈増補版〉』、3-4頁、80頁)。

(44) 東京都福祉保健局『平成22年度東京都福祉保健基礎調査「高齢者の生活実態」報告書』東京都福祉保健局総務部企画課、2011年、60-62頁。

(45) 唐沢かおり「家族メンバーによる高齢者介護の継続意志を規定する要因」『社会心理学研究』22号、2006年、172-179頁。

(46) これはまさに老いにおける最近接発達領域(Zone of Proximal Development: ZPD)、つまり現下の発達水準と、他者がかかわることで可能となる発達水準とのあいだにかかわるということであろう(レフ・S・ヴィゴツキー、柴田義松訳『思考と言語(新訳版)』新読書社、2001年、297-304頁)。なお、こうした向き合い方は、東日本大震災を経験した被災地での宗教者・信仰者のあり様とも一致するのではないだろうか(中下大樹「福島で今、起っていることは、日本の縮図である」『現代宗教』2013年、350-360頁)。

(47) (やまだようこ『ことばの前のことば—ことばが生まれるすじみち1』新曜社、1987年、139-159頁。)これに対して、周囲の他者が高齢者に応答しようとする向かい方は、向かう関係といえる。なお宗教者・信仰者として老いを生きる場合にも、当然ながら、自らと究極の他者とのつながりを見いだしていくこと、それと同時に周囲の他者、たとえば若年者、他の宗教指導者、門徒・信徒などのつながりの中で、老いと向き合っていくことが必要であろう。

高齢化と宗教の老年学的および心理学的な考察

—「生きがい」と「自分らしさ」のダークサイド—

Masami Takahashi¹

現代に生きる高齢者が強調する「生きがい」や「自分らしさ」は、実は社会全体で共有できる理念が希薄になった風潮の裏返しではないだろうか。老年心理学等を含む学際的な見地で高齢化に関わる諸問題について考える。

¹ たかはしまさみ：イリノイ州立ノースイースタン大学心理学部・准教授

近年、日本では宗教離れが著しい。と、こう断言するよりも、実は宗教離れが著しい「と言われている」の方が正確であろう。実際には日本人の宗教や信仰に対する考え方はこの半世紀ほど多少の変動はあるものの全体的にはあまり変化がない。例えば戦後から始まった「日本人の国民性調査」という大がかりな縦断（追跡）研究によると、過去約半世紀間、常に人口の約3割前後の人々が「信仰あり」と答えている。しかし、近年の日本社会を取り巻く環境の目まぐるしい変化にともなって、我々自身のイデオロギー・信仰等にも様々な影響が出ているようである。実際、過去3回の調査（1998年、2003年、2008年）では「信仰あり」と答えた人々はこれまでの平均を大きく下回り全体の20%台付近を低迷している⁽¹⁾。

さらに横断的に年齢別で見ると、若者の「信仰率」はもともと低く、例えば20-29歳代においては1958年度には14%、2008年度でも13%となっている。その一方で高齢群に目を向けてみると、例えば1958年度には66%あった60-69歳代の信仰率は、2008年度においては36%と半世紀前のおおよそ半分となっている。これは宗教をこれまで支えていた高齢者の宗教観に大きな変化が起きたと捉えることができる。つまり「日本の宗教離れと言われている」現象は、人口全体の高齢化に加え信仰心の薄い高齢者が増加していることが大きな要因ではないかということである。ちなみに65歳以上の高齢化率が10%の大台に乗った1985年からわずか30年弱で日本は世界で唯一の超高齢社会（高齢者が人口に占める割合が21%以上）となり、今後も高齢化率は上昇の見通しである⁽²⁾。特に85歳以上の超高齢者や百寿者（100歳以上の高齢者）の人口が急増することとなり、これらの現象は20世紀初頭の平均寿命が30-40歳代であったことを考えれば、わずか100年で日本人の寿命が倍になったという事実につながる。

このような現象も含めて高齢者・（超）高齢社会の研究をするのが老年学（gerontology）という分野である。Gerontologyは1903年にgeron（古い）と-logy（研究）を合わせてつくられた造語であるが、先進諸国

の高齢化に伴って 20 世紀中盤から世界各国において盛んになっていった。もともとは医学的見地から肉体の老化に焦点をあてた研究分野であり、その流れは現在もアルツハイマー病の治癒や老化に関する病理の遺伝的原因などの研究に受け継がれている。しかし老年学はその後、心理、社会、人類、法律、経済、介護、看護など様々な分野に広がり、現在は非常に学際的かつ応用的なアプローチであるという特色を持っている。そのことがある意味理論的な部分の弱さの指摘につながるが、その一方でより人間的（ヒューマニスティック）な分野にも有効であるという長所を持っている。

このような高齢者を対象とする我々の研究において、最近特に「余生は自分らしく過ごしたい」「最後は自分らしく死にたい」「生きがいは孫の成長です」「生きがいはカラオケ！」等の言葉を耳にする。実際、日米の老年学系の学会においても、「自分らしさや自我の統合 (ego integration)」や「生きがいや生きる意味 (meaning of life)」等のテーマが近年盛んに取り扱われている。そこで本稿ではまず、高齢者が最近よく口にする「自分らしさ」や「生きがい」というテーマが実は「宗教離れ」と深い関連があるのではないかという推論を提示し、その妥当性を発達の見地から考察する。また、百寿者を含む超高齢者の人口増加が著しい中、J. M. Erikson 等がその心理社会的現象として提唱する老年的超越という概念についても考えてみたい。そして最後に「自分らしさ」や「生きがい」でも表現しきれない、現代人の希薄な宗教心と何かにすがりたい気持ちの狭間に位置する「スピリチュアリティ」という新たな領域について、我々の実証研究の結果に言及しながら議論を進めていきたい。

宗教離れ

近年の宗教離れと呼ばれる現象は何も日本の高齢者に限ったことではなく、その傾向は特に先進諸国で著しい。例えば全人口の 8~9 割が神の存在を信じる宗教大国の米国では無神論者 (atheists) や不可知論者

(agnostics) はいつの時代にも少数派として存在してきた。しかし、最近ではユダヤ人でありながらユダヤ教を信仰しない non-practicing Jew や一時的に信仰をしていない lapsed Jew と呼ばれる人々、また一定の教会・宗派に属さないキリスト教徒 (unchurched Christians) が増えてきている。この傾向は特にベビーブーマーと呼ばれる中・高齢世代 (1946-1964 年生まれ) の中流階級以上かつ高学歴の人々に顕著にみられ、今後、社会の高齢化・高学歴化に伴ってその数はより増加することが予測される⁽³⁾。

建国以来宗教が大きな役割を占めてきた米国と全体の 7 割前後が一定の信仰を持たないと言われる日本であるが、近年の「宗教離れ」と呼ばれる両国の現象についての共通点は、それぞれの高齢者がよく口にする「自分らしさ」や「生きがい」という概念ではないか。これらの概念が宗教的か否かは別として、この推論の基盤になるのは我々が「理想」とする生き方・考え方を見失いかけていることであり、それゆえ、人々 (特に「生」についてより深い思い入れを持つ高齢者) が「自分らしい生き方・生きがい」探しに懸命になるのではないかということである。つまり現代社会において、何を持って幸せとするのかという道標が見えにくくなっていることが、宗教離れを引き起こしていないだろうか。例えば中世の時代、万人は神の計画によって造られた世界で、神の刻む時に身をまかせ生きることが理想であり究極の幸せ (救世) であった。また、過去の日本においては家長制度という枠組みの中で年配者に確固たる役割や地位が与えられ、それを全うすることが生きる目的や生きがいとする時代もあった。ところがこのような神聖な枠組みや社会規範の根本にある制度のタガが外れた現在、人々は何を基準に自分の生き方を開拓していけば良いのかが不明瞭になってきている。「自分らしさ」や「生きがい」を強調するということは、宗教などを含む理想の基準や枠組みを重視しない風潮を反映していると言えるのではないだろうか。

もちろん個人の自由や生きる目的を持つことが悪いと言っているのではない。またこのような考え方は現代社会に限ったことではない。しかし、宗教や家長制度など様々な共同体重視の価値観である「大きな物語」

が軽視され、さらに既存の慣習や伝統に価値を見出しにくくなった現代社会で、人々は自分たちだけが「良し」とする生き方のみに向かわざるを得ない状態になっているのかもしれない。換言するならば、現代において「自分らしくなる」ということは各々がユニークな「小さな物語」を描き、それぞれの「生きがい」を掲げ、好き勝手に生きるという相対論的な選択であり、また、そのような生き方をしないと自分の人生が無駄になる、「負け組」であるというような強迫観念にも似た感情を持ちやすい状況になっているということである。

しかし、本当の意味での「自分らしさ」や「生きがい」には、社会とある程度共有できる道徳観や価値観（人の尊厳・基本的人権・教義等）という土台が必須であろう。似たような議論を哲学者のL. Trillingは1970年代に展開しており、その著書の中で現代において本来の自分らしさを定義する基準としてauthenticity（「真正性・誠実性」）を挙げている。つまり「自分らしさ」や「生きがい」の基準となるのは、自分の欲求や他人または一定の教理との比較ではなく、これらと対峙するauthenticityと言う「理想的な道徳観」であると述べている。また過去のように万能な教義や制度が存在しない現代社会において、この概念が何であるかという明白な定義や答えは存在せず、それを見出すには宗教・哲学・政治等、大きな枠組みの中での議論が重要であるとしている。ところが不幸にも現代社会、特に日本においては、これらの議論を許容する分野が軽視される傾向にある。何故か？実はC. Taylor⁴⁾がこのような傾向に90年代から警鐘を鳴らしていた。そこでまず、高齢者の宗教離れを例にあげ、Taylorの言う自己の真正性（authenticity）からの乖離に関連するいくつかの要因について触れてみたい。

Taylorによると、現代社会を色々な意味で危機に陥れる大きな要因のひとつは極端な個人主義の台頭である。もちろん個人主義は近代社会を作り上げた立役者的なイデオロギーであるとも言える。我々の祖先のように、神聖だと言われるものや得体の知れない大きな力に屈することなく、好きな所で好きなように生きていくことができるのも個人主義というイデオロギーを我々が共有しているおかげである。その一方で多くの

人々が個人主義に対して相反する感情を持っているのではないだろうか。すなわち、「大きな物語」の序列や秩序（宗教制度、家長制度等）は偏狭であるが、その反面で我々の日常にシンボリックな意味（「祈り」という行動や「家長」という役割等）を与えてくれた。しかし、個人主義がその関係の崩壊を進めたと捉えることができる。その結果、人々は個人主義に顕著である「自分の小さくて低俗な快樂」⁽⁵⁾のみを追求するようになり、より大きな目的や目標のために行動するといった情熱を失ってしまったのではないだろうか。このことが個人主義の欠点であり、我々の人生の意味を薄っぺらなものにしてしまった根源であると言われる所以である。

近年、都市部で目立つ「檀家離れ」はその良い例であろう。徳川時代に確立された檀家制度は家長制度と連動し、家族や他の檀家との連携によって成り立っている⁽⁶⁾。そこでは、檀家の代表である各家庭の長老（祖父や父親）が地方の祭り事の中心的役割を持つ寺院との重要な取り次ぎ役を担っていた。ところが近年では檀家の一員でありながら仏式以外の葬祭を行う人々や、自分の家の墓以外の場所に納骨をする人々、また後に残る子どもたちに配慮し、檀家制度から抜ける高齢者が増えており、その手の本やブログなどは枚挙にいとまがない。例えばS. Kawano⁽⁷⁾は昭和一桁と呼ばれる人々に関する研究の中で、その多くが残酷な戦争経験から神や仏の存在に否定的であり、また戦争により亡くなった同年代の人々に対しての配慮から伝統的な仏式葬祭は行わず、ただ散骨するだけという傾向があるとしている。このような新しい葬祭形式を選択することもある意味「自分らしさ」の表現であるが、お寺の維持といった既存の秩序や他の檀家との関係に少なからずの影響を与えていることも事実である。ただ付け加えると、この場合、もともとお寺側が「業界内」での生き残りという名目で法外なお布施を要求したり、値段による戒名の差別化や葬儀屋との提携など数々のマーケティングツールを駆使し、ある意味消費者である檀家にこれまで様々な形で経済的負担を強いてきたりしたという事実背景もある。これもまた自分たちの利益追求のみを考えたお寺側の極端な個人主義の結果でもあると言わざるを得ない⁽⁸⁾。

極端な個人主義の台頭に加えて、現代の **authenticity** からの乖離とそれに伴う宗教離れのような現象に起因するのが、多くの人々による偏った「道具的（インストルメンタルな）理論」に依存する傾向である。

「道具的理論」とは物事や行動を何かの「表現」として捉えるのではなく、「道具や手段」としてのみ捉える考え方であり、実利主義のように最終的には損得勘定で物事や行動の善し悪しを判断することである。個人の幸せの追求を最終目標とする現代社会では、たとえ神聖なものであろうとも、人々の畏敬を「表現」する対象とするのではなく、単に個人の理想を最大限に引き出すある種の「道具」としてのみ見なす。商才に長けた宗教法人やスピリチュアル・コンベンション（スピコン）等がよい例であろう。また、従来は祖先の霊を敬う、親族との交流を深めるなど大変重要で意味のある「表現」行動であったお盆という伝統行事が、いつのまにかディズニーランドや海水浴へ行くために大型連休を取る「道具」としてしか見られなくなってきたこと等も挙げられる。

さらに近年の「死の大量生産化」も良い例であろう。これはH.Suzuki⁽⁹⁾が日本の葬祭産業を「葬式のマクドナルド化」と揶揄した現象であり、元来、死者に対する尊敬や畏敬を表現すべき葬儀の様相が近年一変したことに言及したものである。これは死に対して日本人が持っている「不浄」や「汚れ」という概念の払拭を、これまでは家族や近所の人々が集団で執り行うことで対応してきたわけだが、その葬式を清潔かつ均一なものにしたことによって、死がごく日常的な出来事さらには商売の「道具」となったことを指している。つまり旧来地域文化に根付いていた葬式という非日常を共同体で「表現」する機会が「マクドナルド化」したことによって、希薄な「道具」となってしまったのである。

さらに近代化／都市化の影響を受け、もともと地域の長老達のみが持っていた葬祭に関する知識や知恵というものが葬祭関連会社に一極集中することになった。その結果、祭壇の形や高さ、葬儀の手順やしきたり等も地域特有の「表現」ではなく、葬儀自体が家の財力や社会的地位を誇示する「道具」になってしまったことも一例として挙げられよう。もちろん前述の個人主義同様、我々が道具的理論によって受けた恩恵は少

なくない。特に資本主義経済においては最高稼働率やコストパフォーマンス等に見られる道具的理論が我々のこれまでの経済成長を支えてきたと言える。しかし、その一方で利益重視の考え方が招いた代償は大きすぎると言えるのではなからうか。

Taylorはこのような道具的理論への依存という現代社会特有の要因が authenticity を求めようとする議論からの乖離を促しており、その結果が社会に対しての個人の無力感であり、自分のみを見据えた「自分らしさ」や「生きがい」の追求ではないかとしている。このような疲弊感や無力感の良い例としてTaylorは人々の政治に対する無関心さを挙げているが、実際に前述の半世紀に及ぶ縦断研究の中で林⁽¹⁰⁾が行った「日本人の意識構造の分析」の中でも、世の中や信仰のために行動する人々は「投票にいく」傾向があるのに対し、そうでない人々は「ほとんど投票しない」という調査結果も出ている。今後、本当の意味での「自分らしさ」や「生きがい」を見出すには、authenticity についての議論を許容できる様々な分野において根気強く話し合いを進め、既存の定義やアプローチを弁証法的・再帰的に熟考することが必要であり、さらに共同体の一員として政治参加等われわれが各自にできることから手を付けていくことが大切であろう。

ここまではマクロの見地から個人主義や道具的理論の乱用等により宗教を含む大きな枠組みが現代社会では軽視される傾向があること、またその傾向が最近の高齢者の「自分らしさ」や「生きがい」探しに間接的な影響を与えていることについて述べてきた。次に、高齢者と宗教の関係に焦点を移し、Trilling や Taylor の言う authenticity が発達の見地からも適切な概念であるということを提示する。そして、半世紀前までは予期すら不可能であった近年の超高齢化と発達理論についての考察を付け加える。

宗教と高齢化の発達の知見

過去の数々の縦断研究によると「歳を取ると信仰的になる」という結果が出ている。前述の「日本人の国民性調査」においても1958年に20～26歳代であった若者の信仰率は14%であったのに対し、50年後（2008年）の彼／彼女等の信仰率は41%と増加している。ただ、なぜこのような増加傾向が見られるのかということについては様々な憶測がある。そのひとつの糸口が老年学の中でも発達心理学との学際的アプローチであり、老年発達心理学や加齢心理学と呼ばれる分野である。ここでは「加齢」と「発達」という概念の差異についての細かい議論は省略するが、一言で言えば前者は単なる「時間の流れ」であり、後者は「理論に基づくアプリアリ」な概念である。

特にErik H. Eriksonの生涯発達理論は文化の壁を越えて万人が経験する様々な心理社会的側面に焦点を当てており、信仰のような世界中で見られる現象を説明するのにわかりやすい理論として知られている。Erikson⁽¹¹⁾によると、ヒトは人生における様々なステージ（乳児期～老年期）でそれぞれ重要な心理社会的問題に直面することになり、その問題への向き合い方が人々の心理的健康に影響を与えている。例えば思春期においては「自我の確立と混乱」という二極の狭間で悩みながら、最終的にその時期に適切な自我を確立することが重要であると言っている。ただ自我の確立というような心理社会的な経験は、生涯にわたって我々が直面する問題であり、とうてい思春期に全てが解決されるわけではなく、それぞれの時期に最良の解決策を見出すことが心理的健康につながるとしている。またこのような二極はポジティブとネガティブな状況を指すが、Eriksonは両極とも「可能性」とし、必ずしもポジティブな可能性のみが健康な精神状態に導くのではなく、これら二極の可能性のバランスが重要であるとしている。例えば「混乱」というネガティブな可能性が欠けている「自我の確立」というのは「狂信的」であり、また、その一方で「混乱」のみの自我も「拒絶」という不健康な状態を招くとしている。

このような心理社会的経験の中で、我々が生後間もなく経験するのが「信頼と不信」である。これは乳児期に世話をしてくれる大人（通常は母親）との関係の中から自分以外のモノやヒトを「信用する／しない」という基本的な心理社会的機能を養うことである。この経験は例えば思春期においては友人関係において、また成人期においては伴侶等に対して重要な機能として働く。Erikson は、この「信頼と不信」という感覚が、高齢期においては人生最後のまだ見ぬ「死」という経験に対して働くことを示唆している。つまり、ヒトは長い人生の中で非合理的仕打ちや自然の偉大さなど、理屈では説明しきれない状況に出会うが、その過程で死後の世界や神仏と言ったようなモノや経験について感じたり考えたりすることとなり、最終的には「信頼／不信」という感覚を通してこれらの存在を認めたり信じたりする。Erikson によると、この心の状態が「信仰」(faith) である。さらに Erikson はこの時期に二つの心理社会的テーマが重要であることを示唆している。そこで、これらのテーマが前述した Taylor の言う authenticity に基づく本来の意味の「自分らしさ」と「生きがい」と一致する概念であることを次に説明したい。

まず Erikson は「自分らしさ」を「自我の統合と絶望」という概念で説明している。これは人生最後の第 8 ステージ（高齢期）に至るまでの 7 つの心理社会的経験を統合する一方で、高齢者が自分の人生を省みたときに、喜びや後悔の念など善くも悪くも全ての経験を自分自身のみの人生として心底から受け入れることも指している。それは財産の量、地位の高さ、名声の数などには関係のない、そのヒト個人のこれまで歩んできた「自分らしい」生き方の主観的なアセスメントである。こうして取り返しのつかない自分の過ぎ去った人生を受容した場合には、すべての時間と空間を共有できる人類愛のようなものが育まれ、この世の相対的な性質をも理解しつつ、自身や社会の尊厳を守るためには身を捨てるような覚悟さえも生まれる。これを Erikson は wisdom (智慧) と呼び、サンスクリット語の veda (覚醒、経験的理解) に近い感覚としている。このような心理社会的経験を持つ人々にとっては、「死」さえもが恐怖を煽る牙を失い、まるで無防備の乳児が母親を頼るようになり安心して、神

や仏や何か大きな力に身を委ねる覚悟（信仰）ができるようになるという。

また「生きがい」に関しては、これまでも様々な言語で様々な分野の人々が取り上げているが、その意味やニュアンスはたいへん複雑である。特に近年は極端な個人主義や道具的理論の台頭による文脈において頻繁に言及されるようになったわけだが⁽¹²⁾、最近では『太平記』の時代にさかのぼる日本固有の古典的概念であるという見方もされ始め、海外でも「ikigai」として表記されることも多くなった。和田⁽¹³⁾によると、元来の意味は単に個人の欲求を満たすことではなく、社会的に重要な価値や役割を全うするというようなことであつたという。また非常に興味深いことにEriksonも中年期の重要な心理社会的経験を「創造性／世代継承性」（ジェネラティビティ：generativity）という造語で表現し、社会的に与えられた様々な役割の中で個人的な欲求を超え、人々（特に次世代）を育成していくことに力を注ぐという日本古来の「生きがい」に近い概念を紹介している。

さらにgenerativityは高齢期になるとその形を変え、それまでの親や上司や地域社会のリーダーとしての役割を退き、次世代という「他人＝外側」だけでなく、「自身＝内側」にまで目を向けるとしている。これをEriksonはgrand-generativityと名付け、ジェネラティビティよりさらに包括的で、現在・過去・未来を大きな視野で見る心理社会的経験としている。すなわち心理社会的見地では、高齢者における本当の意味での「生きがい」とは、自分や他人との時空的制限をも超えた普遍的な価値観や枠組みの中で社会的さらに個人的な役割を担うことである。それは日本古来から言われる「生きがい」や、TrillingやTaylorの言うところの「理想的道徳観」とも言えるauthenticityに基づいた生き方と非常に似ている。

このように高齢期の「信仰」に重要な要素である「自分らしさ」や「生きがい」をわかりやすく説明したEriksonだが、超高齢期における心理社会的経験についての言及はなかった。その理由のひとつは彼が理論形成を行っていた1940年～1950年代の平均寿命は60代であり、Erikson

でさえ超高齢社会の到来など予想できなかったことが窺える。1982 年、最後の著書となる『ライフサイクル その完結』（邦題）⁽¹⁴⁾において、Eriksonは高齢期に焦点をあてながらも同じような議論を展開しており、その数年後からは健康を害し、1994年に92歳でその一生の幕を閉じている。

ところがその3年後、伴侶であり共同研究者であるJoan M. Eriksonが同著の改訂版を出している。その中で彼女は、これらのライフステージは自分自身が経験することによって非常に鮮明な概念になることを指摘している。その例として当初、Eriksonは7段階のステージ理論を定義したが、その後この夫婦が中年期にさしかかる時にgenerativityステージを追記したことを挙げている。さらにエリックには経験できなかった超高齢期の新たな心理社会的経験をJoanが見出したこと、その9つ目のステージというのが「老年的超越」(gerotranscendence)であることを記している。この語はもともとスウェーデンのL. Tornstam⁽¹⁵⁾の造語(geron=老い、transcendence=超越)であり、「物質的・理論的なものの見方から、より宇宙的・超越的なメタ見地への移行を指し、通常、人生の満足度の向上を伴う……老年的超越を得た人々は大宇宙のスピリットとの一体感や時空、生と死、自分自身といったものの再定義を経験する」というようなことになる。

近年、特に日本の老年学会ではこの概念が頻繁に議論されるようになってきているが、その理論的枠組みの脆弱性とJoan本人が認めるように「超越」という言葉の宗教的ニュアンスから、欧米の社会科学の分野では一般的に見過ごされている概念でもある。その一方で「信仰」や「死」など科学と非科学分野の接点で議論されるべき課題においては大いに有効な概念と見ることもできる。特にJoanはtranscendence(超越)の最後の部分を-denceから-dance(「老年的超越的ダンス」)に代えて説明している。つまり老年的超越／ダンスというのは、年老いた肉体とその感覚を超越する魂との言葉拔きの会話であり、その結果が超高齢期における本当の意味での成長や大望につながるという考え方がある。

このように Erikson 夫妻の理論はその柔軟性から心理学に限らず芸術や文学の分野でも言及される機会が多いが、ここでは authenticity という概念を基盤にした「自分らしさ」や「生きがい」探しが Erikson の発達の見地からも適切であることを提示した。しかしエリック本人でさえ現代の超高齢社会は予期できず、超高齢者の心理社会性については 90 歳以上まで生きた Joan の助言が必要であった。その Erikson らが自身の発達理論の中では言及するだけにとどめたが、近年、「生きがい」「自分らしさ」「老年的超越」とともに各方面で注目を集めている「スピリチュアリティ」について、本稿の最後になるが我々の実証研究の結果も交えながら考察していきたい。

スピリチュアリティ

スピリチュアリティは 2000 年代初頭までは宗教家や終末期医療の専門家等一部の人々にしか知られていない言葉であった。ところがここ 10 数年ほどで、この外来語はすっかり一般語彙に組み込まれてきている。その理由の一つには「生きがい」や「自分らしさ」の流行と似たような心理的背景があるように思われる。つまり、物質的には比較的余裕があると感じる一方で、断絶感や心の支えを失いつつある現代人においては、その空白感を埋めるモノや目標が存在すれば、それが「生きがい」や「自分らしさ」となるのだが、その何かが自分自身にもわからないような場合には、藁にもすがるような感覚で日本人にはあまり馴染みのない「スピリチュアリティ」とか「スピリチュアルな生き方」という概念で自分なりに対応しようとしているのではないだろうか。このような現象は、未だに「生きがい」や「自分らしさ」を見出せない若者の間に顕著であり、また最近ではマスコミ等の大衆文化の影響も大きく受けていることもあり、「スピリチュアリティ」という言葉の認知度が特に若年層で高くなっていることも頷けよう。そこで、我々の日米比較文化実証研究の結果も交え、スピリチュアリティの簡単な歴史と心理学との関わ

り、年齢別によるスピリチュアリティと宗教性の関係から見えてくる高齢者の宗教離れ、大衆文化の影響を受けたカタカナで書かれた日本語独特な解釈について触れていきたい。

日本におけるカタカナでのスピリチュアリティの歴史は非常に浅いものであるが、西洋においては人類発祥の歴史ほど古いものである。その語源であるspiritusは特にユダヤ・キリスト文化において、聖書の中でアダムに吹き込まれた「神(父)の息」と考えられるほど重要な概念である。心理学の分野においても、Sigmund Freud⁽¹⁶⁾やG. Stanley Hall⁽¹⁷⁾などが早くから宗教やスピリチュアリティについて言及している。また形而上学的流れの中でスウェーデンボルグ派の影響を受けたWilliam James⁽¹⁸⁾は、スピリット（ソウル＝魂）が我々の日常的経験の中で果たす役割について強調している。心理学の創設者の一人として知られる彼はスピリチュアリティを定義する際「宗教」や特定の「教理」に全く言及しておらず、このことが彼の言うスピリチュアリティが今日でも心理学の分野では古典的な定義と見られている所以である。このジェームズのスピリチュアリティ概念は 20 世紀の初頭、行動心理学の台頭で一時、心理学会では排除されるが、その後、全米心理学会が宗教を研究課題に組み込むようになってから宗教的な概念の一部としても再び注目を集めることとなる。

その後、人々のスピリチュアリティに関する興味は宗教学や心理学等の影響も受け、近年のヨガや瞑想等の様々なニューエイジ現象につながるわけだが、その過程において宗教性とスピリチュアリティが明白に区別されていたとは言い難い⁽¹⁹⁾。特に心理学の分野では、この二つの概念の境界線について様々な議論がなされている。そのひとつの切り口が心理学では比較的新しい概念であるスピリチュアリティを、古くから研究されてきた宗教という概念の枠組みの中で解釈するか否かという観点である。

まず、この二つの概念は大きくオーバーラップしており、スピリチュアリティを宗教性の中での超越性や神聖性という枠組みで理解するのが望ましいとする見方を紹介したい。例えばB. SlifeとP. S. Richards⁽²⁰⁾は

心理カウンセリングの見地から「スピリチュアリティに関する全ての概念は神学的意味合いがあるため神学の一部であると言って過言ではない」(p.190)と言い切っているし、F. K. Oser等⁽²¹⁾は発達心理学の見地からこれらの概念は二極に相對するものではなくほぼ完璧に重なり合っているとしている。我々が行ったアフリカ系アメリカ人女性に関する研究⁽²²⁾においても(特に南部の影響が強いBaptistとSanctified/Holiness教会)、彼女らが集団的に経験してきたアフリカ大陸での伝統、奴隷制の歴史、米国南部から北部への大移動など様々な要因の中で、独自の宗教的側面を差し引いたスピリチュアリティは存在しないということがわかっていてる。

その一方でスピリチュアリティと宗教はある程度の重複はあるものの、切り離して考えた方が良いとする見方もある。例えばA. H. Maslow⁽²³⁾やD. A. Helminiak⁽²⁴⁾は、スピリチュアリティの存在意義や人間性の側面に焦点を当てるべきだとしている。またR. A. Emmons⁽²⁵⁾は、「スピリチュアリティ」の一部の側面は「日常生活のなかでの問題解決、目的達成等に関わる能力」であると述べ、宗教よりも「知能」に近い概念であることを指摘している。さらに、S. McFadden⁽²⁶⁾、P. C. Hillら⁽²⁷⁾もスピリチュアリティの持つ心理的側面を重要視し、特に宗教性もスピリチュアリティも共に発達概念でありつつも、それぞれ独自の発達軌道を持つとして、この二つの概念の差別化を強調している⁽²⁸⁾。

我々の研究においても、これら二つの概念の境界線について分析を行ってきた。例えばM. Takahashi等⁽²⁹⁾は米国において若年群と高齢群の各グループにそれぞれ自由記述法でスピリチュアルな経験やスピリチュアルな人々を描写してもらい、それを被験者の信仰心と対比させる質的研究を試みた。その結果、年齢層に関わらず信仰心の強い人々はスピリチュアルな経験を宗教色の濃い言葉で定義し(例:「教会で賛美歌を聞いているとき」)、また信仰心のあまりない人々はスピリチュアリティを自然や人間性で定義していた(例:「朝もやの中の公園をたった一人で散歩しているとき」)。

ところがスピリチュアルな人々についての描写においては顕著な年齢

差が見られた。若年群はスピリチュアルな知人として主に宗教家を挙げたが（例：「牧師やラビ」等）、高齢者群はより個人的な人々を挙げる傾向が強かった（「自分の祖母」等）。すなわち若年群は「宗教家＝スピリチュアル」というアメリカ文化の一般論的な方程式を議論の余地なく受け入れてしまう傾向がある一方で、高齢者は自身の長い人生経験から宗教家であろうが一人の人間であるという事実を理解し、スピリチュアリティをより具体的な概念として宗教性と明白に差別化をしていることが推測できる。

また我々は、スピリチュアリティという言葉が一般の人々にどのような理解されているかを知るために、日米3世代（若中高年層）の被験者に対してスピリチュアリティとその関連用語（宗教性、生きがい、思いやり等）との類似性を調査した⁽³⁰⁾。ちなみにこの調査時期（2000年初頭）にはカタカナのスピリチュアリティがまだ日本では広く知れ渡っている語ではなかったため、当時和英辞典で一番多く言及されていた「精神性」と終末期医療で多く使われていた「霊性」という言葉を並列して使用した。

その結果、日本の若・中年層は「精神性／霊性」を「生きがいがある」や「超越的である」といった、どちらかと言うと個人の能力に基づいた抽象的な概念として解釈していたのに対して、高齢者層では「苦難の経験がある」や「思いやりがある」といった、より具体的・日常的概念として理解していた。これは加齢とともに辛い思いや人情のありがたさを数多く体験してきた高齢者が、精神性／霊性をより世俗的な日常概念として理解していることの現れであると考えられる。また日本の高齢者層は他のどのグループよりも「精神性／霊性」と「宗教性」の意味を区別していたことがわかった。

これには幾つかの理由が考えられるが、そのひとつは人間の発達に伴う概念理解との関係が深いことである⁽³¹⁾。すなわち高齢者群が若年群に比して年齢的にも発達学的にも成熟していることにより、「精神性／霊性」や「宗教性」等の洗練された複雑な概念に対して、より成熟した定義と理解を持っていると解釈できる。また今回、研究対象となった高齢

者群がいわゆる「昭和ひとけた」と呼ばれる世代であることも要因として考えられる。彼／彼女等は戦前／戦中の帝国主義のもとで「精神性／霊性」という概念が乱用（例：「特攻精神」や「大和魂」）された時代に育ってきた。つまりこの研究に協力した高齢者は若年者に比べて「精神性／霊性」という概念に極めて強い思い入れがあり、それが「宗教性」との差別化につながったことが考えられる⁽³²⁾。

さらにTakahashi⁽³³⁾は近年日本で認知度が高まった「スピリチュアル」というカタカナ描写を用いて10年ぶりに同様の三世代研究を行った。ちなみに、「スピリチュアル」と「スピリチュアリティ」は前者が形容詞で後者が名詞だけの違いなのだが、日本では多くの人々が「スピリチュアル」の意味はわかるが「スピリチュアリティ」はわからないと回答している。その結果、三世代を通して「スピリチュアル」は「精神性／霊性」や「宗教性」と比較的近い意味として捉えられている一方で、日本の若者の間では元来の語源（spiritus）とは全く関係のない「超能力」や「オーラ」に近い意味で捉えられていた。これは近年、特に若者を中心として、マスコミなどを賑わせているポップカルチャーの影響とあっていいだろう。

これら実証研究を総括的に見ると、現代日本における高齢者の「宗教離れ」という現象にもある程度説明がつくようである。つまり、個人主義等が台頭する現代社会という文脈の中で、「宗教」と「精神性／霊性」を比較的明白に差別化する高齢者は、社会的な「大きな物語」である「宗教」よりも、「小さな（個人の）物語」と親和性の高い「精神性／霊性」に流れていくこととなり、さらに「宗教」とは遠い位置にある「自分らしさ」や「生きがい」を強調することになる。このことは林⁽³⁴⁾が行った「日本人の意識構造の分析」（p.49）の中でも、宗教心が薄いことが「世の中や他人のためになる」という考え方から遠い一方で、自分だけは「幸せになる」という意識には近いとしている結果とも合致する。その一方で若者は「宗教」と「精神性／霊性」を比較的区別しないことから、その隙間に位置するスピコンやカルト宗教等、いわゆる現代日本のスピリチュアルブームにはまりやすくなっているのかもしれない。

これらの結果とは対照的に米国ではスピリチュアリティに対する理解が世代を問わず比較的一定であったのが印象深い。これは日本とは対照的に「spirituality」という言葉が一般語彙としてすでに浸透しており、ある程度確立された枠組みの中で世代間を越えて理解されているためと思われる。また、米国においてはどの世代でもスピリチュアリティは「宗教性」と「信念のある」に最も近い概念として考えられていることも付記したい。

ここに挙げたいいくつかの実証研究の結果についての解釈は色々あろうが、ひとつ重要なことは、宗教性とスピリチュアリティは重複する概念であるが、その重複部分の大きさは一様ではなく、人種、年齢、文化等の違いで顕著にあらわれることである。特に高齢群は若年群に比べて、宗教とスピリチュアリティをより差別化できるわけだが、日本の場合、宗教的土壌が薄い上、極端な個人主義と道具的理論の影響で、高齢者らが宗教という「大きな物語」から一番かけ離れた生きがいや自分らしさという「小さな物語」を好む傾向が示唆される。さらに、日本においては「スピリチュアリティ」というカタカナ表記が大衆文化の中で独り歩きした結果からか心理学の分野では未だ広範囲では使用されていない印象がある。今後は「spirituality」元来の意味、日本の研究者の意味するところの「スピリチュアリティ」、日本の一般大衆レベルで使用される「スピリチュアリティ」、それぞれの意味に潜む捉え方の隔たり・溝をある程度埋めていくことを前提に、概念研究や方法論などを含めた基礎研究を中心に分野全体が前進していくことなども重要であろう。

まとめ

医学／公衆衛生の発達と平均年齢の伸びは日本を世界一の長寿国にし、元気な高齢者の数を増やしてきた。その結果、高齢者自身も自分の生き方やその意味について考える時間が増えてきたわけだが、こと宗教に関する質問に対してはその多くが否定的である。それは高齢者の過去半世

紀における信仰率の低下に顕著に現れている。本稿では高齢者の宗教離れが極端な個人主義や道具的理論に偏重した「自分らしさ」や「生きがい」に関連があるのではないかということ、さらに本当の意味での「自分らしさ」や「生きがい」は Trilling や Taylor の言う authenticity に基づく概念ではないかという推論を展開した。また心理社会的見地からも authenticity が Erikson や Tornstam の理論に基づく概念（例：老年的超越）に近いことを示した。さらに近年注目されているスピリチュアリティという概念にも焦点をあて、それが現代人の何かにすぎる気持ちと宗教離れの狭間に位置する概念ではないかということ、しかし今後は概念の明確な定義が重要であること等について実証研究の結果等も交えて述べてきた。

これらの考察はある意味、現代日本における「大きな物語」を軽視する風潮、そして、その一例である「宗教離れ」という現象に対する警鐘として捉えることができる。しかし、高齢者のなかには「宗教はやらない」と言いながら仏壇や神棚やお地蔵さんなどと親密な関係を築いている人々もいる。つい最近我々がフィールドワークを行った奄美諸島の数々の小さな集落においては、火之神等への朝晩の祈りに毎日4～5時間かけている高齢者が大勢いた。このようなコミュニティでは個人の損得よりも近所・親戚関係を重んじ、様々な伝統儀式を自然や神々への畏敬や尊敬の念を示す場として守ってきている。もちろんこのような社会も超高齢化による影響と無縁でなく、高齢親子の介護や墓地の維持など都市部で見られるような問題も起きているが、その対処法は興味深い。例えば先祖代々の墓地を守る若い人々がなくなった限界集落では、都市部でも見られるようなロッカー式の集団墓地が立てられている。しかし、子孫の暮らす都市部から遠く離れたところにポツンと建てられるのではなく、集落の一番見晴らしのいい場所で大きな広場のなかに建てられ学校や地域行事の中心地となっている。このような事例は、もともとこの地域に共同墓地という伝統があったことや、広い墓地でお盆などに親戚一同が宴を催すような風習があることにも関連はあるだろうが、結果的にはロッカー式共同墓地がこの地方の人々には望まれる形態となっ

ている。つまり個人主義や道具的理論の枠組みと、地域社会全体を考え墓道を祖先への畏敬の表現方法として考える枠組みとは同じ構造物でありながら全く違う意味で捉えられているということが指摘できる。今後日本は高齢化に伴う諸問題に向き合わなければならないと言われているが、authenticity（「真正性・誠実性」）やスピリチュアリティ等の概念を軸とした考え方の枠組みについて議論、修正していくことで、実はこれらの社会問題が果たして本当に「問題」であるか否かを問うきっかけになるのではないだろうか。

注

(1) 林文「現代日本にとっての信仰の有無と宗教的な心：日本人の国民性調査と国際比較調査から」（『統計数理』58号、2010年）、39-59頁。

(2) 総務省「日本の将来推計人口（平成24年1月推計）」（『人口問題研究資料327号』国立社会保障・人口問題研究所、2005年）。

（<http://www.ipss.go.jp/syoushika/tohkei/newest04/sh2401top.html>、2013年12月5日アクセス）

(3) C. F. Fuller, *Spiritual But Not Religious*, New York: Oxford University, 2001.

(4) C. Taylor, *The Ethics of Authenticity*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1991.

(5) A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, tome 2, Paris: Garnier-Flammarion, 1981.

(6) A. Bernstein, *Modern Passings: Death Rites, Politics, and Social Change in Imperial Japan*, Honolulu: University of Hawaii, 2006.

(7) S. Kawano, "Life Course and New Death Rites in Japan," in: *Death and Dying in Contemporary Japan*, ed. by H. Suzuki, New York: Routledge, 2013, pp. 157-176.

(8) S. P. Boret, "An Anthropological Study of a Japanese Tree Burial: Environment, Kinship, and Death," in: *Death and Dying in Contemporary Japan*, pp. 177-202.

(9) H. Suzuki, "Introduction: Making One's Death, Dying, and Disposal on Contemporary Japan," in: *Death and Dying in Contemporary Japan*, pp. 1-30.

(10) 林文「現代日本にとっての信仰の有無と宗教的な心：日本人の国民性調査と国際比較調査から」（『統計数理』58号、2010年）、49頁。

(11) E. H. Erikson, *Childhood and Society*, New York: W. W. Norton, 1950.

(12) G. Mathews, "Death and the Pursuit of a Life Worth Living in Japan," in: *Death and Dying in Contemporary Japan*, pp. 33-48.

-
- (13) 和田修一「近代社会における自己と生きがい」(高橋勇悦／和田修一編『生きがいの社会学：高齢社会における幸福とは何か』弘文堂、2001年)。
- (14) E. H. Erikson, *The Life Cycle Completed (Extended Version)*, New York: W. W. Norton, 1997.
- (15) L. Tornstam, "Gerotranscendence: A Theoretical and Empirical Exploration," in: *Aging and Religious Dimension*, ed. by L. E. Thomas & S. A. Eisenhandler, Westport, Conn: Greenwood, 1993.
- (16) S. Freud, "Obsessive Actions and Religious Practices," in: *The Standard Edition of the Complete Works of Sigmund Freud*, ed. by J. Strachery, London: Hogarth Press, 1907.
- (17) G. S. Hall, *Adolescence: Its Psychology and Its Relation to Physiology, Anthropology, Sociology, Crime, Religion, and Education*, Boston, MA: Appleton, 1904.
- (18) W. James, *The Varieties of Religious Experience*. New York: New American Library, 1902.
- (19) C. F. Fuller, *Spiritual But Not Religious*, New York: Oxford University, 2001.
- (20) B. Slife, & P. S. Richards, "How Separable Are Spirituality and Theology in Psychotherapy?" in: *Counseling and Values*, 45 (3), 2001, pp. 190-206.
- (21) F. K. Oser, G. Scarlet, & A. Bucher, "Religious and Spiritual Development Throughout the Life Span," in: *Handbook of Child Psychology*(6th ed.), ed. by W. Damon & R. M. Lerner, Hoboken, NJ: John Wiley and Sons, 2006, pp. 942-998.
- (22) R. Overton, & M. Takahashi, "Black Spiritualism: The Women of the Great Migration (1920-1970) and Their Legacy," in: C. M. Mehrotra & M. Takahashi (Chairs), *Cultural Perspectives on Spirituality and Aging*, Symposium conducted at the 54th annual meeting for the Gerontological Society of America, Chicago, IL, November, 2001.
- (23) A. H. Maslow, *Religions, Values, and Peak Experiences*. New York: Viking, 1970.
- (24) D. A. Helminiak, "Treating Spiritual Issues in Secular Psychotherapy," in: *Counseling & Values*, 45 (3), 2001, pp. 163-189.
- (25) R. A. Emmons, "Is Spirituality an Intelligence? Motivation, Cognition, and the Psychology of Ultimate Concern," in: *International Journal for the Psychology of Religion*, 10 (1), 2000, pp. 3-26.
- (26) S. McFadden, "Points of Connection: Gerontology and the Psychology of Religion," in *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality*, ed. by R. Paloutzian & C. L. Park, New York: Guilford Press, 2005, pp. 162-176.
- (27) P. C. Hill, K. I. Pargament, R. W. Hood, M. E. McCullough, J. P. Swyers, D. B. Larson, & B. J. Zinnbauer, "Conceptualizing Religion and Spirituality: Points of Commonality, Points of Departure," in: *Journal for the Theory of Social Behavior*, 30, 2000, pp. 51-77.

-
- (28) B. J. Zinnbauer, & K. I. Pargament, "Religiousness and Spirituality," in *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality*, pp. 21-42.
- (29) M. Takahashi, P. Acosta, G. Buttita, C. Carr-Williams, S. Durczak, S. Gray-Abdai, & S. M. Sullivan, "Implicit Theories of Spirituality: Its Religious Boundary and Characteristics," Poster presented at the 53rd annual meeting of the Gerontological Society of America, Washington, DC. 2000.
- (30) M. Takahashi, & S. Ide, "Implicit Theories Across Three Generations: A Cross-Cultural Comparison in the U.S. and Japan," in: *Journal of Religious Gerontology*, 15 (4), pp. 15-38, 2003.
- (31) V. Clayton & J. E. Birren, "The Development of Wisdom Across the Life Span: A Re-examination of an Ancient Topic," in: *Life-span Development and Behavior* (Vol. 3), ed. by P. B. Baltes & O. G. Brim, New York: Academic Press, 1980, pp. 103-135.
- (32) T. P. Rohlen, "The Promise of Adulthood in Japanese Spiritualism," in *Adulthood* by E. Erikson, New York: W. W. Norton, 1978, pp. 129-147.
- (33) M. Takahashi, 「再考：3世代比較によるスピリチュアリティの意味」(第52回老年社会学会ワークショップ、東京、2011年)。
- (34) 林文「現代日本にとっての信仰の有無と宗教的な心：日本人の国民性調査と国際比較調査から」(『統計数理』 58号、2010年)、39-59頁。

あいりん地域における単身高齢生活と死

— 吊いの実践を中心に —

白波瀬 達也¹

大阪市西成区の「あいりん地域」は近年、高齢化が著しい。単身男性が集住するこの地域では孤独死が社会問題化しており、その対応として多様な吊いがみられる。こうした取り組みは新たな地縁を創出しつつある。

¹ しらはせたつや：関西学院大学社会学部・助教（2014年4月より）

はじめに

近年、日本では社会的孤立が深刻な社会問題として認識されるようになってきている。巷間では「無縁社会」という表現で社会的孤立現象が盛んに語られてもいる^①。河合克義はピーター・タウンゼントの研究に依拠し、孤独 (loneliness) と社会的孤立 (social isolation) を分類した。そして前者を主観的概念、後者を客観的概念であると紹介している^②。河合は日本において社会的孤立が「全国の各地域で一様に起こっているわけではない」^③とし、「問題の地域的集中、そしてその地域的な特徴に注目しなければならない」^④と指摘している。こうした観点から国勢調査のデータに基づき、社会的孤立が顕在化しやすいひとり暮らし高齢者の出現率 (65 歳以上の高齢者のいる世帯中のひとり暮らし高齢者の割合) を自治体ごとに再集計し、出現率の高い自治体上位 30 位を①島嶼部、②過疎地、③大都市に類型化した。そして、1995 年から 2010 年にかけて「大都市においてひとり暮らし高齢者が急増していること」^⑤を指摘している。

ひとり暮らし高齢者の出現率上位 30 位に該当する「大都市」の自治体は 1995 年に 2 件、2000 年に 5 件、2005 年に 13 件、2010 年に 16 件と著しく増加している。そのなかでいずれの年においても、「大都市」のなかで最も高い出現率を示しているのが大阪市西成区である。西成区におけるひとり暮らし高齢者出現率は 1995 年に 43.3%、2000 年に 49.6%、2005 年に 60.7%、2010 年に 66.1%となっており、その増加率には目を見張るものがある。

このように大阪市西成区は他地域と比較して、著しく単身高齢者が多い大都市の自治体であることがうかがえるが、その要因としてあいりん地域が存在を指摘することができる。本稿は単身高齢生活に基づく社会的孤立の事例としてあいりん地域に焦点を当て、まず単身高齢生活の背景および実態を概観する。次に単身高齢生活の実態を説明する。そして最後に弔いの実践を紹介し、それが社会的孤立を防ぐアプローチとなり

うることについて言及する。

1. あいりん地域の概要

(1) あいりん地域と釜ヶ崎

あいりん地域は大阪市西成区の北東部に位置する 0.62 平方キロメートルの地域で、花園北 1 丁目、萩之茶屋 1・2・3 丁目、太子 1・2 丁目、天下茶屋北 1 丁目、山王 1・2 丁目から成る人口密集地域である。かつて同地域はバラックなどに代表される劣悪な住宅や、暴力団による違法活動が存在する場所として社会的に負のイメージを付与されてきた。このことに対し、地元住民が 1960 年に「西成愛隣会」を立ち上げ、事態の改善に乗り出したことが、「あいりん」という呼称が用いられたきっかけとされる⁽⁶⁾。

同地では 1961 年に生じた暴動を契機に行政による労働・福祉・教育といった各種施策が展開されるようになり、1966 年には大阪府・大阪市・大阪府警察本部が構成する「三者連絡協議会」によって「あいりん地区」と名付けられた。以来、今日にいたるまで「あいりん地区」ないしは「あいりん地域」と呼ばれている。近年では公式的に「あいりん地域」と呼ぶことが多くなっていることから、本稿においてもこの呼称を採用する。なお、あいりん地域は「釜ヶ崎」と称されることもある。しかし、釜ヶ崎はインフォーマルな呼称であり、あいりん地域のように明確な境界設定がない。本稿は行政データを活用しながら事例分析をするため、対象となる地域を明確に規定することのできるあいりん地域という呼称を採用する。

(2) 寄せ場としてのあいりん地域

高度経済成長期における労働力需要の急激な高まりに伴って、あいりん地域には全国から大量の単身男性労働者が集まってきた。一方、1960 年代後半には、大阪市がスラム対策として家族世帯を積極的に他地域の

公営住宅等へ入居させた。このように、あいりん地域は政策的に単身労働者が集住する空間と化した。

高度経済成長期における建設労働力の供給地として期待されたあいりん地域では 1970 年代初頭に労働力を再生産させるための地域特有のシステムが確立されるようになり、バブル経済期まで、日本最大規模の日雇労働市場＝寄せ場として活況を呈していた。しかし、バブル経済崩壊以降、あいりん地域における寄せ場機能が著しく弱体化した。建設業の事業規模の縮小、建設工法の高度化、求人方法の多様化などを背景に、バブル経済絶頂期の 1989 年に年間約 187 万件あった求人が 2009 年には約 33 万件にまで落ち込んだ。また、日雇労働者として最低限の生活を維持するために必要となる日雇雇用保険の被保険者数も 1986 年の 24,458 人をピークに 2009 年には 2,025 人にまで減少した⁽⁷⁾。

(3) バブル経済崩壊以降のホームレス問題とホームレス対策

バブル経済崩壊以降の労働市場の縮小と高齢化によって、あいりん地域に暮らす日雇労働者の多くが慢性的な失業状態に陥った。そして、こうした事態に公的セクターが迅速に対応できなかったことから、路上生活を余儀なくされた日雇労働者が地域内外に溢れ出るようになり、1990 年代後半には 1,000 人を超えるほどになった。

このような危機的な事態を受けて、2000 年にあいりん地域内に「臨時夜間緊急避難所」が、同年、あいりん地域外に「ホームレス自立支援センター」が開設されるなど、公的セクターによるホームレス対策が進んだ。これらの対応によって路上で起居するホームレスの数は表面的には減少した。加えて、厚生労働省の社会援護局保護課課長通知（「ホームレスに対する生活保護の適用について」）が出た 2003 年以降、あいりん地域に暮らす住所不定者への生活保護制度の適用が進み、月極の賃貸住宅で定住する者が増えた。

(4) 生活保護受給者の急増

2011 年 12 月時点の大阪市の生活保護世帯数は 114,933 世帯、被生活

保護人員は 149,396 人。生活保護受給率は 5.6%で政令指定都市のなかで最も高い。また、西成区の生活保護世帯数は 25,607 世帯、被生活保護人員は 28,438 人、生活保護受給率は大阪市 24 区で最も高く 23.5%にも及ぶ。そして西成区内でも突出して高い生活保護率となっている地域があいりん地域である。同地における生活保護受給者の大半が単身世帯のため、生活保護世帯数と被保護人員がほとんど変わらず、その数は約 1 万人。住民の約 40%が生活保護受給者となっている。なお 2002 年におけるあいりん地域の生活保護受給者は約 2,500 人であった。したがって、10 年間で生活保護受給者が約 4 倍増加したことになる。

2. あいりん地域における高齢生活と社会的孤立

(1) あいりん地域における高齢生活

あいりん地域は近年、「労働者の町」から「福祉の町」へ変容したと論じられることが多くなった。この背景には先述した生活保護受給者の増加に加え、地域住民の高齢化を指摘することができる。高度経済成長期からバブル経済期にかけて、あいりん地域は 3 畳ワンルームに代表される簡易宿泊所が激増し、家族世帯が地域内から姿を消し始めた。これによって人口の再生産構造が崩壊し、年少人口が急減した。加えて、近年は旧来の日雇労働者の高齢化が進んだこと、他地域から中高年男性が新たに流入したことにより、あいりん地域は著しい高齢社会となっている。あいりん地域が位置する西成区の 2011 年 10 月現在の高齢者数は 41,418 人を数え、高齢化率は 34.8%にも及ぶ。同年同月の大阪市全体の高齢化率は 22.8%であることから、西成区の高齢化率がいかに高いかがうかがえよう。そして冒頭で述べた通り、西成区におけるひとり暮らし高齢者出現率は 2010 年に 66.1%となっており、全国の自治体のなかで最も高い数値を示している。なお、あいりん地域の高齢化率は約 40%となっており、単身者が住民の大半を占めることから、一人暮らし高齢者出現率は西成区の数値よりはるかに高くなると考えられる。

(2) あいりん地域における社会的孤立

近年のあいりん地域は社会的孤立ときわめて親和性が強い。たとえば、藤森克彦は東京都港区社会福祉協議会による社会的孤立に関する調査を参照し、「緊急時に支援者がいない」と回答する高齢単身者は、前期高齢者、男性、未婚者、低所得者、賃貸住宅居住者であることを指摘しているが、これらはすべてあいりん地域の近況に符合する⁽⁸⁾。

あいりん地域で暮らす人々の大半はこれまで移動性の高い生活をしており、なおかつ単身者であるため、地域に十分な生活基盤がない。大阪就労福祉居住問題調査研究会が 2006 年に刊行した調査報告書『大阪市西成区の生活保護受給者の現状』は、野宿経験をもつあいりん地域の生活保護受給者の 23%が近隣関係、友人関係、相談相手のいずれももたないことを明らかにしている⁽⁹⁾。このことは彼らの人的ネットワークの脆弱さを物語っている。また、同報告書は、大半の生活保護受給者がグループ活動・社会活動に参加していないことを示している。彼らは生活保護の適用等で、ようやく社会福祉制度に包摂されるようになったが、社会関係からは依然、排除される傾向がある。

1975 年の時点であいりん地域の女性人口は全体の約 30%を占めていたが、その後の居住空間の変容などによって 2010 年の時点では 15%にまで減少している。この間、家族世帯はどんどんあいりん地域から転出していき、単身世帯化が進んだ。そして、コミュニティ活動は停滞し、地域住民によるインフォーマルなセーフティネット機能は著しく弱体化したと考えられる。女性と子どもがほとんどいない今日のあいりん地域は、人々を結びつけ、相互扶助機能を高める契機が乏しい。

近年は生活保護受給者が増加したことにより、ケースワーカー（西成区保健福祉センター生活支援課）のサポートを受けることができるようになったが、このことをもって社会的孤立が回避できるわけではない。厚生労働省が示している生活保護ケースワーカー配置の標準数は 80:1（ケースワーカー1人が 80 世帯を担当）だが、西成区は独自の配置基準を設けており、一般世帯は 70:1、高齢世帯（60 歳以上）は 380:1 とな

っている。2011 年の時点における西成区の生活保護受給者のうち、60 歳以上が約 72%を占めており、ケースワークが手薄であることは明らかである⁽¹⁰⁾。

あいりん地域に暮らす人々は概ね、血縁・地縁関係が希薄な単身男性であり、従来から社会的孤立のリスクが高い人々であったと考えられる。そうしたなか、就労を通じた人的なつながりを多少なりとも持つことができる状況であったと推察される。しかし、近年、就労者が激減し、生活保護受給者が増加する状況のなか、社会的役割および人的なつながりの喪失は深刻さを増してきている。また、日雇労働者時代においては非定住的生活を送っていたが、生活保護を受給すると基本的に定住生活へと移行することになる。こうした生活環境の変化は、従来のあいりん地域においてみられた、「互いの過去に踏み込まない」という関係規範を揺るがす状況をもたらしている。

あいりん地域で生活保護受給者の聞き取り調査をおこなった石川翠は、生活保護を受給することによって社会的孤立が生じてしまうことを「生活保護のパラドクス」と呼び、以下のような事例を紹介している⁽¹¹⁾。

不関与規範を土台とする関係から、一步踏み込んだ関係になれば、「過去」に触れられる恐れがあることに加えて、定住生活ゆえにこれからも何度も顔を合わせることになるだろうことも意識をせざるをえない。それゆえトラブルになれば、これからのアパート内での生活がしにくくなるだろうと先取りして考えるのである。このように住宅内で関係規範の変容を迫られると、転居したり引きこもったりすることによって社会的孤立に至ることが少なくない。(石川 2013:90)

このように社会的孤立のリスクが高まるなかで、町会や社会福祉協議会といった地域福祉に関連する諸アクターの関与が期待されるが、いずれも十分な対応ができていない。というのも、あいりん地域における町会加入率は 6%程度にすぎず、実態を把握することがきわめて困難な状態となっている。また西成区社会福祉協議会においても、6%の町会加入

者とのつながりは深くもっているが、94%の町会非加入者とのつながりは乏しい。近年の急速なあいりん地域の定住化に町会や社会福祉協議会の対応が追いついていないのが現状である。

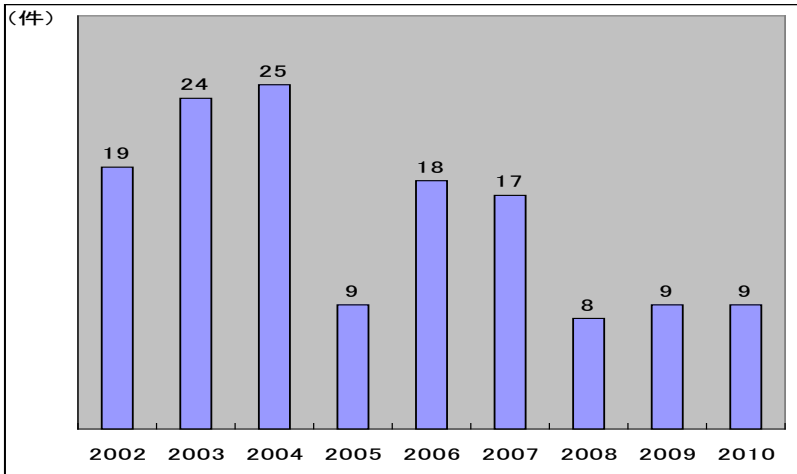
3. あいりん地域における死の問題

あいりん地域における孤独死のまとまった研究は現存しないが、関連するものとして松藤栄治の研究を挙げることができる。松藤は大阪市立更生相談所⁽¹²⁾が2003年度から2007年度にかけて敷金支給した生活保護受給者を対象に調査をおこない、そのうちの9.5%が保護開始5年以内に死亡していること、そして、約半数が自宅での死亡・遺体発見であることを明らかにしている⁽¹³⁾。これらの死は多くの場合、誰に看取られることもなく亡くなる孤独死⁽¹⁴⁾であると考えられる。こうした研究知見からも、あいりん地域において孤独死が深刻化していることがうかがえよう。

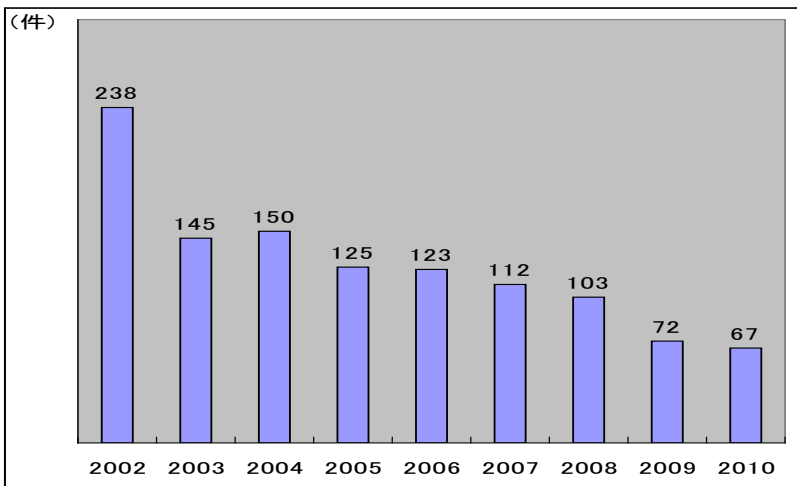
以下では、まず、あいりん地域の死に関連する行政データを示し、次に同地で取り組まれている吊いの実践に焦点を当てる。

(1) 行旅死亡人取り扱い件数

一般的に住所不定者の死は「行旅死亡人」⁽¹⁵⁾として取り扱われる。あいりん地域単独の行旅死亡人数を把握する資料はないが、およその数は西成区保健福祉センター（西成区役所）のデータ（グラフ1）と緊急入院保護業務センターのデータ（グラフ2）から推測することができる。西成区保健福祉センターが取り扱う行旅死亡人数は、西成区内で亡くなった身寄りの無い住所不定者をおよそ意味する。また、緊急入院保護業務センターが取り扱う行旅病人の死亡件数は、大阪市内の病院で亡くなった身寄りの無い住所不定者を意味する。西成区内の住所不定者の大半はあいりん地域を拠点に生活をする人々であり、大阪市内の住所不定者もあいりん地域に集中する傾向がある。したがって、2つの機関が取り



グラフ1 西成区保健福祉センターが取り扱う行旅死亡人数
(大阪市福祉局生活福祉部保護課に問い合わせ得た資料より作成)



グラフ2 緊急入院保護業務センターが取り扱う西成区発生の行旅病人死亡件数
(大阪市立更生相談所に問い合わせ得た資料より作成)

扱う死者のうち、あいりん地域の住所不定者が占める数は少なくないと考えられる。ただし、これらのデータから 1990 年代後半以降、あいりん地域における行旅死亡人が激減していることがうかがえる。このことは大阪市の対策が進みホームレスが減少したことと密接に関連している。

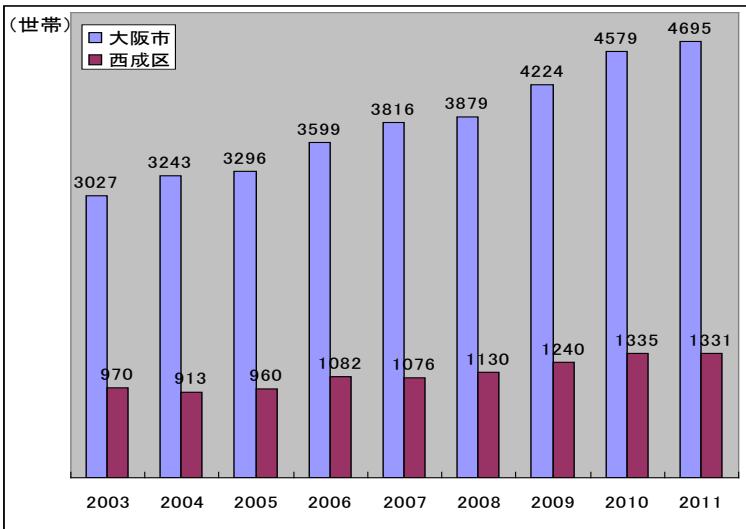
(2) 死亡による保護廃止世帯数・要生活保護者の火葬件数

先述した通り、大阪市では近年、生活保護受給世帯が急増しているが、それに比例して、「死亡による保護廃止世帯数」（グラフ 3）、「要生活保護者の火葬件数」（グラフ 4）も右肩上がりとなっている。2011 年の大阪市の「死亡による保護廃止世帯数」は 4,695 世帯。そのうち西成区は 1,331 世帯を数える。また、同年の大阪市の要生活保護者の火葬件数は 3,998 件。そのうち西成区は 1,136 件となっている。あいりん地域の生活保護受給世帯は西成区の 3 分の 1 以上を占めるため、単純計算すると同地の「死亡による保護廃止世帯」は年間 400 世帯以上に及ぶ。あいりん地域の場合は生活保護受給世帯の大半が単身世帯なので、1 年間に同地で亡くなる生活保護受給者は実に 400 人以上になると推察される。

(3) 変死者数

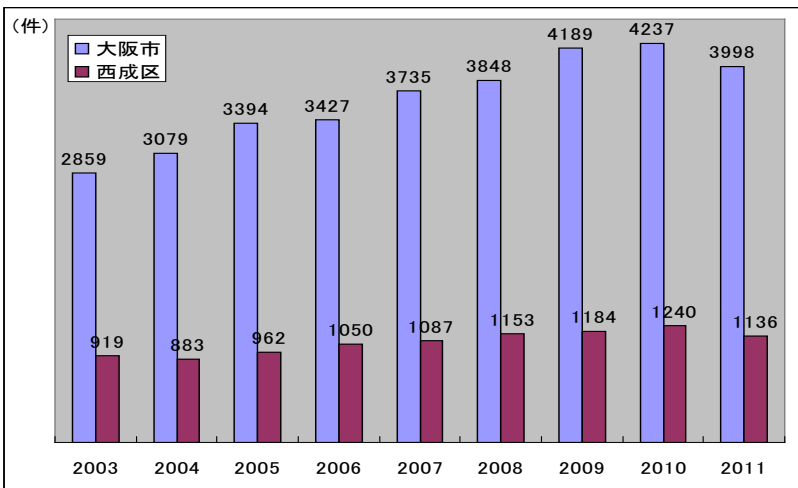
変死は亡くなった時点で死因が不明なもので、一般的に在宅死が多数を占める。あいりん地域のように住民の大半が単身世帯の場合、在宅死は孤独死とほぼ同義である。筆者が大阪府警察本部に問い合わせ得た「西成警察署取り扱い変死者数」⁽¹⁶⁾（グラフ 5）によれば、2007 年から 2012 年にかけての変死者は年間 600 人前後で推移している。先述した西成区保健福祉センターが扱う行旅死亡人数を考慮すると、変死者の大半が在宅死であると推察される。

西成警察署が扱う変死者数は近年、目立った増加率を示していないが、変死者のなかに占める高齢者（65 歳以上）の割合は 2007 年の 45.8%から、2012 年の 67.1%に上昇している。このことは高齢者の在宅死の急増を示唆している。大阪府警はあいりん地域に限定した孤独死データを所有していないため、具体的な数を提示することはできないが、



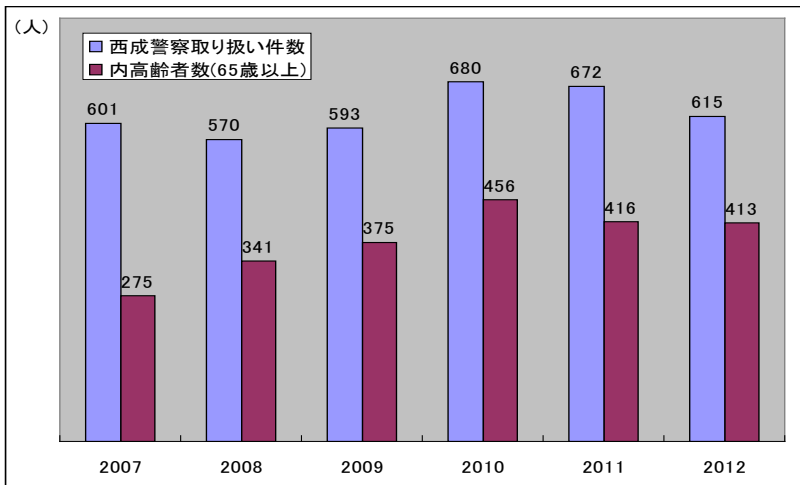
グラフ3 死亡による保護廃止世帯数

(大阪市福祉局生活福祉部保護課に問い合わせ得た資料より作成)

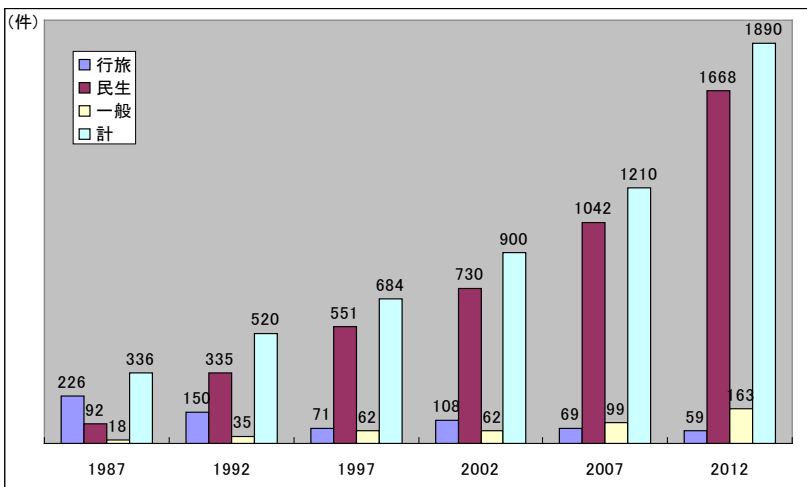


グラフ4 要生活保護者の火葬件数

(大阪市環境局事業部に問い合わせ得た資料より作成)



グラフ 5 西成警察署取り扱い変死者数
(大阪府警本部総務部に問い合わせ得た資料より作成)



グラフ 6 大阪市無縁仏合併件数
(大阪市環境局事業部に問い合わせ得た資料より作成)

同地の単身世帯率・高齢化率を勘案すると、西成警察署が取り扱う変死者に占める「あいりん地域の孤独死」の割合は相当に高いといえるだろう。

4. あいりん地域における集会的弔い

ここまで概観してきたように、あいりん地域においては血縁関係が絶たれたなかで死が経験されやすい。そのため、弔いのあり方も固有の特徴をもつ。以下では、大阪市内における無縁仏に関する行政データを提示しながら、あいりん地域内外で多様に展開してきた集会的な弔いの実践に焦点をあてる。

(1) 大阪市無縁仏慰霊祭

西成区に隣接する阿倍野区の市設南霊園にある「無縁堂」では、大阪市内で亡くなり、引き取り手のない無縁仏が合葬されている。大阪市内ではこれらの遺骨を斎場で1～2年間保管し、その間に引き取り手が現れなければ、無縁堂に納骨している。毎年9月中旬に慰霊祭があり、献花の後、遺骨が合葬されている⁽¹⁷⁾。また、大阪市設南霊園のスペースには限りがあるため、身寄りのない人たちの古い遺骨は、大阪市平野区にある市設瓜破霊園の焼骨埋葬地⁽¹⁸⁾に移している⁽¹⁹⁾。

筆者が大阪市環境局事業部に問い合わせ得たデータによれば、身元不明の死者を意味する「行旅」が年々減少しているのに対し、生活保護受給者を意味する「民生」と、身寄りのない非生活保護受給者を意味する「その他」が年々増加していることがはっきりとわかる。1987年と2012年を比較すると「行旅」は約4分の1にまで減少している。一方、「民生」は約18倍に増加し、身寄りの無い生活保護受給者の激増をうかがわせる。また、「その他」は9倍に増加しているが、これは生活保護を受給していない人々のなかにも身寄りがなく無縁仏になるケースが増加していることを示している。近年、「無縁社会」という言葉が人口に



平成 25 年度大阪市無縁仏慰霊祭。2013 年 9 月 11 日に筆者が撮影。

膾炙するようになったが、このことは大阪市の無縁仏数の推移からも裏付けることができる。

筆者が参与観察した 2013 年 9 月 11 日の「平成 25 年度大阪市無縁仏慰霊祭」は参加者が約 60 人。そのうちのおよそ半数が礼服に身を包んだ行政関係者および葬祭業者であった。残りの半数は平服を着用した一般の参列者であった。この慰霊祭では最初に黙祷を捧げ、大阪市環境局長と大阪市福祉局長が追悼の辞を述べた。次に団体参列者を代表して献花がおこなわれた。その後、参列者全員が献花をし、およそ 30 分程度で慰霊祭は終了した。慰霊祭終了後、遺骨は大阪市職員によって迅速に無縁堂に納められた。筆者が観察する限り、大阪市無縁仏慰霊祭は、あいりん地域に暮らす人々の参加はほとんどみられなかった。また、大阪市の主催する慰霊祭ということもあり、無宗教式で式典が執行されていた。

(2) あいりん物故者慰霊祭

大阪市無縁仏慰霊祭だけでなく、あいりん地域においても独自の慰霊祭がおこなわれてきた。あいりん地域の慰霊祭は行政主導のものと社会運動団体主導のものがある。あいりん地域では行政主導の慰霊祭が先行的におこなわれ、その後に社会運動団体主導の慰霊祭がおこなわれるようになった。あいりん地域において比較的規模の大きい慰霊祭が併存してきた背景には、長年にわたる行政と社会運動団体との対立関係があったと推察される。行政が主導してきた慰霊祭では死者が十分に慰められないと考えた社会運動団体が新たに慰霊祭を創出したと考えられる。

あいりん地域における行政主導の慰霊祭は「あいりん物故者慰霊祭」と呼ばれ、1966年から西成愛隣会主催のもと、毎年秋に実施されてきた。『平成24年度西成愛隣会会則』によれば西成愛隣会は1960年に、「隣保共同の精神にもとづき、更生相談所周辺における環境の浄化をはかるため、関係諸団体と緊密な連携のもとに、地域住民の教養文化の向上をはかり、福祉の増進に勤め、もって隣保事業の推進を期すること」を目的に発足した組織である。同会の会長は西成区社会福祉協議会会長によって担われ、理事は西成区地域振興会会長、西成地区保護司会会長、西成区民生委員協議会会長、萩之茶屋小学校・今宮小学校・今宮中学校のPTA会長、西成区役所保健福祉課課長、大阪市立更生相談所所長などによって構成されている。これらのことから西成愛隣会が行政関係者と地元有力者による公的な性格を強くもった組織であることが容易に理解できよう。

あいりん物故者慰霊祭は大阪市健康福祉局から交付される補助金「西成愛隣会事業補助金」を主たる財源にして執りおこなわれてきたが、近年は同補助金が大幅に削減されたこと、そして慰霊の対象である「無縁仏」が減少してきたことが背景となり、2011年、第46回をもってその長い歴史に幕を下ろした⁽²⁰⁾。

「あいりん物故者慰霊祭」では、①西成区保健福祉センターが把握する行旅死亡人（西成区内で亡くなった行旅死亡人）のうち引き取り手の

ない遺骨、②緊急入院保護業務センターが把握する死亡者（大阪市内の住所不定者で病院死した者）のうち引き取り手のない遺骨、③大阪市立更生相談所が取り扱う死亡者（主に大阪市内の住所不定者が大阪市立更生相談所によって措置された施設で亡くなった者）のうち引き取り手のない遺骨が慰霊の対象となっている。

近年のあいりん物故者慰霊祭は以下のような形式で執行されていた。萩之茶屋南公園（通称 三角公園）の舞台に祭壇が設けられ、その中央に無縁仏の過去帳が置かれる。西成愛隣会を構成する理事たちが列席し、西成愛隣会副会長による開会の辞をもって開始。その後、西成愛隣会会長（西成区社会福祉協議会会長）による弔辞が読まれた後、献花がおこなわれる。最後に西成愛隣会副会長による閉会の辞をもって終了する。この一連の儀礼は約 30 分間で終了する。先に示した大阪市物故者慰霊祭とほぼ同じ形式の式典となっている。

筆者が西成愛隣会関係者におこなった聞き取りによれば、同会はあいりん物故者慰霊祭の実施案内文を日雇労働者が多く集まる「あいりん総合センター」や萩之茶屋南公園に掲示し、参列を呼びかけてきた。しかし、実際にあいりん地域の日雇労働者、路上生活者、生活保護受給者が参列することはほとんどなく、遠くから眺めるだけの者が多かったという。筆者がこれまで実際に観察してきたあいりん物故者慰霊祭においても、参列者の中心は礼服に身を包んだ西成愛隣会関係者の人々であった。

(3) 釜ヶ崎夏祭り慰霊祭

行政主導のあいりん物故者慰霊祭は、あいりん地域に暮らす日雇労働者、路上生活者、生活保護受給者の参加がほとんどみられない。しかし、彼らは「仲間」の慰霊行為に無関心なわけでは決してない。そのことは、毎年 8 月 15 日に実施される「釜ヶ崎夏祭り」の慰霊祭をみれば明らかである。釜ヶ崎夏祭りは 1972 年に、暴力団による地域の支配構造に抗するために組織された社会運動団体「暴力手配師追放釜ヶ崎共闘会議」（通称 釜共闘）によって始められた経緯がある。その後、釜ヶ崎夏祭りは「釜ヶ崎夏祭り実行委員会」が主催となり、主義主張を異にする様々

な立場の人々が参画するようになった。一方、現在もあいりん地域の社会運動・労働運動を担ってきた人物が多く関わっており、反体制的な性格を残している。釜ヶ崎夏祭りに古くから関わる複数の関係者に対する筆者の聞き取りによれば、1970年代から釜ヶ崎夏祭りで慰霊祭はおこなわれていたが、吊いの対象は社会運動・労働運動に参画していた活動家たちであった。1980年代になってから「釜ヶ崎キリスト教協友会」⁽²¹⁾のメンバーらの問題提起により、夏祭りにおける吊いの対象が日雇労働者にまで拡大していった。

釜ヶ崎夏祭りの慰霊祭は、長らくキリスト教関係者が重要な役割を担ってきた。1990年頃からは、カトリック司祭の本田哲郎が慰霊祭の主たる執行者であったが、2007年からは浄土真宗大谷派僧侶の川浪剛が、2010年からは浄土宗僧侶の杉本好弘が参画するなど仏教関係者の関与がみられるようになった。筆者の関係者への聞き取りによれば、かつて慰霊祭は夏祭りのなかで大きな位置を占めるものではなかったが、近年は地域全体の高齢化により「死」が身近なものになってきているため、その重要度が増してきているという。

現在の釜ヶ崎夏祭り慰霊祭は以下のような形式をもつ。萩之茶屋南公園（通称 三角公園）の北側に祭壇が設けられ、その壁面にあいりん地域で活動する様々な団体から集約した死者の名前が掲示される。この慰霊祭は、あいりん物故者慰霊祭のように統計に上がってきた抽象的な「無縁仏」を対象としているのではなく、あいりん地域における諸団体との具体的な関係性をもった死者を対象としている。祭壇には焼香スペースがあり、手を合わせる人が絶えない。また祭壇に設けられた献金箱に小銭を入れる者も少なくない。

2012年は以下のような流れで慰霊祭がおこなわれた。まず、「千の風になって」をギター伴奏で合唱した後、本田の司式のもと黙祷がおこなわれた。この間、賑わいに満ちていた公園は静寂に包まれた。その後、本田が毎週、あいりん地域にある福祉施設「ふるさとの家」で実施している「労働者のミサ」の一部を朗読した。



第 42 回釜ヶ崎夏祭りの慰霊祭。2013 年 8 月 15 日に筆者が撮影。

亡くなった人のために祈ります。

誰も看取る者なく、路上で、ドヤで、貧しいアパートで息を引き取った仲間たちを、あなたの懷に迎え入れてください。

引き裂かれた家族への負い目と、過酷な労働と、世間の差別の痛みのなかで生涯をおくり、その孤独な苦しみと死によって、主の受難と死に結ばれた者が、復活にも結ばれ、解放と安らぎを得て、地上の仲間を支える者となりますように。

その後、僧侶たちが阿弥陀経を唱えた。読経の間に祭壇の壁面に掲示された死者の名前を司祭が読み上げた。死者の名前の読み上げ数は年によって異なるが 2012 年は 108 人であった。僧侶がメッセージを述べた後、再びギター伴奏で唱歌「故郷」を合唱し、約 30 分にわたる慰霊祭が終了した。

釜ヶ崎夏祭り慰霊祭は、大阪市物故者慰霊祭やあいりん物故者慰霊祭と異なり、礼服用者はおらず、あいりん地域のなかで日常を過ごしている人々の参加が目立つ。また、意識的に慰霊祭に参加している者は300人程度と多く、祭壇の周りは尋常ではない人ばかりとなる。参加者たちが真剣な眼差しで静かに祈りを捧げる姿は、それまでの夏祭りの喧噪とのコントラストを際立たせるものとなっている。釜ヶ崎夏祭り慰霊祭は亡くなった「仲間」の死を可視化させ、集合的に弔う場として機能する一方で、あいりん地域に暮らす人々に、自らの死を強烈に自覚させる場としても機能していると考えられる。

5. あいりん地域における個別的弔い

先に挙げた慰霊祭は死者を集合的に弔う行為であり、高度経済成長期以降、あいりん地域における死者供養の典型的な形であった。一方、近年は生活保護を受給して同地に定住する人々が増えたことにより、死者を個別的に弔うことへの関心が高まりつつある。以下ではあいりん地域における個別的弔いを概観する。

(1) カトリック系福祉施設「ふるさとの家」の取り組み

社会福祉法人聖フランシスコ会が運営する「ふるさとの家」では、納骨堂を設けており、希望があれば、信仰の有無にかかわらず、誰でも納骨堂に入ることができる。しかし、実際にふるさとの家に納骨を希望する者は少なく、ふるさとの家が利用者に納骨を積極的に呼びかけることもほとんどないという。納骨件数は年間2～3件で推移しており、2012年1月の時点で計143の遺骨が納められている。ふるさとの家はあいりん地域における主要な憩いの場として同地に暮らす人々に親しまれている施設であることを考慮すると、この納骨数は決して多くない。ふるさとの家で毎週ミサを執りおこなっている司祭の本田哲郎は、筆者の聞き取りに対し、「死後に手厚い弔いをするよりも、生前にどのような関わり

をしたかが肝要」であると述べた。本田は葬送や慰霊をそれほど重視していないが、あいりん地域に暮らす人が自らの死後について要望をもつ場合には、できる限り応答するスタンスをとっている。

(2) 僧侶たちの取り組み

一方、あいりん地域で活動する僧侶たちは葬送や慰霊に強い思い入れをもっている。一般的に生活保護受給者が死亡した場合、福祉事務所が親族にその旨を通知し、葬祭に関する費用負担を求める。①死亡した生活保護受給者の葬祭をおこなう扶養義務者がいないとき、②死亡した生活保護受給者の遺留した金品で、葬祭をおこなうに必要な費用を満たすことができないとき、生活保護の葬祭扶助が適用される。大阪市内の生活保護受給者に葬祭扶助が適用された場合は、葬祭扶助で定められた範囲内の簡素な葬儀（通称 福祉葬）をおこない、大阪市の斎場にて火葬する。遺骨の引き取り手がない場合は斎場にて一定期間保管する。期間内に引き取り手がない場合は、先述した大阪市設南霊園の無縁堂に遺骨が納められる。あいりん地域に暮らす人々は、とりわけ高齢期において社会的に孤立しやすいため、その死が周囲に認知されにくい。そして死後においては上述した一連のプロセスが半ば機械的に進められることから、本人およびその関係者が望む葬送は容易に実現しない。

こうした状況に問題意識をもつ僧侶たちの活動が近年、あいりん地域で顕在化している。浄土真宗大谷派僧侶の川浪剛は 1990 年代から釜ヶ崎夏祭りに断続的に関わっており、司会等の役をこなす一方、近年は釜ヶ崎夏祭りの慰霊祭で読経するようになった。このような関わりのなかで、あいりん地域に暮らす人々や同地で活動する支援団体等とのネットワークが形成され、個人の葬儀を依頼されることが増えた。川浪は 2010 年に複数の僧侶たちと「支縁のまちサング大阪」を結成。終末期や死後だけではなく、日々の生活のなかに仏教が浸透するための実践を模索している。現在はフードバンクと連携し、戸別食糧支援に向けた実践にも着手している。

また、浄土宗僧侶の杉本好弘もあいりん地域における死のあり方に強

い問題意識をもっている。杉本があいりん地域に足を踏み入れたのは2008年秋。特技のアコーディオン演奏を活かして、西成市民館のカラオケ事業に定期的に参加した。あいりん地域において仏教の活動がほとんどおこなわれていないと考えた杉本は、2009年にあいりん地域の中心部にある西成市民館で盆法要を試みている。しかし、この法要に参加した者はいなかった。当時、杉本はあいりん地域に暮らす人々や支援団体との関係性をほとんどもっていなかったため、同地で盆法要の情報がほとんど共有されていなかったのだ。この経験を機に、杉本はホームレス状態にある人々が多く集う萩之茶屋南公園でアコーディオンを伴奏にしたカラオケ活動を開始するようになった。こうした地道な活動を通じて徐々にその存在が認知されるようになり、2009年に実施した秋彼岸法要には4人が参加した。以来、春彼岸、盆、秋彼岸と年に3回法要をおこなっている。2010年以降は杉本以外の僧侶や在家信者らが活動に加わることで、よりきめ細やかな対応ができるようになり、2011年以降は20人ほどが法要に参加するようになった。このことに加え近年、杉本は川浪と同様、個人の葬儀の依頼も受けるようになっている。以上で述べた活動はいずれも仏教に関わるものだが、杉本は2012年に「仲間を独りで旅立たせない」ことを目的に、特定の宗教色をもたない「旅立ちと見送りの会」を賛同者とともに結成し、その代表を務めている。旅立ちと見送りの会は会員制をとっており、会員証をもつ者が亡くなった際、その死が同会に通知される仕組みをつくっている。同会は葬儀の実施自体を目的とはしておらず、生前に付き合いのあった人々を追悼する集会の開催を重視している。旅立ちと見送りの会の会員は信仰する宗教は問われない。そのため会員は仏教関係者だけでなく、キリスト教関係者、司法書士、ソーシャルワーカー、地元住民など、多様な人々によって構成されている。これまでも数回、あいりん地域の中心部にある西成市民館を会場に「お別れ会」を実施してきている。

このように、近年はあいりん地域において僧侶たちを中心に個別的な弔いに力点を置く実践が現れてきている。これらの活動はいずれも、教団レベルの取り組みにはなっておらず、脆弱な基盤のもとに展開されて

いることは否めない。したがって、今後の定着・発展については、現在関与している僧侶たちの動向に大きく左右されると考えられる。

まとめにかえて

ここまで高齢化が進むあいりん地域における社会的孤立と死のありようについてみてきた。河合克義は社会的孤立の問題が生じる背景として「家族ネットワークの希薄化」と「地域ネットワークの希薄化」を挙げている⁽²²⁾。このことは、あいりん地域においても顕著に確認できることであるが、社会的孤立に抗する実践として、「家族ネットワークの再構築」はほとんど期待できない。一方、「地域ネットワークの再構築」の可能性は比較的残されているといえるだろう。ただし、吉原直樹が「いわゆる昔に立ち返ってつながりとか絆をよみがえらせようとするアナクロニズム的な論調がかなりの厚みをもってみられる」⁽²³⁾と批判するように、社会的孤立に抗する実践として旧来の地縁の復活を期待することは、あいりん地域においては現実的ではない。可能性があるのは、「旧来の地縁の復活」ではなく「新たな地縁の創造」であろう。

河合は社会的孤立への対応として地域住民による見守り活動、支え合い活動が全国的に広がっていることを評価しながらも、つながりの基礎条件そのものが脆弱化しているという視点に基づき、「地域づくり、まちづくりを伴った孤立問題解決の取り組みが必須」⁽²⁴⁾だと述べている。あいりん地域においても近年、まちづくりの取り組みが活発にみられる⁽²⁵⁾。しかし、あいりん地域におけるまちづくりの中心的な担い手は、同地で長く活動するソーシャルワーカーや大学教員等といった専門家たちとなっており、社会的孤立のリスクを背負った当事者の参加が十分にみられない。こうした課題に際し、あいりん地域における今後のまちづくりにおいて、弔いや看取りを主題化させることは、当事者の関心を喚起させやすく、新たな地縁の創造に一定の効果があると考えられる。

本稿で紹介したように、あいりん地域では、萌芽的な段階ではあるが、

僧侶をはじめとする宗教者が中心となって新たな地縁の創造がみられる。死は誰もが経験することであり、課題を共有化しやすい。したがって、あいりん地域に暮らす単身高齢者の生活に分け入り、彼らの顕在的ニーズの集約、および潜在的ニーズの掘り起こしが今後ますます重要になってこよう。単身で高齢期を迎えることを悲慘なものとして目を伏せるのではなく、安心して生きることができるような基盤づくりこそが求められる。そのなかで弔いや看取りといった死をめぐる諸実践がもつ意味は小さくない。これらの実践の担い手として宗教者が果たす役割は今後さらに大きくなるだろう。

生涯未婚率が急速に上昇するなかで、単身高齢者の社会的孤立は、あいりん地域のような空間に局所的にみられるものではなく、全国的な広がりをもてつつある。こうしたことを鑑みたとき、あいりん地域における死を想定した「新たな地縁の創造」は日本社会の社会的孤立に抗するヒントを多分に含むものであるといえるだろう。

注

① NHK 無縁社会プロジェクト取材班『無縁社会 “無縁死” 3 万 2 千人の衝撃』（文藝春秋、2010 年）、橋本俊詔『無縁社会の正体 血縁・地縁・社縁はいかに崩壊したか』（PHP 研究所、2010 年）、三本松政之「無縁社会 孤立する日本とそのサポート」（橋本和孝編『縁の社会学 福祉社会学の視点から』ハーベスト社、2013 年）。

② 河合克義『大都市のひとり暮らし高齢者と社会的孤立』（法律文化社、2009 年）、NHK 無縁社会プロジェクト取材班、前掲書。

③ 河合克義「社会的孤立問題とは何か」（河合克義・菅野道生・板倉香子編『社会的孤立問題への挑戦 分析の視座と福祉実践』法律文化社、2013 年）7 頁。

④ 同論文、7 頁。

⑤ 同論文、10 頁。

⑥ 白波瀬達也「あいりん地域における新たな福祉課題とその対応 西成市民館の実践を事例に」（『大阪市社会福祉研究』34、2011 年、17-26 頁）。

⑦ 大阪市立大学都市研究プラザ編『大阪府簡易宿泊所生活衛生同業組合 50 年誌』2011 年。http://www.ur-plaza.osaka-cu.ac.jp/archives/GCOE_Report17.pdf

⑧ 藤森克彦『単身急増社会の衝撃』（日本経済新聞出版社、2010 年）。

⑨ 大阪就労福祉居住問題調査研究会『大阪市西成区的生活保護受給者の現状』

2006 年。

(10) 白波瀬達也「岐路に立つあいりん地域の多層的セーフティネット 単身高齢男性集住地域における再開発と生存の課題」(『生存学』6、2013 年、319-335 頁)。

(11) 石川翠「生活保護のパラドクス 路木の事例をもとに」(西川勝編『孤独に応答する孤独 釜ヶ崎・アフリカから』大阪大学コミュニケーションデザインセンター、2013 年、58-95 頁)。

http://www.cocoroom.org/report/kodoku/kodokuni_web.pdf

(12) あいりん地域に暮らす住所不定者の支援を担う大阪市直営の福祉事務所。

(13) 松藤栄治「野宿生活からの離脱の条件 あいりん地域から脱野宿した人々の『その後』より」(『大阪市社会福祉研究』31、2008 年、99-113 頁)。

(14) 広辞苑(第6版)によると孤独死とは「看取る人もなく一人きりで死ぬこと」と定義されている。なお、新井康友は孤独死と類似の言葉として独居死、孤立死があることも指摘し、それぞれの概念の定義について整理をおこなっている。新井康友「孤独死の実態と社会的孤立」(河合克義・菅野道生・板倉香子編、前掲書)。

(15) 1899(明治32)年施行の「行旅死亡人及行旅死亡人取扱法」は①旅行中ないしは行路中に死亡し、引き取り手がない者 ②住所、居所、氏名のうちいずれか一つ以上が不明で、引き取り手がない者 ③引き取り手がない死胎に分けられる。

(16) 西成警察署が取り扱った異常死体であり、必ずしも西成区民の異常死体数を意味しない。また、本データは交通死亡事故を含まない。

(17) 『毎日新聞』2008 年 6 月 14 日大阪朝刊。

(18) 焼骨埋葬地は火葬で出る遺灰や、骨あげの後に残る小骨を処分する場所である。

(19) 『毎日新聞』1999 年 3 月 17 日大阪夕刊。毎日新聞社の調べでは政令指定都市でこうした措置を取っているのは大阪市だけだという。

(20) 西成愛隣会は 2012 年度をもって解散した。

(21) 1970 年にカトリック、プロテスタントの教派を超えて結成されたネットワーク。

(22) 河合克義「社会的孤立問題とは何か」(河合克義・菅野道生・板倉香子編『社会的孤立問題への挑戦 分析の視座と福祉実践』法律文化社、2013 年)。

(23) 吉原直樹「無縁社会の基層」(近畿大学日本文化研究所編『日本文化の攻と守』風媒社、2011 年)、225 頁。

(24) 河合克義、前掲論文、20 頁。

(25) 鈴木亘編『脱・貧困のまちづくり「西成特区構想」の挑戦』明石書店、2013 年。

老年期の後継者

—昭和一けた世代から団塊世代へ移りゆく宗教指導者と信者たち—

川又 俊則¹

現代日本では、宗教指導者も信者も高齢化が進む。人口減少・超高齢社会を迎えた現在、抜本的対策が問われる。牧師・信者の高齢化が一般社会より早いキリスト教会の実態と対策および他宗教の状況から、新たな対応を模索する。

¹ かわまたとしのり：鈴鹿短期大学・教授

はじめに

人口が減少するならば、信仰を持つ者が減って何ら不思議ではない。しかも、読売新聞の世論調査やNHK放送文化研究所のISSP調査をもとに宗教学者石井研士が指摘したように、近年は加齢効果が低く、老年期でも信仰を持つ人が少ないというのであれば、高齢者が宗教集団を支える構造自体が崩壊し、人口減少のペースより早く宗教集団が崩壊する…
…かもしれない⁽¹⁾。

もちろん、そんなに単純なことではない。

筆者が最初に東京都のプロテスタント教会で調査したのは 1992 年である。当時からプロテスタントの伝統的教派では、日曜礼拝出席者に高齢者は多く、なかには若者の姿がほとんど見られない教会もあった。「このままでは後 10 年で教会が無くなる」との囁きもあった。だが、それらの教会は、それから 20 年経っても決して無くなっていない。

人口変動（減少や年齢構成の変化）による社会構造の変化は、多岐に亘る分野で重大な関心を持ってとらえられている。だが、地域社会で生活する住民、とりわけ高齢者の心の支えとなる（はずの）宗教に言及した調査研究はあまり見られない。そこで筆者は近年、老年期と信仰に関して調査を続けている。そのなかで、宗教をとりまく日本社会の様相は、今後 10 年以内にがらりと変わるかもしれないとの予感もある。以下、（プロテスタント・）キリスト教の現況を中心に、寺院の状況も含め、具体例を中心に議論していきたい。

1. 人口変動と宗教 —昭和—ケタ世代への注目—

過疎地域の調査を各地でしてきた社会学者山下祐介は、「限界集落」の問題を「世代間の地域住み分け」の問題と読み替えた⁽²⁾。これまで過疎

地で第一次産業を担ってきた昭和一ケタ生まれの人びと（以下、昭和一ケタ世代）が平均寿命を上回る（2014年で80歳～88歳）今後、当該社会が存続可能かどうかは、「彼らに地域を託してすでに多くが都会へと出て」しまった「次世代への地域継承が実現される」かどうかだと問いかける。

葬送儀礼や墓地に関する著作の多い森謙二は、昭和一ケタ世代を、「過去の家的伝統を引き継ぎながらも、他方では経済合理的な意識ももち続け」、戦後の近代化のなかで、生活の合理化を推進した世代だと見なす⁽³⁾。そして、生活合理化運動としての葬式の簡素化運動、高度経済成長の中に葬式無用論が出回った時代を過ごしたこの世代について、森は、「個人化の進展とともに伝統的な葬儀や商業化された葬儀に矛盾を感じ」、葬送領域における自己決定を主張し始めた世代であり、彼らは「子ども達に迷惑をかけたくない」から「突然死」を望むとも述べている。

このように、山下も森も過疎や葬儀に注目するならば、昭和一ケタ世代（およびその次の世代）の動向に注目すべきだと言う。筆者はこの二人の主張を踏まえ、過疎地域等における宗教集団が、葬儀や年中行事の「継続」に精一杯でその先の対策ができていないと指摘した⁽⁴⁾。

全国で講演活動が続ける藻谷浩介は、国勢調査をはじめとする基礎的な統計を用いて、消費の中心たる生産年齢人口（15～64歳）の減少こそがデフレの原因だと著書で明解に示した⁽⁵⁾。日本では、人口ボーナス期（生産年齢人口が増加している時期）から人口オーナス期（生産年齢人口が減少し、老年人口（65歳以上）が増加している時期）へ転換している。消費をする生産年齢人口から、老後のために貯蓄はしても消費を抑える老年人口へ、団塊世代（1947～1949年に生まれた人びと）が次々に移行していくことの重大さを強調している。

当然ながら一般社会のこのような変化は、宗教集団と無関係ではありえない。とくに、生産年齢人口の減少は、藻谷の指摘の通り、すでに都市部でも地方でも同様に起こっている現象である。日本社会全体の構造も、旧来の制度を大きく変更せざるを得ないだろうが、この喫緊かつ根本的な課題は、すべての宗教集団の眼前にも公平に存在している。

表1 カトリックとプロテスタントの比較 (2010 年)

	カトリック	プロテスタント
教会数(教会)	1,000	8,000
聖職者・教職者数(人)	1,500	11,000
信徒数・教会員数(人)	440,000	550,000
一教会あたりの平均値(人)	540.0	69.2
ミサ・礼拝出席者数(人)	110,000	280,000
一教会あたりの平均値(人)	110.0	35.3
受洗率(受洗者数/信徒数、%)	1.4	1.5
出所: (柴田,2012:36)を筆者が一部改変		

本稿は、キリスト教や仏教等の基礎統計を概観し、その後、筆者自身の調査および幾つかの文献から事例を引いて、指導者と信者たちの後継者、宗教集団自身の対応の実態に考察を加える。その上で、今後どうすべきかの若干の提言を示したい。

2. 基礎統計の概観

はじめに、キリスト教界の実態を数値でつかむために、教会インフォメーションサービス等の資料をまとめた東京基督教大学国際宣教センター柴田初男の著書を見よう⁽⁶⁾。

柴田は各種資料を確認し、2010 年時点の状況を、表 1 のようにカトリック教会とプロテスタント各教派を概数で比較した。受洗率の低さ、プロテスタント教会の礼拝出席者の少なさなどが示されている。キリスト教人口は 2010 年現在、日本全体の人口比で 0.88% だった。1992 年からの約 20 年の変遷を見ると、カトリック教会は信徒数が現状維持からやや減少、プロテスタント各教派は現状維持かやや減少、信者数が最多である日本基督教団の信徒数は減少だった⁽⁷⁾。

同教団の資料によると、60 歳以上の信者は、1995 年 40.8%、2000 年 46.9%、2004 年 52.1%と、この 10 年でも高齢化が進み、日本社会全

体（2004年で26.0%）と比べ、高齢化が著しいことは明らかである⁽⁸⁾。

牧師の年齢は、全国7,907教会中3,696人を対象にした資料から、平均年齢61.6歳と算出された⁽⁹⁾。65歳以上は42%以上、71歳以上は23%であった。牧師数自体は日本基督教団の資料で確認すると、1990年頃から20年間、ほぼ2,100人台で推移している⁽¹⁰⁾。さらに、教会員数は1964年と2006年を比較するとほとんど変わらないが、受洗者は4,800人から1,400人と大幅に減少した⁽¹¹⁾。受洗者が増えず、教会員の高齢化や逝去が続くと、やがて、礼拝出席者数がゼロになる教会が出現するのではないかと推察される。

次に仏教の資料を見よう。自らの宗派の寺院を対象に、数年に一度、全数あるいはサンプリング調査をしている宗派が幾つもある。

曹洞宗は10年に一度、同宗の全寺院対象に宗勢総合調査を実施している。調査委員会を立ち上げ、毎回、詳細な報告書が刊行されている。最新の2005年の調査によれば、檀徒戸数はその10年前と比べると、推計で20万戸増、寺院数はほぼ同数で推移するも、兼務寺院が400カ寺ほど増加し、2,743カ寺である⁽¹²⁾。住職数は前回と比べ300人ほど減少し、その平均年齢は58.9歳、前住職は81.0歳、副住職は37.9歳で、60歳以上の住職の割合は46.1%である⁽¹³⁾。あくまでも寺院・住職・寺族対象の調査であるため檀信徒の詳細は、この調査からは不明である⁽¹⁴⁾。

浄土真宗本願寺派も寺院全体を対象とした宗勢基本調査をほぼ5年ごとに行っており、その結果は機関誌『宗報』等で報告されている。最新の2009年に行われた第9回調査では、住職の平均年齢は60.3歳、また、住職が70歳以上の寺院の割合は24%であり、前回の20.8%と比べても増加していた⁽¹⁵⁾。

日蓮宗では、以前は4年ごとに、1998年からは8年ごとに調査が実施され、その結果は報告書として刊行されている。2012年の調査では、住職は年代別に見ると、60歳代が30.2%で最も多く、60・70・80歳代の合算で50.9%（前回43.6%、前々回41.2%）となり、高齢化が更に進んだと述べられている⁽¹⁶⁾。

このように、キリスト教界全体では信者数も宗教指導者も横ばいもし

くは減少し、キリスト教・仏教ともに宗教指導者の高齢化が進んでいること、キリスト教は信者も高齢化が進んでいることが、これらの資料から確認できる。次節と次々節で、後継者の状況について考察を進めよう。

3. 指導者たちの後継者

(1) 若い指導者たち

宗教指導者の養成は各宗教で独自になされているが、若者たちが養成校等に入学し、定められたプログラムでそれぞれ学び、試験合格等で教師資格を得、卒業して各地の神社・寺院・教会等へ赴任していく⁽¹⁷⁾。そして、赴任先で氏子・檀家・信者たちと出会い、指導者としての歩みを進めていく。この過程はごく当たり前と理解されているがゆえに、研究として取り上げられることは多くない。逆に、若手宗教指導者たちの様々なユニークな活動は、宗教紙誌等で取り上げられている⁽¹⁸⁾。様々なジャンルで氏子・檀家・信者だけではなく、一般の人びとに何らかのアプローチをしている。成功して、大きな広がりを持っているものも見られる。

筆者の住む三重県には、18歳から45歳までの若手僧侶たちが組織する三重県曹洞宗青年会（以下、三曹青）がある⁽¹⁹⁾。会員は55名、2014年には創立50周年を迎える会である。月例研修、見聞楽（けんぶんらく、法要・法話・和太鼓演奏）、緑蔭禅の集い（一泊二日の坐禅研修）、IT事業等を行っている。筆者は2013年12月「雲水カフェ」という企画に参加した。関心を寄せる老若男女数十名が、若手僧侶の進行に従い、坐禅と法話を楽しんでいた。

2006年2月からは「鼓司(くす)」という和太鼓チームが結成された。三曹青で「高虎太鼓」（津市の伝統的和太鼓）の一員がいたのを契機に、青年会独自に教化の接点を求めて活動を開始した。2013年現在、鼓司のメンバーは11名であり、毎週練習を重ね何曲もレパートリーを持ち、県内のみならず全国で、晋山結制などの諸行事に際し演奏している。

三曹青第24代会長を務めた30歳代の住職によれば、「青年会は、い

までできること、いま守らなければならないことを考えて、無我夢中で任にあたった」という。三曹青は、2011 年におきた東日本大震災および紀伊半島豪雨災害に際して、現地で災害復興支援活動を行ってきた。被災地での傾聴活動、墓地清掃活動、避難所・仮設住宅での炊き出しなど、同年だけでも 38 日間、延べ人数 67 名がボランティアを行った。

彼らのような若手僧侶（あるいは牧師、神職）たちの行動力は、それぞれの地域を活性化してくれるだろう。それは決して三曹青だけではなく、全国各地に見られるのだろう。

（2）老年期に指導者となった人びと

前項のように、宗教指導者として若くして寺院・教会等で活躍する人もいれば、老年人口と見なされる老年期に、それを目指す人もいる。そのような人びとの存在は各宗教で耳にし、筆者自身、調査で何人にも会ってきた。本節ではその数例を紹介しよう。

①第二の人生としての牧師

伝道師として 2012 年に日本基督教団のある教会に赴任した A 氏は、1948 年北海道生まれである。大学時代は東京で過ごし、転勤を繰り返すサラリーマン生活のなかで、同僚を通じて聖書に出会い、キリスト教信仰を持つに至る。もともと妻はクリスチャンで、2 人の娘は洗礼を受け、現在では 4 人の孫に恵まれている。

彼は洗礼を受け、職場近くの神学校に通った。現役牧師の講義に影響を受け、卒業したとき牧師になると決意、2008 年に神学大学の 3 年次へ編入。2012 年に同大学大学院の修士課程を終え、同年より三重県へ単身赴任し、この新天地で 64 歳を迎えた。

過疎化が進み、日曜礼拝 10 名弱のなか、伝統あるこの教会の、次世代の教会作りの基礎固めを教会員と話し合う。教会は市内住宅街に位置し、近隣に学校等もあることから、彼は新たな伝道を考えている。

彼のように、他職種でほぼ定年を迎えるまで働き、その後、言わば「第二の人生」として宗教指導者を志す人も少なくない。「××さんは会社

員を辞め、神学校を経て牧師になった」、「〇〇さんは公務員として務めた後、神職の資格を得た」等の例は思いの外多い。

民間人校長が小中学校、高等学校を改革した例もあるが、組織として教会・寺院・神社を考えたときに、宗教以外の世界を知り、社会経験豊富な人が、外からの目で自らが宗教指導者として就いた組織を改革する可能性は十分あるだろう。

②Uターンした二代目住職

その意味では、宗教の世界も知り、外部の世界も知っている人の方が、より効果的かもしれない。もともと寺院の出身だった人が他職に就いて働き、その後、専業の宗教者になった例を見ておこう。

津市美杉町の浄土宗寺院の住職 B 氏は、同寺院の次男として育ち、大阪で進学し、卒業してコンピュータ関連企業へ入社した。その後、独立し 20 名規模の会社を経営した。父が亡くなった後も寺院を守ってきた母が 10 数年前に 80 歳になり（自らは 55 歳）、その寺院へ住職として戻ることを決意。会社は後輩に譲り、住職に転身した。

3 歳上の兄は宗門系大学を卒業し、近隣市の寺院の住職になり、父が亡くなった後は、この寺院を兼務していた。日常の檀家とのツキアイは、母がずっと対応していた。

彼自身は、12 歳で得度しており、幼い頃から朝の勤行を兄と共に聞いていた。お逮夜参りも先代住職の父と一緒にいていた。8 月の棚経は、会社員時代も独立してからもずっと続けていた。浄土宗総本山の知恩院にある教師養成道場で修行を続け、伝宗伝戒道場で僧侶資格を得る「行」もした。そして、戻ってきて住職として寺務に励んでいる。その一方で、NPO 法人を立ち上げ、近隣の自然を守る活動も行っている。

同寺院の年中行事には多くの檀家の人たちが出席している。筆者が参加した 2012 年の御忌会（2 月 26 日）や十夜法要（11 月 10 日）には、檀家 20 名前後が参加していた。ほぼ 70 歳代以上女性で、90 歳代も何人もいた。12 時前後に集まり、炊き込みご飯を食べ、その後、法要が営まれた。十夜法要では説教師による法話もあった。参加檀家の大部分が

参加する御詠歌が 30 分ほど詠ぜられる。続いて、住職による法要が営まれ、その後、檀家それぞれの近親者などの先祖の名前が刻まれた「百万遍数珠繰り念仏」を皆で輪になる形で 15 分ほど修された。

檀家の人によれば、現住職の母が吉水講の支部リーダーとして詠唱練習を毎月続けてきて、彼女たちも一日数本の路線バスに乗り、寺院に来て参加している。彼と共に寺院に来た妻は、住職夫人として檀家たちにたいへん丁寧な応対をしていた。

このように U ターンした二代目住職のようなケースは、三重県内の調査だけでも数人に出会った。寺院出身者で自らも僧侶資格を持っている人が、東京や大阪等で会社員等として働き、定年前後で戻ってくるというパターンである。檀家の立場で考えれば、寺院のことをよく知っている人に、後継者になってもらいたいという思いもあろう。そして、B 氏のように、NPO 法人を立ち上げるなどの地域活性化に結びつく活動をすることが、歓迎される場合もあるだろう。

4. 宗教集団の対応

(1) 高齢牧師が職務を続ける

カトリック教会の高位聖職者（司教など）は、教会法にもとづき 75 歳で定年を迎える。しかし、健康であれば職務を継続することもまれではない。年齢による定年制の有無はプロテスタント各教派で異なるが、高齢で現役の牧師たちはいる⁽²⁰⁾。筆者がインタビューをした牧師の語りを二つ紹介しよう⁽²¹⁾。

「(日本) バプテスト連盟に牧師の定年制はありませんが、身体が動く間は、経済的な理由などで専任の牧師をすぐには迎えられない教会や伝道所の必要に応じられたらとも考え、年金受給資格が生じた年に、(専任の) 牧師を辞任しました。ところが、伝道開始以来 10 年余り経った連盟全国支援拠点開拓伝道所の一つが、限られた予算や期間の

なかで専任の牧師を迎えるのが困難という事情もあって、そこで臨時牧師として5年間過ごさせてもらいました。どうにか目途がついたところで住み慣れた現在地に戻ってきて、近くのバプテスト教会に（一信徒として）出席することにしました。当初は牧師不在ということもあって、協力牧師として御用にあたるように頼まれ、専任牧師の招聘にもかかわらせてもらいましたが、数年経って近隣教会の再建問題が持ちあがり、そこで求められて3年ほど臨時牧師をさせてもらいました。（今年）4月に、現在の教会に再度戻ってきて、今度こそ正真正銘の『一信徒』でと思っていたのですが、牧師が7月に辞任し不在となったため、また、協力牧師として出させてもらっています」

「経験のある引退牧師がお役に立つ一つは、『教会が教会らしくなる』『傷をいやす』というような働きじゃないかなと思いますね。教会のなかの信仰的絆。積極的に明るくなりますよ。『どうせこの教会は』というムードが脱却できますね。もう一つは、引退牧師の特徴というかメリットは『お金が足りない』ものですから、安上がりでいきますね。家内が言うのに、『お父さん（生活費は）家賃分足りないよ』って。あの当時、（家賃は）なんぼでしたかな。家賃分を言ったら、（牧師給としてそれよりやや多い）8万円くれましてね、大いに助かりました。結局は、8万円は、訪問など伝道費に使わせてもらったんですが」

教会の主任担当ではなく、協力教師などの形で若い牧師をフォローする形もあれば、実際に上記のように、一度引退したはずでも、主任教師として教会内部を立て直す働きとして、あるいは「年金受給牧師」として謝儀が多く支払えない小さな教会の維持のために、健康状態が悪くない高齢牧師たちが、「現役」あるいは「半現役」として期待に応じて活動している⁽²²⁾。

（２）複数の教会・寺院を兼務する

複数の教会・寺院を1人の宗教指導者が担当する兼務には、信者・檀

表2 無住職寺院・兼務寺院

宗派名	無住職寺院 (寺院数)	兼務寺院 (寺院数)	合計 (寺院数)	無住職率 (%)	兼務率 (%)
臨済宗妙心寺派	30	994	3,381	0.9	29.4
天台宗	122	716	3,342	3.7	21.4
真宗大谷派	530	631	8,813	6.0	7.2
浄土宗	245	1,319	7,051	3.5	18.7
日蓮宗	100	600	5,177	1.9	11.6
真言宗豊山派	10	850	2,643	0.4	32.2
曹洞宗	200	2,743	14,555	1.4	18.8
出所:『寺門興隆』(158号、2012年) 概算値あり、無住職率、兼務率は筆者が算出					

家にとって、財政的負担以外でメリットがあるとは言えない。だが、教会・寺院にとって、指導者がいない「無牧師」「無住職」状態こそがよりよくない。したがって、それを防ぐための次善の策として、兼務という対応が採用されることになる。

表2は、寺院の無住職、兼務状況を示したものである⁽²³⁾。7宗派のみの資料だが、兼務率は、最も少ない宗派で7.2%、最も多い宗派で32.2%、5宗派が15%以上である。無住職寺院を含めると1割から3割の寺院にふだん住職がいないことを示している。各宗派の対策として、宗派主導で吸収合併をする臨済宗妙心寺派、合併・解散の相談を受けている天台宗等の取り組みが紹介されている。

調査主体が異なるので、数値は上記と異なるが、先の曹洞宗調査によれば、全寺院のうち19.5%が兼務寺院であり、その実数は、過去2回(前回17.0%、前々回15.0%)と比して増加中である⁽²⁴⁾。

各宗派の寺院名簿から兼務寺院・無住寺院を調べ、その要因を分析した宗教学者徳野崇行は、全体として兼務の増加、寺院が偏在している地域での兼務の集中、そして、浄土宗・日蓮宗については寺院の等級も調べ、等級の低い(収入が低い)寺院が兼務される傾向にあると指摘している⁽²⁵⁾。

表3は、プロテスタントの教会数上位10教派の牧師数・無牧教会数・兼牧教会数・合計教会数・兼牧率を示したものである⁽²⁶⁾。兼牧率は、最も少ない教派で2.3%、最も多い教派で37.8%という割合である。10教

表3 プロテスタント各教派の牧師、無牧、兼牧状況（教会数上位 10 教派）

教派	牧師 (人数)	無牧 (教会数)	兼牧 (教会数)	合計 (教会数)	兼牧率 (%)
日本基督教団	1,548	36	115	1,699	6.8
単立教会	655	22	40	717	5.6
日本バプテスト連盟	300	22	9	331	2.7
日本聖公会	182	5	113	300	37.8
日本同盟基督教団	227	1	19	247	7.7
日本アッセンブリーズ・オブ・ゴッド教団	211	4	5	220	2.3
日本福音キリスト教会連合	178	16	7	201	3.5
日本ホーリネス教団	145	3	27	175	15.4
日本キリスト改革派教会	120	5	19	144	13.2
日本福音ルーテル教会	87	13	43	143	30.1
プロテスタント各教派の合計	6,916	276	713	7,907	9.0

出所：(柴田,2012:39)の一部、筆者が一部改変。兼牧率＝兼牧教会数÷合計教会数）

派平均で 9.0%、およそ 1 割は兼務牧師が担当していることになる。表に掲載していないが、無牧率（無牧教会数÷合計教会数）は全体で 3.5% だった。先の寺院と比べると、兼務率はやや少ないが、それでも、全体の 1 割以上の教会には、ふだん牧師がいないことになる。

30 年前になるが、1983 年に日本基督教団は兼牧・無牧について調査している⁽²⁷⁾。当時の 1,674 教会のうち、192 教会（11.5%）で主任担当教師がいない状態であり、無牧の状態の教会は 31 教会だった。2010 年の資料と比較すると、兼牧は減って無牧は増えたということになる。兼牧・無牧の理由は経済的なものが約 80%であった。

兼牧・無牧の背景は今も変わらないだろう。経済的困難をどう乗り越えればいいのかは、自主独立を続けるのであれば、どのような組織であっても大きな課題である。

（3）合併

小中学校の合併、市町村合併とは異なるが、このまま人口減少が続くのであれば、教会・寺院・神社も合併はあり得る⁽²⁸⁾。

だが、現実には、自らが所属する「伝統ある」神社・寺院・教会が合併の形で無くなってしまうのは氏子・檀家・信者にとって受け入れがたい。筆者は実際の合併例を調査したことはないので、本項では、参考文献から 2 つ紹介しよう。

1 つは、新潟市の日本バプテスト連盟で 2 教会 1 伝道所が合同した例である⁽²⁹⁾。

同じ新潟市内にある 2 つの教会と 1 つの伝道所は、高齢化が進む教会、建物が老朽化した教会、立地の悪い伝道所とそれぞれ悩みを抱えていた。最初の教会から分離あるいは開拓伝道した歴史的経緯があり、2003 年に「明日を考える会」が立ち上がり、2006 年からは 1 つの教会・伝道所が無牧となり、他の教会の牧師が 3 つを兼任した。教派の全国支援・地域協働プロジェクトも助けとなり、2008 年同教派の承認を得、2009 年 2 月から合同礼拝、6 月から正式合同と進んだ。3 つの中央に位置する場所に新会堂用地を入手し、2011 年 4 月より新会堂での礼拝が開始された。

もう 1 つは、釜石市で日本基督教団の 2 教会が合同した例である⁽³⁰⁾。

旧日本基督教会とバプテストという元の教派が異なる教会だった。どちらも、第二次世界大戦中に焼失した歴史があり、復興段階で一度合併の話が出たが、このときは教派の違いもあってまとまらなかった。しかし、徒歩 10 数分という近距離にある両教会には、再び合併の話が持ち上がった。1992 年秋に、岩手中央地区巡回伝道を両教会合同で準備し、クリスマスに合同礼拝をし、1993 年 4 月から祈祷会も合同で行われ、懇談会が開かれ、新教会設立準備委員会が立ち上がった。その後 1 年を経て、地区総会で合同礼拝出席者が 20 名集まり、新名称合併教会の合併誓約書が朗読署名された。

合併後 10 年の振り返りのなかで、同規模だが手続き的に吸収合併の形だった。それを、両教会の会員同士、互いを配慮し合い乗り越え、合併後も旧教会堂を毎週の祈祷会や月一度の礼拝で利用し続けた。合併から 5 年後には新会堂が具体化し、2000 年に新会堂・牧師館を献堂した。2004 年時点の現住陪餐会員は 26 名と困難な状況は続くが、互いに支え合いながら進んでいるという。

このような成功例があるのならば、合併という選択肢も、今後十分考えられるだろう。

（４）無牧師、無住職と信者たち

筆者は三重県南部の教会で、牧師が転出し後任不在となるケースに出会った。同教会の所属教派は、近隣市にある複数の教会の牧師たちが、日曜ごと輪番で夕拝を行い、同教会の司式を行うことに決めた。転出する牧師在任最後の月の礼拝に筆者は参加した。信者たちは不安を隠せない様子だったが、その牧師の思いを理解し、自ら教会を守っていくとの意気込みも語っていた。

また、名古屋から 50km 離れた場所にある 13 年間無牧だった教会へ新たに牧師を迎えた例もある⁽³¹⁾。当時 39 歳の若い牧師で、彼は現在もその教会の主任教師を務めている。無牧の 13 年間、10 人ほどの信者たちは、日曜礼拝を一度も欠かさず、同教会を守ってきた。キリスト教主義学校の教務教師たちが、順番に礼拝司式を務めた。サラリーマン生活を経た新しい牧師が着任し、その後 20 年を経て、日曜礼拝には 30 人ほど集まる教会となった。

無牧状態の教会では、もちろん、信者たちの信仰的指導という部分で弱い部分があるが、逆に、信者たちが教会に対して受け身ではなく、教会運営を含めて積極的に関わらないといけないことから、「信者が鍛えられる」という面もあるともいう⁽³²⁾。合併や巡回教区方式（複数の教会を 1 人の牧師が牧会）の提案があったとき、それらの成功のカギは、信者の意識やそのなかでのリーダーの養成である。

北海道の苫小牧地区は約 9300km²の広大な地域であり、1990 年頃にはすでに日本基督教団 8 教会で「共同牧会」を行っていた⁽³³⁾。その後、20 年を経て、一時は 8 教会で 2 牧師という厳しい状況になったこともあったが、それを乗り越え、現在も「共同牧会」という「連帯」を維持している⁽³⁴⁾。これは牧師の「兼務」というより、牧師・信徒が一緒になって地区全体の教会のために尽くすという基本的な考えがあり、結果的に地域全体で無牧師にならない方法と言えよう。そして、「一教会一牧師制」を維持していくことが実質的に不可能になりつつあるなかで、共同・兼務牧会の構想を含めた機構財政の改変や、信徒宣教の試みなどの可能性も、専門誌上で述べられている⁽³⁵⁾。

三重県南部のある地域で、台風に伴う災害の結果、わずかに残っていたムラの住民がそこで生活できなくなり、住民ゼロとなった地区がある。そこにある臨済宗の兼務寺院では、その後も、元住民からの要請によって、盆と彼岸の行事のみは続けられた。元住民は、少なくとも自分たちの代はその寺院、神社、墓地を守り続けると語っている。

過疎地域のなかで今後、住民ゼロになる地域も出現するだろう。だが、そこに人びとが生活していたのであれば、神社、寺院、墓地などをどうするのか、人がいなくなったときのことを考えねばならない場面も来る。上記の例は、そのヒントを教えてくれている。

本稿はここまで、直接、過疎地域に言及せずに議論を進めた⁽³⁶⁾。だが、もともと筆者は、過疎と宗教という論点はとても重要だと思っており、既に幾つか示した事例は、その調査に基づいたものであった⁽³⁷⁾。

5. 信者たちの後継者 —団塊世代への継承?—

前節では宗教指導者および教会・寺院の実態を見てきた。本節では信者・檀家側の実態を確認しておきたい。

(1) 真宗高田派の檀家総代

津市郊外にある真宗高田派の寺院において、檀家のリーダーの一人がC氏である。彼は64歳のときに同寺院の責任役員になった。その前から地区役員を務め、2011年に行われた親鸞聖人750回遠忌報恩大法会でも準備委員を務めていた⁽³⁸⁾。

準備委員として、参照しようとした700回遠忌報恩大法会の際の資料や記録は、寺院や役員会には全く残っていなかった。したがって、この報恩大法会は、檀家全員にとって数年がかりの大きな行事、かつ、初めて行う状態だった。大企業での勤務経験を持つC氏は、この一連の作業をマニュアル化し、記録に残しておくことが50年後につながると思

った。だが、寺院と他の檀家は、そのような意識が極めて薄かった。そこで、彼が中心となって配付資料を整理し、写真を満載にした同寺院の報恩大法会冊子を A4 判で作成させた。完成品を皆に配布し、たいへん喜ばれた。

この一連の C 氏の行動力・統率力は、檀家たちの一目置くところとなった。企業で課長職として勤めていた時代、彼は寺院の年中行事等の中心的メンバーとしては、参画していなかった。だが、定年退職を機に、同寺院の活動に、積極的に参加するようになった。檀家の先輩たちも、報恩大法会を成功させた彼を認め、その結果、彼は寺院の責任役員に昇格した。以前の責任役員は、寺院の会議も口頭で従来通りを踏襲することが多かった。彼は責任役員として、次年度の詳細な年間計画を作成するなど、丁寧な運営を心がけた。毎年この地区では 11～12 月に報恩講が行われている。2012 年に筆者が参加した同寺院の報恩講で、役員挨拶をしたのも彼だった。住職が体調を崩し、40 歳代の副住職が法事一切をとりしきっていたが、彼はそれを、檀家を率いる立場から支えている。

このように、檀家組織のリーダーの世代交代がうまくなされることは、当該宗教集団にとって、よい影響をもたらすだろう。

（２）「エコ・ソーシャルな資本主義」と「里山資本主義」

社会保障、環境、医療、福祉など多様な分野で多くの著作を発表している広井良典は、近著で、現代日本の「人口減少社会」の課題として、「分配」「人と人との関係性」「精神的なよりどころ」の 3 点を挙げる⁽³⁹⁾。明治維新以来の日本社会のありようが、成熟あるいは定常化の時代を迎えたと見なし、「経済成長への強迫観念」から解放されること、そして今後は、事前的な対応、市場経済を超える領域としてのコミュニティへの注目から、「エコ・ソーシャルな資本主義」と呼ぶ社会が展開されると論じた。彼は子どもと高齢者の数を合算し、今後、地域社会に関わる人びとが増えると主張していたが、その必然として、地域、ローカル経済の存在感が大きく増すと述べている。

これに近い、より具体的な議論として、藻谷浩介が近著で主張する「里

山資本主義」に注目したい⁽⁴⁰⁾。彼は中国地方各県の「木質バイオマス発電」「エコストープ」「島のジャム屋」などの成功事例を幾つも紹介し、20 世紀型の資本主義ではなく、21 世紀型の考え方で、人と自然とのつながりを重視したお金に依存しないサブシステムを用いた、地域社会中心の経済を提言している。

広井は「鎮守の森」という形で神社を射程に入れた議論をしている。藻谷の場合、宗教に関する議論はないものの、地域コミュニティこそが重要という視点である。

筆者は、神社・寺院・教会等の存在は、いをもって地域社会に欠かせないと考えている。先の論者の「処方箋」を見ると、それは宗教集団にも援用可能ではないだろうかと思う。つまり、人口減少・地域分散（過疎過密）を好機ととらえ、従来の考えを改める方法である。以下、筆者の考えを 2 つの点で論じたい。

（３）超高齢社会のなかの宗教

超高齢社会はこのまま続き、人口減少も続く。ならば、人口増加を想定していた従来とは異なる型（スタイル）を、すべての場面で考えるべきだろう。筆者は宗教に対して、「高齢者と共に歩む」および「地域社会に開く」という考え方を提示したい。この 2 つは全く別物ということではないが、視点が若干異なるのであえて分けて説明する。

①高齢者と共に歩む宗教

本稿で事例を幾つか引いてきた 1964 年創刊のキリスト教月刊誌『信徒の友』は、幅広い読者を集め、キリスト教関連の様々な記事が掲載されている。過去 30 年分を見ると、高齢社会や高齢者に関する記事・特集が断続的に掲載されてきた。この 10 年間は、ほぼ毎年、高齢者関係の特集が組まれている。

しかし、このように老人福祉や高齢者について、従来から議論されており、既述の通り、各教会では一般社会より早く「高齢社会」「超高齢社会」化していたにもかかわらず、2000 年、神学的オピニオン誌『福音と

世界』には、「老いの問題を身近に感じ考えているのだろうか」、「敬遠」「排除」「虐待」が教会内に無いと言えるだろうかと、当時の教会の現状に対する牧師自らの反省が掲載されていた⁽⁴¹⁾。筆者自身、インタビュー調査、見学、文献調査などのなかで、積極的に「超高齢社会」に向き合う人びとと、決してそうではない人びとがいることも感じていた。

しかし、どうあろうと、明らかに今後も高齢者が多い状況は続く。そうである以上、それに積極的に対応すべきだというのがこの提言である。

鎌倉雪ノ下教会で長らく主任教師を務めた加藤常昭は、「高齢者伝道」を提案する⁽⁴²⁾。82歳で逝去した彼の姉は、死去の数ヶ月前に失明し、病院で過ごしていた。毎日曜日礼拝後、長老の一人が尋ね、週に一度は数人の女性会員が訪問し、聖書を読み、讃美歌を歌い、祈りを共にした。その間に牧師も訪問した。教会の人びとが、人生の最後の段階で死に至る同伴者であり続けたという。

実際に加藤が務めた教会では、牧師辞任の後、病床聖餐ばかりではなく、週間聖餐礼拝を始めたという。月に一度日を定め、主日礼拝に出席できない高齢者を迎えに行き、集まった高齢者と共に礼拝をする。説教も短めに、全体で1時間内に終了し、昼食を共にとり、交わりを楽しみ帰宅する集会をすると、毎回、50人や70人集まるという。

老年期のなかで、人びとは健康や体力、愛する人、財や名誉や社会的活動の場を失っていく。それらの喪失感を軽減するには、高齢者を大切な家族として抱える教会の存在は大きいだろう。老年期の人びとは、頑固でこらえ性がなく意地悪なこともあるかもしれないが、自分の罪にも敏感である。一般の礼拝は長く、説教も難しく、立ち座りも多い。そこで、「神の家族」としての自覚を持ち、教会学校礼拝と合体した「高齢者のための礼拝」も提案されている⁽⁴³⁾。言うまでもなく、実際には、高齢者への様々な対応を、数多くの宗教集団はしている。

牧師の鴻池雅夫や鍋谷堯爾は何冊も「老い」に関する本を刊行している⁽⁴⁴⁾。彼らがしばしば述べているのが、「老い」をプラスに見る視点であり、筆者はそれには全面的に賛成である。「老いてこそ成長する」ということがあるのであれば、また、従来よりはるかに長い老年期があるの

であれば、そこで宗教に出会い、信仰を持つようになる人びともいる⁽⁴⁵⁾。

若者がいないと嘆くのではなく（もちろん、若者への伝道等が不必要だと述べているのではない）、むしろ、多数いる高齢者と共に歩む宗教として、キリスト教も仏教も、その長きに亘る老年期への対応を、より積極的に打ち出すべきだというのがこの提言である。既述の通り、信者に高齢者が多いなかで、高齢者の指導者がうまく対応しているケースもある⁽⁴⁶⁾。それを、むしろプラスに考えるということである。

ただし、特定の教会・寺院、特定の宗教指導者・檀家・信者任せにするのではなく、教派・宗派などの大きな単位で、高齢者伝道や死への対応を今一度考え、それぞれ力を注ぐことが、筆者は重要だと考えている。

②地域社会に開く宗教

浄土真宗本願寺派総合研究所は、同派の様々な寺院の活動を紹介しつつ、今後へ向けての可能性を所員等が議論した書物を刊行した⁽⁴⁷⁾。このなかでも、地域社会との関係拡大や、寺院が持つ可能性（文化力・ネットワーク・遂行力・拠点力等）を地域に広げていくことが提言されている。地域社会に開かれた寺院（あるいは教会）というのは掛け声としてはよく聞く。そして、実践例も宗教紙誌等でしばしば紹介されている⁽⁴⁸⁾。これを、もっと多くの寺院・教会で展開すべきだというのがもう一つの提言である。

キリスト者専用老人ホームは、経済的困難を乗り越え、各所で運営されている⁽⁴⁹⁾。三重県内のキリスト教系社会福祉法人が運営する共生園や大台共生園は、地域に定着し、住民に広く受け入れられている。それを支援する教会側には、「ゆりかごから墓場まで」という構想もある⁽⁵⁰⁾。『信徒の友』でも、他県の例などがしばしば紹介されている。また、寺院のなかにも、社会福祉関連サービスを展開し、地域社会に貢献している例は少なくない。

柴田は、「ニーズ指向型器官連結教会」という変わった名前の提唱をしている⁽⁵¹⁾。これは、教団・教派を超えた地域教会協力体制の構築を目指すものである。礼拝・聖餐式を月1回合同で、洗礼式も合同で行い、教

会の一体性を実現するという。礼拝開始時間を調整し、奉仕者がいないためできなかった集会（子ども・若者向け）を合同で持つこと、地域の通過儀礼や日常的な宗教・社会・精神的ニーズ（＝全人的なニーズ）をくみ上げ、奉仕の対応力を強めることが提案されている。とくに葬儀、お墓・納骨堂機能、幼児教育・老人介護等で協調していくことが大事だという。

この柴田の提言に近い形のものとして、新潟市の事例がある⁽⁵²⁾。1875年に始まった日本基督教団の東中通教会は、その後3つの教会を開拓伝道で生み出した。『信徒の友』誌の取材では、書店、音楽ホール、納骨堂、幼稚園などが関連施設として紹介され、1994年には、市内教会の協力を受け、ケアハウス希望の園が設立され、さらにグループホームも隣の新発田市に設立された。これらには、教会員たちが様々な形で関わっている。

ここ以外にも、キリスト教関連の老人福祉施設や社会福祉施設等、数十年以上の歴史あるものも全国各地に見られる。老人福祉、社会福祉と宗教集団が結びつき、地域社会に根ざし、結果的に関連する教会・寺院が、信仰を持っていない人びともと接点を持ち、その存在意義を高めることは、現在も十分可能だと筆者は考えている。超高齢社会、そして人口減少が進む状況のなかで、福祉における宗教への期待は少なくない。既述のような例もあるのだから、それを参考にしながら、さらに多様に展開できれば、地域社会に開かれた宗教集団として存在できるだろう。そのなかでは、宗教や教派を超えた協力も十分可能ではないだろうか。

おわりに

さて、戦後のキリスト教ブーム期（一般的には1945～51年）に洗礼を受けた、団塊世代（2014年で65～67歳）より10～20歳上の人びとが、昭和一ケタ世代（1945年に11～19歳）である。言い過ぎかもしれないが、これまで日本のキリスト教会が消滅しなかったのは、彼ら・彼

女らが、各地で教会員としてそれぞれの教会を支え続けていたからに他ならない。

本稿冒頭の 10 年以内の予感というのは、これが背景にある。今後、昭和・ケタ世代が平均寿命を超えていく。世代交代がなされ、団塊世代など 70 歳代以下の（若い）人びとがすでに中核を担う教会であればよい。そうではない場合、もはや各教会が自力で維持できない状態かもしれない。

予感の背景として、もう一つ、「葬り」他の人生儀礼等の簡略化（年忌法要等の省略化）・簡素化（儀礼規模の縮小化）がある。筆者は三重県内でヒアリングを進めているが、都市・郊外・農山漁村を問わず、平成年間における葬儀・葬後儀礼等の簡略化・簡素化傾向は、人びとの間に、急速に浸透しているように思われる。したがって、寺院・神社とて、近い将来、どうなるか予断を許さない。

都市部へ他出した団塊世代やその次の世代の人びとが直ちに過疎地域等の故郷に戻るとは限らない。他出者が故郷に戻ることや、他の人びとが I ターン等でそこにやってくるとの予想はできない。戻って、寺院・神社の住職・神職、責任役員等の立場で、個々の能力が発揮できれば、大きな力となるだろう。だが、「エコ・ソーシャルな資本主義」も「里山資本主義」も、全国各地にすぐに浸透するとは限らない。そうなると現状の地域コミュニティ維持は、必然的に、現在いる人びとが地域に定着した活動をして、信者以外の人びとと協調関係を緊密に保っていく外はないだろう。

だが、元の教派が異なるため一度ダメになった合併も、次には牧師と信者の努力で成功させていた。超教派で様々な施設を生み出した地域が実際にある。組織存続のためには後継者が必要だが、それと同時に、様々な可能性は、常に今を生きる私たち自身が、それぞれの場で、考え続けなければならないだろう。そしてそれは、決して不可能ではない。

謝辞 本稿は、JSPS 科研費 23520092、24520062 の助成を受けた研究の資料を用いて執筆しました。

注

- (1) 石井研士『データブック現代日本人の宗教（増補改訂版）』新曜社、2007年、9-12頁
- (2) 山下祐介『限界集落の真実』ちくま新書、2012年
- (3) 森謙二「葬送の個人化のゆくえ」（『家族社会学研究』22(1)、2010年）、30-42頁
- (4) 川又俊則「葬儀と年中行事の『継続』」（『宗教学論集』32輯、2013年）、139-159頁
- (5) 藻谷浩介『デフレの正体』角川 one テーマ 21、2010年
- (6) 柴田初男『データブック宣教の革新を求めて』日本基督教大学国際宣教センター、2012年
- (7) 柴田は、「エキュメニカル」「ルーテル系」「改革・長老系」「バプテスト・メノナイト系」「超教派宣教団体」「ウェスレアン・ホーリネス系」「ペンテコステ・カリスマ系」「その他諸教派」「単立教会、無教派、無教会グループ」と教派別に分け、1999年から2010年までの教勢の推移も示した。それによると、教会員数・礼拝者数とも「ペンテコステ・カリスマ系」は約1万人増加しているのに対し、日本基督教団も含まれる「エキュメニカル」や「ルーテル系」等は2,000人前後も減少しており、大きな教派差がわかる（柴田、前掲書、59-66頁）。
- (8) 柴田、前掲書、49-50頁。元の資料は、日本基督教団宣教委員会『21世紀を迎えた教会の現状と希望』2006年
- (9) 柴田、前掲書、44-45頁
- (10) 柴田、前掲書、29-30頁
- (11) 野村喬「伝道する心」（『福音と宣教』64（3）、2009年）、49頁
- (12) 曹洞宗『2005（平成17）年曹洞宗宗勢総合調査報告書』曹洞宗宗務庁、2008年、17-20頁、34-37頁
- (13) 曹洞宗、前掲書、30-35頁
- (14) 檀信徒の実態をとらえる目的の調査も数次行われ、『宗教集団明日への課題』曹洞宗宗務庁、1984年、『都市檀信徒の意識調査』曹洞宗宗務庁、1993年、『曹洞宗檀信徒意識調査報告書2012（平成24）年』曹洞宗宗務庁、2014年がある。
- (15) 浄土真宗本願寺派「第9回宗勢基本調査報告書」（『宗報』8月号、2011年）
- (16) 日蓮宗『宗勢調査報告書』日蓮宗、2013年、23頁
- (17) 弓山達也責任編集『現代における宗教者の育成』大正大学出版会、2006年
- (18) 教会版コミケ、フリーペーパー、インターネット仏教メディア「彼岸寺」等の活動をしている30歳代の宗教者たちを取り上げた特集「宗教者ニューウェーブ」（渡邊直樹責任編集『宗教と現代がわかる本』平凡社、2013年）他
- (19) 三重県曹洞宗青年会のウェブサイト（<http://sansousei.com/>、最終アクセス2013年10月30日）を参照のこと。
- (20) 川又俊則「宗教指導者の『老後』」（『鈴鹿国際大学紀要』13号、2007年）、92頁

-
- (21) 川又俊則「老年期の信仰と生活」（『東洋学研究』47号、2010年）、200-205頁（一部省略）
- (22) 川又、前掲論文、2010年、193-210頁
- (23) 『寺門興隆』（158号、2012年）、44-51頁
- (24) 曹洞宗、前掲書、107頁
- (25) 徳野崇行「仏教諸宗派における兼務・無住職寺院数の推移」（『宗教学論集』24輯、2005年）、75-94頁
- (26) 柴田、前掲書、39頁
- (27) 『教団新報』（4065号、1984年）、5頁
- (28) 理由は全く異なるものの、明治末期から大正初期にかけて全国規模で実施された神社整理もある。三重県などは神社整理が激しく実施された地域として知られているが、郡市町村単位で異なる様相を示している（櫻井治男『地域神社の宗教学』弘文堂、2012年他）。
- (29) 『クリスチャン新聞』（2012年7月8日号）、7頁
- (30) 『教団新報』（4311号、1994年）、1頁、「ここに教会がある新生釜石教会」（『信徒の友』670号、2002年）、63-66頁、『教団新報』（4545・4546号、2004年）、4頁
- (31) 『教団新報』（4140号、1987年）、4頁、「ここに教会がある西尾教会」『信徒の友』（736号、2008年）、67-70頁
- (32) 『クリスチャン新聞』（2008年9月28日号）
- (33) 後宮敬爾「北海教区苫小牧地区で行われている『共同牧会』のわざ」（『信徒の友』528号、1990年）、16-19頁
- (34) 辻中明子「悪条件が互いを必要とした」（『信徒の友』755号、2009年）、60-61頁
- (35) 倉田夏樹「教派別に見る牧師の謝儀/給与制について」（『福音と世界』64（6）、2009年）、38-42頁。
- (36) 過疎と宗教に関しては、冬月律「宗教専門紙が報じる過疎問題」（『社会貢献と宗教』2(2)、2012年）、69-85頁も参照のこと。
- (37) 川又俊則編『過疎地域における宗教ネットワークと老年期宗教指導者に関する宗教社会学的研究』科学研究費補助金報告書、2014年
- (38) 同寺院の遠忌報恩大法会については、（藤喜一樹「親鸞聖人七五〇遠忌報恩講大法会の実施報告について」『宗教研究』（375号、2013年）981頁）でも紹介されている。
- (39) 広井良典『人口減少社会という希望』朝日新聞出版、2013年
- (40) 藻谷浩介・NHK広島取材班『里山資本主義』角川 one テーマ21、2013年
- (41) 有馬式夫「介護の明日は聖書から」（『福音と世界』55（4）、2000年）、28頁
- (42) 加藤常昭『老いを生きる』（キリスト新聞社、2010年）、48頁
- (43) 荒瀬雅彦「高齢者と共に生きる教会」（『アレティア』35、2001年）、4-7頁

-
- (44) 鴻池雅夫『続老人賛歌』燦葉出版社、2009年、鍋谷堯爾・森優『（改訂新版）老いること、死ぬこと』いのちのことば社、2011年
- (45) 筆者は、老人福祉施設でキリスト教と初めて出会い、毎朝の短い礼拝や日曜日の夕拝等に参加し、牧師と接し、聖書を読み、讃美歌を歌うなかで、ついに信仰を自覚し洗礼に至った例を考察した（川又俊則「老人福祉施設で出会う宗教」（川又、前掲書、2014年）、23-34頁）。
- (46) 川又、前掲（21）論文、2010年、201頁他
- (47) 浄土真宗本願寺派『寺院活動事例集』宗門長期振興計画推進対策室、2013年
- (48) 例えば、ケアハウス設立にともなって精神的支柱たるキリスト教の伝道所が開設され、さらにグループホーム利用者も日曜礼拝に出席しているとの報告がある（『信徒の友』（684号、2003年）、71-74頁）、お寺を開放したデイサービス活動（『寺門興隆』（21号、2000年）、49頁）、宗教法人の有料老人ホームを運営している紹介（『寺院興隆』（48号、2002年）、59頁）等。
- (49) 川又俊則「世代間コミュニケーションとしての『祈る場所』」（川又・久保編『生活コミュニケーション学とは何か』あるむ、2011年）、67-85頁、川又俊則「『祈る場所』の可能性」（『東洋学研究』48号、2011年）、209-222頁、川又俊則「老年期に信仰を守り過ごす場所の提供」（『鈴鹿短期大学紀要』34巻、2014年）、1-18頁
- (50) 川又、前掲（37）書、2014年
- (51) 柴田、前掲書、106-108頁
- (52) 「ここに教会がある東中通教会」（『信徒の友』797号、2013年）、25-32頁

教団の維持・存続と少子高齢社会

—信仰継承に着目して—

猪瀬 優理¹

少子高齢社会を迎えた日本において教団の維持・存続を考えるには、社会の変化に適応するとともに、数十年先を見据えた長期的な次世代育成戦略が必要である。創価学会を事例にして、その現状と課題について考える。

¹ いのせゆり：龍谷大学社会学部・講師

1 「老い」「死」に向きあうことに比して

国勢調査によると、日本の総人口は2010年10月1日現在、1億2805万7352人で、2005年の前回国勢調査から5年間の人口増加率の年平均は0.05%、ほぼ横ばいであったとされる。ただし、外国人を除いた人口の増加率については年平均でマイナス0.06%であり、この間に日本の総人口は減少に転じたとみられる。

近代化によって、高出生率・高死亡率の社会から死亡率・出生率ともに低下していく「人口転換」という人口動態が世界で広く生じてきたことはよく知られている。日本の人口動態も、明治以前の多産多死社会から、明治維新から第二次大戦後の多産少死時代、1960年以降から現在までに至る少産少死時代と区分することが可能であり、「人口転換」を経験してきた。

特に日本の「人口転換」には、明治維新以降緩やかな低下を示していた出生率が、戦後の第一次ベビーブーム（1947～49年）のあと、急激に低下したという特徴的な事実があり、急速に高齢化が進んだ。1947年には合計特殊出生率では4.54、人口千人あたりの粗出生率では34.5であったものが、1957年には合計特殊出生率では2.04、粗出生率では17.2となっている。

国際連合では、高齢化率（ここでは、65歳以上人口割合）が7%を超える社会を高齢化社会としているが、日本では1970年にはこれを超え、1995年には14%、2007年には21%を超えている。高齢化率が7%から14%になるのに要する年数（倍加年数）は、先駆けて近代化を経験した西欧諸国が100年以上から数十年という長い年月を要したのに対して、近代化が遅れた日本は24年という比較的短期間で高齢化が進行しつつある。社会はその近代化の進行とともに、急激な人口変動を経験している。これらの変化は、私たちのひとりひとりの日々の生活にも必然的に大きな影響を生じさせる。

高度経済成長期には、農村部から三大都市圏へと特に若い世代の人口

移動が増大し、地域人口は大きく変動した。結果として、農村部の人口が激減するとともに、人口の高齢化が急速に進んだのである。この現象は、過疎化と呼ばれており、その反転として、大都市では人口の密集が進み、過密化現象が生じている。この過疎・過密現象は、地域社会の機能が維持できなくなるほどのさまざまな問題を引き起こしている。現在に至るまで、農村部からの人口流出は、若年人口を減少させ、高齢化を高め、出生率を減少させ、農村地域の人口を減少させ続けている。近年では、大都市部でも、農村部から遅れて高齢化が進行しつつある。

高齢化がもたらす問題は多様である。中でも、生産年齢（15歳～64歳）人口割合が減少し、高齢者（65歳以上）人口割合が増加するなかで、必要となる介護や医療、年金をどのように負担していくかという問題がまず念頭に浮かぶのではないだろうか。

政府の人口統計および将来推計によれば、1950年の時点では一人の高齢者を支えるのに必要な現役世代は12.1人であったのが、年々低下し、2012年には2.6人となっており、2060年には1.3人にまで減るとされている。

また、少子高齢化の進展にともなって家族のあり方、世帯の構成も大きな変化をみせている。世帯規模は年々縮小しており、高齢の夫婦世帯や高齢者の単独世帯の増加が目立っている。いまだ家族を中心として行われていることの多い介護については、老いた夫婦が連れ合いの介護を担うなどの「老老介護」の問題なども注目されている。また、性別役割分業によって従来は女性が担ってきた介護も、家族内での人員不足により男性がせざるを得なくなってきており、男性介護者が増加していることに伴う、介護制度や介護環境の整備の必要なども話題に上っている。

介護や医療などは、今この場で対処しなければどうにもならない問題である。社会保障政策においても、高齢者に対する施策は十分とはいえなくても、比較的以前からなされてきている。

しかし、高齢化の要因の一つでもある少子化という現象については、育児は母親が担うものという役割規範の強さからか、対応は遅れがちであったように思われる。

この点に関して、人口学から少子高齢化がたどってきた経緯を説明している嵯峨座晴夫は、「老いと死は、人類の歴史とともに古く、そして今日でも新しい最大のテーマであり、人口学もまたその当初から個人の問題としてではないにしても、集団現象としての老い（高齢化）と死（寿命）を主要なテーマとして学問の体系に取り組んで」きたが、その一方で「人類と出生（結婚や子の誕生）との関わりは、老いや死とは本質的な違いを示し」ており、「人類史は、老いや死との悪戦苦闘の歴史であったのに、出生に関しては、人類は概して自然のなりゆきに任せるか、増殖思想によりそれを受容してきた」と述べている（嵯峨座 2012:43-44）。

近代以前の性や生殖に関する研究の成果をみれば、単純に「人類の出生はなりゆきまかせ、あるいは増殖思想」とはいうことはできず、おそらく古来より何らかの形で出生のコントロールを常時試みてきたのであり、そこには宗教的な要素も深く絡んできたのであろう（沢山 2005、太田 2007 など）。

とはいえ、「老いや死との悪戦苦闘」に比してみれば、性や生殖、育児との悪戦苦闘は、個人的には大いなる問題であっても、公の課題にはなりにくく、見えにくい問題であったことも否定できない。だが、実際には、上記に見たように、高齢化の影響が深刻な社会問題となっていく背景には、少子化という趨勢がある。つまり、死と生の問題は表裏一体の構造にあるといえる。

さて、本特集のテーマは、「老いに向きあう宗教」である。その中で、本稿が論じるテーマは「信仰継承」であり、一見すると直接的に「老い」に関するテーマではない。

信仰継承とは、ある社会あるいは集団の成員に共有されている「信仰」が、先行世代から継続世代へと受け継がれ、その信仰に伴うものの考え方や儀礼・儀式、慣習等が、引き続きその社会や集団の成員に共有される状態が継続していくことを指す。

つまり、「信仰継承」について論じるとは、次の世代を「育てる」こと、次世代育成について論じることである。

「老いに向きあう」ことには、先行世代がどのようにその「終わり」

を過ごすか、受け入れるかという問題が含まれている。そして、この問題の中には、実は、「老い」ていく自分たちが行ってきたこと、信じてきたことについて、次世代が引き継いでくれるか否か、如何なる形で引き継いでくれるのか、といったことに関する問題が含まれている。

もし、自分たち先行世代が築いてきたものを次世代が継承してくれるという確信、安心感があるのならば、「老い」ていく事実に対しても、そこに「何かを成し遂げた」「自分たちの役割を果たした」という充実や自負と、それらの成果の将来への存続を見ることができ、「終わり」の中にも意義や未来を見出すことが可能である。だが、逆に、次世代が継承してくれず、自分たちの成し遂げた成果が廃れ、潰えていくと予測される場合、その「終わり」は、意義や未来のない「終わり」と受け取られる可能性が高いのではないだろうか。

一般的には、前者のような状況であれば、「老いと死」は受け入れやすいものとなり、後者のような状況であれば受け入れがたいものとなると推測される。たとえば、ある教団の信仰をもつ家族にとって、祖父母から子・孫へと信仰継承されることは、その家の信仰を軸とした家族の縁の存続を意味するとともに、教団の存続に寄与することも意味している。祖父母・親世代にとっては、次世代を育てたという自負とともに、教団に貢献したという意義がそこに生まれるだろう。信仰が継承されなかった場合に比べて、そのような意義付けがしやすいと思われる。

筆者の個人的意見としては、信仰が継承されなかったからといって、先行世代の行ってきたことや、保ってきた信仰に意味がないとは思わない。しかし、その場合には従来の信仰や教団の論理とは異なる原理で意味付けをしなければならない可能性が高く、その意義や未来がわかりにくいことも確かである。

先ほど、信仰継承を成し遂げた家族は、ある側面で教団の存続に貢献したことになると述べた。そして、本稿の主題は「教団の維持・存続」である。つまり、本特集の「老いに向きあう宗教」というテーマの中には、個人としての「老い」だけではなく、教団の組織としての「老い」の問題も含まれている。現実には個々の成員の年齢が高齢化し、さまざま

なニーズを求めるようになっていくという「古い」と、組織の教理や構造などが現代社会の変化についていけず、「古い」ていくという二つの側面である。後者の「古い」については、その結果として、教団自体の死、消滅という事態が想定される。しかし、教団の「古い」は、個人の「古い」とは異なり、必ずしも「死」、つまり教団の消滅という結末に至るわけではない。組織の在り方や規模の現状を維持することも可能であるし、組織を活性化して拡大することも可能であろう。

この二つの「古い」に対応して、教団組織を適切に維持・存続させていくには、新たなニーズを生み出す高齢世代の信者たちへのケアを教団としても考慮する必要がある。それと同時に、信仰を引き継ぎ、教団組織の活動の担い手となる若年世代を育てる必要がある。教団の維持・存続という観点から「老いに向きあう」には、高齢者の問題のみを考えるだけでは不十分であり、次世代育成も重要な課題となるといえるだろう。

以下からは、教団の維持・存続の問題を信仰継承、および次世代育成の観点から考えていく。その際の具体的事例として、創価学会を取り上げる。具体的事例について説明する前に、次節では、少子高齢社会である日本全体における次世代育成と宗教との関わりについて少し考察してみたい。

2 少子高齢社会における宗教と次世代育成

筆者は、出身地である北海道の都市部にあたる札幌市から、職場である滋賀県の都市部にあたる大津市に移動した経験を持つ。この移動に際して、さまざまな点で地域差を感じる局面はあったが、特に印象的だったこととして、町内会活動、特に子ども会活動の内容の違いがある。

札幌市において筆者が親として参加し、活動していた子ども会では、宗教的な行事は中心的な活動ではなかった。確かに地域の神社のお神輿に関わる活動なども含まれていたが、楽しみが優先するクリスマス会など、具体的な神社や寺院とは直接の関係がなく、宗教色がほとんどない

活動が主であった。しかし、現在、大津市において筆者が親として参加している子ども会の年中行事は、夏休みのラジオ体操と年度末の歓送迎会を除けば、地域の神社の祭りの手伝い（交通整理など重要な役割が子ども会役員に課されており、女手ばかりでなく男手も必要とされている）、地蔵盆、地域内の公園に安置されている地蔵の掃除と、ほぼ宗教に直接関わる行事ばかりであった。

この一件で、筆者は大津市における地域社会と宗教との関わりの深さを非常に感じさせられた。しかし、少なからぬ子ども会役員やそこに参加する子どもたちにとっては、宗教に関わりの深い子ども会行事やそのための業務を担うことは「当たり前」のことであり、特にその宗教性、自分自身と宗教とのつながりを意識することはあまりないのかもしれない。しかし、子ども会活動などの子ども時代からの日常的な宗教に関わる体験の積み重ねが、信仰継承の重要な基盤となっていることは間違いないだろう。

ところで、子ども会は子どものため、あるいは子どもを持つ親同士のネットワークを形成・維持するための地域組織である。地蔵盆は京都など近畿地域では、子どもの健やかな成長と安全を願う子どものための行事である。もし、地蔵盆がなければ夏休み期間の子ども会行事は朝のラジオ体操くらいに留まるのかもしれない（札幌では、夏休み前に七夕行事を実施していたので、地蔵盆がないならないで別の行事が存在する可能性もあるが）。そのように考えると、このような伝統的な宗教行事の存在、実施が子どもたちやその親、地域の大人を、共通・共同の活動に参加させるきっかけになっていることは否定できない。

このことは、宗教の「教え」や儀礼そのものよりも、伝統的な年中行事が存在すること自体が地域に住む人びとのつながりを形成し、維持する働きを果たしている側面があると言い換えることができる。

参考として、日本全国各地で行われている PTA 活動について考えてみる。現在の PTA 活動のなかでも準備が大変で多くの人が関わらなければならない活動は、PTA が主催して子どもたちや保護者、地域の人に食べ物やゲームの出店を提供する「フェスティバル」「祭り」であろう。

公立学校で行われるこのような「祭り」に宗教的な背景はほぼない。これらの「祭り」の最も重要な機能は、教員や保護者同士が知り合いになり、同じ活動をすることで連帯感を持てるようになることだと考えられる。

宗教色の薄い団体である PTA やその他の活動主体がこれらの人と人をつなげる行事を実施している背景には、従来、地域の人と人をつなげる働きを果たしてきた宗教がその機能を果たしにくくなっている状況もあるのかもしれない。

この点について、昨年度と今年度に筆者が参加した複数の過疎地域を中心とする伝統仏教寺院を対象とした調査で得られた知見が参考になる。これらの寺院では、地域において人と人をつなげる活動が、寺院などの宗教的施設ではなく、公民館などの公的な施設で行われるようになってきた傾向があることが異口同音に語られていた。

宗教が持っている人と人とのつながりを形成する機能は、時代や社会状況の変化に伴って、その重要度を減らしているようにも見える。ただし、先の調査では、過疎化や高齢化が進行する地域では、公民館活動を維持するだけの余力が地域になくなってきたため、逆に、寺院の存在が見直される可能性も示唆されていた。

調査で訪問させていただいた寺院では、人と人が出会う場、結びつける場としての寺院の機能を意識して、報恩講や永代経など門徒が主に参加者となる仏教に関係の深い年中行事、音楽コンサートや盆踊りなど地域住民を招くことを中心の目的としたイベントなど、複数の人が集まる機会を限られた資源の中で実施していた。

特に、筆者にとって印象的であったのは、「寺院は人と人をつなぐ場だ」と複数の門徒総代の方が語っておられたことである。もちろん、寺院は仏の教えを聞く場である。だが、それ以上に、門徒にとっては、他の門徒と知り合い、語り合う機会を寺院活動から提供されることが実は重要なようである。あるご門徒は、寺院周りの掃除は他の人と世間話ができるよい機会になると話していた。先の調査地では、寺の門徒の大半が近隣住民で占められている場合が多く、寺院活動が地域活動と重なる

側面もみられた。

なお、人と人とを結びつけるはたらきは、伝統宗教ばかりではなく、新宗教にも同様のはたらきがある。

1960年代末に福岡市の創価学会員について調査研究した都市社会学者鈴木広は、その階層帰属の特徴から、創価学会を「都市下層型の宗教」と特徴づけた(鈴木 1970:276)。この調査では、創価学会員には離村向都型、すなわち、農村から都市に移住してきた者の割合が高いことが指摘されている。鈴木は、創価学会員を「主に農家(ないしは商家)に生まれ育ったもので、戦時、戦後の混乱期に階層的・地域的に急激な移動を経験した人々」と評し、これらの人々の生活体験として、社会移動の過程で「共同体の崩壊感覚」としての自己体験があったことを指摘している(同上:294-295)。創価学会は、農村から都市へと移動した人々にとって新たな共同体として機能したという指摘である。

創価学会に限らず、霊友会や立正佼成会など高度経済成長期に信者数を伸ばした都市型の新宗教集団は、農村から離れて都市で暮らすようになった人びとにとって、新たな共同体の機能を果たしていたと考えられる。一方で、それより以前に村落社会の中に成立し、一定の地位を確立していた伝統仏教や神社神道、教派神道などは、農山漁村地域に残された人びとが形成する地域共同体、ネットワークを維持する機能を果たしていただろう。先述のとおり、昨年と本年に筆者も参加した伝統仏教寺院調査においては、地域における寺院が、現代でも人と人がつながる場として重視されていることが確認されている。過疎地域でも単身高齢者世帯は増加しており、これらの高齢者の楽しみの方としても寺院が果たす役割は大きいと思われる。

以上まで考察してきた「人と人とのつながり」は、地域というヨコのつながりが中心であったが、「人と人とのつながり」には、祖父母世代から子世代、子世代から孫世代へといった、先行世代から次世代へのつながりもある。

森岡清美は、1963年から1965年にかけて実施された小学校児童に対するしつけ調査をもとに、宗教に関係した子どもの育て方に関する分析を

行っている（森岡 1972）。ここでは、農村と都市の異同、階層及び職業における異同、および世帯構成（特に祖父母が同居しているか否か）などに着目して家族を分類し、それぞれについて神棚・仏壇への拝礼について実施されている率、その実施を子どもに促している率について比較検討している。

分析結果は、農村部の農業世帯が神棚・仏壇の保持率が最も高く、子どもに礼拝させる率も高いのに対して、商業世帯は神棚・仏壇の保持率は中位で、子どもに礼拝をさせる率は最も低く、都市部のホワイトカラー世帯は神棚・仏壇の保持率が最も低いが、保持している世帯では他の二つの世帯と比べて子どもに礼拝をさせようとする率は最も高いと整理されている。また、子どもへの礼拝のしつけは、特に農村地区においては祖母の存在が大きいことも指摘されている。

この 1960 年代の調査結果からは、都市部から先に神棚・仏壇が消えていく傾向にあることが確認できる。都市部においても、神棚や仏壇がある世帯であれば、これらに対する礼拝は意識的に維持されるようだが、森岡も指摘しているようにこれらの保持率は今後、下降することはあっても上昇は難しいと予測される（森岡 1972:93）。具体的な礼拝の対象がなければ、礼拝するという宗教的行為は家庭内でなかなか育まれないだろう。

このように現代では家庭内における子どもに対する伝統的な宗教行動に関する指導は衰退していることが推測される。先述の伝統仏教寺院調査でも、門徒や近隣住民の子どもたちを対象とした仏教教化の機会（たとえば、日曜学校）を作る困難さが異口同音に語られた。この点について、地域に子どもが住んでいないなどの理由から特別な対応を行っていない寺院もあるが、多くの寺院では、減少しつつある地域の子どもたちを対象にして、日曜学校やサマースクールの開催、あるいは坊守など寺院関係者のスキルを活かした音楽教室など、工夫を凝らして少しでも仏教に触れる機会が作れるようにと心がけている。進学先や就職先の関係で地元に残る若者は多くはないが、子ども時代の寺院での楽しい経験が、将来的に役に立つのではないかと考えてのことである。各寺院の個別の

取り組みだけではなく、寺院を束ねる宗門においても、次世代育成を目的とした子ども向けの行事等の開催が推奨され、支援されている。

日曜学校など子ども向けの行事を開催しても、過疎化が進む地域では子ども数の減少が顕著であり、参加者が集まりにくい現状がある。また、子どもが集まらない理由として、単に子どもの数が減っただけでなく、習い事やスポーツ少年団などの活動、家族のレジャーなどで子どもたちも忙しくなっており、休日に寺院に来てもらうことが難しくなっているという声もよく聞いた。

このような中で、寺院で子ども対象に夏休み期間に開催されるサマースクールなどに孫を参加させたい、あるいは参加させて良かったと積極的に捉えている祖母が一定数いるというお話も伺った。共働きが主になっている親世代にとっては宗教行事に自分の子どもたちを意識して参加させる余裕はないかもしれないが、祖父母世代には、自分たちが守ってきた寺院、信仰を子孫に伝えたいという意識があり、機会を捉えたいというニーズがあるようである。

各家庭での伝統宗教への信仰の伝達が困難になる中、その点を十分に認識した上で、寺院が子ども向けの行事などを行うことによって、地域に根付いた伝統宗教への信仰を維持・存続させることは可能であるのかもしれない。

過疎化が進む地域には若者に適した進学先や就職先が少なく、若い世代はどんどん地域から離れていく一方である。けれども、地域の寺院で仏教に触れた経験をもつ人びとは、都市部に移住した後でも、なにかの折に自然に仏教に親密性を感じるに違いない。こうした地道な積み重ねが、次世代へ信仰を継承していくために不可欠なことであるように思われる。

3 創価学会における次世代育成

信仰継承、次世代育成のあり方から、教団の維持・存続について考えるためには、伝統宗教および新宗教を合わせたさまざまなタイプの教団の現状と課題について調査する必要があるだろう。都市部と農村部のどちらに信者が多いのか、その歴史の長短など、それぞれの宗教では事情が異なる点もあると考えられる。多くの教団について比較調査を行った結果、少子高齢社会における教団のあり方についても、また世代間の人と人とのつながりのあり方についても、有益な示唆が得られるのではないかと考えられる。

しかし、現状として、筆者がある程度の調査を行っている教団は創価学会のみであるので、ここでは、創価学会を事例として、少子高齢社会における教団の維持と存続にどのような課題があるのかを簡単に論じてみたい（猪瀬 2011 参照）。

創価学会は 1930 年に牧口常三郎により日蓮正宗の教員を中心とした在家集団として「創価教育学会」という名称で設立されたのち、戦後、第二代会長となった戸田城聖によって「創価学会」と改名され、より広範な人びとを対象とした宗教集団として拡大した、現在では世界各地に信者を持つ日本でも最大級の新宗教集団である。戸田の死去後、第三代会長となった池田大作により、海外布教も開始され、世界各地に信者を擁している。1991 年には、日蓮正宗（宗門）との葛藤が決定的となり、分裂するに至っている。

筆者が調査を開始したのは、1991 年以降であるため、宗門との関係が継続していた時代の宗門と創価学会員との関わり方については、インタビュー対象者が語る体験より推察するほかはない。それらの話を総合してみると、宗門との関係が続いている時点では、本山である大石寺への登山が創価学会員にとって聖地巡礼としての意味を持っており、家族で入信している場合には、その信仰の絆を確認することのできる有意義なレジャーともなっていたように思われる。また、大石寺登山は家族で参拝するだけではなく、夏期休暇の時期に青少年を対象とした泊りがけの

プログラムが生まれ、信仰を受け継ぐ子ども、若者としての自覚と同世代の信仰の仲間づくりを促す場として用いられてもいた。

筆者が調査地としていた札幌市周辺の創価学会員にとっては、「一生に一度のお伊勢参り」ではないが、大石寺は何度も気軽に行けるところではなく、その信仰を確認する場として非常に重要視されていたようだ。つまり、大石寺は非日常的な宗教的空間であったといえる。これに対し、日常的には地域の寺院で入信の際のご受戒が行われるなど、信仰の表現の場、神聖な場として機能していたことがうかがえる。

子どもたち、若者たちが宗門寺院を訪れる機会があった際には、家族の信じている宗教を寺院空間という形でわかりやすく印象づけられ、信仰を継承する担い手としての自覚を促される側面もあったのではないだろうか。そうだとすると、1991年以降の創価学会の宗教的伝達にはまた別の要素を組み込む必要に迫られたのではないだろうか。

筆者の調査では、宗門との分裂の影響は顕著には読み取れなかったが、創価学会における次世代育成の方針やあり方が時代に応じた変化を遂げていることは明らかになった。

戸田第二代会長が取り仕切っていた「草創期」の創価学会では、信仰心の育て方について特に子どもを特別視するような視点は強くなかったように思われる。この時代には「御本尊様」(南妙法蓮華経のお題目)への素直で従順な信仰が大人にも子どもにも要請されていた。簡単にいえば、功德・罰論とでもいうべき素朴な信仰である。御本尊様を信じてお題目を唱えていれば功德があり、御本尊様を信じずにないがしろにすれば罰が当たるといったものである。そのため、子どもが大人の目から見て「子どもらしい純粋さ」で御本尊様を信じ、お題目を唱えている姿を、大人も見習うべきといった論調もみられた。要は、子どもだからといって特別な教化が必要だという認識は希薄だったと推察される。

しかし、草創期も過ぎ、一定の会員数を組織的に管理する必要に迫られてきた池田第三代会長時代に入ると、信者の子どもたちや若者会員に対する組織上の整備が進められた。1960年代半ばには、子どもたちが所属する組織である未来部(少年少女部、中等部、高等部)が設置され、

また、創価大学を頂点とする創価学会系列の教育機関が順次設立された。

この時代には、創価学会において受け継ぐものとして池田会長（現名誉会長）への尊敬・思慕も重要な項目として挙げられるようになっていくことも大きな変化である。例えば、創価学会の機関紙である『聖教新聞』（1965年8月12日付）の記事をみると、高校生向けの夏期講習会に参加した高等部員たちの様子をつづる記事の中で、参加者が「先生、握手して！」と駆け寄る姿を「あふれる求道心、純粹さ」と記者が表現しているし、別の『聖教新聞』（1965年9月25日付）の記事では、「池田先生をご存知ですか」という問いかけに全員が肯定の答えを述べたことについて、「じつに学会精神にあふれた子供らだ」と感想を述べている。単に「御本尊様」への信仰だけでなく、池田会長をその信仰を教えてくれる「師匠」と認めることまでも受け継ぐべき信仰の一部となったのである。

このように、信者の子どもたちは地域においては未来部として少年少女部、中等部、高等部と順を追って創価学会の組織内部で信仰の成長を段階的に促されることとなった。その中でも、特に信仰継承への意欲が高いと思われる創価学会員の子どもたちは創価学園に進学する。創価学園の関係者の話によれば、寮での生活は別として、創価学園内部では一切の宗教教育は行われないそうである。しかし、創立者教育は行われる。創立者とはすなわち池田名誉会長のことである。創価学園の校舎内、敷地内には、池田名誉会長ゆかりの場所が無数に存在するほか、池田名誉会長の思想などを折に触れて学ぶ機会も少なくないようである。お話を伺った創価学園出身の方の中には、「創価学園の同級生は、先に信仰が入ってしまっていて、仲良くなりにくかった」とか、「自分は信仰熱心ではないので、ノリについていけずに浮いていた」というような表現をする人もおり、「宗教教育」はなくとも、創価学園での学校生活においては創価学会への信仰が影響を与えていたことがうかがえる。

また、『聖教新聞』や月刊機関誌である『大白蓮華』誌上に掲載されている様々な信仰体験談の中では、子どもや孫が信仰を継承して、創価学会活動に励んでいることは一つの功德であり、一つの理想的な絆の強い

幸せな家族像の要件として描かれていることが多い。機関紙（誌）でのこのような体験記事は、信仰継承を幸福の要件としてみる価値観を創価学会員一人ひとりが実際に持っていること、また、持つように組織が促していることを意味している。

つまり、創価学会においては親の信仰を子が受け継ぐことは望ましいこととして捉えられており、親は自分の子どもたちに将来的にも創価学会員として信仰・活動が続けることを願うように組織的にも促されている。信仰を受け継ぐことが望ましいのは、創価学会の教えにおいては、他にも多くの日蓮系宗教がある中で、創価学会における日蓮理解が最も正しく、最も人と国を幸せにすることのできる教えだからである。また、その信仰者を増やすことは重要な使命である。最も正しく、最もこの世の中を善き方向に導くことができる創価学会の教えを信じることは、その前提が正しい限り、論理的には、個人の幸福を約束するものである。その前提を信じる限り、教理的には親心として信仰継承を願うことになる。機関紙（誌）において信仰継承の体験談を掲載することは、この信仰継承を願う親心を強化することにつながるだろう。

現在、筆者は、少しずつではあるが、創価学会員の二世信者（祖父母、親が信者である人びと）のうち、信仰を継承しないことを選択した人びとに対する調査を進めている。創価学会の二世信者の置かれている環境は一樣ではない。親や祖父母の信仰の熱心さや他の親戚が創価学会員である割合も異なるし、所属する地域の特色もある。また、信仰継承していないといっても、特に正式に脱会を表明せず名簿上は創価学会員のままである人もいれば、正式に脱会届を提出した人もいる。名簿上のみの学会員の中にも、本音は正式に脱会したいのだが親戚全員が創価学会員であるため親の立場に配慮して脱会届を提出していないという人もいれば、仕事と活動の両立が難しいので活動していないだけで創価学会については肯定的に捉えている人もいる。

多様な状況がある中で、今までの調査に協力してくれた信仰を継承していない二世信者の語りに共通している創価学会活動に関わらなくなった理由として挙げられていることは、青年部など創価学会組織での活動

における幹部からの指導や役職の与えられ方などに関わる問題である。青年部員は仕事や学業などと両立させながら創価学会活動を行うことになるが、この両立は非常に大変である。しかし、青年部活動には信仰上の使命もあるため活動を減らすことは容易ではない。その不足を補うため、幹部が他の部員に負担を感じさせるようなきつい「指導」を行う場合があるようである。勉強や仕事を理由に活動を休みたいとか、大変なので役職を受けたくないという反応を示したときに、「信心が足りない」「覚悟ができてない」といった形で励まされるのだが、これを自分が責められているように感じたという経験を持つ人もいる。

青年部幹部が負担をかけるような「指導」をしてしまう背景には、そもそも青年部の活動的信者の層が薄いという問題がある。近年の雇用状況、経済状況の悪化なども相まって、若年世代の生活には経済的・時間的・精神的余裕がなくなってきたのが創価学会内部においても現状のようだ。そのため、自分自身の余暇時間を割いてまで創価学会活動に参加する二世信者、若年信者を得ることは非常に困難なのである。少子化の影響もあり、今後はますます絶対数も減らしていくだろう。しかし、創価学会における活動量自体には目に見えた減少はないため、数少ない信仰活動を担うことになった活動的信者たちの背にはその責任や業務が重くのしかかることになる。このような苦しい状況が、さらに活動できる可能性があるのに十分に活動していないように見える信者への幹部信者からのきつい当たりとなって表現されてしまっている可能性もあるかもしれない。

組織成員の高齢化によって、組織内部の活動量や活動の質を変化させなければならないことや、とくに後期高齢者に対する特別な配慮を求められるようになることも少子高齢社会に突入した社会に存在する教団にとって必要なことである。しかし、少子高齢社会では、高齢化だけが進行しているのではなく、少子化も進行しており、少子化状況がもたらす人員の変化にも組織的に対応する必要性が出てくることが確認されなければならない。

実際に組織における信仰に基づいた活動を行っている人びとの日常的

な生活の困難や苦悩を拾い上げることができなければ、教育機関や組織構造を整えたとしても、組織の維持・存続に対する効果は限定的なものになるのではないかと。

創価学会では、これらの事態を受けて、これまで青年部が中心的に担ってきた未来部担当、次世代育成担当の業務を、若年層を中心とする青年部の年齢層よりは層が厚く、経済的・時間的・精神的にも余裕を有していると思われる壮年部・婦人部層に重点を置くように多少のシフトを行ったようである。だが、理想としては、青年部の「お兄さん、お姉さん」が身近な信仰者のモデルとして、子どもたちを導いていくことが望ましいと考えられている原則には変わりはないだろう。創価学会全体の状況については、筆者の調査範囲が札幌市周辺に限られているために推測するにとどめるしかないが、全国的にも青年部に期待される活動を維持することが困難な現場も少なくないことが推測される。

創価学会だけでなく、他の宗教集団においても、高齢者対策や日常的な組織活動が優先されて、次世代育成への対策が後手に回ってしまう状況は多いのではないかとと思われる。次世代育成対策は、10年先、20年先の長期計画が必要であり、すぐに効果が見えてくるものではないからである。

とはいえ、手をこまねいて見ているだけでは、教団組織に若年層が定着することはなく、次世代の担い手に欠く状況が決定的になるだけである。教団の維持・存続を願う教団組織には、限られた資源を活用して、何を優先すべきかを十分に見極めた組織戦略が求められる。この場合、個人の選択の自由を重視する立場に立てば、対社会的には、二世信者となる人びとの信教の自由を十分に尊重する姿勢が同時に要請されることも非常に重要である。このような配慮があつてこそ、信者の子どもたちや若年層、教団外部にも信頼される教団となっていくだろう。

実際に各教団はそれぞれの立場、視点から次世代育成に対して対応策を打ち出している。これらの対策がどのような展開を遂げるのか、それぞれの教団の成果は今後、確認されるべきことである。

4 教団の維持・存続と少子高齢社会

「信仰継承に着目して」という副題に準じて、ここでは主として、教団の維持・存続には次世代育成を戦略的に行っていく必要性があり、この点は教団にとっても意識されているが、十分な対策が取れない可能性もあり、今後の確認が必要であることを述べた。

本特集では川島論文、白波瀬論文、バーカー論文が主として扱っている問題に関わることであろうが、「教団の維持・存続と少子高齢社会」という観点からいえば、増加する高齢信者（大坪 2002）、高齢宗教者（川又 2009）に関わる問題についても、取り組むべき課題として教団においては浮上してきているのは当然である。

また、本稿で考察した信仰継承は、主に一般信徒の育成に焦点を当てて考えてみた。つまり、宗教を専門的に仕事にするような人々、宗教者の育成については考えていない（弓山 2006）。しかし、一般信徒の厚い層の存在が支えてこそ、優秀な宗教者の育成が可能になるし、その必要性も出てくると考えれば、宗教者の育成の面だけ考えるのでは不十分であり、一般信徒の問題も十分に考えなければならない。過疎地域における伝統仏教寺院調査でも、寺院の維持・存続について話題にされた。お話を伺ってきた限り、住職後継者すなわち宗教者の確保の問題以上に、寺院を支えてくれる門徒の後継者の育成・確保の方が深刻な困難を抱えているように思われる。現時点では、元気な高齢者が支えてくれているが、次の世代がどうなっていくのか、未知数である面が多いのではないだろうか。

次世代育成は長期間のプロジェクトである。年単位など短期間で成果を求められる現代社会の仕事のありかたにはそぐわない側面がある。しかし、その成果が見えてくるのが数十年単位の長期的なものだからといって、目先の組織事情を優先して短期的に成果の見えやすい目標を優先し、看板だけは打ち立てても実質の伴わない次世代育成を後回しにし続けるようなことが起こっているのであれば、その教団組織の未来は明る

いものにはならないだろう。

一般論を述べれば、信仰の継承が途絶えてしまうことによって、弊害が生じる可能性を示唆することはできる。宗教が提供する年中行事の根底には、暮らしの安全と安定への感謝と祈りの表現があるが、それを通じて共同体内部の人間関係のつながりを確認する機能も持っていたはずである。しかし、これらの信仰継承が果たされなくなれば、孤立や無縁という問題を深刻化させる一要因ともなりうるのではないか。

少子高齢社会となった日本にとって、支えあい、助け合うという文化を、世代を超えて伝えていくことは非常に重要な課題になっていくと考えられる。その際に、報恩感謝の念や世界平和、相互扶助の精神といった、人と人をつなぎ、支えあう理念を重視する宗教集団への所属や関わりが社会を維持する一助となる可能性もある（稲場 2011）。

信仰継承という観点から教団組織の維持・存続を考えると、宗教集団は、信者や宗教指導者の「古い」、教団組織の「古い」だけではなく、日本社会全体の「古い」に対しても向き合い、何らかの見通しを持つことが期待される。

参考文献

- 稲場圭信, 2011, 『利他主義と宗教』, 弘文堂
- 猪瀬優理, 2011, 『信仰はどのように継承されるか—創価学会における次世代育成』, 北海道大学出版会
- 太田素子, 2007, 『子宝と子返し—近世農村の家族生活と子育て』, 藤原書店
- 大坪宏至, 2002, 「わが国高齢者の社会活動に関する一考察—宗教活動に関する実態調査を基に」, 『中央学術研究所紀要』 31, 113-133
- 川又利則, 2009, 「少子高齢社会を支える宗教指導者—老年期の牧師・元牧師を中心に」, 『東洋学研究』 46, 244-233
- 嵯峨座晴夫, 2012, 『人口学から見た少子高齢社会』, アーユスの森新書
- 沢山美果子, 2005, 『性と生殖の近世』, 勁草書房
- 鈴木広, 1970, 『都市的世界』, 誠信書房

森岡清美, 1972, 「家族パターンと伝統的宗教行動の訓練ー特に小学校上級児童について」, 『社会科学ジャーナル』 (11), 71-97

弓山達也責任編集・財団法人国際宗教研究所編, 2006, 『現代における宗教者の育成』, 大正大学出版会

新宗教における高齢化の問題

—老後の経験の諸相—

アイリーン・バーカー¹

(翻訳：高橋 原²)

1960年代以降に現われた新宗教運動を無償の奉仕によって支えてきた若い入信者たちが高齢化した現在、諸教団はどのようにして運動を維持していくのかという課題に直面している。本稿では新宗教運動の年齢構成の変化に注目してこの問題を概観する。

¹ Eileen Barker：ロンドン・スクール・オブ・エコノミクス・名誉教授

² たかはしはら：東北大学実践宗教学寄附講座・准教授

君はまだ僕を必要としてくれるだろうか。

僕を食べさせてくれるだろうか。

僕が64才になっても。（ポール・マッカートニー 1967）

若いままでいられるものなどない。樫の若木が節だらけのがっしりした大木に育っていくのと同じことが宗教にも起こる。もともと、中には成熟を迎えずに死んでいくものもある。いずれにせよ、高齢化のプロセスにはそれぞれに独特の特徴があるにせよ、時間の経過とともにある程度の頻度をもって現われるパターンというものがある。本稿では新宗教とそのメンバーが必ず迎える高齢化のプロセスの中に見出される多様性と、繰り返し現われる傾向とを、ともに検討する。

新宗教運動

少数派の宗教やスピリチュアル・グループは、「カルト」「セクト」「新宗教運動」などとさまざまな呼ばれ方をする。それぞれの呼称にはそれぞれに意図があり、ある特定の潜在的特徴を言い当て、別の特徴を捨象している。社会学の文献では、カルトとセクトは、広く社会に受入れられているか、緊張関係にあるかの度合いに応じて、そして排他主義的か普遍主義的かの度合いに応じて、「チャーチ」「デノミネーション（教派）」と区別されてきた（McGuire, 2002, 5章; Stark and Bainbridge, 1987, p.328）。もともと、日常的な用法としては、カルトにしてもセクトにしても、話し手がその宗教や集団に対して否定的な評価を下していることを示唆している。この理由から、社会科学者たちは、1970年代前後に、世間の注目を集めるようになったさまざまな非伝統的あるいは代替的な宗教を包括する概念として、より中立的な用語である「新宗教運動 new religious movement」を用いるようになった。実際の目的のために、「新」という言葉を第二次世界大戦後に顕在化した宗教を指すも

のとして用いた者もいる (Barker, 1989, p.145)。またある者は、社会の周縁部に位置する運動を指すとしたものとしてこの語を用いたので (Melton, 2007, p.33)、エホバの証人、モルモン教、キリスト・アデルフィアン派^①などの19世紀の宗教のみならず、西洋で顕在化したのが最近である宗教も同じ「新宗教」に含めている。しかし、それらは他国においては数世紀あるいは数千年も前から何らかの形で存在してきたかも知れないのである。

どちらのアプローチにも長所と短所がある。しかし、歴史学者でメソジストの牧師でもあるJ・ゴードン・メルトンが、新宗教は、新宗教同士よりも、母体となった伝統とより多くの類似点を持っていると主張したことを踏まえて (Melton, 2004)、私は別のアプローチのほうがよいと考えた。これは、おそらく私が、歴史学や神学ではなく、社会学の訓練を受けてきたからであろう。私は新宗教が生まれ出てきた伝統を理解することが重要だというメルトンの主張に同意する。我々が関心を持つ多くの新宗教が、一般社会と対立関係にあるということにも同意できる。そしてまた、現代の新宗教の中には数えきれないほど多様な信念と実践があるというのも確かであろう。しかし、第一世代のメンバーがいるという意味で、新宗教は実際に「新しい」のだと考えれば、新宗教同士に共有される特徴が確かにありそうだと考えてもよいだろう (Barker, 2004)。

メルトンによるこの議論を踏まえて、私は、新規の入信者 (converts) がメンバーの多数を占めていることが顕著な運動として新宗教を定義することがますます有益になってきていると考えるにいたった。定義に関わるこの特徴を独立変数として、これ以外に、時代と地域を問わず新宗教運動が発生した時に常に付随し得る特徴とは何なのかを問うことができる^②。さらに言えば、逆説的なことであるが、このアプローチによって、とりわけ人口統計的に (それだけではないが)、新宗教が新しさを失っていくというありがちな行く末のいくつかを検討することができるようになるだろう。

第一世代の運動としての新宗教運動

まずはじめに、新宗教運動を一般化して語るというのは無謀なことになり得るということを指摘しておかなければならない。明らかなことであるが、それらは、母体となった伝統や、それぞれの信念や実践、社会の他の部分との関係において、たがいに異なっている。しかし、そうは言っても、それらの運動に共通するある種の特徴を探してみることはできる。第一世代の新宗教運動に関して第一に気づくことは、入信者達は、その宗教の信者として生まれた人々よりも熱心で、活動的であるという傾向である。第二に、新宗教というものは典型的な一般人からはずれたタイプの人々にアピールするものであることが多い。過去において、新宗教はしばしば社会的、経済的、あるいは政治的に抑圧された人々を惹きつけ、彼らに千年王国的な期待や、現世あるいは来世でのよりよい暮らしを差し出すものであった。しかしながら、本稿の議論にとって重要なことであるが、1960年代後半から1970年代初期に西洋に現われた新宗教の波は、中産階級の若者達にアピールしたのであった。もちろん、それに当てはまらない場合もあり、ベインブリッジとスターク (Bainbridge and Stark, 1980) がクライエント・カルトと呼んだような、より年配の人々にアピールする諸運動もある。そこでは信者達は運動が提供するサービスに対して金を払っていただけるだけの収入があることが期待されている。しかしながら、一般的に言えば、共同体生活をしながら運動のためにフルタイムの仕事を続ける入信者のほとんどは、20代に偏っている。こうした運動としてもっとも顕著な例を挙げるとすれば、英国と米国の統一教会信者の入信時の年齢は、1970年代を通じて23歳前後できわめて一定しており (Barker, 1984, p.198-99, 206, 291) ⁽³⁾、信者の平均年齢は1976年で27才であった (図1) ⁽⁴⁾。

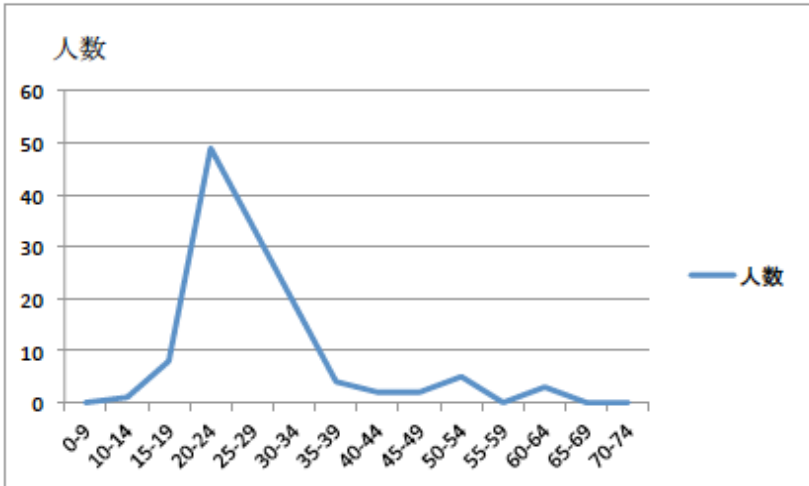


図1 英国統一教会信者の1976年における年齢構成⁽⁵⁾

第三に、通常、新宗教運動を率いているのは、信奉者によってカリスマ的権威を与えられており、規則や伝統による制限を受けることがなく、そして、おそらく神以外には予測も説明もできない行動をする創始者である。第四に、多くの新宗教運動、とりわけロイ・ウォリス (Roy Wallis, 1984) が現世拒否型の運動に分類したタイプの運動は、神と悪魔、善と悪、そして、重要なことに、「彼ら」と「我々」との間にはっきりとした区別を設ける二元論的な世界観を持つ傾向があり、結果的にメンバー達は地理的にではないにせよ社会的に、社会の他の部分から切り離されることになる。第五に、そう驚くべきことではないが、運動が代替的なヴィジョンと生活様式を提供するかぎりにおいて、その集団と社会の残りの部分との間、とりわけ入信した家の人々と、現状維持を望む人々との間に、緊張が生じがちである。

第六に、これが本稿の中心的なテーマであるが、新宗教は、古くからある既成の宗教よりも、はるかに速く、激しく変化する。通常、それは運動の中にまもなく第二世代が生まれてくるという時期に生じるが、禁

欲や産児制限を行なうためにこれが生じない運動もある。しかし、カリスマ的創始者が死に、最初の者達が年老いていき、運動のメンバーの年齢構成が顕著に変化していくのは避けられないことである⁶⁾。

人口統計の変化の諸相

一つの際立った例を挙げるならば、1970年代初めの《神の子供たち》(Children of God、現在はファミリー・インターナショナルとして知られている)のメンバーの平均年齢は23歳であった。メンバーには子供はおらず、30歳以上の者はほとんどいなかった。すなわち、若い者達には扶養すべき家族もおらず、責任から自由であり、世界中を旅して「リットネス (litnessing)」——誰であれ話を聞いてくれる相手に冊子を売り、証しを立てること——することができた。しかし、1970年代半ば以降に強調された信念体系には、運動の創始者デヴィッド・バーグ (David Berg, 1919-1994) が「愛の法則」と呼んだ、他者の性的欲求を満たすことを勧める教説が含まれていた。これは運動のメンバー同士での「シェア」だけではなく、外部の潜在的入信者に対しても向けられ、「ナンパ勧誘 flirty fishing」として知られた実践だが、1987年まで続けられた (Chancellor, 2000; Lewis and Melton, 1994; Williams, 1998)。この運動は避妊を認めなかったのも、まもなく第二世代が生まれることとなり、これらの子供たちの養育に時間と金が使われるようになった。

1990年代後半までに、平均年齢は20年前とほぼ同じであった一方で、メンバーの年齢構成は劇的に逆転した。大半を占めていた20代でのメンバーはほとんどいなくなっていた (Bainbridge, 2002, p. 23-26)。代わりに、年齢的に離れた二つの世代が現われた。一方には数が増えていく子供たちがおり、他方には年齢を重ねていく多数の信者たちがいた。かれらは運動に留まって、引き続き勧誘に熱心であったものの、フルタイムの布教者となる新しい入信者の獲得はできなくなっていた。2010年までに、メンバーの年齢構成はさらに重要な変化を見せ、最初の入信者達

信者数

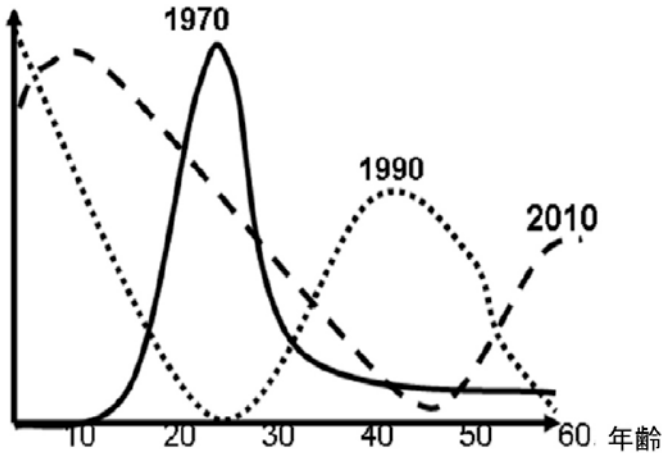


図2 《神の子供たち》／ファミリー・インターナショナルのメンバーの年齢構成の変化

の平均年齢は50代半ばから50代後半となり、第二世代の成人メンバーが運動の組織と運営の責任を負う立場についていた（図2）。

これとは幾分異なるパターンが見られるのが、西洋仏教僧団友の会（FWBO = Friends of the Western Buddhist Order, Triratna）の年齢構成の変化である。この運動はサンガラクシタ（Sangharakshita、本名デニス・リングウッド Dennis Lingwood, 1925-）によって、1960年代後半にイギリスで創始された。この時期は統一教会が西洋人を惹きつけて入信者を集め出し、また、《神の子供たち》がカリフォルニアで始動した時期であった。西洋仏教僧団友の会もまた、熱心な若者達にアピールし、1976年までに、メンバーの平均年齢は男性が29.7歳、女性が35.1歳であった。しかしこの教団のセックスへの態度は《神の子供たち》とはまったく異なるものであった。禁欲は入会の条件となっていなかったもの

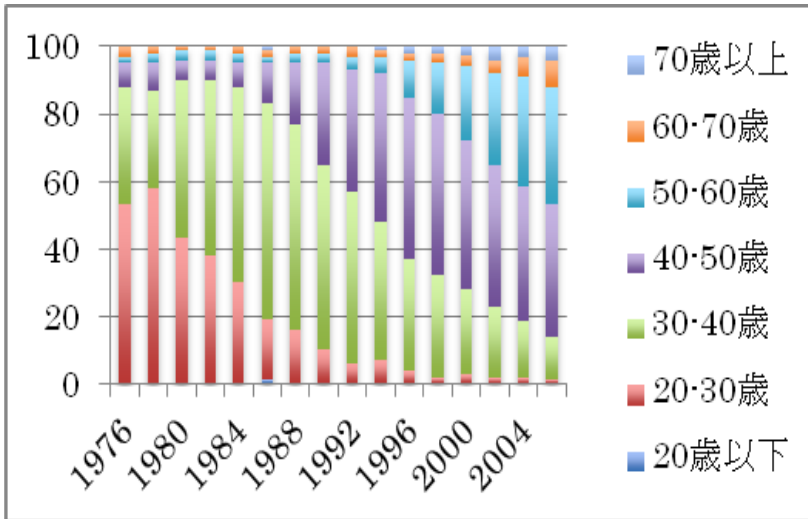


図3 西洋仏教僧団友の会の会員の年齢分布（1976年～2007年）⁽⁷⁾

の、メンバーのうちより信仰の堅い者たちは禁欲の誓いを立てていた。そして、異性の存在しない共同体がもっとも安定するという信念に基づいて、男女の分離を是とする文化が支配的となっている。

この結果として、2007年までにメンバーの平均年齢は、男性が49.3歳、女性が51.7歳となっている⁽⁸⁾。図3は、この年月の間に、20代がほとんどいなくなり、30代は急速に消えつつあり、すぐに50代が標準的なメンバーとなっていくことを示している。教団のメンバーで、これらの統計をとったロカバンドゥ（Lokabandhu）が指摘しているように、現在の傾向が続いた場合、30年後の平均年齢は75歳前後ということになる。

論理的には、新宗教運動が長期にわたって若年層のメンバーを維持し続けるためには二つの方法がある。一つは第二世代のメンバーを生むことである。もう一つは新しいメンバーを定期的に獲得し続けることである。しかしながら、そのどちらも、運動の将来を安定させるには不十分である。子供を多く残したいいくつかの新宗教運動においては、子供達はできるかぎり早く運動を離れていく傾向にあった。《神の子供たち》と統一

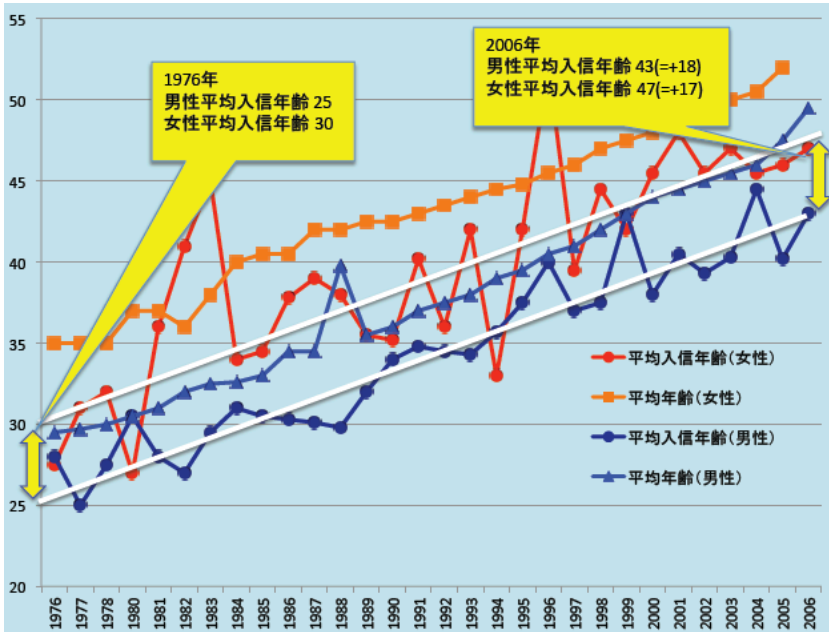


図4 西洋仏教僧団友の会の会員の平均年齢と平均入信年齢（1976年～2007年）⁽⁹⁾

教会の第二世代の最初の群はまさにそうであった（もともと、どちらのケースでも、子育ての習慣や運動を包む文化が根本的な変化を遂げた結果、第二世代の中の次の群は、少なくとも運動との関わりを保ち続ける傾向にある）⁽¹⁰⁾。

第二の、信者獲得という方法にも限界がある。カリスマ的指導者が最初に若者を惹きつけて運動に入信させるとしても、入信者達が惹きつけるのは自分と同年代の人々となる傾向がある。彼らが年を取るのに応じて、新規の入信者も高齢になっていく。図4から見てとれるように、西洋仏教僧団友の会はこの傾向を示す顕著な例となっている。過去40年間にわたり、会員の絶対数は増加し続けているが、入信の平均年齢は1976年には男性が25歳、女性が34歳であったのが、2006年には男性が43歳、女性が47歳となっている。そのようなパターンが続いていけば、この運動はあと数年間成長を続けるかもしれないが、ピークに達した後は世紀の終わりを待たずに消滅する可能性もある——当初は成功を収めたものの消

滅していったシェイカー⁽¹¹⁾など過去の新宗教や、最近では、メンバー達が地上での永遠の生を期待していたパナシア教会（Panacea Society）⁽¹²⁾などがその例である（Shaw, 2011）。

新しい動き

もちろん、生活条件の向上と医学の進歩によって、世界中で平均余命が伸びており、社会の中で労働人口に依存する高齢者が増加している（DWP, 2010; Harper, 2012）⁽¹³⁾。100歳超の人々が増えるという目標を掲げても、福祉国家がそれに対応できるのかどうか懸念を表明しているのはイギリスの政治家達だけではない。しかし、より古い主流宗教のメンバーが人口統計上の一般的な変化に多少なりとも影響されたとしても⁽¹⁴⁾、一般論として、彼らが、創立から半世紀やそこらしか経っていない現代の新宗教運動の入信者ほど劇的な変化を経験することはないだろう。一つの理由は、古い宗教の方はこの問題をずっと以前から認識しており、対応を考えてきたからである。あえてこう言ってしまうてもよいかもしれない。他の条件が同じならば、長い歴史を持つ宗教運動ほど、すでにメンバーの高齢化の問題を見据えて制度的な準備を整えることができる可能性が高く、運動の発足当初には到来を予想できなかったような、より幅広い不測の事態が生じても対応ができるのである。

しかしながら、すでに述べたように、新宗教運動をひと括りにして述べることはできない。高齢になった信者のニーズにできるだけ長くこたえていく責任を負うことにはっきりと抵抗を示しそうな団体がある一方で、それが切迫した問題となる前に余裕を持って備えているところもある。後者の例として、星雲大師（1927-）が1967年に開山した佛光山がある。台湾南部のこの教団の本部を案内してくれた中年の尼僧に、働くことができなくなった僧侶達はどうなるのかと質問したところ、すでに無料の医療プログラムが整備されており、子供と高齢者が暮らすホームも建設してあると説明された。実際に彼女の母親（尼僧ではない）は尼

僧院の高齢者用施設に居住しており、毎日の訪問もできるとのことであった。台湾の他の仏教系新宗教運動では、1966年に釈証嚴（1937-）によって設立された慈済会もまた、高齢の信者だけではなく、助けを必要としている他の人々の面倒も見ていることで知られている（Schak and Hsiao, 2005）。

それにもかかわらず、多くの新宗教運動において奉じられている信念やライフスタイルの中には、結果として高齢化の問題を悪化させ得るものも含まれている。第一世代の信者は、入信した当時ほどは健康な状態ではないであろうが、それだけではなく、彼らは医療保健にも加入していないし、年金の受給もできないだろう。入信した若者は学校を中退して運動を支えるためにフルタイムで働く場合が多く、教育によって得た資格もないし、後の人生で「外部の職」を探そうとしても履歴書に書けるような職歴はない。生家とは縁が切れていることが極めて多く、将来地元に戻っても助けてくれる伝手は見つかりにくい。

さらには、遠い旅の先々で共同生活を繰り返す放浪生活の結果、第一世代の信者は公的な地位を持たないことが多い。自分の名義で不動産を所有したことも、賃貸したこともない。クレジットカードを持ったことも、公的給付を請求したこともない。しばしば彼らは自分がどこにも籍がない存在であることに気づく。あったとしてもそれは現住所から遠く離れた国々でのことにすぎない。国家の観点から見れば彼らは存在しないも同然で、ゆえに市民に与えられた法的権利を要求する資格もない。とりわけ終末の時代を生きていると信じる運動において、このような事態は深刻なものとなる。

千年王国への期待

歴史を通じて、千年王国への期待というのは新宗教運動によく見られる特徴である。何度も期待を裏切られていき、最終的に信仰が捨てられることもあるが、むしろ一般的には、より穏当な形で預言が成就される

ことに期待が移っていく傾向にある。古い宗教運動は、いつだかわからないが未来のある時点で、この世界が一夜にして劇的に変わるという信仰を保持しているものの、その日が間近であるかのように行動することはまずない。しかし、新宗教運動においてはそれが緊急で切迫したものであると実感されることがある。信者たちは、「その日」が数カ月か数年以内、いずれにせよ自分が生きている間に起こると予想し、正確な日付を信じている場合もある。そのように信じているので、将来の生活に備えることは無意味であるという信念を持つようになる。実際、将来に備えることは信仰の欠如であると見なされることもある⁽¹⁵⁾。

そのような態度は《神の子供たち》の例に現われている。初期の頃からメンバー達は、イエスの使徒達に倣って共同生活をしながら「同じ鉢」で食事をした⁽¹⁶⁾。彼らは家を買わずに賃貸し、現金収入に頼らず賞味期限切れ食品のような商品を「調達 provision」した⁽¹⁷⁾。この種のライフスタイルが、「神が与えてくださる (God will provide)」という堅い信仰と結びついたので、老後の計画に関心を払う信者がほとんどいなかったのは驚くべきことではない。結局のところ、彼らは近くイエスが再臨することを期待しており、その時にイエスを救世主として認めた人々全員ともに、自分の肉体は「携挙 Rapture」、すなわち主イエスに中空で会うために変化するというのである⁽¹⁸⁾。しかし21世紀に入り、メンバー達は依然として「終末」を生きているのだという兆候を見出していたものの、自分達の世代がこの世界に生きる最後の世代であるという確信は徐々に揺らぎ始めており、彼らにイエスの再臨はいつになるのか尋ねてみれば、自分達の世代かもしれないが、孫達の世代になるかもしれないという答えが返ってくるだろう。

21世紀になり、終末が近く到来することへの疑念もあいまって、第一世代の信者が多くのもを求めて運動にますます依存するが、運動はそれらを与えることができないのではないかという可能性が自覚されるようになってきた。65歳以上になった少数の高齢者達は、比較的容易に共同住宅において養われていたが、第二世代のメンバーが数において第一世代を上回り、生活上の決定事項をめぐる多数決に勝つような段階に入

ると、世代間の対立が生まれてきた。

このことを始めとする多くのことが進展し、ファミリー・インターナショナル（《神の子供たち》の現在の名称）は2010年に一連の大きな変化を経験した。これは運動内部で「リブート **Reboot**」として知られている。その中には、もう正会員になるために大きな住宅での共同生活をする必要はなく、すべてのメンバーはより小さな、独立したユニットでの生活を選んでよいという指令が含まれていた。この変化は、共同生活で余生を過そうと考えていた古参のメンバーにとっては不安の種となった。

2010年の年末にかけて、一つには両世代によって表明された懸念に答える形で、もう一つには「我々にまだ、30年、50年という時間が残されているかのように準備を開始せよ」という主の教えが指導者にもたらされたことが明らかになったために、ファミリー・インターナショナルは『高齢のファミリーメンバーのケア』と題された内部文書を発行した。このことは、次のような事実から生じた問題に答える必要を認めたものであった。一つは、第一世代が現世で予想以上に長生きすることになるかもしれないという事実、もう一つは、「リブート」がもたらした変化のために、高齢のメンバーは必ずしも共同生活のセーフティネットをあてにすることができないという事実であった。

図5に示されているように、高齢化していく信者を支えていくには法外な費用がかかりそうだということが統計的に明らかになっていた。10年以内に、月額300ドルというそこそこの年金を65歳以上のメンバーに支給するために必要な費用は、年額300万ドルに上り、さらに5年後の2025年には、600万ドルを上回ることになる。

ファミリー・インターナショナルには1954年以前生まれのメンバーが1000人以上おり、彼らの高齢化に伴うニーズに対応するには時間がないということを認識した指導部は、すでに遅きに失してはいたものの、将来計画の真剣な検討に乗り出した。指導部は、切実に支援を必要としているメンバーに対して、過去数年間にわたって非常事態に備えて貯めていた資金から補助を出すことを約束したが、それだけでは近い将来に助けを必要とする年齢に達する人々のニーズを満たすには到底足りない

2010 年の年齢	2010 年の人数	2010	2015	2020	2025
51-55	788				788
56-60	680			680	680
61-65	188		188	188	188
66-70	18	18	18	18	18
71 以上	18	18	18	18	18
65 歳以上総計		36	224	904	1692
年間コスト（ドル） [1 人当り 3600 ドルとして概算]		13 万	81 万	325 万	609 万

図5 ファミリー・インターナショナルが65歳以上のメンバーに年金を支給する
のに要する費用⁽¹⁹⁾

いうことも認識していた。そこで「高齢者のケアのための投資委員会」を発足させ、最善の投資と、使用できるあらゆる資金の最善の配分を検討する権限を持たせた。同時に「高齢者ケア担当」を置いて、さまざまな国々の年金制度と医療給付を得る可能性の検討に入った。この目的のために、指導部はメンバー全員に対してアイデアを共有することを求め、将来的な状況の悪化を防ぐようないかなるプロジェクトにも乗り出すことを提案した。さらに、個々のメンバーが良好な医療的ケアやその他の給付を受けられ、健康保険に加入することができる国に移住することを考えてもよいという提言を行なった。さらに先を見据えて、若い信者達と二世代のメンバー達は、現在、一人一人が将来に備えて計画を立てることを奨励されている（Amsterdam, 2011）。

高齢化という経験の諸相

ファミリー・インターナショナルは何年もの間、貯蓄を行なっていなかったが、これが普通だというわけではまったくない。莫大な富を蓄えている新宗教運動は存在する。しかし、それは少数のエリートからなる

指導部に握られていて、それを獲得するために汗水垂らした一般のメンバー達は困窮したまま捨て置かれているかもしれない。ローズ（仮名）が1960年代半ばにそのような新宗教運動に加わった時に、彼女は若い助産師であった。彼女は世界を旅して、ある時期にはラテンアメリカで地区のリーダーを任されたこともあった。今では80歳を過ぎて、50年以上を運動のために捧げてきたが、食費とサウスロンドンに借りた部屋の家賃を支払うために汲々とする毎日である。唯一の安定した収入は国の年金だが、最低額に抑えられている。外国暮らしが長かったためにそれ以上の受給資格がないのである。もっとも、彼女は、心配してくれる元メンバー達から（入会期間がごく短かった人からも）小額の支援を受けることができている。しかし、彼女は今でも運動のために働いているにもかかわらず、運動からは経済的支援をまったく受けていないのである。その状況について問われると、ローズは悲しそうに、自分はただ神様におまかせしているのだと微笑むのである。

指摘すべきポイントは二つである。第一に、ローズの事例はある特定の新宗教運動に属する実在の人物に基づいているが、他の新宗教運動のメンバーについても似たようなストーリーはたくさんある。第二に、ローズの属している運動の第一世代の信者達の全員が同じように困難な状況にあるわけではない。運動に献金しなかった財産を相続している者もいるし、自分で働くか、運動とは関係のないビジネスを行なっている者もいる。そして、責任ある立場で運動のために働いている人々は、将来に備えて年金の掛け金を支払うだけの給料は得ている。しかしこれは長く続いてきた習慣ではないので、古参のメンバー達は、引退後の生活費を賄う年金を得られるだけの掛け金を支払う機会を持って来なかったのである。

しかし例外もある。もしもある新宗教運動が、外部の人々を雇用できるほどにまでビジネスを拡大することができれば、これらの非会員達は法定の最低賃金、年金プラン、ことによっては医療保険も受けとることができ、このことがはずみになって、非会員とともに働くメンバー達も同等の利益が得られる可能性が高くなる。このような事例として、ワシ

ントン・タイムズのような統一教会系のビジネスがある。これは十分長く継続しているので、会員に対して引退後の生活を支える年金を受給するに足る給料をすでに支払ってきている。

あるペイガン（Pagan、新異教主義）のグループでは、また違った状況が生じている。彼らはばらばらに生活し、より広い社会の中で働き、仲間の実践者と出会う機会は儀式を行なう時だけである。しかし年齢を重ねるにつれて、同じ精神を持つ者同士でともにすごす必要を大きく感じるようになったとしても、他の実践者と出会うことが難しくなっていく。この理由から、人生最後の日々をすごすための高齢者用のホームを建設する可能性を探りはじめたペイガン達もいる。病院やホスピスに暮らすペイガンへの訪問を勧めるウェブサイトもあり⁽²⁰⁾、仲間に向けて高齢者との養子縁組みを勧める広告も見られる⁽²¹⁾。しかし現在のところ、高齢になったペイガンのニーズはようやく表に出始めたばかりである。ペイガン・フェデレーション（Pagan Federation）のように、ドルイド・ネットワーク（Druid Network）は、ヨーロッパと北米を中心に世界のグループ同士をつないではいるが、高齢者のための組織的な取り組みは行っていない。しかし、会員がボランティアの病院チャプレンに応募するのを支援したり（これはしばしば成功している）、会員が病人や高齢者の介護などを通じて地域の共同体と関わりを持つことを奨励したりしている。

すでに言及したように、トリラトナ（Triratna、かつてのFWBO=西洋仏教僧団友の会）は、教団の高齢化に関する広汎な調査を行ってきた。この一つの帰結として生まれたのがアバヤラトナ・トラスト（Abhayaratna Trust）である。その目的は次のとおりである。(a)貧困と困難に見舞われているとりわけ高齢のメンバーを支援すること。(b)保護施設、ホスピス、森林地帯の埋葬地を建設する新しいプロジェクトのための資金募集。(c)メンバー相互の感謝の念に具体的な形を持たせること⁽²²⁾。

1990年代後半から、問題が差し迫っているという自覚がシャンバラ（Shambhala）のメンバー達の間に見られるようになってきた。シャンバラは1960年代後半にチベット仏教の瞑想指導者であるチョギヤム・ト

ウルンパ・リンポチェ（Chögyam Trungpa Rinpoche, 1939-1987）によって設立された新宗教運動であったが、現在は仏教の瞑想センターの国際的共同体となっている。1998年に運動によって実施された調査によれば、すでにシャンバラのメンバーの20%は60歳以上であり50%は45歳から60歳である。この調査には、これらの高齢化したメンバーのうちかなりの割合が比較的貧しいのは、入信した若い時期に時間とエネルギーをキャリアやビジネスのために使わず、シャンバラ（当時はヴァジュラダートゥ Vajradhatu）の成長につぎ込んだためであることも示されている。

さらに、高いレベルのケアを必要とする老人を対象とした既存の介護施設などは、シャンバラの理念にそって運営されることは望みにくく、ゆえに瞑想にふける老後の生活には向かないということも指摘された。また、身体的、精神的な制約がある高齢の実践者が、シャンバラのセンターにどの程度通うことができるのかも不透明であった（Whitehorn, 2009）。ワーキンググループが1998年に発足し、高齢化についての経験と知恵を共有し、深めるために、シャンバラのウェブサイト上のフォーラムでメールによる議論を開始した。本稿執筆の2012年の時点で、運動のブログには、高齢者の共同生活施設の運営に関心を持つ人々を対象とする5日間のワークショップの広告が掲載されている⁽²³⁾。

教団主導の試みは、1960年代にバグワン・シュリ・ラジニーシ（Bhagwan Shree Rajneesh, 1931-1990）のまわりを集った弟子（サニヤシン）達を中心にインドで始まったラジニーシ運動にも見られる。1981年にバグワンはアメリカに移住し、物議をかもした6万5000エーカーのコミュニオン、ラジニーシプーラムを、オレゴン州アンテロープ近郊のビッグ・マディ・ランチに建設した。しかしながら、これはサニヤシンたちが行なった数々の違法行為のために解体され、オショール（バグワンの当時の呼称）は1987年にインドに戻り、数年後に死んだ（Carter, 1990; Fitzgerald, 1986; Fox, 2000）。

今日では、運動は、世界各地の、程度の差はあれ自律的な集団によって構成されている。彼らは集まってオショールの著作を読み、瞑想などのさ

さまざまな実践を行なっている。2010年にサニヤシンの一人が手紙を書き、「ラスト・リゾート（最後の砦）」となる居住施設が建設されてもよいのではないかと述べた。そこでは、彼女や他のサニヤシン達が「最後の日々を仲間たちに世話してもらえる。すなわち、自分たちが肉体を離れる時には、愛と喜びと、音楽とダンスによって送られるのだと安心して、旅立ちの準備を自覚的に進めることをサポートしてもらえるのである」

(Maneesha, 2010)。翌年、イングランドのダヴオンで開かれた会議では、このアイディアに圧倒的な支持が表明され、実現可能性について検討を始めることが合意された⁽²⁴⁾。

西洋の他の新宗教運動には、善意と試案の段階から一步を踏み出して、高齢者のメンバーのために備えを始めたところもある。ガスキン (Stephen Gaskin, 1935-) が仲間達とともに1971年に設立した「ファーム」は、1960年代のカリフォルニアのヒッピー文化の中から現われた共同体である。早くも1991年に、ガスキンはファームに隣接した100エーカーの土地に、ロシナンテ・ヘルス・センター (Rocinante Health Center) として知られている「エコトピアな老後生活」を送るための施設を建設する計画を立てた (Gaskin, 1991; Miller, 2012, p.21; Neville, 2007)。全生活をファームですごすことができる住人は、キャビンか住宅を自分で建てなければならず、生活費は自分で賄い、ロシナンテへの会費を月10ドル払う必要があった。2008年までに7人の住人がいたと報告されている⁽²⁵⁾。

ほとんどとは言わぬまでも、多くの新宗教では、信者にいくつかの層がある。運動のために生活を捧げて労働し、時には運動内部で共同体生活をする中核メンバーの層があり、次にその外側の信者の層がある。彼らは外の社会で働きながら生活し、献身の程度と頻度には差があるが、運動が主催する講演や研修、儀礼などを通じて運動に関わっている。これは多くの伝統的宗教運動における聖職者と会衆の関係と似ていなくもない。そのような運動の一つに、1930年代後半にレクラージ・クブチャンド・クリピラニ (Lekhraj Khubchand Kirpalani, 1877-1969) によってインドで設立されたブラーマ・クマリス (Brahma Kumaris) がある。この

運動は、まだ初期の入信者によって運営されており、当然ながら、彼らは現在ではきわめて高齢になっている。この運動の中核は主に、独身生活を送り、共同ホームに暮らしている女性達から成っている。彼女達を支えるのは「学生」と呼ばれる、外の社会で働いて独立した収入を得ている外部のメンバーからの寄進である。ブラーマ・クマリスの高齢のメンバーが運動からどの程度のケアを期待できるかは、一人一人が現役の時にどの程度運動に貢献したかに大きく左右される。メンバー達の中には、運動がインドに保有している病院で余生を送る者もいる。

しかしながら、とりわけ運動が、西洋医学あるいはアロパシー医学（逆症療法）ではなく、代替的、補完的、あるいはアーユル・ヴェーダによる治療の効果を信じている場合には、病者や高齢者への支援提供が結果的に外の社会から批判を受ける場合もある。たとえば、1989年にマリー・テレーゼ・カスターノ（Marie-Thérèse Castano, 1945-）によって南フランスに設立された恵まれない人々のためのホルス・コミュニティ（Horus community）の事例がある。カスターノ夫人を含む三人のメンバーは、死亡した二人の修道女を病院行かせるべきであったという判断に基づいて、違法治療で有罪判決を受けた。死亡した修道女は死に場所を求めに來たのだというホルスの古株メンバーのコメントが伝えられている。

あの人達は、チューブに繋がれて病院のベッドで独りぼっちにされるのではなく、自然の中で、美しい木々に囲まれ、古くからの友人達に見守られて最期を迎えることを選んだのです（Palmer, 2011, p.130-140）。

近代以前の高齢化の経験の諸相

すでに示唆したとおり、古くからある宗教の方が、高齢化したメンバーのケアという課題にうまく対処しやすい。宗教が社会の他の部分から

孤立を続ける程度に応じて、高齢者は身近な家族や地域の会衆を老後の生活の頼りにしている。ジョン・ネルソン・ダービー (John Nelson Darby, 1800-1881) が19世紀前半に設立した「排他的同胞団 (Exclusive Brethren)」は、何世代にもわたって運動の中で生まれ育ってきたメンバーがほとんどであり、いまでは新宗教運動とは呼べない。社会学者であればこの運動を、その名が示すとおり、主流のキリスト教から分離し、できるだけ社会からも距離を保っている19世紀のセクトであるということだろう (Wilson, 1967)。換言すれば、このグループは、神と悪魔、善と悪だけでなく、「我々」と「彼ら」をはっきりと区別する二元論の世界観など、(全てではないにせよ) いくつかの第一世代からの特徴を保持しつつ、「教派主義化 (注10参照)」への圧力に抵抗してきた昔ながらの新宗教運動の一つである。グループ内部の人々は、このことによって強い家族意識と仲間の信者達への信頼感を増してきた。メンバー達は高齢化すると、自分の子供達や近い親戚のそばに転居し、子供達の家の離れか、あるいは敷地内に立ててくれた「おばあちゃんの家 Granny homes」に暮らす者も多い。身寄りのない高齢のメンバー達のためには、地域の会衆が当番で食事を用意し、礼拝に連れていく。同胞達が語ってくれたところによると、運動を離れた人々でさえも、かつて縁を切り、もう食事もともにせず、最低限の会話しか交わさなくなった運動のメンバー達によって、物質的な面で面倒を見てもらえることもあるという。

ヤコブ・アマン (Jakob Ammann, 1656頃-1730頃) に率いられたスイスのアーミッシュ教会の起源は、17世紀後半の再洗礼派の分裂にさかのぼる。18世紀初期に、多くのアーミッシュはアメリカに移住し、伝統的に田園の共同体の内部で家族ごとの住宅に暮らした。住宅には祖父母が暮らすための、「おじいちゃんの家 Dawdi Haus または Grossdaadi Haus」がついていることが多い。彼らはそこで、変わることのない社会構造の中で、自分達の習慣や生活様式を守っていくことができる。これは老人用の施設に入居したらとてもかなわないことである。孤独感や、もはや共同体の一員ではなくなったと感じるという問題はほとんど生じない。生活の経済面について行政の支援はまったく必要ないが、医療費

だけは必要に応じて親類や教会が払っている (Hostetler, 1993, p.167-170)。

アーミッシュより少し早く、17世紀半ばのイングランドでは、ジョージ・フォックス (George Fox, 1624-1691)、ジェイムズ・ネイラー (James Naylor, 1616-1660) らが、クエーカーとして有名なフレンド会を設立した。数十年の間、運動は過激な分裂主義をとり、社会との緊張関係は深刻であり、残酷な暴力と迫害に曝された。しかし、意識的に主流文化から大きな距離をとり続けたアーミッシュとは異なり、クエーカーは社会に寛容な態度をとるようになり、社会の方も徐々に彼らに対して寛容になっていき、今日ではほとんどのクエーカー達が外の世界で生活や労働をしている (Isichei, 1967; Pink Dandelion et al, 2010) ⁽²⁶⁾。それでも、フレンド会は高齢の会員のためにイングランドと世界の諸地域にホームを建設した。ハートリッグ・オークス (Hartrigg Oaks) は、ヨーク近郊の150エーカーの土地に150以上のバンガローが点在する老人用住宅地であり、ジョゼフ・ラウントリー・ハウジング・トラスト (Joseph Rowntree Housing Trust) によって運営されている⁽²⁷⁾。住人達は (クエーカーでなくともよい)、比較的若く、活動できるうちに引っ越してくることを奨励されるが、コミュニティには専用のケア・チームが置かれており、必要に応じて各戸の住人の世話をする。ケア・センターもあり、より集中的な介護が必要となった人々に対応している⁽²⁸⁾。

しかし、全ての古い宗教がメンバーの老後に備えているわけではない。主流の宗教であっても、生涯をその宗教の神のために捧げた人々が、老後には放って置かれているということもあり得るのである。AP通信の記事に、メソジスト、バプテスト、プレスビテリアンの聖職者の事例が紹介されていた。彼らは「引退後の生活保証の危機に直面」している。彼らは月300ドルの年金収入では医療費と光熱費が賄い切れず、しばしば食べるにも事欠くこともあるという (Carpenter, 2010)。ある牧師は、按手式の際に主教に言われたことを思い出している。「あなたには常に、老後にも素晴らしい計画が用意されています——死後の永遠の命です」。

しかし、「神様が面倒を見てくださる」という広く行き渡った態度は、死を目前に控えた時期にとっては、必ずしも説得力のあるものではない。

誰が高齢のメンバーに責任を持つのか

誰が高齢のメンバーに責任を持つのかという問いには、幅広い答え方が可能である。答えは、そのメンバー個人や運動の種類によっても違い、メンバーが属している社会によっても異なってくるだろう。高齢者を養うのは、（地方自治体であれ一国の政府であれ）国の役割であると考え人々がいる。また、そのメンバーが生涯を教団に捧げた程度に応じて、宗教団体が（地方レベルであれ、国レベルであれ、国際的レベルであれ）責任を持つべきであると考え人々がいる。そして、宗教運動の元メンバーが、就労生活のかなりの部分を運動に捧げてきたのだから、運動が彼らに何らかの借りを返されなければならないという主張は珍しくない。しかし、高齢となったメンバー一人一人が自分で責任をとるか、あるいはその家族が面倒を見るべきであると考え人々もいる。メンバーの子供として生まれたが成人に達すると運動を拒絶して離れていった人々の中には、まだ「中にいる」両親まで拒絶するわけにはいかないと考える人々もいるのである。また同じようにメンバーの子供として生まれ、まだ運動にとどまっている人々の中には、運動を離れていったものの老後の備えができていない両親（祖父母の場合もある）を支えなければならないと考えている人々もいる。もちろん、第一世代の信者で、さまざまな理由から子供のいない人々もいる。ラジニーシ運動、シナノン (Synanon)、サイエントロジーのシー・オーグ (Sea Org) などのように、禁欲、避妊、不妊手術、堕胎等を運動が勧めてきた場合もある。

法的手段

新宗教運動のメンバー（より多くの場合元メンバー）の中には、運動に加わったことで手放してしまった金銭や財産を取り戻そうとして、あるいは、運動に捧げた何年にもわたる労働への何らかの補償を受けようとして、法に訴える人々もいる。サイエントロジーの元会員の中には、賃金遡及や入会時に交わした10億年契約の無効を求めて訴訟を起している人々もいる。2010年に、合衆国地方裁判所は、元会員の夫婦が100万ポンドの賃金遡及を求めたとされる裁判でサイエントロジーに有利な裁定を下した（Gardner, 2010）。しかし、裁判所は原告が宗教のスタッフメンバーとして働いていたと認定し、次のように述べた。

合衆国憲法修正条項の「宗教の自由な活動条項」と「国教樹立禁止条項」の関係から、ある法令が宗教団体による聖職者に関する雇用決定と抵触する場合には、例外的にその法令を適用しないことになる⁽²⁹⁾。

このように、仮に原告が連邦および国家の禁ずる不法労働があったと裁判所に認めさせることができたとしても、「聖職者の例外」が適用されるという裁定が下された。これはたとえば、「清貧の誓い」を立てた修道士、修道女達には賃金を支払う必要がないという形で、カトリックの修道院に適用されている例外と同じことである。

ヨーロッパと北米では、（数は少ないがサイエントロジーと統一教会の脱会者の例など）和解が成立した事例もいくつかある。しかしこれらは比較的まれなケースであり、原告には運動に関わっていた間の経験について口外してはならないという「箝口令」が条件になっていることが多い。しかしながら、日本では事情がやや異なっている。統一教会や、オウム真理教、愛の家族、神慈秀明会などその他少数派の宗教の問題に活発に関わっている弁護士グループがあり、「失われた青春」への補償を求めた脱会者が裁判で勝訴した例がある。

不幸なダヴィディアン達（彼らの多くは後に、デヴィッド・コレシュ（David Koresh）に率いられ、テキサス州ウェコのブランチ・ダヴィディアン（Branch Davidians）事件においてFBIの攻撃によって焼死した）の中には、引退後の介護資金のために十分の一税を2倍支払っていた者もいた。彼らは当時の指導者フローレンス・ハウテフ（Florence Houteff）が組織の解散を決めた時に、裁判所に払い戻しを求める訴訟を起したが、積立金は訴訟費用と弁護士報酬で消えてしまった（Pitts, 2009, p.57-8）。脱会者が結束して運動に対して集団訴訟を起す例がまれにあるが、たいてい不成功に終わっている⁽³⁰⁾。

高齢化していく信者にとって、法律による賠償の望みはほとんどないが、その理由はいくつかある。年老いた一般のメンバー達の中には、訴訟を起す手続きを知っている者はほとんどおらず、無報酬で働いてくれる弁護士が見つからないかぎりには、弁護士を雇うこともできない⁽³¹⁾。ファミリー・インターナショナルのようなケースでは、裁判に訴えてもほとんど意味がない。原告が勝訴しても、賠償金どころか、訴訟費用に充てるだけの財産も運動側には残っていないのである。一方で、巨額の財産を蓄積している運動の場合は、裁判を闘うために敏腕弁護士を雇っておく資力を有しており、財産は遠く手の届かない場所に隠すか、信頼の置ける身内や信者にあずけてしまうのである。

神学的立場とスピリチュアルなニーズの諸相

高齢の信者の面倒を見るのに必要とされる財政的ニーズと身体のプロtectionとは別に、ある運動の信念体系が育むものである死や先祖の世代への態度が、高齢化していく信者（そして彼らの扱われ方）に影響する重要な要因となる。キリスト教に基づいた新宗教運動は、新しいエルサレムや地上における天の王国の実現を期待するのでなければ、天国における来世を期待するか、あるいは永遠の劫罰を恐れることが多い。イスラム系の新宗教運動には、真の信仰者、とりわけ老年を待たずに殉教者として

死ぬ覚悟を決めた者は、必ず天国に行けると約束するところもある。ニューエイジやペイガンの宗教には、東洋の宗教のように、何らかの輪廻転生を信じており、個人は現世での行ないに応じた条件でこの世界に戻ってくるとしているところもある。そして、前述のように、自分の運動がこの世界での永遠の生の秘密を発見したと信じている人達もいる。このことは、少なくとも原則として、ある人々にとっては、70年の天寿に近づき、そこに到達し、それを過ぎていくときに、大きな幸福の源泉となり得るのである。しかしながら、これが却って心配を増してしまうような人々もいる⁽³²⁾。

アーミッシュの説教の中でもっとも際だっている教義は、「あなたの父と母を敬え。これは、あなたの神、主が賜わる地で、あなたが長く生きるためである」（「出エジプト記」20章10節、「エペソ人への手紙」6章2節、「コロサイ人への手紙」3章20節）という一節であり、彼らの共同体は長老達が支配するものとして描かれてきた（Hostetler, 1980, p.167）。ペイガン達は老年と死を、生の自然なサイクルの一部であると考えている。しかしながら、一般的に言って、東洋の宗教と文化の方が、西洋の「先進国」に見られるよりも、高齢の者を敬い、面倒を見るように思われる。先述した僧院、佛光山の創設者は、中国の格言を引用して述べている。「家に老人がいるということは、高価な宝石を所有しているようなものである（家有一老 如有一宝）」（Yun Hsing, 2011, p.41）。中国人、ヴェトナム人などのアジアの諸国民は、祖先崇拜の強い伝統を有しており、死んだ先祖達が生前と同じニーズを持っているかのように扱うのである⁽³³⁾。

1998年に、クリシュナ国際意識協会の会員の中の終末期の患者向けに、心・身・霊にわたる専門的なホリスティック・ケアを提供するホスピスの設立を強く主張した同協会の信者が書いている。

帰依者にとっては、他の信者に見守られながら肉体を離れるということは、神の慈悲であると見なされる。そして巡礼の地で肉体を離れることは、地上の生の成就である。今までのところでは、世界

中に存在する帰依者達の間で、死、死にゆくこと、死別は、クリシュナ国際意識協会が、協会として共有施設を提供しなければならないほどの数には達していない (Dom, 1998)。

現在ではホスピスや緩和ケアに関するクリシュナ国際意識協会の出版物が多数あり、インドでは信者を対象としたホスピスケアが提供されている⁽³⁴⁾。しかし他の地域では、運動の善意にもかかわらず、ほとんどの信者は公的あるいは私的なヘルスケアサービスに頼っている。

老化していく新宗教運動の未来の諸相

いかなる社会運動であれ、その未来を予言しようという試みは無謀なことである。新宗教運動について検討した上で、なお一般化して述べられることがあるとすれば、それは、一般化はとてもできないということだけである。そうは言っても、宗教社会学者が問いたくなるようないくつかの問題があり、彼らが見てとることができそうな数多くの傾向がある。

最初に問われるべき問題は、ある特定の新宗教運動（教団）が生き残るのかどうか、であろう。ロドニー・スターク (Rodney Stark, 1996, p.113) は、「1000の宗教運動があったとして、10万人の信者を惹きつけ、1世紀の間続くのはそのうちでたった一つくらいであろう」と述べている。運動がそう簡単には成功しないのには多くの理由があるが、その一つが、それらが主流社会との間に経験する軋轢である (Stark, 1987, p.13)。しかしここで我々が関心を持つのは、それらがどの程度新しい入信者あるいは次世代との世代交代を果たすことができるのかということである。すでにみたように、西洋仏教僧団友の会 (FWBO/Triratna) は、「高齢化のために消滅する」という危機に瀕しているという自覚を持っている新宗教運動の一つである。しかしながら、この問題を見据えて、この運動は若いメンバー達に運動の中でより重要な役割を担わせることに

よって状況を打開しようと、数多くの手だてを講じている。

だが、もしも運動が本当に存続していくのに必要な会員数を維持、もしくは増加させることができるとしたら、（絶対にというわけではないが）その運動は少なくともある程度は、教派主義化しており、「我々」と「彼ら」の間のはっきりとした区別はゆるやかなものとなっているに違いない。ファミリー・インターナショナルと統一教会が第二世代のメンバーの最初の群を送り出した後に遂げた変化に、そのようなプロセスが示されている。さらには、運動のために労働する第二世代のメンバーの中には、生活資金について運動や仲間達と交渉を行ない、将来の年金や医療保険の積み立てを行なっている者がかなり多くなっている⁽³⁵⁾。

ある信仰への信頼性が時の経過とともに薄れていくということもある。これは特に千年王国への期待が裏切られた時に生じやすい。ことによると予想していたよりも「明日」はあるのではないか、そのために、とりわけメンバーが高齢化していくことに備えるべきなのではないかという認識が徐々に芽生えていく。千年王国的でなくとも、第一世代の比率が圧倒的に高い運動は、切迫した必要が生じるまではメンバーの高齢化に備えていない場合が多い。そして、そのような時が来た場合の対応方法は千差万別であり、遅きに失した介護制度の整備を試みるところもあれば、責任逃れの方法を研究するところもある。

1970年代前後に共同生活を送る運動として始まったものの、現在は様変わりしたいくつかの新宗教運動に見られる一つの展開は、上層部からの指示とは無関係に、メンバー個々の家庭がある地域に集まるという傾向である。そこでは、運動のヒエラルヒーとは関係なく、メンバー同士が集まり、物質的にも、そしてより重要なことかもしれないが、精神的にも支え合うことができる。さらに興味深いことに、元メンバーとその家庭も集まる傾向にある。

このような「自助」傾向は、明らかに、インターネットの発達によって促進されている。電子メールや、あるいは盛んになってきた Facebook によって、メンバーや元メンバー達は互いにアドバイスを送りあい、実用的、あるいは精神的な性質の支えあいを行なっている。実際に、こう

した新しいメディアが水平方向において持つ意思伝達と動員力の大きな可能性は、西洋において1970年代に始まったほとんどすべての新宗教運動を、すでに大きく変容させている。そして、将来的なメディアの発達がすべてのレベルにおいて、今後新宗教運動に影響していくことはほとんど疑いがない（Barker, 2005; Campbell, 2006; Cowan, 2007; Dawson, 2001）。

結論

第一世代のメンバーを持つという新宗教運動の定義から出発した本稿で見てきたことは、そのような運動はある共通特徴を持ちやすいということであり、その中には一般人の典型から外れる特徴も含まれる。もっとも、メンバーの特徴が一般人とどう異なるのかは、運動によっても、時期や場所によっても異なっている（Lewis and Bauman, 2012, p.196）。しかしながら、1970年代前後に西洋に姿を現わしたそのような新宗教運動の多くは、ヤングアダルト層に不相応な要求を突きつけた。これら若い入信者達は、個人で持っていた財産はすべて運動に寄付し、とりわけ、いわゆる「現世拒否的宗教」に加わった人々は、学歴や職業も棄てて、運動に全生活を捧げた。彼らはほとんど、あるいはまったく報酬を受け取ることがなく、ほとんど、あるいはまったく明日のことを考えてもいなかった。

当然のことながら、これら若い入信者達は時の経過とともに年齢を重ねてきており、21世紀の最初の10年が過ぎる頃には中年後期にさしかかっている。彼らは何年もの間、年金受給の積み立てをせずに働いてきたかもしれない。また医療やその他の偶発事に備えて保険に入ることもしてこなかったかもしれない。医学的な問題を抱え始めている者もいるし、将来に対する不安を感じ始めている者はきわめて多い。住む場所さえ不確かなケースもある。彼らは同じ信念や価値観を共有する人々から切り離されて、ひとりで、あるいはスピリチュアルな意味での孤独の中で死

に向き合わなければならないという心理的不安を経験しているかもしれない。人生を捧げた運動に見捨てられたと感じている人々もいるかもしれない。また彼らは、若い頃に抱いていた神学的信念が、どうやら高い期待に見合う結果をもたらさなかったことに対して失望しているかもしれない。

他方では、物理的にも社会的にも安全で快適な環境で、仲間の信者達が心理的、精神的ニーズを満たしてくれるような老後を楽しみに待つことができる新宗教運動のメンバー達もいる。

本稿では、20世紀の後半に西洋に現れた何百もの新宗教運動のうちほんの限られた数を取り上げることしかできなかった⁽³⁶⁾。しかし、これら数少ない事例からも示されたように、ある新宗教運動の人口統計的な特徴が描く正確な軌跡は、多くの変数によって異なってくる。それでも共通に見られる一つの特徴がある。それは、入信者が年をとるにつれて、運動内に高齢のメンバーが増えていくことはほとんど避けられないということである。そして彼らは徐々に他者への依存を深めていき、一方で、自分では運動全体の繁栄には乏しい貢献しかできなくなっていくのである。

この研究のために調査を開始した時、私は多くの新宗教運動に、メンバーの高齢化に備えて行なっている対策について質問をした。すぐに明らかになったのは、問題があるかもしれないという自覚が驚くほど欠けているということであった。自宅あるいは共同体の施設で面倒を見てもらって幸せに暮らしている老人達が運動の中にいるという事実を指摘する者もいたが、インフォーマント達が認識していなかったように思われたのは、ごく少数の扶養対象者（ほとんどは指導者の立場にある者）を世話することと、多数の扶養対象者を世話することとはまったく異なるということであった。年齢構成の変化が何を意味するのか、まったく腑に落ちないようであった。しかしながら、私が発したほんのわずかな数の質問だけでも、いくぶんかは、「意識向上」に結びついた。そして中年の第一世代の入信者達に、今後問題が生じるということを納得してもらうのは難しいことではなかった。また、多くの第二世代のメンバー達

は比較的若く、運動の中で生まれ育ったために外の社会の経験があまりないにもかかわらず、自分達が高齢のメンバー達を支えるために頼りにされるだろうということと、「明日のことを気にかけておく」ことも必要かもしれないということを、よりはっきりと意識していた。

本稿は、新宗教運動が直面しやすい年齢構成の変化に伴う課題だけではなく、その課題に向かい合う方法を決定するきわめて多様な要因のうちいくつかを強調してきた。そこには、運動の内部と外の社会とに見出される社会的、政治的、経済的、文化的環境も含まれる。このテーマについてはさらに多くの研究がなされなければならないが、それによって新宗教運動そのものだけでなく、それを研究する社会科学者に対しても、課題が突きつけられることになるのである。

出典：本稿は以下の論文の翻訳である。

Eileen Barker, “Ageing in New Religions: The Varieties of Later Experiences.” *Diskus: The Journal of the British Association for the Study of Religions* (ISSN: 0967-8948), 12 (2011): 1-23.

<http://www.basr.ac.uk/diskus/diskus12/Barker.pdf>.

なおこの論文は以下の書籍にも収載されている。

Karl Baier, Franz Winter (Hg.) *Altern in den Religionen*. Vienna: LIT Verlag. 2013: 227-260.

謝辞：翻訳と掲載を許可してくださった著者ならびに関係出版社とイギリス宗教学会、またグラフの掲載を許可してくださったロカバン
ドゥ氏に感謝する。(『現代宗教』2014 編集委員会)

文献

- Amsterdam, P. (2010) *Care of Elderly Family Members*, Internal communication distributed by The Family International, 30 November.
- Amsterdam, P. (2011) *Update on Care of the Elderly Program*, Internal communication distributed by The Family International, 21 June.
- Amsterdam, P. (2012) *Family Birthday 2012*, Internal communication distributed by The Family International, 18 February.
- Bainbridge, W.S. and Stark, R. (1980) "Client and Audience Cults in America." *Sociological Analysis* 41(3): 199-214.
- Bainbridge, W.S. (2002) *The Endtime Family: Children of God*. Albany, NY, State University of New York Press.
- Barker, E. (1984) *The Making of a Moonie: Brainwashing or Choice?* Oxford, Basil Blackwell.
- Barker, E. (1989) *New Religious Movements: A Practical Introduction*. London, HMSO.
- Barker, E. (1999) "New Religious Movements: Their Incidence and Significance." Pp. 15-31 in *New Religious Movements: Challenge and Response*, edited by Bryan Wilson and Jamie Cresswell. London, Routledge.
- Barker, E. (2004) "What Are We Studying? A Sociological Case for Keeping the 'Nova'." *Nova Religio* 8(1): 88-102.
- Barker, E. (2005) "Crossing the Boundary: New Challenges to Authority and Control as a Consequence of Access to the Internet." Pp. 67-85 in *Religion and Cyberspace*, edited by Højsgaard, M.T. and Warburg, M. London, Routledge.
- Bird, F. and Reimer, W. (1983) "Participation Rates in New Religious Movements and Parareligious Movements." Pp. 215-38 in *Of Gods and Men: New Religious Movements in the West*,

- edited by Eileen Barker. Macon, GA, Mercer University Press.
- Bown, C., Strole, J. and Bernadeane (n.d.) *Together Forever: An Invitation To Be Physically Immortal*. Scottsdale, AZ 85260, People Unlimited Inc.
- Bromley, D.G. (ed.) (1988) *Falling from the Faith: Causes and Consequences of Religious Apostasy*. Newbury Park CA, Sage.
- Campbell, H. (2006) "Religion and the Internet." *Communication Research Trends*, Centre for the Study of Communication and Culture 25(1): 1-24.
- Carpenter, D. (2010) "Clergy seem an unlikely group to be facing a retirement security crisis." *Associated Press* 3 June.
http://www.msnbc.msn.com/id/37493788/ns/business-personal_finance/t/many-clergy-not-ready-retirement/
- Carter, L.F. (1990) *Charisma and Control in Rajneeshpuram: The Role of Shared Values in the Creation of a Community*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Chancellor, J.D. (2000) *Life in The Family: An Oral History of the Children of God*. Syracuse, NY, Syracuse University Press.
- Coates, S. (2011) "Welfare in Chaos as Thousands Live to 100: Ageing population creates budget time bomb." *The Times* 4 August: 1, 9.
- Cowan, D.E. (2007) "Religion on the Internet." Pp. 357-76 in *The Sage Handbook of the Sociology of Religion*, edited by James A. Beckford and N. J. Demerath III. London, Sage.
- Dawson, L.L. (2001) "New Religions in Cyberspace: The Promise and Perils of a New Public Space." Pp. 35-56 in *Frontier Religions in Public Space*, edited by Côté, P. Ottawa, University of Ottawa Press.

- Department for Work and Pensions. 2010, June. *When should the state pension age increase to 66? A Call for Evidence*. London, DWP.
<http://www.dwp.gov.uk/docs/spa-inc-to-66-call-for-evidence.pdf>
- Dom, H.T. (Hari-dhama Dasa) (1998) "Spiritual Need, Pain and Care: Recognition and Response in ISKCON." *ISKCON Communications Journal* 6(2).
- Duquesne, A. and Willems, L. (1997) "Enquete Parlementaire visant à élaborer une politique en vue de lutter contre les pratiques illégales des sectes et le danger qu'elles représentent pour la société et pour les personnes, particulièrement les mineurs d'âge." Brussels, Belgian House of Representatives.
- Fitzgerald, F. (1986) *Cities on a Hill*. New York & London, Simon & Schuster.
- Flaccus, G. (2010) "Ex-Scientology lawsuits reveal elite Sea Org group." *Associated Press* 27 March. <http://wwwn.org/articles/33008/>
- Fox, J.M. (2000) *Osho Rajneesh*. Salt Lake City, Signature.
- Gardner, D. (2010) "Scientologists make their followers 'work as slave labour,' according to lawsuits by two former members." *Mail Online* 28 March. <http://www.dailymail.co.uk/news/article-1261386/Scientologists-make-followers-work-slave-labour-according-lawsuits-members.html>
- Gaskin, S. (1991) "Rocinante: A Commune by and for Elders." *Whole Earth Review*, Fall.
http://findarticles.com/p/articles/mi_m1510/is_n72/ai_11259058/.
- Harper, S. (2012) "Long lives and low birth rates are a problem across the West." *The Independent* 31 January.
- Hostetler, J.A. (1993) *Amish Society*. Baltimore, John Hopkins University Press.

- Isichei, E. (1967) "From Sect to Denomination among English Quakers." in *Patterns of Sectarianism: Organisation and Ideology in Social and Religious Movements*, edited by Bryan R. Wilson. London, Heinemann.
- Krause, N. and Bastida, E. (2009) "Exploring the Interface between Religion and Contact with the Dead among Older Mexican Americans." *Review of Religious Research* 51(1): 5-20.
- Krause, N. and John Cairney, J. (2009) "Close Companion Friends in Church and Health in Late Life." *Review of Religious Research* 51/2: 181-200.
- Lewis, J.R., and Melton, J.G. (eds.) (1994) *Sex, Slander, and Salvation: Investigating The Family/Children of God*. Stanford, CA, Center for Academic Publications.
- Maneesha. 2010. "The Last Resort: A Hospice for a Meditative Transition." *Osho News Online Magazine*.
<http://www.oshonews.com/2010/09/last-resort/>
- Melton, J.G. (2004) "Toward a Definition of 'New Religion'". *Nova Religio* 8(1):73-87.
- Merrill, R.M., Baker, R.K., Gren, L.H. and Lyon, J.L. (2009) "Health and Missionary Service among Senior Couples in the Church of Jesus Christ of Latter-day Saints." *Review of Religious Research* 51/2: 156-165.
- Miller, T. (2010) "The Evolution of American Spiritual Communities, 1965-2009." *Nova Religio* 13(3): 14-33.
- Neville, T. (2007) "Birds of a Feather." *New York Times* 6 April.
- Nilsson, S. (2011) "Rebooting The Family: Organizational Change within The Family International." *International Journal for the Study of New Religions* 2(2): 157-78.
- Palmer, S. (2011) *The New Heretics of France*. Oxford, Oxford University Press.

- Pink Dandelion, B., Cooksey, E. and Handrick, F. (2010) "Why some religious groups accommodate to the world and others do not: a case study of Quaker and Amish trajectories." Paper presented at the British Sociological Association Sociology of Religion (SOCREL) annual meeting.
- Pitts, W.L. Jr. (2009) "Women Leaders in the Davidian and Branch Davidian Traditions." *Nova Religio* 12(4): 50-71.
- Rochford, E.B. (2007) *Hare Krishna Transformed*. New York, New York University Press.
- Shaw, J. (2011) Octavia, *Daughter of God: The Story of a Female Messiah and her Followers*. London, Jonathan Cape.
- Schak, D. and Hsiao, H-H. M. (2005) "Taiwan's Socially Engaged Buddhist Groups." *China Perspectives* 59 (May-June).
- Stark, R. (1987) "How New Religions Succeed: A Theoretical Model." Pp. 11-29 in *The Future of New Religious Movements*, edited by Bromley, D.G. and Hammond P.E. Macon, GA, Mercer University Press. S
- Stark, R. (1996) "Why Religious Movements Succeed or Fail: A Revised General Model." *Journal of Contemporary Religion* 11(2): 133-46.
- Uotani, S. (2011) "'Lost Youth' Compensation Cases and Their Relation to Forced Conversion in Japan." Cesnur website http://www.cesnur.org/2011/dan_uotani.pdf. Pp. 1-10.
- Wallis, R. (1984) *The Elementary Forms of the New Religious Life*. London, Routledge and Kegan Paul.
- Williams, M. (1998) *Heaven's Harlots: My Fifteen Years as a Sacred Prostitute in the Children of God Cult*. New York, Eagle Brook.
- Wilson, B.R. (1967) "The Exclusive Brethren: A Case Study in the Evolution of Sectarian Ideology." in *Patterns of Sectarianism*:

Organisation and Ideology in Social and Religious Movements, edited by Wilson, B.R. London, Heinemann.

Whitehorn, D. (2009) "Origins of the Shambhala Working Group on Aging."

http://www.shambhala.org/community/aging/swgoa_origins.php

Yun, H. (2011) *Life: Politics, Human Rights, and What the Buddha Said About Life*. Hacienda Heights, CA, Buddha's Light Publishing.

注

① 訳注 キリスト・アデルフィアン派は、1848 年頃、ジョン・トーマス (John Thomas, 1805-71) がアメリカで創始した教派。

② ここではこの論点を追究しないが、次のように主張することができる。メンバーが第一世代である運動に見出された特徴のうち多くのものが、発生当初のキリスト教徒、ムスリム、メソジスト、その他の新宗教運動にも当てはまるであろう。

③ 統一教会は文鮮明 (1920-2012) によって、1954 年に韓国において世界基督教統一神霊協会として設立された。宣教師がヨーロッパと北米に派遣されたのは 1950 年代後半であったが、運動に加わる西洋の中産階級の若者 (後に「ムーニーズ Moonies」と呼ばれた) の人数が顕著なものになったのは、1970 年代初期に文鮮明が米国で数多くの集会を催してからであった。

④ 1970 年代前後に発生した実質的にすべての新宗教運動は、とりわけ初期においてメンバーの入れ替わりがきわめて激しかった (Barker, 1999; Bromley, 1988; Bird and Reimer, 1983)。年長のメンバーが去り、若者が入信したので、12 カ月ごとに出される平均年齢には変化がない。

⑤ グラフ右側に小さなピークがあるのは、20 代の息子達に続いて入信した親達がいることを示している。

⑥ ある運動に入信してカリスマの指導者達に帰依している人々は、自分たちは死なないと主張している (アリゾナに拠点を持つ Together Forever (Brown et al n.d. <<http://www.people-unlimited-inc.com/index.html>>) がその例である)。しかし現在までのところ、こうした人々の多くは 100 歳を迎えずに人生を終えている。

⑦ この調査結果については次のサイトで閲覧できる。

<http://www.freebuddhistaudio.com/ordersurvey>

⑧ この統計は 2006 年に Triratna Chairs Assembly によって実施された調査によるものである。この調査には全メンバーの約三分の一にあたる、約 350 人のメンバーが回答しており、教団メンバーの年齢、授戒年齢、性別、居住地を示してい

る。

(9) このグラフは調査を実施した教団のメンバーであるロカバンドゥ (Lokabandhu) から著者が個人的に入手したものである。

(10) メンバーの高齢化と、やがて起こる創設者の死とともに、新宗教の人口統計的特徴が変化するだけでなく運動全体の構造と文化は抜本的な変化を蒙る。しばしば指摘されるのが、運動が多くの方で社会に適応していく時に起こる「教派主義化 denominationalism」のプロセスである。「彼ら」対「我々」の境界が徐々に越えやすくなっていき、距離感と緊張感が目立たなくなっていく。しかし、ブライアン・ウィルソン (Bryan Wilson, 1967, p. 235) が苦心して指摘したように、このプロセスが必ず生じるということはまったくない。

(11) 訳注 シェイカー (Shakers) は 18 世紀に英国からアメリカに渡ったキリスト教の一派。整列して行なうダンス (降霊会) や特徴ある家具作りで知られている。

(12) 訳注 メイベル・バールトロップ (Mabel Bartrop) によって、1910 年代にイングランドのベッドフォードに設立された宗教集団。

(13) 英国の痴呆症患者は 8 万人に達すると見積もられている。近い将来この数字は急上昇し、首相が国民的危機と呼んだ事態へと至る。高齢者のケアに責任を持つ地方議会では、この状況は時限爆弾であるとされている。英国政府は、痴呆症の研究に要する予算が倍増し、2015 年までに 6600 万ポンドに達するという見通しを述べている (BBC ニュース、2012 年 3 月 26 日)。

(14) もちろん、社会に新しい課題をつきつけるのは、出生率の変化と、食生活と衛生や医療の条件による平均余命の変化だけではない。移民、戦争、その他の人災、天災も、社会の人口統計的なバランスを変化させる変数である。

(15) 「だから、明日のことまで思い悩むな。明日のことは明日自らが思い悩む。その日の苦労は、その日だけで十分である。」「マタイによる福音書」6 章 34 節。

(16) 「信者たちは皆一つになって、すべての物を共有にし、財産や持ち物を売り、おのおのの必要に応じて、皆がそれを分け合った。」「使徒言行録」2 章 44、45 節。

(17) 「調達 provision」という言葉は、運動のメンバー達が寄附をしてくれそうな相手に対して、自分達はキリスト教の宣教をしているのだと説明することでさまざまな日用品を手に入れる時に用いられる。それにはレストランでの食事、電器製品、家具、ベッドシート、そして時に医学的治療も含まれる。

(18) 終末についての彼らの信仰内容の簡潔な説明が聖書の引用とともにファミリー・インターナショナルの下記のウェブサイトに記載されている。

<http://www.thefamilyinternational.org/en/about/our-beliefs/jesus-second-coming/time-end>

(19) この表は Amsterdam (2010) に記載されている数字から作られている。メンバーが死亡する可能性は考慮されていないが、仮に 2010 年時点で 65 歳以上のメンバーが 2025 年までに全員死亡したとしても、費用はやはり 600 万ドル近くになる。より最近の調査 (Amsterdam, 2012) では次のような数字が出ている。18-19

歳（ここには 16-17 歳の約 50 人も含まれる。16 歳がファミリー・インターナショナルに登録される最低年齢だからである）・230 人、20-29 歳・860 人、30-39 歳・734 人、40-49 歳・459 人、50-59 歳・1256 人、60 歳以上・574 人。

(20) <http://www.paganfed.org/comsrv-hosp.shtml>

(21) <http://www.neopagan.net/Adopt-an-Elder.htm>

(22) <http://www.abhayaratnatrust.org.uk/>

(23) “Making it Happen” in “Senior Cohousing Facilitation / Development.”

<http://www.cohousingblog.com/2012/02/22/making-it-happen-senior-cohousing-facilitation-workshop/>

(24) <http://www.oshonews.com/2011/04/the-last-resort-meditative-hospice/>

(25) <http://directory.ic.org/21689/Rocinante>

(26) しかしながら、アーミッシュもクエーカーも、ベルギー政府のセクト（カルト）に関する報告書に記載されている 180 の宗教のリストに含まれていることを指摘しておいてもよいだろう（Duquesne and Willems, 1997）。

(27) ラウントリーは、カドベリー（Cadbury）、フライ（Fry）などととも、しばしば「クエーカーの資本家」と称される慈善家に数えられる。

(28) <http://www.jrht.org.uk/node/128>

(29) Claire Headley v. Church of Scientology International, et al. United States District Court Central District of California, Case no: CV 09-3987 DSF (FFMx) 4 February 2010.

(30) 集団訴訟の一つの成功例は、高齢の信者によるものではなく、クリシュナ国際意識協会の中で育てられた子供時代に虐待を受けたという若い成人達によるものであった。しかし、この訴訟は、運動を刷新し、同じような虐待を二度と繰り返すまいと決意した信者達の全面的な支援を受けていた（Rochford, 2007）。

(31) 故ハーバート・ローズデイル弁護士は、1988 年から 2004 年に没するまで、アメリカ家族財団（American Family Foundation、現在は国際カルト研究会 International Cultic Studies Association）の理事長で、無料法律相談を提供し、新宗教運動がその会員、脱会者そして一般の人々に害を与えていると信じた数多くの訴訟で原告代理となった。

(32) 次の箇所を参照。“Death, After All” in Shaw (2011, p. 317-328).

(33) 数多くの文化や新宗教運動で、死者との出会いがあると主張されることは珍しくない。死後の世界との接触を信じるのが老後の健康と福祉に寄与すると示唆する研究さえある（Krause and Bastida, 2009）。

(34) ムンバイのバクティヴェーダンタ（Bhaktivedanta）病院はホリスティック・ケアを提供しており、フル機能のスピリチュアルケア科もあり、対象者は信者であるかどうかを問わない。プリンダーバンにはプリンダーバン・ホスピスがある。カルカッタ近郊にはマヤプール・ホスピスが計画中である。

(35) 第二世代の「組合化」の能力を説明する一つの要因は、彼らが水平的関係の中で育ってきた可能性が高いということである。逆に、彼らの親達は、仲間同士の真剣なやりとりを頻繁に阻害する垂直的なコミュニケーションと権威構造に支配されていたのである（Barker, 2005）。

⁽³⁶⁾ INFORM (Information Network Focus on Religious Movements

www.Inform.ac) は、ロンドン・スクール・オブ・エコノミクスに設置された少数派宗教についてのデータを収集しているチャリティ団体であるが、現在イギリスで活動中のものだけに限っても、1000を優に越えるそのような運動についての情報を有している。

継続特集 3.11 後を拓く

3.11 以後の宗教の取組み

川上 直哉¹

筆者は日本基督教団仙台市民教会の牧師であり、キリスト教系支援団体の事務局長である。従って、標題の議論に進みゆくにあたって、筆者には二つの意味で制限がある。筆者はキリスト者であること、また、筆者は現場に立っているということである。

キリスト者である筆者は、宗教全体の動向を客観的に記述するのにふさわしくない。また、支援活動の現場責任を負っている一人として、「3.11 以後の宗教」全体を俯瞰するだけの暇（いとま）がない。

以上の限界性は、筆者の可能性をも示す。筆者の限界故に、取り扱う範囲は限定される。その事は、議論全体を定義づけられたものとするのに有利である。また、「神は細部に宿る」とも聞く。本稿は、キリスト者として現場に関わる者の目に映る現在進行中の「取組み」を示し、以て全体を知る一助となることを目指す。

¹ かわかみなおや：日本基督教団仙台市民教会主任担任教師
仙台キリスト教連合被災支援ネットワーク（東北ヘルプ）事務局長

本稿に先立って、筆者は 2013 年に「災害時における諸宗教間連携を通して見えてきた現状と課題」と題した論文をまとめた⁽¹⁾。この論文においては、震災直後を中心に、宗教が果たした役割とその課題についてまとめた。また 2012 年には「被災地の現実 宗教の立場から」と題して、発災から一年後の視点で見えてきた事柄をまとめた⁽²⁾。本稿においては、これらとの重複をできるだけ避けるためにも、以下のような項目に従って、議論を進めることとする。

序. 「宗教」の定義

1. 宗教者の協働原則と支援機能—三つの輪と五つの働き—

(0) 宗教の領域範囲と支援の機能

(1) 協働の視点としての「X」と、「啓発と広報」

(2) 敬虔への展開と、「追悼と想起」

(3) 共同体への展開と、「集約と分配」

(4) 公共領域への展開

(5) 「アドボカシー」という課題

2. 2013 年以降の課題—孤立と不安—

(1) 津波被災地

(2) 放射能禍

3. 「福島」と「いのち」—宗教の責任看取（アンガージュマン）—

(1) 人間の疎外

(2) 世界から人間が疎外されていることへの応答

(3) 人間同士の疎外という事態への応答

結. 協働から競争へ

序. 「宗教」の定義

まず準備として、宗教という用語をここに定義する。

本稿においては、「宗教」を「religio」の訳語とし、キケロ（Cicero, Marcus Tullius）に従って「re-legere＝再 - 読する／集める⇒再考する、思量する、熟慮する、経文を唱える」と捉え、また同時に、ラクタンティウス（Lactantius, Lucius Caelius Firmianus）に従って「re-ligare＝再 - 縛る⇒再び結びつける（神と人とを）」と捉える。この両者の意味を総合し、「読経・祝詞・黙想等の宗教儀礼を通じて、超越に触れ、人々に共同体を形成させること」を宗教と定義する。

1. 宗教者の協働原則と支援機能

—三つの輪と五つの働き—

2011 年秋のことである。世界宗教者平和会議日本委員会の「特別事業部門（タスクフォース）」メンバー⁽³⁾と、島藺進氏、そして「心の相談室⁽⁴⁾」から室長の岡部健と室長補佐の筆者が、日本基督教団東北教区センター内の一室で会議を行った。その中で、筆者はキリスト教内での協働の状況を図示して語った。会議はその内容を基に討議を行った。そして完成したのが次ページの図 1 である。

図は、三つの円と五つの函からできている。その説明は以下の通りである。

（0）宗教の領域範囲と支援の機能

三つの円は、宗教の領域範囲を示す。「宗教」は「政治」や「経済」と区別される。その境界は必ずしも確然としないものの、便宜上図示することができる程度に、宗教の領域は限界を持つ。その領域限界が、信仰の核心が展開しうる範囲となる。信仰の核心は、「敬虔」「共同体」「公共」の三つの指向性を以て、展開する。

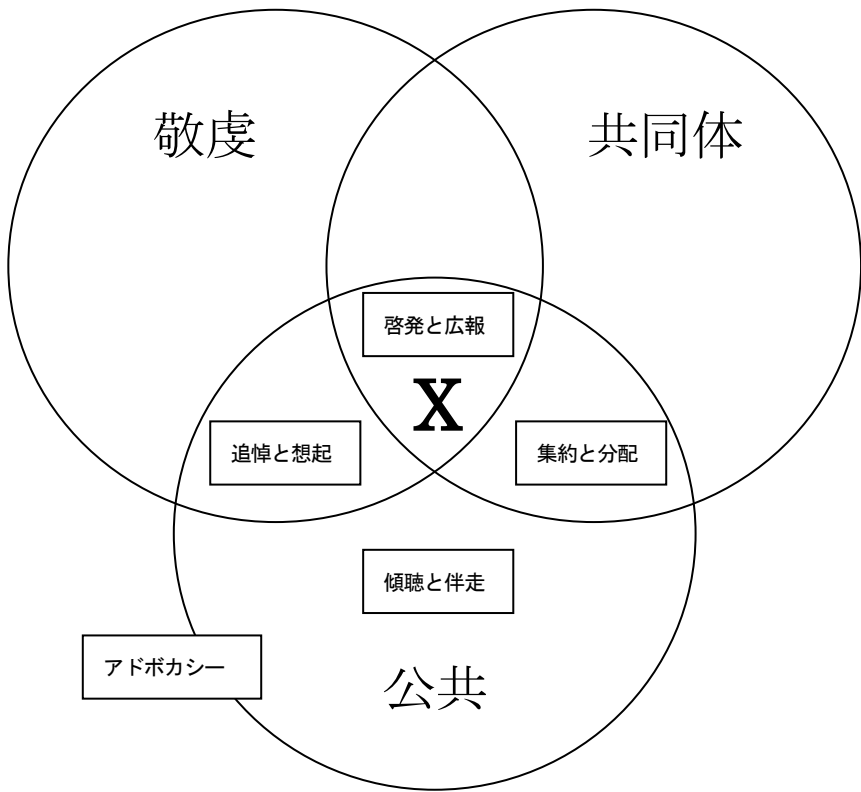


図 1

五つの函は、宗教がもつ支援の機能を示している。それは「啓発と広報」「追悼と想起」「集約と分配」「傾聴と伴走」「アドボカシー」の五つの機能であり、「公共」の指向性を以て展開する宗教の広がる範囲内に成立する機能である。

（１）協働の始点としての「X」と、「啓発と広報」

全て宗教は、「信仰」の核心となるものを、何か有している。それは言語化されることも、されないこともある。その核心を、図においては「X」

と表記している。およそすべての宗教は、この「X」の展開として成立する。

この「X」が、各宗教者の中に、確かにあること。このことが、諸宗教・諸教派・諸宗門の協働を目指す際の出発点となる。逆に言えば、この「X」を互いに確認し合う作業によって、諸宗教者あるいは諸教派の相互理解が模索され得る⁽⁵⁾。ここで重要なのは、この「X」が同一であることを、まったく前提としていない、ということである。ただ、異なる「X」が、同様の真剣さと熱意をもって、その宗教者の中にあることを、確認する。このことが、協働の出発点となる。この出発点において、我々は所謂「多元主義⁽⁶⁾」の立場を採らない。ただ、他者の核心を知り、そこに学ぶ姿勢だけが求められる。あるいは、そこで決定的な断絶に直面するかもしれない。しかしその際にも、その断絶を理解することで、協働の足掛かりを得ようとする。そうした覚悟を以て、他者の宗教的実存を確認し、他者理解を試みる。それが協働の始点となる。その始点に、宗教の支援機能としての「啓発と広報⁽⁷⁾」がある。

この「X」は、人を救うものとして各宗教において理解されている。この「X」を広報することを通して人々を啓発することは、「伝道」あるいは「布教」といった活動と呼ばれる。その活動によって宗教者は人々を救う（と、宗教者は理解する）。ここに、宗教の持つ支援の機能として、「啓発と広報」を取り出すことができる。

宗教の起点・信仰の核心である「X」を起点としたとき、宗教は三つの方向へ展開する⁽⁸⁾。第一は、個人の敬虔（piety）を涵養する方向であり、第二は共同体を形成する方向であり、第三は社会的活動へと進む方向である。この三つの方向に沿って、公共空間における宗教の支援活動も整理した形で立ち現れてくる。

（２）敬虔への展開と、「追悼と想起」

信仰の核心は、敬虔の涵養へと展開され得る。キリスト教であれば、「リバイバル運動」と呼ばれるものが、その典型例となる。敬虔の涵養

においては、個人の内的救済が希求される。その展開の内に、「追悼と想起」と呼ばれる支援活動が位置づけられる。

今般の震災において、最初に宗教者に求められたのは「弔い」であった。その内容は「追悼と想起」として整理される。死者を追慕しつつ悼み、記憶のうちに故人を偲ぶ。「想起（アナムネーシス）」は、キリスト者である筆者にとっては馴染み深いものである。すなわち、西欧の伝統において「想起」はプラトンに遡り⁽⁹⁾、キリスト教におけるミサ・聖餐の中心⁽¹⁰⁾となり、フロイトにおいて弔いの心理学的意味を語る際にも言及されるものとなっている⁽¹¹⁾。

この「追悼と想起」という宗教の支援機能には、「広報と啓発」と異なる一つの特徴がある。それは、状況に合わせた臨機応変性である。すなわち、津波の後、死の現場において、宗教者は自らの教義的枠組みを超えて、悼む人々に寄り添った追悼儀礼を求められるという事例を、我々は多く見た⁽¹²⁾ことである。ここに、宗教の支援活動の一つの祖型がある。即ち、「広報と啓発」という宗教の支援においては、臨機応変がほとんど見られないことによってその支援機能を発揮するのに対し、その他の宗教の支援（「追悼と想起」「集約と分配」「傾聴と伴走」「アドボカシー」）は、臨機応変であることををもって、その支援機能を発揮する。

説明を加える。信仰の核心「X」において、宗教者は譲歩することができない。「X」は宣言され、展開される。愚直に行われるその宣言・展開の中でのみ、聞く人々は啓発され、回心し悟りを得て行く。しかしその展開の先に、臨機応変が求められる。そしてその臨機応変の中にあつて、「X」は不純物を削ぎ落とされ、いよいよ精錬され研ぎ澄まされる⁽¹³⁾。このように、「啓発と広報」という宗教の支援機能と、他の四つの支援機能（「追悼と想起」「集約と分配」「傾聴と伴走」「アドボカシー」）との間には、こうした区別と関係と順序がある。

（3）共同体への展開と、「集約と分配」

信仰の核心「X」を、ある宗教者は、共同体の形成へと展開するかもしれない。揺るがされない一つの「X」を共有することで、人々は纏ま

ることができる。そこに帰属先を見出した人々は、そこに持続可能な共同体を形成しようとする。即ち、宗教には共同体形成の触媒となる役割がある⁽¹⁴⁾。

宗教の共同性に支えられるとき、人々は互いを信頼し合い、物資と情報を分け合うことができる。たとえば 2011 年の震災において、インターネット上には「pray for Japan」の掛け声が響鳴した。このことは情報の共有がなされたことの確認のシグナルとなり、そのことにより被災者は孤立感から守られた。その後、例えば、物資は教会に集まり地域に分配された。地域の人々は教会に警戒心なく物資を取りに行った。これは、長い年月の間「乱暴な」信者獲得活動をせずに、じっと「X」の「啓発と広報」に努めた教会が、結果として信頼を得ていたことを示した出来事であった。

（４）公共領域への展開

「行いのない信仰はむなしく死んだもの⁽¹⁵⁾」と、聖書にある。この言葉の示すところに忠実であろうとする動きは、20 世紀のキリスト教を特徴づけるものとなった⁽¹⁶⁾。

今般の震災下において、公共空間における宗教者の支援活動のために、多くの創意工夫がなされた。火葬場や仮設住宅といった公共の場で支援を行うことは、どのようにして可能となるのか。また、個別の被災者を訪ねるために、個人情報にどうアクセスするのか。今般、宗教者は、こうした課題に対し、果敢に挑戦した。更に宗教者は、それぞれに試行錯誤を重ねたのみならず、現場において、また、適宜開かれる会議において、情報交換を行った。

そうした努力の一例をあげる。

仮設住宅にてカフェを毎週開催している金田諦応師（曹洞宗）は、その支援活動の当初のことを振り返り、こう語る。ある避難所から、医療者が引き上げようとしていた。被災者は必至で引き留めようとしていた。金田師は考えた。医療者は、公共空間においてこれほど求められている。自分たち宗教者はどうであろうか。そして、彼は移動傾聴喫茶「Café de

Monk」を開始した。

Café de Monkは、宗教の公共領域における中心的支援機能を示した。それは、「傾聴と伴走」である。苦しみから発せられる呻き、吐露される嘆きを受け止めること。そして、時間と共に変化する状況に翻弄される被災者各位と、伴走するようにして寄り添い続けること。個別の事案においてカウンセラーとソーシャルワーカーが担う働きの総合あるいは接点としての必要に応える機能を、宗教は持っている。それが「傾聴と伴走」である。それは、「X」が公共領域へ展開した先に確認される支援の機能である。

（５）「アドボカシー」という課題

前述した 2011 年秋の会議において、一つ、位置づけを得られなかった支援機能がある。それは「アドボカシー」である。世界宗教者会議タスクフォースメンバー、島菌進、岡部健、筆者は、「アドボカシー」についてしばらく議論した。しかし結論は出ず、この用語の位置づけは今後の課題として残された。

アドボカシーとは、NGOの「業界用語」である。古語となったadvocacyを蘇生させ、災害や紛争における弱者の権利擁護及びその為の政策提言等の活動を指して用いられることが多い⁽¹⁷⁾。傾聴を行い、被災者の自立への歩みに伴走することがあった場合、行政的・司法的・政治的な課題に直面することがあり得る。その際、「政教分離」の原則を踏まえた上で、しかし、ある立場を選択して支援を行うことが、どのようにしてなし得るのか。あるいは、アドボカシーを行うことによって、ある党派的活動として認知され、その結果、不偏不党の立場での支援が不可能となるのではないか。この問題は、20 世紀のキリスト教神学において、例えば所謂「解放の神学」を巡り、深く悩ませ、厳しい議論を惹起したのである⁽¹⁸⁾。

2012 年 3 月 20 日、東京にて、公共福祉研究センターおよび公共哲学カフェが主催して、「医療・福祉／震災復興から持続可能な福祉社会に向けて宗教は公共的役割を果たせるか？」と題したシンポジウムが開催された⁽¹⁹⁾。筆者は、シンポジストとしてこの会議に出席した。このシンポ

ジウム内では、公立学校公式行事における教師の「君が代」斉唱・伴奏拒否をめぐる問題が提起された。筆者はこの時、宗教の支援機能としてのアドボカシーについて、強く再考を求められた思いがした。

現在、アドボカシーについての検討は焦眉の急となっている。原発爆発事故の影響に悩む被災地の現状が深刻度を増しているからである。その問題意識を抱き、2013年3月1日、「アドボカシー会議」が開始された。これは、仙台キリスト教連合被災支援ネットワーク（東北ヘルプ）⁽²⁰⁾といわきキリスト教連合震災復興ネットワーク（いわきCERSネット）⁽²¹⁾が協働して設立した「食品放射能計測所いのり」⁽²²⁾の運営委員会が主催し、放射能禍に関わる支援活動を展開する医療者・農業者・市民活動家・ジャーナリスト・牧師・僧侶等が集まり情報を共有し具体的対応へ繋ぐ会議を行っている。この会は毎月開かれ、福島第一原子力発電所の最新情報等の共有と検証が行われ、参加者各位の取り組みの支援のために用いられている。

この会議の中で我々が学んだことは、アドボカシーの意味である。**ad-vocate**を原義とするこの語は、原義に寄れば「ある方向へ声を出す」という意味を持つ。即ち、声なき者の声を代弁する支援が**advocacy**となる。そこには当然、「そのようなことができるのか」というポスト植民地主義的な問いが生まれるはずだ⁽²³⁾。即ち、アドボカシーにはいつも、限界性の自覚が伴わなければならない。それは「傾聴と伴走」から派生してのみ、意味を持つ。そしてそこには、あるいは「宗教」の枠組みを超える可能性・危険性があることの自覚が求められるのかもしれない。即ち、絶対真理である「X」の派生として、アドボカシーが行い得るのかどうかについては、常に、批判的な視線を向ける必要があるということ。このことは、留意されなければならない⁽²⁴⁾。

以上、宗教者の協働原則としての「X」の展開と、その展開に位置づけられる五つの支援機能について、支援の現場で整理された事柄を述べた。

2. 2013 年以降の課題 —孤立と不安—

被災地の状況は、刻一刻と変化する。その変化に適応するために、変わらない問題点を見出したい。2012 年初頭、我々はそう願っていた。そして「不安と孤立」というキーワードを得た。この語は、現在（2013 年 10 月）に至るまで、被災地の変化を追跡する際の羅針盤の役割を果たしている。

2011 年の震災による被災地で「不安と孤立」を語る際、津波と原子力発電所爆発事故の二つの被災は、分けて考えなければならなくなる。両方とも、「不安と孤立」をその問題の核心に持つが、その表れ方が、対照的な様相を示しているからである。

（1）津波被災地

津波については、一つの印象深い情景がその「孤立と不安」の様子を良く示している。それは、2013 年 2 月の「臨床宗教師研修」でのことである。

「臨床宗教師研修」とは、前述した「心の相談室」が 2012 年 4 月に立ち上げた「東北大学実践宗教学寄附講座」における主たる事業である⁽²⁵⁾。「チャプレン」の日本語訳として、「臨床宗教師」という語を用い、また、被災地にある諸宗教協働の実績を用いて、この語を「一般名詞（固有名詞でなく）」として普及定着させようという試みである。その特徴は、「現場から、現場へ」となる。その概念図は、図 2 のようなものとなる。

研修では、毎回、「行脚・巡礼」が行われる。被災地を諸宗教者が共に歩きつつ祈る実習である。2013 年 2 月においては、石巻市の海岸傍の高台にある法山寺（曹洞宗）を起点として、海までの行脚・巡礼となった。途中、カーブミラーがある。それは、図 3 の写真の通りであった。ミラーに映るのは、「通常の」日本の家屋である。そこには津波の爪痕は見えない。しかし、ミラーの中に泥の跡が線になって残されている。

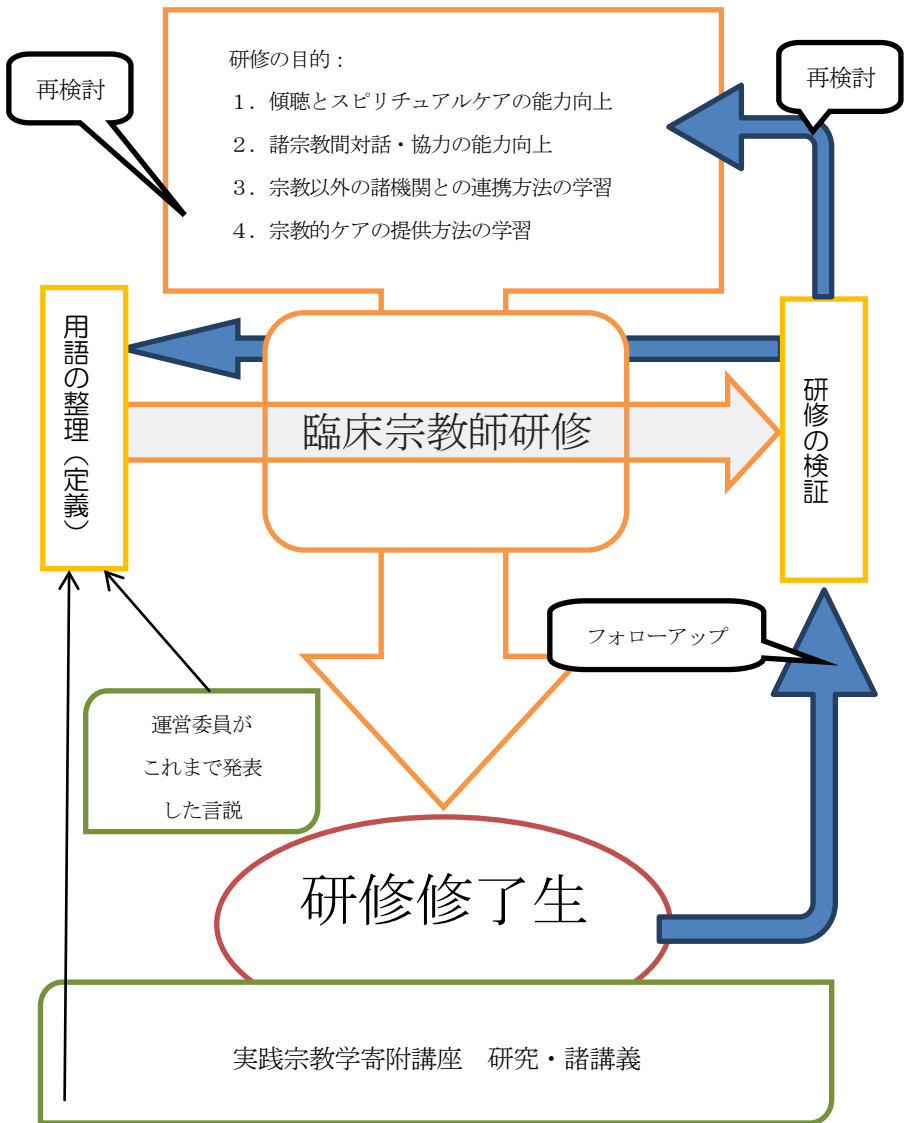


図2 臨床宗教師研修と実践宗教学寄附講座の相関図



図 3

この線は、この高さまで水が来たことを、静かに語っている。そして、その水に流されて、多くの遺体も、流れ着いたことも。そのことは、このミラーと、そしてこの地に住む人々の記憶の中にだけ、鮮明に残されている。一見しただけでは、そのことは、見出されない。

2年が経った津波被災地においては、「孤立」が深刻化している。自立することができる人々は、自立して行く。残される人々は、「風化」の中を生きる。その人数は減って行く。その苦悩は深く沈み、見えなくなる。孤立する人々の胸に、忘れ去られて行く不安が募る。将来への見通しが立たない人々、「自己責任」の声に脅かされる人々。そうした人々の苦悩が、「孤立と不安」という語において示され得る。

(2) 放射能禍

他方で、「孤立と不安」は、放射能禍に脅かされる地域の人々において、まったく対照的な様相を示して現れる。

2012年11月、福島県健康管理調査検討委員会は、26名の小児甲状腺癌を確定し、32名について同病の「疑い」と発表した。そしてそれは「甲状腺がんが原発事故の影響で明らかに増えているわけではない」とされる⁽²⁶⁾。2013年3月末日時点での「震災関連死者数」を岩手・宮城・福島の三県で集計してみると、53%が福島県民となっている（尚、同三県の震災直接の影響による死者行方不明者数を合算した人数の内、福島県民の犠牲者は9パーセントに過ぎない）。これが放射能禍に拠るかどうかは、誰も「分からない」。筆者も、わからない。しかし、こうした事態が、「不安と孤立」を被災者にもたらす。風化と事態の進行は、日に日に、不安感と孤立感を覚える人々の数を増し、顕在化させて行く。この点、津波被災地と放射能禍に脅かされる地域とでは、著しい相違がみられる。

本稿では、以下、主に放射能禍による「孤立と不安」について焦点を絞って議論を進める。それは決して、津波被災地における「孤立と不安」を軽視している故ではない。現在の筆者の限界によるものである⁽²⁷⁾。

3. 「福島」と「いのち」

—宗教の責任看取（アンガージュマン）—

放射能禍について語る際、筆者には限界がある。それは、福島（福島県および福島県民）に関わる事柄に、参照事例は限定される、ということである。

周知のとおり、放射能禍は県境を越えて広がっている。ある市民運動家は、仙台市内でも小児甲状腺異常が複数確認されていると筆者に語った。筆者はそうした広範な領域については何も知らない。

ただ、筆者は、今夏より、キリスト教徒・イスラム教徒・仏教者によ

って構成される「臨床宗教師」のチームを編成し、いわき市にて毎月母親たちと面談し（「親子短期保養支援」、避難を強制された 8 町村の仮設住宅責任者あるいは行政担当者を毎週訪問し（「訪問傾聴支援」、放射能禍に関わる支援者と毎月一度集まって情報交換を行う会議（「アドボカシー会議」）を行ってきた。また、2013 年 8 月 17 日には布施雅彦・福島工業専門学校准教授と共に福島第一原子力発電所傍を巡る調査を行った⁽²⁸⁾。その行程は、以下のようにまとめられる。

- 7 月 9 日 二本松市内仮設役場へ、浪江町副町長・生活科課長・自治会長を訪問
 - 7 月 27 日 川内村内(原発事故現場30 キロ圏) 仮設住宅で、コンサートとサロンを開催
 - 8 月 1 日 大熊町民 T さん訪問(いわき市内)
 - 8 月 17 日 原発事故現場付近の現状調査
 - 8 月 21 日 郡山市内川内村住民仮設住宅 3 か所の自治会を訪問
 - 9 月 6 日 楢葉町役場(いわき市内)
 - 9 月 27 日 双葉町役場(郡山市内)
 - 10 月 6 日 南相馬市小高区住民仮設住宅(相馬市内)
- ※並行して、親子短期保養のために、いわき市内 25 世帯に 35 回面談。

本項においては、この経験から語られ得る放射能禍を「人間の疎外あるいは排除」として捉え、その事態への宗教者の責任看取（アンガージュマン⁽²⁹⁾）の可能性を考察したい。

（１）人間の疎外

放射能禍にある地域に特徴的なことは、「人間の疎外」ということである。人間は、放射能禍において、世界から疎外され、人間同士によって疎外される。

強制避難地域に特徴的なことは、自然の豊かさである。花は無数に咲

き乱れ、草木は生い茂って民家を覆い、蟬の声は激しく鳴り響き、イノブタや雉の親子が車道を闊歩する。植物学者ならざる筆者の目には、特別な「奇形」も見当たらず、ガイガーカウンターの数値を見なければ、そこが「立ち入り禁止」である理由が見当たらない。それが、強制避難地域である。そして、ただ、人だけがいらない。頻発する盗難と、チェルノブイリの際に起こった火災を防ぐために、警察車両が多くみられるのみ。人間だけが排除されているかのようなのである。

原発事故現場周囲 20km あたりにあった「人間の疎外」は、仮設住宅の中でも、同様に見出されるものであった。それは、ある特定の集団が別の集団を（あるいは互いに）疎外し合っている、という分断の様子であった。

村長による「帰村宣言」が出された川内村の住民のほとんどは、東京電力株式会社からの「精神的賠償」を打ち切られている。その額は、一人当たり月額 10 万円である。ある仮設住宅団地には、その川内村の人々共に、現在も尚「精神的賠償」を受けている人々が住んでいる。賠償を受ける人々は、外出するのにタクシーを使う。賠償を受けられない人々は、徒歩か乗合の自家用車となる。賠償を受けている人々は、「帰村できるのになぜここにいるか」と、川内村の人々に問う。そして、その仮設住宅団地が置かれている自治体では、その負担に住民からの怨嗟の声が上がりだしている。

起こっているのは、集団による集団の（あるいは集団同士の）疎外だけではない。家族の中で、あるいは個人の中で、疎外が起こり続けている。

大熊町を「障碍児教育の行き届いた町」にするべく 20 年の活動続け、その実りを見て満足していた初老の男性 T さんは、二度とその町が元に戻らないことを思い、心を深く病んでしまった。子どもたちの健康被害を案ずる母親と日々の仕事に追われる父親との間で、生活を巡る諍いが絶えない。母親は 10 年以上先を見ているが、父親は今日・明日を案じている。夫婦で同じ世界を生きながら、夫婦で同じ世界を見ることができない。

世界から人間そのものが疎外されているということ。そして、人間同士が疎外し合っているということ。その二つの疎外が、ひたすらに孤立を生み出している。この現実には、宗教はどう応答する（責任看取する）ことができるのだろうか。

（２）世界から人間が疎外されていることへの応答

—いのち（命／生命）と宗教間対話—

強制避難地域の一つに、双葉町がある。今や人の気配を失ったこの町の中心部には、「放射能 正しい理解で 豊かな暮らし」と書かれた大きなゲートがある。筆者は双葉町役場の現場責任者に訊ねた。「豊かでしたか？」と。責任者は苦笑いして答えた。「豊かになりたかったのです」。

双葉町は、激しい混乱の中で原発を誘致してみたものの、実際には、隣接する浪江町に人口も産業も後れを取り続けた。その劣勢を挽回するべく、民心を一つにするために、大きなプラカードを掲げた。「豊かになりたい」との願いを込めて。しかし、公共事業で建った鉄筋コンクリート建造物の維持費が町の財政を圧迫し始めていた。そしてその町に、今は、誰も住むことができない。

「豊かさ」とは何であるか——原発爆発事故の結果生まれた世界からの人間の排除・阻害という事態を前に、我々は今、深く問われている。この問に、誰が答えられるのだろうか。哲学と宗教が、その責任を負っているはずではないか。たとえばキリスト教では、それにどう答えるのだろうか。

「全世界を得ても、自らの命を失えば、益は無い」と、新約聖書にある⁽³⁰⁾。所有の概念をここで再考する。「全世界を得る」とある。ルソーが指摘している通り、とりわけ、不動産の取得は、人間固有の不平等の根源であった⁽³¹⁾。上記新約聖書章句で「益」と訳された語 (ὠφελεῖ) は、「増産」という語 (ὄφελος) に由来している。増産によって所有権を確認する徴とすることは、ロックによって明快に定義された近代的概念である⁽³²⁾。ここで、命 (ψυχήν) の有無が、豊かさを巡る議論の要点とな

る。

「命」という語に「ゾーエー（永遠の生命）」と「ビオス（生物的生命）」の二つの可能性があることを指摘して、古代ギリシャ・ローマの知見から現代のニヒリズムを見通した知見があった⁽³³⁾。上記新約聖書章句においては、更に「プシュケー（ $\psi\upsilon\chi\eta$ ）」という語が見出される。現代的虚無の具体的現れのような「人間の疎外」を前にして、我々はこれらの語を重ねて考えてみるよう促される。

すると、もう一つの新約聖書の章句が思い出される。「誰でも、自分の命（ $\psi\upsilon\chi\eta$ =プシュケー）を愛する者は自分の命を失うが、この世界で自分の命を憎む者は、永遠の命（ $\zeta\omega\eta$ =ゾーエー）を得る⁽³⁴⁾」である。

草木昆虫の生物的生命は、原発爆発事故被災を経ても尚、その生と死を繰り返していた。そこには確かに「ゾーエー」と呼ばれるべき「生命」の循環が残されていた。ただ、人間だけが、その「生命＝ゾーエー」から排除・疎外されている。なぜか。「命＝プシュケー」を「愛する」ことに原因があると、聖書は語る。「愛する」とは何か。それは「 $\phi\iota\lambda\omega$ 」と記された語の訳語である。これは「尊敬すべきものを、全てを賭けて、守ろうとする愛」を意味する語である⁽³⁵⁾。アリストテレスの定義に従うなら、「命＝プシュケー」とは「栄養摂取・感覚・思惟・運動」の能力の原理となる⁽³⁶⁾。すると“「思惟」の次元での「命＝プシュケー」を愛した結果、草木昆虫と共に与るべき「生命＝ゾーエー」から人間の「命」が疎外され、結果、あらゆる所有が「益なし」となっている”とも、考えられる。

勿論ここで、我々の考察はキリスト教内の論争に行き当たる。そもそも、上記のようなギリシャ・ローマの古典を用いて行う聖書解釈に「正統」な位置づけがあるかどうか。それは、キリスト教内部の議論（神学）となるだろう。大切なことは、そうした神学的・教学的「冒険」に挑戦してでも、問いに答える責任が、宗教者にあるということだと思う。その責任看取（アンガージュマン）の過程に、諸宗教間の対話も位置づけられることだろう。そうした「宗教間対話」が、今、求められているのではないだろうか。

以上、「世界から疎外されている人間」という事態に向き合う責任を看守すべく宗教間対話へ進む道筋を示した。

（３）人間同士の疎外という事態への応答

—限界性と可能性、密着と直結、不安と恐怖—

人間同士の疎外という事態に対して、宗教はどんな責任を果たし得るか。我々はここで、教団の「限界性と可能性」、宗教の「密着と直結」、それらによる被害者の「不安と恐怖」の峻別、ということ語り得る。

宗教において、多くの支援活動は、自発的なもの（ボランティア）として始まる。それは即応性に富み、臨機応変に対応する⁽³⁷⁾。しかしそこには、一つの限界性がある。それは、持続性に欠けるということである。2013年現在、津波被災の苦しみは、まだ終わらない。放射能禍は、まだその全貌も見えていない⁽³⁸⁾。しかし、その2013年に、例えば台風被災が相次ぐと、自発的援助の思いは他へと向かって行く。

宗教において、教会・寺院・教団は、しばしば「動きが遅い」と批判される。しかし、それらは持続性に富み、忘れられてしまったような苦しみへの連帯を維持する可能性を帯びている。たとえば日本キリスト教協議会は、2013年のクリスマスに「スマトラ島大震災被災者緊急支援募金」の呼びかけを行った。それは従前からの計画通りの支援要請であった。今年のスマトラにも、地震被害に苦しむ人は、フィリピンの台風被害と同様、存在する。痛みは、双方の一人一人において、等しい。そのことを忘れてはならないのだが、人間は忘却しやすい動物である。そこで、寺院・教会・教団などの制度・組織が活用される必要が生じる、ということになる。

ボランティアと制度・組織は、それぞれに限界性と、その限界性ゆえの可能性を有している。この二つはそれぞれの限界性を互いの可能性によって補い、有機的に連結することができる。この二つが連結する時、宗教には一つの強みが生まれる。それは、「密着と直結」である。

宗教の一つの強みは、「密着と直結」にある。宗教は、宗教者各位の内

面から湧き上がる思いによって、その信徒・門徒の内面にまで入り込むほど、一人一人の魂⁽³⁹⁾に密着している。そうした密着が許されている故にこそ、宗教者は法的に守秘義務を課せられている⁽⁴⁰⁾。他方で、宗教は、制度・組織を用いて、その宗教者各位のコンセンサスを模索して行く。その模索は、時に、他の宗教者（同宗門であれ異教徒であれ）とすら接続して行く程の広がりを持つ。ここに、個別の魂への「密着」と、遠隔の人々との「直結」という強みとして、宗教の公共的役割を生み出す可能性となる。今般の震災においても、あらゆる宗教者は、一人一人の魂の看取りに奔走しつつ、遠隔あるいは他宗教者との連絡を取り、眼前の支援活動を他の活動との連帯の中に組み込んで行った⁽⁴¹⁾。

そもそも、支援というものは、物資・人材・情報を問わず、他の地域・他者からもたらされ、且つ、必要としている人々のニーズに適合する時、意味を持つ。本来、近代以降の「国民国家」的に構成される社会において、国家および地方自治体が、住民と「密着」し遠隔地と「直結」するための機能を担保しているはずであった。しかし、地方においては広域合併が進み、国家は「地方分権」を（形の上とはいえ）進めている現状において、支援物資は必要なところへ届かない、という事例が頻発した。そうした中で、宗教の役割は大きいものとなった。

この「密着と直結」という宗教の強みは、とりわけ、放射能禍において、大きな意味を持つ。

先述した「アドボカシー会議」において、筆者は、福島を訪問する中で見出した知見として、「放射能とは“放射線”と“不安”を放射・拡散する力である」という定義を提示した。この定義についての議論において、「不安と恐怖の峻別」という課題が、心理学的知見から定義され、確認された⁽⁴²⁾。「原因が不明のままに生じる情緒的不安定」を「不安」と定義し、「原因が特定された情緒的不安定」を「恐怖」と定義する。放射能禍については、原因不明であることがもたらす不安が大きい。そこに情報が挿入されることで、いくつかの情緒的不安定についての原因が特定され、結果、不安と恐怖が峻別される。「不安」から選別された「恐怖」については原因が判明しているのだから、各科に分化した学問（科学）

によってその解決方法が理性的に模索されるべきものとなる。そして、なお残る「不安」がある。たとえば人生の意味や価値を巡る疑念は、明日への不安を呼び起こし、別の価値観や意味を見出す人とのあいだに断絶を生み出す。

宗教は、おそらく哲学と共に、「恐怖」と区別された「不安」の問題に焦点を絞って支援を行う際、人間同士の疎外し合う状況を克服する努めに着手する。そのためには、「不安と恐怖の峻別」がなされなければならない。そのためには、情報が公開されなければならない。しかし、現状において、残念ながら、政府及び東京電力による情報公開には多くの疑問符がつけられている。筆者はその疑問符が正しいのかどうかを知らない。しかし、「密着と直結」という宗教の強みは、この疑問符を乗り越えて、世界に流通している情報を被災者に届け、被災者の個別の状況を世界に届ける可能性を秘めている。そこに、我々は原発爆発事故下における宗教者の公共的責任を見出すことができると思う。

結．協働から競争へ

以上をまとめると、以下のようなになるだろう。

- (1) 宗教は絶対的な「X」の展開として五つの支援機能を持つ。
- (2) 支援機能のうち、「アドボカシー」に関しては、常に検討を要する。
- (3) 放射能禍における「不安と孤独」に対応して、宗教は教学的・神学的冒険を試みてでも、応答する責任を負っている。
- (4) 放射能禍に脅かされる人々のために、宗教は、「密着と直結」という宗教の可能性を展開し、「恐怖とは区別される不安」に対応する責任を負う。

以上を具体的に展開するためには、何が必要であろうか。筆者は、ここ

で改めて、「教会」や「寺院」あるいは「教団」といった制度が活用されるべきことを強調して結論としたい。

既述した通り、寺院・教会・教団といった集団は、常に「動きが遅い」。多くのコンセンサスを必要とする以上、それは必然的な「遅さ」となる。それは一つの限界性である。しかし、その限界性こそその可能性もある。それは、熟議の可能性である。

とりわけ、アドボカシー活動においては、熟議こそ貴重なものとなる。熟議の中で、その宗教において必要不可欠な事柄は何であるか、また、その宗教の中で各自の裁量にゆだねられるべきものは何であるかが、選別されることになる。

実際、諸宗教において、そうした熟議の試みは進められ、その成果は声明として発表されている。キリスト教と諸宗教とで出された声明に分けて、それらを列挙するならば、以下のようになる⁽⁴³⁾。

a. 我が国の原子力行政を憂慮し「無核・無兵」社会を目指すことを求める声明

(2008 年 11 月 14 日 日本バプテスト連盟第 54 回定期総会)

b. 福島原発震災の今を生きる私たちの声明

(2011 年 11 月 11 日 日本バプテスト連盟第 57 回定期総会)

c. 2011 年 平和メッセージ

(2011 年 平和聖日 日本基督教団 総会議長 石橋秀雄 在日大韓基督教会総会長 崔栄信)

d. いますぐ原発の廃止を一福島第 1 原発事故という悲劇的な災害を前にして—

(2011 年 11 月 8 日 仙台にて 日本カトリック司教団)

e. 福島第一原子力発電所事故に関する議長声明

(2012 年 3 月 27 日 日本基督教団 総会議長 石橋秀雄)

f. 日本基督教団議長声明に対する台湾基督長老教会の応答

(2013 年 3 月 11 日 台湾基督長老教会総会 議長 布興大立 総幹事)

張徳謙)

g. 原発のない世界を求めて—原子力発電に対する日本聖公会の立場—

(2012年5月23日 日本聖公会第59(定期)総会)

h. 2012年 平和メッセージ

(2012年平和聖日 日本基督教団 総会議長 石橋秀雄 在日大韓基督教
会総会長 金武士)

i. 2013年 平和メッセージ

(2013年平和聖日 日本基督教団 総会議長 石橋秀雄 在日大韓基督教
会総会長 金武士)

α. 「宗教者九条の和」輝かせたい憲法第九条

—第8回シンポジウムと平和巡礼 in 仙台— アピール

(2012年9月29日 「宗教者九条の和」輝かせたい憲法第九条 第8
回シンポジウムと平和巡礼 in 仙台 参加者一同)

β. 宗教者は原子力発電所の廃止を求めます

(2012年7月14日 宗教者51氏)

γ. NO! 原子力: 福島からの信仰宣言 2012

(2012年12月7日 原子力に関する宗教者国際会議参加者一同)

これらは、諸宗教間・諸教派間の対話の可能性をも示すものでもある。
たとえば、上記α・β・γは諸宗教の対話の成果である。またキリスト
教の枠内でも、cを元にeが作られ、そしてfが発表されたことは、そ
の内容を見てみれば明らかである。近年の東アジア情勢を考えると、
日本・韓国・台湾のキリスト者の間で着実な合意を得つつ発展的対話が
積み上げられた成果には、歴史的意義があるものと思われる。

上記の声明を分析し、放射能禍を前にして、キリスト教の立場から私
見を述べるならば、以下のようなになるだろう。

- (1) 確認：放射能禍に怯える人々と聖書の神は常に共にいる。この
ことを教会は確認しなければならない。

- (2) 宣言：放射能禍への不安を呼び起こすような現状は、聖書の神の御旨に適わない。このことを、教会は宣言しなければならない。
- (3) 勧告：放射能禍の問題を改善するよう、全ての機関に、教会は神の名の下に勧告しなければならない。
- (4) 奨励：放射能禍の問題に取り組むすべての人に、教会は、神が新たに世界を復活させるという神話的言説を以て、奨励しなければならない。

以上は、キリスト教側からの言明である。ここでおそらく、諸宗教は一つの競争に入る。どの神話的表象が、もっとも適切に痛む人々を支え、支援する人々を励ますのか。「3.11 以後の宗教」の取り組みは、奇跡的に（膨大な犠牲を経て）与えられた協働の実績を基礎に、ある種の競争——救う力を示しあう競争——へと進む。このことを望見し、現状報告の結びとしたい。

注

① 『宗教法』32号、2013年、宗教学学会。

② 『震災学』創刊号、2012年、東北学院大学。

③ <http://p.tl/eSUw>

④ 2011年4月に、宮城県宗教学法人連絡協議会が仙台仏教会および仙台キリスト教連合と共に設立した団体。震災のために弔われずに火葬されるご遺体とその遺族へ、カウンセラー・医療者・ソーシャルワーカーの協力を得つつ、スピリチュアル・ケアを行うこと目指して設立された。同年5月より、医療者である岡部健を責任者とし、宮城県宗教学法人連絡協議会や世界宗教者平和会議日本委員会等からの後援を得た形で独立。その詳細は、前掲注1および2の資料を参照のこと。

⑤ こうした模索の試みは、既に、世界のキリスト者の一致を目指す取り組みの中で採用されている。筆者はその報告を、2011年に品川謙一師（日本福音同盟総主事）から直接伺った。

⑥ ジョン・ヒックに代表される pluralism。この訳語として「多元」の語を用いるのは不適切であるとし、「宗教複数主義」の訳語を提唱している佐藤研（『禅キリスト教の誕生』2013年、岩波書店）の主張は、傾聴すべきものと思われる。

⑦ 「啓発と広報」を「布教」「伝道」等の用語に代替して用いることは不適切ではないかという指摘を、筆者は受けている。尚用語に検討が必要であることを自覚する。

(8) これは、日本基督教団をはじめとするキリスト教諸派の動向を歴史的に観察して得た筆者の理解である。

(9) 特に『パイドロス』は、神話を用いた想起を語っている点で、注目に値する。

(10) ὡσαύτως καὶ τὸ ποτήριον μετὰ τὸ δεῖπνῆσαι, λέγων Τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐστὶν ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι· τοῦτο ποιεῖτε, ὡσάκις ἐὰν πίνητε, εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν. (「第一コリント」11章25節、下線は筆者による。)

(11) 佐藤研『悲劇と福音』2001年、清水書院。

(12) このことに関する印象的な報告は、2011年5月7日に東北大学にて行われた「心の相談室設立記念講演会：祈りの心—東日本大震災に宗教はどう向きあうか—」における鍋島直樹と高木慶子の講演に共通していた。<http://p.tl/BIEu> また <http://p.tl/Y0Gc> を参照。

(13) この理解は、20世紀初頭の英国神学から得ている。P. T. Forsyth, “*Theology in Church and State*,” London: Hodder and Stoughton, 1915.

(14) このことに関する具体例は枚挙にいとまがない。最近の聞き取りによると、花巻市内にある延妙寺は1000年の歴史を持ち、檀家と共に3度場所を移動した。これは、共同体形成において、宗教が欠くべからざる役割を負っていることの証左であり、また同時に、「高台移転」等の議論において寺社仏閣の取り扱いが議論されない現状の問題性を浮き彫りにする事実であると思う。

(15) 「ヤコブの手紙」2章17節。

(16) 南米に始まる所謂「解放の神学」の系譜は、その理論的展開と実践的展開を一つにした成果である。

(17) 看護領域においても、近年この語が用いられている。看護領域内でのアドボカシーの語についての研究は、竹村節子「看護におけるアドボカシー：文献レビュー」『人間看護学研究』4号、2006年、滋賀県立大学、を参照。

(18) 最近の例としては、世界教会協議会第十回総会（釜山大会）において、朝鮮半島の平和を求める声明文が採択されたが、その声明文に経済制裁を解除すべきとの文言が入っていることに対し、韓国準備委員会会長・ギムサムファン師が、賛成できない旨の意見を公的に表明して波紋を呼んだ。<http://p.tl/Sj fz> を参照。

(19) 『クリスチャン新聞』2012年4月9日付記事 (<http://p.tl/O9e>) を参照。

(20) toughokuhelp.com

(21) <http://ameblo.jp/iwakicersnet/>

(22) <http://www.foodbq.com/>

(23) G・C・スピヴァク『サバルタンは語ることができるか』上村忠男訳、1998年、みすず書房、等を参照。

(24) この点について優れた視野を提供するものとして、椎名麟三「半端者の反抗」『日本短篇文学全集』第21巻、1968年、筑摩書房、を参照。

(25) <http://p.tl/zKNx> を参照。

(26) <http://p.tl/jPNU> を参照。

(27) 尚、本稿執筆中に、筆者は日本宗教連盟より2013年12月13日に行われるセミナー「震災復興と宗教」において、パネリストを務めるべく準備を始めた。

現在、このシンポジウムのために、主に仏教者から聞き取りを行い、津波被災地での課題について、アドボカシーに接続するべき取り組みを行っている。その成果は別途報告されることだろう。

(28) この調査の映像記録は、<http://p.tl/GKOf> に動画ファイルとして残されている。この日、最も空間線量が高い場所では、70 μ Sv毎時を超えた。

(29) この言葉遣いは、“サルトルが「アルジェの戦いにアンガージュマンした」(Jean-Paul Sartre. *Situations*, III, V, Gallimard, 1964) と言った時、「サルトルは文学者としての職能者として戦いに参与した」ということで、初めてこの意味を成す。”と語った似田貝香門氏(東京大学名誉教授)の言葉に学んで用いている。

(30) 「マルコによる福音書」8章36節。τι γὰρ ὀφελεῖ ἄνθρωπον κερδοῦσαι τὸν κόσμον ὅλον καὶ ζημιωθῆναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ;

(31) ジャン・ジャック・ルソー『人間不平等起源論』小林善彦・井上幸治訳、中央公論新社、2005年。

(32) ジョン・ロック『統治論』宮田透訳、中央公論新社、2007年。

(33) ハンス・ヨナス『グノーシスの宗教』秋山さと子・入江良平訳、人文書院、1986年。

(34) 「ヨハネによる福音書」12章25節。

(35) キケロ『友情論』水谷九郎・呉茂一訳、岩波文庫、1954年。

(36) アリストテレス『心とは何か』桑子敏雄訳、講談社学術文庫、1999年。

(37) 日本の宗教史において、宗教者が自発的に支援活動に入った事例は、既に伊勢湾台風の中に見出されることを示す資料として、名古屋大学文学部社会学研究室 編『伊勢湾台風への組織対応』名古屋大学文学部社会学研究室社会調査報告書9巻、伊勢湾台風調査報告書2、2012年。

(38) 「平成26年度」から、やっと、甲状腺異常についての「本格調査」が始まるのが、福島県の現状である(<http://p.tl/S5Do>)。福島県以外においては、その公的・組織的な調査の取り組みは、まだ始まっているとは思えない。

(39) 筆者は、この「魂」という語を、前述の「プシュケー」と同義として用いている。更に付言すれば、それは「命」と「生活」の両者を包含する life に相当し、「霊あるいは気=πνεῦμα=プネウマ」と「肉=σάρξ=サルクス」との総合体としての soul に相当し、動的平衡を示す「身体=σῶμα=ソーマ」を破壊しても(たとえば原爆や原発事故によって!)尚遺される「心の座(“後悔”等を行う場)」として、用いている。

(40) 刑法134条。

(41) 筆者は、釜山で行われた世界教会協議会第10回総会でこのことを体験した。この総会では、世界140の国と地域から349のキリスト教の教派・教団が集まり、喫緊の課題についての報告と討議を行った。福島の実状を訴える筆者の活動は、その課題の共通性において、南太平洋の被曝(原子爆実験による)と連携し、また、地理的共通性において、済州島をはじめとする基地の問題と連携することになった。

(42) この知見は、秋山胖氏（元文教大学教授）による。

(43) これらはそれぞれ、ホームページにて公表されている。その一つ一つの内容を比較分析することは、喫緊の重要な課題である。

復興の困難さと神社神道

黒崎 浩行¹

被災地の復興への寄与ではなく、復興の困難さに地域・自然とともに直面しつつ、復興とは何かという問い直しのなかにあるものとして、神社復旧支援活動、祭りと民俗芸能の復活、祈りの支援の動きをとらえ、考察する。

¹ くろさきひろゆき：國學院大學神道文化学部・准教授

はじめに

平成 25 年（2013）8 月 11 日、福島県南相馬市小高区の日鷲神社で、夏祭りが開催された。小山の上に立つ社殿は無事だが、周辺の低地は津波の被害を受けている。福島第一原発から 20 キロ圏内にある鎮座地の周辺は、平成 24 年 4 月の避難区域再編により「避難指示解除準備区域」とされた。昼間の立ち入りができるようになったが、夜間の寝泊まりはできず、インフラの復旧、家屋の修繕、除染などがままならない状況が続いている。そのようななかで、あちこちに避難している氏子たちが再び神社に集まり、歌や演奏、盆踊りを楽しみ、参道にろうそくの火を灯した。その様子は、英語字幕つきでYouTubeにアップされている^①。

東日本大震災の発生から 2 年が経った平成 25 年 4 月に、筆者は稲場圭信氏との共編著で『震災復興と宗教』（叢書 宗教とソーシャル・キャピタル 4、明石書店）を上梓した。「神社神道の活動」と題した第 2 章で、神社の被災状況、避難所となった神社、神社神職による救援・支援活動、祭りなどを通じたコミュニティ再生について記した。東日本大震災において、多くの宗教者が被災地に駆けつけ、さまざまな支援活動を行ってきた。神社、神職の活動もそのなかに含まれることを伝えようとしたものである。

そのなかで考えるべきことはたくさんあったが、とりわけ重要だと思いつつも積み残した課題がある。それは、震災からの復興とは何か、ということであり、それに神社神道はどのように応えるのか、ということである。

平成 24 年 7 月、復興庁は「福島復興再生基本方針」を閣議決定したが、それに先立ってパブリックコメントを募集した。日本宗教連盟と全日本仏教会が、宗教文化の項目を加えることを求めたところ、復興庁は、憲法 20 条の規定を踏まえて慎重な対応が必要とし、地域の文化、観光等の観点から結果的に復旧、復興の対象となることもあったと答えた。こ

の回答に対して両団体は抗議し、あらためて回答を求めたところ、宗教界による宗派を超えた支援活動への感謝と、被災者の心の復興のため、地域の伝統や文化、コミュニティの再生等の面からも判断されるとする旨の回答が引き出された⁽²⁾。

しかし、これで問題が解決したと言えるのだろうか。私たちが直面しているのはもっと複雑な事態である。子ども・被災者支援法が成立したにもかかわらず、基本方針の策定が遅れ、早期帰還以外の選択肢が狭められていること、住民の合意形成が十分になされないまま進められようとしている巨大防潮堤の建設、「創造的復興」の名のもとで行われる惨事便乗型の復興事業とそれによる地元住民の生業の破壊、止まらない人口流出といった高年齢化、などである。これらの、それ自体多くの複雑な問題を抱えている「復興」に対して、宗教はどう向き合うのか、ということこそ、本当に無視しえない課題のはずである。

言い換えれば、ある決まった復興計画に宗教がどれだけ寄与、貢献するか、という視点を離れて、復興のあり方そのものに宗教はどのように関与するのか、ということが本当の問題であろう。

本稿では、筆者が宗教学者であると同時に神道系大学の教員として、学生たちとともに支援に関わる可能性を探りつつ訪ねたいいくつかの事例に触れながら、復興をめぐる複雑で困難な様相とそれへの神社神道の関わりを検討していきたい。当然ながら、このような作業は筆者一人の手には余るものなので、より網羅的な共同の取り組みをあわせて紹介しつつ、さらなる探究への協力を呼びかけたい。

神社復旧支援活動

福島県浜通り地方は、地震・津波による被害に加え、原発事故により多くの住民が避難し、また農業、漁業など第一次産業をはじめとする生業の再開が困難な状況が続いている。そのなかで南相馬市は、沿岸から約 4km にわたって平地に津波が到達し、住宅の全壊が 5,785 棟、半壊

が2,487棟、一部損壊6,172棟、床上浸水999棟の被害を受け、農地が壊滅、塩害を受けた。死者は1,067人、その内訳は直接死525人、関連死431人、死亡届が出ている等111人と発表されている。また、原発から20キロ圏外の鹿島区・原町区と、平成24年4月の避難区域再編により「避難指示解除準備区域」となった小高区の大半、さらに空間放射線量が高いため「帰還困難区域」・「居住制限区域」に指定されている山間部とで、住民の避難・帰還や生活・事業の再開のめどなど、さまざまな点で様相が異なっている。

仮設住宅の多くは鹿島区に建設されており、地震・津波、原発事故による避難者が入居している。だが、市外に避難している市民は14,839人（平成25年12月5日現在）にのぼり（うち県外は8,915人）、また震災以降に転出の手続きをとった人も7,119人にのぼっていて、南相馬市全体では震災以前の人口71,561人から51,485人へと、大きく減少しているのが現状である。

南相馬市では神社も大きな被害を受けた。三陸沿岸では、神社が津波浸水域ギリギリの高台に立地していて、多くの住民がそこへ避難して助かったことが知られている。しかし、南相馬市鹿島区では、他の地域に比べて多い割合で神社が流失したという指摘がある（高世・吉田・熊谷『神社は警告する』）。鹿島区の沿岸・平地では、真野川を津波が遡上して広範囲にわたって浸水したが、その河口の漁港内にあった烏崎津神社、浮洲神社、対岸の川口神社はいずれも全壊、流失してしまった。原町区の新田川河口付近とその南の萱浜地区も、ほとんどの家屋が津波に流され、多くの犠牲者を出した。流失を免れた神社もあった（照崎神社、北萱浜・稻荷神社）が、流失した神社もある（下渋佐・八坂神社、萱浜・綿津見神社）。

倒壊、流失した神社の復旧支援を、東京都台東区・下谷神社の阿部明徳宮司をはじめとする神職有志、また神道青年全国協議会や福島県はじめ各都道府県の神道青年会が精力的に行っている。境内の瓦礫を撤去し、倒れた鳥居、灯籠、狛犬などを参道から撤去して保全し、仮社殿や賽銭箱を設置して、だれもがそこを神域とわかり参拝できるようにしている。

この活動は、原発事故の避難区域である小高区や双葉郡内でも始められている。平成 25 年 3 月 18 日から 20 日かけ、兵庫県神道青年会の会員 13 名が、福島県神道青年会の会員 11 名とともに、小高区の諏訪神社、巖島神社、飯崎稲荷神社の清掃奉仕をした。7 月 4 日には阿部宮司らと福島県神道青年会の会員が、浪江町の若野神社で水抜き工事作業、双葉町の八幡神社で小社殿の設置作業を行った。8 月 19・20 日には、大阪府神道青年会の会員と福島県神道青年会の会員が、小高区の貴布根神社で、倒壊した拝殿の解体と瓦礫撤去、文化財の救出作業を、福島県教育委員会、南相馬市教育委員会の関係者と協力して行った。

阿部宮司らは、平成 25 年夏から新たに、被災した神社への鳥居の設置を各地で進めている。原町区の赤鷲神社と鹿島区の鳥崎津神社には、9 月 12・13 日に小社殿と鳥居が設置された。鳥居の素材は塩化ビニールで、石目調や木目調、朱色のシールを神社によって使い分けて覆っている。津神社には石目調の鳥居が設置された。そのときの氏子や福島県神道青年会会員らとの共同作業の様子が、南相馬市によって映像記録され、「南相馬 被災地の神社 心の依代（よりしろ）の復活」と題して YouTube にアップされている。

筆者は、熊本県からの神社復旧支援活動に、学生とともに同行、参加させていただいた。これは、平成 24 年 2 月に鹿島区の山田神社に仮社殿・鳥居を寄贈した（後述）のに続く 2 回目の活動で、平成 25 年 8 月 20 日に行われた。

この活動は、熊本県天草郡苓北町に鎮座する志岐八幡宮の宮崎國忠宮司が、震災発生後間もなく、数ヶ月にわたって南相馬市で一般の人々にまじってボランティア活動をしたことに端を発している。宮崎氏は、福島県立博物館専門学芸員で南相馬市鹿島区の伊勢大御神の禰宜を務める森幸彦氏に出会い、森氏の兼務社であり、流失した山田神社の復旧支援を約束した。熊本県人吉市にある熊本県立球磨工業高校の生徒たちが実習用に制作した祠を寄贈し、遷座祭が行われたのが、平成 24 年 2 月 26 日のことであった。この祠は、年末年始に人吉市の青井阿蘇神社（福川義文宮司）に設置され、その間に多くの参拝者が復興を祈願し、支援物



写真 1 熊本県人吉市・青井阿蘇神社に届けられた祠（平成 24 年 10 月 11 日）

資などを寄贈した。また、球磨工業高校の野球部員も同行し、福島県立小高工業高校の野球部員と交流した。そうした物心両面からの支援が熊本から南相馬に届けられたのである。

2 回目となった今回は、「民生委員の父」と言われる元大阪府知事の林市蔵（1867～1952）の旧宅にあった祠が、南相馬市小高区の川原田天照皇太神宮に寄贈された。この祠は、熊本市中央区横手にあったものだが、九州新幹線の敷設に伴い撤去されることになったところを、球磨工業高校が譲り受け、修復作業の実習に用いていた。宮崎氏は、民生委員という、地域の見守りを行い、困難な状況にある人の相談に乗り行政につなぐ役割を担うボランティアの発祥にゆかりのある祠を、原発事故により避難を続けている人々のいる地域に届けることに特別な意義を感じ、その実現に向けて話し合い、交渉を続けてきた。そして今回も、平成 24 年 10 月 11 日から翌年 8 月までの間、青井阿蘇神社に祠が設置され、参拝した多くの人々の思いとともに届けられることになった。また、もう



写真2 川原田天照皇太神宮（平成25年8月20日）

一基、球磨工業高校生徒の制作した祠が、相馬小高神社の境内社に寄贈されることになった。

今回の活動は、熊本県の神職・関係者および球磨工業高校の教員・生徒に加え、北海道神社庁札幌支部、新潟県神道青年会、福島県神道青年会の神職も現地合流して、同日午後に鹿島区の男山八幡神社で縁日をあわせて開催することとなった。前日の19日夜、男山八幡神社そばの小池第一仮設住宅に隣接する鹿島区西部コミュニティーセンターに一同が集い、交流会が開かれた。熊本、北海道、新潟から集まった一行を、川原田天照皇太神宮の宮司を兼務する相馬小高神社の相馬胤道宮司、同宮の氏子総代、川原田行政区長、福島県内の神職、そして昨年2月に祠を寄贈した山田神社の氏子である八沢土地改良区の関係者が歓迎して、それぞれに思いを語りあい、交流した。

翌日朝は、小雨が降るなか、まずは相馬小高神社に集合し、境内社への祠の設置を行った。その後、川原田天照皇太神宮の鎮座地に移動し、

祠の設置作業と鎮座祭を行った。そこは小高川と堤を隔ててすぐ近くの場所で、周囲の家屋は津波により破壊されたままの状態になっていたが、境内は氏子により清掃され、コンクリート製の台座、慰霊碑、水盤が設置されていた。

鎮座祭の後の挨拶で、川原田行政区長は、北海道から九州までの支援に感謝するとともに、住民が地震・津波による被害と原発避難という二重の苦しみのなかにあることを伝え、「われわれ住民もこれから立ち上がっていきます」と決意を述べた。

午後に鹿島区の男山八幡神社境内で行われた縁日には、周辺の仮設住宅に住む人々が多く集まり、輪投げや金魚すくいなどのゲーム、ジンギスカンやチャンチャン焼きなどの料理、プロレス観戦などを楽しんだ。子供神輿も担がれたが、これは7月に天理教玉郷分教会（東京都東久留米市）の「たまごう支縁ひのきしん隊」から寄贈されたもので、かつて田無神社のお祭りなどで子どもたちが担いでいたものであった。境内には、県外の人々から福島の人々へのメッセージが掲示され、来場した人々が県外の人々に伝えたいメッセージを書くコーナーも設けられた。

後述するように、被災した地域でのお祭りやイベントが、地元の人々のつながりの回復や、地元の人々と支援する人々との思いの共有、交流を生んでいることは確かである。それは、外部からの復興事業の押し付けではなく、地域の自立的な復興に必要なソーシャル・キャピタル（社会関係資本）の醸成に寄与するものとして評価することが可能であろう。

では、小高区や双葉郡のように原発事故のために当面の間は帰還が難しい場所、また津波被災を受け、災害危険区域の指定により再び住居をかまえることができない場所においても、神社を復旧整備していくことにはどのような意義があるのだろうか。

それは、その場所に神が祀られてきたことを、災害の記憶とともに風化させず、後世に伝えていくため、と言えるのではないだろうか。

真野川の河口にあった3つの神社は、おそらくこれまでも河川の氾濫や高潮、津波などにより何度も破損してきたはずである。それでもそこ

に鎮座しつづけたのは、まさに災害の危険と隣り合わせにありながら生業を営むために神に祈りを捧げてきたからであろう。一方、原発事故による避難区域では、すべての人が帰還をあきらめているわけではないが、早期帰還を促進しようとする政策が軋轢を生んでいる状況がある⁽³⁾。そのようななかで祈りの場を守ることは、個人の生存する時間を超えて、もっと長期にわたる過去（先祖）と未来（子孫）に思いを馳せた行為としてとらえるのが適切だろうと考える。それは神社復旧支援を受けつつ、氏子の祈りを支えている神職の言葉からうかがうことができる。

南相馬市から福島第1原発をはさんで南側にあるいわき市久之浜地区も、津波による大きな被害を受けた場所だが、阿部宮司らの支援により見渡神社、星廼宮神社に仮社殿が設置されている。筆者は平成24年4月、その二つの神社の宮司を兼務している高木美郎・諏訪神社宮司に協力して神社の復旧作業を手伝っているKTSK（傾聴に取り組む宗教者の会）の活動に、同僚教員・学生たちとともに参加した。そのさい、高木宮司は、住民たちが住んでいた土地を離れるにしろとどまるにしろ、神社を清浄に保ち祭りを継続していくことが「ふるさと」を守ることになる、と語ってくださった⁽⁴⁾。

福島県と県境を接する宮城県山元町の八重垣神社は、津波により流失し、周辺地域は災害危険区域に指定されたが、やはり阿部宮司らにより仮社殿が設置され、また平成24年6月には、神社本庁の関連団体である日本文化興隆財団のコーディネートで「みんなの鎮守の森植樹祭」が開催されて、およそ500人のボランティアにより多品種の常緑広葉樹が植えられた。藤波祥子宮司は、山元町の住民による「やまもと民話の会」が出版した『語りつぐ 小さな町を呑みこんだ巨大津波』のなかで、次のように記している。

八重垣神社の御祭神スサノオノミコトは海も司る神でもあります。もしかすると、千年前の大きな災害の後に、その鎮めとして祀られたのかもしれませんが。

それから長いながい時間をかけてこのご神域は清められ、多くの

人が祈りを捧げ、人々と共に時を経てきました。

神社がこの地を離れるということは、そういった人々との長い歴史をも失ってしまうことになるのではないのでしょうか？

沿岸の集落が無くなるのであれば尚のこと、神社は残さねばならないと思います。そこに、神と共に生きた私たちの記憶を残すためにも……。⁽⁵⁾

小原克博は、平成 24 年 9 月に皇學館大学で開催された日本宗教学会第 71 回学術大会の公開シンポジウム「ためされる宗教の公益」で、「宗教の公益性」ではなく「公益の宗教性」を模索することを提唱して、近代的な「公益」概念を超えて、人間中心的でなく自然界や動物までを入れた公益性、過去から未来へ向かう時間軸を用いて非存在者を含む世代間責任を考慮した公益性を宗教のなかに再発見・再解釈することを提案した⁽⁶⁾。

被災神社の復旧支援活動も、まさにそのような次元にあるものとしてみることができるように思う。

祭り・民俗芸能の復活

相双地方の伝統行事として有名な「相馬野馬追」は、震災が起こった平成 23 年の 7 月、その開催が危ぶまれた。だが、「東日本大震災復興 相馬三社野馬追」と題して規模を縮小し、犠牲者への慰霊追悼と相双地方の復興への祈願を込めた行事として開催された。

相馬野馬追は、相馬家当主を総大将とし、宇多郷（現、相馬市）・北郷（現、南相馬市鹿島区）・中ノ郷（現、南相馬市原町区）・小高郷（現、南相馬市小高区）・標葉郷（現、双葉郡浪江町、葛尾村、双葉町、大熊町）の騎馬約 500 騎が出陣して町中を行進し、原町区の雲雀が原祭場で甲冑競馬、神旗争奪戦を繰り広げる勇壮な行事として有名である。もとは、相馬氏の遠祖である平将門が、領地である下総国で、馬を放ってつかま

え、氏神に奉ったことに由来している。それは軍事訓練であると同時に、領地の平安を祈る神事であった。この野馬懸の行事は、小高区の相馬小高神社で行われるのが恒例であった。しかし、原発事故により双葉郡、小高区は警戒区域となり立ち入りが禁止され、住民が県内外に避難したため、平成 23 年は中止し、20km 圏外の多珂神社（南相馬市原町区）で上げ野馬神事が行われることになった。

平成 23 年 7 月 23 日、相馬家当主嫡男の相馬行胤氏が総大将を務める宇多郷の騎馬は、相馬市の相馬中村神社を本陣として出陣式を行った後、市街地を行進する。南相馬市鹿島区横手の JA そうま・鹿島体育館前には北郷本陣が設けられ、宇多郷の一行を迎える。例年はその後、原町区の雲雀が原祭場に向けて行進を続けるところだが、平成 23 年はここで宇多郷本陣へと引き返すこととなった。例年であれば、宇多郷・北郷と小高郷・標葉郷の騎馬はそれぞれの本陣で同時に出陣するため、他の出陣式を観ることはないが、この日は宇多郷・北郷のみの行事となったため、他の地区の住民が初めて観る機会にもなった。翌 24 日に相馬太田神社（原町区）で中ノ郷勢を中心に神事、25 日に多珂神社で小高郷・標葉郷勢を中心に神事が行われた。

このように例年と異なる形をとりながらも、慰霊と復興の祈願を込めて再開した相馬野馬追は、平成 24 年から元の形に戻り、1 日目が出陣と宵乗り、2 日目が本祭（お行列、甲冑競馬、神旗争奪戦）、3 日目が相馬小高神社での野馬懸となった。また多くの観客の来場が想定される雲雀が原祭場での甲冑競馬・神旗争奪戦にあたっては、前もって除染作業を行い、放射線量の低減を図った。

平成 25 年 7 月、南相馬市博物館で「野馬追の今と昔」と題する特別展が開催された。これは、相馬野馬追が震災前と同じ形で再開されるようになったとはいえ、小高郷・標葉郷の住民は依然として県内外で避難生活を続けており、行事の継承が危ぶまれていることを鑑みて、震災前の記録映像や絵図、震災後に復活した野馬追の姿などを展示、紹介したものである。そのなかでひとときわ目を引いたのは、「今こそ野馬追の『祈りと願い』を」と題する文章のみのパネルであった。相馬野馬追の原点

は歴代相馬氏当主が妙見に馬を捧げ、「相馬地方の平和と繁栄」を願ったことであり、震災・原発事故を経験した今こそ、その願いに共感でき、そこに野馬追を続ける意義がある、と説いたものである。公立の博物館における文化財展示としては異例なほど、原点としての神事とそれに込められた祈り、そしてその今ここでの価値に焦点を当てたものであった。

もちろん、そのような崇高さとは違うところで祭りの価値を認めることもできるだろう。それは、祭りのにぎわいという事実そのものに体現されていると言えるような、人々の集い、笑いと共に、コミュニティの再生を見出す視点である。こうした様相は、各地で復活した多くの祭りに見られる。

下谷神社の阿部明徳宮司は、下谷神社隆栄講、ロータリークラブ、東京、埼玉の神職有志や企業などにも協力を呼びかけて、神社祭礼にともなって縁日の出店を開く支援を、平成 24 年 10 月、宮城県名取市閑上の湊神社例大祭から始めた。

閑上地区の氏神である湊神社は商店街の中心部に鎮座していたが、同地区は津波により約 7000 人の住民のうち 700 人以上が死亡、行方不明となり、湊神社と日和山頂上に鎮座する富主姫神社も流失した。平成 23 年 6 月、両社の標柱が日和山頂上に並んで立てられ、閑上地区の犠牲者慰霊追悼と復興祈願のシンボルとして多くの人が参拝するようになった。平成 25 年 3 月には参道の石段に手すりが、5 月には社殿が再建された。その資金は、インターネットを通じて少額のクレジットカード決済により募金を集める「クラウドファンディング」サイトの一つである「レディーフォー (READY FOR?)」を使って集められた。8 月には神符守札授与所と絵馬掛けも設置された。

平成 25 年 10 月 20 日、湊神社例大祭の日に、阿部宮司ら約 70 名の神職、関係者による 2 度目の縁日支援に、学生 3 名とともに参加させていただいた。

閑上地区では名取市の示した現地再建を軸とする復興整備事業計画に対して内陸移転を求める住民の合意が得られず、名取市が平成 25 年 5 月に発表した意向調査では「閑上地区に戻りたい」と回答したのが地区



写真3 関上湊神社例大祭の神輿渡御（平成25年10月20日）

住民のわずか25.2%であった⁽⁷⁾。なお本稿執筆時点（平成25年12月）では、宮城県都市計画審議会の意見に応じ、住民主体の計画作りを進める体制に向かいつつある。

このような状況でありながら、例大祭には500人以上の住民が集まり、大人神輿1基、子供神輿4基が氏子区域内を練り歩いた。すでに瓦礫が撤去されて、更地となっている一帯には、あちこちに花が供えられている。5基の神輿はその前に来ると、正面に向かい、神輿を高く差し上げる「さす」という所作を行っていた。これは沿道での接待のふるまいに対して感謝する所作である。震災前の町並みと住民を思い起こしつつ、慰霊の気持ちを込めての神輿渡御であることを象徴する姿であった。

神輿渡御が納まると、特設ステージでの歌・演奏と、縁日出店の開店となった。筆者と学生たちは輪投げを担当した。熱心な子どもたちが何度も引き換え券を持ってきて輪投げを楽しみ、景品を獲得していった。

うどんやチョコバナナなどの食べ物、射的などのゲームの出店にも、多くの人が集まって楽しみ、笑顔を見せた。

なお、阿部宮司は福島県いわき市久之浜でも、平成 25 年 5 月 4 日に、四社合同神幸祭にあわせて、星廻宮神社境内で縁日出店を開いている。このときも筆者は同僚教員、学生たちとともに手伝わせていただき、多くの子どもたちの笑顔に出会った。地域住民の心のよりどころである神社が、その役割を十全に果たすための支援を行うことが、阿部宮司の活動の一貫したモチーフになっている。

神社祭礼において奉納される神楽などの民俗芸能の復活も、地域のコミュニティ再生にとって重要な役割を担っている。

東京文化財研究所、儀礼文化学会、全日本郷土芸能協会、防災科学技術研究所は共同で、平成 25 年 2 月、無形文化遺産情報ネットワークを発足させた。これは震災当初からさまざまな民間財団が被災した民俗芸能などの無形文化財に対する支援を始めているなか、被災、復興状況を共同で把握して、復興・継承事業の推進を図ることが必要だとして、情報収集・整理とインターネット公開が始められたものである⁽⁸⁾。調査の基礎資料として、岩手・宮城・福島の沿岸部の民俗芸能 800 件以上、祭礼・行事 500 件以上のデータを報告書・自治体史などから収集、登録し、その上でそれぞれの被災・復興状況を、各県での調査団による成果報告書に加え、関係者から寄せられた独自の情報から確認して整理、公開し、調査と情報提供の協力依頼、支援情報の提供を行っている。

岩手県大槌町では、「大槌まつり」、あるいは「安渡まつり」と「大槌まつり」と称して、毎年 9 月下旬に、安渡地区に鎮座する大槌稻荷神社の例大祭と、町方地区に鎮座する小槌神社の例大祭が連続して斎行されてきた。この祭りでは、氏子総代らによる神事と、氏子らが担ぐ神輿渡御に加え、太神楽、虎舞、鹿子踊などの 10 数もの郷土芸能団体が山車を曳いて練り歩き、神輿のお旅所で芸能を奉納する。さらに、沿道の住宅や商店で「門打ち」（かどぶち）を行う。

大槌町も津波とその後起こった火災により、多くの人命が失われたが、こうした郷土芸能の道具類や山車も流された。多くの団体が、民間

財団からの支援を受けて道具類や山車を新調することができたが、それがうまくいかないところもあった。ちょうど無形文化遺産情報ネットワークが発足した平成 25 年 2 月に、「雁舞道七福神」という、子どもたちによる七福神舞の団体が、山車の新調費用のための支援金を募集していた。その情報は同ネットワークの関係者などさまざまなルートを通じて伝わり、さまざまな個人や団体から寄付を受けて、平成 25 年 9 月の大槌まつりでは、8 割方の費用が集まった段階で、ほぼ完成間近の山車が披露された。

ところで平成 25 年は、仮設住宅に居住する安渡地区の氏子から祭典費を集めることが困難だとして、大槌稲荷神社では神輿渡御の斎行を断念した。だが、上京鹿子踊、安渡大神楽、安渡虎舞、松の下大神楽の 4 団体は前日の宵宮で芸を奉納し、祭典当日朝は境内前に集合して安渡漁港に向かい、その後に各地区の家々で門打ちをして回り、大槌北小学校福幸きらり商店街で芸を奉納した。神輿渡御中止をめぐっては、町では多くの異論、不満の意見が出されたが、それに応え、克服するために郷土芸能団体が行動したのである。

たとえコミュニティの再生にとって重要であっても、祭礼や民俗芸能の復活が困難なところは多く存在する。無形文化遺産情報ネットワークに掲載された情報では、とくに福島県でその状況が顕著である。保存会の代表などの消息が不明なために実態の把握がままならないという事情もあった。民俗芸能学会では、福島県文化財保護審議会委員の懸田弘訓氏が調査団長となり、実態調査につとめたところ、約 800 の民俗芸能のうち 3 割にあたる約 260 が消滅の危機にあるとわかった（『読売新聞』2013 年 10 月 7 日）。

各地に散らばって避難している継承者が一同に集まって稽古をし、芸能を披露することは大変困難だが、その機会を提供する取り組みがさまざまなところで行われている。いわき市・大國魂神社の山名隆弘宮司をはじめ、懸田氏、アクアマリンふくしまの安部義孝館長らが協力して、浪江町の請戸の田植踊が平成 23 年 8 月 21 日に復活した。請戸地区では毎年 2 月に茗野神社で例大祭、安波祭（あんばさま）が行われ、そのさ

いに田植踊が奉納されていた。しかし、津波と原発事故により、田植踊を継承してきた保存会メンバーと子どもたちは散り散りに避難することになってしまった。アクアマリンふくしまでの復活公演では、再会を喜び、踊りに励む子どもたちの姿が見られた。その後も請戸の田植踊は公演を続けている。平成 25 年 5 月には、出雲大社の平成の大遷宮にあたり、奉納演舞した。

神輿や山車、道具類や装束の支援を受けても、祭りの担い手が減少しているという状況は克服が難しい。支援活動などを通じて地域の住民と交流を持った外部の人々が、神輿担ぎや山車曳きをボランティアとして行う例も見られる。かく言う筆者も、平成 24 年と翌 25 年の 5 月に女川町で神輿担ぎをお手伝いし、9 月には大槌町で郷土芸能団体の山車曳きをお手伝いさせていただいた。地域住民の主体性や継続性を尊重すべきことを考えると、あまり好ましいことではないのかもしれない、と葛藤を覚えている。この問題は、星野紘氏が指摘する、過疎地での民俗芸能継承の困難さと共通している⁹⁾。震災前からの動きとして、伝承の担い手となる集団がより広域的となることで消滅を防いでいる例はあるようであり、今後さらに注目してみる必要があるだろう。

祈りを支える

大阪府岸和田市・土生神社の阪井健二宮司は、東日本大震災の被災地を何度も訪れて現地の神職や住民と交流し、地元に戻ると写真入りで現地の様子を伝えるポスターを境内に掲示し、地域の氏子と被災地の人々との共感をつなぐ活動をしている。また、福島から関西方面に避難している人々を避難者自らがサポートする団体の代表者と出会い、避難者・支援者交流会の会場として奉務神社の社務所を提供したり、また大阪府内の神社にそのような取り組みを広めようと呼びかけている。

そのような活動のなかから、平成 24 年 11 月、「八重垣神社祈願絵馬奉賛事業」が始まった。これは、津波に被災した宮城県山元町の八重垣

神社の氏子に祈願絵馬を無料配布するとともに、被災地に思いを寄せる全国の人々に事業への奉賛を募り、またその人々にも絵馬に願いごとを書いてもらい、八重垣神社に届ける活動である。

絵馬には、「鳥は飛ばねばならぬ 人は生きねばならぬ」という、詩人・坂村真民（1906～2006）の一節が、直筆の文字で記されている。阪井宮司は、生きづらさを感じながら愛媛県の高校に通っていたところに坂村真民の詩を知り、本人を訪ね、大きな影響を受けたという。八重垣神社の藤波祥子宮司もまた、震災後に坂村真民のこの詩に出会い、大いに勇気づけられていた。阪井宮司はそのことを、藤波宮司へのインタビューが掲載された本（川村一代『光に向かって 3・11 で感じた神道のこころ』）を読んで知ったという。阪井宮司は、愛媛に住む坂村真民の遺族を訪ねて経緯を説明し、直筆の文字を使用させてもらうことの了承を得た。阪井宮司は地元の氏子や縁のある人々に事業趣旨と奉賛の願いを送り、またブログや Twitter、Facebook を使ってインターネット上でも奉賛を募った。

皇學館大学教授であった本澤雅史氏も、その事業に共感した一人であった。本澤氏はさっそく祈願絵馬を取り寄せ、大学のボランティアルームに置いて、学生たちに願いごとを書いてもらうようにした。それから間もなくして、本澤氏は病いにより逝去されたが、その遺志を大学当局が汲み、協力が続けられたという。

平成 24 年 12 月、八重垣神社の境内に入ってすぐの右側に、絵馬掛けが設置された。筆者は 12 月の末に訪ねて絵馬を奉納したが、その後初詣の時期をはさんで次第に多くなったようで、3 月上旬に再び訪ねたときにはおよそ 100 を超える絵馬が、思い通りの願いごとを記されて奉納されていた。また、阪井宮司は、遠方に住む人々のために、願いごとを書いた絵馬を自分のもとに郵送してもらい、それを携えて八重垣神社を訪ね、奉納した。

その後 6 月に、阪井宮司から、奉賛へのお礼と『神道のこころと坂村真民さんの詩』と題する冊子が配布された。この事業の出発点であり、その心を伝える坂村真民の詩と、阪井宮司の言葉、そして阪井宮司が被



写真 4 八重垣神社の絵馬掛け（平成 24 年 12 月 27 日）

災地で撮影してきた写真が収められていた。平成 25 年 11 月からは、第 2 期の祈願絵馬奉賛事業が始まっている。

東日本大震災からもうじき 3 年が経とうとしており、被災地外に住んでいると、節目のような時期を除いては、現地発の情報に接することが少なくなっている。復興の時期はすでに終わっているという勘違いも、復興をもっと加速せよという上から目線の指示も、そうした状況から生まれるのであろうが、被災地に住む人々に通じることはないだろう。坂村真民の詩に込められた、人の生きる力を信じる祈りを支え、共有することが、地域を超えた復興支援の原点にあるものではないだろうか。

被災地の内外で、慰霊祭、復興祈願祭が、節目ごとに斎行されてきた。そのなかで、筆者の所属する國學院大學では、福島県いわき市小名浜のアクアマリンふくしまで海の日、7 月第 3 月曜に行われる「千度大祓」に平成 24 年より協力し、神道文化学部生、神道学専攻科生を中心とす

る約 50 名が参加している。

この行事は、いわき市の神社関係者が組織するいわき「大祓」の会が主催、福島県神社庁が後援し、「海の恩恵に感謝するとともに、海洋国日本の繁栄を願う」（国民の祝日に関する法律第 2 条）海の日に、東日本大震災の経験を風化させず語りつぎ、日本古来の「祓い」の儀式をもって復興の第一歩とすることを趣旨として、平成 23 年 7 月 18 日からこれまで 3 回行われてきた。

福島県神社庁いわき支部の神職を中心に、100 名の神職が太平洋に向かって大祓詞を十巻奏上する。また前もって慰霊祭が執行され、千度大祓の後、アクアマリンふくしまで飼育されているアジを放つ「放生の儀」も行われる。兵庫県神社庁神戸支部からはかがり火に点灯する火、放生会にもゆかりのある石清水八幡宮からは祭儀中の水分補給のための飲料水の支援を受けている。

大祓詞を奏上する意義について、参加呼びかけ文では次のように説明されている。

「お祓い」という言葉は、よく耳にすることがあります。お祓いの目的とは、不浄を清浄にすることですが、さらには災厄・災禍を除き幸福と平和とをもたらすことにあります。この祓いという行事は、日本古来より伝わる固有の行事・信仰であります。

「大祓」とは個人を対象にした祓ということではなく、全体「公」という意味でいわば天下国家、社会全体の罪穢れ、災厄を取り除くために「大祓（おおはらえ）」といわれてきました。歴史上、悪疫が流行したり天変地異などの異変があったとき、或いは天皇崩御の際や大嘗祭のときなども行われてきましたが、恒例としては、六月、十二月の晦日（みそか）に執り行われ、現在にいたっております。

「大祓」で唱和される言葉（『大祓詞』）は、わが国の起源を読みこんだ大和言葉であります。今、臨時に「大祓」を行なうことによって、魂の源郷に立ちかえり、祖先の英知に学ぶときではないでしょうか。⁽¹⁰⁾



写真 5 千度大祓（平成 25 年 7 月 15 日）

東日本大震災を、国家、社会全体の災厄と受け止めて、祓いの儀式によってそうした災いを取り除いてきた先人に倣うことが目指されている。

平成 24 年の 6 月に、第 2 回千度大祓の呼びかけがあったさい、神職資格をまだ得ていない学生の参加も認められるか問い合わせたところ、歓迎する旨の回答を受け、学生への呼びかけを開始した。すると、神道学専攻科生を中心に、多くの参加希望者が集まり、当初は有志数名をレンタカーに乗せて行く心積もりであったが、大学が大型バスを手配することになり、結果的に総勢 56 名が國學院大學から参加することとなった。

参加した学生たちは、いわき市沿岸部の津波被災現場を見、神職、関係者らから話を聞いて、復興のなかなか進まない現状、また風評被害や、人々の被災地への関心が薄れて置き去りにされる「風化被害」に遭っていることなどを学ぶこととなった。また、神職を目指す学生ならではの役割を与えられたことに感謝していた様子であった。平成 25 年も同様に募集し、55 名が参加した。

100名の神職が集うという要件のため、震災の記憶を風化させず語りつぐということが、まさにそのつど試されることにもなっているのは難しいところである。だが、大祓詞に象徴される、国家、社会全体の平和、幸福の祈りという趣旨は、多くの神道関係者にとって共鳴、共感できる要素をもっているはずである。今後の展開、発展に関心を寄せたい。

結びにかえて

地域社会や自然環境と密接に関わる神社は、たんに復興に寄与することではなく、復興の困難さに直面しつつ、復興とは何かという問い直しのみで実践する場であることを、あらためて確認しておきたい。

また、本稿では詳細にとりあげることができなかった神社、神職による復興支援の取り組みも多くある。宮城県南三陸町・上山八幡宮の工藤真弓禰宜は、南三陸町復興まちづくり推進員として、自然と呼応したまちづくりのための住民同士の協議をサポートしている。岩手県陸前高田市の今泉天満宮境内に平成23年11月に設けられた「にじのライブラリー」は、子どものための読書空間としてだけでなく、仮設住宅に暮らす住民の交流と手仕事支援の拠点として機能しはじめている。ここでさらに検討することができないのが残念だが、いずれにせよ、関心と協働がさらに広がっていくことを期待したい。

本稿は、三菱財団人文科学研究助成「延喜式内社を中心とした神社と自然災害伝承の宗教史的研究」(平成24年度～26年度 研究代表者:藤本頼生國學院大學専任講師)による調査の成果を含んでいる。

注

-
- (1) 熊谷航「日鷲神社にっどう夏 1/4 meeting again at Hiwashi-shrine, 2013」YouTube、2013 年 10 月 26 日
<http://www.youtube.com/watch?v=G0kQ-I3KoJs> (2013 年 12 月 10 日アクセス)
- (2) 「時流ワイド「政教分離」に直面する復興」(『中外日報』2013 年 6 月 27 日)
- (3) 山下祐介・市村高志・佐藤彰彦『人間なき復興—原発避難と国民の「不理解」をめぐって—』明石書店、2013 年
- (4) 黒崎浩行「神社神道の活動」(稲場圭信・黒崎浩行編『震災復興と宗教』明石書店、2013 年)、61-62 頁
- (5) やまもと民話の会『語りつぐ 小さな町を呑みこんだ巨大津波』小学館、2013 年、217-218 頁
- (6) 小原克博「祈りの公益性をめぐる試論—三・一一によって照り出される「宗教」の境界—」(『宗教研究』375 号、2013 年)、22 頁
- (7) 加藤順子「震災 2 年 被災者はどこへ住むべきか 宮城県名取市のいま 第 7 回」ダイヤモンドオンライン、2013 年 5 月 27 日
<http://diamond.jp/articles/-/36490> (2013 年 12 月 10 日アクセス)
- (8) 「無形文化遺産情報ネットワーク」<http://mukei311.tobunken.go.jp> (2013 年 12 月 10 日アクセス)
- (9) 星野紘『村の伝統芸能が危ない』岩田書院、2009 年。同『過疎地の伝統芸能の再生を願って—現代民俗芸能論—』国書刊行会、2012 年
- (10) 『大國魂神社 社報 くにたま通信』144 号、2011 年 6 月 27 日

學術動向

宗教の起源・再考

—近年の進化生物学と脳科学の成果から—

中野 毅¹

20 世紀後半からの現代科学の発展はめざましく、この宇宙の起源から地球の誕生、そして地球上の生物進化、われわれ現生人類への進化過程も克明に解明されてきた。また遺伝子学や認知科学との共同により、人間の心、そして文化や宗教がなぜ発達したのかという問題への生物学的基盤も明らかになり、宗教の人間学的起源が解明されつつある。宗教研究は、大きな挑戦をうけている。

¹ なかのつよし：創価大学文学部・教授

はじめに

20 世紀後半から現代科学は驚異的な発展を遂げてきている。この宇宙の起源、ヒッグス粒子の確認に見られる物質誕生に関わる素粒子の世界の解明、そして地球の誕生と生物の進化、ついにはわれわれ現世人類（ホモ・サピエンス・サピエンス）の誕生の経緯も克明に解明されてきた。人類学、考古学、遺伝学、それらの総合としての社会生物学や進化生物学による人類進化の研究成果には目を見張るものがある。

他方、動物や人間の身体メカニズムの生理学的研究、とりわけ神経学や脳科学の進展と情報科学が、言語学や心理学と結合して認知科学という分野が発展した。そして上記の進化生物学と結びついた進化心理学等によって「脳と心」の研究が大きく進展し、1990 年代に入ると、神などの超越者についての観念を含む宗教現象の研究へと進出してきたのである。

認知科学への発展過程や社会生物学・進化生物学の誕生についての詳細は安西祐一郎の入門書（安西, 2011）や藤井修平の研究（藤井, 2012）などを参照していただきたいが、このような研究の結果、様々な宗教文化が人間の「こころ」、およびその基盤となる「脳」によって生み出され、社会集団の維持・発展に必要な文化として形成されてきたと考えるべきだという主張が生まれた。本稿では、それらの成果の一部を紹介し、何故、人間は文化を、そして宗教を持つにいたったのか、そもそも人間にとって宗教とは何だったのかを考えていく。そして、その成果が宗教研究に突きつけた課題を考えていきたい。

1. 人類の進化史と文化

まず近年の人類学、霊長類学、考古学、動物学、そして地球科学や物理学の成果から解明された人類進化の過程から追っていこう。この宇宙

の誕生から現生人類の誕生までを時系列でまとめると以下ようになる。

- 137 億年前 ビッグバンにより宇宙の誕生。
- 46 億年前 惑星・地球の誕生。
- 2 億年前 巨大なゴンドワナ大陸から分離した現インド大陸がユーラシア大陸に衝突。
- 5,000 万年前 ヒマラヤ山脈が姿を現す。
- 2,200 万年前 ゴンドワナ大陸から南北アメリカ大陸が分離。
- 700 万年前 ヒマラヤ 5 千メートル級に隆起。
- 700 万年前 類人猿（チンパンジーなど）と猿人（ヒトの祖先）の分化。
- 440 万年前 ラミダス猿人（アルデピテクス・ラミダス）。森林生活。四足歩行。
- 420-390 万年前 アナメンシス猿人（アウストラピテクス・アネメンシス）。「湖畔の人」ケニア北部トルカナ湖。
- 350 万年前 アファール猿人（アウストロピテクス）。エチオピア北東部ハダール地方ウダ・ハダール川畔アファール低地。脳 450-500ml。二足直立歩行の初期、初歩的石器。
- 250 万年前 ホモ・ハビリス（才能あるヒト）。タンザニア・オルドバイ溪谷、ケニア・トルカナ湖東岸。剥片石器、肉食の開始。脳の巨大化（700ml）。初歩的言語の発達。文化を獲得し進化速度の急上昇。
- 200 万年前 ホモ・エルガステル（肉食・脳 900ml）、パレントロプス（草食・脳 500ml）。
- 170 万年前 ホモ・エレクトス（直立するヒト）。東アフリカ。アフリカを出る（ジャワ原人、北京原人へ）。脳 1000ml を越える。火の使用開始。
- 35 万年前 ホモ・サピエンス・アルカイコ（智慧あるヒト）。
- 30 万年前 ネアンデルタール人（ホモ・サピエンス・ネアンデルタレンシス）の出現と繁栄。仲間を埋葬。超自然的な

- ものや死後の世界を考えた最初の人類。脳 1400ml。
アフリカからヨーロッパ中心に人口 50 万人。
- 20 万年前 新人（ホモ・サピエンス・サピエンス）の出現。東アフリカ。現生人類の祖先。脳 1400ml。
- 5 万年前 新人の一群が出アフリカ。アラビア半島南岸から海辺沿いに東へ。
- 3 万年前頃 ネアンデルタール人の死滅。この時期以降、新人は南極を除く地球上のすべての大陸に移住。1 万 5000 年前ごろにはアラスカに到達。1 万年前頃には南米の先端まで辿りつく。

(1) ホモ・サピエンス・サピエンスの誕生

約 137 億年前にこの宇宙が誕生し、46 億年前頃に惑星・地球が誕生した。それ以来、地球上の陸地や海、大気の度重なる大きな変動を経ながら、徐々に生物が誕生し、進化してきた。5・20 億年前に南半球にあった巨大なゴンドワナ大陸が北上して現在のアフリカ大陸になるが、2 億年前に一部が分離して巨大な現インド大陸が北上をはじめてユーラシア大陸に衝突する。1 億 2000 万年前には、アフリカ大陸と南米大陸が分離した。約 5000 万年前にユーラシア大陸とインド大陸との衝突の圧力で現ヒマラヤ山脈が隆起し始めた。

4000 万年前頃からアフリカ大陸と現在のアラビア半島を引き裂くような地殻変動によって紅海地溝帯が形成され始め、アフリカ東部の大地溝帯が生まれていく。なお、紅海とインド洋がつながったのは、かなり後の 520・164 万年前の頃であるという（福井・赤坂・大塚, 1999:11-12）。2200 万年前頃には南アメリカ大陸とアフリカ大陸がさらに大きく分離し、大西洋が生まれる。この分離で、共通の祖先を持っていた旧世界サルと新世界サルが分化して別々の進化過程を歩み始めた（フェイガン）。旧世界ではヒマラヤ山脈の隆起が続き、700 万年前頃には 5000 メートル級の巨大な尾根を築くようになった。その結果、ユーラシア大陸中部から南下する気流がヒマラヤで乾燥し、それが中東からアフリカ大陸に

かけて吹き付けて、その一帯を乾燥させることになった。同じ頃、アフリカの大地溝帯が大きく隆起し、活発な火山活動によって高い山々もでき、地溝帯東部の乾燥化が進んでサバンナが形成されていった。また断層活動による陥没も激しく、河川や湖に富んだ起伏の激しい地形が形成されていった（三井, 33）。

ちょうどこの700万年前頃、場所もアフリカ大地溝帯にそった地域で、類人猿と猿人⁽¹⁾の分岐が起こり、ヒトへの進化過程が始まった。大地溝帯から西の地帯には森林が残り、隆起した大地溝帯領域とその東部は低い木々と草原のサバンナ地帯となったことが、この分岐の原因とも考えられている。遺伝子学の研究によると、ヒトとチンパンジーのミトコンドリア染色体のDNA分析の結果、類人猿と猿人の分岐が起こったのは約500-700万年前であり、ヒトの間で最後の分岐が起こったのは30-15万年前であるという（カヴァーリスフォルツァ, 77, 113-124. 三井, 112-119. 文末図1）。

遺伝子学による説を裏付ける人類学者による発掘調査も、1990年代に急速に進展した。東京大学の諏訪元らがエチオピアで発掘し、1994年に発表したラムダス猿人（アルディピテクス・ラムダス）は440万年前のものであり、チンパンジーらと分岐した直後の人類化石として、当時世界中の注目を集めた（埴原, 48）。その後も発掘競争は続き、2002年にはフランスの研究チームが700-600万年前の最古の人類「サヘラントロプス・チャデンシス」の完全な頭骨を発見した。脳容量は360-370mlとチンパンジーなみで、分岐直後の化石であることが注目されたが、それだけでなく発見地がアフリカ中央部のチャドだったことから、人類は当時アフリカの幅広い地域で生存したことを示していた（三井, 269）。その後も、ツゲネンシス（600-580万年前）、カダハ（580-520万年前）、アナメンシス（420-390万年前）などの猿人の化石が次々と発見されていったが、これらはケニアやエチオピアなどアフリカ東部で見つかっており、進化地が大地溝帯周辺の湖沼地帯に集中していたことが示されている。またこの段階ではヨチヨチ歩きで、完全な二足歩行ではなかったようである。

360 万年前頃に生息していたと見られるアフール猿人（アウストラピテクス・アフールレンシス）の化石が、1974 年に発見されたが、ヒトとしての特徴がはっきりと現れてきた。最初に発見された個体は保存状態が良く、頭骨のほか、ほぼ全身が分かる遺骨が出土した。女性であったので「ルーシー」と名付けられたが、それは発掘していたアメリカ・フランス合同調査隊のキャンプで当時流行していたビートルズの“Lucy in the sky with diamond” のレコードが鳴っていたからである。ルーシーは約 320 万年前のものと見られ、発見地はエチオピア北東部ハダール地方のウダ・ハダール川畔アフール低地であった。脳は 400ml 弱でチンパンジーと大差ないが、身長は 1m とやや小柄であった。二足直立歩行の初期段階の特徴を示しており、初歩的な石器も使っていたらしい。アフール猿人が二足歩行をしていた痕跡は他にもあり、大地溝帯を奥地に遡ったタンザニアのラエトリで約 360 年前のものと見られる足跡化石が見つかっている。親子 3 人が歩いた痕跡が 27m にも渡って続いていたのである（埴原, 49-57）。

現生人類への道のりは、まだまだ遠いが、250 万年前頃にやっと現代人につながる原人（ホモ族）が誕生する。「才能あるヒト」と名付けられたホモ・ハビリスである。タンザニア・オルドバイ溪谷やケニア・トルカナ湖東岸などで化石が発見されたが、彼らが剥片石器を作成して動物の肉体を処理し、肉食を開始した痕跡が残っている。その結果でもあるのか、脳が 700ml へと巨大化している。この段階で「道具を作るための道具」を製作するなど行動が複雑になり、初歩的言語も発達してコミュニケーション能力が飛躍的に発達した。集団内での知識や考え方の共有が高まり、それらを次世代に伝達することが可能になるなど、「文化」を形成しだしたことによって進化速度が急上昇していった（埴原, 88-90）。

サルから猿人へ、そして原人への進化が起こった場所は、アフリカ東部の大地溝帯の周囲である。進化を遂げた人類の祖先が、いよいよアフリカを出て、世界へと歩み出す段階がきた。170 万年前に東アフリカで生存したと考えられるホモ・エレクトス（直立するヒト）である。このタイプの化石が最初に発見されたのはジャワ原人（110-70 万年前）であ

り、北京原人（80-23 万年前）として発見された化石も同種のものであった。彼らの最大の特徴は、火の起こし方と利用法を獲得したことであった。その結果、多様な食材を調理して食べることができるようになった。また深い洞窟の奥で火を灯して居住できるようになり、炉辺が家族生活や集団活動の中心となり、夜でも行動が可能になった。他の動物からの襲撃を防ぐためにも有効であった。人類の夜更かし癖は、このころから始まっていたのである。移動範囲と行動時間が飛躍的に増大したと考えられる。こうして 50 万年前頃には冷涼な気候にも適応できるようになり、東アジアの北京周辺にまで移住していったのである（フェイガン, 79-82. 埴原, 94-118）。

その後も様々な進化による分岐が続いたが、約 30 万年前、ついにわれわれ現生人類（ホモ・サピエンス・サピエンス）の祖先が誕生した。ホモ・サピエンス・アルカイコ（智恵あるヒト）を経て誕生したネアンデルタール人（ホモ・サピエンス・ネアンデルタレンシス）である。優秀な狩猟採集民であって、ヨーロッパを中心に熱帯、温帯の広い範囲に適応して生存した。人口は最大時で 50 万人ほどに達したと推測されている。そればかりではない。脳の大きさは 1400ml に達し、抽象的思考が大きく発達して、超自然的なものや死後の世界を考えた最初の人類と言われている。イラク北部のティグリス川上流の山中にあるシャニダール溪谷の洞窟で発見されたシャニダール 4 号人骨は、明らかに土を掘り下げて「埋葬」されており、さらに遺骨の周辺からは花の破片と花粉の化石が多数見つかった。仲間を埋葬し、何種類もの花々を野山から摘んで帰り、死者に供えて埋葬儀式を行ったと見られている。この人骨は「花と共に埋葬された最初の人類」と称されたが、死を悼み、死後のための埋葬品を飾る葬送儀礼の始まりとも考えられる（赤澤, 2000:227-234）。ネアンデルタール人の埋葬の跡はほかに幾つか発見されており、さらにアナグマを石板の櫃に丁寧に埋葬した遺跡も発見されている。アニミズム（精霊崇拜）の原初形態とも言え、超自然的世界についての観念があった証拠である（埴原, 209-210）。

4 万年ほど前には、彼らは分布地を広げてヨーロッパから中央アジア

へと広がっていった。その間、ヨーロッパなどでは次に誕生する新人と共存していたと考えられるが、3 万年前頃には死滅している。その後の氷河期という気候の激変に適応できなかったか、進出してきた新人に駆逐されたのか、消滅した原因はいまだ不明である。

約 20 万年前、ついに現代人の直接の祖先ホモ・サピエンス・サピエンス（新人、現生人類とも称する）が、やはり東アフリカ大地溝帯で誕生した。脳はネアンデルタール人とほぼ同じ 1400ml 前後であるが、発音能力に優れて音声言語が著しく発達し、高いコミュニケーション能力を駆使して、集団での狩りや共同生活に優れていたと考えられる。埋葬の痕跡も増え、さらにフランスやスペインの大西洋岸で多くの洞窟壁画を遺すなど、芸術的行動を行い、文化レベルは飛躍的に高度化した。彼らの一群は、5 万年前頃に紅海南端からアラビア半島南岸方面へとアフリカを旅立ち、海辺沿いに西へと進み、一部は海路、オーストラリア大陸へと進出し、他方はインド西部から中央アジアへ、そこから西のヨーロッパへ、一部は東のユーラシアへと進出し、さらに獲物を追ってシベリアと東北アジアに達して、モンゴリアン種として繁栄した（ウェイド、2007）。

25,000 年から 15,000 年前にかけての大氷河期に、海面の大幅降下によってシベリアとアラスカが繋がったが、このベーリンジア陸橋と呼ばれる回廊を、東北アジアの新人の一部は獲物を求めて移動していったと考えられている。こうして最初のアメリカ人が生まれた。彼らは 15,000 年前頃にはアラスカに到達し、カナダのエドモントン近郊では 11,500 年前の化石が発見されて、クロヴィス人と呼ばれている。中国型歯列を持った後期旧石器狩猟採集民と分類される彼らは、やがて氷河期が終わって草原が広がってくるに従って新大陸を急速に南下し、1000 年ほどで南米の端へ到達したという（フェイガン、120-128, 259-260. 文末図 2）。こうして現生人類は南極大陸を除く地球上のすべての大陸に移住を果たしていき、その過程で極めて多様な気候・環境の下で生存する能力を獲得していったのである。

(2) 現生人類の特徴:類人猿との違いは何か

現在の生物進化に関する諸科学の研究成果をもとに、現生人類（ホモ・サピエンス・サピエンス）誕生の過程を概観してきた。人類の進化に関する理論には、世界の複数箇所で誕生して進化したとする複数起源説もかつてはあったが、現在では、アフリカでの単一起源説が有力である。想像を絶する長い進化の過程をへて、現生人類は約 700 万年前に類人猿と分岐してヒトへの進化の過程を辿りはじめ、さらに 680 万年を経て出現した。この事実をもってして、まず言えることは、この世界そして人間は神による 7 日間（実質は 6 日間）の天地創造によって生まれたのではないということである⁽²⁾。

従って、その身体的特徴の多くは動物としての遺伝によるところが大きい。現生人類のミトコンドリア染色体DNAの遺伝子構造の 98.4%が、体毛に覆われた類人猿チンパンジーと同じであり、ゴリラやオランウータンよりもチンパンジーに近い⁽³⁾。しかし、現生人類はこの長い進化の過程の最後の一瞬に、質的に巨大な進化を遂げた存在である。それは「文化」を獲得したことで進化の速度が加速度的に上昇したためであるといわれている。その文化的進化を遂げた現代人へと続く現生人類を、「人間」と呼ぶことにする。分かりやすくするために、チンパンジーとの相違を動物的側面から順に列挙してみると以下になるろう。

地球上で最も繁殖した動物。現在、人間の総数は 69 億を超え⁽⁴⁾、一日 30 万人ずつ増加。

二足直立歩行。両手の発達。無毛。霊長類の中で最大の脳とペニスを持つ。

水を恐れない。水と遊び、泳ぎ、潜る。

集団生活をし、共同体を形成。集団で狩りをする。

道具を使用し、かつ道具を作成する道具を発明。

火の利用法を獲得。明かりを灯し、安全と暖房をも確保。夜更かしになる。煮炊きする（調理）ことで、食物の範囲が拡大。その結果、旺盛で豊かな食生活。肉食と草食・海藻などあらゆるものを食べる

雑食性。

衣服を作り、住居を建てる。異なった気候や環境、またその変化に対応が可能に。

旺盛な好奇心を持ち、探検好き。アフリカを出て世界へ拡散。

豊かな身振りやゼスチャー、顔の表情。騒々しくて、おしゃべり。

言語などシンボル操作力の高度な発達。コミュニケーション能力の高度化。

芸術的活動の展開。宗教的世界の創造。

相違点や独自性は他にも挙げられようが、この中で注目すべき点は、人間は大規模で複雑な集団生活を送ることである。この特徴も直接の要因は、動物としては小さな個体であり、非力であることによる。直立二足歩行は、四足歩行の動物より走る速度は遅く、単独や少数では生きられない。旺盛な食欲を満たす食糧の確保も必要となり、狩りや採取、栽培などに集団で対処する必要がある等々の理由から、猿人としての早い段階から集団生活を送っていたと考えられる。集団生活で重要なのは個体間の緊密なコミュニケーションであり、そのため身振りやゼスチャー、そして「言語」が飛躍的に発達した。ある特定の身振りや音声に、特定の意味を付与して、意志を伝えあう行為は、シンボル（象徴）を駆使する能力であり、それが極めて高度かつ複雑な体系として発達したものが言語のシステムである。この言語を発達させたことで、人類は高度な文化と意識や心を発達させることができ、他の動物には見られない独特の主観的意味世界に生きる存在となっていった。この点については、後に詳しく述べる。

言語と並んで、ある意味ではそれ以上に重要で独特な現生人類の特徴は、芸術的表象文化を発展させたことである。絵画による美術表現であり、楽器による音楽表現の誕生である（三井、136-138）。絵画では、人類最古の洞窟壁画がフランス南東部のショーベ洞窟で見つかっている。年代は約3万年前である。有名なものはフランスのドルドーニュ川上流ヴェゼール溪谷で発見されたラスコー洞窟の壁画群やスペイン北部海岸

のサンタンデル近郊のアルタミラ洞窟の天井画である。年代は 17,000 年から 12,000 年前である。これらは通称クロマニヨン人と呼ばれる後期旧石器時代人が遺した最初期の芸術である。そこには跳躍する馬や牛、ビゾンやマンモスなどの動物たちの姿とともに、抽象的な線刻画や顔のない人間、鳥の頭部と羽をまとった呪術師のような者などが描かれていた。彼らが何を意図して、それらを描いたかは知る由もない。小さく非力な裸のサル同様の先人が、制御できない自然の中で力強く躍動し、繁殖する動物たちを畏敬の念で眺め、そこに神秘的で圧倒的な生命の力を感じたのかもしれない。また、それらの動物たちは彼ら狩猟民の食料でもあった。動物たちの繁殖の度合いと捕獲量は生存に直接大きく影響した。洞窟壁画は、自分たちの生命を支えてくれる動物たちが、豊かに永く繁殖し、たくさん捕獲できるようにとの豊饒への祈りや願いの表現であったかもしれない。

しかし少なくとも、この段題で人類が、自然の対象物を抽象化してとらえ、イメージとして記憶し、さらに、その記憶を特定の場所に描く行為をしていたのは確かである。描く行為は単なる模写ではない。そこには描く人間による動物や自然などに対する理解や意味、願望が投影される。言いかえれば、その段階で、人類は自然環境に直接的に適応して生きる動物から決別し、自然や現実をさまざまな形象や記号などのシンボル（象徴）によってとらえ、それらのシンボルを自分なりに解釈し意味を与えて、自然的世界と異なる「主観的な意味の世界」を生みだし、その中で生きる存在となったことを示している。カッシーラーのいう「シンボルを操る動物」(animal symbolicum) の誕生である。

2. 進化生物学 (evolutionary biology) と 認知科学 (cognitive science) の発展

このような人類学、考古学、また地球科学などの成果を背景に、このような進化がなぜ起こったのか、さらに人間に特有の文化や宗教はどの

ような要因によって形成され、いかなる役割を果たしてきたのかという問題に対する科学的研究が 1970 年代以降急速に進展してきた。その主要なものが進化生物学と認知科学の分野である。それぞれの発展と考え方の概要を見てみよう。

(1) 社会生物学から進化生物学へ

生物の進化に関する現代生物学は、19 世紀にチャールズ・ダーウィンが提唱した「地球上の生物は個体の突然変異によって、ある環境への適応度が高まった種が、自然選択（自然淘汰）⁽⁵⁾されることで進化する」という「進化論」が出発点である。その後、ダーウィンの自然選択説を基本にしつつ、集団遺伝学、系統分類学、古生物学、生物地理学、生態学などの成果を取り入れて生物の形質の進化を説明することが主流になった。これを総合説またはネオ・ダーウィニズムと呼ぶ。ダーウィンの時代は遺伝子も DNA も発見されていなかったが、これらの分子生物学の成果を取り入れてさらに新しい総合説が形成され、今日の進化生物学へと展開してきた。

この分野内でも見解の対立はあるが、人間の社会的行動や文化・宗教現象をも、その自然科学的理論を適用して解明できると主張するのが、「社会生物学」の提唱者であるハーバード大学のエドワード・ウィルソン（1929～）と、『利己的な遺伝子』（1976）で有名となり、『神は妄想である』（2006）を上梓して宗教界に衝撃を与えた英オックスフォード大学のリチャード・ドーキンス（1941～）である。またハーバード大でのウィルソンの後輩にスティーブン・J・グールド（1941～2002）がいた。グールドは 1973 年にハーバード大の比較動物学の教授となり、70 年代にウィルソンとともに生物進化に関する研究と論争、裁判などに活躍する。しかしグールドは上記の二人と異なり、科学と宗教が互いの領域に干渉すべきでないと考え、NOMA（Non-Overlapping Magisteria）「重複することなき教導権」の概念を提唱した。1999 年の著書『神と科学は共存できるか？』と *The Hedgehog, the Fox, and the Magister's Pox* (2003) で、この概念を発展させた。彼は、科学は事実と理論を扱い、

宗教は究極的な意味と道徳的な価値を扱うべきであり、両者は棲み分けできるはずだと主張する⁽⁶⁾。

ここでは論争の中心となったウィルソンの説を中心に紹介する。ウィルソンは専門のアリなど社会性昆虫の研究のみならず、生物地理学や社会生物学など多くの分野で多くの業績を残したが、1975年の大著『社会生物学』、および1978年の『人間の本性について』は生物学界に衝撃をもたらし、いわゆる「社会生物学論争」を引き起こした。ウィルソンは「社会生物学」を「あらゆる社会行動の生物学的基盤の体系的な研究」と定義し、1970年代までの個体群生態学、集団遺伝学、動物行動学の知識を統合した「新たな総合」(New Synthesis)と位置づけた。そして「動物の行動を含むあらゆる形質が遺伝子の突然変異と自然選択(淘汰)によって進化し、複雑な社会的行動も、生得的に、つまり遺伝的に組み込まれている」と結論づけた。そして、社会性昆虫の行動を説明するために用いられたこの進化学説を、ヒトを含めた動物全体の社会的行動の説明に適用し、社会生物学を新たな科学の分野として成立させようとしたのである。晩年になると、その構想はさらに拡大し、社会生物学に社会科学や人文科学の分野をも包摂し、人間の心、精神(mind)の最深部までも、その射程に入れようとした。つまり、人間の心や文化の発達にも生物としての基盤があり、それを「自然選択による適応」という自然科学的視点からとらえようとしたのである。

定量化できない心的領域にまで自然選択論を広げた彼の理論は、同僚のグールドやドーキンスからも厳しい批判を受け、また「人種差別主義者」、「優生思想」、「ファシスト」と罵られ、学会場に押しかけた批判者にコップの水をかけられるという騒ぎさえ起きたという。しかし、そうした騒動にもめげず、彼は社会科学と哲学・倫理学に見られる「環境決定論」や「文化相対主義」に対して、豊富な自然科学的データを引用しつつ逐一批判をくわえ、政治的攻撃に対してもまじめに学問的に反論し続けている。

その後、彼自身の説も進化を続け、遺伝学や脳科学の研究成果を更に組み込み、あくまで「自然科学主義」「ナチュラリスト」としての立場を

堅持しつつ、後の「心の理論」(Theory of Mind)へと連結するような「他の生物に関心を抱く、人間の生得的傾向」という『バイオフィリア』(1984) 概念を提唱したり、遺伝—文化共進化論を補強したりと発展してきた⁽⁷⁾。さらに「新たな総合」に人類学や社会学と生物学との統合を強く主張した『知の挑戦—科学的知性と文化的知性の統合—』(1998)、宗教との融合を意識したかのような『創造』(2006)などを刊行している。

ウィルソンは後年、自分の研究を「人間社会生物学」であると称したが、この分野はのちにハーバード大学の同僚で人類学者でもあったアーヴィン・デヴォアやトリヴァースらの教え子に当たるレダ・コスミデスやジョン・トゥービー、ミシガン大学教授で社会生物学の支援者だったリチャード・アリグザンダーらによって「進化心理学」として成立した。

(2)脳科学・認知科学の発展

認知科学も複数の科学研究領域の総合によって生まれた分野である。それは人間の脳の研究である「脳科学」「脳神経学」が大幅に発展したことと、コンピュータの発達に見られる情報科学、情報処理技術の発達によって、人工知能研究と心理学が融合し、人間の心や意識がいかになして生じるのか、それらがどのような働きをしているかを解明しようとする研究分野ということができる。

認知科学という呼称は、イギリスのロンゲット=ヒギンズ卿が、1973年に刊行された政府の報告書の中で、機械を用いた知能の研究が人の思考や知覚の研究に役立つことを提唱して、数理科学、言語学、心理学、生理学の諸分野が統合的に関わる学問領域を「認知科学」(cognitive science)と呼んだことに始まる。その後、1970年代に、心理学、神経科学、言語学、情報科学の諸分野をリードしていたハーバード、MIT、スタンフォード、カーネギーメロン、エジンバラなどの各大学が拠点となって認知科学の営みが世界的に展開していった(安西, 172-173)。日本においても認知科学は大きく発展しており、理学・医学系の安西祐一郎や酒井邦喜、坂井克之、茂木健一郎、下條信輔、哲学の信原幸弘ほか

によって、脳と言語、脳と心の研究が、人工知能の研究とともに進展している。

認知科学による人間の言語や心の研究は、言語と脳との関係を初めて明確に提唱したノーム・チョムスキー（1928～）から始まる。しかしその下地は、20世紀初頭のフェルディナンド・ソシュール（1857～1913）による構造言語学にあったと言えよう。ソシュールの著作は少なく、死後に学生達が講義ノートを整理して出版した『一般言語学講義』（1926）が知られる程度である。ソシュールは、それまでの言語学が各地の言語の歴史的研究や系統学的研究（通時態の研究とソシュールは呼んだ）であったのに対し、諸言語の規則的な部分（ラング）を共時態として比較研究し、言語がある音声と、そこに付与された意味とが恣意的に結合した記号（シンボル）の体系であることを明らかにしたことは周知のことである。そして、この言語のシステムとそれによって表現された文化システムが、物質世界とは独立した意味世界を形成し、物質世界はむしろ言語体系によって区分され、構造化され、意味づけられていくことを発見した。

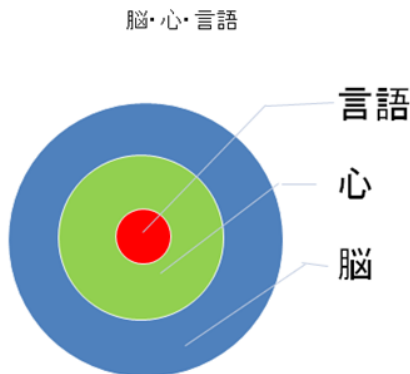
ソシュールの段階では、しかし言語体系の恣意性が強調され、人間の脳の働きとは結びつけられていなかった。しかしその後、ヤコブソンらプラグ学派による「音素」や諸言語に共通な「文法」の発見を経て、チョムスキーが1957年に画期的な著作『文法の構造』を著し、言語能力は脳の働きに依存し、人間の認知システムは、進化によって発達した本能であるという言語生得説、普遍文法論を提唱して、言語学と認知科学に一大革命を起こしたのである。

チョムスキーの衝撃は大きく、その影響下に脳と言語、脳と心の科学的研究が大きく進展したことはいうまでもない。その詳細を記す時間も能力もないが、人間の心・精神の働きは脳の一千億を超える細胞とそれらを結ぶ神経細胞（ニューロン）が織りなす活動によって生みだされるものであること、その核にあるのは言語であり、それは①ソシュールの言うように、記号としての「音声」（または手話）と、それに付与された「意味」の組み合わせという「シンボル」としての構造を持ち、②一定

の文法規則に従って、音声などの言語要素を並べることで、意味を表現し伝達できるシステムであるが、③この言語能力、特に単語を並べる文法規則は、心の一部として人間に備わった生得的な能力である事などが明らかになってきた。つまり心・精神は脳の働きによ

る生命現象であり、脳が遺伝や発生・分化などの生物学的基盤に支えられている以上、心も生物学的現象と考えられるのである。脳と心、言語の関係を図示すると、上のような図になる。さらに心は、直感や勘、さらに情動のように言語化されない働きも含むが、心の主要な働きは言語と密接に結びついており、言語が知覚対象や意識、記憶を特定し、概念化して表象するとともに、時間軸上に、物事の因果推論を行い、記憶していく働きを司っているのである（酒井、第1章）。

認知科学による宗教現象の科学的説明は、1990年代に入ると海外において盛んに行われるようになり、一定の学派が形成されたといえる状況である。特に、ダニエル・デネット、パスカル・ボイヤー、I・ピシュアインネンらは進化生物学や人類学、先史考古学などの成果をも取り入れて、世界に遍在する宗教現象をヒトが進化の過程で形成した「心」の産物であり、宗教は超自然的現象ではなく、人間による「自然現象」として捉える点などで、方法論や問題意識が共通している（藤井、105）。また、ニューバークやダギリなどの脳科学、脳神経学（brain neurology）による脳内現象として神秘体験を解明する研究、またチョムスキーを越えたとされるスティーブン・ピンカーの言語・心と脳についての研究も極めて興味深いものである。彼らの代表的著作は邦訳されており、巻末にまとめてあるので参照していただきたい。



3. 「宗教」再考への機運 —宗教とは人間にとって何であるのか—

(1) 進化心理学の誕生—進化生物学と認知科学の結婚—

進化生物学と認知科学の両分野は新たな総合を進め、1992年のコスミダスらの著作『適応した精神』で「進化心理学」の成立が告げられ、カリフォルニア大学サンタバーバラ校には「進化心理学センター」が設立された。デネットはこれを「社会生物学と認知心理学の結婚」と呼び（デネット, 653）、ウィルソンは「進化心理学は（自分が提唱した）人間社会生物学と同一と見なされる」と歓迎した（ウィルソン, 2002:185）。この発展は、宗教の捉え方、また従来 of 宗教研究に対する大きな挑戦でもある。

欧米の宗教研究では既に認知科学、進化心理学の方法を積極的に導入する動きが加速しはじめている。科学的宗教研究を標榜して1985年に設立された「北米宗教学会」(NAASR)は、当初から認知科学を説明モデルとして採用することを提唱していたが、2006年には「国際宗教認知科学学会」(IACSR)が発足し、それまで宗教現象学や宗教史の牙城であった「国際宗教学宗教史学会」(IAHR)の2010年度トロント大会に参加し、基調講演や多くの個別セッションで研究発表を行った。当のIAHR自体もその大会で客観主義的研究、科学的宗教研究の方針を明確化した。また比較神話学の分野でも、現世人類の誕生と文化的進化を前提とした「世界神話学」を、国際比較神話学会会長のマイケル・ヴィツェル・ハーバード大教授等が提唱している。

日本の宗教研究における認知科学、進化心理学の導入は始まったばかりである。筆者の知る限り、日本で最初にこのテーマに取り組んだのは南山宗教文化研究所であり、2005年度からプロジェクト「科学・こころ・宗教」(Global Perspective on Science and Spirituality Project)を開始し、翌年のシンポジウムをへて、『科学・こころ・宗教』(スワンソン, 2007)を公刊した。カトリック教会は、生命倫理の問題が盛んに論議された時

もそうであるが、現代科学の成果を積極的に吸収する姿勢が見受けられ、そのような傾向が影響しているのかと思われる。また星川啓慈、芦名定道、沖永宣司らが、脳科学と宗教についての論議にいち早く参入して批判的に取り組みはじめ（芦名・星川, 2012）、井上順孝が宗教心理学や宗教社会学など従来の科学的宗教研究との接合を模索し、新宗教研究にもそれを応用しようとしている（井上, 2012）。また藤井修平は、それらの学問の全体的動向と宗教研究への可能性を理論的に探究し、認知科学と進化生物学の理論群は、これまで自明のものとされていた3つの断絶（物質と精神、動物と人間、自然科学と人文・社会科学）を埋めるものと評価している（藤井, 2012）。ただ進化生物学の宗教研究への応用は、筆者の不勉強もあって余り見当たらず、松村一男が世界神話学の方法を用いて日本神話の再構成に、増澤知子が宗教起源論の再構成に、それぞれ挑戦している。宗教学者以外では、長谷川真理子が動物行動学の領域から人間行動と宗教の関係について挑んでいる⁽⁸⁾。

(2) 進化心理学による宗教論

社会生物学、進化生物学、脳科学、認知科学、そして進化心理学へと発達してきた人間の研究において、宗教はどのように捉えられるのか、筆者が興味を覚えた主張を紹介していく。

①エドワード・ウィルソン

社会生物学、広くは生物の進化における重要な焦点の1つは、様々な動物に見られる「利他的行動」の問題であった。「働きアリ」や「働きバチ」のように自身を犠牲にして女王に仕えるような行動が何故起こるのか、という謎である。機械的な自然選択論では、自分自身という個体の繁栄、増殖をめざす利己的行動の強いものが生き残る確率が高いはずである。それを説明するのに同時代の生物学者ハミルトンは「血縁選択説」を提唱し、自己犠牲的な行動を取る一部の個体によって、同じ血縁の集団全体が繁栄するなら、利他的行動をとった個体の遺伝子も同集団内で増えることになり、利己的行動の変種と考えた。ウィルソンもその説を

取り入れ、それを「集団選択説」へと発展させた。ある集団、群れが特定の環境下での生存競争に打ち克って繁栄するかどうかは、その集団内に自己犠牲を払ってまで集団の維持・増殖に献身する個体の数の多さによると考えるのである。

長足な進化を遂げ、巨大な脳を発達させた人間においても、利己的行動と利他的行動が観察できるが、人間の場合は単純な遺伝子レベルでの本能の発現ではない。ウィルソンは遺伝子—脳—学習機能—文化を連携させる概念群から考える必要を唱え、まず血縁選択に基づく遺伝的な利他的行動を「芯の堅い」利他主義 (hard-core altruism) と、血縁関係のない人々への互惠的な行為も多く見られる人間の利他的行動を「芯の柔らかい」利他主義 (soft-core altruism) とを区分する (ウィルソン, 1997: 284-290)。人間の利他的行動も、ごく近縁な血縁者に対してなされる場合は「芯の堅い」利他主義が働くが、われわれの多くの利他的行動は本質的に「芯の柔らかい」タイプの行動である。人間の利他的行動には道徳心や弱者への共感、罪の意識、欺瞞、両面感情などが媒介となる。それは脳の発達によって文化的能力、すなわち言語や学習能力の発達、それによる価値や道徳感情、倫理や宗教を生みだして、自己の行動を対象化し、規制する能力が発達したためであると考えるのである。

道徳や宗教という人間の精神生活の起源をも、こうした生物学的基盤から解明しようとする。『人間の本性について』(同前) 第8章では、宗教学や人類学、社会学の宗教研究の成果をも渉猟しながら、宗教について詳細に論じている。信仰を持つとする傾向は、人間の心の中の最も複雑で強力な力であって、それは人間の本性 (nature) の一部であるが故に、宗教行為は普遍的な社会行動の一つである。ウィルソンが捉える宗教は、信仰を中心としたものばかりでなく、宗教学者アントニー・ウォーレスの見解をひきつつ、ネアンデルタール人の死者埋葬から今日まで、10万を超える多様で多数の宗教を人類は生みだしたとし、神話を中心に構築された信仰のみでなく、呪術や各種の儀礼、踊り、音楽、魔女狩り、そして社会主義崇拝など現代の世俗的宗教行動を念頭に置いている。そして社会学者デュルケームが指摘した、宗教行為は集団を神聖化

するものであり、社会の核となって結合させる機能を重視する。その構成要素にはインセスタブーなどの各種タブー、対象を聖・俗に二分する傾向、帰属集団への愛着、階層的な順位システム、カリスマ、指導者崇拜、物事を記念しようとする傾向などが共通してみられ、すべてが社会集団の範囲を限定し、その集団を神聖化し、集団内のメンバーを絶対的な忠誠心で団結させる働きである（325）。つまり集団選択説で説明できる傾向が、宗教にも色濃く見られるのである。

しかし、宗教的行為は遺伝子の影響を極めて遠回しにしか受けない、文化的進化の産物であることが強調され、これらの宗教現象の深層を、もっとも表層の「聖職者による選択」、信者達の情熱に強く訴える「生態学的選択」、それらを生理的に誘導する「遺伝的选择」という自然選択の3段階に区分して説明する（323-327）。この説明はわかりにくいのが、後年の『知の挑戦』（1998）では、遺伝子の持つ「後生則」（エピジェネティック・ルール。後成規則とも訳す）に基づいて文化が進化するという「遺伝子—文化共進化」論によって説明される。人間の進化でチンパンジーなどとも大きく異なる点は、進化の構成する環境の大部分が文化的であることである。つまり人間行動が文化を生み出すが、また文化が人間行動を生み出し、かつ規制したり正当化したりする。このような文化は人間特有のものであり、環境としての文化が遺伝子と相互依存しつつ進化していく。その際、「後生則と呼ばれる精神発達の遺伝的原則が、文化進化をある方向に偏向させ」ていく（202）。つまり遺伝子は、文化的表現形態の幅を規定し（これが後生則）、実際にどのような文化形態を生むかは環境との相互作用によって決まってくる。遺伝子に基づく後生則の複合体が、ある慣習を考案したり採用したりする素因をつくり、その影響を受けた行動が多数の社会で収斂的に進化していくという。こうした慣習—文化によって進化し、後生則によって偏向した慣習—文化が文化的普遍性と呼ばれる（204-205）。要するに、高度に発達した宗教にせよ、そうでない宗教行為にせよ、人類の宗教は多様に見えるが、その形態や機能には類似性がみられ、その要因は遺伝子による一定の幅を持つ生物学的規制と環境との双方による規制の下で、聖職者、広くは信仰者が選

択する文化的形態のバラツキによるものであるということになる。

②リチャード・ドーキンス

「遺伝子—文化共進化」論を最初に提唱したのは、ドーキンスである。ドーキンスはウィルソンと同様の研究をしているが、両者は重要な点で見解が異なる。『社会生物学』と同時期に発刊された『利己的な遺伝子』（1976）で、ドーキンスはDNA・RNA 遺伝子構造の研究成果から、突然変異を起こし、自然選択される単位は「個体」ではなくて「遺伝子」とであると強調する。遺伝子には自己を複製していこうとする強い傾向があり、そうした無数の「自己複製子」を生み出す本能を象徴的に表現するために、それを「利己的」遺伝子と名付けた。個体は、従って単なる遺伝子の入れ物であって、自然選択の単位ではないと、血縁選択・個体選択説や集団選択説を採るウィルソンを否定する。

他方、類人猿と分かれた後の人類史で、進化の速度が急激に速くなるのは「文化」を獲得したからであるという説も、ドーキンスが強調していた。そして、生物学的進化の基礎となる「遺伝子」と異なる文化の自己複製子なるものを「ミーム」と呼び、文化進化はミームの自己増殖、変異、適応、拡張によると考え、あくまで生物学的基盤から説明しようとするウィルソンと対立する。

そして宗教そのものに対して、2001年の同時多発テロを契機にドーキンスは無神論者宣言をして決別し、『悪魔に仕える牧師』（2003）、『神は妄想である』（2006）を著す。他方、ウィルソンは自分の立場を「暫定的な理神論」と説明し、信仰や宗教的儀式は進化の産物ではあるが、宗教を拒絶したり破棄したりすべきではなく、人間の本性をより理解するために科学によってさらに調査されるべきだと考えている。近年の著書『創造』では、科学者は宗教指導者に「友人として手をさしのべる」こと、同盟関係を構築すべきこと、「科学と宗教は世界で最も強力な力で、生物を救うために力を合わせるべきだ」と主張している。

③ニューバーク、ダキリ、ローズ『脳はいかにして〈神〉を見るか』 (2001, 邦訳 2003 年)

人間の脳の構造の研究に加え、各部位の状態を CT-SCAN や MRI 装置で画像化する技術は一般的になったが、さらに PET や fMRI、SPECT 等のハイテク技術のさらなる発達によって、瞬間々々の脳の動きを電子的に把握することも可能になっている。ニューバークたちは、こうした最先端の脳科学の技術を活用して、宗教体験や神秘体験を明らかにしようとして取り組んできた。本書では、SPECT（単光子放出断層撮影法）という最新式の装置を使って、瞑想に入る被験者の血流の分布を画像化し、瞑想のピーク時に彼の脳がどんな働きをしているかを解析している。

集積されたデータから、彼らは「方向定位連合野」と名付けた上頭頂葉後部の活動が、感覚入力遮断されることによって特別なモードに入り、それが宗教的神秘体験のリアリティを支えていると推測する。さらに、多くの被験者が語る神秘体験には、自分より大きなものに没入するという共通点があるが、このような変性意識状態は単なる錯覚でも強すぎる願望が生んだ幻覚でもなく、観察可能な一連の神経学的過程と関係していること、また変性意識状態は、普段の状態と明らかに異なっているものの、脳の正常な機能の範囲内にあるらしいことを突き止めた。こうして彼らは、「神秘体験は、科学的に解明できるリアルな生物学的過程である」「宗教的な神秘体験は、その最も深い部分において、ヒトの生物学的構造と密接に関係している」と主張している（20-21）。

脳の構造、特に大脳皮質の各部位の機能を調べ、視覚連合野が視覚イメージを伴う神秘体験の際にも大きな役割を演じていることや、方向定位連合野、注意連合野、言語概念連合野などが宗教体験の内容を形成する上で機能していることを明らかにした。その上で重要な指摘として、ヒトの脳が進化して高度な認知力をもった結果、それ自身の存在を知覚するようになり、ヒトは自分自身の脳が生み出す知覚について自ら考察する能力を獲得した。ヒトは、鋭い観察力を備えた独立の自己が存在するように考え、それを情動や感覚や認知作用などとひとまとめにして「心」と理解するようになったという。つまり脳が心を生み出したので

ある (53-55)。

そのほか興味深い指摘は多々あるが、神話や宗教的儀礼の形成にも脳の働きが深く関与していることを説明し、宗教的体験全体が脳の神経活動によって起こり、生物学的に基礎づけられる脳内現象であると主張する。宗教的体験それ自体は人間が体験するものであるから、脳などの身体的機能が動くことは当然であり、だからと言って超越的存在そのものが否定されることにはならないなど、この種の研究にも問題点はあるが、現代科学の成果として無視し得ないものがある。

④ニコラス・ウェイド『宗教を生み出す本能—進化論から見たヒトと信仰—』(2010, 邦訳 2011 年)

英国の科学ジャーナリストである筆者が、宗教はどう進化し、なぜ存続しているのかなどの人間の宗教行動を近年の進化生物学の成果をもとに大胆かつ分かりやすく論じた傑作である。その要旨は、宗教行動は人間の本能に根ざし、人類の進化に重要な役割を果たした。宗教を実践する集団は生存上有利だったため、宗教行動は少なくとも5万年前、おそらくはもっと早い時期に私たちの神経回路に書き込まれた。宗教行動は共通の価値と感情を伝えるシステムであり、このシステムを効果的にする遺伝的変異は、自然淘汰によって強化されてきた。その淘汰(選択)は個人淘汰だけでなく、集団淘汰としても働くとして、ウィルソンの説に依拠している。

宗教の定義: 宗教とは、感情に働きかけ、人々を結束させる信念と実践のシステム。そのなかで、社会は祈りと供犠によって超自然的存在と暗黙の交渉をし、指示を受ける。神の懲罰を恐れる人々はその指示に従い、自己の利益より全体の利益を重んじる (18)。

宗教は人間の創造力の最高の現れという見方も出来る。音楽は脳の聴覚を司る部分に訴える。詩は言語能力、舞踏はリズムと運動、芸術は視覚に訴える。宗教はこれらすべての部分を刺激することによって、人の心に生じうるもっとも深い感情を呼び起こし、自分の利益ではなく、より価値のある、社会や文化や文明の健全な存続に目を向けさせる (324)。

古典的な宗教研究の成果も丹念に追い、宗教の原始形態を音楽と舞踏、トランスに見出し、それらが組織化・制度化されて宗教に変容していった過程をたどる。集団を結束させ、個人の利益より集団の利益を優先させるのが宗教行動の原型であり、それが強い集団が集団淘汰の中で生きのびてきた。また宗教が国家権力と結びつき、戦闘や戦争で兵士や国民を鼓舞し、敵を悪魔と見なして徹底的に殺戮した歴史も、集団淘汰を可能にするための宗教の機能だ。そういう宗教を生み出した集団、民族が生き残ってきたという。

著者は、一神教の成立に関する最近の研究をも実によく網羅し、以下のような大胆な新説も紹介している。モーセ五書にでてくるヨシュアによるカナンの征服も出エジプトも実際はなかった、またモーセも後に創作された人物である。ダビデ王の治世やソロモンの神殿建設なども考古学的証拠はない。紀元前 622 年の神殿修理の時に「申命記」が発見されたとなっているが、実はこの頃にモーセ五書が作成された。それはアッシリアに滅ぼされたかつてのイスラエル王国をユダ王国に併合するため、それを正当化する政治的宗教的文書として作成されたのだ (173)。イエスは実在したが、改革しようとした正統派ユダヤ教徒の一人に過ぎない。キリスト教は、弟子たちがユダヤ教と古代ローマ世界に広がっていた秘教を巧みに融合させて作ったもの。イスラムの開祖ムハンマドの生涯については、なぜか歴史的な証拠が不足している。ムハンマドの実在そのものを疑う学者もいる (318)、等々である。

⑤ジェシー・ベリング『人はなぜ神を信じるのか—信仰する本能—』 (2011, 邦訳 2012 年)

アメリカの認知心理学、発達心理学の研究者で、アーカンソー大学で実験心理学教授、北アイルランドのクイーンズ大学の認知文化の教授を経て、現在はコラムニストとして活躍している。

人は、なぜ神がいると思うのか？なぜ神の心が気になるのか？なぜ私の行為を見ている存在者がいるように感じるのか？なぜ生には目的があると思うのか？なぜ偶然の出来事に意味を見いだしてしまうのか？なぜ

死後も心が残るように思えるのか？そして、なぜ宗教はあるのか？

これらの問いに、ベリングは「心の理論」(theory of mind)の観点から答えていく。「心の理論」とは、他者の心の状態(意図、欲求、願望、目的、知識、思考、推測、信念、感情)を読み取る能力のことであり、他者に共感や感情移入をしたり、他者の視点に立ってものを考えたりする上で基礎となる能力である。この「心の理論」は、1970年代後半にアメリカの心理学者プレマックがヒト以外の動物(実験ではチンパンジー)にもそれはあるか否かを実験した際に用いた表現であり、その後広く使われるようになった(263-264)。結論として、ヒト以外の動物には、こうした能力は見られず、近縁のチンパンジーさえも欠落している。ヒトの場合も4歳以降に出現し、自閉症の人ではこの能力が十分に発達しない。ヒトだけに「心の理論」があるということは、チンパンジーと分かれて以来の600万年間に獲得されてきた能力であると言えることができる。

その進化の過程で、心の理論と言語の爆発的な共進化が進展した(218, 238)。その結果、ヒトのどの文化や社会にも、宗教、神や霊、あるいはそれらに類する超自然的行為者がいる。それはヒトにしか見られない大きな特徴の一つである。ペタツォーニの1950年代の研究によれば、中心的な神々は個々の人間について—その心や魂について—何でも知っていると考えられていること。多くの人間は、自分がたとえ他の人間に知られていなくても、常に何らかの「他者」によって行為を監視されているように思っている(389)。この他者から監視されているという意識が、暴発的な生殖本能や攻撃性を抑制し、他の動物が持ち得ない巨大で複雑な社会集団を維持発展させる上で不可欠な道徳性(自分の利己的な利益よりも集団の欲求を優先させること)、他の人間との協調性をうみだしたのである。

このような「他者としての神」を産んだのは「心の理論」であり(238)、これらの超自然的行為者とは、実は「心の理論」によってもたらされた(進化論的な意味での)「適応的錯覚」であると、ベリングは主張する(264)。

4. おわりに

—人間学としての宗教学—

筆者は大学院時代に井門富二夫先生から、60年代にいち早く生物学的研究成果を哲学的考察に導入したドイツのアーノルド・ゲーレンの哲学的人間学を紹介された。それ以来、ゲーレンからカッシーラー、ギアツに至る言語や象徴・シンボルの研究による成果を少しずつ勉強し、以下のような考えを形成してきた。

ヒトは音声シンボルの体系である言語を発展させ、固体相互の緊密なコミュニケーションと結合を可能にし、役割分担した集団行動によって食料を獲得し、自集団を防衛し、非力ではありながら地上に繁栄してきた。なかでも言語は指示する対象を区分し、差異化することで世界を区分し、物質的自然的世界とは異なる主観的意味体系としての「世界」を構成する。ヒトは、この「世界」の延長に、自然界には存在しない「神」のような絶対者、超越者をも想定し、言語化し、概念化してきた。また外界の「対象を認識する意識」とともに、自分自身をも「内なる外界」として対象化し、自己の欲求や願望を統制しうる「自己意識」をも発達させた。ヒトは、この諸シンボルの体系によって表象される主観的意味世界、意識世界に生きる独特の存在様式を獲得していったのである（中野, 2011）。

その後、進化生物学や認知科学の急速な発展を改めて認識し、宗教の科学的解明にまで挑んでいることを知った。この現代科学に徹した宗教研究は、宗教体験や宗教現象を還元不可能な独自の現象であるという前提のもとに進めてきた従来の宗教研究に対する大きな挑戦であると痛感した。これらの成果から、現段階で言えることは以下の通りである。

(1) 宗教は、近代主義者が重視した「信念」や「信仰」が核になって構成されているのではなく、音楽や踊り、儀礼など、音響や身体的運動を伴った人間の集団的運動である。宗教は過酷な環境を生き延びて、繁栄するために、現生人類の祖先が獲得していった、集団淘汰のための適

応戦略の産物である。つまり宗教は、他者、自然、宇宙を人格化し、その「意図」を読み取ることで、道徳的行為を促し、集団を結束させて、危険を回避し、集団で生きるために獲得した能力の産物である。それはベリングが主張する「心の理論」に基づく「適応的錯覚」の産物である可能性が高い。またニューバーグたちの主張するように、宗教体験・神秘体験も脳内現象として自然科学的にますます観察可能となるであろう。

(2) 宗教は近代自然科学が発達する以前に、人間が発達させた希有壮大な想像力、空想力、創造力の産物であり、人間文化の重要な一部である。ゆえに宗教現象は遍在する人間文化の多様さに則しつつ、多様ではあるが普遍的現象として観察される。しかし、それはあくまで人間文化の一部であり、宗教現象それ自体の固有性とか、普遍性の根拠にはならず、宗教の特権的地位を主張するのは誤りとなる。また、宗教理念や宗教的信念の中には、自然科学の発達によって解明された実証的知見と相いれない宇宙論、地球や世界についての観念、人間が他の動物や生物より優れているという発想、また特定の民族や人種、集団が他に優越するという観念が未だに見受けられる。これらの根拠のない発想や観念は廃棄されるべきであろう。

もちろん、自然科学の方法では超越的存在や絶対他者は、存在したとしても、その直接的証明は不可能である。もし、それらが人間の世界に何らかの影響や刺激を与えるなら、何らかの自然現象としての痕跡を残すはずであり、それを手掛かりに遡及して、存在を証明することも可能となるかもしれない。しかし現段階では、そのような痕跡はなく、したがって超越者や絶対他者の存在は人間の想像力の産物と考えざるを得ない。もっとも、それらの存在や力を信じることは自由であるし、信じることで愛や慈悲、勇気を得ることは意味あることでもある。そのような宗教は今後も存在意義をもち、存続するとも考えられる。

(3) 宗教学や宗教研究に突き付けてくる課題は何であろうか。新しい地平、分野が開けてくる可能性はあるのだろうか。その一つは、宗教の起源に関する理論の再検討であろう。かつてスペンサー、ヒューム、タイラーらの素朴な進化論的起源論、ヴェント、オッターらの心理的起源論

が論じられた時代があった。その後、それらの諸理論の歴史的実証が困難であったことから、それに代わったデュルケーム、マルクス、ウェーバーらの社会学的起源論が展開した。しかし、本稿で述べたような進化生物学、認知科学の成果に基づいた、新しい人間学的起源論を再構成することができるのではないかと考える。

2001年に人間の全遺伝子構造を解析するヒトゲノム計画の第一段階が完了し、多くの成果がもたらされた。ある特定遺伝子上にダーウィン流自然選択（淘汰）の統計学的指紋、つまり痕跡をさがす技術も画期的に進歩し、心的機能に影響を与える発話・言語障害を生じさせる遺伝子が自然選択によって形成された過程が明らかになったという。ピンカーによれば、この延長に「心は自然淘汰された複数の演算器官からなる系である」という彼の理論も実験的に検証することが可能になるかもしれないという。またヒトの遺伝子は1万年前までの長い狩猟採集生活時代に大きく変化した、その後の農耕生活時代にも変化した痕跡が確認されている。つまりヒトの心のメカニズムにも影響を及ぼす遺伝子などの生物学的基盤が変化し続けている可能性もある（ピンカー, 2009:上 22-24）。とすれば、宗教心や宗教体験のあり方にも影響を与えている可能性もあり、かの枢軸の時代に巨大な一神教が生まれたのも生物学的適応の結果かもしれない。その遺伝子上の痕跡も発見できるかもしれない。このように宗教の誕生や宗教体験などの生物学的、または人間学的基盤を明らかにすることは、人間が宗教の無用の桎梏、極端な選民思想や排他主義、独善主義、狂信や盲信から解放される、または超えていく新たな地平が開け、多様な中に人々に生きる勇気と希望、智慧を提供して、自然・宇宙と共栄させる宗教的世界を生み出す可能性もある。進化心理学の理論は、単なる遺伝子決定論、生物学決定論ではなく、「文化」を生み出し、「こころ」を手に入れた人間が、その生物学的制約を超える能力をも見ているからである（ウィルソン, 1997:24. ドーキンス, 2006:311）。

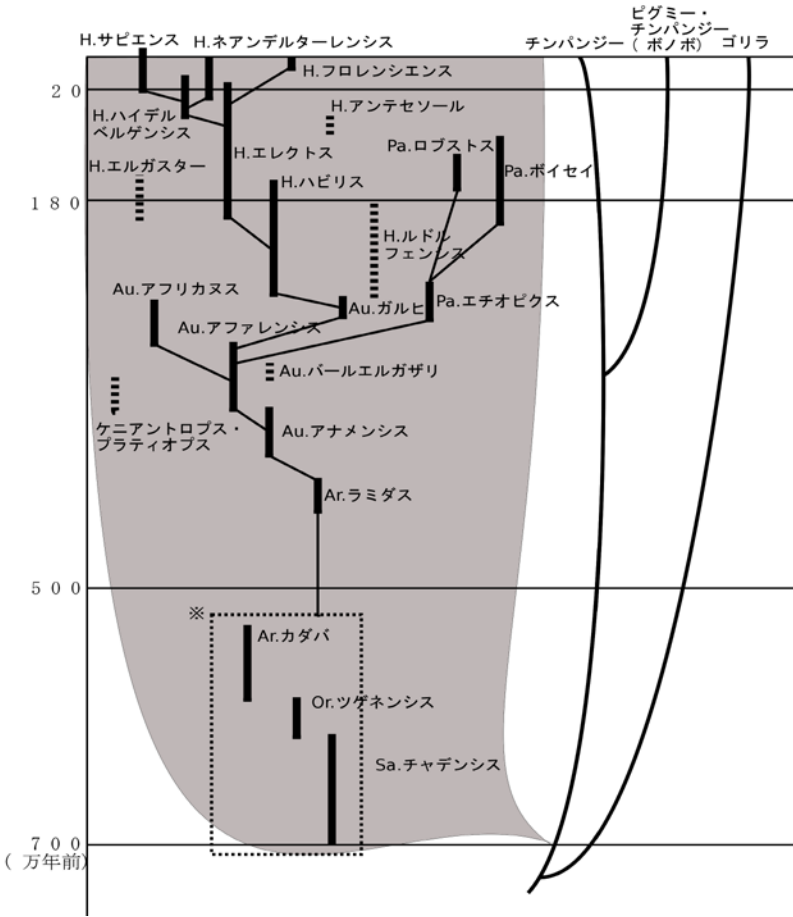


図1 人類進化の系統図（三井, 29 などをもとに筆者作成）

属名について：H.=ホモ Pa.=パラントロプス Au.=アウストラロピテクス

Ar.=アルディピテクス Or.=オロリン Sa.=サヘラントロプス

（パラントロプスをアウストラロピテクスに含める考え方もある）

■■■■■■■■は、研究者によっては種と認めていないので、系統から省いた

※初期三属の系統関係は不明。現在は三属に分けられているが、一つの属にまとめられるとの指摘もある

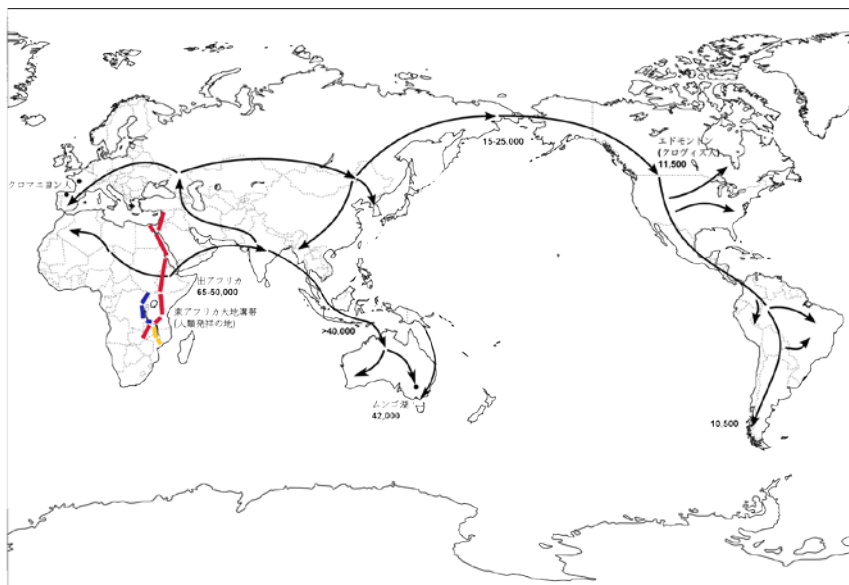


図2 現生人類（ホモ・サピエンス）の拡散（筆者作成）

注

- (1) 人類やヒトなどの術語の定義は研究者によって若干異なるが、本論文では次のようにする。動物学上の分類では、人間は「哺乳綱霊長目ヒト科」に分類され、イヌやゾウなどを含む哺乳綱（類）というグループの中の霊長目、つまりサルの子孫の一群になる。従って、広い意味でのヒトはサル・類人猿と人類を含むし、狭い意味ではホモ・サピエンス、つまりネアンデルタール人と現代人の直接の祖先となるホモ・サピエンス・サピエンスを指す。後者は略して現生人類とも呼ぶ。本稿ではヒトという呼称は狭い意味で使用し、「人類」を類人猿と分岐した後の猿人、原人を含むものとする。猿人は無毛や直立歩行などが未発達な段階であり、原人は現代人の祖先へとつながるホモ族を指す（埴原, 25. 三井, 12-13）。
- (2) 科学的進化論は疑似科学であると否定する「創造科学」や「インテリジェント・デザイン」論が提唱されているが、根本は聖書直解主義に基づく護教論的な後付け神学に過ぎない。
- (3) 1967年に、エドモンド・モリスが人間を「裸の猿」(Naked Ape)と呼んだ時、世間から轟々たる批判を浴びた（モリス, 6-7, 66-）。
- (4) 2010年10月国連推計。『世界人口白書』。Wikipedia「世界人口」参照。
- (5) この用語の原語は、**natural selection** であり、従来は自然淘汰と訳されるこ

とが多かったが、近年は自然選択と訳しているのが主流のようである。本論でも、自然選択とする。

⑥ 1999年に米国科学アカデミーは同様の態度を取っている。

⑦ バイオフィリアとは、人間の内的身体的な傾向であり、人間の本能に根ざした精神の最深部に潜む傾向が自然選択による適応の過程で刻み込まれる心的・身体的傾向である。その一例として多くの民族に見られる「蛇恐怖症」があげられる。訳者解説では、この概念の発想は、人々と場所あるいは環境との間の、情緒的な結びつきを指した「トポフィリア」から来ているのではないかと考察されている。厳密な数学的概念ではなく、類似（アナロジー）と隠喩（メタファー）であるが、このようなバイオフィリア概念がもつ重要性は否定できない。

⑧ 2013年度日本宗教学会（國學院大學）における公開講演。

【参考文献】

＜進化心理学関連＞

ウィルソン、エドワード、1998、『社会生物学』新思索社(Wilson, Edward O., 1975, *Sociobiology: The New Synthesis*, Harvard University Press.)。

——、1997、『人間の本性について』ちくま学芸文庫 (idem, 1978, *On Human Nature*, Harvard University Press.)。

——、2008、『バイオフィリアー人間と生物の絆—』ちくま学芸文庫(1994、平凡社)(idem, 1984, *Biophilia*, Harvard University Press.)。

——、2002、『知の挑戦—科学的知性と文化的知性の統合—』角川書店 (idem, 1998, *Consilience*, Alfred A Knopf, Inc.)。

——、2010、『創造』(idem, 2006, *The Creation: An Appeal to Save Life on Earth*, W.W. Norton & Company.)。

ウェイド、ニコラス、2007、『5 万年前—このとき人類の壮大な旅が始まった—』イースト・プレス(Wade, Nicholas, 2006, *Before the Dawn: Recovering the Lost History of Our Ancestors*, Penguin Books)。

——、2011、『宗教を生み出す本能—進化論から見たヒトと信仰—』NTT

- 出版(idem., 2010, *The Faith Instinct: How Religion Evolved and Why It Endures*, Penguin Books.)。
- カザニガ、マイケル S., 2010、『人間らしさとは何か』インターシフト (Gazzaniga Michael S., 2008, *Human: The Science Behind What Makes Us Unique*, Harper Perennial.)。
- グールド、スティーブン・J., 2007、『神と科学は共存できるか?』日経BP社(Gould, Stephen Jay, 1999, *Rocks of Ages: Science and Religion in the Fullness of Life*, Random House.)。
- コーバリス、マイケル、2008、『言葉は身振りから進化した』勁草書房 (Corballis, Michael C., 2002, *From Hand to Mouth*, Princeton University Press.)。
- チョムスキー、ノーム、1963、『文法の構造』研究社出版(Chomsky, Noam A., 1957, *Syntactic Structure*, Mouton De Gruyter.)。
- 、1999、『言語と思考』松柏社 (Chomsky, N., 1994, *Language and Thought*, Moyer Bell Ltd.)。
- 、2003、『生成文法の企て』岩波書店(Chomsky, N., 1982, *The Generative Enterprise*, Foris Pubns.)。
- デネット、ダニエル、2010、『解明される宗教—進化論的アプローチ—』青土社 (Dennett, Daniel C., 2006, *Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon*, Penguin Books.)。
- ドーキンス、リチャード、2006、『利己的な遺伝子』(増補新装版)紀伊國屋書店(Dawkins, Richard, 1976, *The Selfish Gene*, first published. 2006, 30th anniversary edition Oxford University Press.)。
- 、2004、『悪魔に仕える牧師』早川書房 (idem., 2003, *A Devil's Chaplain*, Weidenfeld & Nicholson.)。
- 、2007、『神は妄想である—宗教からの決別—』早川書房 (idem., 2006, *The God Delusion*, Black Swan.)。
- ニューバーグ、ダキリ&ローズ、2003、『脳はいかにして〈神〉を見るか』PHP研究所(Newberg, A., d'Aquili, E. & Rause, V., 2001, *Why God won't Go Away: Brain Science and the Biology of Belief*,

- Random House Inc.)。
- ピンカー、スティーブン、1995、『言語を生みだす本能』上下、NHKブックス(Pinker, Steven, 1994, *The Language Instinct: How the Mind Creates Language*, William Morrow and Company, Paperback edition, 1995 Harper Collins)。
- 、2013、『心の仕組み』上下、ちくま学芸文庫(Pinker, Steven, 1997, *How the Mind Works*, originally published by W.W. Norton & Company, Inc.. Paperback reissued edition, 2009)。
- Pyysiäinen, Ilkka, 2001, *How Religion Works: Towards a New Cognitive Science of Religion*, Brill.
- ベリング、ジェシー、2012、『人はなぜ神を信じるのか—信仰する本能—』化学同人 (Bering, Jesse, 2011, *The Belief Instinct: The Psychology of Souls, Destiny, and the Meaning of Life*, W.W. Norton.)。
- ボイヤー、パスカル、2008、『神はなぜいるのか?』NTT出版 (Boyer, Pascal, 2001, *Religion Explained: The Evolutionary Origins of Religious Thought*, Basic Books.)。
- 芦名定道・星川啓慈編、2012、『脳科学は宗教を解明できるか?』春秋社。
- 安西祐一郎、2011、『心と脳—認知科学入門—』岩波新書 1331、岩波書店。
- 井上順孝、2012、「新宗教研究にとっての認知科学・ニューロサイエンス」『日本文化研究所年報』第5号、21-48頁。
- 大野 晋、1994、『日本語の起源』岩波新書 340。
- 坂井克之、2008、『心の脳科学—「わたし」は脳から生まれる—』中公新書 1972、中央公論新社。
- 酒井邦嘉、2002、『言語の脳科学—脳はどのようにことばを生みだすか—』中公新書 1647。
- スワンソン、ポール監修、2007、『科学・こころ・宗教・科学から見る「こころ」の意義』南山宗教文化研究所。

中野毅、2011、「人類進化と文化の形成」『創価人間学論集』第4号(創価大学人間学会)、27-55頁。

信原幸弘、1999、『心の現代哲学』勁草書房。

前野隆司、2004、『脳はなぜ「心」を作ったのか』筑摩書房。

——、2007、『脳の中の「私」はなぜ見つからないのか?』技術評論社。

茂木健一郎、2001、『心を生みだす脳のシステム』NHKブックス931。

——、2003、『意識とはなにかー〈私〉を生成する脳ー』ちくま新書434。

——、2007、『脳と仮想』新潮文庫。

長谷川真理子、2002、『生き物をめぐる4つの「なぜ」』集英社新書。

藤井修平、2012、『『宗教現象の科学的説明』の考察』『東京大学宗教学年報XXX』、103-119頁。

〈人類学・考古学関連〉

カヴァーリ=スフォルツァ・ルーカ&フランチェスカ、1995、『わたしは誰、どこから来たの-進化にみるヒトの違いの物語』三田出版会。

ギアツ、C., 1987、『文化の解釈学』I・II、岩波選書。

クラックホーン、C., 1971、『文化人類学の世界—人間の鏡—』講談社現代新書255。

シング、J.A.L., 1976、『狼に育てられた子—カマラとアマラの養育日記—』福村出版。

スタンフォード、クレイグ、2001、『狩りをするサル』青土社。

ディーコン、テレンス、1999、『ヒトはいかにして人となったか』新曜社。

ブラウン、ドナルド、2002、『ヒューマン・ユニヴァーサルズ—文化相対主義から普遍性の認識へ—』新曜社。

フェイガン、B., 1990、『アメリカの起源—人類の遙かな旅路—』どうぶつ社。

マククリーン、C., 1984、『ウルフ・チャイルド—カマラとアマラの物語—』福村出版。

マリノフスキー、B.K., 1958、『文化の科学的理論』岩波書店(邦訳初刷

1944年)。

モーガン、エレイン、1997、『女の由来—もう一つの人類起源論—』どうぶつ社。

——、1999、『人類の起源論争—アクア説はなぜ異端か—』どうぶつ社。

——、1999、『進化の傷あと—身体が語る人類の起源—』どうぶつ社。

モリス、デズモンド、1996、『舞い上がったサル』飛鳥新社。

リーチ、E., 1981、『文化とコミュニケーション—構造人類学入門—』紀伊國屋書店。

——、1991、『社会人類学案内』岩波・同時代ライブラリー65。

赤澤威、2000、『ネアンデルタール・ミッション』岩波書店。

篠田謙一、2007、『日本人になった祖先たち—DNAから解明するその多
元的構造—』NHK ブックス 1078。

福井・赤坂・大塚、1999、『世界の歴史 24 アフリカの民族と社会』中
央公論社。

三井誠、2005、『人類進化の 700 万年』講談社現代新書。

〈哲学・社会学〉

カッシーラー、エルンスト、1997、『人間』岩波文庫。

——、1985、『象徴・神話・文化』ミネルヴァ書房。

——、1999、『シンボル・技術・言語』法政大学出版局。

ゲーレン、アーノルド、1999、『人間学の探究』紀伊國屋書店、復刊版
(1970年邦訳初版)。

——、2008、『人間—その性質と世界の中の位置—』世界思想社。

ソシュール、フェルディナンド、1972、『一般言語学講義』岩波書店。

ディクソン、R.M.W., 2001、『言語の興亡』岩波新書 737。

バーガー、ピーター L. 1995、『社会学への招待』新思索社。

マーチンデール、D., 1974、『現代社会学の系譜』未来社。

ミード、G.H., 1973、『精神・自我・社会』青木書店。

——、1991、『社会的自我』恒星社厚生閣。

ランガー、スザンヌ、1975、『シンボルの哲学』岩波現代叢書。

(公財) 国際宗教研究所

理事長 星野 英紀 大正大学常任理事

常務理事 井上 順孝 國學院大學教授

島蘭 進 上智大学特任教授、グリーンケア研究所所長

山中 弘 筑波大学教授

『現代宗教 2014』編集委員 (氏名・現職)

島蘭 進 上智大学特任教授、グリーンケア研究所所長

弓山 達也 大正大学教授

藤原 聖子 東京大学大学院人文社会系研究科准教授

堀江 宗正 東京大学大学院人文社会系研究科准教授

山梨有希子 国際宗教研究所研究員

現代宗教 2014

2014年3月4日 発行

電子版・ダウンロードサイト

<http://www.iisr.jp/journal/journal2014>

編集

(公財) 国際宗教研究所

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

電話・ファックス 03-5373-5855

ISSN 2188-4471

©国際宗教研究所 2014

Printed in Japan