ISSN 2188-4471

Contemporary Religion 2015

現代宗教
2015

特集
ケアが広げる宗教の
フロンティア

IISR
（公財）国際宗教研究所

現代宗教◆２０１５◆目次

特集　ケアが広げる宗教のフロンティア

緒言　……………　『現代宗教２０１５』編集委員会　3

対談　宗教とケア
—宗教はケアの現場にどうこたえるのか？—
……………………加藤眞三／堀川惠子／司会　島薗進　9

宗教とケアを架橋するもの
……………………………………　西出勇志　51

「臨床宗教師」運動と宗教系大学
……………………………………　弓山達也　67

受刑者の贖罪と再生
……………………………………　藤岡淳子　85

「異宗教間ケア」の原理と方法論
—「一／多」の人間観の観点から—
……………………………………　小西達也　99

スピリチュアル回想法
……………　E・マッキンレー ＆C・トレヴィット　121

継続特集　3.11 後を拓く

被災地における“祈りの場”の誕生

—宮城県名取市閖上地区の日和山—

…… 鈴木岩弓　153

宗教は次の災害にどう備えるか？

—3.11 で変わった自衛隊と宗教への好感度—

…… 自覚大道　179

ミッション・インポッシブル 3.11

—復興という不可能に挑む—

……森章　197

インタビュー　ムスリムはなぜ東北に向かったのか

—ジャパン・イスラミック・トラストの支援活動と地域社会—

…… 213

学術動向

21 世紀西ヨーロッパでの世俗化と再聖化

—イギリスのスピリチュアリティ論争の現在—

……伊藤雅之　249

特集　ケアが広げる宗教のフロンティア

現代
宗教
２０１５

ケアが広げる宗教のフロンティア

『現代宗教 2015』編集委員会

本誌『現代宗教』は、数年続けて、宗教の社会的役割に注目してきた。宗教教団の内部にむけて、「救済」や「癒し」の活動を行うことにくわえ、宗教のなかにいない人々の苦しみのために、宗教はなにかできるのか、また広く社会を対象とした「救済」ということが宗教に可能だろうかと、問いかけてきた。東日本大震災の被災者に手をさしのべようとする宗教を継続して注視し、また前号では「老いに向きあう宗教」を特集テーマとした。（http://www.iisr.jp/journal/journal2014/）

宗教を、社会にとってのある種の資源、すなわち〈ソーシャル・キャピタル〉とみる考え方がある。そのさい、特定の共同体内部の紐帯を強化する力には宗教はなりうるだろうが、これに加えて宗教がもっている、外部へと橋を架ける・手をさしのべる力をよりいっそう発現させられないかという期待がある。

社会に対して宗教ができること・すべきことを明確にすることで、まず宗教は資源として「見える」ようになる。いっぽうで、宗教にはできないこと、また他の専門家や他の集団に助けを求めたり協力し合ったりすることで、気づきや発見を宗教のなかにもそとにももたらすことができる。「究極の智慧」や「真理」を持つ上位の側として、他に一方的に教え諭すだけではなく、思い切って外部に助けを乞うたり発想を転換した

りする力になっていくのではないか。その資源を汲み出す回路の一つとして、今号では、「ケアが広げる宗教のフロンティア」を特集テーマとする。

巻頭の対談は、慶応義塾大学看護医療学部教授の加藤眞三氏と『教誨師』著者の堀川惠子氏にお聴きする。手をさしのべることに困難が伴う相手――死刑囚や、病人の家族や、依存症者など――の孤独、さらには手をさしのべる教誨師自身の孤独などが課題として明示され、そして手をさしのべるための具体的課題と方法――かつて行われていた「合同教誨」や患者会――が提案される。

藤岡論文「受刑者の贖罪と再生」も、受刑者の生育歴に遡る恨みや憎しみ、罪責感の内実や、どのようにして贖罪が可能になるのか、等の問いを、現代日本の更正施設に焦点を当てて考察する。犯罪者や依存症者など道徳的に「悪」と捉えられがちな相手は、「ケア」対象どころか排除や厳罰を与えるべき対象とみられがちだ。だが、彼らは実はしばしば虐待などの被害者でもあり、強い被害者意識に手当てしないままでは、加害者性の自覚の妨げになる。適切な「ケア」は加害者としての自身に気づかせ、困難な贖罪への一歩を踏み出させうる。それでも、第一歩に過ぎないのであるが。

西出論文「宗教とケアを架橋するもの」は、宗教報道にながく関わり、また東日本大震災における宗教者の活動を追いかけた経験から、宗教とケアとを架橋するとしたらその担い手は若い世代と非専従者（副住職と在家）ではないか、と、実例を挙げて問いかける。

東日本大震災で大切な人を失った人々の体験や想いを受けとめる宗教者育成の動きを追った弓山論文「『臨床宗教師』運動と宗教系大学」は、異なる価値観を「ケア」で橋渡しするための宗教界レベルでの取り組みの複数比較(1)。いっぽうチャプレンによる個々の「ケア」のレベルでも異なる価値観（ビリーフ）の対立は生じるが、それを脱構築することで、結果としてケアの与え手の燃え尽き防止にもつながっていく方法を小西論文「『異宗教間ケア』の原理と方法論」は提唱する。

認知症の患者からどのような能力が奪われてしまうかに気をとられ、

何がまだできるのかを私たちはつい見失いがちだ。また「スピリチュアルケア」を、何らかの知識（死生観など）の習得に限定してしまったら、認知症患者の「ケア」を受け止める能力には疑念を持ってしまうだろう。マッキンレー論文「スピリチュアル回想法」は、認知ではなく情動に焦点を当てた宗教儀式などを認知症患者が享受できると指摘するなど、残存する能力が少なからぬことに気づかせてくれる。

「継続特集　3.11後を拓く」も、防災や災害救援の観点から「ケア」につながっている。自衛隊と宗教という、ともに日本社会で疎まれ忌避されがちな存在の、東日本大震災での意外な活躍をどう理解できるかと問う自覚論文「宗教は次の災害にどう備えるか？」は、寺院の防災という課題にも目を開く。森論文「ミッション・インポッシブル3.11」は、牧使（牧師）の視点から「復興」の現状、「復興」のあるべき姿、信仰者がそこにどう関われるかを自問する。いっぽう、鈴木岩弓による「被災地における“祈りの場”の誕生」は、震災被災地区をしずかな視点でとらえる民俗誌である。大津波により壊滅的破壊をこうむった地区を望む地域の山が、それ自身津波ではげ山にされながら、なお残って広域・複数宗教の祈りの場とされていく様子が描かれる。大塚モスクに集うイスラーム教徒たちが震災救援をどのように経験したかを尋ねたロングインタビューは、イスラームの相互扶助観の紹介にもなっている（添えられた後日談も読まれたい）。

学術動向の展望である伊藤論文「21世紀西ヨーロッパでの世俗化と再聖化」は主としてイギリスに焦点を当てた世俗化（「宗教離れ」）について報告するが、ここでも「ケア」は宗教を教育や福祉や看護や医療などの諸領域に手をさしのべさせる鍵になっている。

さてこのような本誌のもくろみ「ケアが広げる宗教のフロンティア」の「ケア」とはどのようなものか、最後にお話しておきたい。

「ケア」という語はとても多くの意味をもつ。日本語ではどちらかといえばポジティブな含意、受け手の心身に快ややすらぎやくつろぎをもたらすような、「手当て」や「世話」を想像させる。枝毛やシミやニキビ

が生じないようにする美容上の「手入れ」も「ケア」だ。

英語のcareを英英辞典で引いてみると、もう少し広い含意が見つかる。「注意」や「慎重さ」に加え、「関心」「気にかけること」さらには「気にすること」「心配」という語義もある。これらの語義が示すのは、「ケア」を提供する側の態度、そして心身の負担である。

「ケア」は基本的に「善」や「快」なるものと信じられてきたから、提供者の負担にみあう意義ある行為とみなされることが多い。「ケア」のある部分は、意義あることへの労苦をいとわない人々（宗教者含む）によって積極的に担われてきた。そのためにかえって、「悪」や「苦」と出会ってしまう矛盾は、黙って呑み込まれてしまっていたかもしれない。さらに実際には、「悪」「苦」を対象として手当てする「ケア」さえも必要ということがわかってきた。

医療・看護・福祉のみならず、教育やエコロジーとも関わる実践である「ケア」。その是非を問う根拠として、宗教的価値観のみに（「善」「快」の答えを）求めるのではなく、専門知と現場の感覚とにより開かれた価値観が求められるだろう。「ケア」の複雑さと対峙し、手をさしのべ助けを求めることで、宗教が自らのフロンティアを広げ、「悪」や「苦」を手当てするすべをも得ていくことができるだろう。そこから現代を生きる私たちは、信仰の有無を問わず、手を携えて現代の課題に取り組んでいくことができるのではないだろうか。

（文責　葛西 賢太）

注

(1) 藤山みどり「『臨床宗教師』の可能性を社会のニーズから探る」（前編・後編）も参照されたい（http://www.circam.jp/reports/02/detail/id=3177およびhttp://www.circam.jp/reports/02/detail/id=3193）。2012年時点での宗教系心理ケアワーカー養成プログラムも一覧できる。また、米国の臨床牧会教育Clinical Pastoral Educationをもとにしたチャプレン養成プログラムが、臨床宗教師養成プログラムとも密接に連携して、上智大学グリーフケア研究所にて行われている。

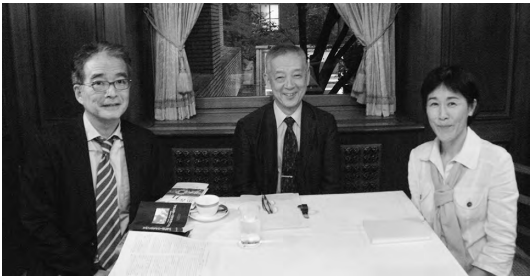
特集

対談　宗教とケア

－宗教はケアの現場にどうこたえるのか？－

加藤 眞三[1]
堀川 惠子[2]
司会：島薗 進[3]

東日本大震災以降、宗教は宗教教団外部で苦しんでいる人々に何ができるのかを問う議論が盛んである。昨年大きな話題をさらった『教誨師』著者である堀川惠子氏と、患者のケアに取り組む医師、加藤眞三氏のお二人に、宗教がケアの現場で持つ可能性について語ってもらった。



[1] かとう しんぞう：慶應義塾大学看護医療学部・教授
[2] ほりかわ けいこ：ジャーナリスト
[3] しまぞの すすむ：上智大学グリーフケア研究所・教授

医療の現場におけるケア
—患者の立場から見たケアを—

司会　本日は「宗教とケア」というテーマで語り合っていただこうと、お二人にお集まりいただきました。加藤先生は医学部のご出身ですが普通の医者とは違う、つまり、相手を人間としてというか（笑）、ケアの在り方を特に患者の立場から深く考える、患者の立場から見た医療というものをずっと考えてこられました。先日は『患者の力』(1)という本を出版され、「患者学」というものを提唱しておられます。

一方、堀川さんは死刑という題材にずっと取り組んでこられまして、その中で教誨師、宗教者が死刑囚をはじめとする囚人の心、魂のお世話をするという—特に死刑囚の場合、それは深刻さを増すことになると思うのですが—、今まで実態も含めなかなか知られていなかった事柄について、『教誨師』という本を出版された。これには大変な反響がありましたね(2)。宗教学をやっている私どもも「待っていた本だ」、という感じがいたしました。

現代社会では、いろいろな場で深い意味での心のケア—スピリチュアルケアと言ったりしますが—が求められている。それにとりわけ宗教の側からこたえていくにはどうしたらいいのか。それぞれのご経験、ご高察を踏まえてお話をいただけたらと思っております。

では、加藤先生からご自身のお仕事についての紹介も含め、まずお話をいただけますでしょうか。

加藤　私は大学生の時に肝炎に罹ったんですが、その時に付き合っていた女性—今の妻ですが—との結婚を、両親から反対をされたという経験をしました。そういったところから、患者さんや患者さんの家族に対する情報提供、これがすごく大事だなと学生時代から感じていました。それともう一つ、自分自身が患者体験をしたことで、「患者の視点を持つ」という意識を医者になる前に持てた。これが僕自身にとっては、変な医者になった一つの原動力ではないかなと思っています。

まず、情報提供には、患者さんの自立を支えるという意味があると思います。今までの医療というのはどちらかというと患者は医者に任せておけばいいという、父親と子供の関係とも言えるものでした。パターナリズムの関係ですね。それを医者と患者とが対等の関係で医療を進めていくというスタイルに変えたい。そのためにも情報提供が大事だろうとずっと考えてきました。1992年に「肝臓病教室」という情報提供の場を持ちました。

そういった場を作っている間に、患者さん同士で行われている情報提供もすごく大事であるということに気がつきました。患者さん同士の情報提供というのは、たとえばこういうものです。肝臓がんの治療にラジオ波で焼くという方法があるのですが、「体の中に針をさして焼く」というといかにも怖い治療という風に思って、患者さんの中には恐怖を感じる方がいます。その時、医者が「肝臓の中には痛みの神経もない」とか「ほんの30分で終わりますから」といくら言っても、あまり真実味がないんですね。そういった時、「肝臓病教室」に来た方々に「ラジオ波という治療を体験した人はいますか」と聞くと、「あ、私、体験した」と話してくれる人がいたのです。その情報は患者さん同士ということもあってか、安心をもたらしました。

この取組みはもともと教室スタイルで教師が学生に教えるような形から始まったんですが、そのうちに医療者と患者の交流をもっと生かすように、さらに患者さん同士でグループを作って情報交換をするという方向に進んでいきました。そうすると、すごく病気を不安に思っていた慢性肝炎の患者さんが、変わっていったのです。

自分が慢性肝炎と知らされた瞬間から、患者さんは「あなたはがんになって死にますよ」と言われたのと同じ痛みを抱えているのです。それは「HIV感染によるAIDSである」と言われたのと同じ心の痛みなんですね。感染によってうつって、また進行性の病気で周りの人にうつすかもしれないし、将来肝硬変に進んでがんになり死んでしまう。そういう病気を抱えてしまったということを患者さんは知り、「10年後20年後には自分はがんで苦しんで死ぬんだろう」というイメージを持つんです。そ

ういう患者さんが肝硬変の患者さんと同じグループで対話すると、「がんを抱えても、あんな生活ができるんだ」「自分は病気であるということで消極的になっていたけれども、もっといろんな活動をして楽しんでいる方がいらっしゃる」と知ることになり、慢性肝炎を抱えていても自分はもっといろんな活動ができるということに気がついていくわけです。

そういったことが面白いなと思いまして、10年目の時に『肝臓病教室のすすめ』[3]という本を出版しました。そして、情報提供というだけではなくてグループワークも取り入れて「患者さん同士の話し合いの場を持ちましょう」と呼びかけました。最初、慶応病院に見学に来てくれる施設は主に大阪に多かったのですが、大阪から、名古屋、九州へと広がっていきました。そして、10年もたつと全国で170施設くらいが肝臓病教室をやってくれるようになりました。つまり、日本全国で肝臓病の専門医がいるような認定病院の2割くらいが「肝臓病教室」をやっているという状況になったのです。

これが2012年のころですが、ちょうどその時に肝炎訴訟から肝炎対策基本法が作られて、厚労省の中に肝炎対策推進室が作られました。そして法律に支えられて予算もついたものですから、各県ごとに肝疾患診療連携拠点病院が作られ、肝臓病の治療・研究、知識を普及させる流れができあがりました。患者会のほうからリクエストで、「慶応でやっているような≪肝臓病教室≫を全国でやってほしい」と厚労省に要望したらしい。そうすると厚労省も動かざるをえなくなって、進みだしたのが2012年です。ですから、私が「肝臓病教室」を初めて20年くらいたって、厚労省も推進するような活動になりました。一つの面白いモデルが医療の中にできたなと思っていました。

その間に私自身にも大きな転換期がありました。私が信仰している大本教が脳死反対運動を積極的に開始したのです。脳死反対運動を、私は最初あまり気に留めていませんでした。しかし、大本が積極的に全国で署名活動を始めた時に、自分自身にその問題が突き付けられたわけです。「脳死とはいったい何か」と勉強し始めると、どうもこれまで大学病院の中で育った医師としてとらえていた脳死とは違う脳死が見えてきまし

た。

脳死とは「脳死」という言葉を使うことによってあたかも「死」であるように見せかけているけれども、実は死にかけている人から早く臓器をとるために、ある一定の条件で決めたものであるという側面が見えてきたのです。これは人間の命を天秤にかけているようなもので、「反対しなければならないな」と思い始めました。

それは今の原発の問題ともよく似ていて、原発企業に勤めながら「原発は危ないぞ」と言っているようなものでして（笑）、その当時医学部の内科の講師だったんですが、医学部の中ではおそらくまともには生きていけないだろうとは思いながらやっていました。ちょうどその頃、看護医療学部のほうでポストが空いて、そちらに来ないかという話がきました。看護医療学部というのは慶應大学の中で10番目にできた学部ですが、21世紀は「ケアの時代」であるということで「看護」だけではなく「医療」をつけています。英語では≪Faculty of Nursing and Medical Care≫、看護と医療におけるケアを学び教える学部として作られたわけです。それなら面白いなということで私は喜んで移動しました。

そこで慢性病と終末期病というテーマが与えられました。それらの病気について学生に教えるのが私の仕事になったわけですが、医学部にいた時は臓器別に病気を見ていたのが、慢性病とか終末期病という形で見始めると、臓器にかかわらず、病気を抱えた人はどういう問題を持つのか、どういう生活を送り、どのような苦悩を抱えているかとか、心のケアが必要だということにだんだん気がつき始めました。

もう一つ、患者さんというのはたくましく生きているんだということにも気づかされました。私は看護医療学部に移る前に『患者の生き方』を出版していたのですが、そのころから患者会の活動に興味を持ち始め、患者会のネットワークなどにも出入りし始めました。そうすると、患者会には病気を抱えた人が集まっているのですが、みんなものすごい元気なんですね。病気を抱えていることが元気ではないことではない、病気を抱えていても元気な人がいるということに気がつかされたわけです。

加藤 眞三氏（慶應義塾大学看護医療学部 教授）

昭和55年　慶應義塾大学医学部卒業
昭和60年　慶應義塾大学大学院医学研究科博士課程単位取得退学
ニューヨーク　マウントサイナイ医学部研究員、東京都都立広尾病院内科医長、内視鏡科科長、慶應義塾大学医学部・内科学専任講師（消化器内科）を経て、現在慶應義塾大学看護医療学部教授。慢性病態学と終末期病態学を担当。
［主な著書］
『患者の生き方―より良い医療と人生の「患者学」のすすめ』春秋社、2004年。
『患者の力―患者学で見つけた医療の新しい姿』春秋社、2014年。

人は病気を抱えたり終末期になっても元気でいられるということを目の当たりにして、「この人たちはどうして元気なんだろう」と考え始めました。その人たちは自分が病気になったことを通じて他の人たちの世話をしているわけですね。「他の人の世話をして自分自身が他の人の役にたっているとか手助けできているということが自信になって、あれだけ強く生きていられるんだ」と気がつきました。周りの人をケアする、ケアされるべき人がケアをするという構造がだんだん見えてきました。

最近、慢性病で難病の患者さんに病名にかかわらず集まってもらい、グループワークをやり始めました。「慢性病患者ごった煮会」という名前です。難病の人も普段なかなか自分の苦しみとか悩みは話せないんですよ。「そんなことを言わないで」と言われると、そこで話が終わってしまう。この集まりは自分の苦しみとか悩みを話せる場所であるということを最初に説明して、一人10〜15分話してもらう。そうやっていると、いわゆる慢性病を抱えている人が、病気を抱えていながらも積極的に生きられるという方に目が向いてくる。それがわかって面白い。

この様なグループワークによる活動にアルコール依存症者の集まり、アルコホーリクス・アノニマス（Alcoholics Anonymous: AA）(4)がありますが、もともとの専門である肝臓病、特にアルコール肝硬変の患者さんを見ていた時に、「これは薬で治せるものではないな」ということがわかってきました。

堀川　なるほど。

加藤　私の親しい精神科医の同級生に相談したら「それはAAに任せるしかない」と言われて、AAを病院の中でやり始めました。もう10年くらい経ちますね。AAでは「スピリチュアル・グロース（霊的成長）」を目標にするのですが、患者さん同士がグループで話すというスタイルの中でスピリチュアルなケアが行われることがこれからは大切ではないかと感じ始めています。これをケアと言っていいのかどうかわかりませんが、つまり、ケアを与える人がいるのではなくて、みんながお互いにケアし、されるという場です。

「慢性病患者ごった煮会」も、私が最初にやり方については説明するんですが、あまり説教じみたことは言わないようにしています。私自身は患者さんのグループに入って自分の体験を話したりしています。実は、スピリチュアルケアというのはスピリチュアルに高次元な人が低い迷える人を救ってやる、という考え方が根底にあるかと思うのですが、私自身はグループで話し合う中でケアができるということが面白いし、あま

り高次元の人の話というのは低次元の人にとって参考にならないんですよね（笑）。「私はあんなにはなれないわ」と。

たとえば、マザーテレサが目の前にいても自分がそうなれるとは思わないわけで。でも、自分のように苦しみながら自分よりちょっと先を行っている人の話を聞くと、これはすごく参考になる。実は、病気の悩みから突き抜けた人っているんですが、そういう人から「私は今、こんなに幸せよ」と言われると、「慢性病患者ごった煮会」の参加者はしらけちゃうんですよね。

堀川　なるほど。

加藤　そういう時に私がお願いしているのは、「そういう風に苦しみから抜け出られた人も、苦しかった時の話を中心に話してください」、と。「苦しかった」と過去形で話すだけで、「今は救われた」というメッセージが伝わるし、苦しかった時にどうもがきながらそこから抜け出せたのかという話が、参考になるんです。ですから、上の人が下を導くというよりは、仲間同士で助け合いながら、ちょっと上の人が下の人を引っ張り上げる。そういう形で、ケアも行えるのではないかなと思っていますし、そういったケアが実は現代の日本社会では受け入れられやすいのではないかなとも思っています。

死刑囚と向き合う教誨師

堀川　今回お話をいただいた時に申しあげましたが、私もこういう本を書いたりこういう問題に触れていますと、よく「話をしてくれ」というお話をいただくんですが、基本的にはお断りしているんです。なぜかといえば、私は先生が患者さんと向き合っていろいろ切磋琢磨してやっておられるのとは違って、そういった方々を第三者的な視点で、ある意味自分が傷つかない立場から書くというところでやっておりますので、今日は先生との重みが釣り合わなくて困るなと思って参りました。

今、お話をいただいて、いくつも共感する部分があるんですが、それと教誨師の仕事はずいぶん対照的だなと感じました。先生方が患者さんと共に歩いて光を見出していく作業をされているとすれば、教誨師の仕事はそれとは反対で、ずぶずぶと漆黒の闇の中に自分から入って行かなければならない苦しみみたいなものがあります。ただ、そういう「患者」と「死刑囚」という置かれた場所の違いはあるんですが、共通しているのは、私が本に描いた1960、70年代の教誨のあり方です。今、先生もおっしゃったような患者同士のように、死刑囚たちが一つの場所に集まってみんなで話し合ったり、映画の鑑賞をしたり、教誨師とざっくばらんな話をしたりという場が必ず月に1回もうけられていたんですね。「宗教なんかくそくらえ」と思っている人たちも、やっぱりそこに出たいがために教誨を受けるというようなことがあったようです。つまり、きっかけが生まれるということでもあります。

この本ではあまり書いてないんですが、合同教誨の場に出てくると、普段はどんなに突っぱねていて「あとは俺は死ぬだけだ」みたいな投げやりな感じの人たちも、お互いの生い立ちを話し合ったり、「あの婆さん、やっちまったんだけどよ」というような話をしているうちに、自分自身の閉じていた、どろどろとした恨みから始まるようですが、そういう感情が言葉として出てくるようになる。本に書いてあるような、教誨師と一死刑囚が六畳間で一対一の関係でやっている時はなかなか出てこないようなものが噴き出すそうなんです。

死刑囚の方には、たとえばいきがって自分のやった強盗殺人とか強姦した相手を誹謗中傷するような人もいるらしいんですね。そういう人たちを見て周りのみんなは何を思うかというと、自分の姿をそこに重ねてしまう。同じように強がって思っていたことが、他者がそのようにふるまうことを見せられることによって、自分の強がりや酷さに対して少し距離ができるというんでしょうか。別の表現でいうと、客観的になれる。それで教誨師との会話が弾んでいくというようなやりとりもあったりして。ですから、患者さん同士の集まりが非常に大きな力になっていくというのが、まったくこの場合も同じだなと思いながら聞いておりました。

この本で、渡邉さんのアルコール中毒の話もでてきましたが、上から下に説法という形で教義を一生懸命やろうとしている時はどうもうまくいかないものが、教誨師の側の目線が下がってきて「わしも苦しいんじゃ」というようなところから会話が積みあがっていくと。

加藤　そこが面白かったです。読んでいて、「ああ、やっぱりそうなんだな」と。

堀川　ええ。それで、そのお話をされている時の渡邉普相さんの表情が、今まで何十時間とお話を聞かせて来ていただいた中で初めて見たような溶けた顔というんでしょうか、張りつめていない顔になられたんですね。

加藤　たぶんお坊さんとしての立場の顔から、一人の人間の顔になったんでしょうね。

堀川　ええ。今、お話をうかがいながら「なるほどな」と思いました。ほかに共通点としては、渡邉さんのお話の中には、本には書かなかったんですが、ご自分も2回長い入院をされているんですね。1度はアルコール中毒の時、2度目は目の病気で失明をしかけて1か月ほど入院をされたことがあって、その時に「ひどい目にあった」と。

「みんなが坊主と見るや相談にくるんだ」そうです。病院というところは、治療はしてくれるし、血液検査の数値がよくなったとかそういうことについては医師も看護師さんも一生懸命やってくれるんだけど、ちょっとそこから引いて、その人が今何を考えてどんなことに苦しんで、退院後の生活で何を心配しているかといったことも含めての生身の人間としてなかなか見ることができない人が多くて、「そういう人たちがワシを坊主と見るや列を作ってベッドのわきに並ばれる」と、おっしゃっていました。

死というものを前にした人間に関して言うと、「2畳半の独房であれ、開かれた病室であれ、自宅であれ、みんな抱えている苦しみとか悲しみ

とか迷いとか絶望感というのは、おそらくそんなに違う種類のものではないんだろうな」ということを、渡邉さんはおっしゃっていました。話は少しずれるかもしれませんが、浄土真宗のお坊さんなので、京都の本願寺の本部に行って「ビハーラにもっとこれから力をいれないと。助けを求めている人は病院にうじゃうじゃいるぞ」と、「寺に来る人だけ待っていてもだめだ」ということを本気で話をしに行かれたことがあるという話をうかがって、先生の話を「なるほどな」と思いながらうかがいました。

「死刑」を語る言葉を探して

少し戻りまして、どうして私がこのような取材をしたのか。正直、できれば触れずにいたかったと今でも思いますが、触れるという作業つまり取材は、いくら第三者的に見るといっても、やはり彼ら彼女らの痛みに引きずられたり、共感したりもして、立ち位置が揺らぐことはしょっちゅうあるので、それはそれでしんどいんですね。

そもそも私自身、死刑制度というものについて自分の中に迷いがありました。ジャーナリズムという世界の中で知識としての死刑に対して、「やはり人間は謙虚でいなければならない、死に対してだけは」という部分は頭ではわかっていながら、何か悲惨な事件、新聞を読むだけで怒りがわきあがる、凄惨な事件が起きた時にはやっぱり「死刑だ」というその気持ちに自分も流されてしまう。理性的に考えている自分と、「悪い奴は殺してしまえ」という感情、この距離を自分の中でどうやって縮めて、自分なりに死刑というものを語る「言葉」を持てるかというのが、ずっと大きな課題としてありました。

ようやく東京に出てきて落ち着いたところで、他の仕事を全部やめてこの死刑という問題に向かい始めました。最初は罪を犯した人間にどう向き合うのかという本質的なところには目は向かなくて、死刑と無期というものの間に何があるのかという法律論、つまり懲役20年と30年というのはある意味量的な問題ですが、懲役30年と死刑との間というのは質

堀川 惠子氏（ジャーナリスト）

1992年広島大学総合科学部卒業。
広島テレビ放送にて報道記者、ディレクターを兼務。2004年同報道部デスクを最後に退社、東京にて番組制作にたずさわる。現在、フリーのドキュメンタリーディレクターとして活躍中。
［主な著書］
『死刑の基準』日本評論社、2009年（第32回講談社ノンフィクション賞）
『裁かれた命』講談社、2011年（第10回新潮ドキュメント賞）
『永山則夫―封印された鑑定記録』岩波書店、2013年（第4回いける本大賞）

的な違いですよね。ここの間、つまり人間が人間を殺すか殺さないかというのをどう決めているのかという仕組みを知りたくて、司法の裁く側の論理に深く入っていきました。

結論として見えてきたのは、「明確な線引きや基準があるわけではないし、できるものでもない」ということでした。ある時代では死刑になったものが、この時代ではならない。今の時代では絶対死刑にならないんだけれども、世論が高まることによって、死刑に転がっていくというよ

うなケースもある。人を一人生かすか殺すか、同情の余地もない残酷な事件を起こした人間をどうするかということを、人間が、裁判官が、あるいは裁判員が、私たちがという問題に今なってきていますが、どう決めるのかというところに線引きなどなくて、最終的にはやはり一人ひとりが、罪を犯した人に向き合う一人ひとりがとことん、どこまで深く考えられるかということ。多くの場合どうしても感情に流されてしまいがちで、非常に危ういものなんだということがわかり、非常にあいまいな、あえてこの言葉を使いますが、死刑を決める根拠となる法律というものは、「適当（テキトー）なもの」なんだと。そういうことがわかってきました。しかし、それでも自分の中のさっきの距離は縮まらないわけですよね。やっぱり死刑問題に向き合う限りは、死刑囚という人に自分なりに、できる限り精一杯向き合ってみないと何も見えてこないなと思い、『教誨師』の前に死刑囚の方について調べたものも出版したんです[5]。

それはそれで、自分の中でいろんな考えは出てきました。しかし、死刑囚の人たちが死刑になるまでの時間というのはどんなに取材しても究極のところはわからないんですよね。当然ながら一切取材はできませんし、法務省としては死刑囚の心情の安定を乱すということで判決が確定してしまった瞬間に文通もできなくなるし、接見もできなくなる。唯一民間人で会えるのが、ご家族と教誨師だけ。死刑判決が確定してから亡くなるまで彼らがどんな風にして過ごしているのか、やったことに対して悪かったと思っているのか、ざまあみろといったまま死んでいるのか、そういうとてつもなく厳しい環境の中に教誨師はどういう風にかかわっているのかということで、いつか形にしたいなと思いながら取材をしておりまして、渡邉さんに出会いました。

私自身の人生の深みが足りないことを痛感する日々でもありました。「死んでから」という条件でお話をうかがいだして、お元気に見えたんです、その時は。酸素の吸入器はつけていらして、時折しんどそうではあったんですが、ただこれだけの話をうかがっていながら自分の中ではどこか油断していまして、90歳くらいまではお元気だろうなと。お話の中でも冗談をポンポン言っていましたし。泣いたり笑ったり、そういう

中で「死」というものがあっという間に早くめぐってきて、死に向き合うということの重みが私にはやっぱりわかっていなかったということを痛感いたしました。それが死刑囚の取材ではなくて、自由に会えて話も聞ける渡邉さんへの取材でも見えなかったということで、後悔しきりなんです。

この話はいくらでもできるんですが、ここまでとしまして、「とてつもない重い問題に踏み込んでしまったな」というのが今の気持ちです。まだ結論は何も出ていなくて、とりあえず見えない部分の情報を「知る」という作業を今一生懸命やっているところです。

司会　私自身は研究者で、ケアの現場という経験は少ないです。「死生学」をやっていますが、加藤先生のお話やケアをされてきた人のお話はひたすら聞いているような形ですけれども、しかし、堀川さんが向き合った方々は本当に深い経験をされているので、それが堀川さんの中に入ってしまうと、堀川さんご自身も暗いものを抱えてしまうようなところがあるんじゃないかなと心配したりするんですが。

堀川　死刑問題について取材を始めて6年目なんですが、見える風景が変わってくるというんでしょうか。たとえば、ちょっとしたニュースで、事故で人が死んだとかそういうのを見ても、ものすごく“痛く”感じるんです。昔は「ああ、一人死んだのか」とか「二人死んでるな」という感じで客観的に見えていたものが、少しかもしれないけれども「死刑」の周りにいる加害者、被害者、教誨師という人々との関わりを通して、命というものがかけがえのないと言うと本当にありきたりなんですが、「一分の一」でしかないと言うのか、一人亡くなっていても本当につらく思える。戦争で300万人死んだら300万人分の1とかではなくて、一人ひとりどんな悪いことをした人も、どんなに立派に生きた人も一分の一でしかないんだという重みは、何となく自分の中で痛みを持って感じることができるようになったというのはありますね。

加藤　先ほど死刑囚にあまり共感のようなものが持てないというお話がありましたが、実は私も最初のころはアルコール性肝障害の患者さんに全然共感を持てなかったんですね。「あの人はどうせ好きで飲んで自分の体を悪くしているんだから」と。B型肝炎やC型肝炎というのは母親からうつったり、輸血でうつったりとどちらかというと被害者的な意識があって。そういった人に対しては何かをしてあげたいという感じが強かったんですが、アルコールの患者さんは僕自身も共感を持てなかった。

　ところが、AAのメッセージ[6]を病院でやり始めてから、アルコール依存症でありながらそこから立ち直った人を見ることになってきたのです。立ち直った人を見て、そして、その人たちの苦しかった時代のことを聞くようになりました。僕自身もAAのメッセージというのは100回くらい参加しているんですが、そこで話を聞いていると、アルコール依存症の人というのは苦しみながらアルコールを飲んでいるということがわかってきました。そしてアルコール依存でもよくなる人がいるんだということもわかってきました。実は、医療の現場だけにいるとなかなかアルコールでよくなった人というのには出くわさないんです。

堀川　なるほど。

加藤　アルコールの悪くなった患者さんを入院させると病棟の看護師から嫌がられるんですよね。

堀川　（笑）

加藤　「またあの問題児をいれるの？」と。大体アルコール依存の人は入院しても言うことを聞かないですし。病棟の規律を乱す面もあるし、治してもどうせまた飲んだくれてしまうというところがある。嫌われ者なんですね。でも、依存症の人に接する時間を長く持っていると、だんだん、彼らも苦しみながら飲んでいる、そこから立ちあがれる道もあるんだということがわかってきて。

堀川さんの『教誨師』を読んでいる時に、長崎で少女が同級生を殺してしまった事件が起きたのですが、あれとまさに似たケースが書かれていて。

堀川　本当にそうですね。

加藤　あの少女もやっぱり苦しんでいるんですよね。

堀川　いや、本当にそうですね。

加藤　あれは死刑しかないと思う人もすごく多いでしょう。でも、彼女も苦しんでいるし、たとえば死刑になるような事件を起こす前に、もっと何かできることはなかったんだろうかと。教誨師というのは死刑判決を受けてからの教誨ではあるんですが、まさに社会の中でそういうケアというものが当たり前になって、ああならずに済むような社会はできないのかと感じながら、ご著書を読ませていただきました。テレビで出てくる解説者なんかもまったく的を得た解説をしていない。

堀川　そうですね。煽っていますよね。

加藤　ああいう少女や両親に対する憎しみを煽るような報道ばかりがされている。父親だってたぶん苦しんでいる。あの関係性を揺さぶるようなことがどうやったら僕たちにできるのか。そういう風な視点が持てるようになったのはアルコール依存症の患者さんを診てきたおかげですね。

「出会い」に恵まれない死刑囚たち

堀川　先ほどおっしゃったことで共感するのは、死刑になるような凄惨な事件を起こした人たちの多くが、渡邉さんもおっしゃっていましたが、

自分が「被害者」であるという意識にすごくとらわれているということでした。自分はことあるごとに社会から疎外されてきた。親から愛されなかった。先生からこんなひどい目にあった。自分の中にたくさんいろんな恨みをためてためて、ためこんでいる。

先生もおっしゃったように、ある段階でいい出会いがあったりすると、そこで別の方法で、恨みは持ったままなんだけれども、進んでいく方向が見えてきたりしていく。圧倒的に多くの人々がそういう苦しみを抱えたまま何とか生きていける出会いに恵まれているんだと思うんですが、中には絶望的に恵まれない人もいる。

こういう話をすると、「環境のせいにするのか」という話になることもあるんですが、じゃあ、おぎゃあと生まれてきて、どうしてそういう方向に走る人もいれば、いい方向に走る人もいるのかと考えた時に、やはり環境の話は大きいのかなと思います。圧倒的に多いのは親子関係です。いろんな死刑囚の話を書くにあたって、供述調書から起訴状から何から何まで裁判記録を読んでいく中で、似たようなパターンがあることに気づきました。みんな被害者的な恨みにとらわれているんです。家族に愛情を注がれた経験を持たない人が圧倒的に多い。そんな恨みを持っている限りは他人のことなんて思いやれませんよね。「ざまあみろ」とか、「殺してやった」ということを平気で言ってしまったりする。

それは先ほど先生もおっしゃった「自分の苦しみの裏返し」みたいなもので、「助けて」という叫びとどうも言葉は違うけれども、根っこにあるのは同じ感情だろうと。渡邉さんも途中からそれに気がついて、しっかり「聴く」という方向に教誨のあり方を変えていかれたそうなんです。

自分の中にある被害感情とか人を恨む気持ち、そういうものを少しでも話すことによって、記憶を言葉に出すことによって、距離を持たせてそれを一緒に考えていく。心の中に閉じてある限りは誰も触れられないんです。そういう意味ではカウンセリングですね。そういうことをやりながら、でも彼らは病気が治ったら退院できるという見込みがあるわけでもなく、最終的に死刑を執行されるという運命に向かって行くんだけれども、少しでも渡邉さんが言うところの「救い」、それをどこに見出せ

ばいいのかということを必死に模索していく作業になる。ハッピーエンドに終わらないところが非常につらいことであるとは思うんです。

人間の苦しみを象徴しているのが殺人事件、これは戦後ずっと統計を取っていてまったく変わっていないんですが、5割強から6割が家族内での殺人なんですよね。人殺しというと強盗だったり恨みで他人をと思いがちなんですが、過半数は家族が家族を殺している。死刑になっているケースもけっこう家族殺しが多いんですよね。

家族というのは一つ屋根の下、逃げ出すことができない。他人同士であれば二度と会わないこともできるんですが。それが血のつながりを持つ関係性のマイナス面ではあるんでしょうけれども、殺す／殺されるという関係になる前に、第三者の目と手が入れば、そこまで悲惨な関係までにはならないんじゃないかというのは、多くの事件を見て共通しているなと感じます。

「出会い」の場を作れるか？

加藤　「出会いで救われる」こともあるというお話がありましたが、その「出会い」というのが現代社会ではどんどん少なくなってきて、出会いに会えなくて苦しんでいる人というのがますます増えていく。そんな世の中になってきた感じがします。そういう時代に出会いを作れるような場を作ることが必要ではないかと僕は思っています。

司会　合同教誨というのは、囚人さんたちという狭い範囲ではあるけれどもお互いが向き合うわけですね。これを「出会い」と言えるのかわかりませんが、語り合える機会であったわけです。「60年代、70年代の話」とこの本の中にもありましたが、その後はどうなっているんでしょうか。

堀川　その後はですね、70年代半ばに死刑囚が拘置所で執行前日に自殺をするということが何件か続いたことと、時代の流れと思いますが、組織の管理体制の強化が叫ばれ始めたこともあり、拘置所もすごく管理が

厳しくなりました。「自殺するような奴らを日々合わせていては何を企むかわからない」と。「いつ暴動が起きるかわからない」とか、何も起きていないんですよ？起きていないことを根拠にして、私が調べている限りでは、76年に合同教誨がなくなっているんです。

今、死刑囚は2畳半の独房にいて、外に出るのは何日かに一度の運動と、お風呂、そして、宗教教誨を受けている人は宗教教誨のみです。運動も以前は少し広めのところでキャッチボールをしたり刑務官のチームと死刑囚のチームで対抗試合をしたりしているんですが、今は畳一枚分のスペースしかない外に出させて、そこをぐるぐると歩く。周りは全部金網なんです。真上にだけ空が見える。東京拘置所の屋上はそういう蛸壷のようなスペースがずらっと並んでいるそうです。とにかくその一畳ちょっとのところをぐるぐる回ってするのが運動。昔は独房の鉄格子の向こうに風景が見えていたらしいんです。教誨師の話の中でも出てくるんですが、大きなヒマラヤ杉のところに小鳥が来る。それをみんなで眺めて「今日は小さい子に飛び方を教えてるぞ」と言ったり、ご飯を残しておいて鉄格子の外で餌付けをしたり。鳥を飼ったりするような自由もあったんですが、今は外と独房との間に廊下を作ったりしているんです。すりガラスの下のほうを少し開けられるんですが、見えるのは廊下の白いビニールだけ。しかし、死刑囚は声を上げることができない。こういう話は、私が実際に死刑が確定する前の方々とやり取りをする中でわかってきたことなんです。そのように一人ひとりをあらゆる外界との接触から閉ざしている。たとえば、教誨に連れて行く時も他の人間とすれ違わせないように、時間も綿密にチェックして誰とも触れ合わせない。ある意味無気力にして死刑執行に持っていくという流れがあるようですね。

司会　拷問みたいですね。

堀川　本当に静かな拷問ですね。

司会　そんなことが今まで通用しているというのは…。

堀川　世界中を見てもたぶんないと思います。死刑制度を持っている国でも日本は突出して死刑囚の隔離政策をとっています。アメリカでは、手続きを踏めば取材だって可能です。カメラをまわしてインタヴューもできる。そこから冤罪が発覚したようなケースも複数あります。

司会　間違いが起こらないことを第一にすると。

堀川　そういうことですね。自殺もできない。生かしも殺しもしないということでしょう。

司会　合同教誨の時は、お互いを気遣う、思いやるという人間の一番基礎的なものの発露があった。それが今はない。しかも文通もできないという状況ですと、人間の基本的な能力をすべてはく奪されているという感じですね。

「受容」できる「空間」を心の中に作る

堀川　先生の御本の中で、すごくこれはいい言葉だなと思ったのが、シューハート博士の部分で、「自分が何を持っていないかということを嘆くのではなくて、今持っているもので何ができるか」という言葉。「受容」のところです(7)。これはまさに教誨に通じる言葉だなと思って、今のお話をうかがってそういうことなんだなと思いました。

加藤　「受容」ということを慢性病の患者さんにもお話しするんですが、「受容」という言葉はあまりイメージがよくないようなんですね。

堀川　我慢しろと言われているような感じがするからでしょうか。

加藤　「私は病気なんか受容しないわよ」と言いながら、活動に移っている患者さんはいっぱいいるんです。「アクセプタンス」という英語を日本語に訳したんだと思うんですが、どうも「受容」という言葉が…。

堀川　「諦め」みたいな感じですよね。

加藤　そうです。諦めと取られて、どうもよくない。何か他にいい言葉がないかと思っているんですが、しかし「受容」というのは大事なポイントです。それまでは過去に目が向いている。「なんであの時…」と原因追究ばかりやっているんだけれども、「受容」してからは現在とか未来に目が向くわけですね。ここから何をやろうとか、周りの人に目が向く。このようなステップを知ってもらい、そういったことをできるということを意識してもらう。

今怒りを抱えている人にも、「怒りを抱えるというのも、大事な時間帯なんですよ」ということをお伝えしている。そうすると「病気を抱えたためにこんなに怒っているんだ」とわかったり、あるいは家族も来ていますが、家族が「この怒りは自分に向けられたものではないんだ」とわかる。シューハートさんの12ステップ[8]を解説してあげるとすごくいい面がある。

「慢性病患者ごった煮会」では家族にもきてもらうんですが、その時、家族は患者さんとは別のグループに入れることになっています。あるグループの中で、母親にあたる人が「私は娘から、『こんな体に生んで』と言われて、すごく辛い」と話をしたことがありました。そうすると急に泣き出した女性がいて、「自分も母親にそう言ってしまっているんだけれども、そんなことは母親にしか言えないんだ」と言うんですね。そうすると、子供の気持ちを理解できるようになる。怒りの矛先が自分に向いているけれどもそこには甘えがあるんだとわかると、受け止め方が違ってくるんですよね。そういった意味で、いろんな立場の人が集まっていたり、いろんな段階の人が集まっていたりとバラエティに富んだ人が集まることによって、「慢性病患者ごった煮会」というのは非常に面白くな

るんです。

堀川　ないことを嘆くよりも置かれたところで何ができるかを考えるという点では、おそらく死刑囚の宗教教誨も同じ部分があると思うんです。本の中で篠田龍雄先生という渡邉さんの師匠が出てきて「空間哲学」ということをおっしゃいます。死刑囚というのは苦しみなどいろいろなものを抱えて悶々としている。そういう腹にたまったものを言葉で吐き出させるのだと。「まずは聴いてやれ」ということをいろんな言葉で渡邉さんに切々と説くんですが、まさにそういうことなんだろうなと思います。

もう一つは吐き出すのと同時に、自分の中で少しでも余裕を持って残された時間をどう生きるかとか、どうやってこの苦しみに向き合うのかということを考えることのできるスペース、空間を心の中に作ってやることがわれわれ教誨師の役目だということもおっしゃっています。最終的には死へと向かって行くんだけれども、そういう与えられたところで教誨師としても精一杯のことをやる、つまり与えられたところで何ができるかを本人に考えてもらう。そういう仕事であるということに尽きるんでしょうね。

加藤　空間という言葉を使われているのを聞きながら、僕はすごく共感をしました。僕はそれを「場」と呼んでいたんです。

堀川　なるほど。

加藤　患者さん同士が苦悩を話せる場づくりが必要だと。それが「慢性病患者ごった煮会」の趣旨なんです。そういう場を作って、すでに22回やっていますが、何回も来てくれる人がいまして、そういう人がいると聴く「場」ができるんです。

この前、看護の学生が初めてきたんですが、そういう場に入ると自分が苦しかったことを話し出して、後で「すごく気持ちよかった」って言うんです。自分が苦しいこととかどろどろしたものとか、普段は話せな

いようなことを話せる場を作る。空間という言葉でもいいと思うんですが、そういったものをどこか社会の仕組みの中に確保していかなければならないんじゃないかと思います。

死刑制度と教誨師のあいだ

堀川　罪を犯した人を何のために死刑にするのかということを考えた時、非常にわかりやすく言えば、被害者による直接の復讐が認められていない現代社会にあって、国が代理でお仕置きをするという側面があるようです。

加藤　それが一番ですか？

堀川　見せしめ的なところもあると思います。つまり悪いことをしたら、こうなるぞ。だからするなという、予防ですね。なおかつ被害者の側の声に応えるということでもあります。でも、逆に言うと「死刑にしないでくれ」と遺族の人たちが声をあげるケースもあり、しかし、死刑は実行されています。ですから、根本には国家権力が、場合によっては国民の命を奪うことができるんだぞという仕組みだと思います。

この非常に相矛盾した仕組みはなんというんでしょうか。ふつう、悪いことをしたら本来反省してほしいと思いますよね。「ざまあみろ」と言って死んでいくのと、本当に自分のやったことを悔いて苦しんで死んでいくのとでは、遺族の方々がどちらを望まれるかといえばおそらく後者だと思うんです。だから、教誨師の方も、ゴールが死であるというのは変わらなくても、そこをどう向き合うかということで苦しんでおられるわけです。さっき先生がおっしゃったようにいろんな外からの刺激があって初めて、自分が置かれている場所と事情が少しひけて見える。でも今、刺激は教誨師しかないわけです。合同教誨もない。そうなってくると今一番苦しみを抱えているのは教誨師の方かもしれません。しかも向き合う相手も一人ではないですから。なおかつ向き合ってもダメなケー

スもあるし、こんなによくなったのに、自分は殺す側で死刑に立ち会わなければならないということもある。

いろんな宗教の宗派の方が集まっていますが、教誨師の方がこの空間の中にある矛盾と苦しみを一番、守秘義務も含めて一身に背負わされている。裁判員裁判が始まって私たちがこれから「死ね」と命令を下す側に直接立つ立場になった今、もっと死刑に関する情報は公開されなければならないし、一番苦しんでいる教誨師の方が勇気を持って今のあり方がどうなのか、罪を償わせていることになっているのかということも含めて、発信してほしいと思います。そのために環境を整えなくてはならないと思います。昔やっていた合同教誨を復活させる余地はないのか、法務省に直接申し入れはしていないんですが、現場ではそういう声は上がっていると聞いています。そこへ一歩踏みだせるかどうかというちょうどいいタイミングに差しかかっているような気がします。ここで宗教家の方々が勇気を振り絞って声を上げないと、今の管理の状態というのは闇の中のままなんですよね。

加藤　ヨーロッパなんかで死刑が廃止されていった歴史にはどんな背景があるんでしょうか。

堀川　いろんなケースがあります。やはり国家が率先して人を殺すことを拒否する。だからこそどんな残虐なことをした人間に対しても国家は殺すという報復はとらない。

加藤　それは誰の決断ですか。

堀川　具体的には法務大臣ということになるんだと思いますが、つまり、国家は「殺し」に対して「殺す」という方法はとらない。近代的な方法で贖罪せしめるということですね。あとはやっぱりキリスト教のベースも影響が大きいようです。お隣の韓国なんかは死刑を停止して十数年になります。キリスト教の赦しという部分も大きく作用しているんだと思

うんですが、面白いのはどこの国も死刑を廃止する時、世論は大反対なんです。

加藤　へえ、そうなんですか。

堀川　フランスでもイギリスでも。犯罪が増えるんじゃないかと反発を受けるんですが、そこで誰が踏ん張っているかというと政治家なんです。最終的には政治家が信念を持って国会を説得して、廃止をする。いったん廃止をすると意外なことに、凶悪犯罪は増えていないことが分かる。

　不思議なんですが、イギリスでは死刑廃止になった時に、小さな女の子が残虐な殺され方をする事件が起きて、一度死刑復活の動きがあったんですけれども、それもやっぱり国会では圧倒的な大差で否決される。いったん踏み出してしまえばその世界にいることの心地よさではないですが、潔さというか、本当の意味での「正義」に辿り着く心境なのかもしれません。殺したものは殺してしまえという報復的な感情を超えたところに、たぶん日本も行ってしまえば…。しかし、日本はいかんせん政治家が言葉を持っていないので。だからこそ、私は一番苦しんでいる教誨師の方に少しでも声を上げてほしい。廃止の声じゃなくてもいい、少なくとも…。

加藤　日本の政治家は声を持っていないんですか、それとも考えを持っていないんでしょうか。

堀川　民主党政権になって、それまで死刑廃止を声高に訴えてきた法務大臣も死刑をやっているんです。刑場の公開を執行の条件にした人もいましたが…。

司会　死刑になりたいから犯罪を犯すというような人が増えていますよね。ですから、決して犯罪あるいは殺人を減らすために死刑が機能しているとは思えない。

島薗 進氏（国際宗教研究所 所長）

1948年、東京都出身。
東京大学大学院人文社会系研究科、文学部宗教学科教授を経て、現在、上智大学神学部教授。専攻は近代日本宗教史、宗教理論研究。
［主な著書］
『ポストモダンの新宗教―現代日本の精神状況の底流』東京堂出版、2001年。
『日本人の死生観を読む―明治武士道から≪おくりびと≫へ』朝日選書、2012年。
『現代宗教とスピリチュアリティ』弘文堂、2012年。

堀川　それは立証されていないですよね、数字としては。ですから建前上、予防ということで死刑制度はあるんだけれども、実際にはそんな機能は持っていないということは明らかなようです。

司会　終身刑というのもないですね。終身刑というものがあればだいぶ違うんじゃないかという感じもしますが、そのあたりの議論はどうなっているんでしょうか。

堀川　日弁連の一部の委員会ではそういう話を一生懸命しているんですけれども、これは本当に私もびっくりしたんですが、日弁連でも死刑廃止に対する反対派が圧倒的らしいですよ。世論調査の数字と大して変りないという感触を持っている先生方もいます。

加藤　ええっ！本当ですか。

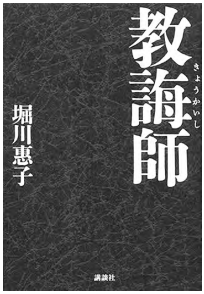
堀川　ですから、会としてちゃんとした姿勢を打ち出せない。だから、教誨師の方が孤立しているといいますか。孤軍奮闘されています。

司会　孤立させるということ自身が死刑そのものにもましてひどいですね。先ほど拷問という言葉も出ましたけれども、ある種、囚人を苦しめることに貢献していて、本当に理由がわからないし、根拠もないということがお話からわかりました。先が見えない、暗いと最初におっしゃったことの意味がよくわかりました。

　それに対して加藤先生のお話では死を前にした患者さんたちも横のつながりを持つことで変わってくるということでした。それでいうと、今、教誨師の方が非常に苦しいということでしたが、教誨師自身の横のつながりというのはどうなっているんでしょうか。

堀川　守秘義務というのは教誨師同士の間であっても話してはならないくらい厳しいそうなんです。ですが、渡邉さんもそうはいっても「ワシは一人だけ、亡くなる前に自分が軽率な言葉で死刑執行に立ち会えなかった人がいる。そいつのことだけは守秘義務があっても若い教誨師には伝えている」とおっしゃっていて。つまり、教誨師連盟とかでみんな月に一回会合を持つのに、個別具体的なことに関しては一切語ってはならないという状態らしいです。一人ひとりに背負わせている感じですね。

加藤　医療においては医師同士の守秘義務というのはあまりないですよね。



堀川惠子著『教誨師』（講談社、2014年）

司会　一応でも、患者さんのプライバシーを守るというのはあるのでは？

加藤　外に向けては守りますが、病棟の中では守秘義務というのはあまり言われなかったりします。学会では症例報告をしたりしますしね。しかし、その表現方法はだんだん厳しくなってはいますが。

司会　守秘義務というのも何か神秘的な特徴を持っているような感じがしますが、そのあたりは議論がされたことはあるんでしょうか。

堀川　まったくないですね。守秘義務の根拠になっているのは法務省の紙1枚です。通達なんです。法律でも条例でもなく。そういう守秘義務を負わされていることも表にでないですよね。マスコミ自身、死刑が確定してしまえば潮が引いたように一切報道もしなくなりますから、人々の関心もそこまでいかない。何年かあとに「ああ、死刑執行されてる。これ誰だっけ」という感じですね。

加藤　死刑執行は報道されるんでしたか？

堀川　ええ。ここ数年、2009年くらいからですね。

司会　冤罪事件が起きたりして、死刑囚も釈放されることがありますね。

そうなるとそういった人たちが囚人であった時の苦しみとか、世に知られる可能性があるのではないかと思うんですが。

堀川　やっぱり、先日の袴田さんが釈放[9]された時は誰もが目を疑ったというか、ブラックホールの中にいた死刑囚が、二度と誰もそこに触れることができない場所に落とされたと思っていた人が、歩いて外に出てくるというのは衝撃でした。もっとも、問題なのは冤罪という、あってはならないケースが死刑という刑罰の執行にいよいよ掛ろうというところまで来ていた、ということですね。懲役20年が取り消されるのではなくて無実の人を殺すかもしれなかったということです。そのことをマスコミがほとんど正面から取り上げないことの不思議さに私はまいっちゃったなと思っています。

やっぱり冤罪が避けられないというところで他の国々は死刑制度を廃止しているんですけれども、ただ、囚われの身に近いんですよね、袴田さんの場合も。つまり、これから再審が始まっていく中でお上に背いてまで、「死刑囚としてこんなひどい目にあった」とか言いにくいですよね、これから裁判する人としては。ですから、彼の口からそういうことが語られるのはまだ少し先になるかもしれません。

司会　現代においては、人々が孤独になっていくという状況があってわれわれが「ケア」ということを話題に取り上げなければならないという背景があるわけですが、その中で孤立していく人間がお互いを支え合っていく方向というのが加藤先生のケアのお話、一方で堀川さんのお話ではそういう中で取り残されてしまった現代社会の闇のようなものが見えてきたんですが、教誨師の方がそのあたりのことをこれまで言えなかった理由、あるいはそういうことに対して発言されてこなかった事情というのはなんでしょうか。この本が出たことがとても歴史的な事件になるのではないかと思いますが。

堀川　最初のご質問に関して言えば、この本を出すまでは大変でした。

出版差し止めの動きがありまして。

加藤　そうなんですか。

堀川　はい。私も初めて弁護士に相談して法的な措置も考え、私の取材の手法は今後訴訟になった時に勝てるかどうかという見込みも含めて検討しまして、そんなこともあって出版の時期もずいぶん延びてしまいました。そういう意味で、今までまさにブラックホールになっていたことが表に出るということに対する関係者の恐れもすごく感じましたし、同じ教誨師をなさっている方々の間でも、本が出ることを知った方はみなさん最初は反対されたようでした。私のところには届きませんでしたが、「とんでもない」と。ところがいざ出してみると今、教誨師の方の研修会で使われたり、それから法務省のとある幹部の方からは「よく書いてくれた」と直筆の手紙をもらったりして、私としては嬉しい話でもあるんですが、やはり怖いんですよね。秘密の中に囲われている人にとっては。「何が出るんだろうか」とか、「自分たちがやっていることが非難されるんじゃないだろうか」とか。

だけれども、実際渡邉さんが告白したことというのは制度のことや死刑制度の是非ではなくて、死を背負った罪人ではあるけれども、一人の人間にどう向き合うか。向き合う中での苦しみの中で彼が最後にどこにたどり着いたのかという話であって、決して死刑制度の是非を議論する書物ではない。人が人として、宗教者がどういう風に人間に向き合うか、人間にとって生死の問題とは何なのかということを語ってくださったと思うんですよね。そこでおそらく読者には前向きにとらえていただいているんだろうと思います。ですから難産でしたが、生んでしまえば比較的多くの人に読まれていて、それなりに反響もあると。

死を前にした人に向き合えるのは誰か

司会　教誨師をされることは普段の宗教活動と少し距離がありますよ

ね。おそらく渡邉さんのような方は教誨師をされたことによって宗教者として成熟されたということだと思うのですが、教誨師をされることと普段の宗教活動とどのような関係があるかというようなことについて、教誨師の方から話をうかがったりすることはありますか。

堀川　すごく難しいご質問ですね。私の個人的な話になってしまいますが、小学生の6年間、禅宗の日曜学校と言いますか、書道教室にずっと通っておりました。毎週坐禅をしてお経を読んで先生から説法を聞くということを繰り返してきたんですが、その先生が、私が中学1年の時に亡くなられました。その時私は人が死ぬということを自分の中でどう受け止めていいかわからなくて。6年間毎週会っていた先生がこの世からいなくなったということを、どういう風に自分の中で言葉にしていいかわからない。母からその話を聞いた時には言葉を持てませんでした。

今振り返って思うに、その先生から教わったことで宗教のことは何一つ覚えていないんです。「般若心経」なんか今でも空で言えるんですけど、先生がおっしゃったことで頭に焼きついているのは、「暴力を他人に振るってはいけない」という言葉です。「肉体的な暴力も言葉も精神的なものも含めて、人を傷つけることは自分を傷つけることだ」と。これはずっと残っているんです。

マスコミというのは、取材という行為が時に人の心に土足で踏み込んだりと暴力的になりがちなので、折に触れ、考えるんです。私が宗教に自分の経験として触れたのはこの6年間だけなんですが、宗教の教義ではなく、一人のおじいさんが繰り返し語っていた。子供なりにその熱心さがわかるわけですよね。難しい話はわからなくても必死で伝えてくれることは心に落ちている。他のことは全部忘れても。そういうことを考えた時に宗教教誨、特に死刑囚に対する宗教教誨が日常的な活動にどう関わってくるかというのは難しいんですが、ある意味死刑教誨というのは、究極の現場だと私は思うんですよね。

日々お寺に檀家の方がご相談に来たりとかいうのとは違って、誰からも見捨てられ、面会に来る家族もいない、彼の目の前にあるのは死のみ

と感じています。しかも自然な死ではない。絶望的な立場に置かれている人間に誰かが何かをできるとしたら、それは、私はやはり宗教者以外にないと。取材をしての実感なんですが、カウンセラーさんが行って「ちょっとお話聞きましょう」というのでは、覚悟が違うといいますか。

最初におっしゃったように傷ついた人に向き合うというのは自分も同じ痛みを感じますし、斬りつけた血だって跳ね返ってきます。そうなると究極の現場で人の心に向き合えるのは宗教者しかいないだろうと。では、宗教者とはどういう人なんだろうということになると思うんですが、ご質問の趣旨は。それはいろんな宗派があっていろんな教義があるんだと思うんですが、根っこは同根で。どうなんでしょうか、先生。

加藤　堀川さんから「同根」という言葉が出てくるとは思わなかったけど、大本の出口王仁三郎が「万教同根」というんです。僕自身が医療におけるスピリチュアルケアにもっと目を向けてほしいということで教団附置研究所懇話会といういろんな宗派の教学のリーダーのような方々が集まるところでお話をしたことがあります。医療の現場にもっと宗教者が出てきてほしいという話をしたのですが、「それを私たちはふだん檀家の皆さんにやっていて、それで忙しいんだ」という話をされるわけですよ。

宗教者もそういう経済基盤の上に立って、自分の宗教の人たちに対するケアで目いっぱい忙しいという話になってしまうと、わざわざ宗派の違いを超えて病院まで出かけて行ってそこでケアをするという風にはなかなか目が向かないんですね。教誨師というのはやっても信者さんが増えるわけでもないし、お布施がもらえるわけでもない。まさに奉仕なんですね。亡くなっていく人に対して魂を救えるか救えないか、そこにかけるだけですからね。それが本当に宗教者の仕事だと思うんですが、でも、現実の社会では宗教者も経済的な基盤の上に生きているというところから離れられないんだなと感じたことがあります。

司会　東日本大震災のあと、臨床宗教師というのができまして、災害で

苦しんでいる方とかターミナルケア、そういう人のお世話に宗教者がかかわるというものです。仙台でそういう試みが始まるにあたっては、がんの最後の看取りを仙台でやっていた岡部健先生という、もともとがん治療の外科医で、もっぱら在宅の看取りに取り組んだ方の考えがあって、堀川さんもおっしゃったように死を前にした患者さんに向き合えるのは宗教者だけだということでした。そのあたり、加藤先生はどのようにお考えになるでしょうか。スピリチュアルケアといった場合はもっと広いいろんな立場、たとえば看護師さんもスピリチュアルケアに携わることができるし、患者会であればそれぞれの患者さんがそれなりにスピリチュアルケアに参与するということになる？

加藤　僕はスピリチュアルケアには一つの形しかないと思う必要はないと考えています。いわゆる霊的な次元の高いリーダーがやるのも必要でしょうけれども、仲間同士で霊的に高めあうというか、そういったことだって可能だし、グループワークの中でスピリチュアル・ペインが癒されるような部分もあったり、あるいはグループワークをやっていると自分自身をちょっと客観的に見るような視点が持てたりするわけです。あるいは、物語の再構築というのが行われたりするとそこから別の生き方に変えられる。病気を持ったという状態からスタートした生き方に変えられる。そういったことも可能だと思いますので、そういった意味においてはスピリチュアルケアもチャプレンのような人が一人担うものではなくて、むしろいろんなシステム作りがあっていんじゃないかと思うのと、もう一つは本当に重いスピリチュアル・ペインは宗教者が担えばいいだろうし、あるいはスピリチュアルケアをやっている人のスピリチュアルケアがまた必要になってくるんですよね。そういった人に対するケアを宗教者がやってくれればいいんじゃないかと思っています。

堀川　『教誨師』に対する感想では、死刑制度に関するものはほとんど来ないんです。ご家族の看取りをされた方で今も苦しんでいる方とか、多かったのは、いわゆるターミナルケアでそこの組織に働いていたんだ

けれども、最後に逃げてしまったという方。「もう患者さんのところに行くのがつらくてずっと事務所で声がかかりませんようにと引っ込んでいたんです」というような告白の声がたくさん寄せられました。

最初のご質問のことを今考えているんですが、なぜ宗教者でなくてはならないのか。非常に究極的とも言える死刑囚との語り合いというスペースにおいて、なぜ宗教者でなくてはならないのか。最終的には組織や、あらゆる利害を超えて、この空間の中では一対一の人間ですよね。相手が抱えているものの深さ、重さ、間もなく殺される側の人間に向き合う時に、生身だとけがをすると思うんです。抱えきれないし受け止めきれないし、同じ目線に降りてと言われてもなかなか人間はそんなことはできないですよね。では、そこで宗教者は何が違うかというと、やはり信仰の力というんでしょうか、自分ひとりで生きていないということを日々勉強されてきているし、お感じになっているはずですよね、宗教の教義は違えど。信仰という非常に強くて太い精神的な支柱がある。

自分の目に見えている以外のことも信じることのできる力を、宗教者として育んでおられるからこそ、この大変な場所で大変な苦しみを背負った人間に向き合う時のエンジンというか防御壁なのか深みなのか、そういう部分が一般の方とは違っていてほしいといいますか（笑）。渡邉さんが執行に立ち会った後は家族にも会わずに阿弥陀様の前に行って頭を深く垂れて、何十分もじっとしていたらしいのですが、あれは生きている人間、大切な家族、宗教者の仲間ではなくて、阿弥陀様との対話でしか彼は救われなかったんだと、私は受け止めています。

加藤　死刑執行の日が決まったら教えてくれと言われて、しかしそれを言えなかったつらさ。これは本当につらかったでしょうね。立場として正直になれないというのは。

僕自身はアルコール依存症の患者さんの中で12ステップ(10)というのを一生懸命やっているグループと知り合ったのですが、そうすると並の宗教者よりも宗教者っぽい。まじめに修行しているんです。

加藤眞三著『患者の力』（春秋社、2014年）

堀川　あの12ステップは教誨の中にも取り入れたらいいんじゃないかと思いました。そういう具体的な手がかりを現場は求めているんじゃないかと思うんですけれどもね。宗教者の方々の教誨師連盟があって時々研修もされているんですが、異次元なところでそういう方々と発想を変えてみるための交流が生まれたらよりいいですよね。

司会　教誨師の仕事の中には死刑囚だけではなくもっと軽い刑の人たちも含まれますよね。その選択というのはかなり自由がきくんですか。教誨師の方で選べる？

堀川　死刑囚が拘置されているのは拘置所だけです。ですから、拘置所の教誨師イコール死刑囚の教誨師ということになります。一般の受刑者は刑務所にいますので、刑務所に行けば死刑囚を担当することは絶対ない。最初から入口が違うんです。

加藤　ちょっと感じていたのは、拘置所にいる人でも教誨師を望まない人がいるんですよね。

堀川　そうなんです。朝からずっと一人で…。

加藤　同じように、アルコール依存症でアルコールから抜け出せない人、アルコールをやめようと思えない人というのがいるんですよね。そうい

う人をずっと抱えながら見ているというのはつらいですね。でもどこかでそういう時期が来るんじゃないかと思いながら辛抱強く待つわけです。普通の医者は「医者の言うことを聞かないならもう来るな」、で終わってしまうんですが、僕の考えでは飲んでいてもまだ診療室に来る患者さんはそれなりに飲むことを抑えられているんですよ。ですから、この人は飲んでいたら1年も持たないなと思っているような人が10年くらい持ったりすることもある。そういうことがありますから、診療に来る人がいれば私は継続的に診なければならないなと思っているんです。

堀川　死刑囚でも教誨を受けているのは全体の3分の1という数字が巷には出ています。

　渡邉さんがおっしゃっていたのはオウム事件の関係ですよね。将来有望な青年たちが一瞬狂ってああいう世界に行ってしまった。彼らが本当に宗教教誨を求めてくれたら自分はどんな人間でも見たいと。でも一人も来ないんだと。「来ないということはおそらく今でもオウムの教えを死刑囚房の中でも実践しているのか、それすら絶望して何もすがるものもない、信じることもできなくなってしまっているのかのどちらかだろう」と。特にオウム真理教のような事件に関しては、より宗教教誨が意味を持つ可能性があるのに、声がかからないのが残念だというようなことをおっしゃっていましたよね。

加藤　難しいですよね。アルコール依存で言うと「底突き」というんですが、もうこの人はとっくに底を突いていいはずなのに、「底突き」と感じてくれない。どちらかというと後から振り返ってみて「あそこが底突きだった」とわかる。ですから、死刑囚の方だって教誨師と出会えれば救われるかもしれないのに孤独なまま亡くなっていく人もいるわけですよね。

堀川　半分以上そうなわけです。はたしてそれが事件の犠牲者のためにもなるのかなという気はします。

加藤　一つは宗教に対するイメージというのがあまりよくなくて、宗教というと説教されると思うからですかね。

堀川　そう思うみたいですね。

加藤　そういう風にしか思えないから頼む気にもならないというところがあるかもしれないし。そういった意味で言えば宗教者に出会えば聴いてくれるというものを見せられるシステム作りが必要ですね。

堀川　本当にそう思います。

日本社会におけるケアの在り方を見直す必要性

司会　チャプレン制度という大きな枠で考えるとなぜ教誨師だけが制度化されているのか。病院とかキリスト教系の病院にはチャプレンがいますが、日本の社会の中で一般の病院にはいませんね。日本ではどうしてそうなのかというのが気になるところではあるんですが。

加藤　病院は科学的な医療を適応する場所だという前提で明治時代に医学が導入されたからだと思っています。最初からスピリチュアルなものを排斥しながら日本の病院は作られたんですね。西洋の病院はもともと病んだ人や貧しい人を収容するような施設から大きくなって病院になったという面があるので、日本の病院の歴史と西欧の病院の歴史の違いではないかと思います。

司会　たとえば釜ヶ崎とか路上生活者のお世話をしている方がいらっしゃいます。そういう方たちが直面している問題は、特に刑務所を出た方は暮らしようがないので、そこには保護司もいたりして、その保護司も宗教者なんですが、結局支えがなくて元に戻ってしまう。アルコール依存者もそうですが、性依存症という方もいるんですね。精神科のお医者

さんで性依存症の世話をしていらっしゃるような施設の方の話をうかがうと、そういう人たちは社会で生きられなくなってそれをわれわれはお世話していると、そういうところもあるんですね。そもそも教誨師の「誨」という字がなぜ入っているのか。囚人は教えてあげなければならないけど、そうじゃない人は教えてあげなくていいと、そういうような考えになるのかわかりませんが、日本社会の考え方として教誨師ということから考えられることがいろいろあるんじゃないかと思います。そういうことが堀川さんのご著書からいろいろ見えてきたところがあります。教誨師について学ぶことでケアの在り方、日本社会における現在のケアの在り方というのも見直さなければならないことがいろいろ出てきたなという感じがいたします。

堀川　おっしゃっていることで思うのは、教誨師ということとは関係ないんですが、今、社会全体が通常のルートから外れた人とか異物とされる存在を徹底的に排除する方向にありますよね。たとえば、最近の10年間という時は、戦後もっとも安全で平和な時代だということを人々は知らない。犯罪は増えている、凶悪化していると勝手に思い込んでいる。あるいは、思わされている。統計的に見ると、今ほど平和な時代はない。だけれども、刑務所はいっぱいなんです。その理由のひとつは、福祉が機能していないから。ちょっと生活できなくなったり体を壊して働けなくなったりすると、もうどこからも締め出されて、住む場所も家族も失い、最後はひたすらコンビニでパンを盗んで捕まる。それを3回やってしまったら実刑ですから、その後は刑務所と社会の往復になってしまう。ちょっとでも社会の軌道から外れてしまうと徹底的に疎外されていく。セーフティネットと言われますが、刑務所と一般的な社会をつないでいる間に福祉という存在があって、そこに広い意味で宗教も含まれるのかもしれませんが、ここが今機能していなくなっているということはデータなどから見ても感じるところです。

司会　保護司の方と教誨師の方は職域が近いですよね。犯罪者はまた戻

ってしまうということはわかっているわけで、それに対してどういう対策をとったらいいかとか、議論されてもよさそうなんですが。加藤先生が拓いていったような医療におけるケアの領域をだんだん自覚していくというように。それにあたることが犯罪や刑務所、囚人たちのところにも起こりうるのか。堀川さんの本がそのきっかけを作ってくださったという風に見てよろしいんでしょうか。

堀川　申し上げたような形での境界線上にある福祉、人生の“敗者”に対する第三者の救いの手というか、「なんでこんなことになるまで放っておいたのか」と、結局はここに尽きるんだと思います。少年事件であれば、周りの親とか児童相談所も含め、組織だけではなく近所などの人間のつながりも含めてです。あるいは、おじいちゃんが万引きを繰り返して刑務所を行ったり来たりしているのは、自立して生活はできなくても手続きを踏んで生活保護を受けて、人を傷つけずに静かに生きていく仕組みというのがまったく欠如しているからですね。

たぶんこの負の流れはどんどん助長されていきます。自助の必要性ばかりが強調されている社会ですから公助の方は手薄になっていく。公助への予算も少なくなっていくだろう流れの中で、有志でやっているNPOの方も含めて善意の福祉団体の方だけに頼っていくのは限界があると感じています。

司会　そこに宗教が入っていける役割があるんじゃないかと。いかがですか、病院関係に宗教関係の人的資源が入っていける可能性は？

加藤　僕自身は入ってほしいなと思っていますが、そうは思っていない医療者のほうが多いですよね。

堀川　でも、渡邉さんが言っていたように「坊主と見たら相談の列ができる」というのはたぶん潜在的な需要があるということですよね、たぶん。

加藤　そういうことに対して宗教者もあまり関心がないのかなとも思います。患者さんもあまり期待していないという気もします。どこかでこういうシステムができればうまくいくんだというモデルがあって、それが周りに広がっていくというようなことじゃないと、上からの命令で変わるというようなことではないと思います。

堀川　東日本大震災で若い僧侶の方たちが一生懸命現地に通っていて、被災者の方々に向き合っている。ああいう活動を見ていると、社会のニーズに向けて宗教者が踏み出しているのかなという印象を受けることはありますけれども、やはりいかんせん教誨師を含めてそうですが、日々の生活と宗教者との距離というのが、先ほど先生もおっしゃった経営的な基盤の問題もあるんでしょうが、まだまだ遠いなという印象がありますね。

司会　今日は本当に貴重なお話をうかがうことができました。東日本大震災以降、ケアの領域に宗教がかかわっていくことの重要性、可能性が自覚されるようになってきて、それをお二人のお話からこの問題領域を見る視野を広げ、深めていただいたなと感じております。本当にありがとうございました。

注

(1) 加藤眞三『患者の力―患者学で見つけた医療の新しい姿』春秋社、2014年。
(2) 第1回「城山三郎賞」を受賞するなど、各紙でも反響を呼んだ。
(3) 加藤眞三『肝臓病教室のすすめ―新しい医師・患者関係をめざして』メディカルレビュー、2002年。
(4) 1935年アメリカで始まり世界に広がった、飲酒問題を解決したいと願う相互援助の集まりのこと。
(5) 堀川惠子『裁かれた命―死刑囚から届いた手紙』講談社、2011年。
(6) アルコール依存症からの苦しみや回復過程をことばにして共有する集まりのこと。共有することにより、依存症者自身と、現在それで苦しんいる人に断酒の継続と安心をもたらし、ひいては回復・長期の断酒継続を実現しようと

する。神学者ラインホルト・ニーバーの説教から引用した有名な「平安の祈り」が唱えられることもある。「神様、私にお与えください。自分に変えられないものを受け入れる落ち着きを！変えられるものは変えていく勇気を、そして、その二つを見分ける賢さを」。

(7) エリカ・シューハート『なぜわたしが？―危機を生きる』（山城順訳）長崎ウエスレヤン大学研究叢書一、2011年。加藤眞三『患者の力』159 - 166頁。

(8) ハノーヴァー大学の心理学教授エリカ・シューハート博士は、危機に遭遇した人の闘病記や自伝の分析を通し、人間が危機に直面した後にたどる心理的変化を8つの局面を持つらせん状のステップで表した。注（7）にある『なぜわたしが？』にはその図が掲げられているので参照されたい。

簡単に記しておくと、8つの局面は次のように説明される。危機に遭遇した後、魂は、第１局面の「不確かな曖昧状態；訪れた危機を認知できていない状態」、第2局面「確信状態；危機が訪れていることを認知した状態」、第3局面「周囲への攻撃状態；怒りを周囲にぶつける状態」、第4局面「交渉や取引状態；何か良い方法はないかと片端から探し求める、何かにすがろうとする状態」、第5局面「うつ状態；結局、何をしてもだめだとうつになる状態」、そして第6局面の「受容；通過段階から目標段階への転換」にいたる。さらに、その後に、第7局面「活動」、そして第8局面の「連帯の状態」へと続く。

(9) 1966年6月に発生した、静岡県清水市（当時）のみそ製造会社専務およびその家族計4人が全焼した家屋から遺体で発見された事件で、社員だった袴田巌容疑者（当時30歳）が強盗殺人および放火などの罪で逮捕され、80年11月に死刑判決が確定した。しかし、2014年3月27日に静岡地裁が再審開始と、死刑及び拘置の執行停止を決定し、同日午後に東京拘置所から釈放された。

(10) AA 12ステップは以下の通り。

1. 私たちはアルコールに対し無力であり、思い通りに生きていけなくなっていたことを認めた。
2. 自分を超えた大きな力が、私たちを健康な心に戻してくれると信じるようになった。
3. 私たちの意志と生き方を、**自分なりに理解した神**の配慮にゆだねる決心をした。
4. 恐れずに、徹底して、自分自身の棚卸しを行ない、それを表に作った。
5. 神に対し、自分に対し、そしてもう一人の人に対して、自分の過ちの本質をありのままに認めた。
6. こうした性格上の欠点全部を、神に取り除いてもらう準備がすべて整った。
7. 私たちの短所を取り除いて下さいと、謙虚に神に求めた。
8. 私たちが傷つけたすべての人の表を作り、その人たち全員に進んで埋め合わせをしようとする気持ちになった。

9. その人たちやほかの人を傷つけない限り、機会あるたびに、その人たちに直接埋め合わせをした。
10. 自分自身の棚卸しを続け、間違ったときは直ちにそれを認めた。
11. 祈りと黙想を通して、**自分なりに理解した神**との意識的な触れ合いを深め、神の意志を知ることと、それを実践する力だけを求めた。
12. これらのステップを経た結果、私たちは霊的に目覚め、このメッセージをアルコホーリクに伝え、そして私たちのすべてのことにこの原理を実行しようと努力した。

特集

宗教とケアを架橋するもの

西出 勇志[1]

マスメディアは宗教に冷淡である。存在自体に目を背けてきたと言えるかもしれない。そんな信仰に無理解なメディアに変化が現れ始めた。東日本大震災で人々をケアする力を目の当たりにしたためである。マスメディアのありようが社会の意識の反映であるならば、宗教と社会の関係に変化の兆しが出てきたと言えるだろう。呼応するかのように、宗教者のケア志向にも拍車が掛かる。宗教とケアを架橋するものは何か、支え手にどんな特徴があるのか。取材現場から報告する。

[1] にしでたけし：共同通信長崎支局長

教団とマスメディアの不幸せな関係

20年以上、宗教界を取材している。そう言うと、広報と関係のない一般の宗教者がよく投げ掛けてくる質問がある。「宗教担当というのは、会社に何人くらい、いるのですか？」。一瞬、答えに窮する。えー、定義に拠ります、と口を開いた後、ぐだぐだと説明する羽目になる。結論から言うと、どの社もほぼいないに等しい。

京都の東、西両本願寺には司馬遼太郎さんも産経新聞記者時代に所属した京都宗教記者会がある。少し前までは知恩院にもあった。真偽は定かではないが、バチカンと並び、世界に二つしかないと言われる記者クラブであり、宗教界に関する事件、人事、イベントなどを取り扱う珍しい担当である。筆者もかつてはメンバーだった記者会だが、地元紙をのぞき、大阪や東京で腰を落ち着けた記者活動をする前の支局勤務の一つであり、１年程度の通過ポイントにすぎない。担当するのが、四季折々の祭事、つまりは祇園祭であったり、葵祭であったり、大文字で知られる五山の送り火であったり、京都という街ならではの対象であるために希望者は多く、かつ、どの勤務地にもある警察や県庁などと異なるために思い出深い仕事にはなるのだが、宗教そのものに関心を抱き、継続して取材する記者はほとんどいない。しかも、いかに仏教の本山が集中する京都とはいえ、宗教全般をウオッチするのにふさわしい場所かというと、これもやや疑問なのである。京都宗教記者会の名称通り、あくまでも「京都の」宗教記者会と考えるべきだろう。

それでは首都東京はどうか。ここに記者クラブは存在しない。文化庁にかつて、実質をほとんど伴わない記者会は存在したが、現在のところ、東京で宗教を包括的に報じるための専門的な拠点はない。各新聞社の学芸部や文化部に宗教を何となく扱う記者はいるものの、非常に数が少ない上、別の基幹的な分野の担当者でもあるため、ときどき思い出したように記事が出るケースがほとんどである。つまり、ジャーナリズムの組織としての必要性からではなく、記者個々人の思いや強い関心によって

宗教報道が不十分ながらも担保されているといって過言ではない。

この態勢そのものにマスメディアの意識が反映されている。新聞を中心とした伝統的なメディアは、行政や産業界、スポーツ界などあらゆるジャンルに網の目のように記者組織を張り巡らせ、社会全般をカバーしようとしてきた。総合指向が強烈なだけに、ここから宗教がこぼれ落ちているのは現代社会を構成する要素の一つだと考えてこなかったことの証左だといえる。宗教は「わけが分からない」「あやしい」非合理なものの代表格で、近代のメディアである新聞が報じたり論評したりする対象ではなく、無きがごときもの、あるいは無視するものであるということだろう。その前段階で視野にすら入っていないかもしれない。

新宗教を含めたさまざまな教団の集会をのぞく機会が多い筆者は、そこでのあまりにも多数の人々の熱狂ぶりにクラクラすることがあるが、どんなに熱心な信者があちらの団体にもこちらの団体にも山のようにいようと、関係がない。見なければ存在しないだけの話である。メディア内部には信仰者を軽侮する空気も少なからずある。それを反映し、差別表現や不快語に神経質なはずなのに「宗教に走る」などの粗雑な表現を無自覚に用いるケースもみられる。世俗の権化であるマスメディアと信仰集団としての教団は、根本から価値の体系が異なり、トラブルなどの接点を持つ数少ない機会に話がかみ合わないことが多々ある。その際のメディア側が抱く理解困難という感覚が、教団サイドの味わう無理解という感覚が、相互交通のあきらめにつながり、さらに縁遠い存在になっていく。話題になるのは、事件か、習俗と化した年中行事か、選挙の際の集票マシーンとしての存在ぐらいだろう。

マスメディアが切り取って差し出す「社会」の中に宗教の姿はほぼない。ただ、それは残念ながら「世間」の意識の反映でもある。だからこそ信者たちも、多くが信仰者としての顔を世間にさらさないように生きている。表裏一体の共犯関係が、ますます宗教を見えにくくしている。

被災地で心打たれた宗教の力

冒頭の問いに戻ろう。宗教者が考えるほど、宗教界の出来事に世間は関心がない。ただ、懸隔する世間の意識と宗教が近づいたと感じたのは、東日本大震災だった。大量の死が出現した未曽有の災厄で、やむにやまれぬ思いに捕らわれた数多の宗教者による行動、例えば、小雪が舞う瓦礫の中の慰霊行脚であったり、葬送のボランティアであったり、遺族のそばにいての生活を含めた支援活動であったり、宗教文化が濃厚に残る東北の地で神仏を尊ぶ被災者の対応とも相まって、マスメディアにある種の衝撃を与えた。ほとんど考えたことのなかった「良きもの」としての宗教、宗教者の姿がそこにあったからである。宗教を確認したメディアは、真摯な祈りの姿や支援活動を報じた。宗教者の姿に心打たれたのだろう。それがインターネットなどを通じて拡散し多くの人の共感を得た。後景に沈んでいた宗教が「社会」の中にふわりと姿を見せた瞬間だった。

宗教と日本社会の幸せとはいえないこれまでの関係を考えると、変化の兆しを感じる出来事である。俗の代表としてのマスメディアが、心打たれたものとはなんだろうか。宗教に人々をケアする力があることを初めて目の当たりにしたのが大きな理由なのではないか。悲しみ嘆く人々と宗教者が向き合う直接的なケア、宗教者による祈りの姿や創出された宗教的空間による間接的なケア。実体をクリアに理解したわけではないが、大衆の動向を常に探るアンテナが「これは新しい動きかもしれない」と反応したのだろう。宗教の力が「再発見」されたのである。

震災以降の日本社会における宗教者の在り方を考える上で「ケア」は最重要のキーワードなのではないか。メディアのありようを見ていて、そんなふうに思うようになり、宗教者が行うケアの現場を中心に３年間取材した。対象は幅広いが、出会った多くは仏教者だった。それがこの国のごく一般的な宗教風景を映し出しているのだろう。主に僧侶が活動する現場を訪ね、インタビューを重ねるうち、宗教とケアをブリッジするいくつかのキーワードが自分の中で浮上してきた。変化の兆しがうね

りへと変わっていくのだとすれば、それを支えるポイントと呼べるかもしれない。

「超宗派」が担保する公共空間でのケア

その一つ目のキーワードは「超宗派」である。これは、ケアを志向する宗教者の新たな展開として注目を集める「臨床宗教師」というアイデアに顕著に現れている。

東日本大震災をきっかけとして生まれた臨床宗教師構想は、在宅緩和ケアの第一人者だった爽秋会岡部医院の故岡部健医師が提唱した。同僚である看護師が東日本大震災で亡くなり、ざわつくスタッフの気持ちを僧侶による読経が静めた様子を見て、病院などの公共的空間にも宗教者の存在が必要と岡部医師は考えた。自らががんになって生の終わりを間近に感じた際、「ちょっときつい」という思いとともに「死という闇に降りていく道標を今の社会は失っている」と感じ、宗教者にその役割を求めた。それ以前から、他界した肉親の姿を死ぬ前に見る「お迎え」現象が終末期の不安を和らげると認識していたこともあり、看取りの際の宗教者の必要性を訴えていた。岡部医師はこれらを総合し、公共的空間で医療職や心理職と連携しながら、災厄に苦しむ人々、終末期の不安を生きる人々に寄り添う宗教者の養成を企図した。死を前にした心の痛みや大切な人を失った悲嘆に対応するスピリチュアルケアをベースに、相手に求められた場合に読経や祈りの宗教的ケアを行う臨床宗教師はこうして生まれた。東北大大学院に養成のための実践宗教学寄附講座が開設されて第１回の修了生12人が出たのは2012年秋。以降、神道、仏教、キリスト教、新宗教、イスラム教などさまざまな修了生が誕生、全国に支部も設立された。活動の中心はボランティアだが、岐阜県大垣市の沼口医院など病院で臨床宗教師として働く宗教者も出始めた。

公共的空間で心のケアを中心に活動する臨床宗教師にとって重要なの

は、布教・伝道を目的にしない、つまり信者獲得の場と捉えないことである。受け手の「引きずり込まれるのではないか」「絡め取られるのでは」との不安を解消しなければ、ケアの場として成立しない。それを担保する重要な下支えが「超宗派」である。もちろん、各教団が組織の力を結集して発揮する社会貢献に大きな意味はあると思う。直接的な信者獲得を狙ったものでないことも理解する。真宗教団のビハーラ活動がこれまで積み上げてきた実績は素晴らしいし、キリスト教の各教派が展開する福祉活動は特筆に値する。新宗教教団の大掛かりで練り上げられた取り組みには驚嘆すべきものがある。ただ、さらに多くの人に宗教者の活動が受け入れられ、社会の下地づくりの一角を担うためには、多種多様な宗教者が共通のルールや倫理の下、宗派色を打ち出さないケアを志向することが大切なのではないか。

特定の教団色が前面に出ない「超宗派」での合同作業は、ケアの受け手側だけではなく、宗教者の意識にも大きな効果をもたらしている。仏教各宗派の僧侶や牧師、新宗教の指導者が集い、諸宗教交流の場ともなった臨床宗教師研修を何度か取材して驚いたのは、自教団以外の宗教者との出会いに刺激を受ける彼らの姿だった。故岡部医師の終末期に向き合った曹洞宗僧侶の高橋悦堂さんは、『全仏』（2013年６月号）に第１回研修に参加した体験をつづり、さまざまな宗教者の祈りの姿に「仏」を見たと書いた。「宿泊先の寺院本堂、朝の静謐な時間の中、己が宗旨、宗派を超え皆で『南無阿弥陀仏』と念仏をした姿に『仏』を観た。仏道者のひたむきな姿を観たとき、私は涙を流していた。（中略）私が研修から得た一番のものは、信心を異としながら『仏』としての志を同じくする仲間の存在である」。他者の祈りを身近に感じ、そこに信心の深みを見て取った参加者たちにとって、他宗派との出会いが自らの信心の深化につながり、他の信仰を尊重する大きな契機となった。これは震災がもたらした一つの恵みだろう。

1990年代初頭から諸宗教対話の世界を取材してきた筆者にとって、宗教間交流はごく普通の風景としてそこにあったが、トップレベル、ある

いは渉外レベル以外で、こうした交わりがあるのはまだまだ稀少例であることを今更ながらに深く認識させられた。つまり、他宗教、他教団との出会いの場は、これまでほとんどなかったことに気付いたのである。実際、自教団以外の宗教者と初めて親しく話したという人も珍しくなかった。震災を契機に、草の根レベルで「超宗派」の下地づくりが進行している。そんな実感を強く持つようになった。これと平行し、ソーシャルネットワーキングの発達によって、教団や宗教の垣根を越えて若手宗教者の横断的な連携が盛んになってきた点も踏まえ、宗教者ネットワークのネクストステージが用意されつつあるとの思いを抱く。

支え手としての「副住職」と「在家」

そして、宗教とケアをブリッジするキーワードをあと二つ、支え手に関して挙げておきたい。一つは「後継者」。親世代を引き継いで宗教界を担う次代であり、仏教界を例として具体的に挙げれば「副住職」である。裾野の広い仏教ブームは続いているが、仏教界の将来は決して明るいとは言えない。人口動態の変動、旧来の伝統的「家」感覚の希薄化、世代間意識のギャップは、寺院環境に劇的な変化をもたらしている。親世代、つまり現役世代は何とかしのげそうだ。ただ、これからはそうはいかないだろう。代々の寺院をいかに存続させるか。次代の担い手の危機感は切実だ。そうした状況の中で東日本大震災が発生し、多くの副住職たちも被災者支援にかかわった。社会が葬送の現場や喪失体験に宗教の持つ言葉や儀礼、ケアの力を再認識する一方、僧侶たちは自らの存在意義を根本から問い直す大きなきっかけを得たのである。寺を継続させる点だけに心を砕くのではなく、寺と社会のありようを見つめる後継者たちが目立ち始めた。寺の存続を図りつつ、僧侶として人々とどう向き合うか。全国各地の次代を担う僧侶たちの間で、公共性の意味を問い直す作業がこれまでにない規模で始まったように思う。

2013年３月、大阪市天王寺区の浄土宗應典院で開かれたイベントは、

そうした若手僧侶たちであふれる興味深い催しとなった。地域に開かれた寺として、NPOとの協働の場として、アートの発信地として、常に仏教界に新風を吹き込んできた應典院の秋田光彦氏が掲げたセッションのテーマは「寺業再興」。寺業とは何か。秋田氏は、お寺が「いのち」の全てに関わる取り組みと規定した上で「NPOのやっていることは実は寺院の原点に非常に似ている」と語り、若手僧侶らの意気を鼓吹した。NPOの活動がバラエティー豊かなように、さまざまな方向へと伸びていくケアの模索が寺院の可能性を開いていく。後継者が始めた、あるいは描く、ケアの真摯な取り組みについて懇談の席で話を聞いた。実に刺激的だった。

支え手としてのもう一つのキーワードは、これも仏教界を例にすれば、いわゆる「在家」出身者である。引き継いだ職業としてではなく、何らかのきっかけがあって宗教界に飛び込んできた人々。従来から社会活動する僧侶に在家出身者が目立つと感じていたが、震災以降は特にケアの現場で多くの在家出身者と出会った。なぜ、宗教者に、僧侶になったのか。そしてなぜ、ケアの現場で活動しているのか。不躾な問いをぶつけた。もちろん、その動機を特定するのは、本人たちにとっても簡単ではない。人は、いくつものきっかけが重なり合う中で選択をする。あるいは選択をせざるを得ない思いに捕らわれる。幾人かに重ねて聞き続けるうちに見えてきた共通のポイントは、身近な人々や自らが直面した生と死である。「いのち」への思いと言い換えてもいいかもしれない。宗教者とケアの未来を開いていく上で、筆者は彼らの存在や発想、活動のありようにいくつものヒントが潜んでいると考えている。３人の僧侶の姿を具体的に見てみよう。

「在家」出身僧侶の思い

50代半ばの宮本直治さんは大阪市の大病院に勤務する現役の薬剤師

である。数年前に「５年生存率60％」とがんを宣告された。医療関係者として普段から聞き慣れた言葉が自らに向けられたとき、どう気持ちを処理してよいか分からず、診察室を出ると、見慣れた風景が一変していたという。悔いない人生を、と考えてたどりついたのが、関心を持ち続けていた仏教を本格的に知ることだった。薬剤師としての仕事と平行しながら仏教を学び、浄土真宗本願寺派の僧侶になった。病院の夜勤明けなどの時間を用い、ボランティアとして仏教ホスピスに通う。がん患者グループの代表も務め、死をタブー視しないことを前提に静かな環境で生を見つめ直す「宿坊で語り合うガン患者の集い」も始めた。宮本さんは「人は骨と思い出しか残せない。その中でどう生きていくかを問い続ける。いくら望んでも明日は来ないことはある。今日までの人生はOKと思えるかどうか、です」と語る。

大学生のころ、がんになった母を看取った。神戸で大震災に遭い、40代で自らもがん患者となった。その何一つが欠けてもこの立場にはいなかった。自分は病気になるために生まれてきたのだ。そんなふうに考えるようになった。今がすごく楽しい、という。「自分で何かをしたい、変えたいという思いではなく、何かに呼ばれている気がする。お坊さんになって３年でこれだけの景色を見せてもらえた。そこまで命を使ってきたか、帰っておいで、と言われれば、それで構わない」。与えられた命を精一杯使っている実感とともに、薬剤師の代わりはいるが、自分でしかできないことがこのジャンルにあるように感じる。

仏教や宗祖親鸞への思いは深い。ただ、ケアの現場で直接結び付けた言動は避けている。鳥取県の真宗寺院で行う「宿坊で語るガン患者の集い」も本堂で行うものの、阿弥陀仏を押しつけるつもりはない。自分にとって阿弥陀仏はリアルだが、受け取り方はさまざまで当然と考えるからだ。信者だけを対象としないことが前提であるケアの現場で、仏を万能のツールとして持ち出して語らない。それは、仏と僧侶と一般の人々との定式化された関係をいったんほどき、個として正対する覚悟の表明であると筆者は受け取る。自らの肩書は「宗教家」が感覚的にぴったりくる、と宮本さんは言う。「いのち」を慈しむ者としての「宗教家」とい

う表現が、さまざまな属性を外した後に残る核なのかもしれない。

同じくホスピスでボランティア活動を続けている佐々木慈瞳さんは、奈良県桜井市の融通念仏宗観音寺副住職を務める在家出身の尼僧である。奈良から月に何日か、東京都多摩市にある一般病院のホスピス病棟を訪れる。共用スペースで折り紙を折っていると、声がかかって患者の病室に呼ばれたり、家族と会話を交わしたり、遺族会でオカリナを吹いたりする。剃髪した姿こそ尼僧だが、病院のスタッフは「何でも話を聞いてくれる人で、たまたま仕事がお坊さん」と患者らに説明している。慈瞳さん自身、請われないかぎりは僧侶や宗教者としての言葉や振る舞いを見せない。活動を取材した際、慈瞳さんが吹くオカリナの音色に耳を傾けていた男性が発した言葉が印象的だった。「妻を亡くしてがっくりしていた時、慈瞳さんが話を聞いてくれたり一緒に泣いてくれたりした。尼さんだからいいのではなく、そういう人だからいいんです」

慈瞳さんは、大学職員として産学連携の大きなプロジェクトに取り組むなどの充実した日々を過ごす中、がんになった父親が写経を望んだことから観音寺との縁を深めた。もともと、学生時代に専攻した古代史の現地調査で世話になっていた寺である。大学は待遇もよく不満があった訳ではない。ただ、大学職員は自分ではなくても代わりがきく仕事との思いが膨らみ、寺に入った。父の最期と出家は直結しないが、「今、振り返ってみると、僧侶になったのも、終末期の患者さんや家族の場に行くのも、父親を看取った経験からだろう」と考える。さらに以前に経験した身近な親族の死についても「保留にしてきたことに今、向き合っているのかな」との思いも抱く。「父親や、病院で見送った思い出深い人たちは今も近くにいて、私の背中を押してくれると感じている。だから歩みを進められる」と慈瞳さんは話す。

つらさや悩みを抱えて山上の寺を訪れる人々を迎えてやすらいでもらうとともに、病院や家庭、社会一般で心の痛みや悲嘆、終末期の恐怖を抱えて苦しむ人々に応えていきたい。ホスピスでの傾聴ボランティアはその一つだ。尼僧と認識されてはいるものの、あえて宗教者と主張しな

いことが一般病院というケアの場での信頼関係の醸成につながっている。ただ、言葉や振る舞いで宗教色を出さなくても、ケアの受け手は宗教者の中に何かを感じ取り、そこから自らが必要としている「宗教的なこと」を求める可能性がある。それは、か細い声や弱い反応かもしれない。アンテナの鋭さ、機微に分け入る繊細な感覚で、きちんと受け止める力が実践の場で求められると慈瞳さんは考えているのだろう。その一方で、宗教者が陥りがちな独善性に対する自戒の念の強さも言葉の端々に感じた。

もう一人、ケアに取り組む在家出身者を挙げたい。医療や福祉の現場に僧侶が存在すべきだと訴える真宗大谷派僧侶の三浦紀夫さんである。生老病死の苦に寄りそう理念の下、僧侶や介護スタッフ、医療福祉の専門家が連携しながら高齢者や障害者向けの施設の運営、独居高齢者支援の事業を進めているNPO法人「ビハーラ21」（大阪市）の事務局長を務める。臨床宗教師研修のプログラムも支援、受講生に実践の場を提供している。「会社に勤めてみたけれど、自分の人生はこれじゃないな、と思う人はこの世界に」と話す三浦さん自身、猛烈サラリーマンからデパートの仏事相談員を経て僧侶になった異色の経歴を持つ。

家庭は豊かではなかった。そのため、若い頃は金を儲けたいとの気持ちが強く、アルバイトに明け暮れて大学を中退、1991年に入った建築資材メーカーで社長に気に入られて秘書役となり猛烈に働いた。社長の死をきっかけに独立、高額の報酬を得るコンサルタントとして活躍した。そんなころ、大阪市内の有名百貨店が顧客サービスの一環として仏事相談コーナーを開設すると知り、相談員研修を受けて勉強しようと考えた。会社員時代、社長の名代として数多くの葬儀の場に出向いたものの、父の死に際して会葬者への対応が十分にできなかったことが心残りだったからだ。担当者として実際に働き始め、すぐに現場責任者になった。デパートの一角にあるコーナーで、香典返しや先祖供養、仏壇購入の相談に訪れる客に対応した。驚いたのは、法事や葬儀などの実務的な相談そっちのけで、故人への思いや悲嘆、悔恨の感情を吐露する人が多かった

ことだ。「お盆のときは帰ってくるのか」「家に帰りたがっていたのに、病院での最期でよかったんだろうか」「魂は今、どこにいるのだろう」。そんな話をじっくりと聴き、受け止める。「物を売るつもりはなく、勉強だと考えていて心にゆとりがある」ため、時間を気にせずに聴き続けた。「気持ちを整理してもらえれば」との思いがあった。そんな対応に「ここに来てよかった」と涙を流す人もいた。ブログで紹介したこともあって評判になったが、いささかシュールな光景と言えなくもない。繁華街の中でも特にきらびやかなデパートの片隅で、仏事相談の名の下に繰り広げられるグリーフケア。親の死、子どもの死、さまざまな死に接するうち、「金を稼ぐイケイケ猛烈サラリーマン」に反動がきた。金儲けとは縁遠い仕事にスイッチが入ったのである。

不思議に思ったのは、なぜ、お坊さんではなく、デパートの仏事相談員に話をするのかという点だ。客に聞くと、「お坊さんにこの話を？　なぜ？」と逆に意外そうな問いが返ってきた。法要などで僧侶と顔を合わせる機会はある。ただ、お坊さんはこうした話をする人ではない、との反応だった。人が亡くなるまでは医師や看護師が丁寧に対応してくれる。亡くなったら家族は遺族になり、いきなり対応のバトンは渡される。次に親身に相談に乗ってくれるのは葬儀社の社員だ。ただ、遺族の頭は簡単に切り替わらない、と三浦さんは思う。生から死をつなぐ連続線の傍らに僧侶はいるべきではないのか。三浦さんは名刺を持って周辺の寺を次々と訪れ、役割を問うた。ある寺を訪問した際、「悲嘆に暮れる人の話を聞くのも僧侶の仕事ではないのか」と住職に聞くと、「本当にそう思うのなら、自分でやってみたらどうか」との返答があった。三浦さんはその言葉がきっかけで僧侶になった。高齢者や障害者が自分らしく暮らせるよう専門職が連携しながら運営する施設で、スピリチュアルケアとともに、衣食住を含めた総合的なケアにも取り組む。それが当たり前だと考えるからである。三浦さんが願う、福祉の現場に僧侶が普通にいる風景の実現には、数多くの僧侶が必要となる。そのために後継者育成に力を注ぐ。

身近な死が開く外への志向性

３人の行動や語りで注目したい点がいくつかある。医療従事者として活動してきた宮本さんは、自らの職業が代替可能との強い意識がある一方、宗教家として立つケアの場に「自分にしかできないことがあるかもしれない」との思いがあふれ出ている。死に直面して僧侶への道を歩んだものの、決して選択的な意思決定ではなく、「何かに呼ばれた」感覚というのも興味深い。ケアの担い手として、宗派色が出ることに非常に自制的であり、仏教という大カテゴリーですら慎重である。慈瞳さんも宮本さん同様、自身の社会的存在が代替可能であり、宗教者としてケアに取り組むことに活動の場を見いだしている。そこに特定の宗派色、大上段に構えた「天職」意識は感じられない。宗教者は自らがどうあるかを常に内省するべきであるとの禁欲的な姿勢を崩さない点で、社会から遊離しないように心掛ける強い意思もうかがえる。ケアに取り組む過程で踏み込んだ道が僧侶だった三浦さんは、福祉の現場に宗教者の需要があるにもかかわらず、それが満たされていないという現状認識を持ち、一般社会で「自分の人生はこれじゃないな」と感じる人を招き入れたいと考える。それは、宮本さんや慈瞳さんのように、代替可能な自分ではない歩みを進めようとする人々への支援と捉えることが可能だろう。いずれにせよ、宗教界、仏教界の内側からなかなか出る発想ではない。

３人の活動や動機には、いずれも身近な「死」が関わっている。それは取材で出会った多くの在家出身者もほぼ同様である。ある禅僧は大切な友人の死を体験し仏門に入った。死別の苦しみ、悲しみへの思いは人一倍強く、東日本大震災後に悲しみを見詰め続けるという座禅のスタイルを打ち出し、悲嘆を抱える人々に対しての参禅指導、いわば禅によるグリーフケアを行った。別の真宗僧侶の活動の原点は子どもの死である。個人の会社を営んでいたがうまくいかず、「精神的に臨界点に達しようとしていた時」に知り合いの住職に「引っ張り出されるような感じ」で山門をくぐった。その後、重い病を抱えて亡くなっていく実子の命を支え

てもらった病院、介護福祉の現場の人たちへの感謝の念から、自らも僧侶としてケア活動に踏み出す。ただ、他の宗教者とケアの現場で連携する機会を得て、僧侶の枠に収まらない「宗教者」としての幅の広い活動の必要性を認識するようになった。

出家と身近な死が古来深く結び付いているのは、言わずもがなである。ただ、紹介した在家出身僧侶たちは、身近な「死」の体験をもって内に沈潜せず、医療や福祉の現場といった外に開いたケア志向を顕著に示したことに特徴がある。東日本大震災以降、それがあるボリューム感を持って展開している点に注目したい。子どもの死によってケアに深く踏み出した僧侶の言葉が心に残る。「病院などで仏教的な問いが出ると『そら、来た』と待ち構えていたように答えるが、それは多分に僧侶の領分を発揮させてやろうという受け手の気遣いである場合がある」。こうした冷静な自覚こそ、一般社会との地続き感を持つ在家出身者の真骨頂ではないか。社会感覚を保持した「在家」出身者と、伝統と存続を担うために模索を続ける「副住職」という二つの支え手が推進力となり、「超宗派」で公共空間における活動が担保できれば、ポスト福祉社会の中で宗教者のケアがより受容されるようになるだろう。宗教とケアがかみ合う歯車が、より回転数を上げて定着していくことに期待したい。

私と宗教とケアと

私事で恐縮だが、最後に筆者の昔話を記したい。

2014年10月に父が心疾患のために急逝した。81歳だった。父子で話をした記憶はあまりない。父と息子の関係は多くがそうだろう。ただ、強烈に覚えている子どもの頃の思い出がある。

1970年秋、生後間もない妹が亡くなった後、父は小学生だった筆者を横に置き、毎夜「正信偈」を唱えるのが常になった。仏教についての知識はさほどない父だったが、滋賀県の真宗地帯に生まれ育ち、東本願寺

の門徒意識が強かったためだろう。狭い居間に座布団を２枚用意し、祖父が買ってくれた真新しい仏壇のロウソクに火をともし、２人で正座して声を出した。半年以上続けただろうか。母はほとんど参加しなかったが、すぐ近くの台所にいた。父とともに正信偈を唱えることが日課となった筆者は、言葉の意味は分からないものの、行為の意味はぼんやりと感じていた。父と母は、長男である筆者を伴走者として、長女の死を受け止めるための時間を過ごしていたのだと思う。

秋から冬、そして春へと季節が移る中、京都の小さな家での２人の勤行は毎夜続いた。もちろん、住職によるお参りも定期的にあった。読経が終わると、両親と住職がしみじみとした会話を交わした。父は何度も繰り返した。「生きていたら死ぬ。誰でも死ぬ」「早いか遅いかだけだ」。そんな父に住職はおだやかに対した。正信偈をあげてはいるものの、技術畑でおよそ宗教的とはいえない父が、住職と死について語り合い、娘の死を確認する。そんな一連の光景が、筆者にとっての宗教がもたらす初めてのケア体験だった。宗教とケアについて考えてきたこの間、父とのささやかな思い出が常に頭から離れなかった。

現代宗教
２０１５

特集

「臨床宗教師」運動と宗教系大学

弓山 達也[1]

臨床現場でこころのケアを担う宗教者の育成を目指す臨床宗教師研修（東北大学大学院実践宗教学寄附講座）に対して、今、各地の宗教系大学が自校カリキュラムとの連携を模索している。しかし、二の足を踏む大学もあり、一つのムーブメントとなりつつある、この動向の課題とは何かを探る。

[1] ゆみやまたつや：大正大学人間学部・教授

１.「臨床宗教師」運動

(1) 運動としての「臨床宗教師」

近年、医療や看護、街づくりやコミュニティの復興などの公共の場面で、宗教者の活動・役割に注目が集まっている。2010年のNHKをはじめとする「無縁社会」報道では、宗教者は孤独に苛まれる現代人に「縁」（支縁）を結ぶ者としてクローズアップされた。そして2011年３月11日の東日本大震災以降は、慰霊・追悼だけではなく遺族への寄り添いを通してこころの癒しの担い手として、また、まつりなどの地域行事を通してのエンパワーメントの発信者として、宗教者の役割が注目されてきた。

社会分化・専門化の進行する中、宗教者の役割が徐々に切り縮められてきたのは必然的なことである。宗教は公共に対して私事であり、個人の内面・魂に限定的に関わるものとされた。しかしその内面・魂の関わりの重要性が人間を丸ごとでとらえる際に無視することができないことは、1998年の世界保健機関（WHO）の「健康」定義の見直し議論で“spiritual”にスポットが当てられたことからもうかがえよう。そしてこの議論と相前後して、わが国において臨床パストラルケア教育研修センター（現NPO法人臨床パストラル教育研究センター）がワルデマール・キッペス神父によって九州・久留米に設立された。2002年には後述のように高野山真言宗のスピリチュアルケア・ワーカー養成講習会が発足し、2006年には高野山大学でスピリチュアルケア学科が開設された。いずれも宗教者の持つ働きが病院や学校などの臨床現場に活用されることを想定しての教育・研究機関である。

同時に2007年にはスピリチュアルケアに関わる研究者・実践者によって日本スピリチュアルケア学会が設立され、2012年からはプログラムの認定を通じて、スピリチュアルケア師の資格認定を行っている。先行するトレーニングや宗教伝統の違いなど克服すべき課題は多いが、宗教者が医師や看護師とともに臨床の場で協働できる路が拓けつつある。

同じ2012年４月、死期が迫った患者や遺族へのこころのケアを行う宗教者である臨床宗教師の養成などを目指す「実践宗教学寄附講座」が、

東北大学大学院に設置された。「仏教、神道、キリスト教などの団体の寄付を受け、３年間開講する。死に関係した宗教的な心のケアを専門的に扱う講座は国立大では初めて」と新聞報道（読売新聞2012年４月５日）は伝える。本講座は、東日本大震災後、牧師や僧侶らが中心となって設立された「心の相談室」をもとに、「既存の宗教教団に所属する宗教者を対象に、傾聴やスピリチュアルケアのスキル、公共的空間で活動するために必要な方法や知識を身につける研修を実施してきた」（高橋2014; 45-46）。

宗教者が担ってきたこころのケアは対機説法のように個別的であり、時にノンバーバルであり、制度の俎上に乗りづらい。そしてそれを支える宗教者の宗教性なりスピリチュアリティなりも非制度的・個人的な性格を特徴とする。しかし臨床宗教師の技術や資質を評価して、資格を与えなければならないとすると、プログラムの標準化や育成のマニュアル作りは避けて通ることができない。もっとも同講座は期限付きで設置されているため、資格認定を行わず、講義や演習や研修を提供するに留まっている。しかし同時に臨床宗教師という発想に共鳴して、これと連携しつつ、自校カリキュラムを編成しようとしている大学も登場してきている。ほとんどは宗教系大学で、設立教団の子弟教育カリキュラムを擁しており、既存の基本カリキュラムに加え、臨床宗教師研修を応用カリキュラムとして活用しようとする試みである。龍谷大学、高野山大学、鶴見大学、種智院大学はそうした大学であり、この他にも臨床宗教師研修を検討している大学も少なくない(1)。

一方で臨床宗教師の地方部会も発足し、研修を終えた宗教者の横の連携やフォローアップの体制もできつつあり、東北大学の実践宗教学寄附講座を核に、また次項で述べる臨床仏教研究所が主催する臨床仏教師と合わせて「臨床宗教師」運動ともいうべきムーブメントが形成されつつある。同講座主任の鈴木岩弓東北大学教授は「社会のあり方に対する一つの運動体」「宗教者が宗教を表に出して言えるようになってきた」「宗教の現状に風穴を開ける」という意味で「ソーシャル・ムーブメント」という（鈴木2014; 57-59）。本稿は、この中でも臨床宗教師育成事業を

開始したばかりの鶴見大学の事例を中心に、宗教系大学において本講座を活用する際に生じる課題を見ていきたい。つまり大学のカリキュラムと子弟教育カリキュラムとの並存、そしてそもそもカリキュラムに馴染みづらいスピリチュアリティをどう育んでいくのかという課題について、取り組みを始めたからこそ、浮上してきた諸点を整理できると考えたからである。

(2) 臨床宗教師研修の内容

ここで本講座の内容を第５回研修（2014年５月20日～22日、６月24日～25日、７月29日～30日）に見てみよう（『東北大学実践宗教学寄附講座ニュースレター』６、2014)。

表１　第５回臨床宗教師研修一覧

講義	臨床宗教師の理念（30分)、臨床宗教師の倫理（60分)、スピリチュアルケア（60分)、グリーフケア（90分)、カフェ・デ・モンク（60分)、放射能の影響（60分)、会話記録の作成法（30分)、公共性の確保（60分)、在宅緩和ケア、臨床宗教師の社会実装（30分)、民間信仰論（90分)、宗教的ケア（60分)、地域と文化（60分)、人権擁護（60分)、宗教間対話（60分)、実践宗教学（60分)、健康保険と医療（90分)、実習先説明（120分）
グループワーク	死の経験（50分)、実習振り返り（50分×５)、ロールプレイ（90分×２)、会話記録（90分×４)、研修振り返り（50分×４）
実習	傾聴実習（カフェ・デ・モンク240分)、追悼巡礼（150分＋90分)、日常儀礼（15分×12)、傾聴実習（各地480分×３）

会場となったのは、東北大学の他、石巻市・仙台市の寺院などで、実習は岡部医院、カフェ・デ・モンク、仙台食品放射能測定所、電話相談、沼口医院、光ヶ丘スペルマン病院ホスピス、佼成病院ビハーラ病棟、ビハーラ21関連施設群、長岡西病院ビハーラ病棟、ささえ愛よろずケアタウン、松阪市民病院緩和ケア病棟であった。修了者は19名、年齢は24歳から71歳で平均年齢は45歳という。岡部医院は、臨床宗教師を英語の「チ

ャプレンchaplain」の訳語として考案した故岡部健医師が院長を務めた病院であり、カフェ・デ・モンクは、僧侶が東日本大震災の被災地を巡る移動傾聴喫茶で、同講座の学外委員長の金田諦應通大寺住職が立ち上げたものである。

前述の通り、同講座は臨床宗教師の資格を認定するものではない。この研修を終えても研修修了者となるだけである。一方、（公財）全国青少年教化協議会の附置研究所である臨床仏教研究所が主催する臨床仏教師養成プログラムでは座学15時間（90分講演×10回）[2]とワークショップ40時間（４時間×10回）と臨床実習（100時間以上）を経て「臨床仏教師」資格を認定する。

同プログラムはキリスト者が主に進めてきた臨床牧会教育プログラム、仏教チャプレンシープログラム、台湾における臨床仏教宗教師養成プログラムを参考に、現代人の生・老・病・死にまつわる諸問題に対応できる仏教チャプレンの育成を目指している。同研究所の神仁上席研究員[3]によると、2013年５月から始まった第一期生約90名のうち７～８割が僧侶で、あとは主に寺院家族を含む仏教関係者だという。座学終了時に小論文２本を提出し、ワークショップに進んだのは39名。この終了時には筆記試験とロールプレイの実技が課され、2014年６月から始まった実践研修には８名が携わっている。臨床実習を終えた実習生は、小論文を提出して最終考査に臨む。考査の資料となるのは小論文に加えて、実習日誌、実習先から提出される実習評価表になる。これらの資料をもとに各30分の面接が行われ、認定の可否判定となる。

これまで述べた臨床宗教師、スピリチュアルケア師、臨床仏教師は、排他的に活動を行っているのではなく、人的にも交流があり、また例えば臨床宗教師研修は日本スピリチュアルケア学会認定プログラムとなっているなど、制度的にも相互に連携をとっている。ここにさらに宗教系大学の既存の子弟教育カリキュラムがどう結びついてくるかによって、「臨床宗教師」運動の広がりや深さ、そして社会的認知度が変わってくるに違いない。

２．大学側の連携カリキュラム

ここでは龍谷大学と高野山大学が東北大学の臨床宗教師研修とどう関連しているのかを見てみよう。

(1) 龍谷大学

龍谷大学大学院がそれまでの文学研究科真宗学専攻とは別に実践真宗学研究科を開設させたのは2009年である。龍谷大学のウェブサイト上にある「龍谷大学大学院実践真宗学研究科実践真宗学専攻（修士課程）の設置の趣旨」という文書には実践真宗学研究科と文学研究科真宗学専攻とは鳥の両翼、車の両輪にたとえられるものの、その教育目標が異なるとし、その上で、実践真宗学研究科の目的を、

> 現代の様々な問題に対応できる実践力の養成である。そのため、この研究科では、各分野において卓出した研究業績・教育実績及び高度な実務経験を有する教育・研究者による実習指導をも含めた研究指導を行うことで精深な学識を教授する。これにより、現代の諸問題に対して多角的・複眼的な視点を備え、また、コミュニケーション能力や、異なる意見の調整能力等をも合わせ持つ専門的実践者ならびに宗教的実践の研究者を育成することを基本的な目的とするものである。

とする。また同文書には「社会に求められる宗教的実践者に相応しい高度専門的な素養の修得を図ることを目的とする」とあり、同研究科が臨床宗教師研修に接触を求めるのは必然的であったといえよう。鍋島直樹龍谷大学教授はこうした経緯を東北大学実践宗教学寄附講座のニュースレターにしたためている（鍋島2014; 2-3)。それによると東北大学側より「「臨床宗教師」を全国で養成してほしい」との要望があり、龍谷大学は関係者を特別講義やシンポジウム等に招聘し、また鍋島教授自身が第４回臨床宗教師研修に参加をして認識を深めていったという。その結果、

2014年４月から龍谷大学大学院臨床宗教師研修を開設するに至った。

同研修は東北大学の講座と目標を同じくし、①傾聴とスピリチュアルケアの能力向上、②宗教間対話、宗教協力の能力向上、③自らの死生観と人生観を養う、④宗教者以外の諸機関との連携方法を学ぶ、⑤幅広い宗教的ケアの提供方法を学ぶの５点の習得を目指し、具体的には以下の科目群を置いている。

そして第５回臨床宗教師研修には11名の大学院生が参加した。参加者の一人の田中至道氏は「人生で初めて行脚という体験をしまして、被災者の方々からの眼差しや、手を合わせる姿を目にしたときに、本当に宗教者が求められている可能性というものを強く感じまして（略）臨床宗教師として自覚してやっていかないといけないんだという思いを同時に持ちました」(『東北大学実践宗教学寄附講座ニュースレター』６、2014）と述べている。

表２　龍谷大学大学院臨床宗教師研修

(1) 必修科目（科目名と単位数と開講年次）以下の５科目10単位を修得			
臨床宗教師実習	通年集中２単位	実践真宗学研究	半期２単位
グリーフケア論研究	半期２単位	真宗教義学研究	半期２単位
ビハーラ活動論研究	半期２単位		
(2) 選択必修科目（推奨科目）２科目４単位以上を修得			
現代宗教論研究	半期２単位	人権・平和論研究	半期２単位
宗教心理学研究（宗教者間対話）	半期２単位	カウンセリング論研究	半期２単位
宗教教育学研究	半期２単位	地域活動論研究	半期２単位
真宗人間論研究	半期２単位	臨床心理学研究	半期２単位
生命倫理論研究	半期２単位	精神保健学研究	半期２単位

(2) 高野山大学

高野山大学が臨床宗教師の育成に取り組む背景には同大学および高野山真言宗のスピリチュアルケアへの関わりを無視することができない。

高野山大学がスピリチュアルケア学科を開設したのは2006年である。それに先だって高野山真言宗社会福祉委員会では、社会活動の一環として、ひきこもり対策に取り組み、そうした生徒の受け入れを高野山高校で開始、その指導・援助者の養成がきっかけでスタッフ養成が始まったという。そして「日本的なスピリチュアルケアとは何かを考え、現代の医療や福祉の場面で活動できる臨床的僧侶の役割を注視し、スピリチュアルケアの専門的理論と実践講習を企画、実習することとし」(大下大圓2003; 35)、2002年高野山真言宗のスピリチュアルケア・ワーカー養成講習会が発足した。こうした経緯があって高野山大学に、仏教の教えをもとに、人間の心理と行動に関する専門的知識と実践的技能の修得を通して、医療・福祉・教育等の分野における「いのち」に関わる諸問題に対応できる人材の育成を目的として、スピリチュアルケア学科が開設された。しかし同学科は志願者が思うように集まらず、2010年度に学生募集を停止することとなった。

表３　高野山大学別科スピリチュアルケアコース

基礎科目（７科目選択）半期２単位	実習科目（４科目選択）通年２単位
グリーフケア	グループスーパービジョン
高野山の宗教文化	個人スーパービジョン
こころのケアとは	コミュニケーション訓練
終末期医療看護	スピリチュアルケア訓練
心理学と密教の深層心理	マインドフルネス
スピリチュアルケア援助論	臨床心理学テスト
スピリチュアルケア概論	**関連科目（４科目選択）半期２単位**
対人援助の方法と実際	災害時の心のケア
仏教心理学と事例検討	死生観
臨床心理学援助論	聖地巡礼
	密教瞑想
	メンタルヘルス
	もの語りの心理学

ただ大学としてスピリチュアルケアから撤退した訳ではなく、その後も密教学科の１学科体制の中で密教学領域と人文学領域とスピリチュアルケア領域の３領域を設けて、仏教とスピリチュアルケアとの融合が模索された。そして2014年４月、スピリチュアルケアを苦しみの渦中にある人々に寄り添い、共感的に見守る環境を提供することであると捉え、仏教を背景として自他の「いのちの営み」のために自己をいかすことのできる知恵と技を身につけることを目標に、別科スピリチュアルケアコース（定員30名、修業年数２年）を開設した。科目は表３の通りであり、会場は大阪大学中之島センター内の高野山大学大阪サテライトキャンパスである（高野山大学入学願書受付係編2014）。

表４　高野山大学大学院臨床宗教教養講座

科目名	学修時間	科目名	学修時間
ガイダンス・グループ編成	10	宗教間対話実習	60
スピリチュアルケア概論	20	高齢者福祉実習	40
仏教学	30	死生学①	30
密教学	30	死生学②	30
仏教芸術学演習（仏画・マンダラ制作）	30	生命倫理学①	30
密教学演習（臨床瞑想法）	30	生命倫理学②	30
宗教学	30	宗教心理学	30
宗教人類学	30	スピリチュアルケア学	30
宗教間対話	30	スピリチュアルケア学（グループ演習）	30
臨床心理学①	30	臨床宗教学実習Ⅰ	60
臨床心理学②	30	臨床宗教学実習Ⅱ	60
社会福祉学	30	臨床宗教学実習指導Ⅰ・Ⅱ	30
相談心理学	30		

高野山大学スピリチュアルケア学科の立ち上げに関わった大下大圓教

授[4]は、スピリチュアルケアコースは大阪の街中に会場があることもあって受講者も集まり、そのうち約半数は宗教者だという。同時に高野山大学は宗教性を押し出した、つまり仏教者向けの高野山大学大学院臨床宗教師教養講座を2015年４月より東京で開設することを決定し、東北大学臨床宗教師研修を参考にしつつ、現段階（2014年末）で表４のようなカリキュラムが整えられつつある。スピリチュアルケア・ワーカー養成講習会から10年余りの年月が経ち、今後、東北大学と連携を模索しながら講座を展開していくことになるという。なお、多くの講義の学修時間は30時間だが、これは45分を１時間と考える大学特有の単位制（１単位45時間の学修）の時間配分で、90分の授業を15回受けて30時間の学修と考え、これに60時間の予習復習がともなって合計90時間の学修とみなし２単位を与えるものである。

３．鶴見大学の取り組み

(1) 臨床宗教師育成事業のきっかけ

神奈川県横浜市鶴見区にある鶴見大学は、隣接する曹洞宗総本山總持寺によって設立された大学で歯学部と文学部を擁する。鶴見大学の臨床宗教師との関連は歯学部と先制医療研究センターを窓口とし、縁遠いように見える医学教育と僧堂教育との接合が模索されているところが特徴的である。

鶴見大学前田伸子副学長[5]によると、同大学では歯学部も仏教と無関係ではなく、かつては朝礼が必修としてあったといい、今も一年次より一般教養科目に宗教学が配置され、新入生本山一泊参禅会や解剖献体精霊供養法会といった宗教行事が組み込まれている。もっとも宗門子弟は全学で一桁であり、鶴見大学がこうした独自の路線に踏み切るのは木村清孝学長（2014年３月退任）・前田伸子副学長のもと、私立の歯学部として建学の精神を打ち出し、總持寺との連携を模索したことがきっかけだったという。そして東日本大震災を期に終末期医療と宗教との関係に

ついての議論が開始され、2012年には同大学仏教文化研究所とグリーフケア研究会が協力して公開シンポジウム「死の痛みを超えて〜大悲の禅に学ぶ〜」（６月９日）が開催された。2013年には大学創立50周年と鶴見大学短期大学部創立60周年に合わせて、先制医療研究センターが公開シンポジウム「終末期の医療と宗教の協働化に向けて」（11月９日）を開催し、緩和医療やグリーフケアと宗教との役割についての追究の方向性が明確にされた。

このシンポジウムにシンポジストの一人として登壇したのが東北大学の鈴木岩弓教授であり、これを縁に2014年３月４日・５日に大正大学で開催された第二回臨床宗教師フォローアップ研修で、鶴見大学先制医療研究センターが協賛団体に名を連ね、2014年度より總持寺の協働事業として「終末期医療を支援する臨床宗教師の育成事業」が始まった。ただ前述の龍谷大学や高野山大学と異なるのは大学の宗門子弟が対象ではなく、總持寺の修行僧の僧堂教育と歯学部教育との接合が目指されることなった。

(2) プログラム内容

大学からの提案は、修行僧の夕方の自己研鑽の時間を利用して、コミュニケーションを学ぶ研修を実施するという内容で、總持寺からは快諾された。ではなぜコミュニケーションなのだろうか。

そもそも2001年に文科省が医学部・歯学部が準拠すべきコアカリキュラムを策定し、その基本事項の中に「コミュニケーション」があった。そこでは「コミュニケーションの方法と技能（言語的と非言語的）を説明し、コミュニケーションが態度あるいは行動に及ぼす影響を概説できる」と「コミュニケーションを通じて良好な人間関係を築くことができる」が到達目標とされ、各大学ともそれに見合ったプログラム作りを行ったという。鶴見大学では上智大学カウンセリング研究所でカウンセラー研究課程を修了し、東京医科歯科大学を経て、現在は鶴見大学の中村千賀子非常勤講師が、これを担当し、臨床宗教師の育成事業にも引き続き関わることとなった。なお前田伸子副学長も上智大学カウンセリング

研究所での研修を受講し、中村講師とはそこで知己を得たという。

歯学部ではコミュニケーションの演習は３日間のインテンシブな研修を行うが、總持寺の修行僧にはそうした時間もとれず、一ヶ月に数回、各90分の時間内で行える内容となっている。具体的には表５であり、傾聴の基本を学ぶことを当面の目標にするという。

表５　終末期医療を支援する臨床宗教師の育成事業

１．オリエンテーション	８．コミュニケーションの基礎３ｂ「観察とフィードバック２」
２．コミュニケーションの基礎１ａ「自己紹介」演習	９．社会と繋がる仏教：講演２
３．コミュニケーションの基礎１ｂ「自己紹介」	10．コミュニケーションの基礎４ａ「観察とフィードバック１」
４．コミュニケーションの基礎２ａ「話すこと・聞くこと」	11．コミュニケーションの基礎４ｂ「観察とフィードバック２」
５．コミュニケーションの基礎２ｂ「話すこと・聞くこと」	12．社会と繋がる仏教：講演３
６．社会と繋がる仏教：講演１	13．研修を終えて：まとめ１
７．コミュニケーションの基礎３ａ「観察とフィードバック１」	14．研修を終えて：まとめ２

(3) 事業の課題

①プログラムの戸惑いと手応え

總持寺には約150名の修行僧がいる。全員参加で臨床宗教師事業の説明会を行い、26名の受講希望者があった。全員が大学を卒業して修行を始め、三分の二は１年目であるという。出身は全国におよんでいる。受講者の中には戸惑いの声もあるようで、例えば只管打坐を原則とする修行生活をおくりつつ、研修中はフィードバック等で「語る」ことが不可欠になる。また先輩・後輩の壁を取り払ってのワークにも馴れないものがあったようである。しかしスタッフ側からすると、受講者の態度は非

常によく、毎回課題となるリアクションペーパーには多くの言葉が書き連ねられ、前田副学長の言葉によると「もの凄く深いところまで到達しているのがわかる。むしろスタッフが学ばさせていただいている」という。また受講者の中には、受講をきっかけに大学院に進学を志すなど自分の人生に対する内省が進み、「居場所を見つけてみたい」というニーズに本研修が応えていることも前田副学長の指摘するところである。

②次年度以降のプログラム

同事業の2015年度以降の方向性には次の３通りを組み合わせることが想定できるという。まず2014年度と同じプログラムを実施。その際には大学側からの受講生募集もありうる。次に東北大学の臨床宗教師講座につなぐ工夫やこれを範に自前のプログラムを策定するということも考えられるという。さらに何らかの医療関係施設と提携し、受講生に実習を施すことも計画している。すでに横浜近辺在住の臨床宗教師研修終了者とはそのことで協議も重ねている。總持寺の修行僧といえども一定期間の修行が終わると表に出ることができ、実習に従事することも可能なのだ。

③今後の課題

宗門子弟がほとんどいない歯学部や先制医療研究センターというセクションの医学教育と僧堂教育との協働はそう簡単でないことは想像に難くない。大学側、本山側双方に理解者を見つけることが重要だという。本山側にもカウンセリングなどの科学的手法に期待を寄せる風潮があり、また大学にも仏教に関心を持つ向きがあった。そして奇しくも18歳人口減少で大学側の対応策の一つに建学の精神を押し出してのアピールが構想され、また本山側も近年叫ばれている寺院離れや葬儀離れに対する危機感が社会とつながる途に目を啓かせ、両者が結びついたところに、臨床宗教師事業が誕生したと見ていいだろう。前田副学長は、本山にも大学にも「どこかで流れをかえたいという機運」があったことと「巡り合わせ」を強調していた。

４.「臨床宗教師」運動の拡がりに向けて

これまで東北大学の臨床宗教研修の中心に展開している龍谷大学、高野山大学、鶴見大学の研修・講座・事業の内容を見てきた。こうした動向は今後も拡大していくと考えられる。例えば種智院大学では、2015年度より臨床密教センターを開設する。密教の教えをもとに社会の諸問題に向き合い、その解決策を探るとともに、結果を広く社会に還元することが設立の理念だといい、活動内容の一つに臨床宗教師の養成があり、東北大学の臨床宗教研修に準じた内容になるとされる（『中外日報』2014年12月19日）。同時に大学によっては臨床宗教師研修を検討しつつも躊躇いがあるのも事実である。そこに立ちはだかる壁（課題）とは何であり、それをどう突破・乗り越えていくのかをこれまでの事例から考えて、まとめにかえたい。

(1) 教学と実践の間にある壁

宗教系大学が臨床宗教師研修を行う、または既存の研修と連携をはかろうとする際に、最初の障壁は教学と実践との間にある壁である。研究と教育に加え、社会貢献が昨今の大学の使命とされるが、三者は対等ではなく、大学において社会貢献のような実践は、受験志願者確保や対外的アピールの際に声高に叫ばれることがあっても、大学内でのステータスは決して高くない。宗教者として地域に根ざした活動をしている教員が多いとか、公益性を有する宗教教団とのつながりがあるからといって、宗教系大学が無条件に学外の宗教的な社会実践とは結びつくことはない。大学内の子弟教育においては教学を学ぶことが第一義であり、その専門性は高く、実践についての関心は低い(6)。教学と実践の間を領域的にも人的にも往復できる、あるいは双方で使われるジャーゴンを翻訳できる力のあるキーパーソンの存在が求められ、そこにはさらに「巡り合わせ」（前田副学長）のような出会いが必要となってくる。あるいはそうしたキーパーソンのリーダーシップが重要になってくるともいえよう。

(2) 受験者確保という壁

宗教系大学が臨床宗教師研修に乗り出すには、錯綜した思惑がある。表向きは地域連携であり、社会貢献であり、建学の精神の発露であるが、それとは別に社会へのアピール、つまり受験志願者の確保がある。たとえ志願者の多寡にかかわらず研修を維持するという矜恃があっても、大学の経営としても、第三者の評価としても、それが許されない事情が立ち現れることは、先に高野山大学のスピリチュアルケア学科の事例で確認した。そもそも受験志願者の多くが高校新卒であるという日本の特殊性や社会経験のない18歳が臨床宗教師に関心を寄せるということは稀であることに鑑みると、通常の受験体制のもとで志願者確保の壁は極めて高い。死や病いといった人生経験や宗教者としての挫折等を経ない限り、臨床宗教師への道筋があるからといって、その大学を選ぶことは少ないと思われる。その意味で鶴見大学の研修に一定の手応えがあったのは、受講者が大学を出て、ある程度歳を重ねているという事情に起因するのかもしれない。臨床宗教師研修を擁する学科や専攻に安定した志願者を確保することは必須であり、そのためには社会人入学、夜学・週末講義の開講、宗教教団からの派遣、志ある在俗者が宗教者になる可能性の確保など、さまざま方策を試みないといけない。

(3) 標準化の壁

臨床宗教師研修の多くは自らの属する教団内で小さくまとまるのではなく、相手の信仰や宗派教派を超えた通宗教的営みが念頭に置かれている。スピリチュアルケアが宗教的ケアと区別されるなら、臨床宗教師の活動はスピリチュアルケアに近いと言ってもいいだろう。しかし非制度的・個人的な性格を特徴とするスピリチュアリティを大学の外部とはいえ、大学のカリキュラムに関連させてプログラム化し、ばあいによっては評価することは可能だろうか。鈴木大拙が「霊性とは宗教意識と言ってよい」「一般に解している宗教は、制度化したもので、個人的宗教経験を土台にして、その上に集団意識的工作を加えたものである。(略) 宗教的思想、宗教的儀礼、宗教秩序、宗教的情念の表象などというものがあ

っても、それらは必ずしも宗教経験それ自体ではない。霊性はこの自体と関連している」（鈴木1972; 17, 19-20）というように、本来、スピリチュアリティとは、例えばどの教団や大学からでもアクセス可能な、そうした標準化されたカリキュラムとは無縁な、個別性にこそ、制度や儀礼や教義に絡め取られない豊かさがあるのだろう（弓山2007; 186-187）。

しかし個別のスピリチュアリティの豊かさは、標準化と個別化との間の往復運動によって、より増していくと思われる。具体的には標準化されたマニュアルでは伝えきれない自身の信仰の個別性に気付いたり、逆に自らの信仰の個別性をどう相手の信仰や価値観のコードに変換させる、その可能性／不可能性を吟味したりするトレーニングこそ、生きたことばを臨床の現場で有効に作用させるものである。逆にいうと、こうしたトレーニングなしに、自らの信仰の個別性は伝わらないし、標準化されたマニュアルだけではことばは上滑りし、問題にアプローチすることはできないと考えられよう。

以上、宗教系大学が臨床宗教師研修とどう連携するかという視点から、その障壁について整理してきた。もちろん現行の臨床宗教師研修が完成形ではなく、そのことは当事者自身が理解している。大下大圓教授は研修修了者の臨床現場でのマナーや姿勢について厳しい見方をしており、一層のトレーニングの必要性をとなえている。具体的には病院におけるコンプライアンスの理解や服装や傾聴のマナーをあげ、「現場での細かい配慮ができるコミュニケーションの資質や感性が重要で、知識だけの臨床宗教師はかえって全体の評判を落としてしまう」と危惧を述べる。

ただ宗教系大学が子弟教育の活路を何らかの実践性に見出そうとする時、「臨床宗教師」運動は最良のパートナーとなるだろう。そして宗教系大学として、そこには越えなければならないいくつもの壁があるのも、これまで見た通りである。これを越えようとする宗教系大学の不断の努力と、さらには人気のないプログラムやコースは瞬く間に廃止される大学内外の競争原理に抗して、10年、20年と腰を据えた人づくりと社会貢献の高い意識が必要となるのは間違いない。

参考文献

大下大圓2003「現代医療福祉現場への密教福祉の導入―スピリチュアルケアワーカー養成講習の目指すもの」、『密教学会報』41

大下大圓編　2014『実践的スピリチュアルケア』日本看護協会出版会

高野山大学入学願書受付係編・刊2014『別科スピリチュアルケアコース概要』

鈴木岩弓2014「閉会の辞」、心の相談室編・刊『故岡部健先生追悼緊急シンポジウム報告集』

鈴木大拙1972『日本的霊性』岩波文庫

全国青少年教化協議会・臨床仏教研究所編2013『「臨床仏教」入門』白馬社

高橋原2014「「心の相談室」の活動と臨床宗教師構想」、『宗教と現代がわかる本　2014』平凡社

鍋島直樹2014「龍谷大学大学院「臨床宗教師研修」を始めるにあたって」、『東北大学実践宗教学寄附講座ニュースレター』5

弓山達也2007「スピリチュアリティを育み伝える」、同責任編集『現代における宗教者の育成』大正大学出版会

弓山達也2013「宗教系大学の社会貢献とスピリチュアリティの教育」、聖心女子大学キリスト教文化研究所編『宗教なしで教育はできるのか』春秋社

「龍谷大学大学院実践真宗学研究科実践真宗学専攻（修士課程）の設置の趣旨」（http://www.ryukoku.ac.jp/about/outline/info_disclosure/images/jissen.pdf）

注

(1) スピリチュアルケアを学べる大学やNPOまで含めると、さらにその幅は広がる。具体的なリストは大下大圓編2014の巻末資料に詳しい。

(2) 内容は全国青少年教化協議会・臨床仏教研究所編2013に収録。

(3) 2014年10月 7 日取材。

(4) 2014年11月 6 日取材。

(5) 以下の経緯は2014年10月17日にお聞きしたお話をもとに構成されている。

(6) 同じことは比較的社会実践につながりやすい保健・医療・福祉・教育といったヒューマンサービスの分野にもあり、筆者は勤務する大学の地域連携・社会貢献の部署の主任をつとめていた経験から、ヒューマンサービスといえども専門性が障壁となって協働して学外の活動にあたれないという経験を述べたことがある（弓山2013; 245-246）。

現代宗教
２０１５

特集

受刑者の贖罪と再生

藤岡 淳子[1]

贖罪は、本人の中からしか生まれてこない。ただ、自らの生き方、行動とその結果を振り返ること、その振り返りを支える存在があることによって、贖罪の気持ちと行動とが芽生える。贖罪には、加害者の再生が不可欠である。

[1] ふじおかじゅんこ：大阪大学大学院　人間科学研究科

筆者は、宗教とは無縁の暮らしをしている。長年、犯罪行動を行った人々への心理的介入を行ってきた。改善更生という言葉は使いたくない。善悪も実はそれほど明確に理解しているわけでもない。ただ、仮に人間社会が決めた法律に従って刑罰を受けているあるいは受けた人々に対し、今後自身の行為による犯罪被害者を再び出さずに、自身も充実した生を送るにはどうすればよいかを共に考えていきたいと思ってやってきた。現代の心理学は、一応「実証科学」を標ぼうしており、一旦価値から離れ、裁くことなく、本人の主体性や意思決定を尊重することになっている。しかし、「罪と罰」という人間社会の裁きの場で、「裁かれた」彼らと接していると、罪とは何なのか？贖罪とは？犯罪者が「良くなる」とはどういうことなのか？犯罪者を追い詰める世間の人々は罪を犯していないのか？といった柄にもないことを考えざるを得ないことも多い。そして、未だに答えは見出せていない。今回寄稿の機会をいただき、手に余るテーマとは思ったがゆえに、これまでの経験を振り返りつつ、迷いのままに書いてみたいと思った。

1．贖罪について

(1) ある殺人罪受刑者の「贖罪」から

忘れがたい受刑者たちがいる。いずれも女子刑務所で会った、殺人の罪で服役していた、無期刑もしくは長期刑の人たちである。

一人は、40歳くらいで、高校卒業後地方から集団就職で上京し、雇用主と不倫関係になり、別れ話のもつれから雇用主とその妻を殺害し、かつその場にあった宝石を盗み、強盗殺人で無期懲役刑に服していた。筆者が会った時には、既に10数年服役していて、所内で美容師訓練を受けて資格を取得し、外から来る一般客相手の美容院の責任者をしていた。生活は落ち着いていて、行状が良好な受刑者たちが暮らす半開放的な寮で、他の受刑者たちの模範となっていた。

ちなみにその半開放寮には長期刑受刑者が多く、施設内の生活には適応していて、監督当直としての夜間巡回時に、その寮にも立ち寄ると、

「先生、ちょっとお茶でもいかがですか？」と言って、受刑者用のプラスチックの茶碗に薄いお茶を入れて出してくれ、彼女たちとしばし世間話を楽しんだこともあった。筆者はまだ30歳そこそこの初任の課長で、かつ初めての刑務所勤務でもあって、彼女たち年長の受刑者たちになんだか労わられていたような気がする。

当時は、特に女子受刑者は無期刑であっても10数年で仮釈放を申請することがあり、生活は良好で、かつ地方都市に在住する唯一の家族であり、引受人でもある母親も高齢のため、仮釈放を申請することにした。その準備の一つとして、検察庁に被害者遺族感情を問い合わせた。回答書に書かれていたのは、当然ではあるが、厳しい意見であった。「両親を殺害され、会社は倒産し、すべてを失った兄妹は親類を転々とし、苦しい人生を送っている。一生刑務所に入れておいて欲しい」というものであった。心情安定を脅かす恐れはあったが、その事実を伝え、話し合うことが必要と考え、面接を重ねた。その話の中で印象に残っているのは、彼女の夢には、被害者である雇用主がしばしば現れ、「彼女に微笑みかけ、見守ってくれている」ということであった。被害者遺族が聞けば、感情を逆なでされるような夢ではあるが、彼女自身は、「被害者に許されている」と感じていたようだ。無論、もう一人の被害者である妻は、どこかにいってしまっているが。結局、彼女は、遺族には接触を拒まれたので、施設内での供養と被害者の菩提寺の住職あてに、わずかな作業賞与金の中から供花を続けた。

(2) 刑務所における「贖罪」への働きかけ

辞書を引くと、「贖罪」には二つの意味が掲載されている。一つは、「善行を積んだり金品を出したりするなどの実際の行動によって、自分の犯した罪や過失を償うこと」（デジタル大辞泉）とある。与えた損害に比して全く釣り合いのとれない行動であることは明らかであろうが、ほとんどの受刑者には、経済的余裕はなく、他での「善行」と手を合わせるという行為だけが現実にできることであることも多い。

もう一つの意味は、「この観念は人間の罪と苦しみからの解放を願う多

くの宗教にみられるが、キリスト教においては特に重要な意味をもつ。広い意味では神の救済、償い、和解、ゆるしと同義であるが、キリストの生と死と復活を通じての、神の恩恵として実現される人間の罪からの解放と、これによってもたらされる神との交わりの回復をいう」(『ブリタニカ国際大百科事典』)。

前者の「贖罪」を促進するための働きかけは、その後矯正施設でも行われるようになった。いわゆる「被害者の視点」教育である。被害者（遺族）が受けた衝撃について、情報を得て、少なくとも頭で理解することは不可欠なことであり、また修復的司法の影響を受けて、「説明責任」、「再犯防止責任」、「謝罪・賠償責任」の三つの責任、すなわち「自身の行為の結果他に与えた悪影響を知り、なぜそうなったのかを振り返って自他に説明し、そのことによって二度としないという責任を果たし、実際に謝罪し、金銭的あるいは行動による償いをする」が強調されるようになってきている。

判決前には、金銭的余力と対応する家族があれば、示談などの謝罪・賠償行動がとられることもあるし、また加害者が少年であれば、家庭裁判所や弁護士から「謝罪の手紙」を書くよう指導が入る。被害者たちの対応は様々である。「罰を軽くするための謝罪・賠償であり、受け入れない」、「許すわけではないが、示談には応じる」、時には「加害者の立ち直りを期待する」という場合もある。

判決前の謝罪・賠償は、二番目の意味での贖罪ではないことがほとんどすべてであると言っても過言ではない。それでも「形式的贖罪」に意味がないわけではなく、「形式的贖罪」を進めることによってこそ、「真の贖罪」が動き始めることがあるように思われる。官民協働刑務所である島根あさひ社会復帰促進センターの「回復共同体」（後述）で暮らす受刑者たちには、修復的司法による三つの責任の概念を伝え、自身の生活と生い立ちを振り返り、説明責任と再犯防止責任を果たそうと努力を続ける中で、謝罪・賠償責任も果たしたいと願うようになるが、現実には彼らが被害者に直接謝罪をしたり、社会貢献活動をできる機会は非常に限られている。施設として、盲導犬育成や自転車再生事業を行っている

が、参加できるのは限られた受刑者たちであり、各自の主体性を尊重する形で、社会に貢献できる活動ができる機会を増やすことが望まれる。「真の（宗教的）贖罪」には、加害者自身の再生が必要となると思われる。この点については、次節で詳述することとして、同じ施設で出会った、贖罪どころではない殺人の受刑者たちの実際にも触れておきたい。

(3) 贖罪どころではない殺人罪受刑者たち

一人は、同じく40歳前後で、売春の客と友人の２名を殺害し、無期懲役で服役していた受刑者である。彼女の生活は安定しておらず、一応工場で作業はしているものの、突然何をしだすかわからないので、周囲の受刑者たちも関わり合いになるのを恐れて近寄らない人だった。面接をしていた職員が、いきなり殴られたこともある。いつも口を動かしていて、本人は、「何か食べているのではないか？と疑いをかけられた」と不満を述べるのであるが、実は、口の中をプチプチと噛んでいるという。自傷行為である。それも親にされたあんなこと、こんなことを思い出しては、口を噛むと無表情で話す。彼女の話す内容は、「不満」と「恨み」がほとんどで、母にしょっちゅう物差しでひどく叩かれたこと、父は浮気して家庭を顧みず、彼女がかわいがっていた子犬を壁に投げつけて殺し、真っ赤な血が飛び散ったこと、兄は大学進学を許されたのに、自分は女だからと進学させてもらえなかったこと、大学生の彼氏に貢いだが、妊娠したあげく結婚できなかったこと、腹いせに好きでもない人と結婚し、売春するようになったこと、客に偉そうに説教されて殺害したこと、唯一の女友達にそれがばれたので口封じのために殺害したこと、その友人の家庭は一家そろって食事をしており、幸せそうだったこと、等を止めどなく話す。１時間ほど思い切り話すと、少し表情が出て、人間らしくなって工場に戻るという感じであり、贖罪どころではない。彼女にとっては自分こそが償われたいのであろう。

20代の若い受刑者は、集団で通りがかりのカップルに暴行を加え、二人を殺害していた。共犯の男性たちには、死刑判決を受けた者もいた。彼女も美容師の資格取得を目指して職業訓練を受講していたのである

が、ある時、美容室においてあるハサミが自分目がけて飛んでくるような気がして怖いということで作業に出ることができなくなった。話を聞いてみると、工場や舎房の天井の片隅に被害者の顔が見えて、彼らにハサミを投げつけられると言う。この時は、宗教教誨師に依頼して、被害者の供養を実施したところ、「出なくなった」とのことで工場に戻ることができた。「宗教おそるべし！」である。人を殺害して、一番頭にあるのは、まずは「祟り」であるのかもしれない。いわば、自分への悪影響であって、これも贖罪には遠いであろう。

共通するのは、彼女たちは、「許すことができず、許されてもいない」ということである。先の受刑者は、親も、彼氏も、友人も、世間も、そしておそらくは自分もとてもじゃないが許せない、受け入れられないのであろう。彼女は「神」は信じていないが、もしいたとしたら、神をも恨んでいる、許せないであろう。「殺害した唯一の女友達の家庭はクリスチャンで、ピアノがあって、それを囲んで皆で讃美歌を歌っていた。自分は神など信じない」と言うのを聞いて、神から遠いように見える彼女は、実際には神に最も近いのかもしれないと感じたことを覚えている。許したい、許されたいが、許せない、許されないというどうにもならなさを感じたのである。そうした迷いと罪の果てにこそ、再生は見えてくることがあるように思う。世間からすればまごうことなき「加害者」が、本人からすれば「被害者」でしかありえないということは、こうした許されなさから来ているのかもしれない。

後の受刑者は、被害者からの報復だけを恐れている状態であり、自身の行動を引き受けてさえいないように思える。「真の贖罪」は、自分のしてしまったことをはっきりと認識し、なぜそうなってしまったのかを考え続け、言い訳に陥りながらも、自身の行為として引き受けることの先にしか見えてこないと考える。そして、それは他から求められ、強いることができることではなく、あくまで自身の心の中で自身が主体となることによってしか生じないと考えている。

２．受刑者の再生とは

(1) 犯罪学・心理学における犯罪者の回復とは

犯罪学は、社会のここが犯罪を生み出しているとか、個人のこういう特徴が犯罪を起こさせるといった、いわば悪者探しのような社会学的・心理学的原因論から始まり、原因は一つというよりは複雑に絡み合っており、犯罪に関係する要因を実証データに基づいて明らかにし、それらの要因を管理することによって再犯防止に努めるという犯因性リスクの管理（RNRアプローチ）に移り、現在では、犯罪をやめていく（離脱）ことは普通に生じていることであり、何が離脱につながるのかということに中心的関心が移ってきている。

離脱研究においては、①離脱は通常の出来事であること、②離脱には、結婚や良い仕事など犯罪経路を中断させて人生を再考させる外的要因が契機となること、③社会的絆の数が多ければ多いほど離脱が生じやすくなること（Sampson & Laub, 1993; Laub & Sampson, 2003）が、見出されている。契機となる外的要因に加え、内的要因を見出したのが、Maruna（2001）である。彼は持続的犯罪者と離脱者のライフストーリーインタビューを比較し、持続的犯罪者のナラティブが、自分を無力で社会の犠牲者であるとみなしている「非難の脚本」であるのに対し、離脱者は、楽観的で、自分の人生にコントロール感を持ち、生産的で社会に還元したいという「回復の脚本」を持つこと、すなわち人としての主体性こそ離脱への鍵であるとしている。

より広い心理学の分野では、マーティン・セリグマン博士のポジティブ心理学が新たな研究分野を開いたとして注目された。博士は、「何をやっても効果が得られないことが続くと、やる前からやっても無駄と思い、やってみようとさえしなくなる」という学習性無力感の研究から、逆に楽観主義に着目するようになり、病理の研究・治療から、人生のポジティブな面について、より大きな理論を提唱した。心理学は、様々な精神疾患を治療できるようになったが、病気が治癒したからといって、彼らが充実した人生を送れるようになるわけではない。マイナスをゼロにす

ることと、プラスを増やしていくこととは別物なのだという着眼点である。幸せな人生には、ポジティブな感情（Pleasant Life）、ものごとへの没頭・充実感（Good Life）、そしてより大きな存在に帰属して意味のある人生（Meaningful Life）を送るという３つの側面があり、人によってどれが得意かあるいは優先順位が高いかは異なるものの、３つがそろうとより幸福感が大きくなるとしている（セリグマン、1994）。

実際、犯罪者たちに犯罪をやめさせることに成功したとしても、それが彼らにとって幸せをもたらすかというと、必ずしもそうではない。かえって空っぽになってしまうということは、残念ながらしばしばある。刑務所入所を繰り返している高齢者の中には、刑務所での暮らしが最も満足感が高いのではないかと思われることがある。「寒くなってきたので、刑務所に戻るためにちょっとした無銭飲食などした」と述べる高齢者に対して、近頃では福祉の手も差し伸べられるようになっているが、衣食住があっても、生きている喜びや充実感、意味には乏しいままであるのかもしれない。

自分にとって大切な活動は何ですかと問われ、それが何であれ、趣味であれ、仕事であれ、人間関係であれ、そこから得ている喜びや充実感、達成感そして生きている意味などを自覚し、かつその大切な活動を可能にしている自身の内的リソースとしての、意志力、ほがらかさ、注意深さ、等々のやれる力に気づくことはとても楽しく、同時にその活動をするときには、経済力や場所、時間、道具、他の人など実はたくさんの外的リソースが必要であることに気づくと感謝の念も湧いてくる。では、その活動をやめなさいと言われた時、私たちはどう感じるだろう？がっかり感や不満感を感じたとしても、その活動から得ているものが他の活動でも手に入れられるものであれば、他の活動をするかもしれない。しかし、犯罪者たちは持っている内的リソースも、さらには外的リソースも極めて少ないことが多い。そして犯罪者にとって、他から見てどうであれ、犯罪活動が大切な活動であることがほとんどである。

単に犯罪行動を手離すことではなく、別の意味ある人生を入手しようとする目標を見つけ、それを実現する適切な手段を持つことを目指すの

が、犯罪離脱研究とポジティブ心理学の流れを受けた、トニー・ワード（Laws & Ward, 2011, ワード、2013）のグッドライフ・モデル（GLM）である。犯罪者は、「悪」と見られるが、彼らも普通の人と同じニーズがあるだけである。ただ、欲求充足のための内的・外的リソースが不足していて、犯罪によって欲求充足をしてしまっている。適切にニーズを満たす力を養成することが、犯罪からの離脱を助けることにつながるという考え方である。ワードは、人間が求める一般的な価値として、暮らし、知識、仕事と遊びに熟達すること、自己選択と自立、心の平穏、人間関係と友情、コミュニティ、精神性、幸せ、創造性の10を想定し、自分にとって何が優先順位が高いか、目標達成のためにはどうすればよいかを考える。うまくいかないときには、「充足のための手段が不適切」、「一つか二つの目標にこだわりすぎている」、「目標が定まっていない、あるいは矛盾する」、「スキル不足」、「機会がない」などの課題があると見なし、探っていく。リスク管理プランとグッドライフ・プランとを合わせて作成することが眼目になる。実際、島根あさひ社会復帰促進センターの回復共同体においては、「ともに学ぶ共同体」の基盤の上に、認知行動療法によるリスク管理プランとグッドライフ・プランを各自作成しているのだが、グッドライフ・プランは彼らを変化へと動機づけるのに有益であると手ごたえを感じている。

こうした心理学と犯罪学の流れは、過去の体験によってほとんどすべてが決まってしまうと見なしがちな精神分析理論と、報酬と罰とで行動は学習され、環境によって人間行動は決定するという行動理論の二大潮流から、環境を意味づける認知、人間の主体性や価値・目標といった要因が重視されるようになってきたことを背景としている。反社会的行動を支える反社会的認知に気づき、修正する、再犯リスクが高まる危険性のある状況を知り、そうした状況を回避するということが、再犯防止のための教育プログラムの核となる。それは、自身の行動を自身でコントロールできるようになることを目指すと言う意味で、主体性や自己統制感の強化を目指しているものといえる。それは、外からの形式的でもよいので贖罪の行動をとることが、「真の贖罪」を進めることが期待できる

のと同様である。筆者は、犯罪心理臨床の専門職として、基本的には、こうした認知行動療法にグッドライフを加えた「プログラム」を実施しているのであるが、受刑者の「再生」と「真の贖罪」すなわち、「許され」ていることによって、より大きな存在に所属して生きることの意味を感じ、自身の限界と存在を受け入れ、感謝と謙虚さをもって、善行をこころがけるという再生あるいは転換が起きるには、何か別の要因が働く必要があるのではないかと考えている。

(3) 治療共同体における「再生」

1）変容のプロセスとAA

ベイジー（Veysey）とクリスチャン（Christian）（2011）は、受刑者に限らず、依存症、精神障がいなど、社会から何らかの否定的烙印を押され、烙印を押されたことによって、たった一つのその特徴からその人全体が判断され、結果として社会的関わりが限定された（スティグマ化）人々が、社会生活を完全に回復させるには、社会的に受け入れられる役割を積極的に手に入れ、スティグマが目立たないようにして、個人的なアイデンティティ変容に取り組むことが必要であると述べている。彼女たちは、リカバリーのプロセスにはナラティブが中心となると考え、精神病、アルコール・薬物依存症者、被害者・サバイバー、受刑者のナラティブを研究した。それによると、変容のプロセスは、「当初のアイデンティティ」から「問題を理解し始め」、「変容の瞬間」が訪れて、「最終的な地位」に至る。重要な点は、彼らが社会から貼られた否定的なラベルに抵抗し、専門家や世間が「問題」としてとらえることは、彼ら自身にとっては重要なことではないということであり、リカバリーを支える複数の役割とアイデンティティを持っているということ、その人が自分の人生と問題をどのように述べるかが、それらの問題を克服する可能性に影響を与えること、そして彼らの最終的地位は、一般の人々と同様の達成であったことなどである。

彼女たちは、変容のナラティブが最も明確に表れるのは、アルコール依存症からの回復者たちの集まり、アルコホリクス・アノニマス（AA）

のミーティングであると考えている。

日本にもAAはあって、毎日どこかしらでミーティングが開催されている。AAのミーティングは、「言いっ放し、聞きっ放し」であるが、ミーティング後や会の運営のためのミーティングでは喧々諤々と一般社会では起こりえないような率直なやり取りがある。時には、というかしょっちゅうもめ事も起こる。が、不思議なことにほとんどの場合、言い合いのあげくに、かえって絆が強まっていたりする。

AAは回復への指針として、「12ステップ」を示している。「12ステップ」は、現在ではアルコールのみならず、薬物依存やギャンブル、摂食障害など様々な自助グループで使われている。

「回復の礎石」とされるステップ１～３は、以下のようである。

ステップ１：「アルコールに対して無力で、思い通りに生きていけなくなった」ことを「認め」、

ステップ２：「自分を超えた大きな力が、私たちを健康な心に戻してくれる」と「信じ」、

ステップ３：「私たちの意志と生き方を、自分なりに理解した神」に「委ねる」。

ステップ４~12は、「実際の行動」であり、

ステップ４：徹底的に自分自身の「棚卸」、

ステップ５：「神」と「自分」と「もう一人の人」に認めて明かす、

ステップ６＆７：準備ができたので神に「短所を取り除いてください」と求める、

ステップ８＆９：人々に埋め合わせをする、

ステップ10&11：日々継続する、

ステップ12：今困っている仲間にメッセージを運ぶ、と続く。

専門家風に解釈すると、「変化への動機づけをして、自分に目を向け、再度動機づけを行い、他との関係性を修復し、日々の実践を継続して、他のモデルになっていく」といったプロセスである。贖罪についていえば、12ステップには、一旦償いや罪悪感を保留にする仕組みがあって、直接的被害者だけではなく、間接的被害者にも謝罪と埋め合わせをする

ようになっている（葛西、2007）。人々への埋め合わせは、あと（８＆９）になっていて、まずは自身を振り返り、他との関係性を作ってからなのである。実によくできている指針であると考えるが、12ステップの、「神」に引っかかる人は多い。また、「無力を認めて、信じて、委ねる」は、自己効力感を高め、自己統制力を強化していくという認知行動療法に基づく介入方法と、ある意味正反対とさえ言えるかもしれない。AAは「自分なりの」神としているが、筆者から見てもAAの「神」には、キリスト教の影響を強く感じる。例えば、AAを始めたビルとボブが属していた「オクスフォード・グループ」と呼ばれる断酒のための集団は５つのCと呼ぶ、Confidence（信頼）、Confession（告白）、Conviction（確信）、Conversion（転向）、Continuance（継続）のステップが示されており、またこのグループは牧師が主催をしていて、キリスト教の影響が大きいことが見て取れる。

２）治療共同体は「変容」を起こしうる場（サークル）を作る

AAでアルコール依存から回復したディードリックが、「シナノン」と呼ぶ共同体で、薬物依存症者たちと共に暮らし、「言いっ放し、聞きっ放し」から双方的にやり合うミーティングに変えたのが、米国の治療共同体の始まりである。同じ頃、英国で精神医療改革として起きた専門家による治療共同体とは、呼び名が同じであり、かつ「共同体」を変化の方法とするという点においては共通ではあるが、かなり異なる点も多い。当事者から起きた動きであり、専門家が匙をなげた薬物依存症者の回復に驚異的な成果をあげたとされる。薬物依存は、その人全体の生き方の問題の表われであるとして、症状としての薬物依存症への対処に追われることを戒めている。それはAAでも同様であり、当事者主体のグループは、人間全体を強調する。

明らかな矛盾があるにも関わらず、既述の島根あさひ社会復帰促進センターでは、米国由来の「治療共同体」のスピリットを生かし、つまりそこに共同体を作る営みを行い、その中で、認知行動療法や修復的司法といった意図的学習を取り入れている。しかし、そうした心理学的プロ

グラムは、実際にはそれだけでは効果をあげえないと、筆者は考えている。他の刑務所でも認知行動療法に基づく教育プログラムは盛んに実施されるようになっていて、一定の成果をあげているが、成果をあげている場合は、そこに「サークル」あるいはグループの凝集性ができた場合である。認知行動療法は、スキルやマニュアル、教育内容といったものを重視しているが、実際に人間の変容プロセスを生じさせるのは、与えられた学習ではない。

治療共同体では、人々が隔てのない輪（サークル）になって座り、自身の気持ちを自由に語る。サークルには、「上もなければ下もない。始まりもなければ終わりもない」。サークルは、神聖な場である。命の泉にも例えられる。一人一人が、自身の命（ストーリー）を流入させ、泉から命をいただく。話し、聞くうちに、心がしんと静まり、自身の中心にもこんこんと湧き出る命の泉を感じるようになる。この体験をしたことのない人に言葉で伝えようとするのはとても難しい。ただ言えるのは、他からどう思われるか、共感と静けさに満ちたサークルに属するとき、どう評価されるかという心配や不安が拭い去られ、これまで見ることを避けてきた自身の内側をのぞき込む勇気が湧いてくるということである。それは、同じように勇気をもって自身を見つめている他者とともにあるという安心感に支えられている。そして、例え過去の出来事であっても、その時その場で生じているような生々しい感情を伴った、生きた体験となる。しかし、以前とは異なり、自分がサークルに存在することが許され、受け入れられ、助けられていることを感じ、感謝の念を持つ。その感謝の念が、次にサークルに来た人たちのために命の泉をつなぎたいという思いへと行動へとつながっていくのではないかと考えている。

心理学は、あるいは人間は、他を変えようとする。AAでよく唱和される「小さな祈り」は、「（神様私にお与えください）変えられないものを受け入れる落ち着きを、変えられるものを変える勇気を、そして二つのものを見分ける賢さを」とある。変えられないものを受け入れること、限界を受け入れること、その中で最善を尽くし、肯定的な感情と充実感、そしてより大きな存在に属しているという永遠を感じること。罪を犯し

た人も犯していない人も、求めているもの、至る境地は同じなのだと感じている。

文献

Laub,J. & Sampson, R. (2003) *Shared beginnings, divergent lives: Delinquent boys to age 70*, Cambridge: Harvard University Press.

Laws,D.R.,&Ward,T.(2011),*Desistance from sexual offending: Alternatives to throwing away the keys*, New York, NY: Guilford Press. （津富宏、山本麻奈監訳（2014）『性犯罪からの離脱―「良き人生モデル」がひらく可能性』日本評論社）。

Maruna, S.（2001）*Making good: How ex-convicts reform and rebuild their lives*.

Washington, DC: American Psychological Association. （津富宏、河野荘子監修（2013）『犯罪からの離脱と「人生のやり直し」―元犯罪者のナラティヴから学ぶ』明石書店）。

Sampson, R. & Laub,J. (1993) *Crime in the making: Pathways and turning points through life*. Cambridge: Harvard University Press.

葛西賢太（2007）『断酒が作り出す共同性―アルコール依存からの回復を信じる人々』世界思想社。

セリグマン、M（1994）『オプティミストはなぜ成功するか』山村宣子訳、講談社。

ベイジー、B&クリスチャン、J(2011)「変容の瞬間－リカバリーとアイデンティティ変容のナラティブ」日本犯罪社会学会編『犯罪者の立ち直りと犯罪者処遇のパラダイムシフト』第１章、現代人文社。

ワード、T（2013）、小長井賀興訳「犯罪者の更生：再犯危険性の管理と善い人生の追求」『更生保護学研究』第２巻、６-10頁。

現代
宗教
２０１５

特集

「異宗教間ケア」の原理と方法論

－「一／多」の人間観の観点から－

小西　達也[1]

本論では、「『一／多』の人間観」に基づき、①ケア提供者のビリーフ脱構築、②「一」への目覚め、③ケア対象者の「生の立場」への寄り添い、を通じて可能となる異宗教間ケアの原理を明らかにした。

[1] こにし　たつや：日本スピリチュアルケア学会　理事

１．はじめに（異宗教間ケアの必要性）

東日本大震災以降、宗教者の公共世界への貢献、特にその「心のケア」における役割が注目されている。そこでの「ケア」とは、ケア対象者の「生き方」の次元に関わるもの、一般に「宗教的ケア」や「スピリチュアルケア」と呼ばれているものである。

しかしながら、宗教者の公共空間におけるケアは、本質的に難しい問題をはらんでいる。公共空間には、寺社や教会内と異なり様々な信仰を持つ人たちがおり、そこでのケアが、欧米で一般に「インターフェイス・ケア（Interfaith Care）」と呼ばれる「異宗教間ケア」にならざるを得ないからである。そこでは、ケア対象者からの要望がない限り、ケア提供者自身の信仰に基づいたケア、いわゆる「宗教的ケア」は提供できない。なぜならそれは「押しつけ」になるからである。特に自律性尊重を重視する現代社会では、そのことが厳密に求められる。しかもそこで扱うのは個人の「生き方」という、その人の価値観のいわば根源的次元の事柄である。そうしたことから、宗教者によるそうした状況下でのケア提供は原理的に困難であるようにも思われる。

しかし一方で米国の病院では、「チャプレン」と呼ばれる公共空間で活動する一種の宗教者により、「押しつけない」形での異宗教間ケアとして「スピリチュアルケア」が広く実践され、実績を上げている現実がある。そうしたケアについて知り、その原理について洞察を深めることは、宗教者の公共空間での活動を考えていく上で示唆に富むと考えられる。確かに日本は米国のような多宗教的環境にはないが、その特定の組織宗教を通じた宗教活動に対する強い抵抗感を考慮するならば、「押しつけない」ケアについての考察は、日本においても同様に重要であると考えられる。

本論は、異宗教間ケアとしての「スピリチュアルケア」について、筆者自身の日米の病院でのチャプレンとしての経験に基づき、その実践内容を見ていくと同時に、「異宗教間ケア」を可能にする原理と方法論を、後に詳述する「『一／多』（いつた）の人間観・世界観モデル」をベース

として明らかにすることを目的とする。
（以下では、スピリチュアルケア（Spiritual Care）をS/C、ケア提供者を「提供者」、ケア対象者を「対象者」と略して述べていきたい。）

２．スピリチュアルケア（S/C）とは？

2.1　「生き方」を見出すサポートとしてのS/C

まず、スピリチュアルケア（S/C）とは何かについて簡単に整理しておこう。S/Cは欧米の医療現場等において広く実践されているが、万人が認め得るような広くオーソライズされた定義は見当たらない。その理由の一つは、その定義自体が特定の宗教的世界観や価値観に基づかざるを得ないため、万人が認め得るような定義を見出すことが容易でないからである。

しかしながら、これまでのS/C定義についてなされた様々な議論を筆者なりに整理・総合して一言で表現するならば、S/Cとは、「人生の試練に直面して『生き方』を見出すことが困難な状態にある人の、『生き方』を見出していくことのサポート」、あるいは言語論における「分節」という概念を用いるならば、「『生き方』分節のサポート」と表現することができる。(1)(2)(3)

2.2　スピリチュアルケア（S/C）の基本

a)「あるがままに聴くこと」

ではS/Cでは、具体的にケア対象者（「対象者」）の「生き方」分節をどのようにサポートしていくのであろうか。S/Cの基本は「傾聴」である。人には、他人に話を聴いてもらうと自分の気持ちや考えを整理しやすくなるという性質がある。S/Cはそうした性質を利用して、「対象者」の内面プロセスをサポートしていくものである。

その中で「提供者」に求められること、それは自らの偏見や憶測、固

定観念等を可能な限り排し、いわば「まっさらな心」で相手の話を「あるがまま」に聴いていくことである。そこでは「Not-knowing」、すなわち、たとえ相手の話を既に十分に理解できているように思われたとしても、「自分は未だ十分に理解していないのではないか」との謙虚な姿勢を保持しつつ相手の話を聴いていくことなどが求められる。(4)

しかしそれは容易でない。なぜなら私たちには、相手の話を自らの「ビリーフ」（Belief ; 世界観や価値観などの信念一般）に都合よく解釈してしまう性質があるからである。(5) そうしたいわば「ビリーフの押しつけ」を避けるためには、ビリーフから自由な在り方で「対象者」の話を聴いていく必要がある。(6) そのためには後述のチャプレン教育でなされているような訓練が必要となる。

b)「理解＝自己表現のサポート」

「あるがままに聴くこと」について、もう少しその具体的なプロセスを見てみよう。前述のように、まず「提供者」は偏見や憶測を可能な限り排した形で「対象者」の話を聴いていく。そして「対象者」が置かれている現実の様々な文脈や事情を理解していく中で、「対象者」の生が置かれている立場、いわば「生の立場」を可能な限り正確に理解し、その立場に自らを位置づけていく。(7) 同時に「提供者」は、その「対象者」の「生の立場」の情景を言語化したものなどを適切なタイミングで「対象者」に返していく。そしてもしそうした表現が、「対象者」内面を的確に表現したもの（いわば「対象者」に「しっくりくるもの」）であった場合には、それが「対象者」の新たな「自己表現」となる。(8) このように、「提供者」がいわば「対象者」についての「理解」を提供していく中で「対象者」の自己表現をサポートしていく行為を、本論では「理解＝自己表現のサポート」の提供と呼ぶ。(9) そしてそれがS/Cにおける「提供者」の最も基本的な作業である。

この「理解＝自己表現のサポート」の提供は、医療の「診断―治療目標の設定―治療」のように定型的なプロセスを通じてなされるものでは

ない。むしろケア目標を予め設定せずに、「対象者」が自由に語っていく中から生成される会話の自然な流れの中で、「提供者」が「対象者」に可能な限りしっかりと寄り添っていくものである。

しかし同時に「提供者」は、「対象者」の「生き方」分節をサポートしていかなければならない。「『生き方』分節」は基本的に（I）根源的価値（その人が人生の中で根源的／究極的に望んでいること・求めていること、その人の生の根本動因）の明確化と、（II）根源的価値の、置かれた「生の立場」での具現化、の二つの要素から成ると考えられる。(10) それゆえ「生き方」を見出すためには、(1)「対象者」の「根源的価値の明確化」や、(2)「対象者」が自分の置かれている「生の立場」を「どう捉えるか」といういわば「『生の立場』の解釈の分節」等が必要となる。(11)

３．異宗教間関係のダイナミクス
（異宗教間ケアの原理の追究）

米国では、こうしたS/Cが異宗教間ケアにおいても実践され、実際に機能している。では以上のようなS/Cの中では、具体的にどのようなダイナミクスを通じて異宗教間ケアを実現しているのだろうか。それについて考えていくためには、S/Cのダイナミクスを、2.2で示したものよりも、もう少し深い次元で捉え直す必要がある。

以下ではまず、チャプレンに対してなされている専門教育の内容について見ていきたい。なぜなら、それが異宗教間ケアの、より深い次元のダイナミクスの理解に基づいたものであると考えられるからである。

3.1　異宗教間ケアのためのチャプレン教育

異宗教間ケアでまず第一に懸念されること、それは「提供者」の宗教的信仰の、「対象者」に対する「押しつけ」である。そのため特にS/C専門職であるチャプレンは、宗教的な信仰のみならず「ビリーフ」一般の

「押しつけ」をしないことが厳密に求められる。[12][13]「押しつけ」を避けるためには、「提供者」が自らのビリーフから、いわば「自由な在り方」を実現する必要がある。「ビリーフから自由な在り方」実現のためには、本人による自身の「ビリーフ意識化」が有効である。

チャプレンの専門教育の主眼はまさにこの点にある。例えば世界で最も広く知られたチャプレン教育、米国のCPE（Clinical Pastoral Education）プログラムでは、グループワーク形式での生育歴分析、会話記録分析、IPR（Interpersonal Relationship）等を行っていき、研修生が自身のビリーフを意識化していく中で、それをいわば「脱構築」し、それらから自由な在り方を実現していく。[14]

例えば生育歴分析では、研修生自身が物心ついてから現在に至るまでの半生を、詳細に振り返っていく。一般にビリーフは、人生のある特定局面における認識や価値判断を固定化することで生成され、あるいは親や社会などの他者から与えられるものと考えられる。それゆえ、半生の詳細な振り返りを通じて、自身のビリーフを網羅的にレビューしていくことができると同時に、そのビリーフが一体どのようなプロセスを通じて生成されたかをも見ていくことができる。結果、そうしたビリーフを意識化・脱構築していくことができるのである。[15]

またそうした「ビリーフ脱構築」のプロセスは、その本人にとって「ビリーフを手放していく」との感覚を伴うものであると同時に、そうしたビリーフから自由な、いわば「素の自分」あるいは「真の自己」とも言えるものに目覚めていく感覚を伴う。しかもその「真の自己」は、単なる個人の主観的な経験にとどまるものではない。ビリーフ脱構築をある程度実現した研修生から成るグループワークの中では、研修生はしばしば自分たちの「真の自己」があたかも全く同一であるかのようなダイナミクスをも経験する。[16]

そうした深次元の様々なダイナミクスを経験していく中で、その経験者は、私たち個人個人がその根本においては同一であり、各々の個性や考え方の違いといった「個別性」は、それぞれがそれまで生きてきた生の文脈やプロセスの違いによって生じたものに過ぎないのではないか、

と感じるようになっていく。

3.2　異宗教間ケアの臨床実践

では、そうしたチャプレンの専門教育を受けた上で行われるS/Cの臨床実践において、その実践者、すなわち「提供者」はどのような経験をするのだろうか。次にそれについて見てみよう。

筆者が米国でチャプレンとして勤務した病院は、カリフォルニア州バークレーという比較的多様な民族的・宗教的背景を有する人たちの住む街であった。そのため、そこでの筆者のケア実践も、そのほとんどが異宗教間ケアとなった。

そうした異宗教間ケア実践の中で強く感じたこと、それはチャプレン教育の場合と同様、「対象者」が自分自身と異なる文化的・民族的・宗教的背景を有していたとしても、その根本で人間として感じていること、考えていることに根本的な違いはなく、むしろその違いの多くは、その人のそれまでの人生経験や置かれてきた状況、その文脈の違い等に起因するものであり、そうした点について丁寧に話を伺っていきさえすれば相当程度に理解できる、ということである。例えその人が「提供者」と大きく異なる宗教的信仰を持つ場合であっても、「対象者」がどのような経緯でその宗教を信仰するようになったのか、これまでどのような人生経験をし、その中でその教えをどのように理解してきたのか、といった点まで丁寧に伺って理解を深めていきさえすれば、「対象者」の信仰内容も十分に理解できるように思われるのである。(17)

3.3　異宗教間経験から導かれる人間観・世界観に関する仮説

こうしたS/C、異宗教間ケアに関わる様々なダイナミクスを経験する中で浮かび上がってくる人間観を整理すると、次のように表現できる。

それはすなわち、「私たちはその本質において、一人の個人として置かれた『時代』『状況』『境遇』といった生の環境条件や『能力』『性格』と

いった個人の属性的なもの、いわば『生の立場』から自由な『真の自己』なるものであり、その『真の自己』に対して、一人の個人としての個別的な『生の立場』が与えられ、そうした生を通じて自己表現している」というものである。[18]

しかもその「真の自己」は、いわば個人の個別性をも越えたものであるから、「超個的な真の自己」と表現することも可能であろう。この表現を用いて、上記を今一度、表現し直すならば、それは（i）「超個的な真の自己」なるものが、（ii）個多的な自己の、（iii）個多的な「生の立場」において、（iv）個多的な生の表現（認識や判断・行為の分節等）を通じて、（v）自己表現している、となる。[19]

４．異宗教間のダイナミクス理解のために
－「一／多」（いつた）の人間観・世界観モデルの導入－

こうした人間観は、世界的に著名な日本の哲学者、井筒俊彦の東洋哲学の共時論モデルと、高い親近性を有するものと思われる。以下では、その井筒モデルに基づいて、上記仮説を更に整理してみよう。

4.1　本論の仮説の井筒俊彦の共時論モデルによる構造化

まず、井筒の共時論モデルとは何か。それは世界の伝統宗教の神秘主義の人間観･世界観に見られる一定の共通構造を定式化したものであり、それをごく簡略化して表現するならば、「世界（宇宙）」を、万物の「始源なるもの」と、その自己分節・自己表現としての「万物・万事なるもの」との関係性において捉えようとするものである。[20]

そしてその「始源なるもの」は、宗教におけるいわゆる絶対者に相当するものであるが、それはその全一性・全体性ゆえに「一」（いつ）と表現される。[21] 一方、「万物・万事なるもの」は、その個多性を特徴とするがゆえに「多」（た）と表現される。[22] そして世界は、「『一』の『多』

への自己分節」あるいは「『一』の『多』を通じた自己表現」として記述される、ということになる。[23]

前述のように、井筒の共時論モデルは世界の主要な伝統宗教を幅広く対象としているが、そこではそれらの人間観・世界観の、あくまでも一定レベルでの共通構造を主張するものであり、それらが細部に至るまで同一であることを主張しているわけではない。例えば前述のように「一」に相当するものについての捉え方は様々である。仏教の禅（禅仏教）では、それは「真の自己」として捉えられる。そして実は、3.3で導かれた人間観に関する仮説は、この「一」が同時に「真の自己」であるとの、いわば「井筒モデルの禅仏教的バリエーション」に近いものであると考えられる。

4.2　本論の仮説と井筒モデルの関係性

本論の仮説と井筒モデルの対応関係を、もう少し詳しく見てみよう。まず本論の仮説は、(i)「超個的な真の自己」なるものが、(ii) 個多的な自己の、(iii) 個多的な「生の立場」において、(iv) 個多的な生の表現（認識や判断・行為の分節等）を通じて、(v) 自己表現している、というものであった。そのうち、まず (i)「超個的な真の自己」は、あらゆる属性、有相性、そして個多性を脱しており、しかも「超個的な真の自己」でもあることから、井筒モデルの「真の自己」としての「一」に近い概念であると考えられる。[24] また (ii)、(iii)、(iv) はどれも個多性をその特徴とし、また井筒モデルの「多」は「万物・万事なるもの」を意味するものであることから、本論の (ii)、(iii)、(iv) は全て「多」と見なすことができると考えられる。[25]

4.3　「一／多」の人間観・世界観モデル

以上の議論を「一」と「多」という表現を用いて整理すると、(i)「一」（「超個的な真の自己」）が、(ii)「多」的な自己の、(iii)「多」的な「生の立場」において、(iv)「多」的な生の表現（認識や判断・行為の分節等）を通じて、(v) 自己表現している、となり、それらを更にまとめるならば、「『一』が『多』を分節している」あるいは「『一』が『多』を通じて自己表現している」ということになる。その様子を図で表現すると図１のようになる。[26]

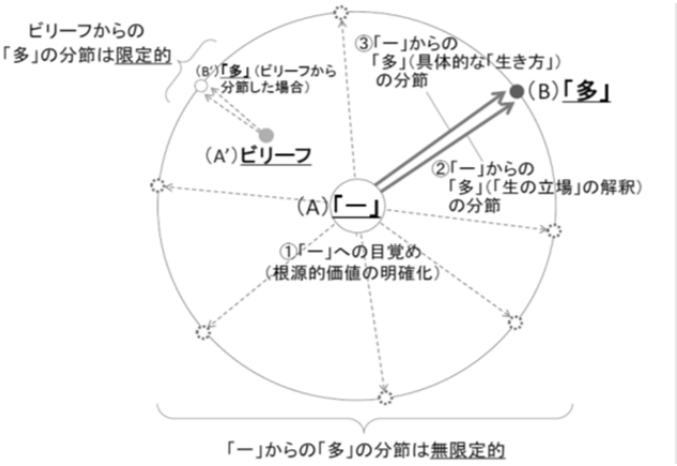


図１　「一／多」の人間観・世界観から見た「生き方」分節のプロセス

この図では、まず「一」をその中心に据え（図中（A））、「多」についてはその数多性を表現すべく、360度の円周として表現する。そしてこの円の中心点たる「一」から、円周として表現された「多」が分節される、というイメージである。この人間観・世界観を本論では「『一／多』（いつた）の人間観・世界観」（以下、「『一／多』（いつた）の人間観」と省略）と呼ぶこととする。[27][28]

しかし前述のように、私たちの精神生活は数多くのビリーフに基づい

ており、その生の分節の多くは、「一」から直接なされるものではない。むしろビリーフからの分節となることの方が一般的である。ではビリーフは、この図の中でどのように位置づけられるのか。ビリーフとは、ある特定の「多」的な生の表現を固定化したものである。また特定のビリーフに基づいた在り方をした人が、その生を分節する場合には、そのビリーフを基点としてそこから生を分節することになることから、ビリーフは図中の「一」と「多」の中間的なところに位置づけるのが妥当と考えられる（図中（A’））。

では先の2.2（b）の最後で示した、「対象者」の「生き方」分節に必要な事柄は、本図においてどのようなプロセスとして表現されるのだろうか。まず(1)「根源的価値の明確化」のプロセスは、もしそれが十分に深いものである場合には、図中「①『一』への目覚め（根源的価値の明確化）」として、(2)「『生の立場』の解釈の分節」のプロセスは「②『一』からの『多』（『生の立場』の解釈）の分節」として表現され、そしてそれら①と②から、③「『一』からの『多』（具体的な「生き方」）の分節」が実現される、ということになる（図中（A）→（B））。一方、ビリーフからの「多」の分節は、図中の（A’）→（B’）として表現される。

「一」から分節した場合と、ビリーフから分節した場合の自由度の違いは、どのように表現されるか。この図では、「多」の分節の自由度は「一」から分節可能な方位の自由度として表現できる。「一」に目覚めた在り方（図中（A））からは360度、どの方向にも、すなわちどのような「多」も自在に分節できることになる。一方、ビリーフ（図中（A’））に基づいて生を分節する場合には、分節はそのビリーフによりパターン化されたものとなるため、その範囲も限定的なものとなる（図中（B’））。

５．「一／多」の人間観モデルから見た「異宗教間ケア」のプロセス

では、この「一／多」の人間観モデルから見た場合に、異宗教間ケアはどのように表現されるだろうか。今度はそれについて見ていこう。

5.1　異宗教間ケアを妨げている要因

まず初めに、特定の宗教的ビリーフに基づいた「提供者」が、異なる宗教的ビリーフに基づいた「対象者」をケアすることがなぜ困難なのかについて考えてみよう。

そもそも個多的なもの同士、すなわち「多」同士は、その本性上、その両者が同一のものでない限り、互いに対立的な関係にある。ビリーフは、特定の個多的生の個多的表現を固定化したものであるがゆえに、当然「多」的なものである。ゆえに特定ビリーフに基づいた在り方をした人は、異質のビリーフに基づいた在り方をした人と互いに対立的になるのである。(29) そして対立し合うビリーフに基づいている限り、両者の相互理解も成立しないことになる。それは異宗教間関係についても同様である。

ではどうしたら異宗教間ケアは可能になるのだろうか。それには、「提供者」自身が基づいている個多的な宗教的ビリーフを脱構築し、あらゆる「多」の根源たる「一」に目覚め、そこから「対象者」の「生の立場」の「理解＝自己表現のサポート」を分節していけばよい、ということになってくる。それゆえ、チャプレン教育のようなプロセスを通じてビリーフ脱構築し、「超個的な真の自己」たる「一」に目覚めることによって、様々な宗教的背景を有する「対象者」をケアすることが可能となるのである。

5.2　「一／多」の人間観モデルに基づいた「異宗教間ケア」のプロセス

では今度は、異宗教間ケアのプロセスについて、「一／多」の人間観に基づいた図で見てみよう（図２）。

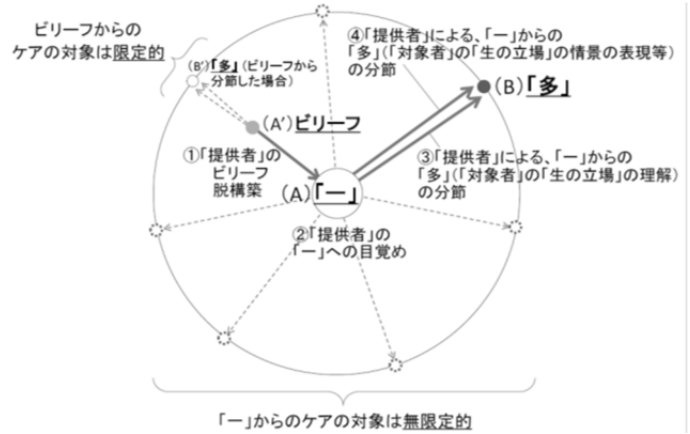


図２　「一／多」の人間観から見た異宗教間ケアのプロセス

まず、特定の宗教的ビリーフに基づいた在り方から他者をケアしようとする場合、そこでの「提供者」の「対象者」理解等の分節は、図２において、(A')「ビリーフ」→ (B')「『多』(ビリーフから分節した場合)」として表現される。それゆえ、その「提供者」が「理解＝自己表現のサポート」を提供可能な、すなわちケア可能な「対象者」の「生の立場」も限定的なものとなる。

では、特定の宗教的ビリーフを脱構築して「一」に目覚めたところからケアを提供する場合は、図２ではどのように表現されるのだろうか。まず「提供者」が「一」に目覚めるプロセスが、①「『提供者』のビリーフ脱構築」するプロセス、そして②「『提供者』の『一』への目覚め」を

実現するプロセスとして表現される。その上で、「提供者」は「対象者」の「生の立場」を理解し、その立場に自らの身を置いていく中で、③「『提供者』による、『一』からの『多』(「対象者」の「生の立場」の理解）の分節」、そして④「『提供者』による、『一』からの『多』(『対象者』の『生の立場』の情景の表現等）の分節」を行っていく、ということになる（図中（A）→（B））。[30] これが異宗教間ケアの基本的なプロセスとなる。

5.3　「異宗教間ケア」＝「超宗教的ケア」＝S/C

そうした「一」に目覚めたところからのケアは、「対象者」のあらゆる立場（「多」）に対応可能であるため、ケアの対象もいわば無限定的なものとなる。またそれは、もはや特定の個多的な宗教的立場からのものではなく、むしろそれらを脱構築した、いわば「立場なき立場」からのものであることから、「異宗教間ケア」というよりもむしろ「超宗教的ケア」と呼ぶにふさわしいものと言えるだろう。

またそうしたケアは、「提供者」と「対象者」が同一宗教を信仰する場合であっても成立するものである。そして実は、同一宗教を信仰する「提供者」と「対象者」においても、互いの信仰内容を詳細に見ていけば、そこには相互に差異が存在する。そこでは当然、異宗教間ケア同様、「提供者」は自分と「対象者」の信仰の差異を尊重しなければならない。そうした観点から見た場合、同一宗教を信仰する者同士のケアも、そして更にはあらゆるS/Cが「異宗教間ケア」であると言い得る。逆に言えば、そうしたケアは、あえて「異宗教間」や「超宗教的」といった形容詞を付けなくとも、単にスピリチュアルケア（S/C）と呼べばよいとも言い得る。

６．S/Cでの「提供者」の在り方の諸相

6.1　「絶えず現実と対話していく」「絶えず自己変容していく」在り方

以上、ビリーフ脱構築して「一」に目覚めた在り方からの異宗教間ケア＝S/Cの概要について述べてきた。最後に、こうしたS/Cでの「提供者」の在り方について、そのいくつかの側面を見ておこう。

前述のように、私たちは現実的には、ビリーフに基づいた在り方をしており、予め十分に「一」に目覚めた在り方を実現しているわけではない。教育や修行等によって、ビリーフ脱構築して「一」に目覚めていく必要がある。しかしそれらによっても、「一」に目覚めていくことは容易でない。それゆえ現実的には実際のケアの場面においても、「あるがまま」に「対象者」を理解しようとする中で、それを可能にするような「一」に目覚めていく中で、その目覚めたところから「対象者」理解を分節していく、ということになる。(31)(32) それゆえ、それは「絶えず現実と対話していく在り方」、あるいは「絶えず自己変容していく在り方」と言うことが可能であろう。(33) そして更に、その絶えず「対象者」の「生の立場」を「あるがまま」に理解していこうとする点に注目するならば、それは「『対象者』に徹底的に寄り添う在り方」と言うこともできよう。

6.2　しっかりと寄り添い、しかもバーンアウトしない在り方

一般に心のケアは「感情労働」などと呼ばれ、そこでは「提供者」の「バーンアウト（燃え尽き）」が問題となるが、これまで述べてきたような、ビリーフ脱構築して「一」に目覚めた在り方というのは、実はそうした「バーンアウト（燃え尽き）」を起こしにくい在り方でもある、と言うことができる。バーンアウトの一つの大きな原因は、特定ビリーフへの固着にある。私たちは、直面する現実あるいは他者に対して、好／悪、美／醜といった価値判断を下すからこそ、特定状況をいとわしく感じたり、更にその価値判断の結果に固着するからこそそこから感情疲労が生

まれ、バーンアウトにも至ってしまうのである。逆に言えば、一旦分節した価値判断なども絶えず脱構築して、絶えず「一」に目覚め、そこから絶えず「多」を分節している限り、バーンアウトは生じ得ないことになる。それゆえ「一」に目覚めた在り方というのは、「対象者」に「徹底的に寄り添いつつもバーンアウトしにくい在り方」であると言うことができる。

6.3　「多」性の尊重のために「一」に目覚めていく在り方

本論の「一／多」の人間観モデルは、いわば万人の自己の本質が、「一」なる「超個的な真の自己」であるとの見方に基づいている。一般にそのような普遍的な自己が想定される際に懸念されること、それは、それが個人の「多」性を軽視するような普遍主義的な見方に基づいているのではないか、ということであろう。しかし本論のモデルはそのようなものではない。むしろそれは、「対象者」の「多」性を可能な限り尊重するためにこそ、特定の「多」的な在り方を脱構築し、あらゆる「多」的な立場の理解の分節が可能な「一」に目覚めていこうとするものである。

7．おわりに

本論では、米国のチャプレンの世界で実践されている異宗教間ケア＝S/Cの原理と方法論について検討を加えてきた。

その中では、(i)「超個的な真の自己」なるものが、(ii) 個多的な自己の、(iii) 個多的な「生の立場」において、(iv) 個多的な生の表現（認識や判断・行為の分節等）を通じて、(v) 自己表現している、との人間観、言い換えるならば「『一』が『多』を分節している」あるいは「『一』が『多』を通じて自己表現している」との「『一／多』の人間観」に基づいたケア論を展開した。そしてそこから、具体的に「異宗教間ケア」＝S/Cが、①ケア提供者のビリーフ脱構築、②「一」への目覚め、によっ

て可能になることを示した。

本論で展開した議論は、様々な仮説・前提に基づいており、今後、更にその有効性を多面的・総合的に吟味していく必要がある。特に筆者自身の異宗教経験と、井筒の共時論モデルの相互関係についての詳しい検討が必要であろう。

しかしながら一方で、本論が基づいている「『一／多』の人間観」は、様々な可能性を秘めていると考えられる。それは異宗教間のケア論の基本原理となり得るのみならず、より一般的な、異質なビリーフを有する者同士が共生し、共に住む世界を創造していく社会の在り方の基本思想となり得るものを含んでいるとも考えられる。今後はそれらについても明らかにしていきたい。

注

(1) 前述のように欧米においては、スピリチュアルケアはチャプレンによって提供されるが、例えば米国のプロチャプレン協会（APC：Association of Professional Chaplains）、臨床パストラルケア教育協会（ACPE：Association for Clinical Pastoral Education）ら、北米のチャプレン関連の主要団体が、共同してチャプレンやスピリチュアルケアについてまとめた「白書」にも、S/Cの明確な定義は見当たらない。その「白書」の中で、S/C定義に最も深く関わっていると思われる部分を見てみると、「危機に直面した時、人はしばしば自身のスピリチュアリティに戻る…病に襲われた時、誰もが自分の生を意義深いものにしよう、そして希望を保持しようと苦闘し、その中で超越、驚き、喜び、自然や自己、他者とのつながり等の深い経験をしている…そうした努力をサポートする行為がスピリチュアルケアである」とある。「危機」というのは、いわばその人が自らの「生き方」を見出せないような状況という意味での危機を意味していると考えられる。そして「自分の生を意義深いものにしようとする、そして希望を保持しようと苦闘（する）…努力をサポートする」とは、いわば「生き方」を見出すプロセスをサポートするものと言うことができる。また、「超越等との深い経験をしている」との部分については、要はそのプロセスの中で、ケア対象者が自らの「生き方」について、その根源的価値の次元を問い直す作業を行っていることを意味する。こうした議論を総合するならば、例えばその一つとして、「人生の試練に直面して『生き方』を見出すことが困難な状態にある人の、『生き方』を見出していくことのサポート」としてのS/Cという定義を導き出すことができるのではないか

（「白書―プロチャプレンの活動：チャプレン職の役割とその医療における重要性」（Association of Professional Chaplains; Association for Clinical Pastoral Education; Canadian Association for Pastoral Practice and Education; National Association of Catholic Chaplains; National Association of Jewish Chaplains, “A White Paper. Professional chaplaincy: its role and importance in healthcare”, in: *J Pastoral Care*, Spring;55(1), 2001, pp.81-97.））。また、小西達也「『「一」→「多」』的人間観・世界観に基づいたスピリチュアルケア序論―井筒哲学に依拠して―」(『武蔵野大学教養教育リサーチセンター紀要　The Basis』第4集、2014年、http://www.musashino-u.ac.jp/ library/shiryou/kiyo_mokuji/basis.htm、137頁）を参照。

(2) 「生き方分節」の「分節」の中には、生き方の模索、吟味、選択、決断、発見、確認等の行為が含まれる。

(3) 本論ではそうした「生き方」を見出していくプロセスを、言語論における「分節」という表現を用いて「『生き方』分節」と表現している。例えば本論後出の哲学者・井筒俊彦は「分節」概念について次のように説明している。「…なんの割れ目も裂け目もない全一的な『無物』空間の拡がりの表面に、縦横無尽、多重多層の分割線が走り、無限数の有意味的存在単位が，それぞれ自分独自の言語的符丁（＝名前）を負って現出すること、それが『分節』である。我々が経験世界（＝いわゆる現実）で出遇う事物事象，そしてそれを眺める我々自身も、全てはこのようにして生起した有意味的存在単位にすぎない」（井筒俊彦『意識の形而上学』岩波書店、1993年、31頁）。

(4) Harlene Anderson, Harold A. Goolishan, “Human Systems as Linguistic Systems: Preliminary and Evolving Ideas about the Implications for Clinical Theory”, in: *Family Process* 27 (4), 1992.

(5) 私達の精神生活は、数多くのビリーフに基づいて営まれている。たとえば多くの日本人は「年長者を敬わなければならない」や「和を乱してはならない」といったビリーフを共有している。しかもそれらの多くは無意識的に信じられており、本人はその存在にすら気づいていない場合が多い。ビリーフは大きく二通りに分類できる。「世界観についてのビリーフ」と「価値についてのビリーフ」である。世界観はそれを保持する人にとっての現実のありようであるが、実際にはあくまでも現実のある特定側面についてのモデルに過ぎず、同時に仮定や信念としての側面を有している。「価値についてのビリーフ」とは「何に価値を置くか」、またある特定の状況に対して「どのように価値判断すべきか」を規定するビリーフである。それは典型的に「～べき」「～ねばならない」といった文言として表現される。いわゆる人間観や人生観、道徳観、宗教観、更には「生きる目標」や「生きがい」といったものも、「価値についてのビリーフ」に分類することができる（小西達也「グリーフケアの基盤と

してのスピリチュアルケア」（髙木慶子編『グリーフケア入門』勁草書房、2012年、93-114頁））。

(6) 小西達也、2014年、136頁。

(7) 「生の立場」の、より詳細な定義については本論3.3および注(18)を参照。

(8) ここでの「自己表現」とは、いわゆる芸術活動のようなものではなく、自分自身の気持ちや置かれている状況、考えていること、気持ち、現実をどのように捉えているのか、その状況で自分はどうしたいのか、といった事柄を、その無意識的な領域も含めて、可能な限り言語化していこうとする活動を意味するものである。

(9) 何をもって「他者を理解した」とするかは、哲学の大問題であり、本論の議論の範囲を超える。本論ではさしあたり、「対象者」が語った内容について「提供者」がその理解を言語表現した場合に、それに対して「対象者」が、例えば「そうなんです！」といった形で、「提供者」の表現に対して一定レベルの共感を示した場合には、そこで「提供者」の「対象者」に対する理解が一定レベルで成立しているものと考えることとする。

(10) これらについての詳しい説明は、本論の範囲を超えるので、別紙で展開したい。

(11) 前述のようにS/Cは基本的に、「生き方」を見出すことが困難な状況にある人に対して提供されるものであるが、現実的にはそうした状況にある人に対するS/Cでは、会話内容が自ずとそのようなものになっていくことも少なくない。

(12) 特に現代社会は、個人の自律性を基盤とする自由主義の社会である。しかも宗教は、人間の実存的生、生きることの基盤に関わるものである。そうした事柄に関する「押しつけ」は、その個人の尊厳の根源的次元を損なうことにもなり得る。特に現代は、特定の宗教的言説を含め、ある特定価値の絶対性の主張が不可能とされる、いわゆる「ポストモダン」の時代である。しかも病院は、医学という一種の科学を基盤とした活動の場であり、宗教持ち込みに対する医療者の抵抗も強い。医療者に限らずとも現代の多くの日本人には、「宗教」に対する警戒感が少なからず存在する（小西達也、2014年、134頁）。

(13) 米国プロチャプレン協会（Association of Professional Chaplains）の倫理綱領にも、「メンバーは、すべての人たちの宗教的・スピリチュアルな自由を肯定し、またそのチャプレンとしてのプロの役割の中で出会う人たちに、教義やスピリチュアルな実践を押しつけることを控えなければならない」と記されている（APC（Association of Professional Chaplains）Code of Ethics 130.13（http://www.professionalchaplains.org/uploadedFiles/pdf/code_of_ethics_2003.pdf））。

(14) 脱構築とは、「形而上学的概念の階層秩序を…転倒させる」（廣松渉他編『岩波　哲学・思想事典』岩波書店、1998年、1033頁）ものとされるが、本論で

は、その対象をビリーフに限定し、それを脱構築した後に「一」に目覚めることで、より無限定的かつ柔軟な在り方を実現するための必要条件としての解体を意味するものとして使用している。

(15) 「ビリーフの意識化・脱構築」といっても、それはあくまでも程度問題である。人が自身の全てのビリーフを意識化し、脱構築することが不可能であることは言うまでもない。

(16) 「素の自分」という表現が研修生の実感であり、研修生同士でもそうした表現が用いられることが多い。しかしそれがいかなるものであるかについての学問的解明は未だ十分になされていない。今後の課題であろう（小西達也、2014年、150-151頁）。

(17) 筆者の「対象者」を理解できているとの印象は、必ずしも筆者の一方的な主観的印象によるものではない。というのは、先にS/Cの典型的なプロセスとして述べた、いわば「提供者」の理解内容を「対象者」に返していくプロセスの中で、「提供者」の発言に対して「対象者」が「そうなんです！」といった、一定レベルの共感を示していたからである。

(18) 2.2（b）では、「生の立場」を単に「『対象者』の生が置かれている立場」としたが、それをここではより厳密に、「一人の個人として置かれた『時代』『状況』『境遇』といった生の環境条件」と「『能力』『性格』といった個人の属性的なもの」の両者から成るものとして定義したい。

(19) 個別的なるものは必ず数多性（manyness）を伴うことから、そのことを示すために、ここでは「個別性」（individuality）ではなく「個多性」（individual-many-ness）という表現を用いている。本論では「個多性」を、後述のように更に単純に「『多』性」とも表現している。

(20) その「始源なるもの」とは、諸宗教の中で「エーン・ソーフ」（カッバーラー）、「絶対的一」（イスラーム）、「無相ブラフマン」（ヴェーダーンタ）、「無名」（老子）、「空」（大乗仏教）、「無」―「無心」（禅）などと呼ばれてきたものである。厳密な意味では、それらには互いに様々な相違点が存在すると考えられるが、大きな括りとしては、一定のレベルの共通性を有している（井筒俊彦「井筒俊彦著作集９　東洋哲学」、中央公論社、1992年、37頁、および小西達也、同論文、140頁）。

(21) 「一」なる概念は、宗教や哲学の世界において広く用いられてきたものであり、古くはギリシャのミレトス学派に見られ、クセノファネス、そしてプロティノスによって定式化されたものとされる（井筒俊彦「井筒俊彦著作集１神秘哲学」、中央公論社、1991年、209-216、399-431頁、および小西達也、2014年、151頁）。

(22) 以下、「多」との表現を用いる場合には、様々な「多」を含む一般概念としての「多」を意味する場合と、その具体的な個物・事象を指して「多」としている場合とがある。

(23) 「一即多」（いつそくた）というように、「一」と「多」を用いて世界のありようを表現しようとする試みは、東洋では古くは華厳経の十住品・不退住において見られ、その後、西田幾多郎、久松真一らの仏教哲学者による議論においてしばしば行われてきたものである。本論とそれらにおける、「一」と「多」の関係性についての異同は、本論の議論の範囲を超えるので、別紙に譲りたい。

(24) 本論における「超個的な真の自己」は、まずあらゆる個多的な表現を脱したものであるがゆえに、数多性を超えたもの、つまり二元性を超えた「非二元的なるもの」であり、したがって「主客未分」、それゆえ「表現するもの」と「表現されるもの」、表現の「主体」と「表現」が未分である、ということになる。同時にそれは、そこからあらゆる個多的表現が分節されるところ、つまり「あらゆる個多的なるものの根源」でもあることから、その次元での表現がいわば無分節・無相の状態にあると言うことができる。こうした特性は井筒モデルにおける「一」と共通するものである。

(25) 本論の仮説と井筒モデルの異同についての詳しい検討は、本論の範囲を超えるので、別紙に譲りたい。

(26) こうした抽象的世界をイメージ化した表現というのは、常に表現対象の特定側面のみの表現とならざるを得ないため、理解よりも誤解を促進してしまうことも少なくない。したがって、そのようなことはすべきでないとも考えられるが、ここではあえてそうした危険を冒してそれを試みた。

(27) 本論における「一」と「多」の関係性は、前述の華厳経や西田、大拙らのように「一即多」と表現することも可能である。しかし本論では、「一」と「多」の関係性が相即的なるものと呼ぶに十分ふさわしいものであるかについての議論を保留しているため、単に「一／多」と表現するにとどめている。

(28) 「一」から「多」の分節プロセスは、通常の物理世界のように時間経過を伴うものではなく、無時間的になされるものであると考えられる。

(29) 更に言うならば、私たちは何らかのビリーフに基づいている限りは、他のビリーフに基づいた人と対立する可能性を常にはらんでいると言える。

(30) これまでの議論では、「多」の脱構築を実現した後に、「一」への目覚めが実現されるものであるかのように表現しているが、実際には両者は同時的に実現される。また「一」への目覚めと「多」の分節・表現も同様に同時的である。

(31) そうしたいわば他者と「出会い」、「一」に「目覚め」、そしてそこから対象者理解などを「分節」していくプロセスは、「『出会い』―『覚』―『分節』のプロセス」と呼ぶことができる。

(32) それはまた、「私たちは決して完全に『一』に目覚めることができない」「私たち個人には他者には決して理解できない側面がどこまでも残る」と考える一方で、「『一』によりよく目覚めていくことで、他者（相互）理解を限りな

く深めていくことができる」と考える立場であると言える。

(33) フランスの思想家のエドガール・モランは、「この世界がわれわれの論理システムと一致しない場合は、論理システムが不十分なもので、現実の一部にしか出会っていないのだと認めなければならない。合理性は、いうならば、けっして現実全体を論理システムのなかに汲みつくそうとするのではなく、自分に抵抗するものと対話することを欲する」と述べているが、本論の「一／多」の人間観に基づいた在り方というのも、絶えず現実と対話し、絶えず現実の「あるがまま」の理解を可能となるような「一」へと目覚めていこうとするものであることから、モランが言うところの「合理性」の精神と同質のものであると言うことができる（エドガール・モラン『複雑性とは何か』国文社、1993年、104-5頁）。

特集

スピリチュアル回想法

エリザベス・マッキンレー　&　コリン・トレヴィット[1]
訳：馬籠久美子[2]

本稿は*Finding Meaning in the Experience of DEMENTIA: The Place of Spiritual Reminiscence Work*, Elizabeth MacKinlay and Corinne Trevitt, Jessica Kingsley: London,2012,『認知症の体験に意味を見いだす―スピリチュアル回想法ワークの位置づけ』第1章に加筆修正を施したものである。この研究は、認知症の本人（当事者）に焦点を当てて、その人の内面の理解を可能にするコミュニケーション法を確立し、従来の「認知症の人は話すことができない、理解することができない」という偏見を解くことを試みた、画期的な認知症研究である。その始まりは1995年、牧師であり看護師でもあるエリザベス・マッキンレー（チャールズ・スタート大学

[1] MacKinlay, E. and Trevitt, C：チャールズ・スタート大学神学部教授
[2] まごめくみこ：通訳・翻訳者

神学部教授）のもとに、46歳という若さでアルツハイマー型認知症と診断されたばかりのオーストラリア人女性クリスティーン・ブライデンが訪ねたことだった。マッキンレーに対しブライデンは、キリスト教の信仰を糧にして“スピリチュアル・ディレクター”spiritual directorとなって欲しいと依頼。そしてマッキンレーは彼女に寄り添い、一緒に認知症の旅路を歩み始めたのである。その過程で織りなされたやりとりが発端となり、マッキンレーとトレヴィットは「スピリチュアル回想法」を開発した。その後、このメソッドは多くの認知症の人たちの協力を得て発展し、実践のためのガイドブックも出版された。日本語版は『認知症のスピリチュアルケア―こころのワークブック』（遠藤英俊・木之下徹・永田久美子監修、馬籠久美子訳、新興医学出版社、2010）として刊行されている。本稿では、スピリチュアル回想法の基盤となる理論とその誕生のいきさつを紹介したい。（訳者）

Ⅰ．スピリチュアル回想法についての理論的考察

スピリチュアル回想法の重要な特徴は、認知症の本人（当事者）にとって認知症がどんな意味を持つのかを探求することにある。本稿ではまず、認知症の人を対象にしてスピリチュアル回想法を行う意義を明らかにする。特に「スピリチュアリティ」と「ナラティブ（語り）」という二つの概念を重要視し、ナラティブから浮上する「ストーリー（物語）」は人間のアイデンティティ形成に不可欠なものであると考え、これを研究対象とする。アイデンティティの喪失の問題は、認知症になった人がそ

の後の人生の旅を歩み出すときに、発病以前の自分らしさが崩壊し失われていくことへの非常に強い怖れとして現れる。

ナラティブと「自己」理解

「ストーリー」を構築したり活用したりすることへの学究的興味の高まりを受け、ナラティブ老年学 narrative gerontologyは老年学のひとつの専門分野として確立した。ストーリーの調査法にはさまざまな手法があるが、中でもダマシオ（Antonio Damasio,1944-）は神経生物学的な視点を取り入れて、ナラティブと自己に対する理解をもたらした。これは本研究でも助けとなった手法である。彼によれば、自叙伝的な自己autobiographical selfは、「意識Conscious mindを最も大きく広げ、人間らしく作り上げる」（Damasio, p.210）ような顕在するovertものであるときもあるが、そうではなく、「無数の数えきれない部分が活性化するのを待ちながら眠りにおちた状態」（p.210）のように潜在するcovertときもある。自叙伝は、最もよく精製された感情の経験ーつまりスピリチュアルであると言えるものを説明する「記憶された歴史」memorized historyとして、すべての人生経験から紡ぎだされる、としている。（p.210）

またダマシオは、自己の成熟がある程度「表に出ない舞台裏」off-screenで行われる可能性についても指摘している。

> 人生の経験は、意識的に振り返るにせよ、無意識的に処理されるにせよ、再構築されて再生replayされるものであるから、事実の構成や感情の付記は見直され、必然的に整理され、最小限あるいは大幅に修正される。この過程で、経験や出来事には新たな感情の重みが加わることになる。記憶の中の枠組みframeworkには「心の編集室」に運ばれるものもあるが、ただ貯蔵され肥大するものもある。また、決して見られなかった場面を何とか作り上げたいという欲求や、実現するかも知れないわずかなチャンスを期待する気持ちによって、

巧みにつなぎ合わされるものもある。このようにして、自己の歴史は年月を経て微妙に書き換えられていく。だからこそ、ひとつの事実にも新たな意義を見いだすことができるし、記憶のメロディを今日奏でれば、去年と違う音色になるのである。（Damasio, pp.210-211）

人生における重要な作業は、人生の中で生じるさまざまな出来事や経験に意味を与えることである。ダマシオが言うように、意味づけの過程への自覚は、そのときどきによって、より意識的だったり、そうでなかったりするであろう。V.E.フランクル（Viktor Emil Frankl, 1905-1997）が明記したように、その自覚は死に直面することなどで意識的になることが多い（Frankl,1984）。おそらく、そのようなときになって、はじめて人生の意味を理解できるのではないだろうか。フランクルは、生きる意味が暫定的なものから最終的なものへと移行する過程を、映画の制作に喩えている。人生の場面は各シーンごとに撮影されるが、生きている間はそれらのシーンは分離されたままである。そして死に直面したときに、はじめてひとつの完成した映画として見ることができるのである。そこで、かつてはバラバラで無意味だとさえ思っていたことにも意味が見いだされ、その人の人生につながりが生じる。それは、「ああ、そうだったのか！」という経験にもなり、それまでの人生の経験とそのときの自分の役割について洞察し、自分の生きる意味を捉えなおすことになる可能性もある。

近年では、ナラティブ老年学や、「ライフレビュー」Life Review（Kenyon, Clark & de Vries, 2001）、「回想法」Reminiscence（Gibson, 2004, Webster and Haight, 2002）、「スピリチュアル回想法」Spiritual Reminiscence（Morgan,1995, 2003）、「スピリチュアル自叙伝」Spiritual Autobiography（Birren and Cochran, 2001）について数多くの本や論文が書かれている。回想法の大部分はこの数十年にかなり注目され人気を博したが、そのような研究の大半は、もともと認知機能に問題がない人に対して行われたものである。実際に、認知症の人とそのストーリー

は、ほとんど考慮に入れられてこなかったように見える。そこにはある仮定があった。それは、ストーリーを事実にのみかかわるものと見なし、歴史としての記録の正確さに重きを置き、ストーリーを持つには記憶力が不可欠であるとするものであった。さらにその仮定は人間のアイデンティティの中心の問題にまで及んだ。ストーリーはアイデンティティの感覚と密接につながっているから、そのストーリーがないならば、もっと言えば、自分のストーリーをはっきりと話せないならば、ストーリーはないも同然であり、ストーリーがなければ人とはいえない、とまで仮定した。

ナラティブと認知症の人

ストーリーに絡む問題は、その人が認知症だと見るや「もはやそこに存在しない」とする思い込みが根底にあることである。その核となる部分は、認知症の人は言葉を通して自己表現を行うことが次第に難しくなっていく事実に依拠している。ストーリーを口で伝えることができなければ、ストーリーは存在しない、というわけである。しかし、私たちが認知症の人の協力を得て行った広範囲にわたる研究では、必ずしもそうではないことがわかった。むしろ意味を見いだしたいという欲求は、人生の困難な時期においてその重要度を増す。それはたとえば、命にかかわる病気である認知症の診断を受けることや、人生の後期で衰えを感じて高齢者施設に入所することなどである。

とはいえ、認知症の人がストーリーを紡ぐことは、本当に可能なのだろうか？ 認知症専門の施設でパストラルケアpastoral care（注：キリスト教の牧会ケア）を行うあるケアラー（注：carer、ここではケアを提供する専門職）は、症状が進行した認知症の人でも機会が与えられれば、ナラティブは断片的だが現れることはあると説明する。あるとき、認知症の女性が部屋の中に一人で座っていた。彼女は、中に水を入れて膨らませて使うウォーターチェアに座っていた。彼女は大声を出したり、他の人のじゃまをしたりするために、自分の部屋に入れられていた。この

パストラルケアのケアラーは、その部屋に入ると、ただ静かに、彼女の隣に30分ほど座った。すると彼女がこう言った。「椅子の中で…悲しい…鈍い、ひどい、この椅子に座っているだけなんて…こんなことはよくない、でももっとひどいことになっていたかも。」この女性はほとんど会話ができなくなっていたが、誰かがじゅうぶんに長い時間をかけて隣に座れば、自分の悲しみについてはっきりと言うことはできたのである。一般に、高齢者施設の職員の業務規定に従えば、職員は入所者に必要な介助を施す以外に入所者と一緒にいることはできない。パストラルケアのケアラーがそこに行って、彼女と一緒に座ったことに意味があるのである。なぜならば、パストラルケアを行うケアラーの主たる役割は、他者とともに‘あること’to be‘present’with othersだからである。

問題は、認知症になるとコミュニケーションスキルが次第に失われ、ストーリーは認知機能の活発な人と同じ頻度では現れてこなくなることである。それでもなお、認知症の人のストーリーを引き出す可能性を追求する価値はあるのか？ 本研究では、認知症の人の言葉を引き出すスキルを学ぶことの大切さを再認識した。誰かがすすんで一緒にそこにいようとすれば、多くの認知症の人たちは言いたいことをはっきり表せるのである。事実、私たちはその様子を目の当たりにして驚くことがよくあった。

とはいえ、ストーリーが現れるまで認知症の人と一緒にいるのは、忍耐と時間と能力を要することである。私たちが施設入所者の認知症の人に対して綿密なインタビュー indepth interview（注：質的研究法のひとつの手法）を行うため、認知症の人のストーリーに耳を傾け始めた時は、対象者から「私はただの平凡な人間ですから、ストーリーなどありません」と、ありがちな受け答えをされた。（Trevitt and MacKinlay, 2006）しかし、それでも話すようにやさしく励ますと、ストーリーが現れてくることが往々にしてあった。その人のライフストーリーであるナラティブを通してこそ、意味は見いだされ、肯定される。それを示してくれた認知症の人と私たちが一緒にいられたことは光栄だったが、そのような体験ができた前提条件として、その認知症の人たちはみな施設の

入居者であるという事実があり、そこには入居者と介護職員の関係性が介在していた。私たちはそのことについて熟考し、このやりとりに暗示されている関係性の深さに気づいた。まさにこの過程で、私たちはこの研究がスピリチュアルな領域にすすみはじめていることを自覚したのだった。

「スピリチュアル」な次元と「宗教的」な次元の関係性

本研究では、「スピリチュアル」spiritualな次元と「宗教的」religious な次元の区別を慎重につけておきたいと思う。「スピリチュアル」と「宗教的」は交換可能な言葉として用いられることもあるが、一方で、自分は「スピリチュアル」だが「宗教的」ではないと主張する人たちもいる。本研究では、「宗教」とは、信者の共同体、教義、自明の宗教的行為や修行を含む、宗教的な信仰の実践を説明する言葉とする。コーニング、マッククルロー、ローソン（Koening, McCullough, and Larson, 2011）は、宗教の定義を、造られた信仰、修行、儀式、象徴による組織的なシステムであるとし、スピリチュアリティと区別した。宗教は以下を行うものである。

（a）神、高次の存在、あるいは究極の真理／現実などの、超越した存在や聖なる存在への親しみを容易にする
（b）共同体でともに暮らす他者との関係性と責任への理解を促す（p.18）

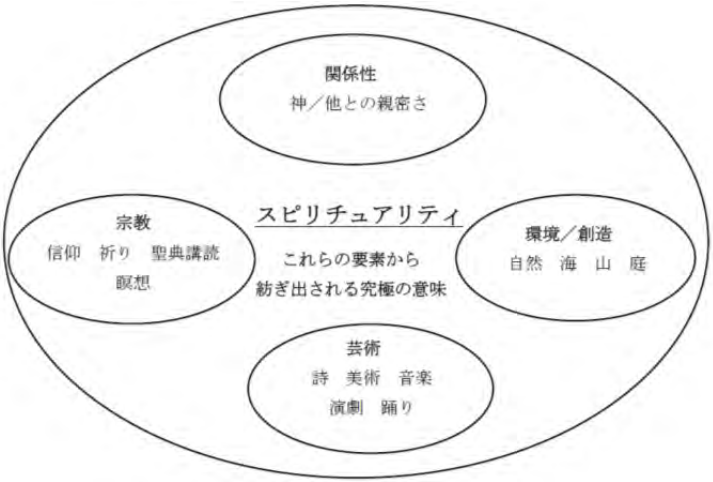
次に、スピリチュアリティを以下のように定義している。

> …超越した存在や聖なる存在に対して、人生、その意味、関係性など、究極の問いについての答えを理解するための個人的な探究であり、それが宗教的儀式の発達や共同体の形成を導いたり、あるいはそこから探求が生じたりすることがある（またはそうでないことも

ある）（p.18）

この定義から、宗教とスピリチュアリティの間には大変密接な関係があると見ることもできるが、同時に違いもある。スピリチュアルな次元では、その個人が好きなように行うことができ、そのやり方は人によって著しく異なることもあるのに対し、宗教では、予測可能な形式に準じる傾向がある。下の図1.1は、スピリチュアリティと宗教の関係を理解する一つの方法である。この図では、スピリチュアルな次元が、関係性、環境／創造、芸術、宗教を通して現れることを示している。よく機能している宗教を実践している人は、この四つが宗教上の重要な要素になる。宗教を信仰していない人は、関係性、環境全体、芸術を介して、自分のスピリチュアリティを成就する。ただし、往々にして宗教的だと見なされることが多い「象徴」や「儀式」などは、世俗的な人にとっても要素の一部になりやすい傾向がある。

図1.1　スピリチュアリティの次元のあらわれ方（MacKinlay, 2006）



・関係性

人間は、他との関係性や深いつながりを求めるものである。大半の人は、関係性を通して生きる意味を見いだす。それは、家族、生涯の伴侶、子ども、場合によっては、深い友情などの関係性であることが多い。宗教的な信仰では、神が生きる意味の中心に据えられている例が数多くある。その宗教的信仰は、信者の共同体の親しい関係性の中で生かされる。特定の宗教的信仰や宗教的な背景を持たない人は、人間関係から生じる生きる意味が第一に優先される。

関係性はどのようにしたら、心理的焦点というよりも、スピリチュアルな焦点として見なされうるのだろうか？ 両者の間に関連はあるが、大きな違いは関係性の度合いであろう。この点については、スピリチュアルな次元の方がより深遠で、人間であることの意味を問う深みがあり、逆境でも生命力と希望をもたらすまでに至っているように見える。

・環境／創造

私たちの世界、環境、創造物のすべては不可思議に満ちている。朝日や夕焼けの美しさに反応したことがない人などいるだろうか？ 森を歩くとき、浜辺にいるとき、庭でガーデニングをしているときの素晴らしい感覚。花の美しさに気づくこともまた然りである。それらのつながりには畏敬の念があり、私たちを目の前の事象から引き離し、別の場所へと運ぶものである。自然環境は、異なる信仰や文化に属する個人や共同体を結びつける点を提供する。

多くの人は動物と特別な関係を築くが、そのつながりが生命力を与えるほど重要な絆になることもよくある。本研究では、馬との関係が一番大切だと答えた人が二人いたが、それはどちらも僻地に住む女性であった。環境には、自然なものと人工的なものがあり、後者には、例えば美しいゴシック様式の大聖堂や寺院やモスクも含まれる。そのような建築物とそれを創りあげた人間の想像力は、いずれも絶えざる創造の過程であるから、この領域に含まれてしかるべきであろう。

・芸術

詩、美術、音楽、演劇、踊りなど、あらゆる表現と鑑賞の方法は、人間を別のレベルへと運ぶ手助けをする。時として、そのようなやりかたに深く応答するのは認知症の人であるが、それは人間という存在として応答しているのである。芸術は、象徴と儀式と意味を結ぶための方法である。象徴（シンボル）を使い、人生の最も深遠なことがらを表現することもある。口に出すにはあまりに深遠なことでも、歌ったり、描いたり、踊ったり、詩として語るならば、できる場合がある。人間が抱く畏敬の念も、芸術を通せばよりよく表現できることが往々にしてある。

人間が言葉を使えなくなったときは、芸術が他や異質な存在otherness と結ぶ接点を提供する。悲運、喜び、愛などの最も深い要求があるとき人間は、象徴を通して聖なるものや神とつながることができる。芸術は、人間が文化や信仰の違いを超えて、広い意味の存在としてつながり合えるところへと導くものである。

・宗教

宗教は、スピリチュアルなものとつながるための方法である。したがって、スピリチュアルな次元と切り離すことはできず、切り離したらなくなってnothingnessしまうものである。実際に、よく機能している宗教では、スピリチュアルなものを紡ぎだすためのあらゆる方法が取り入れられている。それらは、神や他との関係性、環境への応答、創造（私たちがその一部であることを思い出すこと）、芸術（儀式、礼拝、音楽、音楽、詩、演劇など）である。宗教は、人間のスピリチュアリティを修練するために、それを信仰する方法、共同体、枠組みを提供する。祈りと瞑想は、究極の存在とつながるためのものである。善い信仰は、楽しませることよりも畏れることをもたらすものであるべきであろう。信仰とは、単に人間を喜ばせるためのものではなく、究極の存在である神とつながることである。

人生の後期における意味：スピリチュアルな次元への入り口

多くの人が年を取るとより懐古的になることはよく知られている。1960年代にまで遡るが、ニューガルテン（Bernice Neugarten, 1916-2001）は、中年以降の成人を対象にした研究でそれを明らかにした。人が懐古的になっていくことは、年を重ねる中で時として投げかける問いという形をとって表れる。「私の人生の目的は何なのか？」「生きる意味はどこにあるのか？」。おそらくもっとひっ迫した問いは、「今、老いてきている私は、生きる意味をどこに見いだせばよいのか？」というものであろう。マッキンレー（1998, 2001a）は、1990年代にオーストラリアの高齢者を対象にしてスピリチュアルな次元のマッピングの研究を行い、この側面から老いることの意味に焦点を当てた。そのときの対象は、自立してindependent生活している成人であった。

この研究がさきがけとなって多くの研究が行われ、人生の後期の意味に関する知識は次第に蓄積されていった。研究対象は、最初は自立した高齢者、次は体に衰えはあるが認知は活発に機能している高齢者、そして最後は認知症の高齢者であった。それぞれの研究から、「意味」がスピリチュアルな次元の重要な要素として明らかになった。初期の研究（MacKinlay, 2001a）の主なデータ収集法は、65歳以上の人を対象にした綿密なインタビューで（Minichiello, et al., 1995）、高齢者のライフストーリーやナラティブに着目した。このインタビューは、認知症の人たちに“自分の”ストーリーを語る機会を与え、新しい知識を発見するための有価な方法だった。この研究を行うために選んだ手法も重要なものであった。ただ、マッキンレーはハイフィールド（Highfield,1992）の作成した質問表を使ってアンケートを同時進行で実施したが、その因子分析では、高齢者のストーリーから肝心の「関係性」を主要なテーマとして導き出すことはできなかった。このことは、質問表はそれを構成する質問の束でしかないことを注意喚起する意味で、重要な結果でもあった。

人生の後期におけるスピリチュアリティの旅をさらに解明するには、

高齢者の言葉に耳を傾けることが非常に大切だが（MacKinlay, 2001a）、それはオーストラリアの高齢者のサンプルを使ってスピリチュアルな次元を探求するマッピングの作業へと展開した。この分野には前例となる研究がほとんどなかったため、本研究の性質にそぐように質的データの収集と分析を行うことにした。綿密なインタビューは、録音テープを使って吹き込み分析した。その書き起こしをもとに、グラウンデット・セオリー grounded theoryの手法を使い、対象者が重要と見なすテーマについて調査した（Glaser, 1978, Glaser and Strauss, 1967, Morse, 1992, Strauss 1987, Strauss and Corbin, 1990）。

このマッピングは、対象の高齢者が重要と見なすテーマについて理解を進めるのに有益な方法であり、本研究においては、この方法によって高齢者の人生のスピリチュアルなテーマのモデルを構築することができた。それはマッキンレーの博士課程の研究テーマでもあった（MacKinlay,1998）。また、高齢者のストーリーで出てきた言葉や、ストーリーから導かれたテーマをもとに、人生の後期におけるスピリチュアリティの発達のタスクとプロセスのモデルを展開することが可能になった。これは高齢者のストーリーを質的研究方法によって分析したモデルであり、明らかに一般化できるものではなかったが、数名（最初の研究の綿密なインタビューでは24名）の高齢者のスピリチュアルな旅路を調査するための始発点になった。その後このモデルは、衰えがみられる介護施設入所者（20名）を対象とした綿密な研究で検証され、さらに130名以上を対象にした混合的手法による長期研究の結果でも活用され、検証が重ねられた。

老いにおけるスピリチュアルな次元のモデルと
そこから導かれるタスクとプロセスのモデル

ここには二つのモデルがある。(1)高齢者のストーリーのテーマをもとに構築したモデルと、綿密なインタビューのデータから導き出した、(2)老いによって生じるスピリチュアルなタスクとプロセスのモデルであ

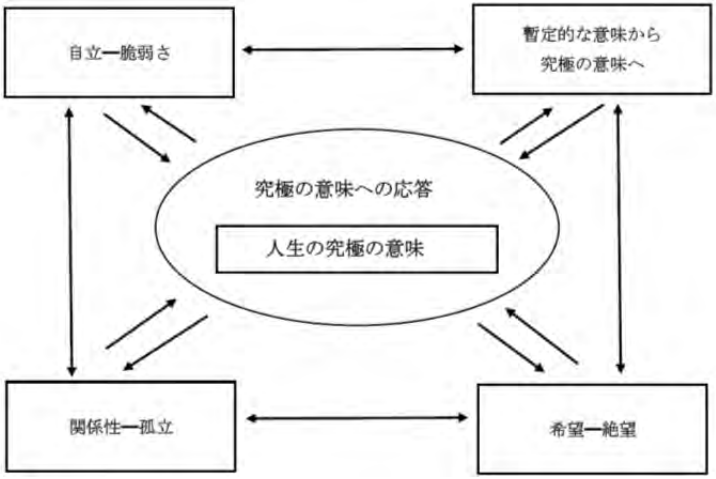
る。この２つのモデルの構築については、マッキンレーが詳細な議論を行っている（2001a, b, 2006）。ここではその結論を簡単に紹介する。

(1) 老いにおけるスピリチュアルなテーマのモデル

このモデルは、研究結果から導きだされた高齢者のテーマをもとに構築した。人生における意味についての重要なテーマは、自立して暮らす高齢者では、往々にして「関係性」（特に配偶者、成人した子供たち、孫、ひ孫など）から生じていたのに対し、衰えた高齢者では、究極的な核心となる意味がしばしば神（その人が認識する「神」という存在）を通して見いだされた。衰えた高齢者の多くの事例では、その人にとって大切な関係性のすべてがすでに死によって失われていたことに留意する必要がある。意味の核心となる部分、あるいは中心的な部分―つまり「その人の心の中にあるもの」が、生きる動機となり、その人の人生に対する応答のしかたであった。

その人の中心にあるものが満足のいく関係性だった場合には、それが人間との関係性でも、人間以外のものとの関係性でも、生きる力を与えるものlife-givingとなった。そのような人は、人生に希望を見いだし、人生を有意義なものと考えやすい傾向があった。関係性の他にも、信仰、音楽、芸術、創造、環境などを通して、生きる意味に応答することが見られた。愛に満ちた神の感覚が人生の中心にある場合は、それが希望の源泉となったが、報復的な神の感覚が人生の中心にある場合には、絶望がもたらされたのかも知れない。人生の究極の意味への応答から、以下の四つの大きなテーマが導き出された。自立―脆弱さ、暫定的な意味―究極の意味、関係性―孤立、希望―絶望。なお、これらはすべて連続体である。以下、図1.2を参照。

図1.2(1)老いにおけるスピリチュアルなテーマのモデル

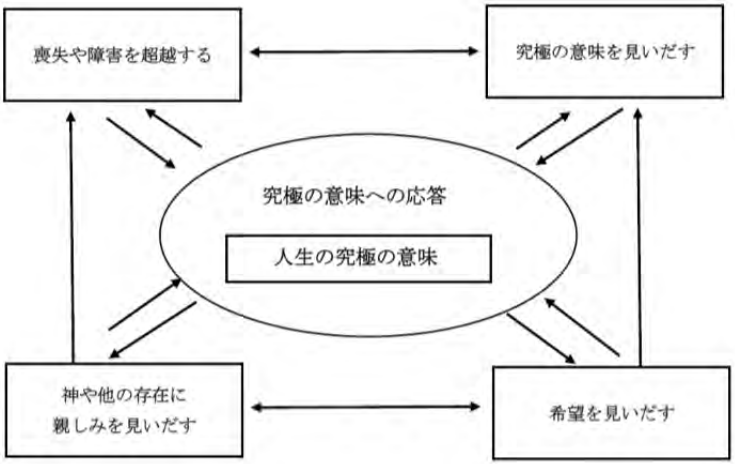


(2) 老いにおけるスピリチュアルなタスクとプロセスのモデル

二つ目のモデルは、高齢者のストーリーのデータ分析を行った上で、(1)のスピリチュアルなテーマのモデルを土台にして構築した。したがって、究極の意味のテーマに対するタスク（注：やるべき仕事）は、その究極の意味の模索であった。末期の病気であっても、高齢による心身の衰えなどであっても、死に直面した人において、このタスクがより重要になることが多く見られた。他方、死が近づいていることを認めたくない人もいた。当然のことながら、究極の意味への応答は、その人が自身の生きる意味を見つけることができたかどうかに関係しており、その応答も人によって実にさまざまであった。「自立―脆弱」さというテーマは、喪失や障害という現実にさらされると、自己超越または自己忘却というタスクになった。「暫定的な意味―究極の意味」というテーマは、最終的な生きる意味や目的をまっとうするというタスクになった。「関係性―孤立」というテーマは、神そして／あるいは他の存在と新たな親密さを見いだすというタスクになった。最後の「希望―絶望」というテーマは、

他の３つのテーマすべてと関連するもので、そのタスクは、人生の後期で喪失や障害が起きてきても希望を見いだし、意味や親密さにうまく折り合いをつけていくことであった。

図1.3(2) 老いにおけるスピリチュアルなタスクとプロセスのモデル*



* (MacKinlay, 2006)

ここで説明した(1)と(2)のモデルは、当初、認知機能が活発な人に対してパストラルケアとスピリチュアルケアを行うときに役立つような枠組みを提供した。もともとこれらのモデルは、そのコンテクストにおいて構築されたものである。したがって元々のモデルで取り上げられた概念には、ウェルビーイング（健全さ、よい状態）、前向きな老い、人生の後期における開花、リジリエンス（柔軟な回復力）などがあった。それらは、人生の後期において自分の人生を積極的に探求し、スピリチュアルに成長しようと意識的に努める人に対してかかわる際に、重要な基盤を提供した。この２つのモデルは、高齢者に対して一対一または小グループの設定で、地域でも施設でも行うことができた。当初の研究では、このように回想法やライフレビューを個人のストーリーや神のストーリーと結びつけたスピリチュアル回想法を、認知症の人に対して使うことは

想定していなかった。少なくとも、一人の認知症の人に個人的に親しくかかわるようになるまではそうであった。そしてまさにその一人の認知症の人との出会いによって、スピリチュアル回想法は完全に変わったのである。

II. エリザベス・マッキンレーと クリスティーン・ブライデンのスピリチュアルな旅

認知症との個人的な出会い

ある問題について違った角度から見ようとするとき、どうしても個人的な出会いが必要になることがある。エリザベス・マッキンレーの場合もそうであった。彼女がクリスティーン・ブライデン（当時はボーデン）と最初に旅路を歩み始めたのは、クリスティーンが若年アルツハイマー型認知症の診断を受けた少しあとだった（後に前頭側頭型とされた）。マッキンレー(1)は、看護師であり、看護学研究者であり、特に認知症の人にかかわってきた経験を持ち、認知症ケアマネジメントの知識も豊富であった。さらにパーソンセンタードケア(2)の知識を有することも自認していた。しかしそのような姿勢と知識の基盤は、非常に深い部分で挑戦を受けようとしていた。クリスティーンとの出会いとかかわりは、マッキンレーが認知症の人に対するケアをどのように理解して、それまで提供してきたかを問うものであった。看護師の知識も、牧師の知識も、これからクリスティーンとともに歩き出そうとする認知症の旅支度にはならなかった。マッキンレーは、認知症を体験している人を全人的に理解することを学ぼうとしていたのである。以下は、クリスティーンと一緒に認知症の旅を歩み始めたころのマッキンレーの記述である。

> クリスティーンは、私の看護師と牧師の経歴をすべて活用して一緒に認知症の旅を歩んでほしい、と頼んできた。それがどれだけ効

果的なことであるかを考えれば、申し出てくれた彼女に対してまずは感謝したい気持ちだった、というのが本音である。だが一方で、看護師としての私は、認知症の人の「スピリチュアル・ガイド」になってその旅をともに歩むことの困難さを予見していた。

私は自問した。クリスティーンが認知機能を次第に失っていったら、そのレベルで彼女とつながるのはかなり難しくなるだろう。その認知のレベルでつながるにはどうしたらいいのだろうか、と。結局のところ、私たちはあまりにも認知のレベルで人にかかわりすぎている。それは社会がそのように機能しているからだ。そしてそのような認知レベルのかかわりが、看護師として想定される“管理（マネジメント）”の役割なのであった。だが、私がクリスティーンと認知症の旅をうまく歩けるようになるには、まず「状況を管理したい」という自分の欲求を手放さなければならなかった。そして、認知症の人とその旅を一緒に歩む者という関係性のやりとりの中で、弱い自分を出すこともいとわないようでなければならなかった。それは私にとって新たな体験であった。

私たちは、数週間、数か月と会い続けた。最初の一年ほどは２週間に一度、定期的に会った。私は、クリスティーンとならば認知症について話すことができるのだということを学び始めていた。そうするうちに認知症は、以前にクリスティーンが言ったような、“決して話題にすることがないにもかかわらず部屋を占拠してしまっている巨大な象のような存在”ではなくなった。「認知症」という名前を与えることで、その病気の威力は半減したのである。この場合は脳の病気だが、精神病では往々にして、その病気をとりまくスティグマ（注：社会によって押し付けられた負の刻印）と作りあげられた神話が威力をふるい、その人を愛する人たちやその人を大切に思う人たちから孤立させてしまうことがよくあるのだ。

もし、クリスティーンから認知症の旅を一緒に歩んでほしいと頼まれなかったならば、私はこの旅を歩くことをあえて選んではいなかったかもしれない。けれどもクリスティーンと定期的に会う機会

を重ねる中で、彼女と私が二人で分かち合っているこの内容は、他の人たちと分かち合わないでおくには、あまりにも重要であると気づいたのである。そこで私は、二人で話したりふりかえったりしたことは他の認知症の人たちにも価値があると思う、と指摘した。「クリスティーン、あなたは本を書くことができるかしら？」 私をそのような気持ちにさせた大きな理由のひとつは、彼女が投げた重大な問いにあった。「この病気がすすんでいったら、私はやがて神という存在さえも忘れてしまうのでしょうか？」肉体的な病気や慢性の不調であれば、口に出して話すのは容易である。肺炎になった、転倒して腰骨を骨折した、と。そんなとき私は当然のように、「よくなりましたか？」とか、「今日は腰の具合はどうですか？」などと聞くであろう。

今、私はクリスティーンと話し、認知症の本人である彼女が自分の気持ちを表現するのを聞いている。彼女は会話の話題として、この病気そのものを持ち出してきた。そんな中から、「足の具合はどう？」と聞くのと同じような気軽さで、クリスティーンに「認知症の具合はどう？」と聞く状況が出てきたのだ。このことは、認知症の人とともにあるためのまったく新しいやり方を切り開いた。私はクリスティーンが求めたことそのものに焦点を当てて、パーソンセンタードケアを実践していったのである。(3)

クリスティーンが自身の認知症の旅の中で見いだした問いは、一般的に、認知症では聞かれることがなかった。第一に、認知症の人はよくなる見込みはほぼないとわかっているから、聞いても気まずくなるような話題はさけるべきであると考えられていた。第二に、認知症について本人にあからさまに尋ねることは、明らかに“立ち入り禁止事項”ではなかったか？

認知症と名付けること

なぜ認知症の人に認知症の話をしてはいけないのか？[(4)] 認知症という病気のスティグマについて、認知症の母親を持つある女性が、その母親を私たちの研究に参加させたくなかった気持ちを次のように語ったことがある。「認知症についてふれないのであれば、母を参加させてもかまいません。母は自分が認知症だということは知りませんから。」この母親は、認知症のために高齢者施設に入所していた。母親は自分が認知症であることはよくわかっていたのかも知れないが、母と娘は認知症と「名付ける」ことができず、そのことについてお互いに話すこともできなかった。このような状況はあまりにもよくあることである。

認知症について話すことは、今も難しい。だが私たちは、がん、セックス、死ぬことなどの他のタブーについては、口に出すことへのためらいを克服してきたようであるから、認知症についても、社会のあらゆるレベルで、認知症の人たちを交えて一緒に語っていかなければならない。マッキンレーがクリスティーンと認知症の旅をともに歩み始めたときにとても心強く思ったのは、認知症について話すことはできる、と気づいたことであった。それが認知症の魔力を払いのけたのである。認知症と名付けることによって、認知症について自由に話せるようになったのである。それは一体どんな感じだったのか？

クリスティーンは認知症と診断されてまもなく、うつになった。初めは完全に孤立したように感じていたが、あるとき、当時経験していた暗闇の中で、神がともにあることを感じた。そして、始まったばかりの認知症の旅で、その体験に立ち返りながら信仰を受け入れていくことが自分の助けになると見つけた。そのときに、自分の感情について話すことができ、またスピリチュアルな存在としての自分を語ることができたのは、クリスティーンにとってはとても役に立つことだった。彼女の旅の詳しい展開については、２冊の自叙伝、*Who Will I Be When I Die?*（Boden, 1998, 邦訳『私は誰になっていくの？』）と *Dancing with Dementia*（Bryden, 2005, 邦訳『私は私になっていく－認知症とダンス

を』）にまとめられている。

マッキンレーがクリスティーンともに歩み始めたとき、認知症という病気を経験する意味を見つけることが自分にとっては大切なのだ、とクリスティーンは言った。意味が見いだせなければ、希望はない。彼女が格闘していたのは、まさにその意味を見つけられるかどうかであった。そしてマッキンレーにとってはそれがきっかけとなり、認知症の人とコミュニケーションを行う方法をさらに学ぶ必要性に迫られた。マッキンレーはクリスティーンから多くのことを学んだが、反面、「これは単に特別な事例ではないか？」とも自問していた。他の認知症の人もクリスティーンと似たような経験をするのだろうか？ 所詮、彼女は教育があり、認知症と診断される前の知能指数（IQ）も高かったから、極端な例にすぎないのではないか。このとき、マッキンレーの中で極めて重要な問いが形になり始めていた。「他の認知症の人も、認知症について話すことで利益を得られるだろうか？」「認知症の人とその愛する人たちや介護者も、認知症について会話することで生活の質（QOL）が向上するだろうか？」しかし、クリスティーンというたったひとつの事例から認知症の理論を構築することはできない。さらに詳しく調べる必要があった。

このことが、認知症のケアとコミュニケーションの戦略開発の研究をすすめる上で重要なステップとなった。当然ながら、そのような会話を行うには二つの側が必要となる。片方は認知症の人、もう片方は認知症の人とともにその旅を歩む人―つまり愛する人たちや介護者である。私たちの研究は今日に至るまで認知症の人の側に焦点を当ててきたが、愛する人たちや介護者の側に焦点を当ててきた研究者もいる。どちらの側も重要だが、私たちが認知症の人の方向に舵を切って研究に着手しはじめたときは、認知症の人とつながるための可能性をマッピングによって明らかにしていくことが特に緊急の課題であった。

スピリチュアリティと認知症

私たちは人生の後期におけるナラティブやストーリーに目を向け、そこから紡ぎだされる最終的な生きる意味final life meaningについて見てきた。また認知症の人が意味を見いだすための一助としてのストーリーの活用について記述した。認知症というコンテクストにおいてスピリチュアルな次元を検証することの有益性も示した。スウィントン（Swinton, 2008）は、生物学的結果としての記憶・知性・合理性の観点からみた脳の疾病としての認知症と、文化的に定義された認知症との間に、重要な関連づけをしているが、認知症への怖れは、私たちの共同体の中にリアルに存在するものである。1990年代中期にマッキンレーが行った初期の研究に参加した一人の女性は、将来、認知症と診断されることがあれば、それは自殺を考える理由になると答えた。このような怖れは特別なものではなく、今も変わってはいない。実際に、一人暮らしの高齢者を対象にした研究（MacKinlay, 2001a）では、将来についての怖れを聞いたところ、70パーセントが「認知症になることが怖い」と答えている。

非常に重要な点は、認知症の人とつながっていく方法は、認知を通して行われるのではなく、感情やスピリチュアリティを通して行われることである。私たちが偶然に手にした『認知症の牧会研究と牧会（パストラル）ケア』（未訳）という本には、「認知症の人をやさしく放置（ネグレクト）しておくことは、教会としてしかるべき牧会のあり方ではないが、そのようなことが往々にして実践されている」（Saundars, 2002, p.21）と書かれている。高齢者施設では、施設内の教会活動に認知症の人を参加させる価値はないという人もいる。「何が起きているのか、わからないから」というのである。しかし、認知症の人は病気が進行しても、感情的な体験やスピリチュアルな体験に応答することができるし、実際に応答することが広く知られている。

オリバー・サックス（Oliver Sacks, 1933-）は、宗教的な体験やスピリチュアルな体験に対して認知症の人が示す予期せぬ反応やつながり

と、それ以外の神経的反応について、研究のごく初期の事例をいくつか出版している（1985）。そこで典型的な例として挙げられているのが、「ジミー」という人物の話である。彼は、認知機能が全くないとされるコルサコフ症候群（注：慢性の健忘症候群）で、彼の意識は思考を抱えることができないようであった。だがサックスが、ジミーのお世話をしていたシスターたちに、「彼に魂はあると思いますか？」と尋ねたところ（1985, p.36）、シスターたちはその質問に激怒し、「礼拝堂の中にいるジミーをご覧になって、ご自分でお確かめください」と言った。そこでその通りにしたサックスは、まったく違うジミーの姿を目の当たりにしたのである。そのときの驚きを彼は次のように報告している。「そこでのジミーはひとつの行為に埋没していた。それは、有機的な連続性と結合の中で感情と意味を抱えた、全人的な存在としての行為であった」。その経験の後、サックスは心理学者のアレクサンドル・ルリア（Alexander R. Luria, 1902-1977）の言葉をひもとき、こう記している。「人間は単に記憶から成り立っているのではない。感情、意志、感受性、道徳心…それがここにある…ジミーに触れたならば、彼の深い変化がわかるだろう。」（1985, p.36）

さらにサックスは、ジミーが反応するのは教会の中だけではないことも発見した（1985）。音楽や芸術に応答したジミーは、庭仕事もやり始めた。肝心な点は、ジミーはパズルやゲームであれば短時間「つかまえておく」ことができるが、そのアクティビティが終わるとすぐに「バラバラになってしまう」のに対し、芸術や音楽や教会や庭ではその「雰囲気（ムード）」がしばらく持続し、他ではめったに見ることができない安らぎがジミーの中に見られたのである。これは、おそらく私たちがスピリチュアル回想法のプロセスを通して遭遇したものと同じではないかと思われる。サックスはジミーの話を以下のようにしめくくっているが、それは私たちが認知症の人たちにとっての意味とつながりを探求していく上で大きな意味を持つものであった。

私が最初にジミーに会ったとき、彼は、生命への無意味なお世辞

にしかならない「ヒューム主義的Humean（注：数字の実証を求めた懐疑主義）」の愚言によって無能者扱いされた存在ではないか、と思った。そして、そのヒューム主義の病的な散乱状態を超越する方法はないものか、とも考えた。経験科学によれば、そのような方法はないことになる。しかし経験科学も経験主義も、魂soulというものを考慮に入れていないし、何が個人の存在を構成し決定するかについても説明していない。おそらく、ここに哲学的かつ臨床的な学びがあるだろう。つまり、コルサコフ症候群でも、認知症でも、他の似たような不治の病気でも、どれほどひどい有機的な損傷やヒューム主義的な機能消滅Humean dissolutionが起ころうと、その人の再統合reintegrationの可能性は衰えずに残る。それは芸術、精霊との交わりcommunion、人間の精神に触れることなどによって存続する。たとえ神経の崩壊がひどく、一見して絶望的な状態にあると見られるような場合でも、その可能性は残っているのである。（Sacks 1985, pp.37-38）

これはサックスが1980年代に書いたものだが、大きな共同体の一部や複数の高齢者施設で蔓延している認知症への見方や態度を変えられるようになるまでには、まだまだ長い道のりがあるであろう。

マッキンレーは著書『老いとスピリチュアリティと障害』（MacKinlay, 2008）（未訳）で、認知症がかなり進んで話すことも動くこともできなくなった人について書いている。その認知症の人は、やがて自分ががんであることを診断されると、自宅の日課に宗教的なパストラルケアを復活させた。その妻は、夫の手が動くという奇跡を目撃したことを、夫の死後に書き記している。かなりの期間動くことのなかった手が、キリスト教の聖体拝受の儀式でパンを取ろうとしたというのである。それは認知症だから無理だろうと否定されていたことであった。このような例があるにもかかわらず、介護提供者が認知症の人の認知機能を理由にして、信仰による礼拝や他者との交流から認知症の人を締め出したりする話は、未だに時折聞かれることである。

まとめ

本稿では、人生の後期におけるナラティブおよびスピリチュアリティについて論じ、認知症におけるその位置づけの外郭を示した。また、人生の後期や認知症におけるナラティブの重要性に注目し、認知症の人が見いだす意味にふれるひとつの方法として、ストーリーを取り上げて探求した。スピリチュアル回想法という独自の回想法を紹介し、宗教とスピリチュアリティの関係についてもふれた。ここでは認知症の人に焦点を当ててきたが、この病気の旅を共に歩む同行者との関係性もとりわけ重要であると考える。介護者は、認知症の人に対してスピリチュアル回想法を行う際の実践について、この研究から多くの実例を学ぶことができるであろう。

最後に、老いとスピリチュアリティの分野における最近の学究活動により、本研究を行う基礎となった主要な研究についても、その背景が説明され、学究的根拠が示されてきていることを追記しておく。

主要文献

Boden, C. (1998) *Who Will I be When I Die?* Pymble, NSW: HarperCollins Religious.

Bryden, C. (2005) *Dancing with Dementia: Myth of Living Positively with Dementia*, London: Jessica Kingsley Publishers.

Bryden, C. and MacKinlay, E. B. (2002) 'Dementia-A spiritual journey towards the divine: A personal view of dementia' in: *Journal of Religious Gerontology 13*, 3/4, PP. 69-75.

MacKinlay, E. and Trevitt, C. (2006) *Facilitating Spiritual Reminiscence for Older People with Dementia,* Barton, ACT: Centre for Ageing and Pastoral Studies.

MacKinlay, E. and Trevitt, C. (2012) *Finding Meaning in the Experience of DEMENTIA: The Place of Spiritual Reminiscence*

Work, London: Jessica Kingsley Publishers.
エリザベス・マッキンレー『認知症のスピリチュアルケア―こころのワークブック』（遠藤英俊・木ノ下徹・永田久美子監修、馬籠久美子訳）、新興医学出版社、2010年。
クリスティーン・ボーデン『私は誰になっていくの？』（桧垣陽子訳）、クリエイツかもがわ、2003年。
クリスティーン・ブライデン『私は私になっていく―認知症とダンスを』（馬籠久美子・桧垣陽子訳）、クリエイツかもがわ、2004年。

参考文献

Birren J.E. and Cochran, K.N. (2001) *Telling the Life Stories Through Autobiography Groups.* Baltimore, MD: John Hopkins University Press.
Bowlby, J. (1973) *Attachment and Loss*, Vol. 2: Separation. New York, NY: Basic Books.
Brooker, D. (2004) 'What is person-centered care in dementia?' in: *Reviews in Clinical Gerontology 13*, 3, pp.215-222.
Brooker, D. (2005) 'Dementia care mapping: A review of the research literature' in: *The Gerontologist 45*, 1, pp.11-17.
Brooker, D. (2008) 'Person-Centred Care.' In : Jacob C. Oppenheimer and T. Dening (eds.) *Oxford Textbook of Old Age Psychiatry*, Oxford: Oxford University Press.
Damasio, A. (2010) *Self Comes to Mind: Constructing the Conscious Brain*, New York, NY: Pantheon Books.
Frankl, V.E. (1984) *Man's Search for Meaning*, New York, NY: Washington Square Press.
Gibson, F. (1994) *Reminiscence and Recall: A Guide to Good Practice*, London: Age Concern England.
Gibson, F. (2004) *The Past in the Present: Using Reminiscence in*

Health and Social Care, Baltimore, MD: Health Professions Press.

Glaser, B.G. (1978) *Theoretical Sensitivity,* Mill Valley, CA: The Sociology Press.

Glaser, B .G. and Strauss, A.L. (1967) *The Discovery of Gounded Theory: Strategies for Qualitative Research*, Chicago, IL: Aldine Atherton.

Glaser, B .G. and Strauss, A. L. (1999) *The Discovery of Grounded Theory: Strategies for Qualitative Research*, Chicago: Aldine de Gruyter.

Goldsmith, M. (1996) *Hearing the Voice of People with Dementia: Opportunities and Obstacles*, London: Jessica Kingsley Publishers.

Goldsmith, M. (2001) 'When Words Are No Longer Necessary: A Gift of Ritual' in: E. MacKinlay, J. Ellor and S. Pickard (eds.) *Aging, Spirituality and Pastoral Care*, New York, N Y: The Haworth Pastoral Press.

Highfield, M.F. (1992) 'Spiritual health of ontology patients: Nurse and patient perspectives' in: *Cancer Nursing 15*, 1, pp. 1-8.

Kenyon,G.M., Clark,P. and de Vries,B. (eds.) (2001) *Narrative Gerontology: Theory, Research, and Practice*, New York, NY: Springer.

Killick, J. and Allen, K. (2001) *Communication and the Care of Older People with Dementia*, Buckingham: Open University Press.

Kitwood, T. (1990) 'The dialectics of dementia: With particular reference to Alzheimer's disease'in: *Ageing and Society 10*, 2, pp.177-196.

Kitwood, T. (1993) 'Person and process in dementia.' Editorial. *International Journal of Geriatric Psychiatry 8*, 7, pp.541-545.

Kitwood,T.,(1997) *Dementia Reconsidered*, Buckingham: Open

University Press.

Kitwood, T. and Bredin, K. (1992) 'Towards a Theory of Dementia and Well-being'in: *Ageing and Society 12*, 3, pp.269-287.

Koenig H. G., McCullough M.E. and Larson, D.B. (2001) *Handbook of Religion*, New York, NY: Oxford University Press.

MacKinlay, E. (1998) *The Spiritual Dimension of Ageing: Meaning in Life, Response to Meaning and Well Being in Ageing*. Unpublished doctoral thesis, La Trobe University.

MacKinlay, E. (2001a) *The Spiritual Dimension of Ageing*, London: Jessica Kingsley Publishers.

MacKinlay, E. (200lb) 'The spiritual dimension of caring: Applying a model for spiritual tasks of ageing'in: *Journal of Religious Gerontology 12*, 3/4, pp.151-166.

MacKinlay, E. (2002) 'Mental Health and Spirituality in Later Life: Pastoral Approaches' in: E. MacKinlay (ed.) *Mental Health and Spirituality in Later Life*, New York, NY: Haworth Press.

MacKinlay, E. (2004) 'Humour: A way to transcendence in later life' in: *Journal of Religious Gerontology 16*, 3/4, pp.43-58.

MacKinlay, E. (2006) *Spiritual Growth and Care in the Fourth Age of Life*, London: Jessica Publishers.

MacKinlay, E. (2008) *Ageing, Spirituality and Disability: Addressing the Challenge of Disability in Later Life*, London: Jessica Kingsley Publishers.

MacKinlay, E. (2009) 'Using spiritual reminiscence with a small group of Latvian residents with dementia in a nursing home' in: *Journal of Religion, Spirituality and Aging 21*, 4, pp.318-329.

MacKinlay, E. (ed.) (2010) *Ageing and Spirituality Across Faiths and Cultures*, London: Jessica Kingsley Publishers.

MacKinlay, E. (2011) 'Walking with a Person into Dementia: Creating Care Together' in: A. Jewell (ed.) *Spirituality and Personhood in*

Dementia, London: Jessica Kingsley Publishers.

Minichiello, V., Aroli, R., Timewell, E. and Alexander, L. (1995) *In-Depth Interviewing: Principles, Techniques, Analysis*, Sydney, NSW: Longman.

Morgan, R.L. (1995) 'Guiding spiritual autobiography groups for Third and Fourth Agers'in: *Journal of Religious Gerontology 9*, 2, pp.1-14.

Morgan, R .L. (2003) 'Small Group Approaches to Group Spiritual Autobiography Writing' in: M.A. Kimble and S.H. Mcfadden (eds) *Aging, Spirituality and Religion: A Handbook*, Volume 2. Minneapolis, MN: Fortress Press.

Morse, J.M. (ed.) (1992) *Qualitative Health Research*, Newbury Park, CA: Sage.

Morse, J.M. and Field P.A. (1995) *Qualitative Research Methods for Health Professionals*, Thousand Oaks, CA: Sage.

Neugarten, B.L. (1968) 'Adult Personality: Toward a Psychology of the Life Cycle' in: B.L. Neugarten (ed.) *Middle Age and Aging: a Reader in Social Psychology*, Chicago, IL: University of Chicago Press.

Sacks, O. (1985) *The Man Who Mistook His Wife a Hat*, London: Duckworth.

Saunders, J. (2002) *Dementia: Pastoral Theology and Pastoral Care*, Cambridge: Grove Books.

Strauss, A. (1987) *Qualitative Analysis for Social Scientists*, New York, NY: Cambridge University Press.

Strauss, A. and Corbin, J. (1990) *Basics of Qualitative Research: Grounded Theory Procedures and Techniques*, Newbury Park, CA: Sage.

Swinton, J. (2008) 'Remembering the Person: Theological Reflections on God, Personhood and Dementia' in: E. MacKinlay (ed.)

Ageing, Disability and Spirituality: Addressing the Challenge of Disability in Later Life, London: Jessica Kingsley Publishers.

Trevitt, C. and MacKinlay, E. (2006) "I am just an ordinary person": Spiritual reminiscence in older people with memory loss' in: *Journal of Religion, Spirituality and Aging 18*, 2/3, pp.77-89.

Webster, J.D. and Haight, B.K. (eds) (2002) *Critical Advances in Reminiscence Work: From Theory to Application*, New York, NY: Springer.

注

(1) クリスティーンとの関係においては常にエリザベスと呼ばれているが、本稿では整合性を持たせるためマッキンレーで統一する。

(2) 英国の臨床心理学者でブラッドフォード大学老年心理学教授のトム・キットウッド（1937-1998）が提唱した「その人を中心とするケア」。それまでの医学的な対応を中心としたケアを超え、パーソンフッド（personhood＝その人らしさ）を重視するケア。認知症の人の行動や状態は、認知症の原因となる疾患のみに影響されるものではなく、他の要因との相互作用によるものとした。認知症の症状＝脳の（神経）障害＋性格傾向＋生活歴＋健康状態/感覚機能＋社会心理と公式化し、特に障害以外の要素を見ることを説いた。英国では2001年に国家の高齢者介護基準に適用され、広く適用される考え方となった。キットウッドは、このケアの実践法として認知症ケアマッピング（dementia care mapping ; DCM）を開発した。

(3) この段落のみ、『認知症のスピリチュアルケアーこころのワークブック』p.63より挿入。

(4) 日本では、2004年に厚生労働省によって「痴呆」から「認知症」に代えられたが、英語圏では依然としてdementia（魂を失う病の意味）という名称が使われており、その言葉の含意による根深い差別と偏見が問題になっている。2013年に出された「精神障害/疾患の診断・統計マニュアル」DSM第5版では、「神経認知障害」Neurocognitive disorders（NCDs）と改められたが、まだ一般には普及していない。一方で、クリスティーン・ブライデンなどは2003年ごろから自らをPerson with Dementia（認知症を抱えた人、1998年にトム・キットウッドが提唱。略してPwidとも）と呼び、医学モデルによる“患者”ではなく、“人”であると人間性を訴えた。現在、この呼び方は広く使われている。

継続特集　3.11 後を拓く

被災地における“祈りの場”の誕生

－宮城県名取市閖上地区の日和山－

鈴木 岩弓[1]

東日本大震災の被災地では、自然発生的あるいは組織的・計画的に、さまざまな“祈りの場”が作られている。本稿では、宮城県名取市閖上の日和山に注目し、そこが生者と死者を繋ぐ“祈りの場”に展開してきた過程を探る。

[1] すずきいわゆみ：東北大学大学院文学研究科　教授

１．はじめに

平成23年３月11日、午後２時46分に勃発した東日本大震災は、近年の日本では稀にみる大きな災害となった。警察庁緊急災害警備本部の平成27年１月９日調べによると、この震災による死者は日本全国で15,889人、行方不明者は2,594人に達している。特に死者が多かったのは震源となった三陸沖に近い岩手・宮城・福島の三県で、これら三県の死者の合計は15,882人、今回の震災死者全体の99.6%を占めている。

こうした死者の多くは、入院して徐々に衰える「衰弱死」ではなく、字義通り全く突然に死を迎えた「突然死」であった。そのため多くの死者自身、自己の死を覚悟する間もなく亡くなっていったのであろう。また16,000人近くの死者の背後には、その人を取り巻く家族や親族、知人がその何倍、何十倍もの数残されることとなり、そうした生者にとっては気持ちの整理もできない中で受け入れざるを得ない「死」であった。特に残された生者の中には、自分が何かすれば「死」を回避できたのではなかったか、などといった思いをもつ人も多く、結果として、残された生者の間にはさまざまな“負い目”が生じることになった。かかる問題は、生死が不明なまま行方不明になっている家族・親族がある場合にはさらに複雑で、3.11以降の時間が止まったままの人々が今なおいる。

現在の被災地では、突然の別れにより切断された＜生者と生者の繋がり＞が、時間と共に次第に＜生者と死者の繋がり＞へと姿を変え、祈りを通じた繋がりの確認が、さまざまな時、さまざまな場でなされている。“祈りの時”としては、命日と思しき３月11日や月命日、盆や彼岸などのような特別な日が意味をもつことはもちろんであるが、そうした時ならずとも、その都度的に行われることは珍しくない。それに対し“祈りの場”は、“時”と比べてより限定的に選択され、“意味ある場所”でないと＜生者と死者の繋がり＞の成立が難しいものと考えられているようである。以前被災地で、老婆が「津波で流されて何も残っていないので、死者との間を繋ぐ何かが欲しいと思うようになってきた。自分はそれが慰霊碑だと思う。だから何とか頑張って、この地に慰霊碑を作りたい」

と言っていたのを思い出す。死亡場所・遺体発見現場・生前の生活の中心地などと共に、直接そうした場所ではなくても、慰霊碑や供養塔などが作られたことで、その場所が＜生者と死者の繋がり＞に重要な意味を付加させている例も見られる。

現在、被災地には自然発生的に、あるいは組織的・計画的に、震災死者に対する多くの“祈りの場”が誕生している(1)。本稿ではその例として、震災直後より自然発生的に“祈りの場”となってきた宮城県名取市閖上（ゆりあげ）にある日和山を取り上げ、その地が生者と死者を繋ぐ“祈りの場”として展開してきた過程を見ていくことにしたい。

２．名取市閖上地区

本稿で注目する日和山は、仙台市の南に接する名取市北東部の閖上地区に位置する小山である。仙台平野の最東端にある閖上地区は、近世期には閖上浜と称していた。地区の北側を東に流れる名取川河口の港として、漁業はもちろん仙台藩の水陸輸送にとっても重要な拠点港であったという。

地名に用いられている「閖」の字は国訓で「ゆり」と読み、地区名は「ゆりあげ」となる。この文字を使用した契機は、元禄10年（1697）に、四代目藩主の伊達綱村が、伊達家の墓所となった大年寺を開山の折りに参詣した際の逸話による。山門から南東方向に望める浜が「ゆりあげはま」と呼ばれることを知った綱村が、さらにその漢字表記を尋ねたところ特に無いといわれたために、門の内から水が見えたという自分の経験から「閖」の字を用いるように指示したことに因むと言われる(2)。

とはいえ今の話からは、漢字表記が落ち着く以前から、この地は「ゆりあげ」と呼ばれていたわけであるが、なぜ「ゆりあげ」となったかの理由についても諸説聞かれる。ただ、それらの多くは、この浜にご神体（仏像）が波にゆりあげられて発見されたという、いわゆる漂着神の故事に因む共通したモティーフで構成されている(3)。

震災前の閖上地区は、閖上港がある海から内陸部に向け、閖上町区・小塚原・牛野・高柳・大曲の五区に細分されていた。閖上港への津波到達時刻は、本震発生後一時間余り後の15時52分頃のことだが、第一波の津波で潮位計が破壊されて観測不能となり、津波規模の詳細は不明である(4)。ただ名取市内の最大浸水高は閖上港付近の建造物に残された痕跡から、参考値として9.09mであったとされる。また津波の最大浸水距離は、地上で約5.5km、河川では名取川が約８km、増田川が約7.4kmであった。

東日本大震災にかかわる人的被害は、2014年３月31日現在、名取市全体で884人（遺体確認分のみ）であったが、閖上地区では753人にのぼり、名取市全体の死者の85.2％を占めていた。海岸線から１km以内の木造住宅がほぼ全戸流出した状況から考えると、名取市の中でも海に面した閖上地区の被害が大きいことは頷けるが、これをさらに閖上地区の中で見ていくと、東を海、北を名取川に挟まれた閖上町区の被害が最も大きく、709人の死者は名取市内の全死者の80.2％にのぼっていた。この数字を震災以前の人口に占める死者数の割合としてみると、名取市民全体に占める震災死者の割合が1.2％であるのに対して、閖上町区住民の震災死者の割合は12.5％と実に10倍にのぼっており、この地区の人的被害がことさらに高かったことが明らかになる。

３．震災前の日和山

日和山は、閖上港の海岸から800mほど内陸に入ったところに立つ、標高6.3mの小山である。今回の震災時の津波はこの山をすっかり呑みこみ、現在も山上に生き残っている松の枝に引っかかった瓦礫が、頂上の地表から2.1m上に痕跡を残していたことから、少なくとも8.4mもの津波がここを襲ったといわれる。名称が示すように、この山は漁をする際の「日和見」の山であったことから、６m余りであっても、この地が周辺よりことさら高かったわけで、海岸線近くの平坦地であった閖上町区

は、津波襲来後、かつて集落を形成していた家々の土台だけが広がる荒れ地となっている。

前章で閖上の歴史を述べるのに参照した『閖上風土記』に所収の『東多賀村郷土誌』には、閖上には、現在ある日和山とは別の日和山があったことが指摘されている。

日和山（法華山）

閖上より東一町ほどの所にあり、船の出入・気象・海上の状態等を見た所である。今の救難所の南にあたり、橋浦弁蔵氏邸の東北にあった。別名法華山ともいう。山上に碑があったが、後春日氏の堂の境内に移された。（郷土誌）

堂は法華道場でのち水害により碑もろとも流された。日和山は単なる小高い丘であったらしいが、閖上八景のうちに「日和山帰帆」「法華山秋月」があった。当時の日和山の面影はいまはない。

（『閖上風土記』230-231頁）

この記述にある旧日和山の位置は、現在、把握できていない。とはいえ「当時の日和山の面影はいまはない」とするこの文章の次に現在の日和山に関する記述があることから、旧日和山は今の日和山とは別の「救難所の南」にあったとされる。『閖上風土記』に掲載の写真によると、「救難所」は河口海岸の岸辺にあり、旧日和山は文字通り日和見のため、現在よりかなり海寄りに立っていたと思われる(5)。また法華山という別称からも、この山には法華系宗教者の介在が推測され、嘉永６年（1853）の大旱魃に際しては、法華山に近在の農民が群集し、毎日塩垢離をとるなどして雨乞いをしたという記述も残っている(6)。

これに対して現在の日和山は、以下の記述から自然地形としての山ではなくて、人の手で作られた人工的な山であることが明らかにされる。

築山

大正九年在郷軍人分会の発起で、当時の村民全体で築いた山であ

る。当時第二師団長であった中嶋中将も、村民とともに土砂を背負われ、新丁が中島町と呼ばれる由来となった。築山落成と共に、かつて宮下橋の下にありその後湊神社に移転されてあった「富主姫弁財天」が安置された。山上にある「山神」の碑は、もとの日和山山頂にあったものが移転されたのである。　（『閖上風土記』231頁）

最後の「山神」の碑の記述に「もとの日和山山頂にあったものが移転」と書かれていることからも、日和山に新旧二種あったことは当時の了解事項であったのであろう。おそらく、日和見のために使っていた旧日和山が洪水などで流されて使えなくなったために、在郷軍人分会が中心となって新造したものと考えられよう(7)。

新たな日和山を「村民全体で築いた」時の具体像は、以下にある。

築山工事は、橋浦茂三郎氏が総監督で、現場監督は曽我正治氏が当った。各区に人夫を割当て、茅地のうわ土を掘りとり、もっこと、紐を引くと底が開くようになっているヤンダ箱といわれる箱を背負った。やんだやんだ（嫌だ嫌だ）と運んだのでヤンダ箱になったというが、真偽のほどはわからない。昼食にパンが配られたので、茂三郎氏のことがいつからかモサパンとなり、落成祝いの仮装行列にみかん箱の下駄をはいて、のんきな父さんを演じた小斎不可蔵氏はノンキと呼ばれるようになった。勤労奉仕のほか日当六十銭の人夫も使ったので、若い婦女子のいい収入にもなったという。

（『閖上風土記』231頁）

かかる経緯で築山された日和山は、閖上の人々にとっては自分たちの先祖が作った思い入れのある空間だったのであろう。『閖上風土記』には築後間もない大正10年の日和山の写真が掲載されているが(8)、山腹には木が生えておらず、震災後の日和山の姿とよく似ている。とはいえ山の中腹にははっきりとした段差があって、台座の上に山を重ねているように見える。また麓から山頂まで真っ直ぐに伸びる階段の途中、丁度山腹

の段差の上に鳥居があり、山上に登った正面には、「忠魂」と大きく書かれた石碑が建っている。先の引用文中には「山神」の碑とあるが、写真に見える頂上部分には他の石碑は確認できない(9)。

山上の正面左奥には、富主姫神社の社殿の屋根が見えている。この神社は、先に見た『閖上風土記』によれば、以前は「富主姫弁財天」と呼ばれていた。この神社が弁財天と関連する点は、以下のように伝えられている。かつて閖上上町の伊藤秀吉家の先祖が、房総沖で遭難しそうになった際に、竹生島弁財天に祈願して難を逃れたことから、琵琶湖の竹生島弁財天を勧請して伊藤家の氏神にしていた。ところが、この弁財天の祭日に出漁した漁船が海難事故にあったことから浜中の信仰が集まるようになり、伊藤家から富主島に遷座されて地区全体で祀るようになった。それが明治41年、貞山堀開堀のために閖上浜村の村社である閖上湊神社境内に移されたが、大正９年の日和山築山を契機に、この山上に遷座されることとなった。日和山に関する土地登記簿を確認すると、この土地は明治38年９月に官林であったものが東多賀村に払い下げられて以降、現在では名取市の土地となっている。つまり富主姫神社は村所有の土地において、村社の境内社としてではなく、地区民の信仰対象の独自な場で祀られていたのである。閖上の氏神は湊神社であるが、『むかしの写真集　閖上』（改訂版）には、昭和13年撮影の「日中戦争一周年記念に郷土出征兵士の武運長久を祈願」と題する日和山の忠魂碑前での集合写真が掲載されている。氏神の湊神社が近くにありながら、富主姫神社で出征兵士の武運長久が祈られた理由は不明であるが、戦前からこの地が、地区の人々に関わる祈願の場であったことがわかる。

４．震災後の日和山

震災時、津波は地区内で最も高い日和山をも呑みこんで押し寄せてきた。そのため、水が引いた後の日和山は、その姿を大きく変えていた。山上にあった富主姫神社の社殿と忠魂碑は勿論、参道の階段の両脇にあ

った手すりや鳥居もすべて流され、山の斜面に生えていた木々もほぼ根こそぎ失われて、日和山は築山当時のようなはげ山となってしまったのである。しかしながら、多くの木造家屋が土台を残してほぼ流出してしまった閖上町区にとっては、変貌したとはいえ、遠くからもそれとわかる形で立つ日和山は地域のシンボルでもあり、そこから震災後の地区の様子を鳥瞰できる“意味ある場”となったのである。

以下、震災後の日和山及びその周辺に対する人々の関わりの変化について見ていくことにしたい。とはいえ震災後間もなく被災地への立ち入りが制限されたため、関係者以外が日和山に近づけるようになるにはしばらくかかった(10)。そうした2011年３月中旬の震災直後の状況も含めて、日和山でなされた人々の関わりを継続的に知る手掛かりとして、本稿では以下の資料を使用して2014年12月末までの流れを見ていきたい。

①閖上の地元、名取市などの資料

・『閖上復興だより～もう一度心をひとつに～』第１号（2011年10月12日発行）～第31号（2014年12月20日発行）
閖上の住民有志が中心となり、震災の年の10月以降、毎月一回刊行している無料配付のミニコミ誌。

・名取市総務部震災記録室編『東日本大震災 名取市の記録』名取市、2014年10月

・名取市役所総務部震災記録室編『名取市 東日本大震災 一年間の写真記録』名取市、2013年３月１日

・名取市総務部総務課編『広報なとり』災害臨時号（2011年４月）～No.992（2014年11月）

②新聞

・『河北新報』
仙台市に本社のある、東北地方のブロック紙。

・『朝日新聞』

・その他の全国紙・地方紙
震災直後からは全国から新聞記者が被災地を訪れており、被災地の

人々の目に触れることの少ない遠隔地の地方紙に、日和山のことが書かれている場合もある。

③その他

山上の卒塔婆、インターネットで「閖上日和山」と引いた際に出てきた情報など。インターネット資料では、特に撮影期日が明白な写真が山上の変化を知る上で有効な資料となった。

これら三種の資料から把握できるところをまとめたものが、以下の＜表１＞である。この表では、それぞれの情報の中から、年月日・誰が・どこで・何をしたか、そしてその際なされた日和山に対する意味づけ、日和山に関する写真の有無について、使われている表現を書き抜き、最後に典拠を挙げる形で作成した。

＜表１＞に出てくる日和山に関する情報総数は98件であるが、それらの数の変化を見ると、震災のあった2011年が41件で最多で、以後24件、19件、14件と減少している。ここでその理由を断ずることは一概にできないが、おそらく、時間経過と共に震災後の非日常的生活が日常化し、記録する価値が希薄化しているといった側面は指摘できよう。ここではまず、日和山が“祈りの場”となってきた経過を見ることから始めよう。

「どうした」の記述で最古のものは、震災後間もない３月13日にここを訪問した『河北新報』記者のコラムである。ただこの時は写真もなく、捜索活動や瓦礫撤去作業を伝えるものであった。この時期、日和山周辺への一般人の立ち入りは制限されていたが、18日の『河北新報』では、五人の家族連れがこの山上で手を合わせている写真が紹介されている。この家族がなぜここで手を合わせるかの説明はないが、この時の山上は民家の屋根などの瓦礫が山積みで、この家族は山上から壊滅した地区を望んで手を合わせていた。

＜表１＞の資料で、山上に“祈りの場”が確認されるようになるのは４月４日のことで、山上に見られたモニュメントを、『毎日新聞』は「慰霊碑が建立され」と評して記事にした。このモニュメントは手製のもので、イメージとしては「ニューヨーク〇km」「北京〇km」のように世界

表１　閖上日和山の出来事

年月日	誰が	どこで	日和山とは	どうした	典拠	写真
20110313		日和山		（「河北新報震災アーカイブ」の写真：山上から周辺を鳥瞰した写真）	130822『河北新報』	○
20110313	記者	日和山	今は辺りで最も高い場所	更地のようになった陸地で、生存者の捜索や瓦礫の撤去作業が本格化した	110314『河北新報』	×
20110318	五人の家族づれ	日和山	被災地を望む高台	震災から一週間。追悼のサイレンが鳴り響く中、大津波が襲った名取市閖上では一家５人が被災地を望む高台に登り、犠牲者を悼んで手を合わせた。	110319『河北新報』	○
20110404		日和山		慰霊碑が建立され、多くの人たちが津波の犠牲者たちに手を合わせている「何もしてあげられなくてごめんね」「一人じゃないよ」「みんながいるよ」	110404『毎日新聞』	○
20110405		日和山		（「河北新報震災アーカイブ」の写真：「立ち上がれ東北負けるな日本」の立て札）	130711『河北新報』	○
20110408	住民	日和山	集落一面を見渡せる	手作りの慰霊碑に手を合わせていた／「安らかにお眠りください」「何もしてあげられなくてごめんね」白いペンキで塗られた木の慰霊碑には、多くのメッセー	110409『新潟日報』	×

年月日	誰が	どこで	日和山とは	どうした	典拠	写真
				ジが書き込まれていた。		
20110411	70代女性	日和山	高さ10メートルにも満たない人工の山／町を見下ろし	供えられた花や果物に手を合わす／津波で流れ着いた民家の屋根やソファ、風呂桶など散乱	110411『河北新報』夕	×
	名取市ほか	日和山	サブ会場	追悼セレモニー	名取市の記録p. 92	×
	救助隊員ら	日和山		宮城県名取市閖上地区の丘の上では地震発生時間の午後2時40過ぎ、救助隊員らが手を合わせ、犠牲者の冥福を祈った。	110411『讀賣新聞』	○
	救助隊員ら	日和山		震災から一ヶ月目／慰霊のため黙祷	名取市の記録 p.274、5	○
	自衛隊員や消防隊員ら	日和山		輪になって手をつなぎ、黙とうを捧げる	110412『朝日新聞』	○
20110421	閖上小／中の児童生徒	日和山		日和山山上に「閖上ひまわり」の種をまく	『閖上の全記録』p. 78	○
20110428	地区住民ら約300人	日和山	津波犠牲者を慰霊する地	四十九日の法要営まれる／静かに手を合わせ、犠牲者の死を悼んだ	110429『河北新報』	○
2011	枝野官房長官	日和山		（視察）	『名取市東日本大震災一年間の写真記録』p. 100	○
20110508	日フィルバイオリン奏者ら	日和山	壊滅した街に残る	「鎮魂と連帯の響き」／アベマリアなど演奏	110509『朝日新聞』	○
	バイオリンを奏でる松本克巳さん	日和山	閖上地区を見渡す	「愛とヒューマンのコンサート」／犠牲者に鎮魂の祈りをさ	110509『毎日新聞』	○

年月日	誰が	どこで	日和山とは	どうした	典拠	写真
				さげた		
	被災地での演奏活動を続ける市民団体	日和山	被災地を見下ろせる場所	コンサート「鎮魂と連帯の」響き／（被災者は）亡き友をしのんだ	110509『河北新報』	○
20110511	ハマボウフウの会会長	日和山	津波の犠牲者を慰霊する鎮魂の地となっている	「再起へ　被災地だより」	110522『河北新報』	○
20110609	宮司、関係者	日和山	犠牲者を慰霊するシンボル	流出した湊神社が日和山の富主姫神社に分霊されて復活／犠牲者の霊に黙祷を捧げた後に神事	110610『河北新報』	○
	湊神社宮司ら	日和山	住民の想い出が詰まった	神籬／何もかも失った閖上が復興する第一歩にしたい	110610『朝日新聞』	○
20110611	自宅を流された近くの会社員	日和山		花や線香を手向ける／亡くなった近所の住民らを悼んだ／犠牲者の冥福を、祈り手を合わせる	110611『河北新報』夕	○
20110618	歌手の加藤登紀子	日和山		地区の住民を勇気づけようとコンサート／住民が返礼として閖上大漁唄を披露	110619『河北新報』	○
	歌手の加藤登紀子	日和山		ライブ開催／元漁師が歌ってくれた「閖上大漁節」が耳から離れない／力が宿っている	130725『河北新報』	×
20110715	国際バレーボール連盟会長	日和山		慰霊碑に献花	日本バレーボール協会News	○
20110728	スーダンの子ども20人	日和山	閖上の鎮魂の丘	体験談を聞く	110728『河北新報』	○

年月日	誰が	どこで	日和山とは	どうした	典拠	写真
20110811	おばを亡くした父子	日和山		花を手向け、祈る／手を合わせる　前向くために	110812『朝日新聞』	○
20110816	塔婆に手を合わせる女性	日和山		新盆を迎え花を手向ける人や手を合わせる人が増えた	110816『産経新聞』	○
20110825	タイのタクシン元首相	日和山		（視察）	『名取市の記録』p.286	○
20110907	経王山立正院矢吹上人	日和山		大震災供養と祈願のために卒塔婆建立	卒塔婆裏	―
20110910	神籬に手を合わせる女性	日和山		閖上湊神社と富主姫神社に手を合わせる人が止まない	110910『産経新聞』	○
20110911	幼なじみが集まって	日和山	小さいころから思い入れがある場所	祈りに来た／区切りに	110913『朝日新聞』宮城全県	○
20110922	川端達夫総務大臣	日和山		（視察）	『名取市の記録』p.289	○
20111011	女性と幼児	日和山		卒塔婆の近くで佇む	111011『産経新聞』	○
20111016	閖上太鼓保存会メンバー	日和山	地区民の復興と追悼の象徴	閖上湊神社の例祭・復興祈願祭　閖上太鼓奉納	111017『讀賣新聞』	○
	神楽奉納／見物人	日和山		閖上湊神社の秋祭り（日和山山上で神楽奉納）	111017『産経新聞』	○
20111017	サッカーもとブラジル代表ペレ	日和山		花束を捧げ犠牲者の冥福を祈った	111018『河北新報』	×
20111126	還暦過ぎた閖上小・中卒業生	日和山	被災地を見下ろす鎮魂の丘	追悼祭に先立ち12人の同級生の犠牲者を追悼し慰霊塔に献花	111127『河北新報』	○
	還暦の閖上小、中卒業生	日和山		還暦を迎えた50人が、同級生12人の津波犠牲者を追悼し、	111211『河北新報』	○

年月日	誰が	どこで	日和山とは	どうした	典拠	写真
				慰霊塔に線香と花を供え、海に向かって手を合わせた		
20111129	セルビア共和国議長	日和山		神籬に献花	120101『広報なとり』No. 958	○
20111209	奈良の女性住職	日和山の前	壊滅した閖上の鎮魂のシンボル	被災女性の詩に曲を付け、完成した曲をこの日日和山の前でお披露目	111226『河北新報』	○
20111210	国際サッカー連盟会長	日和山		黙祷	111211『河北新報』	×
20120101	200人以上の人	日和山	津波にも残った	初日の出に祈り／閖上湊神社が元旦祭	120101『毎日新聞』	○
	200人	日和山	津波で壊滅的な被害	初日の出に再生の願いを託した	120103『河北新報』	○
20120109	津波で親族亡くした家族連れ	日和山		（寒さの中で山上の塔婆に祈る）	12009『産経新聞』	○
20120129	サッカーJ1仙台	日和山	地域を見渡す	選手スタッフ39人慰霊碑に献花し祈り	121『河北新報』	○
20120308	タイのインラック首相	日和山			『名取市東日本大震災一年間の写真記録』p.100	○
20120309	宮城県宗教法人連絡協議会	日和山		同会主催慰霊祭　冥福を祈って祭壇に献花し、14：46に黙祷	120310『河北新報』	○
20120311	なとり観光復興プロジェクト実行委員会	日和山周辺		3.11ゆりあげの集い－追悼と復興への1歩を踏みだすために－	120301『広報なとり』No. 960	○
20120311	立正佼成会仙台教会	日和山		屋根付き塔婆の建立	卒塔婆裏	－
20120312	法華宗東北教区・被災地法要参加	日和山		東日本大震災・第一周忌法要／追善供養の法要	卒塔婆裏	－

年月日	誰が	どこで	日和山とは	どうした	典拠	写真
	者					
20120326	カナダハーパー首相	日和山		祭壇に献花、黙祷	120327『河北新報』	○
	カナダハーパー首相	日和山		祭壇に献花	『名取市の記録』p. 287	○
20120514	カナダ、ブリティッシュ・コロンビア州首相	日和山		祭壇に献花	『名取市の記録』p. 288	○
20120526	NPO 法人 20 世紀アーカイブ仙台	日和山	沿岸部の象徴的な被災場所	「定点観測アーカイブ」プロジェクトで日和山周辺を定点観測　一般公開サロン開催	120525『河北新報』	×
20120605	アルメニア共和国大統領	日和山		祭壇に献花	『名取市の記録』p. 288	○
20120630	「向日葵プロジェクト」参加者	日和山周辺		日和山周辺にひまわりの苗植樹	名取市の記録p. 281	×
20120702	佐々木一十郎市長候補	日和山	津波で被災	山上の神社で必勝祈願	120702『河北新報』	×
20120724	震災巡礼東北の道を考える会	日和山	津波記憶の継承場所	震災500日目のこの日被災地から選んだ巡礼ポイントを発表	120612『河北新報』	×
20120811	造形作家の新宮晋	日和山		地元の人などが書いた絵や文字の風車200本で、山の斜面に「元気」の文字／鎮魂と復興への祈り	120816『河北新報』	○
20120813	地元住民や観光客	日和山	復興と追悼のシンボル	連日多くの地元住民や観光客が訪れる	120815『讀賣新聞』	○
20121021	地区小中学生若者	日和山		閖上湊神社秋の例祭で神輿渡御二年ぶりに復活／閖上復興祈願祭では閖上太鼓	121022『河北新報』	○
201210??	菓子店店主	日和山	閖上地区を	商工会の臨時職員と	121106『河	○

年月日	誰が	どこで	日和山とは	どうした	典拠	写真
	語り部として		見下ろす	して被災現場の案内	北新報』	
20121102	ウイーン・フィル楽団員４人	日和山	震災犠牲者慰霊碑がある	慰霊碑に献花し黙祷／合奏	121102『日本経済新聞』	○
	ウイーン・フィル	日和山		慰霊と復興への願いを込めた、クラシックの献奏	121211『河北新報』	×
20121207	ハイチ共和国大統領	日和山			『名取市の記録』p. 288	○
20130303	宗教者・宗教学者	日和山		パネルディスカッション「東日本大震災と宗教者・宗教学者」の翌日、祈りを捧げた	130323『河北新報』	○
20130310	箱塚屋敷仮設住宅住民	日和山		震災犠牲者の三回忌追悼行事として午後四時より護摩焚き／犠牲者への追悼の言葉和紙に	130218『河北新報』	×
	名取市観光物産協会	日和山から閖上中学		日和山から閖上中学校まで約1.2キロに光の道を作る追悼イベント 絵灯籠5500基で「光の道」を作り、犠牲者の霊を安全な場所へと導く	130311『河北新報』	○
	名取市観光物産協会	日和山まで		「3.11閖上追悼イベント2013－閖上中学校から日和山まで1.2キロに光の道を作ります－」追悼のためのイベント	130301『広報なとり』No. 972	×
20130311	住民やボランティア	日和山		発生時刻に海に向かい手を合わし慰霊碑に献花	130312『河北新報』	○

年月日	誰が	どこで	日和山とは	どうした	典拠	写真
20130317	被災した宮大工	日和山	「海の神」をまつる祈りの場	富主姫神社の社殿再建	130318『河北新報』	○
20130425	白老中学校修学旅行生	日和山など		案内人の話を聞きながら体験型ワークショップ	130428『河北新報』	×
20130505	神社・地域の関係者	日和山		山上の富主姫神社の遷座奉祝祭：湊神社仮殿・震災犠牲者を弔う鎮魂社も合祀	130506『河北新報』	○
	津波で亡くなった千葉規宮司	日和山	閖上地区を一望できる	富主姫神社の社殿が再建され、湊神社も遷座／復興祈願と鎮魂の想いが込められた二つの神社	130512『河北新報』	○
20130629	NPO 法人 20 世紀アーカイブ仙台	日和山ほか		「もういちど見てみよう3.11ツアー」で今春来仙の留学生に見てもらい、国に伝えてもらう	130612『河北新報』夕	×
20130810	住民支援者	日和山ふもと		「8.11閖上追悼イベント2013」　七夕飾りを自由に作る、翌日閖上中学校に	130808『河北新報』	○
	住民	日和山		日和山に七夕飾り飾られる	130901『広報なとり』No. 977	○
	仙台のユニットハウス製造会社が支援	日和山ふもと		仮設授与所がオープンし、閖上湊神社と富主姫神社のお守りなどの販売	130821『河北新報』	○
20130910	閖上小卒の喜寿同期会	日和山	壊滅した閖上地区を一望できる	祭壇を仮設／津波で亡くなった同級生・恩師の追悼のため、一人一人が焼香して故人の冥福を祈った	130911『河北新報』	○
20130911	遺族やボランティア	日和山		30回目の月命日に黙祷	130912『河北新報』	○

年月日	誰が	どこで	日和山とは	どうした	典拠	写真
20130915	閖上小中学校卒S32、33生まれ	日和山		同級会／日和山集合／６人の犠牲者に献花・黙祷	130929『河北新報』	×
20130919		日和山	甚大な津波被害を受けた	中秋の満月が社殿を明るく照らした	130920『河北新報』	○
20130922	ヨルダン共和国上院議長	日和山			『名取市の記録』p.288	○
20131020	閖上地区の住民ら	日和山		閖上湊神社秋の例祭で神輿渡御など	131021『河北新報』	○
20140309		日和山から内陸		追悼イベントで絵灯籠を並べる	140310『河北新報』	○
20140311	遺族	日和山	地区を一望	供養塔の周囲をほうきで掃き清めた／鎮魂の祈り	140311『河北新報』夕	×
	母を亡くした会社員	日和山	眼下には何もなく荒涼とした光景が広がる	慰霊碑に手を合わせる	140311『神戸新聞』	○
20140316	生命保険ファイナンシャルアドバイザー協会	日和山隣接地		トレーラーハウスを設置し、名取復興支援協会に寄贈交流スペース	140317『河北新報』	○
20140322	尚絅学院生ら	日和山など		「きずなトリップ2014」の見学	140323『河北新報』	○
20140608	スマイルとうほくプロジェクト	日和山駐車場		花壇整備	140610『河北新報』	○
20140811	仙台高専の学生／名取市	日和山向かい		慰霊碑除幕式。将来は閖上地区内に震災メモリアル公園を整備し慰霊碑も移転	140804『河北新報』	○
	遺族・市民	旧日和山公園		慰霊碑除幕式後、遺族や市民が献花／ここへ祖父母に会いに来たい／安らぎの場	140811『朝日新聞』	○

年月日	誰が	どこで	日和山とは	どうした	典拠	写真
				所になれば		
	住民ら350人	日和山近く	震災後多くの住民らが手を合わせてきた	鎮魂と復興を祈る新たな象徴／人々の祈りの聖地のような場所	140812『産経新聞』	○
	遺族や市関係者ら計約400人	日和山近くの市有地		震災慰霊碑除幕式。亡き人を悼み／故郷を想う／故郷を愛する御霊よ／安らかに944人の犠牲者名を帰した芳名板／犠牲になった御霊に慎んで哀悼の誠をささげる	140812『河北新報』	○
20141003	安川電機会長以下グループ代表	日和山		慰霊碑前では献花黙祷して犠牲者の冥福を祈る	復興だより31	○
20141019	大分の本宮大工	日和山		湊神社の秋の例祭／獅子頭一対を寄贈	141015『河北新報』	○
	閖上の住民や子供ら	日和山		閖上湊神社仮社殿前で閖上湊神社秋の例祭／閖上復興祈願祭	復興だより31	○
20141122		日和山参道脇		長崎女子高校の生徒の送ってきた紫陽花の苗を「閖上震災を伝える会」メンバーが植樹	復興だより31	○

の大都市までの距離が書かれた板が方角に合わせて一本の柱に打ち付けられた標識のような感じで、白ペンキ塗りの木に「合掌しましょう」「ありがとう」「やれば出来るよ」、そして六地蔵のマンガ風な絵が、黒字のみならず赤字も交えて書かれていた。またその近くには木製の奉納札を、これまたペンキで白く塗って足を付け、「祈　やすらかにお眠りください！！」（「祈」と「！！」は赤、それ以外は黒字）と書いて立てていたことは、地元の方がインターネットに上げている「名取市閖上復興支援

のブログ」からも確認できる。こうしたモニュメントの前には盆が置かれ、線香が用意され、花や供物を置くことができるようになっている。こうしたアイテムが並べられている対象こそが、後述する神籬も含め、記者にとっての「慰霊碑」なのであろう。このモニュメントがどのような経緯で作られたかは不明なままであるが、翌５日にここを訪れた『新潟日報』の記者も、これを「手作りの慰霊碑」と呼び、参集した人々がここに手を合わす姿を記事にしている。おそらく、震災直後の日和山は＜生者と死者の繋がり＞が何もなく、ただ、頂上から望める被災地区に向かって手を合わすといった行為しかできなかった。しかし４月初めには、日和山に＜生者と死者の繋がり＞として、仏教色はありながらも独創的な手作りのモニュメント（「慰霊碑」）が設置され、またそれとは別に、それぞれの想いから塔婆や木札が立てられていった。山上のこうした場所には、後から参集した人々が自然発生的に花や供物を捧げ、そこが山頂内の小さな“祈りの場”として定着し、そこに祈りを捧げる姿が再生産されるようになったのである。何の組織性もない日和山に参集する人々がもつ、死者に対して何かしたい、関わりたいというニーズが、他の人々の行動などを参考に定型化され、こうした“祈りの場”が誕生したものと言えよう。

震災の日を命日とするなら、四十九日は４月28日であった。この日、地区住民らが300人集まって、日和山で四十九日の法要が執り行われた。歴史的経緯として日和山は、閑上地区が管理する名取市の土地であるため、富主姫神社が鎮座してはいても、この地は宗教的に中立と考えられてきた。その意味で、寺院共々地区が壊滅した閑上の震災犠牲者のために、日和山で四十九日の法事を行うことに対して違和感はなかったのである。

そうした中、６月９日になると、社殿が流されたことで何も無くなってしまった富主姫神社の神籬が日和山山上に立てられた。この時には併せて、津波で全てを流されてしまった閑上地区の氏神である湊神社を、富主姫神社に分霊することで復活させ、湊神社の神籬もこの地に並べて立てられることとなった。富主姫神社は前述のように、一時湊神社に遷

座していた経緯をもつ。その意味から、以前とは逆に、今回の震災を受けて壊滅した湊神社を、富主姫神社が支えることになったものと言えよう。神籬というシンボルが出来たことで、10月下旬には閖上地区の氏神である湊神社の例祭が日和山において行われた。また以後、元旦祭と併せて、日和山が湊神社の祭典を挙行する“場”となることも毎年定着することになった。

それがさらに一歩進み、地元の宮大工らの協力で社殿が再建されたのは2013年５月５日のことであった。富主姫神社の遷座奉祝祭が催されたこの日、新造の社殿には湊神社の仮殿と震災犠牲者を弔う鎮魂社も合祀されたことから、日和山の地は閖上地区における神社神道のセンターとしての様相を整えたのである。同年８月10日には、日和山の麓に仮設の社務所も設置され、日和山は以前にも増して、参集する人々が神社と関わりをもつ際の接点としての意味付けが強くなった。なお新しく作られた社殿前の説明書には「このお社は、平成二十三年三月十一日に発生した東日本大震災の犠牲者への鎮魂の思いから」建立されたことが記されてあり、この機会に新しく祀られるようになった鎮魂社には「内部には犠牲者のお名前を記し、祀っております」とある。

こうして富主姫神社、湊神社の整備が行われる中、氏子達の間で山上の整備も行われ、その一環から、初期の段階に「慰霊碑」となっていた白ペンキ塗りのモニュメントは、撤去されることとなった。ただこれは神道の神籬が立つ土地であるから、仏教色を排除しようといった意識からなされたことではなく、白ペンキ塗りのモニュメントは、その派手さから当初より場にそぐわないという評判があり、この機会に撤去されることとなったのである。日和山はあくまで神社の土地ではなく地域の土地であったため、最初期の仏教的な「慰霊碑」が無くなっても、９月７日には法華宗が角塔婆を立て、また一周忌に相当する2012年３月11日には立正佼成会仙台教会が屋根付塔婆を建立した。しかしこれらに対する批判的意見はなく、それらが仏教系と意識されているか否かは不明であるが、山上における“祈りの場”の一つとして定着している。

こうした展開を見てくると、現在の日和山ではたまたま、神道、仏教、

新宗教それぞれの教えに則った形の“祈りの場”が設置されていることになる。またそこへと参集する人々は、それら“祈りの場”に、それぞれの宗教教義に則ったやり方で、あるいはそれを無視して自分独自のやり方でと、多様な形で関わりをもっている。このようなルーズな括りの中ではあるが、現在の日和山は、参集してくる人々の＜生者と死者の繋がり＞確認のニーズに応える“祈りの場”となっているのである。

表２　日和山に対する意味づけ

年	総数	標高が高い 眺望がよい	死者を悼む場	思い入れがある	事実
2011	41	7	7	2	2
2012	24	3	2	0	3
2013	19	2	1	0	2
2014	14	2	1	0	0
計	98	14	11	2	7

収集した記事や記録の中には、「日和山とはいかなる場所か」といった意味づけを簡潔な記述で行っていることがある。それをまとめたのが＜表２＞である。これをマクロに見ることで、日和山に対する意味づけの変化を見てみよう。まず、この土地に対しては「標高が高い」それ故に「眺望がよい」といった自然環境の特徴を紹介する記述が最多で、こうした意味づけはとりわけ震災直後の３月から５月初めまでに６件あり、以後次第に減少する。かかる評価は、津波を受けて様変わりしてしまった日和山ではあるが、それ以上に変わってしまった閖上地区全体を見渡せる唯一の場として、特別な意味が付与されていたためと考えられる。壊滅した閖上にとって、とりわけ震災から立ち直ろうという最初期における日和山は、死者を悼む場所である以前に、ともかくも自分たちの暮らしていた閖上の現状把握のためにのぼる場所であったということであろう。

＜表２＞にある「死者を悼む場」とまとめた意味づけは、＜表１＞の

「日和山とは」の最初期には見られず、2011年の４月28日に登場し、この頃以降「標高」「眺望」が少なくなるのと反対に増加してくる。とはいえ、ここが「死者を悼む」場所であるという認識は震災の年の内に社会に定着してきたのであろう。これはまた、山上の施設の整備状況とも関連することと思われるが、以後わざわざこの点の指摘をすることは無くなる。

また初年のみに見られる「思い入れがある」は、「住民の想い出が詰まった」「小さいころから思い入れがある場所」という記述である。日和山はそもそも、地区の人々の先祖が自ら作った山であるという点からも、また地区内唯一の山ということからも、現実的にもシンボリックにも地域の人々にとって思いのある場所なのであろう。この意味づけは、そうしたことを強調することで、震災によって受けた壊滅的被害の大きさを引き出そうとするレトリックと考えられる。また最後の「事実」は「標高」「眺望」以外の事実を指摘したもので、追悼セレモニーのサブ会場、「海の神」を祀る場といった事実を指摘するほかは、壊滅的な被害を受けたシンボルとして日和山を位置づけている。

５．おわりに

本稿においては、東日本大震災で地域が壊滅する甚大な被害を受けた宮城県名取市閖上地区において、以前からあった日和山が、＜生者と死者の繋がり＞を可能とする“祈りの場”として誕生し、地域内外の人々の間に広まってきた過程を、文字資料、写真などを手掛かりに辿ってきた。これまで見てきたところをまとめると、以下のようになる。

①日和山は、大正９年に先祖達が自ら土を運んで作った日和見のための山で、築山当時より富主姫神社が遷座していたが、その土地は特定の個人や団体のものではなく、閖上地区で管轄してきた地区民にとって親しみのある場所であった。

②東日本大震災に伴う津波に呑みこまれ、日和山はすっかり変貌したが、この山は遠方からも一目でわかる地区のシンボルとなり、また山上から閖上地区が一望にできることから人々が参集する場所となった。
③当初は瓦礫の残る山頂から地域を望むために来ていた人が、併せて亡き人を偲んで山頂から手を合わす姿が見られ、“祈りの場”の萌芽が見られるようになる。
④４月初めには独創的なモニュメント（「慰霊碑」）が作られ、また山上に塔婆や木札を立てて亡き人を偲ぶ人も出てきたことで、日和山は“祈りの場”の性格を帯びてきた。
⑤以後山頂では富主姫神社の整備が行われ、また法華宗や立正佼成会が塔婆を建立するなど、神道・仏教・新宗教の影響下の施設が作られる中、参集した人々はそれらを“祈りの場”として取捨選択して関わっている。
⑥日和山山上は原則自由に使われているが、上記④の独創的なモニュメントはその場にそぐわないものとして廃棄され、緩やかな括りの中で“祈りの場”が制御されている。

末尾であるが、本稿では日和山に対して“祈りの場”として関わりを行っている人々の肉声はあまり反映されていない。こうした声の収集と、その扱いは今後の課題となる。

注

(1) 東日本大震災に関わる慰霊碑などの施設の関しては、拙稿「東日本大震災による被災死者の慰霊施設：南相馬市から仙台市」村上興匡・西村明編『慰霊の系譜　死者を記憶する共同体』森話社、2013年参照。
(2) 「閖上」の呼称、使用する文字等に関する議論は、名取市閖上郷土史研究会『閖上風土記』1977年、１～11頁に詳しい。その中では「閖上」の文字使用について諸説あることが紹介されており、『閖上風土記』作成の際に参考とした大友雄五郎が大正７年に編纂した稿本『東多賀村郷土誌』には、典拠不明ながら承応年間（1652～４年）がその最初のこととある。それによると後に湊神社と改称された水門明神に火伏の方法を伺うと、神名にある「水門（み

なと)」を地名にすればよいとの神託がおりたので、それまで使っていた「淘上」を「閖上」と改めたという。

(3) 「ゆりあげ」の語源に関しては、『閖上風土記』では五種の説を紹介している。

(4) 以下、本稿において使用した、東日本大震災時の被害などに関わる名取市のさまざまなデータは、名取市総務部震災記録室編『東日本大震災 名取市の記録』名取市、2014年を参考にした。

(5) 『閖上風土記』330頁には、昭和４年撮影の「築堤より救難所を望む」という岸辺に建つ救難所の写真が掲載されている。

(6) 『閖上風土記』324頁。

(7) 『閖上風土記』によれば、閖上では「仙台花壇流し」と呼ばれる寛永14年の大洪水以来大洪水は無かったが、明治になって二回、明治22年旧８月と明治27年旧11月に大洪水が起こり、家の流出などの被害があったという。

(8) この写真は、ゆりあげざっこ写友会編集委員会編『むかしの写真集　閖上』（改訂版）、株式会社街ナビプレス社、2011年に、大きなサイズで収録されている。

(9) この「忠魂碑」は現在、昭和10年10月19日に閖上機関士会が建立した「英霊碑」、昭和８年11月３日建立の「震嘯記念」の石碑などと共に、日和山の西斜面下に集めておかれている。

(10) 震災直後の津波の影響で閖上地区の道路網は機能麻痺し、警察は救助や捜索のために県内外の警察官と市内建設業者の協力で交通規制を行っていた。バス通りが開通したのは15日のことであったが、盗難やガソリンの抜き取りが横行し出したことから、立ち入り制限がなされていた。閖上地区からの避難住民が、自分たちの住んでいた地区に入ることを許されたのは、震災から10日経った３月21日のことであった。とは言え、約130人が３台のバスに分乗しての訪問を伝える『朝日新聞』の見出しは、「何もない どうすれば」となっていた。

宗教は次の災害にどう備えるか？

ー3.11で変わった自衛隊と宗教への好感度ー

自覚 大道[1]

戦後長くこの国では、自衛隊と宗教を公の場において好意的に登場させることはタブー視されてきた。しかし3.11がそのタブーを変えることに。自衛隊はこれを好機と捉えているようだが、さて宗教界はどうだろうか？

[1] じかくだいどう：曹洞宗僧侶・仏教NGOネットワーク備災プログラム担当

１．はじめに

まず、お断りとお詫びを申し上げなければなりませんが、著者は、僧侶であり、また東日本大震災当時はNGOの職員として被災地で支援活動を行っていました。そのような宗教学の研究者でもない者がここに文章を書くことは、場違いな気もいたします。

しかし、ここではあえて資料に基づく論説ではなく、東日本大震災の被災地支援を現場で経験した、ひとりの宗教者として肌で感じたことと、そして次に起こる災害に宗教者が地域の命を守るためにどう備えていくべきかを、自衛隊と対比する形で述べてみたいと思います。

したがって、これ以降の文章は参考文献やデータによる裏付けが乏しく、主観的な内容となる部分も含まれることをご理解ください。

副題にもあるように、自衛隊は東日本大震災時の活躍により、国民からの信頼度と好感度を上げ、その追い風に乗って今まさに戦後から続くタブーを変えようとしています。一方、宗教界にとっても東日本大震災が戦後から続くタブーを払拭する転機となるかもしれません。

２．自衛隊と宗教にとって戦後最大の転機

(1) 東日本大震災以前

まず、日本国憲法の第9条と第20条を改めて読んでみましょう。

第9条

日本国民は、正義と秩序を基調とする国際平和を誠実に希求し、国権の発動たる戦争と、武力による威嚇又は武力の行使は、国際紛争を解決する手段としては、永久にこれを放棄する。

○2　前項の目的を達するため、陸海空軍その他の戦力は、これを保持しない。国の交戦権は、これを認めない。

第20条

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。

第二次世界大戦において敗戦国となった日本は、戦前の軍国主義と国家神道の反省から憲法にも上記の平和主義と政教分離を掲げ、軍隊と宗教を公共の場から遠ざけてきました。そのためこの国では戦後長らく、自衛隊と宗教は行政やマスコミから、存在しているけれども存在していないかのように扱われ、ましてや公の場において好意的に登場させることはタブー視されてきたように感じます。

例えば、海外のニュースなどではよく目にする、大都市のメインストリートで行われる軍事パレードが行われることはありませんし、公立学校で文化や教養として宗教教育が行われることもありません。また、市町村の公式行事に地元の自衛隊や宗教団体の代表が招かれることもあまりなかったのではないでしょうか。

しかし3.11がそのタブーを変える転機となるかもしれません。

(2) 二つの被災地での経験から

そう著者が感じるようになった被災地での経験を紹介します。

著者は仏教系NGOである（公社）シャンティ国際ボランティア会に2007年から2014年まで職員として在籍しました。このNGOは海外の子ども達への教育支援とアジア地域の災害時緊急救援を中心に活動している団体です。著者は広報課に7年間所属し、普段の業務は国内の支援者対応や仏教者の方々へのPR活動でした。しかし国内で大きな災害が発生した際には緊急救援担当スタッフだけでは人手が足りないために私も現地へ派遣されたことが2度ありました。

1度目は2007年の7月に発生した中越沖地震（最大震度6強。東京電力柏崎刈羽原子力発電所3号機変圧器から火災も発生）でした。この時は柏崎市の現地事務所に1ヶ月ほど滞在してボランティアのコーディネートなどを行いました。著者にとっては生まれて初めての被災地での支援活動でした。

2度目は2011年3月に発生した東日本大震災です。気仙沼市内に現地事務所を立ち上げるために12日間滞在しました。

この2つの災害を比較すると、被災地の人々やマスコミの、自衛隊と宗教に対する対応が大きく変わったと感じます。

まずは自衛隊に対してですが、2007年の中越沖地震で著者が被災地の柏崎市に入った時、すでに自衛隊も活動していました。そして、市街地を濃い緑色のジープとトラックの車列が走り抜け、迷彩服姿で一列になって行進する隊員の光景に威圧感を感じたことを覚えています。しかし、2011年の東日本大震災で気仙沼市に入った際は、行方不明者を捜索するために、海岸を低空で飛行するヘリコプターや沼地と化した水田地帯を横一列になって進む隊員の姿を見て、とても頼もしいと感じました。

実際に東日本大震災の被災地の方々もそう感じていたようで、著者が滞在した事務所の近くの避難所には「自衛隊の皆さん、ボランティアの皆さんありがとう！」と大きく書かれた白いシーツが掲げられていました。また、幹線道路沿いにあるコンビニエンスストアにも通行する自衛隊車両からよく見える場所に「自衛隊の皆さんありがとう！」とA4のコピー用紙に一文字ずつ書いて貼っていました。これらの自衛隊への感謝を示す幕などは中越沖地震の際には目にすることはありませんでした。

そして、自衛隊は東日本大震災の被災地の子ども達にも大人気でした。震災後しばらくして被災地の子ども達に「将来の夢は？」と聞くと皆が口ぐちに「自衛隊！」と答えると、地元の僧侶が少し困り顔で私に教えてくれたことを、今でも印象深く思い出します。

一方、宗教者に対しての被災地の反応にも変化が見られました。

2007年の中越沖地震の際、著者はシャンティ国際ボランティア会の現地事務所で、現地の青年僧侶の団体や東北福祉大学の学生と協力して、

避難所となっている小学校の体育館へお茶やコーヒーを振る舞いながら被災者の話し相手となるボランティア（このボランティアは、ただお茶を振る舞うだけでなく、話を伺う中で避難者が困っていることや細かい要望などをさりげなく聞き取ります。そして、その日のうちにボランティアセンターなどへ報告し、可能なものは対応してもらいます）の調整業務を行っていました。

その際、ボランティアのグループ長が事前に避難所へ電話を掛けて、訪問時間などを常駐する担当者（多くが市役所職員）に伝えるのですが、その際に訪問するボランティアが僧侶の団体だと伝えると担当者から「お坊さんだと分かる服装では来ないでください」と言われたことがありました。

しかし、東日本大震災ではそのようなことを避難所から言われることはありませんでした。むしろどこの誰だが分からないボランティアが来るよりも僧侶とひと目で分かる作務衣で来てもらった方が安心するとの声を避難者から聞きましたし、静岡から来た僧侶のボランティアが、避難所へ炊き出しに伺うと「昨日も別のお坊さんたちが支援物資を届けてくれたよ」と避難者から好意的に迎えられ、感謝されていました。

東日本大震災の支援活動の際、少なくとも著者の周りでは宗教者であることや宗教団体の名前をだしても、中越沖地震の避難所のように拒否されることはありませんでした。

また、東日本大震災では一般企業の労働組合からもボランティアを受け入れていたのですが、その労働組合から派遣された、30代の男性ボランティアさんが1週間の活動を終えて被災地を離れる日に「自分は今まで宗教にまったく関心がなかったけれど、被災地に来てみたらお寺が避難所となり、僧侶が入れ替わり立ち替わりボランティアに来ているのを目にしてとても驚いた。自宅のすぐ近くにもお寺があるのだけれど今までは気にも留めたことがなかったが、帰ったらどんなお寺か訪ねてみようと思います」と著者に言って帰って行きました。

一般のボランティアさんからこのような感想を聞いたのも東日本大震災が初めてでした。

これらの経験から、東日本大震災の被災地では、これまでの災害ではあまり表だって評価されなかった自衛隊と宗教（著者が僧侶ですのでここではお寺や僧侶）が被災者の方々やボランティアにも好意的にとらえられていると感じました。

(3) 世論やマスコミにも変化が

東日本大震災で自衛隊が好意的に評価された理由としては、あまりに被害が甚大かつ広大な地域のため、装備（ヘリや艦船、重機など）が充実し、自己完結で行動できる自衛隊が最も早く被災地に駆けつけることができたことと、消防や警察、民間ボランティアよりも大規模に人員を投入できた点が挙げられます。

そして、自衛隊への好感度は東日本大震災の被災地だけでなく全国的に上がっているようです。2012年3月、内閣府の発表(1)によると、自衛隊に対して「良い印象を持っている」と答えた人の割合が91.7%に達し、調査を開始した1969年以来、過去最高となりました。これは東日本大震災での活動が評価されたことが影響していることは明らかです。

テレビや新聞などマスコミの自衛隊に対する報道も東日本大震災以降では大きく変わってきたと感じます。東日本大震災以前の災害では被災地で自衛隊が活動しても、テレビや新聞がその活躍を大きく取り上げることはそう多くはありませんでした。しかし、東日本大震災ではその救援や行方不明者の捜索などの様子が度々取り上げられ、その内容も活動を評価するものが多く見受けられました。

また、東日本大震災以降、「海上自衛隊の歌姫」として三宅由佳莉さんがニュースなどで度々紹介されました。（2013年8月28日アルバム『祈り～未来への歌声』でCDデビューし、同アルバムは、オリコンチャートのクラシック部門で2週連続1位を獲得。三宅さんが海上自衛隊初の声楽採用で入隊したのは2009年であり、その当時は震災後ほどマスコミに取り上げられることはありませんでした）

そして、自衛隊はテレビドラマにも登場することになります。2013年4月から6月まで放送されたTBS系列夜9時放送の日曜劇場「空飛ぶ広報

室」では東日本大震災前後の航空自衛隊の広報室が舞台となっています。

テレビドラマでは、警察官が主人公として活躍することは定番ですし、消防士や海上保安官が主人公のものもありましたが、主人公が自衛官で自衛隊を舞台にしたドラマが放送されることは、これまでなかったことではないでしょうか。

一方、自衛隊ほどではないとしても、東日本大震災で宗教が好意的に評価された理由としては、あまりに被害が甚大で避難者が40万人以上と多く（中越沖地震の避難者は13,000人）指定避難所では収容できずに被災者が高台のお寺や神社などに避難し、多くの宗教施設が避難所となったこと。さらに死者行方不明者が18,517人と戦後最大の自然災害による犠牲者数となり（中越沖地震の死者数は15人）亡くなられた方への弔いや鎮魂、そして残された遺族へのケアのために宗教が必要と認められたことが考えられます。

そして、その評価は自衛隊と同じように全国的に上がっているようです。

東日本大震災の際に宗教が行った支援活動に対する一般市民の認知度が次のように報告されています(2)。

○神社や寺院、宗教団体の建物が避難場所となっていたことを知っていた人は　29.7%。
○僧侶が亡くなった人の葬儀や慰霊を行っていたことを知っていた人は　26.9%。
○神社や寺院、宗教団体の建物で炊き出しなど支援物資を提供していたことを知っていた人は　22.9%。

これまでの災害では、ほとんど認知されていなかったと思われる宗教者の災害時における上記の活動が一般の市民にそれぞれ20～30%認知されていることが分かります。

また、この調査では宗教者や宗教団体が行った支援活動をひとつも知らない・わからないと答えた人の割合が49.6%であったと報告されてい

ます。しかし逆に考えれば50.4%の一般市民が宗教者や宗教団体が何らかの支援活動を行ったことを知っていたということになります。この認知度50.4%という数字は、宗教がこれまで行った災害支援の認知度と比べて非常に高いものではないでしょうか。

さらに、この調査で興味深いのは宗教者や宗教団体が支援活動をしていたという情報をなにで知りましたか。という質問の答えです。トップ3は以下のようになりました(3)。

1位	テレビから	81.8%
2位	新聞から	51.9%
3位	家族・友人・知人などから	17.1%

多くの方がテレビと新聞から宗教者や宗教団体の被災地支援を知ったようです。つまりこの結果はテレビや新聞などのマスコミに宗教の支援活動が多く取り上げられたことを意味します。

著者も東日本大震災以降、テレビや新聞に宗教者や宗教施設などでの支援活動の様子が紹介される頻度がこれまでの災害とは比べものにならないくらい増えたと感じました。また、このあとで紹介する「お寺のための防災ガイド」をシャンティ国際ボランティア会が発行した際も、読売新聞と毎日新聞、共同通信に記事が掲載され、NHKからも取材の申し込みがあり、マスコミの宗教界へ対するこれまでにない関心の高さを実感しました。

このように東日本大震災以降、一般市民とマスコミの自衛隊と宗教に対する評価・期待・好感度が上がっていることがわかります。しかし、この戦後最大の転機をチャンスとして存在感を示し、その期待に応えられる備えを進めているかは自衛隊と宗教では差があるように感じます。

３．好感度上昇を追い風に

(1) 自衛隊と政府の動き

東日本大震災の支援活動による自衛隊に対する期待と好感度アップを追い風に、自衛隊と政府（安倍政権）は、着々と自衛隊の存在感を日本社会の中で大きくする策を講じています。

例としては、配備への反対もあるオスプレイを災害時の支援物資輸送や避難者の移送にも有効として、国民の理解を得ようとする動きがあります。

すでにオスプレイは災害対応訓練にも参加しており、2014年8月31日には米軍横田基地で、米海兵隊のオスプレイ2機が物資を積み、孤立した島に物資を輸送するシナリオで伊豆大島上空との間を往復しています(4)。また、2014年10月19日には和歌山県が主催する津波災害対応実践訓練に米海兵隊のオスプレイが、緊急物資輸送と重傷者の搬送訓練に参加しました。和歌山県の仁坂吉伸知事は定例会見で「オスプレイは航続距離も長く、スピードも速い。どんどん来て協力してもらえたら」とコメントし、災害時の活躍に期待を寄せています(5)。さらに、2014年11月には宮城県などで実施される大規模災害訓練「みちのくALERT（アラート）2014」でも、米軍のオスプレイが参加し、気仙沼市の菅原茂市長は「訓練は安全確保が大前提。有事を想定すれば、輸送力がある新型輸送機の参加はありがたい」とコメントしています(6)。

これらの例では、主催する自治体首長のコメントやそれを報道するマスコミもオスプレイの災害対応訓練への参加へ期待をよせる内容が見受けられます。

オスプレイ以外にも、2013年8月には海上自衛隊のヘリコプター搭載護衛艦「いずも」の命名、進水式が行われました。この護衛艦は艦首から艦尾まで甲板がつながった空母に似た船体で、5機のヘリが同時に発着艦でき、全長は海上自衛隊護衛艦で最大の248m。自衛隊によると災害時には、乗組員470人の他に約450人が長期宿泊でき、手術室や35の病床を持ち、他の艦艇への燃料補給機能も備え、大規模災害や海外派遣時

に海上司令部として機能するほか、被災者受け入れも想定しているとして、「いずも」が災害時の支援に役立つことを強調しています。

さらに、東日本大震災以降、銃などを携行しての自衛隊パレードが全国各地の街で開催されるようになりました。2014年5月の毎日新聞の金沢市内での自衛隊パレードに関する記事には次のように書かれています(7)。

> 陸上自衛隊金沢駐屯地の主力部隊・第14普通科連隊が24日、創立60周年を記念し、金沢市中心部で47年ぶりに街頭パレードを行い、銃器を携行した迷彩服の隊員らが市民の前を行進した。自衛隊が復興支援で活躍した東日本大震災後、こうしたパレードの復活、新規開催の動きは各地で相次ぐ。震災後も尖閣諸島や北朝鮮のミサイルの問題が続いていることを受け、相次ぐ開催が「自衛隊に対する市民意識の変化を反映している」（陸上幕僚監部関係者）との「自覚」が陸自内部にもある。　《中略》　自衛隊員が装備を整えて街中をパレードするケースは増加。北陸では、陸自の富山駐屯地（富山県砺波市）が2012年に砺波市で、鯖江駐屯地（福井県鯖江市）が13年に福井市で、ともに創立50周年記念で実施した。金沢駐屯地はこれに触発されたとしている。また、青森市では12年、陸自第9師団が創立50周年を祝って43年ぶりにパレードし、地元の要望で翌年にも「51周年」と銘打って開催。新潟県上越市では13年3月、市内の公園で開かれた観桜会に合わせて約170人が銃を手に装甲車と共にパレード。41年ぶりの実施だった。地元労組が「市民に威圧感を与えた」と抗議するなど反対の動きもある。金沢でも24日、共産党系と社民党系の団体がそれぞれ集会や街頭演説を行った。だが、大きな声にはなっていない。軍事評論家の前田哲男・元沖縄大客員教授は「安倍政権が集団的自衛権の行使容認や『積極的平和主義』を掲げる中、各地の自衛隊も地域で存在感をアピールする格好のタイミングだと考えているのではないか」と指摘する。

このように自衛隊は一般市民からの期待と好感度アップを追い風に、今がチャンスとその存在感を示そうとしています。今後また大災害が発生し自衛隊が支援活動で活躍すると、さらに全国の街でパレードが開催されることになるでしょう。

そして、安倍内閣による集団的自衛権行使容認の閣議決定もこの追い風があってのことではないでしょうか。

この自衛隊と政府の動きが、良いか悪いかは別にして、戦後長く続いてきた自衛隊に対する市民意識の変化を自衛隊と政府はチャンスとして捉えているように感じます。

(2) 一方の宗教界は

同じように宗教界も、戦後長く続いた宗教に対するネガティブな市民意識からの変化を感じ取り、これをチャンスと捉え、そして災害時の宗教界に対する期待に応えられる備えを進めるべきだと考えます。

前章でも引用した『宗教団体の社会貢献活動に関する調査』には「大規模な災害が起きたときに、宗教者や宗教団体はどのような活動を行ったほうがよいと思いますか。」との質問があり、その答えで多かったものトップ5は以下のようになっています[8]。

1位	避難場所や支援物資の集積所となる	45.2 %
2位	災害時の支援物資を保管し提供する	31.3 %
3位	亡くなった人の葬儀や慰霊を行う	28.4 %
4位	とくにない・わからない	25.2 %
5位	義援金を集める	24.1 %

最も期待されているのが、避難場所としての役割と、支援物資の集積・保管・配布であることが分かります。宗教者（特に僧侶）自身が役割として考えがちな亡くなった人の葬儀や慰霊を行うことは3番目で、災害時に一般市民が宗教に対してまず期待することと、宗教者が自分達の役割だと考えていることとに少しズレがあるかもしれません。

また、行政の宗教に対する対応もこれまでにはない変化が見られます。

これまで市町村などの行政は政教分離と前例主義によって災害時という非常事態でさえ、宗教界との協力には消極的でしたが、東日本大震災以降、宗教法人と災害協定を締結する市町村が増えています。

大阪大学の稲場圭信准教授らの2014年7月の調査[9]では全国の1,916市町村（回答があったのは1,184市町村）のうち303自治体（2,401宗教施設）が災害時に宗教施設と何らかの協力関係を結んでいます。そのうち95自治体（399宗教施設）は明文化した災害協定を締結し、さらに協定を検討中の自治体も62あるようです。

協定の締結方法としては地元の地域仏教会などと協定を結ぶ例（兵庫県多可町の多可郡仏教会、岩手県の釜石仏教会、千葉県の勝浦市仏教連合会など）や、個々の宗教法人と締結する例（群馬県高崎市の仁叟寺、静岡県袋井市の天理教山名大教会、京都市東山区の立正佼成会京都教会など）があり、多可町や高崎市では民間の施設としては初となる避難所に宗教施設が選ばれており、宗教施設が公共施設に次ぐ地域資源としてとらえられつつあると考えられます。

さらに今後もこれらの協定が前例となり、財政的にも自前で避難所を整備することが困難な自治体が、地元の宗教界や宗教施設に協力関係を求めることが増えてくるでしょう。

しかし、ここで問題なのは、一般市民や自治体の期待に応えられるだけのスキルと備えが宗教界には、まだまだ不足していることです。

４．宗教は次の災害にどう備えるか

(1) 避難所寺院の活躍と苦労を教訓として残したい

図１　「お寺のための防災ガイド」

図２　「寺院備災ガイドブック」

そこで、宗教界が災害時において一般市民や自治体からの期待に応えられるための備えとして、著者と仏教NGOネットワークがこれまでに取り組んだ内容を紹介します。

2011年の4月中旬、著者はシャンティ国際ボランティア会の現地事務所立ち上げのために宮城県気仙沼市に入りました。現地事務所としてコンテナハウスを設置する場所は清涼院という寺院の境内でした。

その清涼院は気仙沼市の指定避難所（災害後に市から指定を受ける）となっており20名ほどの方が寺院の座敷で寝泊まりしていました。さらに地域の物資や情報の提供拠点ともなっており、炊き出しの際などには近隣の在宅避難者が100名以上集まってきていました。また、自衛隊が避難者と近隣の在宅避難者のために毎朝炊きたてのご飯を清涼院へ運んで来ていましたし、自衛隊によって境内に給水タンクも設置されていました。さらにシャンティ国際ボランティア会以外にも医療系のNGOが診療所とスタッフの宿泊所として2部屋の提供を受けていました。

その光景は、まさに地域の支援拠点でした。著者はその状況を目の当たりにして「宗教施設が災害時にここまで地域のために活動できるのか」と驚きと共に感銘を受けました。そして、東日本大震災ではこの寺院も含めて100を超える宗教施設が避難所として地域の命を支えたことを後に知り「これだけ頑張ってこられた被災地の寺院の活躍を苦労も含めて教訓として形に残したい」と強く感じました。

そこでまず2012年3月に「お寺のための防災ガイド」をシャンティ国際ボランティア会で作成して全国の希望する寺院に無料配布することにしました。このガイドはA3用紙を両面刷りして折り畳んだ簡単な作りで、その内容も著者が直接聞き取りをした数ヵ寺の寺院の教訓と備蓄品のチェック一覧など災害の備えとしては限られた内容のものでした。しかしそれにも関らず、新聞などにも取り上げられた影響もあり全国の寺院から大きな反響があり、1年間で5,000枚以上を配布しました。

しかし、このガイドの内容では実際の災害に備えるための知識やマニュアルとしては不十分だと考え、さらに充実したものを作成したいと、シャンティ国際ボランティア会も加盟する仏教NGOネットワークに「寺院備災ガイドブック」の企画を提案しました。

その際、運良く（公財）全日本仏教会・（公財）仏教伝道協会・（公社）全日本仏教婦人連盟より資金的な協力と、（公財）全日本仏教会・日本仏教社会福祉学会と共同で被災地寺院に対して大規模なアンケート調査も行うことができることになりました。企画が採用され、著者も制作委員として全体的な制作作業の調整を務めました。制作の企画を提案してから完成までに1年の期間がかかりましたが、2013年4月に「寺院備災ガイドブック」が完成しました。

このガイドブックの制作にあたっては、寺院が様々な災害へ備えるための情報と、様々な被災状況に対応できるマニュアルも掲載して、実際の災害時に役立つ内容になるように心掛けました。また、東日本大震災の教訓も活かして寺院が避難所になった際の運営マニュアルや、災害時の医療処置も掲載し、さらに災害時に宗教施設へ対する要望として考えられる、ご遺体の安置方法やボランティアの活用方法なども掲載してい

ます。

以下に、全58ページあるガイドブックの内容を目次で紹介します。

寺院備災ガイドブック目次[10]

第1章　様々な災害に備える
いざという時のための備災寺族会議
東日本大震災からの教訓
地震対策（津波・大規模火災）
風水害対策
火山噴火対策
原発災害対策
BNN「防災寺子屋」のすすめ

第2章　災害時医療マニュアル
被災地における保健医療ニーズの変遷
1. 開放創（切り傷など）・出血
2. 骨折
3. やけど
4. 頭部外傷
5. 痙攣（けいれん）
6. 溺水（おぼれること）
7. 呼吸困難
8. エコノミークラス症候群
9. 発熱
10. 低体温
11. 心のケア

第3章　寺院の避難所運営マニュアル
避難所の時間経過と対応
いざ寺院が避難所となったら
事務局・各班の仕事具体例

資料
1. 避難所となった寺院からの教訓
2. 日本の活火山・原子力発電所MAP
3. 安否確認用避難者名簿
4. 世帯別避難者名簿
5. 避難所組織図
6. トイレ使用マニュアル
7. 災害時連絡一覧（電話番号）
8. 避難所基本ルール
9. 寺院の備品・備蓄チェックリスト

以上の知識やマニュアルが寺院の手元にあれば、自治体や一般市民が災害時に宗教に最も期待する「避難場所や支援物資の集積所となる」こ

とに最低限の対応ができるのではないかと思います。ぜひ国内の宗教施設にはこのガイドブックも参考にして、災害への備えを進めていただきたいと願います。

さらに、仏教NGOネットワークでは防災知識や物資の備蓄だけを備えても、実際の災害に対応することはできないと考え、災害に対応できる宗教者を育成するために現在、このガイドブックをテキストにした研修会や、避難所運営ワークショップの開催を全国の寺院や地域仏教会などに呼び掛けています。（2013年度は全国で17回開催されました）

そして、今後は寺院を会場に、より具体的な訓練などを行政や地域住民と協力して開催する「防災寺子屋」の活動を展開していく計画です。

(2) 国連防災世界会議に向けて

最後に、宗教界の防災に取り組む国際的な動きも紹介したいと思います。

2015年3月、仙台で「第3回国連防災世界会議」が開催されます。それに向けて「2015防災世界会議日本CSOネットワーク」が組織されました。

「2015防災世界会議日本CSOネットワーク」とは、海外の市民社会の人々とも協調しつつ「ポスト兵庫行動枠組（HFA2）」の策定に参画し、それを含めた持続的で災害に強い社会の構築に向けて、世界の人々と共に学びを分かち合い提案していくための、日本のCSO（市民社会組織）ネットワークです。

2014年9月現在の加盟団体は95団体（うち幹事団体24団体）あり、その中には宗教系の団体やNGO・NPOも少なくありません。宗教系の加盟団体には、（特非）アーユス仏教国際協力ネットワーク、（一財）ありがとうインターナショナル、（宗法）カトリック中央協議会カリタスジャパン、（公社）シャンティ国際ボランティア会、宗教者災害支援連絡会、真如苑救援ボランティアSeRV、（公財）世界宗教者平和会議日本委員会、創価学会青年平和会議、日蓮宗あんのん基金、（公財）日本YMCA同盟、（公財）庭野平和財団、仏教NGOネットワーク、立正佼成会一食平和基金、（特非）ワールド・ビジョン・ジャパンなど、仏教系、キリスト教系、

新宗教系など多くの宗教関係団体が参加しています。

そして、幹事団体には、（特非）アーユス仏教国際協力ネットワーク、（宗法）カトリック中央協議会カリタスジャパン、仏教NGOネットワークの3団体が参加して、宗教界もより積極的に市民社会の一員として防災活動に取り組んでいます。

このように、防災に取り組む市民社会組織ネットワークに宗教系の団体が多く加わることは海外では珍しくないことかもしれませんが、国内の市民社会へ向けて宗教の存在とその重要性を示すには良い機会だと考えます。

５．まとめ

東日本大震災では被災地の宗教者と宗教施設、そして全国の宗教団体の活躍が全国の一般市民に認知されることとなりました。そのことにより今、災害時の宗教に対する行政や一般市民からの期待が高まっています。しかし、その期待が高いがために、次に起こる大災害の際、被災地の宗教者と宗教施設がしっかりとした対応を取れなかった時の失望もこれまで以上に大きくなるでしょう。

そして、次の大災害まで、時間の猶予はそれほどないかもしれません。

この文章をお読みいただいた宗教者の方々が、一人でも多く地域の期待に応えられる災害への備えを進め、日常から地域の防災活動に加わり、災害が発生したその時には、宗教施設や宗教者、そして宗教の持つネットワークを地域資源として、そこに暮らす人々の命を守る一役を担ってくださることを切に願います。

注

(1) 内閣府「自衛隊・防衛問題に関する世論調査」2012年。
http://www8.cao.go.jp/survey/h23/h23-bouei/

(2) 公益財団法人庭野平和財団『宗教団体の社会貢献活動に関する調査報告書』

2012年、13頁。

(3) 公益財団法人庭野平和財団『宗教団体の社会貢献活動に関する調査報告書』2012年、15頁。

(4) 朝日新聞デジタル　2014年9月1日。

(5) 産経ニュース　2014年7月30日。

(6) 河北新報　2014年9月27日。

(7) 毎日新聞　2014年5月24日。

(8) 公益財団法人庭野平和財団『宗教団体の社会貢献活動に関する調査報告書』2012年、16頁。

(9) 宗教施設を地域資源とした地域防災のアクションリサーチ http://relief-map.jimdo.com/%E7%A0%94%E7%A9%B6%E3%81%AE%E8%83%8C%E6%99%AF/

(10) 仏教NGOネットワーク「寺院備災ガイドブック」2013年。

ミッション・インポッシブル3.11
－復興という不可能に挑む－

森　章[1]

政府が推進する「復興」だけでは、被災者にとっての真の「復興」には至らない。被災者の心に、明日に向かって今を生きるためのエネルギーがみなぎることなくしては。そのために信仰者には何ができるのか、福島での支援活動をふり返り、私見を述べる。

[1] もり　あきら：グローバル・ミッション・チャペル牧使、NPO法人Global Mission Japan 理事長

はじめに

阪神淡路大震災から20年目の2015年1月17日、ふと目にとまったテレビの映像は当時被災した一人の男性を映し出していた。その人はインタビューに答えて言った。「復興が終わったとは思えない…　復興は終わっていない。」

あの大震災から20年経った今も、復興は終わっていないと言う被災者がいることに、私は少なからぬショックを覚えた。

被災者はなぜそう言うのだろうか。私は、被災者にとっての復興と行政機関にとっての復興とに大きな隔たりがあることが最大の原因ではないかと考える。国及び被災自治体が「土地利用」（インフラの整備、宅地造成）と「集団移転」を大本命として復興整備事業を進める一方で、被災した人々は「安心して快適に暮らせる恒久的な居場所」と「隣近所との和やかな人間関係があるコミュニティ」を望み、求めながら言葉にできないフラストレーションと毎日戦っているように思えてならないのだ。

インフラの整備と宅地造成はやがて完成するだろう。集団移転も、いわき市の場合、当初の計画から大幅に遅れたとは言え各地区で進んでいるように見える。被災された人々のうちすでに数百世帯が新築された災害支援公営住宅に入居しているからだ。ただし、入居されている人々は2年後に、家賃を全額払って（現在は半額控除）住み続けるか或いは移転するかを選択しなければならなくなる。その方々の中にも、復興は終わっていないと考えている人々がいるのは当然なのかもしれない。

最近報道された福島県内向けのあるテレビ番組では、県内で津波また福島第一原発の被害に遭った自治体職員の精神的苦悩の実状を取り上げていた。3.11後しばらくして、決して少なくない数の職員が早期退職したこと、残っている職員のうち半数近くが鬱などの大きな精神的ストレスに今も悩んでいること、1割近い職員は自殺を考えたことがあったことなどの衝撃的な実態が報道されたのだ。

20年前の大震災からの復興が終わっていないのであれば、3.11後の復

興は言うまでもないであろう。自治体職員の実状ひとつを取ってもそれは明らかで、復興が進んでいるとすら言い難いのではないかと訝る。

私が牧使を務めさせていただいているGMC（グローバル・ミッション・センター）は大震災直後から支援活動に携わってきた。「キリスト教会」という看板を持ち込まないため、宗教の押しつけと誤解されないためにGMCを名乗り、後にはNPO法人GMJ（グローバル・ミッション・ジャパン）も立ち上げて、今に至るまで支援活動を続けている。当初から私たちが目指してきたことの基本は、援助を必要とする一人の人に神の愛に満たされた心で支援を提供する、ということだ。結果として、それは数えきれないほどの方々との人間としてのつながりをもたらしてくれた。被災されたほとんどの人は被災の体験を今もって語ることをなさらないが、復興に関してとなると様々な意見を聞かせて下さる。

そうして思わされるのだ。被災した人々が心から「復興は終わった！」と言えるような復興は、不可能でしかないのではないか、と。そのような復興は絶望的な絵物語なのかもしれない。一介の小さなボランティアNPOにできることなど高が知れている。結局は、国や自治体が推進する被災者不在の復興整備計画なるものが完成してすべては終わる。人々のための理想的なコミュニティづくりのお手伝いなど、不可能だ。もうあきらめよう。2013年の3月末、いわき市沿岸部薄磯地区の津波跡地に立ちながら、私は本当にそう決断した。

しかし、である。そう思ったその時に神が私に語られた気がしたのだ。「アブラハムは望み得ないのに、なおも望みつつ信じた。」アブラハムとは、聖書の中で「信仰の父」と呼ばれている族長のことだ。アブラハム99歳、妻のサラが89歳のとき、神が彼らに子を産ませると約束する。どう考えてもそれはあり得ないにもかかわらず、アブラハムは神のことばを信じるのだ。そして奇跡は起こった。1年後、サラは男の子を産むのである。その奇跡が、現在のイスラエルを母国とするユダヤ人の原点なのだ。

私は観念した。どう見ても不可能だからといって、あきらめる道は私に残されていないらしい。結果がどう出ようと、不可能に挑む以外に道

はないのだ。

被災地の復興は、実は、被災者のこころが新しく奮い立ち、明日の希望に向かって今を生きることができるという確信に至ることなくしてはあり得ないのだと、私は思う。被災地に生かされている一人の信仰者として、そのような「被災者のこころの新興」のために自分また自分たちには何が求められているのか、問い続けてきた。それを土台に、私見を述べさせていただこうと思う。以下に記すことはすべて、私の限られた体験と観察また思考の結果としての主観（および偏見？）であることをお含み置きいただければ幸いである。

1．復興のすがた

(1) 政府の復興構想

国が表した「東日本大震災からの復興の基本方針」[1]（東日本大震災復興対策本部）によれば、「東日本大震災からの復興は、東日本大震災復興基本法第2条の『基本理念』、さらには東日本大震災復興構想会議が定めた『復興構想7原則』[2]にのっとり、推進するものとする。また、推進に当たっては、被災者に対し、正確かつ迅速な支援情報を提供するものとする。」（基本方針1.（ⅲ））とある。

基本法第2条の「基本理念」は、「被害を受けた施設を原形に復旧すること等の単なる災害復旧にとどまらない活力ある日本の再生を視野に入れた抜本的な対策及び一人一人の人間が災害を乗り越えて豊かな人生を送ることができるようにすることを旨として行われる復興のための施策の推進により、新たな地域社会の構築がなされるとともに、二十一世紀半ばにおける日本のあるべき姿を目指して行われるべきこと。」から始まる6項目に分かれている。骨子は、国と全国各地の地方公共団体との連携協力と被災地住民および全国民の意見の尊重また反映、全国民の相互連携また多様な主体の自発的共働、少子高齢化などの国内の課題や環境またエネルギー問題など人類共通の課題の解決のための施策への取り組

み、安心して暮らせる地域づくり―被災地での雇用創出と活力ある社会経済の再生―地域文化の振興と地域社会の絆の維持・強化そして共生社会の実現―のための施策推進、これらすべてを原発災害地域の復興に当てはめる、ということだと思われる。

この復興構想はそれなりに立派なものだと思う。ただ、私にとって問題と思われるのは、この構想の具体化のために地域行政によって進められているのが土地利用の計画と被災した方々の集団移転に留まっている、ということだ。いわゆる「ハコモノ」の整備だけでは、被災した方々の心にうっ積するトラウマから来ている「いのちのエネルギー」の損失を満たすことなど出来るはずもあるまい。政治的な決断や計画をいたずらに批判弾劾することは、もとより私の本意ではない。私が申し上げたいのは、被災した人の心に明日に向かって今を生きるためのエネルギーがみなぎることなくして復興は終わらない、あり得ないはずである、ということなのだ。

(2) 被災者にとっての復興

被災した方々のお話からして、国は地方行政機関を介して被災した人々にこれらの概念を幾度か提示してきている。だが、それを聞いた何人かの方々の感想から推し量るところ、被災した方々にとって国の考えは難解で腑に落ちないものであるようだ。

では、被災した方々は復興をどのような姿としてとらえているのだろうか。残念ながら、私はその答えを持ち合わせない。いや、実は、被災した方々自身も確たる復興像を持っていないのが現実のようだ。それぞれの被災者にとっては、自分と家族の将来をどこでどのようにして再構築するのかが最大の関心事であるので、自分の村の復興、ましてや地域全体の復興に対する「構想」と言えるものは殆どの場合考えられていない、ということなのだ。

それはそうであろう。一日にして家族、家屋、自営の工場や職場を失った方々が、他の者には想像もできない喪失感に潰されまいと、人知れず全力で戦っているのである。震災後しばらくして自治体が被災地の住

民と話し合いを持ち始めた頃も、あの恐ろしい大震災から4年が経とうとしている今も、それらの人々に地域の復興を問うたところで一致した意見を期待することは土台無理と言うものだ。

それとは裏腹に、被災した人々は「これは復興ではない」という明確な感覚を持っている。いわき市の復興事業の一つとして昨年夏に完成した災害支援公営住宅に住むある方は、言葉を選びながらも、隙間が多い内部や一般的な生活のレベルとは言えない設備状況をお話しされた。集会所のトイレには暖房便座すらない。請負建築会社の経費削減による利潤追求が安普請を引き起こしたのではないかと、私は考える。被災者を社会の問題のごとくに考え、そのような対応をする自治体職員もいるらしい。未曾有の大災害で被災した人々が「被災者としての負い目」を終始感じながら生活しているというのは一体全体どういうことなのか。私は憤りをさえ覚えてしまう。

その中で強烈に印象に残っていることがある。GMC／GMJはいわき市沿岸部の村落の一つである薄磯地区の方々とことさらに深いつながりをいただいてきたが、大震災直後当時の区長だったS氏が一度ならず言われた言葉だ。「おいらはこごを、もど通りでねぇぐモデル地区にしてぇんだ。」薄磯を元の村に戻すのではない、日本の中でのモデル地区にしたいのだ。それを聞いた時、私の内の何かに火が付いた。

その時から私は、日本のモデル地区になるような復興とはどんなものかを模索し始めるようになった。

(3) 復興の理想像

キリスト道に徹して生きることを願う私にとって、私たちがより人間らしく生きる社会を作るために出来る限りの貢献をするのは極めて当たり前のことだ。大津波で部落の90パーセントの家屋が破壊され、住民の15パーセントが命を落とした薄磯地区が復興のモデル地区となるために、どんなに小さなお手伝いでも出来るならそれほど感謝なことはない。私は、神に祈りながら復興の理想像を考えの中で求めていった。

3.11直後から、GMCは被災した方々のための支援活動に巻き込まれ

た。そう、巻き込まれたのだ。大震災の日、GMCに滞在していた一人が「神に導かれて」沿岸地区に車を走らせ、津波による膨大な被害を目の当たりにした。最初は、GMCメンバーが経営する乳製品の卸会社の製品が詰まったトラックを走らせて、手当たり次第にお配りするところから始まった。大震災から5日後の早朝には、千葉で活動するアメリカ人宣教師の友から2トン積みトラック2台の救援物資が届けられた。それからは、教会メンバーの友人知人や私がつながっている全国各地の教会を通して、義援金や物資が毎日、続々と寄せられるようになり、全国の教会メンバーたちがボランティアとして絶え間なく来て下さるようになったのだ。大震災から2週間経たずして、ボランティアも義援金も世界の各地から来るようになっていた。9ヵ月間にいわきに来て下さったボランティアは世界40ヵ国からの延1万3千人余り、届けられた物資は少なくとも300トンに上る。私にとって、これは神の奇跡である。GMCとしては、大々的に支援を訴えたことがないからだ。訴えたことがあるとすれば、友人関係にメールなどで無事の報告をするついでに地域の必要を知らせた程度だっただろう。

ボランティアの方々との交流、そして世界中のキリスト人の祈りの結果だと疑わないが、私の思いの中には急速に「理想的なコミュニティの姿」が形を取っていった。大いに参考になったのは、私自身が断続して16年住んだノルウェーの街づくりの型である。その形を言葉だけで表現するのには無理があるが、それを承知の上でキーワードを並べてみよう。

A）自然と共存する宅地造成（山や森をなくさず、木々の間に家々を建てる）、B）防潮堤は設けず、海抜30メートル以上の高台に住宅地及び学校を設ける、C）旧村落の跡地に住民用駐車場、ドーム型（大津波でも破壊しない）の大建造物を2棟ないし3棟設置し、スーパーなど生活必需品の供給店舗、大震災ミュージアム、住民の寄合会場的くつろぎスペース、クリーンエナジー（風力、波力、水力、ソーラー等）の最新技術展示博覧会場（薄磯地区の電力供給源）などを置く、D）更なる雇用の創出として酸素水生産工場、水耕栽培農園、福祉サービス提供館、ホテ

ル／宿泊施設などを設置、E）コミュニティづくりの不可欠な土台は健全な人間関係であるはずゆえ、トラウマセラピーも含めた信頼関係構築セミナーに準じる講座／座談会／交流会を定期的に展開、F）コミュニティ再構築のための財源を広く海外の投資家（教会関係主体）に呼びかけ、呼び込む。

この原案のうち、少なくともA）とB）は、こと薄磯地区に関する限り手遅れだと言わざるを得ない。すでに60メートルの丘陵は木々の伐採が終わり崩壊作業も始まっているところであり、防潮堤の建築もかなり進んでいるからだ。

それなのに、私の心の奥深くには相変わらず「不可能に挑む」火が燃えている。理想の追求をあきらめて現状を受け入れてしまうなら、薄磯を始めとする被災地は極度の高齢化社会となり、過疎化の果て消滅しかねないであろう。実は被災した人の中にもそれを見通している方々がいる。奇跡の神を信じる者にとって、それを受け入れることこそ不可能なのだ。

２．信仰者にとっての今後の復興支援

東日本大震災から4年が経とうとしている今、私に見えているのは、被災した人々の心のエネルギーとでも言うべきものが底をついている様相だ。

福島県民のうち12万人ほどが未だに避難生活をしていると、平成27年1月1日付福島民報は報じている。一方で、復興庁の資料は8万1千人余りとしている。どちらが真実かは分からない。確たる証拠はないのだが、否定的な事柄に関して国の公表する内容は概して値引きされているように思われる。いずれにしても、福島県内の震災関連死者数が震災直接犠牲者数を200人以上も上回る1839人となっている（平成27年1月21日福島民報）ことは無視できない事態である。これは被災地三県の中で群を

抜く惨状だ。いわき市のちまたでは、自殺、孤独死、離婚が被災者の間で増加しているとささやかれている。最近あまり耳にしなくはなっているが、福島第一原発近辺からの避難者の方々が外食やギャンブルなどに浪費しているらしいことも含めると、被災した方々の心は壊れていると言わざるを得ないのではないか。では、壊れた心を修復する手立てはどういうものか。

その問いと答えを国や自治体に求めることは無理であろう。それこそ正に宗教、信仰者に課せられている役割であると思う。

(1) 宗教者の貢献

①宗教の役割

浄土真宗本願寺派親光山蜷川寺のホームページによる宗教の役割の説明は興味深く参考になるもので、私もある程度は同様に考える。

> 人間は、あらゆる合理的知識をもっても打開できない障害に遭遇すると、それは、生活の継続を不可能にならしめ、生命が危険になったり、欲求不満になったり、不安におちいり無力を悟り、恐怖に陥り、精神の平衡を失う。このように人間が順応不可能な状態に陥ったときに人間は、超自然的な力を漠然と感じこれに頼ることがある。これが危機に根ざす第1義的宗教であろう。又人間の価値、存在の意味など人間の本質（真理）を考えた場合に、合理性のみでは、解決できない問題にぶち当たり、合理性を超越した、超自然的考え方により解決することがある。ここに宗教の第2義的存在理由がある(3)。

宗教と呼ばれるものの存在理由は、正に、東日本大震災被災地の人々のためにあるようなものではないか。被災者と分類され避難生活にある方々については言うに及ばず、被災地に住む多くの人々（筆頭は自治体の職員だろうか）は「順応不可能な状態」にあり、「存在の意味など…合理性のみでは解決できない問題にぶち当た」っているのだ。それらの人々は自力でそこから出ることはできないのである。つまり、外部からの支

援なくしては、その人々が自分の存在の価値や意味を受け入れ、逆境を乗り越え乗り切って大震災後の人生を新しく切り開くことは起こらないわけだ。

では、宗教者／信仰者は被災した人々に「宗教」を提供すれば良いのか。決してそうではないと申し上げたい。村上重良は「宗教」を次のように定義した。

> 宗教を成立させている基本的要素は、宗教の客観的な事実が示しているように、神、仏、霊、法、原理、道などとよばれる超絶的ないし超越的存在をみとめる特定の観念（宗教観念）である。宗教は、この宗教観念を核として、ふつう一定の社会集団（宗教集団）を形成する。すなわち宗教は、人間の力、自然の力を超えた存在を中心とする観念であり、この観念ないし観念体系に基づく教義、儀礼、施設、組織などをそなえた社会集団であると定義できよう(4)。

また、『広辞苑』（第六版）には「神または何らかの超越的絶対者、あるいは卑俗なものから分離され禁忌された神聖なものに関する信仰・行事」とある。観念、教義、儀礼、行事などの提供で深い悲嘆にくれる心がいやされ解放されるのであれば、いまどきの日本に心の病などあるはずがなかろう。

大震災の被災者となった人々には、宗教の役割が内に機能し具現化している人格が時間と空間を共有してくれることが必要なのだと確信している。

②信仰者の役割

大震災の当初から、支援活動について私が思わされてきたことの一つは、こちらが普遍的真理として強く確信していること（例：「イエス・キリストはあなたを愛しています」）を被災した人に言葉で伝えるべきではない、ということだった。その気付きの発端は、あるキリスト人ボランティアの体験である。大震災後まもなく、そのボランティアはいわきに

来てくれた。彼は支援活動の合間を縫って駅前の広場に行き、ギターを弾きキリストの愛を歌いながら通りすがる人々に呼びかけた。「ジーザスがあなたを愛していますよ！」と。すると一人の男性が歩み寄って来て、ギターを奪い取り、地面に叩きつけて立ち去ったという。その話を聞かされたとき、私はハッとした。そのキリスト人の熱い心に間違いがあったと言うのではない。ただ、大震災直後の被災者の方々が必要としていたのは、聖書が言う「神の愛」を、言葉によってではなく信仰者の存在と行動によって示され伝えられることなのだと、思わされたのである。

言い換えれば、「すべてに時あり」との聖書の言葉に新しく触れられたのだ。「天が下のすべての事には季節があり、すべてのわざには時がある。…中略…黙るに時があり、語るに時があり…」（聖書「伝道の書」）。

自分の宗教の教えなり、宗教の意義なりを把握し、自分の中で整理しておくことはすこぶる重要であることに違いはない。しかし、それは自分のために重要なのであって、それをそのまま人に伝えるとするなら、よほど相手の心の状態を推し量ってからにしなければなるまい。

今一つの気付きは、人間が存在することの測り知れない価値である。

日本中、世界中から来てくれたボランティアと一体となって支援活動に取り組む中で、ともすれば「仕事の量」が多いこと、また大量の仕事をこなせる人がより価値が高いかのように誤解する危険性が付きまとった。恥ずかしながら、私自身いつの間にかそう思い込んでいた期間もあったと思う。そんな私を大きな間違いから目覚めさせてくれたのは、一人の日系南米人だった。他のボランティアたちがにこやかにしている中で、いつも暗い顔をしている彼は特に目立った。彼の牧師がその訳を聞かせてくれた。

A氏は過去に職場で大きな怪我をした。トラックの荷を降ろす作業に就いてた彼だったが、機械が故障して重い荷物が彼の上に落ち、右腕が潰されてしまったのだ。以来、彼は右腕が使えなくなった。それでも、所属教会の大震災支援グループに志願して加わり、他のメンバーと同じようにガレキ撤去作業をこなそうと頑張った。が、力の入らない右腕では限度がある。彼は、自分は何もできない、自分はダメな人間だと自分

を責めていたのだ。それを聞いて私は泣いた。そんな思いをしてまで、支援活動のために仕事を2週間も休んでくれたのだ。私の心も震えた。

そしてつくづく思った。そんな思いを誰にも言わずに隠しながら毎日作業に出ていった彼の存在が、何よりも大きな価値を持っており、その存在がいわき市の祝福になっているのだと。彼のおかげで、私は街づくり、国づくりの原点を見た気がした。

寄り添う、という言葉がある。支援活動以上に、励ましや慰めの言葉以上に、人格を持つ存在が他の人格を持つ存在と共にいること、たとえ束の間でも時間と空間を共有するために身をそこに置くこと。それを、想像できないチャレンジの中にいる人に対し、その苦しみを理解できない自分の足りなさを認めた上で、尊重と感謝の心を抱いて一緒に居らせてもらうこと。それが、信仰者としてさせてもらえる基本的な復興支援なのではなかろうか。

多くの場合、被災した人々は負い目を負う者のように感謝を表して下さったが、私たちはその方々に感謝しようと毎朝確認し合った。支援物資にしても炊き出しの食事にしても、人々が必要としているものが全国各地から届けられてきたのだから、それをお届けするのは当たり前のことである。差し上げようとしても受け取ってもらえなければ折角の支援物資も食事も無駄になるだけだ。喜んで受け取って下さるのは何とありがたいことだろうか。被災した人々も直接に被災しなかった私たちも全く同等、同じ価値を持つ人格同士なのだ。「上から」目線は、私たちの間で厳禁となった。

そのことが骨身に沁みた時がある。市内の体育館に避難していた60人ほどの方々に炊き出しを提供するため、私たち一行約20人が出かけた。食事の後、メンバーたちはそれぞれ避難者の方々の間に散っていき、一緒に座ったり寝転んだりしながら歓談していた。心嬉しい光景だった。お別れの時間が来て、私はいつものように皆さんお一人一人にお礼を言って廻った。最後の方は出口の所に座っていたが、開口一番「俺はボランティアが大嫌いです！」と言われた。一瞬ひるんだ私に、彼はこう続けた。「俺は車椅子（の生活）じゃないですか。」見ると、確かに彼の下

半身は明らかに不随だった。「ボランティアはいつも上から下の目線で俺たちの所に来る。だからボランティアは大嫌いだった。でも、今日は初めて泣きました。」私の目も潤んだ。

被災した人々も、紛れもなく人間である。いや、むしろ被災した人々の方が人の心の状態に敏感である。ごまかしは利かない。車椅子の青年の上体は逞しく鍛えられていたが、彼の心は研ぎ澄まされていると同時に柔らかだった。私たちの心を受け取ってくれたことを今もって感謝している。

「超越的存在」を観念的にとらえるにとどまらず、その存在と人格的につながることにより一個人の限界を超える愛のエナジーによって生かされ生きるのが信仰者であろうと思う。信仰者たちが被災者たち、またすべての人たちと継続したつながりを育てるところに、より人間らしく生きる街づくり、中身の伴う復興が期待できるのではないか。

むすびに

東日本大震災以来、世界各地の数千人の人々との新しいつながりをいただいてきた。薄磯地区の人々がモデル地区に住むことを切望し、夢見ながら、市役所にも足を運び関係者との話し合いもさせていただいてきた。そうして実感するのは、日本の行政の仕組みは細分化され過ぎている上に、規則や法律の縛りが多過ぎること、それがために復興の速度は極端に低下し、被災した人々の目線で復興を考えることが妨げられてきたことだ。被災地の復興が最重要課題であるといったコメントが政府から再三出されているが、被災地に住む者の実感は、それが単なる言葉に終わっているというところだ。

少子高齢化が問題として浮上してから久しいが、このままで行くと被災地はその最たる「モデル地区」になってしまうだろう。雇用の創出に関しても確たる計画も予定も立っていないようだ。信仰者の中から利潤を追求しないビジネスモデルが提供されるなら大きな社会貢献になる。

GMJが具体的に考えているのは、被雇用者が株主になる会社の立ち上げだ。ビジネスの利益が地域に還元されるとはそういうことだと思う。

環境問題と合わせてエネルギーの確保も重要課題だ。世界には数多くの優れた技術やプロダクトが存在する。高密度酸素水の精製と同時に多量の電力を生み出す装置、小型でも効率の良い風力発電、アクアポニックス（淡水魚の養殖と水耕栽培のミックス）、国内の平均の1/3から1/4の値段で出来る住宅、等など。海外の優れたものが国内であまり使用されない理由の大きな一つは日本の法的規制だ。TPPに参加しようと多大な努力を惜しまないにも関わらず、日本に必要な優れたものの導入を阻む仕組みには理解に苦しむ。信仰者たちが互いの違いを鞘に納め、一致して取り組むなら、このような妨げも取り除かれるのではないのだろうか。日本は高い学識を有する人たちに耳を傾けやすい社会だと思う。例えば、宗教系大学などが協働して復興の具体的提案をしていたら、国は耳を傾けなかっただろうか。それは結果論としても、これからも日本は更なる「復興」を進めなければならないわけだから、宗教界がそれぞれの利害や利権を排除して日本のために一つとなって声を上げるなら、奇跡を呼び込むかもしれない。

東日本大震災が起こった結果、私の目はそれまでになく日本の将来に向けられるようになった。ある知人は「大震災で人の心がはっきり見えるようになった」と言ったが、私も同感である。加えて、日本の社会の仕組みもかなりの部分が見えるようになったと感じる。政治、経済、教育、報道、等など。そして、今の構造がこれからも続くなら、日本はだめになるだろうと思う。なぜなら、日本人の優れた特性を凌ぐ破壊性が加速しているように見えるからだ。命のあるものを除けば、私たちの社会にある全ての可視的なものは、人の心と思いという不可視の世界の産物である。ストレス、いじめ、虐待、権力争い、利己主義などのすべては、人の心を破壊する。人の心の破壊は国を破滅に至らせるだろう。

卑怯な暴力によって世界中が躍らされてしまうような今の時代に、人の心の復興、人間らしさの回復と確立こそ急務なのではなかろうか。「日本を、取り戻す」というスローガンを掲げる政党ポスターを目にする。

日本は誰かに奪われたのだろうか。私は分からない。しかし、日本人の心は、人間らしさを蝕むありとあらゆるものに奪われている気がする。「日本人の心を、取り戻す！」と言うなら、私は「アーメン！」、「然り、その通りにならんことを」と答えよう。その実現は、全国民一斉にとは行かない。ひとりの信仰者から始まるはずだ。

信仰者は何をすれば良いのか。永遠不変の愛を心に満たすことが最優先ではないか。

自分が存在していることが神の喜びなのだと受け止めるところから愛なるものは自分の中に流れ始める。その次の一歩は、「あなたに何が出来るかではない、あなたがいてくれることが私の幸せなのだ」というメッセージを無言で相手の心に伝えることだ。それは受け取る心のエナジーとなる。そこから、行き詰まり万事休する状態にある心の立ち直りが始まる。その輪を広げ続けるために、信仰者は窮する心を持つ人々に歩み寄り自分の存在を提供しなければならないのだ。

気が遠くなるほど時間がかかるように思えても、不可能に見えても、必ず結果が伴うことを信じてひとりの心を他のひとりの心につなげていくことにより、この国の大変革が生まれることを思い描きながら、私は今を生かされたい。

注

(1) 復興庁HP　http://www.reconstruction.go.jp/topics/000056.html　にPDFが掲載されているので、そちらを参照されたい。

(2) 「復興構想7原則」は内閣官房HPで公開されている。
http://www.cas.go.jp/jp/fukkou/pdf/kousou4/7gensoku.pdf#search='%E6%9D%B1%E6%97%A5%E6%9C%AC%E5%A4%A7%E9%9C%87%E7%81%BD%E5%BE%A9%E8%88%88%E6%A7%8B%E6%83%B3%E4%BC%9A%E8%AD%B0+%E5%BE%A9%E8%88%88%EF%BC%97%E5%8E%9F%E5%89%87'

(3) 浄土真宗本願寺派親光山蜷川寺HPのアドレスは次の通り。
http://www.geocities.jp/yasuragigogo/butsukio2.htm

(4) 村上重良『世界宗教事典』講談社、2000年、4頁。

ムスリムはなぜ東北に向かったのか

―ジャパン・イスラミック・トラストの支援活動と地域社会―

シディキ・アキール[1]、クレイシ・ハールーン[2]、永井 彰[3]、子島 進[4]
聞き手：藤原聖子[5]

震災が発生したその日のうちから、被災地に行こうと動き始めたムスリムたちが東京にいた。その決断力・実行力はどこから来ていたのか。信仰の力なのか、イスラムのイメージを良くしたかったのか。「美談」で終わらせず、彼（女）らの信仰と社会活動の関係について理解を深めるため、インタヴューに赴いた。（2014年12月13日東京大塚モスクにて収録）

炊き出しに向かうJITのメンバー（2011年4月3日いわき市）
（JITのHPより転載）

---

[1] シディキ（姓）アキール（名）　ジャパン・イスラミック・トラスト会長
[2] クレイシ（姓）ハールーン（名）　ジャパン・イスラミック・トラスト事務局長
[3] ながいあきら　ジャパン・イスラミック・トラスト理事
[4] ねじますすむ　東洋大学国際地域学部・教授
[5] ふじわらさとこ　東京大学大学院人文社会系研究科・准教授

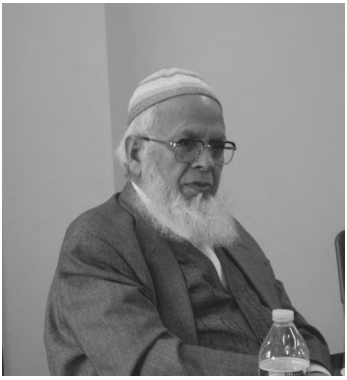
藤原　今日は、東京の大塚モスク（マスジド[1]）を拠点とするジャパン・イスラミック・トラスト（宗教法人日本イスラム文化センター。以下JITと表記）による被災地支援活動とその後の状況について、役員の方々[2]、また、このようなイスラム系のNGOについて調査・研究をなさっている東洋大学の子島進先生にお話をうかがえることになりました。JITの活動については、宗教者災害支援連絡会[3]でもクレイシさんが2011年にご報告くださっていますし、大小のメディアでも報道されていますが、今日はとくに、みなさんの支援活動と信仰の関係、ムスリムのグループならではの苦労や利点、3.11前後での地域住民との関係の変化などを中心にお聞きしていきたいと思います。

「イスラム」に対する目線

藤原　シディキさんもクレイシさんもパキスタンのご出身とのことですが、ちょうど昨日、マララさん[4]のノーベル平和賞授賞式がありましたね。日本ではノーベル賞を取ると国を挙げてお祝いみたいな感じになるんですけれども、今回のマララさんのケースはパキスタンではどう見られているんでしょう？　いいことなのか、それとも欧米に利用されていると見られているのか。

クレイシ　金曜日の礼拝の後、誰だったか、来ていた人に、いきなり「おめでとうございます」って言われて何のことかと……（苦笑）。パキスタンでは大勢の人が喜んでるっていうのはないですね。一部ではありますけど。

シディキ　アフガンがひどい状況になった歴史的な背景とか、パキスタン人は全部わかってますから。それからちょっとマララさんをもち上げすぎちゃってる。プロのジャーナリストにまとめてもらっているのに、自伝を英語で書いたとね（笑）。



シディキ・アキール氏
（JIT／日本イスラム文化センター　会長）

パキスタン出身、1963年に留学生として来日。東京工大の機械科を卒業。72～82年はパキスタンで働くが、その後日本に戻り、貿易商に。モスク建設に尽力し、宗教法人となった日本イスラム文化センターの二代目の会長に就任。

クレイシ・ハールーン氏
（JIT／日本イスラム文化センター　事務局長）

パキスタン出身、1991年に留学生として来日。95年から、シディキ氏から声をかけられ、モスクをつくる計画に関わる。99年に、アメリカ生まれの日本人ムスリムと、モスクのお見合いで結婚。4人の子どもがいる。職業は貿易商。

クレイシ　パキスタンでのタリバンの政治的なところははっきりわからないですね。私に言わせると“悪”です。だけど、タリバンが女子教育を禁止しているという報道は、正確じゃないところがあります。9.11の前に、アフガニスタンが干ばつの被害にあったことがあって、支援活動のため、私、現地入りしたことがあるんです。ビザを取るため、イスラマバードにあるタリバンの大使館に行ったんですが、大使が気さくでとてもいい方でした。それで、私、最後に思いきって聞いたんですよ。「どうして女性の教育を禁止するんですか」って。そうしたら、大使が「あなたアラビア語わかりますか、『タリバン』の意味ってわかりますか」って。「確か学生っていう意味だ」って答えたら、大使がその通りだって。「じゃあ『ハディース』では女性の教育についてどう書いてありますか」って聞かれて、「『男性も女性も教育は義務である』って書かれてますよね」、と言ったら、その通りだって。「私たちタリバンは学生であって、『クルアーン』と『ハディース』を実行しようとしてるグループなんだから、女性の教育を禁止するわけがないでしょう。ただ男女を分けてるだけですよ」って。だからってタリバンに納得できないところは私もいくつもありますけど、アフガニスタンではそうだったので。だからマララさんも、言ってる一部はその通りですけど、一部は西側諸国の言葉を借りてやってるんじゃないかと思いますね。

永井　でも、撃たれた時は、西側は何にも関係ないでしょ？

クレイシ　ですから最初に、今のパキスタンのタリバンは、わけがわからなくなっている、と言ったんです。いろいろなニュースがあるから事実はわかりません。でもマララさんは教育のためにがんばるって言ってます。それはいいことです。

藤原　イスラムのイメージといえば、子島先生の『ムスリムNGO』(5)を読んでまず驚いたのは、「イスラムNGO」って言うと過激派だという誤解を与えてしまうから、「ムスリムNGO」の方が好まれるっていうと

永井　彰　氏
（JIT／日本イスラム文化センター　理事）

若い頃からイスラムに関心があったが、1970年に初めてインドネシアに渡航、その後、30歳のときに入信し、現地の女性と結婚する。その後、仕事の関係で日本に戻ったり、インドネシアに再び赴任したりしたが、イスラムの信仰を深めた契機は大きくは2つある。一つは、シディキ氏のような、信仰心篤いムスリムに、日本で出会い、影響を受けたこと。もう一つは、94年にハッジ（メッカ巡礼）に行き、イスラムの素晴らしさを再認識したことである。2005年に定年のため日本に戻り、年金生活を始めたところ、シディキ氏から、大塚モスクの金曜礼拝時の説教を日本語に訳してほしいと頼まれ、それを続けるうちに、理事に選ばれる。

ころだったんですけれども、それは世界中でそうなんですか。

子島　たとえばインドネシアだと、全然そういう感じはないようです。これがイランだと、政府が「イスラム」という看板をつけているので、NGOがイスラムを主張するのは政府との関係で微妙になったりする。逆にトルコは、政府が世俗的なスタンスをとる時期が長くつづいたので、そこで「イスラムNGO」と言うと、やはり関係が難しくなってしまう。つまり、ムスリムが多数派を占める国でも、それぞれ抱える事情はさまざまだということです。

　これはインドで聞いた話ですが、同じインド国民である多数派のヒンドゥーから、イスラムの団体＝過激派というステレオタイプで、何でも

子島　進　氏
（東洋大学国際地域学部　教授）

専門は文化人類学。国際地域学の教員として、学生に、海外研修を勧めるとともに、日本のことを知り、それについて海外に伝えるための教育も行っている。3.11後はその一環として、震災の現場を英語でレポートする授業を開講し、学生とともに聞き取りを行った。その調査で、パキスタン人のカレー炊き出しの話を耳にし、JITの活動に関心をもった。JITやパキスタンの諸団体の社会奉仕活動を、2014年春に『ムスリムNGO―信仰と社会奉仕活動―』（山川出版社）として出版。

かんでも一緒にされちゃう。インドはカシミール問題を抱えていますからね。医療や教育に何十年も携わっているNGOが、テロリスト呼ばわりされる。だから「イスラムNGO」と呼ばないでくれというわけです。

9.11以降に、アメリカでイスラムという名前が付いている団体の資金を凍結して、根こそぎつぶしてしまえというような動きもあった。そんなこんなで、「我々はNGOだから、単にNGOと呼んでくれ」ということが起きるわけで、実は「ムスリムNGO」の方がいいと言っているわけでもないんです。ただ、研究を進めるときに、ここまで質量ともに大きなセクターとなったNGOについては、何らかの分類というか、議論をフォーカスすることが必要です。単純にNGOって呼んじゃうと、何を対象にしているのかわからなくなっちゃうから、「ムスリムNGO」としてみたんです。そう呼んだからといって、彼らに対する偏見や苦しい状況が変わるわけではないことは、僕もよくわかっているつもりです。そういえば、JITはイスラミック・トラストという名称でした。

クレイシ　そうすると、子島先生も過激派とつきあってるってことになっちゃって大変ですね（笑）。

子島　ここは大丈夫（笑）。日本では、そこまでイスラムが差し迫った脅威とは見なされていないし、政府がNGOに対して強権を発動することもないので、状況がだいぶ違いますね。

藤原　日本は宗教全般に対する警戒心が強いので、活動されるときもイスラムの団体ですっていうよりもパキスタン人ですって言った方が通りやすいかもしれないのに、今回はあえて宗教を出し、信仰に基づいて活動しているんだということをアピールする方向だったんでしょうか。

シディキ　いや、そういう活動やってるときは、イスラムを隠すつもりもないし、イスラムを宣伝するつもりもないです。このままありのまま取ってくださいと。被災地のみなさんは、最初、不思議がってたんですよ。なんで来たんですかって。親戚がいるのかとか。最初の4カ月くらいはそういう質問がよく出ました。その時は、「私たちはムスリムで、イスラムには人を助けなさいという教えがあるからです」、と答えました。隣の人を助けることができなければムスリムではない、だからここに来るんだと。それでなんかわかってくれたみたいですね。

藤原　イスラムであったことが、むしろメリットになったことはありますか？

シディキ　うーん、なんかね、誰でもよかったんですよ、いてくれれば。私たち、いわき市に行って、食事をするためにラーメン屋さんに行ったんです。特別な（ハラールな）チャーハンを作ってもらってる間に話したんですけど、ラーメン屋さんが、「いや、よく来てくれるね、東京の人はひどいんですよ。私たちが東京行くと、車のナンバーを見て石を投げたりとか」って。

JITによる東日本大震災時の支援活動

3月13日　第一便が仙台に。
（おにぎり550個、インスタントラーメン、ビスケット、飲料水）

3月27日　この第八便からいわき市に。
（インスタントラーメン40入り60箱、ジュース、お米、おむつ、タオル、石鹸、衣類など）

2011年の年末までに、避難所訪問は97回に達した。

その後も支援物資輸送、炊き出しが行われた。

（子島進『ムスリムNGO』から。支援活動の事実経緯については、本書とJITのホームページに詳細がある。）

藤原　そんなことがあったんですか！

シディキ　誰かが言ってたんだけど、メディアってひどいですよって。石巻とか仙台とかばかり行って宣伝して自分の顔見せて、いわきには誰も来ない、と。私たちは困ってるのにと怒っている人がいたね。他の外国人はずいぶん日本から出ちゃったんですよ。だから、私たちが行ったことは、よかったって。

クレイシ　布教のつもりで行ってないから、宗教の話に触れないっていうことも大きかったと思うんですよ。そういうところではついつい布教の方向にいっちゃいますよね、みんな。それがなかったのがよかったと思うんですよね。イスラム団体ということも言わなかったし。

シディキ　それは注意したね。

クレイシ　もちろんお祈りの時間になればどこか角の場所見つけてお祈りくらいはしたけど。

あとは強い思い出になっているのは、本当に初めのころ、13日か14日、仙台でおにぎりを配ったんです。自衛隊が大体の地域にはいるんだけど、その地域はたまたまうちのスタッフが初めて入って。そこでおばあちゃんが涙流しながら受け取ってくれた。何も食べてなかったから。外国人が来てくれてありがとうって、それが心に残ってますね。

シディキ　同じ仙台の話でね。おにぎり配ったとき、子どもも大人も1個しかとらなかった。あれは礼儀正しかったですね。そういう時は2個も3個も取りたくなっちゃうけどそうではない。それはすごくよかったね。おにぎりなくなったら、帰ってまた次が来ますって言って。ガソリンもなかったね。

クレイシ　あれは大変だったね。途中でガソリンが切れそうになって、福島あたりで。行くときはタンクで持っていったんだけど、他の困っていた人にあげちゃったんですよ。帰りの分はなんとかあると思って高速に乗ったんだけど、なくなっちゃって。福島あたりでかなり寒かったんですよ、命にも関わるくらい。なんとかしたけど。

警戒心を解いた「カレー」

子島　JITのみなさんは布教に行ったわけではなくて、単純に言うと炊き出しのカレーを作ってたわけじゃないですか。カレーって宗教的なものじゃないですよね。で、日本人はみんなカレー好きだし。だから、接点がカレーだったっていうのが、一つのポイント。トルコのムスリムの団体が行った時も、トルコ料理がおいしいと言って、みんなが食べてくれたそうです。外国人が、ふだんは食べない料理だけど、温かくておいしい食べ物を出してくれた。これがけっこう重要だと思います。

避難所になった中学校の校長先生に、澤井先生という方がいらっしゃるんです。JITとよく一緒に活動した方です。僕は最初、クレイシさんたちが「カレーをみんながすごく喜んで食べた」という話をしたとき、

半分くらい「本当かなあ？」と思ったんです（笑）。いや、カレーを食べたのは本当でしょうが、最初から躊躇なく食べたのかなあという疑問です。ですから、澤井先生に会った時にそのことを確認したら、「いや、最初はみんなどうしようかなって、遠巻きに見てた」と（笑）。食べようかどうしようか。でも誰かが食べて「おいしいよ」と言ったら、他の人たちも寄って来て、食べだしましたって話で。だってそうでしょう、白い民族服着た、背の高いひげのおじさんたちが何人もいるわけだから、最初はどうしたもんかなって、みなさん思ったんでしょうね。でも、結局はおいしいカレーがよかったんでしょ。本場の辛いカレーじゃなくて、マイルドな味付けにしてたんだよね。

永井　その味付けの話はね、こういうことなんですよ。ここではよく夕食を出しているんです。ラマダンになると一カ月間出すでしょ。それで、たくさん作るノウハウも持ってるし、でっかい鍋もあるんですよ。で、パキスタンの人たちが食事を作るとカレーになっちゃうんですよ。しかもカレーって盛りつけが簡単で便利でしょ。だから被災地での炊き出しも、自動的にカレーになったんです。それともう一つは、ここの信者でアラブ出身の人たちには、カレーを食べたことがない、辛い物を食べ慣れてない人がいるんですよ。そういうこともあって辛さを調節して、ここのカレーはマイルドになったんです。

藤原　作る時には何人くらいの人が集まったんですか。

シディキ　とても簡単なんですよ。

永井　あの人が作ってるんですよ、今入ってきた。

子島　ああ、ムスタファさんですね？　彼はバングラデシュ人だけど、このモスクで働いているうちにパキスタンのウルドゥー語をおぼえたそうです。彼はあまり日本語が得意じゃないので、ウルドゥー語でインタ

ヴューしました。

インタヴューの際も、モスク名物のカレーをいただいた。マトンと野菜のカレーとレンズ豆のカレー。

シディキ　その人をいわき市に連れて行って1カ月、滞在させたんですよ。あとは手伝う人が2、3人くらい。100から150人くらいの食材を持っていくのに。

永井　向こうでは食材を調達できないですから、こちらから毎回持っていったんですよ。いわきにモスクが見つかって、調理に使えるってことになって向こうに材料を持ってって作るようになったんですね。

大量にご飯を作るということが日常でよくあって、というのがベースにあるからやれたんですよ。

シディキ　だから今もね、500人分の食事が、ホームレスの人たちのためにほしい、と言ってこられても簡単に引き受けられる。

ネットワークという底力

永井　つまり、イスラムの団体であることのメリットというのは、お金を集めたり、お手伝いする人や食べ物を集めたり、現地のモスクを使わせてもらったり、そういうことで役立ったということでしょうか。被災地でイスラム色出すとか、そういったことは何にもないです。

子島　いわきの泉というところにモスクがあるんですよ。管理人のラジャさんがやっぱりパキスタン人で、シディキさんと会って、JITと連携

して活動したわけです。ラジャさんは日本人女性と結婚して埼玉に住んでいたんですが、いわきの海や山が好きになって引っ越してきたという経歴の方です。で、そのモスクは、ここと比べてもすごく小さい。船のコンテナを転用した礼拝所とキッチンの2棟だけ。最初に行った時に、「わっ、これ以上シンプルなモスクはありえない」と思いました。ただ僕が感動したのは、あんな小さなモスクの設備でも、緊急時にフル活用すれば、人のためにすごく役に立つんだということです。なんでもかんでも準備万端整ってから支援するわけじゃない。ラジャさんにしても、いわきに住みつづけてボランティアをするのは、並大抵のことじゃなかったと思いますが、気持ちがあれば、ありあわせのものを使ってすごいことができるんだということが、よくわかりました。

永井　最初はこの近所の人に手伝ってもらっておにぎりを持っていったりもしてね。近所の人にお手伝いしてもらうノウハウっていうのはね、アフガニスタンの支援の時にモスクに古着を集めて送ったんですけども、そういう時につながりができていたので。

シディキ　声かけたら、「ああ、私たちも（支援活動を）やりたかったんだけど、何から始めればいいかわかんなくて。教えてくれてありがとう」ってなって。後でいろいろ話したら、ある人が、「前は、中学校に行ってる娘に、『モスクの前は通らないで戻ってきなさい』とか言ってたんだけど、今はもうそんなこと思わない」、って言ってましたよ。

永井　おにぎりを握ってくれたおばちゃんがいるわけですからね。

藤原　おばちゃんっていうと、日本ではだいたい炊き出しではおばちゃんたちがおにぎりを握るんですけど、みなさんは男性が料理するんですか？

クレイシ　握る時は女性たち。カレーは男性たち。量があるからね。

藤原　今回は女性のムスリムの方たちはどう加わったんですか？

シディキ　ここでいろいろ荷物が入ってくるのを分配したり、避難所行って何か欲しいものはないかとか聞いてまわったり。配るのはね、女性たち。

2011年4月3日
いわき市内避難所での炊き出し
JITのHPより転載

永井　このモスクの隣に幼稚園があって、春休みだったので空いてたんですね。ですから救援物資の置き場になったんですよ。それを整理してくれたり、現地ではどういうものがいるんだろうか、あったかい下着がいるんじゃないだろうかとか考えたり、支援を呼びかける文書を作ったり、そういうことは女性がやってくれた。

クレイシ　活動のレポートはほとんど女性。

永井　レポートがなければ、寄付をくださったみなさん、どうなったのか不安じゃないですか。レポートによる報告を、女性たちが確実にやったんで、活動が続いたと言えますね。HP開けばいつでも見られるようになってましたから。写真つきですからみなさん、ああこんなふうになってるとわかって安心してくださる。

シディキ　スリランカから電話があって、JITと書いた支援物資見ましたよって言われたこともありました。

藤原　子島先生のご本には、ムスリムじゃないボランティアの若者がみなさんのところに来て手伝ったっていう話もありましたが。

クレイシ　アフガニスタンの支援をやったときから、池本さんっていうアムネスティインターナショナルの会員の人にお世話になってるんですけど、私、彼女にすぐ電話したんですよ、地震のすぐ後ね。何かできることはないか、交番ではわからないと言われたので、池本さんに、東北に行くルート探してくださいって言ったんです。で、次の日の朝、いろいろ調べたけれど方法がないって池本さんに言われて。でもその後、12日、私たちは行っちゃったんですけどね、結局。戻ってから報告したんです。池本さんに、うまく行けたっていうことを。それから池本さんが知り合いに声をかけたりして。実は神社が近くにあるんだけど、そこにちょっと苦情が出たんですよ。苦情っていうか、モスクが、外国人が、がんばってるのに、あんたたち何やってるのって。

（一同　笑）

クレイシ　それで神社の人も来たんですよね。できることがあれば一緒にやりましょうと。直接じゃないけど、間に誰か入れて。光源寺っていうお寺も、なんかやりたいけど、行ったことないから経験ないからって問い合わせてきました。そうするとここで料理作ったりして、それを私たちが運んだりして。難民の活動の時いろいろお世話になったキリスト教の団体からも協力がありましたね。ちょうどメーリングリストがあったんで、そこにも流したんですよ。現地に行く人は数人だけですけど。特に福島の方になると原発のこともあってなるべく若い人を避けたんですよね。リクエストは何人からもあったけど、こちらからちょっと断って。それでもフリーランサー、ジャーナリストが2、3人くらい。あとはNGOとか一般の人も3人くらい。

子島　あとは『ムスリムNGO』に出てくるブログを書いた田川さん。フリーランスのフォトグラファーですね。

クレイシ　あと佐藤さんとかも行ってくれたんですよね。

永井　カレーばかりじゃなく、もうちょっと煮物とかもという話が出て、お寺の人とか池本さんのグループとかが作ってくれたり。自分たちであっちに宿を取って一回泊まり込みでお手伝いしてくれたこともあったでしょ。それからシディキさんが行った時も。子どもはスパゲティ食べたいとかハンバーグ食べたいとかいうから、用意したり。だんだんバラエティが出てきて。それからミカン農家と話がついてミカンを送ってきたり、牛乳を届けてくれたり。

シディキ　やったことはすごく大きいですよ。だけど、全部私たちの力というわけじゃないんですよ。たとえば布団のセット、1セットが12,000円したんですよ。それを300セットくらいほしいと。避難所から出て仮設住宅に行くから、それが間に合わないと困るって。それでどうしようと相談してたら、たまたまJITがつながりをもっていたドバイのイスラム団体に話したところ、彼らからお金が来て、それを私たちが……

永井　でも最初はここで出したでしょ？2回目、3回目がね、向こうから来たお金でね。

シディキ　もちろん。布団300セットはみんなそれですよ。私たちが少しやると別のところからもっとくるようになる。これは神の力ですよ。全部。それでできたんですよ。

永井　裏話すればね、私、ムスリム協会にも関係してるんですが、ムスリム協会の方にドバイからね、支援金を送るけど、その代わりちゃんと報告書を出してくれってきたんですよ。それで、写真にしたときに見栄えがする布団セットがいいんじゃない、ということになって。

シディキ　それはないでしょう。

永井　いや、そうなんですよ。やっぱり報告って大事なんですよ。

大塚モスク（マスジド）の建設まで

東京に「中央モスク」をつくることは、日本のムスリムの悲願だった。というのも、毎週の金曜礼拝のほか、イード（年2回の大祭）の礼拝を大勢で行うのに、専用の場所が必要だからである。ホテルでは汚すからと受けつけてくれなくなり、渋谷の宮下公園でやったこともがあるが、（イスラムで不浄とされている）犬がうろつくような場所で、シディキ氏等は大きなショックを受けた。晴海や横浜のイベント会場でイードを祝ったときは、最大で1万人のムスリムが集まったが、1回の借用料で200万円かかる。その額を毎年払うくらいなら、みんなのモスクを建てよう、となったのである。

「中央モスク」は最初の計画では、八王子に建設するはずで、シディキ氏等は資金集めに奔走したが、1998年に代々木のジャーミー（トルコ系ムスリム中心のモスク）を建て直すことが決まったので、資金を譲ることにした。その後、やはり自分たちのモスクがほしいということで、大塚に物件（ビル）を見つけ、契約する。当初の持ち金は50万円だったが、協力して呼びかけ、半年で資金を調達。大塚モスクは晴れて1999年に誕生した。

通常の金曜礼拝には100名ほど、金曜と休日が重なると、200名ほど信者が集まる。イードの時は800～1000人集まり、一度に収容できないので、4回に分けて礼拝している。

現在、理事は7名で、内訳は、パキスタン人3名（内、女性1名）、日本人2名、スーダン人1名である。

シディキ　それはそうだけど、報告のためにやったってわけじゃない。

永井　もちろん報告のためだけじゃなくて、ちょうど布団セットを欲しいという人がいたからうまくつながったんですよ。

「ムスリムNGO」と「ムスリムがメンバーである世俗的NGO」は違うか

藤原　だんだんわかってきたんですけど、日本は自称無宗教の人が多いので、FBO（faith-based organization）と言いますか、信仰に基づいたキリスト教の団体とか仏教の団体と言うと、無宗教の団体と明らかに違う感じがするんですけれども、パキスタンでは、国民のほとんどがムスリムなのですよね。そうすると、FBOとそうではない団体との区別がないといいますか。つまり、世俗的な団体の人もムスリムだから、なぜ被災者を助けるかというと、アッラーが困っている人を助けろって言ったからという動機づけでいらっしゃるわけですよね。そうするとイスラムの旗を掲げて行く場合とあまり違わないんじゃないかって思ってしまうんですけど、今日のお話だと、イスラムの団体として活動することのメリットというのは、組織力と言うのか、ネットワーク力というのか、海外から寄付が集まりやすくなったりするんですね。

子島　パキスタンにもNGOがたくさんあって、基本的には職員もムスリムだし、活動の受益者もムスリムですけども、イスラム色を出さない団体もたくさんありますね。もともと欧米系のNGOで、パキスタンに根をおろした団体などは、宗教のことは言わないですよね。たとえ職員が一日5回礼拝する熱心な信者だったとしても、その団体が、たとえばHPで、クルアーンやハディースの章句を引用するといった形で、明確にイスラム的なメッセージを出すというわけでは必ずしもない。それは、イスラム色を出さないという話ではなくて、NGOには「参加型開発」とか、「持続可能性」とか言ったグローバルな用語があるわけですよね。それらの用語を自分たちの理念とするということは、大いにありえるわけですし、

それから、初めに言った過激派の話とも関わってきますけど、欧米や日本から資金援助を受けるときに、その方がうまく回るっていうのもあるかもしれないですね。

永井　一つはこういうことじゃないですか。こういうモスクというのは自然と信徒が集まっている場所、というだけの話なんですよ。パキスタンでなら、そこで支援活動をやるという時にね、みんなムスリムなんだからムスリムですってわざわざ宣伝しないですよね。それはここに来ているパキスタンの人たちも同じで、私も含めて、ムスリムですから、なんて意識は別にないですよ。パキスタンでやってることと同じで、「困っている人がいるよ、だから助けよう」となっただけ。パキスタンで「ムスリムだから支援やってます」って言わないもの。だからここでも言わない。そんな程度のことだと思います。

シディキ　ただね、私たちがイスラムの名前を出してやってたから、海外のムスリムが寄付をしてきたというところもあるよね。

子島　ムスリムが、信頼できるムスリムがやってる支援活動にお金を出したいっていうのは、自然ですからね。

　ところで、いわきで「パキスタン人を助けるために来たんですか」とシディキさんたちは何回も聞かれて、「違う、人類はみな平等。アッラーは困っている人は助けなさいと言っている。だから来たんだ」と『ムスリムNGO』で書いたんですね。その話を聞いた時に、最初は「人類」を持ち出したのは、ここが日本だからかなと僕は思ったんです。「人類みな平等」って、日本人にもわかりやすいから。

　だけど、その後でもう一回パキスタンに行って、小さなNGOを回って気がついたんですね。彼らは地元のコミュニティで活動していて、外国はおろか、パキスタンの他の州で活動することもないはずです。でも、やっぱり「人類のために」って掲げてる。なんでかなって思った時に、クルアーンの「一人を助けるってことは、全人類を助けることだ」って

いう一節、これはイスラム系のNGOのHPによく掲載されている、とても有名な章句ですが、それにハタと思い当った。ああ、シディキさんが言っていたのは、これなんだ。日本での方便じゃなくて、本国パキスタンでもそうだったと。

それ以前のパキスタンでの調査でも目にしていたはずなんですが、その標語を見ても意味がよくわからなかったんですね。それが東日本大震災でのJITを経由して、ようやくのみこめた。リソースも少なくて、コミュニティの中でちょっと学校やったりとか、クリニックやったりしている団体ができることは、おのずと限られてますよね。それが「人類のために」って言うのは、大風呂敷を広げてるんじゃなくて、一人を助けることが全人類を助けるっていうクルアーンの教えを、理念として掲げているんだなあと実感できた。シディキさんの説明も、そういうことなんだと、ようやくわかった。

イスラムの復興現象を理解しようとするときに、こういう社会経済的な原因があるとか、政治的な背景があるとかって説明、よくしますよね。でもそうやって説明していくと、宗教としてのイスラムの中身が何もなくなっちゃうってことに、僕はすごく違和感を持ってたんですね。じゃあ、どう理解したらいいんだろうかっていう時に、「報奨」とか、今のクルアーンの一節のような、宗教的なキーワードからインスピレーションを得て、人が動くみたいなところに気がついて。ただ、それをあまり強調すると、ムスリムは“宗教が服着て歩いてる”みたいな人ばかりって、これもまた現実とはかけ離れてしまう。でも、今回はそれでちょっと捕まえられたかなっていう感じがしています。

もちろん、章句を読んで、みんながみんな即行動なんてわけはなくて、そこからどんなインスピレーションを受けるのか、どう解釈して、どんな行動に移していくのかは、それぞれのムスリムの置かれた状況や価値観が反映してくるわけですよね。それから、今回のケースで言うと、「カレーがおいしかった」っていうのが、JITと被災者の接点として大きかったと思うんですね。動機が宗教的でも、手段として有効なものが宗教的とは限らない。

信仰と支援活動の関係

藤原　その「全人類のために」とフレーズも、その言葉だけ切り取ってみれば、ムスリムの活動家と、世俗的な日本人の接点になるんでしょうけれども、日本人がひっかかるのは、出典が『クルアーン』だということより、それを守ると神からの報奨があるというのが真の動機なのかどうかというところかもしれません。つまり、ムスリムの方々は、死後の世界を信じていらっしゃいますが、どうして困った人を助けるのかっていうと、そのこと自体ももちろん重要だけど、それだけじゃなく、人助けをするとアッラーが報いてくださる、天国に行けると思っているのも励みになるようですね。でも、そうすると、結局自分のためにやってるんじゃないかって、本当に人のためにやってるわけじゃなくて自分が天国に行きたいから人を助けてるんだって言われてしまいませんか。

永井　そうです。少なくとも私の中では人のため、っていうのは一つもありません。どんなに親切にしてもその人のためにはやっていない。全部自分のためです。自分の気持ちがおさまるためです。そうしないでいられないというだけです。そんな人のためなんていうのは私からみれば存在しない。全部自分のためです。

藤原　活字にすると誤解を受けそうですが、対面してお話をうかがっている限りでは、永井さんのそのきっぱりさは、自己中心的というより、裏表のない、誠実で謙虚なお人柄が表れている感じがします。クレイシさんはいかがですか。

クレイシ　私に言わせると、結果的には自分のためになってるけど、他の人のためですね。やっぱり困ってる人を見たら、手伝ってあげたいという気持ちに自然になりますね。結果的には自分のため、アッラーから報奨をもらえれば、自分のためになりますけど。

永井　私の場合は日本人ですから、アッラーがそういう風にやると褒美をくれるということよりも自分の気持ちがおさまるから。そうしないではいられない。情けないかな、アッラーのことまで気がつかないでいるっていうのが本音ですね。

シディキ　そこは難しい話になっちゃったけど、私は実は自己中心で、自分のことで精いっぱいですよ。震災の時にすぐに支援に行けたのも、リーマンショックのあと、仕事がうまくいっていなかった、何もやることがなかった、というのがあります。

ただね、全体的にやっぱりアッラーということは頭にあるんですよ。「これやらなきゃいけないのはなぜ？」っていうと、『クルアーン』『ハディース』にこう書いてあると。人にお金あげるとアッラーが10倍くらい返してくれるんですよ。これ真実なんです。それすごくいいことなんです。10倍という数は関係ないかもしれないけど、とにかく自分のやったことは絶対に返ってくる。その上にプラス、死んだら天国に行けると。しなかったら倍になって地獄に行く可能性だってでてくるわけ。だから自分を守るという形でね。

神様が私を自由にさせてくれた、それで私は何でもできるようになったんだから、じゃあ何をしたんだと、死んだあと、絶対に聞かれる。その時にどう返事すればいいかと。それが頭にあるんですよ、いつも。怖いんですよ。わかりますか？

クレイシ　まあ、私の経験では、アッラーと人助けは、自然につながるようになりますね。私、子どもが4人いるんですが、住んでるところのすぐ横に公園があるんですよ。そこにいるホームレスの人に食事を持っていくとき、わざと子どもを行かせるんですよね。家内が、料理を作る時にちょっと多めに作って。その時はアッラーの教えにこういうことがあってと教えてますから、たぶん子どもの頭の中でもそれが自然なことになっていくと思うんです。私が子どものころも、私の父は、礼拝のためにモスクに行くと、帰りに誰か困っている人を連れてきたんですよね。

で、母に食事作ってくれって言う。それを見てきている。だから私も自然にそうなります。

もうひとつ、ちょっと話がずれますけど、地震の後ですね、手伝いに行くって話になった時に、四男が赤ちゃんですから、余震もありましたし、家内が本当に行くのって、悲しそうな顔をして聞くんですよね。私も正直非常に複雑な気持ちだったんですよ。子どもを置いていくのも悲しいですし、行けばまた津波が来るかもしれない、そういうことを頭の中で予想しながら、でも行かないとだめだっていう気持ちがあって。その時急に、私が思い出したのが「ジハード」の言葉だったんです。「ジハード」の意味は「努力」(6)なんですけどね、今こそ、ジハードするべきだっていうこと。それで私の心の中の葛藤が終わったんですよ。それを家内にも話したら家内もすぐに納得してくれて。でもそれなりに、私たちのことも考えて行ってねとは言われたけれども、教えは力になりますよね、そういう時は。

シディキ　なかなかね、信仰がない人には理解が難しいと思うけれども、私は来世はあると信じている。もし私が天国に行って、隣の人が地獄に行くとしたら、とても悲しいよね。（シディキ氏、泣き始める。）日本人はみんなね、すごく良い人なの。だからみんな天国行ってほしい。自分が燃えないようにしてほしいの。信じれば、簡単なの。（「皆で死後に安らぎと楽園を求めよう」というメッセージカードをさしだす。）年とるとね、涙もろくなっちゃってね、ごめんね。

天国には誰が行くのか

藤原　おっしゃったことはすごくよくわかります。日本の宗教界で、社会貢献活動をしている人たちが今、悩んでいることの一つは、宗教者ならではの支援活動はあるのかということです。つまり、食べ物や毛布を渡すこと以外に、宗教者の役割はないのか、という。それで、「臨床宗教師」(7)のように、相手の宗派を問わず、心のケアをすることに、宗教者

の可能性を見いだそうとしている人たちもいるのですが、イスラムの場合は、来世観が明確なので、ムスリムの人が、ムスリム以外の人の内面に寄りそうというのは難しいんでしょうか。そこに踏み込むと、亡くなった方が、天国に行っているかどうかが問題になってしまいそうなので。

シディキ　いや、天国はみんな行くんですよ。

藤原　何教徒でも良いことをしていれば天国に行けると？

シディキ　そう。そこがベース。神に逆らわなければいいんですよ。そう私は言いきる。他の人はどう言うか、わからないけどね。

　ムスリムにならなくてもいいんだけど、神様がいるのは現実。だから、みんな、死んだら絶対に神様のところにいく。その時に、生きているときに何をしましたか、って聞かれる。だから、人を助けるとか、神様が喜ぶことをして、自分の体だけは守ってください。燃やされないようにしてください。

クレイシ　『ハディース』ではね、「この人は悪い人だから地獄に落ちる」、または「信じてないから地獄に落ちる」、とは言っちゃいけないことになっているんです。それは神様が決めることですから。自分についても、私はいいことをやってきて神様を信じてるから絶対に天国に行けるとは言えないんです。ですから、この人は神様を信じてないから地獄に落ちるとか絶対言っちゃいけないんですよ。私は日本人がみな地獄に落ちるとは思ってないし、ムスリムの仲間、いえ、自分さえ絶対天国に行けるかどうかはわからないんです。

シディキ　宗教の話になっちゃいますけど、説明のために言うと、『ハディース』によると、ある人がすごくいいことをしてる。イスラムに全部従ってる、絶対に天国に行ける、手を伸ばせば行けるって時に、何か問題を起こして、逆戻りして地獄行っちゃう。それに対して、ある人はず

っと悪いことをしてた。でも、地獄に入る直前にいいことをして、地獄を免れた。これはどっちがいいのか、すごく複雑なんですけども、結局、人間にはわからないんです。だからね、いつもみんなに言うんだけど、自然に生きていて、悪いことしないのであれば、いつか天国に行く方法が出てくる。昔は、ムスリムじゃないと地獄に行くのかとか聞かれたよ。イスラムの先生たち[8]もいつもそれで困るんですよね、答えるのに。だけど、私は、その答えができるようになった。みなさん天国行ける！

クレイシ　教えを否定するのはその人の自由ですけど、否定しない人はね。

永井　芸能人の葬儀だとかお別れ会の時に代表が挨拶するじゃないですか。必ずね、「天国」って言うんですよ。何なんですか、日本人が天国って言う根拠って何なんでしょうね。絶対言うよ？

シディキ　何それ？

永井　必ず「今あなたは天国で、前に死んだ奥さんと会っていて」とか、「我々も後を追いかけて行くから」とか言うんですよ。必ず「天国」って言うんですよ。

シディキ　これと全く同じことを私たちも言うね。お墓に入っている人に対して「私たちも近いうちに行きますよ」って。

永井　そうなんだけど、日本人ってちゃんとそれを教えられてないんだけど、みんな言ってね。おれはそんなこと関係ないって席を立って帰った人っていないんだよね。

クレイシ　地獄を信じてないからじゃないですか？

永井　いや、そうでもないでしょう。なんかそれが当たり前になっちゃって。つまり私が言いたいのは、日本人って無宗教なわけじゃなくて、「宗教だ」っていう意識がないほど、どっぷり宗教に浸かっているんですよね。

シディキ　いい方に考えれば、みんなの心の中に神様がそういう望みを作ってるのかもしれないね。望めばかなえてくれるし。

永井　それともう一つ、自衛艦の中には神棚ありますよね。やっぱり危険な業務に携わるものにはあるんでしょうね。それから哨戒機にもありますよ。それからどうも警察庁にもあるらしい。パトカーを買うとお祓いするらしいよ。ただしこれはね、あなた調べてくださいよ。お祓いに行く時の運転手は誰がやってるのか、ガソリン代は誰が払ってるのか。憲法違反ですよ。これ、もし公費を使ってればね。

「宗教」を素通りする日本人ー「恩を返す」という理解でいいのか？ー

子島　『ムスリムNGO』を書いているときに、参考に外務省だったかJICAだったかのHPを読んでいて、興味深い表現を見つけました。いろんな国がね、震災の時に来て、支援してくれました。百を超える国から支援が届いたんです。すごいですよね。では、なぜ来てくれたのか。それは今まで日本がODAで一生懸命他の国を支援してきたので、「恩返し」に来てくれた。そして、日本はがんばって復興して、今回の支援の恩返しをしなくてはならないという趣旨です。そのHPが言わんとするところは、よくわかるんです。日本人としては、これで理解した気になれる。でも、「本当に、恩返しで理解していいのかなあ」と思いました。だって「恩返し」って、すごく日本的なコンセプトですよね。

永井　いや、そうかなあ。

子島　そうだと僕は思うんですよ。『菊と刀』は日本人論の原点と言ってもいいと思うんですが、そこでも恩が主要テーマです。戦後すぐに出版された『菊と刀』はたしかに昔の本ですが、恩返しという考え方は決して古びていない。僕はJITの調査とは別に、いわきで被災者からの聞き取りと、冊子にまとめられた130名の手記の英語への翻訳を学生と行っているんですが、「恩返し」がよく出てくるんですね。今回は助けてもらったから、今度どこかで災害があったら恩返ししたい。

で、僕は「報奨」と「恩返し」は違うと思ってるんです。だって、恩返しって間に神様が入らない、人と人との関係ですよね。

永井　ただね、トルコとのつながりを見るならば、どうも恩返しっていう感覚って彼らにはあったんじゃないかなっていう気はしますよ。

それから、昨日詳しく話を聞いたんだけど、アフガニスタンの難民支援をやった時に、古着の送料をみなさん余分にくださったので、学校の支援も行ったんです。そうしたら、今回、我々が支援した学校の人たちがたぶん集めたお金だと思うんですけど、何百万っていうお金を送ってきたっていうんですよ、震災の支援のために。これ、恩返しという言葉で共通に言えるんじゃないですか。日本では恩返しというのは非常に重要な言葉になってるけど、彼らにはそれほど重要な言葉じゃないかもしれないけど、感情としては同じなんじゃないかなと思うんですよね。

子島　たしかに、トルコと日本の間には、明治時代のエルトゥールル号の遭難以来、助けたり、助けられたりという歴史的な関係があって、「恩返しの物語」ができあがっているんじゃないかな。それから、恩返しにある程度の普遍性があるというのも、そのとおりだと思うんです。人間ですから、基本的に共通している部分はあるわけで、違いしかなかったら、お互いに理解不可能になっちゃう。

ただ、「助けてもらったら、なにがなんでもその恩を返さないといけない」とか、場合によっては「恩を返せそうになかったら、助けてもらうことさえ躊躇してしまう」といった、なんて言うのかな、強迫観念に近

いレベルで、他の国の人が「恩返し」を重視しているのかどうか。それと、一度恩を受けたら、何が何でもがんばって返してくれるというのは、たしかに頼りになるけど、一方で、今までの関係の中で恩は作られるわけで、これまでまったく関係のなかった人を助けるっていう動機づけには、なかなかならないんじゃないかということですね。一方のイスラムでは、「困っている人を助けなさい。その報いは必ずある」っていう時、神との関係が一番に来る。だから、その困っている人を知っているかどうかは、それほど大きな問題にはならないと思うんですよね。

そう考えると、グローバル化が進んで、今まで関係のなかった見ず知らずの人と相互に支援することが多くなってくるわけですから、日本人は「恩返し」のバージョンアップを図る必要がありそうですね（笑）。

クレイシ　恩返しについては『ハディース』にも書かれていますけどね、言葉にはしないですよね。恩返しだからやるっていう、そういう文化はないですね。

子島　日本ではやらないと「恩知らず」になってしまうから。

永井　そういうのが文化で重要な要素になってる。ただね、あれですよね、亡くなった友達の家族を大事にしなさいとかそういうのはイスラムにもあるんです。要するに、全く知らない人じゃなく知ってる人から助けなさい、それから自分の家族から助けなさいっていうんですよ。われわれの教えは、家族をほっといて他人を救済するなんてことは言わないですよ。

3.11後の変化—公的な場での宗教の可視化—

藤原　これだけの支援活動をされたということで、震災の後は、やはりこの地域ではイスラムに対するイメージはアップしました？

永井　うーん、イメージアップしたかな？

クレイシ　もともとこの地域では、特別仲いいとか悪いってことはなかったです。モスクにするためにビルを買った時にも反対があったわけではないので。でも、9.11の時はかなりイメージが悪くなったと思うんですね。私はその当時赤羽に住んでましたが、もう少し近くに引っ越したいっていうことで、大家さんに、ちゃんと契約して礼金敷金も払って日本人の保証人つけて借りたいって話したら、お前たちどれくらい武器隠してるかわからないってことで断られたんですね（笑）。そういうイメージあると思うんです。

だけども、一橋大学の学生たちがそれについて取材したんですよね、私たちに言わずに。その取材をNHKが取り上げた番組があるんですよ。その番組では、隣の何軒かのインタヴューでみんな、このあたりのムスリムはいい人だって言ってくれていて、一人も悪く言ってないんですね。

シディキ　それはあったかもしれないけど、もうひとつ言えるのはね。日本は外国と比べると、ずっとよかったわけですよ。偏見の目で見ないとか暴動起こさないとか、これは感謝してます。

藤原　最近は日本でもヘイトスピーチが問題化していますが、その影響は感じられますか？

クレイシ　むしろ最近はハラールとかムスリムフレンドリーとか、わりといいですよね。ですから同じ大家さんがね、空き家があるから、誰かいれば紹介してくださいって、そんな風に言ってきたり。それは、炊き出しの活動に参加して、初めてモスクに入ってみて、武器がないってことを自分の目で確かめたってことですね。

私たちも、自分たちでは踊ったりしませんが、地域の阿波踊りのお祭り、桜祭りでは、毎年カレーの屋台を出して、地域の人たちとの交流を大事にしていますよ。

藤原　公的な立場にある人が、震災をきっかけにみなさんと親しくなった、というようなことはありますか？

クレイシ　一人、文京区の議員さん(9)が来て、みなさんがんばってるから、自分もできることないかって。で、その議員さんは、光源寺さんが何か作ると、ドライバーとして車で運んでくれたんです。3日間やってくれたんですよね。その後、一緒に被災地にも行ったんですよ、3日間そこに泊まり込んで。その後、彼は選挙があって、選挙の時その話をしたんですよ。こういう活動やったって。横のアドバイザーがね、イスラムのこと、モスクのことは、あまり出さない方がいいって言ったらしいんですよ。でも、議員さんから電話があったんですけど、あなたたちは素晴らしいことやったから、私は隠さないで言うよって。私も心配してたんですけど、当選しましたね。

シディキ　私にとってはね、いわき市のほうだけど、澤井先生がすごく協力してくださったっていうのが大きかった。校長先生が全部情報、ここは炊き出しが必要だとか、ここはちょっと話したほうがいいとか、アドバイスしてくれたからうまくいったんです。

クレイシ　あったかく歓迎してくれましたからね、最初から。

子島　澤井先生は、さっきも一度話題にしましたが、素晴らしい人なんです。いわきのラジャさんと支援活動を一緒にやったわけですが、ラジャさんが「息子を、ぜひ澤井先生の学校に入れたい」ということになって、ちょっと遠かったけど入学することになった。澤井先生の学校では、この息子さんの入学式のときに、なんと「君が代」とパキスタン国歌を両方演奏しているんです。僕は、てっきりテープを流したと思ったんですが、そうじゃなかった。事前に生徒に指導して、覚えさせて、生演奏してるんですね。まあ、生徒さんは大変だったでしょうが、澤井先生はパキスタン人の支援活動を、それほど高く評価していたわけです。国歌

を演奏するに値するんだと、保護者にもちゃんと説明して、それでみなさん納得されたそうです。パキスタン大使館からも、この入学式に人を送ったと聞いています。

クレイシ　その澤井先生の妹さんが文京区の大塚小学校の副校長だって、最近わかったんですよ。

子島　すごい偶然ですね！

クレイシ　私の子どもが2人そこに通ってまして、小さい子どもはお祈りは義務じゃないから、それまでやらせてなかったんだけど、いきなり子どもたちがお祈りを学校でしたいと言いだして、先生に話してくれって。それで私が話をしに行ったら、校長先生の反応はあまりよくなかったんですね。でも、横で話を聞いてた副校長先生が、後で、がんばってまた言ってみてくださいとか、教育委員会の話とか教えてくれたりして。今は階段のところの場所をもらって、子どもたちはお祈りができるようになったんです。

永井　それとね、管轄の巣鴨警察署がとても私たちに優しくなりましたよ。震災の支援活動と関係があるのか、証明はできませんが、少し彼らの間でイスラムへの理解が深まったんじゃないかっていう気がしています。

クレイシ　全然変わりましたよ。9.11の後もそうだけれども、イギリスで地下鉄の事件があったでしょ。あの時は、3日間、うちの家の周りを公安がうろうろして、車も置いてあって。私も我慢できなくて怒鳴ったんですよ。何探してるのかって、質問があれば聞いてくれって。それでいなくなった。ところが、このまえ（2013年）アルジェリアで事件があったでしょ、その時ね、わざわざ巣鴨警察署が来たんですよ。こういうことが起きたけれども、一般のムスリムは関係ないってことは、私たち

もわかってるからってわざわざ言いに来た。だいぶ変わったって思いましたね。

どこの国も、パキスタンも最近そうなってきましたけど、メディアの力って大きいんですよね。今まで西側諸国のメディアの影響で一般の日本人がイスラムに偏見をもっていたとすれば、それは仕方がないんですけど。偏った報道をしない普通のメディアになってほしいと思いますし、一般の人は近くにモスクがあって、ムスリムとふれあうチャンスがあれば、たぶんもうちょっと理解してもらえると思いますね。

藤原　メディアといえば、ここしばらく、イスラム国の報道が多かったですね。イスラムでは、日本人からみたら理不尽な教えでも、盲信してしまう、周りが見えていない、というイメージが、イスラム国報道でまた強くなったかもしれません。でも、今日のインタヴューでは、それとは全く違うムスリムの人たちの姿が見えてきたように思います。

シディキさんもクレイシさんも永井さんも、強い信仰をお持ちですが、イスラムの信仰を持つというのは、伝統的な教えや戒律に自動的にしたがうロボットになることではなく、要所要所で、自分で考えた末、意志決定しているのだというのが具体的によくわかりました。それも三者三様で、生まれながらに信者であるパキスタン出身のお二人と、成人してから改宗した日本人の永井さんの間でも違いますし、また、お年を召したお二人は、もう、表も裏もまるっと見てください、という話し方。お若いクレイシさんは、日本人にありがちな受け取り方を想定しながら、慎重に話しているという印象を受けました。そして、子島先生が、パキスタンのムスリムNGOとの比較をしてくださったことにより、私たちもより正確な理解ができました。

つまり、3.11で、みなさんの活動を見たり聞いたりして感動した人たちの間で、「ムスリムにも、いい人たちがこんなにいるんだ」という転換が起きたのだとすれば、そこからさらに、次の段階として「いいムスリムにも、いろいろな考えの人がいるんだ」というように理解が進んでいくことが必要で。そこに至ってやっと、単純なステレオタイプが解消さ

れ、ムスリムNGOの活動も日本社会により広く深く受容されていくんだろうと思います。

ちょうどアザーンが始まりましたので、お祈りのお邪魔をしないよう、このあたりで。今日はどうもありがとうございました。

後日談

JITは池袋でホームレス支援活動を定期的に行っている。このインタヴューの2週間後にも、東池袋中央公園でカレーの炊き出しが行われた。クレイシさんが全体の監督、みなさん慣れた手つきで手際よく配膳をし、クレイシさんの息子さんもお手伝いをしていた。

ところがその翌日、取材に来ていた朝日新聞の記者がまとめた記事「ホームレスにあったか支援」（朝日新聞東京版朝刊　12月28日）を読むと、日本人のNPOのことばかりで、大塚モスクにも、JITにも一言も言及がない。500人分のカレーやチャイとデザートを提供したというのに。

震災後のJITの支援活動については、読売新聞、東京新聞、日経ビジネスオンラインなど、大手マスコミも度々報道しているので、新聞でのムスリムNGOへの言及がタブーになっているということはない。「イスラム」の語を、記者が故意に外したのでなければ、カレーは、近くのインド料理店に、支援団体がケータリングを注文したんだなどと思いこんだのだろうか。それだけ、JITの活動が、周囲に溶け込んでいるという証でもあるのかもしれないが。それにしても、クレイシさんは掲載された写真にも写っておらず、陰徳を積み過ぎ、と思った年末だった。

注

(1) 「マスジド」はアラビア語で「モスク」を意味する。

(2) なお、これらの役員の方々は、ウラマーのような特別な宗教的指導者ではなく、日本的に言えば、在家信者である（イスラムではもともと、一般信者から区別されるような聖職者を設けない）。

(3) 2011年4月1日に発足した、宗教者による被災者支援の情報を交換し、その活

動を拡充するための組織。
https://sites.google.com/site/syuenrenindex/

(4) マララ・ユスフザイさん（1997～）。2012年10月、スクールバスで下校中、TPP（パキスタン・タリバーン運動）の武装勢力に襲撃され、重傷を負った。犯行理由は、教育権を求める、反イスラム的女性への報復だった。マララさんは女性が教育を受ける権利を訴え続け、2014年、ノーベル平和賞を受賞した。

(5) 子島進『ムスリムNGO―信仰と社会奉仕活動―』山川出版社、2014年。

(6) しばしば「聖戦」と訳される「ジハード」は、アラビア語では「(神のために)奮闘努力する」がもとの意味。

(7) 臨床宗教師とは、終末期患者や被災者に対し、宗教的な立場から心のケアを行う人（チャプレン）で、2012年に養成講座が東北大学に設立された。

(8) 大塚モスクには、金曜礼拝時などに、学識あるイスラムの指導者たちが度々訪れる。

(9) 当時はまだ議員ではなく、この後、初当選する、浅田保雄氏。

学術動向

現代宗教
２０１５

学術動向

21世紀西ヨーロッパでの世俗化と再聖化

ーイギリスのスピリチュアリティ論争の現在ー

伊藤 雅之[1]

本稿の目的は、宗教社会学の諸理論をふまえ、過去40～50年間の世俗化論をめぐる議論を概観することである。その具体的事例として、世俗化がもっとも進んでいる社会の１つとも言われる現代イギリスの状況を手がかりとする。そして主要なイギリスの宗教社会学者による世俗化論争の議論を批判的に考察しつつ、西ヨーロッパにおける宗教・スピリチュアリティ研究の現状と課題を究明する。

[1] いとうまさゆき：愛知学院大学文学部国際文化学科　准教授

1．社会学における「宗教」の位置

欧米の社会科学、とりわけ社会学におけるほとんどすべての諸理論は、近代化と宗教との関係をきわめて重要な問題として扱ってきている。宗教が社会変動を促進するのか、あるいは阻害するのかに関しては、多くの異なる見解がある。だが、現代社会におけるさまざまな変化が宗教に対して大きな影響をもたらすことには研究者たちは同意している。さらに言えば、社会学者のなかには、近代化による社会変動が宗教の社会的影響力を衰えさせる、場合によっては喪失させると主張する者もいる。これは広く「世俗化（secularization）」とか「脱聖化（desacralization）」と呼ばれるものである。

19世紀末から20世紀初頭に活躍した社会学の巨人たちも、宗教の世俗化に関して多くの議論をしている。たとえば、エミール・デュルケム（1858-1917）は、社会秩序の必要性を主要な関心として、宗教がその秩序の重要な一部をなすとしている。デュルケムによれば、宗教には普遍的なものがあり、それが完全に時代遅れになることはない(1)。しかし、社会的分業が高度に発達した産業化社会においては、社会全体を統合するという宗教がもっていた意義をいくぶん失うことになると予見していたのである(2)。

マックス・ウェーバー（1864-1920）もまた、現代社会において宗教の重要性は徐々に失われていくという見解を提示した一人である。ウェーバーによれば、現代社会は合理化と合理的知識、そしてとりわけ世界の「脱魔術化」によって特徴づけられる。一般の人びとは、伝統的な慣習や自らの感情に基づくよりも、目的的な合理性に基づいて行為するようになる。だが、この合理化が宗教の影響を徐々に奪うことになる、というのがウェーバーの主張である。脱魔術化により、世界はもはや神秘や呪術による拘束を受けることがなくなる。そして超自然的なものは社会から徐々に失われていく。こうした事態をウェーバーは否定的に捉え、不安に包まれた未来を予期していた(3)。

科学や合理性の発達、社会的分業や社会分化の促進といった諸要因の

混合により、伝統的で非合理的な信念、とりわけ宗教は弱められることになるというのが以上見てきた古典社会学理論のほぼ一致した立場である。

以下では、1960年代以降に発展した世俗化論を概観したうえで、もっとも世俗化が進んだ社会の１つとされるイギリスで近年おこなわれている世俗化論争を批判的に考察する。それを通じて、21世紀西ヨーロッパの宗教社会学における現状と課題を明らかにしたい。

２．1960年代以降の世俗化論の成立と展開

(1) 社会の多元化と宗教の関係

1960年代以降、西洋社会において、キリスト教系の新宗教が発展し、またアジアの宗教伝統に由来する多くの宗教が伝搬したり、出現したりした。それらは総称して「新宗教運動（New Religious Movements）」と呼ばれるようになる。アンドリュー・グリーリーは新宗教運動の興隆が社会の再聖化を示すものであると捉える(4)。他方、新宗教運動の発展こそが世俗化を示す根拠であるとする立場もある。価値観の多様化により、宗教が競合するようになった結果として生じた現象と理解できるからである。

多元化社会とそこでの宗教の衰退をはっきりと論じるのがピーター・バーガーである。バーガーは、個々人の人生における意味付与の問題にとりわけ関心をもっていた。宗教は、このプロセスと密接に関わる。個人が人生のなかで葛藤し、折り合いを付けていく際に必要な文化資源を提供すると考えられるからである。

バーガーは、西洋社会の1960年代以降の状況が危機に面していると捉える。なぜなら、複数の意味世界が競合しているからである。１つの社会において、２つ以上の「聖なる天蓋（sacred canopy）」が存在するとき、すなわち、人間存在に関する究極の説明体系が２つ以上あるとき、そのいずれもが（あるいはすべてが）真実であることはありえない。その結果、究極の真実など存在しないのではないかという疑いを人びとに

生じさせることになる。バーガーによれば、西洋社会の人びとはますます世界と自らの人生について宗教的解釈を用いることなく理解する。その結果、意識の世俗化が生じる。バーガーにとって、世俗化の決定的な要因は、合理化であり、それは現代型の産業社会において不可欠なものである。合理的な世界観は宗教を基盤とする信仰を拒絶する。

バーガーによれば、超自然に関する信仰は、世俗社会においてセクトの形態をとって存続しうる。強固な信念とコミットメントを維持するためには、個人は自らをより広い社会の世俗的な影響から切り離し、似た信仰をもつ人たちのサポートを得る必要があるからである。しかしながら、それを埋め合わせるべく発展した新宗教運動は、古くからある伝統と競合し、その蓋然性（plausibility structure）をさらに掘り起こすことになる。つまり、60年代以降のセクト、カルトの発展は、世俗化が生じた証拠となり、またさらなる世俗化への促進要因となっているのである(5)。

しかし、グレース・デイビーは、バーガーの議論が実証的というよりは理論的なものであり、現代宗教に対する彼の理解を示したにすぎない点を強調している。たしかに現代では、バーガーが主張するように、私たちの現前にある複数の聖なる天蓋を単純に自明視することはできない。私たちは自分自身で選択する決断をしなければならないのである。ただし、こうした変化は、バーガーが考えるように信念体系を蝕むというよりもむしろ刺激するかもしれない。また自らで選び取った信念は所与のものとして与えられた場合よりもより脆弱なものになるとはかならずしも言えないとデイビーは論じる(6)。

(2) 世俗化論の確立と明確化

宗教社会学の一ジャンルとして世俗化論が確立し、「世俗化」概念をめぐる長きにわたる論争が繰り広げられるのは1960年代以降のことである。その論争の中心にいた一人がブライアン・ウィルソンである。ウィルソンは世俗化を「宗教的思考、実践、および制度がその社会的意義を失うプロセスである」と規定している(7)。ここで彼は、宗教の社会的重

要性と宗教自体とを注意深く明確に区別している。世俗化により宗教自体が消失するわけではない。そうではなく、社会システムの運営において、宗教がその意義を失っていくことがポイントとなる。

世俗化論の概念および理論上の主要な問題点は、この１つの概念をめぐって、実に幅広い、多様な理論が埋め込まれていることにある。それらは互いに相容れないところがあり、１つ１つ解きほぐしていく必要がある。「世俗化」概念を明確にする際に、とりわけ有益な研究者としてホセ・カサノヴァがいる。カサノヴァは、単一の理論とされている世俗化論が実際には３つのきわめて異なった、不均衡でまとまりのない前提から成り立っているとし、無益な世俗化論争を終わらせるには、宗教社会学者がそれら３つの課題を独自にその妥当性を検討し、究明することが必要となると論じている(8)。

彼の指摘する世俗化がもつ３つの側面を１つずつ見ていくことにしよう。第１は、分化（differentiation）としての世俗化である。この文脈において、世俗化は非宗教領域（たとえば、国家や経済）が宗教と分離したり、独立したりすることにより生じるとされる。世俗化論においては、宗教領域とそのほかの社会生活との分離のため、公共生活への影響において、宗教制度や宗教的信念が果たす役割が低減していることがこれまで論じられてきた。カサノヴァはこうした意味での世俗化がヨーロッパ諸国である程度進行していることを認めている。しかし、それは例外的であると論じる。なぜなら、世界全体では、1980年代以降、公共生活において宗教がより顕著な役割を果たしている国々が増えているからである。

第２は、宗教的信念や実践の衰退としての世俗化である。世俗化論の文脈では、宗教的諸活動に参加したり、宗教的な信仰をもったりする人たちが以前より少ないとする見解である。具体的には、神の存在をどれだけの人びとが信じるのか、教会やそのほかの礼拝場所への参加の問題として扱われている。カサノヴァによれば、最近の歴史を見ると、宗教的信念や実践が枯渇しそうにはなっていない。

第３は、私事化（privatization）としての世俗化である。このタイプ

の世俗化においては、宗教が公共生活においていかなる役割を果たすこともやめることを意味する。また宗教が政治家の意思決定、あるいは個々人が社会において人生の選択をするときに影響を与える試みをしないことを指す。この点に関してカサノヴァは、宗教の脱私事化（deprivatization）が進行してきていると論じる。1980年代以前、宗教は私的空間に限定されていた。宗教は個人の良心の問題と捉えられ、宗教組織は公共政策へ関与する試みを控えていた。ところが、80年代以降になると、その反対の動きが起こり、宗教が公共領域に再度踏み入る機会がますます増えているとしている。

以上の考察から明らかなように、カサノヴァにとって、第１の、分化としての世俗化が世俗化論の根幹をなす。現代の社会構造においては、宗教が中心的な役割を占めることはもはやない。しかし、宗教的信念や実践のレベルでは衰えていないし、宗教が私的領域に追いやられているとはかならずしも言えない。実際、カサノヴァの著作での意図は、現代世界において宗教がもつ正当な公共的役割について確認することだったのである。

(3) 世俗化論の終焉？

60年代以降の宗教社会学において、一方で「世俗化」概念の洗練と明確化がなされた。他方、ヨーロッパ以外の世界各地での宗教の活発な実態が明らかになっていった。たとえば、デイビーはヨーロッパが「例外的ケース」であり、世俗化の実際的な証拠をもつ世界で唯一の場所であるとしている。キリスト教の信仰に関してさえ、アメリカ、サハラ以南のアフリカ、ラテン・アメリカでは衰退を示すデータはほとんどない。デイビーによれば、世界の多くの場所でキリスト教は繁栄しているとされる(9)。

またデビッド・マーティンは、ヨーロッパの内部においてすら、その多様性はきわだっていると指摘する。たとえば、プロテスタントの北部（アングロ・サクソンのイギリスとルター派のスカンジナビアとの相違と類似性に注意を払う必要がある）、オランダやドイツに代表される宗教

的に入り交じった諸国、そして南部のラテン諸国である。ラテン諸国では、カトリックが依然として支配的であり、多少なりとも伝統が独占的である(10)。

世界全体での、そしてヨーロッパ内部での詳しい宗教状況が明らかになるなか、近代化による社会の多元化、それにともなう宗教の衰退を論じていたバーガーのいわば「敗北宣言」がなされた。90年代に入って、彼は、私たちは世俗化された世界を生きているという前提に立つこれまでの議論は誤りだったことを認めたのである。バーガーは、いくつかの例外はあるとしつつ、「今日の世界はかつてと同じくらい猛烈に宗教的であり、歴史家や社会科学者たちによって広義に『世俗化理論』としてラベルを貼られた研究全体は本質的にまちがっている」と指摘する。そして、近代化が社会や個人意識における宗教の衰退をもたらすという世俗化理論の発想自体が誤りだったと結論づけている(11)。宗教社会学界屈指の論客であるバーガーは、世俗化論の痛烈な批判者へと変貌をとげたのである。

以上の考察の結果、世界全体で見れば宗教は依然として活発であることが明らかとなった。カサノヴァが緻密な議論を展開したように、またバーガーが自らの誤りを認めたことに象徴されるように、1960年代頃から活発に議論された世俗化論は、90年代末には一応の終結を迎えたように思われる。しかし、「ヨーロッパは例外」と言うようにそこでは世俗化が進行しているようにも理解できる。そもそもウェーバー、デュルケム、バーガーが念頭においたのは、近代化が起こった西洋社会であった。それ以外の全世界への概念の適用には無理があったかもしれないが、対象範囲を限定すれば、近代化にともなう多元化、自明の宗教世界の掘り起こしはおこなわれたのだろうか。以下では、世俗化の議論を西ヨーロッパに限定して、今世紀に入ってからの展開を考察したいと思う。

３．イギリスの世俗化論争

(1) ブルースの世俗化論

世俗化理論のなかでもっとも有力なものの１つにスティーブ・ブルースによるものがある。ブルースによれば、世俗化論に対するあまりに多くのものが、２次的資料に基づき風刺的に描かれた批判から成り立っている。よくある誤解の１つは、世俗化論が宗教の消失を指すとするものである。これに関しては、本稿でもまとめたように、世俗化論は宗教の社会的意義の喪失を強調している。

それ以外にも、非常に共通したパラダイムへの批判は、宗教の衰退は不可避である（inevitable）という誤解が挙げられる。世俗化論に反論するために、現代社会のある地域において依然として活発な宗教状況を示したり、また多くの近代化されていない社会においては今日でも完全に宗教的であることを示そうとしたりしている。

ブルースは、世俗化を不均衡なプロセスであり、ある場所はほかの地域よりその進行が著しい、またその過程でゆるやかな時期のあることを認識している。しかしながら、ブルースの見解では、一旦近代化にともなう宗教の社会的意義の喪失というプロセスがはじまると、それはけっして逆行することはない。宗教的信念は保持されるかもしれないが、社会において宗教が中心的位置にあるという事態に戻ることはない。この不可逆（irreversible）の段階に西洋社会は突入したというのがブルースの議論である。

これと関連するのが近代化および世俗化論の対象範囲である。確かに、世俗化をグローバルな過程と捉え、世界全体が西洋化、近代化するという立場もある。しかし、ブルースの場合は、世俗化に関しては西洋社会にほぼ限定して議論している。近代化とは、テクノロジーを媒介とする経済の変容に根ざす一連の諸制度の成長と普及から構成される。したがって、１つの近代化社会があるわけではない。近代化という連続帯において、より進んでいるか、あまり進んでいない一群の社会が多数存在しているのである。

より重要なことは、ここでいう「近代」とは、現存しているすべての社会を指すのではない。ある種の特徴をもった社会を意味するだけである。ある現代社会は完全に近代化されており、ほかの社会はそうではない。この点ははっきりと強調しておく必要がある、とブルースは述べる。なぜなら、世俗化論のパラダイムに対する反証、批判に共通するのは、近代化していないいくつかの社会が宗教的であることを示すことだからである(12)。このような立場から、前述の世界各地での宗教の活発さを根拠にしたバーガーによる軌道修正を「不必要な撤回」とし、ブルースは「彼の世俗化へのオリジナルなアプローチはいまでも有効であり、彼は犯していない罪を懺悔している」と論じている(13)。

西洋世界においての世俗化に関しても、それが単に一時期のものであり、宗教的関心が復興する可能性はつねにあることをブルースは認めている。だが、こうした反世俗化論の主張には、明らかな証拠に欠けるという問題がある。イギリスにおいては、キリスト教は少なくとも150年間、衰退しつづけている。そのすき間を埋める波は、1920年代にはペンテコステ運動、60年代にはカリスマ運動、70年代の新宗教運動、そして90年代のニューエイジのスピリチュアリティとして登場した。だが、ブルースは、これらの運動、文化実践は、組織宗教への関心から遠ざかる人びとの増加を埋め合わせるための小さなへこみ（dent）にすらならないと指摘している(14)。

(2) 宗教からスピリチュアリティへ

社会における宗教の重要性を理解するおもな指標として教会への出席率を用いると、ブルースが主張するように、きわめて多くの統計的データは、ヨーロッパにおいて世俗化が進行していることを示している。たとえば、マンハイム・ユーロバロメーターによれば、1970年と1999年の間で人びとが週１回あるいはそれ以上教会に参加する人口の割合は、フランスでは23％から５％、ベルギーは52％から10％、オランダは41％から14％、ドイツは29％から15％、イタリアは56％から39％、そしてアイルランドでは91％から65％とすべての国で低下している(15)。

イギリスにおける教会出席率を見ても事情は変わらない。入手可能なもっとも古いデータは、1851年のものであり、その当時成人の40%が教会に出席していた。20世紀の変わり目には、イングランドとウェールズにおいて、35%に落ち、1950年までには20%となっている。教会世論調査（Church Censuses）が実施した過去４回の結果は、1979年12%、89年10%、98年7.5%、そして2005年には6.3%となっている[16]。

イギリスをはじめとするヨーロッパ諸国において、キリスト教の教会出席率の低下を示す各種の世論調査の結果が明らかとなった。こうした衰退を埋め合わせるものの１つとして、ニューエイジあるいは新しいスピリチュアリティと呼ばれる社会・文化現象が注目されている。

新しいスピリチュアリティの活発さを探る本格的な研究がポール・ヒーラス、リンダ・ウッドヘッドとその同僚により実施された。この大規模調査は、北イングランドの人口２万８千人の町、ケンドールで2000年から2003年にかけておこなわれ、この町におけるほぼすべての宗教集団および、ケンドールとその周囲５マイルの範囲にあるスピリチュアリティに関する実態も究明された。このプロジェクトは、現代イギリスの宗教とスピリチュアリティの実態を包括的に調査した初の試みといってよいだろう[17]。

調査結果を簡潔にまとめよう。この研究グループは、ケンドールに25の異なるキリスト教会があることを確定し、ある特定の週末（2000年11月26日）に礼拝に参加する人数を実際に数え上げている。その結果、参加者は2207人、人口比7.9%の人びとの参加が判明した。

彼らはまた、スピリチュアリティの領域にかかわる多様なグループや活動を確認している。そのなかには、ヨーガ、太極拳のほか、ヒーリング、仏教系のグループなどが含まれる。ケンドールにおいて、合計で約600名、人口の1.6%の人たちが特定の週にスピリチュアリティに関わる活動に参加しているとヒーラスらは推計している。これは同じ週に英国国教会に参加する674名と同じ規模である。この高いレベルでの活動への参加は、イギリスの多くの人々の生活に対してホリスティックな領域（holistic milieu）がきわめて重要であることがわかると彼らは指摘し

ている。

ヒーラスとウッドヘッドは、イギリス人の多くがキリスト教会に代表される外的な権威を志向する宗教から、自己のうちにスピリチュアリティを探求するように方向転換してきており、こうしたプロセスはいまだささやかではあるが、「スピリチュアル革命」が起こりつつある兆しと捉えられると論じている。つまり、ヒーラスらによれば、現代イギリスにおいては、世俗化と聖化（sacralization）が同時に生じていることになる。世俗化は伝統的な宗教（神への強い信仰に基づく）の衰退であり、他方、聖化は新しいスピリチュアリティに典型的なホリスティックな領域において生起しているのである。彼らは、新しいスピリチュアリティが急激に発展しており、その上昇は継続することが予想されるとしている。この動向が続けば、ホリスティックな領域は伝統宗教の領域に30年以内には取って代わると考えてもっともであるとしている。

(3) ブルースによるケンドール・プロジェクト批判

これに対してブルースは、ヒーラスらによるケンドール・プロジェクト、およびそこで将来性を高く評価されているニューエイジに代表される新しいスピリチュアリティの社会的意義を真っ向から否定する。

ブルースの捉える世俗化論のパラダイムは、ニューエイジに代表される個人主義的で、この世的な宗教が発展してきていることと何ら矛盾しないという。実際、外的な創造者である神をもつ権威主義的な宗教から個人主義的な宗教形態への移行は、世俗化論のテーマの中心的な部分をなす。しかしブルースが評価すべきとしているのは、ホリスティックなスピリチュアリティがもつ重要性をめぐるものである。

ブルースがニューエイジを重要だとは考えない第１の理由は、伝統宗教の信念と比べて社会への影響が少ないことである。ニューエイジによって提唱される信念は拡散的（diffuse）である。ニューエイジによれば、自分にとってよいものは真実であり、他者には異なった真実があるかもしれない。こうした信念は、イギリスのような多元化社会を生き、問題を解決するには都合がよい。ただし、拡散宗教が生み出すのはわずかな

コミットメントであり、思想・信条の詳細についての同意はあまり必要ない。人びとは犠牲を払うことなく、人生の変更を迫られることなく、拡散宗教にかかわることができるのである[18]。

ニューエイジを重要だとは考えない第２の理由は、その規模とこの新しい宗教形態の持続性にある。ブルースによれば、ケンドール・プロジェクトにおいて確定されたニューエイジの活動の大半は、かならずしも参加者にとってスピリチュアリティの要素をもつものではない。むしろ、レジャーやレクリエーションとして理解すべきであるというのがブルースの見解である。実際、ホリスティックな領域のなかに含まれている活動は、ヨーガ、太極拳、ダンス、歌、芸術である。それに加え、女性誌で宣伝しているマッサージ、ボディワークを加えると、今回調査した活動全体の３分の２となる。また、ヒーリングや健康関連グループのすべてがスピリチュアルあるいは非伝統的とはいえない。たとえば、ヒーリングのなかには宗教的基盤をもつものもあるが、活動の大きな割合を占めるのは（ホメオパシーを含む）スピリチュアルというよりも疑似科学的なものであるとしている。ヒーラスらがホリスティックな領域としている活動に参加している人たちのうち、スピリチュアリティに関わるのは人口の１％以下であるとブルースは推計している[19]。

またブルースが着目するのは、スピリチュアルな活動に関わる人たちのなかで30歳以下の者はわずか数名であり、40歳以上が83％を占めていること、また女性の独身者が多いことである。こうした事実から、ブルースは、ニューエイジのスピリチュアリティが将来的に重要な発展を遂げる可能性は低いとしている。

もしホリスティックなスピリチュアリティの領域が教会の衰退を埋め合わせるというのなら、それにふさわしい規模の展開を示す必要がある。20世紀全般において、イギリスにおけるキリスト教の教会は少なくとも人口の40％の信者を失っている。その損失を埋めるべきニューエイジはせいぜい人口の２％程度である。現状の証拠を見る限り、ホリスティックなスピリチュアリティはファッションにすぎず、1960年代に思春期を過ごした年代のなかの特定の階級の人たちに魅力的にうつる文化的産物

であり、その年代が亡くなるにつれて、その産物も廃れていくと結論づけている[20]。

(4) 制度宗教離れと信仰心の維持

ブルースによる世俗化論、ヒーラスによるスピリチュアリティ論のある意味で統合的な役割を果たすグレース・デイビーの議論を検討する。彼女は現代における宗教に対して、個別に、そして質的にアプローチし、その変容のありかを探っている。ブルースにとっては同じヨーロッパ、イギリス、あるいはキリスト教であっても、その地域内において、また宗派によっても実際の状況にはかなりの違いがある。デイビーは、宗教の強度や性質は世界中でかなり異なることを強調している。

ヨーロッパにおいてさえ、宗教の衰退の議論は誇張されている可能性がある。世論調査が一般に示すのは、より多くの人たちは、宗教組織に所属して定期的な礼拝への参加をするよりも高い割合で、信仰を保ち続けていることである。イギリスの社会態度調査によれば、イギリスで神の存在を信じる人の割合は、1991年には62.3%、2008年には48.4%と低下している。しかし、「何らかのスピリチュアルなものの存在を信じる」者を含めると数字の低下は見られず、むしろ上昇している。たとえば、2008年のデータにおいては、「神の存在を信じる」者のほかに、14.3%の人びとが「高次の存在（higher power）を信じる」と回答している。デイビーはこうした特徴を「信仰すれども所属せず（believing without belonging）」という語で表現した[21]。

デイビーは最近の著書において、この概念に関していくつかの検討課題を新たに示している。第１は、自発的集団（voluntary association）の類型の１つとしての教会という問題である。制度としての教会は、戦後大幅に衰退しているが、同じプロセスは、人びとが定期的に「集まる」ことを要求するほとんどすべての社会活動（政党、労働組合、団体スポーツなど）で生じている。言い方を換えれば、「信仰すれども所属せず」というのは、ヨーロッパの人びとの宗教生活に限定される事柄ではない。むしろ、現代ヨーロッパ社会の広範にわたる動向である。デイビーのこ

うした見解に立脚すれば、現代においては、人びとの信仰心を見きわめるために教会への所属や出席率を指標とすることには慎重になる必要がある。

もう１つは、制度宗教の衰退と個人的信仰の維持との乖離に関する、短期的、長期的な展望である。ウィルソンやブルースといった研究者は、信仰と所属に関する不均衡が存在していることは認めつつも、それが一時期のものであり、長くは続かないと捉えている。定期的な教会への出席によって個々人の信仰への文化資源が供給されなければ、やがて信仰自体も衰えていくと考えるからだ。長期的に見れば、両者の不均衡は一時期の誤差の可能性はある。他方では、現代において制度宗教への参加と個人の信仰との相互関係はほとんどないのかもしれない(22)。いずれにせよ、こうした見解を裏付ける、あるいは反論する厳密なデータがあるわけではなく、今後の動向を待つよりほかないのが実情である。

(5) 消費文化としての宗教

世俗化論以外の立場によれば、現代における新しいスピリチュアリティや一部の宗教の発展はいかに説明できるのか。そして今後どういった形態の聖性がもっとも繁栄することが予想されるのか。この点に関して、デイビーは、「義務（obligation）から消費文化への移行」という視点を用いて説明する。この移行は、ヒーラス、ウッドヘッドらによるケンドール・プロジェクトをふまえての見解とほぼ合致するものであるとしている。

デイビーによれば、主流派のキリスト教のなかでも、広い意味で義務感や責任感を強調する宗派は困難に直面している。ヨーロッパの人びとは、自分たちがそう望まないときには、教会にいく「義務感」（教会に行くことが正しく、適切な事柄であるという、多くの人びとによって共有された信念や感情）をもはやもっていない。あるいは、かつては社会的に生じたある種の理由（仕事を得る、住居を取得する、社会的立場のため、あるいは政治的影響を考えてなど）によって教会に参加するということもない。このような外的、内的な圧力は、現代のヨーロッパにおい

ては両面とも崩壊している。実際、現代では、教会に参加することへの尊敬や敬意はほとんどない。

主流派のキリスト教の低迷と同時に、新しいスピリチュアリティのみでなく、ある種のキリスト教も教勢をのばしているという事実がある。社会学的な根拠はあまりないとしつつ、デイビーは人びとが経験上「心地よく感じる」という要因を消費文化が浸透する現代社会において重要なものとして挙げている。それは、ヒーラスとウッドヘッドが詳細に調査したホリスティックな領域に典型的に見られる。しかし、それ以外でも、カリスマ的な礼拝や聖堂における静寂にも妥当する。ポイントとなるのは、私たちが何かを「感じている」ことである。私たちが聖性を経験する、すなわちデュルケム的に言えば、日常と分離した何かを経験し、日常生活の現実を超えた何かを目覚めさせる経験をする機会にふれることを望んでいるのである(23)。したがって、デイビーの仮説では、現代のヨーロッパ人たちにとっては、聖なるものの「経験」がその場（イベント）の中心となっているような祈りや礼拝や実践の場所により多くの人々は訪れるだろうということだ。単に儀礼的なところはあまり魅力的なものとはならないということでもある。

社会全体にかかわるより広い文脈から見ると、西洋社会の宗教風景は、チャールズ・テイラーが「現代文化の大規模な主観的転回（massive subjective turn of modern culture）」と呼ぶものに呼応している(24)。テイラーによれば、現代人はますます自らをユニークで隠れた深みをもつ存在として捉えるようになってきている。その傾向は消費文化の発展と結びつくものである。消費者として、個人は相当な選択肢をもち、自分たちは自己の人生を自らの選択を通じて形成することが可能だと感じる傾向がある。宗教においても、「内なる声」の重要性、「自己の真正性（authenticity）」、「内なる神」といったキーワードが現代文化では重要であり、「われわれの宗教」など気にかけられることはあまりない。むしろ、「ユニークな私」が聖なるものにふれる経験をすることが不可欠なのである。

４．宗教の世俗化と社会の再聖化

世俗化をめぐる論争は、世俗化の定義の仕方によっても、世界のどの地域を研究対象とするのかによっても、また宗教を限定的に捉えるのか、それともより広義に捉えるのかによっても、その結論は大きく異なる。本稿で取り上げた多元化社会の宗教への影響、宗教領域と非宗教領域との分化とその関係、教会出席率の低下と個人の信仰心の維持の長期的な動向、新しいスピリチュアリティの現状に対する評価と将来に関する見解など、今後とも重要な研究課題が多くあるように思われる。「世俗化」をキーワードとした現代ヨーロッパにおける宗教のありかたをめぐる議論は、宗教社会学の領域である程度の成果をあげてきたと言ってよいだろう。また将来的にも、「世俗化」概念を拠り所としつつ、現代西洋社会とそこで生きる人たちの特徴を探ることの意義は、いささかも衰えないものと考えられる。

現代ヨーロッパにおいて、宗教は質的に大きな変容をしてきていることは間違いない。一方で、宗教をある程度実体的に捉えると、キリスト教の教会出席率の低下に見られるように、宗教が社会の諸制度から分離してその社会的意義をいくぶん失い、世俗化していることは明らかである。他方、新しいスピリチュアリティに目を向けると、いまだキリスト教に取って代わる勢力ではないとはいえ、その発展は注目に値する。ただし、それが社会への影響をもたない拡散宗教として捉えるのか、スピリチュアル革命の萌芽として評価するのかは研究者によって意見の分かれるところである。

筆者が新しいスピリチュアリティに関して見逃してはならないと考えるもう１つの側面は、それが宗教以外の領域（心理、教育、医療、福祉、環境など）に浸透し、主流文化の重要な部分となっていることである。これは社会全体の聖化、あるいは再聖化として理解できる側面をもつ(25)。こうした傾向に関して、デイビーは若干ふれているものの、ブルースやヒーラスをはじめとする宗教社会学の研究で扱われることはほとんどない。筆者は、新しいスピリチュアリティ文化は、1960年代以降の対抗文

化から下位文化（サブカルチャー）を経て、1990年代後半以降、主流文化として発展してきたと捉えている[26]。ニューエイジは下位文化としてのスピリチュアリティであり、ケンドール・プロジェクトが対象とした多くの活動はここに含まれる。またブルースが拡散宗教としてその社会的意義に疑問を呈する現象も、実はこれに妥当するというのが筆者の見解である。

ところが、新しいスピリチュアリティが主流文化化すると、聖性は、宗教領域の枠内のみならず、非宗教領域にも浸透していく傾向が見られる。たとえば、仏教に起源を持つマインドフルネス瞑想は、今日では医療、心理療法、教育現場でも宗教の文脈を離れて活用されはじめている。うつ病の再発を防いだり、ストレスの低減に役立ったりするのみでなく、人びとの幸福感の向上によい影響のあることがわかってきたからである[27]。

イギリスでは、オックスフォード大学、エクセター大学といった主要大学の附属機関にマインドフルネス研究所が設置されている。そこでは、各種の研究調査や講演、大学院の授業が行なわれているほか、一般の人びとに向けた８週間にわたるマインドフルネス瞑想のプログラム（週１回のミーティングとホームワークの合計64時間から構成される）が定期的に提供されている。この８週間のプログラムは、ストレスや悩みを抱える人びとのみでなく、医療、教育、心理カウンセリングの仕事に携わる多くの専門家が自らの職場への将来的な導入を視野に入れて受講している。

また、イギリス国会議員20名以上から構成される超党派の一部会、「幸福経済（Wellbeing Economics）」においては、人びとの幸福度の向上の実現に向けた新しい枠組が議論されている。そして2014年９月には、マインドフルネスの普及が最重要政策の１つであるとする報告書が作成されている。その具体的方策として、まずは医師や教師がマインドフルネスの指導者用トレーニング・プログラムの修得をし、患者や生徒に教えるための土台作りをする必要があると提言している[28]。国家の政策に直接関わるイギリス国会議員たちにもマインドフルネスは浸透している。2014年11月時点で、下院議員650名のうち、実に２割弱にあたる115名

が８週間のプログラムを受講し終わっているという[29]。

マインドフルネスの教育現場への導入もめざましい勢いで進んでいる。公立、私立を問わず、小学校、中学校、高校、大学の教育現場において、10代のこども用に開発された８週間のプログラムを実施しているところは過去５年間で急増しており、新たな導入に向けて準備をしている学校も数多くある。教師がマインドフルネス・トレーニング・プログラムや関連ワークショップに参加しているのは、学校長の要請を受けてであり、参加費用の負担は各学校、行政地区あるいは公共団体の援助を受けているケースが一般的である[30]。つまり、マインドフルネスは完全に主流文化化した文脈で実践され、展開しているのである。さらに、イギリスにおけるほぼすべての公共団体は、スピリチュアリティに関する政策を示すように求められており、とくに学校と病院においてその傾向が顕著である[31]。

こうした動向に呼応して、医学、教育学、心理学など、人間のからだとこころに関わる多くの学問領域において、マインドフルネスを含むスピリチュアリティについて活発な議論がなされている。イギリスをはじめとする現代ヨーロッパの社会・文化状況は、まさにスピリチュアリティの主流文化化が発展した状況として理解できるだろう。しかしながら、社会の諸制度に広がるスピリチュアリティに対して十分着目した宗教研究はかなり限られている[32]。

宗教社会学者は、ともすると非宗教領域である社会を固定的に捉え、宗教の側の変化のみを理解しようとする傾向がある。宗教を固定的に捉えられないのと同様に、社会も画一的ではない。デュルケム、ウェーバー、バーガー、あるいはブルースが想定した非宗教領域は、現在のところ、世俗的な合理主義がますます広がりを見せているとはかならずしも言えない。それどころか、いわゆる世俗的なはずの非宗教領域のあり方も大きく変貌をとげているのである。21世紀西ヨーロッパでの宗教社会学は、宗教領域での動向のみならず、非宗教領域へのスピリチュアリティの浸透にも十分な注意をはらいながらおこなうことが強く望まれる。

注

(1) エミール・デュルケーム、古野清人訳『宗教生活の原初形態』（原著1912年）岩波文庫、1975年。
(2) エミール・デュルケーム、田原音和訳『社会分業論』（原著1893年）青木書店、2005年。
(3) マックス・ウェーバー、大塚久雄訳『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』（原著1904-05年） 岩波文庫、1989年。マックス・ウェーバー、武藤一雄ほか訳『宗教社会学』（原著1920年）創文社、1976年。
(4) Andrew Greeley, *Unsecular Man: The Persistence of Religion,* New York: Shocken Books, 1972.
(5) Peter Berger, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, New York: doubleday, 1967. 薗田稔訳『聖なる天蓋―神聖世界の社会学』 新曜社、1979年。
(6) Grace Davie, *The Sociology of Religion: A Critical Agenda*, London: SAGE, 2013, p.54.
(7) Bryan Wilson, *Religion in Secular Society*, London C.A.: Watts, 1966, p.xiv.
(8) Jose Casanova, *Public Religions in the Modern World*, Chicago: University of Chicago Press, 1994, p.211. 津城寛文訳『近代世界の公共宗教』玉川大学出版部、1997年。
(9) Grace Davie, *Europe: The Exceptional Case- Parameters of Faith in the Modern World*, London: Darton, Longman & Todd, 2002.
(10) David Martin, *A General Theory of Secularization*, Oxford: Blackwell, 1978.
(11) Peter Berger, "The desecularization of the world: a global overview," in P. Berger (ed.), *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1999, pp.2-3.
(12) Steve Bruce, *Secularization: In Defence of an Unfashionable Theory*, Oxford: Oxford University Press, 2011, Chapters 2-3.
(13) Steve Bruce, "The curious case of the unnecessary recantation: Berger and secularization," in L. Woodhead, P. Heelas, and D. Martin (eds.), *Peter Berger and the Study of Religion*, London: Routledge, 1999, p.87.
(14) *Ibid.*, p.54.
(15) *Ibid.*, p.10.
(16) Peter Brierley, *Pulling Out of the Nose Dive: A Contemporary Picture of Churchgoing*, Christian Research: London, 2006.
(17) Paul Heelas, and Linda Woodhead, *The Spiritual Revolution: Why Religion is Giving Way to Spirituality*, Oxford: Blackwell, 2005.

(18) Steve Bruce, *Religion in the Modern World: From Cathedrals to Cults*, Oxford: Oxford University Press, 1996. *God is Dead: Secularization in the West*, Oxford: Blackwell, 2002.

(19) David Voas and Steve Bruce, "The Spiritual Revolution: Another False Dawn for the Sacred," in K. Flanagan and P.C. Jupp (eds.), *A Sociology of Spirituality*, Aldershot: Ashgate, 2007, pp. 43-62. Steve Bruce, *Secularization: In Defence of an Unfashionable Theory*, Oxford: Oxford University Press, 2011, Chapter 5.

(20) Bruce, *op.cit.*, p.111.

(21) Grace Davie, *Religion in Britain since 1945: Believing Without Belonging*, Oxford: Blackwell, 1994.

(22) Grace Davie, *The Sociology of Religion: A Critical Agenda*, London: SAGE, 2013, p.142.

(23) Davie, *op. cit.*, pp.148-48.

(24) Charles Taylor, *Sources of the Self : the Making of Modern Identity*, Cambridge: Cambridge University Press, 1992. 『自我の源泉―近代的アイデンティティの形成』下川潔・桜井徹・田中智彦訳、名古屋大学出版会、2010年。Charles Taylor, *Varieties of Religion Today: William James Revisited*, Harvard University Press, 2002.『今日の宗教の諸相』伊藤邦武・佐々木崇・三宅岳史訳、岩波書店、2009年。

(25) 島薗進『現代宗教とスピリチュアリティ』弘文堂、2012年、1章。

(26) 伊藤雅之「社会に拡がるスピリチュアリティ文化―対抗文化から主流文化へ」張江洋直・大谷栄一編『ソシオロジカル・スタディーズ―現代日本社会を分析する』世界思想社、2007年、219-239頁。

(27) 伊藤雅之「イギリス社会と幸福論の現在―新しいスピリチュアリティとマインドフルネス瞑想に着目して」『愛知学院大学文学部紀要』43号、2013年、19-33頁。

(28) http://parliamentarywellbeinggroup.org.uk

(29) 国会議員に対してプログラムを実際に指導したオックスフォード大学マインドフルネス研究所のクリストファー・カレンの発言にもとづく。*Mindfulness and Well-Being - An International Conference for Schools*, Ardingly College, November 27, 2014.

(30) 筆者が参加したロンドン市内および近郊で開催された「マインドフルネスと教育」に関する2つのワークショップにおいては、それぞれ50名以上の教師が平日であるにもかかわらず学校現場を離れてプログラムに参加していた。

(31) Davie, *op. cit.*, p.158.

(32) 数少ない例外としてつぎの文献が挙げられる。島薗進、前掲書。島薗進 『スピリチュアリティの興隆―新霊性文化とその周辺』岩波書店、2007年。鎌田

東二編『講座スピリチュアル学』(全7巻)、ビイング・ネット・プレス、2014年より順次刊行予定。

（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　順考　國學院大學教授
　　島薗　　進　上智大学特任教授、グリーフケア研究所所長
　　三木　　英　大阪国際大学教授
　　山中　　弘　筑波大学教授

『現代宗教　２０１５』編集委員（氏名・現職）
　　島薗　　進　上智大学特任教授、グリーフケア研究所所長
　　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
　　山梨有希子　国際宗教研究所研究員
ゲストエディター
　　葛西　賢太　宗教情報センター 研究員
　　西出　勇志　共同通信社長崎支局長

現代宗教　２０１５

2015 年 3 月 20 日　発行

編集　　（公財）国際宗教研究所
印刷／製本　　（株）タナカ印刷

発行所　　（公財）国際宗教研究所
〒165-0035　東京都中野区白鷺 2-48-13

ISSN 2188-4471
©国際宗教研究所 2015
Printed in Japan